

پرویز سپیتمان  
(اذکائی)

## ماتیکان فلسفی

(بیست گفتار درباره حکمت و عرفان)

نشر ماستان

۱۳۸۷

سرشناسه	:	اذکائی، پرویز (سپیتمان)، ۱۳۱۸ -
عنوان و پدیدآور	:	ماتیکان فلسفی (بیست گفتار درباره حکمت و عرفان) / نوشته پرویز سپیتمان (اذکائی).
مشخصات نشر	:	همدان، نشر مادستان، ۱۳۸۷.
فروست	:	
مشخصات ظاهری	:	..... ص.
شابک	:	.....
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا.
یادداشت	:	نمایه.
موضوع	:	فلسفه - مقالات.
موضوع	:	عرفان - مقالات.
شناسه افزوده	:	سپیتمان، پرویز اذکائی.
رده بندی کنگره	:	.....
رده بندی دیویی	:	.....
شماره کتابخانه ملی	:	.....

عنوان	:	ماتیکان فلسفی (بیست گفتار ...).
مؤلف	:	پرویز سپیتمان (اذکائی).
ناشر	:	نشر مادستان.
خدمات رایانه	:	کیانا - همدان
حروفچینی	:	لیدا مال میر
کتاب آرابی	:	اذکائی - مال میر
صفحه و قطع	:	..... - وزیری.
چاپخانه	:	.....
چاپ یکم	:	۱۳۸۷
شمارگان	:	.....
بها	:	..... ریال
شابک	:	.....

## فهرست مطالب

[گفتار]	[صفحه]
0. مقدمه کتاب.....	ح-ز
1. خطابه (در منطق).....	۴-۱
2. اُستانسِ مِسْمَغان (فیلسوف ایران باستان).....	۱۰-۵
3. حکمت عقلی در ایران (پیش از اسلام).....	۲۶-۱۱
(۱). کلیات (فلسفی).....	۲۱
(۲). منطق (ارسطو).....	۲۲
(۳). طبیعیات (عناصر).....	۲۳
(۴). عوالم (علوی - سفلی).....	۲۴
(۵). آدوار وجود.....	۲۶-۲۵
4. خاستگاه ایرانی کلمه حَقّ.....	۷۸-۲۷
- پیشگفتار.....	۲۸-۲۷
(۱). کلمه - لوگوس.....	۳۲-۲۸
(۲). لوگوس - وَخْش.....	۳۷-۳۲
(۳). حَقّ - عدل.....	۴۲-۳۸
(۴). آرته - أَشَه.....	۴۸-۴۲
(۵). حَقّ = أَشَه.....	۵۸-۴۹
(۶). مستدرکات.....	۷۲-۵۸
(۷). پیوست‌ها.....	۷۸-۷۲

۵. فرهنگ‌شناسی عرفان ایرانی ..... ۱۱۱-۷۹
۱. معارف ثلاثه ..... ۸۷-۸۳
۲. ثنویت فلسفی ..... ۹۲-۸۷
۳. توحید عرفانی ..... ۹۷-۹۲
۴. مرغ همسایه ..... ۱۰۲-۹۷
۵. عرفان نظری ..... ۱۰۴-۱۰۲
۶. حبّ الاهی ..... ۱۰۹-۱۰۵
۷. شاهد بازی ..... ۱۱۰-۱۰۹
۶. حکیم ایرانشهری ..... ۱۱۴-۱۱۱
۷. سی بند فلسفی «رازی» ..... ۱۵۳-۱۱۵
۱. هستی‌شناسی ..... ۱۳۲-۱۱۵
۲. شناخت‌شناسی ..... ۱۴۶-۱۳۲
۳. کارمان‌شناسی ..... ۱۵۳-۱۴۷
۸. حدوث دهری (در نزد رازی) ..... ۱۷۷-۱۵۵
- زروان‌گرایی ..... ۱۵۸-۱۵۵
- الف. مدّت و زمان ..... ۱۶۴-۱۵۸
- ب. دهر و سرمد ..... ۱۷۰-۱۶۴
- ج. حدوث دهری ..... ۱۷۷-۱۷۰
۹. جبر و اختیار (در نزد رازی) ..... ۱۸۶-۱۷۹
۱۰. خرد شهر رازی (سیاست مدنی) ..... ۲۳۸-۱۸۷
- الف. مینوگرایی ..... ۱۹۱-۱۸۸
- ب. زمینۀ یونانی ..... ۱۹۹-۱۹۱
- ج. زمینۀ ایرانی ..... ۲۱۲-۱۹۹
- د. مدینه رازی ..... ۲۳۰-۲۱۲
- ه. نگرش امامی ..... ۲۳۸-۲۳۰
۱۱. حکیم رازی و ناصر خسرو ..... ۲۶۱-۲۳۹

- ۲۴۴-۲۴۰ ..... - حکمت طبیعی
- ۲۵۶-۲۴۴ ..... - قُدَمایِ خمسَه
- ۲۵۹-۲۵۶ ..... - حدوِثِ عالم
- ۲۶۱-۲۵۹ ..... - استدراک
- ۲۷۵-۲۶۳ ..... ۱۲. دیدگاه فلسفی بیرونی
- ۲۸۴-۲۷۷ ..... ۱۳. ابن سینا (Avicenna)
- ۲۸۴-۲۷۹ ..... - معرفت‌شناسی (پنج بهر)
- ۳۰۵-۲۸۵ ..... ۱۴. دادشهر «ابن سینا»
- ۲۸۷-۲۸۵ ..... - سرآغاز
- ۲۸۹-۲۸۸ ..... (۱). انگاره کلی مدینه
- ۲۹۱-۲۸۹ ..... (۲). تأثیرات گوناگون
- ۲۹۴-۲۹۱ ..... (۳). نمای اجتماعی دادشهر
- ۲۹۵-۲۹۴ ..... (۴). نمای اقتصادی دادشهر
- ۲۹۹-۲۹۵ ..... (۵). نمای سیاسی دادشهر
- ۳۰۱-۲۹۹ ..... (۶). نمای فرهنگی دادشهر
- ۳۰۲-۳۰۱ ..... (۷). شوون فردی دادشهر
- ۳۰۵-۳۰۲ ..... (۸). استدراک و استنتاج
- ۳۱۴-۳۰۷ ..... ۱۵. اللذّة و الألم (من وجهة نظر ابن سینا)
- ۳۲۱-۳۱۵ ..... ۱۶. رَجُلٌ هَمْدَانِيٌّ و ابن سینا
- ۳۴۲-۳۲۳ ..... ۱۷. طَبِيعَاتِ عَمْرِ خِيَّام
- ۳۲۸-۳۲۴ ..... الف). ریاضیات
- ۳۳۳-۳۲۸ ..... ب). الاهیات
- ۳۴۲-۳۳۳ ..... ج). طَبِيعَاتِ
- ۳۵۲-۳۴۳ ..... ۱۸. شیخ مفید و حکمت طبیعی
- ۳۴۵ ..... (۱). جواهر:
- ۳۴۶ ..... ۲ - (۴). مکان - خَلًا و مَلًا - بقاء جواهر

- ۳ - ۶. معدوم - أعراض ..... ۳۴۷
۷. زمان ..... ۳۴۸
- ۸ - ۹. اجسام - تحرّک ..... ۳۴۹
۱۰. زمین و عالم ..... ۳۵۰
- ۱۱ - ۱۲. طباع - عناصر ..... ۳۵۱-۳۵۲
۱۹. حکیمِ الاهیِ همدان (عین القضاة) ..... ۳۷۴-۳۵۳
۲۰. خواجه یوسف همدانی ..... ۳۸۲-۳۷۵
۰. نمایگان ..... ۴۱۶ - ۳۸۳
۱. نامنامه (اعلام اشخاص و امکانه و نسبتها) ..... ۳۸۹ - ۳۸۵
۲. واژه‌نامه (موضوعات و مصطلحات و کتب) ..... ۴۱۶ - ۴۰۱

## به نام خدا

ای بُرده دلم به غمزه، جان نیز ببر  
بردی دل و دین، نام و نشان نیز ببر  
گر هیچ «اثر» بماند از من به جهان  
تأخیر روا مدار، آن نیز ببر

[عین القضاة همدانی]

## مقدمه کتاب

در مختصر حَسَبِ حال اینجانب آمده است که تا سال ۱۳۸۵، بیش از ۴۰۰ عنوان اثر بدین خامه طبع و نشر شده، که عبارت است از / ۴۰ کتاب، ۷۰ رساله تحقیقی مفصل، و مابقی گفتارهای بلند و کوتاه در دائرةالمعارفها و نشریات معتبر است.

این مقدار «نوشتجات» تاکنون (سال ۱۳۸۷) حاصل تقریباً پنجاه سال نویسندگی است، که از جمله آنها در این آخر عمری / ۱۷۰ رساله و مقاله بلند برای «مجموعه مقالات» خود گزین کردم، و آنها را مطابق با اصول طبقه‌بندی موضوعی در پنج جلد تدوین نمودم؛ پس بر هر مجلد موضوعی عنوان

«ماتیکان» - یعنی: «مجموعه آثار یا مقالات» نهادم\*، از این قرار:

- . ماتیکان فلسفی (بیست گفتار درباره حکمت و عرفان).
- . ماتیکان علمی (سی گفتار در تاریخ علم ایران).
- . ماتیکان فرهنگی (سی گفتار در فرهنگ و ادب).
- . ماتیکان کتابگزاری (چهل گفتار در بررسی و نقد کتاب).
- . ماتیکان تاریخی (پنجاه گفتار درباره مسائل تاریخی) که این مجموعه شامل ۵ بخش است: (۱). جغرافیای تاریخی، (۲). خاندان‌ها و رجال، (۳). نگره‌های تاریخی، (۴). برخی تاریخنگاران، (۵). تاریخ سیاسی. اینک، از جمله پنج مجلد مزبور، مجموعه مقالات (=ماتیکان) فلسفی، تقدیم حضور علاقه‌مندان به این رشته از معرفت می‌شود.

پ. اذکائی (سپیتمان)

همدان

WWW. Azkaei \_ Parviz \_ Spitman. com

Email: P azkaei @ yahoo. com

---

\*. «ماتیکان» واژه‌ای است پهلوی (مانند: ماتیکان هزار داتستان، ماتیکان مینوی خرد، و ...) در فارسی میانه دقیقاً به معنای «مواد و مصالح، اصول اسناد، متون موثق» (ثبت و ضبطها / نوشتجات) و «مجموعه مقالات» (برابر با Opera Minora یا Collection / Mélanges) که در مقدمه کتاب «ماتیکان عین القضاة همدانی» (۱۳۸۱) ریشه‌شناسی و پیشینه کاربرد آن را فرا نموده‌ام، امروزه دیده می‌شود که کمابیش تداول یافته است.



## -۱-

### خطابه (در منطق)\*

خطابه، یا سخنوری فنی است که شنونده را بدان بر منظوری ترغیب و به سخنی اقناع کنند، و آن قیاسی مرکب از مقدمات مقبول یا مظنون باشد. از اینرو، خطابه (Rhetoric) به اعتبار ماده قیاس، یکی از صناعات خمس (۱. برهان، ۲. جدل، ۳. خطابه، ۴. شعر، ۵. مغالطه) یا از فصول تسعة منطق (فصل ۸: ریطوریکا) بر شمار آمده است؛ و این به پیروی از ارسطو یونانی است که نظراً «منطق» را فن اقناع یاد کرده، و در کتاب الخطابه خود سخنوری را با اخلاق و سیاست مدن یا حکمت عملی مرتبط دانسته است. خود اقناع بر دو قسم است: (۱) علمی، که مدعا به برهان ثابت شود. (۲) خطابی، که نفس سامع با قول مصدق چیزی را تعقل نماید اگرچه آن قول برهانی نباشد.

عقلی بودن اقوال (احکام و امثال) و اقناع خطابی، فصل ممیز «خطابه» با «خطبه» است، که این یک با القاء خطابی اقوال (احادیث و اخبار) جنبه نقلی می‌یابد. به عبارت دیگر، خطابه: سخنوری معمول در امور حکمی و دنیوی، و خطبه: سخنوری معمول در شعائر دینی و مینوی است (← خطبه). بدین لحاظ، منشأ فن خطابه را یونان باستان یاد کرده‌اند، که از تعالیم «سوفیست»ها بوده، و چون این خطیبان هر ادعای حق یا باطل را با فن سخنوری به نحوی مغالطه‌آمیز بر کرسی اقناع می‌نشانند، نام «سوفسطائی» بر ایشان نهاده آمد، و اصطلاح «سفسطه» از همان واژه «سوفیست» تداول یافت.

با این حال، یاد کرده‌اند که در ایران باستان فن خطابه معمول بوده، که شاید از همان نوع «اندرز» گویی و احکام «خرد» نامه‌ها بوده باشد. (← خردنامه). لیکن تدوین قواعد و

---

\*. مقاله برای دائرة المعارف تشیع (جلد ۷) نوشته شد.

اصول خطابه در همان یونان باستان، و از جمله توسط ارسطو صورت پذیرفت، که موافق با دموکراسی آتنی خطیبان سیاسی در محافل مدنی و نیز وکیلان دعاوی در محاکم حقوقی سخت بدان نیاز داشتند و آن را کار می‌بردند؛ فلذا پیشه‌مندان و کارورزان نامداری در این فن پدید آمد، که سپس در روم باستان نیز تداوم و توسعه بسیار یافت. باری، اصول خطابه عبارت است از: (۱) عمود، که اساس انشای آن یا دلایل اقناعی است و (۲) أعوان، که مبانی القائی یا وسایل و آداب خطابی است که «استدراج» نیز گویند.

عمود خطابه یا حجّت‌های خطابی که خطیب برای مدعای خود اقامه کند، بر دو قسم است: صناعی و غیر صناعی. حجّت‌های صناعی همان دلائلی است که سخنور به نیروی استدلال خود انشا می‌کند، و حجّت‌های غیر صناعی دلائلی است که در بیرون وجود دارد؛ و این قسم را «نصرت» هم گفته و از مقوله أعوان شمرده‌اند، و آن مشتمل بر نصوص قوانین عرفی یا شرعی، شهود و اسناد، و گاه متواترات باشد. حجّت صناعی یا انشائی همانا برهان خطابی یا «تثبیت» است، که مبتنی بر قیاس و استقراء و تمثیل باشد؛ و مقدمات آنها می‌تواند از امور فرضی، اعتقادی یا غیر یقینی هم - یعنی مشهورات - فراهم آید، که بدانها «محمودات» نیز گویند. بر روی هم، حجّت‌های خطابی مرکب از مقبولات، مظنونات، حکمیات، ممثلات و علامات است که در مواضع خود بکار روند. مواضع حجّت‌های خطابی چه در جدل، و چه در خطابه اهمیت بسیار داشته است، که امروزه این اهمیت را برای معلومات و اطلاعات راجع به معارف و حقایق قائل باشند. بنابراین، أعوان خطابه یا استدراجات سخن کمابیش مقام اول را احراز می‌کند، آداب خطابی، وسائل القائی، با مقبولات احساسی و موضوعات انفعالی (- تحریک عواطف انسانی) بر عمودهای عقلی و استدلالی فائق می‌گردد.

ارسطوگرایان خطابه و بلاغت را بر سه قسم یاد کرده‌اند: یکم، سیاسی. دوم، قضائی. سوم، نمایشی که این قسم را حکمای اسلامی «منافری» خوانده‌اند، و آن راجع است به مدح یا ذمّ اشخاص در اجتماعات که در واقع جنبه فرامی‌داند. آداب خطابه را استادان فن - از جمله «کوینتیلیان» رومی (زاده ۳۵ م) صاحب کتاب **تعلیم خطابه** (= انستیتو اوراتوریا) در مباحث: ادب و نحو، موسیقی و صرف، موضوع مناسب،

اسلوب موافق، ترتیل مطالب و طریقه القاء یاد کرده‌اند، و جملگی بر آنند که «حافظه» از برای خطیبان گنج فصاحت است. مدرسان یونان و روم، بازگوگری (= حکایه) را وسیله‌ای برای تعلیم شاگردان سخنوری بکار می‌بردند، و از جمله بایستی متنی را با صدای بلند بخوانند تا طریقه صحیح خطابت فصیح را فراگیرند. در جوامع اسلامی، خطابه با علم القرائه پیوند داشته است.

ضوابط نقطه‌گذاری (punctuation) یا «سجاوندی» در کتابت، و تجوید (= خوشخوانی) یا ابتدا و وقف در قرائت، همان قواعد «وقت‌شناسی» طی نطق و خطابه در رعایت توقّف و ترتیل و جز اینهاست. در خطابات اسلامی یا «خطبه» خوانی که سخن را با مقدمه‌ای در حمد خدا و نعت نبی و امامان آغاز کنند، غالباً با «فصل الخطاب» (= به عبارت: «و اما بعد») وارد مطلب شوند. براعت استهلال، حسن مطلع و صناعات معنوی که در خطابه جزو استدرجات سخن بر شمار است، از اختصاصات مدخل یا مقدمات کلام می‌باشد، گذشته از تسجیعات یا صناعات لفظی که اغلب در خطابات نیز بکار برده‌اند. بطور کلی، قواعد بلاغت که در انواع سخن بیان گردیده، در مورد خطابه هم مرعی باشد.

در هر حال، رعایت آداب خطابه واجب است، لیکن اگر حیل و استدراج در آن بر حجت و استدلال غالب باشد، دیگر خطابه نبوده، همانا سفسطه باشد. البته حجت در خطابه با برهان منطقی و استدلال علمی تفاوت دارد، اما چنان هم نیست که خطابه یکسره از قواعد منطق و استدلال عاری باشد.

(آیین سخنوری، ص ۱-۵، ۱۳-۱۵، ۱۹-۲۰، ۲۸، ۳۱-۴۰، ۴۴ و ۵۱).

از حکمای اسلامی، فارابی کتاب *ریطوریکا* یا «الخطبیات و البلاغیات» را یکی از اجزاء منطق یاد کرده، و فصلی هم به عنوان الاوائل الخطبیه در *احصاء العلوم* نگاشته است. با آن که «قفطی» کتاب الخطابه و حتی شرح الخطابه را از تصانیف فارابی یاد کرده، هنوز در جزو آثار منطقی موجود از او چنین رساله مفردی شناخته نیامده است. اما ابن سینا کتاب ششم از نه کتاب *منطق الشفاء* خود را وقف خطابه و بدان موسوم ساخته که موجود است.

[التعريفات (جرجاني)، ص ٤٤؛ مفاتيح العلوم (خوارزمي)، ص ١٥١-١٥٢؛ الشفاء - المنطق (ابن سينا)، كتاب الخطابه، طبع م. سالم، قاهره، ١٩٥٤ م - مواضع متعدد؛ تراث الانسانيه، القاهره، ج ٤، ص ٥٤-٥٦ و ٦٦؛ الالفاظ المستعمله في المنطق (فارابي)، ص ١٠٦؛ الذريعه (طهراني)، ج ٧، ص ١٨٣؛ آيين سخنوري (فروغي)، ج ١ - مواضع متعدد].

## اُستانس مسمغان\*

(فیلسوف ایران باستان)

سرگذشت «اُستانس» (Ostanes) حکیم طبیعی و الهی ایران باستان، در جزو اخبار «مغان» ماد که از ایران به آنیران کوچیدند، و در زمینه‌ی تأثر مکاتب فلسفی مشهور یونان از آراء و نحله‌های فکری «مغان» تحت مطالعه درآمده است؛ چه داستان فرزندگان حکمت پیشه‌ی ایران و دیدار دانش پژوهان و حکمت‌آموزان یونان با ایشان، از روزگار پادشاهی مادان به ویژه در عصر هخامنشی تا دوران‌های سلوکی و پارتی، هم بر گزارش‌های خود نویسندگان و تاریخ نگاران آن سامان پایه ور است. هم چنین، ترجمه‌ی متون دینی (حکمی) مغان به زبان‌های یونانی و آرامی، تأثیر و نفوذ دانش‌ها و اندیشه‌های آنان در مذاهب یهودی و مسیحی، یا به اصطلاح اشاعه (diffusion) و تراوش فکری - فلسفی ایرانی، خود در اسناد و کتب تواریخ و متون ملل قدیم عالم به ضبط رسیده است. چه دانسته است که هم در زمان خشایارشا (سده‌ی ۵ قبل از میلاد) مغان ایران آغاز مهاجرت به طرف غرب نمودند، که از جمله در عهد گزانتوس لیدیایی گروهی از ایشان در آسیای صغیر و ایونیه (آناتولی) مستقر شدند. ماندگاه‌ها و معابد یا مدارس مغانی در شهرهای ایونی (اُفسوس، هپپایا، هیروکائساری، فریگیه، گالاتیه، داسکیلیوم، کاپادوکیه، پونتوس، و...) دایر شد؛ آنان حامل اندیشه‌ها و آموزه‌های کهن میانرودانی (بابلی) هم بودند، ظاهراً پیوند ماندگاه‌های مغانی برون مرزی ایران، با مراکز

---

\*. این گفتار در ماهنامه «دانش و مردم»، دوره جدید، ش ۴ / تیرماه ۱۳۷۹ (ص ۳۴۶-۳۴۹) چاپ شده است.

درونی‌شان (مانند: همدان، ری، شیز، استخر، شوش و بابل) تا عهد ساسانی هم برقرار بوده است.\*

این که حکیم فیثاغورس با مغان ایران در بابل دیدار کرده، یا چنان که «سیسرو» (Cicero) و «پلینی» (۳۰، ۱، ۲) گویند که فلاسفه‌ی یونان: فیثاغورس، امپدوکلس، دموکریتوس، هراکلیتوس، افلاطون و جز اینان از مغان ایران اخذ کرده‌اند، این اخبار با گزارش‌های کلمنت اسکندرانی و دیوجن لائرتی (در تاریخ فلسفه) مطابق است. گزارش‌های مزبور دیدار فیثاغورس را با مغان بیش‌تر در زمان کمبوجیه (۵۲۹ - ۵۲۲ ق.م) دانسته‌اند، که هم در زمان او گروهی از مغان به مصر رفتند و آشنایی او با ایشان در آن جا بود. فیثاغورس نگره‌ی «نور» پدر - «ظلمت» مادر، نگره‌ی طبایع اربع را که از آمیزش آن دو به حاصل آمده - هم از مغان برگرفت. پلوتارخ گوید همین نگره‌ها در تیمائوس افلاطون مأخوذ از مغان ایرانی است، فورفورئوس صوری نیز از حکمت مغانی و «امشاسپندان» ایرانی یاد کرده، درباره‌ی دیدار دموکریتوس آبدرایبی و هراکلیتوس افسوسی هم با مغان سخن بسیار است. اما دموکریتوس (۴۶۰ - ۳۵۷ ق.م) که هم از دیرباز واضح نظریه‌ی «ذره‌گرایی» یا اتمیسم در جهان شناخته آمده، حاصل سفرهای پژوهشی آن دانشمند فیلسوف (ارسطوی سده‌ی پنجم پیش از میلاد) به مصر و بابل و گویا ایران هم، رساله‌ی *کلدانی* (و) *نوشتارهای مقدس بابلیان* (و) *مغ‌نامه* هیچ یک برجای نمانده است.<sup>۱</sup> دموکریتوس / دیمقراطیس در مصر به نزد حکیم اُستانس ایرانی «مغ بزرگ»، آموزه‌های حکمی و طبیعی و دانش کیمیا را تعلم نمود، گمان ما آن است که «مغ‌نامه» را هم بر نام او نوشته است.

نظر به آن که از حکیم اُستانس با عنوان «مغ بزرگ» یاد شده، به احتمال قوی باید از «مس مغان» (مه + مغان // بزرگ مغان) بوده باشد، که در این صورت وی از خاندان کهن و نامور «مسمغان» دماوند، یا هم از شهر باستانی «ری» (مرکز مغان ایران زمین) بوده

\*. See. *Patrologia Orientalis* (A. Vasiliev), 1908, t. 5, pp. 561-691; t.7, pp. 458/591. / *Les Mages Hellénisés* (Bidez, J. & Cumont, F.), d'après la tradition grecque, I-II, Paris, 1938 (Zoroastre, Ostanés ..., II, p. 270).

۱. رش: *فهرست ماقبل الفهرست* (پ.اذکائی)، ص ۱۵۸.

است. اُستانس (رازی) مسمغان (سده‌ی ۵ قبل از میلاد) هم روزگار با «خشایارشا» هخامنشی (۴۸۶ - ۴۶۵ قبل از میلاد) و کوچیده به مصر بود، گاهی او را «پیامبر ایرانی» نامیده‌اند که علوم خفیه (کیمیا و سیمیا) به او نسبت یافته؛ گویند که در انتقال دانش ایرانیان به مصر و قوم یهود اهمیت عظیم داشته، در کتاب «نامه‌های ایزیس به هوروس» او را کاهن معبد ایزیس مصر نوشته‌اند. ماریه‌ی (Marie) یهودی کیمیاگر - که در افسانه‌ها او را خواهر حضرت موسی دانسته‌اند - در نوشته‌هایش خویشتن را شاگرد بلافصل اُستانس مغ ایرانی می‌خواند. یک مجموعه کهن هرمسی درباره‌ی کیمیا که چون برای پادشاهی ایرانی به نام «کیرانوس» (Kyranos) نوشته شده، موسوم به «کیرانیدس» معروف و موجود است<sup>۱</sup>؛ ظاهراً این اثر به عنوان کتاب «الفصول الاثنی عشر فی علم الحجر المکرم» (نوشته‌ی «اُسطانس» مغ) به عربی هم ترجمه شده است.<sup>۲</sup> دموکریتوس آبدرایبی فیلسوف اتمیست در سفر مصر توانست با حکیم اُستانس (که سال‌ها پیش به آن جا رفته و جزو کاهنان شمرده می‌شد) و با شاگردان وی دیدار کند، هم در خدمت و شاگردی‌اش به نزد او (که گویند در معبد «ممفیس» بوده) توانست از اسرار علوم نهانی و کیمیا آگاه شود؛ چنان که بولوس ماندایی (ح ۲۵۰ - ۱۵۰ ق.م) از کتاب «فیزیکای» دموکریتوس، گفتاوردهایی از حکیم اُستانس درباره‌ی «طبیعت غالب» نموده (به مثابه‌ی «اصول» علمی) که تا سده‌ی ۱۶ میلادی مبنای افکار کیمیاگران در اروپا بوده است.<sup>۳</sup> اُستانس هم مانند «زرتشت» پیامبر در مواضع تقریرالاهیات (ریاضی) فیثاغوری یاد شده، به ویژه علم کیمیا در میان یهودان با سرچشمه‌ی زرتشتی و منابع مجوسی / مغی (Magie) شناخته آمده است.<sup>۴</sup>

به طور کلی، اُستانس تاریخی جای‌نشین اندیشگی «زرتشت» پیامبر در بنیادگذاری دانش احکام نجوم (Astrology) یاد شده، که در سده‌ی پنجم (قبل از میلاد) می‌زیسته، و کتاب‌های خود را به زبان فارسی باستان نوشته است؛ گویند کتاب‌های زرتشت و

1. *Zoroastrische Studien* (Fr. Windischmann), Berlin, 1868, pp. 265, 266.

2. *Die Medizin im Islam* (M. Ullmann), Brill, 1970, p. 325.

۳. *سزاسرار (رازی)*، تعلیقات دکتر حسنعلی شیبانی، ص ۴۶۴، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱ و ۴۷۳.

4. *Zoro. Stu.* (Windischmann), pp. 262, 265-266.

استانس در مصر (طی سده‌های چهارم و سوم پیش از میلاد) به زبان یونانی ترجمه شده است؛ اصحاب علوم غریبه و کیمیاگران باستان مباحی بودند که خود را از شاگردان استانس بدانند، اینان حکمای طبیعی زمان خود بودند، که دانش آنان را نباید جزو «موهومات» به شمار آورد. پیش از سال ۲۰۰ قبل از میلاد، یک مجموعه از رسایل در باب علوم غریبه همانند «قربادین» به نام استانس / اسطانس معروف بود، که بولوس ماندایی (پیش گفته) آن را در *دانشنامه‌ی* خود وارد کرده یا در تألیف آن اشتراک مساعی نموده است. آنگاه «سینسیوس / Synesios» (ح / ۴۰۰ م) از وجود یک کتاب کیمیایی در «چهارمقاله» خبر می‌دهد، که آن را حکیم اسطانس نوشته، و روش‌های ایرانی (نه مصری) را در آن شرح داده؛ هم اوست که گوید اسطانس مغ بزرگ اصول علوم غریبه را به دیمقراطیس آموخت، پس وی دو فهرست یکی از مواد جامد و دیگری از مواد مایع ترتیب داد؛ هم چنین «پیبرخیوس» (Piberchios) یکی از معاصران «سینسیوس» یاد کند که عنوان کتاب اسطانس «تاج» (Krone) بوده، هم او نخست بار شعار مکتب طبیعی را به این عبارت بیان نموده است: «طبیعت خود یاری رسان به طبیعت است، طبیعت بر طبیعت پیروزی یابد، و طبیعت بر طبیعت چیره شود».<sup>۱</sup>

در متون لاتینی اسم اسطانس به صورت «استانیوس» (Astanius) به عنوان یکی از فلاسفه در جزو «جماعت» اصحاب علوم غریبه آمده، گویند وی از دو نوع مس و آهن و ارزیز و سرب و نقره سخن گفته است، که با «تدبیر» خاص و معین به طلا استحاله یابند؛ اما پر واضح است که این امر محال و خطای فاحش هرگز از طرف آن حکیم طبیعی اظهار نشده، جز یاوه‌های جاهلان معتقد به اوهام و امور محال نبوده باشد. منتخبات آثار کیمیایی اسطانس هم اکنون به زبان یونانی وجود دارد، چنان که بعضی از رسایل او به زبان سریانی هم به ویژه گزینه‌های کتاب «علم الصنعة» وی جزو رسایل پیبرخیوس (پیش گفته) موجود است، که آمیخته با واژه‌های قبطی (مصری) و فارسی (پهلوی) است؛ به علاوه کتاب متضمن مسایل ستاره‌شناسی و احکام نجوم، فلسفه و زبان‌شناسی و کان‌شناسی و جز این‌ها هم هست. این کتاب «علم الصنعة» (در هفت رساله) همان کتاب

۱. مصحف الجماعه (روسکا)، ص ۲۷۵ - ۲۷۶.



«التاج» اسطانس است، که تنها نسخه‌ی خطی سریانی آن برجای مانده و متضمن کلام خود او است.

اما در عربی بسیاری از کتاب‌های ترجمه شده در باب علوم غریبه، از اسطانس به عنوان یکی از مراجع یاد شده، که وضع اصطلاحات چندی هم به او باز می‌گردد. اسم وی در فهرست کیمیایان خالد بن یزید آمده، و جابر بن حیان کیمیای وی هم در کتاب *الخواص* خود از «علم الصنعه» او نقل نموده، سپس در کتاب «*سراالاسرار*» به شرح برخی از اقوال اسطانس پرداخته است. این ندیم در فنّ دهم (- اخبار حکیمان طبیعی و شیمی دانان) اسطانس را از فلاسفه اهل صنعت (کیمیا) و صاحب تألیفات یاد نموده، که به اسطانس رومی اسکندرانی آوازه یافته است. گوید که یاد کرده‌اند وی هزار کتاب و رساله تألیف نموده - هر یک از آنها اسمی یافته -؛ باید گفت که کتابهای این طایفه مبنی بر رمزها و چیستان است، و از جمله کتابهای اسطانس یکی «*گفتگوی او با توهیر (Tawhir) پادشاه هند*» است.<sup>۱</sup> در ضمن، مراد از «*کتاب ماغس*» (Māgus) همانا لقب حکیم «استانس» است.<sup>۲</sup>

حکیم محمد بن زکریای رازی، در کتاب «*الشواهد*» خود اسطانس را جزو کیمیایان (طبیعی دان) یاد کرده، که در ثبت مشاهدات (شواهد) و تجارب عینی پیشگام بوده است. اما آنچه از آثار منسوب به اسطانس ایرانی اینک به زبان عربی وجود دارد از این قرار است: (۱) کتاب *الجامع* (نسخه‌های موزه بریتانیا، کتابخانه‌ی فاتح ترکیه، کتابخانه‌ی ملی پاریس و کتابخانه‌ی لیدن) و ترجمه‌ی فارسی آن (نسخه‌ی کتابخانه‌ی دکتر اصغر مهدوی - تهران) که اگرچه بعضی آن را اثری منحول می‌دانند، دستکم قایلند کتاب مزبور مبتنی بر متن یونانی است؛ و چنین برمی‌آید مترجم آن به عربی ابوخالد شداد هندی (یزیدی) بوده، که گوید خود اسطانس آن را از فارسی به یونانی ترجمه نموده است؛ هم چنین از هفت نقش مندرج در آن گوید نقش فارسی متضمن معرفت عظیم و حکمت جلیل باشد، که وی بر مصریان القا نموده و هم اینان مانند دیگر مردمان پیوسته در باب

۱. *الفهرست*، طبع تجدّد، تهران، ص ۴۱۸-۱۹ و ۴۲۰.

2. *The Fihrist of al - Nadim* (ed. - tr. by B. Dodge), NewYork, 1970, vol. II, pp. 848-49, 852-53, 1074.

علوم به ایرانیان نیازمند بوده‌اند؛ گزینه‌هایی از کتاب *الجامع* را «برتلو» در کتاب «کیمیا»ی خود (ج ۲، ص ۷۹ - ۸۸) طبع کرده است. (۲) کتاب «*مصحف فی الصنعة الالهیه*» (نسخه‌های کتابخانه‌ی پاریس و دانشگاه تهران) که حاکی است علم طبیعی و علم الاهی همبر یکدیگرند. (۳) کتاب «*فی الکیماء*» (نسخه‌ی کتابخانه‌ی دکتر مهدوی در تهران) که به آن «حکمت» هم گویند. (۴) رساله «*فی خواص الحروف*» (نسخه‌ی کتابخانه‌ی دانشگاه استامبول) که در «سیمیا»ست. (۵) کتاب «*علم الصنعة*» که پیش‌تر یاد شد همان کتاب «التاج» حکیم اسطانس و اصیل‌ترین اثر منسوب به اوست.<sup>۱</sup>

اهمیت حکیم استانس / اسطانس رازی مسمغان ایرانی (سده‌ی ۵ پیش از میلاد) در تاریخ علم و فلسفه، بیشتر در این است که از بانیان حکمت طبیعی بوده و در علم طبیعی هم، واضع نظریه‌ی ذره‌گرایی (= اتمیسم) است که دموکریتوس از او اخذ نموده؛ علاوه بر این حکیم بقراط و افلاطون نیز در این نگرش مرهون او باشند، صناعت «کیمیا» نیز همان شبه علمی است که بعدها به علم «شیمی» تحول یافت. برای تفصیل بیشتر در این خصوص، می‌توان به فصول «حکمت طبیعی» و «معرفت‌شناسی» در کتاب *حکیم رازی* نوشته‌ی راقم این سطور رجوع کرد.

۱. *تاریخ التراث العربی* (فؤاد سزگین)، ترجمه‌ی الدكتور عبدالله حجازی، ج ۴ (تجدید چاپ) قم، کتابخانه‌ی مرعشی، ۱۴۱۲ هـ ق، ص ۶۸ - ۷۳.

## حکمت عقلی در ایران\*

(پیش از اسلام)

در اخبار فلاسفه طبیعی و منطقی، طی روایتی ابن ندیم گوید که: حکمت در زمان گذشته جز از برای اهل آن ممنوع بود؛ چه هر کس آن را دانستی به طبع پذیرفتی. فیلسوفان در زایچه‌های کسانی که می‌خواستند حکمت و فلسفه بدانند، می‌نگریستند و اگر درمی‌یافتند که دستیابی بر آن در زایجه خداوند آن پیداست، او را به خدمت می‌گرفتند و حکمت را بدو می‌رساندند؛ وگرنه چنین نمی‌کردند. فلسفه در میان یونانیان و رومیان پیش از دین مسیح هویدا بود، اما همین که رومی‌ها پیروزی یافتند، مردم را از آن بازداشتند و برخی را سوزاندند و برخی را گنجینه کردند. مردم از سخن‌گویی در باب فلسفه منع شدند، زیرا بر ضد شریعت‌های پیامبرانه بود، تا آنکه رومیان در زمان لیولیانس (= فلاویوس یولیانس) به آیین فیلسوفان بازگشتند. اما ایرانیان در گذشته چیزهایی از کتابهای منطق و پزشکی به زبان فارسی (پهلوی) برگردانده بودند، که عبدالله بن مقفع و جز او آنها را به عربی ترجمه کردند.<sup>۱</sup>

چنان که بعضاً اشارت رفته است، برخی از محققان درباره نبود فلسفه به معنای اخص در ایران باستان سخن گفته‌اند. از جمله احسان طبری گوید که اگر چه در آثار مؤلفان دوره اسلامی از فلسفه خسروانی، حکمت فهلویان و مشرقیان سخن به میان

---

\*. این گفتار در مجموعه آموزگار جاوید (یادنامه آیه الله حاج میرزا هاشم آملی)، قم، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر، ۱۳۷۷ (ص ۲۸۱ - ۳۰۰) چاپ شده است.

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۳۰۲ - ۳۰۳.

آمده، ولی هنوز محتوای مشخص این مفاهیم چندان روشن نیست، بلکه یا اشاره به عقاید الهیون و متکلمان زردشتی و مانوی و مزدکی و جز اینهاست - که افکار خود را به شکل استدلالی بیان می‌کردند - یا اشاره به کتب حکمت و منطقی است که از آغاز دوره ساسانی از زبان یونانی و سریانی به پهلوی ترجمه می‌شده است.<sup>۱</sup>

مسئله دیگر در صورت وجود فلسفه به معنای خاص در ایران باستان، غیر بومی یا دخیل و بیگانه و انیرانی بودن آن باشد، که در واقع همان موضوع تأثیر و نفوذ مکاتب فلسفی یونانی است. قدر مسلم، چنانکه استاد سزهارولد بیلی گوید: ایران هم از اول در امور میانرودانی طی دوران مادان تحت تأثیر فرهنگ غربی قرار گرفت؛ و چنین نفوذی طی قرون و اعصار هم ادامه داشت، چنانکه یونانی مآبی در عهد پارتی، مسیحی‌گری و مانوی‌گری در دوره ساسانی بر آموزه‌های زردشتی اثر گذاشته‌اند.<sup>۲</sup> ولی انصافاً باید گفت که چنین نگره‌هایی از سر یکسویه بینی است؛ چه استاد گرانمایه گرچه حیطة مطالعات خود را در اثر مشهورش صرفاً محدود به «مسائل زردشتی» و آن هم مبتنی بر متون پهلوی سده نهم (م) نموده، بدو نمی‌برازد که سرچشمه‌های کهن ایرانی را در حکمت یونانی یا مانوی و مسیحی نادیده بگیرد. مثلاً همو در نمایش تأثیر فلسفه ارسطو و طب بقراطی، اندیشه یونانی را در کار بست اصطلاحات پازندی «گیهای وزرگ» (= جهان بزرگ/ مهین) و «گیهای کودک» (= جهان کوچک/ کهن) - برابر «ماکروس کاسموس» و «میکروس کاسموس» یونانی مأخذ گرفته، گوید که آموزه طبیعیات ارسطو البته با الاهیات زردشتی ترکیب شده است. همچنین، نگره «گرم و سرد» در بن آفرینش گیتی (= ماتک) و چهار عنصر (= زهکان) که ارکان طبیعت جهان‌اند، چهار مزاج/ خلط (= آمیچشن) حیات اشیاء که در تنهای گوناگون انسان و حیوان بوده باشند (دینکرد، مدن، ص ۱۲۱، س ۲) همان نظریه معروف «أَسْطُقْسَات» (= عناصر) و «مخیس» (= مزاج) یونانی دانسته؛ حتی لغت «گوهر» را گوید که علی رغم صبغه کلامی آن در مبحث آفرینش، همانا بازگرد به کلمه «پروتئوله» یونانی (= ماده اولیه) باشد.

تتبعات استاد بیلی محدود به نگره‌های پیشگفته نمی‌شود، بل تقریباً تمام مقولات

۱. برخی بررسیها درباره جهان بینی‌های ایرانی، تهران، آفا، ۱۳۵۸، ص ۱۰۲.

2. *Zoroastrian Problems* (in the 9th. cent. Books), 1971, P. 80.

اساسی جهان‌شناسی فلسفی ایرانی ماقبل اسلامی را شامل است. چنانکه مقولات «حرکت، زمان، مکان، طبیعت، صیوروت، کون و فساد، تغییر و رشد» را یکسره از تعالیم ارسطویی یاد کرده، که مأخذ آنها هم کتابهای راجع به فیزیک (= طبیعیات) و منضّمات آنهاست. مثلاً دو مقوله «کون» (= باو شدن) و «فساد» (= وناسیشن) بی فاصله به رساله‌ای با همین عنوان برمی‌گردد، که حنین بن اسحاق عبادی (۸۵۹-۸۷۶ م) به سریانی ترجمه کرده؛ مقوله «تغییر» (= پتک و هیریه) هم برابر اصطلاح یونانی وضع گردیده است. نیز، کلمه «چهر» - یعنی پیکر که بسیار ذکر می‌شود، معادل با لغت یونانی «هیدوس» وضع شده؛ موضوع «جان» - مثلاً در آتش که همان روشنایی است - اصطلاحاً «بوی/ بوذ» (= استشمام) باشد، که جزو نگره‌های افلاطون و امپدوکلس و ارسطو آمده است. تقسیمات گروه جسمی (تنی کر تیک) برحسب مواد عنصری (پیشگفته) که در متون پهلوی آمده، همانا آموزه بقراط باشد که طی رساله «در باره تن آدمی» بیان گردیده است. نظریه روان جانوری یا روح جهان، با آنکه به مثابه موضوع فلسفی «گوشورون» یسنای کهن زردشتی - یعنی کهنتر از افلاطون و ارسطو - بسیار معروف است، هم از مقولات ارسطویی یاد شده؛ شبهه قوی اینجاست که گویی همه اینها از دماغ حکیم ارسطو تراوش کرده، حال آنکه حقیقت امر واقعاً چنین نبوده است. استاد بیلی بی‌آنکه خود را با آموزه‌های مغان ماد باستان آشنا کند، یا اشارتی گذرا هم به تأثیرات ایرانی - مغانی بر فلاسفه یونانی نماید، در پیوسته‌های کتاب خود کم لطفی و بی‌عنایتی را تمام کرده، گوید که: نظریات ما قبل مسیحی «لوگوس» از هراکلیتوس افسوسی، فیلون اسکندرانی و حکمای رواقی نباید فراموش شود؛ چه بسا این آموزه فقط توسط یک هیأت مسیحی در مشرق انتشار پیدا کرده است.<sup>۱</sup>

انگار که ایرانیان هیچوقت دماغ فلسفی نداشته، هیچگاه به ساختار گیتی یا جهان و آن‌چه در اوست نیندیشیده؛ و بدین حکمت نرسیده بودند تا آنکه در پی ترجمه کتب یونانی، خداوند در حق ایشان نیز تفضلی فرمود که بدان معانی و مفاهیم هدایت شدند. البته یونانیان - چنانکه در بهترین توصیف از ایشان به عبارت ابوریحان بیرونی ایرانی آمده است که «در هر چه بدان می‌پردازند، از کوتاهترین راه و نزدیکترین آن به حقیقت

1. *ibid*, pp. 82, 84, 87-88, 90-91, 98, 105, 111, 228.

می‌روند.<sup>۱</sup> در انسجام فکری و «نظام» سازی فلسفی و منطقی کردن تعقلات مربوط، یعنی همان کوتاه کردن طریق وصول به حقایق سرده‌ستۀ اندیشمندان جهان در سده‌های میانه شدند. اما ایرانیان - به گفته شادروان اقبال لاهوری - «اگر چه برجسته‌ترین امتیاز معنوی ایشان همانا گرایش به تعقل فلسفی است، با این همه، پژوهنده‌ای که بخواهد نظام‌های فکری جامعی در کتابهای بازمانده ایران بیابد، به ناخرسندی می‌افتد و با آنکه از لطافت غریب فکر ایرانی سخت متأثر می‌شود، به نظامی چون کاپیلای هندی یا نظام کانت آلمانی بر نمی‌خورد. ایرانی فلسفه را به عنوان نظامی جامع مطمح نظر قرار نمی‌دهد.»<sup>۲</sup>

اینک حرف ما، در یک کلام، این است که به فرض صحّت این مطالب، باز به سبب اِفاء کتب و اسناد ایرانی و حتی افتقاد خود تواریخ فلسفه به زبان یونانی - خصوصاً آنچه ایشان - و از جمله خود ارسطو - درباره فلسفه مغان ماد باستان ایران (ماگیکوس) نوشته بودند، نظامات منسجم فکری و فلسفی حکمای زروانی - چنانکه واقعاً بوده و باید - واضح و معلوم نگردیده، یعنی همان «نظام» هایی که - چنان که گذشت - هراکلیت و امپدوکلس و دموکریتوس و افلاطون و ارسطو و جز اینان در نظامات فلسفی خویش محققاً و به طور مسلم مأخذ و منبع گرفته بودند؛ اکنون محققان معاصر بعضاً مانند استاد بیلی بدون توجه به آن سرچشمه‌های کهن ایرانی، که بسا به طریق سنتی و از مجاری معهود دینی و ضمن متون اوستایی تا عهد ساسانی هم کمابیش استمرار داشته - جریانات یونانی رودی بوده که هم در مسیر موازی بدان پیوسته - حین تتبع در موضع نظر دهی آشکارا دچار تناقض گویی می‌شوند؛ و این برازنده شوون عالیۀ علمی ایشان نباشد.

به اصطلاح توان گفت که اثبات شیء نفی ما عدا نکند؛ دخول فلسفه یونانی یا اخذ و اقتباس آن، دلیل بر فقدان مقولات فلسفه تعقلی در ایران باستان نباشد. همان احسان طبری (سابق الذکر) که از نبود فلسفه به مفهوم «اخصّ» در ایران باستان دل‌آزرده می‌نمود، پس از تتبع چندی بدین نتیجه کاملاً درست و منطقی رسیده است که: این

۱. تحدید نهایات الأماكن، ترجمۀ استاد احمد آرام، ص ۱۱۰.

۲. سیر فلسفه در ایران، ترجمۀ دکتر امیر حسین آریانپور، ص ۲.

مطلب با نقشی که تفکر ایرانی در تکامل فلسفه یونانی در دوران حکمای عتیق (از هراکلیت تا ارسطو)، حکمای اسکندرانی و گنوستیک و نوافلاطونی (طی دوران اشکانی و ساسانی) داشته، و مورد تصدیق و تأیید بسیاری و از آن جمله فرفوربوس مؤلف تاریخ فلسفه است، چندان وفق نمی دهد. این امر با اقوال کسانی از جمله جاحظ، ابن ندیم، قاضی صاعد و ابن خلدون درباره توجّه ایرانیان دوره ساسانی به علوم عقلی وفق نمی دهد.<sup>۱</sup> اما استاد هارولد بیلی یک جا با استناد بر یک فقره معروف دینکرد (مدن، ص ۴۱۲، س ۱۷ - ۲۱) گوید:

این امر که شاید نویسندگان زردشتی زیاد بدان اعتبار تاریخی ندهند، بسیار مشهور است که شاپور یکم ساسانی (۲۴۱ - ۲۷۲ م) کتابهای فلسفی و علمی هندوان و رومیان (= یونانیان) را یکجا با اوستا در پیوست.<sup>۲</sup>

باید گفت که هیچکس منکر این امر نباشد؛ ولی اگر قول «دینکرد» برای استاد بیلی حجّت است، لابد همین فقره معروف «دینکرد» نیز - اندکی پس و پیش از آن - باید حجّت باشد که اسکندر یونانی گجستک پس از تسخیر دژ - نبشتهای ایران زمین، کتب و نوشتههای فلسفی و علمی و دینی ایرانیان را نیمی بسوخت، نیمی را هم به یونان و مصر فرستاد که به یونانی ترجمه کردند و دانایان مطالعه نمودند. در حقیقت، ترجمه و نقل علوم و فلسفه یونانی به فارسی (پهلوی) در عهد شاپور ساسانی و منضم کردن آنها به اوستا، چنانکه هم نویسندگان قدیم و هم اکثر محققان معاصر معتقدند، همانا بازگرداندن دانشهای ایرانی (مغانی) عهد هخامنشی به اصل و وطن خویش بوده است.

پولس ایرانی (نصیبی یا بصری) مسیحی نسطوری زردشتی شده (م ۵۷۱/۵۷۳ م) حکیم منطقی روزگار ساسانی، در مقدمه کتاب **منتخبات منطقی** خود از ارسطو (به سریانی) پس از درود به شاهنشاه خسرو انوشروان گوید که:

فلسفه، آگاهی واقعی از همه چیزهاست که در نزد شما هست؛ اکنون من همان فلسفه خود شما را به نزدتان ارمغان می فرستم. شگفت نباشد اگر میوه ای را که من در بوستان سرزمین شما چیده ام، اینک به حضورتان پیشکش نمایم که همان «سخن» است؛ زیرا فلسفه را با سخن می توان گزارش نمود.<sup>۳</sup>

۱. برخی بررسیها درباره جهان بینی های ایرانی، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

2. *Zoroastrian problems*, p. 81.

۳. المنطق، لابن المقفّع، مقدمه استاد دانش پژوه، ص ۱۲.

از جمله اظهار نظرهای هرتسفلد باستان شناس شهیر، یکی این است که ادبیات ساسانی یک فقر فکری تقریباً تصوّرناپذیر را که در جای دیگر بندرت به این حدّ رسیده، آشکار می‌کند.<sup>۱</sup>

شادروان جهانگیر تاوادیبا پاسخ این قضاوت غیر منصفانه را تعهد کرده، ضمن قبول تأثیر یا نفوذ یونانی و هندی بر جریان فکر و علم عهد ساسانی - که بدرستی از آن به «تماس و برخورد فرهنگی» تعبیر می‌کند - افزوده است که دهه‌های نخستین آن دوره، گرایش همه جانبه و افزایش دانش را در تمام جهات نشان می‌دهد، و اینها خود نشانه‌های یک فرهنگ شکوفاست. در دوره‌های بعد همین که توجه یکنواخت کردن و سخت‌گیری در شرایع دین برقرار می‌شود، آن وقت برآستی یک آرامش و وقفه‌ای راه می‌یابد. اما فرهنگ یونانی هم طی سده‌های ۳ و ۴ م با همین خطر روبرو شد (آنجا که روال زندگی فقط تشریفات است، آنجا که دانش فراموش می‌کند که گسترش و افزایش یابد) از این جهت درست نیست که دوره ساسانیان را مانند «توین بی» دوره شکست بنامیم، یعنی پایان شکفتگی در برابر از هم پاشیدگی و نابودی محض. بهتر این بود که آن دوره با دوره سده‌های میانی در اروپا سنجیده می‌شد. امروز دیگر آن دوره را «تاریک» نمی‌نامند، بلکه دوره نگاهداری روشنایی باستان یا دوره پاسداری آتش می‌شناسند، آتشی که در زیر خاکستر همچنان سرخ بود و می‌درخشید، گاهگاه شعله‌ور می‌شد و تخمهای دوره رنسانس (باز زادی) را در خود نگاه می‌داشت. به همین ترتیب، منتها به اندازه بسیار بزرگتری، دوره ساسانی راه را برای دوره درخشندگی اسلام آماده می‌کرد؛ و هنوز وسایلی که این معنا را چنان که باید ثابت کند در دست نیست، ولی شاید گنجینه‌ها و بازیافته‌های باستان شناسان در این باره ما را یاری کند.<sup>۲</sup>

در بررسی جریان فلسفه تعقلی و نوافلاطونی ایران ماقبل اسلامی، تأسیس مدارس ایرانی سریانی (رها و نصیبین و حرّان و قنسرین) و علمای مدرّس و مترجم وابسته به آنها را نباید از یاد برد، که البته طی این وجیزه مطلقاً مجال شرح و بسط در باب آنها نباشد. دو کتاب مفرد و مبسوط در این خصوص به فارسی، یکی به عنوان «انتقال علوم

1. *Archaeological history of Iran*, London, 1935, P. 100.

۲. زبان و ادبیات پهلوی (ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی)، ص ۶۹ - ۷۰.



یونانی به عالم اسلامی» تألیف ذکیسی اولیری (ترجمه استاد احمد آرام) و دیگری «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی» تألیف دکتر ذبیح الله صفا - و «تاریخ علوم و ادبیات ایرانی» همو با جزوه «دانشهای یونانی در شاهنشاهی ساسانی» - کمابیش وافی به مقصود است. بعلاوه، در استقصای آثار سریانی ما گذشته از کتاب گرانقدر «ترجمه های عربی از یونانی» تألیف موریتس اشتاینشایدنر (به آلمانی)، از «تاریخ ادبیات سریانی» تألیف باومشتارک هم (به آلمانی) بهره برده ایم.<sup>۱</sup> مسعودی یاد کرده است که هیربد بزرگ «تسنر» روحانی معروف زمان اردشیر بابکان - که گویند همان موبد «کرتیر» مشهور باشد - با مذاهب سقراط و افلاطون آشنایی داشته است.<sup>۲</sup> ترجمه کتب یونانی و هندی در زمان شاپور (یکم) پسر اردشیر هم، چنانکه قبلاً اشاره رفت، خود امری مشهور است.<sup>۳</sup> آگاتیاس رومی گفته است که خسرو انوشروان (۵۳۱-۵۷۹ م) علاقه مفراطی به آثار فلسفی ابراز می نمود، فلذا کتابهای چندی از افلاطون و ارسطو برای او به پهلوی ترجمه شد، مانند آنچه حکیم پولس ایرانی (سابق الذکر) برای وی تألیف یا ترجمه کرد.<sup>۴</sup> اهم آثار مزبور خواه به پهلوی یا سریانی ذیلاً یاد خواهد شد؛ و باید اینجا هم خاطر نشان کرد که زبان سریانی - همان طور که ابن ندیم آن را جزو زبانهای ایرانی یاد کرده - طی آن دوران در حکم زبان عربی از برای ایشان طی دوران اسلامی هم به مثابه زبان علمی تداول داشته است. اما داستان پناهنده شدن هفت حکیم یونانی به ایران، پس از تعطیل آکادمی آتن (به سال ۵۲۹ م) اشتهار فراوان یافته است. آنان طی سه - چهار سالی که در دربار انوشروان بسر بردند، طرق انتقال حکمت و دانش یونانی را به ایران و آسیا هموار نمودند؛ از یاد نباید برد که حکمای سبعة مزبور بالجمله شارح آثار افلاطون، ارسطو، اقلیدس، و دیگر فلاسفه کلاسیک یونان می باشند. لیکن این را هم از یاد نباید برد که به قول سارتون

1. *Geschichte der syrischen Litteratur* (A. Baumstark), Bonn, 1922.

۲. *مروج الذهب*، طبع شارل پلا، ج ۱، ص ۲۸۹. ۳. *الفهرست*، ص ۳۰۰.

4. *A Volume of Oriental Studies*, presented to E. G. Browne, 1922, p. 345. / *Zoroastrian problems*, p. 80;

انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی (اولیری)، ص ۱۰۹؛ المنطق، لابن المقفع، مقدمه دانش پژوه، ص ۱۶ - ۱۷ و ۴۹؛ ایران در زمان ساسانیان (کریستن سن)، ص ۴۲۷.

(مورخ علم) مدرسه ایرانی جندی شاپور خوزستان، همانا بزرگترین مرکز تبادل و التقاط افکار در آن روزگار بوده است.<sup>۱</sup>

در «دینکرد» (مدن، ص ۶۴۶، س ۷) آمده است که اوستا «ویسپ داناکیه گوبیشنان» - یعنی اوستا کلمات همه دانشها یا خود دایرة المعارف است. مراد آنکه «داناک» بر حکیم و فیلسوف اطلاق می شده، کلمه «فلسوکفای/ک» (= فیلسوفان) در پهلوی تداول داشته، اما صورت «پیلیسوپ» سُریانی به عربی و فارسی راه یافته، چنانکه در ارمنی «پایلسویای» تلفظ شده است. دینکرد (مدن، ص ۴۲۹، س ۱۳) هم در باب کتابهای یونانی و هندی گوید: «هروم فیلسوکفای ... (و) هندوکان داناک ... (و) دیگر) داناک شناسک ...» (= فلاسفه روم و علمای هندی و دیگر علمای اصحاب معرفت) که مهارت ایشان در اَلْسِنَه (= گوبشن) و تحلیل، مورد تأیید عقلای ایرانزمین (= فرزندانگ ایرانشهر) شد ... (الخ)؛ و باید افزود «شناسک» - یعنی دارنده معرفت علمی که وجوه ترکیبی آن در جای خود یاد خواهد شد.<sup>۲</sup>

مرحوم طبری در بررسی خویش معادل اصطلاح «منطق» را در زبان پهلوی «سخون» دانسته که ظاهراً مانند ریشه Logos به معنای کلام و سخن است. گوید که برای واژه «منطق» - که برخی خود این لفظ عربی را نه از ماده نطق بلکه از ریشه «مترا» (اوستایی) به معنای کلام مقدس می گیرند، بجز واژه سخون/ سخن (Logos) معادل دیگری پیدا نشد. ابن سینا در مقدمه منطق المشرقین گفته است که بعید نیست که نام آن علم (منطق) نزد مشرقیان چیزی دیگر بجز از منطق باشد.<sup>۳</sup> اما استاد بیلی حسب تتبعات خویش در مطاوی «دینکرد» (مدن، ص ۴۱۷، س ۱۴) اصطلاح «چیم گوباکیه» را در معنای «منطق» یافته است (ایضاً، ص ۱۲۸، س ۳، ۴). البته «گوباکیه» مردّف با «فرزانکیه» (دینکرد، ص ۴۹۱، س ۱۴) به معنای «فصاحت/ بلاغت» و «خردمندی/ عقلیت» آمده است. اصطلاح «ترک/ ترکه» (tarka) سانسکریت به معنای «منطق»

۱. مقدمه بر تاریخ علم، ص ۴۷۴، ۴۸۳ و ۴۸۴؛ ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۵۰؛ دانشهای یونانی در عهد ساسانی، ص ۲۷ - ۲۸؛ مجموعه مقالات معین، ج ۲، ص ۳۳۶.

2. *Zoroastrian problems*, pp. 86, 120.

۳. برخی بررسیها درباره جهان بینی های ایرانی، ص ۱۴۲ و ۱۴۴.

(= طرق / طرفا) - چنانکه در نام کتابهای «حدود المنطق» هندی آمده، «ویاکرنه» (= دستور زبان) و اصطلاحات دیگر هندی نیز در متون پهلوی تداول داشته است. «سوکفیستاک (و) دَهْری» (دینکرد، ص ۲۵۰، س ۲-۴) به مفهوم مشرک و بی‌دین آمده، که اولی را بیللی «Sophist» ترجمه کرده، گوید «سوبستای» در مورد متفکرانی بیاید که انکار دارند معانی ارزش و اعتباری داشته باشند، السوفسطائی را هم که قفطی یاد کرده است.<sup>۱</sup>

از لحاظ توان زبان پهلوی برای بیان فلسفی اگر چه احسان طبری در بررسی خویش بین تردید و یقین - از این که «نمی‌توان بیان ادبی و فلسفی را در پهلوی با یونانی و لاتینی مقایسه کرد» یا «جهان بینی ایرانی غالباً با تمثیل و حکایت بیان می‌شود» - پس از استقصای اصطلاحات فلسفی و منطقی در متون پهلوی، به این نتیجه رسیده است که «مطالعهٔ اجمالی حاضر نشان می‌دهد که زبان پهلوی کمبودی از جهت لغت و اصطلاح فلسفی نداشته و قادر بوده است متون یونانی را ترجمه کند».<sup>۲</sup>

باری، از قدیم نظری وجود داشته (چنانکه مثلاً حکیم ابوالحسن عامری با وضوح ابراز نموده) مبنی بر این که تشددها و فشارهای موبدان متحجر عهد ساسانی و خشونت‌های استبدادی شاهنشاهان، موجب ایستایی و نابلندگی و عدم تحرک فکری و فلسفی ایرانیان شده بود، که (چنانکه در اشارت «تاوادیا» پارسی هم گذشت) با ظهور اسلام آن فشارها و موانع برطرف شد، زمینه‌های رشد و شکوفایی تفکرات فلسفی هم فراهم گشت.

بنابراین، قول کسانی مانند شهرستانی را که: «فلسوفان اسلام همان حکیمان ایرانی هستند؛ منتها از ایرانیان پیش از اسلام مقالاتی در فلسفه به نقل نیامده، زیرا حکمت‌های ایشان یکسره از وُخسوری‌های (دینی) فراهم شده بود، خواه از آیین کهن خود آنان یا از دیگر آیینها باشد»<sup>۳</sup>، استاد محمدتقی دانش‌پژوه چنین توجیه نموده است که عامری و

1. Zoro. pro. pp. xxxvi. 84-86;

زبان و ادبیات پهلوی (تاوادیا)، ص ۶۹؛

نزهة الأرواح، مقدمهٔ دانش پژوه، ص ۱۱۶.

۲. برخی بررسیها دربارهٔ جهان‌بینی‌های ایرانی، ص ۱۵۵.

۳. الملل و النحل، طبع بدران، ج ۲، ص ۶۴.

شهرستانی از پیشینه آشنایی ایرانیان با اندیشه فلسفی اسکندرانی و آیین ترسایی در دانشگاه‌های ادسا و نصیبین و حران و جندیشاپور و قنسرین و تیسفون گویا آگاهی درستی نداشتند؛ وگرنه ایرانیان از دیرباز در زبانهای پهلوی و سُریانی با فلسفه آشنا شده بودند؛ و فرهنگ فلسفی آنان در آموزشگاه‌های بغداد و مرو و جاهای دیگر دنباله همان آگاهی پیشین آنهاست.<sup>۱</sup> آنگاه، شادروان اقبال لاهوری در افزایش که پس از غلبه عرب بر ایران، فیلسوفان نوافلاطونی و ارسطویی ایران به طور موقت فلسفه محض را از دین جدا کردند. اما این جدایی بس زودگذر بود. فلسفه یونانی با آنکه ایرانی نبود، جزء لاینفک فکر ایرانی شد؛ و حکیمان بعدی همه به زبان افلاطون و ارسطو سخن می‌گفتند. اما در هر حال برای فهم فلاسفه اسلامی باید به یاد آورد که اکثر حکیمان (باز) به دین وابستگی داشته‌اند.<sup>۲</sup>

اینک در پایان این بحث، راقم سطور که علی التحقیق قویاً معتقد به وجود دو مکتب یا «نظام» فلسفی گیتی‌گرا (زروانی) و مینوگرا (زردشتی) در ایران باستان است، اگر از او بپرسند که آیا کُتبی مستقل و مفرد در تاریخ فلسفه ایران باستان (درباره دو «نظام» مزبور) سراغ دارد، خواهد گفت که اولاً چون دانستیم یا پذیرفتیم که «دین» و «فلسفه» هر دو در آن روزگاران یکی بوده، پس «تاریخ دینهای ایران باستان» بالجمله تألیف ایرانشناسان بنام که شمار آنها بسیار هم هست (شاید بیش از ۳۰ کتاب مفرد) در واقع می‌تواند «تاریخ فلسفه ایران باستان» هم محسوب شوند. ثانیاً، از جمله آنها یکی کتاب «فلسفه دین مزدیسنا در عهد ساسانی» تألیف دانشمند فقید ایتالیایی لوئیس چارلز کاسرتلی (L.C. Casartelli) به فرانسه که ترجمه انگلیسی آن از فیروز جاماسب آسا هم وجود دارد.<sup>۳</sup> دیگر کتاب «زروان، شاخه دیگر زردشتی» تألیف دانشمند انگلیسی «روبرت زینر» (R. Zaehner) باشد<sup>۴</sup>، که بسیار جامع و ممتنع‌اند؛ و هر دو نمایشگر همان «نظام» منسجم فلسفی ایران باستانند (که سزاست به فارسی ترجمه شوند) منتها هر دو مربوط

۱. نزهة الارواح (شهرزوری)، ترجمه فارسی (تبریزی)، مقدمه، ص ۱۲۸.

۲. سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا، ح، آریانپور، ص ۲.

3. *La philosophie religieuse du Mazde'isme sous les Sassanides*, Paris, 1884 / *The philosophy of the Mazda-yasnian Religion under the Sassanids*, tr. in Eng. by F. Jamasp asa, Bombay, 1889.

4. *Zurvan, a zoroastrian dilemma*, 1955 / rep. New York, 1972.

به عهد ساسانی باشند، که بایستی امیدوار بود روزی «تاریخ فلسفه مغانی» (عهد مادی و هخامنشی) هم به طور مفرد و مستقل نوشته آید.



حکمت عقلی که آثار مربوط بدان را در پنج بهره: ۱- کلیات (فلسفی)، ۲- منطق (ارسطو)، ۳- طبیعیات (عناصر)، ۴- عوالم (علوی و سفلی)، ۵- آدوار وجود، یاد خواهیم کرد، شامل جهان نگری نجومی هم می‌باشد، که البته نباید موضوع کتابهای ستاره‌شناسی را با آن اشتباه کرد. از دفترهای اوستایی توان گفت که خصوصاً خردگرایی بر «هفتین یشت» کوچک غالب است. نسک نهم (کشکیروبو)، نسک دهم (ویشتاسپ) و نسک هیجدهم (سکاتوم) نیز فلسفی‌تر باشند. به طور کلی، یسناها، یشت‌ها - از جمله «دین یشت» - ویسپرد، خرده اوستا و زندهای آنها عاری از اندیشه‌های فلسفی به مفهوم اعم یا اخص نباشند؛ یشت‌های ویژه موضوعی هر یک در جای خود یاد خواهند شد. در ضمن، چنانکه در بخش خط و کتابت گذشت «دانش دبیره» پهلوی کتابتی بوده است که منطق و فلسفه را بدان می‌نوشته‌اند.<sup>۱</sup> یک بار دیگر با یادآوری این اشارت «ورشت مانسریک» (فرگرد ۲۱، بند ۲۰) که زردشت سپیتمان را بانی فلسفه دانسته<sup>۲</sup>، باید افزود که موبد آذر فرنبغ در «آیین نامگ» خود (دینکرد ۴، ۱۴۲) یک «فلسفه نامه» منسوب به زردشت کلدانی هم یاد کرده است.<sup>۳</sup>

### ۱. کلیات (فلسفی)

۱. کتب یونانی و هندی (فلسفی و علمی) که بنا به دینکرد (مدن، ۴۱۲، ۱۷) در زمان شاپور یکم ساسانی (۲۴۱-۲۷۲ م) به پهلوی ترجمه شد، با اوستا در پیوست؛ و در مدرسه جندی‌شاپور هم نگه داشته شد.<sup>۴</sup>

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۱۶.

2. *The Dinkard*, vol. xviii, p. 39.

3. *The philosophy of the Mazdayasnian Religion*, p. 103.

4. *Zoroastrian problems*, p. 81. / ص ۱۸

۲. *اخبار الفلاسفه و قصصهم و آرائهم* (= فیلسوفسویوس ایستوریا ان بیلیوئیس) تألیف فورفورئوس (Porphyrios) صوری (۲۳۴ - ۳۰۵ م) در چهار دفتر از طالس تا افلاطون، که گفته‌اند به سریانی ترجمه شده است.
۳. *وصایای ذهیبیه* (فیثاغورس) تفسیر پروکلوس دیادوخوس بیزانطی (۴۱۲ - ۴۸۵ م) که به سریانی ترجمه شد، ثابت به قره حرانی به عربی نقل کرد.
۴. *تیمائوس* - و - *فایدو* / *فدون* - و - *گورگیاس* (افلاطون) به شرح همان پروکلوس دیادوخوس بیزانطی (۴۱۲ - ۴۸۵ م) که به سریانی ترجمه شده بود، هم با *مکالمات* (افلاطون) برای خسرو انوشروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) به پهلوی ترجمه شد، بعداً بعضی از آن‌ها را ابوعلی بن زرعه به عربی نقل کرد.
۵. *زیستنامه ارسطو*، نوشته هرمیپوس از میری نحوی که ترجمه سریانی آن به دست دانشمندان دوره اسلامی رسیده بود.
۶. *فلسفه ارسطو* (خلاصه) از نیکولای دمشقی (ن ۱ س ۱ م) که در تحریر سریانی تداول داشت، برای خسرو انوشروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) به پهلوی ترجمه شد.
۷. *اثناد* (= تاسوعات) افلوپین اسکندرانی (۲۰۰ - ۲۶۹ م) بانی فلسفه نوافلاطونی که شاگردش فورفورئوس صوری (۲۳۴ - ۳۰۵ م) تدوین کرد، کتابهای ۴ تا ۶ آن با عنوان «الاهیات ارسطو» به سریانی ترجمه و تلخیص شد، گویا بخشهای فلسفی را پولس ایرانی (م ۵۷۱ م) هم از شرح فورفورئوس به پهلوی ترجمه کرد.

## ۲. منطق (ارسطو)

۱. *منطق ارسطو*، گزیده‌ای است (به سریانی) که حکیم پولس ایرانی (نصیبی یا بصری) مسیحی نسطوری زردشتی شده (در گذشته به سال ۵۷۱/۵۷۳ م) برای خسرو انوشروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) گویا بر اساس *منتخبات* سرگیوس رأسعینی (م ۵۳۶ م) با مقدمه بلیغی بر آن (که بندی از آن به نقل آوردیم) نوشت؛ نسختی از آن در موزه بریتانیا (آ.د. / ۱۴۶۶۰) وجود دارد، که به منطق «جدل» (دیالک تیک) ارسطو هم موسوم باشد.

۲. **ایساغوجی (Eisagoge)** یا مقدمه بر «مقولات» (= قاطیغوریاس) ارسطو، از فورفورئوس صوری (۲۳۳- ح ۳۰۱ م) که هیبا/هیبا ادسائی (م ۴۵۷ م) آن را به سریانی ترجمه کرد، معنا بیت اردشیری جاثلیق نسطوری (ن ۱ س ۵ م) از سریانی به پهلوی ترجمه کرد، ابن مقفع - روزبه بن دادویه شیرازی (۸۰- ۱۴۲ ق) آن را از پهلوی به عربی ترجمه کرد که اینک در کتاب **المنطق** او به طبع رسیده است. شرحی هم بر آن به سریانی از یحیی اسکندرانی (ح ۵۶۸ م) جزو کتب درسی مدارس مونوفیزیستی بوده، یک بار هم ایوب به قاسم رقی آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده است.

۳. **عبارت (= هرمنئوطیقا)** ارسطو که هیبا ادسائی (م ۴۵۷ م) به سریانی ترجمه کرد، پولس ایرانی (م ۵۷۱ م) آن را به پهلوی شرح کرد، که همین مأخذ ابن مقفع در کتاب **المنطق** باشد. شرح پهلوی پولس را دانشمند شهیر سریانی سوروس سبخت ایرانی مطران قنسرین (م ۶۶۷ م) در «**رسائل منطقیه**» خود (به آیتیاها ی موصلی، یئونان جهانگرد؛ و جز اینها) اساس «شرح هرمنئوتیکا» (به سریانی) قرار داد.

۴. **تحلیل (= آنالوطیقا)** اول را همان هیبا ادسائی (م ۴۵۷ م) به سریانی ترجمه کرد، شاید که ترجمه پهلوی آن به دست همان معنا بیت اردشیری (ن ۱ س ۵ م) بوده، یا به دست پولس ایرانی که به هر حال اساس نقل آن به عربی توسط ابن مقفع شده است. اما «**شرح آنالوطیقای**» (اول) ارسطو به سریانی هم از سوروس سبخت ایرانی (مذکور) باشد، یک «**شرح تحلیلات**» هم (سریانی) از حنانشوع نسطوری جاثلیق (از ۶۸۶- ۷۰۱ م) یاد کرده اند.

۵. **منطقیات** (گویا بجز از ش ۲ و ۴) منسوب به معنا (شیرازی) بیت اردشیری جاثلیق نسطوری ایرانی (ن اس ۵ م) که به پهلوی ترجمه کرده است.

### ۳. **طبیعیات (عناصر)**

جهان‌شناسی اوستایی بیشتر در مطاوی نسک چهارم (- دامت) آمده؛ و از دفترها اشارات در باب طبیعیات بیشتر در «**آبان یشت**» و «**تشر یشت**» بدیده می‌آید؛ ولی درباره عناصر اربعه (آذر، آب، خاک و هوا) در معنا یشت‌های عنصری اوستایی به ترتیب عبارتند از: «**مهریشت، آبان یشت، زامیاد یشت، رام یشت**» که همین خود نشانگر است -

چنانکه از جمله هرودوت (کتاب ۱، بند ۱۳۱/کتاب ۳، بند ۱۶) و دیوجن لائرتی (در فقره منقول عنه) و جز اینها یاد کرده‌اند - که پیشینه نظریه عناصر در جهانشناسی مغان ایران باستان باشد.

۱. الف مگن، تفسیری بر کتاب اول «طبیعی» ارسطو به سُرِیانی، از بود (budh) طبیب سیاح مسیحی (ن ۲ س ۶ م).
۲. الآراء الطبيعية، از ایتوس (سده ۳ م) که به سُرِیانی وجود داشته؛ و نخستین کتابی است که از سُرِیانی به عربی ترجمه شده است.
۳. دینکرد، «کتاب سوم» متضمّن مسائل فلسفی - جهان‌شناسی، «کتاب چهارم» متضمّن نگره عناصر اربع (-که اصل آتش است) به گونه‌ای که موضوع فن پزشکی همانا تنظیم نسبتها بین عناصر باشد.<sup>۱</sup>
۴. بوندهشن، اساساً کتاب جهانشناسی ایرانی، از جمله بخش ۲ - ۴ (تکوین عالم)، بخش ۹ (طبیعیات ارضی) و جز اینها که در جای خود یاد خواهد شد.
۵. گزیده‌های زات سپرم، این نیز یک کتاب جهانشناسی اما زروانی است، که از جمله فصلهای ۲۹ تا ۳۴ درباره ساختار تنها مبتنی بر نگره چهار عنصر و طبع باشد.
۶. داتستان مینوی خرد، از ساختمایه گیتی (فصلهای ۷ و ۸) و طبیعیات (فصلهای ۴۳ و ۵۵) سخن رانده است.
۷. اردهنگ / ارتنگ / ارژنگ «مانی» متضمّن گیتی‌شناسی مانوی است.

#### ۴. عوالم (علوی - سفلی)

۱. دینکرد، «کتاب چهارم» از نیمه دوم متضمّن شرح کائنات علویّه، وحدت عناصر، کائنات سفلیّه؛ و تطابق عالم اکبر و عالم اصغر (مدن، ص ۲۷۸) باشد.
۲. بوندهشن، بخشهای ۳ و ۴ و ۷ درباره عالم علوی، بخش ۹ (عالم سفلی)، و بخش ۱۳ تطابق جهان مهین با جهان کیهین باشد.
۳. گزیده‌های زادسپرم، طو فصلهای ۲ و ۳ درباره جهان، و طو فصلهای ۲۹ و ۳۰ (خصوصاً) و ۳۱ درباره تقابل دو جهان مهین و کیهین سخن گفته است.

1. *The philosophy of the Mazdayasnian religion*, p. 103.



۴. اردنگ / ارتنگ، مانی خصوصاً دربارهٔ علویات سخن گفته است.  
 ۵. الآثار العلویه (سریانی) که ابوالخیر بن الخمار (۳۳۱ - ۴۱۲ ق) آن را به عربی ترجمه کرده، شرح اسکندر افرویدیسی را هم یحیی بن عدی به عربی ترجمه کرد.

## ۵. آدوار وجود

۱. دینکرد، «کتاب هفتم» متضمّن نگرهٔ هزاره‌های آفرینشی و هوشیدری و فرشکرداری است.  
 ۲. بوندهشن، بخشهای ۱ و ۲ و ۳ (آغازین) و ۱۸ و ۱۹ و ۲۲ (انجامین) یکسره متضمّن آدوار اُلوف کَوْتیه، هزاره‌های هستی و کیهان شناخت است، که خصوصاً در تدوین جداول نجومی و مبادی تاریخ و تقویم ایران شالودهٔ نظری است، باز در شرح «زیچ شهریار» و کتاب اُلوف (ابومعشر بلخی) اشارت خواهد رفت.  
 ۳. گزیده‌های زادسپرم، فصل ۱ (آغازین) و فصلهای ۳۴ و ۳۵ (انجامین) تماماً دربارهٔ آدوار وجود و عالم است.  
 ۴. جاماسپ نامه، نیز متضمّن همین مطالب و موضوعات باشد.  
 ۵. زیچ شهریار (قانون نجومی) ایرانیان که آخرین تحریر آن در عهد یزدگرد سوم ساسانی (ن ۱ س ۷ م) باشد، تألیف آن منسوب به حکمای عتیق ایران است، که متضمّن شرح سالهای عالم و آدوار هزارات کیهانی حسب نظریهٔ فلسفی زروانی - زردشتی بوده؛ تحت عنوان متون علمی هم یاد خواهد شد که «زیچ شهریار» را ابوالحسن علی بن زیاد تمیمی (سدهٔ ۲ ق) از پهلوی به عربی ترجمه کرد؛ و خصوصاً بنای کتب نجومی و احکامی «الوف» و «موالید» منجم شهر ایرانی ابومعشر بلخی (سدهٔ ۳ ق) بر آن باشد.



خردگرایی فلسفی ایرانی را تاوادیا گواه بجز از دیباچهٔ «شاهنامه» فردوسی همانا کتاب «مینوی خرد» یاد کرده؛ و گوید که ایرانیان پیش از رواج فلسفهٔ عقلانی ارسطو هم بر آن مذهب بوده‌اند، چه دلیل از این بهتر که اصلاً نام خدای ایشان «مزدا» خود به معنای

«عقل» و خرد و دانایی است.<sup>۱</sup> نظریه هزاره‌های هستی در بوختارشناسی ایرانی را دکتر احسان یارشاطر متأثر از نگره آدوار وجودی بابلیان دانسته است.<sup>۲</sup> مقولات «جبر و اختیار» خواه از باب اعتقادات یا از نظر فلسفی در جهان بینی زردشتی، بالاخص زروانی حائز اهمیت اساسی است. منتها در اینجا ما نمی‌توانیم به تمام مواضع بحث در متون پهلوی اشاره کنیم؛ همین قدر که اصطلاح «بغوبخت» (در مینوی خرد) به معنای تقدیر فلکی، بخت‌گرایی زروانی یا نوعی تعقل جبری ناشی از اعتقاد به تقدیر ازل (زروان) و مسأله اراده که از جمله در «ورشتم مانسریک» (فرگرد ۱۸، بند ۱۹) یا «کام خدایی» (= اختیار و اراده) که در «زامیاد یشت» (۱۹، ۲۴)، «وندیداد» (۴/۱، ۱۵، ۱) و جز اینها مطرح شده، فعلاً کفایت است.

۱. زبان و ادبیات پهلوی (ترجمه دکتر نجم‌آبادی)، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.

2. *The cambridge history of Iran*, vol. 3 (1), p. 355.

## ۴-

### خاستگاه ایرانی کلمهٔ حق\*

(تفسیری بر «أنا الحق» حلاج)

«هنوز آتش پارسی نمرده است...» [شیخ احمد غزالی].

#### پیشگفتار

گفتار حاضر بهری است از رساله‌ای به عنوان «حکمتِ الاهی حلاج» که حسب اشارت تنی چند از دانشمندان حکمت پیشه، پس از گفتار «حکیم الاهی همدان»<sup>۱</sup> نوشته می‌آید؛ عارف کبیری که او را تالی حلاج و شهید ثانی دانسته‌اند؛ و در گفتار مزبور بر وجوه اشتراک آموزه و عقیدت عرفانی و شباهت نسبی حال و مآل و آمال آن دو حکیم الاهی ایران اشارت رفته است.

بر حسب نظریات دین شناسان غربی دربارهٔ نفوذ و رسوخ اندیشه‌های مغان ایرانی بر مسیحیت؛ و این که ایران سرزمین مانویت است - که سرچشمهٔ قرون وسطایی گنوسیسم می‌باشد - هم از سدهٔ گذشته «خاستگاه ایرانی سراسر فرهنگ» بشری (Iranian Origin of all Culture) به ثبوت رسیده است.

در زمینهٔ حلاج شناسی تاکنون آثار دانشمند فقید عرفان پژوه نامدار «لوئی ماسینیون» (L. Massignon) فرانسوی، مرجع اساسی و معتمد علیه و حتی منحصر به

---

\*. این گفتار، نخست بار، در مجموعهٔ خرد جاودان (جشن نامهٔ استاد سید جلال‌الدین آشتیانی)، تهران، فرزان، ۱۳۷۷ (ص ۵۹-۱۰۵) و دوم بار در کتاب اندیشهٔ سیاسی ایرانی (از حلاج تا سجستانی)، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۳ (ص ۳۱-۹۶) چاپ شده است.

۱. معارف، سال ۱۲، ش ۱ و ۲ (۳۴ و ۳۵)، فروردین - آبان ۱۳۷۴، ص ۱۲۰ - ۱۳۸.

فرد می‌باشد که به عنوان «شورمندی حلاج»<sup>۱</sup> در چهار مجلد - یک جلد فهرس - به غیر از کتاب «اخبار الحلاج» (با همکاری پاول کراوس) اشتهار عالمگیر پیدا کرده است. علاوه بر آن، در تألیف رساله حاضر، مراجع مربوط به تتبعات دین‌شناسی ایرانی - خواه بررسی‌های موضوعی یا تطبیقی - مباحث فقه اللغه و غیرها بالجمله منابع درجه اول و در موضع نقل هم از متون اصلی می‌باشد.

بدین سان، رساله حاضر در پنج باب موضوعی به عنوان‌های: (۱) کلمه - لوگوس، (۲) لوگوس - وُخْش، (۳) حَقّ - عدل، (۴) آرته - آشه، (۵) حَقّ = آشه؛ و مستدرکاتِ گفتار که متضمن توضیحات و تعلیقات می‌باشد؛ ولی تصور نرود که فقرات مزبور لابد یک رشته اضافات کم اهمیت بعد التحریر است؛ چه گمان نویسنده این است که اهمیت و اعتبار فرایافت‌ها یا نظریات مطروحه در ۷ بهر مستدرکات، هیچ کم از نگره‌های بیان شده طی ابواب پنجگانه متن گفتار نباشد، بسا که بعضاً مهمتر و نگرش‌پذیرتر است. شاید هم گفتنی باشد که رساله حاضر پاسخ آن دسته از نویسندگان ایرانی و آنیرانی - کمابیش - عَرَب زده یهودی پسند هم هست که به مصداق «تمنا از بیگانه» یا از سر ناخویشتنی و ناآگاهی، اغلب، سرچشمه اندیشه‌ها و نگرش‌های عرفانی - کلامی حکیمان اسلامی ایران را در عهدین قدیم و جدید یا اسرائیلیات اخیر می‌دانند؛ حال آن که قضیه حسب واقع بکلی عکس پندارهای ایشان مطرح می‌باشد.

### ۱. کلمه - لوگوس

«در ابتداء کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمه خدا بود؛

همان در ابتداء نزد خدا بود... [انجیل یوحنا، ۱/۱]<sup>۲</sup>

1. *La Passion de Husayn ibn Mansur Hallaj* (Martyr Mystique de l'Islam exécuté a Bagdad (le 26mars 922), Étude d'Histoire religieuse; tome I (la Vie de Hallaj) t.II (la survie de Hallaj), t.III (la doctrine de Hallaj), t.IV (Bibliographie, Index), rep., Édition Gallimard, 1975.

عنوان این اثر را در عربی «آلام» و در فارسی «مصائب» ترجمه کرده‌اند؛ لیکن معنای قریب به نظر ما «شورمندی» (*Passion*) باشد که بر حسب معرفت آنفسی و بی یقینی آفاقی چنین حالی در نزد دین‌باوران و عارفان شوریده ملاحظه می‌شود.

۲. عهد جدید، لندن، ۱۹۰۴، ص ۱۴۳/۱۴۳. P.853, Oxford, *The New Testament*.

کلمه (Word) مشهور که در نخستین آیه «یوحنا» - اشرافی‌ترین انجیل آسیایی - مذکور است، معادل واژه یونانی «لوگوس» (Logos) به معنای خوداندیشه درونی؛ و از معانی دیگر آن در یونانی قدیم «ذکر جمیل» (هرودوت)، سخن راست، نیروی سخن، تاریخ بقاعده (هرودوت)، قول و مقول، ماده یا موضوع سخن (هرودوت)، پیشگزاره، وضع، اصل، نیز: تعریف (افلاطون) و در لاتینی «ratio» (= خرد)، اندیشه، خردپذیر، نگرش، حساب، گزارش، نسبت و تمثیل؛ سرانجام: لوگوس یا کلمه، شامل هر دو معنای «فکر» و «کلام» می‌باشد.<sup>۱</sup> هاکس مسیحی در فرهنگ خود گوید که قصد از «کلمه» خداوند ما عیسی مسیح می‌باشد؛ و این لفظ در غیر انجیل یوحنا هم مذکور باشد، لکن مقصود نه آن است که یوحنا قصد نموده است.<sup>۲</sup> چه، دانسته است که قبل از ظهور مسیحیت یک فرقه مذهبی و فلسفی به نام «گنوستیک» بوده، که به عقیده پیروان آن فرقه خدا نیز «کلام» مرموز (Logos) باشد؛ از جمله انجیل‌های قانونی انجیل یوحنا - که تأثیر تعالیم گنوستیک‌ها در آن قویاً محسوس است - با همان عبارت «در ابتدا کلمه بود...» آغاز می‌شود. بدین سان، در انجیل یوحنا نیز به اندازه هر یک از انجیل‌های مردود، سایه‌ای از اندیشه‌های فرقه گنوستیک وجود دارد؛ مع هذا، این امر مانع از آن نشد که کلیسای مسیحی انجیل مزبور را جزو انجیل‌های قانونی بشمار نیاورد.<sup>۳</sup> باری، انجیل یوحنا در شهر «افسوس» آناتولی تدوین شده؛ گویند که یوحنا از یهودیه بدان سرزمین کوچید و کلیسای پرگاموس و جز آنها را بنیاد کرد. وی انجیل خود را به سال ۶۵م نوشته، نیز کتاب الرویاء [- مکاشفه] را در همانجا نوشت؛ و به سال ۱۰۰م هم در آنجا درگذشت.<sup>۴</sup>

افسوس (Ephesus) شهری بر کرانه غربی آسیای صغیر، همتای شهر «میلتوس» (ملطیه) از بندرگاه‌های پرآوازه‌ای که ایونیان بنا کردند، نزدیک به معبد الهه آناتولی «آرتمیس» (= آنایتا) که اجتماع آنجا بر روی هم یک مشخصه «یونانی - شرقی» داشته است. افسوس در عهد امپراتوری ایرانیان از جمله شهرهای دریاباری اعتباری پیدا کرد،

1. *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Liddell and Scotts), Oxford, 1964, p.477.

۲. قاموس کتاب مقدس (هاکس)، بیروت، ۱۹۲۸ م، ص ۷۳۵.

۳. درباره مفهوم انجیلها (کری ولف)، ترجمه محمد قاضی، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۸، ص ۸۰.

۴. مرشد الطالبین الی کتاب المقدس، فالته، ۱۸۴۰ م، ص ۱۶۲ و ۱۷۴.

تا در سال ۴۱۵ ق.م. که جانب اسپارت را گرفت؛ و با ظهور اسکندر مقدونی تسلط بر آن از دست رفت (۳۳۴ ق.م). رشد شهر و اهمیت آن در شرق با اسکندریه مصر و انطاکیه شام پهلو می‌زد؛ و در امپراتوری روم پایتخت واقعی ایالت آسیایی و مرکز فرمانداری بود، طی آن دوران خزانه معبد مزبور به مثابه یک بانک عمل می‌کرد. هراکلیتوس (Heraclitus) افسوسی که گوید «لوگوس» یا رساله خود را - حدود سال ۵۰۰ ق.م نوشته - به جای نشر آن، در همان معبد آرتیمیس مزبور به ودیعت سپرد. وی در پی آناگزیماندر (Anaximander) اعتقاد یافت که عالم، جدال اُضداد تحت نظارت و فرمان عدالت ابدی است. طی آن کشمکش، وی نسبت برونی طبیعت و وحدت درونی آن را دریافت. نگره بنیادی او چنین است که همه چیزهای جزئی متبدل از «آتش» باشند؛ و «رایشن - جهان» (World-Order) ساخته خداوند یا انسان نیست، چه همیشه بوده، هست، و به پایدگی «آتش» خواهد بود. رایشن (= نظم) جهانی را وی مفارق از روح نمی‌داند، چه هر دو همان «لوگوس» باشند که «همین از برای همه انسانها» است؛ و همان جدال و جریان تغییر خلقت خود جاودانه است، طبیعت همان صورت پذیرد که لوگوس هست.<sup>۱</sup> لوگوس (= نطق، دلیل) اصطلاحی است که معنای اصلی آن در فلسفه «قانون عالم» یا «شالوده جهان» بود، هراکلیتوس هرگاه بدین معنا از لوگوس سخن می‌گوید که هر چیزی بر طبق آن - که ابدی و کیهانی و ضروری است - پیش می‌رود. مینوگرایان (Idealists) - مانند «هگل» و جز او - به اشتباه لوگوس هراکلیت را به مثابه دلیل عالم نگریسته‌اند. اصطلاح لوگوس در نزد رواقیان بیانگر قانون عوالم طبیعی و روحی باشد، چندان که در ظرف وحدت وجودی قرار می‌گیرند. فیلون اسکندرانی (سده ۱ م.) آموزه لوگوس را به کردار تمامیت مینوگان افلاطونی و نیز همچون نیروی آفرینشی فعال و میانجی بین خدا و جهان نوپدید (= حادث) تحوّل بخشید. تعبیری مشابه از لوگوس در مکتب نوافلاطونی میان گنوستیک‌ها و سپس ادبیات مسیحی و مدرسی گرایان ملاحظه می‌شود؛ هگل نیز در فلسفه خود لوگوس را به مثابه مفهوم مطلق توصیف نموده است. در فلسفه شرقی مفاهیم مماثل با لوگوس همانا «تائو» و به همین معنا «دهرمه»

1. *The Oxford Classical Dictionary*, re. 1957, pp. 318, 415.

(dharma) می‌باشد.<sup>۱</sup> لوگوس در اصل خود یک تصوّر روانشناخت («فکر») و «مفکوره» است که در فلسفه یونانی مفهومی مابعد طبیعی به مثابه اصل خود - متحقق عقلانی عالم حاصل نموده است. لوگوس در نزد هراکلیتوس معقولیت روند جهان و قانون تبدل است که به خودآگاهی فیلسوف درمی‌آید. حسب نتایج حکمت غایی ارسطویی، لوگوس در مکتب رواقی یک اصل پویای عقلی شده که در کل عالم و اجزاء آن فعال است؛ و جوانب اخلاقی لوگوس بین ایزدان و آدمیان معمول و همانا فصل مشترک با الوهیت می‌باشد؛ این معنا در رواقی‌گری مردمانه و مکتب التقاطی یونانی مآب (هرمس - لوگوس؛ و جز آن) صورت مفهوم مذهبی می‌یابد. در نزد فیلون... لوگوس هم به معنای اصل عقلانی عالم، چنان که مکتب رواقی قائل است؛ و هم خلاصه «مثل» (= مینوگان) افلاطونی است که در نزد فیلون اندیشه‌هایی اند در ذهن خدا؛ هم «اندیشه» ورزی الهی و هم «اندیشه» اندیشه، آلت و طرح خدا، و میانجی یگانه‌ای است بین خدا و آفریدگانش؛ از جنبه بوختارشناسی لوگوس معادل با «خرد» و «کلمه» خداست، و با صورت‌های بسیار متنوع در «عهد عتیق» (-تورات) نمونه‌بندی شده است. در نظر فیلون، چنان که بنزد یونانیان هم لوگوس نه شخصی است نه غیر شخصی؛ اثبات تمایز اقنومی آن از خدا همواره راجع به محدودیت‌های معرفت انسانی می‌باشد. در آخرین وهله همانا لوگوس «خود خدا» است در وجه نسبی‌اش؛ اما مکتب نوافلاطونی لوگوس را تابع عقل کلی (nous) می‌داند؛ متکلمان سده دوم - بویژه ژوستین شهید - این مفهوم را برابر با «مسیح» ماقبل موجود و مجسم در نمایش آنها از طرف مسیحیت به مثابه حکمت و حیانی دانند، فلذا همبری دیرین آن را با الاهیات مسیحی ثابت کنند.<sup>۲</sup>

در باب گرایش به تطبیق مسیح با روح یا عقل خداوندی - که سائق به تقلیل خصوصیت تاریخی او است - و جوانب لاهوتی - ناسوتی آن، چارلز موله گوید که لوگوس در انجیل یوحنا نیز مثل «کلمه» و «روح» در عهد جدید ابهام‌آمیز است؛ ولی در متون عبری آموزه «لوگوس» مصرح به واقعیت زندگی زمینی است. در عهد جدید «روح» به طور بارز یکسره راجع به رفتار خدا با مردم در «آفرینش نو»؛ و کاربرد لوگوس و مسیح، نه

1. *A dictionary of Philosophy* (ed. Rosenthal and Yudin), Moscow, 1967, p. 256.

2. *The Oxford Classical Dictionary*, p. 512.

روح، حسب اشارات آن را به عالم کون و مکان باشد. مسیح و روح گاهگاه در مذهب رسمی تقریباً بهم تبدیل پذیراند، ولی نه هرگز بیرون از کلیسا. در *انجیل یوحنا* - که «دوگرایی» قویاً بر آن غالب است - ملاحظه می شود که «ماده» به مثبت «شر» و روح به کردار فاصل و فارق آن باشد. «پیستوس اولوگوس» عبارتی معمول در رسالات اُسقفیه است، آیا همان «کلمه» است در مسأله‌ای که پیش یا پس از «پیستوس» می آید؟ اگر در پی «کلمه» بیاید که آن را نامفهوم می کند؛ و ناچار به معنای «انسان» است باشد...<sup>۱</sup>

## ۲. لوگوس - وُخْش

بگو ای خردمند از این در سُخُن قیاسی ز وُخْشور دادار گُن  
ژاک دوشن - گیمین (J.Duchesne-Guillemin) ایرانشناس بلژیکی (زاده ۱۹۱۰ م) پس از واری نتایج تتبّعات دین شناسان بنام درباره «روح جهان» زردشتی و عرفان ایرانی - که در مکتب نوافلاطونی بازتاب یافته - چنان که هنبازش رواقی مشربان در نگره‌های نوفیثاغوری و نوافلاطونی راجع به تصوّف در نزد فیلون یهودی متبلور شده؛ و نظر به مفهوم متعال از خدا ضروری دیده است که همان «لوگوس» مأخوذ از هراکلیت اصطلاح واسطه بین خدا و جهان باشد؛ نهایتاً بدین نظر رسیده است که حسب مشابهات بین آموزه زردشت و تعالیم افلاطون آیا می توان با ایزیابی آنها درگاتهای زردشت سپیتمان مبدأ نهضت گنوستیکی را دریافت؟<sup>۲</sup> همو در بخش «ایران و یونان» از مجموعه مقالات خود طی شش گفتار (به فرانسه و انگلیسی) بویژه یکی با عنوان «لوگوس در ایران و یونان» و دیگر «هراکلیتوس و ایران» از جمله قول کلمنت اسکندرانی (ح ۱۵۰ - ۲۱۵ م) را نقل می کند که هراکلیتوس فلسفه خود را از «بربرها» (= عجمان/ ایرانیان) برگرفته؛ از این رو که «اِفِسوس» نزدیک به شاهنشاهی پارسی بوده، بایستی آموزه‌های ایرانی در فلسفه یونانی دخیل شده باشد. این عقیده برحسب مطالعات تطبیقی بین دو جهان‌بینی ایرانی و یونانی از حدود یکصد (وچهل) سال پیش با کتاب گلادیش آلمانی به

1. *The Birth of the New Testament*, London, 1966, pp. 167, 174, 222.

2. *The Western responses to Zoroaster*, Oxford, 1958 / rep. 1973. pp. 82-85.



عنوان «هراکلیت و زردشت» پیدا شد، بدین که تأثیر اندیشه‌های آن پیامبر ایرانی بر فلاسفه ماقبل رواقی بسیار قوی بوده است. بویژه برخی از پژوهشگران ایتالیایی در تأیید این نگره از جمله کوشیده‌اند تا رسوخ تعالیم ایرانی راجع به «زمان» را هم در مبادی و مبانی نظری هراکلیتوس ثابت کنند؛ یک چنین نگرشی خود قائل به خصوصیات و ممیزات ایرانی از برای فلاسفه افسوسی است.

خود دوشن گیمن در گفتار «آتش در ایران و یونان» تصدیق کرده است که هراکلیت با مغان ایران آشنایی و پیوند داشته، چنان که طی یکی از جزوه‌های خود نامهای «بگنانتس، مئداس،...» را یاد می‌کند. سپس افزوده است که در نگره هند و ایرانی همانا آموزه آتش با «آشه - رته» (حقیقت) مقرون بوده، چنان که با «لوگوس» هراکلیت هم مطابق باشد؛ و این مفهوم «رایشن کیهانی» (= نظم عالم) مأخوذ از فلسفه «عجم» یا مغان ایران است. به علاوه، افلاطون (یا سقراط) حتی کوشیده‌اند که از موضع هراکلیتوس در خصوص لوگوس علیه فلاسفه سوفسطایی و هراکلیتیان - که دعوی پیروی از او می‌نمودند - دفاع کنند. افلاطون لوگوس را به مثابه مرتبت‌آعلای معرفت دانسته، که می‌توان بدان به مافوق کلمات - یعنی اندیشه‌ها و مفاهیم - رسید. ارسطو نیز آن را همچون معیاری از برای کشف حقیقت ارزیابی نموده؛ بدیهی است که لوگوس در نزد افلاطون متعلق به ساحت معرفت‌شناسی و در نزد ارسطو متعلق به عرصه منطق می‌باشد. باید دانست که لوگوس به لحاظ هراکلیت یک اصل عملی و دستوری نبوده، به عبارت دیگر لوگوس او معرفت‌شناسی یا منطق ناب نباشد، بل همانا حقیقت عینی است که همه چیز بر طبق آن رخ می‌دهد. لوگوس در نزد رواقیان و مسیحیان به مثابه بنیادگیتی یا گونه‌ای «خدا» ست، که در نزد هراکلیت با آتش گیهانی همانستی دارد. رواقیان پس از افلاطون و ارسطو قول به تغایر بین روح و ماده را ترک گفتند، فلذا نگره روح جهانی - مذکور در تیمائوس افلاطون - مطرح گردید که ایشان آن را در نزد هراکلیت ملاحظه نمودند. اجمالاً لوگوس هراکلیتی به مثابه آموزه‌وی در سه نکته خلاصه می‌شود: جریان کلی اشیاء، معادله واحد و کل (= یکی برابر با همه) و هماهنگی همستاران؛ که البته این نظریه را افلاطون و ارسطو بسط داده‌اند، ولی بدان گونه که آن را تحویل بخشیدند هر آینه متفاوت از معنایی باشد که رواقیان بدان داده و به هراکلیت منسوب کرده‌اند.

دوشن گیمن در گفتار دیگر نیز به عنوان «مغان در بیت اللحم و رجعت میترا» (به آلمانی) از جمله گوید که مفهوم لوگوس را هراکلیتوس از مغان برگرفته؛ و این که بنیاد مسیحی‌گری بر مهرپرستی ایرانی است. نظر وی آن است که مغان انجیل همان مغان آسیای صغیر [از جمله در «اِسوس» هراکلیت] در همان سده یکم مسیحی باشند که جهان‌بینی ایشان عالمگیر شد. فیلون که «لوگوس» را از فلسفه یونان به وام گرفت، مضافاً «خِرَد» و «فرّه» و «مینو» و جز اینها که یکسره مفاهیم ایرانی است، حتی مفهوم «مادر» عیسی از سپنته آرمیتی (اسفندارمذ) زردشتی اخذ شده است. روح القدس همانا با «سپنته مینو» مزدایی قیاس‌پذیر باشد؛ شش قوّت خداوندی در نظریه فیلون همان جواهر ایرانی «امشاسپندان» است، همین‌ها در نزد یونانیان شناخته می‌بود، پس تعجبی ندارد که فیلون از ایشان گرفته باشد؛ در واقع او آموزه صفات الهی را بیان می‌کند. خلاصه آن که لوگوس (یونانی) - روشنی بی‌پایان «آشه» (ایرانی) در اصل با آتش - ابزار داوری کیهانی همبر و همسر است [- موضوع اینهمانی «نار» و «نور»]؛ لوگوس در یونان بر طبق (Sextus Empriucus) جزو چیزهایی است که رخ می‌دهد. بدین سان، این که هراکلیت آموزه‌های مغان را در خصوص آتش می‌دانسته؛ در قیاس کلی بین وی و زردشت سپیتمان باید گفت که نمایش این پیامبر و آن فیلسوف از جهان به تمامی انتزاعی و شخصی است. سه اصل مزبور (پیشگفته) یا اهم نکات آموزه هراکلیتی هم - چنان که افلاطون یاد کرده - اگر منسوب به تفکر یونانی باشد، هر آینه نظر به فضل تقدّم آن پیامبر چنین نماید که لوگوس و آتش زنده (کیهانی) هراکلیتوس مبلّغی به ایران قدیم وامدار است.<sup>۱</sup>

نکته جالب نظر آن که «لوگوس» هراکلیتی را مرادف با «سوف» (= حکمت) یاد نموده [P.22] که حسب نظر ابوریحان بیرونی «سوف» همان علم تصوّف می‌باشد. اما معادل با «لوگوس» یونانی (هراکلیت) - چنان که راقم این سطور متفرداً بدان رسیده - همانا «مانتهر/مانثر» (Manthr) اوستایی است که ما معتقدیم هراکلیتوس واژه (Logos) را - با همان معانی رایج آن در یونانی قدیم که پیشتر یاد کردیم - معادل لغوی با

1. *Opera Minora*, Vol.III, pp. 9, 13, 17, 18, 22, 28-29, 31, 32, 34, 40, 45-46, 49, 68, 82./ *The Western response to Zoroaster*, p. 88.

«مانتر» ایرانی کهن دریافته؛ ولی از آن مفهوم فلسفی «آرته» ودایی / «آشه» (= حقیقت) اوستایی را - که سپس به تفصیل خواهد آمد - اراده کرده است. «مانتر» به طوری که شادروان پورداوود می‌گوید از مصدر «من» (Man) به معنای «اندیشیدن» است؛ و «مانتهر» یعنی گفتار ایزدی و سخن مینوی و دستور آسمانی و آیین راستین که به ویژه در **گاتها** مکرر آمده، چنان که «مانتهرن» کسی است که «مانتهر» (= فکر/کلمه/نطق/قول) ایزدی را به مردم می‌رساند؛ و جهانیان را از سخن و دستور و فرمان خداوندی آگاه می‌سازد، به عبارت دیگر «مانتهرن» پیغمبر است - چنان که زردشت خود را چنین نامیده -؛ و باید گفت که واژه «وُخشور» نیز به معنای پیامبر باشد، اما «مانتر» در تفاسیر اوستایی به صورت «مانسر» (mansr) آمده است.<sup>۱</sup> (برای آگاهی بیشتر درباره کلمه «مانتر» به مستدرکات این گفتار رجوع شود). لیکن معادل با «لوگوس» یونانی (مسیحی) در متون مانوی، چنان که سِرْهارولد بیلی نشان داده، کلمه «وُخش» (waxš) اوستایی و فارسی باستان است، که برابر سُریانی آن «ملته» (mlt) به معنای «بالنده» یا «روح» می‌باشد.<sup>۲</sup>

باید گفت که در ریشه واژگانی «وُخش» اختلاف‌هایی راجع به وجوه اشتقاق آن بدیده می‌آید، اولی آن که هر سه وجه لغوی این کلمه عجیب اجمالاً نموده گردد:

۱). در اساس **فقه اللغة ایرانی** آمده است که در **اوستای** جدید «واچو» (= کلمه) از ایرانی کهن «واچاس» فراجسته، در اوستای گاهانی «وخشیا، وخشیاتی» - ایرانی کهن «وکشیاتی / vakšyati» (= کلام) و آن در سغدی به صورت «واخش» و سپس «واچیم» (= کلمه) و دیگر وجوه فارسی آن «آواز/واک/وکس...» تداول یافته است. وجوه دیگر نیز «وُخشَم / vaxšem» (= کلمه) و در اوستای جدید «وگژیویو» (= واژه‌ها) و جز اینهاست؛ ولی مشهورترین صورت ترکیبی آن در کلمه «وُخشور» (vuxšur/vaxšur) در پازند «وُخشور» (= پیامبر) از «وُخشا» (vaxša) اوستایی - چنان که گذشت - به معنای «کلمه» با پسوند «بره/ور» (= حامل / صاحب) بر روی هم در فارسی نوین «وُخشور» - یعنی «پیامبر» (= حامل / صاحب کلمه / کلام) که دقیقاً معادل با «مانتهرن» (= پیامبر)

۱. یادداشت‌های گاتها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انجمن ایران‌شناسی، ۱۳۳۶، ص ۱۴.

2. *Zoroastrian Problems...* (H.W.Bailey), Oxford, rep. 1971, p. 66.

اوستایی می‌باشد.<sup>۱</sup> هم چنین، شادروان دکتر محمد معین - براساس تتبّعات زبان‌شناسان - در ریشه‌شناسی کلمه «وخشور» (= پیامبر) گوید که مرکب از دو جزء «وخشو» + «بره» (= حامل) باشد. اما «وخش» (vaxsh) خود از ریشه «اوخخت» (uxt) اوستایی به معنای «گفتن» است، چنان که واژه‌های (vox) آلمانی، (voix) فرانسه و (voice) انگلیسی هم از همان ریشه هندواروپایی می‌باشد. بر روی هم «وخشور» به مفهوم کلام (سخن) آسمانی و اصطلاحاً به معنای «پیامبر» است.<sup>۲</sup>

۲. اما استاد هارولد بیلی در تحلیل عبارت یونانی نبشته «اردوخرو» (ardoxro) که آن را «بغ - آرد - وِخش» مذکور در اسناد مانوی حواریان مطابق دانسته‌اند، مبنی بر این فرض گوید که «ارد» نماینده همان «اردوی» اوستایی است؛ و «اوخرو» (اوخشو) همان اسم رودخانه «اوخوس» (جیحون) باشد که در عربی بنابر اشاره بیرونی (الآثار، ۲۳۷، ۱، ۱۵) به صورت «وخش» (waxš) نام فرشته نگهبان آنها خصوصاً رود جیحون (= اوخوس) است، چنان که جشن «وخشنگام» از برای آن برپا می‌شده است. باری، کلمه «اردوخرو» را با «اشی» اوستایی (= بخت) منطبق دانسته‌اند؛ و هنینگ آن را همان «بغ - آرد» مانوی پیشنهاد کرده، اما این فرض مقبول به نظر نمی‌رسد. به هر حال، عبارت مانوی «بغ - آرد - وِخش» بر دو وجه قابل توضیح است، یا اسم ایزدی «بغ آرد» [= خدای نظم و عدل] را مانویان به گونه حشو زائد بر «وخش» [- لوگوس؛ بالنده/روح] افزوده‌اند - که یک پدیده شایع زبان‌شناسی است - یا نویسنده مانوی عبارت «اردوخرو» را در همان ناحیت شنیده و «وخش» را به مثابه جزئی از اسم (گویا حسب شباهت با «وهو») نگهداشته؛ و شاید هم پنداشته که همان کلمه متعارف به معنای «روح» می‌باشد.<sup>۳</sup> نتیجه آن که «وخش» (= روح) معادل با «لوگوس» همان «بغ آرد» (= خدای حق / خدای بخت) در تداول مانوی است. مراجع دیگر فقه اللغه نیز مؤید این نگره‌اند که «وخش» در

1. *Grundriss der Iranischen Philologie* (Geiger-Kuhn) rep. Berlin, 1974, B. I, ab. 1, pp. 41, 42, 77, 262, 282; ab. 2, p. 48. / *Grundriss der neupersischen etymologie* (P. Horn), Strassburg, 1893, P. 241.

۲. *مزدیسنا و ادب پارسی*، چاپ ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۵۸. / *برهان قاطع*، طبع دکتر معین، ج ۴، ص ۲۲۶۰ ح. / *یادداشت‌های گاتها* (پوردوود)، ص ۱۴ - ۱۵.

3. *Zoroastrian problems*, pp. 65-68. / *Opera Minora* (D-Guillemin), III, p. 143.

صورت پهلوی آن «وِخشی تان» به معنای فزاینده و بالنده باشد، چنان که در مفهوم اسم فرشته نگهبان رود جیحون هم «وِخشو» (= بالنده/ فزاینده) آمده که مشتق از فعل «وِخش» (vaxsh) اوستایی با کاربرد بسیار به معنای «افزودن و بالیدن و فرایازی» و در ایرانی میانه به دو معنی «روح» و «کلمه» باشد (در مفهوم «کلمه/ کلام» دقیقاً معادل با «مانثر» اوستایی) چنان که هم در مانویت «وِخش یوژدهر» روح القدس را گویند.<sup>۱</sup>

۳. سه موعود (مهدی) زردشتی یکی «سوشیانت» معروف، دومی و سومی هم در فروردین یشت (بند ۱۲۸) بدین اسامی «اوخشیت ارت» (uxšyat- erteta) = هوشیدر/ اوشیدر بامی و «اوخشیت نمه» (- nemah) = هوشیدر ماه، فروهرهای آنها نیز ستوده شده که به معنای «دادپرور/ عدل گستر» و «نماز و نیایش پرور/ گستر» می باشند.<sup>۲</sup> از آنجا که مانی خود را مصلح دین زردشتی می دانسته، یعنی همان «اوخشیت - ارته» (= هوشیدر) و نیز چنان که گویند او خود را تالی مسیح می پنداشته که در واقع همان «هوشیدر» زردشتی دخیل و قویاً نافذ در اعتقادات معادشناسی یهودی - مسیحی می باشد؛<sup>۳</sup> اینک آیا ربط معناشناسی (Semantic) خاصی بین الفاظ «وِخش» (= کلمه / لوگوس / روح) ← «وِخشور» (= پیامبر/ حامل کلمه حَقّ)، «وِخش» (= بالنده/ روح / فزاینده) با کلمه «اوخشیت» (= پرورنده/ بالنده گر / فزاینده) ← «هوشیدر» منتظر وجود داشته است؟ قوّت خیال بدین فرض و گمان مایل است که آن پیامبر (= وِخشور) حامل «کلمه حَقّ» (= وِخش) در موضع دعاوی مسیح و مهدی بودن، با همان «اوخشیدر» (= دادپرور/ حق گستر) انطباق یابد؛ دعوی مسیح بودگی و مهدی گری حلاج به تأسی از مانی - مدعی پیغمبری - بر همین نمط بوده است.

۱. یسنا (گزارش پورداوود)، تهران، ابن سینا، ج ۱، ۱۳۴۰، ص ۵۰/ برهان قاطع (دکترمعین)، ج ۴، ص ۲۲۶۰ / یادداشتهای گاتها (پورداوود)، ص ۱۴.

*Grundriss der Iranischen Philologie*, B.I, ab. 2, p.89./ *Grundriss der neupersischen etymologie*. p. 296.

۲. یشتها (گزارش پورداوود)، ج ۲، ص ۱۰۰.

3. *Manis Zeit und Leben* (O.Klima); Prag, 1962, pp. 242-243.

### ۳. حق - عدل

دَوْر فلکی یکسره بر منهج عدل است... [حافظ].

معنای اصلی کلمه «حق» در زبان عربی ابهام‌آمیز است؛ ولی در اصل عبری معنای آن «شخاییدن، خراشیدن (-حکّ در چوب یا فلز و سنگ)، نگاهستن، ثبت، نگارش، طرح انداختن...» که هم به معنای قریب کلمه در عربی، چنان که شریف جرجانی گوید: «به لحاظ لغوی همانا ثابت غیر قابل انکار باشد که در اصطلاح معنی شناسان حکم مطابق با واقع است؛ هم بر اقوال و عقاید و ادیان و مذاهب حسب اشتغال بر آن و در قبال باطل اطلاق گردد...»<sup>۱</sup> بنابراین، نخستین معنای حقّ در زبان عربی «امر واقع مستقر» (= الثابت، الحقیقه) است؛ از این رو در تفاسیر قرآن مجید این کلمه را - که جزو اسماء الله است - صفت ثابت در ربوبیت تعبیر کرده‌اند؛ گاهی هم آن را ثابت الهی در برابر باطل «غیرآن» تفسیر نموده‌اند (سورة الحج، ۶۲/لقمان، ۳۰). «فتعال الله الملك الحق لا اله الا هو رب العرش الكريم» (۱۶/۲۳)، «یعلمون ان الله هو الحق المبين» (۲۴/۲۵) و جز اینها حاکی است که خداوند در نفس خود ثابت است - یعنی در ذات و صفات - چندان که اشیاء بدو تحقق می‌یابند، فلذا آن را به «موجود ثابت» هم معنی کرده‌اند؛ و در قرآن مجید پیوسته حقّ همستار باطل می‌آید، چنان که در عصر جاهلی نیز طئی بیتی معروف از لبید آمده است: «ألا كلُّ شیءٍ ما خَلَا الله باطلٌ»، هم از این رو در عربی کلمه حقّ شایسته اطلاق بر «خدا» باشد که موجود حقیقی مطلق و خویشتن را واجب به ذات است. بدین سان، درستترین و برترین ترجمه کلمه حق همان «واقع» (Real) یا «واقعیت» (Reality) است که هرگاه مراد از آن یکی از اسماء الله بوده، دقیقاً به «حقیقت» (Truth) ترجمه شده است. اما کلمه «صدق» (= راستی) که آن را در قبال «کذب» (= دروغ) آورند، با مفهوم کلمه «حقّ» تفاوت دارد؛ زیرا حقّ سازگار با امر واقع است و کلمه صدق همساز با «حکم» باشد، یعنی حکم مطابق با واقع [التعريفات، ۴۰]. کلمه حق به اعتبار آن که از اسماء الله است، چنان که ماسینیون در تفسیر قول حلاج یاد کرده<sup>۲</sup>، کمابیش به مفهوم

۱. التعريفات، مصر، مطبعة الخيرية، ۱۳۰۶، ص ۴۰.

۲. کتاب الطواسین (حلاج)، پاریس، ۱۹۱۳، ص ۱۷۴.

«باری» (= خالق) هم می‌آید. گذشته از معانی دیگر کلمه حَقّ که تنها خداوند بدان موصوف باشد، معنای «آنچه باید» و «سزا» هم از آن برآید که این معانی به همان تعبیر قبلی «ثبوت» و «تعیین» است؛ هم از اینجا تعبیر «حَقّ الله» در قبال «حَقّ الناس» دانسته می‌آید. اما در عرف متصوّفه همسان با کلمه «حقیقت» باشد، و مراد از آن مرتبت عالیه است که صوفی پس از معرفت کامل بدان می‌رسد، هم از اینجا است «حَقّ الیقین» که مخلوق در حقیقت مطلق بدان فنا می‌گردد.<sup>۱</sup>

در خصوص معنای «حَقّ» به نزد حلاج بیضاوی و اطلاق مشهور آن کلمه بر خویش (- انا الحق) اینک اولی و ارجح آن که هم از لویی ماسینیون - حلاج شناس نامدار و بی‌همتا - خلاصه‌ای از آنچه وی در تفسیر این کلمه بیان داشته به نقل آید:

کلمه عربی «حَقّ» در معنای صواب و اعتبار و حقیقی، متداول بین ملل اسلامی همانا در نزد متصوّفه معبر از نام خدا باشد. این اصطلاح که در تمام معارف اسلامی - از فقه و اصول گرفته تا طبیعی و اخلاق نظری - تداول دارد، در متافیزیک به مفهوم «واقعیت نهایی معقول» بوده باشد. در قرآن حق به مفهوم چیزی است که خداوند آن را واقعیت و حقیقت بخشیده (۹، ۱۲/۴۸، ۱۷/۵۱، ۸۳) و در قضاوت - و داوری روز رستاخیز هم - «حَقّ» عبارت است از «داد» و تصدیق آن؛ و «الحَقّ» در جزو اسماء الله بنابر قرآن - چنان که اهل توحید قائلند - به معنای کُل وجود و عالم امکان نیست، بل به لحاظ نفسانی در همان مفهوم «صدق» و «قبول» باشد که همستار با آن «کذب» و «باطل» است؛ و در امر قضاوت - که صرفاً در مورد احکام فقهی بکار آید - هیچ ربطی با مفهوم عام و امر توحید اسماء ندارد. حَقّ در مفهوم «صدق» به مثبت امری ذهنی، در تصدیق ذات باری از اسماء الله «صحيح» است. زیدیان بر معنای شرعی این کلمه در مورد لقب داعی «ناطق بالحق» تأکید نموده‌اند، صوفیان انگاره خویش را از «خدا» در مفهوم این کلمه دیده‌اند؛ و «عدل» را هم آفریننده بدان

1. *The Encyclopaedia of Islam*, newed., Vol. III. pp. 82-83.

دائرة المعارف الاسلامیه، مصر، وزارة المعارف، ج ۷، ص ۴۷۹-۴۸۰.

دانسته‌اند. در نزد حلاج «نور محمدی» مطابق با «الحق» است که نمایشگر خدای معقول و مدرک به وسیله امر یا اصل وحدت می‌باشد؛ اما امر او چیز اسرارآمیزی نیست، بل همان «حقیقت» ضروری است. تمایز مهمی که حلاج برخلاف معتزله ابراز می‌دارد، این که آنان از برای «حق» جنبه ناسوتی و متقدم در وجود قائلند؛ و البته «حقیقت» را جنبه لاهوتی خدا دانند. حق در مفهوم «حکم» هم کاربرد یافته؛ و «حقیقت» هم جنبه انتزاعی و دست نیافتنی طبیعت است. حلاج دو جنبه قضیه را در همان یک کلمه «حق» می‌بیند، چنان که در ذکر او «بحقّ الناسوت، بحقّ اللاهوت» ملاحظه می‌شود. بدین سان، مفهوم «حق» در نزد حلاج کلیت منطقی دارد؛ و برحسب اعتقاد به اتحاد عرفانی است، «حقیقت» هم همان روح باشد که خدا آن را راجع به خود دانسته است.<sup>۱</sup>

بر این پایه، ماسینیون به شرح و تحلیل عبارت مشهور «أنا الحقّ» حلاج طی چند بهر و باب در تضعیف کتاب خود پرداخته، که باز هم مطالب خلاصه‌وار به طریق حذف و اختصار در این خصوص چنین است: عبارت مزبور که حلاج بدان قول تبرّز پیدا کرده، ناشی از الهامات روحانی و حاکی از شکوه شهادت او هم بدان سبب، تاکنون تفسیرها و تحلیل‌های بسیاری را از طرف اصحاب مقالات و مذاهب و نحله‌های صوفیانه موجب شده است. باید گفت که در زمان حلاج کلمه «حق» از اسماء الله برشمار نمی‌آمد، تنها بعضی آن را به مفهوم «نفس» یا سرّ «نفس مطمئنه» تلقی می‌کردند. گروهی آن را با «ویشنو» هندی مطابق دانسته؛ از آن رو که «ساتیاپیر» (= صاحب الحق) بوده باشد؛ ولی در تصوّر اسلامی «حق» حلاجی هم به مفهوم خداست. خلاصه آن که در تفسیر قول دو نظر ابراز شده، یکی این که مضمون الهی در مورد انسان ندارد؛ و دیگر آن که یک قول الهی در مقوله انسانی است. واقعیت تشخص یافته توحید در درون حکومت خدا و با آنچه در برون عملاً صورت می‌پذیرد تناقض دارد؛ اصالت حلاج در عرفان اسلامی آنجاست که بنزد خدادوستان و اهل تعبّد در بیان وحدت عرفانی اشکالی پیدا نکرده است. خدا در خویشتن خود ناآگاهانه همان کمال «حق» متعال ساده نیست که تجربه

1. *La Passion de Hallāj*, t.I, pp. 261-263.



ابدیت باشد و انسان او را «بیرون از زمان» بر زبان آورد، بل همانا تقدیر مقرون با شخصیت فرد است که با نفس وحدت دارد. حلاج فلسفه «وحدت وجود» را در زبان عربی به عبارت «انالحق» و به طریق «وحدت شهود» بیان نمود. قول به انالحق (= من خدا هستم) صرفاً یک صورت توحید مابعد طبیعی نیست، بل همانا «بانگ عدالت» (داد داد) هم هست (قرآن، ۴۱/۵۰: الصیحة بالحق). یک صورت سحرآمیز ذکر مردم آشنای حلاج مآبانه نیست، بل همانا قول به حقیقت، مقدمه تحسین عشق و محبت؛ و هم به معنای «شاهد» است که «اهل» نیز گویند - به تعبیر شیعیان همان «اهل بیت» که تبار ایشان به پیامبر می‌رسد. یک چنین وحدت وجودی از نظر حلاج عین الجمع (= احدیت) است، مفهوم وحدت وجود در کلمه «هو» نهفته؛ و «أنا» (= من) مظهر «وجود» است که به تعبیر دیگر «کیان» باشد. پس «هو» بر حسب «رب الوجود بعین الشهود» همانا «الحق» است، چنان که قرآن نیز بدان (ذلک بان الله هو الحق) ناطق است.<sup>۱</sup>

اما «عدل»، مصدر عدالت و همانا میانه‌روی و راستراهی و گرایش به طریق «حق» است؛ عدالت هم در لغت استواری در راه حق با پرهیز از آنچه دین را مانع باشد.<sup>۲</sup> ابن منظور گوید که «عدل»... سراسر است و استوار...؛ و از نامهای خداست، کسی که هوی بدو میل نکند تا در «حکم» جور و ستم نماید؛ و آن در اصل مصدر است یعنی حکم به حق، همین (عدل) رساتر از (عادل) باشد، زیرا که خود مسمی را «عدل» قرار داده؛ گویند به حق داوری کند و عدل نماید، پس او داور دادگر است.<sup>۳</sup> در چند موضع از قرآن مجید حق همچون معیار عدل یاد گردیده (یهدون بالحق و به یعدلون) و یا «از آفریدگان گروهی هستند که به حق راه می‌نمایند و به عدالت رفتار می‌کنند [۱۵۹/۷ و ۱۸۲]. در نزد معتزله مفهوم عدالت الهی یا «عدل» یکی از اصول خمس اعتقادی ایشان (توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین دو منزلت، امر به معروف و نهی از منکر) مشهور است؛ چنان که در نزد شیعیان هم دو اصل اساسی «توحید» و «عدل» جزو اصول دین بر شمار می‌آید. هم از حیث لغوی گویند که عدل در معنای مصدری: ادای حق غیر، استیفای حق وی، هر

1. *ibid*, t. I. pp. 168-172, t. II, pp. 64-68.

۲. التعریفات (جرجانی)، ص ۶۳.

۳. لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۱، ص ۴۳۰.

کاری نیک که سودش به دیگری رسد...؛ از این رو باید که آفرینش جهان به عدل باشد...؛ و اما حسب اصطلاح معتزله همانا خدای تعالی «عدل» است که مراد از آن همه کارهای او نیک بُود؛ و این که فعل قبیح از او سر نمی‌زند...، همین خود دانستنی‌های عدل باشد...»<sup>۱</sup>.

استاد ماسینیون گوید که اندیشهٔ روز تن پسرین و اقامهٔ عدل (که بُنمایهٔ ایرانی رستگاری در آیین مزدائی و مانوی است) با اندیشهٔ رستگاری مربوط به «مسیح» و عدل عام مطابق است. به لحاظ معادشناسی موضوع «مسیح» مشابه و مرتبط با «مهدی»؛ و این بر حسب سنن با آن یک اینهمانی می‌یابد. همانطور که عیسی بن مریم (بنا به انجیل) از تبار «داوود» بنی یهود است، مهدی هم به واسطهٔ «فاطمه» از تبار پیامبر اسلام همسان مسیح می‌باشد که روح خدا در او حلول نموده است. آن مسیح و این مهدی همانا با «سیاوش» (سوشیانس) مزدایی یکی است، «قائم» قحطانی و «وصی» فاطمی در آموزهٔ حلاج با آنها شباهت ندارد؛ در نزد شیعیان «مهدی» علوی نژاد است. لاهوت از نظر حلاج در اجزاء لا یتجزی (= ذرات) صورت بقاء دارد، و اما ناسوت (انسانی) همان «عدل آفریده شده بدن» یا «حق مخلوق» باشد. ناسوت شکل متصور توسط «کلام» الاهی و متقدم بر تمامی امر خلقت است، که هم توسط «روح ناطق» کسوت «شاهد قدم» پوشیده؛ ناسوت همانا صورت و میثاق با آدمی و تشخص «عدل» مسیح است. سخن دیگر آن که «حق» عارفانهٔ حلاجی در قبال «عدل» عاقلانهٔ معتزلی باشد.<sup>۲</sup>

#### ۴. آرته - آشه

«جریان سیلابها قانون «رته» و حقیقت،

نور گستردهٔ آفتاب است» [ریگ ودا، ۱۷۳/۱۲]

«رته / ارته» (Rta/areta) از مفاهیم - اصالتاً - هندوایرانی به معنای قریب «حقیقت»، قانون یا نظم اخلاقی، راست و درست، قانون الاهی و نظم جاوید (Rtam)

1. *The Encyclopaedia of Islam*, New ed. Vol. I (A-B), P. 209.

/ مذاهب الاسلامیین (عبدالرحمان بدوی)، ج ۱، ص ۶۰ - ۶۱.

2. *La Passion de Hallāj*, t.II, pp. 104, 106; t. III. p. 112.

است.<sup>۱</sup> در اساطیر هندی باستان ایزدان «وَرُونه» (- دیائوس / زئوس) و «میترا» (= مهر) طیّ متون ودایی خداوندان «رَتَه» یا نظم مقدّس و دارندگان «رته» نامیده شوند. آنان نیز همچون «آگنی» (= آتش / آذر) و «سوما» (- هومه) نگهبانان و پیروان «نظم قدسی» خوانده شوند. بنابراین، «رته» (= نظم) باید چیزی برین و حتی برتر از «وَرُونه» [- اهورامزدا] باشد؛ چه آشکارا همان «آشه» (asha) اوستاست. جنبه نخستین آن «نظم عالم» است؛ چنان که برآیش و پرتو خورشید و تنومندان سپهری بر حسب «رَتَه» باشد؛ آذر/آتش همانا «شاهد قَدَم» [به تعبیر حلاج] و نخست زاده «رته/اشه» است. در سپهر انسانی «رته» همانا نظم اخلاقی و به مثابه «حَقّ» در قبال و خلاف با «ناحقّ» (= باطل) قرار می‌گیرد. «آگنی» (آتش) در گرایش به «رته» (نظم) گویند که با خود «وَرُونه» (مَزدا) اینهمانی می‌یابد؛ همین جنبه‌های «رته» نیز در اوستا ملحوظ است.<sup>۲</sup>

چنین نماید که کلمه باستانی «رته/ارته» هندوایرانی هم به توسط اقوام مهاجر یا مهاجم هندوایرانی (آریایی) طیّ نیمه دوم هزاره دوم (قبل از میلاد) در دنیای قدیم بویژه میان مردمان میانرودانی (آکدی - آشوری - آرامی) شایع و متداول شده باشد؛ چه در نویکننده‌های تلّ العمارنه مصر (حدود / ۱۴۰۰ ق.م.) از جمله نامهای سران و سرداران سوری و فلسطینی، نامهای ایرانی «آزته ماینا» و مانند آن در جزو شاهان میتانی «آزته تاما» و «آزته شومارا» یاد گردیده است.<sup>۳</sup> در استوانه بابلی کوروش کبیر هخامنشی (۵۵۹ - ۵۲۹ ق.م.) نیز «اردو/ارته» بعل مردوک یاد شده، بدین قصد که نشان دهد همین «حَقّ» او را در پیروزی بر مادان توانا ساخت. باید گفت که این جنبه فرمانروایی پارسی راجع است به «داتو» (= حقوق/قوانین) شاه که در نویکننده‌های میانرودانی عهد هخامنشی یاد کرده شده، نه «قوانین مادان و پارسان» که در عهد عتیق (دانیال، ۸/۶، ۱۲، ۱۵؛ استر، ۱۹/۱) آمده است. همچنین، در ألواح تخت جمشید (هخامنشی) اهورامزدا با «رته» (= داد) تطابق یافته، چندان که «رتاون» به معنای داد دیده (برحقّ) کسی است که مورد عنایت «مَزدا» شده؛ و همین برابر با «آشه» اوستایی - یعنی «اشه وان» (= اهل حق) باشد که در

1. *The Cambridge History of Iran*, Vol. 2, p. 641./

گزیده ریگ ودا، ترجمه جلالی نایینی، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۷، ص ۵۱.

2. *Indian mythology* (A.B.Keith), New York, 1964, p.24.

3. *Papers on Iranian Subjects*, p. 148.

همین معنا ترجمه عیلامی آن «ایرد (ird) هازی» است؛ خصوصاً تأکید نموده‌اند که «رتّه» یک مفهوم مغانی (مادی) و یک اثر و یادگاری کهن از اهوراست.<sup>۱</sup> چنان که استاد دیاکونوف از جمله کلمات مادی کهن (مغانی) گذشته از اسم «بگ/بغه» (= خدا) واژه سحرآمیز «رتّه» (Rta) را فرانموده، هم به معنای حقیقت، راستی و درستی، نیروی جادویی ایمان که در اکادی به صورت «ارته (arta) - ایرتی (irti)» ادا شود. هم‌چنین، «خستره» (xšathra) به معنای اقتدار، نیروی سحرآمیز اقتدار که در اکادی به صورت «سَتر/کَشتر/کیشتر» ادا شود. نیز کلمه «فرنه - یاخورنه» (= فرّه) به معنای مجلد، جوهر شعاع الهی، نیروی سحرآمیز پادشاه که در اکادی به صورت «پرنه/برنه/پرن» ادا می‌شود. این نکته را هم می‌افزاید که پیش از سده هفتم (ق.م.) مادان به هیچ رو پیرو آموزه‌های زردشتی نبوده‌اند.<sup>۲</sup>

بدین سان، «رتا/ارته/اشا» اصل اعتقادی اصیل هندو-ایرانیان در اوستا areta/arta و در سانسکریت Rta - که بیانگر مفهوم «نظم» با وسیع‌ترین معنای ممکن، یعنی نظم کیهانی یا نظم اجتماعی و نیز نظم اخلاقی یا «راستی» است؛<sup>۳</sup> هنریک نیبرگ آن را به مفهوم «کارهای مقدّس» نیز گرفته، گوید که این کلمه مشترک آریایی با مفهوم «سُنن» هم‌سازگار است.<sup>۴</sup> «رتو/راتو» به معنای داور آسمانی هم باشد؛ ولی حسب مفهوم راستی و درستی و پاکی و تقدّس «ارته / ارد / اردا» (arda/ard) مجازاً به معنای «مقدّس» بالاخص در ترکیبات اسامی از این کلمه در اول نامهای کهن ایرانی بسیار است، مانند: «ارته بازان»، «ارته باد»، «ارته بان / اردوان»، «ارداویراف»، «اردیبهشت»، «ارته خستره» = ارته / ارده (مقدّس) + خستره (اقتدار / شهریاری) ← اردشیر؛ و جز اینها که معروف است.<sup>۵</sup>

1. *The Cambridge History of Iran*. Vol. 2, pp. 547-8, 690.

2. *ibid*, 2, p. 140, 141.

۳. تاریخ کیش زردشت (مری بویس)، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران، توس، ۱۳۷۴، ص ۴۸.

۴. دینهای ایران باستان، ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۹، ص ۲۲۱ و ۳۲۰.

5. *Persian Wars* (Herodot), pp. 524, 537. / *Grundriss der Iranischen philologie*, B.t, ab. 1, pp. 261, 271; B,II, pp ... /

دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۳۳۰ و ۳۵۲ / برهان قاطع (دکترمعین)، ج ۱، ص ۹۸، ۱۰۰ - ۱۰۱.

استاد هارولد بیلی در ریشه‌شناسی کلمه هندوایرانی «ارت» و «اشه» که با وجوه همخوان «رتی» و «اشی» التباس شده، به تفصیل بحث و بررسی نموده، از جمله گوید که در یشت هفدهم *اوستا* (-ارت یشت) کلمه فارسی میانه «ارت» (alt) از صورت اوستایی «اریش/اهریش/اشیش» فرگشته از صورت سانسکریت «ارسیس» که در فارسی نو «ارد» (ard) و در متون اوستایی به گونه «اشی» (و شاید هم «ارتی») نوشته شده است. در پهلوی مانوی «ایرد»، در سُغدی «ارد» (اردخ/ ارتوغ) و در خوارزمی «ارتس - وخی» (ارجوخی) هم آمده است. اما اسم یشت ۱۷ «ارت» همانا بازگرد به صورت ایرانی کهن آن «رتی» (Rti) به معنای «عمل حصول» و «شیئی حاصل» باشد. مفسران زردشتی بعضاً با اینهمانی لفظ «ارت» (از ایرانی کهن «رتی» و اوستایی «اشی») و «ارت» (از ایرانی کهن «رته» و اوستایی «اشه») در التباس این دو وجه گمراه شده‌اند؛ فلذا «اشیش - ونگ» طی عبارتی در *بندهشن* ایرانی به «حَقّ» تفسیر شده، نیز در عبارتی از همان «ارت مینوک ارتاییه» چنین ترجمه شده: «ارت وجود نامرئی حَقّ» است، ولی به درستی در سانسکریت به معنای «لکشمی» (= بخت) آمده که در مورد «اشیش ونگوهی...» هم بدان معنی «بختمندی» می‌بخشد. بنابراین، از برای «ارت» فارسی باستان/ «اشی» اوستائی مفهوم «چیزهای خوب و موهوب» مفروض است. دیگر زبان‌شناسان هم برای «اشی» (ashi) اوستایی معنای «بخت» را پیشنهاد کرده‌اند، چنان که هنینگ برای «بغ - ارد» مانوی همین معنا [-خدای بخت] را پیشنهاد نموده است. عبارت یونانی نبشته «اردوخرو» (ardoxro) را بدین فرض که «ارد» نماینده همان «اردوی» اوستایی است، با «بغ - ارد - وخش» مذکور در اسناد مانوی حواریان مطابق دانسته‌اند. اکنون بحث بر سر جزء «ارد» است که در ایرانی کهن «رَد» باشد؛ ولی مشکل بتوان آن را همان «ardvi» باستان دانست.<sup>۱</sup>

در تکمله و تعلیق بر آنچه گذشت، استاد بیلی باز فحوصی بلیغ در بیان وجوه لغوی کلمه «ارد» نموده، که ما برای اظهار نظر قاطع خود در این خصوص - ذیلاً - به مثابه نتایج بحث و تحقیق حاضر بهری نیز به نقل می‌آوریم. محور تتبع وی «فرّه» ایزدی است که از جمله در «یسنا» (ها ۱۵، بند ۱۸) درباره آن چنین آمده است: «فرّه، آدمی را به طرف

1. *Zoroastrian Problems* ...., pp. XXIV, 4, pp. 65-67.

اهراییه (= «اشه» اوستایی) سوق می‌دهد، او خواهان «ارته» است. پس گوید که «اشه» اوستایی - همان «ارته» (arta) فارسی باستان - معبر از «حق» و «حقیقت» است، که معنای اساسی آن «شایستگی / سزاواری / مناسبت» باشد. در زبان آسی «آرد» (= قَسَم) «کلمه مناسب / سخن بجا» ست، در یغناپی (- سغدی نوین) «الد» (ald) به معنای «مستقیم، قبال، قبل، درباره»؛ و در اشکاشمی «الدی» (aldi) به معنای «ر است / مستقیم / منظم» است. اما وجه پهلوی مانوی تورفانی «ارد» (ard) در نام کتاب مشهور مانی «اردهنگ» آمده که در فارسی نوین «ارتنگ» (با مبدلات) و همین در عربی به «بُشرى الحق» (= بشارت «حق» [= اَرْد]). ترجمه شده است. این «ارد» از همان ریشه «رته» (Rta) ودایی است که همانا «راستی توانا» یا «قوت حق» باشد - به «آنچه سزاست» در برابر «ساتیا» (= آنچه واقع است) تعریف گردیده، چنان که «اسه تیا» یادآور «انگهی تیه» اوستایی و نیز «نسیهسکه و در روجه» ختنی سکایی به معنای «نا-حق و باطل» باشد.<sup>۱</sup>

اینک، از آنجا که کلمه ایرانی «ارد» - البته با معنا و مفهوم آن (= حق / عدل) - در جزو مصطلحات اقوال و افکار ملل بابلی - کلدانی - آرامی دخیل گردیده - چنان که گذشت - با کلمه ایرانی دیگر «داد» (= قانون / عدل) اینهمانی یافته خصوصاً در آکادی با تلفظ «ایرتی» (irti) و در عیلامی با تلفظ «ایرد» (ird) - که هم در پهلوی مانوی و سغدی «ایرد / ارد» با توجه به ابدال متعارف حرف «راء» به «لام» در فارسی میانه «ارت» (alt) که در ترانویسی خط پهلوی قاعده‌ای مطرد است [p.3] بالاخص در صورت نمونه‌وار سغدی نوین آن «الد» (ald) و در اشکاشمی هم «الدی» جملگی به معنای «راستی و عدل و نظم» تداول داشته؛ راقم این سطور معتقد است که واژه سانسکریت و فارسی باستان «ارت / ارد» هم به لحاظ معناشناسی رایج آن برحسب قوانین خن شناسی جاری با وسایط و تبدلات لغوی آن - از جمله قواعد ابدال و قلب و تعریب - همانا از صورتهای «آرته» ← آرد ← آلت ← آلد ← آدل» به وجه مقلوب و معرب «عدل» در زبان عربی فرگشت نموده است.

با آن که هیچ یک از علمای فقه اللغه قدیم و اخیر و معاصر در قوامیس و معاجم خود، کلمه «عدل» را در جزو واردات عربی شده یا معربات لغوی یاد نکرده‌اند، نظر

1. *ibid.* pp. XIX. XXX.

اینجانب آن است که کلمه «ارد ← الد ← ادل ← عدل» هم از عهد هخامنشی حسب تداول وسیع آن توسط زبان آرامی - بعداً سُریانی و عبری در زبان عربی نیز؛ و بالتیجه بعدها در قرآن مجید هم به طریق اولی - چونان دیگر معرّبات دخیله از سریانی و پهلوی (که اصل اوستایی یا فارسی باستان دارند) دخیل گردیده، راقم سطور با ایقان علمی اکنون بدین تحقیق یقین می‌ورزد که علمای فقه اللغه با انصاف خصوصاً دانشمندان قرآن‌پژوه ایرانی کشف این فقره را عزّ قبول خواهند بخشید. دانسته است که «عدل» (که کار جهان یکسره بر منهج آن است) یکی از اصول خمسّه مکتب معتزلیان ایرانی و مذهب شیعیان دنیا می‌باشد؛ و مفهوم آن (ارته/ارد) - چنان که گذشت - با سوشیانت و هوشیدر و مسیح و مهدی و دیگر موعودها و منجی‌های منتظر ملل عالم مقرون است. اینک در نظر حالّج - مدعی مهدیگری - عدل همانا جنبه ناسوتی «حقّ» می‌باشد (- حقّ مخلوق) و البته جنبه لاهوتی آن خود «حقیقت» است که همان «أشّه» اوستایی می‌باشد. با تحلیل لغوی و تفصیل تاریخی که اجمالاً در این خصوص گذشت، انتظار می‌رود که مطالعات دین‌شناسی و ملل و نحل بویژه تاریخ عقاید «اهل العدل» (عدلیّه) معتزله و شیعه، هم چنین بررسی‌های عرفان پژوهشی ناظر به اصول عدل و حقّ و توحید، از این پس مسائل مربوطه آنها بر زمینه‌های دیگر و با ژرفیابی بیشتر صورت پذیرد.

باری، در بهره دوم این گفتار تصریح شد که «منتره/مانتر» (= سخن مینوی) مزدایی همان «کلمه» انجیلی (مسیحی) و اینها خود به همان مفهوم «لوگوس» رواقی است که نخست بار فیلسوف گیتی‌گرای یونانی «هراکلیت» افسوسی (ح ۵۰۰ ق.م.) آن را با اخذ معنا (از «مانتر») و استیعاب از مغان فرزانه ماد باستان ایران بکار برده است. کاشف نهایی این موضوع همان ایران‌شناس بلژیکی ژاک دوشن گیمن در تضاعیف نوشته‌های خود بر این نکته تأکید بلیغ نموده است که «رته» ودایی (= حق/حقیقت) حسب مفاد شباهت تامّ و تمام با «أشّه» اوستایی دارد؛ و این هر دو - در آخرین تحلیل - همان موضوع Logos است که هراکلیتوس مطرح کرده است. ارته/اشه به مفهوم نظم کیهانی همچون «لوگوس» به طور کلی با اندیشه حکمای اوایل شباهت دارد؛ و همانا لوگوس - روشنی بی‌کران - اشه - رتاون یک رشته تجربیات فلسفی است که بین ایشان مشترک باشد.

موضوع از این قرار است که جهان به وسیله «رته» آفریده شد؛ و آن در عرش اعلی - چنان که گذشت - با آگنی / Agni (= آتش) تمکن یافته است. گوید که نگره کشمکش هراکلیت هم در لوگوس یا نوموس - که هگل و مارکس بدان امعان نظر بلیغ کرده‌اند - (ظاهراً نوموس را هگل و لوگوس را مارکس برگرفته) گوهر آن در قانون معقول «آتش» بوده که ما آن را با «رته» (نظم حقیقی) هندو ایرانی مرتبط دانسته‌ایم، چنین نماید که به دلایل معین این نگره را هراکلیت از منابع ایرانی گرفته است. چه، در نگره هندو ایرانی آموزه آتش با حقیقت (اشه - ارته) مقرون باشد، که این خود با لوگوس هراکلیتی هم مطابق است. در ضمن، به تحقیق پیوسته است که «رته» ودایی و «اشه» اوستایی با «برهمن» مرادف باشد؛ زیرا موضوع «آگنی» هندی و «آذر» ایرانی نمودهای آن حقیقت ازلی (- برهمن) اند.

«نیروی کیهانی» اساساً خود یک اندیشه هندو ایرانی باشد، که در ایران به عنوان «اشه» به گونه‌ای پُر بسامد با «آتر» (آتش) همبر است. همانطور که «رته» ودایی - چنان که گذشت - با «ورونه» پیوند داشته، «اشه» اوستایی با «مزدا» پیوسته باشد؛ چنان که در **گاتاهای** زردشت آمده است که آتش گوهر بنیادی آفرینش همانا از «هورامزدا» است (یسنا ۴۳، ۹) و داوری با آتش هم که ناشی از «اشه» است، همانند قول هراکلیتوس در موضوع قضاوت با آتش می‌باشد. در مسأله دوگرایی هم باید گفت که «رته» (راست) و «دروه» (دروغ) ودایی متقابلان باشند، چنان که «اشه وان» (راستان / نیکان) و «دروگوان» (دروغان / بدان) اوستایی هم آشکارا بیانگر تضاد میان خیر و شر و نشانگر حق و باطل است. خلاصه آن که هندو ایرانیان نوعی قانون کبیر کیهانی ابداع کردند، که هم اجرام سماوی و هم اعمال آدمی را نظارت می‌کرد؛ در آموزه ایرانی و هراکلیت یونانی وجوه مشترکی در اصل انتزاعی آن قانون (ارته/اشه) وجود دارد، که همانا حقیقت عالم یا عدل عام باشد؛ قانون عدل نمایشگر امر الاهی در جهان است، که در نزد فلاسفه یونان امر عینی تعریف می‌شود.<sup>۱</sup>

1. *Opera Minora*, Vol. III, pp. 12, 15, 17, 24, 26-28, 33, 36, 42-45, 143 / *The Western response to Zoroaster*, pp. 38, 40, 60, 70, 80.



## ۵. حَقّ = اَشَه

«خواست بهین در پرتو اَشَه، ساختن جهانی نو است» [یستا ۴۶، ۱۹].

«اَشَه» (asha) در اوستا - چنان که مکرر گذشت - با «رته» (rta) ودایی یا همان «ارته» (arta) فارسی باستان به یک معناست: «نظم راست/نظم جهانی/نظم دینی/نظم طبیعی»؛ فلذا به معنای «حقیقت/راستی»، نیز: نیروی جهانی، جهان خدا، زندگی خدایی، جهان خدایی، «اَشَه» نشان دهنده «وهومنه» (= اندیشه نیک) یا واقعیت جهانی به عنوان نیروی نظم یافته و نظم دهنده، رهاننده و پشتیبان زندگی؛ و نیز نظم اخلاقی یا «راستی» است.<sup>۱</sup> «اَشَه» را نباید - همانطور که قبلاً یاد شد - با «اشی» (= اجر و مزد یا برکت و نعمت/چیز موهوب) اشتباه کرد؛ چه اَشی در اوستا گاهی اسم مجرد است به معنای توانگری و بخشایش و برکت و نعمت و مزد و بهره، گاه اسم خاص ایزدی که نگهبان مال و خواسته است؛ در جهان مینوی و در روز واپسین یادافره کارهای نیک و سزای کردار زشت (پاداش به پیروان دروغ) به یاری او انجام خواهد شد - «اشیوانت» (=پاداش دهنده). اشی و نگهوهی که روز بیست و پنجم از هر ماه شمسی است، در وجه ترکیبی «ونگوهی» صفت است به معنای نیک و خوب؛ و بر روی هم به معنای «اشی نیک» که همین ترکیب با صورتهای دیگر در پهلوی آمده است.<sup>۲</sup> فرانتس کومون با اشاره به «اشه/ارته» (=کمال حَقّ و فضیلت) گوید که هرچند میترا (=مهر) جزو امشاسپندان نیامده، در نزد ایرانیان با برخی از تجریداتِ الاهیة مقرون گردیده؛ چنان که به مثابه حامی جنگاوران وی با «ورثرغنه» (=بهرام) هنباز شده است. به عنوان مدافع «حَقّ» با سروش یا پیرو قانون الاهی با «رشنو» = عدل و با «ارشتات» = راستی همبر باشد. هم چنین به مثابه پرورنده بذر سعادت همراه با اَشی و نگوهی = ثروتها و با پارندی = وفور نعمتها نیایش شده است.<sup>۳</sup> به نظر اینجانب یکی از جنبه‌های ناسوتی «اَشَه»، گویا همین «اشی» بوده باشد. اما همستار با «اَشَه»، چنان که پیوسته در دو گرایبی کیش‌های ایرانی

۱. دینهای ایران باستان (ه.س. نیبرگ)، ترجمه س، نجم‌آبادی، ۱۳۵۹، صص ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۲۹ - ۱۳۲.

۲. ۲۷۸ / تاریخ کیش زردشت (م.بویس)، ترجمه ه. صنعتی زاده، ۱۳۷۴، ص ۴۸.

۳. برهان قاطع (دکتر معین)، ج ۱، ص ۹۹ ح. / تاریخ کیش زردشت (بویس)، ص ۳۰۷.

3. *The Mysteries of Mithra* (F.Cumont), New York, 1956, p. 5.

انتظار می‌رود، همانا «دروغ» (= بی‌نظمی، تباهی، باطل) باشد که پیروان او را «دروگوند» نامند. اسم دیگر این همستار را «اشه موغ» (Ashemaogha) به معنای «برهم زنده‌اشه/بی‌دین/مرتد» یاد کرده‌اند<sup>۱</sup>؛ ولی به نظر اینجانب معنای «هرج و مرج طلب» (Anarchist) از برای آن دقیقتر و مناسبتر باشد.

باری، ترکیبات اسامی از «اشه» (= حق) عبارتند از - نخست: «آشَه‌وان/آشَوان» (= پیرو اشه/اهل حق) ولی هم از آنجا که نیبرگ این کلمه را موجود زنده روی زمین تعبیر نموده [ص ۳۶۸] به نظر می‌رسد که باید به همان تجسم ناسوتی کلمه «حق» باشد؛ فلذا حسب مفاد این معنا همان اتحاد جلوه یا صفت و عَرَض ناسوتی در ذات و جوهر لاهوت مستفاد است. لوئی ماسینیون در بحث راجع به «صورت خدا» (که آدمی بر هیأت آن مخلوق است) تعبیر حلاج را از این دو قضیه چنین بیان نموده است که لاهوت در اجزاء لایتجزی (= ذرات) صورت بقاء دارد؛ ناسوت (انسانی) همان عدل مخلوق بدان یا «حق» مخلوق باشد. بدین سان، ناسوت شکل متصوّر توسط «کلام» [مانتر = Logos] اِلاه‌ی و متقدّم بر تمامی امر خلقت است که هم توسط «روح ناطق» کسوتِ شاهدِ قَدَم پوشیده است.<sup>۲</sup> دیگر از وجوه و مشتقات «اشه» اوستایی: «اشا» (= دین حق)، «اشو» (= مرد حق/ ولی الله/ قدیس) - در پهلوی «ashu» (= ولی/ حضرت) همچون «ashawa» (= راستین/ عادل/ صالح)، «اشونت» (= راستکردار/ درستکردار)، «اشیه» (= موافق قانون اِلاه‌ی/ به حسب راستی)، «اشایچا» (= رستگاری)، «اشه‌وا» (= داد/ حق/ راستی)، «اشات/ اشاته» (به موجب حق/ قانون)، ایضاً «اشائونو/ اشایونو/ اشانوی» به همان معانی؛ و حتی «اشه» - گاه دیده می‌شود که - به معنای «همسر» و ترکیب «اشه نام» (همسری) مذکور است.<sup>۳</sup>

۱. دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۱۳۳ / تاریخ کیش زردشت (بویس)، ص ۲۷۸، ۴۱۰.

2. La Passion de Hallāj, t. III, PP. 111-112.

3. Grundriss der Iranischen philologie, rep. 1974, B.I, ab. 1, pp. 1, 224, 225, 227, 232, 267: ab. 2, pp. 23, 168. / A Concise Pahlavi Dictionary (D. Mackenzie), 1971, p. 13.

دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۱۳۰، ۳۶۸. / یادداشتهای گاتها (پوردادوود)، ص ۳ - ۴. / یسنا (پوردادوود)، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۵۰. / برهان قاطع (دکتر معین)، ج ۱، ص ۱۴۲.

یکی از امشاسپندان «آردیبهشت» باشد که هم برابر با «اشه» (= حق) و در *اوستا* به صورت «آشه و هیشته» یا «آرته و هیشت»، هم مرکب از دو جزء «ارته» (arta) و «اشه» (asha) به معنای درستی و راستی، که «وهیشته» صفت عالی از «veh» (= به/خوب) یا آردیبهشت - چنان که مشهور و متداول است - امشاسپند نگهبان دومین ماه از سال و سومین روز از ماه می باشد. در جهان مینوی نماینده تقدس و قانون اهورامزدا؛ و در جهان خاکی نگهبانی آتش بدو سپرده است.<sup>۱</sup>

استاد بیلی می افزاید که «آشوه» (ashava) = حقدار/با حق که در متون *اوستا* مذکور است، همان تصرف «ارت» (آشه/آرته) باشد که فقط به معنای تأمین ابدیت سعادت است. یکی از مزایای «ایرانویج» این بود که ساکنان آنجا هنگام مردن صاحب «ارت» می شدند - یعنی «اهرو» (ahrav) و روانپزشکان و وظیفه داشتند به ایشان تلقین کنند با کارهای نیک «روان» (= روح) آنها اهرو بشود. یک چنین مضمونی هم در کتیبه تخت جمشید خشایارشا ملاحظه می شود، آنجا که گوید «اوتامرته آرتاوا آهنی» (= و به گاه مردن من رتاون بشوم). «ارته سا» هم وجهی است از «رتنهاچا» که مرکب از «آرتن» + «هاچن» بر روی هم پیرو «رته» و دارنده آنها باشد.<sup>۲</sup>

در آموزه هندوایرانی، مفهوم «رته» ودایی که همین «اشه» اوستایی است - چنان که مکرر شد - ضمن مقوله «لوگوس» (= مانتر) هراکلیت مطرح شده، همانا «حقیقت» باشد، یعنی نیروی کیهانی که در آسمان با آگنی / آتش تحیز و تجسم مادی یافته است؛ «اشه» به گونه‌ای پربسامد همبر با «آتر/آذر» همتای ایرانی «آگنی» ودایی است، پیوند آتش با اشه در «گاتاها» زردشت نمایان است. آتش که گوهر آن در همه عناصر ساختار گیتی ساری است، هم بدان سان که در نزد هراکلیت چنین باشد - به مثابه نظم کیهانی و جوهر حیات - تحت ولایت «اشه» خود مظهر اصل نظم و رایشنی است که گیتی را اداره می کند. روان بودن گوهر آتش در تمام اجزاء هستی و گیتی، چنان که همه چیز بهری از آن داراست (بندھشن) حسب قیاس، آدمی هم جزئی از آن آتش کیهانی زنده با خود همی دارد. چکیده آموزه اشه/ارته و لوگوس پیوسته با آتش از این قرار است:

۱. برهان قاطع، حواشی دکتر معین، ج ۱، ص ۱۰۱ - ۱۰۲ / یادداشت‌های گاتها (پورد اوود)، ص ۳.

2. *Zoroastrian Problems*, p. 87.

- لوگوس (یونانی) - روشنی بی‌پایان «اشه» (ایرانی) - رته شیایونی (هندی).  
 - آتش منور (یونانی) - آتش فروزان (ایرانی) - آگنی (هندی).  
 در ایران، اشه، اصل درخشان به عنوان «روشنی‌های بی‌کران» (= آسر روشنیه) در متون یادگردیده؛ و همین اشه با آتش - که ابزار داوری کیهانی هم هست - همبر و همسر است. بدین سان، قضیه «نور» و «نار» در مقوله معادشناسی - رستاخیز کیهانی - چنین مطرح است که آتش همانا وسیله حق یا عدل (اشه/ارته) - ابزار داوری کیهانی - باشد؛ و این امری ثابت نماید از آن رو که رب النار (= پروردگار آتش) همانا مزداست. آتش یاور «حق» است، یاور آتش درخشان هم ذات خرد و دانایی (= مزدا) است؛ اشه خود را در «انوار» نمایان می‌کند (- الله نور السموات و الارض) و بنابراین ملاحظه می‌شود که آن حقیقت فراگیر (- المحيط بكل شیء) مطابق با واقعیت عینی و همانا گیتیایی باشد، چیزی که در لوگوس هراکلیت بدین گونه رخ نمی‌نماید. هم از این رو اشه با ماه و خور و اختران پیوسته باشد، بویژه با خورشید که اوقات و فصول سال را تنظیم و تدبیر می‌کند، همچون نماد آتش بزرگ کیهانی با «اشه» بستگی دارد؛ خورشید یا «مهر» همانا در آتش تجلی می‌کند.

[شمس تبریزی که «نور مطلق» است      آفتاب است و ز انوار «حق» است]  
 آتشکده خود نماد خورشید است؛ به تحقیق، آتش خود نماد نور و نار خورشیدی است.\* گوهر آتش سیال حیاتی که ساری و جاری در همه مراتب موجودات است، در نگره مغان فرزانه ایران باستان و در موضوع لوگوس (= مانتر) حکیم هراکلیت یونانی وجوه مشترکی در اصل انتزاعی خود دارد. این همان آموزه پر آوازه ایرانی است که بنیان فلسفی مکتب اشراقی و حکمت نوریه ایشان می‌باشد.  
 پرستش ایزدان تجربیدی پیوسته از خصوصیات برجسته دینهای هندوایرانی (آریایی) بوده، چنان که «رته» ودایی که دقیقاً معادل با «اشه» اوستایی است - علی

\*. تهمت «آتش» پرستی به مزدانیان ایران همواره از طرف «سنگ» پرستان صورت گرفته؛ در حالی که مزدانیان به محض قبول اسلام، به درستی تمام، خانه‌های خدا (- مساجد) را یکسره بر بنیاد و بنیان «آتشکده»ها بنا کردند. جایی که مظهر و مجالی «حق» - تعالی - یعنی «آتش» - گوهر زنده و نماد و نمود حقیقی نورِ الاهی (به جای «سنگ» مرده جمادی) نیایش و ستایش می‌شد و اکنون هم می‌شود.

المشهور - با «فرونه» یا اهورامزدا پیوند داشته است. خداوند عدل و داد (حَقّ) همانا با «سپنته مینو» (= روح القدس) مزدایی اینهمانی می‌یابد؛ و اساساً امشاسپندان تجلی صفات آن ذات یگانه‌اند. از این رو، آشه با «هومنه/ بهمن» (= اندیشه نیک/ روح ناطقه) و «آرمیتی» (= نفس مطمئنه) پیوستگی و یگانگی دارد (= واقعیت جهانی) و این دو با اهورامزدا (خدای خرد و دانایی) به کردار نیروبخش همبر باشند؛ چنان که از جمله طی نیایشها (یسنا ۴۶، ۲) آمده آنان که «آشه» را نمی‌شناسند از وهومنه بس بدور هستند. راه راست هم از آشه است (آشات) و «خشته» (= اقتدار و سلطهٔ اِلاه‌ی/ ولایت امر) هم از وهومنه است. انسانها در خلال آشه زاده شوند؛ و با دارا شدن و وهومنه طی آن بزیند، چه انسان می‌تواند «آشه» را دارا شود (= آشاون = پیرو حق/ رتاون = رستگار). آشه کمابیش با «خشته» (= حکم اِلاه‌ی/ ولایت امر) مقرون است، وهومنه آن را به کسانی عطا می‌کند که شرّ (= باطل) را به دست آشه (= حق) سپارند. جانداران از آشه دادرسی خواهند، زیرا که فرمانروایان بدکار بر ضدّ وهومنه‌اند؛ اجمالاً پیروی از آشه، آشه خواهی، سخن آشه، نگهداشت آشه؛ و حتی سوگند پیامبرانه به آشه (= به حقّ حق!) جاری و عادی است. همانطور که در «ودا» رته و دوره (= راست و دروغ) متقابلانند، در «اوستا» نیز آشه دقیقاً در برابر دروغ قرار گرفته، همان پتیاره‌ای که نظم آسمانی را انکار می‌کند؛ بر روی هم این دو عیناً نمایش تقابل «حقّ» و «باطل» است. هم در هند، هم در ایران، لازمهٔ داشتن «رتا/آشا» یا رسیدن به مرتبت «رتوان» (= رستگار) و «اشوان» (= اهل حقّ) همانا عادل و درست‌کردار بودن است، چه خداوند «اشوان» است؛ و عدالت (ارته / عدل) بدل از حقّ باشد. در نیایش‌هاست که خدایا ترا بجز از طریق «آشه» نمی‌شناسم؛ و جای دیگر (یسنا ۴۸، ۳) آمده است که آموزه‌های رازآمیز را خدای مهربان هم از طریق «آشه» می‌آموزاند.<sup>۱</sup> این همان «اسرار حقّ» در نزد عارفان و از جمله حلاج بیضاوی است که آن‌ها را «هویدا» می‌کرد.

1. *The Western response to Zoroaster* (D-Guillemin), pp. 40, 46-51, 60, 88./ *Opera Minora* (id). vol. III. pp. 14, 17, 32, 33, 36, 43-45, 51, 52, 88./

تاریخ کیش زردشت (بویس)، ص ۴۸، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۱، ۲۹۲. / دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۱۰۳، ۱۳۲، ۱۳۵، ۳۶۸.

باری، آنچه تا بدین جا گذشت بسا شرحی مختصر و مقدم بر متن یا تفسیری پیشاپیش برگزیده آياتی از گاتاهای *اوستا* - کهن‌ترین سروده‌ها از سخن زردشت سپیتمان فریانی - باشد که ذیلاً نمونه‌وار در پیوند با مقوله «آشه» ارائه می‌گردد. گزینش ما بر پایه دو متن صورت گرفته، یکی ترجمه و تفسیر انگلیسی *گاتهای* پنجگانه از «اس. اینسler» (S.Insler) که بر اساس متن و شرح آلمانی «ه. هومباخ» (۲ جلد، هایدلبرگ، ۱۹۵۹) می‌باشد<sup>۱</sup>؛ و دیگر گزارش فارسی جلیل دوستخواه بر اساس تفسیر شادروان استاد پورداوود است.<sup>۲</sup> اینک تصرف ما بسی اندک فقط در الفاظ باشد، چنان که نمونه‌وار مفاهیم عبارت یک بند از *گاتها* را با برگردان دقیق به اصطلاحات عربی (اسلامی) فرا می‌نماییم: «آن خداوند حکیم علیم با سلطنت معنوی و عشق و محبت خویش، کسی را که با نفس مطمئنه و با قول و فعل به روح القدس و «حق» بیبوندد، کمال و خلود خواهد بخشید» [یسنا، هات ۴۷، بند ۱]:

\* .. «آنوار شمس و قمر (و) فجر از برای تسبیح تست، ای حکیم دانا (مزد) که با حق یکی هستی... [ی ۵۰، ۱۰]. خداوند! اینک «آتش» ترا خواهانیم که از طریق «حق» نیرومند شود... [ی ۴، ۳۶]. آتش تو را تا توانم حرمت گذارم، چه حقیقت (= اشه) همانا هدیه‌ای حرمت‌پذیر است؛ پس تو مرا به «حق» (= اشه) - که همواره آن را فراخوانده‌ام - رهنمون باش، تا به همراهی «نفس مطمئنه/ایمان/محبت» (= آرمیتی) بدان دست یابم». [ی ۴۳، ۹، ۱۰].\*

\* «خداوند خرد و دانایی (اهورامزدا) که با «حق» (= اشه) همکام است، همانا «نطق / کلمه / قول» (= منتره) فزاینده بهروزی را بیافرید... [ی ۷، ۲۹]. ای مزدا اهوره! تو و «حق» (= اشه) را سرودی نو آیین می‌گویم تا «حکم / ولایت» (= خستره) پایدار و «نفس مطمئنه/ایمان و محبت» (= آرمیتی) در من افزونی گیرد [ی ۳، ۲۸]. ای مزدا! رهنمود تو چیست؟ خواستار چیستی؟...؛ ما را بدان صراط مستقیم «اندیشه نیک»

1. *The Gathas of Zarathustra*. Leiden, 1975 (ACTA IRANICA, 8).

۲. *اوستا* (کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی)، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰.

در سیر اتحاد با «حَقّ» (= اشه) هدایت فرما! [ی ۳۴، ۱۲]. ای مزدا اهوره! آن فرزندگان روشن‌بینی را که در پیروی از «حَقّ» (= اشه) و «فکر‌بهین» (= وهومنه) سزاوار می‌شناسی، به خوبی کامروا کن!... [ی ۲۸، ۱۰].\*

\* «ای فرشوشترا! با این فتیان (= رادان) که ما خواستار بهروزی آنانیم، بدان جای روی آور که حقیقت (= اَشَه) با نفس مطمئنه (= آرمتی) پیوسته است، بدان جا که روح ناطقه (= وهومنه) و حکومت مینوی (= خستره) فرمانروایند، آنجا که خداوند دانا (= مزدا) در حد کمال مستقر است [ی، ۴۶، ۱۶]. جاماسپ حکیم که خواهان مَجِد لاهوتی (= خورنه / فرّه) است، در پرتو حَقّ (= اشه)، علم الاهی (= دایدای اهورا) را برگزید و با نفس مطمئنه (= وهومنه) بر سلطنت معنوی (= خستره) دست یافت [ی ۵۱، ۱۸]. ای پوروچیستای سپیتمانی - دُختِ [پیامبر] زردشت! خداوند دانا آن کس را [- همان جاماسپ حکیم را] که سخت به منش نیک و امر حَقّ باور دارد، به همسری تو برمی‌گزیند» [ی ۵۳، ۳].\*

\* «... خواست بهین در پرتو حَقّ، ساختن جهانی نو است... [ی ۴۶، ۱۹]. می‌پرسم که چگونه رهبر درست‌کردار و نیک‌خیزد و دادورزِ راد (= مرد حَقّ و عقل و صاحب فتوت) می‌تواند در پرتو «اشه» (= حَقّ) جهان را به پیش برد و آبادان کند؟ [ی ۵۱، ۵]. دُزباوران (= بد عقیده‌های) بنده نفس که از «راستی» (= حقیقت) روی گردانند... آنان با خویشتن نیز در کشمکش باشند. کجاست آن اهل حَقّ (= اَشون) که به آزادکامی و از دل و جان با ایشان بستیزد؟ ای خداوند دانا (= مزدا) با «حکم» (= خستره) مینوی خویش، درویشان (= دریگه اووی) درستکار را بهروزی خواهی بخشید [ی ۵۳، ۹]. مفادِ «محفَل اهل حَقّ» (= مَگه... اَشوان) از یسنا ۴۶، بند ۱۴ دانسته می‌آید.\*

\* «کیست آن راد (= فتی / جوانمرد) که نخست مرا بیاموزد، چگونه تو سرور پاک - خداوند حقیقت (= اَشوان) اعمال - را بیش از همه شایسته

ستایش بشناسیم! [ی ۴۶، ۹]. با ستایش‌ها و نیایش‌های خویش بدو روی می‌آورم و با چشم دل او را می‌بینم. مزدا (= خداوند دانا) را در پرتو اشه (= حق) با اندیشه و گفتار و کردار نیک می‌شناسم و نیایش‌های خود را در گرزمان (= عرش اعلیٰ / خلد برین) او فرو می‌نهم. [ی ۴۵، ۸]. اینک در آغاز با دستهای برآورده، ای مزدا! ای سپند مینو! ترا نماز می‌گزارم... (ای خداوند خرد!...) بشود که با کردارهای «آشه» و منش نیک، «گوشورون» (= روح جهانی) را خشنود کنم. [ی ۲۸، ۱]. از چنین اعمال است که شما «حق» را بر طبق قوانین اولیه (= یائیش داتائیش) الاهی به خویشتن ارزانی می‌دارید. [ی ۴۶، ۱۵]. \*

\* «... تابدان هنگام که توش و توان دارم، مردمان را می‌آموزم که خواستار «اشه» (= حق) باشند. ای اشه! کی ترا خواهم دید و «وهومنه» (اندیشه نیک/ روح ناطق) را به فرزاندگی درخواهم یافت؟ [ی ۲۸، ۴ و ۵]. آنگاه که آن دو «مینو» (= روح/ نفس) به هم رسیدند، نخست «زندگی» و «مرگ» را بنیاد نهادند؛ و تا پایان هستی چنین باشد که «بهترین منش» از آن پیروان «حق» (= اشه) و بدترین زندگی از آن هواداران «باطل» (= دروگ) خواهد بود. [ی ۳۰، ۴]. بهترین پاداش از آن فرزانه‌ای خواهد بود که پیام راستین و «کلمه» (= منتره) مرا بر مردمان آشکار کند؛ و آنان را در پرتو «حق» (= اشه) به «کمال» و «خلود» رهنمون شود: چنین است «حکم» (= خستره) از برای «مزدا» که به یاری «اندیشه نیک» آن را خواهد افزود [ی، ۳۱، ۶]. درگاتها «چینوا تو پره‌تا» (= پُل صراط) یا گذرگاه داوری در روز رستاخیز یاد شده است [ی ۴۶، ۱۰/۵۱، ۱۳]. \*

اکنون پس از نقل آیاتی چند از کلام حق در نزد مزدانیان ایران باستان، شاید مناسب باشد که در تتمیم فواید بحث هم از ادعیه و اذکار «حق» آنچه را که در جزو ترکیبات «اشه» منتقل و مشهور است، همچنان به اشارت و اجمال در اینجا یادآور شویم. دعای معروف «أشَم وَهَو...» (= حق همانا خیر است... الخ) و دعای معروف «یَتا أهو...» (= سرور برگزیده حق... الخ) که این دو نماز کوچک را با هم «پرامون» یا «فرامون یشت»



نامیده‌اند، بعضی از دانشمندان آنها را کلمه «اقرار و شهادت» - به اصطلاح شهادتین - دانسته‌اند. باید افزود که کلمه «أشأت» در دعای اخیر (-یتاهو وئیریو) به معنای «قانون» (= به موجب حقّ) می‌باشد.<sup>۱</sup> به علاوه همین دعاها در سرآغاز کرده‌ها (سوره‌ها) و یسنه‌ها شبیه به حروف مقطعات در قرآن مجید می‌باشد. فروردین یشت (۹۱) گوید که سراسر کلام مقدّس در سرودِ آشا «أشَم و هو» آشکار گردید. وندیداد (فرگرد ۱۹، بند ۹) گوید که زردشت به اهریمن گفت: «أشَم و هو سلاح من است بر ضدّ تو؛ و با همین سرود ترا شکست خواهم داد و ترا نابود خواهم کرد؛ خرد مقدّس (سپنته مینو/ روح القدس) این سرود را بیاورد، آن را در روز ازل (زروان اکرانه) بیافرید». دربارهٔ فضیلت این دعا و ثواب قرائت آنها تذکارها و شروح مبسوط داده‌اند؛ و از جمله طیّ یسنای ۱۹ - ۲۱ که قدیمی‌ترین تفسیر بر سه نماز مزبور می‌باشد، گوید که اهورامزدا این نمازها را پیش از آفرینش جهان مادی بیافرید. [- به تعبیر بعضی از متکلمان: «کلام قدیم»]. از این همه تأکید در قرائت این دعاها و «أشَم و هو» در سراسر اوقات، چنان معلوم می‌شود که همه آنها «ذکر حقّ» است. جالب آن که در میان پارسیان معمول است که وقتی خبر مرگ کسی را می‌شنوند، یک «أشَم و هو» آهسته یا بلند می‌خوانند.<sup>۲</sup> در واقع، این همان کلمات «استرجاع» مسلمانان در چنین مواقع است. خلاصه، همانطور که یاد شد «أشَم و هو» مانند کلمه شهادت در اسلام، خود همانا کلمه «توحید» می‌باشد. در یسنای ۴۶ (بند ۱۰) هم یک «أشَم آشیا» (= الحقّ للحقّ) به «حکم» (= خستره) و هومنه (= اندیشه نیک) یاد شده است.<sup>۳</sup>

اما در کلام حلاج بیضاوی - مرد بزرگ حقّ در ایران زمین - اشاره به مفهوم «لوگوس» (= مانتره / وحش / کلمه) چنین رفته است: «پروردگارم دیرینگی (قدّم) خود را در نوپدیدی (حدّث) من زده است، چندان که نوپدیدی من در دیرینگی او ناپدید شود؛ پس مرا صفتی جز صفت دیرینگی بر نمانده؛ و «نطق» (مستره) من دربارهٔ همان صفت

۱. گاتها (پورداوود)، مقدمه، ص ۱۰۱ / خرده اوستا (پورداوود)، ص ۴۴ و ۵۹.

۲. خرده اوستا (پورداوود)، ص ۴۸، ۵۰، ۵۴.

3. *The Gathas* .... pp. 82, 83.

است...»<sup>۱</sup> هم چنین از رساترین اقوال حلاج در مفهوم لوگوس (= منتره / و خش) می‌توان یاد کرد که «عثمان بن معاویه روایت کرد که حلاج شب را در مسجد جامع دینور با گروهی بسر برد؛ پس یکی از ایشان پرسید که ای شیخ چه گویی در باب قول فرعون؟ گفت: کلمه حق؛ پس پرسید که چه گویی در باب قول موسی؟ گفت: کلمه حق؛ زیرا که هر دو کلمه در ابد جاری شدند، همانطور که در ازل جاری گشتند.» [همان، ص ۴۸]. اما راجع به موضوع تجلی «حق» در «نور» یا «نار» - موافق نگرش ایرانی - همین ابیات از حلاج شاهد مثال است:

«هو الحقّ و الحقّ للحقّ حقّ

لابس ذاته فما تمّ فرق / و لابس ملبس الحقائق حقّ

قد تجلّت طوالع زاهرات

یتشعشعن من لوامع برق» [همان، ص ۱۰۸].

یک فقره از مناجیات حلاج هم که مفاهیم «حبّ» (- مهر) و محبّت (بآرمیتی)، «قرب» (- وهومن) و «صدق» (- راستی) و «عدل» (- ارته) در آن ملحوظ شده، شاید حُسن ختامی بر این بهره از گفتار باشد:

«یا من اسکرنی بحبّه، و حیرنی فی میادین قربه، انت المتفرّد بالقدّم، و المتوحد

بالقیام علی مقعد الصدق، قیامک بالعدل... (الخ)» [همان، ص ۱۷].

## ۶. مستدرکات

«خداوندا! بهل تا خرد همراه با آشه به سرتا سرزمین فرا آید» [یسنا ۵۰، ۵].

توضیح و تعلیقات ما بر بعضی از مطالب و مباحث این گفتار چنان است که اگر تمام آنها نوشته شود، مصداق غلبه حاشیه بر متن پیدا خواهد کرد. از این رو، هم به جهت اجتناب از تطویل بلاطائل و هم این که مجموع اضافات و توضیحات ان شاء الله در دفتری جداگانه تدوین خواهد شد، اینک تنها به ذکر چند فقره اساسی که متضمن اهم نظریات راقم سطور در موضوع مانحن فیه است با اجمال و اختصار هر چه تمامتر

۱. آخبار الحلاج، (ل. ماسنیون - ب. کراوس)، پاریس، مکتبه لاروز، ۱۹۳۶، ص ۲۱.

مبادرت می‌شود؛ تفصیل مراتب همراه باقی استدراکات و تعلیقات با شرح بیشتر به وقت دیگر و همان دفتر موکول می‌گردد:

۱). در تحلیل معنا شناخت کلمه «Logos» یونانی آن را معادل کلمه اوستایی «منتره / مانتر / مانسر» (manthar) دانستیم که هراکلیتوس افسوسی حین تحصیل و استیعاب حکمت مغانی ایران ظاهراً حسب مفاد و معنا آن را به زبان خود ترجمه کرده است. ماری بویس در شرح دعای «أَشْم وَهُوَ» گوید که ظاهراً کلمه ذکر «منتره» [= لوگوس] به منظور تمرکز ذهن بر روی «أَشْه» (= حقّ) است.<sup>۱</sup> این همان رویکرد معنا شناختی است که گویی در ذهن هراکلیت پدید آمده؛ بنابراین، می‌توان گفت که مشتقات کلمه «logos» یونانی (= سخن، نطق، بیان، عبارت، دلیل‌آوری، اندیشه، قول و تفکر) از جمله اصطلاح مشهور ارسطویی «منطق»<sup>۲</sup> (logike) هم مبنی بر مفهوم سمانتیک کلمه اوستایی «منتره / مانتر» بوده است. در برخی از تتبّعات ایرانیان اهل حکمت قبلاً دیده‌ام که اصطلاح «منتره» اوستایی را معادل با اصطلاح «منطق» (logic) دانسته‌اند؛ فلذا واژه «منتار» به قیاس «گفتار، نوشتار،...» از همان ریشه «منتره / منشن» اوستایی (= تفکر، تنطق) معادل با Thinking/Reasoning بویژه همخوان با «Mentality» (= مفکره / ذهنیت) کاملاً درست است.

۲). نظر به اهمیت جهانشمول اصطلاح «گنوسیسم» و «گنوستیک» که کتابها و نوشتارهای بی‌شمار در این خصوص نوشته‌اند؛ ریشه‌یابی کلمه و خصوصاً معناشناسی آن نیز پیوسته مباحث و تتبّعات دانشمندان را موجب شده است. در زبان فارسی و عربی معمولاً اصطلاح «عرفان» یا «معرفت» شهودی را معادل با آن بکار برده‌اند؛ پیشنهادهای چندی هم از برای پیدا کردن واژه‌ای فارسی برابر با مفهوم انضمامی و ریشگی آن صورت پذیرفته، از جمله راقم این سطور کلمات «دانشنیه / داناکیه» یا «شناسیه / شناساکیه / شناختاریه» پهلوی و دیگر وجوه لغوی اینها را به معنای «گنوسیسم / گنوستیک» پیشنهاد کرده<sup>۳</sup>؛ ولی به هیچ رو خود بدن اِقناع علمی نشده است. اکنون در

۱. تاریخ کیش زردشت، ص ۳۶۱.

2. *Greek-English Lexicon*, Oxford. 1964. pp. 476-7.

۳. رش: معارف، دوره ۱۰، ش ۲ و ۳ (مرداد - اسفند ۱۳۷۲)، ص ۱۲۶.

پی‌جویی‌ها و پژوهش‌هاستگاه ایرانی کلمه «حق» و بالتبع مبانی و اصول ایرانی «عرفان»، بدین نگره شگفت‌انگیز رهنمون شدم این که کلمه یونانی «گنوسیس / Gnosis» (= معرفت / دانائی) [op.cit, 167] اساساً ترجمه نامخدای مشهور ایرانی «مژدا»ست. «مژدایغ» در اصل یک نامخدای کاسی - مادی است (طی هزاره دوم و نیمه یکم هزاره یکم پیش از میلاد) که به نوبه خود ترجمه اسم خداوند دانایی و حکمت سومری - بابلی «نبو» (nabu) بوده؛ در اسناد بابلی - عیلامی به صورت «مَشِدوبگه» (= خدای مزدا) آمده، به لحاظ لغوی همانا معنای آن «خرد و دانایی» است؛ و به تفصیلی که مطلقاً جای آن نباشد، این نامخدا هم از طریق آرامی سُریانی نیز در عربی به صورت «مَجِد» و «مَجید» معرباً دخیل گردیده است.

اما «گنوسیس» لغه از ماده «گنومه / Gnome» یونانی به معنای «دانایی، حکمت، اندیشه، تعقل، خرد، اندرز و داوری» می‌باشد. آنگاه، همانطور که هراکلیت کلمه مقدس «منتره/مانتر» (= سخن ایزدی) اوستایی را به «لوگوس» یونانی ترجمه کرد؛ افلاطون آتنی هم نامخدای «مژدا» ایرانی (= خرد و دانایی و شناخت) را به «گنوم» (= حکمت و دانایی) ترجمه کرد. بدین سان، مفهوم لغوی «مژدا» در قالب لفظ «گنوسیس» ریخته شد، معنای «حکمتِ الهی» (Theosophy) آن جامعه یونانی پوشید، تا آن که یک مغ مزدایی به اسم «سیمون» مجوسی رواقی - مسیحی مآب (سده یکم میلادی) و دیگران - از جمله «مانی» ایرانی هم - بانی نهضت «گنوستیسیسم» در جهان شدند.<sup>1</sup> اینک مثلاً وقتی معلوم می‌شود که مفهوم «آشه» مزدایی در زبان عرفانی عربی دوران اسلامی به «حق» ترجمه شده، که این کلمه خود همانا بیانگر ذات و صفت خداوند (مژدا)ست؛ و با توجه به این که خود کلمه «مژدا» به معنای «دانا و شناس و خرد» مشهور است، این فرض بر ذهن غالب می‌گردد که بایستی ترجمه «مژدا/مزدیک/ مزدایی» هم به معرفت حق - یعنی همان اصطلاح مشهور «عرفان» بوده باشد؛ فلذا در صورتی که بخواهیم با دلیل قوی سمانتیک و رجوع به اصل لغوی یک اصطلاح مناسب و معادل، دقیق و جامع برای «گنوسیس/گنوستیک» یونانی الاصل و «عرفان» عربی الاصل در فرهنگ زبانی خودمان پیدا کنیم، به شرحی که اشارت وار گذشت، همانا خود کلمه «مژدا» است در وجه

1. *The Oxford Classical Dictionary*, 1957, p. 390.

مصدری (= عرفان) و در وجوه وصفی می‌توان «مزدیک» (= معرفتی) و «مزدایی» (= عرفانی) و به لحاظ مکتبی «مздаگرایی» (= گنوسیسم) را بکار برد؛ ...

۳. کلمه «راستی» (rasti) فارسی عیناً درگاتهای زردشت (یسنا ۵۳، بند ۹) هم به معنای «راستی» (truth) آمده، که اینسler آن را از ماده «rāth» ایرانی کهن و در تفسیر «rathém» هم آن را به پیروان راستی (=حقیقت) ترجمه کرده است.<sup>۱</sup> «راست» (پهلوی): درست، مستقیم و «راستیه» (= حقیقت) از ایرانی باستان «راشته» (= درست و مرتب) و «راسته» (= مهیا و مرتب) گویند که هندی باستان آن «radha» (رادها) باشد.<sup>۲</sup> ولی معلوم نیست که کلمه «راست» اوستایی با «رته» (rata) ودایی به همان معنا چه ربط لغوی دارد؟ بیرونی کلمه «رتو» و نیز «artha» هندی را یاد کرده، اما معنای آنها را نگفته است.<sup>۳</sup>

۴. حلاج بیضاوی هم در طریقت صوفیانه و هم در موضوع «تمهدی» خویش جزو نحله شیعی «سلمانی» برشمار آمده است؛ هرچند که اکثر طریق متصوفه اسلامی سرسلسله «خرقه» خود را سلمان فارسی دانسته‌اند. مشهور است که روزبه بن خشنود (ماهبه) اصفهانی از دهگان زادگان مسیحی مآب و جهان‌گرد که سرزمین‌های مشرق را در جستجوی پیامبر نوینی درنوردید (همچون «مغان» ایرانی مذکور در انجیل که مژده‌گوی ظهور مسیح شدند) سرانجام پس از ترک مزدکی‌گری ولی با اعتقادات مانوی [نک: الآثار للبیرونی، ۲۳] به پیامبر اسلام (ص) پیوست. آنگاه به سبب دانش پهناور و آگاهی ژرف نسبت به مقالات مذاهب و ملل؛ هم به لحاظ خدمات برجسته‌ای که به پیامبر اسلام نمود، هموند خاندان رسالت و از اهل بیت آن حضرت برشمار آمد. وی از جمله توانست حمایت «سرخ جامگان» یا سپاهیان پیشین ایران را موافق با نگره‌های خویش نسبت به حقانیت «علی بن ابی طالب» (ع) در امر خلافت جلب کند.<sup>۴</sup> لوئی ماسینیون که در موضوع حلاج شناسی سرآمد دانشمندان عرفان پژوه جهان برشمار

1. *The Gathas of Zarathustra*, Leiden. 1975. p. 390.

۲. برهان قاطع، طبع دکتر معین، ج ۲، ص ۹۲۷ / *A Concise Pahlavi Dictionary*, p.71.

3. *India*, I. p. 179.

۴. الطبقات (ابن سعد)، ج ۴، ص ۵۳ - ۵۷ / حلیه الاولیاء (ابونعیم)، ج ۱، ص ۱۹۱ / شخصیات قلقة فی الاسلام (ماسینیون)، ص ۲۹ / الصلة بین التصوف و التشیع (الشیبی)، ص ۲۸.

است، هم در باب «سلمان پاک» و شناخت حال و مآل و شخصیت «قلقه» و نقش برجسته بنیانی او در پیدایی نهضت‌های تشیع و نحله‌های تصوّف اسلامی متفرداً صاحب نظر و اثر می‌باشد، حاصل مطالعات عمیق او در این خصوص اشارت‌وار و برگزیده از نتایج مباحث چنین است که دعوت پیامبر اسلام (ص) از سلمان به عضویت خاندان نبوت (سلمان منا اهل البیت) ضمن آن که حاکی از تقدیس و تبرک خاصی است، همانا اشارتی است به جریان انتقال «تأییدالروح» (- روح القدس) ایرانی بدان خاندان؛ چه ایرانیان در وهله اول به توسط سلمان اسلام آوردند، هم از این روست که وی از «آبدال» (بَدَل از نبی) و «آبواب» (= باب صاحب الامر) و «اولیاء» (= صاحب ولایت) برشمار آمده؛ مسأله تقدّم امر ولایت بر امر نبوت هم از اینجا مطرح می‌باشد که سلمان صاحب فضیلت خاصی بوده است. نیز در موضوع اتحاد آل البیت (علویان) با ایرانیان گوید که از ماجرای مباحثه (دآوری ایزدی) سلمان یک «نسب روحانی» با خاندان نبوت پیدا کرد؛ چه آن واقعه در نزد شیعیان صورت رمزی و تمثیلی دارد، بدین که پنج تن آل کسا از آن پس یک «حقوقِ الهی» حاصل نموده‌اند، یعنی «فرّه ایزدی» ایرانی با مباشرت سلمان بدان خاندان تفویض گردید، این همان مَجد لاهوتی (Charisma) ایرانیان است که در اصطلاح اهل عرفان و شیعیان به عبارت «نور محمّدی» ترجمه شد؛ پس مقام «سبقة الولایه» پیدا کرد که بر نبوت برتری و تقدم دارد؛ هم از این رو پیروان او را «مسلمان» نامیدند - یعنی بر مذهب سلمان که شاهد و واسطه انتقال «فرّه ایزدی» ایران به خاندان نبوی بوده؛ فلذا فرقه شیعه مخمسه (= پیروان پنج تن آل عبا) سلمان را نخستین «باب» صاحب الامر یا صاحب الزمان (خداوند زمان / زروان) می‌دانستند.<sup>۱</sup>

در حقیقت، اسلام آوردن ایرانیان یکسره بر شیوه و مذهب «سلمانی» بوده است؛ ایرانیان خود را «مُسلِم» (اسم فاعل از مصدر «إسلام») ندانسته‌اند؛ بلکه «مُسلَمان» (صفت جعلی از اسم «سلمان» فارسی) خوانده‌اند که هم به معنای «سلمان‌گرا»، «سلمان آیین» و «سلمان‌وار» باشد. چه، در هیچ یک از قوامیس عربی مطلقاً اسم یا صفت «مُسلَمان» مشتق از مصدر «إسلام» نیامده؛ اصلاً چنین کلمه‌ای در ماده «سلم» مذکور نگردیده است. شادروان علامه قزوینی (طاب ثراه) در وجه تسمیه «مسلمان» به نقل از

1. *La Passion de Hallāj*, t. I, pp. 62, 246, 347-8, 559; t. III, pp. 42, 43, 133, 158.

*العقد الفرید* (۲۹۶/۳) گوید که تازیان (هر) ایرانی را که اسلام آورد «مسلمانی» نامند ... به احتمال بسیار قوی بلکه به نحو قطع و یقین منشأ کلمهٔ مسلمان همین فقره بوده، یعنی کلمهٔ تهجین که عربها بر عجمهای مسلمان اطلاق می‌کرده‌اند.<sup>۱</sup> گویبی علامهٔ فقید در قوامیس عرب جستجو نکرده، تا ببیند که «مسلمان» هیچ وجه اشتقاقی از اسلام ندارد؛ تنها در مادهٔ «سلم» آمده است که «سلمان بر وزن قحطان» والسلام.<sup>۲</sup> به هر تقدیر، القاب اسلامی ابوعبدالله روزبه / ماهبه بن خشنود / بوذخشان اصفهانی معروف به سلمان فارسی، به عنوان: سلمان الخیر، سلمان المحمّدی، سلمان بن الاسلام، سلمان الوصی؛ و مانند اینها بی‌وجه نبوده است. جا دارد که یکی از بهترین مطالعات تطبیقی در بیان مشابهات و مطابقات بین اعتقادات دو دین مزدیسنا و اسلام یاد گردد، به خامهٔ سید محمّد طاهر رضوی با عنوان «همروشی و همسانی اندیشه‌ها در اسلام و زردشتی‌گری»<sup>۳</sup> که دامنهٔ مقایسات در *اوستا و قرآن*؛ و هم در متون *زند و کتب سُنن* با موضوعات اساسی اصول عقاید مشترک میان آن دو مذهب از مبدأ تا معاد بسط یافته است.

شیخ مفید گوید که به ما خبر رسیده است که سلمان فارسی - رضی الله عنه - یک روز به مجلس رسول خدا وارد شد؛ پس او را محترم و معظّم داشتند و با اجلال و بزرگداشتی تمام سزاوار تعظیم به سبب پیری و ویژگی‌اش به مصطفی و خاندان او در صدرش نشانند. در این حال عمر وارد شد و بدو نگریست و گفت: این مرد غیر عرب کیست که در صدر مجلس عرب نشسته؟ پس پیامبر خدا(ص) از منبر بالا رفت و خطبه فرمود و گفت: «مردمان از عهد آدم تا روزگار ما همچون دندان‌های شانه‌اند؛ هیچ عربی را بر غیر عرب و هیچ سرخی را بر سیاه برتری نباشد مگر به تقوی؛ سلمان دریایی است که سرریز نشود، گنجی است که فنا نپذیرد، سلمان از ما اهل بیت است، چشمهٔ زلال است که از آن حکمت جوشد و برهان برآید... (نیز) نقل است از امیرالمؤمنین علی (ع) که از او راجع به سلمان فارسی پرسیده‌اند، فرمود که چه گویم دربارهٔ مردی که از سرشت ما آفریده شده، روح وی با روح ما همبر است. خداوند تبارک و تعالی او را به دانشها از آغاز و انجام آنها، برون و درون آنها، نهان و آشکار آنها ویژه ساخت. رسول

۱. یادداشتهای قزوینی، ج ۷، ص ۸۷      ۲. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۰۰.

3. *Dinshah Irani Memorial Volume*, Bombay, 1322 (x), pp. 153-172.

خدا(ص) فرمود که خداوند تبارک و تعالی او را در آسمان و پیامبرش در زمین دوست می‌دارد. فرمود که جبرئیل از سوی پروردگار مرا گفت که بدو درود فرستم؛ پس سلمان از من است، هر که با از جفا کند با من جفا کرده... (الخ).<sup>۱</sup>

باری، نقش عظیم تاریخی سلمان - چنان که لوثی ماسینیون گوید - در خصوص مقاصد وحی قرآنی که پیامبر اسلام را حسب ضرورت‌های اجتماعی به طرح انقلاب محمدی (ص) برانگیخت؛ چندان که از دیرباز همانستی «أعجمی» (= ایرانی) مذکور در قرآن مجید (۱۰۳/۱۶) را با سلمان فارسی مسلم دانسته‌اند، ماجرای مباحله و جز اینها بر روی هم اسباب ظهور و مبادی عرفان‌گری در اسلام محسوب شده است. آیین عرفانی فاطمه (ع) در اسلام شیعی که نبوغ ایرانی یکسره بر آن نقش بسته، به عقیده محققان حلقه مفقود ضروری میان «محمد» و «علی» را در وجود سلمان یافته است. در نحله قرامطه (خطابیه) سلمانیه که حروف «م» و «ع» کنایت از «محمد» و «علی» است، حرف «س» همانا سلمان باشد که هم کنایت از «سلسال» قرآنی بوده - یعنی سرچشمه حیات روحانی؛ و این قول ناظر به تقدّم و اولویت سلمان در امر ولایت می‌باشد<sup>۲</sup>، که پیشتر شطری اشاره رفت و در تعلیقه پسین (۶) هم لزوماً بدان اشاره و استناد خواهد شد. اما نکته جالب نظر و قابل تأمل در عنوان آثار منسوب به سلمان فارسی، از جمله *انجیل سلمان* را گفته‌اند که شبیه *انجیل مانوی* است.<sup>۳</sup>

(۵). حسین بن منصور حلاج به سال ۲۴۴ ه.ق. در «طور» واقع در ناحیت بیضاء (فارس) زاده شد، پدر بزرگ او یک ایرانی مزدایی (مجوسی) بود. [La Passion, I, 61]. حلاج خود نه تنها زردشتی‌نیا بود، که تمام فحول راویان اخبار و آثار او نیز زردشتی‌نیا بودند، مانند: ابن باکویه شیرازی، ابن خفیف (دیلمی) شیرازی، روزبهان بقلی و ابواسحاق کازرونی، جملگی خود عارفان ناماور زردشتی تبار و مزدایی آیین بوده‌اند؛ خصوصاً پرمعناس که شیخ ابواسحاق کازرونی - مشهور به «مرشد» - از تبار زردشتیان کهن ایران و از همان شاخه‌ای بوده است که سلمان فارسی نسب داشته؛ مضافاً سلمان -

۱. الاختصاص، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۳۷۲، ص ۲۲۱ و ۳۴۱.

2. *La Passion de Hallāj*, t.I, pp. 246-470/ *Opera Minora*. t.I. pp. 422-464, 468, 468, 475.

۳. *الأثار الباقیه (بیرونی)*، ص ۲۳. / *Opera Minora* (op. cit.). p. 481.



که مبدأ الهام مسلمانان ایران بوده - شیخ خرقه او نیز محسوب شده است [II, 97, 196]. به نظر ما، شیوخ زردشتی تبار عرفان ایران - که شمار آنها جداً بسیار است - از این رو بر مذهب اهل سنت - عموماً شافعی - می‌رفته‌اند؛ و این که بالجمله از حلاج تعریف و تمجید کرده و دعاوی او را تصدیق نموده‌اند که همانا اعتقادی به مهدی «علوی» نداشته‌اند، ظاهراً نمی‌خواسته‌اند که مجد لاهوتی (-فرّه ایزدی) ایرانی به جماعت عرب نژاد تعلق یابد؛ حال آن که فرّق شیعه و منجمله امامیه در این خصوص اشکالی نمی‌دیدند؛ در تعلیقه پسین لدی الاقتضاء باز بدین موضوع خواهیم پرداخت.

باری، حلاج در ایالتی به دنیا آمد که مردم آنجا ایرانیان فارسی زبان و مزدایی فرهنگ بوده‌اند [I, 94]. نیای او «محمّا» زردشتی بوده، اما پدرش منصور به اسلام می‌گراید [pp. 98. 138]. در فارس نه صابئان بوده‌اند نه مانویان، حلاج در شوشتر (و واسط) با مقالات آنها آشنا می‌شود [p.98]. وی پیوسته با مزدائیان ایران ارتباط داشته، قویاً از طرف ایشان حمایت می‌شده، حتی مددهای مالی هم بدو می‌کرده‌اند - خصوصاً «بهرام» مجوسی که داستان وی مشهور است. خاندان کربنائی اهواز هم که از حامیان وی بودند، به تیره و تبار «ویسپوهران» عهد ساسانی نسبت داشته‌اند. [I, 270, 334 / III, 257, 269]. طرفه آن که جایی که حلاج را بردار کردند و به خاک سپردند، چنان که ابن همدانی مورخ گفته است «بیت عبادت قدیم» بوده، که همان آتشکده زردشتیان می‌باشد؛ گفته‌اند که آتشکده قدیم زردشتیان بغداد در قطیعه امّ جعفر واقع بوده است [II, pp. 28, 160]. خلاصه آن که حلاج چون دعوت مزدائیان را پذیرفت، در برقراری روابط با ملاعین (- ملاحده) تردیدی نکرد [III, 208]. هم این که از جمله اظهار عقیده کرده است که: «انسان در دین خویش مختار نباشد» همان اعتقاد مشهور قدریه (- مزدائیان امت اسلامی) است. [I, 238]. باید افزود که حلاج دعوت مزدائیان را به لحاظ صوفیانه اما به حسب اندیشه عدالت اجتماعی پذیرا شد [III, 208]. به طور کلی، اندیشه حلاج را «ذهنیت مزدائی» وصف کرده‌اند. [II, 325]. دوگرایی زندیقانه او که مخالف با مذهب رسمی (- شریعه، حقیقه) می‌باشد، همانا مطابق با نگرش «مزدائی» (شریعه) و «مانوی» (حقیقه) است [III, 256]. حقاً که روح ماسینیون شاد باشد، هرگز بهتر از این نمی‌شد دو جنبه نظری و عملی حلاجیت را شناخت و توصیف کرد: «مانوی» حقیقه (نظر) و «مزدائی» شریعه (عمل).

نتیجه آن که، حلاج یکسره و سراسر است و به گونه اهل بیتی با «دین آباء» و اجدادی بر مقالات مزدیسنايي و مقولات متنقل فرادادی و شاید هم نسبت به متون متداول زردشتیان وقوف کامل و علم حصولی پیدا کرده، اصول عقاید عرفانیه و عناصر حکمت نوریه را به طریق سنتی هم از فرهنگ دیرینه پیرامون خود بر گرفته، که از جمله آنها چنان که محور مباحث و گفتمان رساله حاضر باشد، کلمه مشهور «حق» بوده، دقیقاً تطابق آن با «اشه/ارته» اوستای مزدائیان بررسی شد. البته حلاج بر مقالات دیگر مذاهب کاملاً اطلاع و معرفت حصولی داشته؛ ولی خصوصاً در قضیه «طاسین الازل» (= ابلیس/ اهریمن) یکسره مانوی مسلک است، چنان که اشاره رفت، حقیقت نظری مکتب عرفانی سیاه او بکلی صبغه مانوی دارد.

۶. چنان که گذشت (- تعلیقه ۴) اولاً در طرایق متصوفان سنی مآب ایران زمین، مبادی و مبانی نظری تقدم ولایت امر بر امر نبوت منحصرأ در مورد سلمان فارسی - سرسلسله نحله‌های ایشان - بیان و تبیین گردیده است. جوانب عملی یک چنین نگره‌ای آشکارا حاکی از این معناست که حق تقدم در امر ولایت با عنصر ایرانی است. چه، به قول ماسینیون همان تقدم روحانی سلمان فارسی، آن اصل شیعی امتیاز اشرافی «علویان» (پیشوایان معنوی از طریق حق اصل و نسب) را نفی و نابود می‌کرد. [I, 247]. ثانیاً چنان که در تعلیقه پیشین (۵) گذشت - شیوخ ایرانی (زردشتی تبار) سنی مآب عرفان پیشه، هم از این رو دعای مهدویت حلاج را تأیید کرده‌اند که در وجود او یک «ولی امر» ایرانی غیر عرب می‌جستند [I, 649]. باز به قول ماسینیون «مهدی» سلمانی در واقع مسیحی بود که می‌توانست از غیر عرب (غیر علوی/ فاطمی) هم ظهور کند. این نگره قائل بود که فرزند خاندان «پسر معنوی و روحانی» باشد - مانند سلمان که پیامبر او را به فرزندی خوانده بود - نه لزوماً «فرزند جسمانی» اهل بیت (ع) و یک هم‌چو «مهدی» را خاتم الاولیاء یاد کرده‌اند، مفهوم «بدل» و «آبدال» و «شاهد آنی» در همین جاست که اینها غیر عرب بوده‌اند. [I.248-9]. نتیجه‌ای که از این دو مقدمه عاید می‌گردد، هم سیمای سیاسی تمهدی حلاج و هم سبب «ملاحم» براندازی خلافت عباسی و نیز علل وقوع نهضت‌های وسیع و قیام‌های مشهور در پهنه ایران زمین، حتی جنگ هفتاد و دو ملت را هم کمابیش در این بخش از جهان توجیه می‌کند.

بدین سان، تفسیر تاریخ سیاسی ایران در دوران خلافت عباسی برحسب مقوله‌بندی وقایع مهم حول محورهای نظری مهدی «سلمانی» گرایبی و مهدی «علوی» گرایبی یک ضرورت علمی است، که در اینجا ابداً مقام و مجال اشارت‌وار هم بدان نباشد. همین قدر اگر گفته آید که در رستاخیز ملی ایرانیان علیه خلافت عباسی، سامانیان خراسان با کار پایه سیاسی مهدی سلمانی - یعنی حلاج وارد عرصه پیکار شدند؛ و دیلمیان جبال با هواداری از مهدی علوی بدان امر قیام کردند؛ عجلتاً بسنده باشد. اختلاف شیعیان امامی (اثنی عشری) میانه‌رو به نمایندگان خاندان زردشتی تبار «نوبختی» با شیعیان قرمطی (سلمانی) تندرو به نمایندگی خاندان «جُنَّابی» اساساً بر سر همین قضایا بود، که سرانجام حلاج به مثابه مهدی «سلمانی» در چنبره کشمکش آن دو نیروی تاریخی‌گیر کرد و سرش بردار شد؛ پس از او شلمغانی (ابن ابی العزافر) هم به سبب تمهدی غیر علوی عیناً بدان سرنوشت گرفتار گشت. ابن خلکان به نقل از کتاب الشامل ابوالمعالی جوینی گوید که وی به تصریح یاد کرده است: المقنع نخشی و حلاج بیضاوی و ابوسعید جنَّابی (قرمطی) برای براندازی حکومت (خلافت) اتحاد کرده بودند؛ حلاج منطقه بغداد را فرو پوشانده بود.<sup>۱</sup> قول او در باب «آدوار» و «آکوار»، توفیت واقعات با اصطلاحات «ارزاق» و «آجال» برحسب فرضیات احکام نجومی - که فرقی شیعه در باب ظهور قائم یا مهدی مطرح نموده‌اند - یکسره مبتنی بر اعتقادات مزدایی - مانوی ... است. اما در مورد ملاحم سالهای ظهور حلاج که انتظار تغییر سلاله فرمانروایی (- خلافت عباسی) می‌رفته، همانا موافق با اعتقادات ایرانیان - قبلاً - مزدایی بوده باشد [I, pp. 250, 252]. این نگره را به هر تأویل می‌توان پذیرفت؛ ولی در خصوص «انا الحق» حلاج بر خلاف نظر استاد ماسینیون در امر مصلوب شدن او - که نوعی تشبیه به «عیسی» مسیح ارزیابی نموده - ما به تحقیق معتقدیم که وی همانا به تأسی از «مانی» فریاد اناالحق برآورده است. شادروان اوتاگر کلیما در تأسی مانی به مسیح گوید که مانی و مهر (= میترا) و مسیح هویت واحدی یافته‌اند؛ چنان که صورت سریانی «مشیحه» (- مسیح) در اطلاق بر عیسی همانا «بگ مشیحا» - یعنی خدای رهاننده (= مهدی) بوده، که همین عنوان بر مانی نیز اطلاق گردیده؛ بدین سان در عنوان سریانی مانی با «مهر»

۱. وفيات الاعیان، طبع عبدالحمید، ج ۱، ص ۴۰۸.

اینهمانی یافته، او را «خداوند» یا به دیگر القاب «بگ مانی» (= خدامانی)، روشن شهریار، شهریاران پوس، بگ مارمانی (= خدا - سرور - مانی) هم گفته‌اند.<sup>۱</sup>

هم چنین در جای خود عبارت «بغ - ارد - وخش» را نقل کردیم بدین که اسم الاهی «بغ ارد» را مانویان به همان «وَخَش» پهلوی تعبیر کرده‌اند که خود معادل همان «کلمه» انجیلی (مسیحی) و «لوگوس» هرقلی (رواقی) بوده باشد.<sup>۲</sup> بی‌تردید، مانی خود را همان «وخش» (= کلمه حق) و «وخشور» (= حامل کلمه حق) می‌دانسته، چنان که حلاج نیز خود را همان «کلمه» خوانده است. مانی را - حَسَبِ روایت - همچون «عیسی» مسیح بر صلیب کشیدند، همانطور که حلاج را بردار کردند؛ و این «عروج» هم به تعبیر خود او بر وفق «دین الصلیب» بوده است. در خاتمه این تعلیق بر دو نکته باید تأکید کرد: ۱) تصدیق «مهدی» در مذاهب اسلامی، چنان که ماسینیون مکرر نموده، عموماً جنبه ضد سیادت عربی دارد، خصوصاً مهدی «سلمانی» [I, 345] که با توجه به واقعه شکستن حجر الاسود به دست شعوبیان قرمطی (سلمانی) معتقد به «القائم بالسیف» (امام حاضر) و پیشگویی‌های راجع به زوال دولت عرب (عباسی) گویی مقابله به مثلی در خصوص ملحمه شکست بر داشتن ایوان مدائن و زوال دولت ساسانی است؛ بی‌جهت نبوده که حلاج می‌خواست با إسقاط «حج» در مکه، محل مدائن را کعبه اعلام کند.<sup>۳</sup> ۲) «انالحق» حلاج در معنای غیر عرفانی و کلامی آن، بل از لحاظ سیاسی - به عقیده ما - در آخرین تحلیل حاکی از عدم قبول «خدای» سلطه حاکم یا خداوند زمین بوده، یعنی آن خدایی که عباسیان خود را «خلیفه» او در روی زمین می‌پنداشتند. در واقع همان نفی خدایی غیر از «حق» یا هم بار دیگر فریاد کلمه توحید (لا اله الا الله) بوده است. راقم سطور طی گفتار خود به عنوان «حکیم الاهی همدان» (- عین القضاة) به تفصیل در این خصوص بحث نموده است.<sup>۴</sup>

۷. در موضوع تأثیر و نفوذ اندیشه‌ها و نگره‌های ایرانی اولاً بر فکر و نظر و حکمت

1. *Manis Zeit und Leben* (O.Klima), Prag, 1962, p. 242.

2. *Zoroastrian Problems*, p. 68.

3. *La Passion...* t.I, pp. 228, 338, 252-53, 266, 579, 598.

۴. معارف، سال ۱۲، ش ۱ و ۲ (۳۴ و ۳۵)، فروردین - آبان ۱۳۷۴، ص ۱۲۰ - ۱۳۸.

یونانی، ثانیاً بر باورداشت‌های دینی یهودیت و مسیحیت، بالاخص بر آن جریان عرفانی و موسوم به «گنوسیس» (= مزداگری) فهرست کتابها و رسالات و مقالات - که خود شرقشناسان و ایرانشناسان غربی یا علمای متتبع اصحاب حکمت و اهل ملل و نحل عالم نوشته‌اند - بی‌گزار خود یک کتابشناسی مفصل و مبسوط خواهد شد. هم خود ایشان می‌گویند از وقتی که کتاب دینی ایرانیان - «اوستا» - در دسترس اروپاییان قرار گرفت (سده ۱۹) موضوع مبادی فکری شرقی بالاخص خاستگاه ایرانی در فلسفه یونانی مطمح نظر گردید؛ البته این اندیشه قدیمی هم هست که فیثاغورس را شاگرد زردشت دانسته‌اند، آشکار است که بحث کلی در این گونه موضوعات همانا تأثیر دین ایرانی بر فلسفه یونانی است. ما اکنون نمی‌توانیم در این نگاه گذرا به یکایک آن مؤثرات فکری و نظری حتی اشارتی کنیم؛ ولی سراسر متن این رساله، ضمن نتایج بحث و بررسی‌ها، گویای چگونگی تأثیر و نفوذ پر دامنه اندیشه‌های بنیادی کلامی - فلسفی ایرانیان بر مفکره و متنا (mentality) عمومی حکیمان یونانی، رواقی و نوافلاطونی و رسولان مسیحی و مزدیکان (Gnostics) است. تنها نمونه‌وار و یکی از بسیار را می‌توان همان جهانشناسی آتشین هراکلیت افسوسی یاد کرد، یا اندیشه خورشید شاهی جمشیدی که بعدها با «مهرآیینی» منطبق گردیده، گویند که با نگره افلاک «آناگزیماندر» همسان باشد؛ چه نظام وایی (فضایی) روشنی بی‌پایان مغانی ایران همان نظم «اپیرون» در نزد اوست، که گویند این نگره را از آموزه ایرانی برگرفته؛ بر روی هم تأثیرات آناگزیماندر و امپدوکلس (انباذقلس) خصوصاً در نگره «دوئن» و جز اینها به عنوان «تماس‌های یونانی - ایرانی» مطرح شده است.<sup>۱</sup>

در خصوص افلاطون که حتی به عنوان «تاراجگر» دین و دانش ایرانی آوازه یافته<sup>۲</sup>، علاوه بر نگره «مئل» (= فروهران / مینوگان) - که مشهور است - اندیشه بلند «روح جهانی» (= گوشورون) زردشت - که در تیمائوس آمده - همانستی میثره (= مهر) با فیدون؛ و جز اینها مقوله «لوگوس» (= منتره/ اشه - ارته) هم به واسطه هراکلیت، سایر آموزه‌های جهانشناسی ایرانی، نگره‌های راجع به عناصر طبیعی، تطابق جهان مهین با

1. *Opera Minora* (J. D. Guillemin), Vol. III, pp. 1-8, 9, 11, 15, 31, 32, 36, 46-49, 52, 54, 132.

۲. جامعه نوین، ش ۱ / تابستان ۱۳۵۳ - (استفان پانوسی)، ص ۷۴.

جهان کهن که غالب اینها تحت عنوان «فلسفه عجم» هم به واسطه مکتب رواقی و نوفلاطونی در نزد فیلون یهودی متبلور شده است. ژاک دوشن گیمن طی گفتار خود به عنوان «خرّد ایرانی در جامعه یونانی» به دیگر نگره‌های دخیل در فکر و فلسفه یونان اشارت کرده؛ اما حسب مشابهاات بین آموزه‌های زردشت و تعالیم افلاطون با ایزبایی آنها در گاتها مبدأ نهضت گنوستیکی (= مزدایی) را از همان دانسته؛ دین شناس بزرگ استاد گنوویدن‌گرن اساساً خاستگاه و سرچشمه «مزداگری» (Gnosism) را در جهان یکسره ایران و ایرانی می‌داند.<sup>۱</sup> در خصوص دوشن گیمن این نکته را باید افزود که در طرح مسائل دین‌شناسی تطبیقی مورد بحث، دانشمندی قاطع و با یقین؛ ولی در ثبت نتایج حاصل از مباحث تحقیق خود - که آشکارا مبین فضل تقدّم ایرانیان و حاکی از تأثیر قطعی اندیشه‌ها و نگره‌های ایشان بر حکمت‌ها و فلاسفه یونان می‌باشد - بعضاً پژوهشگری مردّد و مذذب و ناباور بنظر می‌آید؛ چه استنباط وی در غالب موارد اخذ و اقتباس و تراوش آشکار و بی‌چون و چرا، مبنی بر وجود عناصر مشترک کهن هند و اروپایی است، مثلاً وجود تعالیم مشابه در آثار بقراط و در متون هندو ایرانی را وی فوراً به همان منشاء مشترک کذایی مؤول می‌دارد که بعدها در یونان تجدید حیات کرده است. اسم کتاب او به عنوان «پاسخ غرب به زردشت» خود ناظر به همین معناست [PP. 51, 77, 100]. در عین حال انصافاً در موضوع «لوگوس» هراکلیت - مأخوذ از مغان ایران - و جز آن نیز ثابت قدم است. باید گفت که استناد پیوسته ما بدان خالی از حکمتی نباشد؛ چه، حکمی که از طرف یک محقق شاگ و مردّد ابراز می‌گردد، کسی که بر حسب شکّ دستوری عمل می‌کند، لابد هم از موضع علم الیقین باشد که بسا درجه اعتبار و صحت آن بیشتر است.

باری، آنچه مورد اجماع محققان جهان می‌باشد - که هدف این رساله نیز یکسره مقصور بر آن گردیده - همانا تأثیر فلسفی - کلامی ایران در خصوص دوگرایی بر یونان و یهود به لحاظ مبادی مسیحیت و مزداگری (= گنوسیس) است. بنیاد مسیحی‌گری بر مهرپرستی ایرانی استوار است، چه مشترکات مهرگرایی و مسیحی‌گری یکسره ایرانی است. در بررسی عناصر یا مناهل ایرانی «مزداگری» (= گنوسیس) دین شناس مشهور -

1. *The Western response ...* pp. 83, 85, 98 / *Opera Minora*, III, pp. 1-8, 37, 52, 82, 105.

مولتون - تا بدان حد رسیده که سخت اعتقاد یافته، «مسیحی‌گری دیهیم زردشتی‌گری است». یک دانشمند آکسفوردی که به هر حال یونانی مآب است تا ایرانی گرا، «ال. اچ. میلز» تعبیر جالبی دارد وقتی که تقریرات خود را در مقایسهٔ اوستای زند با متون مقدس ماقبل مسیحی تدوین نموده، اسم کتابش را چنین گذاشته: «دین خود ما در ایران باستان» (۱۹۱۳ و ۱۹۷۷). نفوذ اندیشه‌های مغان ایرانی تا بدان حدّ است که حتی گفته‌اند ایمان کاتولیک بر پایهٔ رسالت زردشت بوده باشد. به علاوه، از نگاه مسیحیت، ایران همواره میهن سه مغ خردمند است که در بیت لحم بشارت ظهور مسیح دادند. مغ‌های انجیل - هم به تعبیر غربیان - بدین مفهوم باشد که نگرش «مهدیانه» ایرانی تحقق می‌یابد. همچنین ایران سرزمین مانویّت است که سرچشمهٔ مسیحیت قرون وسطایی است، مزداگری مسیحی هم بویژه پیوند استقرار با مانوی‌گری دارد. مفاهیم «خرد» و «فرّه» و «مینو» و جز اینها یکسره مقولات ایرانی است، روح القدس خود همان «سپنته مینو» زردشتی است که فیلون یهودی در واقع آموزهٔ ایرانی را بدان بازگو می‌کند. شباهت بین «سوشیانس» ایرانی و «مسیح» یهودی در همان تنبّی مغان ایرانی انجیل متّی نسبت به موعود مزبور کاملاً هویدا است.<sup>۱</sup>

باید افزود که در باب تأثیر آراء و عقاید مذهبی ایرانیان بر تعالیم یهودی و مسیحی، خصوصاً نفوذ عمیق نگرهٔ معادشناسی زردشتی بر سنت یهودی - مسیحی، بهترین جُستار اروپایی و جامع‌ترین مطالعهٔ تطبیقی - که تاکنون دیده‌ام - به قلم «جان هینلز» است، تحت عنوان «تصوّر منجی زردشتی و تأثیر آن بر عهد جدید» (در مجلهٔ تاریخ ادیان) که مبادی تأثیر وسیع و نافذ مزبور را هم از دیرباز (با پیشینه‌ای از عهد هخامنشی و حسب مقایسه بین زردشت و فیلون یهودی) همانا در مقولهٔ «پادشاهی خدا و پسر انسان» مورد بحث ساخته است.<sup>۲</sup> لیکن نظر ایرانشناس نامدار - ریچارد فرای - مبنی بر آن است که تأثیرات ایرانی مزبور از دورهٔ سلوکی نخستین - پس از تازش اسکندر مقدونی به ایران - واقع شده است. وی طی گفتاری در نقد کتاب «نوای دیرین عرفانی» رایتسنشتاین که هم

1. *Opera Minora*, II, pp. 68, 69, 72, 74, 185./ *The Western response ...* pp. 4-5, 27, 86-91.

2. NVMEN, Vol. XVI, fas. 3, Dec. 1969, pp. 161-185./

فهرست ماقبل الفهرست (پ.اذ کائی)، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴، ص ۹۷-۱۰۳.

در باب تأثیر ایرانی - زردشتی بر یهودیت بویژه در موضوع «روح جهانی» (= «گوشورون» گاتها) است، مناسبات فلسفی بین روم با یونان را همان گونه دانسته که پیشتر بین ایران و بابل وجود داشته است. گوید که موضوع تأثیرات از جمله در باب انسان نخستین مربوط به همان منشأ مشترک در بین اقوام هند و اروپایی - ایران و هند و یونان - بوده باشد (همان نظر دوشن گیمن) و این که هیچ مکتب فلسفی ماقبل پارتی در ایران نبوده است.<sup>۱</sup>



نکته‌ای که لازم است در ختام کلام افزود، این که لوئی ماسینیون فقید - که تا پایان عمر گرانمایه خویش یک مسیحی مؤمن و معتقد بود - چنان به گزاف در باب تأثیر اعتقادات مسیحی بر آراء حلاج بیضاوی و تأثر و تشبیه وی بدو داد سخن داده که گویی وی ایرانی نبوده یا گویی اعتقادات و نظریات نیاکانی در او چندان تأثیری نداشته است. با این همه، ماسینیون - رحمة الله علیه - توفیق کشف اینهمانی «حق» حلاجی را با «کلمه» مسیحی نیافته است؛ زها که افتخار علمی چنین فریافتی و جز آن هم باید به اسم یک نویسنده دلسوخته ایرانی ثبت شود؛ و هذا من فضل ربی.

حرف آخر این که هر کس از زلال «معرفت» نوش جان می‌کند، هشدار که نادانسته یا ناخواسته سرچشمه ایرانی و نیاکانی آن را با خس و خاشاک انیرانی گل آلود نکند؛ و بداند همان طور که شیخ احمد غزالی فرموده: «آتش پارسی هنوز نمرده است».

### ۷. پیوست‌ها

طی حدود یک سال و نیم که از نوشتن رساله حاضر می‌گذرد، برخی نکات یا اشارات تعلیق‌وار فرادست آمد که به ترتیب ابواب موضوعی ذیلاً افزوده می‌شود:

#### ۱. کلمه - لوگوس :

- برطبق *وندیداد پهلوی* (ف ۱۹، ب ۱۴) اهورامزدا در خطاب به زردشت از جمله گوید که «روح» مرا [روح القدس را] بستای، که همان «مانثره» سپند (= کلام مقدس) است. [Pahlavi Vendidad. tr. B. Anklesaria, p. 377 / اوستا (دوستخواه)، ص ۸۶۶].

1. *Opera Minora* (R.Frye), Shiraz, 1976, pp. 82-86.



- روبرت زینر دین‌شناس نامدار در گفتاری به عنوان «پدر ما ارسطو» از جمله چنین گوید: «کلمه» آغازین *انجیل یوحنا* (در ابتداء «کلمه» بود...) که همان واژه ترجمه‌ناپذیر «Logos» است، من آن را به «عقل» ترجمه کرده‌ام، از آن رو که در اندیشه ارسطو بوده باشد، علی‌رغم آن که در واقع ارسطو از «Nous» سخن گفته نه از «Logos»؛ البته کلمات متفاوت‌اند، ولی فکر کنم معنا همان باشد (عقل) که برخی از دانشمندان هم این معنا را ممکن دانسته‌اند. چه، لوگوس همان «حقیقت حسب قانون عالم» است؛ و این تعبیر معقول در هر دو مورد خود تقریر «عقل» می‌باشد. همانستی «Nous» ارسطو با «لوگوس» که من به سبب نبود لغتی بهتر به «عقل» یا «ذهن» ترجمه کرده‌ام، در نزد سن توماس نیز وجود دارد. [Memorial Jean de Mensace, Louvain, 1974, p. 106]

- کلمنت اسکندرانی مسیحی (ح ۱۵۵ - ۲۲۰ م) در باب معرفت مسیح گفته است: «کلمه خدا انسان گردید، تا از انسان بیاموزی که چگونه انسان می‌تواند خدا گردد» [تاریخ کلیسای قدیم: ص ۲۲۳].

- در لاهوت مسیحی، چنان که گذشت، اصطلاح «کلمه» (= لوگوس) نام رمزی حضرت مسیح بود که یوحنا ی حواری آن را در *انجیل* چهارم بکار برده است. دو لیلی اولیری گوید که مسلمانان همین اصطلاح را برای نصّ کلمات قرآن بکار می‌بردند، ولی حجّت‌های طرفین به صورت کلی شبیه به یکدیگر بود؛ اینک به سختی می‌توان از این فکر صرف نظر کرد که مسأله خلق قرآن (در نزد معتزله) از لاهوت مسیحی الهام نگرفته باشد؛ و این کار به تأثیر نوشته‌های یوحنا دمشقی یا شخص دیگری بوده است.

[How Greek Sciences passed to the Arabs / انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ص ۲۲۲].

- در باب منشأ نظر و عامل تأثیر مزبور ما نمی‌توانیم با این صاحب‌نظر موافق باشیم.

## ۲. لوگوس - وخش.

- باز همان خطاب اهورامزدا به زردشت گفته می‌آید: «روح القدس را بستای که همان مانتره است» (وندیداد، ۱۴/۱۹).

- «مانتره» اوستایی / «مانتره» سانسکریت / «مانسر» پهلوی (= کلمه، نصّ مقدّس) عنوان کتاب سرود مانوی «*مهرنامگ*» و بارها در متن هم ذکر شده، چنان که «مهر» وجهی فرگشته از «مانسر» (مانتره) باشد، که مراد از آن «تسبیحات و ادعیه زاکیه» یا به قول ابن

ندیم «عالم التسییح» است. [Researches in Mainchaism (W. Jackson), p. 151]. بنابراین، «مهرنامگ / مانترنامه» هم به معنای «کتاب مقدس» تواند بود.

- تنومنثره، یعنی کسی که تنش تجسم کلام الاهی است، همچون «کریشنا» هندی [شهر زیبای افلاطون (دکتر مجتبابی)، ص ۲۵ و ۵۱].

- «گریو» که در سرودنامه مانوی «مهرنامگ» بارها آمده، یک واژه اوستایی - سغدی است که در چینی به صورت «نیک / یا / نیلیو» ترجمه شده (جدا از «گیان» و «واخش») به معنای «روح» یا «عنصر زنده، وجود، خود» باشد. [Researches ..., p. 88]. اما «روح زنده» که در متون مانوی با «خروشتاگ» خود (= «قالا» سریانی / «کلمه» عربی) نامیده شود [ibid, 229, 261] همان «واخش / وخش» (= لوگوس) باشد که در ترکیب با «یوژدهر» (= مقدس / قدسی) - «واخش یوژدهر» - بر روی هم به معنای «روح القدس» است [ibid, 140].

- «واخش زیندکر» پهلوی (= روح زنده / حیات بخش) در سریانی «روحاً حیاً»، در عربی «روح الحیة»، در فارسی «واد ژیوندگ»، در ترکی «واد ژیونتگ» و در چینی «تسینگ فونگ» آمده است [ibid, 290]. در پاره‌های پهلوی تورفانی همسان با مانوی، اقایم پدر و پسر و روح القدس مضبوط است، که این آخری «روح پاک مقدس» همانا «واخش یوژدهر» باشد. همین درگوش پهلوی سغدی «زپرت واخش» (= روح القدس) آمده، «واخش زیندکر» پهلوی (= روح حیات بخش) و «زپرتو واخشیه» سغدی نیز همان «روح مقدس» باشد. [ibid, p. 291]. تصوّر مسیحی که از «روح القدس» فرانموده‌اند، همچون «کبوتر سفید» است [ibid, 294]. که با اوصاف ناسوتی ملک «جبرئیل» همسان، نیز با تصوّر حکماء - از جمله در قصیده مشهور «روحیه» ابن سینا (هبطت الیک من المحلّ الارفع / ورقاء...) - همانند است.

### ۳-۵. ارته - اشه.

- «رته / اشه / ارته» که مبین نظام جهانی، نظام طبیعی، نظام اجتماعی، نظام اخلاقی و نظام دینی است، خود به مفهوم «راستی» (aršta) هندوایرانی هم به معنای «عدالت» (dike) یونانی باشد که افلاطون (نوامیس، ۵، ۷۳۰) آن را اصل همه چیزهای نیک دانسته است [شهر زیبای افلاطون (فتح الله مجتبابی)، ص ۳۱ و ۱۶۲].

- «اشه‌وان/ ارته وان» (= پیرو و پیوسته با راستی) کسی است که اندیشه و کردار و گفتار نیک را با آیین و «نظم» الاهی یکسان و هماهنگ ساخته است [همان، ص ۵۵].

- نماد «ارته/ ارشه» در ادب هندوایرانی گل نیلوفر باشد، که همین خود با خورشید و آتش بستگی دارد [ص ۷۲ و ۷۴] و بی سبب نباشد که عقاید حکیم هراکلیتوس را درباره «آتش کیهانی» متأثر از آراء ایرانیان و نظام «ارته/ اشه» دانسته‌اند [ص ۷۵].

- در ادب ودایی معنای لفظ «دهرمه» (dharma) بامفهوم «رته» بسیار نزدیک است، از این رو در آدوار بعدی آن را به معنای «آیین، قانون، عدالت، راستی» مبین نظام اخلاقی - دینی - اجتماعی مرادف با «رته» بکار بردند [ص ۹۳].

- وجوه لغوی و مشتقات کلمه «رته» (rta) هندوایرانی بسیار است، از جمله: «رگه» (= راست)، راجه (= حکومت)، رکس (= شاه)، regula (= قاعده، قانون، نظام)، رکتوس (= راست) ... در زبانهای اروپایی؛ نیز «راشتر» (= حکومت)، راشته (= راست، راسته)، رازان (= آیین)، رشنه/ راشنه (= عدل، راستی)، ارشتات (= ایزدان دادگری) در اوستا، رَد/ راد/ رادنه (= نظم، قانون، آیین)، راسته و ارشتا (= راست و عدالت) و جز اینها [ص ۱۰۲ - ۳].

- اما «دادگستر» یا مهدی و موعود زردشتی - «سوشیانت» - که بگاه رستاخیز جهان را پر از عدل و داد کند، همان «ارته مجسم» (Astvat-ereta) موصوف و موسوم باشد. [همان، ص ۱۴۵].

- در متون مانوی «ارداوان» (= راستان) صورت جمع صفت «ارداو» (= راستین) از همان ماده «ارته» و «اشه» اوستایی و «رته» سانسکریت، گویا همان «صدیقون» عربی باشد، هر چند که استاد جکسن «ویچیدگان» (= گزیدگان) را بدین معنا دانسته است.

[Researches .... p. 115]

- «اشه» (= حق) اسم مکان سماوی «گروتمان» (= عرش الاهی / خلد برین) هم هست. [Sir Jamseije Jejeebhoy ... volum, p. 213]

- «شیمتو» (Šimtu) اکادی که گاه با «ایشتارو» اینهمانی یافته، در اعتقادات و مذاهب بابلی قدیم همانا مبین «دهرمه» هندی و «رته» ودایی و «ارته» ایرانی است.

[cf: Ancient Mesopotamia (Oppenheim), pp. 182, 201, 204]

- سخنگوی جان، یا «جان سخنگوی» که فردوسی در شاهنامه (ولف، ۵۰۵) بکار برده، نولدکه گوید همان است که ناصر خسرو به جای آن «نفس سخنور» گفته؛ و این ترجمه «نفس ناطقه» است که از کلمه سریانی «نفسا ملیتا» (nafsa mlilta) اقتباس شده و اصل آن یونانی است؛ از طرفی نه ترجمه سریانی و نه ترجمه عربی منظور کامل لغت یونانی «Logos» را می‌رساند [حماسه ملی ایران، ص ۱۱۷] تمام تحقیق ما مبنی بر این حقیقت است که اصل معنا شناخت و مفهوم «لوگوس» و «نفس ناطقه» مطلقاً ایرانی است، که در یونانی و سریانی دخیل و مقتبس بوده باشد.

- ابن سینا در فصل هشتم از رساله تعبیر الرؤیا گفته است که «سریانان» نفس را کلمه نامند؛ و همان است که در عربی بدان «سکینه» و «روح القدس» گویند، ایرانیان و پارسیان آنها را «امشاسپندان» نامند، مانویان «ارواح طیبه» و تازیان «ملائکه» گویند... [مانی و دین او، ص ۳۷۳].

- «اشم و هو...» دعای معروف زردشتی که گفتیم به معنای «حق خیر است» (ذکر «حق» عارفانه) اینک بر اثر مطالعه گفتار سودمند آقای مهدی تدین به عنوان «خیر محض» (معارف، سال ۱۳، ش ۱ / فروردین - تیر ۱۳۷۵، ص ۲۷ - ۴۸) یکباره متوجه شدیم که اگر در بین عارفان و حکیمان ایرانی معتقد به اصالت و وحدت وجود، اصل و مبدأ هستی همانا «خیر محض» است (انّ الوجود خیرٌ محض) احتمالاً - یعنی احتمال قریب به یقین - بایستی همین تعبیر خود ترجمه همان ذکر «اشم و هو...» بوده باشد، چه همانا خیر محض (= و هو) مربوط به «حقیقت» (= اشه) است؛ خصوصاً قابل تأمل و توجه آن که عنوان کتاب برقلس (Procles) نوافلاطونی شاگرد افلوپین اسکندرانی همانا «الخیر المحض» بوده باشد، که به نظر ما ترجمه دعای «اشم و هو» زردشتی است. در ضمن، این نکته را هرگز نباید فراموش کرد که مورخان قدیم فلسفه - از جمله دیوژن لائرتی - از ترجمه‌های یونانی کتابهای «اوستا» زردشتی و وجود دفتر و دستک‌های فلسفی مغان ایران در یونان باستان و نیز در حوزه اسکندریه یاد کرده‌اند، که البته تفصیل این مراتب بایستی در جای دیگر بیان شود.

## ۸. مستدرکات

- سیمون مغ / شمعون مجوسی (Simon Magus) که یاد کردیم بانی جنبش «گنوستیک» مسیحی بود، به لحاظ کلیسای رسمی «پدر جمیع بدعتهاست» (اعمال رسولان، ۹:۸ و جزآن) که سعی کرد قدرت عطای روح القدس را ابتیاع نماید. ژوستین شهید می‌گوید که وی بعدها به رم رفت؛ و در آنجا بعضی او را چون خدا پرستش نمودند. شمعون در یهودیه خود را مظهر خدای پسر و در سامره مظهر خدای پدر و در جاهای دیگر مظهر روح القدس خوانده؛ تعلیم می‌داد که خدای واجب الوجود از عالم ماده بسیار دور است، تنها توسط یک سلسله از مظاهر مادی بدان پیوسته می‌گردد. از جمله آثار منسوب به سیمون مغ یکی «ظهور و تجلی کبیر» در جزو کتابهایی یاد شده که گنوستیکها نوشته‌اند، همچون «سفر الجبابره» (= کتاب کوان / غولهای) مانی ایرانی که او نیز از بانیان نهضت «مزدائیه» (= گنوستیک) بود.

[Manis Zeit und Leben (O.Klima), p. 432 / تاریخ کلیسای قدیم (و.م. میلو)، ص ۱۸۹ - ۱۹۰]

- «گنوسیس» (Gnosis) اصطلاح یونانی «عرفان» که راقم این سطور آن را ترجمه نامخدای ایرانی زروانی - زرتشتی «مَرداگ» (در وجه مصدری) اعلام داشته، باید بگویم که از زمان طرح این فرضیه هر روز که می‌گذرد یک سلسله ادله عقلی و نقلی و شواهد تاریخی بیشتری در اثبات نظر بحاصل می‌آید. اولاً باید مطمئن بود که وجه اشتقاق اصطلاح «صوفیه» (و از آن «تصوّف» یا صوفیگری) - که بر اهل «عرفان» اطلاق شود - دیگر «پشمینه پوش» کذایی یا «اهل صفّه و صافی اعتقاد» و از این قبیل نباشد؛ حکم محققانه استاد ابوریحان بیرونی در این خصوص کلام فصل است که «صوفیا» همانا معرّب کلمه یونانی «سوفیا» (Sophia) به معنای «حکمت» است (فیلوسوفی / فلسفه هم «حکمت» دوستی باشد) فلذا «صوفی» در اصل یعنی «حکیم» [تحقیق ماللهند، ص ۲۴ - ۲۵]. ثانیاً «حکمت» (Sophia) همانا آیین مغان مزدایی بوده، چه یونانیان مغان (مجوسان) ایرانی را «حکیم» (Sophos) می‌خواندند؛ عالمان و حکیمان بزرگ یونان «آیین مغان» را عالی‌ترین و نافع‌ترین مذاهب فلسفی شمرده‌اند. تعبیری که افلاطون از «حکمت» داشته (Sophia) مطابق با آیین مزدایی و موافق با سلوک عرفانی است، چنان که در جمهوری گوید: «حکیم کسی است که در همه حال از راستی [-آرته] پیروی کند؛ و همواره در راه

شناخت و دریافت حقیقت [آشه] کوشا باشد» (Rep.490). افلاطون «حکیم‌ترین» (Sophtatos) مردمان را استادانِ پارسی یاد کرده، که «آیین مزدایی» را تعلیم می‌دهند؛ و اما «مزداه» خود به معنای «دانا و حکیم» است. [شهر زیبای افلاطون (دکتر مجتبایی)، ص ۲۹، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۶۶ - ۶۷ و ۱۱۶] به شرحی که گذشت، ما همچنان راسخانه معتقدیم که اصطلاحات «گنوستیک» یونانی و «عارف بالله» یا «عرفان» عربی دقیقاً ترجمه نامخدای «مزداه» و صفت «مزدیک/مزداک» مغانی ایرانی است، هم چنان که «صوفی» (= عارف) نیز معرب کلمه یونانی «سوفیا» (= حکمت) به معنای «حکیم» (= مزدا) است.

- در متون مانوی «منوهمید» پهلوی را معادل با «gnosis» - یعنی «عرفان / معرفت» گرفته‌اند؛ و منوهمید و زورگ را به «روح بزرگ» یا «عرفان کبیر» تعبیر نموده‌اند.

[Researches ... (W. Jackson), p. 275]

- «مهدی»، چنان که گذشت، در حکمت مزدایی ایران همان «عدل مجسم» است [شهر زیبا، ۱۴۵] و به موجب احادیث شیعی راجع به «مهدی»‌های فاطمی و علوی نظر به ماهیت امر همان «عیسی» مسیح است. [تراثنا، ش ۴۳ و ۴۴ (۱۴۱۶ق)، ص ۶۴].

## -۵-

### فرهنگ‌شناسی عرفان\*

ایرانی

عرفانیات (مجموعه مقالات عرفانی) تألیف علیرضا ذکاوتی، تهران (حقیقت/۱۳۷۹، ۴۱۵ ص) که مجموع ۴۵ گفتار مؤلف در باب مطالعه تطبیقی آراء عرفای بزرگ ایران، و کتابگزاری‌های آثار عرفانی ایشان است؛ طی ۱۵ سال اخیر در مجلات و نشریات معتبر چاپ شده، اینک به ترتیبی منطقی و موضوعی (بعضاً هم تاریخی) یک جا عرضه گردیده است. سالهاست این امر بین مؤلف کتاب و اینجانب سنتی شده است که برای تألیفات یکدیگر «کتابگزاری» بنویسیم (به قول همشهری‌هامان «سرِ همدیگر را می‌جویم») و این بار نیز البته بنده به شیوه ویژه خویش (- نقد موضوعی) از باب مزید فایده یا تحشیه و توضیح بر اهم مطالب کتاب، هم با استناد موضعی و ارجاع به متن، گفتار حاضر را تحت عنوان مستقل «فرهنگ‌شناسی عرفان ایرانی» در هفت بهر تقدیم حضور عرفان پژوهان و علاقه‌مندان بدین مباحث می‌نماید. باید بگویم که کتاب مزبور بیش از این احتیاج به معرفی ندارد، چه صرفنظر از اعتبار و شهرت مؤلف آن در محافل علمی - تحقیقی کشور، مقدمه موجز اما بلیغ «ناشر» فاضل کتاب هم آن را از هر تعریف و تشریحی بی‌نیاز می‌کند. از جمله می‌فرماید که یک «انسجام درونی و نگرش یگانه‌ای بر گفتارهای کتاب حاکم است (پنج) ولی اشکال

---

\*. این گفتار در فصلنامه ایران شناخت، ش ۱۸-۱۹ / پاییز و زمستان ۱۳۷۹ (ص ۲۸۰-۳۲۷) و مجموعه مقالات نخستین همایش ملی ایران‌شناسی (۱/۸)، تهران، بنیاد ایران‌شناسی، ۱۳۸۳ (ص ۱-۳۵) چاپ شده است.

اساسی این است که مبتنی بر نوعی «پوزیتیویسم» تاریخی می‌باشد، چنان که همه چیز تابع شرایط و اوضاع خاص تاریخ اجتماعی مفهوم هستند، آثار عرفانی همچون جنازه‌ای بی‌روح کالبد شکافی تاریخی می‌شوند» (شش). بنده شخصاً از تعبیر ایشان به «جنازه بی‌روح» لذت بردم (و سپاسگزارم) چه واقعاً مطابق با مدلول و ممتول است؛ همچنین از صدق بیان و نظر ایشان درباره نگرش تاریخی مؤلف حظ کردم، ولی از نوعی «پوزیتیویسم» موصوف بدان سر در نیاوردم؛ ظاهراً «ناشر» فاضل (دکتر شهرام پازوکی) در خصوص مکاتب فکری و مسائل معرفت‌شناسی و آراء ملل و نحل، قائل به نوعی «پدیده‌شناسی» صرف اندر زمانی (Diachronic) است. در هر صورت، اینها تنها وجوه فضایل «ناشر» دانشمند نیست؛ فضیلت وی همانا این است کتابی که به لحاظ دیدگاه تاریخی و نتایج تحقیقی مؤلف آن «مورد قبول ناشر نیست» (هفت) در کمال سماحت طبع و صدر و از باب تسامح نسبت به مخالف، آن را طبع و نشر کرده، که نمی‌توان جز به آزادگی و فرزاندگی راستین وی تأویل نمود؛ همین خود «خبر از عالم درویشی» (شش) ما را بس که مستدام باد.



اما درباره ریشه‌های تاریخی «عرفان» ایرانی در دوره اسلامی، پیش از این شادروانان استاد سعید نفیسی و دکتر عبدالحسین زرین کوب، کیش مانوی را سرچشمه بنیادین این جریان عظیم فکری و روحی عالم اسلام دانسته‌اند؛ هرچند که محققان اروپایی نظر به جریان عالمگیر «غنوصیه» (Gnosticism) بیشتر قائل بدین قول‌اند که اشو «زردشت» خود بانی نهضت غنوصیه است (که البته قولی متین و صواب باشد) و مانویت خود وجهی دیگر و صورت اکمل دین زردشتی، یا به اصطلاح امروزه «قرأت» جدید و به اصطلاح قدیم «تأویل» اصول آن، که هم از دیرباز (در زبان پهلوی) بدان «زندیکیه» (زندقه) می‌گفتند. ما هم به سهم خود از جمله «در گفتار» خاستگاه ایرانی کلمه «حق» نشان داده‌ایم که واژه یونانی «گنوس/گنوسیس» (= معرفت، حکمت و تعقل) ترجمه نامخدای زردشتی «مزدا» (= خرد و دانایی و شناخت) است، که چون مراد «معرفت حق» (= عرفان) باشد همانا «غنوصیه» / «عرفان» - چنان که هم از دیرباز چنین دانسته می‌بود - یکسره به مفهوم «مزدایی‌گری» (Theosophy) است؛ و نیز واژه «حق» تازی که



از «حکا» (Hakka) سُریانی (مانوی) در قرآن مجید هم دخیل گردیده، مطلقاً ترجمه اصطلاح ایرانی «آردا/آرته/آشه» متون زردشتی و بویژه مانوی است، که کلمه مسیحی آن (logos) خود در گاتاهای زردشت همان «مانثره» (Manthra) و در انجیل مانی «وخش» (Vaxsh) می‌باشد.<sup>۱</sup>

در باب اختلاف بین زردشتیگری و مانوی‌گری - که سخن بسیار رفته است - منجمله نظر رسمی زردشتیان چنان که مثلاً مانکجی نوسروانجی دهالاً (پارسی) اظهار نموده، از آنچه وجوه ثابت مانویّت اصولاً با روح زردشتیّت بیگانه می‌باشد: «نفس کشی، بی‌همسری، روزه‌داری، نذر فقر» که یکایک اینها را حسب اعتقادات زردشتی واری کرده، تفاوت اساسی بین نگرش‌های آن دو کیش را درباره زندگی فرانموده است.<sup>۲</sup> لیکن اختلاف عمده این چنین تنها در مسائل عملی (-اعمال) نیست، بلکه در اصول اعتقاد «کلامی» آن دو کیش ایرانی نهفته است؛ و ما چنان که در بهرهای آتی (۱ و ۲) هم بدان بازخواهیم گشت، اساساً در این است که در نگره زردشتی انسان آفریده «اورمزد» (خدا) است که بهری اهریمنی در وجود او مخمر گشته، اما در نگره مانوی انسان آفریده «اهریمن» (شیطان) است که بهری اورمزدی در وجود وی محبوس شده است. نظریه بینابینی یا به تعبیر ما «تسویه» در امر خلقت عالم و آدم از تمازج و ترکیب جدلی مظاهر «خیر» (نور) و «شر» (ظلمت) که یکسره «فلسفی» است (نه چندان «عرفانی») همانا در کیش «زروانی» مغان ایران باستان و با تعبیر تمثیلی افسانه «دو همزاد» ازلی حسب قاعده صدور «ایجابی» (نه هرگز «فیضی») بیان می‌شود؛ توان گفت این معنا چنانچه «دهر» (= زروان) در حدیث نبوی با «الله» (که نور آسمان - و - زمین است) اینهمانی یابد همانا خود بیان شده است.

باری، دین سیاه مانوی (چون که قائل به سلطه غالب اصل «ظلمت» و «شر» و «شیطان» بر سراسر عالم عین است) در قبال دین سفید زردشتی (چون که قائل به تفوق و چیرگی اصل «نور» و «خیر» و «رحمان» نظر به غایت عالم است) به مثابت یک مکتب مطلقاً مادی (materialistic) و همچون مذهبی صرفاً «اخلاقی» (- عرفانی و نه چندان

۱. رش: خرد جاودان (جشن نامه استاد آشتیانی)، ۱۳۷۷، ص ۵۹ - ۱۰۶. [همین کتاب، گفتار ۴].

2. Sir Jamsejee Jejeebhoy ... Volume (papers on Iranian Subjects), Bombay, 1914, pp. 90-99.

فلسفی) متبع خواص عارفان و عالمان نیز (یعنی اصحاب هیولئ، طبیعیان - کیمیائیان و منجمان اجرامی) و هم کیش عوام مردمان که «جبر» شرور عینی روزگار را بر سراسر حیات «رنجبار دنیوی فردی - اجتماعی» خویش احساس کرده و می‌کنند، یکباره از «دل ایرانشهر» (بابل) به سرعت باد و برق تا اقصای شرق و غرب ارض مسکون پراکنش یافت و به صورت گرایش عموم خلائق درآمد. معروف است دین مانوی که با دیدی کاملاً مادی به تکثر هستی می‌نگرد، یک نظام فکری التقاطی (از زردشتی‌گری، بودائی‌گری و مسیحیت) می‌باشد، که «فلاح» مسیحی را بی‌باکانه و همه‌جانبه‌گسترش داد؛ و به شیوه‌ای منطقی چون جهان را ذاتاً «بد» می‌دانست، زمینه‌ای درست از برای زهد و ریاضت فراهم آورد<sup>۱</sup>؛ چه وی رستگاری آدمی را در ره‌ایش همان بهر ایزدی «نور» (روح) از زندان «ظلمت» اهریمنی ماده (جسم) اعلام کرد. ویلیامز جکسن گوید که مانی کوشید ترکیبی از عناصر مختلف ادیان موجود جهان در دین جدید خود پدید آورد، مراد او به عبارت دیگر این بود که جهان «شرق» و «غرب» را با ایمان و اعتقادی یگانه «وحدت» بخشید.<sup>۲</sup> گواه بر عالمگیر شدن کیش مانوی همین بس که هم از عصر پیدایی آن، آثار وی یا گزارش‌ها درباره آنها به زبانهای متداول در جهان باستان (یونانی، لاتین، فارسی میانه، پارسی، سغدی، اویغوری، چینی، عربی، فارسی نو، سریانی، آرامی و قبطی) نوشته آمد.<sup>۳</sup>

پیامبر بابل رسالت وحی خود را از مجاری نهضت دینی، تحت عنوان «کیش عدل» و «دین نور» اعلام داشت؛ و بعدها در ایران جنبش مزدکی بکلی متأثر از مانوی بود، آنگاه میراث مذهبی و مسأله «امامت» مانوی در دوران اسلامی مخصوصاً به نهضت شیعه امامیه<sup>۴</sup> و میراث کلامی و اخلاقی مانویت یکسره به فرقه‌های صوفیه و مخصوصاً به حوزه عرفان نظری هم انتقال یافت. مؤلف عرفانیات گوید که تفکر ایرانی دو مرحله نفی را گذرانده بود، یکی آنگاه که ایران ماقبل اسلامی را نفی کرد تا اسلام را بپذیرد،

۱. سیر فلسفه در ایران (اقبال لاهوری)، ترجمه دکتر آریانیور، ص ۱۳.

2. *Researches in Manichaeism*, New York, 1932, pp. 3,7.

3. *Manis Zeit und Leben* (O.Klima), Prag, 1962, p. 8.

4. *Le Manichisme ...* (H-C.Puech), Paris, 1949, pp. 61, 65.

دیگر آنگاه که اسلام دستگاه خلافت را نفی کرد، تا بار دیگر به خود بازگردد؛ و این «خود» یعنی ایرانی مسلمانی که میراث‌های گذشته خود را به یاد می‌آورد، اما هم مسلمانی رسمی خلافت و وابستگان «تُرک» آن را نفی می‌کند، و هم آیین پیش از اسلام خود را: «نه گبرم، نه مسلمانم»؛ و البته این احمقانه است که تصور کنیم گذشته ایران بکلی ناپود شد؛ خیر، عناصر ماندگار آن در عرفان باقی ماند، و این که گفته‌اند در عرفان تجلیات روح ایرانی آشکار است، خالی از حقیقتی نیست، به شرط آن که برداشت خاکپرستانه از این قول نداشته باشیم. [ص ۱۰۳]. مانی آزادگی را برای همه مردم جهان آرزو کرده، همان طور که می‌کوشد تا نور را از بند ظلمت آزاد کند؛ از اینرو دین مانی روحاً یک مذهب اخلاقی است، و به لحاظ سیاسی یک دین «انسانگرا» و «انسان محور» است (هرگز «خداگرا» یا «خداحور» نباشد) که همین خود وجه امتیاز آن بر مسیحیت می‌باشد؛ و اخلاقی بودن دین مانی هم در معادشناسی آن نهفته است، که روح ایزدی از ظلمت جسمانی آزاد و رها می‌شود، کوشش‌های این جهانی هم در جهت تحقق چنین آرمانی است.<sup>۱</sup>

### ۱. معارف ثلاثه

مراد سه جریان مهم فکری «دین، عرفان و حکمت» است در دوران اسلامی، که البته هم از عهد ماقبل اسلام در «ایران‌شهر» استمرار داشته است. معارف دینی را به نحو اخص «کلام» گویند (که تعریف آن دانسته است) و به جای «حکمت» هم گاهی «علم» گفته‌اند، گاهی نیز «عرفان» را به حساب نیاورده، بلکه یک تثلیث (مسیحی‌گونه) معرفت‌شناسی «کلام، حکمت و علم» قائل شده‌اند، الفاظی که محمول «خدا» واقع گشته و برای معرفی قرآن بکار رفته است.<sup>۲</sup> لیکن یک چنین معرفت‌شناسی به لحاظ واقع تاریخی ابداً درست نیست، مقبول ما همان معارف ثلاثه مشهور (مذکور) است، که جملاً به وجوه اشتراک و افتراق آنها اشارتی می‌رود، اما پیشتر باید گفت چنان که هم دانسته است، هر پدیده معرفت‌شناخت یک جنبه نظری دارد و یک جنبه عملی؛ و از

1. *Manis ...* (Klima), p. 89.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۲۶۰.

اینرو «دین» هم از دیرباز متشکل از دو جنبه «عقیدت» (نظر) و «شریعت» (عمل) بوده است. گوهر دین (عقیدت) معرفتی است که اهل فکر و فلسفه و عرفان آن را قبول داشته‌اند و هنوز هم دارند، به عبارت دیگر عناصر مشترک (مفکورات) بین سه «معرفت» مزبور هم در «گوهر» دین مندرج است، و اما صدف دین که «شریعت» باشد، کمابیش مورد قبول نبوده و امروزه هم نیست؛ چه کسانی که به گوهر دین می‌رسند «صدف» را به دور می‌افکنند، چنان که عارف کبیر عین القضاة همدانی آن‌جا که می‌گفت: «آتش بزخم، بسوزم این مذهب و کیش/عشقت بنهم به جای مذهب در پیش»، مرادش صدف دین - یعنی - شریعت بود، و عارفان دیگر هم می‌گفتند چون به آسمان رسیدید، دیگر نردبان (مناسک و اعمال و...) لازم نیست.

بعضی از جامعه‌شناسان تاریخی‌گرا قائل به تعلق طبقاتی سه جریان معرفتی مزبور شده‌اند، چنان که «دین» را متعلق به طبقات فرودست اجتماعی یا به اصطلاح «عوام» دانند، «عرفان» را ویژه اقشار متوسط اجتماعی یا اواسط الناس شناخته‌اند، و «حکمت» را از آن طبقه فرادست اجتماعی یا به اصطلاح «خواص» شمارند؛ ولیکن ما با این عقیده چندان موافق نیستیم، و این مرزبندی‌ها را هم نسبی و اعتباری می‌دانیم (شایان ذکر است که «هرتل» دین‌شناس آلمانی این نگره را در خصوص ادیان ایران باستان ابراز کرده است).

باری، در دینهای «سامی» (یا چنان که معروف شده ادیان ابراهیمی) اصل ایمان مبنی بر اعتقاد به خدای «واحد» خالق و قادر مطلق است، نگره توحید در این گونه دینها اصطلاحاً آحادی یا «عددی» است - یعنی - با نفی ضدّ و ندّ و شریک از خالق، امر الوهیت تنها به یکی از آلهه قومی «انحصار» می‌یابد (لا اله الا الله). اما در دینهای «آریایی» (ایرانی) اولاً نگره توحید مستفادی یا اصطلاحاً «اشراقی» است (یعنی خداوند «نور» مطلق است) و ثانیاً چون مفهوم مجرد «نور» (روشنی) در وضع مشخص عالم عین مصداق یابد (یعنی نور آسمانها و زمین) قرین با «ظلمت» (تاریکی) - یعنی - همبر با وجه منفی خود یا ضدّ و قبال (= همستار) قرار می‌گیرد (تعرّف الأشياء بأضدادها) فلذا در آیین زروانی قائل به دوگانگی «ذات» یگانه هستی (نه هرگز با تعبیر «صفات» و غیره) شده‌اند، که نگره کلامی «دو همزاد» همستار (اورمزد - و - اهریمن) در

شرایط «تسویه» الهی خود بر این پایه است. منطق توحید در این نگره «جدلی» (دیالکتیکی) است، آفرینش عالم و آدم خود «همنهاد» (Synthesis) و «هم آمیغ» آن دو گوهر همزاد نوری صادر ایجابی از «زروان» (خدای زمان / دهر) یا برین هستی (-وجود متعال) باشد، که عارفان زروانی و به تبع مانویان و غنوصیان (ماندایی - صابی) از این دو وجه/گوهر ذات «یگانه» به نور سفید (-یزدان) و نور سیاه (-شیطان) تعبیر کرده‌اند. اکنون در تبیین این نگره توحیدی اشراقی مستفادی جدلی زروانی، ما به خود اجازه می‌دهیم و البته مایه مباهات می‌دانیم، که برای نخستین بار تفسیر صحیح و متین از آیت شریفه «اللَّهُ نور السموات والأرض» را بدین عبارت عرضه کنیم: مراد از «الله» نور مطلق است، اما نور آسمان همان «نور سفید» (-اورمزد) و نور زمین همان «نور سیاه» (-اهریمن) است؛ زیرا که جهان خاکی و مادی (-زمین) در نگره مانوی (-بابلی و صابی) یکسره مظهر و ممشول «نور سیاه» می‌باشد. بدین سان، تقابل «آسمان» (منیر) و «زمین» (ظلمیم) یا «روح» و «ماده»، یا «عقل» ایزدی و «نفس» اهریمنی، در آیات اشراقی قرآن مجید حاکی از ثنویت فلسفی (-حکمت متعالیه) و هرکس که مایل است «عرفانی» بداند هم باشد و شاید. (اما هرکس که این نگره را «زندقة» اصولی بداند، لابد خدای را بدین قول او «زندیق» شمرده، و کتابش را هم نامه زندیکان دانسته است).

توحید «عددی» سامی و یهودی نظر به تناقض واضح منطقی که در اصل کلامی خود نهفته دارد، هرگز و هیچگاه نتوانسته است جوابی مقنع به مسائل مبتلا به اعتقادی اهل ایمان در سراسر جهان بدهد؛ تمام منازعات کلامی و مرافعات اهل فرق و نحل (-جنگ هفتاد و دو ملت) یکسره راجع به و منبعث از همان «تناقض» ذاتی در اصل توحید آحادی است. تنها این نبوغ آریایی بود که در اندیشه بلند «زردشت» مشرقی تجلی پیدا کرد، چندان که وی توانست درباره ذات نهائی هستی رأی حکیمانه ژرفی به میان آرد، ضدین وجود (سپنته مینو - و -انگره مینو) را در وحدتی والا و متعال با هم نشانند، که از جهت دینی همانا یکتاپرستی و از حیث فلسفی البته دوگرایی است. پیشتر به اختلاف کلامی بین مذاهب زردشتی و مانوی اشارت رفت، این که مانی هستی «عینی» مادی (-گیتی) و آدمی را هم مخلوق «شرّ و شیطان و امیر ظلمت» (اهریمن) می‌داند، شر و ظلمت در نگرش مانوی قدام وجود دارد - یعنی - اهریمن دیرینه‌تر از اورمزد باشد، به

عبارت فلسفی «ماده» بر روح مقدم است، چنان که مکاتب ماتریالیستی عالم بدان قائل‌اند؛ و اگر نظام عقیدتی (غنوصی) مانوی یکسره به «عرفان» دوره اسلامی انتقال یافته باشد - که چنین است - عارف در حقیقت کسی نیست که «معرفت باللّه» داشته باشد، عارف در وهله اول کسی است که «معرفت به شیطان و ابلیس» یابد؛ بلی غایت «عرفان» (= مزدشناسی/مزدایی‌گری) هرگاه که سالک «طریق حق» به درجات عالی «معرفت» (Gnosis) نائل شد - یعنی بر «اهریمن» وجود غالب آمد (- به قول متصوّفه «واصل» گشت و به مرتبت «فنا» رسید) آنجاست که با «خدا» (اورمزد) و حضرت «حق» به نوعی وحدت می‌یابد و «رستگار» می‌شود؛ ساده‌تر و با اصطلاح کلامی هم صریح‌تر بگویم که همگی (عالم و عامی) حالیشان بشود: «عارف» کسی است که بر ضد خالق گیتی (- شیطان / هیولی) قیام می‌کند، پس با نفی او به خدای (نور) سفید و «منوهمید» بزرگ (- ایزد عقل و خرد و روح آسمانی) فرارس می‌گردد.

موبدان «مزدایسنا» (= خداپرستی) زردشتی دوره ساسانی، از اینرو مانویان عرفان پیشه را جزو فرّق «دیویسنا» (= شیطان پرستی) بشمار می‌آوردند، که «دیو» (اهریمن/ابلیس) در مبانی کلامی ایشان «قدّم وجود» دارد و خالق و صانع «طبیعت» و «انسان» هم (از رسته جانوران) باشد؛ وگرنه در حقیقت امر و واقع معنا و برحسب آیین طریقت، مانویان و دیگر فرق غنوصی (ماندائیان، صابیان، حرانیان، اهل حق، یزیدیان / ایزدیان، و جز اینان) «اهریمن گریز» بوده باشند، شیطان پرستی به نظر ما تهمتی مغرضانه و ناروا بیش نبوده است (نظیر «مشرک، ملحد، زندیق» و از این قبیل اتهامات که متکلمان دینی در همه جای دنیا پیوسته در آستین داشته و دارند). این نکته را هم بیفزایم که کتابهای کت کلفت «عرفان و تصوف»، اگر آنچه را که ما اجمالاً علی التحقیق و به صراحت تمام بیان کردیم - بازنگفته باشند، همانا به یک پول سیاه (و به یک بار خواندن هم) نیرزند، مسلماً جز اضلال و اغراء به جهل مردمان و لفاظی و لغت بازی نبوده باشد. (برای توضیح بیشتر در این مورد، رک: حدیث اندیشه، سروش، ۱۳۷۹، صص ۲۰۳ - ۲۱۶. مصاحبه تلویزیونی پرویز اذکائی راجع به عین القضاة همدانی؛ و نیز مقاله حکیم الهی همدان نوشته همو، مجله معارف مرکز نشر دانشگاهی، فروردین - آبان ۱۳۷۴).

## ۲. ثنویت فلسفی

مؤلف عرفانیات در خصوص عین القضات همدانی از جمله گوید که وی به «عادت پرستی» نیز می‌تازد، پس اگر در تأکید بر شک یادآور دکارت است، در جمله به بُت‌های ذهنی یادآور بیکن خواهد بود. ثنویت فلسفی که یک میراث اندیشه ایرانی بوده، در عین القضات (و سپس سهروردی شهید) به کمال خود جلوه می‌کند، و عین القضات با پُر رنگ کردن اصطلاح «نور سیاه» که سابقه داشته، پیشاهنگ اصطلاح محی الدین (ابن‌العربی) در مورد «غیب هویت» و «ثبوت علمی عدم» به حساب می‌آید [ص ۷۲].

عین القضات از کسانی است که سعادت و شقاوت را ازلی می‌داند، معتقد به اختیار نبوده است؛ جبریگری عین القضات صبغه عقلی و فلسفی دارد [۷۴]. ایرانشناس (یا به عبارت درستتر «ایرانی شناس») بزرگ فرانسوی شادروان استاد هانری کربن، با یادآوری آراء ماندائیان (مانویان) در خصوص ظهور «ظلمت» می‌فرماید که تلقی سهروردی (اشراق) از تقابل میان نور و ظلمت، ظاهراً از جمله عواملی که ملاصدرا (شیرازی) را در آغاز از سهروردی متمایز می‌کند، اختلاف در دلایلی است که در اندیشه سهروردی سبب تقدم ماهیت می‌شود؛ و در تفکر ملاصدرا به تقدم وجود حکم می‌کند، (چه فعل «وجود» نیز هیچ جز «نور» ناب نیست؛ آنچه وجود دارد، وجود عام نیست، بلکه وجودی معین و مشخص است؛ و این تعین، مستلزم آمیختگی آن با «عدم» - یعنی «ظلمت» است. به نظر می‌رسد که ملاصدرا، درست به دلیل همین اعتقاد به تقدم فعل وجود، گویی هدف سهروردی را متحقق کرده است.<sup>۱</sup> هم چنین، مؤلف عرفانیات از عبدالرزاق کاشانی (در شرح قصیده «تائیه» ابن‌فارض) به نقل آورده است که ملائکه از اسم سبوح و قدوس بهره دارند، شیطان از اسم جبار و متکبر بهره دارد...، نهاد انسان مرکب از کلیه اسماء است، معنای سرشته شدن آدم به دو دست خدا همین است - یعنی - اسماء جلالیه و جمالیه می‌توانند در انسان تحقق یابند، در حالی که موجودات سوای انسان را خدا به یک دست ساخته است... [۲۳۸]. پس در موضوع هم‌امیزی گوید که روح اعظم - که قرآن از آن تعبیر به نفس واحده می‌کند، به اعتبار نورانیت آن را عقل نامند (اول ما خلق الله العقل) و میان روح اعظم با نفس کلیه ازدواج پدید آمد، روح اعظم همه کنش و تأثیر است

۱. خرد جاویدان (جشن نامه استاد آشتیانی)، گفتار «معنای نور...»، ص ۶۸۲ - ۸۳.

و نفس کلیه همه انوئیت و اثرپذیری... (از این تمازج) در نوع انسان روح اعظم در حضرت آدم و نفس کلیه در حضرت حوا ظهور نمود [۲۴۰]. در هر شخص انسانی از ازدواج روح و نفس، قلب پیدا می‌شود که سرروح و نفس است، و جامع آن دو؛ و از اینرو لفظ روح و قلب و نفس به جای یکدیگر بکار می‌رود، چنان که به جای اینها گاه کلمه «عقل» هم استعمال می‌شود... [ص ۲۴۱].

دانسته است که مقولات «ضدین» (دثنویت فلسفی) در قرآن مجید، چنان که می‌گویند هم در اسماء یا صفات جلالیه و جمالیه (ولی به تعبیر دقیقتر: «رحمانیه» و «جباریه») وارد است [در اینجا معترضه‌وار محض مزید فایده می‌افزاید که صفت «جبار» به معنای متعارف کلمه نباشد، بل همانا به مفهوم لغوی کلمه سریانی «جبار» دخیل در عربی، از اسم کتاب «جبار» (= جباران) مانی و خورشور فرآمده، که در پهلوی به لفظ «کوان/کیان» و در یونانی به معنای «غولان» (= دیوان/اهریمنان) مظاهر (شر) و «ظلمت» و «ماده» و همانا معبر از وجوه هیولای اولای خلقت باشد]. و هم آشکارا در مقولات اشراقی «نور و ظلمت» و دیگر مفاهیم مشترک بین فلسفه و عرفان و دین: «عقل و نفس، روح و جسم، رحمان و شیطان، بهشت و دوزخ» و جز اینها (رب المشرقین و رب المغربین) بیان شده است. به طور کلی، ثنویت، مسأله و موضوع خاص فلسفی و یا صرفاً معتقد فلاسفه نبوده و نیست؛ ثنویت، گرایش آگاه یا ناآگاه تمامی آحاد انسانی، از زمان «آدم خردورز» (Homo Sapiens) الی یومنا هذا بوده و هست؛ دوگانگی در طبیعت از ابتدای خلقت عالم و در نوع انسان (و حیوان) و نیز در همه اجتماعات بشری، یک امر مطلقاً «عینی» بیرونی بوده و باشد؛ و هرگز ربطی به اعتقاد اقوام آریایی، یا ابتداع حضرت زردشت سپیتمان فریانی نداشته و ندارد (مانی ایرانی «توحید» عددی موسی پیامبر یهود را کذب محض و القاء شیطان می‌داند). چه، هر فرد دیندار متعبد در سراسر جهان و از صدر اسلام تا کنون، که سرآغاز تلاوت آیات الهی را «أعوذ بالله من الشیطان الرجیم» گفته است، ناچار دانسته یا نادانسته و آگاه و یا ناآگاه «دوگرا» و ثنوی مذهب بوده و خواهد بود، مگر آن که مفهوم «شیطان» را از قاموس مذهبی و اعتقادی خود بیرون افکند.

حتی متدینان اندیشمند موحد و متکلمان متفکر الهی دشمن سرسخت «ثنویت» و



«زندقه»، اگر بنا به شرک‌ورزی باشد جملگی به طور جلی و به اقرار لسان و با همان تنها یک عبارت اعتقادی استعاده (= پناهجویی از خدا در برابر شیطان) لابد «مشرک» بوده‌اند (چو خود کردند راز خویشتن فاش/عراقی را چرا بدنام کردند). فطرت دوگرایی در نفس وجود انسانها - چنان که گذشت - از ابتدای خلقت تاکنون هم مخمّر است، مادام که هیكل آدمی ترکیب از ماده و حیات یا جسم و روح است، همانا بنیان وجودی او مبتنی بر ضدین و خود مثال أعلا و مظهر کامل و نماد و نمود برجسته «دوگانگی» است (آدمی زاده طرفه معجونی است/ از فرشته سرشته وز حیوان). از خیلی قدیم می‌دانسته‌اند که «تُعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا»، یعنی شناخت «خدا» هم در پرتو وجود «منفی» یا تصور شیطان حاصل می‌شود، درک معنای احدیت (نه «واحد» عددی) و «توحید» حقیقی صرفاً به موجب حضور ذهنی «کثرت»، بر اثر تجرید از چندگانگی یا دست کم دوگانگی به «یگانگی» میسر است؛ منتها این که توحید به شیوه آحادی و عددی درک می‌شود یا به طریق اِشراقی و مستفادی، این همانا بحث کلامی - فلسفی - عرفانی است؛ و این هم که دوگرایی ملازم با جهان بینی فلسفی ایرانی است، هرگز با نگرش یکتاپرستی مذهبی منافات ندارد یا مانعة الجمع نباشد؛ زیرا مبادی یا مظاهر خیر و شرّ، رحمان (حکیم) و شیطان (جبار) در تمام ادیان شرقی عالم مطمح نظر است؛ ولی اگر به مذاهب ایرانی اختصاص یافته، البته باید گفت که انحصاری هم بدان‌ها ندارد. مقولات ضدّین یا همستاران در کیش زروانی (و مانوی هم) همانا مبادی «نور» و «ظلمت» باشند، هم از اینرو نظام فلسفی آن را حکمت نوریه (اشراق) و از جهت وجود متعال - خدای برین زروان (دهر) - حکمت متعالیه هم گفته‌اند.

مفهوم خدای برین «زروان» ایرانی (= دهر) در قرآن مجید و حدیث نبوی آمده، چون بنای گفتار ما بر تحلیل «عرفانیات» طی دوران اسلامی است (که بی‌گمان قرآن مجید یکی از مناهل عمده عرفان است) اگر اسماء یا صفات رحمانی و جبّاری مبین ضدّین و جهین الاهی «دهر» (زروان) باشد، اسماءُ اللّهِ الحُسْنی گذشته از قرآن مجید در تمام کیشنامه‌های ادیان و مذاهب عالم، در کلیه اعتقادنامه‌های دین باوران و شورمندان خداجوی جهان، و در همه آثار ادبی نظم و نثر و آفرینه‌های هنری یاد شده است (بسم الله الرحمن الرحیم) و ذات پاک و روشن و دانا و زیبا و مهربان او موصوف به عالی‌ترین

اوصاف، و منوعت به والاترین ستایش‌های سزاوار حضرت «حق» است. به عبارت دیگر، باز اگر ساده و بی‌پیرایه سخن بگوییم، بر روی هم برای «خدا» تاکنون و زیادی هم تبلیغ شده است (که نمی‌دانم واقعاً این همه ضروری بوده؟) ولی همین قدر می‌دانم که اصحاب سلطه و اقتدار در سرتاسر تاریخ بشری، چون تمامی قدرت را در «یک» دست و مطلقاً در «انحصار» شخص خود می‌خواستند، طبعاً تبلیغات وسیع و جنجالی برای «یکی و یکدانه» (واحد عددی) و «دردانه» الوهیت از اینرو بالا گرفته است، که ایشان «حکومت» بلامعارض دنیوی خود را منتمی و منسوب به او نموده، و خویشتن را تنها «مؤید مین عنده» پنداشته‌اند (حضرت امام خمینی عارف مسلک نیک تشخیص داد که آنان همگی اصحاب «طاغوت» اند - یعنی - از طرف شیطان تأیید می‌شوند) و گرنه خدائی که وجودش قدیماً «ثابت» و حقیقتش ابداً «بدیهی»، هرگز محتاج به این همه «تبلیغ» عوام‌فریبانه و «هیاهوی» بیش از حد نبوده و نباشد.

ولی ملاحظه می‌شود که از برای وجه الاهی دیگر - یعنی - آن روی «سیاه» ذات خداوندی (= نور سیاه) یا همان «همزاد» همستار (Antithetic) دیرینه - به اصطلاح «صادر اول» - دهری که همانا مبدأ «ظلمت» یا هیولای زشت خلقت (= هباءِ ازلی) و مظهر «شر محض» باشد - یعنی به تعبیر دینی و قرآنی اش - برای «ابلیس» هیچ تبلیغ مساعدی نشده؛ سهل است، هیچ معرفتی اجمالی هم از وی به عمل نیامده؛ فقط لعن و نفرین ابدی است که هزاران سال می‌شود، یکسره بر آن «بیچاره» واقعاً غریب و مظلوم و «عَمَلَه» بدبخت دستگاه آفرینش بار کرده و می‌کنند. عارفان دانند که این وضع بکلی از «عدل» الاهی بدور است - یعنی - ترازوی داوری را، کفه‌ای به سود آن یکی و کفه‌ای دیگر را به زیان این یکی، از جهل و نادانی و «بی معرفتی» (= غیر عرفانیگری) خویش سنگین و سبک کرده‌اند؛ چندان که به یکی بیش از سزاواری‌ها و شایستگی اش «بها» داده‌اند، و این یک را بر خلاف عدل و نصفت (حسب «میثاق الست») و علی‌رغم مقدرت‌های شگفت‌انگیز و سترگش «بی‌بها» و آماج لعن و نفرین نموده‌اند؛ پس آنگاه عارفانی که بدین نکته توجهی یافته‌اند و احیاناً سخنی در شأن آن «خواجه» عالم عین گفته‌اند، اگر در دوران پیش از اسلام بوده‌اند فوراً به اسم «زندیک» (= اهل تأویل) و «دیویسنا» (= شیطان پرست) و در دوران پس از اسلام نیز به «زندیق» و «ملحد» (= ملحد و کافر

یعنی کسی که مذهب مختار سلطه شرعی یا عرفی حاکم را برنتابد) و «شطح و طامات» باف و از این قبیل تهمت‌های کاملاً مغرضانه و آبلهانه جُهال متهم و گرفتار شده‌اند. از اینروست که عارف کبیر و دلیر ایران عین القضاة همدان، آن خواجه کیهان - یعنی «ابلیس» را به درستی سرور «مهجوران» عالم وصف نموده است (نامه‌ها، ۹۷/۱) و هم به پیروی از عارف بزرگ حلاج بیضاوی «ابلیس» را همتراز همستار (- به تعبیر زروانیان «همزاد») با «احمد» دانسته (۱۸۷/۲) که این اسم «احمد» نظر به مسمای نور محمدی یا «حقیقت» محمدی، در نظام ثنوی ایران (زردشتی - زروانی - مانوی) همانا معبر از «اورمزد» (همزاد همستار با اهریمن) است؛ و چنان که مارگلیوت نشان داده این اسم در یک مرجع عبری (ججی، ۷/۲) به صورت «حمدت» آمده (از ماده «حمودوت») به مفهوم «مهدی» (منجی) که مراد همان «فارقلیط» (Parakletos) یونانی به معنای «جلیل / مجید»؛ و هم چنان که دانسته است مانی و خشور نیز مدعی آن به مفهوم «روح قدسی» (- فرُوهر ایزدی / وُخْش یوژدهر) و «نهادنور» شده است.<sup>۱</sup>

اکنون ما قصد داریم در پایان این بهر از گفتار باز هم نکته‌ای بدیع از تمثیلات عرفانی قرآن مجید به عرض اهل حکمت و به حضور قرآن پژوهان با معرفت برسانیم، این که گذشته از صفات رحمانیه (جلالیه) و به ویژه جباریه که پیشتر اشارتی رفت؛ درخصوص اسم کتاب عرفانی مشهور حلاج بیضاوی و البته مسمای آن «طواسین»، دانسته است جمع کلمه «طاسین» است که شامل مباحث راجع به طاسین‌های «ازل» (احمد - و - ابلیس) می‌باشد (شیخ روزبهان بقلی آن را به عنوان «شطحیات» شرح نموده) و حلاج این اسم را از کلمه مقطعه «طس» (طاسین/طسین) در آغاز سوره ۲۷ (النمل) برگرفته است. لوئی ماسینیون گوید که «طاء»، نماد «طهاره» (طهوریت ازلی) و «سین»، نماد «سنا» (تجلی و جلال) است.<sup>۲</sup> ولی ما حسب تحقیق خود ابدأ تردیدی نداریم که کلمه «طسین» دخیل از سُریانی است، اسمی که صورت تلفظ آن در پهلوی غربی (و ارمنی) و کردی «صئین» (Tsaein) و عربیگون شده از «سئین / سائین» (Saein) اوستایی به معنای «شاهین» (= عقاب) باشد. اما «سئنه» (سین / سینا) اوستای زردشتی که داستانی بس دراز دارد، همان است که در ترکیب با «مورو» (= مرغ) به گونه «سین

1. *Manis Zeit und Leben* (O.klima), pp. 312-313.

۲. کتاب الطواسین، پاریس، ۱۹۱۳، ص ۱.

مورو» در فارسی میانه (پهلوی) و فارسی نو (دری) همانا «سیمرغ» تلفظ می‌شود؛ و این وجه به مفهوم «طایر قدسی، شاهباز ازلی و عنقای مغرب»، در نزد حکیمان و عارفان و اندیشمندان ایرانزمین به قدری مشهور است (که ما خجالت می‌کشیم بیشتر از این توضیح دهیم). ولی یادآور می‌شویم که در باب «سئنا / سینا = سیمرغ» و «سیمرغ = جبرئیل»، به ویژه این که سیمرغ نماد خدای برین زمان (زروان) است، اخیراً به سهم خود در کتاب «پزشکی در ایران باستان» (بهرهای طب مغانی و مکتب سینائی) به شرح وافی سخن گفته‌ایم<sup>۱</sup>، خصوصاً در آنجا به دوگانگی «سیمرغ» ازلی (نماد زروان): یکی اورمزدی (احمد) و دیگری اهریمنی (ابلیس) نیز اشارت رفته است. بدین سان، علاوه بر «رسالة الطیر» های حکیمان و عارفان بزرگ (ابن سینا، سهروردی،...) که منطوق آنها طائر قدسی ازلی است، مشهورتر همانا «منطق الطیر» عطار نیشابوری خود ممشول «سیمرغ» کیهانی می‌باشد؛ عجیب آن که (البته معما چون حل شود دیگر تعجیبی ندارد) عطار نام شاهکار عرفانی و ادبی خویش را هم از آیت شریفه‌ای در قرآن مجید برگرفته، که در همان سوره «طسین» (النمل) مندرج است و منجمله راجع به طائران لاهوتی («دهد» و غیره) می‌باشد.\* این «طاسین» (سئن / سیمرغ) ازلی همان است که تقریباً همه عارفان بزرگ و اولیاء الله در مقام «اتحاد» بدان تشبّه کرده‌اند، مانند باباطاهر همدانی به «اسپیده باز» و عبدالقادر گیلانی به «الباز الاشهب» و جز اینها؛ و همین مقطعه «طا» و «سین» قرآنی (به صورت «طاوس») همان ملک «طاوس» در اعتقادات فرقه‌های مزدائی (= غنوصی) اهل حق و یزیدی // ایزدی، معبر و ممثّل از ذات متعال ازلی (زروان) و گاه فرزندش «اهریمن» می‌باشد.

### ۳. توحید عرفانی

مؤلف عرفانیات ناگزیر بوده است که در تبیین «توحید عرفانی»، جای جای به ایضاح تطبیقی نسبت به «توحید کلامی» هم پردازد؛ و الحق طی مباحث (در گفتارها) و نقول (از کتب) نیک از عهده برآمده است. اما به طور کلی، توحید کلامی را وی به

۱. فهرست ماقبل الفهرست، بخش ۲، مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۸، ص ۳۰۹ - ۳۲۲.

\*. خود حلاج نیز به عنوان «مرغ صوفیه» (مرغی که میان کوههای «فهم» و پشته‌های «سلام» در پرواز

است) و از معانی «منطق الطیر» یاد کرده است [الطواسین، ص ۳۰، ۳۴ و ۳۸].

«معتزلی» و «سلفی» منقسم دانسته، در خصوص اولی از جمله گوید که افراط معتزله بر تثبیت وحدت الاهی و دفاع از آن، ضمناً موضعگیری مشخص علیه دوگرایی مجوس است [کذا] که الوهیت را متشکل از دو عنصر متضاد «خیر» (نور) - که مظهر آن اورمزد است - و «شر» (ظلمت) - که مظهر آن اهریمن است - می‌شمردند، نیز موضعگیری علیه سه‌گرایی مسیحیان است که الوهیت را متشکل از سه اقنوم آب و ابن و روح القدس می‌انگاشتند [ص ۱۱۱]. یک تحلیل یا اشارت نادرست در این فقره هست، که اگر توضیح ندهیم بسا منشاء اشتباهات دیگر هم بشود؛ و آن، این که موضعگیری مشخص معتزله علیه «دوگرایی» مجوس نبوده، بل همانا علیه «ثنویت» زندیقانه مانوی آنهم در این موضوع مشخص که جهان و انسان آفریده «ظلمت» (اهریمن) است؛ و گرنه از حیث کیش‌شناسی تحلیلی باید گفت که «معتزله» در واقع خود دنباله رو همان مذهب کلامی «مجوس» بودند - یعنی - زردشتیگری یا «مزدیسنا» (غیر دستگامی و غیر موبدانی) دوره ساسانی، هم از اینروست که خدای «اورمزد» را موجود قدیم و فائق بر اهریمن (- معدوم) می‌دانستند، پس همو را با اسم «الله» به طریق مستفادی مدلول نگره «توحید» اهورایی مشهور خویش می‌شمردند. اطلاق «مجوس هذه الأمة» بر فرق معتزله عاری از حقیقتی نیست؛ و اگر استمرار مجوسیت (زردشتی‌گری سلفی) پس از اسلام مطمح نظر باشد، یگراست بایستی به سراغ معتزله رفت؛ و همان طور که عرض شد فرقه مزبور با «ثنویت» اهریمنی (ظلمت قدیم) مانویه اختلاف نظر داشتند (البته مشترکات نظری هم میانشان بود) و دلیل بارز این امر سوای مناظرات معروف این دو فرقه در بصره و بغداد، همانا کتاب **الانتصار** خیاط معتزلی بر ردّ ابن راوندی «مانوی» است، که هم طی آن در مسأله نور و ظلمت (و قدم آنها) نگره زردشتی را در قبال مانوی تأیید کرده است.<sup>۱</sup>

نکته‌ای هم که گویا بایستی در اینجا افزود، این که - دانسته است - علم «کلام» (Theology) منسوب است به معتزله اولیه، که محققان غربی (مانند «ولفسن») آن را متأثر و مأخوذ از «کلام» (Logos) یا علم لاهوت مسیحی دانسته‌اند (مثل همه دانشهای ایرانی که سرچشمه آنها را «یونان» و «کلیسا» می‌دانند) ولی ما به تحقیق دریافته‌ایم که کلمه «کلام» - خواه مستقیم یا از طریق سُرّیانی - همانا ترجمه کلمه «مانثره» (Manthre) اوستایی است، به معنای «سخن ایزدی / اندیشه الاهی» (در پهلوی مانوی «وخش»

۱. کتاب **الانتصار** (والردّ علی ابن الراوندی الملحد)، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۳۵ ببعد.

می‌گفتند که همین واژه «وَحْشور» // پیغمبر/ پیام آور سخن ایزدی از آن است) هم به مفهوم علم الاهی یا به تعبیر رایج «الاهیات» می‌باشد، خود دلیل بر این است که معتزله «کلام» زردشتی را بیان می‌کردند؛ فلذا «قرآن» را هم به مثابت کلام الاهی اما «بازگفته» پیامبری انسان مخلوق می‌دانستند (درست برخلاف مسیحیت که کلام «وحی» را قدیم می‌شمردند: «اول کلمه بود، کلمه خدا بود...» الخ). باری، مؤلف سه‌گونه توحید سلفی: «الوهی، ربوبی، عبودی» را بشرح آورده، که از جمله در سیر مسأله توحید از قول ابن تیمیه آرد «صفات خدا متعدد است، و به همه آنها مادام که «شرع» آورده باشد «باید» ایمان داشت [این «باید» از آن جزمی‌گری‌های سُنیانه (سلفی) و تحکّم‌آمیز متشرعانه است، که «توحید» عقلانی مختار و منطوق «لا اکراه فی الدین» را مخدوش و بل منکوب می‌سازد]. وحدت و کثرت در مقام الوهیت متعارض نیستند و مستلزم محالی نباشند، بلکه در آن مقام هم آغوش و متحدانند؛ و این درست نقطه مقابل دیدگاه معتزله است، که اختلاف‌شان نهایت اهمیت دارد [ص ۱۱۵]. صفات با وحدت ذات منافات ندارد، بلکه کاشف از آن است؛ چندگانگی و چندگونگی در اینجا کیفی است نه کمی؛ کثرت در ماده و مادی نیست، بلکه روحی و معنوی است و دلالت بر غنای ذات الاهی دارد [ص ۱۱۶]. توحید «عبودی» در نظر سلفی - یعنی: «بندگی» کردن، که از نگاه اسلام شامل «عبادت» می‌شود، هم به وسیله آن مصالح فردی و اجتماعی تحقق می‌یابد [ص ۱۱۹]. باید گفت که این نگره هم سفسطه‌ای بیش نیست، چه به لحاظ تاریخی حسب امر واقع، تنها «مصالح» طبقه حاکم بر اجتماع (و از جمله «حکام شرع») تحقق می‌یابد. این همان قضیه «تبلیغ» برای خداست (- توحید تحمیلی) که پیشتر بدان اشاره رفت\* و هم گذشت که اگر کسی آن را برنتابد فوراً ملحد و کافر و مشرک و زندیق و لامذهب و بی‌دین (و به اصطلاح امروز «سکولار») انگ می‌خورد؛ فلذا این گونه توحید (عبودی/عبادی) که انسان متعقل و مختار و آزاد را «بنده» (یعنی عبد و عبید و مطیع و منقاد، یا به عبارت صحیح قدیمی «گوسفند سربراه» // اغنام الله و نه هرگز «انسان آزادمنش») می‌خواهد،

\*. این حرف تازگی ندارد که ما «بهشت زورزورکی نمی‌خواهیم»، از زمان حضرت آدم سابقه دارد، چنان که از جمله حافظ فرموده است: «پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت / ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم».

به عقیده ما بهتر است توحید «سیاسی» (مراد: سیاست طبقاتی است) نام گذاشت؛ و همین توحید «بندگی» را نه معتزله (مجوسی) و نه متصوفه (مانوی) ابداً قبول نداشتند. (گفتیم که مانی ایرانی توحید «عددی» موسی یهودی - یعنی - همانا «بنده» یکی بودن را یکسره از القآت شیطان رجیم دانسته است).

تنها آنچه «سلفی» را به نمایندگی از گرایش اهل سنت تا حدی به «تصوف» ایرانی نزدیک می‌کند، با توجه به این که بالاخره جماعات چندی از ملت باستانی ایران پس از اسلام به مذاهب «عامه» (سنّی) پیوستند، ظاهراً توحید «ربوبی» باشد که مؤلف عرفانیات در این خصوص هم گفتاوردی دارد: «خداوند یک تدبیر خاص انسان نیز دارد که انسان با آن از دیگر موجودات ممتاز می‌شود، و آن مربوط به کمال وجود و زندگانی انسان است - یعنی - وجود و حیات ابدی انسان؛ مظهر این تدبیر خاص و در حقیقت وسیله و طریقه این رحمت والا و عنایت ویژه الهی به انسان عبارت از وحی آسمانی است، نوری که از سرچشمه حقیقت مطلق می‌تراود و انسان را به سوی حق پیش می‌برد. این امر بدان لحاظ است که موجود بشری - چنان که قرآن می‌گوید - دارای روحی الهی است، که سرشت جاودانگی دارد، و مایه قوام ابدی و خلود بشر همین است؛ چه انسان با همین روح است که از خدا آغاز شده و بدو باز می‌گردد، پس وجود حقیقی انسان یا کمال او محدود به این زندگی خاکی نیست، بلکه به عروج اوست به اوج آسمانها و زندگانی راستین... (الخ) [ص ۱۱۷]. خلاصه، سرنوشت این بود که اندیشه «توحید» در حوزه سلفیان نیز، همان نقشی را بیابد که نزد معتزله داشت - لکن به شیوه‌ای دیگر [۱۱۴]. استنتاج مؤلف از قضایا مسأله‌ای را مطرح می‌کند، که پس توحید معتزلی و سلفی چه فرقی دارند؟ به نظر ما فرق در این است که اولی کلام «وحی» را ازلی نمی‌داند، اما دومی آن را «قدیم» می‌شمارد؛ در واقع اختلاف در اصل توحید نیست، بلکه بحث در روش «تعقلی» (Rationalism) آن یکی، و طریقه «تعبدی» (Irrationalism) این یک است؛ آن یکی خدای مستفادی «تنزیهی» آریایی (ایرانی) را قبول دارد، و این یک خدای آحادی «تشبیهی» سامی (یهودی) را می‌پذیرد؛ خلاصه، و نیز از جمله اختلاف بر سر شریعت‌گریزی آن یکی (- معتزلی) و شریعت‌گرایی این یک (- اشعری) می‌باشد.

در بیان توحید عرفانی بسا هم از جهت سلبی قضیه، توان گفت که گونه‌های پیشگفته

توحید: «عددی و آحادی و عبودی و تعبدی و تشرعی و سیاسی و تحکمی و الوهی» - که فاقد مبانی عقلی یا شهودی و هم از مقوله نقلی «جزمی و جبری» تحمیلی یا تبلیغی اند - هیچیک نمی‌تواند منطوق نظر عارف و حکیم هم باشد. آنچه برای مؤلف عرفانیات به تحقیق پیوسته، سه دوره اندیشه توحیدی در معارف صوفیانه، عبارت است از ارادی، شهودی، وجودی [۱۲۳ - ۱۲۹] و اما فرق اساسی بین توحید ارادی و توحید شهودی، این است که در اولی (-گویی همان توحید عبودی است) حقیقت الاهی به صورت «کن و ممکن» شریعتی و «بنده» خاضع بی‌اراده ظاهر می‌شود؛ ولی در دومی (-شهودی) به صورت ذات مشخصی عیان می‌گردد که موحد آشفته جمال و شیفته کمال آن می‌شود [۱۲۵]. اما توحید وجودی در حالی که توحید نزد معتزلیان یک مشکل فکری و اخلاقی بود، نزد سلفیان یک مشکل دینی و اجتماعی، و در نظر صوفیان پیش از هر چیزی یک مشکل روحی مربوط به آزادسازی ضمیر انسان از همه قیود مادی بود؛ هدف صوفی که پیدا کردن «راه نجات» (و پیمودن آن به سختی) است، همان را در وحدت بین خالق و مخلوق و در «وحدانیت» می‌دانست [ص ۱۲۰] (مراد مؤلف از «به سختی» یا جهد شدید سالک، گویا چنین باشد که حسب نظر مانوی «راه نجات» تمیز خیر از شر است، و طریق فلاح همانا از عرصه پیکار میان آن دو پدید می‌آید).

در هر حال، این تصوف آهنگ جدیدی بود که در مایه توحید نواخته می‌شد، که نه از معتزلیان پیشین شنیده شده است و نه از سلفیان واپسین؛ و حسب قول «جنید» بغدادی توحید ذاتی که تعبیر وحدت الاهی و قائم بر ازل است، عقل بشری مطلقاً بدان راه ندارد و پی نمی‌برد؛ زیرا آن «خاص حق است و دیگری شایسته آن نباشد»، پس هر کسی عبارتی در پاسخ آن بگوید ملحد است، هرکس بدان اشاره کند دوگانه پرست است، و هرکس بر آن انگشت نهد بت پرست است [ص ۱۲۱]. آنگاه اصطلاحات عرفانی «جمع و تفرقه» در مسأله توحید [ص ۲۵۰] به عقیده ما همان مقولات «اجتماع و افتراق» در حکمت طبیعی است (مسأله ترکیب و تحلیل «اجزاء لایتجزا» در کل عالم) که فرایند «اتحاد» وجودی آنها به طریق «-تمازج» جدلی (دیالکتیکی) و همین نگره خردمندانه و الا خود مقوله اساسی مشترک بین فلسفه مادی و عرفان نظری است؛ هرچند که صوفیه آن را به معنای ظاهری گرفته و از جمله گفته‌اند: «الجمع بلا تفرقه، زندقه؛ والتفرقه بلا جمع، تعطیل؛ والجمع مع التفرقه، توحید» [ص ۲۵۱]. بیان نظر



عبدالرزاق کاشی هم در پایان این بهر بد نباشد که توحید یا علمی و برهانی است، یا عینی و وجدانی یا رحمانی؛ توحید علمی و برهانی اگر متکی به دلایل نقلی باشد تصدیقی گویند؛ و اگر به دلایل عقلی باشد توحید تحقیقی نامند. [۲۵۱].

#### ۴. مرغ همسایه (ابن الغریبی)

«سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد/ آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد»، یا به عبارت دیگر گفته‌اند که «آب در کوزه و ما تشنه لبان می‌گردیم/ یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم»؛ و از طرف دیگر هم این مثل مشهور است: «هیچ پیغمبری در شهر خودش پیغمبر نشد» که واقعاً مصادیق تاریخی متعددی دارد، ممثول آنچه ابوالعلائی معری می‌فرماید: «اولوالفضل فی اوطانهم غربا/ تشدّ و تنأی عنهم القربا» (= مردم به شهر خویش ندارد بسی خطر/ گوهر به کان خویش ندارد بسی بها) و گویی این یک پدیده «روحی - فکری» همگانه در سراسر جهان است؛ ما اصلاً در پی تحلیل این قضیه یا کشف ماهیت آن نیستیم (که جایش اینجا نیست) ولی چنان که گذشت همانا واقعیتی است، تنها هم مربوط به هنجارهای اجتماعی «عوام» مردمان نمی‌شود، زیرا که عیان و آشکار «خواص» ایشان هم بر این نمط بوده باشند (- دست کمی از عوام ندارند). فی‌المثل استاد علامه ابوریحان بیرونی محقق کبیر و بی‌نظیر ایرانزمین، که خود از سرزمین «خوارزم» فراخاسته - یعنی - از همان حدود و حوالی زادگاه و خاستگاه حضرت زردشت فریانی، اصرار عجیبی دارد که آن پیامبر مشرقی را از مغرب ایران - یعنی - برآمده از آذربایجان و ماد و حتی «بابل و حران» بدانند؛ و از این طرف هم علمای مغرب ایران سخت اعتقاد دارند که خیر، حضرت زردشت از همان خراسان (- مشرق) و در شهر «بلخ» زمان گشتاسپ شاه بلخی برآمده است. ناچار ما بر این عقاید چنین تعلیق زده‌ایم که در حقیقت چون کیش زردشت یک «دینی جهانی» یا جهان وطنی و همه جایی است، تدریجاً که از طرف مشرق (خاستگاه خود) به طرف مغرب انتشار یافته (از «بلخ» تا «ری» و ماد و آذربایجان) خاستگاه کیش و زادگاه پیامبرش هم در نزد مردمان با آن حرکت می‌کند؛ چندان که مؤلفان از منتهی مختلفه بومگاه آن پیامبر ایرانی را در امکانه مختلفه از جمله آذربایجان یاد کرده‌اند... (الخ).<sup>۱</sup>

۱. تعلیقات الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ش ۲۶۴.

در مورد «مانی» و خشور هم باید گفت که بشرح ایضاً، چه وی کارش و پیامش در خود ایران «خاص» نگرفت؛ مردم ایران عموماً جز نام از او نشنیده‌اند صرفاً به همین اندازه که گویا یک «نقاش» بوده است (!؟) ولی هم در مشرق ایران و هم در مغرب آن نام وی چندان بلند آوازه شد، و دین او چنان در سرتاسر آفاق و اقطار رُبع مسکون عالم انتشار یافت، که به تحقیق و جرأت توانم گفت تاکنون هیچیک از دین‌های بزرگ جهانی (زردشتی، بودائی، مسیحی و اسلام) چنین وسعت «اشاعه» پیدا نکرده، و چنان مورد اقبال و استقبال خلق عالم قرار نگرفته است. اسلام نیز که در پی مانویت از مبدأیی غریب و بعید (در جزیره العرب) ظهور کرد، اگرچه بر زمینه ذهنی و فرهنگی و شاید هم «سنن» زروانی - مانوی بالید و بالش یافت، حیطة وسیع جغرافیایی انتشار آن به طور عمده ایرانزمین بود، که قطع نظر از عوامل اساسی تاریخی - اجتماعی آن زمان در این سرزمین، دلیل اقبال ایرانیان به «دین محمدی» (نه هرگز «شریعت اسلام») با آن که خود هم از دیرباز متدین به دینهای کاملاً «حکیمانه» قومی - ملی (آریایی) جهانگیر بودند، ظاهراً همان اصل قانونمند پیشگفته بوده باشد که دین قوم «بیگانه» ای را برگرفتند؛ سهل است، که خود مروج آن در دنیای قدیم شدند، آثار سنن و کتب لسان آن را هم مدون کردند... (الخ). شگفت‌تر آن که پیامبر آن کیش را هم با نگره بسیار کهن خویش - یعنی - «فره ایزدی» (مجد لاهوتی) به عنوان ظهور «احمدی» (- اورمزدی) و تجلی «نور محمدی» (ص) بدان پایه از علو مقام روحانی و فرازمندی آسمانی رسانند، که نمی‌توان در این باب جز به قول سعدی تمثّل نمود: «حکمت محض است اگر لطف جهان آفرین/ خاص کند بنده‌ای مصلحت عام را». ما چنین فهمیده‌ایم که «شورمندی» دین باوران و مردم «باور» آیین در جهان - که روانشناسی ویژه‌ای دارند - برحسب معرفت آنفسی و بی‌یقینی آفاقی همواره مقتضای نوعی «بیگانه» پذیری و «آشنا» گریزی است؛ محمول این قضیه هر چه دورتر و ناشناخته‌تر و آگاهی از آن کمتر (- بعید المنال) و در نتیجه «رازآمیزتر» (پیچیده در پرده‌ای موهوم از اسرار غیب!) و هم قابل «اسطوره» شدن - چنان که طباع «اهل راز» را خوش می‌آید - هر آینه بهتر و پذیره‌تر و خوشایندتر می‌باشد؛ و این خود به درستی ممثول همان مثل معروف «مرغ همسایه غاز می‌نماید» است (نعمت ما به چشم همسایه / صد برابر فزون کند پایه؛ چون ز چشم نیاز می‌بیند / مرغ همسایه غاز می‌بیند).

یکی از فریبندگان صوفی نمای «مغربی» که متأسفانه صرف گرایش‌های کژاندیشانه «بیگانه پرستی» در این مملکت، مصداق و ممثول «مرغ همسایه» در عرصه تصوف و عرفان ایران پیدا کرده؛ سهل است، همچون «میداندار» (میدان باری!) اهل طریقت کار و بارش بالا گرفته، شیخ محی الدین ابن العربی اندلسی مغربی است. مؤلف عرفانیات جهد بلیغ کرده است تا صورت این «بُت» ذهنی را بخراشد (ولی یک «بُت شکنی» حسابی لازم است) و بر قول ابوالعلاء عقیفی که شعر عرفانی فارسی را مقتبس از ابن عربی می‌داند، چنین نقض آورده است که خود ابن عربی متأثر از عرفان ایرانی و به طور غیر مستقیم متأثر از شعر فارسی است، که صوفیان مهاجر با خود به مصر و سوریه و عراق و آسیای صغیر برده بودند... [ص ۱۳۶] در جای دیگر همین ابوالعلاء عقیفی اعتراف کرده است که ابن عربی از جهت اصطلاحات و تشبیهات دست کم تأثیر روشنی از زردشتی‌گری را نشان می‌دهد. نمونه این التقاط را سیصد - چهارصد سال پیش از ابن عربی، در اخوان الصفا می‌یابیم. و ارسای این گونه مسائل کاری است بایسته که منشأ بعضی روایات مجعول مذهبی را هم روشن می‌کند و نشان می‌دهد چگونه مجال تأویل پدید آمده است [۱۳۹]. نکته دیگر آن که در حوزه مولوی، ابن عربی را خیلی جدی نمی‌گرفته‌اند، همین نشان می‌دهد که مطالب او را تازه نمی‌دانسته‌اند. مولوی به مزاح فتوحات مکی را با «فتوحات زکی» مقایسه می‌کرد («زکی» اسم یک مطربی بوده) و شمس تبریزی همین «محمد مغربی» را در متابعت نمی‌دانست [۱۳۶] (مؤلف درباره استناد علمای شیعه به ابن العربی گوید) متأخران شیعه فراموش کردند که ابن عربی، معاویه و متوکل را از اولیای صاحب دولت ظاهری و باطنی می‌دانست، فرعون را معذور می‌شمرد، و با ابن که رافضی را باطناً خوک می‌پنداشت (و جز اینها) او را شیعه انگاشتند... [۱۳۲]. در حالی که او شخصیتی مضطرب بوده، چنان که شمس تبریزی او را «در متابعت» نمی‌دانسته، صاحب دعوی و داعیه بزرگ است؛ و این که خود را آخرین خشت کنگره کاخ ولایت می‌دانسته، بسا که رعونت نفس او را برساند، رسیدگان این دعاوی را به ریشخند می‌گرفته‌اند... [۱۳۲]. ابن سبعین اندلسی (هم میهن ابن عربی) اندیشه مهدیگرایی او را طرد نموده، و فلسفه او را هم «مخموجه» (= گندیده و پوسیده) لقب داده است [۱۶۰]. قاضی عضد ایجی صاحب **مواقف** درباره ابن عربی گفته است:

«أنه كان كذاباً حشاشاً كاوغادالاباش»، یعنی یک دروغساز بود حشیشی، همانند اراذل و اوباش» [ص ۲۰۴]. بقاعی ایراد اخلاقی هم بر ابن عربی و ابن فارض می‌گیرد، که هر دو حشیشی بوده‌اند [۲۰۵].

در باب بیان و تقریر مشوش ابن العربی هم که باید گفت شبیه به زبان «أجوج و مأجوج» است، مؤلف به خوبی بازی‌های بی‌مزه‌وی را با الفاظ نشان داده؛ چندان که هیچ جن گیر و دعانویسی به پای او نمی‌رسد، این قبیل اشخاص به تعبیر استاد آشتیانی: «به معرکه گیران شبه‌اند، تا دانشمندان»؛ و توجیهاات عجیب و غریب لغوی و ادبی‌اش هم الی ماشاءالله، که شایسته است شارحان و مدرسان این جهت ضعف یا مغلطه و سفسطه بازی ابن عربی را نشان دهند [۱۴۴]. چه در عالم اسلام ما بیش از چهارده معصوم (ع) نداریم، با این مقدمه اگر فلسفه یا عرفان را بخواهیم درست بفهمیم، باید از منظر قداست‌آمیز به آن ننگریم [۱۳۳] و (مؤلف) ضمن قبول نکات اصلی استاد آشتیانی (در مقدمه شرح فصوص الحکم) و این که اهل البیت اداری بما فی البیت، گوید که در هر حال معنی حرف عرفانی قدیم را ما بهتر از غربی‌ها یا تربیت شدگان غرب می‌توانیم بفهمیم؛ البته هم به تأکید باید گفت که ما باید از شیوه علمی غربی در تنظیم و ادای مطالب و سیر تاریخی مسائل و ریشه‌یابی سوابق آنها استفاده کنیم [۱۳۴]. یکی دیگر از نتایج اسف بار بی‌توجهی به تاریخ علوم - نه خود مسائل علوم - این است که ما گذشته خود را نشناسیم و مثلاً سهم واقعی ایران را در عرفان و فلسفه درک نکنیم، یا حق آن را نگزاریم. یک نویسنده معروف اسلامی معاصر می‌نویسد: از ایران پیش از اسلام تنها یک کتاب منطوق به عربی ترجمه شد! توجه نکرده‌اند که آنچه هم از زبان سریانی به عربی ترجمه شده حتماً جزو موارث فرهنگ ایرانی محسوب است [۱۳۷] (به مجلدات کتاب «فهرست ماقبل الفهرست» اذکائی رجوع شود). باری، گنوسیان انسان کامل را «انسان اول» و «انسان قدیم» و «انسان عقلی» نیز می‌نامیدند، این اندیشه‌ها که بعد از اسکندر در هلال خصیب و خاورمیانه شکل گرفت، به عالم اسلام منتقل شد و به قول «ماسینیون» کمال گنوسیسم اسلامی نزد ابن عربی است؛ و این فقط اشاره سربسته‌ای بود به این که حتی کلمات مطرح شده در فصوص سابقه در پیش از اسلام دارد [۱۳۸].

اما تعلیقی که در این خصوص باید افزود، اگر ماسینیون کمال «مزدایی‌گری» را در

نزد ابن‌العربی دانسته، علت غائی‌اش فقط یک چیز است: اروپا - مرکزی (Europocentrism) یا «غرب محوری»، که همان نظریه ارتجاعی و قدیمی «هلنیسم» (= یونانی مآبی) است، بدین معنا که اولاً سرچشمه معارف بشری فقط «یونان» (در خاک اروپا و مغرب زمین) می‌باشد، گرایش نژاد پرستانه و مغرضانه‌ای که برای موارث معارف مشرق زمین و به ویژه «دانش و فرهنگ» ایرانی و ایرانزمین اصلاً ارزشی قائل نیست و آنها را به هیچ می‌انگارد، یا این که اغلب آنها را هم تأویل به مصدر می‌کند - یعنی - یکسره متأثر و مأخوذ از معارف و منابع یونانی (- هلنیسم) و مسیحی می‌داند (- غربیگری) و ثانیاً همه علوم و معارف دوران اسلامی را - که بالجمله آثار و نتایج افکار علمای ایرانی و موارث نیاکانی ایشان (هم از عهد باستان) می‌باشد - یکسره به قوم «عرب» و جریان عربی منسوب و منتمی می‌کند، تا هم مودیان و رذیلان با «ایرانی زدائی» از آنها بتواند همچنان تأویل به مصدر «یونانی» و «غربی» نماید (نفی ایرانیّت، یعنی اثبات یونانیّت، و در نتیجه همان «غربیّت»). مکتب عرفان پژوهی لوئی ماسینیون در فرانسه از این گرایش «اروپا - مرکزی» برکنار نمانده، شواهد مسیحی مآبی و «غربیگری» آگاهانه و عامدانه، وجهه بارز علمی و تحقیقی برجسته آن را متأسفانه تاحدی خدشه دار نموده است. تحقیقات سرآمد شاگردان وی استاد هانری کربن دانشمند ایرانی شناس پرآوازه، درباره ابن‌العربی (با همکاری استاد دکتر سید حسین نصر ایرانی) که او را بیش از استحقاق در زیر ذره بین تحقیق «گنده» کرده‌اند، چون که هم «ابن عربی» (= عربزاده / آنیرانی) و هم «مغربی» (= اهل مغربزمین) است، بر روی هم سائق به همان اهداف معین (اگر نه مغرضانه ولی عامدانه) جریان «غربیّت» شرقشناسی اروپاست. البته می‌توان یک چنین گرایشها در تحقیقات غربی و اروپایی را به نحوی قابل توجیه دانست (کَلَّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکَلْتِه) ولی آنچه مطلقاً توجیه‌پذیر نیست همانا سنجیه «بیگانه پرستی» محققان شرقی و ایرانی است. من نمی‌دانم و رفیق خبیر محقق و عرفان پژوه من هم (- ذکاوتی) تاکنون ندانسته است که این «ابن‌العربی» کذایی (صاحب «فتوحات زکی» به قول مولوی) از برای عرفان «اصیل عریق قدیم» ایرانی چه تخم دو زرده‌ای گذارده، یا شاید هم کدام دستهای پلید «بیگانه» ای است که می‌خواهد آنرا به ما حقنه و زورچپان بکند؟ چنین نماید که این «تخم دو زرده‌واهی از همان «مرغ همسایه»

افتاده باشد، عیب از ماست که همچون معجبان ابله و نادان آن را «غاز» می‌پنداریم؛ و اینک به همان تمثیل اول از حافظ برگردیم که «آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می‌کرد».

### ۵. عرفان نظری (ابن ایرانی)

«تاریخ شرق» (به گفته مولف) با کوله‌باری از خاطره‌ها و رسوبات ذهنی که بارها و بارها تغییر شکل یافته، و تخمیر و تحول پیدا کرده، بر فکر و روح ما شرقیان و ملل کهن سنگینی می‌کند، همین مجال پیدایی مکتب‌های تلفیقی را در طول تاریخ پدید آورده است...؛ به طور خلاصه آنجا که بابلیات و اسرائیلیات و اسکندریات با میراث ایرانی و هندی درهم آمیخته می‌شود، در حقیقت این روح ماست که زیر بار قرون نفس نفس می‌زند و تقلاً می‌کند تا بیرون شدی بیابد... [ص ۱۰۵]. بی آن که وارد مبحث معركة الأرائی تاریخی تحولات عرفان و تصوّف شویم، اجمالاً باید دانست که عرفان نظری یا عرفان علمی پیش از آن که به وسیله ابن عربی و شارحان او تنظیم گردد، بین عرفای ایران از حلاج و جنید گرفته تا حکیم ترمذی و غزالی و بابافرج تبریزی و عین‌القضات و خواجه عبدالله و روزبهان شیرازی و حتی فیلسوفانی چون ابن سینا و سهروردی مقتول مطرح بوده است. عرفانی که به مولوی رسیده (چه از طریق پدرش و چه از طریق برهان الدین ترمذی و چه از طریق شمس) عرفان ایرانی است. هم چنان که سنت شعر عرفانی و فارسی و دو شاخص مهم آن پیش از مولوی (یعنی سنایی و عطار) ربطی به محی الدین ابن العربی ندارد و مقدم بر او بوده، بسا به عکس می‌توان وی را از طریق عرفای مهاجر به طرف غرب (فراریان از حملات غز و مغول) تحت تأثیر عرفان ایران دانست [۲۷۲]. چه صوفیه و شاعران متصوّف ایرانی (از خراسان و عراق عجم) که در مقابل امواج متوالی ترکان غز و سپس مغولان مجبور به مهاجرت به آسیای صغیر و مصر و شام و حجاز شدند، سنت شعر صوفیانه (عاشقانه - عارفانه) را هم با خود بردند. نسل بعدی این متصوفه صاحب ذوق و ادیب توانستند هم مسلکان عربی زبان خود را با سنت شعر عارفانه - عاشقانه چنان آشنا سازند که فی‌المثل دو شاعر متصوف بزرگ قرن هفتم هجری (ابن فارض، و ابن عربی در ترجمان الاشواق) را می‌توان حامل روح ادب عرفانی فارسی و، به ظن غالب، متأثر از شعر صوفیانه فارسی دانست، و این مدعا وقتی روشن می‌شود که شعر این دو را با شعر عرفانی پیش از آن مقایسه کنیم [۲۵۴].

بنابراین، این که بعضی از محققان معاصر عرب، شعر عرفانی ایران را متأثر از مکتب ابن عربی پنداشته‌اند (اولاً) چنان که گذشت، حکمت ذوقی شعر عرفانی فارسی مقوله‌مستقلی است [۱۰۵] و به علاوه باید دانست شعرا و عرفای ایران پیش از آن که با افکار ابن عربی آشنا شوند، همان حرفه‌هایی را که در شعر عرفانی قرن هفتم به بعد (عراقی، شاه نعمه‌الله، شمس مغربی، حافظ، شاه داعی، شبستری و دیگران) مطرح است - می‌گفته‌اند؛ بهترین نمونه‌اش عطار نیشابوری است (کشته شده به سال ۶۱۷) که در مثنویات خصوصاً غزل و قصایدش عمیقاً وحدت وجودی است [۱۳۵]. هم چنین، مولوی شناسان و ابن عربی شناسان، افکار مولوی را مستقل از محی‌الدین می‌دانند؛ و اگر شباهت‌هایی هست، برحسب توارد یا همانندی مطالب عرفانی است؛ و از همه مهم‌تر سرچشمه‌های مشترک هر دو یکی می‌باشد، که از عرفای قدیم ایران اخذ شده است؛ و همین بی‌توجهی به سوابق و بدیهیات تاریخی، نتایج تأسف بار و شگفت‌آوری به بار می‌آورد [۱۳۶]. شیخ شبتری با نقدی گزنده بر محی‌الدین، آشوب و آشفتگی بر اندیشه او را چنین یاد نموده (سخن شیخ محی ملت و دین / چون نکرد این دل مرا تسکین / راستی دیدم آن سخن همه خوب / لیک می‌داشت نوعی از آشوب) [ص ۳۱۸]. گواهی استاد آشتیانی در این خصوص بسنده است که مکتب عرفانی مولوی مستقل از ابن عربی است [۲۷۲]. استاد همایی نیز تصریح می‌کند که این دو مکتب متفاوت است [۳۰۵] و دکتر زرین کوب نیز در سرّ نی اندیشه مولوی را مستقل از ابن عربی دانسته است [۲۷۰]. مؤلف می‌گوید که شارحان عرفانی حافظ کوشیده‌اند که اشعار وی را براساس مشرب ابن عربی شرح کنند، که من به نادرست بودن این دیدگاه اشاره کرده‌ام (۲۷۱) [یعنی حسب آنچه در بهر پیشین گذشت، نادانسته اما به طریق اولی و در تحلیل نهایی، حافظ را نیز «غربی» شناسانده‌اند]. (ثانیاً) قضیه چنان که اشاره رفت کاملاً به عکس است، یعنی تأثر و تأخذ ابن عربی از عرفان نظری ایران است؛ و از مواردی که عملاً تأثر وی را از حکمت اشراق و اندیشه ایرانی و ثنویت فلسفی تسجیل می‌نماید، تقابل نور و ظلمت در فص «یوسفی» است...؛ چندان که ابوالعلاء عقیفی اعتراف کرده است که ابن عربی از جهت اصطلاحات و تشبیهات دستکم تأثیر روشنی از زردشتی‌گری را نشان می‌دهد [۱۳۹].

تماس ابن عربی با بعضی از مشایخ ایرانی که به عنوان رجال الغیب و ابدال و غیره در جای جای فتوحات از ایشان نام می‌برد، و نیز الهام‌گرفتنش از افکار حلاج و بایزید و حکیم ترمذی و محمد غزالی و شیخ اشراق - که ایرانی بوده‌اند و اندیشه‌شان جوهر ایرانی دارد؛ و نیز آشنایی محتمل او با زبان فارسی - که بعضی از اساتید بدان تصریح کرده‌اند - تأثیرپذیری وی را از حکمت ذوقی و قلبی عرفان ایرانی ثابت می‌کند، که همین موضوع مخصوصاً در شعر او هویدا است [۱۶۸]. (از جمله تمویهات هم) این که امثال روزبهان و عین القضات که در حقیقت، خیلی پیش از ابن عربی بنیانگذاران عرفان نظری محسوب می‌شوند...؛ در کتاب فتوحات او (همین) روزبهان بقلی ایرانی با نسبت «مصری» (!؟) مذکور شده است [۸۴]. راستی آن که عین القضات نواندیش بود، و چنان که می‌شاید بایستی او را یکی از بنیان‌گذاران عرفان نظری مقدم بر ابن عربی به حساب آورد [۱۶۱] و اصولاً یک وقت باید مطرح شود که فی الواقع پایه‌گذار عرفان نظری یا حکمت عرفانی، شخص **عین القضات** همدانی است نه ابن عربی (اندلسی مغربی) [ص ۵۴]. این که عین القضات بوعلی ابن سینا را بر ابوسعید ابوالخیر (به عنوان صوفی خانقاهی) ترجیح می‌دهد، نمایشگر این نگره است که عین القضات در جست و جوی یک نگرش تعقلی برای عرفان است، و آن را در بوعلی می‌یابد نه در میراث خانقاه‌ها که تقلیات و ذوقیات است...؛ آنچه در این جا مورد تأکید ماست، ترجیح نهادن عین القضات است بوعلی را بر ابوسعید ابوالخیر، ولو این که از نظر واقع تاریخی این نظر عین القضات درست نباشد [۷۱]. عین القضات نگارنده **نامه‌ها** نیز فلسفی‌اندیش و خردکیش است، الا این که مسلماً در دایره اندیشه‌های مشائی - که آن زمان حکمت رسمی بوده - محدود نمانده است، ولی با آن مقالات و مقولات آشنایی (کامل یا کافی) داشته است [۷۲]. (اجازه می‌خواهم معترضه وار یاد کنم که سی و پنج سال پیش، طی یک تکلیف دانشگاهی در درس حضرت استادی دکتر سید حسین نصر - مدّظله‌العالی - از یاران علمی پروفیسور هانری کربن فرانسوی، چون همین مسأله تقدّم عرفان نظری «ابن الایرانی» عین القضات همدانی را بر «ابن العربی» مغربی مطرح کرده بودم، ظاهراً نظر به همان ملاحظات که در بهر پیشین اشارتی رفت، حضرت استادی از این شاگرد چموش به قهر شد، چنان که سالها و تا برگزاری همایش هزاره ابوریحان بیرونی با من بر سر مهر نیامد).



## ۶. حبّ الاهی

برجسته‌ترین نمونه از خدادادوستان شوریده، ابن فارض مصری (۵۷۶ - ۶۳۲ هـ ق) شاعر «حبّ الاهی» است (سرایندهٔ چکامهٔ مشهور «تائیه») که مؤلف دوگفتار در وصف حال و مقایسه‌اش با حافظ نوشته؛ و از جمله دربارهٔ حبّ الاهی گوید که موهبتی است ازلی از عالم امر، انسان با آن به عالم سفلا نزول می‌کند و آلودهٔ حسیات و مادّیات می‌شود [۲۱۹]. دوگانه‌گرایی ابن فارض که در بیان مظاهر خیر و شر است [۲۳۴-۲۳۶] چنین نماید که اتحاد را به معنای وحدت شهود بیان می‌کند، چنان که وجود را «شفع» (= جفت / اثنین) و اتحاد را در پرتو شهود «وثر» (= طاق/فرد) گرفته است (شفع وجودی فی شهودی ...). و هم به ثنویت وجود (احساس دوگانگی محبّ و محبوب، یا مُدرک و مُدرک) اشاره نموده است [۲۲۰ - ۲۲۱]. در واقع حبّ دو حبّ است، حبّ انسان به خدا، و حبّ خدا (به خودش یا انسان) که اصل این است، تمام معشوقها و تمام عاشقها در هر زمان و مکان مظهر حقیقت واحد هستند [۲۱۷]. طبیعی‌تر آن است که تصور کنیم ابن فارض در مرحله‌ای از عمرش عشق انسانی می‌ورزیده، آنگاه وارد عوالم حبّ الاهی شده است [۲۱۴]. چه بسا وی از آن محبوبه و از این محبوب سرخورده و دریافته است که احساس و عاطفه‌اش والاتر و بالاتر از آن است که متوجه جمال یک انسان گردد، شایسته‌تر آن که به محبوب حقیقی که ذات متعال است روی نماید [۲۱۵]. حبّ ابن فارض را در مرحلهٔ «خوف و رجا» می‌توان «حبّ الهوی» نامید (فاما الذی هو حبّ الهوی/فشغلی بذکرک عمّن سواک) [۲۱۹] و فنا شدن هوی - یعنی سرکوب کردن نفس اهریمنی - همان موضوع قربانی کردن نفس است (تقرّبت بالنفس احتساباً لها... الخ) [۲۲۲] و با توجه به این که سرکوبی «هوی» ملازم با روی آوردن به «عقل»، و همین خود عمل به «فلسفه» یا گرایش فلسفی است، مؤلف اشاره کند که «تائیه» ابن فارض تنها آینهٔ زندگی روانی شاعر نیست، بلکه شامل اندیشه‌های فلسفی و اصول اخلاقی و نتیجه‌گیری‌ها هم هست، که بسا تأثیرات اجتماعی هم داشته باشد، و آن اطوار حبّ الاهی (بنا به مشروح) هر کدام نوعی گرایش فلسفی متناسب می‌طلبد [۲۲۳].

اما ابن فارض که منبع معرفت را «نفس» دانسته [ص ۲۲۵] - نه عقل، در اینجا هم از فلسفهٔ تعقلی بدور می‌رود، هم از حکمت اشراق یا حکمت نوری؛ و اگر چنین باشد توان

گفت که وی و همفکران او همچنان در بند اهریمنی «هوی» گرفتار مانده‌اند، و رهایش و رستگاری نیافته‌اند؛ سهل است «حب الاهی» آنان دعوی باطلی بیش نباشد (اگر نگوییم که به تکلف و تصنع چنین ادعا کرده‌اند) فلذا عشق آنها زمینی بوده، یا هم به قول معروف «مجازی» باشد، مگر این که بگویید «روح» (نفس عقلانی) که مسأله فرق می‌کند؛ هر چند که مؤلف گوید وی گاه روح و نفس را به یک معنی و گاه به دو معنی به کار می‌برد، اما در مجموع سه عنوان «روح و نفس و بدن» را در شعر او می‌توان تشخیص داد [ص ۲۲۷]. به هر تقدیر، ما برحسب تعریف «علمی» عشق و بر طبق اصول حکمت طبیعی معتقدیم که عشق چیزی جز گرایش «ضدین» گیتی به یکدیگر نیست؛ چنان که در عالم ماده ذی‌حیات (جاندار) انواع حیوان و از جمله انسان در مرحله بلوغ خود به جنس مخالف «میل طبیعی» پیدا می‌کند، یا به عبارت دیگر جویای «جفت» خویش است تا با او بیامیزد، در روند آمیزش است که «کمال» نفس به حصول می‌پیوندد؛ حالا هر کسی - اعم از صوفی و شاعر و واله و شیدا - حالات این فرایند طبیعی را «عشق» الاهی یا حقیقی و افلاطونی بنامد، کذب محض و سفسطه باطل است؛ چیزی به اسم «حب الاهی» وجود نداشته و ندارد، مگر حالت عارفی که بر «هوی» نفس مادی غالب گشته، یا حکیمی که گوهر «عقل» روحانی را بازیافته است؛ حب الاهی - یعنی گشایش «خرد» ایزدی. مؤلف عرفانیات طی کتابگزاری اش به عنوان «نظری به حدیث ماه شب چهارده، در مبحث رؤیت و لقاء الله» (ص ۱ - ۶) بدین نکته اشاره نموده است که موضوع آن از حدیث معروف «انکم سترون ربکم كما ترون هذا القمر» مأخوذ باشد [ص ۲ و ۶]. دکتر پورجوادی توضیح داده است که تأکید بر ظواهر و جسمانیات از تصوّرات یهودی - مسیحی و اسرائیلیات وارد کلام و عرفان اسلامی شده، حتی همان حدیث «ماه شب چهارده» نیز از قرن سوم مورد توجه قرار گرفته است، هم چنان که اسرائیلیات نیز از قرن سوم به بعد بیشتر وارد فرهنگ اسلامی گردیده است [ص ۴]. ما با این نگره اصلاً موافق نیستیم، در یک کلمه - چنان که در جاهای دیگر هم مکرر کرده‌ایم - قطع نظر از سرچشمه‌های «ایرانی» در جریان حکمت و کلام و تصوف دوران اسلامی، آنچه به زعم محققان ما «اسرائیلیات» تلقی شده یا می‌شود (باید یک بار برای همیشه گفت که همانا «بابلیات» است نه هرگز اسرائیلیات، «حرائیات یا صابئات و ماندائیات (ایرانی تبار) و

مانویات است نه هرگز اسرائیلیات؛ فلذا با مؤلف عرفانیات در این خصوص موافقیم که: «با آن که یک جا به تأثیر «معادشناسی ایرانی» در تصویر صوفیانه بهشت اشاره شده، مع ذلک در این کتاب (رؤیت ماه در آسمان) تأکید بر اسرائیلیات زیاد است، و سهم ایرانیان کمتر از واقع برآورده شده است. برای ترسیم نمایی درست و واقع نما، تأکید بیشتری بر عنصر ایرانی عرفان بایسته است» [ص ۶].

پدیده‌شناسی «عشق» ریشه در اعماق اسطوره خلقت دارد، و آن چنان که حسب مفهوم سمانتیک (معناشناسی) کلمه یاد شد، اصولاً گرایش «ضدین» یا همستاران گیتی (به تعبیر ایرانی‌اش: اهریمن و اورمزد) بهم، یا به تعبیر فلسفی‌اش شوق «هیولی» (= ماده/نفس/اهریمن) به «صورت» (روح / عقل / اورمزد) است؛ فی‌المثل در خصوص دیدار جمال «یار» (لقاء الله) چنان که می‌توان در مسأله هم‌امیزی همستاران کیهانی از بوندهشن ایرانی (۵/۱ - ۸) نقل کرد؛ اجمالاً این که اورمزد با «همه دانی» خویش دانستی که اهریمن وجود دارد، به او رشک همی بَرَد و خواهد که با وی «بیامزد» و بیاویزد؛ و اهریمن هم که به مرز روشن آمد آن روشنی اورمزدی [«ماه در آسمان»] را دسترس ناپذیر یافت، آفرینش او را چنان نیکو و برتر و زیبا و «کمال مطلوب» دید که «بدو عطف توجه نمود»، اصل میثاق *الست* هم میان آن دو بر سر همین «کامه» اهریمنی بود.<sup>۱</sup> هم چنین در افسانه آفرینش مانوی از جمله آمده است که: قلمرو ظلمت (که با علامت منفی) در قیاس با قلمرو نور (با علامت مثبت) برپا شده، تحت حکم امیر ظلمت - یعنی - اهریمن است، آن که با سپاه خویش آرزوی چیزهای «لذت بخش» قلمرو نور دارد، شوق امیر ظلمت و پنج فرزندش (= پنج عنصر) قویاً به طرف قلمرو نور است، که بدان تاخته‌اند و با آن آمیخته‌اند...<sup>۲</sup>. بنیان عشق هیولانی هم در اینجاست - یعنی - عشق ابلیس به «خدا» یا عاشق جمال الله شدن و گرایش ظلمت به نور، که همانا یک ریشه و بُنمایه کهن اسطوری در روایات بابلی دارد. ظلمت در قلمرو نور، از دور یک چیز «با صفا و خوشایند» مشاهده کرد؛ از اینرو ظلمت هم اشتیاقی به نور داشته، که در واقع موجب تلاش در تأمین سلطه بر مملکت نور شده است. برحسب این بُنمایه می‌توان عبارتی را از

۱. بوندهشن، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۴ - ۳۵.

2. *XUASTVANIFT* (Studies in Manichaeism), by J. Asmussen, pp. 13,14.

اسطوره کهن میانرودانی گواه آورد، که طی آن مبدأ «شر» یا «زو» (ZU) خدای توفان میلی نسبت به برترین نیرو احساس می‌کند، آنجا که نشانه‌های فرمانروایی را می‌نگرد:

«چشمانش بر کارورزی (کشتی)ِ اِلاه‌ی اِنلیل

أفسر شهریاری او (ماه)

و جامه ایزدانه‌اش خیره ماند.

الواح تقدیر الوهیت وی،

«زو» را دیگر بار و باز هم خیره ساخت.

همان سان که بارها و باز پدر خدایان،

خدای «دیر» (Der) را می‌نگریست،

در دل خود شوقی نسبت به «انلیل» و شی بیافت».

نکته اساسی در این همسنجی همانا شوق به جهان برین است، که در دل مبدأ «شر و ظلمت» (اهریمن) افتاده، پس تلاش بعدی آن تأمین نظارت خویش بر عالم است.<sup>۱</sup> در واقع عشق ابلیس به خدا، عاشق جمال الله شدن، و حتی شوق اهریمن (زئینه) به اورمزد (نرینه)؛ اولاً گرایش «ماده» (هیولی) به «معنا» (صورت) و ثانیاً ارتقاء و استکمال عالم سفلی به عالم علیا، از ظلمت به نور، از زمین به آسمان، از دوزخ به بهشت؛ و سرانجام از جهل و نادانی به عقل و دانایی (که مقصد و مرام حکمای عارف فقط همین بوده) و هم از مقوله «کل جنس یمیل الی ضده» می‌باشد. هم در این معنا دقیقاً ابوزکریاء یحیی بن عدی (شاگرد حکیم محمد زکریای رازی) گوید: «اصحاب ارسطو گویند که اشیاء برین همراه با اشیاء زیرین بر همان روال صورت، و اشیاء زیرین بر همان روال هیولی باشد (یعنی در واقع «... صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی...») و هیولی به صورت شوق می‌ورزد، همچون اشتیاق زشت به زیبا، نرینه به مادینه؛ زیرا که شوق به هستی دارد، و کمال او در وجود است و کمال او همان صورت باشد. پس به حق، آتش (نظر به میل آن به بالا) به پهنه کره «ماه» اشتیاق دارد، تا آن را صورت و زینت بخشد؛ و کامل ساختن آن یکی به کنشگری و دیگر به کنش پذیری است، کنش و واکنش هم چیزی جز لقاء نیست»<sup>۲</sup> در

1. *Mesopotamian Elements* (in Manichaeism), p. 33.

۲. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۳۲۳.

این باب سخن بسیار است (که هم رساله مستقلی می‌طلبد) ولی یک ایضاح کلی در خصوص «ماه در آسمان» (مصدق محبوب الاهی) این که دانسته است «انلیل» (خدای ماه) بابلی همان «سین» (خدای ماه) آشوری است، که در متون ماندائی (مغانی اصل و ایرانی تبار) و هم در متون مانوی از آن به «سراج اکبر منیر» (= چراغ مهین روشنی بخش) با صفت «منجی» (هادی) و به عبارت سُرّیانی «ننّار شَمی الوتی / حیّی» تعبیر شده است، که هم به تعبیر پسین و دخیل در عربی عراقی «مصباح الهدی» باشد<sup>۱</sup>؛ و چنان که گذشت نماد سپهری خدای ماه (انلیل / سین) همان «کشتی (زورق) ماه» (پیشگفته) است، که این دو مفهوم بر روی هم «سفینه النجاة و مصباح الهدی» از القاب و نعوت امام ابی عبدالله حسین بن علی (ع) و «قمر» بنی هاشم می‌باشد.

### ۷. شاهد بازی

به نقل از *کیمیای سعادت* غزالی است که بسیاری از زنان و مردان که جامه صوفیان دارند و بدین کار (یعنی شهوت پرستی و عشقبازی با زیبارویان) مشغول شده‌اند، آنگاه هم به عبارت و شیوه طامات این را عذرها نهند و گویند: فلان را سودا و شوری پیدا آمد...؛ و گویند عشق دام حق است...، و قوادگی را ظریفی و نیکوخویی نام کنند، فسق و لواطت را شور و سودا نام کنند، باشد که عذر خویش را گویند: فلان پیر ما را به فلان کودک نظری بود...، و این نه لواطت است که شاهد - بازی است، و باشد که گویند: عین روح بازی باشد! [ص ۴۶]. مؤلف که احوال عارفان را در کتاب *مجالس العشاق* استقصاء نموده، حسب انحراف فکری (و اخلاقی) رایج و شایع عصر، گوید که معشوق بایستی حتماً مذکر و «آمرد» باشد؛ گرایشی که چه بسا از یونان همراه با سپاه اسکندر به این سوی جهان آمده باشد. (داستان جوانان نیکوروی در پیرامون سقراط حکیم معروف است) و این سنت از طریق اخوان الصفا همچنان تا ملاصدرای شیرازی ادامه یافته است [ص ۴۰۷]. نیز از وجوه مشترک عارفان شاهد بازی و نظربازی است، که هم در آثار آن دو و هم در افسانه‌ها و روایاتی که درباره آن دو هست نشانه‌های آن را می‌یابیم؛ چنان که در کتاب مشهور *مجالس العشاق* برای عده زیادی از مشاهیر معشوقان ساده رخ ذکر

1. *Mesopotamian Elements*, P. 166.

کرده.. [۹۱] و عادت معاشرت با صاحبان جمال از دیگر عارفان نامدار [۹۲] که هم مؤلف در کتابگزاری اش (آخرین مقاله) شاهد بازی و عشق بازی با پسران را در نزد جمله عارفان و فحول ایشان بشرح آورده است [ص ۴۰۶].

توضیح مختصر در این خصوص به موجب آن که اصول «عرفان» از مانویت مأخوذ باشد، گویی رسم شاهدبازی هم از آداب آن کیش رایج شده است. البته این نگره درستی است که رسم مزبور در آیین ایرانیان باستان وجود ندارد، چه آن که در شرایع زردشتی عمل «لواطت» از افعال اهریمنی و لذا حرام بوده باشد؛ ولی از آنجا که در نگرش مانوی انسان خود مخلوق اهریمن است، گویا این کار به وقت حاجت و ضرورت منعی نداشته است؛ ظاهراً عمل بدان فقط از برای «گزیدگان» (= مجتبان/صدیقان/خواص) مباح بوده، از آنرو که ایشان بکلی از زناشویی و توالد و تناسل ممنوع شده‌اند؛ ولیکن جماعت‌های «نغوشاکان» (= سمّاعان/عوام) می‌توانسته‌اند ازدواج کنند، که دیگر شاید حاجت و ضرورتی به شاهد بازی نداشته‌اند. من خود سالها مایل بوده‌ام که حقیقت این امر را دریابم، اخیراً که به فقره‌ای از نوشته‌های پهلوی مانوی درباره‌ی هیأت همراه «مارآمو» (MārAmmo) رسول مانی به آسیای میانه برخوردم، در جزو ایشان با کمال تعجب دیدم که از فیروز «پورفریانگ» (= شاهد و امرد) خود مانی یاد کرده است.<sup>۱</sup> در جایی هم دیده‌ام بعضی از فضلا حتی کلمه «شاهد» را لغتی پهلوی، گویا هم مصطلح بین مانویان دانسته‌اند، لیکن خود تاکنون بدان برنخورده‌ام. اما آنچه به ظن غالب گویا غیر قابل تردید باشد، این که شاهد بازی رسم «آشوریان» باستان حسب کیش «ماهرستی» ایشان بوده (که داستان آن مفصل است) و پیشتر طی بهر «حب الاهی»، در موضوع عشق به «سین/انلیل» (خدای ماه/قمر) اشارتی رفت؛ احتمالاً چنین رسمی هم از طریق حرّانیان آسورستان، به میان مانویان و عارفان تسری پیدا کرده باشد.

1. Manis Zeit und leben (O.Klima), pp. 346, 441.

### حکیم ایرانشهری\*

ایرانشهری ابوالعباس محمد بن محمد نیشابوری (سده ۳ هـ ق) که گذشته از کتاب دکتر محقق در شرح استادان رازی<sup>۱</sup>، و علاوه بر یادداشت شادروان استاد جلال الدین همایی (در سرگذشت ابوریحان بیرونی)<sup>۲</sup>، مقاله ممتّع درباره ایرانشهری از شادروان استاد مجتبی مینوی است<sup>۳</sup>، که ما یکسره با استناد بر آن چکیده سودمندی از نوشته‌های ایشان فرامی‌نماییم: ایرانشهری (م - ح ۲۹۹ ق) یکی از فرزندان گمنام ایران و «ایرانشهر» هم ولایت «ابرشهر» (نیشابور) باشد، استاد محمد زکریای رازی در حکمت مادی (ماتریالیسم) یا گیتی‌شناسی؛ چنان که ناصر خسرو گوید: «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: یک هیولی، دو دیگر زمان، سه دیگر مکان، چهارم نفس، و پنجم باری سبحانه...»<sup>۴</sup>.

اما زمان حیات حکیم ایرانشهری (سده سوم) از آنجا دانسته می‌آید که ابوریحان بیرونی خورگرفتگی روز سه شنبه ۲۹ رمضان سال ۲۵۹ هجری (= تیر روز از تیرماه سال ۲۴۲ یزدگردی) را از قول وی گزارده، چه وی در نیشابور آن را دیده و او پژوهشگری دقیق بوده است.<sup>۵</sup> هم چنین بیرونی درباره دو جشن بزرگ ایرانی «نوروز» و «مهرگان»، از

\*. این گفتار در فصلنامه هستی، تابستان ۱۳۷۹ (ص ۳۶-۳۹) چاپ شده است.

۱. فیلسوف ری، ص ۱۶ - ۱۹. ۲. التفهیم، چاپ ۲، مقدمه، ص ۱۰۲ - ۱۰۳.

۳. نقد حال، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۳۲ - ۴۰.

۴. زادالمسافرین، ص ۷۳.

۵. القانون المسعودی، چاپ حیدرآباد دکن، ج ۲، ص ۶۳۲ و ۸۷۰.

ایران‌شهری نقل کرده است که در این روزها خداوند از نور و ظلمت پیمان گرفت (میشاق آست «زروانی») و همو از علمای ارمنستان دربارهٔ بامداد «روز روباه» (بهار جشن در آذرماه) روایتی نموده است.<sup>۱</sup> بیرونی که بیشترین یاد کرد از آن حکیم ایرانی ناب نموده، ظاهراً هم خود به مانند رازی در حکمت طبیعی پیرو او بوده؛ اعتقادی کامل و خاص به پاکی منش و وارستگی، دقت علمی و صحت نقل متین او داشت؛ چنان که در میان اصحاب کتب و مقالات، او را تنها کسی می‌داند که با گزارش امین از مذاهب عالم، هرگز میل مدهانت یا غرض و مرض بر خود روا ندانسته است.<sup>۲</sup>

این امر بدان سبب بوده است که ایران‌شهری به هیچ یک از ادیان و مذاهب بستگی نداشته، بل خود دین و آیینی نوین برآورده که مردم را بدان فرا می‌خوانده است. در این خصوص ابوالمعالی علوی (فقیه) بلخی گوید که محمد ایران‌شهری دعوی نبوت عجم کرد، چیزی جمع کرد به پارسی و گفت این «وحی» است به من به جای قرآن بر زبان فرشته (که) نام او هستی داد و گفت: «چنان که محمد به عرب رسول بود من به عجم رسولم...» و گفتی که این پیوسته بوده است، و سلمان «من ارسلنا» یعنی سلمان فارسی رسول بوده است، حسد کردند و آن پیوستگی را بیریدند؛ و مذهب او آن بود که همه شریعت‌ها یکی بیش نیست، این همه خلافها قوم و اُمّتان پیغمبران بیرون آورده‌اند به غرض خویش؛ و او چندین کتاب و رساله به پارسی و تازی تصنیف کرد، بعضی مردم با او جمع شدند و آخر هلاک شد.<sup>۳</sup>

آنگاه ناصر خسرو قبادیانی در این خصوص آورده است: «چون حکیم ایران‌شهری - که مر معنی‌های فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است اندر کتاب جلیل و کتاب اثیر و جز آن - مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده است؛ و پس از او چون محمد زکریای رازی که مر قول‌های ایران‌شهری را به الفاظ زشت ملحدانه بازگفته است، و معنی‌های استاد و مقدم خویش را اندر این معانی به عبارت‌های موحش و مستنکر بگزارده...؛ و از آن قول‌های نیکو که ایران‌شهری گفته است یکی اندر باب قدیمی «مکان» است که گفته است «مکان قدرتِ ظاهری خدای است»، و دلایل بر درستی این قول آن

۱. الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ص ۷۳ و ۷۷. ۲. تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد دکن، ص ۴.

۳. بیان الادیان، طبع دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵.



آورده است که قدرت خدای آن باشد که مقدرات اندر او باشد...؛ و زشت کردنِ محمد زکریا مر این قول نیکو را چنان است که گفته است «قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند: یکی خدای، دو دیگر نفس، سه دیگر هیولی، چهارم مکان، و پنجم زمان»، و زشتگوی تر از آن (آن) باشد که مرخالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد. (هم) از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است...، آن است که «ایزد تعالی همیشه صانع بود، و وقتی نبود که او را صنع نبود، تا از حال بی صنعی به حال صنع آمد و حالش بگشت؛ و چون واجب است که همیشه صانع بُود، واجب آمد که آنچه صنع او بر او پدید آمد قدیم باشد؛ و صنع او بر هیولی پدید آینده است، پس هیولی قدیم است، و هیولی دلیل قدرت ظاهری خدای است؛ و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است، واجب آید که مکان قدیم باشد».

«و زشت کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است 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 مکان چاره نیست، پس مکان قدیم است». و (رازی) مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت، تا متابعان او از بی دینان و مُدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است، که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست...؛ و (هم) این سخن بی تمیزان است که از یکدیگر به تقلید بپذیرند، چنان که خداوند کتاب ارواح و املاک گرفته است، مر این سخن را به تقلید از حکیم ایرانشهری، که مؤلف کتاب جلیل است بر این معنی...»<sup>۱</sup>.

تألیف دیگر ایرانشهری در حکمت طبیعی همانا کتاب «مسائل الطبیعه» بوده است، که ابوریحان بیرونی (افراد المقال، ص ۱۵) از آن یاد کرده<sup>۲</sup>؛ هم چنین وی ضمن بیان نگره‌های زمین‌شناسی و مسأله تکامل، در باب تحولات ارضی و تبدلات عارضی بر آن، از قول ابوالعباس ایرانشهری درباره «نخل»های سیرجان، نیز از «سرو»های روستای

۱. زادالمسافرین، ص ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۳ و ۳۴۳. ۲. التفهیم، مقدمه همایی، ص ۱۰۳.

پُشت نزدیک نیشابور گواه نموده،<sup>۱</sup> که قطعاً هم از کتاب «مسائل طبیعت» ایرانشهری می‌باشد. بدین سان، حکیم ایرانشهری استاد حکمت طبیعی - مادی (گیتی‌شناسی) حکیم رازی و علامه بیرونی، دانشمند پژوهشگر بزرگ و دین‌شناس وارسته، بل خود یک «دیناور» نو آیینِ زروانی و مغانی کیش، که کتاب دینی‌اش هم به پارسی «هستی‌نامه» نام داشته؛ دیگر آثار وی کتاب «جلیل» و کتاب «اثیر» همانا به عقیده ما چون کلمه «جلیل» مرادف با «مجد لاهوتی» و کلمه «اثیر» هم به مفهوم «عالم ارواح» است، از این رو ما تردیدی نداریم که آن فرزانه ایرانی پارسی‌گوی، کلمات عربی مزبور را هم دقیقاً به مفهوم «فرّه ایزدی» و «جهان فروری» (خَوَرنه / فرّه - و - فروشی / فروهر) مصطلح و مشهور در آیین‌های ایرانی کهن زروانی - زردشتی - مانوی بکار آورده است.

ایرانشهری، نمونه برجسته و والای راستین اندیشگری «فلسفی» در قالب بیان «دینی» است، نه مانند متفکران جَعَال و قَلَاب اسماعیلی، که شکل بیان کاذب «دینی - فلسفی» آنیرانی را باب کردند.

[برای اطلاع بیشتر به کتاب «حکیم رازی»، نامنامه، ص ۸۶۳ رجوع شود].

۱. تحدید نهایات الاماکن، ترجمه احمد آرام، ص ۱۹ و ۲۴.

## سی بند فلسفی «ر ازی»

این گفتار، متضمن نتایج تحقیقات در ابواب موضوعی و چکیده مطالب کتاب «حکیم رازی» (حکمت طبیعی و نظام فلسفی) به عنوان «جهان بینی» کلی (welt - anschaung / world - outlook) محمدبن زکریای صیرفی (۲۵۱-۳۱۳ ه.ق) و شامل سه مبحث عمده فلسفه است: ۱. هستی شناسی (Ontology) یا معرفت وجود، ۲. شناخت شناسی (Gnosiology) یا هم علم معرفت، ۳. کارمان شناسی (Praciology) یا حکمت عملی، که ارجاعات (استناد) هر بند و فقره ای نیز به همان فصول و ابواب کتاب مزبور (تهران، طرح نو، ۱۳۸۴) می باشد.

### ۱. هستی شناسی

#### (۳۰ بند فلسفی)

#### I. پنج دیرینه

§0. بُن هستی و بنیاد جهان «دیرینه» (=قدیم) است، اما سازندش «نوپدید» (=محدث) می باشد<sup>۱</sup>؛ پنج (وجه) دیرینه جهان واجب به وجوداند، که مسلم موجود ضروری هستند<sup>۲</sup>؛ جز آنها «دیرینه» ای نباشد، و همانا خود عالم نوپدید است.<sup>۳</sup> پنج دیرینه بُن جهان عبارتند از: «هیولی، مکان، زمان، نفس، باری».<sup>۴</sup> اما «هیولی» حَسَب ادراک حسی همانا بنیان «مادی» عالم است، که حسب ترکیب «صورت» می پذیرد؛ پس

۲. ۷، ۵، ج.

۲، ۷، ۴.

۱. ۷، ۴ / ۵، ب.

۲، ۷، ۳.

چون هریک از محسوسات مادی مستلزم فرض «مکان» است، ناچار هیولی در «مکان» تحیز می‌یابد (-یعنی وجود مکانی‌اش تصدیق می‌گردد). اختلاف احوال جاری بر عالم یا تصور تغییر (-یعنی حرکت در مکان) وجود «زمان» را الزام می‌کند، زیرا که پاره‌ای از آن احوال «پیشین» و پاره‌ای «پسین» باشد. آنگاه حضور موجودات زنده (-حیات) قبول «نفس» را واجب می‌کند؛ و این که آدمی از موهبت عقل برخوردار است، اعتقاد به «باری» (پروردگار خردمند) را موجب می‌شود.<sup>۱</sup> این پنج دیرینه که جوهر و پایدار به خود هستند، جوهری از حقیقت واحد و بدیهی عالم را نمایش می‌دهند، گویی به نوعی با هم اتحاد کلمه یا اشتراک معنوی دارند، بر روی هم در یک «استواء» (= تسویه / یکسانی) کلی موجود قدیم بالضروره‌اند.<sup>۲</sup> اما صفات ذاتی پنج قدیم از این قرار است: هیولی، بی‌جان و کنش‌پذیر؛ مکان، بی‌جان و بی‌کنش؛ زمان، بی‌جان و بی‌کنش؛ نفس، زنده و کنشگر؛ باری، زنده و کنشگر است.<sup>۳</sup>

### [هیولی]

§1. هیولی مطلق: ماده واحد و جوهری بسیط باشد، که همواره متصور به صورت‌های مختلف، و متقلب به حالت‌های گوناگون -یعنی- پذیرای «صورت» است؛ هیولی علت کون (=بودش) و فساد (=تباهی) در عالم باشد، و آن بر چهار نوع است: کلی، اولی، طباعی، صناعی، که چهار عنصر و طبع/ و فلک از آن پدید آمده است.<sup>۴</sup> هیولی که ماده قدیم و موجود بالفعل است، همانا «جزو» (= ذره)‌هاست نامتجزی (= اجزاء لا یتجزی) که عنصرها و صورت‌های اجسام، از ترکیب همان اجزاء لا یتجزی (= ذرات) هیولانی با جوهر «خلاء» پدید آمده‌اند.<sup>۵</sup>

§2. ذرات بنیادی (- هیولی مطلق) که همان ماده ماقبل موجود (- یعنی پیش از پیدایش) عالم است، نمی‌توانند تا بی‌نهایت متجزی باشند و تجزی ریاضی آنها هم با کون و فساد عالم جمع نیاید؛ پس این «اتم»‌ها (= ذرات نامتجزی) جز با امتداد و اتساع

۲. ۷، ۵/۲، ه

۴. ۷، ۲، الف.

۱. ۷، ۵/۲، ج.

۳. ۷، ۲.

۵. III، ۷، ج. ۷، ۲، الف. VI، ۴، د.

تشخیص و تمایز نیابند، زیرا اجرام مادی برخلاف اجسام هندسی تا بی نهایت تقسیم پذیر نباشند.<sup>۱</sup> اما جرم هیولی را قوه طبیعی غیرمستفاد نباشد، مگر آن که بدون فتور «تجزیه» گردد<sup>۲</sup>؛ و چون صورت های اجسام از «ترکیب» اجزاء هیولی با جوهر خلاء پدید آید، یک چنین فرایندی خود «تمازج» (=همامیزی) باشد که موافق با اصل جدلی طبیعی [رازی] مقوله «همنهاد» است؛ چنان که ضدین (=مرکب و مجزی) اجتماع می کنند (-تمازج) و بر اثر آن «فراشدن» (=صیوروت) تحقق می یابد.<sup>۳</sup> ترکیب اجرام فلکی هم از آن «جزو» های هیولی است، ولی نوعاً ترکیب آنها با دیگر سازندهای عالم تفاوت دارد.<sup>۴</sup>

§3. بدین سان، هیولی اولی و اجزاء آن که [در نزد رازی]، همچون «پروتون / Proton» (= ذرات سازای هسته اتم) [در فیزیک جدید] است، عناصر مقوم کائنات و ارکان طبیعت از همان ماده نخستین (-پروتون) حسب تمازج با جوهر «خلاء» مطلق، طی این فرایندها با دو طبع (صفت) به نسبت های مختلف از چهار طبع (کیفیت) پدید آمده اند: هیولی + گرمی و خشکی ← آتش، هیولی + گرمی و تری ← هوا، هیولی + سردی و خشکی ← خاک، هیولی + سردی و تری ← آب.<sup>۵</sup> سه شکل موجود ماده (جامد، مایع، گاز) در نزد رازی، اساس طبقه بندی مواد شیمیایی (=عقاقیر) قرار گرفته، که عبارتند از: ۱. اجساد (=جامدها/فلزات)، ۲. میاه (= آبها/مایعات)، ۳. ارواح (=گازها/طیارات) و گوید که چیزی (جسم) در عالم از «هیچ» (عدم) به وجود نمی آید.<sup>۶</sup> اما عناصر در نزد رازی هم مماثل با قدام عالم «پنج» تاست، که بایستی عنصر فلکی «اثير» (Ether) را هم به چهارتای پیشگفته افزود؛ و صورت تطبیقی عناصر خمسه با قدام خمسه (وی) تقریباً چنین است: هیولی // آتش، مکان // خاک، زمان // هوا، نفس // آب، باری // اثير.<sup>۷</sup>

§4. اما عنصر فلکی «اثير» (Celestial Element) خود گونه دوم عنصر «آتش» است (گونه یکم «آتش» زمینی // نار است) که همان «آذر» کیهانی (نسبت «هیولی» در آن

۱. IV، ۴، د.

۲. IV، ۱، ا.

۳. V، ۲، الف.

۴. VI، ۴، د.

۵. IV، ۵، ز، V، ۳، الف.

۶. IV، ۲، ۵، ز، V، ۳، الف.

۷. V، ۵، ی.

کمتر از نسبت «خلاء» است) و آن همانا «پرتو» (= نور) سپهر فرازین می‌باشد (تبار یا گوهر «اورمزد/ باری/ عقل» از آن است) [الله نورُ السموات و الارض]. سپهر آذرین (= فلک اثیر) یا فضای پرتوهای کیهانی (- فروغ ایزدی) که «آتش» لاهوتی است، رهنمون به فرضیه «پلاسمای» عالم در فیزیک معاصر می‌باشد؛ همان مأخذ نظر در نزد هراکلیت هم به مثبت «نظم» عالم و «جوهر» حیات، در مکتب اشراق نیز همان اصل نور الانوار، عموماً بخش مینوی آسمان (Heaven) و جایگاه فروهران (= ارواح نیکان و پاکان/ طباع تام) و در نزد افلاطون هم فلک «مُثل» (اعیان ثابته) که هم در آموزه‌های ذره‌گرایی رازی و دانش شیمی او همان «آذر» (- اثیر) بدون شعله است.<sup>۱</sup> اما آذر شعله‌ور (= نار) که همانا «آتش» ناسوتی (فرودین زمینی) و بسا همان «نور سیاه» باشد، نسبت «هیولی» در آن بیشتر از نسبت «خلاء» است و (به تعبیری) همان جرم مظلم اهریمنی باشد (اصلی) که از آن شرّ بزاید.<sup>۲</sup>

### [مکان]

§5. مکان (=حیّز «هیولی») بر دو قسم است: مطلق (Chora/ Chenon) و مضاف (Relative) که مکان مطلق یا کلی، همان فضای سه‌بعدی تُهیگی (= خَلاء) یا امتداد محض (Pure Extent) مستقلّ از جسم متعیّن و متحیّز در آن است، از حدود عالم فرارود و نامحدود یا نامتناهی باشد.<sup>۳</sup> فضای سه‌بعدی پیرامون عالم (- خلاء) که اگر آفلاک و اجرام سماوی هم وجود نمی‌داشتند، مکان کلی همچنان وجود می‌داشت و آن همانا ساحت «دَهر» یا «سَرمَد» است. این «ساحت» (-فضای مطلق) ذاتاً «تُهی» و نامتناهی (- خلاء) جوهر ازلی است که از حیث عقلی بدون استدلال به خود پایدار باشد، بنیاد نگره اتمیستی (= ذره‌گرایی) حسب اعتقاد به چنان فضائی است.<sup>۴</sup>

§6. اما مکان مضاف (- نسبی) یا جزئی که حیّز متمکّن (-هیولی) است، همان «خلاء» (فضای) محصور و متناهی امتداد جسم و محدث باشد، که هم از ترکیب و تمازج (= همامیزی) اجزاء هیولی (= ذرات) با جوهر «خلاء» مطلق، اجسام اولیه یا همان

۱. V، ۵، ز. / ی.

۲. V، ۲، الف. / ۳. ۵، ز.

۳. IV، ۵، ز، ۱۶. / V، ۲، ب.

۴. IV، ۵، د. / V، ۲، ب. / ۵، الف.

عناصر در آن پدید آیند و متحییز (= مکانگیر) شوند.<sup>۱</sup> علت اتصال اجزاء (- ذرات) هم خلاء است، چنانکه در عناصر به نسبت‌های مختلف (جوهر خلاء در اجسام سبک بیشتر و در اجسام گران کمتر است) و قوه جاذبه (= گرانش / ثقل) طبیعی هم بر اثر «خلاء» باشد و از صفات آن است (- نیروی جاذبه اجسام در خلاء به حاصل آید) که گویند «گران» میل به پایین دارد (- نیروی جاذبه حاصل در خلاء آن جسم را بدان فروکشد) و خلاء به مثبت جوهر مکان شرط «حرکت» نسبت به جهات هم باشد؛ و نیز آنچه در نظر ارسطو «تحول» عنصری (- یعنی «تبدیل‌پذیری» عناصر) باشد، در نزد رازی همانا بر اثر آمیزش خلاء با «اجزاء» عنصری است.<sup>۲</sup>

§7. تکاثف و تخلخل نسبت به فضای تهی (- خلاء) دو گونه وجودی ماده‌اند، چنانکه انقباض / اجتماع / اتصال (= بستگی) هیولانی مبین «تبدل کمی» ماده است (- تکاثف) و انبساط / افتراق / انفصال (= گشادگی) هیولانی معبر از «تنوع کیفی» است (- تخلخل) که می‌توان این فرایند را با وقوع «طیف عنصری» تفسیر کرد، یعنی سیر اجتماع آنها (حسب اتصال) از حالت «ملاء» (- حیث متمکن) به طرف افتراق (انفصال عناصر) در «خلاء» (- فضای خالی) که رازی از این فرایند به «تمازج» و «انحلال» تعبیر کرده است.<sup>۳</sup> به طور کلی، خلاء نسبت به عالم «مکان» است، همچون «عدم» در نسبت زمانی بدان؛ و سنجش بعد فراسوی عالم، نامتناهی است، همچون سنجش زمانها پیش از عالم که نامتناهی می‌باشد؛ فلذا تناهی در مکان و عدم تناهی در خلاء، که هم از مقوله ترکیب جدلی «ضدین» است، خود از مسائل فرضیه «نسبیت» (- یعنی نسبیت فضائی) می‌باشد.<sup>۴</sup>

### [زمان]

§8. زمان ذات بی‌اصل «مدت» (= کشیدگی / درازیده) فضای نامتناهی، جوهر ازلی «گذرنده» (رونده) واجب به وجود که پایدار به خود باشد، همان «سرممد» (= بی‌آغاز و

۱. IV، ۵، د. ۷ / ۲، ب.

۲. IV، ۴، د. ۵ / د. ۳، ز.

۳. IV، ۵، ج. ۷ / ز.

۴. IV، ۲، ب.

انجام) و «دهر» که امتداد «فضای» عدم‌ناپذیر در افق عقل است.<sup>۱</sup> مدت و دهر و زمان (به معنا) از یک جوهر است (این هر سه) همان ترتیب سه ساحت (وعاء) «سرمد و دهر و زمان» باشد که سه امتداد (طیف) وجودی عالم‌اند.<sup>۲</sup> اما همان‌طور که «مکان» بر دو قسم مطلق و مضاف است، زمان نیز بر دو قسم «مطلق» و «محصور» باشد: زمان مطلق همانا «سرمد» و مدت ابدی یا «دهر» مدید و قدیم نامتناهی باشد (-زروان اکران) و زمان محصور/ مضاف/ محدود و متناهی (-زروان کرانک) امتداد فضا و مقدار حرکات فلک یا سنجیده به «گذران» خور و ماه و ستارگان است.<sup>۳</sup>

§9. زمان محصور متناهی همانا زمان حادث (حدوثی) یا آفرینش و پیدایش عالم -که در قلب زمان مطلق نامتناهی قدیم (قدومی) ازل می‌زید- هم از زمان بیکرانۀ سرمدی فراجسته و بُرش یافته (که «مدت» آن به‌گونه نمادین معبر از زمان بروج فلکی است) همانا بُرهِه و دوره و آغازیده و مبدأ تاریخگذاری باشد.<sup>۴</sup> چون وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخر است (که هم با زمان «دیرینه‌تر و نوپدیدتر» شناخته می‌آید) حدوث منسوب به زمان شمارای کرانمند باشد؛ و بعضی زمان بیکران (سنجش‌ناپذیر) سرمدی را از برای حرکت دایره‌سان دانند (که متحرک ناچار بدان بازبسته) و همچنان خواهد بود تا گذارش به زمان کرانمند (= مضاف محصور) افتد.<sup>۵</sup>

§10. به طور کلی (برای درک «حرکت/ حدوث دهری/ زمانی» حکیم رازی) باید دانست «سرمد» عبارت است از نسبت ثابت به ثابت، که همان ازلی به ابدی باشد؛ و «دهر» عبارت است از نسبت ثابت به متغیّر، که ابدی به زمان باشد؛ و «زمان» عبارت است از نسبت متغیّر به متغیّر، که حادث به حرکت باشد. (و از حیث مابعد طبیعی) سرمد یا «نا-زمان» (بیزمانی) ساحت وجودی صرف مطلق، که به تعبیر دینی همان «خدا»ست (زروان خدای ایرانی) و «جهان برین» در ظرف سرمد است. دهر یا «فرا- زمان» (فرازمانی) ساحت واسط بین سرمد (زمان مطلق) و زمان کرانمند (- محصور) است، دهر «در» سرمد و محاط بدان و «با» زمان و محیط بدان، جوهر سرمدی در افق

۱. ۷. ۲، ۵. الف. ب. ج. / و.

۲. ۷. ۲، ۵.

۳. ۷. ۲، ۵. الف. ب.

۴. ۷. ۲، ۵. ب. ه. / و.

۵. ۷. ۲، ۵. الف. ج. / و.



عقل بی‌آغاز و انجام (عدم‌ناپذیر) و اکنون پیوسته‌ای است، امتداد وجود ذاتی/الاهی و همان باطن زمان که ازل و ابد بدان اتحاد یابند؛ دهر و «خلاء» در نهاد خرده‌ها بدون استدلال پایدارند، این دو به منزله وعاء (ظرف) وجود به تصوّر عقلی آیند (و به قول رازی) این همان دهر (زروان خدای) است که عالم را بدان پتیاره (- اهریمن) گرفتار کرد. زمان، ساحت طبیعی همه موجودات زمانی، که سیلان متغیّرات در آن باشد، قلمرو عالم مشهود است.<sup>۱</sup>

### [نفس]

§11. نفس وجودی واحد و جوهری مجرد است، دیرینه و زنده که علت حیات بدن‌هاست، پیش از «تن»ها وجود داشته و پایدار به تن نیست؛ نفس مبدأ حیات و موجد حرکت، همان مصدر روح‌های سماوی و بشری است. نفس زنده و کنشگر اما «نادان» باشد، که هم به نادانی و پتیارگی بر هیولی آویخته - یعنی - پیوسته با ماده است؛ نفس چیزی مجزی (جوهر مفارق) از هیولی نیست، بل مفهوم آن مجرد باشد که هم مکمل «اندامگان» زنده جنباست. علت حیاتی نفس و افعال متکثر یا «صورت»ها که از هیولی پدید آید، همانا به طریق ایجابی صدور یابند (مانند نور که از خورشید فائض شود) ولیکن نادان باشد. بُرهان دیرینگی نفس هم مبنی بر پیوستگی آن با ماده است، که اگر نوپدید بودی ماده دیگری حاجت داشتی.<sup>۲</sup>

§12. نفس (حسب نظر افلاطون) بر سه قسم است: ناطقه الاهی، غضبی حیوانی، نامی شهوانی؛ ولی (از نظر رازی) نفس کلی ملهم به حکمت نباشد، چه آن نفوس روحانی (= مینوی) گوهرهای نورانی بسیطانند، که از هیولای آذرین عالم علوی نشأت یافته‌اند (- طباع تامّ / فروهران) ولیکن نفس کلی نظر به آویزش آن به نادانی با هیولی، همانا خود «ظلمت» حیوانی صادر اهریمنی است که جهل صفت ذاتی اوست. نفس حیوانی که صورت هیولانی (ناسوتی) آن عنصر «آب» زمینی است (که از آن «حیات» خیزد) معنای غیرهیولانی (لاهوئی) آن «آز» (هوئی) اهریمنی است که از آن به شیطان یا دیو تعبیر کرده‌اند. این همان پتیاره گردنگیر جهان است که از آن گریز و گزیری نباشد: همستاری «نفس» (- اهریمن نادان) با «باری» (- اورمزد خردمند) که مبین ضدّین عالم

۱. ۷، ۵ / الف. ب. / ز.

۲. ۷، ۲، ج. ۶ /

وجود است، همیاری آن دو نیز در آفرینش جهان (چنان‌که رازی می‌گوید) مبین ترکیب جدلی (- تمازج) ضدین وجود می‌باشد.<sup>۱</sup>

§13. اشتیاق نفس کلی به هیولی و فرودش بدن، آویزش و آمیزش با آن (از بهر لذت‌جویی) خود برهان قاطع فلسفی در حدوث عالم است. پتیاره (Antithesis) گیتی در وجود نفس سرشته و نهادینه شده، جنبش‌های نفسانی بر اثر اجتماع و افتراق اجزاء لا یتجزی (= ذرات هیولی) طبیعی است، در حیوان نیروهای نفس تابع مزاج بدن می‌باشد؛ فلذا نفس ناطقه که خود «آمیغ» ضدین (نیک و بد) است، هم به وسیله «مغز» (که ابزار نطق و فکر است) گویا باشد.<sup>۲</sup> پس آنگاه که تمامی جوهر نفس از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد؛ ماده و روح (چنان‌که گذشت) با هم قدمت استوائی دارند، به عبارت دیگر روح وجه زنده ماده است (روح هم مادی است) و رازی می‌افزاید که «نفس‌های بدکرداران دیو شوند».<sup>۳</sup>

### [باری]

§14. باری (=پروردگار) گوهر «خرد و دانایی» است، که گذشت صورت لاهوتی آن آذر (-فروغ) کیهانی باشد؛ و همان «عقل» تامّ الحکمة که نور اثیری فائض از وی (همچون پرتو خورشید) صفت معناشناخت اورمزدی است؛ وی برخلاف «نفس» اهریمنی مصدر حیات هرگز با هیولی نیاویزد و نیامیزد، لیکن ضمن همستاری با نفس در امر خلقت عالم و آدم با وی همیاری کند.<sup>۴</sup> «باری» خالق خیر و «نفس» خالق شر است (- دو نیمرخ روشن و تاریک زروان) هم از ترکیب تعاملی آن دو طبعهای چهارگانه در ازل پدید آمده‌اند؛ و حسب تمازج جدلی (- هم نهادی) یا همیاری و هماهنگی این دو همستار جاودانه در امر آفرینش، همانا حیات با منشأ اهریمنی - یعنی - نفس در وجود انسان، خود بهری هم از «نور» ایزدی - یعنی - عقل بیافته است؛ از اینروست که او را طرفه معجونی از «دیو و فرشته» وصف کرده‌اند، آمیغ این دو همان جزء عقلانی نفس یا جزء نفسانی عقل باشد.<sup>۵</sup>

۱. ۷.۲، ج. ۳ / ۶ / الف. ۲. ۷.۲، ج. ۲ / ۶ / ب.  
 ۲. ۷.۳، ج. ۳ / ۷ / ۲ / ۸ (ج). ۳. ۷.۴، ج. ۲ / ۶ / الف.  
 ۳. ۷.۵، ج. ۲ / ۳ / ۶ / الف.

## II. پیدایش جهان

§0. چنان‌که گذشت (I) رازی فقط «پنج دیرینه» (ماده، مکان، زمان، نفس، خدا) را ثابت کرده (§1-§14) عالم وجود را «نوپدید» (= حادث) می‌داند، که متکلمان ادیان از این معنا به لفظ «مخلوق» (= آفریده) تعبیر کنند؛ و چون مخلوق خود مسبوق یا معلول به فعل «خلق» (= آفرینش) است، پس وجود «خالق» قدیم (= دیرینه) لازم می‌آید، که از نظر رازی همان «باری» تعالی (- عقل کلی) یا «خدا»ست.<sup>۱</sup> اما سبب نوپیدید این‌که «نفس» خواست در این جهان سرشتی نماید (نهادینه شود) ولی پتیاره‌ای که بدان درپیوسته (- یعنی «اهریمن») سبب شد که «باری» (-اورمزد) او را در پدید کردن این جهان یاری کند (§12 و §14) پس این جهان به همیاری (-تعامل / تمازج) «باری» و «نفس» (یزدان و اهرمن) پدیدگشت.<sup>۲</sup> تقدیر ذهنی در خصوص قَدَم (= دیرینگی) یا حدوث (= نوپیدید) را «تقدیر عقلی» هم گویند، دیرینه‌های پنجگانه رازی حسب وجود ذاتی آنها، همانا به وجه استوائی (= یکسان) تقدیر عقلی شده‌اند.<sup>۳</sup>

§15. فرایند حدوث که در نزد رازی به موجب «حرکت دهری» است، با مفهوم رویداد ازلی (Big-bang) کیهان برابر است، که همان انفکاک وجودی از ذات سرمدی باشد؛ چنان‌که عالم بر اثر انحلال و ترکیب یا تمازج «منفی» (هیولی - نفس) و «مثبت» (اثیر - باری) در بوتۀ ازلی «خَلَاء» (فضا) و در بستر ابدی دهر (- زمان مطلق) به «طبع» صورت گرفته است.<sup>۴</sup> حدوث دهری یا فرازمانی جهان مسبوق به «عدم ذاتی» - یعنی - تصوّر «قدم عقلی» باشد؛ و ساحت دهر - چنان‌که گذشت (§8) از نظر وجودشناسی ایستاست، که همان مرتبۀ «سکون» می‌باشد؛ زیرا جسم بر دو وجه قدیم باشد: یکی آن‌که در ازل متحرک بوده [ارسطو] و دوم این‌که در ازل ساکن بوده، سپس متحرک شده [رازی] و حرکت دهری هم از «سکون» سرمدی، بسا به گونه‌های «گذاری» (کنارِش) یا جهشی - تپشی و یا «گردبادی» تواند بود.<sup>۵</sup>

§16. حادث نیز بر دو گونه است: یکی «با» دهر، و دیگر «در» زمان؛ و چون مقولۀ

۲، ۷، ۴.

۱، ۷، ۴.

۴، ۷، ۴، ۵، ج.

۳، ۷، ۲.

۵، ۷، ۴، ۵، ج، ۷، ۱۰-۳ و ۱۱-۴.

زمان مطلق در نزد رازی از نوع «قدم ذاتی» سرمدی (حسب تقدّم عقلی) بیان گردیده، پس حدوث لزوماً از حیث منطقی همانا از نوع «حدوث دهری» باشد. حدوث در زمان مطلق بدون تکمّم و امتداد زمانی رخ می‌دهد، که در پایگاه دهر «وجود» پس از عدم غیرمتمّم زمانی حدوث ذاتی می‌یابد. حدوث ذاتی را بر اثر انفکاک وجودی، رازی به «خیزش ماهی از آب» تشبیه کرده، چنان‌که نوپدیدگی حسب تأخر انفکاک از دیرینه هم حدوث زمانی باشد. اما هستی‌های سه‌گانه که معقول‌اند: (۱) وجود «در» زمان که آغاز و انجام دارد، (۲) وجود «با» زمان که همان دهر است (فراگیر بر زمان و سپهر) ...، (۳) وجود ثابتی که فراگیر بر دهر است (اکران زروان برین) که همان «سرمد» باشد.<sup>۱</sup>

§17. بدین سان، وجود فضای کلی بی‌نهایت (سه‌بعدی) پیرامون عالم، همان ساحت (وعاء) دهر یا سرمد است؛ بنیان عالم با پنج قدیم در ازل (- ساحت دهر) ساکن بوده، سپس هم در ازل (به حرکت ذاتی) حرکت یافته؛ اجسام به ذات قدیم‌اند، که در صفات یا «ترکیب» محدث باشند. زمان که از مقارنه با حرکات عاری است، همان دهر و ازل و سرمد باشد که از یک جوهرند؛ سرمد (زمان مابعد طبیعی) همان زمان مطلق (= زروان بی‌کran) که چون قدیم است لابد نامتناهی است، قدم آنهم ذاتی سرمدی (به تقدیر و تقدّم عقلی) باشد. «دهر» جوهر سرمدی در افق عقل است، که امتداد وجود ذات سرمد است، وجودش در یک کلّ همزمان قرار گرفته است. اما زمان محصور (= زروان کرانمند) همانا زمان طبیعی (فیزیکی) چونان «درنگی» (تأخر) در زمان مطلق و یا در فضای «دهر» جاری (= رونده و گذرنده) است، وجودش در امتداد و کشش زمانی (دهر) گسترده باشد، همان زمان فرآیند حدوث عالم متناهی است.

§18. فضا همان «خلاء» - یعنی - مکان مطلق همبر با زمان مطلق (دهر) و همانا دهر و خلاء همچون «وعاء» (ظرف) وجود به تصوّر عقلی آیند. امر عالم (- حدوث) با گذر «جوهر» زمان به طور غیرمتمّم (جهشی یا گذاری) بر دامنه زمان مطلق (- سرمد) سپری شده، که همان حرکت دهری می‌باشد؛ و حرکت گذاری حدوث عالم به «طبع» با مدت متناهی، انفکاک وجودی بر حسب تأخر انفکاک از قدیم ذاتی است (- حدوث زمانی) که در این صورت «حدوث ذاتی» از روی طبع بوده، نه خواست (- اراده ازل) و

خلقت عالم با همیاری ضدین قدیمین - یعنی «باری» (یزدان) و «نفس» (اهریمن) صورت گرفته است. به بیان دیگر، حدوث با تأخر انفکاک (وجودی) از تقدّم ذاتی (سرمد) واقع شده، چه آن که «دهر» در مفهوم تقدّم زمانی بر عالم گذشته (= «مدّت» نموده/ کشیدگی کرده) که آغاز پیدایش جهان باشد. بُرهان تکوین عالم از نظر «ذره‌گرایی» هم به طریق اجتماع و افتراق ذرات، پس حدوث از اینرو «مداوم» (- عالم در صیورت) و معاد نیز همان انحلال یا افتراق پیوسته اجزاء لا یتجزّی است.<sup>۱</sup>

§19. حسب نگرش اَتمی امر عالم مبنی بر «حدوث» است، پیدایش جهان (Cosmogony) بیان سیر تاریخی افتراق پیوسته‌ای است، که طی آن اجزاء عالم از یکدیگر جدا می‌شود. نیروی جنباگر و جداگر تخمه‌های گوناگون آفرینش (که در نامتناهی به «اجزاء» متناهی تقسیم‌پذیراند) در «طبع» عالم و به موجب تمازج ضدین (ترکیب و انحلال) در اجزاء لا یتجزّاست.<sup>۲</sup> چون اجسام مادی محسوس مرکب از اتم‌ها باشند، پس ضروری است که جهان در «زمان» پیدایش یافته باشد؛ اتم‌ها که بر حسب نسبت‌های مختلف با اجزاء خلّائی آمیخته‌اند، پنج عنصر (مذکور) را پدید آوردند. همه کیفیات (مذکور) عناصر با کمیّتی از ماده تعیین می‌شوند، چنان‌که با اجزاء خلّائی موجود در آنها سنجیده آیند: عناصر سنگین (- خاک و - آب) میل حرکت به مرکز زمین دارند، در حالی که عناصر سبک (- هوا و - آتش) - که در آنها اجزاء خلّائی چیره‌اند - سوی بالا حرکت کنند؛ عنصر سنگین که در آن تعادل بین ماده و اجزاء خلاء برقرار باشد، حرکت دایره‌سان دارد.<sup>۳</sup>

§20. علّت حدوث عالم در نزد رازی «علّت محدّثه» است، وی مطلقاً به «علت غائی» ارسطویی (که ناظر به امر مابعد طبیعی است) اعتقاد نداشته (آن را قویاً رد کرده) و حدوث ذاتی هم چون به «طبع» بوده (نه «خواست» الهی) همانا به طریق ایجابی (نه «صدور» فیضی) تفسیرپذیر است. پس نظر به ازلی بودن ماده (قدم هیولی) «خلق از عدم» محال، ابداع و صنّع «مجزّاً» از هیولی و خلاء و زمان هم باطل است.<sup>۴</sup> انکار اصل علیّت (- غائیت) با نظریه اتمی ملازمت دارد، زیرا که در جهان ذرات اصل تصادف و

۱. V، ۵، ج (17-18).

۲. IV، ۴، الف.

۳. IV، ۱، V، ۱، ۲، الف. ۴/۵، ج.

۴. IV، ۴، د.

«بخت» دخیل باشد؛ و از اینرو اولاً علّت کون هم از برای حرکت اجزاء عالم همان وجه منفی خلقت (- پتیاره اهریمنی / Antithesis) که رازی از آن به «برهان نفس» تعبیر کرده، ثانیاً آن حرکت ذاتی «رهایشی» (اتفاقی) هم خودبخودی یا «خودانگیزش» آغازی هستی باشد؛ بدین سان، پیدایش جهان از روی «بخت» و تصادف رخ داده، که همانا موافق با اصول ذره‌گرایی در حکمت طبیعی است.<sup>۱</sup> مسأله «صنع مدام» (نوپیدیدی و فرشکرداری پیوسته زروانی جهان) هم برحسب نگرش جدلی (دیالکتیک) طبیعی - فلسفی است، موضوع ربط حادث به قدیم (برهان تطبیق مکان منتهای با زمان نامتناهی) هم از مسائل «نسبیت» است.<sup>۲</sup>

### III. ساختارگیتی

§0. حکمت طبیعی رازی ناظر به «ماده» و «معنا»، همانا به طبیعت‌شناسی و گیتی‌شناسی در فلسفه «مادی» بسی نزدیکتر است، تا به حکمت اولی که این را «مابعد طبیعی» (= متافیزیک) هم گویند.<sup>۳</sup> چهار مقوله علم طبیعی (جسم، مکان، زمان، حرکت) که در جزو قدامای خمسه رازی بیان شده (§1 - §11) خود در مرز میان علم و فلسفه قرار دارند که آراء وی درباره آنها مبین اصول گیتی‌شناسی اوست.<sup>۴</sup> علم طبیعی که رازی بیان نموده (چنان‌که گذشت) این است که جسم از حیث طبیعت، دارای اجزاء «خرد» است که استحال (کون و فساد) در آنها حسب تمازج - یعنی اجتماع و افتراق اجزاء (= ذرات) باشد؛ به دیگر سخن، جسم طبیعی همانا ترکیبی از اجزاء موجود بالفعل منتهای تقسیم‌ناپذیر (ترکیب اجزای هیولی با خلاء) است.<sup>۵</sup> کل وجود نامتناهی است که قسمتی از آن پُر از اتم‌ها و قسمتی «خلاء» است، تعداد زیادی از ذرات با اشکال مختلف در خلاء نامتناهی حرکت می‌کنند؛ توده‌ای بی‌کران که «بذر» (= تخمه / ذره) های تمام عوالم در آن با یکدیگر آمیخته‌اند، همانا «ملاء» تامّ می‌باشد که ازلی و پایدار به خود است.<sup>۶</sup>

۱. IV. ۴، ج / ۵، ه / ۷، ۴.

۲. IV. ۵، الف.

۳. ۷، ۲، ۴، ۵، و.

۴. IV. ۵.

۵. IV. ۴، الف.

۶. IV. ۵، و.

21. عناصر ساختارگیتی (=جهان مادی) چنان‌که گذشت (§3) مماثل با قدماءِ  
 خمسه (I) پنج‌تاست: «آتش، باد، خاک، آب، سپهر»، که هریک از آنها آمیغ جسم‌های  
 خُرد (= ذرات) با جوهر خلاء به نسبت‌های مختلف باشد؛ صورت هریک از آنها به  
 ترکیبی مختصّ بدان از هیولای اولی تکوین یافته است، که تجزیه در آنها راه نیابد مگر به  
 طریق اجتماع و تفرّق، ترکیب آنها هم با خلاء برحسب نوع پدیدآمده از آنها باشد؛ از  
 اینرو کیفیات (-خواصّ و صفات) عناصر چون «سبکی و گرانی، نرمی و سختی»، ناظر  
 به نسبت خلاء در ترکیب آنها با هیولای است. خاک و آب که از عنصرهای «گران» اند، به  
 سوی مرکز زمین می‌گیرند؛ حال آن‌که هوا و آتش که از عنصرهای «سبک» اند (- جوهر  
 خلاء در آنها چیره است) به سوی بالا گرایش دارند. عناصر اربع را اصطلاحاً «بسایط»  
 (= غیرمرکّب) هم گویند، اما «مرکّبات» خود بر دو گونه است: (۱) تامّ، که «موالید»  
 (= جماد، نبات، حیوان) نامند؛ (۲) ناقص، که «آثار علویه» (= کائنات جوّ / هوئیات)  
 خوانند.<sup>۱</sup>

22. اما عنصر پنجم یا «سپهر» (= فلک) که «اثير / Ether» (اثر) باشد، چنان‌که  
 گذشت (§4) همان «آذر» (Adhar) اوستایی است، که همین عنصر فلکی (Celestial  
 Element) با لفظ (اثر / Ether) و معنای خود (-اثير) از حوزه علم و فلسفه ایران به  
 سراسر جهان انتشار یافته است؛ آمیزه‌ای میانه از هیولای و خلاء باشد، هم از گوهر  
 «آتش» (= نار) با بهری بیشتر از عنصر «هوا»، که بر روی هم «پرتو / فروز / فروغ» (= نور)  
 گویند. حرکت ویژه آن دایره‌سان باشد، که این امر گردش اجرام سماوی را توجیه  
 می‌کند؛ هم‌چنین بخش مینوی آسمان همان فلک «اثير» باشد، که گفته‌اند جایگاه  
 «فروهران» (= «مُثل» افلاطونی) است؛ ولی همین عنصر «آذر» زردشتی (رازی) و  
 «آتش» هراکلیتی (رازی) خاستگاه پرتوهای کیهانی، رهنمون به نگره «پلاسمای» عالم در  
 فیزیک معاصر است.<sup>۲</sup>

23. صورت‌های ماده (هیولای) در نگره رازی، برخلاف نظر ارسطویی که مبنی بر  
 «اتصال» است (فلذا وجود «خلاء» را ضروری نمی‌داند و تبدیل‌پذیری عناصر را به  
 یکدیگر ممکن می‌شمارد) همانا برحسب تئوری اتمی‌اش مبنی بر «انفصال»

۱. IV، ۵، ب. / و.

۲. IV، ۵، ب. / و. / ی.

صورت‌هاست (که وجود «خلاء» را ضروری می‌داند و تبدیل‌پذیری عناصر را غیرممکن می‌سازد) و این نگرش چنان‌که گذشت (§7) حاصل دانش شیمی (کیمیای) رازی، همانا مؤسس بر تجارب آزمایشگاهی و رهنمون به نظریه «حرکت مولکولی» معاصر است.<sup>۱</sup> از اینرو آنچه در فیزیک ارسطویی «انقلاب عنصری» (= استحاله یا «تغییر» اجسام) نام یافته، در نزد رازی همانا «ترکیب» یا تمازج عنصری به صورت «انحلال» (= گشودگی) و مصادیق کیمیایی آن همان «مزاج» (= آمیغ و ترکیب) مواد شیمیایی باشد؛ یعنی هرچه تلاقی اتمها و مولکولها در یک محیط بیشتر باشد (-فضای باز) امکان ترکیب آنها بیشتر است؛ و این همان موضوع «طیف عنصری» (به تعبیر ماست) که طی آن کیفیات متضاداً، حسب منطق جدلی (دیالکتیک) رازی، با یکدیگر اینهمانی - یعنی - تجزیه همان ترکیب است.<sup>۲</sup>

§24. اما مرکبات فلکی که مراد اجرام سماوی باشد، هم از جزوهای هیولنی است (با عنصر «اثیر») که پیشتر گذشت (§22) و آن ترکیبی متفاوت است، فلک را هم نه سوی میانه عالم و نه سوی حاشیت آن حرکت باشد. طلوع و غروب خورشید و ستارگان در نزد رازی به سبب حرکت زمین نیست، بل بر اثر حرکت فلک و آسمان است (-عنوان رساله‌اش) که همین موضوع سکون «زمین» در متن نگره کهن «زمین مرکزی» حسب مبانی هیئت بطلمیوسی مطرح باشد؛ رأی رازی به عنوان فیلسوف طبیعی، مبنی بر «سکون» زمین و امتناع حرکت وضعی یا انتقالی آن است.<sup>۳</sup> اما «کروی» بودن زمین که مردم پیرامون آن باشند (-عنوان رساله‌اش) و این که در میانه فلک جای گرفته، چنان‌که آن فلک را دو قطب باشد که به گرد آن دو همی چرخد. درباره انتقال کره زمین از میانه آسمان به جهتی، لازم آید که زمین به آسمان در جهت حاشیت آن برسد، مگر این‌که آسمان را نیز حرکتی به سوی آن جهت برابر با حرکت زمین باشد؛ و به طور کلی، حرکت زمین و سکون آن، نظر به لزوم میانه‌بودنش در هردو حال، خود امری واحد است که همان رأی بطلمیوس باشد.<sup>۴</sup>

§25. «حرکت» دارای مبدأ طبیعی است، که این با نگره ارسطویی «طبیعت مبدأ

۱. III، ۷، ج. IV، ۵، ج.

۲. IV، ۵، ج. / و.

۳. III، ۷، ب.

۴. III، ۷، ب. IV، ۳، ه.



حرکت است» ماهیة متفاوت است؛ چه حرکت در نزد ارسطو (که اهم نقائص رازی بر آن است) واقعیت مشخصه طبیعت است (و) طبیعت خود اصل حرکت می‌باشد، نسبت به «جوهر» وجود ندارد (حرکت جوهری ممتنع است) و سکون هم تقرّر در مکان طبیعی باشد؛ از اینرو حرکت کلاً خود به مفهوم تغییر مکان است، به عبارت دیگر حالت تغییر از قابلیت (بالقوه) ماده به «صورت» فعلیت آن (-) طبیعت حرکت باشد.<sup>۱</sup> لیکن برخلاف آن از نظر رازی «جرم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست، حرکت، ذاتی طبیعت است؛ جسم به طور ذاتی دارای محرک طبیعی است؛ حرکت دانستنی است، اما دیدنی نباشد»؛ و این که حرکت ذاتی طبیعت و اشیاء باشد، هم بدان معناست که از سه مقوله مزبور «جوهر» نیز حرکت دارد (- حرکت جوهری) و این امر برحسب تمازج ضدّین (ترکیب و انحلال) در اجزاء لا یتجزّی است.<sup>۲</sup>

26§. رازی گوید که افزون بر دو قسم حرکت (طبیعی، قسری) یک حرکت سوم هم بوده باشد، که آن را حرکت «فلتی» (= رهایشی) نامیده است؛ ولی این نوع حرکت در معنا همان حرکت خودبخودی (- خود جنبا) است<sup>۳</sup>، که هم از روی «بخت» یا حرکت اتفاقی و این خود برهان حرکت دهری است (15§ و 20§). زیرا بخت که همان علت اتفاقی است، حرکت اتفاقی هم فقط به موجودیت شیء که از حیث کمیّت تجزیه‌ناپذیر باشد (- ذره) تعلق می‌گیرد. صفات «تجزیه‌ناپذیر» و «نامتناهی» (اتمها) در وهله اول به چیزی که تغییر می‌کند تعلق دارند: (الف). تغییر در شیء تجزیه‌پذیر (متصل) کمی است، یا تغییر کمی در شیء (متصل) رخ می‌دهد؛ (ب). تغییر در شیء تجزیه‌ناپذیر (منفصل) کیفی است، یا تغییر کیفی در شیء تجزیه‌ناپذیر (- اتمها) رخ می‌دهد.<sup>۴</sup> باید در قبال «حرکت ازلی» ارسطو افزود که، رازی حرکت و اجتماع (اتمها) را ازلی نمی‌داند، بل سکون و افتراق را (15§) قدیم می‌شمارد.<sup>۵</sup>

27§. کون (= بودش) و فساد (= تباهی) از نگاه ذریگری همانا اجتماع و افتراق اتمهاست، استحاله (= دگرگشت) نظر به اجزاء لا یتجزّی همانا ترکیب‌پذیری آنهاست.<sup>۶</sup>

۱. 2. III، 3، 7، ب. IV، 5، ه.

۳. IV، 5، ز، 27.

۴. IV، 5، و.

۱. IV، 5، ه.

۳. IV، 5، ه.

۵. IV، 5، ه.

زیرا جوهر سراسر متصل (گونه پیوسته ماده) معتقد مشائیان [ارسطو] به طریق استحاله «کون و فساد» پذیرد، ولی گوهر سراسر منفصل (گونه گسسته ماده) معتقد ذره‌گرایان [رازی] - یعنی - اجزاء لا یتجزئ نظر به وجود خلاء در میان آنها «استحاله» نپذیرد، بلکه بودش و تباهی آنها هم به طریق «اجتماع و افتراق» ذرات است.<sup>۱</sup> بنابراین، رازی استحاله را در مفهوم ترکیب اتمی همان «تمازج» داند، که در معنا تفرق اجزاء شیء در اجزاء غیر است. اصل «ترکیب» یا تمازج (-استحاله) که هم رازی آن را «انحلال» می‌داند، چنین تقریر شده است که جرم مادی را قوت یا «فعل» طبیعی غیرمستفادی، جز انحلال ذاتی بدون فتور آن نباشد.<sup>۲</sup> همین خود از اصول «دیالکتیک» طبیعی است (-تبدل کمی به کیفی) که نگره تکاملی (Evolutionary) او هم بر این پایه می‌باشد. رازی مقولات «کمون و ظهور» مشائی را نیز - که ناظر به اصل «غائیت» در عالم و طبیعت است - مطلقاً قبول ندارد.<sup>۳</sup>

§28. رکن اساسی گیتی‌شناسی و جهان‌بینی مادی رازی، ردّ و رفض قاطعانه «علت غائی» ارسطویی در ذات طبیعی است (این‌که طبیعت، غایت است، و چیزی است که برای آن چیز است، و هم از برای آن تغییر رخ می‌دهد). انکار رازی - علت غائی را - که مبنی بر ذره‌گرایی و تکوین «تصادفی» اجزاء عالم است، هم از اسباب تحوّل علم طبیعی در عصر جدید بود؛ چه با نفی غائیت در طبیعت (نگره ارسطو) موضوع «تضمّن مقصود» یا مسأله «کمون و ظهور» (= امکان و فعلیت) یکسره باطل می‌گردد.<sup>۴</sup> رازی با نقض علت غائی ارسطویی (مشائی) در طبیعت، هرگونه فعل الاهی (-خلق و صنع) را از آن نفی کرده، خداپنداری طبیعت و تشبیه «باری» به بناء و نجار را باطل می‌سازد. از اینرو چنان‌که گذشت (§27) رازی در فرایند تکوین و سیورورت، اعتقادی به جنبش «پیوسته» با محرک اول (قوت) یا «فعل» طبیعی غیرمستفاد از طبیعت ندارد، جز انحلال و ترکیب بی‌آغاز و بی‌انجام ناپیوسته، که این نگره خود ناظر به پیدایی جهان حسب تصادف و «بخت» - یعنی - راجع به اصول جهان‌شناسی «اتمی» می‌باشد.<sup>۵</sup>

۲. IV، ۵، و.

۴. IV، ۵، الف.

۱. IV، ۵، ج.

۳. IV، ۵، و.

۵. IV، ۵، و.

29. هم‌چنین رازی با انکار تأویل باطنی طبیعت، و طرد تمثیل رمزی هم به موجب روشی کاملاً عینی و تجربی، توانست ظهور علم جدید «شیمی» را ممکن سازد. همین تجارب عینی و مشاهدات را نیز در پزشکی کاربسته، چه موضوع دو دانش طبیعی و طب یکی است (محمول آن دو متفاوت است). رازی قصد «تقلید» مصنوعی در مواد طبیعی را نداشته، هم‌چنین معتقد به دخالت «خداوند» در فرایند محصولات مصنوعی نبوده است.<sup>۱</sup> رازی قائل به تقدّم روح بر ماده نبوده، طبیعت را مولود نفس یا روح نمی‌دانسته، روح «مجرد» از تن یا «نفس» مفارق از هیولی را قائل نیست؛ مسأله «معاد» در نزد وی (هم به مانند خیام) مبنی بر «رجعت» ذرات مادی است<sup>۲</sup>؛ برای لذات و آلام هم علت طبیعی قائل است، چنان‌که در تبیین لذت به آسودگی، این دو را کیفیتی حاصل از تغییرات کمی عارض بر طبیعت در انسان (- خروج از طبیعت و رجوع بدان) دانسته است.<sup>۳</sup> در خصوص نفس و چگونگی روح و افعال متکثر از آن (V، ۶، ه) تنها می‌توان راجع به مسأله حلول و تناسخ گفت که، مراد رازی صرفاً «مسخ» (دگرسانی روحی) بوده است.<sup>۴</sup>

30. رازی، نگره «تک‌عنصری» یا جوهر «تک‌نهاد» هستی را (در قول جالینوس) رد کرده، هم از اینرو که طبیعت جوهر ازلی نیست - یعنی - چنان‌که گروهی پندارند - طبیعت خدا نیست.<sup>۵</sup> رازی که در حکمت طبیعی پیرو حکیم ایرانشهری (سده ۳ ه) بوده<sup>۶</sup>، نگرش تکاملی و زمین‌شناسی را هم بایستی از او گرفته باشد (که اسم کتابش «مسائل طبیعت» بوده است). رازی مرکز زمین را، برخلاف امروز، سرد می‌دانست؛ و در نورشناسی (علم مناظر/ ابصار) با ابن‌هیثم بصری (سده ۴-۵) هم‌رای است.<sup>۷</sup> رازی که اعتقادی به مبدع و صانع برای عالم نداشت، از برای انسان «خالق» حکیم و متقن (به غیراتفاق) قائل بود<sup>۸</sup>، که مقصود وی قطعاً همان بهر خلاق «عقل» (از پرتو «باری» تعالی) در وجود انسان باشد، یعنی همان روح نورانی/ نفس عقلانی که در «تنه مغز» آدمی وجود دارد. سخن آخر این‌که اندیشه رازی در موضوع «تکامل» انواع طبیعی

۱. II، ۲، IV، ۱، ۲. ۲. ۳، VI، ۳.  
 ۳. IV، ۱. ۴. VI، ۷، ب.  
 ۵. IV، ۵، و. V، ۵، ی. ۷، ۲۳-۵ (ی). ۶. I، ۲، ب.  
 ۷. IV، ۳، ه. ز. ۸. IV، ۳، الف.

(Transformism) همانا جدلی (دیالکتیکی) و استکمال هم حسب مکتب ذره‌گرایی مبنی بر «تدریج» یا مرور از مراحل معین تکاملی (مشابه عین نگرش داروینی) است.<sup>۱</sup>

## ۲. شناخت‌شناسی

(شرح ۳۰ بند)

### [پنج دیرینه]

۵. خاستگاه نگره «قدمای خمسه» را فلاسفه یونانی پیش از سقراط یاد کرده‌اند، که مراد اغلب انبازقلس (امپدوکلس) و به ویژه دموکریتوس آبدرایی باشد، همان که آراء طبیعی خود را از مغان ایران به ویژه «استانس» مسمغان (رازی) ساکن در مصر برگرفته است.<sup>۲</sup> آنگاه حکیم زردشت پیامبر ایرانی را یاد کرده‌اند، سپس حکمای حرّانی و نوفیثاغوری و نوافلاطونی را هم گفته‌اند، که اصل آراء همه اینها در آخرین تحلیل به همان مغان ماد باستان می‌رسد.<sup>۳</sup> پنج دیرینه (و) اصولاً عدد «پنج» منشأ هندوایرانی (آریایی) دارد، چنان که همین نگره مماثل با عناصر خمسه رازی، موافق با پنج آخشبیج در آموزه مکاتب هندی است.<sup>۴</sup> مکاتب و مذاهب ایرانی به یکسان مقولات پنجگانه را در نظر داشته‌اند، چنان‌که ریشه این اندیشه هم در آیین‌های زروانی-زردشتی و به ویژه مانوی، و در حکمت نوریّه و فهلویه و خسرویّه باستان و هم در مبانی حکمت اشراق (سهروردی) می‌باشد؛<sup>۵</sup> ولیکن رازی مقولات خمسه را مستقیم از «مانویت» گرفته، که هم از طرف استادش حکیم ایرانشهری ابراز گردیده است.<sup>۶</sup> مقولات خمسه معتزلیان و شیعیان (امامی) نیز در تماثل با آن مانوی یا - به طور کلی - ایرانی است، لیکن باز باید گفت که قدماء خمسه رازی صرفنظر از مشابهت با همه آنها، چندان مستقل و منسجم و از حیث فلسفی نظام‌یافته است، که هم اگر به قولی مذهب قدیم «مستور» بوده، همانا وی فرشکردار و آشکارگر و نوآورش باشد.<sup>۷</sup>

۲. III، ۲، ج. ۷/، ۲.

۴. III، ۵، ب. ۷/، ۲.

۶. I، ۲، ب. ۷/، ۲.

۱. IV، ۵، و.

۳. ۷، ۲.

۵. III، ۵، ب. ۷/، ۲.

۷. ۷، ۲، ۷/، ۱-۳.

۱). قائلان به اصالت و قدم «وجود» ماده را «اصحاب هیولنی» گفته‌اند (- هیلوژوئیت) که در اصطلاح معاصر «ماتریالیست / Materialist» (مادی‌گرا/ گیتی‌گرای) فلسفی باشند؛ رازی هم به مثبت یک فیلسوف مادی (- هیلوژوئیت) به قدمت «هیولنی» (= ماده) اعتقاد داشته است.<sup>۱</sup>

۲). رازی هم به مانند استادش حکیم ایرانشهری از زمره اصحاب هیولنی (= ماتریالیست) از آنرو به قدم هیولنی قائل بودند، که ماده اولیه عالم را آفریده و مخلوق نمی‌شمردند و بل آنرا ازلی و ابدی می‌دانستند. قول به قدم هیولنی، در واقع ناظر به امتناع «صنعت» در طینت است، یعنی صنوع و صانع و خلق و ابداع ممتنع باشد.<sup>۲</sup>

۳). هیولنی مطلق به عنوان ماده المواد عالم، ماهیت جوهری آن در نگره آریایی (هندو ایرانی) همانا «آذر» (آگنی / آتش) است، که همچون صدف فضائی گوهر «آب» را هم در دل خود دارد. تبار «اورمزد» (عقل) از گوهر «آذر» است، و نهاد «اهریمن» (نفس) از عنصر «آب» می‌باشد.<sup>۳</sup>

۴). آذر (آتش) در نگاه مزدایی عنصر ناسوتی اهورامزداست، که گوهر لاهوتی آن «آشه» (حق) است؛ رایشن جهان (= نظم عالم) هم به واسطه «آزته» (- قانون کیهانی) است، که همانا «عدل» مجسم کلمه حق (- آشه) و همو خداست (در نگره زردشتی) و هم او (در نگره زروانی) تبار از «اسر-روشنی» (= نور ازلی) دارد - یعنی - خود مجلای زروان اکران می‌باشد؛ پس «آذر» و «آشه» خود ماده و معنای نور ازلی - یعنی - خدای برین زمان و همان «نور مطلق» است. این نگره «آتش کیهانی» را هراکلیت افسوسی به تصریح خود، از مغان زردشتی ایران ستانده که بنیاد فلسفه اوست.<sup>۴</sup> اما «گیتی» یا عالم عین و مظاهر مادی حیات، مرادف با «اهریمن» بدکردار، مشابه با هیولای اولیه خلقت، چهره سیاه و نیمرخ تاریک جمال ازلی (زروان) و همان مفهوم «منفی» یا برابر نهاد (Antithesis) در ماتریالیسم «دیالکتیک» فلسفی است، که فریدریک هگل از آن به عنوان «نیروی شگرف مفهوم منفی» سخن گفته است.<sup>۵</sup>

۱. III، ۶، د. ۷/، ۲، الف.

۲. III، ۵، الف. ۷/، ۲، الف.

۳. ۷، ۵، ی.

۴. ۷، ۵، ی.

۵. ۷، ۳.

۵. «وای» اوستایی در مفهوم مکان مطلق (= خلاء فضائی) معبر از «بی‌کرانگی» (= عدم تناهی) همچون اکران زروان (= زمان بیکران) می‌باشد.<sup>۱</sup> «وای» (= فضا) که همان تهیگان (=خلاء) است، صفت آن «اپارکر» پهلوی هم به معنای «تقدیر» باشد، وای گوهری است که با «خواست» اورمزد (- ارادة الاهی) همساز نیست؛ از اینرو بر طبق دینکرد (و متون زروانی) این گیتی از بنیاد با بخت (= بریه) به کار اندرست، مینوگ از بنیاد با کنش اداره شود...<sup>۲</sup> اما برهان وجود خلاء همان است که (V، ۷، ۶، ۲، ب) بشرح آمده است.

۶. خلاء در آراء طبیعی رازی همان «تهیگی» (توهیکی) در نگره زروانی است، یعنی همان «وای» (۵) یا گشادگی میان بُن‌های نور و ظلمت یا «مکان» آمیزش (- در مرز کرانمندی) آن دو، که «هستی» هر چیز حسب جامندی در آن (- تهیگان) می‌باشد. نگره «تهیگان» (خلاء) هم از اندیشه‌های مغانی تبیین شده (در دامدات نسک اوستایی بوده) که آمیزش اجزاء هستی (دومینوک/ دونیرو) بدو باشد.<sup>۳</sup>

۷. بستگی (تکائف) و گشادگی (تخلخل) دو گونه وجودی ماده است، حالت اتصال (بستگی) در مفهوم «نامتناهی» (آنچه تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر باشد) و حالت انفصال (گشادگی) در مفهوم «متناهی» (آنچه تا نهایت قسمت‌ناپذیر باشد) و این نگره ذره‌گرایی درباره «جزوهای نامتجزی»، خلاف نگره ارسطویی (- اتصال) اجزاء شیء متجزی است؛ چه این نگره مبنی بر اتصال صورت‌های ماده (هیولی) که ضرورتی بر وجود خلاء نمی‌بیند، قائل به تبدیل‌پذیری عناصر به یکدیگر است؛ ولی نگره رازی مبنی بر انفصال صورت‌های ماده (هیولی) که وجود «خلاء» را ضروری می‌داند و تبدیل‌پذیری عناصر را به یکدیگر غیرممکن می‌شمارد، خود رهنمون به حالت و حرکت مولکولی در ذرات است.<sup>۴</sup>

۸. زمان مطلق / دهر / ازل همان مفاهیم «زروان» (زمان) ایرانی است، که در فلسفه یونانی هم از مغان ایرانی گرفته شده است. به طور کلی مباحث «زمان» یکسره ایرانی

۱. V، ۲، ب. / V، ۱۹ - ۵ (و، ح).

۲. V، ۵، ح.

۳. IV، ۵، ج.

۴. IV، ۵، د.

است، و این مقوله راجع به «زروان» (خدای زمان) خود بسیار مشهور است.<sup>۱</sup> مقولات زمان مطلق و زمان نسبی (مضاف) در نزد رازی، آشکارا متأثر از مفاهیم «زروان» ایرانی در کلام فلسفی باشد، که او هم به مانند نیوتون آن را جوهری مستقل دانسته است.<sup>۲</sup>

۹. خدای زمان (-زروان) که وجه بیکران آن (-دهر) طی حدوث عالم، زمان کرانمند یا زروان درنگ خدای از او امتداد وجود یافته (و این در متون زردشتی با اورمزد، در متون مانوی با اهریمن، و در متون زروانی با دو همزاد اینهمانی می‌یابد) همانا خود معبر از «بخت» و «پرگ» می‌باشد.<sup>۳</sup>

۱۰. زمان مطلق (مدّت / دهر / سرمد) که قدیم‌بودگی‌اش ثابت است، همان زروان اکران (= زمان بی‌کران) ایرانی همانا «خدای» برین (مینوی) باشد. زمان محصور که همان «کرانک زروان» ایرانی است، به وصف دیگر زمان «دیرنگ خدای» (گیتیایی) باشد، که در قلب زمان مطلق (بی‌کران) می‌زید، اصلاً امتداد آن به حرکت گذاری دهری است.<sup>۴</sup> نظر به مطرح بودن سه گونه زمان در نزد اندیشمندان ایران باستان، ریشه‌ها و بنیان معرفتی حدوث دهری هم در نگره‌های گیتی‌شناخت زروانی مغان فرزانه ماد باستان است.<sup>۵</sup>

۱۱. نفس در معنای روح عالم که مبدأ حیات و موجد حرکت است، همان نگره معروف «گوشورون» (= روان جاندار) زردشت سپیتمان ایرانی است؛ همچون علت کون و حرکت و حیات عالم (- در گاتاها) مطرح شده، مانی نیز در نظام دینی خویش از آن به عنوان «روح حیات» یاد کرده، ظاهراً همان «روح کل» در فلسفه هگل باشد که از زردشت برگرفته است. مکتب هندی «وای ششیکه» (= کثرت‌گرایی) نیز که اصولاً یک نظام فلسفی ثنوی است، اصل «نفس» و «ذره» (هیولی) را قدیم و ابدی می‌داند که این نگره هم از مشترکات هندو ایرانی (آریایی) می‌باشد.<sup>۶</sup>

۱۲. پتیاره نفس به تعبیر زروانی - مانوی‌اش همان «اهریمن» است، یکی از پنج قدیم رازی که همان کارکرد اهریمن / ابلیس را داراست؛ همین خود برابر با دیو سیاه «آز»

۲. III، ۵، الف. IV / ۵، ز، ۱۶.

۴. V، ۵، ب.

۶. V، ۲، ب. / ۳ / ۶.

۱. V، ۲، ب. / ۵، ه.

۳. V، ۵، ح.

۵. V، ۵، ج.

(هوئی) در مانویت، بر ضد «خرد» (عقل / باری) دیرینه دیگر عمل می‌کند. رازی که این مقوله «نفس» (اهریمن) را از مانی برگرفته، گاه به تصریح یا تلویح «گیتی» را آفریده او داند، هم این‌که اهریمن (- پتیاره) خود در صورت عالم متجسم باشد.<sup>۱</sup>

۱۳). منع نگره پتیاره نفس اهریمنی بوندهشن (= بنیاد آفرینش) همان دامدات نسک اوستایی مغانی و مادی بوده، که دفتر گیتی‌شناسی ایرانی (سده ۶ ق.م) و مورد اقتباس یونانیان هم شده است. به هر تقدیر، در نگره مانوی نفس / روح ظلمانی یا مادی (هیولانی) همان روح / نفس نوری (- نور سیاه) در تن آدمی با هیولی آویخته، شرور نفسانی و اخلاقی از آن صدور یافته (- پتیاره اهریمنی) و تنها «عقل» اهورایی نفس جاندار را می‌آموزد و به صلاح می‌آرد.<sup>۲</sup>

۱۴). باری (- عقل) دیرینه دیگر همستار با نفس (- اهریمن) که بنیاد دوگرایی فلسفی رازی را، هم به لحاظ منطق جدلی (- دیالکتیک) در مقولات «برنهاد» (Thesis) و «برابر نهاد» (Antithesis) نمایش می‌دهند: «عقل» از خرد زروان، و نفس از هوئی (آز) او پدید آمده؛ عقل صفت معناشناخت اورمزدی، جهل صفت ذاتی اهریمنی است.<sup>۳</sup> رازی، منشأ حیات را ظاهراً در ستاره «مشتری» (= هرمزد) می‌دانسته، که این همان نگره باستانی زروانی است (از ستاره هرمزد آفریدگان را زندگی همی رسد، و از ستاره کیوان آفریدگان را مرگ همی آید) و این امر راجع است به این‌که رازی «باری» (اورمزد / عقل) را مفیض روح و نور پاک می‌دانسته است. همین اعتقاد دقیقاً موافق با نگرش دینکردی است، که تخمه‌های حیات و عناصر طبیعی با همیاری «باری» (- اورمزد) - که ستاره هرمزد (- مشتری) در آسمان نمودگار اوست، بر اثر تمازج هیولی اولی با جوهر نفس (- اهریمن) در سپهر «وای» (خلاء) زروان درنگ خدای (- دهر) - که ستاره کیوان (- زحل) نمودگار کیهانی اوست - پدید گشت.<sup>۴</sup>

### [پیدایش جهان]

۵). براهین حدوث عالم که رازی اقامه کرده، مهم‌ترین و سخنانه‌ترین نقائص وی بر

۱. ج. ۲، ۷.

۱. III، ۵، ب. ۷ / ۲، ب. ۶ / د.

۲. ج. ۵، ۷.

۳. ج. ۲، ۷ / ۳ / ۵، ز. ۶.



ارسطوست، که هم در ردّ نظریه «حرکت ابدی» او یا «قدّم عالم» است.<sup>۱</sup> انکار فیزیک ارسطو خود همانا موجب اعتلاء و ارتقای علم طبیعی و دیگر دانش‌های تجربی گردید، اما مهم‌تر به لحاظ فلسفی این‌که هم متافیزیسم ملازم با آن نفی می‌شود.<sup>۲</sup> تقریر حدوث عالم حکیم رازی که یکسره گیتی‌گرای و منطبق بر اصول علم اثباتی است، هم‌چنین دیگر مطالب فلسفی و گیتی‌شناسی وی که در کتاب «علم الاهی» نوشته، امروزه خود جزو نظریات «فیزیکوشیمی» و مسائل طبیعت عالم مورد بحث است.<sup>۳</sup>

۱۵). حدوث عالم در نظر رازی همانا حدوث دهری بوده، که ظاهراً مبتنی بر یا مشابه با نگره فیض و صدور می‌باشد (ولیکن صحیح همانا ایجابی بوده باشد) و دیگر نگره «حدوث» رازی که منبعث و متأثر از اندیشه‌های کهن آریایی و مغانی (زروانی) است، خود بیانگر فرگشت و نوشدگی (فرشکرداری) و پویایی پیوسته جهان و باشندگان در اوست، که در برابر «ایستا»نگری چاره‌ناپذیر فلسفه یونانی قرار دارد.<sup>۴</sup> سبب حدوث عالم را توجه نفس به هیولی دانسته‌اند، که منشأ شرور و آفات و فساد است؛ و آن (حسب تعبیر مانوی) همان پتیاره اهریمنی یا ابلیس باشد، که همستار با عقل - یعنی - اورمزد و همیارش در خلقت عالم است.<sup>۵</sup> اما گرتّه و بیرنگ آفرینش جهان حسب نگره زروانی موافق با جهان‌شناسی مانوی - مزدایی بر حسب بوندهشن و دینکرد و ذات اسپرم، این‌که جهان عینی و محسوس «مادی» است؛ آفرینش جهان پایدار به خود (- خوشتافاک) باشد، که نتیجه تمازج (Synthesis) همستاران طبع نیک چیزها (Thesis) و پتیارگی ستیزنده (Antithesis) است. خاستگاه جهان هستی از آفرینش دادار (زروان) باشد، که با یک زورافزار [تلنگر نخستین / bigbang] برپا شد؛ پس نخست «هستی» عینی (- عالم) به دست دادار (زروان) پدید آمد - یعنی: عالم از «قدیم» حدوث یا صدور یافت] و تشکّل آن متناسب با خود هستی خویش پیش رفت، پس آنگاه چهار زایاک (= عنصر) بن‌های چهارگانه‌اند ... (الخ). در گیتی‌شناسی رازی همین نگره‌ها و گفتمان‌های دیرینگی (= قدم) هیولی و زمان (= زروان / دادار = خالق)،

.۴، ۷.۱

.۲، III، ۶، د.

.۴، ۷/۲، IV، ۳

.۴، ۷.۴

.۲، ۷.۵ ج.

نویدیدی (= حدوث) عالم ...، خلق تصادفی یا بختی (- زورافزاری / تلنگر نخستین) بدون قصد قبلی و «اراده» ازلی فاعل مختار و جز اینها مستفاد است.<sup>۱</sup> باید گفت «آفرینش زروانی» (مغان) یا حدوث دهری (ملاصدرا) که همین «حرکت دهری» رازی است، همانا به مفهوم «حرکت جوهری» هم باشد؛ و این موضوع «حدوث / حرکت دهری (جوهری) در نزد حکیم میرداماد، بی‌چون و چرا هم از سرچشمه حکیم رازی تراوش کرده، که سپس به شاگردش ملاصدرای «اصالت وجودی» رسیده است.<sup>۲</sup>

۱۶). بر طبق بوندهشن هم از زمان درنگ خدای (کرانمند) «ناگذرایی» (ثبات) و پایداری آفریده شده؛ و از ناگذرایی (سکون) «ناآسایی» (= جنب و جوش) پیداگشت؛ و از «ناآسایی» هم مینوی «بی‌گردشی» (= عدم تغیر) پدید آمد که آفرینش مادی بدان باشد. یعنی حسب این نگره اُضداد از دل هم بیرون آمده‌اند، زمان از بی‌زمانی و تناهی از نامتناهی پدید آمده و پیوسته بدان است؛ حادث از قدیم زاده شد و ادامه همان باشد، تغیر از ثبات و حرکت از سکون و گیتی از مینو فراجسته‌اند.<sup>۳</sup>

۱۷). بر طبق دینکرد (که منشأ نظر حکیم رازی است) بنیاد فرایندهای خلق عالم، همانا حرکت «گذاری» ذاتی و قانونمند زمان است (- این قانون زمان است که از بیکرانی بنیادی به پاره کرانمندی / بُرهه محصور خلق و ایجاد به طریق حرکت گذاری باشد) و این همان نگره «حرکت دهری» (قول رازی) است، زیرا حدوث به طور «ذاتی» و به صورت «جدا شدن» وجود (- انفکاک تأخری) حادث از قدیم باشد.<sup>۴</sup> این فقره در بیان خاستگاه کهن ایرانی و مغانی «حدوث عالم» بس معتنم است، حکیم ارسطو هم چنان‌که به شرح آمده (V، ۷، ۱۷-۵، ج) حرکت گذاری را تقریر کرده است. در نگره زروانی که سپهر خود «تنه زروان» یا کالبد دهر می‌باشد، حدوث عالم مادی در تصوّر عقلی چنین است که «زروان» قدیم (= زمان بیکران) خود در «تن» گیتی کرانمند (محدث) تجسم یا تحقّق وجودی یافته، یعنی در همان سپهری که تن زروان کرانمند (زمان-فضا) است، نظم حاکم هم بر این آفرینش همان «داتستان» کیهانی یا قانون طبیعت است.<sup>۵</sup>

۲. III، ۶، ج. ۷ / ۴، ۵، ج.

۴. ۷، ۵، و.

۱. ۷، ۱، ۵، ز.

۳. ۷، ۵، و.

۵. ۷، ۵، و.

(۱۸). حدوث عالم به تقریر رازی همانا موضوع همیاری دو اصل قدیم (باری و نفس) در خلقت عالم، آمیختگی / آمیزش آن دو هم از مقوله «تمازج» در جریان حدوث، وبال (=پتیارگی) اهریمن بر عالم یا آویختن نفس به هیولای و جز اینهاست، که انگار دارد متن بوندهشن ایرانی را بازگو می‌کند.<sup>۱</sup> اما تقریر مانوی این قضیه چنین است که هیولای اولی (-اهرمن) در ظهور کلی خود همانا نگره «منفی» خلقت می‌باشد، از اینرو سیمای برجسته‌ای در مفهوم خدای اول و فائق در الاهیات زروانی است. بنابر نگره مانوی صورت جسمانی عالم بر روی هم خلقت اهریمن است، اهریمن خود در صورت عالم متجسم باشد؛ اجزاء عالم اصغر (- انسان) و عالم اکبر (-کیهان) هم متناظرند؛ تأکید می‌رود که (در نزد مانویان) «جهان تنکرد اهریمن است، صورت جسمانی وجود همانا آفریده اهریمن باشد».<sup>۲</sup> درباره مفهوم «دهر» (ارسطویی) و تقدّم و تأخر زمانی به نزد وی، سخن به شرح گفته شد (V، ۱۵/۷، ۵-، ب، ۱۶، ۵-ج) ولی باز باید افزود که ستیزش رازی با ارسطو در موضوع حرکت (که طبیعت را مبدأ آن می‌داند) بر پایه نگره نوینی است که موجب تحوّل علم طبیعی گردید.<sup>۳</sup>

(۱۹). نظر به قدم استوائی پنج دیرینه (در نزد رازی) همیاری «نفس» و «باری» در آفرینش جهان، خود با ذات سرمدی (= ازل / دهر / زروان) یا زمان مطلق همبری دارد که هم از روی «بخت» باشد. تخمه‌های نخستین یکان‌های آغازین وجود باشند، چنان‌که جهان از ذرات مادی تقسیم‌ناپذیر بی‌شماری تکوین یافته، بدان‌سان که ذرات هر آنچه «هست» را پدید می‌آورند و در درون هر چیزی که «نیست» (- خلاء) حرکت می‌کنند. همه پدیدارهای جهان از تعامل و تصادف و از اجتماع و افتراق اتمهای مختلف حادث می‌گردد، بدین‌سان کثرت عددی در اندیشه با کثرت مادی تماثل پیدا کرده است.<sup>۴</sup> در نگره زروانی حسب صادرهای همزاد و همستار (اورمزد و اهریمن) چنان است که اراده الاهی (اورمزد) به خلق، و اراده الاهی (اهریمن) به هدّم، مقرون با سیر سرنوشت یا همان «تقدیر» دگرناپذیری است، که نزد خدای برین جهان «زروان» بی‌کران هم از ازل

۱. V، ۵، ز.

۲. V، ۳.

۳. IV، ۵، ه.

۴. IV، ۴، الف. V، ۴.

معین بوده است.<sup>۱</sup> بنابراین، خلق از عدم و صانع جدای از دیرینه‌های پنجگانه ممتنع، خالق مقدم بر امر خلقت (= محرک اول) هم ناممکن باشد. هم‌چنین قاعده معروف «فیض و صدور» نوافلاطونی، در نزد رازی ممتنع است - مگر این‌که همان را به قاعده «ایجاب و ضرور» تفسیر کرد.<sup>۲</sup>

۲۰. بدین سان، پیدایش جهان حسب گرایش فلسفی رازی، هم از منظر مادیگری طبیعی (اصحاب هیولن) و هم از موضع زروانیگری (اصحاب دهر) خود از روی «طبع» یا اتفاق و «بخت» بوده، نه با اراده‌ی الهی یا فاعل مختار و حسب صنع و ابداع که مکرر شد.<sup>۳</sup> اما در موضوع ربط حادث به قدیم و حدوث زمانی، برهان تطبیق مکان متناهی (- متغیر) با زمان نامتناهی (- ثابت) مطرح است، که همین از مسائل «نسبیت» در مکان و زمان یا خلاء و فضا است؛ رازی این امر را حسب جوهر «گذرنده» زمان (غیرمتمم) به طریق حرکت «گذاری» بیان کرده است.<sup>۴</sup> مسأله «نسبیت» زمانی در نزد اینشتاین، حول محور «نسبت» همزمانی چیز ثابت (- عالم وجود) به چیز متحرک (- زمان «مدت») می‌باشد؛ ولی همان «ثابت» مزبور را در دستگاه مختصات کیهانی نیز بایستی «نسبی» در نظر گرفت (چون خود در «وعاء» یا مجموعه دیگری «متحرک» است) تا هم تصویری از زمان دهری (طی حرکت گذاری) در نزد رازی و زمان فضائی (طی حرکت انتقالی) در نزد اینشتاین حاصل نمود. در ضمن، باید گفت که نسبت «همزمانی» در نزد اینشتاین همان مفهوم «معیت» زمانی در نزد فلاسفه ایرانی است.<sup>۵</sup> ما وجود مفهوم یا مسأله «نسبیت» را در نزد حکیم ارسطو، طی تعلیق خود بر این قضیه (V، ۷، ۵/۱۸، و ۱-۵) تحقیق کرده‌ایم؛ ولی تا آنجا که آگاهی یافته‌ایم اشتراک مبانی نظری مسأله «نسبیت» همزمانی در حکمت طبیعی - دهری حکیم رازی، با فرضیه عمومی مشهور آلبرت اینشتاین (که این مسأله در حکمت نجومی ابوریحان بیرونی نیز مورد بحث شده) ظاهراً همان مبحث «معیت» زمانی موضوع حرکت دهری (جوهری) در نزد فلاسفه ایرانی مانند میرداماد و ملاصدرا می‌باشد.<sup>۶</sup>

۲. III، ۷، ۵/۷، ۲/۴.

۴. V، ۵، و.

۶. III، ۷، ۵.

۱. V، ۵، ح.

۳. V، ۵، ح.

۵. V، ۵، و.

## [ساختارگیتی]

۵. سرچشمه نگرش طبیعی و طبّی رازی عمدتاً نظریات حکمای باستان (- مغان ماد) ایران است، که متن مدوّن ایشان همان دامدات نسک اوستایی (در طبیعیات) بوده است.<sup>۱</sup> رازی اگرچه در علم طبیعی به فلاسفه پیش از سقراط استناد می‌کند، هم از جهت آن‌که عموماً با مشائیان و خصوصاً با ارسطو در این باب می‌ستیزد؛ لیکن نظریه اتمیستی او شباهت معین با آن دموکریتوس دارد، که دانسته است در مکتب وی علم طبیعت (= فیزیک) به صورت علم حرکت (= مکانیک) درآمد است.<sup>۲</sup> رازی نگره دموکریتوس را با سُنن ایرانی مادگیری همبر ساخته، در مورد ذره‌گرایی به ماده ماقبل موجود (خلقت) اعتقاد داشته، که خود از اتمهای جداگانه دارای «بُعد» تشکیل شده است.<sup>۳</sup> هم‌چنین شباهت ذره‌گرایی رازی با مکتب «وای ششیکه» هندی، ناظر به عناصر خمسه در تماثل با قدماء خمسه هم مبتنی بر اصالت کثرت است.<sup>۴</sup> از طرف دیگر همانندی شگفت‌انگیز فیزیک «نیوتون» با نگرش طبیعی رازی، گذشته از پیشتازی و پیشوایی وی در علم طبیعی عصر جدید، همانا پایه بر تبیین طبیعی از ساختار عالم مکانیستی تر از آن ارسطو، حتی از فرضیه‌های دموکریتوس و اپیکوروس هم بسامان‌تر و ساده‌تر است.<sup>۵</sup>

۲۱. نگرش ذره‌ای حکیمان ایران باستان بایستی در زمینه دانش کیمیای ایشان پی‌جویی شود (همان‌طور که ذریگیری حکیم رازی در کیمیا و شیمی او ریشه دارد) و چنان‌که دموکریتوس در کتاب «فیزیکای» خود اصول علمی «طبیعت غالب» را از حکیم اُستانس (مغ بزرگ) به نقل آورده، چنین نماید که نگرش ذره‌ای ایرانی با نگره «بذر» (تخمه)‌های آفرینش همانند و همسنج و از یک مأخذ (-دامدات نسک) بوده باشد، این‌که عنصرها آمیزه‌ای از «تخمه» به نسبت‌های مختلف بوده است. به طور کلی، نظام ذره‌گرایی ایرانی مبنی بر اصل «آتش» است، بوندهشن در شرح آفرینش مادی از «آتش-تخمه» در ساختار آسمانی، آنگاه از «آب-تخمه» در ساختار زمینی یاد کرده، حسب اوستا تخمه‌های عناصر آب و خاک و گیاه و جانور به اجرام سماوی منسوب

۱. IV، ۴، د. ۵، و.

۲. IV، ۴، د. ۷، ۲۶/۷، ۶ (+ ...).

۳. III، ۶، ب. IV، ۴، د.

۴. III، ۲، الف.

۵. IV، ۴، د.

باشد. نگره مانوی میان «اجزاء» نور و «تخمه»‌ها پیوندی قائل است، این‌که تخمه‌ها همان اجزاء آتش «پنثوما» هستند؛ و آنها همچون گونه‌ای آتشین از ماده «گوهر» مطمح نظر شده، که همانا ذرات بنیادین ایرانی بوده باشند؛ نفس / روح هم یک بازدم آتشین، یا همانا جان آتشین دم باشد.<sup>۱</sup> بر طبق دینکرد همانا جهان مادی از آغاز با فعلهای اهرمن آمیخته شد، چندان‌که آنها در همه گونه‌ها رخنه یافت؛ پس چهار طبع (کیفیت) نخستین مادی با چهار عنصر (- زهکان) به نسبت‌های معین خود علت و حیات و فعل هستند. بُن «آتش» همانا و اییک آتخش (= آتش فضائی) است، بُن «آب» همانا بومیک زره (= دریای خاکی) است؛ سرشت آتش به «وای» (هوا) برآید، گرایش آب به «بوم» (خاک) باشد. جسم مادی از نیرودهی ساختار تنانی آمیخته از آن چهار مایه (آتش، هوا، آب و خاک) نیرو یافته، این چهار عنصر به نسبت‌های معتدل با یکدیگر سامان‌یابی تن است (قانون طبیعت همانا تناسب عناصر باشد) وحدت آلی از ترکیب آنها به حاصل آید، حرکت (= جنبش) هم از ذات آنها پدیدار است.<sup>۲</sup> عناصر چهارگانه مزبور یا اصول اشیاء که همه چیز ناشی از اجتماع آنها با اختلاف مقادیر و یا افتراق آنهاست، همانا موضوع «تجمّع و تفرّق» در نزد هراکلیت افسوسی ضمن نظریه مشهور «آتش» کیهانی بیان شده؛ می‌توان گفت که رازی جامع بین حکمتین هراکلیت و دموکریت - یعنی نگره آتش در چیستی هیولئ (V، ۵، ی) و نگره ذرات در چبودی آن (IV، ۴، د) بوده است.<sup>۳</sup> اما عناصر در نزد رازی - چنان‌که مکرر گذشت - پنج تا (بنا به نگره مانوی) و مماثل با قدمای خمسه او که یک اصل مشترک هندو ایرانی دارد، چنان‌که نظر مکتب هندی (پیشگفته) هم مبتنی بر ذره‌گرایی با مقولات خمسه باشد، گویی رازی از نگره اتمی هندی (- پارامانو) آگاهی داشته است.<sup>۴</sup>

۲۲. در نگره ایرانی (مغانی) گوهر «آتش» آسمانی / آذر (که تبار «اورمزد» از اوست) بُنمایه ساختار کیهان یا جهان مهین، و گوهر «آب» زمینی (که تبار «اهریمن» از اوست) بُنمایه ساختار انسان یا جهان کیهین به شمار آمده، در نگره زروانی «حیات» آمیغ

۲. IV، ۵، ز، ۶.

۱. IV، ۴، ب.

۳. III، ۲، الف. IV، ۴، الف.

۴. IV، ۴، ب. IV، ۴، د. ۵، ب. / ز، ۴، ۷، ۲۲-۵ (ی).

آتش و آب است.<sup>۱</sup> عنصر آتش در حکمت طبیعی و جهان‌بینی فلسفی رازی، همانا شالوده‌گیتی‌شناسی همگانه مذاهب ایرانی است، که هم در مقوله «نار» و «نور» بیان گردیده است؛ چنان‌که عنصر آسمانی «آذر» (آتش کیهانی) را در مفهوم لاهوتی «آشه / آرت» (نظم عالم) جوهر قدیم دانسته‌اند، که هم صورت ناسوتی آن «نور» و «نار» است. نسبت برون‌ی طبیعت و وحدت درونی آن نیز در نگره بنیادین «آتش» جاودان و «نظم» کیهان، به نزد حکیم هراکلیت همان «لوگوس» است که وی این نگره را از مغان ایران گرفته؛ معرفت توحیدی در نزد وی همان اندیشه‌گوهر یگانه «آتش» است، که جهان و هرچه در اوست از تبدل آن وجود «زنده» پدید آمده، هیچ صانع و خالق علیحده‌ای (از خدایان) در امر آفرینش آن دخالت نداشته است. موضوع آتش «بالا» (پرتو) و «پایین» (اخگر) و فراگشت آنها همان مضمون اجتماع و افتراق ذرات در نزد اتمیست‌ها به نظر می‌رسد.<sup>۲</sup>

۲۳. رازی را به سبب آن‌که دانش «کیمیایی» کهن را به علم «شیمی» دگرگون کرده، پدر شیمی جهان دانسته‌اند که قبلاً این لقب از آن لاوازیه فرانسوی بود (II، IV/۲، ۲). دانش کیمیایی رازی هم خود منشأ نظریه اتمی اوست، برعکس کیمیای جابری (که مبتنی بر تعابیر «باطنی» و مابعد طبیعی از مواد طبیعی است) شیمی رازی مؤسس بر تجارب آزمایشگاهی بود که رهنمون به نظریه معاصرانه حرکت مولکولی است. اما سرچشمه دیگری برای علم کیمیای رازی، همانا بازمانده علوم ایرانیان قدیم بوده؛ از جمله مکتب طبیعی «مغان» که در وجود اُستانس مسمغان رازی (همشهری باستانی‌اش) فیلسوف عصر هخامنشی تجسم یافته، کسی که فلاسفه مصر و یهود و یونان به ویژه دموکریتوس در نگره «طبیعت غالب» و ذره‌گرایی از وی تأثر یافته است.<sup>۳</sup> رازی صناعت کیمیا را به درستی همبر با شناخت ماده اولیه دانسته، روش‌شناسی وی (- تدابیر) با نظریات طبیعی و فلسفی او رابطه مستقیم دارد (که با مکتب هرمتی و جابری بکلی متفاوت است) و هم از طریق تبیین طبیعی فرایندهای کیمیایی، توانست آن را به «علم شیمی» امروزی متحول سازد. در این خصوص موضوع معرفت‌شناختی مفتاحی

۱. IV، ۵، ب. V، ۵، ی.

۲. III، ۲، الف. V، ۲.

۳. III، ۷، ج. IV، ۲.

(حسب ذره‌گرایی رازی) این‌که عناصر غیرقابل تبدیل به یکدیگرند، برخلاف نظر مشائی (ارسطو) که نظر به ماده متصل عناصر بهم تبدیل‌پذیر باشند؛ و هم از اینرو که شیمی رازی «اتمی» است، گویند بر نگره روبرت بویل تقدّم دارد، که هم با نظریات علمای جدید بسیار نزدیک است.<sup>۱</sup> توضیح این‌که آنچه (مثلاً) ارسطو در نظریه «حرکت صعودی» ماده (گاز آتش) مبنی بر تحوّل عنصری بیان داشته، در نظر رازی ذره‌گرایی مبنی بر تحوّل اتمی آمیزش جوهر خلاء با اجزای لا یتجزئ (= ذرات) است. چون در نگره طبیعی (اتمی) رازی که استحاله اجسام یا «تغییر» (انقلاب) ارسطویی، همانا «ترکیب» یا تمازج به صورت «انحلال» می‌باشد (که کاملترین ترکیب‌ها در شیمی جدید است) فرایندهای شیمیایی در واقع حسب اطلاعات علمی معاصرانه، خود بر اثر حرکت مولکولی باشد که همین وقوع طیف عنصری (پیشگفته) را توجیه یا توضیح می‌کند. در ضمن، معلوم می‌دارد «نظام» طبیعی رازی چنان منسجم و متشکل از اجزای دقیق (- مفاهیم و مقولات) ساختاری است، که در برخورد سیستمی با آن هر جزئی از این دستگاه کارکردی «یگانه» دارد.<sup>۲</sup>

۲۴. مجموعه اجزاء (ذرات) متحرک به حرکت گردبادی است، که اجزای گران‌تر در مرکز و اجزای سبک‌تر به سوی خلاء خارج گرد می‌آید (انفصال اجرام نامتناهی مستلزم خلاء است) و از نخستین اجتماع ذرات به شکل کروی پدیدار می‌شود. عالم تنها به طریق تصادف از اتمها در وجود آمده، که همچون «نقطه» ریاضی بخش‌ناپذیرند، دارای «وضع» اند و آنها به خود متحرک‌اند.<sup>۳</sup>

۲۵. رازی از اینرو اصل اساسی «فیزیک» ارسطو را (که طبیعت آغاز حرکت و سکون است) رد کرده، که در این صورت «طبیعت» همان خدای می‌بود و این همان پایه «متافیزیک» است.<sup>۴</sup> اما این‌که رازی «جسم» را در ذات خود حاوی مبدأ حرکت می‌داند (که کتابی هم در این موضوع داشته) یک‌چنین نگره‌ای منتج از دانش طبیعی اوست، که گویند همین اندیشه نوین رازی همانند نگره لایب‌نیتس در سده هفدهم می‌باشد.<sup>۵</sup>

.۱ ، II ، IV / ۲ ، ۲

.۲ ، IV ، ۵ ، د / و .

.۳ ، IV ، ۴ ، الف .

.۴ ، IV ، ۱ ، V / ۱ ، ۱۴ / ۷ ، ۵ ، الف .

.۵ ، IV ، ۱ .



۲۶. چنان‌که گذشت در نزد ارسطو طبیعت آغاز حرکت و سکون است، و نظر به پیوستگی ماده طبیعی و شرط آن (هم در نزد وی) همین اصل با نفی حرکت جوهری خود مقدمه کبری، در برهان از برای قدم عالم و اثبات محرک اول باشد. از اینرو مهم‌ترین نقائص رازی بر آراء ارسطو، هم اقامه برهان و جدل علیه اصل مزبور است، که گویند این نقض با نظر درباره «حرکت ذاتی جسم»، از برای علم طبیعی ثمربخش بوده (گذشته از همانندی با اندیشه لایبنتس) فیزیک رازی شباهت عجیبی با آراء طبیعی نیوتون دارد، البته عیب رازی تنها «ریاضی» نکردن آن باشد.<sup>۱</sup>

۲۷. رازی استحاله را حسب تعریف ارسطو و «کون و فساد» را به مفهوم انقلاب عنصری قبول نداشت، تعاریف مقبول وی چنان‌که گذشت مبتنی بر اصول جدل (دیالکتیک) طبیعت است؛ و اصل اساسی‌اش همانا مقوله «ترکیب» (تمازج) باشد، که آن را «انحلال» (=تجزیه) بدون فتور هم می‌نامد؛ و این خود موافق با اصل دیالکتیک هگلی «هم نهاد» (Synthesis) است، که ضدین (ترکیب و تجزیه) در این مقوله اجتماع می‌کنند، پس بر اثر آن فرایند «شدن» (صیوروت) تحقق می‌یابد؛ همین نگره خود ریشه در ژرفای دین و آیین، دانش و بینش فرزندان ایران باستان دارد.<sup>۲</sup> تفسیر طبیعی اصل جدلی مزبور هم به قول رازی این‌که «تغییر حسب تغییر کمی (اندک و بسیار) بر اثر گشادگی و پیوستگی است (در ذرات) که تبدل کیفی رخ می‌دهد»؛ و هم بر این پایه است که فرضیه «غلط طبیعت» را در نزد ارسطو ردّ نموده، پدیده‌های از این دست را (نظر به آن‌که طبیعت مؤکّل به حفظ انواع است) خروج ماده از اعتدال قدر بیان داشته است، که هم با اصل مقبول «تبدل کم به کیف» وی تبیین می‌گردد.<sup>۳</sup>

۲۸. مکرر گذشت که در فیزیک تجربی رازی نظر به تقدّم هیولی بر صورت، جایی از برای علت «غائی» در طبیعت (نگرش ارسطویی) یا محرک اول (ارسطو) و صانع مبدع (متکلمان) وجود ندارد؛ چه این‌که اجسام بدون قصد و غرض قبلی و بی‌هیچگونه مداخله‌ای از خارج (=یعنی بدون تدبیر و تقدیر الاهی) در حرکت دائمی جبری‌اند؛ علت حرکت در آنها هم «اتفاقی» و از مقوله خودانگیزش باشد، چنان‌که حالات و

۲. II، ۳، IV، ۵، ز (+)، ۷، ۳.

۱. III، ۷، ه، IV، ۵، ز، ۱۹-۲۲.

۳. IV، ۵، و.

کیفیات آنها هم پیوسته در تغییر و تحوّل طبیعی است.<sup>۱</sup> از اینرو رازی با نفی علل غائی که سائق به امور مابعد طبیعی می شود، در حقیقت «متافیزیک» فلسفی را هم یکسره ردّ و ابطال نموده است و هم گذشت که تحوّل علم طبیعی با پیدایی نظریات «مکانیستی» عصر جدید، از جمله با طرد علل غائی ارسطویی تحقق یافت که رازی پیشتاز آن بود. بد نیست این نکته هم افزوده شود که متفکران شیعی ایران، عوض علّت غائی در نگره «کلام» همانا قاعده «لطف» را نهاده‌اند، که البته از حیث مفهوم و معناشناسی با مقوله علّت تفاوت دارد.<sup>۲</sup>

۲۹. هم در زمینه انتفای کلی مابعد طبیعی است که رازی برحسب آزمون‌گری اش در همه رشته‌های علمی، تمام امور «خفیه» و بیانات رمزی کیمیایی را در باب پدیده‌های طبیعی تحت مطالعه شیمی خود طرد و رفض نموده است. رازی قائل به تأویل باطنی از برای ظواهر طبیعی (مثل کیمیای جابری) نبوده، شیمی رازی یک علم کاملاً اثباتی است؛ در حالی که کیمیای کهن را علم انبیاء می‌دانستند، رازی هم با نقض نگره «نبوت» ایشان، توانست آن را به یک علم تجربی و تحصّلی بدل کند؛ و نیز یکی از دلایل مخالفت وی با اسماعیلیه باطنی، هم این است که طبیعت را مولود نفس یا روح می‌دانند.<sup>۳</sup>

۳۰. نظریه تکامل طبیعی برحسب فیزیک ارضی در نزد فلاسفه قدیم، هم به لحاظ کلّ عالم در مورد سپهر زیر ماه و با عنصر خاک (زمین) ملازمت دارد. چنین نماید که نگره تکاملی در نزد رازی به استادش حکیم ایرانشهری (با کتاب «مسائل طبیعت») برمی‌گردد<sup>۴</sup>، و به هر حال مفاد نظریه «تطوّر» تدریجی رازی، هم در مباحث «گشودگی و پژمردگی» (= انحلال و ذبول) اجسام و حسب «استحاله» (= ترکیب) و تمازج پیوسته است؛ و چنان‌که گذشت (۲۷) کون و فساد خود نظر به اجزاء لا یتجزی (= ذرات) ترکیب‌پذیری آنهاست، که هم معبر از مجتمع و متفرّق شدن آنها باشد. پس تغییر بر اثر اختلاف گونه‌های ترکیب‌هاست، یعنی حسب تغییر کمی (اندک و بسیار) و بر اثر تداخل یا گشادگی باشد که کیفیات پدید می‌آید.<sup>۵</sup>

۱. IV، ۵، الف. ۷/، ۱۲/۷، ۴. VI، ۳.

۲. I، ۲، ب. IV، ۵، ب.

۱. III، ۶، ج. ۷/، ۵، ح.

۳. IV، ۱، ۲/.

۵. IV، ۵، و.

### ۳. کارمان‌شناسی (۱۰ بند مدنی)

§0. حکیم رازی پزشک و طبیعت‌شناس و شیمی‌دان، بزرگترین پزشک بالینی در دنیای اسلام و قرون وسطا (در اروپا) بود؛ وی نظریه جالینوسی را با معلومات وسیع خویش و حکمت بقراطی توأم ساخت، معلومات شیمیایی خود را در طب بکار برد، او را نیای استادان شیمی دانسته‌اند، کتاب الحاوی او نیز یک دائرةالمعارف طبی عظیم است. اما در حکمت طبیعی و فلسفه مادی، او را برجسته‌ترین متفکر یونانی مآب دانسته‌اند، که بشریت طی /۱۹۰۰ سال پس از ارسطو به خود دیده است.<sup>۱</sup>

§1. «ری» زادگاه رازی ماندگاه اصلی مغان ماد ایران، مرکز ترویج دینی و هم «قبة» جهانی ایران پس از «بابل» بود، که تمام موارث دینی و علمی بدان برخوردارگه فرهنگی غربی و شرقی انتقال یافت.<sup>۲</sup> گذشته از کیش زروانی مغان ماد که دین حکیمان هم گفته‌اند، سایر مذاهب ایرانی پیش از اسلام در آنجا فعال بودند؛ پس آنگاه اصحاب فرق و نحله‌های اسلامی در شهر ری، چندان منازعات و تعصبات شدید می‌داشتند، که رازی را ناگزیر از نوشتن «نقض ادیان» علیه ایشان کرده است. به ویژه آن‌که ناحیت ری پایگاه مرکزی دعوت اسماعیلیه در منطقه جبال بود، دعوت اسماعیلی در خراسان هم از ری و از طرف داعیان آنجا صورت می‌گرفت؛ پس اهم مناظرات کلامی و عقیدتی حکیم ری، ناچار هم با سران و بزرگان آن مذهب واقع شده است.<sup>۳</sup>

§2. عصر رازی دوره بازگشت (نوزایی) فرهنگ ایران باستان در زمینه تمدن اسلامی، مقارن با فروپاشی خلافت عباسی در ایرانزمین (سده‌های ۳ تا ۵ ه. ق.) بر اثر رستاخیز عناصر ایرانی بود.<sup>۴</sup> رازی به عنوان نماینده خردگرایی عصر خویش، یادآور جنبش روشنگری در اروپای سده هیجدهم است، مبین تصور پیشرفت علمی و تنها شخصیت مستقلی به شمار می‌رود، که بر ستیغ انسان‌گرایی ایرانی و دانش و خردورزی

۱. I، ۱، ب.

۲. I، ۱، الف.

۳. III، ۷، ه.

۴. I، ۱، ب. / ج.

ایستاده است.<sup>۱</sup> رازی اعتقاد به علم شهود (- وحی) نداشت، بل معتقد به معرفت تجربی یا علم حصولی می‌بود.<sup>۲</sup> وی با نفی هرگونه متافیزیسیم و ردّ علت غایی در طبیعت، مسأله مبدأ و معاد را هم بر طبق اصول حکمت طبیعی توضیح می‌نمود.<sup>۳</sup>

§3. مضمون «عقل» به نزد رازی در مفهوم نامخدای ایرانی «مزدا» (= حکیم دانا و بخرد) نهفته، که همان بهر نورانی مودوع و محبوس در تن آدمی است؛ و بیانیه «فضیلت عقل» رازی در بیان چگونگی آن و رساله «میزان عقل» در بیان بهره‌وری از آن، یادآور روش کاربرد خرد به نزد حکیم «دکارت» فرانسوی است.<sup>۴</sup> رازی (در فرق بین خواص و عوام) این‌که برتری آدمی بر «چارپایان» همان بهره عقلی اوست، انسان بخرد مردمی‌اند که بر طبع حیوانی چیره گشته؛ مردم دانا کسانی‌اند که از گوهر عقل الاهی بهره یافته‌اند، و مردم نادان را همانا نفس هیولانی بر وجودشان غالب باشد. مراد از نفس هیولانی قسم اخس آن باشد (-هوی) که افلاطون از آن به «نفس بهیمی» تعبیر کرده، در قبال «نفس ناطقه» که هم خردمندان و فرزندان از آن بهره‌مندند؛ یعنی همان گروه ویزگان از مردم که به گفته رازی «فلسفه» آموخته و جهان خویش بشناخته، پس هم‌اینان از گوهر خدایی خرد بهره یافته‌اند.<sup>۵</sup> رازی جبر طبیعی یا علمی را باور داشت، و همان‌طور که خلقت عالم را برحسب اتفاق و خودانگیزی می‌دانست، اراده ازلی و فاعل مختار را هم برنمی‌تابید. محمل و مناط «اختیار» آدمی در نزد رازی، تنها «خرد» اورمزدی و «فلسفه» دانایی در برابر «جبر» اهریمنی یا «تقدیر» کور نادانی است.<sup>۶</sup>

§4. وجود در نزد رازی جز به شخص انسان معتبر نباشد، بل تصوّر می‌رود که وجود یکسره از بهر اوست، چندان‌که جز انسان چیزی هست نباشد.<sup>۷</sup> مضمون «انسان کامل» در نزد رازی، همان است که آدمی خود (نه خدا) محور و مرکز وجود قرار می‌گیرد؛ و همین اندیشه انسان‌گرایی نیز یادآور جنبش روشنگری اروپای سده هیجدهم باشد، هم آن روندی که (پیشتر گذشت) به معنای تصوّر پیشرفت علمی است.<sup>۸</sup> انسان‌گرایی رازی

۱. VI، ۶، د.

۲. I، ۲، ج.

۳. VI، ۳.

۴. VI، ۶، ج. VI، ۲، ۷.

۵. VI، ۴، ب.

۶. VI، ۳.

۷. III، ۷، د.

۸. I، ۱، الف. III، ۷، ه.

خود ناشی از فلسفه علمی اوست، دانشمندان غربی او را مشعل افروز خردگرایی و انسان‌مداری وصف نموده‌اند؛ از آنرو که برای «عقل» انسانی در همه امور و احوال، چندان فضیلت قائل شده که آدمی را از هر راهنمای دیگری - که ادیان در وجود انبیاء عظام (ع) متصوّر می‌دانند - بی‌نیاز می‌سازد؛ بدین سان (گویند که) رازی انسان را برابر با خدا نهاده است.<sup>۱</sup>

5. اعتقاد رازی به جدایی دین از فلسفه (4/VI) در برابر جماعت (معتزله) که می‌کوشیدند اصول دین را بر مبانی فلسفی منطبق سازند، رازی این امر را امکان‌ناپذیر می‌دانست؛ و برخلاف پیروان ارسطو در عالم اسلام، تصوّر نمی‌کرد که بتوان بین فلسفه و دین سازش ایجاد کرد. یکی از جهات ناسازگاری فلسفه با دین در نزد رازی، همانا همبافتگی و درهمشدگی اصول نظری دیانت با قواعد عملی «شریعت» می‌بود.<sup>۲</sup> رازی (و به پیروی از او هم) بیرونی پیش از ابوحامد غزالی (در تهافت) ارسطوستیزی کرده‌اند، مقصود این‌که گذشته از معلوم بودن وضع فلسفه دهری یا طبیعی و مادی «مستقل» از دین «آنان در نزد حجة الاسلام غزالی و امثال او، موضع ایشان هم کاملاً روشن بوده است که به لحاظ اصول نظری و فکری خود، هرگز به عنوان «اتحاد دین و فلسفه» در صدد اخلال و اضمحلال کار «دین» برنیامده‌اند؛ اگر هم با دین و پیامبران مخالف بوده‌اند - که اصولاً نمی‌توانسته‌اند موافق هم باشند - باری، ابدأً از برای اِمحای «شریعت» عربی اقدام عملی ننموده، مانند فرقه اسماعیلیه تشکیلات سیاسی - نظامی جهت براندازی «خلافت» عربی درست نکرده‌اند.<sup>۳</sup> بر روی هم، ایستار دین‌گریزی رازی اولاً ناظر به مسلک و مشی خردگرایانه فلسفی اوست؛ ثانیاً دین‌ستیزی یا پیامبرستیزی رازی (چنان‌که گذشت) بیشتر از جنبه عملی دیانت‌ها - یعنی - «شرایع» و حکومت مذهبی است.<sup>۴</sup> اگر اصولی و به طریق منطقی و با برخورد سیستمی، سیرت فلسفی رازی تحت مدافّه قرار گیرد؛ انکار مسأله کلامی «خلق و ابداع» از آن‌روست، که با قبول آن بایستی «خالق» علیحده و مجرّد و مقدّم بر خلق را هم پذیرفت؛ و این امر خود مستمسک قبول «نبوت» هم - که گویند از طرف اوست - می‌باشد؛ پس آنگاه قبول «شرایع» که

۱. III ، ۷ ، د.

۲. VI ، ۴ ، الف.

۳. VI ، ۴ ، الف.

۴. VI ، ۵ .

حاکم به امر ولایت یا «خلافت» و «امامت» است ضروری می‌نماید، که در این فرایند منطقی «عقل» فلسفی ایشان هیچ سهم و نقشی ندارد، آدمیان محکوم یا مجبور به اطاعت از اوامر و نواهی متولیان مذاهب و شرایع‌اند؛ ابداً «اختیار»ی نباشد (پس من به چه کار در جهان آمده‌ام؟) و از این رو، رازی با نفی مسأله «خلق» و به تبع آن «نبوت» از بیخ منکر حکومت اصحاب شرایع و متولیان آن شده؛ بدین ترتیب برای «عقل» انسانی که «محکوم علیه» قرار نگیرد، عزت و شرف و کرامت سزاوار ستایشی قائل شده؛ هم از این روست که گفته‌اند وی انسان را برابر با خدا نهاده است.<sup>۱</sup> بنابراین، پیامبرستیزی او از این روست که عقل را بر وحی برتری می‌نهاد؛ پس او در شرایط آن زمان به عنوان یک فیلسوف ایرانی، اما سقراطوار اعلام کرد که عقل انسانی خود راهنمای بزرگ در زندگی اجتماعی، و افزاری سترگ در امور نفسانی است (همچون «رنه دکارت» سده ۱۷م) که آدمی بدان از هر راهنمای انسانی دیگر تحت عنوان «پیامبر» بی‌نیاز می‌گردد، همانا خرد جاودان اهورایی آدمی را خودبسندگی باشد.<sup>۲</sup> قول آربری هم شایان نقل است که اگر کندی (فیلسوف) عرب رسالت پیغمبر عربی را قبول کرد، رازی که یک ایرانی نمونه‌وار بود، فکر نمی‌کرد که باید یک چنین تعهد قبلی داشته باشد (عقل و وحی / ۳۸).

§6. به طور کلی، چنین نماید یا می‌توان چنین نتیجه گرفت که دین‌ستیزی یا پیامبرستیزی محمد زکریای رازی، بسا هم واکنشی در برابر متفکران اسماعیلی کوشا در آمیزش فلسفه با دین، عقل با وحی، خردنمایی «دین» و عامی سازی «فلسفه»، التقاط‌گری و اختلاط‌بازی این دو بوده است، که به ویژه اسماعیلیان از وجود «نبی» مذهبی بدل از «عقل» فلسفی، حسب مقاصد صرفاً سیاسی خویش یکسره سوء استفاده کرده؛ رازی به ناچار بایستی حسب قواعد جدلی (قواعد بازی) اصل «نبوت» ایشان را هدف گیرد و با آن درستیزد، تا حریم «عقل» فلسفی و اصالت فکری آن مصون از تعرض و محفوظ از تصرف غیر بماند.<sup>۳</sup> کتابهای دین‌گریزی رازی هم از آن روست، که سازش میان فلسفه و دین را - چنان که شعار سران فرقه اسماعیلیه بوده - ممکن نمی‌دانسته است؛ و نظر به مشی و فکر حکیمان‌اش «عقل» فلسفی را بر «وحی» نبوی برتری نهاده است. فلسفه

.۲، VI

.۵، VI.۱

.۵، VI.۳

رازی همان «دین» باستانی ایران است، منهای «شریعت» و بدون «نبوت» نقلی (که نیز گفته‌اند نفی خدای سامی هم بوده) و به جای آن «قوانین» یونانی را به حکم عقل پذیرفته است. در بیان رهایی انسان از عالم ظلمانی هم، فقط با «فلسفه» آموزی نه مطلقاً با «دین» گروهی، تأکید می‌نماید هرکس که کوشید خود به نگرش و پژوهش پرداخت، همانا به حقیقت راه یافت؛ زیرا جانها از تیرگی این جهان پاک نگردد، و از این جهان به آن جهان فراز نرود، مگر با نگرش در فلسفه که باید آن را آموخت.<sup>۱</sup> نیز به گفته پینس: ردّ و ابطال دین توسط حکیم رازی، یکی از نقدها و شکوک و ردود منظم وی در امر تحکیم مبانی فلسفه است...؛ رازی دنبال نگره سیاست مدنی را گرفت که در نزد افلاطون می‌بود، نظری که به موجب آن جامعه برحسب «تقسیم کار» اجتماعی پدید آمده است.<sup>۲</sup> متکلمان اسماعیلی که عقل را در برابر امامان فاطمی (مصر) محکوم علیه می‌دانستند، تحمّل گفته رازی درباره عقل را - که هرگز محکوم نباشد - نداشتند؛ چون مقدماتی که «نبوت» بر آن استوار است تقریباً همان مقدماتی است که «امامت» بر آن مبتنی است، آنان به دفاع از مسأله نبوت ظاهراً و مسأله امامت باطناً پرداختند، زیرا آنان «عقل» را در برابر «تعلیم امام» محکوم می‌دانستند.<sup>۳</sup> خلاصه آن‌که: پیامبرستیزی وی صرفاً در متن مناظرات اصولی با «اسماعیلیه» مطرح است.<sup>۴</sup>

§7. روان‌شناسی اخلاقی به نزد رازی همان «طب روحانی» وی (در برابر «طب جسدانی» اش) مبتنی بر اقناع با حجّت‌ها و برهان‌ها در تعدیل افعال نفس‌های سه‌گانه انسانی است.<sup>۵</sup> در واقع آموزه خودآگاهی آدمی نسبت به امور نفسانی خویش، حکمت عملی و تهذیب اخلاق که با مهار «هوی» تحقق یابد، اصل اساسی هم در این امر «اعتدال» است که صحت بدن پایدار شود.<sup>۶</sup> جهان‌شناسی رازی که طی آن پیوند روح با ماده ملحوظ نظر شده، همانا منشأ «الم» مورد توجه می‌باشد و اساس «بدینی» وی، همان شرّ است که گوید در جهان ما بر «خیر» چیره باشد. از این رو در سیرت فلسفی‌گویی فراخوان به یک آموزه زاهدانه اخلاقی است، قول به اعتدال هم حسب

.۱. VI، ۴، ج.

.۲. VI، ۵.

.۳. VI، ۵.

.۴. III، ۷، د.

.۵. VI، ۷، الف.

.۶. VI، ۷، ب.

روش سقراطی او را همچون یک «فیلسوف» اخلاقی فرامی‌نماید.<sup>۱</sup> هم‌چنین رازی در علم‌الاهی خویش، سقراط را پیشوای خودش دانسته؛ کتاب‌های سیرت فلسفی و طب روحانی‌اش نیز، متضمن اخلاق نظری هم به شیوه سقراطی است.<sup>۲</sup>

§8. رازی این نگره مانوی را داشته است که نفس (هوی) یعنی پتیاره عالم، منشأ فساد و شرور و رذایل و قبايح اخلاق است<sup>۳</sup>؛ فلذا در وصایای اخلاق عملی (VI / ۷ / ب) پیوسته در سرکوبی و لگام‌زنی بر آن تأکید نموده است.<sup>۴</sup> راجع به مسأله «لذت و الم» هم که از نظر رازی در مقوله آسودگی از رنج و آلودگی بدان می‌گنجد، تمام توجه وی به «لذت علمی» و درک فلسفی از برای آدمی است. وی با وجود رعایت اصل «اعتدال» در همه احوال، زندگی زاهدانه و کناره‌گیری از اجتماع را هم نپذیرفته، درمان هوی و خطای نفس را اشتغال به امور مفید و اکتساب علم و معرفت دانسته است. رازی برخلاف فلاسفه برج عاج‌نشین، حکیمی بسیار خلیق و مردمی و طبییی بس خدوم، یکی از نمونه‌های والای «انسان کامل» بوده است.<sup>۵</sup>

§9. مدینه مورد نظر رازی اجمالاً جامعه‌ای است که زیربنای اقتصادی آن مؤسس بر تولید زراعی (روستا) و صناعات تولیدی (شهر) و همین شیوه «معیشتی» (اقتصادی) حسب نیاز یا «رفع حوائج» همانا مبتنی بر «تقسیم کار» اجتماعی لازم است، که این همان نگره افلاطونی درباره ساختار جامعه مدنی می‌باشد. نظم و بقای اجتماعی هم ناشی از تعاضد و تعاون بین افراد و تعامل اصناف مدینه است، حافظ نظم و ضامن آن هم «قوانین» بشری است (- نوامیس) که خردمندان به حکم ضرورت و با سلوک عقل وضع کنند. انسان مدنی به طبع و اجتماعی در شرایط «تمدن» (- شهرآسایی) همانا در امر سیاسی استقلال دارد و ذی‌اقتدار است، نظر به حکومت «عقل» که حکیمان و خردمندان سیاستمدار برقرار می‌کنند، مردمان دیگر حاجتی به راهبر یا پیغمبر و امام و شریعتمدار نخواهند داشت.<sup>۶</sup> رازی از حیث اعتقاد راسخ به شرف کار و صنعت و پیشه و هنرها، چندین رساله و کتاب در باب صناعات مدنی و ردّ بر تحریم مکاسب نوشته است.<sup>۷</sup>

۱. VI، ۱.

۲. III، ۳.

۳. V، ۶، د.

۴. V، ۶، الف. VI، ۷.

۵. VI، ۷، الف-د.

۶. VI، ۶، د.

۷. I، ۲، ج. VI، ۶، د.



§10. باری، جامعه «مدنی» آرمانی حکیم رازی، حسب مدلول و بنا به مفهوم کلمه همانا یک «خردشهر» (=مدینه عاقله) همچون یک دولت‌شهر آرمانی یونانی، که رئیس سیاستمدار و قانونگذار آن «فیلسوف» خردمند و حکیم دادگر است. «مدینه فاضله» (=دانشهر/بهین شهر) فارابی هم متأثر از «خردشهر» رازی - هرچند کمابیش آرمانی و «خیالی» است، باز حکومت عَقلاء مقرون با نوامیس انبیاء در آن تقرّر می‌یابد.<sup>۱</sup> حکیم رازی در واقع با نفی «اتحاد دین و فلسفه»، در خصوص نگره سیاسی هم «اتحاد دین و سیاست» را بر نمی‌تابد و باطل می‌داند. رازی از آن‌رو به سیاست مدنی «یونان» باور داشته، که آیین شهریاری «ایران» را هم - چون با دین همزاد و پیوسته بوده - مردود می‌شمارد. چه آیین فرّمداری که همبر و هنباز با هرگونه دین و «شریعت» الاهی باشد، از نگاه خردگرایی و نظریه حکومت عقل‌انسانی فیلسوف ری بیهوده و باطل است. بدین سان، رازی در آغاز عصر نوزایی فرهنگی ایران در دوران اسلامی، منادی وحید «جدایی فلسفه از دین» و یگانه نگره‌پرداز پیشاهنگ «جدایی دین از سیاست» یا استقلال «دولت» از خلافت سنی، و مبشّر «قوانین» مدنی به جای «شرایع» مذهبی بوده است.<sup>۲</sup> در باب قبول «سیاست مدنی» یونان دقیقاً وی با حکیم عمر خیام سنجش‌پذیر است که قواعد یونانی را لازم شمرده، از آن‌رو که احکام شرایع الاهی را برای ترتیب و تدبیر امور نظام اقتصادی - اجتماعی (مدنی) نوع انسان صواب و صحیح نمی‌دانستند.<sup>۳</sup> حرف آخر آن‌که گرایش سیاسی رازی به مذهب «امامی» بوده، البته به شرط آن‌که «امام» با اجماع عام گزیده شود.<sup>۴</sup>

.۱ VI، ۶، د.

.۲ VI، ۶، ج.

.۳ VI، ۶، د.

.۴ VI، ۶، ه.

## حدوث دهری\*

در نزد رازی

(زروان‌گرایی)

زمان مطلق چنان‌که گذشت (بهر ۲ / ب) یکی از دیرینه‌های پنجگانه رازی است، که ما تفصیل بیشتر درباره آن را به این بهر از فصل گیتی‌شناسی رازی موكول نمودیم؛ اصولاً یکی از مقولات و مباحث فلسفی است، که هم از دیرباز بیشترین آراء جدلی و مناقضات کلامی را برانگیخته است. علت ظاهراً آن است که این مقوله «زمان» یک اشتراک معنایی با مفاهیم متقارب یا مترادف «مدت، و دهر، و سرمد» پیدا کرده، در واقع مشترک لفظی برای معانی مختلف شده است. بسا سوء فهم‌ها در معرفت‌شناسی نظام‌واره‌های فکری و فلسفی، که بر اثر مشخص نبودن حدود و تعاریف همین اصطلاح یا مقولات زمانی دیگر رخ داده؛ و بسا متفکران و فیلسوفان که نگره‌هاشان در این گفتمان، خواه به سبب ضعف برهان یا سوء فهم دیگران چون روشن و درست درک و هضم نگردیده، فوراً از طرف جزم‌اندیشان و بدخواهان متهم به الحاد و کفر و زندقه و شرک و خداستیزی و از این قبیل اتهامات - که متکلمان دینی همواره در آستین داشته‌اند - شده‌اند. تازه این امر از طرف متعصبان صادق اما جاهل و کج‌اندیش و بی‌درایت بوده باشد، در قرون متأخره (از زمان ملاصدرای شیرازی) فلاسفه دهری یا اصحاب هیولی یکسره بدخواهانه و

---

\* این گفتار در «خردنامه ملاصدرا»، ش ۱۸ / زمستان ۱۳۷۸ (ص ۲۹ - ۳۹) چاپ شده است.

مغرضانه و کین‌توزانه مورد شتم و آزار و اذیت و متهم به همان کفر و بی‌دینی و خداستیزی کذایی از طرف به اصطلاح «علماء» شده‌اند؛ در حالی که خداوند همچو وکلای مدافعی برای خودش هیچگاه و در هیچ جای دنیا تعیین نکرده، که سواد و علم و معرفت کلامی و خداشناسی‌شان از حلاج و رازی و ابن‌سینا و خیام و میرداماد و ملاًصدرا بیشتر بوده باشد.

نمونه برجسته در خصوص اشتراک لفظی در این مقوله اصلاً مربوط به رازی است، که چون مسئله زمان در نزد ابوریحان بیرونی به تبع از رازی، هم بدان‌گونه محلّ شبهه و شک واقع شده است؛ ما با ایضاح مطلب در جای خود به رفع آن پرداخته‌ایم، این‌که اختیار معنای «دهر / سرمد» از برای کلمه عربی مدّت (duration / «دیرنگ» پهلوی) توسط رازی، اما هرآینه پیش از او توسط مترجمان آثار افلاطون از یونانی یا سُرّیانی به عربی صورت پذیرفته، که ظاهراً معادل با مفهوم کلمه یونانی «aion» (= ازل) مرادف با «kronos» (= قدیم‌الزمان) و برابر با «زروان آکران» ایرانی (اوستایی-پهلوی) بوده باشد. عدم درک این معنا در کلمه «مدّت» (duration / دیرنگ) طی نوشته‌ها و فقرات کلامی-فلسفی رازی و بیرونی و جز اینان، تنی چند از فحول متتبعان را در گزارش عقاید و نظرات ایشان گیج و گمراه کرده است؛ چه واقعاً در معناشناسی جاری و متداول بین دو کلمه «مدّت» و «زمان» از دیرباز یک اختلاط و التباس غریبی رخ نموده است. اکنون با این توضیح دیگر ضرورت ندارد که گفته آید بیرونی مخالف زمان ازلی بوده، یا قدّم زمانی را قبول نداشته است.<sup>۱</sup> هم اینجا بیفزاییم که رازی خود در آن روزگار کاملاً متوجه این قضیه شده، پس کتاب «فی الفرق بین ابتداء المدّة و بین ابتداء الحركات» (= فرق میان آغاز مدّت و آغاز حرکات) و به ویژه کتاب «فی المدّة و هی الزمان و فی الخلاء و الملاء و هما المكان» (= درباره «مدت» که همان زمان است و درباره تهیگان و پُرگان که هم این دو مکان‌اند) را نوشته که برجای نمانده، اما تا آخر این داستان بدان رجوع و حسب نقول دیگران استناد خواهیم کرد.

اینک سزاست وجوه لغوی یا ریشه‌شناسی عجالتاً سه کلمه «ازل» و «سرمد» و «آبد» -که هر سه فارسی‌الاصل (فارسی میانه) یا پهلوی‌اند- پیشاپیش گفته آید، این‌که «ازل»

۱. ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۱۵۰-۱۵۱.

(pre-eternity) علی التحقیق معرّب کلمه «أسر» (asar) به معنای «بی‌آغاز» است؛ هم‌چنین کلمه «أبد» همانا معرّب «آبد» (apad) به معنای «بی‌پایان» باشد؛ چنان‌که در متون پهلوی مانوی و مزدائی «أسر روشنیه» و «أسر تاریکیه» به معنای «نور ازلی» (= روشنی بی‌پایان) و «ظلمت ازلی» (= تاریکی بی‌پایان) بسیار مشهور و متداول است. کلمه «سَرْمَد» (= دوام زمان شب یا روز، طولانی) که در قرآن مجید به همین معناست؛ و در حدیث به معنای «پیوسته‌ای که گسسته نشود» همانا به مفهوم «پیوسته / همیشه / جاوید» (sempiternity) در عربی و فارسی تداول داشته و دارد؛<sup>۱</sup> ظاهراً مخفّف از «أسرامد» (سرامد) پهلوی به معنای «بی‌آغاز و انجام»، در این صورت هم اگر مرکّب از «اسر / سر» پهلوی با «آمد» (دخیل در عربی که اصلاً وجه اشتقاق ندارد) بوده باشد، چنان‌که باز در قرآن مجید وارد شده (-آمد) هم به معنای «نهایت، پایان عمر، اجل و منتهای آن، سرآمدن حیات»، از دیرباز مرادف با «اسر / ازل» پیشگفته، در وجوه وصفی «ازلی» (pre-eternal) و «سرمدی» (sempiternal) همانا معادل با «اکران زروان / زمانیه» (= زمان بیکران) پهلوی - فارسی بوده باشند. حکیم ایرانشهری گفته است که «زمان و دهر و مدت» نامهایی است، که معنی آن (ها) از یک جوهر است...؛ و زمان جوهری است رونده و بی‌قرار، قولی که محمّد زکریا (که گوید زمان جوهری گذرنده است) بر اثر ایرانشهری رفته است...<sup>۲</sup>. در واقع «مدت و دهر و زمان» همان ترتیب سه ساحت (وعاء / ظرف) «سرمد و دهر و زمان» باشد، که ذیلاً به بحث و شرح فلسفی آنها پرداخته می‌آید.

فلاسفه سه امتداد (طیف) وجودی عالم را آکوان ثلاثه نیز نامیده‌اند، که همان سه ظرف یا مرتبت یا ساحت زمانی می‌باشد: ۱) سرمد، عبارت است از نسبت ثابت به ثابت که همان ازلی به ابدی باشد. ۲) دهر، عبارت است از نسبت ثابت به متغیّر که ابدی به زمان باشد. ۳) زمان، عبارت است از نسبت متغیّر به متغیّر که حادث به حرکت باشد.<sup>۳</sup> اینک طیّ بررسی حکمت زروانی (مغانی) ایران متّبع زکریای رازی، که همین مقولات

۱. لسان‌العرب (ابن منظور)، ج ۳، ص ۷۴ و ۲۱۲. فرهنگ فارسی (معین)، ص ۱۸۷۳.

۲. زادالمسافرین، ص ۱۱۰.

۳. القبسات (میرداماد)، طبع دکتر محقّق، ص ۷؛ مقدمه، ص ۱۲۲.

زمانیه در متن نظریات و آراء وی تحقیق و توضیح می‌شود؛ ضمناً منشأ و بنیاد کهن تئوری «نسبیت» آلبرت اینشتاین در فیزیک نظری معاصر نموده می‌آید. در این تحقیق فارغ از هرگونه شائبه ملی آیینی و ایران‌دوستی، بدون هیچ پیشداوری و قصد بزرگنمایی یا فخرآفرینی و سبق‌یابی برای فلاسفه ایرانی، تنها صرف حقیقت‌جویی که هر محقق فلسفه و مورخ علم راست، چنین بازیافتی برای نخستین بار در خصوص حکیم رازی بیان می‌شود؛ هرچند که پیشتر دانشمند هندی سیدحسن برنی، همین بازیافت را از برای ابوریحان بیرونی اظهار داشته است. مسئله حدوث دهری در حقیقت بیش از آن که مربوط به حکمت‌الاهی باشد، راجع است به فیزیک نظری «فضا-زمان» (خلاء) و نگره «بی‌نهایت»ها و مکانیک سماوی - یعنی - در واقع از مباحث حکمت طبیعی است، که رازی استاد علی‌الاطلاق و بنیانگذار پیشتاز در این علم بوده؛ اما افتخار تنسیق منطقی و «نظام»دهی فلسفی آن بی‌گمان از حکیم میرداماد است. این که محققان اروپایی پیوسته رازی را با اسحاق نیوتون و رنه دکارت، حسب شباهت عجیب میان آراء ایشان مقایسه کرده‌اند، هرگز بی‌سببی نبوده باشد که حالا ما بخواهیم - مثلاً چنان که می‌گویند - در زیر ذره‌بین تحقیق چیزی را بسیار بزرگ نماییم؛ چه واقعاً بدون این درشت‌نمایی‌ها هم آنان به خودی خود مردان بزرگی بوده‌اند، که متأسفانه قدرشان در این مملکت مجهول مانده است.

### الف). مدت و زمان:

واژه زمان (time) در پهلوی zaman / ارمنی zhamanak، از ایرانی باستان «جمانه» (jamāna) در آرامی «jeman» (شُرِیانی zamna/zabna) و عبری «zeman» که در عربی هم دخیل است.<sup>۱</sup> ما ترجیح می‌دهیم که تعاریف «زمان» و اقسام آن را از قول یک فیلسوف دهری - یعنی - ابوحنیان توحیدی بیاوریم؛ می‌فرماید «زمان» که منسوب به حرکات فلک است، همان رسم فلک به حرکت خاص آن باشد. مکان نیز ردیف با زمان است، مکان در حدّ مرکز دایره باشد، زمان در مرز محیط آن است؛ مکان را حسّ درمی‌یابد (محسوس) اما زمان را نفس ادراک می‌کند (معقول). زمان گویی در فضای دهر

۱. برهان قاطع، حواشی دکتر معین، ج ۲، ص ۱۰۲۹.

جاری است، فرق میان زمان و دهر واضح است؛ زمان «مدتی» است که حرکت غیرثابت آنرا شمارد، «وقت» (=گاه) پایان زمان مفروض برای عمل است.<sup>۱</sup> چنانکه گذشت رازی بین زمان مطلق که آنرا دهر یا «مدت» نامند - معادل با «ازل» (aion) یا «ابتعاد» (diastasis) افلاطونیان، با زمان مضاف که سنجیده به حرکات فلک است (حسب ارسطوئیان) فرق نهاده؛ شهرستانی در مفهوم «مدت» گوید که عبارت است از امر موجود یا تقدیر موجود و خواه از عدم محض؛ اما اگر امری موجود و محقق باشد، پس همانا از عالم است، که پیش از عالم نباشد؛ و نیز موجود پایدار به خود یا به جز خود، مطلقاً سنجش پذیر نتواند بود به پیش از عالم، بیکرانگی آن نیز به شمار سنجش پذیر نباشد؛ و اگر «مدت» عبارت است از عدم محض، پس کرانمندی و بیکرانگی هم در عدم محض نیست.<sup>۲</sup> فخرالدین رازی در شرح و بسط قدمای خمسة زکریای رازی، هم از کتابهای وی درباره «زمان و مدت» گفتاوردها نموده، از جمله در گزارش کسانی که علم را نسبت به بودگی مدت و زمان بدیهی اولی دانند که نیازی به حجّت و دلیل ندارد:

«گوید که اثبات کنندگان مدت بر دو گروه اند: یکی آنکه علم به وجود آنرا بدیهی و ضروری و بی نیاز از بیان و برهان می دانند، دوم آنکه می کوشند آنرا با دلیل و برهان اثبات کنند؛ اما از گروه یکم محمدبن زکریای رازی است، که ده حجّت در اثبات مطلوب (جز یکی که مغایر به نظر می آید) در بدیهی بودن «مدت» و زمان آورده است. باید گفت که ارسطو و فارابی و ابن سینا در بحث راجع به ماهیت زمان، آنرا همان مقدار حرکت فلک اعظم دانسته اند؛ اما ابوالبرکات بغدادی (در کتاب المعترف) گوید که آن «مقدار وجود» است. گروهی بزرگ هم از حکیمان پیشین زمان را جوهر ازلی ذاتاً واجب به وجود دانند، که هیچ تعلقی به فلک و حرکت (حسب ارسطو و پیروان او) ندارد. به طور کلی اگر زمان از مقارنه با حرکات عاری باشد، همانا دهر و ازل و سرمد است که نظر ارسطو و اصحاب او باطل گردد. اما این که ابوالبرکات زمان را «مقدار وجود» دانسته، اولاً این کلامی مبهم است و ثانیاً تعریف به «امتداد وجود» هم باطل باشد. نظر من (فخر رازی) مبنی بر اختیار مذهب امام افلاطون الهی در ترجیح بر ارسطوی منطقی است، که

۱. المقابسات، چاپ بغداد / ۱۹۷۰ / تهران، ۱۳۶۶، ص ۹۱، ۱۰۳، ۱۲۶، ۳۶۴ و ۳۶۹.

۲. نهاية الاقدام، طبع گیوم، ص ۳۲ و ۳۳.

او زمان را گوهر پایدار به خود دانسته؛ همین نگره (زکریای رازی) است که در جزو قدماى خمسۀ «واجب به وجود» (خدا، هیولی، نفس، فضا، دهر) زمان را منسوب به فیلسوفان پیشین یاد کرده؛ مراد از «فضا» همان خلاء (مکان) است...<sup>۱</sup>. خود زکریای رازی در مناظره‌اش با ابوحاتم اسماعیلی، اذعان دارد که در مسئله زمان و مکان بر مذهب افلاطون می‌باشد و آن را درست‌ترین قولها می‌شمرد. اما رازی زمان را بر دو گونه می‌داند: مطلق و محصور، پس گوید زمان مطلق همانا مدت و «دهر» باشد که قدیم است، همان جنبای دیرنده است؛ و زمان محصور همان است که به حرکات فلک و گذران خورشید و ستارگان باشد؛ و گوید اگر اینها را تمیز دهی و حرکت دهر را تصوّر نمایی، همانا زمان مطلق را تصوّر کرده‌ای، که همان «ابد» سرمدی است؛ و اگر حرکت فلک را تصوّر نمایی، همان زمان محصور را تصوّر کرده‌ای...<sup>۲</sup>.

بیشتر یاد کردیم که به گفته ناصر خسرو، حکیم رازی در مسئله زمان «بر اثر» حکیم 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 آنکه قدیم آن باشد که زمان او «نامتناهی» باشد؛ و اگر زمان هیولی اندر بی‌ترکیبی نامتناهی بودی سپری نشدی، و اگر آن زمان بر روی نگذشتی به ترکیب نرسیدی [-یعنی زمان فرایند «حدوث» عالم کرانمند باشد] و اگر زمان «بی‌ترکیبی» هیولی را آغاز نمودی به انجام نرسیدی از بهر آنکه زمان به إقرار محمد زکریا مدت است (که کشیدگی باشد...)<sup>۳</sup>. 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 خودش نقض کرده است. هم چنین گوید «تصوّر کردن که زمان جوهر گذرنده است، تصوّر محال و خطائی بزرگ است، و دلیل بر این‌که زمان قدیم نمی‌تواند بود...؛ و ما گوییم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر... (زمان جز حرکت جسم چیزی نیست)...» [۱۱۰ و ۱۱۲/۲۶۶ و

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۹۰، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۷۲-۲۷۹. // المحصل (فخر)، ص ۸۵، ۸۹-۹۱.

۲. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۵ و ۱۶.

۳. زاد المسافرین، ص ۸۰ و ۱۱۰. / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۹ و ۲۶۷.

[۲۶۸] که این همان تعریف ارسطویی از زمان است، سوء فهم ناصرخسرو و دیگران بر این پایه باشد (مر جوهر گفتند که دراز و قدیم، و ردّ کردند قول آن حکما را که گفتند «مر زمان را عدد حرکات جسم...») و افزوده است که محمّد زکریا چون اندر اثبات مکان و زمان از حجّت عقل عاجز آمده...، گواهی از مردم عامّه 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...» [۲۶۴/۱۰۸]. ناصرخسرو 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 ساحت «دهر» یا «سرمد» است.

چنان‌که پیشتر هم در بهر مکان و زمان (۲ / ب) گذشت، رازی در همان رساله «مابعد طبیعی» خود، نگره ارسطو درباره زمان (شمار حرکت سپهری) را ردّ کرده، زیرا که حادث نباشد چون پیش از آن بایستی چیزی «بوده» باشد - یعنی - مسئله «قبل و بعد»...؛ و گوید که زمان «متناهی» است، محال است قول آن کس هم که گوید آنرا آغازی نباشد؛ چه این سخن فقط بازی با کلمات است. هم‌چنین در نقض نظریه حرکت پیوسته ارسطو، گوید اگر چنین باشد که بایستی حرکت دائم در «زمان» ارسطو، همان حرکت وی در «زمان» ما هم باشد؛ و اگر این امر جایز است، بایستی که زمان ارسطو نیز همین زمان ما باشد (!) و این تجاهل است<sup>۱</sup>. ابن حزم ظاهری ضمن ردّ نگره خلاء رازی در کتاب علم الاهی او، گوید که «مدت هم چیزی نیست مگر «از آن‌گاه که خداوند سپهر را با آنچه در اوست پدید آورد»<sup>۲</sup>. ابوعلی مرزوقی هم در کتاب الازمنه والامکنه خود، ضمن نقض قدمای خمسّه رازی گوید که به زعم وی خلاء و مدت زنده و کنش‌پذیر نباشند؛ چنان‌که از فلاسفه قدیم یاد کرده است که دهر و خلاء در نهاد خرده‌ها بدون استدلال پایدارند؛

۱. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. الفصل فی الملل، ج ۵، ص ۴۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۲۶۸.



چه گویند که آن دو به منزلهٔ وعاء (ظرف) وجود به تصوّر عقلی آیند؛ و نیز وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخّر است، پس این «وقت» ما همان وقتی نیست که گذشت یا خواهد آمد. ایشان خلاء را همان مکان و «دهر» را نیز زمان توهم نموده‌اند، هم این‌که زمان و مکان مضاف به «مطلق» اند؛ پس زمان مطلق همان «مدت» است که سنجیده یا ناسنجیده است، البته حرکت کنشگر «مدت» نباشد اما آن را بسنجد. هم‌چنین (رازی) با بطلان فلک یا سکون آن (گوید) زمان حقیقی که همان «مدت» و دهر است باطل نگردد؛ پس سزاست که آن دو جوهر باشند نه عرض، چون که حاجت به مکان و حامل ندارند. سرشت زمان مؤکد وجود ذاتی آن و قوت پایداری در جوهر آن است، چندان‌که اساساً عدم آن روا نباشد و معدوم آن اصلاً نبودی، آغاز و انجام ندارد و همانا ثابت ازلی است. «مدّت» همان خود زمان است... (الخ) و این یاوه‌ها را پسر زکریای پزشک از پیشینیان بازگفته است. اما بعضی از منطقیان یاد کنند که زمان در حقیقت معدوم به ذات است، حسب وجود شیء و یا قول و عدد موجود می‌گردد... (الخ).<sup>۱</sup>

همه آنچه اینک گذشت در تعریف و توصیف سرمد بود، نیز دیدیم که زمان دهری را «مدت» و زمان تقویمی را «وقت» نامیده، چنان‌که در نزد عارفان هم چنین باشد. اما «زمان اتمی» که بایستی به ملاحظهٔ ذره‌گرایی رازی در طبیعت‌شناسی اشارتی هم بدان نمود؛ و آن در فلسفهٔ یونانی که شیء را مرکب از اجزاء لایتجزی دانسته‌اند، این نظر را بر مکان و حرکت و زمان هم تعمیم داده‌اند؛ چنان‌که در مورد «زمان» ابن میمون قرطبی گوید «آنات» را که فاصله‌های انتقال «ذره»های جسم (از یک اتم به اتم پس از آن باشد) در واقع زمان اتمی می‌توان نامید.<sup>۲</sup> فخرالدین رازی هم از روی وجود حرکت در «آن» به وجود جزء لایتجزی استدلال می‌کند، چنان‌که از میان تمام موجودات فیزیکی، لحظهٔ زمانی (آن) بهتر از هر چیزی منظوری را که متکلمان از جزء لایتجزی دارند نشان می‌دهد: آن چیزی است تقسیم‌ناپذیر و پس و پیش آن عدم است، اما زمان، به عنوان یک امر مستقل و قائم به ذات، ترکیبی است که ذهن از این آنات می‌سازد و در خارج وجود ندارد.<sup>۳</sup> خلاصه این‌که هرچند بحث زمان و مدت را در بندهای زیرین، تا حصول نتیجه

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۶-۲۰۰.

۲. رش: فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۱.

۳. گفتار حسین معصومی همدانی (در) معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۴۵.

در استواری مبانی نظریِ حدوث دهری و «نسبیتِ زمانی» محمد زکریای رازی پی می‌گیریم، اما نباید گذشت که ناصر خسرو و هم‌اندیشان وی در نتیجه سوء فهم یا جزمیگری و تقلید از تعریف زمان، ندانستن «مدت» و این‌که رازی زمان را «جوهر» دانسته، حکم کرده‌اند که لابد «مرخدای را محدث گفته باشد...؛ و همه تحیر 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».<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> - یعنی - برای آدم چیزفهم همان اندازه برهان کافی بوده است.

هم‌چنین، حاجت به توضیح نباشد که رازی علی‌رغم ناصر خسرو، همانا جوهر زمان مطلق یا همان «مدت و دهر و سرمد» را خدای می‌دانسته، که قدیم‌بودگی‌اش ثابت است و «محدث» نباشد. آری، خدای زمان (سرمد و ازل و دهر) که رازی باور داشته، همانا زروان آکران (= زمان بی‌کران) ایرانی بوده است؛ چه آن تفاوتی که وی بین زمان مطلق (= اکرانک زروان) و زمان محصور (= کرانک زروان) مطرح نموده، در اصطلاحات پروکلوس (برقلس) نوافلاطونی به عنوان «زمان مفارق» (Temps Séparé) و زمان «غیرمفارق» (T. non. Sé.) یادآور جهان‌شناسی ایران قدیم، همان تفاوت میان زمان بیکران یا دهر و زمان درنگ خدای (کرانمند) است، که بیرونی گوید رازی در این خصوص پیرو حکیم ایران‌شهری (سده ۳ق) می‌باشد. نیز گفته‌اند که در مسئله زمان هم اندیشه مزدائی اصالت و تازگی دارد، که آن‌را هم از اندیشه هندی و هم از تفکر سامی متمایز می‌کند. هم‌چنین، زمان و مکان جنبه متعالی (مینوی) دارند، زمان مینوی را بیکران (اکنارک) یا زمان فرمانروایی دیرپای نامند. زمان (البته نه زمان مسلسل و آدواری)

۱. زادالمسافرین، ص ۱۱۳-۱۱۴. / رسائل فلسفیه، ص ۲۶۹.

۲. فیلسوف ری، ص ۳۳۳.

حتی در قلب مطلق هم می‌زید؛ در اندیشه مزدائی میان زمان و ابدیت تناقض واضحی وجود ندارد؛ زمان فیزیکی، همچون وقفه و «درنگی» در زمان متافیزیکی است، که سرانجام نیز به اصل خود بازمی‌گردد<sup>۱</sup>. کراوس می‌افزاید که «زمان مطلق» رازی گوهر مستقل فیاض است، پیش از خلق عالم بوده و پس از فنای آن هم خواهد بود؛ و این که همان «دهر» (Aion) باشد، عکس آن چیزی است که در تیمائوس افلاطون، تفاوتی در این خصوص به نظر می‌رسد، بلکه بیشتر همانند زمان در مذهب نوافلاطونی است<sup>۲</sup>. اسکندر افرویدیسی (نوافلاطونی) کتابی «درباره زمان» داشته است (ترجمه لاتینی جرارد کرمونی) که بیرونی در کتاب الهند (ترجمه انگلیسی، ۳۲۰/۱) از آن یاد کرده است<sup>۳</sup>. ما هم بیشتر و مکرر یاد کردیم که رازی چند کتاب درباره زمان و فرق مدت با آن، نیز کتابی به عنوان «گفتگو با ابوالقاسم کعبی معتزلی درباره زمان» داشته است<sup>۴</sup>.

#### ب). دهر و سرمد:

چنان‌که گذشت، ایرانشهری گفته است که «زمان و دهر و مدت» نامهایی است که معنی آنها از یک جوهر است؛ دهر (eternal duration) زمان نیست، بل بقاء مطلق که زمان متحیز است، فراگیر بر زمان و همچون نسبت ثابت به متغیر است؛ دهر را آغاز و انجام نیست، بل جوهر سرمدی در افق عقل است (معقول) و دارنده ذات خویش است. جرجانی تعریف نموده است که دهر همان اکنون پیوسته‌ای است، که امتداد وجود الهی و همان باطن زمان است، و ازل و ابد بدان اتحاد یابند. سرمد (sempiternity) هم زمان مطلق است، که نسبت ابدی به ابدی باشد؛ جهان برین در ظرف سرمد است، که نه آغازی و نه انجام دارد<sup>۵</sup>. ابوحیان توحیدی گوید که «دهر» اشاره به امتداد وجود ذاتی از ذاتهاست، و آن بر دو قسم است: یکی مطلق و دیگری مشروط؛ از آنرو که ذات خواه موجود باشد - که وجود مطلق حقیقی است - جز این که مقرون به آغاز و انجام باشد یا

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۹۵، ۹۶، ۹۹ و ۱۷۶.

۲. *First Encyclopadia of Islam*, vol. VI, p. 1136.

۳. *Die Arabischen ubersetzungen aus dem Griechischen* (M. Steinschneider), p. 97.

۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۸۰ و ۸۱.

۵. واژه‌نامه فلسفی (سهیل افنان)، ص ۱۰۲، ۱۰۳ و ۱۲۵.

متناهی است. دهر هرگاه از آن امتداد وجود ذات مفهوم باشد، وجود ذاتی است که آغاز و انجام ندارد و همان دهر مطلق است؛ و هرگاه از آن وجود ذات کرانمندی مفهوم باشد، آن دهر مضاف و مشروط است؛ مثال مطلق همان بیکرانگی «مدت» بدون نهایت و بدایت است، دهر با حرکات فلک سنجیده نیاید...<sup>۱</sup>.

افلاطون گوید که فیثاغورس گفته است که دهر متصل است، فلذا محال نیست که زمان متصل و ممتد باشد؛ چه دهر هم از برای دوام و امتدادش «دهر» است، همان مرکز زمان باشد که دهریان گویند زمان ممتد است و نهایی ندارد<sup>۲</sup>. پروکلس (ابرقلس) دهری میان «سرمد» و «زمان» قائل به حدّ واسطی شده (- دهر) که آن را «ابدیت زمانی» نامیده است. وی همین ابدیت زمانی را دو نوع دانسته: یکی قدیم و سرمد، دیگری حادث و زمانمند؛ یکی همواره ثابت است، دیگری یکسره در سیورورت؛ یکی وجودش در یک کلّ «همزمان» تمرکز یافته، دیگری وجودش در امتداد و کشش زمانی گسترده است.<sup>۳</sup> ناصرخسرو 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 [تقدّم زمانی که مفهوم آن «دهر» است نه دیگر «زمان»] و آخر آن زمان اگرچه دراز بوده است [پس «مدّت» 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 مقرّند بر ازلّیت صانع عالم - از این موضوع که بر او همی حدوث را لازم آرد - باطل باشد.<sup>۴</sup> سپس خود ناصرخسرو گویی چون برای «ابداع» عالم، مفهوم دیگری را از زمان لازم می‌آید، تحت عنوان «زمان چیزی 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 دارنده ذات خویش است...؛ و مر دهر را رفتن نیست البته، بلکه آن یک حال است (ثبات چیزی) که گردنده نیست.<sup>۵</sup>

۱. المقایسات، ص ۳۰۱-۳۰۲.

۲. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۲۶۴، ۲۶۹-۲۷۰.

۳. القیسات، مقدمه (فضل الرحمان)، ص ۱۲۳. ۴. زاد المسافرین، ص ۱۱۶.

۵. همان، ص ۱۱۷-۱۱۸. رسائل فلسفیه، ص ۲۷۰-۲۷۱.

چنین نماید که ناصر خسرو خودش یک‌پا «دهری» بوده<sup>۱</sup>، منتها به قول معروف به روی مبارک خودش نمی‌آورده، اما یکسره از رازی و اصحاب هیولنی ایراد بنی اسرائیلی می‌گرفته؛ هرچند دهری‌گری ناصر خسرو تقریباً مشائی و ارسطویی است، عجیب آن‌که 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 به هنگام نباشد و نه از هنگام باشد، پس ظاهر شد که آنچه مر او را «مدّت» و دهر و جز آن همی‌گویند، وجود و ثبوت جوهری است باقی به ذات خویش بی‌آغازی...؛ و در بیان این‌که ماده بر صورت تقدّم زمانی دارد، اگرچه زمان اندک بود؛ گوییم مادّتهای مصوّرات جسمانی مقدّم است بر مصوّرات آن (به) تقدّمی زمانی، و اگر آن زمان چه اندک است...<sup>۲</sup>. باید گفت که در تقدّم ماده بر صورت، مراد ناصر خسرو همانا هیولای طبیعی است - یعنی - صورتهای جسمانی را متأخر می‌داند؛ و گرنه او قبلاً صورت کلی را بر هیولای اولی مقدّم 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 مدّت و زمان» (ص ۳۶۶-۳۶۷) گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی «مدّت» را بُرهه‌ای 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 پاک‌گیر و مهرپرست شده است. مثال ناصر خسرو هم مثل کسانی است که در دوران معاصر با حرارت تمام کتابهای ضدّ مادی و ضدّ مارکسیستی نوشتند، لیکن در فرجام کار (معلوم نیست چرا؟) خودشان کم یا بیش ماتریالیست و مارکسیست از آب درآمدند! ما چنین فهمیده‌ایم که ناصر خسرو اسماعیلی برخلاف ظاهر نقّاد خود، یک گوشه چشمی به فلسفه رازی و دلی هم با او داشته است.

از سران و بنیادگذاران مذهبی شیعی (امامی) - یعنی - از خاندان نامدار «نوبختیان» ایرانی، که آنان نیز به دلایلی نامعلوم نسبت به فلسفه مادی رازی موضع کاملاً بی‌طرفی اتخاذ کرده‌اند، حتّی گفته و ناگفته فقراتی از وی در کتابهای خود نقل نموده‌اند (که دلیل

۱. رش: گفتار «دهر در آثار ناصر خسرو» از عبدالامیر سلیم (در) *یادنامه ناصر خسرو*، مشهد، دانشگاه

فردوسی، ۱۳۵۵، ص ۲۷۳-۲۹۲. ۲. *زادالمسافرین*، ص ۳۶۴-۳۶۵.

بر موافقت ضمنی و تلویحی با اوست) موسی بن حسن نوبختی کتاب «الازمنه والدهور» را به سال ۳۲۴ق/ ۹۴۵م در همین مقوله «دهر و زمان» نوشته است.<sup>۱</sup> اما فخرالدین رازی در موافقت و بل متابعت از زکریای رازی در همین مقوله، گوید که «دهر» همان زمان عدم‌ناپذیر است، که اگر معدوم فرض شود همانا خلاف آید (یعنی تقدّم عدم آن بر وجودش به تصوّر نیاید) پس چون نبودگی زمان لازم شود، همانا خودبه خود محال فلذا به ذات خویش واجب باشد. آنگاه در شرح قدمای خمسۀ رازی همین برهان «واجب به ذات» دهر را بیان نموده، در خصوص «فضا» نیز گوید که آن هم واجب به ذات است، زیرا که فطرت صریح گواه بر امتناع رفع آن باشد؛ هم‌چنین با همین برهان «فضا» - یعنی - خلاء (مکان) قدیم رفع جهات متمیز به اشارات نامعقول است. سپس در خصوص دهر می‌افزاید که از جمله اخبار نبوی هم حدیث «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر» (= دهر را ناسزا نگویند که همانا آن خداست) حاکی از «خدا» بودگی دهر می‌باشد؛ هرچند که گروهی نمی‌پذیرند خدای عالم همان دهر و زمان باشد، اما قدیم پنجم زکریای رازی (- زمان مطلق) همین «دهر» و «فضا» است، که مذهب منسوب به فلاسفه پیشین نیز همین باشد.<sup>۲</sup> به طور کلی، چنین دانسته می‌آید که در نظر پیشینیان دهر «با» زمان است، ولی خود زمان نیست (و به قول سهروردی) دهر در افق زمان است، محیط به زمان و خود محاط به سرمد باشد...؛ نسبت دهر به زمان (در ربط حدوث و قدم) همان نسبت قدیم به محدث است.<sup>۳</sup>

شیخ مفید در جزو مسائلی که در «عکبرا» نزد او مطرح کرده‌اند (المسائل العکبریه) در پاسخ به پرسش هیجدهم راجع به فرق میان زمان و دهر و در تفسیر آیت «هل آتی علی الانسان حین من الدهر» (۱/۷۶) گوید که زمان همانا دربردارنده شیء مفروض است، که بدان مضاف شود (-زمان مضاف) و دهر همانا امتداد گاهان و درازنایی است که چیزی بدان اضافه نشود (زمان مطلق) و زمان کوتاهتر از دهر است، دهر درازتر از زمان است؛ و اما «حین» در آیت مزبور حدود «شش ماه» و یا «مقداری از زمان» است، که این معنا در شرع حکم خاص دارد. اما درباره قدم، مراد تقدّم زمانی است، که با ابتدای

۱. شیعه در حدیث دیگران، گفتار فقه و حدیث شیعه (از) فؤاد سزگین، ص ۶۲.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ۲۷۹. ۳. القیسات، مقدمه، ص ۱۲۲.

خلقت و حدوث عالم منافات ندارد.<sup>۱</sup> در تحلیل مفهوم کلمه قرآنی «دهر» یا همان حدیث مشهور «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ»<sup>۲</sup>، دانشمند صاحب‌نظر ژوزف فان‌اس گوید هیچ بعید نیست، که مفهوم جاهلی عربها از «دهر» (یعنی «سرنوشت») در چهره «زمان»، خود بازتابش زروان ایرانی بوده باشد، که مفهوم مرکزی دین زروانی و طی چندین سده رقیب جدی ثنوی‌گری زردشتی بوده است.<sup>۳</sup> ما خود ضمن موافقت کامل با این نظر، چیزی که برایمان همواره مایه شگفتی بوده، این‌که متفکران زروانی و مانوی مسلک ایران‌زمین، از چه رو این همه به قرآن مجید علاقه‌مندی نشان داده و عنایت بلیغ ورزیده‌اند؛ و این امر به نظر ما دستکم دو سبب داشته است: یکی آن‌که دهر (= زروان) همانا «خدا» و همان «نور» مطلق است (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) و دیگر مسئله ضدین «نور و ظلمت» در قرآن مجید می‌باشد، که البته مسائل و مطالب قابل توجه دیگری هم جز اینها وجود دارد.

گیتی‌گرایان (= هیولانیان) و زروانیان (= دهریان) و مانویان را در عهد ساسانی، موبدان دستگاهی و سنگ‌اندیش زردشتی تحت عنوان کلی و مُجرمانه «زندیک» یاد می‌کردند که در اصل به معنای تأویلگری / تفسیرگویی (Hermeneutics) بوده؛ گویند که موبد کرتیر مشهور جمله دیویسنا و کفر و الحاد و «نیست یزدان‌گویی» (Atheism) و مانیگری را همان «زندقه» اصولی دانسته است. رساله پهلوی «شکند گمانیک و یزار» زردشتی (در دوران اسلامی) که ضد مانوی است، دهریان دوره اسلامی را همان زروانیان پیش از اسلام دانسته، که کیش آنان همانا ماد دیگری (= ماتریالیسم) است.<sup>۴</sup> ابن‌واضح یعقوبی در بیان طایفه «دهریه» آرد که گویند: دینی و پروردگاری و فرستاده‌ای و کتابی و معادی و پاداش نیک یا بدی و آغاز و انجامی برای چیزی و حدوث و فنایی در کار نیست. گویند «حدوث» هر چیزی را که حادث گفته شود «ترکیب بعد از افتراق» و فنای آن «افتراق پس از ترکیب» است، حقیقت این دو امر بیش از آن نیست که غایبی

۱. مصنفات الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق، ج ۶، ص ۶۶-۶۷.

۲. الصحیح (مسلم)، ج ۲، ص ۲۵۹ / نثر الدر (آبی)، ج ۱، ۱۹۵ / الجامع الصغیر (سیوطی)، ج ۲، ص ۶۳۴.

۳. بیست گفتار (دکتر محقق)، مقدمه، ص ۲۰ (نقل از «زروان» زینر).

4. Zurvan (Zaehner), p. 23.

حاضر شود یا حاضری غایب گردد؛ اینان را برای آن دهریه گفته‌اند که به اعتقاد آنها آدمی پیوسته بوده و خواهد بود، و روزگار بی‌آغاز و انجام همیشه برقرار است. دهریه بر انکار حدوث و فنای اشیاء چنین استدلال کرده‌اند، که هر چیزی را در بود و نبودش دو حال است که سومی ندارند؛ حال آن‌که شیء در آن هست و آنچه در حال هستی است، چگونه می‌شود حادث گردد؛ و حال آن‌که شیء در آن معدوم است، چگونه چیزی در حال نیستی ممکن است هست گردد؛ و حدوث چیزی در حال نیستی از حدوث آن در حال هستی هم به نظر عقل دورتر است، همین‌طور در فنای چیزی که جز دو حال شناخته نیست ...، این طایفه نزدیک به سوفسطائیه می‌باشند.<sup>۱</sup> ناصر خسرو اسماعیلی اگرچه نمی‌توان گفت تحت تأثیر تعلیمات زروانی بود، ولی همانندی آشکاری میان مصطلحات وی با آن تعالیم مشهود است. او در اشعار دیوان خود «دهر» را در معنای دیگری بکار برده، که گمان بر دوگانگی در نظر وی می‌رود.<sup>۲</sup>

ناصر خسرو ظاهراً فقط دهریه را به سبب آن‌که «صنع» الهی و «ابداع» خالق را منکر بودند، ردّ و نقض کرده یا چنان‌که تحت عنوان «وجه بطلان مذهب دهری که فلک را صانع عالم داند» دو سطر نوشته؛ نیز «گفتار دهری که افلاک صانع موالید است و ردّ آن» که مرعش‌نای را قدیم گویند (همی گویند) که صانع موالید از نبات و حیوان و مردم (همانا) نجوم و افلاک است (ما) اندر ردّ این قول به حق سخن گوئیم که این قول ایشان إقرار است به اثبات صانع و خلاف اندر مصنوع است ... (الخ).<sup>۳</sup> لیکن اصحاب هیولنی (= ماتریالیست‌ها) چنان‌که در بهر «حدوث عالم» گذشت، اگرچه منکر ابداع بودند یا این اصطلاح را به کار نمی‌بردند، اصولاً خلق و حدوث را ردّ نمی‌کردند و چنان‌که هم به نقل آمد، حکیم رازی در برابر حریف اسماعیلی اش (ابوحاتم) سینه سپر کرده است که ما را بر دهریان حجّتی استوارتر از این نباشد، چه اگر چنین نبود، البته ما را هم حجّتی نبود؛ زیرا از برای حدوث عالم علّتی وجود نداشت که با حجّت و برهان ثابت شود.<sup>۴</sup> ناصر خسرو هم میان دهریان و اصحاب هیولنی فرق قائل شده (چنان‌که گذشت) این‌که

۱. تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، چاپ ۳، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۸۲ و ۱۸۴.

۲. یادنامه ناصر خسرو، گفتار عبدالامیر سلیم، ص ۲۷۴ و ۲۷۷.

۳. زادالمسافرین، ص ۵۷ و ۱۴۶. ۴. اعلام النبوه، ص ۲۱.



فرقه اول، ابداع و خلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است، ولی فرقه دوم گویند که هیولی قدیم است و صورتش مبدع؛ پس ایرانشهری و رازی را - که گفته‌اند هیولی جوهری قدیم است - از اصحاب هیولی به شمار آورده است.<sup>۱</sup> به طور کلی، هم‌چنان‌که عبدالهادی ابوزیاده گوید «دهریان» قائل‌اند زمان نابودگری بی‌پایان است، همان‌طور که مفهوم «فناگری» و «نابودسازی» در کلمات زمان و دهر تضمّن دارد، همین معنا نیز در قرآن مجید (۲۴/۴۵) آمده است؛ و در هر حال دهر همان زمان مطلق است، که باقی می‌ماند و اگرچه حوادث فانی می‌شوند، قول به دهر عقیده به نیروی نابودگر است که جنبه قدسی یا الهی ندارد. قول به دهر رفته‌رفته در نظر مسلمانان، برابر با انکار الوهیت و حیات اخروی و قول به مادیگری، همبر با انکار خالق و قول به قدم عالم شد. طایفه طبیعی دهری را به همین جهات اهل تعطیل گفته‌اند، که به معاد و معقول و فراسوی محسوس اعتقادی ندارند؛ قدیم‌ترین ذکر از دهریان در کتاب الحيوان جاحظ (۵/۷) است، که گوید اینها منکر خالق و نبوت‌ها و بعث و ثواب و عقاب‌اند، بل همه چیز را مربوط به فعلهای فلکی و چرخه سپهر دانند.<sup>۲</sup>

### ج). حدوث دهری:

ابوریحان بیرونی فصل ۳۲ کتاب الهند خود را، در بیان مدّت و زمان و خلق عالم و فنای آن، با ذکر قدمای خمسه رازی آغاز نموده (که پنجمین آنها «زمان مطلق» است) و گوید که وی مذهب خود را بر این چیزها بنا کرده که اساس فلسفه اوست. آنگاه همو بین زمان و مدّت فرق نهاده، بدین که «شمار» بر زمان واقع شود، نه بر مدّت؛ زیرا شمار به چیزی که کرانمند (= متناهی) است در پیوندند (در حالی که «مدت» بیکران است). چنان‌که فلاسفه زمان را همچون مدتی نهاده‌اند که آغاز و انجام دارد، ولی دهر همانا مدتی است که نه آغاز دارد و نه انجام (- ازل). رازی یاد کند که این پنج (دیرینه) در عالم وجود مسلماً موجود ضروری‌اند. چه محسوس در آن همانا «هیولی» است، که حسب ترکیب «صورت» می‌پذیرد؛ و ناچار در «مکان» تمکّن می‌یابد (- وجود مکانی‌اش تصدیق می‌گردد). اختلاف احوال جاری بر عالم همانا وجود «زمان» را الزام می‌کند، زیرا

۱. فیلسوف ری، ص ۷۹.

۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام (دی‌بور)، ص ۱۵۳.

که پاره‌ای از آن (احوال) «پیشین» و پاره‌ای «پسین» باشد. هم با زمان است که دیرینگی (= قَدَم) و نوپیدی (= حدث / حدوث) و «دیرینه‌تر و نوپیدتر» شناخته می‌آید؛ و همانا گزیری از آن نباشد... (اینک) از زمرهٔ اصحاب نظر کسانی هستند که مفهوم «دهر» و «زمان» را یکی می‌دانند، و کرانمندی را تنها بر حرکت شمارا (- زمانِ سنجیده) حمل کنند. هم از ایشان کسانی قائل‌اند که «سرمد» از برای حرکت دایره‌سان باشد، پس متحرک ناچار بدان باز بسته است، و هم بدان حائز شرف بقای پیوسته گردیده است. آنگاه از وضع متحرک به سوی محرک آن، و از متحرکِ محرک به محرک اول - که خود جنبشی ندارد - فرایا زد. این بحث بسیار دقیق و بغرنج است، و اگر چنین نبود که اصحاب اختلاف در آن تا بدین حد از هم بدور نمی‌شدند، چندان که بعضی از ایشان گویند که اصلاً «زمان» نباشد؛ و بعضی هم گویند که زمان گوهر پایدار بخود باشد...<sup>۱</sup>

ابوحیان توحیدی گوید که چیزهای حادث بر دو گونه‌اند: یکی آن که «با» دهر جاری است، که وجودش وابسته به ذات نخستین است؛ و آن ملازم با تناهی و قبل و بعد به لحاظ زمانی نباشد، بلکه از جهت معنوی است که وابسته به تصوّر و اضافه به وجود ذات نخستین است. دوم، حادث «در» زمان است که محصور بین قبل و بعد می‌باشد.<sup>۲</sup>

شهرستانی هم در شبهات دهریان گوید اگر عالم پس از این که نبوده حادث است، همانا از وجود باری تعالی «تأخر» وجودی یافته، که این امر متأخر از «مدت» یا غیر متأخر از آن نباشد؛ و باید گفت که تقدّم و تأخر و معیت زمانی تنها در حق باری تعالی ممتنع است.<sup>۳</sup>

حکیم میرداماد (م ۱۰۴۱ ق) در قبس اول (در بیان حدوث و اقسام وجود) گوید که وعاء (ظرف) وجود سه‌تاست، که «کَوْن» های سه‌گانه هم گویند و معقول‌اند: (۱) وجود «در» زمان که آغاز و انجام دارد، و از آن اشیاء فرگشت پذیر است؛ (۲) وجود «با» زمان که همان دهر است، فراگیر بر زمان باشد و سپهر هم با زمان است، نسبت آن «ثابت» به «متغیر» باشد؛ و این با تصوّر هم ادراک پذیر نیست، چون مسائل قبل و بعد وارد در تصوّر می‌شود، اما حدوث بر حسب تقدّم «عدم» صریح، همانا حدوث دهری است؛

۱. تحقیق ماللهند، ص ۲۷۰-۲۷۱ / *al-Beruni, s India* (tr. Sachau), I, pp. 319-320

۲. ابوریحان بیرونی، ص ۱۴۸-۱۴۹. المقایسات، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۰۲.

۳. نهاییه الاقدام، ص ۳۰ و ۳۱.

۳) وجودی که نسب آن «ثابت» با «ثابت» است، همان سرمد است که فراگیر بر دهر می‌باشد<sup>۱</sup>. هم‌چنین میرداماد (همانجا) سه گونه قَدَم را بیان کرده که مفاد قول وی از این قرار است: ۱) قدم ذاتی که وجود مطلق مسبوق به هیچ عدم نیست، همان سرمد است؛ ۲) قدم دهری که وجود ازلی (بالفعل) مسبوق به عدم صریح نباشد؛ ۳) قدم زمانی که وجود سیال (متغیر) مسبوق به «عدم» متقدّر باشد. سپس افزوده است که عالم دهر برد و مرتبه باشد: دهر اعلیٰ و دهر اسفل، که عدم واقعی آنها در عالم سرمد است.

چند تفسیر بر این نگره دهری میرداماد وجود دارد، که ما اینک از گفتار دانشمند ایرانشناس ژاپنی «توشی هیکو ایزوتسو» بهری در این خصوص نقل می‌کنیم که سه ساحت زمانی در شاکله وجودی عالم هستی عبارتست از: ۱) سرمد یا «نا-زمان» (بیزمانی) ساحت وجودی صرف و مطلق که به تعبیر دینی همانا خداست، حوزه وجودی مختصّ به وجود مطلق است. ۲) دهر یا «فرا-زمان» (فرازمانی) ساحت مابعد طبیعی همه موجودات غیرمادی (مجرد) که قلمرو عقول لایتغیر ابدی (مانند: مُثُل افلاطونی، اعیان ثابت، ارباب انواع) همان دهر یا «زمان» فرازمانی، نوعی قدم که واسط بین ساحت بی‌زمانی مطلق و ساحت زمان است، که فی‌نفسه امتداد ندارد و تجزّی‌پذیر نباشد. ۳) زمان یا ساحت طبیعی همه موجودات زمانی که سیلان متغیّرات در آن باشد، قلمرو آن عالم مشهود است...؛ حدوث دهری یا فرازمانی عالم طبیعت همانا مسبوق به «عدم ذاتی» است، که همان «عدم صریح» یا تصوّر از قدم عقلی باشد. در ضمن، مفاد اصلی فلسفی میرداماد را در اصالت «ماهیت» دانسته، که در نقطه مقابل نظر شاگردش ملاصدرا مبنی بر اصالت «وجود» می‌باشد.<sup>۲</sup> همین‌جا بیفزاییم این‌که ساحت دهر از نظر وجودشناسی «ایستا»ست، همان مرتبه «سکون» رازی است (نک: پایین) که چون حرکت را در ساحت «زمان» می‌داند (برخلاف ارسطو) لذا آن‌را «حادث» می‌شمرد. مفسّر دیگر «حدوث دهری» میرداماد، شیخ فضل‌الرحمان از جمله گفته است، که میرداماد هرچند به ساحت زمان مطلق تعلق خاطر خاصّ نشان داده، در اثبات فراذاتی بی‌زمان عالم در وعاء دهر، بسی نکات عقل‌پذیر آورده است؛ ولی گویی مجال آن‌را

۱. القبسات، طبع دکتر محقق، ص ۷.

۲. همان، مقدمه، ص ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۱۵ (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی).

نیافته تا ماهیت دهر را ژرف‌تر بکاود، پیامدهای آن را در مسائلی همچون علیّت، حرکت، اراده، ابدیت و جز آن باز نماید.<sup>۱</sup> اینک ما مضمون حدوث دهری را در نزد رازی، مستخرج از آراء وی که در گفتاوردهای پیشین نموده شد، عیناً بدون توجه به مفاد براهین متأخره (چنان‌که میرداماد اقامه کرده) و دیگر پیش‌آگاهی‌ها حسب ترتیب منطقی ارائه می‌کنیم:

وجود فضای کلی بی‌نهایت (سه‌بعدی) پیرامون عالم، همان ساحت (وعاء) دهر یا سرمد است. بنیان عالم با پنج قدیم در ازل (-ساحت دهر) ساکن بوده، سپس هم در ازل (به حرکت ذاتی) حرکت یافته؛ اجسام به ذات قدیم‌اند، که در صفات یا «ترکیب» محدث باشند. زمان که از مقارنه با حرکات عاری است، همان دهر و ازل و سرمد باشد که از یک جوهرند؛ سرمد همانا زمان مابعد طبیعی (متافیزیکی) است، همان زمان مطلق (= زروان بی‌کران) که چون قدیم است لابد نامتناهی است، قدم آن هم ذاتی سرمدی (به تقدیر و تقدّم عقلی) باشد. دهر جوهر سرمدی در افاق عقل است، که امتداد وجود ذات سرمد است، وجودش در یک کلّ همزمان قرار گرفته است. اما زمان محصور (= زروان کرانمند) همانا زمان طبیعی (فیزیکی) چونان «درنگی» (تأخر) در زمان مطلق (متافیزیکی) و یا در فضای «دهر» جاری (= رونده و گذرنده) است، وجودش در امتداد و کشش زمانی (دهر) گسترده باشد، همان زمان فرایند حدوث عالم متناهی است؛ و نسبت آن میان «درنگش / دیرنگی» کرانمندی (- تأخر) در دل بیکرانگی (دهری) همچون نسبت متغیر به متغیر - یعنی - حادث به حرکت باشد. فضا همان خلاء - یعنی - مکان مطلق همبر با زمان مطلق (دهر) و همانا دهر و خلاء همچون «وعاء» (ظرف) وجود به تصوّر عقلی آیند. امر عالم (- حدوث) با گذر «جوهر» زمان به گونه اندک‌اندک (غیرمتکّم) [تپشی؟] بر دامنه زمان مطلق (- سرمد) سپری شده، که همان را حرکت دهری نامیده است؛ و حرکت‌گذاری حدوث عالم به «طبع» با مدّت متناهی (- انفکاک وجودی) بر حسب تأخر انفکاک از قدیم ذاتی است (- حدوث زمانی) که در این صورت «حدوث ذاتی» از روی طبع بوده، نه خواست (- اراده ازل) و خلقت عالم با همیاری ضدّین قدیمین - یعنی - «باری» (بزدان) و «نفس» (اهریمن) صورت گرفته

۱. همان، مقدمه، ص ۱۴۲ (ترجمه کامران فانی).

است. به بیان دیگر «حدوث» با تأخر انفکاک (وجودی) از تقدّم ذاتی (سرمد) واقع شده، چه آن‌که «دهر» در مفهوم تقدّم زمانی بر عالم گذشته (= «مدّت» نموده/ کشیدگی کرده) که آغاز آفرینش جهان باشد - یعنی - در واقع «حدوث دهری» رخ داده است. او بر جالینوس ایراد گرفته که چرا عالم را از ماده قدیمش (- هیولی) با تأخر (- درنگش) انفکاک از دهر (- مدّت) حادث ندانسته است؛ چه وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخر است، هیولی اولی (ماقبل موجود) در خلقت عالم به نظر نوافلاطونیان (حسب قاعده «فیض و صدور») همان «ماده صدوری» است، برهان حدوث عالم در نزد ذره‌گرایان - و از جمله رازی - به طریق اجتماع و افتراق ذرات می‌باشد. خلاصه آن‌که خلقت عالم از روی «اتفاق» بوده، هیچ اراده‌ا زلی به آن تعلق نداشته است؛ اما خلق با همیاری همستاران (ضدّین) همبر با دهر و سرمد بوده - یعنی - حدوث (با اجتماع و افتراق ذرات) به طریق ترکیب و انحلال، یا «تمازج» میان همان «دو بُن» گیتی - یعنی - وجهین کیهانی «مثبت» (باری/ عقل) و «منفی» (هیولی/ نفس) در بوتۀ ازلی «خلاء» (فضا) و در بستر ابدی «دهر» (زمان مطلق) به طبع صورت گرفته است. حدوث در نظر رازی «مداوم» است، معاد نیز همان انحلال یا افتراق پیوسته اجزاء لایتجزی است.



ممکن است اشکال کنند که اگر «فضای» رازی نامتناهی است، پس چگونه «سه‌بعدی» است - یعنی - محدود به نهایی است؛ باید گفت که چنین اشکالی از موضع منطقی و تفکر ارسطویی وار است، در مورد رازی مکرر کرده‌ایم که «نقیضین» پیوسته در حال «تمازج» دیالکتیکی‌اند، از جمله «متناهی» و «نامتناهی» که بعداً در مسئله نسبیت بدان خواهیم پرداخت، در فضای کلی عالم نیز - چنان‌که در دیگر مقولات گیتی شناخت (درنگ و جهش...) به گونه «هم نهاد» آمده‌اند. اکنون یک بهر از مناظره ابوحاتم اسماعیلی با زکریای رازی را در این خصوص به نقل می‌آریم، با توجه به این‌که عبارت اصطلاحی «طَفْ طَفْ رازی، معنای محصلی جز «اندک‌اندک/ رفته‌رفته» (- تدریجی) ندارد، مگر آن‌که فرض کنیم اسم صوت «طف طف» معرّب از «تپ‌تپ» فارسی (- تپش / تپش) باشد، که در این صورت حدوث عالم در نزد رازی به گونه «تپشی» رخ داده است؛ و با نقل بهر دیگر آن ذیلاً در مسئله نسبیت توضیح بیشتری می‌دهیم. ابوحاتم گوید این

حرکت دهری که تو می‌گویی، ما چنین درمی‌یابیم که آن زمان مطلق باشد؛ و رازی توضیح می‌دهد که امر عالم با گذر زمان «اندک اندک اندک» (= طف طف طف: کم کم و کم پیمان/کناره و دامنه) [تدریجاً] سپری می‌شود؛ و همان چیزی است که انقضا و فنا نمی‌یابد، چنین است حرکت دهری اگر زمان مطلق را تصور نمایی. ابوحاتم گوید همانا سپری شدن امر عالم با گذر زمان است که همان با حرکت‌های سپهری باشد، عالم (هم) و سپهر (هم) که محدث‌اند (چنان‌که) تو بدان اقرار داری، زمان (هم) که از سبب‌های عالم است همراه با آن محدث است، گذر زمان و سپری شدن آن با سپری شدن امر عالم است، چنان‌که حدوث این همراه با حدوث آن باشد؛ و ما حقیقت زمان را - چنان‌که گفتم - جز به حرکت‌های سپهری و شمار سالان و ماهان ندانیم، پس هرگاه این تصوّر رفع شود، زمان (خود) رفع شود، پس زمان چنان‌که یاد کردیم نباشد؛ و اما اگر مسئله قدم را با زمان همبر نهی... (سرانجام) قول به قدم عالم بازگردد، که با قول به حدوث زمانی آن (برخلاف آید) مگر آن که یک ثبوت (= انیت) دیگری جز آن (مفهوم) برای زمان بیابی، که بشود آن را تصوّر کرد...<sup>۱</sup>

پیشتر هم گذشت که میرداماد مفهوم «حدوث دهری» را نزد ابن سینا تحقیق کرده، که مبتنی بر نظریه «صدور و فیض» بوده، حدوث پس از عدم غیرمتکّم زمانی به طور ذاتی رخ داده است. هم‌چنین گذشت که این نگره در آراء فارابی و بهمنیار و لوکری، در موضوع حدوث زمانی ملازم با تحقّق وجودی مطرح بوده است. دکتر منزوی گوید که جهان از نظر توحید عددی (توراتی) حدوث زمانی است، اما از نظر توحید اشراقی (عرفان) - که خدا را فیاض مطلق ازلی می‌داند - جهان حادث دهری و قدیم زمانی است. اینان در برابر «زمان» که امتداد وجود فیزیکی است، امتداد دهری را به مثابه وجود متافیزیکی قائل شدند، که برحسب آن عالم نه در زمان بلکه طی دهر حادث است. مشکویه رازی رساله‌ای در فرق میان «زمان و دهر» نوشت، که ابن سینا و سپس میرداماد این موضوع را از او گرفتند.<sup>۲</sup> ما هم اشاره کردیم که مشکویه رازی و دیگران این نگره را از زکریای رازی گرفته‌اند، چه با طرح تفصیلی قضیه مبتنی بر تحقیقی که پیشتر گذشت، دیگر برای هر آدم فلسفه خوانده با انصافی تردیدی باقی نمی‌گذارد، که هیچ

۱. اعلام النبوه، ص ۱۵.

۲. سخنواره (یادنامه دکتر خانلری)، ص ۶۶۱.

فیلسوف یا متفکری قدیم‌تر از رازی در پیشگزارای نگرهٔ حدوث دهری - که خود وی از آن به حرکت دهری تعبیر کرده - شناخته شده نباشد و یا وجود ندارد. این که میرداماد گوید ابن سینا بر آن برهان آورده، ما به پاسخ وی همان قول جالینوس را در مورد ارسطو (راجع به محرک اول) می‌آوریم که «او حتی نتوانسته آن را بیان کند، تا چه رسد که برای آن برهان نماید». اینان که از ابوعلی متطبب بخارایی یک فیلسوف علی‌الاطلاق مشرق ساخته‌اند، هنوز در نیافته‌اند که او هرگز ذهن خلاق و قادی یک مبتکر یا اندیشهٔ نقاد و پویا و نوآوری به مانند رازی و بیرونی نداشته است؛ ابوعلی جز یک «فاضل» مقلدِ مرعوبِ ارسطو و محررِ بازنویس کتابهای او بیش نبوده، کسی که «مابعدالطبیعه» همان آریاب فکری‌اش را چهل بار بخواند و نفهمد، مسئلهٔ بسیار ژرف و پیچیدهٔ حدوث دهری را خواهد فهمید و بیان تواند کرد؟ باری، این سخن را ما می‌گذاریم تا وقت دگر و در جای خود که با تأسی از فیلسوفان ری و خوارزم به «بُت‌شکنی» خواهیم پرداخت.

به علاوه، ملاحظه شد که پیش از ابن سینا فیلسوف دهری نامدار ابوحنیفان توحیدی، هم در عباراتی بس موجز اما بلیغ مسئلهٔ حدوث دهری و معیت زمانی را مطرح کرده؛ پس از او هم شهرستانی از آن همچون یک مسئلهٔ متناول بین متکلمان و متفکران یاد نموده، که اگر تتبع شود قطعاً در آثار دیگر به ویژه در نزد فخرالدین رازی - که در بسیاری از مسائل فلسفی از زکریای رازی متابعت نموده - ملاحظه خواهد شد که من خود اثر آن را دیده‌ام؛ و نیز اشارت ابوریحان بیرونی بدین نگره است که هم یاد کرده‌ام. باری، حدوث دهری را به اعتباری با مفهوم رویداد ازلی برابر گرفته‌اند، که همان انفکاک وجودی از ذات سرمدی است. در مورد «عدم صریح» میرداماد هم نظر به آن که حدوث شیء باید زماناً مسبوق به عدم باشد، از این رو عدمیت (غیرمستقیم) علت و مبدأ به وجود آمدن شیء (کائن) است.<sup>۱</sup> به نظر ما این همان تعبیر «لفظی» از قضیهٔ مانحن فیه باشد، که گویا از باب مماشات با متکلمان بیان شده، کسانی که در لفاظی و لغت‌بازی استاد بوده‌اند. در ضمن، اصطلاح دقیق و روشنگر برای «علت صدوری» به تعبیر نوافلاطونی‌اش، که همان علت اولی فیاض در نظریهٔ صدور است، به عقیدهٔ ما «علت ایجابی» صحیح و صواب می‌نماید نه «علت فاعلی»، که از منظر حدوث دهری موهم به

۱. القیسات، متن، ص ۲۲۴. مقدمه (فضل‌الرحمان)، ص ۱۲۶ و ۱۲۸.

خلق و حدوث غیرذاتی است. اما آنچه در متون پهلوی ماقبل اسلامی - که پس از این به تفصیل خواهد آمد - اجمالاً می‌توان در این خصوص بیان کرد، این‌که سه گونه زمان مطمح نظر بوده است: ۱) زمانی که کلیت یا «نیام» (= وعاء) و ظرف اورمزد است، همان «گاه» آسروشنی (= نور ازلی) زروان اکران می‌باشد. ۲) زمانی که موجب حرکت است یا زمان رونده (به قول رازی «گذرنده») همان «نیام» یا ظرف اهریمن باشد، که هم متصف به بیکرانگی و همانا «دهر» یا زمان خلقت و حدوث است. ۳) زمان «درنگ» خدای که هم از زروان اکران انفکاک یافته، آن را کرانمند (محصور) گویند که ادامه خلقت و توالد می‌باشد. بدین سان، ریشه‌ها و بنیاد معرفتی حدوث دهری رازی و جز او، علی‌التحقیق در نگره‌های ژرف گیتی‌شناخت حکمای زروانی ماقبل اسلامی است، که همان مغان و فرزندگان ماد باستان ایران بوده‌اند.



## جبر و اختیار\*

در نزد رازی

جرجانی تعریف «جبر» را «اسناد فعل بنده به خدا» فرانموده، و گوید که جبریان بر دو گروه‌اند: میانه‌روان همچون اشعریان که «کسب در فعل» را برای بنده ثابت کنند، و تندروان همچون جهمیان که چنین چیزی را قائل نباشند.<sup>۱</sup> موافق با این تعریف گویا مفهوم جبر در متون پهلوی (زروانی) همان «بغوبخت» (divine fate) بوده باشد، مرادف با آن «تقدیر» الهی یا همان «قضا و قدر» است (divine decree) که البته از این معنا «جبر» عوامانه یا تقدیرگرایی مذهبی (Fatalism) مراد باشد. اما اصطلاح اختیار (Choice) یا مرادف با آن «اراده» (Will) در اوستا «وَرنا» (varena) که در پهلوی «کامیشن» (-کام خدایی) یا «آزادکامیه» (free will) و در فارسی «برگرفتن» (free choice) و «خواست/بخواست» (voluntary) آمده است.<sup>۲</sup> بی‌هیچ مقدمه دیگری بگویم که محمد زکریای رازی، به آن‌گونه «جبر» بغوبختی عوامانه یا «تقدیر» الهی ابداً اعتقادی نداشته، بسا که مخالف هم بوده است. «جبر» قابل قبول یک حکیم طبیعی و فیلسوف مادی به مانند رازی، همانا «جبر طبیعی» یا اصطلاحاً جبر علمی (Determinism) بوده و تواند بود. اما «اختیار» که هم برای درک مفهوم علمی آن به نزد رازی، بهتر است آنرا در تقابل با «جبر طبیعی» برحسب همان نظریه جامع و جالب دینکردی (مدن / ۳۷۹) بیان کرد، که پیشتر در بهر «تهیگی و بخت» (۵، ۷، ح) نیز به نقل

\*. این گفتار در فصلنامه «هستی»، دوره دوم، ش ۲۲ / تابستان ۱۳۸۴ (ص ۱۱ - ۱۹) چاپ شده است.

۱. کتاب التعریفات، طبع فان فلوتن، ص ۷۷. ۲. واژه‌نامه فلسفی (سهیل افنان)، ص ۹۴ و ۱۱۵.

آمده؛ می‌گوید که آدمی یک زندگی طبیعی دارد (-ناخودآگاه) و دیگر زندگی «خودآگاه» (بالإرادة) و تقابل بین «چیهر» (طبع) و «کام» (اراده) همان تعامل بین «بخت» (= تقدیر) و «کنش» (= تدبیر) است، چنان‌که رفتار و هنجار آدمی بخشی موافق با سرشت (طبیعت) و بخشی مطابق با خواست (اراده) می‌باشد.<sup>۱</sup> و همین نگره خود موضوع «فطری» و «کسبی» در تکوین شخصیت آدمی را حسب وراثت و محیط تبیین می‌کند. رازی در مباحث خلق و حدوث همین لفظ طبع (=چیهر) که برابر با «فوزیس / فیزیس» یونانی، مترادف با کلمه «طبیعت» (nature) و «کیان» (physic) است، و لفظ «اراده» (=خواست / کام) را در همان معانی پیشگفته به کار برده است.

اینک چنان‌که در بهر «تهیگی و بخت» (v، ۵، ح) گذشت، مسئله‌ای که برای هر فیلسوف یا متفکری مطرح بوده و هنوز هم هست، این‌که آیا خلقت عالم به «اراده» (=خواست) باری تعالی بوده، یا حسب «طبع» (طبیعت) و از روی بخت و اتفاق صورت گرفته؟ دیگر آن‌که آدمی در امر خود «مختار» است یا «مجبور» محکوم و مقهور قوانین الهی یا طبیعت؟ ایستار رازی از دیدگاه زروانیگری موافق با «جبر» مادی یا طبیعی بیان شد، که در خلقت عالم و تکوین موجودات همان قول به علت اتفاقی یا بخت (chance) و خودانگیزش (spontaneity) دقیقاً نگرش وی و دیگر حکمای طبیعی و زروانی است، و این مسئله با نظریه جبر علمی (Determinism) توافق دارد یا توجیه‌پذیر است. منشأ نظر هم از جمله حسب دینکرد (مدن / ۲۸۴) یاد شد که این جهان مادی (= گیتی) اساساً با بخت (بریه) بکار اندر (اپرتار) است، مینوگ (= جهان روح) با کنش (= فعل / اراده) سامان پذیرد (و) اگر آدمی چیزی خواست (باید) برای آن کوشد (که) به دست آرد.<sup>۲</sup> این مسئله «خواست» و «کوشش» انسان، دیگر مربوط به مقوله اختیار در تقابل یا تعامل با «جبر» طبیعی و اجتماعی می‌شود، که روشن کردن ایستار رازی در این خصوص بدین فصل موکول گردید؛ ولی اشاره رفت که دو قسم جبریگری رایج، یکی «جبر علمی» عالمانه و دیگر «تقدیرگرایی» عامیانه، هم از دیرباز در زروان آیینی عملاً نگر آزمایی داشته است. پس «بخت» زروانی (Chance / Fortune) همان «طبع» (= چیهر) قول رازی یا «ناخودآگاه» است، که در تعامل با «کام / خواست» (اراده) و

1. *Zurvan* (Zaehner), p. 144.

2. *Zurvan*, Part II (texts), pp. 406-407.

«فعل» (= کنش) آدمی یا «خودآگاه» می‌باشد؛ چنان‌که به قول ابوحنیفان توحیدی (مقابسهٔ ۵۸) «صورت» عنوان اختیار، و «هیولی» نشان از اضطراب یافته است<sup>۱</sup>؛ بدین معنا که «ماده» ضروری و اما «صورت» مختار باشد، به تعبیر دیگر «طبیعت» انسان جابر است و «فعل فکر» او مختار. البته پیدااست که این نگره تنها مفهوم کلی «انسان» را، آن هم مصداق «فردی» اش را در نظر گرفته است؛ ولی آنچه مهم است و از نظر حکمای قدیم به دور مانده، همانا مصداق اجتماعی انسان می‌باشد، که حدود «اختیار» آدمی در این عرصه مشخص نشده، لذا هرچه مقهور قوانین «جبر» اجتماعی و تاریخی بوده، گروهی اسباب و علل آن را در «چرخ» آسمانی و «تقدیر» الهی (-بغوبخت) جستجو کرده‌اند.

مثلاً در رسالهٔ زروانی‌گونه «مینوی خرد» (باب ۲۱) پرسیده می‌شود که آیا با کوشش، چیز و خواستهٔ گیتی را می‌توان به دست آورد؟ مینوی خرد پاسخ می‌دهد که با کوشش آن نیکی که مقدر نشده نمی‌توان به دست آورد، ولی آنچه مقدر شده با کوشش زودتر می‌رسد، و کوشش هم آنگاه که زمان (یزدان) با آن نباشد در گیتی بی‌ثمر است...؛ و (باب ۲۲) باز پرسید دانا که به خرد و دانایی با «تقدیر» می‌توان ستیزه کرد یا نه؟ پاسخ داد که حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم نمی‌توان با «تقدیر» ستیزه کرد؛ چه هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرارسد، دانا در کار گمراه و نادان بددل شود و کوشا از کار بازماند (همه باژگونه شوند) و چنان است که با آن چیزی که «مقدر» شده، سببی نیز همراه می‌آید و هر چیز دیگر را می‌راند...؛ و (باب ۲۳) این‌که گویند «بخت» یا بغوبخت آن است که از آغاز مقدر شده است...؛ و (باب ۵۰) پرسید که سبب احترام و بزرگی یافتن مردم نادان و ناآگاه، و سبب احتیاج و رنج یا بی‌مردم دانا و نیک چیست؟ پاسخ در یک کلمه «بخت» است که با آن یکی یار است و با این یکی نیست، همان چیزی که نادان را افضل و دانا را ابله جلوه‌گر سازد...؛ و (باب ۶۶/۱) گوید که در به دست آوردن یاری «بخت» برای مردمان (البته) خرد بهتر است / مردمان به «خرد» می‌توانند یاری‌بخت را به دست آرند...؛ و (۴-۱/۳۳) می‌پرسد هیچ آفریده هست که اهرمن نتواند بدو آسیب برساند؟ گوید که (البته) به مردم خردمند و خورسند (-قانع) کمتر می‌تواند آسیب برساند...؛ و (باب ۲۷ و ۲۸) گوید که از برای ننگ (= آبرو) گناه مکن،

چه نیکی و آراستگی و ثروت و قدرت و شایستگی به «کام» (اختیار/ اراده) و کردار مردمان نیست، بلکه به تقدیر و سپهر و کام ایزدان باشد...؛ و (باب ۷) می‌پرسد که «چیزی را که مقدر شده می‌توان برگردانید؟»، پاسخ به نحو زیرکانه‌ای حواله به «چرخ» شده (بند ۱۷-۲۱) و گویا هم منفی است... (۱۰/۲۲) چه «سپهر» (فلک) از هر چیز (دیگر) نیرومندتر است<sup>۱</sup>. باید گفت که این «بغوبخت» (خدای بخت و سرنوشت) ایرانی به طوری که ابن‌ندیم می‌گوید، در نزد کلدانیان/ حرانیان هم به اسم «ربّ البخت» پرستش می‌شده، چندان‌که نه روز آخر تشرین ثانی از آن او بوده و آیین‌هایی برای او داشته‌اند، و نیز ۲۶ ماه ایلول هر سال برای او جوجگان قربانی می‌کرده‌اند.<sup>۲</sup>

البته مسئله اراده / اختیار آدمی، در متون مزدیسنايي (پهلوی) به عنوان «کام خدایی» مطرح بوده؛ حتی گویند که در اوستا (بشت ۲۴/۱۹؛ وندیداد، ۴/۱، ۱/۱۵، و جز اینها) بیان گردیده، چنان‌که کلمه «انهوس اگتوواو» (= خداوند جهان تنانی) بدین مفهوم است، که آدمی آن نیروی فرمانروا بر خویشتن را دارد. کاسرتلی افزوده است که آموزه جبری‌گری (فاتالیستی) در مینوی خرد (۴۰/۳۹) که هر آدمی «ستاره»‌ای در آسمان از آن خود دارد، بدین معناست که بایستی رفتارش بر طبق «اطاعت از اولی الامر» بوده باشد.<sup>۳</sup> اگر این تفسیر درست باشد، مسئله جبر سیاسی در اجتماع، هم مؤول به «تقدیر الهی» شده است. یکی از قربانیان مشهور «جبر سیاسی» در این کشور، که نمونه‌ای والا در سپهر «اختیار» آدمیزاد و «اراده» آزاد (- کام خدایی) و آزاداندیشی - یعنی - مطلقاً «خرد، خردمندی و خردآیینی» بود، حکیم بزرگمهر بُختگان (گویا) وزیر خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) که هم زروانی - مانی آیین بوده است، یعنی تن به پیروی از «اولی الامر» در اندیشه نداده، و بر مذهب «مختار» سلطه حاکم یا «دین ملوک» نرفته است؛ پند نامگ او به عنوان «یادگار بزرگمهر» در جزو خردنامه‌های ایرانی (- جاودان خرد) از دیرباز مشهور و متداول بوده،<sup>۴</sup> از جمله (بند ۱۰۸-۱۰۹) در پاسخ به این‌که بخت و کنش یا «تقدیر و تدبیر» چه باشد، می‌گوید که «بخت، علّت است و کنش،

۱. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۷، ۹، ۲۲، ۲۳، ۳۸، ۳۹، ۴۷، ۵۰ و ۶۸.

۲. الفهرست، چاپ تهران، ص ۳۸۷ و ۳۸۸.

3. *Philosophy of the Mazdayasnian Religion...*, pp. 143, 144.

۴. رش: فهرست ماقبل الفهرست (پ. اذکائی)، ص ۱۱۹-۱۲۰ و ۱۲۳.

بهانه چیزی که به مردمان رسد»، ظاهر است که تقدیر را علت فاعلی و تدبیر را علت مؤثره یا قریب دانسته؛ و هم (بند ۱۲۶-۱۴۶) در پاسخ به این پرسش که «کوشایی و جهشیاری» آدمی چه سهمی دارد، می‌گوید «کوشایی» همین بس که آدمی نیکی پیشه کند، کاری که بدو سپرده‌اند با درستی (بدون جرم و معصیت) و بی‌رنجی انجام دهد؛ و اما «جهشیاری» همانا نام نیک و نیکفرجامی آن کار است. آنگاه «سپهر» گیهان بختار - یعنی - «فلک قسمتگر نصیب هرکس در جهان» (-بغوبخت) بر جان و جهان فرمانروا تر است، زمان (- زروان) بختیار است و آن کس که «بخت» یار و مددکار اوست همانا کامروا تر باشد (به کوشش بزرگی نیاید به جای / مگر بخت نیکش بود رهنمای) و شگفت‌انگیزترین چیزهای جهان، همان «نادان خوشبخت» و «دانای بدبخت» بوده باشد (فلک رهنمونش به سختی بود / همه بهر او شوربختی بود) و این پند نامگ حکیم بزرگمهر را تماماً حکیم فردوسی به نظم کشیده، مشکویه رازی نیز در پیوست «جاودان خرد» خود آورده است.

لیکن فقره نگرش‌پذیری در باب «جبر و اختیار» مانوی، که می‌تواند حتماً نگره حکیم رازی هم باشد، آسموسن در موضوع رستگاری سرشتی انسان بیان نموده؛ گوید افرایم سوری (مسیحی) را در قول مانویان به اراده آزاد (- اختیار) سوء فهمی دست داده است؛ اساساً باید گفت که آموزه مانوی یکسره بر نگره ایزدانه یا امکان رستگاری سرشانه در هر موجود بشری تمرکز یافته، که صرفاً از طریق بر گرفتن و فرارس شدن معرفت و شناخت حقیقت به حصول پیوندد؛ دگرگشت آزاد و آگاه به یک «انسان نوین» و «زایش دوم» (= تولدی دیگر) با حصول بر حقیقت (- گنوسیسی / عرفان) به وسیله پنج عضو و پنج هبه (حس) به درک بداء حضور یقین بالقوه در آدمی امکان‌پذیر است. امر واقع به لحاظ انسان‌شناختی در آمیزش وجود خیر و شر در آدمی است، اراده بشری همانا «آزادی» در اختیار بین خیر و شر یا نور و ظلمت می‌باشد. چه دانسته است که حسب اعتقادات مانوی، آدمی که آمیزه‌ای از دو مینوگ نیک و بد است، اختیار و انتخاب آزاد در آن دو مینو دارد؛ و عظمت اخلاقی - مذهبی مانوی‌گری در همین است، یعنی همه چیز موقوف به معرفت (= گنوسیسی / عرفان) و علم و دانش (scientia) باشد، چندانکه اراده و میل آزاد صرفاً بر سیل دانش و دانایی، هم از خیر و شرّی که آدمی راست عملاً صورت تحقق می‌یابد. اگر نفس حیوانی روی به فضیلت روحانی آرد،

پاره‌ای نور با نیروی حیاتی مینوگی گیرد، آنها را بپذیرد و بخشش‌هایش بستاند، همانا حیات ابدی و زندگی جاودان بیابد.<sup>۱</sup> آشکار است که این بیانیه مانوی با حکمت‌آموزی و علم‌اندوزی و خردورزی حکیم رازی کاملاً مطابقت دارد، گویند که قاعده «وجوب لطف از خدا» در نزد موحدان و شیعیان دوران اسلامی، ناظر به اعتقادات مانوی و ثنویان همانا به صورت «وجوب فلسفه یونان» بیان شده است.<sup>۲</sup> بدین سان، محمل و مناط «اختیار» آدمی در نزد رازی، تنها «خرد» اورمزدی و «فلسفه» دانایی، در برابر «جبر» اهریمنی یا «تقدیر» کور نادانی است. مینوی خرد (باب ۴۶) گوید که «خرد» بهترین خواسته جهان، «بخت» چیره‌ترین چیز جهان، و «وای بد» همان است که کسی نتواند از آن بگریزد.<sup>۳</sup>

این‌که رازی برخلاف اکثر فلاسفه مشائی و نظر به اصول ذره‌گرایی در حکمت طبیعی، هرگز اعتقادی به علت‌غایی از برای عالم نداشته و اگر هم قائل به علتی بوده، همانا اتفاقی (فلتیه) یا «بخت» و تصادف و خودانگیزی نام دارد، یک‌چنین نگرشی دقیقاً موافق با طرز تفکر اپیکوری است، که شباهت تام فلسفه حکیم عمر خیام نیشابوری بدان، لابد در مسئله جبر و اختیار هم باید مطمح نظر شود. ما طی بررسی کتاب «عمر خیام» (نوشته «علیرضا ذکاوتی»، ۱۳۷۷) به مسائل مشترک فلسفی و افکار مشابه رازی و خیام - که هر دو طبیعی‌دان زروان‌گرای بوده‌اند - با تحلیل و توضیح آنها حسب اشارات مؤلف پرداخته‌ایم؛ از جمله این‌که خیام - که او نیز متافیزیک را کنار نهاده بود - اعتقادی به علت‌غایی نداشت، زیرا نسبت دادن غایت به فاعل «بالطبع» (طبیعت) امری عبث و بی‌جاست [ص ۵۶] و همو می‌اندیشید که افعال باری معلل به غرض نیست، از این‌رو گفته است که «از کین که پیوست و به مهر که شکست؟» [۵۹]. خیام که حسب برخی از رباعیات وی، نظریه اتمی را پذیرفته و به مذهب «ذره» گرویده (می‌خور که به خاک در، تنت ذره شود ... و ...) نشان می‌دهد که به فلسفه دموکریتوس و اپیکوروس رسیده، از آن‌رو اصحاب این نظر ترکیب عالم را بر اثر حرکت جاودانی (- حدوث مدام) و برخوردهای تصادفی ذرات می‌دانند، که در سیر اندیشه به مسئله بخت و اتفاق نزدیک شده است [۶۰ و ۸۹]. نظریه معاد در نزد خیام (همانند رازی) مبنی بر «رجعت» ذرات

1. *XUASTVANIFT* (studies in Manichaeism), pp. 17, 18.

۲. دکتر علینقی منزوی (در) مجموعه سخنرانیهای کنگره ...، ۳/۳۶۷.

۳. مینوی خرد، ترجمه تفضلی، ص ۶۴.

مادی است، این که اجزاء ساختار جسم آدمی (- ذرات) تنها به صورت ترکیب عناصر در کارگاه کوزه گری، و به اشکال عیان کاسه و کوزه یا جام و قدح عود می نماید [۱۴۹]. از طرف دیگر، به گفته روبرت زینر، افکار زروانی هیچ امیدی فرامی نماید؛ در این آیین هیچ پاداش آسمانی یا وجود آن جهانی ابراز نمی شود، نه ابدیت شخصی و غیرشخصی و نه هیچ اشارتی به فرجام آدمی؛ فقط تقدیر با برداشتی تیره گون بر آن حکمرواست، تنها می توان به منزل آخرت رفت، بخت کسی دانسته نیست، آنچه دانسته است این که «دهر» بوده و خواهد بود.<sup>۱</sup>

متفکران بزرگ دیر یا زود هریک از طریق خود، به این نتیجه می رسند که انسان موجود مقید محدود و مشروطی است؛ و علم او نیز در همین میانه ها نوسان دارد - یعنی - در بینهایت بزرگ و بینهایت کوچک لنگ می زند [۱۱۲]. ابوالحسن عامری گفته است که گروهی از طبیعیان، به انکار سیاست الهی در رخدادهای جهان زیرین برخاسته، ادعا کرده اند که همه اینها از تقدیر به دور است [۵۴]. این عقیده رازی هم به مانند خیام باشد، که جهان عالم تنازع و تزامم است؛ ما اختیار مطلق نداریم، ضمن آن که فی الجمله احساس می کنیم که آزاد هستیم؛ حق مطلب این است که به اندازه آگاهی خود آزادتر می شویم، هر قدر قانونمندی ها را بیشتر بشناسیم، تصرف در آنها میسرتر می شود [۱۰۲]. جبریگری خیام نیز «علمی» است، همان قدر مقبول «جبر» که چنین متفکری قائل تواند بود، این است که ما مقهور قوانین طبیعت هستیم، آمدن و رفتن ما به اختیارمان نبوده باشد. اهل دین می گویند: «ما برای عبادت (- معرفت خدا) آفریده شده ایم، حال آن که خداوند خود بی نیازی مطلق خویش را از «عبادت» همه جهانیان (ان الله غنی عن العالمین) اعلام نموده است [۹۷]. وقتی سلطه ای قاهرانه برقرار باشد، آدمی دیگر «اختیار» و آزادی ندارد؛ فلذا خیام به نظر ما مثل باباطاهر «جبر اجتماعی» را تأویل الهی (سماوی - فلکی) نموده، هم بایستی گفت علاوه بر آن که ما مقهور قوانین «طبیعت» هستیم، همانا مقهور قوانین «تاریخ» نیز باشیم.<sup>۲</sup>

یک عارف کبیر و یک عالم کبیر - حلاج و بیرونی - هر دو پیش از خیام به یک عبارت گفته اند: «انسان حتی در دین خود مختار نیست»، که این نظر می تواند تأویل

1. Zurvan, p. 272.

۲. رش: روزنامه انتخاب، ش ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ (۱۳-۱۵ تیرماه ۱۳۷۸)، ص ۶.

جغرافیایی هم داشته باشد - یعنی - ما گذشته از قوانین جامعه و تاریخ، مقهور «جبر» جغرافیایی هم هستیم؛ زیرا اگر خیام در چین زاده می‌شد، لابد بر دین اخلاقی «کنفوسیوسی» می‌بود؛ و اگر در هند زاده می‌شد، لابد بر دین عرفانی «برهمنی» می‌بود؛ و اگر در یونان زاده می‌شد، لابد بر دین فلسفی «سقراطی» می‌بود، که هیچ‌یک از اینها - چون شریعتِ الهی «انبیاء» بر آنها مقرر و مترتب نیامده - آن «جبر مذهبی» که خیام فریادش از آن بر آسمان بلند است، این‌گونه وجود نمی‌داشت یا دست‌کم بدین شدت و حدت نبود. چنین نماید که علت گرایش اندیشمندان ایران‌زمین به «فلسفه» در شکل و مضمون یونانی‌اش، همانا برای گریز از «جبر» در مفهوم جغرافیایی و فراداد اجتماعی‌اش بوده؛ زیرا که در فلسفه یونان - چنان‌که معروف است - خدای «جبار» و «شارع» قدسی و احکام «جزمی» وجود ندارد. مسئله در نزد حکمت‌پیشگان ایران ابداً و هرگز جنبه «نیست‌یزدان‌گویی» (Atheistic) نداشته، خدای جهان هرگز و در هیچ‌جای جهان - حتی در نزد دهریان و طبیعیان و لامذهبان هم منکری ندارد، هر یک به طریق خویش قائل به ذات واجب‌الوجود بوده‌اند؛ ولی احکام الهی که اصحاب شرایع آورده‌اند، آنها را که «فرشتگان» آسمانی اجرا نمی‌کرده‌اند؛ همین شریعتمداران صاحب سلطه یا متکی به قدرت دنیوی و «آدمهای» زمینی - که اتفاقاً آنها خود نیز ذلیل و مقهور انواع جبرها و بالخاصه قوانین «سیاست» و هواجس «نفس» بوده‌اند، آنها را بر آحاد اجتماع - اعم از جاهل و عالم یا علی‌السواء بر عام و خاص - اعمال و الزام کرده‌اند. علت گرایش به «طریقت»‌های عرفانی و تصوّف نیز در ایران‌زمین، همانا گریز از سلطه و احکام جزمی «شریعت»‌های مختلف؛ و این تنها نوعی اختیار و «آزادی» نسبی به معنا و منظور «رهایی» از شرایط بعضی «جبر»‌های حاکم و موجود بوده\*، که در نزد فلاسفه و حکیمان ناظر به «خردگرایی» و «فلسفه‌رانی»، رهنمون به حکومت «عقل» و عُقلاء یا «حکمت» و حکماء باشد.

\*. سزااست گفته شود رسالات «جبر و اختیار» که تاکنون حکمای قدیم ما نوشته‌اند، نظر به آن‌که قوانین طبیعت و اجتماع (جغرافیا و تاریخ) بر آنها مکتشف نبوده، به معنای حقیقی کلمه جز «یاوه‌گویی»‌ها و «لفاظی‌های مابعدطبیعی» بیش نباشد، از جمله مثل کتاب «انقاذ البشر من الجبر والقدر» (= ره‌آیش انسان از جبر و تقدیر) ابوالحسن عامری، که نهایتاً توجیه «وضع موجود» و تسلیم به «سلطه حاکم» است.



## خرد شهر رازی\*

(سیاست مدنی)

در این بهر با تمهید مقدمات نظری و تاریخی، اجمالاً درصدد بیان این مطلب هستیم که رازی، همان‌طور که اصولاً «دین» را از «فلسفه» جدا می‌دانست؛ و بل با دیانت و شریعت به هر صورت آن، سر‌ناسازگاری داشت و آن‌را در قبال «عقل» نمی‌پذیرفت؛ در خصوص شکل و محتوای سیاسی جامعه و دولت نیز، معتقد به جدایی دین از سیاست بود و «قوانین» مدنی را به جای «شرایع» مذهبی قبول داشت؛ حکومت آرمانی و نگره‌کامشهری او مطابق با نمونه یونانی «مدینه» یا «دولت‌شهر»ها می‌بود، که رئیس یا حاکم بر آن «حکیم» خردمند باشد، گویی به نوعی «مدینه فاضله» یا «خردشهر» می‌اندیشید. همین‌جا بگویم ابونصر فارابی که به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی، دارای نگره‌کامشهری معروف «مدینه فاضله» (آراء اهل مدینه فاضله) نوعی «برین/ بهین شهر» عقلانی را به وصف آورده، مأخذ نظر یا منبع تأثیر خویش را که همانا «خردشهر» (= المدینه العاقله) یا «مدینه فاضله» حکیم رازی است ذکر نکرده؛ سزااست که دانشمندان دادگر و محققان و مورخان فلسفه، بر فضل سبق و تقدّم رازی در بیان چنین فکر و نظری اذعان نمایند؛ از آنجا که هم دانسته است فارابی بر تمام آثار فلسفی حکیم رازی وقوف داشته، حتی بر چند اثر وی از جمله اهم آنها کتاب «علم الاهی» او ردّ و نقد نوشته است. اما انگاره و نمونه کامشهرهای سیاسی-اجتماعی (مدنی) متفکران،

---

\*. این گفتار در «اندیشه سیاسی ایران»، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۲ (ص ۹۷ - ۱۶۲) چاپ شده است.

حکیمان و حتی عارفان و متصوفان ایران دوران اسلامی، به طور عمده متأثر از دو مکتب بوده یا دو سرچشمه نظری داشته است: یکی نگرش ایرانی، دوم نگرش یونانی؛ اما نگره ایرانی نظر به وحدت «دین و فلسفه» در ایران باستان، در دوران اسلامی بر روی هم صبغه مذهبی و عرفانی یافته است؛ چنان‌که نگرش یونانی کاملاً جنبه عقلانی و سیاست مدنی بر آن غالب می‌باشد.

### الف). مینوگرایی

دو نوع اساسی «آرمانشهر/کامشهر» (Utopia) اندیشمندان و حکیمان سراسر جهان - یعنی - آن‌که ناظر به «گذشته» (Retrospectivism) یا «واپس‌نگر/گذشته‌گرا» است، و آن‌که ناظر به «آینده» (Prospectivism) یا «فراپیش‌نگر/آینده‌گرا» است؛ از این دو اجمالاً (و خوشبختانه) کامشهرهای ایرانی پیش از اسلام همانا «آینده‌نگر» باشند، در یک کلمه، هیچ «بهشت گمشده» ای یا «خداشهر» (- مدینه‌الله) و «پیغمبرشهر» (- مدینه‌النبی) و مانند اینها - که محصول و مأمول تفکر «سامی - یهودی» است، در اندیشه و نگرش و نوشته‌های ایران باستان وجود ندارد. داستان نمونه‌های آرمانی «مدینه‌های ایرانی - یعنی - «ورجمکرد»ها، «کنگدژ»ها، «سیاوشکرد»ها و مانند اینها بسیار مفصل است؛ در اوستا (ویسپرد / ۲۰) «وهوخشتر» (VohuXšathra) (= نیکوشهر) همان «کشور آرزوشده» (- آرمانشهر) یا «گزین‌شهر» و «بهین‌شهر» خود همانا «بهره‌شایان‌تر» (یسنا ۵۱، ۱) و «بهره‌برازنده» (یسنا ۲/۱۵) پاداش دین راستین به نیکوکاران یا همان «بهشت برین» در روز پسین است.<sup>۱</sup> «شهریور» نیز بنا به بوندهشن، همانا «شهریاری به کامه» (کامشهری/ فرمانروایی آرمانی) است، که «شهرور» نیز گفته و خوانده‌اند.<sup>۲</sup> موضوع «بهشت‌شهر» آرمانی که موکول به روز واپسین (- قیامت / رستاخیز) شده، خود محمول قضیه معادشناسی زردشتی است، که با ظهور پیایی سه موعود (مهدی) مشهور به نامهای «هوشیدر، هوشیدرماه، سوشیانس»، طی سه‌هزاره آفرینشی از دوره‌های «فرشکرداری» یا «نو شدن» جهان (- رستاخیز) تحقق می‌یابد؛ فلذا

۱. ویسپرد، گزارش پورداوود، ص ۶۷ / یسنا (همو) ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۲، ص ۸۵.

۲. اساطیر ایران (مهرداد بهار)، ص ۵۱.

چنین مدینه‌ای ناظر به «آینده» همانا خود موضوع «انتظار» (چشم براه آینده بودن) و موکول به ظهور «قائم» (مهدی) موعود می‌باشد، تا چنان‌که شیعیان گویند «زمین را که پر از بیداد و ستم شده، از داد و دهش سرشار نماید».

فلسفه «انتظار» و مسئله «غیبت» قائم (مهدی) که بعداً هم بدان اشاره خواهد رفت، علی‌رغم آن‌که در بادی نظر مبین حالت «انفعالی» جامعه نسبت به وضع موجود است، صرف‌نظر از مفهوم «آرمانی» مدینه تحقق‌نیافته (- کشور آرزوشده) فی‌نفسه سائق به نوعی «فعال» بودن یا عملگری و کوشش، مبارزه و جهاد از برای تغییر «وضع موجود» یا برقراری حکومت عادلانه «نیکو و بهین» است. «شهریاری به کامه» (فرمانروایی آرمانی) صرفاً به لحاظ نظری مطرح نبوده، همواره در شرایط عینی جامعه ایران مورد مطالبه شده، جوانب عملی هم از حیث اصول لازم آمده است. توان گفت که مینوگرایی (- ایده‌آلیسم) زردشتی، تنها، کامشهر «نیکو و بهین» را حواله به قیامت نکرده، از جمله «ورشتم مانسرنسک» (فرگرد ۱۸، بند ۱۹) خواست و اراده انسان را هم در تحقق آن لازم شمرده: «من دین برحق کاملاً متفاوت از آن برآورده‌ام، که همه آدمیان خودشان در آن فعال مایشاء خواهند بود. پس، جستجوی ناخواسته (= بی‌اراده) نوع بشر از برای نامیرایی، همانا در حکم خواست (اراده) است و همواره مزایا از آن فراهم آید».

هم‌چنین (فرگرد ۱۸، بند ۱۴) از «فرزانگان خوداییه» (= حکومت حکیمان) سخن به میان آمده، که از جمله درافزاید: «این نیز به طریق حکومت حکیم، هرکس را که سرانجام فرارس شود، همانا «راه نیک» است که بیان آن گذشت.» (بند ۲۰) و این نیز فرمانروایی همبر با «خرد» (عقل) است، از برای هرکس که از گروه نیکان نوع بشر باشد؛ و هم در آنجاست که «فرّه» (فروغ ایزدی) را برآرد، پارسایان بیفزاید و فرزنانگان (- حکیمان) که «وهومن» (- اندیشه نیک) با ایشان است پدیدار آیند. البته (فرگرد ۱۹) تحقق چنین مدینه فاضله‌ای را قبل از «عدم اعتقاد» به جهان تن‌پسین، یا عدم حصول بر اعتقاد اخروی ناممکن شمرده؛ و جالب نظر آن‌که گروهی خواهان تحقق آن در زمان حاضر بوده‌اند، چنان‌که (فرگرد ۲۲، بند ۶) گوید: «مشخصات کسانی که پایان زمان را پیرایه می‌بندند و عهد آن‌را سامان می‌دهند، این نیز از بیانات ایشان گفتنی است که آنان می‌خواهند این فرشکرد (نوسازی) در هستی همین حالا انجام شود؛ آنان «منتظر» و

مغموم و معذب و اندیشناک هستند، اما چون «شیر (ظ: آب حیات؟) به دستشان می‌رسد، آنان همه را سر می‌کشند، نه ترسی دارند، نه آزاری، و نه دیگر غلط‌گویی می‌کنند...»<sup>۱</sup>.

مانیگری تا آنجا که ما بررسی کرده‌ایم، آرمانشهر/کامشهر یا مدینه‌ای - که روزی در این جهان به نحوی تحقق یابد - نشان نمی‌دهد؛ چه از کسی (- مانی) که گفته است «جهان را هرگز سامان‌بخش نباشد، زیرا که آتشی آن را جاودانه پریشان نماید»<sup>۲</sup>، چه توقع توان داشت که از بیخ منکر «سامان» دنیای مادی ظلم شده؛ عرفان «سیاه» و جهان‌بینی «بدبینانه» مانوی، که برای این جهان هیچ اعتباری قائل نیست، هیچ جایی برای انگاشت شهری دستکم «نمونه» و «بهین» باقی نمی‌گذارد؛ تنها چیز قابل ذکر و البته خیلی مهم در این خصوص، همان که مسیحیان مانی را «بنیانگذار اجتماع بی‌خدا» دانسته‌اند.<sup>۳</sup> حکیم رازی ما با گرایش آشکار مانوی خویش، تقریباً همین نوع «اجتماع بی‌خدا» تصور نموده، که البته فرمانروای آن همانا «خرد» آدمی است. علی‌الاصول، روح مانویت یکسره و تماماً متوجه رستگاری «روح» است، که بهری از حیات الهی آدمی باشد؛ زیرا بهری از «نور» را متصرف است، که در چنبره ماده گیر افتاده؛ و برحسب سنت غربی این امر «رنج مسیح» باشد، که آلام بشری را باز خرید نموده است. عبادات و ریاضات برای پالایش و صفای آن روح الهی نورانی، سرانجام رهایش آن از جسم مادی ظلمانی باشد.<sup>۴</sup> مشهور است که مانی خود را تالی «مسیح» (مهدی) یا «فارقلیط» (Paraclete) دانسته، که البته در اعتقادات ماندائی و مانوی هم «منجی» (مسیح) همان «پیامبر» است، کسی که برای فروکشی قدرت اهریمنی (آشوبگر) مبعوث می‌شود؛<sup>۵</sup> و این منطبق بر و ترجمه عین «و خشور» مانوی باشد، که هم به نوبه خود برگردان «مانتهرن» گاهانی زردشتی است.<sup>۶</sup> به

1. *The Dinkard*, vol. XVIII, pp. 30, 31, 32, 40.

2. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), p. 209.

۳. سیر فلسفه در ایران (اقبال لاهوری)، ترجمه آریان‌پور، ص ۱۲.

4. *Manichaean Literature* (Asmussen), p. 47.

5. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), pp. 44-45.

۶. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۶۴-۶۹ و ۱۰۱.

عبارت دیگر، فارقلیط (مهر پیامبران) که امتیاز خاص مانی بود،<sup>۱</sup> با مسیح یا «منجی زردشتی - یعنی - هوشیدر یا «سوشیانس» اینهمانی می‌یابد؛ در این صورت شهر آرمانی مانوی همان «بهشت» (- نیکوشهر) است، که روح‌های آزاد و رها از قید اجسام مادی در آنجا ساکن‌اند؛ و همان بایستی فلک «اثیر» یا جهان فروری و عالم «مُثل» افلاطون، دنیای طباع تام یا همانا «مینوشهر» حکیمان عرفان‌پیشه ایران باشد.

### ب). زمینه یونانی

اما کامشهرهای سیاسی یونانی که اگر بایستی از کهن‌ترین آنها یاد کرد، گفته‌اند که فیثاغورس یک اتحادیه ارتجاعی (اشرافی) در «کروتو» (جنوب ایتالیا) بنیاد کرد.<sup>۲</sup> کامشهر افلاطونی - که اتفاق عقیده دارند متأثر از نگرش‌های ایرانی بوده - یکسره بر نظریات سیاسی و ترتیبات حکومتی در سراسر جهان تأثیر قوی و نافذ داشته است. چه انگاره مدینه فاضله افلاطون و نگره‌های سیاسی وی، به طور عمده در دو کتاب «جمهوری» و «نوامیس» مطرح شده، البته ناظر به دولتی است که در آن امتیازات دیرین اشراف مخدّم می‌گردد. افلاطون شهروندان جمهوری خود را بر چهار دسته تقسیم نموده: (۱) سرپرستان، (۲) فیلسوفان که حکومت می‌کنند، (۳) سربازان که از کشور دفاع می‌کنند، (۴) مردمان که بارکارها بر دوش ایشان است. این تقسیم طبقاتی خود توجیه یک افسانه (دروغ شاهانه) است که خدا انسان را از چهار عنصر طلا و مس و برنج و آهن آفرید؛ و این ناظر به نوعی نظام «کاست»‌های اجتماعی است، از این رو هم گفته‌اند که «کامشهر افلاطون، آرمانی ساختن نظام کاستی مصر بوده است»؛ و یا آن‌که جمهوری وی عملاً در شهر «اسپارت» یونان تحقق یافته بود، کاملاً هم میسر بود که گروهی آن را در سواحل اسپانیا یا گُل تشکیل دهند؛ و چنین نماید که هم مدینه مزبور در ایران عهد ساسانی تا حدودی تحقق پذیرفت. البته هر نسلی کتاب جمهوری را به گونه‌ای دیگر داوری کرده، ولی در روزگار ما به قول جان برنال «در قالب اندیشه‌های افلاطون، تمنّیات

1. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 239-240.

2. A Dictionary of Philosophy (Rosenthal-Yudin), p. 373.

زشت و انعکاس لافزنی‌های دولت‌های فاشیستی را مشاهده می‌کنیم.<sup>۱</sup> به طور کلی، جمهوری افلاطون از سه بخش تشکیل شده: یکم، وصف سازمان جامعه اشتراکی کمال مطلوب (ناظر به «اسپارت») که قدیم‌ترین «مدینه فاضله» در جهان است. دوم، حاکمان مدینه بایستی «حکیم» (فیلسوف) باشند که به شرح آمده است. سوم، به طور عمده مباحث راجع به انواع دولت‌ها با ذکر معایب و محاسن آنها، آنگاه غرض ظاهری جمهوری که موضوع «عدالت» می‌باشد.

افلاطون در «جمهوری» (کتاب ۸، بندهای ۵۴۴ و ۵۸۰) پنج گونه آدم و پنج نوع حکومت را چنین یاد کرده است: ۱. حکومت اشرافی (Aristocracy) که اصحاب جاه و جلال و نسب‌اند، ۲. حکومت مَلَکی (Timocracy) که اصحاب ملک مال و منال‌اند، ۳. حکومت خواص (Oligarchy) که اصحاب قدرت و نفوذ و ثروت‌اند، ۴. حکومت عوام (Democracy) که هیچ‌یک از آن سه گونه نباشند، ۵. حکومت جَبّاری (Tyranny) یا استبدادی و خودکامگی ستمگرانه؛ و گوید که استبداد از مردم سالاری می‌زاید، هرگاه که آزادی در اجتماع از حدّ خود بگذرد و فرمانروای مستبد همیشه از ریشه «پیشوای ملت» جوانه می‌زند و سبز می‌شود (نه از ریشه‌ای دیگر) و آنگاه افلاطون (بند ۴۹۷) هیچ‌یک از انواع حکومت‌های مزبور را با «فلسفه» سازگار و مستعد پرورش فیلسوف نمی‌بیند، پس می‌افزاید (۴۷۳) اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند به راستی دل به فلسفه نسپارند؛ و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند، و همه طبایع یک‌جانبه امروزی که یا تنها به این می‌گیرند یا به آن، از میان برنخیزند؛ بدبختی جامعه‌ها و به طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید، و دولتی که وصف کرده‌ایم جامعه عمل نخواهد پوشید.<sup>۲</sup> امیل برهیه (بریه) گوید افلاطون در رساله گُریاس خطرات سیاستی را که مبتنی بر عقل نباشد نشان داده، در رساله جمهوری فلسفه را تنها وصول به سیاستی که بر طبق آن می‌توان زیست به

۱. علم در تاریخ، ترجمه کامران فانی، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴. / تاریخ فلسفه غرب (برتراندر راسل)، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، ص ۲۴۵ و ۲۴۶.

*A Dictio. Philo* (Rosenthal), p. 351

۲. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴ (جمهوری)، ص ۱۰۷۴، ۱۱۷۲، ۱۱۷۸، ۱۱۸۱، ۱۲۰۳، ۱۲۰۶ و ۱۲۲۸.

شمار آورده، همانا غرض از آن اثبات صلاحیت سیاسی فیلسوف بوده است؛ چه تفکیک فلسفه (نظر به غایت آن) از سیاست در مذهب افلاطون صحیح نیست، و از این حیث افلاطون به آگوست کنت مشابهت دارد. افلاطون نیز مانند سقراط اعتقاد مبهم داشت که فیلسوف در مدینه امری را متعهد است، در جمهوری پس از این که طرز تشکیل مدینه و اداره آن بر طبق کمال مطلوب وی وصف می شود، این سؤال پیش می آید که در چه اوضاع و احوالی می توان به حکومتی که نزدیک بدان باشد تحقق بخشید؟

گوید که برای این منظور تنها یک تغییر کافی است، لیکن این تغییر امکان پذیر کاری آسان نیست؛ از این تغییر باید این غرض حاصل آید که فیلسوف در مدینه فرمانروا گردد، یا فرمانروا از جمله فیلسوفان باشد؛ و به هر صورت قدرت سیاسی و مرجعیت فلسفی در یک جا جمع شود. هر جا افلاطون از «نظر» به مرحله «عمل» مرور می کند، لزوم مرجعیت سیاسی فیلسوف را یادآور می شود؛ و از تأکید درباره مقام مؤثری که در عمل شایسته فیلسوف است باز نمی ایستد. می گوید که فیلسوف را باید از مقام تأمل درباره اشیاء معقول فرود آورد، تا به تدبیر مدینه پردازد و نیز باید افکار عامه را - که بر اثر نقائص طرز متداول حکومت - فلسفه را برای مدینه سودمند نمی شمارد، آماده کرد تا بر این تغییر اصلاحی منطبق شود. فیلسوف باید در «مدینه» مانند نقاش بر دیواری که آن را می آراید - کار کند، نخست آن را به دقت پیراسته سازد، آنگاه صورت مطلوبه مدینه را بر آن بنگارد؛ و دم به دم آنچه را نگاشته است، با نمونه ای از دادگری - که به تصور تواند آورد - مقایسه کند. سپس در بحث از «عدالت و اعتدال» از جمله گوید که خیر با لذت مترادف نیست، و اگر باید لذاتی را اختیار کرد که نیکو و سودمند باشد و با سلامت منافات نیابد، جز از راه اعتدال بدانها نمی توان رسید؛ و اعتدال است که انتظام احوال را در حیات جسمانی و نفسانی موجب می شود، و امیالی را که مخالف این انتظام باشد دفع می کند. لیکن مبدأ اعتدال همانا حکم «عقل» است که فیلسوف به موجب آن عمل می کند، عدالت هم امری است که جز از طریق اصلاح سیاسی کامل مدینه به رهبری فیلسوفان میسر نمی شود. مدینه مولود احتیاج بشر و اهتمام او در اکتشاف وسیله عقلی برای رفع آن است، و این وسیله جز همان «تقسیم کار» نیست (که رازی هم بدان قائل است). اجتماع اشخاص در مدینه نامتساوی و نامتشابه - یعنی - وحدتی در کثرت است،

که در عالی‌ترین مدارج خود نیز به همین صورت باقی می‌ماند، و همین امر است که تعاضد اجزاء مدینه را موجب می‌شود و وحدت آن را حفظ می‌کند. بر روی هم باید گفت که غرض افلاطون (در مسئله سیاسی) این نبوده است که «ناکجا‌آباد» (Utopia) ترتیب دهد، بلکه می‌خواسته است از برای وضع موجود مصلحی واقع‌بین باشد.<sup>۱</sup>

اینک اگر «جمهوری» (سیاست) افلاطون جنبه نظری حکومت «مدینه» بالفعل یا بالقوه را بیان کرده، «نوامیس» (قوانین) وی همانا به لحاظ حیات عملی مدینه و اجتماع نوشته آمده است. این کتاب در ترجمه عربی آن سخت مورد عنایت و استناد و استفاده متفکران و متفلسفان دوران اسلامی شده، چندانکه «نوامیس» افلاطون در قبال «شراعی» انبیاء و رُسل از برجستگی ویژه‌ای برخوردار گردیده است. برخی نگره‌های سیاسی مندرج در آن تقریباً همان نظریات وارد در «جمهوری» است (که در دنیای اسلام به عنوان «السیاسه» معروف شده) و اکنون برخی گزینه‌های ما از «قوانین» صرفاً هم از باب توضیح و منشأ نظر حکیمان ایرانی خصوصاً محمدبن زکریای رازی است. افلاطون (بند ۶۸۸) گوید بزرگ‌ترین هدف قانونگذار باید این باشد که جامعه را، تا آنجا که میسر است، از دانش و روشن‌بینی بهره‌ور سازد و از نادانی برهاند. دانایی و خردمندی والاترین هماهنگی‌هاست، تنها کسی از آن می‌تواند برخوردار شود، که در هر قدم از قوانین خرد پیروی کند؛ و کسی که از این موهبت بی‌بهره است، هم خانه خود را ویران می‌کند و هم جامعه را تباه می‌سازد. افلاطون (بند ۶۹۰) از هفت قاعده حکومت: پدرسالاری، حکومت اشراف، حکومت شیوخ، حکومت خواجهگان، حکومت توانمندان - که این یک «موافق طبیعت» است، سرانجام (قاعده ۶) حکومت دانایان را می‌پسندد، که پیروی از قانون در آن مرعی است، قاعده هفتم اما حکومت بخت و اتفاق (قرعه‌ای) می‌باشد. گوید (بند ۶۹۳) که دو نوع حکومت هست که می‌توان آنها را حکومت مادر نامید و همه انواع دیگر از آن دو زاده‌اند: یکی حکومت پادشاهی است، دیگر حکومت مردم‌سالاری است. نمونه کامل حکومت پادشاهی را در ایران (عهد هخامنشی) می‌توان یافت، و کاملترین نوع حکومت مردم‌سالاری را در کشور ما (یونان) ...؛ و برای این که در جامعه‌ای آزادی و هماهنگی توأم با روشن‌بینی برقرار باشد، حکومت آن جامعه ناچار بایستی

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه علیمراد داوودی، ص ۱۸۶، ۱۸۸-۱۹۲ و ۱۹۵.



مشخصات آن هر دو نوع را در خود جمع کند...؛ چون در یکی از این دو کشور اصل حکومت فردی رایج است (-ایران) و در دیگری اصل آزادی بی حد و حصر (-یونان) هیچ‌یک از آن دو راه اعتدال نمی‌پیماید. آتن و ایران نیز در روزگاران گذشته به اعتدال نزدیکتر بوده‌اند، ولی امروز از آن بسیار دوراند؛ اینک در جستجوی علت باید گفت (بند ۶۹۴):

در دوران پادشاهی کوروش که ایران راهی میان استبداد و آزادی پیش گرفته بود، ایرانیان هم خود آزاد بودند و هم توانسته بودند اقوام بسیاری را تحت فرمان خود درآورند. حکمرانان زیردستان را تا اندازه‌ای آزاد گذاشته بودند، و اصل برابری را رعایت می‌کردند. اگر در میان آنان مردمی روشن‌بین بود که می‌توانست پیشنهادی عاقلانه بدهد، پادشاه او را در سخن گفتن آزاد می‌گذاشت، و همه کسانی را که به او پندهای خردمندانه می‌دادند محترم می‌داشت. این آزادی و دوستی و تبادل نظر سبب شده بود، که کشور رشد کند و روز به روز آبادان شود؛ اما این رشد و شکفتگی در زمان پادشاهی کامبوجیه از میان رفت، و در عصر داریوش دوباره پدیدار شد...؛ گمان می‌رود که کوروش با این که سرداری بزرگ و میهن‌پرست بود، به تربیت فرزندان و اداره امور خانه خود اعتنائی نداشت. (خلاصه این که تربیت اولاد به دست زنان درباری افتاد که آنها را پروردند...؛ و پس از شرح جنگهای ایران و یونان با اشاره به سیرت‌های کوروش و داریوش و جانشینان ایشان) گوید (۶۹۹) اگر به سرگذشت ما و ایرانیان نیک بنگرید، خواهید دید که هر دو از پای درآمده و تباه شده‌ایم: ایرانیان بدان سبب که ملت را به پایین‌ترین مرتبه بردگی تنزل دادند، و ما (یونانیان) بدان علت که آزادی بی‌اندازه به مردم دادیم، همین خود دلیل کافی نیست بر این که ادعای پیشین ما در این باره راست بوده است؟ آنگاه، افلاطون (۷۰۹) واضح قوانین را حوادث اجتماعی می‌داند، که هم به موجب تحولات اجتماعی تغییر می‌کنند. (به لحاظ افلاطون هیچ قانونی ثابت و لایتغیر نیست) و گوید (بند ۷۱۰) برقرار ساختن حکومت قانون در کشور وقتی میسر است، که در آنجا قانونگزاری به معنی راستین وجود داشته باشد، و اتفاقی نیک سبب شود که مقتدرترین افراد جامعه با او متحد گردند. قوانین (۷۱۴) را اصحاب قدرت و به مصلحت خود وضع می‌کنند، لذا هریک از هفت قاعده حکومت (که پیشتر گذشت) قوانین را به

نفع خود وضع یا تفسیر می‌کنند؛ و می‌گویند که الحق لمن غلب. (۸۱۸) قانونگزاری منشأیی جز هنر ندارد، و از طبیعت به کلی بی‌بهره است؛ و (۹۶۲) قانون هدفی جز فضیلت انسانی ندارد. هم‌چنین، افلاطون بعید نمی‌داند (۷۰۴) که شهریار نیک‌منش به آسانی می‌تواند بهترین حکمت را در کشور برقرار کند، و در کتاب پنجم (۷۳۳) برنامه قانونگزاری و (۷۳۹) سازمان کمال مطلوب و این‌که (۷۳۹) ثروت و فضیلت مانعة‌الجمع‌اند و (۷۴۲) ثروت مایه نزع است؛ آنگاه طی کتاب یازدهم از جمله (۹۱۳) به شرح «قانون مدنی» پرداخته است.<sup>۱</sup>

این‌که افلاطون «شهریاری» نیک‌منش (- و هومنه) را بهترین فرمانروایی یاد کرده، همان است که (گویند) آشکارا تحت تأثیر «آیین شهریاری» یا «شاهی آرمانی» (-خستره وئیره) ایرانیان قرار گرفته؛ فلذا هم دانشمندان اروپایی در این خصوص کتابها نوشته‌اند، هم دانشمندان ایرانی در باب «آرمانشهر» موصوف به تحقیق پرداخته‌اند، از جمله «شهر زیبای افلاطون» (تألیف دکتر فتح‌الله مجتبائی) که اینک از بحث ما بیرون است. اما کتاب «جمهوری» افلاطون به عنوان «السیاسه» با نقل حنین بن اسحاق عبادی، امروزه یک ترجمه یکسره ناساز با اصل یونانی «پولیتا» ست و دال بر مقصود نیست؛ ولی کتاب «النوامیس» (قوانین) که نیز حنین بن اسحاق و یحیی بن عدی به سریانی و عربی ترجمه کرده‌اند، ابونصر فارابی «جوامع (=گزینه‌ای) از آن به عنوان «تلخیص النوامیس» افلاطون ساخته که وجود دارد و چاپ هم شده، در تألیف کتاب «مدینه فاضله» خویش هم از آن بهره برده است.<sup>۲</sup> آنگاه، ابوجعفر احمد بن یوسف مصری (م ۳۴۰ ه. ق) که در «سیره» شاهان طولونی مصر کتابها نوشته، کتابی به عنوان «العهود الیونانیه» براساس کتابهای «السیاسه» و «النوامیس» افلاطون تألیف کرده، که متضمن سیرت امپراتور دانشمند و فرهیخته رومی «هادریان» (ن ۱ س ۲ م) هم باشد. این کتاب در حقیقت واکنشی در برابر تفوق شعوبیت ایرانی است، ظاهراً بر ردّ مردی ایرانی‌گرای متعصب نوشته آمده، که ایرانیان را در امور شهریاری و فرمانداری، سیاست‌رانی و دولت‌مداری بر یونانیان تفضیل

۱. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۷ (- قوانین)، ص ۲۱۱۳-۲۱۱۵، ۲۱۱۹-۲۱۲۰، ۲۱۲۷-۲۱۳۸، ۲۱۴۱، ۲۱۴۷، ۲۳۴۷ و ۲۴۴۰.

۲. الاصول الیونانیه (عبدالرحمان بدوی)، ص ۹، ۷۲ و ۷۳. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۳۴۵-۳۵۶.

و ترجیح می‌نهاده است؛ چنان‌که در مقدمه گوید ایرانیان حُسن سیرت و رُجحان رأی و تملک هوئی و نفس را برشمرده‌اند، اما هم ایشان یونانیان را به سبب فقدان این صفات طعن و نقض کرده‌اند. از سخنان وی برمی‌آید که کارزار میان ایران‌گرایان و یونان‌گرایان، طی سده‌های سوم و چهارم (هق) شدید بوده است، چه همین کتاب العهود الیونانیه در واقع خود نتیجهٔ شعوبیت یونانی در جهان اسلام می‌باشد؛ منتها کارزار میان آن دو گروه همانا یک درگیری عقلی و روحی بود، که البته شائبهٔ نژادپرستی و یا انگیزهٔ دینی در آن دیده نمی‌شود.<sup>۱</sup>

اما ارسطو که نیز کتاب «سیاست» نوشته و معروف است، باید گفت آنچه در جهان اسلام (سده‌های نخستین) بدو نسبت یافته، یک کتاب منحول به عنوان «سرّ الاسرار» (السیاسة فی تدبیر الریاسة) است، که مجموع خطابات و وصایای سیاسی به «اسکندر» مقدونی، ظاهراً مبتنی بر همان نامه‌های مشهور ارسطو به اوست. ما بعداً در این خصوص اشارتها و گفتاوردها خواهیم نمود، اینک برحسب اشارات مورخان فلسفه به اجمال باید گفت که کتاب «سیاست» با یادآوری دولت آغاز می‌شود؛ دولت عالی‌ترین نوع «جامعه» است و هدف آن همانا خیر اعلی است؛ از نظر ارسطو «دولت» بر فرد و خانواده مقدم است، که به عنوان «کل» متصور (ارگانیزم) در مفهوم «جامعهٔ سیاسی» می‌باشد. ارسطو مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون را به دلایل گوناگون انتقاد می‌کند، نظام اشتراکی او را - که موجب منازعه دانسته - اسباب نگرانی می‌شمرد، از این رو مالکیت خصوصی همراه با «گذشت» را فضیلت می‌گذارد. وی به مساوات اعتقادی ندارد و آن را جایز نمی‌شمارد، بلکه می‌گوید «مساوات امر نسبی و همان برخورداری شخص از حقوق خود است» که همان عدالت می‌باشد؛ و لازمهٔ عدالت هم «مساوات» نیست، بلکه صحیح همانا تسهیم به نسبت می‌باشد. در نظری بهترین شکل حکومت اولاً سلطنتی، پس از آن همانا حکومت «اشرافی» است.<sup>۲</sup> در نزد ارسطو تقسیم افراد بشر به خواجگان و بردگان نه ارادی است و نه قسری (بلکه طبیعی است). طبیعت که افعال آن تابع غایات

۱. العهود الیونانیه (در) کتاب الاصول الیونانیه، طبع عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م، ص ۳، ۷-۸، ۱۰، ۲۶ و ۲۹.

۲. تاریخ فلسفه غرب (برتراند راسل)، ترجمهٔ دریابندری، ج ۱، ص ۳۴۶، ۳۵۰ و ۳۶۷.

است، در اقلیم حارّه آسیا مردمی پدید آورده است، که اگرچه از مهارت و کیاست برخوردارند، قدرت و قوّت به حدّ کفایت ندارند، و اینان بردگانند. تنها اقلیم یونان است که می‌تواند مردمی هم هوشیار و هم نیرومند پدید آورد، و اینان به حکم طبیعت، نه به موجب قرارداد، آزادند. در نظر ارسطو (مانند افلاطون) تنوع تأسیسات مدنی ناشی از این است که، این تکالیف را - که ماهیات آنها همواره ثابت است - می‌توان به انحاء مختلف در بین اهل مدینه تقسیم کرد. هرگاه افرادی آزاد و فاقد عایدات - که اکثر مردم چنانند - زمام کار را به دست گیرند، حکومت عامه (Democracy) حاصل می‌آید که ممیز آن آزادی و برابری است.

«حکومت عامّه خود بر دو قسم است: ۱) در قسمی از آن حکومت با قانون است، ۲) در قسم دیگر عامّه مردم با آراء متغیّر خویش حکومت می‌کنند. اگر قدرت به دست اغنیاء و نجباء بیفتد، حکومت چندنفری (Oligarchy) به میان می‌آید، در این حکومت هرچه تمرکز ثروت بیشتر شود میل به استبداد فزونی می‌جوید. پس یکی از علل اصلی تنوع حکومت چگونگی تعادل ثروت است، اختلاف زیاد در ثروت ناچار منتهی به حکومت چندنفری می‌شود. غرض از تأسیس شدن مدینه این است که شرافت و فضیلت شهروندان تأمین گردد، این غرض حاصل نمی‌آید مگر از این راه که قدرت قوانین محرز باشد. قبل از ارسطو، سوفسطائیان مجموعه‌هایی از قوانین مُدُن ترتیب داده بودند، ارسطو به ادامه کار آنها پرداخته و خود او نیز تاریخ تأسیسات مختلف را نگاشته است.<sup>۱</sup> در همان کتاب السیاسه (منحول) قول ارسطو حاکی از آن است که «دولت» خدمتگزار «دین» می‌باشد، نه این‌که همچون نگره ایرانی (الدین والدولة توأمان) «دین» همزاد با «دولت» است: «هر پادشاهی که ملک خود را خدمتگزار دین ساخت، پس او سزاوار ریاست است؛ و هر شاهی که دین خود را خدمتگزار پادشاهی اش کرد، پس او قانون را خوار نموده است؛ و هرکس که قانون را خوار کند، قانون او را بکشد؛ و من گویم که از دیرباز فیلسوفان پاک الاهی - که ما بر طریق ایشان رویم - گفته‌اند نخستین چیزی که بر پادشاه واجب است این که خود را ملزم به رعایت حدود خداوند نماید به تمامی،

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه ع. داوودی، ص ۳۱۸-۳۲۰.

بدون فروگذاری چیزی از فرمانها و بازدارش‌های آن حدود.<sup>۱</sup> اکنون باید گفت که افلوپین اسکندرانی هم، که در دههٔ چهل سدهٔ سوم میلادی در شهر «رم» به تدریس پرداخت، هوای تأسیس یک مدینه (بهین شهر) بر سرش افتاد؛ چه، نقشه کشید تا بلکه جمهوری افلاطون را در «کامپانیا» برپا کند، و برای این مقصود شهری تازه بسازد و نامش را پلاتونوپولیس (= افلاطون شهر) بگذارد. امپراتور «گوردیان» سوم نخست با این نقشه موافق بود، لیکن سرانجام اجازهٔ خود را پس گرفت. عجیب به نظر می‌رسد که در آن زمان، چنان جایی نزدیک به شهر رُم برای ساختن یک شهر نوین وجود داشته است.<sup>۲</sup>

### ج. زمینهٔ ایرانی

در جهان اسلام باید گفت که اصل حکومت الهی (تئوکراسی) با رحلت پیامبر (ص) به خاک سپرده شد، که هم رهبری سیاسی جامعهٔ مسلمانان و هم فرماندهی نظامی غازیان عرب را بر عهده داشت. «خلیفه» یا جانشین رسول‌الله برای همگان، پیش از هر چیز امیرالمؤمنین (= سرور دینی مؤمنان) بود. اما تفسیر بعدی کلمهٔ «خلیفه» به جانشین خدا در روی زمین، که از بیخ و بن با اسلام آغازین مغایرت داشت، بایستی خلیفه را جایگزین شهریاران آتش‌پرست (زردشتی) ایران و خاج‌پرست (مسیحی) روم گرداند.<sup>۳</sup> سقوط بنی‌امیه (۱۳۳ ه. ق) برای همیشه به یگانگی جهان اسلام پایان داد، در عصر نخستین عباسی نگره‌ها بسیار و گونه‌گون شد، شکاف میان اصحاب نظر (- متکلمان) با حدیث‌گرایان فزونی گرفت؛ و از کیش‌های کلامی آیین‌مند به ویژه معتزله، در میان شیعیان نافذ و جای‌نشین «قدرگرایی» شد. این کیش که بر پایهٔ عقلی استوار گردید، از روزگار مأمون تا متوکل با تأیید خلیفگان، خود به مثبت ایده‌نولوژی دولتی ثبات یافت. معتزلیان که قائل به «اختیار» آدمی بودند، با روی آوردن به فلسفه و آمیختن آن با کلام، در جزو اصول خمسۀ خویش «عدل» را نیز مطرح نمودند، که جزو اصول اعتقادی شیعه نیز به شمار آمد؛ اصلی بس مهم و نافذ در سراسر جنبش‌های

۱. کتاب *السیاسة فی تدبیر الریاسة*، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۷۷.

۲. *تاریخ فلسفۀ غرب* (برتراند راسل)، ترجمۀ دریابندری، ج ۱، ص ۵۵۵.

۳. *خلیفه و سلطان* (و. و. بارتولد)، ترجمۀ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۹ و ۱۶.

فکری و سیاسی-اجتماعی، که کارپایه بنیادی مردم ایران زمین تا این زمان، هم از حیث کامشهری و هم به جهت عمل انقلابی بوده است.<sup>۱</sup> بدین سان، عقل و عدل دو مقوله نظری، در اصول «فقه» و «دین» شیعه ایرانی، هم از نگره‌های پیش از اسلامی ایرانیان، یکسره کارکردهای سیاسی و کامشهری ویژه و نوین، خواه در مسئله حکومت به عنوان «امامت»، یا در موضوع مهدویت پیدا کرد. ذهن ایرانی پس از آنکه با محیط سیاسی اسلام سازگار شد، آزادی درونی خود را بازجست؛ و به الهام از فلسفه یونانی آغاز تعقل کرد، و خود را داور حقیقت یافت. ایرانیان فلسفه یونانی را با شوق فراوان مطالعه و جذب کردند، و با شور عقلی تازه‌ای که از این راه یافتند، بی‌درنگ به نقد توحید اسلامی پرداختند. خردگرایان اعتزالی از لحاظ فلسفی «ماده‌گرای» بودند، و از حیث دینی به خدایی فیلسوف‌پسند باور داشتند.<sup>۲</sup>

اندیشه فرمانروایی در جهان اسلام - یعنی - هنگامی که عنوان شاه شاهان پیش از اسلام فرمانروایان پارسی دوباره زنده گردید، محتوایی تازه یافت؛ دورانی که حکومت دنیوی از خلفای تازی به فرمانروایان ایرانی نژاد و سپس ترک‌نژاد بازگشت، و روزگاری که این فرمانروایان خود را «ظَلَّ اللهُ فِي الْأَرْضِينَ» نامیدند. نزدیک به دوران سامانی واژه «سلطان» هم اهمیت تازه یافت، این واژه که هم در قرآن و هم در نخستین سده‌های اسلام، به طور کلی تنها برای نشان دادن مفهوم مطلق فرمانروایی بکار رفته، هنوز هم بدین مفهوم باقی است. کلمه سلطان در قبال «امام» - یعنی مقام مذهبی، برای نشان دادن نماینده یگانه حکومت دنیوی به کار رفته است. فاطمیان مصر این برتری را بر عباسیان بغداد داشتند، که در عین حال هم از منزلت سلطنت و هم از امامت برخوردار بودند. رویدادهای دیگر به حکومت دنیوی چنان درخششی داد، که تا آن روزگار ماندش در جهان اسلام نبود. چه همپای «خلیفه» همچون «امام»، شاه و «سلطان» نیز حضور داشت؛ و همان مردمی که خلیفه را پیشوای روحانی خود می‌دانستند، گوش به فرمان او بودند. تا زمانی که سلطه جهان‌بینی دینی برجای بود، امکان پدید آمدن علاقه‌مندی یا بی‌علاقگی

۱. تاریخ الفلسفه فی الاسلام (دی‌بور)، ترجمه عبدالهادی ابوریجه، ص ۹۷-۹۹.

۲. سیر فلسفه در ایران (اقبال لاهوری)، ترجمه آریانپور، ص ۳۲ و ۳۶.

ناخودآگاه ملی هم وجود داشت.<sup>۱</sup> در مورد ایرانیان و ایران‌زمین همدوشی سلطه‌های دینی و دنیایی را، خواه در اعصار پیش از اسلام یا در دوران اسلامی، هرگز نباید نادیده گرفت؛ و باید دانست که مقام «خلیفه» و امام به ویژه در مسئله «امامت»، صرفاً نماد و نمود روحانی و مرجع دینی بوده که جنبه سیاسی هم داشته است. از این‌رو در بیان هریک از این دو جنبه، یا تبیین حکومت دینی و دنیایی در سده‌های نخستین اسلامی، کتابهای سیاسه و الامامه چندی نوشته آمد؛ و هم از جهت قواعد و اصول حکومت و فرم‌داری کتابهای «احکام سلطانی» چندی، عمدتاً براساس آیین‌های کشورداری ایرانیان تألیف گردید. با گرایش به تعقل فلسفی از زمان خلفای اولیه عباسی هم، که کتابهای حکمای یونان آغاز به ترجمه عربی نهاد؛ چنان‌که اشاره رفت در باب «سیاست» مدنی نیز حسب قواعد یونانی آثاری پدید آمد. پیش از فارابی همانا ابواسحاق کندی فیلسوف، کتابهای «فی‌الریاسه» و «فی‌سیاسة‌العامة» داشته است.

کتابهای سیاسی یونانی از جمله «نوامیس» افلاطون که اشاره رفت، چنان‌که از ترجمه عربی آن به نقل آمده است، قانون شریعت در سایه اراده نسبت به افعال جزئی محترم می‌باشد. اما این‌که گروهی گمان برده‌اند که بین «شریعت» و «سیاست» فرقی نباشد، باید گفت فرق میان آن دو در مبتدا و فعل و انفعال و نهایت بسیار است؛ زیرا سیاست حرکتی است که مبداء آن از نفس جزئی تابع حسن اختیار اشخاص بشری است، که بر نظام اصلاحگر اجتماع ایشان گرد می‌آید؛ و شریعت حرکتی است که مبتدای آن نهایت سیاست است، شریعت همان است که نفس و قوای آن را به آنچه در عالم ترکیب، از مواصلت با نظام کل موکل شده به جنبش درمی‌آورد. افلاطون صناعت (فن) عملی مدنی و شهریاری را تبیین نموده، معنای شهریاری (ملک) و «مدنی» را بیان داشته؛ آنگاه تصریح کرده است که انسان فیلسوف و انسان شهریاری یک چیز است.<sup>۲</sup> دانسته است که نظام حکومت در اسلام، از صورت ساده خود در عهد خلفای راشد، به نظام حکومت مطلقه فرگشت یافت؛ قواعد آن به فضل آثار فارسی و یونانی، حسب مقتضیات سیاسی تحکیم شد؛ مانند کتابهای التاج و الآیین ابن مقفع، و کتابهای سیاست و

۱. خلیفه و سلطان (بارتولد)، ترجمه ایزدی، ص ۸، ۲۰-۲۲ و ۲۴.

۲. افلاطون فی‌الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۱۷ و ۱۹۹.

نوامیس یونانی که گذشت. اما معانی دموکراسی و آزادی سیاسی، برابری و دادگری که افلاطون آورده، ارسطو هم آنها را تحلیل نموده، نویسندگان سیاسی آنها را نیز ستوده‌اند، هرگز در میان شاهان مشرق بازنمایی نداشته است. یونان‌گرایان اغلب از مسیحیان یا نصرانیان اسلام آورده، ایران‌گرایان هم اغلب از تبار زردشتیان یا مانویان و مزدکیان بوده‌اند. گذشته از کتابهای افلاطون و ارسطو و دیگر بزرگان یونان، کتابهای منسوب به هوشنگ و زردشت و تنسر و دیگر بزرگان ایران، همانا کاشف از طول مدّت تقدّم ایرانیان در آداب ملک و سیاست می‌باشد. نظام حکومتی اسلام در آغاز خلافت عباسی به صورت سلطنتی مطلق درآمد، امویان دمشق هم برای ایجاد یک نظام دولتی به شیوه رومی کوشیدند؛ چنان‌که در عصر مأمون دو نمونه برجسته سلطنت مطلقه بود: یکی نظام بیزانسی (رومی) و دیگر نظام ساسانی (ایرانی).

گویند که طبیعی است در ابتدای امر به نظام ایرانی عنایت شود، زیرا که انقلاب ایرانیان منجر به روی کار آمدن دولت عباسی گردید، و نیز خلافت عباسی بر همان سرزمین‌های امپراتوری بزرگ ساسانی برپا شد. کتابهای سیاسی ایرانی هم که به عربی نقل گردید، هدف از آنها برقراری قواعد نظام حکومتی جدید، و بنای فلسفه سیاسی برپایه آیین ایرانی بود. شعوبی‌گری ایرانی هم در سیاست، چنان‌که گفته‌اند «ایرانیان را سیاست و آداب و حدود و رسوم است»، ناگزیر تفوق پیدا کرد.<sup>۱</sup> آیین معتزله (آزادی‌گرای) ایرانی هم که پیشتر یاد شد، نظام خردگرایی جهان اسلام را بنیاد گذاشت. لیکن دیری نپایید که به قول «دی‌بور» بسیاری از همان اندیشمندان، از گذشت روزگار این درس را آموختند که: «آمادگی جماعت‌های انسانی، برای پذیرش دینی که از سوی خدایی والا انگاشته می‌شود، بسی بیشتر از آمادگی آنان، از برای پذیرش کیشی خردگرا و مبتنی بر عقل است.»<sup>۲</sup> هم در این معنا «جوئل کرمر» گوید که کیفیت ذاتی زندگی متشکل در «Polis» (= مدینه) هیچ تأثیری در میان مسلمانان نگذاشته بود، هیچ درکی از «Paideia» (= ورزشگاه) منتقل نشده بود؛ نظر یونانیان را در خصوص ساختار و کار عالم، کار جهانی نامخلوق و لایتغیر و ازلی و ابدی، مستقل از خدای خالق درنیافته

۱. الاصول اليونانیه (عبدالرحمان بدوی)، ص ۵-۸، ۷۲-۷۴.

۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، نقله محمد ابوریده، ص ۱۰۶.



بودند. رنسانس یا انسان‌گرایی - یعنی - روی آوردن اساسی به باستان کلاسیک، در سرتاسر قرون اولیه اسلامی هیچگاه صورت نسبت؛ و به استثنای محمدبن زکریای رازی یا بعدها - ابن رشد اندلسی، کسی نتوانست از آن جانی تازه یا حتی آن را آرزو کند. تحلیل کرمر از «بی‌استعدادی مشهور جهان اسلام برای قبول شخصیت‌های اصلی یونانی‌مآبی» با توصیفی کلیشه‌ای از «تفکر عام شرقی در محدوده‌های تنگ و بسته» و «انزواطلبی روح سامی» همراه است. مقاومت در برابر نظام‌های ترکیبی و مهم‌تر از همه مخالفت با عقل‌گرایی را، منجمله‌گرایی آنان در کلیات بافی و شرح‌نویسی بر ارسطو می‌داند.<sup>۱</sup> باری، پیشتر هم گذشت که نگره شاه‌ی آرمانی ایرانیان که در «آیین نامگ»‌های پهلوی آمده، در کتاب‌های آداب ملک و سیرالملوک (و بعد «سیاستنامه»‌های) دوران اسلامی، هم به عنوان نظریه سلطنت مطلقه بازگویی و پرداخت شده است.

اندیشه سیاسی ایرانی که به تازگی با عنوان نگره «ایرانشهری» بازبینی شده (و نواقص جدی دارد که اینجا محل ذکر آنها نباشد) همان «آیین شهریاری» یا «شاهی آرمانی» ایران باستان است، که در یک کلمه، مبتنی بر اصل اساسی «ملک و دین همزادند» می‌باشد. این اصل را در آغاز تأسیس شاهنشاهی ساسانی، اردشیر بابکان بنیانگذار آن دودمان در کارنامه خود بیان کرده، که در متون و تواریخ عربی به عبارت «الدین والدولة توأمان» اشتهار یافته است؛ بعدها مؤبد «کرتیر» (در کتیبه‌های پهلوی) که گویند شاید همان «تنسر» (صاحب «نامه» مشهور باشد)، و دیگر موبدان عهد ساسانی نیز همچون «فلسفه سیاسی ایران» به توجیه یا تبیین آن پرداخته‌اند. یک‌چنین «فلسفه»‌ای (که ما این اصطلاح را درست نمی‌دانیم) یا درست‌تر نظریه (تئوری) سیاسی، به عنوان اصل اول قانون اساسی ایران‌زمین همانا فراخاسته از واقعیت‌های عینی اجتماعی و واقعات و شرایط تاریخی پیدایی طبقات جامعه در عهد باستان بوده است. جای بحث و پی‌کاوی و تاریخچه این نظریه اینجا نیست، ولی حرف تازه‌ای که می‌توانیم در این خصوص بگوییم، این که ریشه این نگرش همانا در «سومر» باستان است، که در پی شکل‌پذیری جامعه «مدنی» فلاحتی و روندهای تکامل و تحولات اجتماعی در میان‌رودان جنوبی، نهاد «کهانت» (روحانیت) همبر و همسری به عنوان نهاد پادشاهی یا

۱. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه، ترجمه محمد سعید حنایی، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۷.

«ملک»، امارت یا سلطنت و کشورداری در کنار خود یافت؛ روحانیت یا دینیاری چون همزاد دیرینه‌تر و مقدم بود، حسب «کارکرد» وجودی‌اش که وساطت اجتماع و -به اصطلاح- شفاعت با خدایان و دم و دستگاه الاهی و ارتباط با عالم لاهوت هم داشت، این وظیفه را نیز پیدا کرد که سلطنت دنیایی شاهان و حکومت ناسوتی فرمانروایان و دولتمداران را «تأیید» الاهی نماید؛ در زبان سومری (بابلی کهن) مفهوم تأیید الاهی را با لفظ «ملامو» بیان می‌کردند، که بعدها در عصر مادان به کلمه «خَوْرَنَه» (خَرَه / فَرَه) ترجمه شد (=فرّه ایزدی) و فرمانروایی که از «فرّه ایزدی» (ملامو) برخوردار می‌گردید، یعنی از طرف دینیاران (روحانیت) زمان یا «مغان» ماد باستان تأیید الاهی می‌شد، همانا صاحب «خشتریت» می‌گردید -یعنی- «اقتدار سلطنتی» و «کشورداری»، که بعدها این کلمه به صورت «شهریاری» تداول پیدا کرد.

همین شرح موجز که ما از پیشینه آیین شهریاری ایران فرامودیم، بر آدوار تاریخی ایران دوران اسلامی هم، از انقلاب ضدّ اموی (ابومسلم خراسانی) و ظهور خلافت عباسی تا انقلاب مشروطه (و ظهور پهلوی) قابل تطبیق می‌باشد. چه این‌که دستگاه «خلافت» اسلامی همان کارکرد یا وظیفه «نهاد» دینی را در کشور (امپراتوری اسلامی ایرانی مآب) دارا بود، امارت‌های خُرد و بزرگ یا پادشاهی‌ها و دستگاه‌های سلطنت و سلطانی «توأم» با آن هم وظیفه «دولت»‌مداری و کشورداری را بر عهده داشتند. مفهوم بنیانی و سیاسی کهن «فرّه ایزدی» یا «مجد لاهوتی» به واسطه مقام «خلیفه‌اللّهی» (در ارتباط با نهاد دینمدار «خلافت» سنّی) در مقوله «تأیید الاهی» (در مورد سلطان -المؤید من عندالله) و مسئله «عصمت» امام (- در موضوع «امامت» شیعی) حَسَب قاعده «لطف»، نگره نور محمّدی یا «ولایت» (- در موضوع «ولی‌اللّهی» متصوّفان) و «تأیید الروح» (- در نزد عارفانِ خلافت‌ستیز) ترجمه و بیان گردید. ملاحظه می‌شود که بُنمایه کهن ایرانی «همزادی دین و دولت»، در نگره‌های سیاسی رایج و غالب سراسر اعصار تاریخی ایران (-آیین شهریاری/ ایرانشهری) براساس اشکال یا وجوه بیانی «فرّه ایزدی» (تأیید الاهی) یک اصل مشترک الی یومنا هذا بوده، گواه بر آن همانا مسئله «دیانت و سیاست» امروزه می‌باشد، که مباحث راجع به همبری و همزادی یا جدایی و ناهمبری آن دو هنوز هم ادامه دارد. بنابراین، هرکس که می‌خواهد تاریخ فلسفه سیاسی ایران‌زمین

را، حسب امور واقع و عینی داده‌های تاریخ اجتماعی، نه براساس «سیاست‌نامه»‌های کهن عربی و فارسی، بررسی و پژوهش و تحقیق علمی کند (خواه محقق اروپایی یا ایرانی، خواه تحت عنوان «شاهی آرمانی» یا «ایران‌شهری») بایستی همواره اصل «اتحاد دین و دولت» (رابطه روحانیت و سیاست) را در همه ادوار تاریخی الاقلیلی استثناء در عهد آل‌بویه (که عصر خردگرایی و نوزایی فرهنگی بوده) تا عصر روشنگری یا انقلاب مشروطه ایران مد نظر داشته باشد. از این مقدمات اگر در موضوع مورد بحث بایستی نتیجه‌ای گرفت، چنان است که حکیم رازی در واقع با نفی «اتحاد دین و فلسفه»، در خصوص نگره سیاسی هم لابد «اتحاد دین و سیاست» را بر نمی‌تابد و باطل می‌داند. رازی از آن‌رو به سیاست مدنی «یونان» باور داشته، که آیین شهرداری «ایران» را هم -چون با «دین» همزاد و پیوسته بوده- مردود می‌شمارد. چه آیین فرم‌داری که همبر و هنباز با هرگونه «دین» و «شریعت» الاهی باشد، از نگاه خردگرایی و نظریه حکومت «عقل» انسانی فیلسوف ری بیهوده و باطل است.

بدین‌سان، رازی در آغاز عصر نوزایی فرهنگی ایران در دوران اسلامی، منادی وحید «جدایی فلسفه از دین» و یگانه نگره‌پرداز پیشاهنگ «جدایی دین از سیاست» یا استقلال «دولت» از خلافت سنی و مبشر «قوانین» مدنی به جای «شرايع» مذهبی بوده است. دانسته است که «خلفاء» اسلامی خود را منسوب به خاندان رسول (ص) و خلافت خویش را همان مقام «خليفة‌اللهی» دانسته‌اند، یعنی وراثت «حق» نبوی و جانشینی خدا را به خود مربوط و منحصر داشته، همان صاحب امر (مذکور در قرآن) پنداشته‌اند که اطاعت از ایشان بر همگان واجب است. حکیم رازی همان‌طور که بر ضد «انبیاء» و در ابطال نبوت کتاب نوشته، به نظر ما کتاب «سیر الخلفاء» را هم که مسعودی بغدادی یاد کرده،<sup>۱</sup> در مثالب خلیفگان و ابطال خلافت نوشته بوده است؛ و اگر چنین بوده باشد -که قطعاً همین است - در واقع بدان خواسته است، تا مسئله «خلافت» را که نماد اقتدار مذهبی و نمود «شریعت» الاهی و خود حکومت دینی بوده - هم رد و ابطال نماید، دقیقاً به همان قصد و غرض که ریشه آن‌را در ابطال نبوت زده است. رازی در آستانه فروپاشی امپراتوری اسلامی - یعنی - خلافت تمام روای عباسی در قطر شرقی جهان اسلام قرار

۱. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۱، ص ۱۵.

گرفته است؛ همان امپراتوری که به دولت‌های کوچک یا امارت‌های مستقل ملی تجزیه شد، که مسعودی بغدادی (رفیق رازی) به درستی تمام آن‌را با حکومت‌های «ملوک طوائف» یا - به اصطلاح یونانی آن - «دیادوخی» پس از اسکندر مقدونی مقایسه کرده است. سازمان دولتی خلفای عباسی - که اشاره رفت - عین مال ساسانیان نبود، ولی ادامه تکاملی آن به شمار تواند آمد، چون غالب نهادهای دولتی و مدنی ایران باستان - چنان‌که گذشت - از برای اعتلای عظمت اسلام مورد اقتباس و تقلید قرار گرفت. «تمدن اسلامی» که استاد بارتولد شرح داده است، نظر به وجه غالب، در حقیقت «تمدن ایرانی» است، از آن‌رو که مردان بزرگ دولت و مدنیت ایرانی بوده‌اند. سامانیان در خراسان یک سازمان دولتی پیچیده ایرانی نهاد، متکی بر سیاست تمرکزگرایی اداری پدید آوردند؛ هم آنان با دیلمیان که ظاهراً به توده‌های مردم متکی بودند نیز اختلاف داشتند، دیلمیان (آلبویه) بیش از آنها در ارضای تمایلات ملی کوشا بودند. ایرانیان غایت مقصود دولتمداری را در این می‌دانستند، که پادشاه پیش از هر چیز «کدخدای» خوبی برای کشور باشد، اصولاً به کارهای عمران و آبادی و توسعه مدنی و دادگری پردازد.<sup>۱</sup>

باری، دوره فروپاشی خلافت عباسی در ایران زمین (سده‌های ۳ تا ۵) که مجالی برای رستاخیز عناصر ایرانی پدید آورد، دیلمان و کردان و گران در شمال و غرب ایران استقلال یافتند؛ خاندان بوییان دیلمی با همدستی خرّمیان و دیگر گروه‌های سیاسی شیعی و زردشتی، توانست تمام نواحی مزبور را تحت نفوذ درآورد؛ امیران دیلمی بسی مدبرانه عوض تعرض به اراضی دارالخلافة، ولی با مقهور ساختن «خلافت» در مرکز دارالاسلام (- بغداد) همانا درصدد احیای شاهنشاهی ایران برآمدند. عصر طلایی تمدن اسلامی - که مطلقاً متّسم به فرهنگ کهن‌مایه و دانش‌های ایرانیان است - هم با ظهور دولت بوییان در غرب و پادشاهی سامانیان در شرق؛ و در پی امارت‌های استیلای مستقل سلاله‌های ایرانی آغاز شد. دربار هریک از امیران دیلمی خود فرهنگستان علم و ادب بود، زندگی فرهنگی از مراکز قدیمی بغداد و بصره به شهرهای ایران (ری و اصفهان و همدان و شیراز و...) انتقال یافت. این‌که حکیم رازی را همچون پیشتازان عصر «رُسناس» در اروپا برسنجیده‌اند، از آن‌روست که هم در طلیعه عصر احیای فرهنگی

۱. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) فصلنامه ایران‌شناخت، ش ۹ / تابستان ۱۳۷۷، ص ۲۹۷ و ۲۹۹.

ایران (آغاز سده ۴ ه. ق) محصول شرایط تاریخی و فرزند زمانه خود بود. پیش‌بینی‌های سیاسی روشن‌بینان زمانه، یا پیشگویی درباره سقوط دولت‌ها و ظهور سلاله‌ها را قدیماً «ملاحم» می‌گفته‌اند، که در خصوص فروپاشی خلافت بنی‌العباس و برآیش «بنی بویه» هم، در متون اخبار و آثار ادبی آن زمان، تحت عنوان ظهور «مهدی» یا علائم احکام نجوم مطالبی بدیده می‌آید؛ حتی جالب توجه آن‌که داعی مشهور ابو حاتم اسماعیلی مناظر مصاحب با حکیم رازی، ملحمه «قران مشتری و زحل» (سال ۳۱۶ ه. ق) را نشانه پایان حکومت اسلامی دانسته است.<sup>۱</sup> مرداویدج زیاری که گفته‌اند مناظره حکیم رازی با ابو حاتم اسماعیلی در «ری» (گویا سال ۳۱۱ ه. ق) در حضور او صورت گرفته، آشکار و نهان اندیشه‌های ایران‌پرستانه داشته است؛ او با ادعای سلطنت نیاکانی ظاهراً امیدوار بود، که «دولة العجم» را جایگزین «دولة العرب» کند؛ هم او بود که می‌خواست سیاست - به اصطلاح - ایرانشهری، یا همان آیین شهریاری و «شاهی آرمانی» ایران را احیا کند. عصر رنسانس اسلامی در عهد آل‌بویه به اسم «میان‌برده ایرانی» آوازه یافته، البته سامانیان را مسؤول نوزایی فرهنگ ایرانی دانسته‌اند، منتها بوییان بیشتر بر نوزایی اندیشه سیاسی ایران مؤثر شده‌اند. تقسیم قدرت میان امیر دیلمی و خلیفه عباسی، به معنای جدایی کامل دین و دولت نبود، بلکه امیر با اتکاء به اقتدار الهی خلیفه و تأیید او حکومت می‌کرد. نسبت بین امیر و خلیفه در عصر بوییان، همانند همان وضع و ترتیب در امپراتوری روم شرقی (سده ۵-۴ م) می‌بود، که امپراتور تاج خود را از اسقف قسطنطنیه می‌گرفت. فیلسوفان ایرانی درباره سلطنت، برحسب منشأ الهی حکومت دنیوی تأکید می‌ورزیدند، شعار ایران قدیم مبنی بر این‌که «دیانت و سلطنت همزادند»، در این دوره غالباً به زبان می‌آمد و به تحقق رسیده بود. این همزادی راه را برای امپراتوری سلجوقی هموار ساخت، که سلطان فرمانروای مطلق و خلیفه مقامی تشریفی شد، هم در این دوره «اتحاد دین و دولت» از نو صورت پذیرفت. جوئل کرمر که کتاب جامع و نافع «احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه» را نوشته، صفات متمیزه این دوره تاریخی بی‌بازگشت ایران را از جمله روحیه «جهان‌وطنی» اندیشمندان، «دین‌گریزی و دنیاخواهی» مردم و «انسان‌گرایی فلسفی» عصر بررسی کرده؛ می‌افزاید که روی کار آمدن خاندان شیعی مذهب آل‌بویه، و

۱. رش: خلیفه و سلطان (بارتولد)، ص ۲۳. / احیای فرهنگی (کرمر)، ص ۱۱۵.

همزمانی آن با شکوفایی فرهنگ پرمایه‌ای - که صاحب‌نظران و وظیفه‌خواران آن غالباً از مسلمانان غیرسنّی یا همانا از غیرمسلمانان بودند - امری اتفاقی نیست. وسعت نظری را که به این شکوفایی فرهنگی مدد رسانید، نیز می‌توان به ایرانی بودن اعضای آن خاندان و نمایندگان آن نسبت داد. قبول فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، نگرش مثبت نسبت به میراث فرهنگی سایر تمدن‌های بزرگ قبل از اسلام را هم تقویت می‌کرد. نمونه‌وار باید ابوعلی مسکویه رازی (زردشتی‌تبار) ایراندوست را یاد کرد، که شیفته حکمت باستانی ایران و نیز حکمت سایر ملل قدیم بود، جای شگفتی نیست که مسکویه انسان‌گرا نیز مذهب شیعی داشت.<sup>۱</sup> استاد بارتولد نیز در بیان علل ترقی ایران دوره اسلامی، شیعه‌گری و ایرانیگری را هم از بدایت امر یکی دانسته؛ گوید که شیعه‌گری هم از ابتدا شکل ایرانی «مذهب» بوده، اعتقاد شیعی و شعوبی غالباً بازگرد به گذشته‌ها می‌باشد. به علاوه، اصلاً تشیع از زمان قدیم مذهب توده‌های ملت گردید، چندان‌که تحت لوای تشیع نهضت‌های ملی متعدد در ایران به وقوع پیوسته است.<sup>۲</sup>

دانسته است که مسئله «امامت» از ارکان تفکر شیعی است، در یک کلمه «امام» رئیس سیاسی مدینه دینی است، که مقام آن‌را در جامعه مدنی «حکیم» بر عهده دارد. شهرستانی در قاعده نوزدهم (اثبات نبوت) گوید که برهمنان و صابیان، موضوع نبوت را در قول به «عقل» بازگفته‌اند، معتزلیان و گروهی از شیعیان وجود نبوت‌ها را به لحاظ عقلی از جهت «لطف» واجب دانند. آنگاه وی از برای پیغمبران هم «عصمت الهی» قائل شده، درباره «امامت» گوید که هرچند از اصول اعتقادی نیست، تا در آن نظر به طریق قطع و یقین ابراز شود، لیکن همه فرقه‌ها در وجوب نصب آن از طرف خدای تعالی اتفاق نظر دارند، تا احکام ایشان را اجرا و حدودشان را اقامه نماید، داد مظلوم از ظالم بستاند ... (الخ). آنگاه بر وجوب امامت دلیل آورده است که تمامی امت از صدر اول (- خلیفه ابوبکر) تا زمان ما همداستانند، که جایز نباشد روی زمین از یک امام قائم به امر تهی باشد. اما این‌که تعیین «امام» یا ثابت به نص است یا به اجماع، در این باب اختلاف است ...؛ قطع نظر از این‌که گروهی اصلاً امامت را غیرواجب دانند، و گویند که

۱. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه، ترجمه محمد سعید حنایی، ص ۱۹، ۴۴-۴۷، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۸۲ و ۸۳.

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) فصلنامه ایران‌شناخت، ش ۹ / تابستان ۱۳۷۷، ص ۲۹۸.

وجود یک «رئیس» با وظایف معین کافی است. اما شیعیان امامت را به لحاظ عقلی و شرعی واجب شمرند. همان‌طور که نبوت را به حیث فطرت عقلی واجب دانند. شهرستانی که خود باطناً شیعی و اسماعیلی مذهب بوده، بر امامت به نص برهان آورده است؛ ولی با طعن و کنایه به فرقه امامیه گوید که اینان امامت به «تعیین» و بدون «نص» را، نظر به بدگویی شان از صحابه رسول (ص) قبول ندارند. زیدیان هم امامت مفضول را همراه با «قیام» فاضل، و استحقاق امامت را با چهار خصلت قائل بوده باشند.<sup>۱</sup> دو نکته که بایستی در اینجا افزود: یکی مقوله «عصمت» امام است (- در موضوع «امام معصوم») که بیشتر اشاره کردیم، همان مسأله «فره ایزدی» (مجد لاهوتی) ایرانیان قدیم باشد، یا تأیید الروح و تأیید الاهی در نزد شیعیان و عارفان که داستان بس مفصل دارد؛ ابوالحسن عامری گوید که موضوع ولایت و عصمت، خود برحسب اتفاق جمع در اعتقاد به آنهاست.<sup>۲</sup> دیگر موضوع «لطف» الاهی برحسب اعتقاد شیعیان، که از سوی خداوند شامل حال بندگان می‌گردد؛ همان مفهوم «عنایت» است که از جمله در نزد ابن سینا معادل با «Providence» اروپایی، به معنای احاطه علم اول (خداوند) بر کل باشد، که نظام ممکنه عالم از آن فیض می‌یابد؛ سرچشمه «عنایت» الاهی همان هستی نخستین است، از جهت نظام نیکوی جهان و کمال آن تا حد امکان.<sup>۳</sup>

اما نظریه سیاسی اسماعیلیان که هم از فِرَق شیعه بودند، در موضوع امامت تنها به اشاره و اجمال توان گفت که به قول ابن جوزی: «باطنیان عقل را بس نمی‌دانند، پس قول امام معصوم را هم داخل در نظر کردند».<sup>۴</sup> مراد همان «تعلیم امام» است که جای حکم «عقل» فلسفی را گرفته، در اصطلاح اسماعیلی «ولایت» هم به معنای سرسپردگی به امام و تصدیق مرجعیت و حجیت اوست. عقیده پرداخت شده اسماعیلی درباره «قائم» و آموزه «امام» چنان‌که در موضوع کلی «پیامبرشناسی» ابوحاتم رازی بیان گردیده، همانا پاسخ به اوضاع و احوال دینی - سیاسی آن روزگار است.<sup>۵</sup> زنده‌یاد دکتر «طه حسین»

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع گیوم، ص ۴۱۷، ۴۲۷، ۴۷۸-۴۸۰، ۴۸۴-۴۸۵ و ۴۸۷.

۲. الاعلام بمناقب الاسلام، ص ۲۲۷.

۳. رش: برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۲۲۷.

۴. تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاو، ص ۸۷.

۵. کتاب الاصلاح، طبع دکتر محقق، مقدمه (شین‌نوموتو)، ص ۳۹.

مصری در بیان علت سیاسی «آمیختن دین با فلسفه» در نزد اسماعیلیه، گوید که آنان با برهم زدن نظام عقلی و فکری متعارف، می‌خواستند نظام سیاسی و اجتماعی را - که از آن ناراضی بودند - بر هم زنند.<sup>۱</sup> مقام «قائد» قائم در نزد ایشان بالاتر از مقام «نبی» است (چنان‌که در نظام فلکی‌شان آمده) و این همه به لحاظ مقاصد سیاسی، بسا که از باب «مصلحت‌اندیشی» عملگرانه بوده باشد.<sup>۲</sup> به هر حال، اسماعیلیه ایران خلفای فاطمی مصر را همان «امام» قائم می‌دانستند، که تبار ایشان از «عبیدالله مهدی» به آل‌البیت رسول (ص) می‌پیوندد؛ هرچند که خلفای عباسی بغداد این موضوع را نپذیرفته، ایشان را از تبار گروهی از مجوسان ایران دانسته‌اند.<sup>۳</sup> اما داستان «خداسازی» اسماعیلیان از خلفا (امامان) فاطمی که پیشتر هم به مناسبت یاد کرده‌ایم، هم از اشعار و مدایح اغراق‌آمیز ایشان دربارهٔ آنان برمی‌آید<sup>۴</sup>؛ و هم از سلسله مراتب عقول عشرهٔ ابداعی (فلسفی؟!؛) ایشان - که مکرر یاد کرده‌ایم - و انطباق آن با سپهر اختران هفتگانه و طبقات آسمان (و دیگر «هفت» ها!) و تطبیق اجزای عالم کبیر و عالم صغیر در نگرهٔ پیامبرشناسی و امام‌شناسی و جز اینها<sup>۵</sup>، که هیچ‌کس بهتر از این جوزی اینها را وصف و مسخره نکرده است<sup>۶</sup>؛ ولی سیدمرتضی رازی در باب «ذکر مقالات فلاسفه»، چنان ژک و پوست‌کنده - که آدم حظ می‌کند - گوید این حرف‌ها را ابونصر فارابی در کتابی آورده است که آن را «قرآن فلاسفه» گویند.<sup>۷</sup>

داوری سخت و انتقادی ما نسبت به اسماعیلیه ایران، چنان‌که پیشتر هم از باب احتیاط علمی یاد کرده‌ایم، صرفاً از موضع دفاع فلسفی حکیم رازی است به طور اخص، دفاع از استقلال «فلسفه» و جدایی آن از کلام دینی به طور اعم است؛ وگرنه به لحاظ تاریخ سیاسی میهن‌مان ایران، هواداری محققانه از جنبش‌های رهایی‌بخش ملی، از

۱. بیست‌گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۳۷. ۲. نک: فارابی (دکتر رضا داوری)، ص ۴۲ و ۴۳.

۳. رش: بیست‌گفتار، ص ۲۵۴ و ۲۵۶.

۴. رش: فیلسوف ری، ص ۴۹ / بیست‌گفتار، ص ۲۳۵-۲۳۷ و ۲۷۴.

۵. رش: خوان الاخوان (ناصرخسرو)، ص ۱۵۶ / وجه دین (همو)، ص ۶۴-۶۵، ۲۴۵-۴۶، ۵۶-۲۵۷ /

زادالمسافرین (همو)، ص ۴۷۶-۴۸۱ / کتاب الاصلاح (ابوحاتم)، مقدمه، ص ۳۹ / بیست‌گفتار

(محقق)، ص ۲۳۶. ۶. تلبیس ابلیس، ترجمهٔ ذکاوتی، ص ۸۱-۸۲.

۷. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۵.



جهت تخالف با خلافت «سنی» مقرون با سلطه اجنبی، و از باب شعوبی‌گری سیاسی و فرهنگی ما هرگز با کارپایه انقلابی اسماعیلیه قدیم ایران سر ناسازگاری نداشته، از نگاه تاریخگرایی و داوری تاریخی هم نمی‌توانیم داشته باشیم؛ فلذا برای آن‌که «زهر» طعن و نقدهای خویش را نسبت به جماعت اسماعیلیه بگیریم، هم در این بهر از بررسی «سیاست مدنی» حکیم رازی، یکی از منصفانه‌ترین داوری‌ها را - که عجاله در این خصوص به نظرمان رسیده - از زبان شادروان فیلسوف علامه اقبال لاهوری اجمالاً به نقل می‌آوریم:

«آیین اسماعیلی که جنبشی ایرانی بود، کوشید آزاداندیشی خود را با دین آشتی دهد (میان آنان با اخوان صفا پیوند بود). آیین اسماعیلی واکنشی بود در برابر قدرت حاکم، که باید آن‌را یکی از جنبه‌های مبارزه پایداری متفکران مستقل ایرانی، بر ضد آرمان‌های دینی و سیاسی اسلام دانست. این آیین اساساً یکی از وجوه مذهب شیعه بود که به گونه‌ای «جهان‌میهنی» درآمد، نظام همبافت آن با تار و پودهای گوناگون از فلسفه فیثاغوری و چیزهای راز و رمزی دیگر مقبول ذهن ایرانی افتاد. مانند اخوان صفا همه افکار بارز عصر را در زیر پوشش آیین امامت گرد آورد، با فلسفه یونانی و مسیحیت و آیین مانوی و افکار معتزلی و تصوف و معتقدات مرتدان ایرانی، و با نظریه تجسد مجردات (ذهنی) مذهب تهوآمیز خود را آراست. مطابق این مذهب «امام» یا رهبر اسماعیلیان «عقل کلی» مجسم است، که به تدریج جنبه‌های گوناگون حقیقت را بر مبتدیان مکشوف می‌سازد. عقل کلی در هر عصری به فراخور رشد فکری مردم، تا درجه‌ای در شخص «امام» تجسد می‌یابد. از ظهور و تحول مذهب اسماعیلی به خوبی برمی‌آید، که جریان آزاداندیشی از بیم آن‌که مبادا در راه تکامل روزافزون خود، دستخوش انهدام گردد - جویای پایگاهی استوار شد، ولی بر اثر طنز سرنوشت بر پایگاهی دست یافت، که یکسره موجودیت آن‌را به خطر انداخت. آیین امامت که هنوز از شور نیفتاده بود، آزاداندیشی زمان را چون کودکی بی‌کس به فرزندی برگزید، و با این کار جذب تمام معارف گذشته و حال و آینده را برای خود ممکن ساخت.

«بدبختانه بستگی فرقه اسماعیلیه به سیاست آن عصر، باعث گمراهی بسیاری از محققان شده است؛ چه اینان آیین اسماعیلی را توطئه ایرانی نیرومندی برای برانداختن

قدرت سیاسی عرب دانسته، دستگاه دینی اسماعیلی را که از وجود برخی از بزرگ‌ترین مغزها و بی‌آلایش‌ترین قلب‌ها برخوردار بود، به تحقیر جماعتی مرکب از آدم‌کشان سیاه‌دل خوانده‌اند، که همواره در پی شکار می‌گردند. هنگام برآورد کارهای اسماعیلیان باید به یاد آوریم، که اینان در معرض وحشیانه‌ترین آزارها بودند، و از این رو خواه‌ناخواه به خشونت کشانیده شدند. در جامعه‌های سامی (عرب) کشتن انسان به نام دین، کاری برکنار از هرگونه اعتراض و حتی مشروع بود؛ چنان‌که در اروپا نیز پاپ‌ها حتی تا قرن شانزدهم، بر آدمکشی‌های مخوفی چون کشتار روز عید «بارتولومی» صحه می‌نهادند. بنابراین، روا نیست که نسل‌های گذشته را، با موازین اخلاقی کنونی داوری کنیم. بالاتر از این، جنبش دینی بزرگی چون نهضت اسماعیلی - که لرزه بر ارکان امپراتوری پهن‌آوری انداخت - و با وجود اهانت‌ها و اتهام‌ها و شکنجه‌های گوناگون - با سرفرازی از بوتۀ آزمایش بیرون آمد - و قرن‌ها قهرمان علم و فلسفه شد، هرگز نمی‌تواند صرفاً زاده توطئه سیاسی ناپایداری باشد.

«فلسفۀ اسماعیلی که به قول شهرستانی، آمیزه‌ای از نظریات مانوی و افکار فلسفی آن عصر است، معتقدان را به مرحله آزادی معنوی می‌رسانید، چندان‌که در این مرحله شعائر مختار دینی را ترک می‌گفتند، و دین صوری را چیزی جز دستگاهی مشحون از دروغ‌هایی مصلحت‌آمیز نمی‌دانستند. نگرش‌های فلسفی اسماعیلی، زاده نخستین کوششی بود که برای آمیختن فلسفه با جهان‌بینی اصیل ایرانی صورت گرفت. اسماعیلیان در پرتو فلسفۀ ترکیبی خود، در بازنمایی اسلام کوشیدند، و در این راه به شیوه‌ای - که بعداً مقبول صوفیان افتاد - به تأویل قرآن پرداختند.<sup>۱</sup> بدین سان و باید افزود که همین کوه‌نشینان اسماعیلی بودند، که چهره حقیقی خلفا و امراء و حکام را به مردم می‌نمودند، آنان را به دفاع از حق خود تشویق می‌کردند.<sup>۲</sup>

#### (د). مدینه رازی

ابن ابی اصیبعه کتاب «فی السیرة الفاضله و سیرة اهل المدینه الفاضله» (= در خوی

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور، ص ۳۹-۴۲.

۲. بیست گفتار، ص ۲۵۷.

دانشوری و سیرت مردم دانشهر) را در جزو آثار حکیم رازی برشمرده<sup>۱</sup>، اما شادروان پاول کراوس گوید این عنوان با کتاب «السيرة الفاضله» از رازی که ابن‌ندیم و قفطی یاد کرده‌اند - درست نمی‌آید؛ زیرا که رازی ظاهراً هیچ کتابی در «سیاست مدنی» ننوشته، گویا مؤلفان در این مورد او را با ابونصر فارابی (در کتاب «مدینه فاضله») اشتباه کرده‌اند.<sup>۲</sup> شاید منشأ اشتباه همان کتاب «سیرت فلسفی» رازی باشد، ولی اصطلاح «مدینه فاضله» نه هرگز ابداع ابونصر فارابی است، و نه انحصاری به او داشته است؛ ما حسب قرائن معین همچنان معتقدیم که فارابی در «مدینه فاضله» خود، از جمله تحت تأثیر آراء رازی به هر نحو قرار گرفته است. رازی به عنوان یک «فیلسوف» تمام‌عیار و جامع‌الاطراف، چنان‌که خود ادعا کرده است، نمی‌توانسته از سه شعبه اساسی «فلسفه» در قدیم، تنها در باب طبیعیات و الاهیات صاحب «آراء» و «آثار» باشد، هیچ درباره مدنیات نگرشی یا آرائی ابراز ننماید. مسعودی در اخبار فلاسفه و آراء طبیعی و الاهی ایشان، گوید که فلسفه اولی «طبیعی» از آن فلاسفه باستان - یعنی - مذهب فیثاغورس و طالس ملطی می‌بود، که اینک صابثان حرّانی بر آن مذهب (طبیعی) باشند؛ و اما از زمان سقراط و افلاطون و ارسطو، همانا فلسفه «مدنی» پدید آمد که برخلاف آراء فلاسفه قدیم است. چنان‌که ارسطو در کتاب الحیوان یاد کرده است، حدود بیست سال از زمان سقراط گذشته بود، که مردم از فلسفه طبیعی برگشتند و به فلسفه مدنی - یعنی - به مذهب سقراط روی آوردند.

آنگاه مسعودی به شرح و بحث درباره اجتماعات بشری، چگونگی اقسام جوامع و نحوه تعاون در آنها حسب اغراض مردمان پرداخته، اوصاف مدینه جاهله (= نادان شهر) و مدینه فاضله (= دانشهر) و رؤسای آنها را، طبق آراء افلاطون و ارسطو و سیاست‌های ایشان بیان نموده است.<sup>۳</sup> هم‌چنین، مسعودی در جای دیگر هم (حسب مفاد قول) در شرح حرانیان و صابثان - که رازی مشرب آنان داشته - گوید که اعتقاد ایشان بر

۱. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶.

۲. السیرة الفلسفیه، مقدمه (ترجمه عباس اقبال)، ص ۶۲.

۳. التنبيه والاشراف، طبع دوخویه، لیدن، ۱۸۹۴، ص ۱۱۷-۱۲۰.

«سیاست» منتظم مدنی بر طبق آراء افلاطون است.<sup>۱</sup> نگفته پیداست که صبغه حکمت طبیعی رازی، از لون مکتب طبیعی فلاسفه ماقبل سقراط می‌باشد، در علم الاهی هم بر طریقه سقراط و افلاطون رفته است؛ پس در باب مدنیات نیز بایستی «سیاست» و «نوامیس» ایشان را پذیرفته باشد. در باب قبول «سیاست مدنی» یونان ما حکیم رازی را، با حکیم طبیعی-ریاضی دیگر (یعنی) عمر خیام نیشابوری برمی‌سنجیم؛ حکمی را که درباره آراء سیاسی وی داده‌اند، عیناً در مورد حکیم رازی نیز صادق و صحیح می‌دانیم؛ چنان‌که جمال‌الدین قفطی در سیره او گفته است که خیام دانش یونان را می‌آموخت، و بر طریق یگانه دینداری با پاکسازی جنبش‌های تنانی برای پیراستن نفس انسانی می‌انگیخت؛ و همو نظر به التزام سیاست مدنی حسب قواعد یونانی داشت...<sup>۲</sup>. به علاوه، حسب اعتقاد به حکومت حکیم در «مدینه» است که رازی، در کتاب سیرت فلسفی که شرحی مبسوط درباره سیرت فیلسوف می‌دهد، عموماً بحث درباره سیرت عادل و فاضله است که فیلسوف بایستی زندگی خود را با آن تطبیق دهد؛ در سایر کتابهای فلسفه اسلامی نیز همین مراتب ملاحظه می‌شود، از جمله ابونصر فارابی در تحصیل السعاده و حکیم مجریطی در الرسالة الجامعه و جز اینها نیز بدان پرداخته‌اند.<sup>۳</sup>

ملاحظه شد که حکیم عمر خیام نیز نظر به «التزام سیاست مدنی بر طبق قواعد یونانی»، چنان‌که علیرضا ذکاوتی گوید اعتقادی به نظام «خلیفه و سلطان» و حتی به نظام سلطنتی کهن ایران (- شاهی آرمانی) نداشته، دست‌کم در عالم نظر و کمابیش به شیوه سیاسی یونانیان مداخله اعضای جامعه مدنی را در حکومت طلب می‌کرده - یعنی - در واقع منشأ و مرجع قدرت را «انسان» می‌دانسته است. وی حتی برای حفظ نظام اجتماعی نیز بر «دین» تأکید ندارد، از این رو «پاک داشتن تن و پاکیزه ساختن جان» را به طریق فلسفی، خصوصاً به شیوه یونانی هم‌چنان دانسته که زکریای رازی در «سیرت فلسفی» بیان نموده است.<sup>۴</sup> میل کلی رازی و بیرونی و خیام به فلسفه «یونان» اصولاً هم

۱. مروج الذهب، طبع شارل بلا، ج ۲، ص ۳۹۳.

۲. تاریخ الحکماء، طبع لیپرت، ۱۹۰۳م، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۳. فیلسوف ری، ص ۲۰۷.

۴. عمر خیام نیشابوری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶ و ۱۵۲.

بدین علّت است، که «انسان» خود به موجب «عقل» الهی خویش مرجع و محور باشد؛ هر سه فیلسوف گیتی‌گرای ایران هم بدین سبب یونانیان را ستوده‌اند، چنان‌که رازی در طعن و نقد کسانی که پندارند «علم و حکمت» لابد همان «شعر و ادب» است (در الطب الروحانی) از جمله گوید: «و نیز ما از امر کلیّ عامّ چنین یافتیم که هیچ ملتی از ملل عالم تیزهوش‌تر و حکمت‌نماتر از یونانیان نباشد».<sup>۱</sup> ابوریحان بیرونی که فضیلت و امتیاز یونانیان را بر هندوان، هم به سبب وجود فلاسفه ایشان چون سقراط دانسته (که پیشتر یاد گردید) گوید که یونانیان از مردم مغرب‌زمین، در هرچه بدان می‌پردازند همانا از کوتاهترین راه و نزدیک‌ترین آن به حقیقت فرارس می‌شوند».<sup>۲</sup> هم بدین عبارت تقریباً کُندرسه (Condorcet) در تجلیل از فلسفه یونان گفته است که: «نوع انسان باید قوم یونانی را راهنمایی بداند که در فروغ نبوغ خود، همه راه‌هایی را که به سوی حقیقت می‌رود دیده است».<sup>۳</sup>

پرواضح است که با آن‌همه مراتب «شعوبی» گری مسلم حکیمان ایرانی، و این‌که ما تا بدین مقام حسب و سع و اطلاع و مراجع تحقیق خویش، یکسره آبخخور فکری و فلسفی ایرانی ایشان را باز نموده‌ایم، هرگز و به هیچ‌رو شائبه «یونان‌پرستی» نسبت به حکیمان بزرگوارمان قابل تصوّر نباشد؛ الا و فقط سنجیه «حقیقت‌جویی» که هم به قول بیرونی «من از پذیرفتن حقّ از هر منبع که بیابم روی‌گردان نیستم».<sup>۴</sup> بنابراین، علّت گرایش اندیشمندان ایران به فلسفه یونان، با آن‌که تا مغز استخوان خویش «ایرانی» منش و ایرانی فرهنگ بوده‌اند، صرفاً جهت‌گریز و رهایی از احکام «شریعت» در مدینه - به اصطلاح - الهی بوده؛ اینک هم در خصوص «جامعه مدنی» که آشکارا نمونه یونانی آن را صواب و مطلوب دانسته‌اند، حتی نمونه «آرمان شهریاری» ایرانی را - با آن‌که خود متفکرانی عمیقاً ایرانی مآب بوده‌اند - نپذیرفته‌اند؛ باید دانست که حکمت یا «فلسفه» (که یکی از سه جزء آن حکمت مدنی است) در ایران باستان همانا با «دین» یکی بوده،

۱. رسائل فلسفیه، ص ۴۲ / طبّ روحانی، ص ۳۳.

۲. تحدید نهایات الاماکن (متن عربی)، ص ۱۳۵؛ (ترجمه فارسی)، ص ۱۱۰.

۳. تاریخ فلسفه، ص ۲۲.

۴. تحدید نهایات (ع)، ص ۱۱۲؛ (ف)، ص ۸۵ / ابوریحان بیرونی، ص ۵۷.

این دو تفاوت بیینی با هم نداشته‌اند<sup>۱</sup>؛ فلذا مفکورات راجع به سیاست مدنی و نوع حکومت هم جزو «دین» و در قالب دین بیان و تبیین شده، که گذشت شرایع «الاهی» در آن جای قواعد «مدنی» را - که در فلسفه یونان و در قالب فلسفی مطرح بوده - گرفته است. دین‌گریزی اندیشمندان ایران و فلسفه یونان‌گرایی ایشان، هیچ علت و سبب دیگری - جز آنچه اجمالاً اشارتی رفت - نداشته و ندارد؛ صریح است که آنان احکام شرایع الاهی را - که متکلمان یکسره الزام و در همه مسائل اقحام می‌کرده‌اند و متفکران هم یکسره از آنها به تنگ آمده بودند - از برای ترتیب و تدبیر امور نظام اقتصادی - اجتماعی (مدنی) نوع «انسان» صواب و صحیح نمی‌دانسته‌اند.

امیل برهیه گوید که تمدن یونانی سرآغاز فلسفه به شمار می‌آید، و فلسفه در تکامل تاریخی خود به حدودی محدود می‌شود، که می‌توان آن را فلسفه خاص مغرب‌زمین نامید؛ فلسفه‌ای که با آراء متفکران یونانی سرزمین ایونیا آغاز می‌شود، و نمونه کامل آن را باید در تعالیم سقراط یافت که «به جای این‌که مذهب خاصی را به مردمان القاء کند، و تخیل آنان را تابع خویشتن سازد، بدانان می‌آموخت که عقل خود را به کار برند». همین فلسفه بود که بعد از این‌که مدتی در قرون وسطی در پس پرده رفت، با ظهور دکارت از سر گرفته شد و تمامی به تحقق پیوست.<sup>۲</sup>

نباید گذشت که تماس اندیشمندان ایران با فلسفه (سیاست) مدنی یونان، هم از عهد باستان بوده است و تا آنجا که ما آگاهی یافته‌ایم، ظاهراً این مسئله در جزو «حکمت عملی» و یژگان مورد توجه شده است، لابد که اشارات راجع بدان باید در «خردنامه»ها و «اندرزنامه»های فرزندگان ایران پژوهش شود؛ چنان‌که عجله از جمله می‌توان رساله «فرخ‌نامه یونان دستور» را یاد کرد، که از قضا منسوب است به حکیم ابوالحسن عامری (کسی که داعیه سیاست داشته و سیاستنامه هم نوشته) و آن نامه‌ای است از روحانی بزرگ یونان به خسروانوشروان و پاسخ اوست.<sup>۳</sup> بیرونی در جزو کتب «الاهیات» رازی پس از «سیرت فلسفی» او، اثری به عنوان «قصیده فی العظة الیونانی» (= قصیده او در موعظه یونانی) یاد کرده، که محتمل است این قصیده حاوی پندها و حکم و امثالی بوده

۱. رش: فهرست ماقبل الفهرست، ص ۸۱-۸۳ و ۱۳۲-۱۳۳.

۲. تاریخ فلسفه، ص ۲۳.

۳. فهرست ماقبل الفهرست، ص ۱۲۷.

است، منقول از حکمای یونان که نمونه آن را در منتخب صوان الحکمه ابوسلیمان منطقی، السعادة والاسعاد ابوالحسن عامری، مختار الحکم ابن فاتک و جز اینها توان یافت.<sup>۱</sup> در ضمن، یکی از پزشکان مکتب رازی ابوالفرج ابن هندو قمی (م ۴۲۰ ق) مشهورترین کتابش «الکلم الروحانیة فی الحکم الیونانیة» است که چاپ هم شده (دمشق / ۱۹۰۰م). ابوحیان توحیدی هم به وضع قوانین و شریعت در میان یونانیان اشارت‌ها دارد، حتی عبارت مشهور افلاطون را که «یا فلاسفه پادشاه شوند و یا فرمانروایان در پی آموختن فلسفه برآیند» (جمهوری / ۴۷۳) نقل کرده، می‌افزاید که اما مقتضیات حکومت و سیاست، همانا مستلزم جدایی و دوری آن دو از یکدیگر بود.<sup>۲</sup>

هرچند اثری از رازی در باب سیاست مدنی یا مستقلاً «مدینه فاضله» برجای نمانده (که بعداً خواهد آمد «مدینه عاقله» ای مدّ نظروی بوده) و گواهی از برای سنجش آن با مال افلاطون در دست نیست، چنین نماید که کامشهرهای این دو حکیم یونانی و ایرانی در منظر کلی تفاوت‌های اساسی داشته است. اینک برای پی بردن بدین موضوع با رهیابی از معلوم به مجهول، شاید نقل فقراتی چند (از امیل برهیه) در خصوص نظرات افلاطون درک مقصود را آسان کند. با توجه به این که افلاطون رئیس مدینه را همچون چوپان، و مردمان آنجا را «رمه» می‌داند، معلوم می‌شود که سیاست در مذهب افلاطون با مشیت ارتباط دارد و برتر از امور بشری است؛ و این همان رایی است که بعدها در امپراتوری روم، اصل حکومت در دستگاه خلافت «پاپ» را تبیین کرد. نیز برمی‌آید که افلاطون کمترین امیدی به ترقی طبیعی اجتماعی - که دارای جهت عقلی باشد - نداشته است، مسئله اصلی در رساله «نوامیس» مانند رساله «طیماؤوس» همانا مسئله امتزاج است؛ چه در رساله مزبور مطلب این است که اجزاء طبیعی به چه نسبتی با یکدیگر امتزاج یابد، تا عالم را دوام و ثباتی حاصل شود که زوال‌ناپذیر باشد، و در دیگری چه نسبتی باشد تا ثبات و قرار به حدّ اکثر امکان حاصل آید. هم‌چنین، افلاطون در کتاب دهم نوامیس پاک دینی شده، و از شریعت‌های مذهبی و الاهی دم زده است؛ اما مسئله امتزاج در امر سیاست ظاهراً راجع است به ترکیب حکومت استبدادی (نوع ایرانی) با حکومت

۱. فیلسوف ری، ص ۱۱۵.

۲. ابوحیان توحیدی، ص ۱۲۰ / احیای فرهنگی، ص ۵۲.

دموکراسی (نوع یونانی) که پیشتر هم نقل آن گذشت. آنگاه مرحله سوم در حیات مدنی دوره ریاست آغنیاست، که بدان حکومت چندنفری (Oligarchy) می‌گویند، در چنین نظامی پرداخت باج معین شرط رسیدن به سروری است. اما حکومت عامه (دموکراسی) در اصل مبتنی بر غلبه فقر است، شعار آن آزادی است، و کسانی که در ظل حکومت عامه به سر می‌برند به همه چیز حتی به فلسفه رغبت دارند؛ ولیکن اشتیاق مفرط مردم به تحصیل آزادی حکومت عامه را به سوی زوال می‌کشاند، در فرجام کار حکومت جباران جایگزین آن می‌شود که حاکم بر مقدرات مدینه‌اند؛ پس خطر انحطاط که هر مدینه‌ای با آن روبروست، دلیل غیرمستقیم بر اثبات لزوم فرمانروایی فیلسوفان است.<sup>۱</sup>

اما اختلاف نظر رازی با افلاطون بنا بر آنچه گذشت و می‌دانیم، اولاً این‌که رازی نه رئیس مدینه را «چوپان» و نه مردم را «رمه» داند؛ این همان تعبیر «أغنام الله» (=گوسفندان سربراه خدا) از توده مردم یا عوام الناس در جوامع «شریعت نهاد» است، که رازی به کلی با چنین مدینه‌ای مخالف بوده و مردم را هم «گوسفند» نمی‌دانسته؛ چه می‌دانیم آنان را هم به مثبت «انسان» در شرایط مساوی بهره‌وری از گوهر خرد و عقل یاد کرده، که البته بایستی حسب چنین استعدادی در کسب علوم عقلی و فلسفی بکوشند؛ ثانیاً با شرایع مذهبی که افلاطون در کتاب آخر «نوامیس» روی موافقت نشان داده اصولاً مخالف بوده، چه این موضوع همان مفاد و مضمون تطبیق «حکیم» حاکم در مدینه فاضله با «نبی» شارع در نزد ابونصر فارابی به عنوان واضع نوامیس است، چنان‌که پیشتر گذشت از آن رو که خود وی هم از نگره‌پردازان اتحاد دین و فلسفه بود. می‌توان گفت که آنچه رازی از افلاطون تأثر یافته یا آنچه با وی در آن توافق داشته، همانا یکی موضوع حکومت خردمندان و فیلسوفان؛ و دیگر تقرر نوامیس (قوانین) مدنی، البته مطابق با احکام «عقل» به جای «شرایع» الاهی یا نبوی است. گویند رازی در اخلاق فلسفی خود پیرو افلاطون بوده، مهم‌ترین مرجع اخلاق فلسفی هم در آثار افلاطون، کتابهای جمهوری، تیمائوس و نوامیس اوست؛ و می‌دانیم که جالینوس کتابی به نام «جوامع کتاب النوامیس» داشته، نیز «جوامع کتاب افلاطون فی سياسة المدن» را نوشته (که ابن‌اثیر هم در الکامل از آن یاد

۱. تاریخ فلسفه، ص ۲۰۲-۲۰۶ و ۲۰۹.



و نقل کرده) و نیز کتاب «بولیپتقوس فی المدبّر» (=آیین سیاست در تدبیر ملک) از جالینوس، که ابونصر فارابی در بیان «علم مدنی» بدان تمسک جسته، از آن به عنوان «بولیپتی» (=سیاستمداری) یاد کرده است.<sup>۱</sup> خلاصه آن که پینس معتقد است افلاطون‌گرایی رازی جنبه سیاسی داشته (یعنی در مقابل فلسفه سیاسی ارسطو، وی فلسفه سیاسی افلاطون را برگرفت) ولی همبرشماری و تساوی طلبی رازی در نقطه مقابل نظریه سیاسی افلاطون قرار گرفته، چیزی که با وسعت قابل ملاحظه‌ای از طرف فلاسفه به اصطلاح ارسطویی (مشائی) اسلامی اخذ و اقتباس شد.<sup>۲</sup>

بنا بر آنچه مکرر شد که رازی «شرایع» را اصولاً نفی کرده، «نبوت» را هم ردّ و ابطال نموده است؛ خود به طریق اولی مسئله «خلافت» سنی و «امامت» شیعی هم، در نگره سیاسی یا سیاست مدنی او منتفی باشد. پیشتر هم گذشت که مسعودی بغدادی (رفیق رازی) ضمن ذکر منابع کتاب خویش (- مروج الذهب) در جزو تواریخ خلفا، کتاب «سیر الخلفاء» را هم تألیف محمدبن زکریای رازی (صاحب المنصوری) یاد کرده است،<sup>۳</sup> که به نظر ما قطعاً وی آن را در مثالب خلیفگان و ابطال «خلافت» نوشته بوده است. شادروان پاول کراوس عنوان این کتاب رازی را محرّف از «سیر الحکماء» (= سیرت‌های حکیمان) پنداشته، که شادروان عباس اقبال آشتیانی علی‌التحقیق این پندار را اشتباه دانسته، تألیف «سیرت‌های خلیفگان» رازی را قطعی و مسلم شمرده است.<sup>۴</sup> اما دکتر مهدی محقق هم به پیروی از کراوس نسبت چنین کتابی را به رازی درست نمی‌داند، بل احتمال می‌دهد که شاید «سیرت فلسفی» وی به صورت «سیرة الحکماء» نقل شده، سپس توسط کاتبان به «سیرة الخلفاء» تحریف گردیده است.<sup>۵</sup> توان گفت که جواب وی را هم مرحوم اقبال قبلاً داده، اما من نمی‌دانم چرا کتاب «ضد خلافت» رازی را بایستی انکار کرد؟ در حالی که هیچ‌یک از قدماء و معاصران کتاب‌های «ضد نبوت» او را انکار نکرده‌اند؛ آیا «خلفا» (و خلیفه) از «انبیاء» (و رسول خدا) بهتر و

۱. فیلسوف ری، ص ۱۶۱-۱۶۲.

2. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 324.

۳. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۱، ص ۱۵. ۴. السیرة الفلسفیه، مقدمه، ص ۶۲.

۵. فیلسوف ری، ص ۲۱۳-۲۱۴.

برتر بوده‌اند؟ من که هنوز از این انکار نابجا و بی‌وجه و دلیل سر درنیاورده‌ام، این یک دم را بی‌تحقیق خوش نخوانده‌اند؛ در حالی که مسلّم و بدیهی است که نفی خلافت هم در متن عقاید فلسفی و نظریات سیاسی رازی، امری نه‌تنها طبیعی بل همانا منطقی و ضروری است که برای هر رازی‌شناسی قابل درک و استنتاج است.

اما در خصوص نفی «امامت» هم به نزد رازی، اگرچه ذیلاً تبصره‌ای درخواست می‌کنیم پیوست، علی‌الاصول و به دلایل پیشگفته آن نگره نیز پذیرفتنی نباشد؛ چه از نظری در یک کلمه، چنان‌که ابوالعلاء معری گوید: «امامی جز عقل نیست». دانسته است که تمام دعاها و مجادلات اسماعیلیه ایران، با حکیم محمدبن زکریای رازی صرفاً بر سر همین مسئله بوده است. رازی گویی یک متفکر «لاحکومه» (anarchist) بوده باشد، که البته این اطلاق را بر او نیاستی به معنای «هرج و مرج طلب» گرفت. ابوحاتم اسماعیلی این نکته را بر رازی گرفته است که حکیمان نیز گونه‌گون سخن گفته‌اند، هم آنان که پنداری با همت‌های خویش در نگرش فلسفی اجتهاد یافته‌اند، چندان‌که علوم دقیق را درک نموده و در آنها پیشوا و سرآمد شده‌اند، مگر هم آنان «امام»‌های تو نیستند و تو از آنها پیروی نمی‌کنی؟ پس چگونه روا می‌داری که پیرو از پیشوا بالاتر باشد، مأموم در حکمت از امام تمام‌تر آید؟ پاسخ رازی این است که هرکس با هوش و درایت و پژوهش و نگرش خود، و با کوشش بسیار می‌تواند که از پیشینیان سبقت گیرد و بر آنان تقدّم یابد... (الخ).

ابوحاتم گوید با این وصف کسانی در نگرش فلسفی به همان مراتب که تو می‌گویی رسیده‌اند، در عین حال به «شرایع» انبیاء هم معتقد هستند؛ در این باب چه گویی، آیا هنوز از تیرگی این جهان رها نشده‌اند؟ رازی می‌گوید که چگونه ممکن است نگرنده در فلسفه به این خرافات معتقد باشد، اختلافات میان مذاهب را دامن زند، و بر جهل و تقلید اصرار بورزد؟ (بدان که او از زمره حکمت‌دوستان نباشد). رازی در کتاب ابطال نبوت خود آورده بوده است که، پیروان شریعت‌ها دین را از رئیسان خود به تقلید اخذ کرده‌اند، پژوهش و نگرش در اصول و مبادی را فروهشته‌اند، و از رئیسان خود اخباری روایت کنند که در دیانت نیاستی بحث کرد... (الخ).

ابوحاتم در پاسخ گوید مگر نه این است که شما حکیمان هم فلسفه را از یک «امام» و پیشوایی در حکمت (چنان‌که پنداری «سقراط» پیشوای تست) اخذ کرده‌اید، چرا پس

این امر را بر پیروان شرایع انکار می‌کنید...؟ چه هرگاه که توحید ثابت شد، و امر نبوت و امامت هم به اثبات رسید؛ در اینجا تقلید از امام برحق و عادل عالم جایز خواهد بود، چه فوق هر صاحب علمی یک علیمی باشد که پیروی از او رواست. رازی همچنان امر تعبد و «تقلید» را در قبال تعقل و «تحقیق» باطل دانسته، گوید این مراتب که می‌گویی مردم را حسب طول اُنس با مذهب، و به موجب «عادت» که طبیعت ثانوی باشد - حاصل آمده است. هم در آن مجالس است که فریفتاران چیزهایی در خلق قرآن و یا نفی آن گویند، گروهی «علی» را در خلافت مقدم دانند و گروهی کسی دیگر را برشناسند. بدین سان همه در نقض یکدیگر می‌کوشند، این جنگ هفتاد و دو ملت را عذری نباشد، از آن‌رو که هیچ‌یک نه برحق است، و نه «حقیقت» را ببیند.<sup>۱</sup> رازی در «طب روحانی» نیز بر اصحاب شرایع و سیاست مذهبی تاخته است، که ظلم و جور آشکار می‌سازند و در افساد سیاست و تجویز محرّمات می‌کوشند؛ و این از آن جهت است که بسیاری از مردم به وسیله شرایع و نوامیس پست و فرومایه، و ادار به سیرت بغی و عناد می‌شوند - هم چون دیصانیه و محرّمه و مانند آنان، که معتقد به غش و هلاک مخالفان خود هستند...»<sup>۲</sup>. بدین سان، رازی نه حکومت «خلیفه‌الله» های سنی عرب را قبول داشته، نه «امامت» شیعی را که هم ما به النزاع و مورد اختلاف افشار جامعه بوده است.

به طور کلی، رازی که «مشعل» عقل‌گرایی اش نامیده‌اند، با هر نوع حکومتی که مبنای دینی و -به تعبیر او- غیر عقلی داشته باشد، و با هرگونه «شریعت» الاهی (-یعنی احکام منسوب به اله و خداوند) یکسره مخالف بوده است. حکومت یا سیاست ایرانشهری را هم -که پیشتر یاد گردید- صرفاً به سبب «توأم» بودن آن با دین و مذهب - قبول نداشته است. او مسلماً به خوبی این درک صحیح تاریخی را داشته است، که شاهنشاهی ساسانی هم به سبب ارتجاع مذهبی و استبداد سلطنتی فروپاشید، دوباره آرزو کردن چنان فرموداری (دینی-دولتی) تحت عنوان ظاهر فریب «آرمان‌شاهی» و از این قبیل، هم بیهوده است و هم به تلخی آزموده؛ و هم از سیره حکیم عقلی واقع‌گرای به دور است. برای آن‌که در این قضاوت خویش، تنها سرانگشت تحقیق خود را نمکیده

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۳۱-۳۳ و ۱۷۱-۱۷۲.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۹۱ / طب روحانی، صص ۱۰۳-۱۰۴.

باشیم، هم از حکیم ابوالحسن عامری - که در این خصوص قطعاً رازی با وی هم عقیده بوده است - گواه می‌نماییم که ایرانیان با آن‌که در روزگار خسروان ساسانی، از بنیان‌های پسندیده و آداب و سنن کهن برخوردار بودند؛ و نسبت به حفظ رسوم عمران و آبادی عنایت بلیغ مبذول داشته‌اند، همانا دو بلای بزرگ گریبانگیر ایشان شد، که هیچ بدبختی و محنت دنیایی در شدت و سختی به پای آنها نرسد: یکی آن‌که موبدان (روحانیان) عموم مردم را با قهر و تشدد از تحصیل حکمتِ الهی - که بدان می‌توان به کمال انسانی رسید و هم با کسب آن می‌توان به مراتب معنوی نائل شد - باز می‌داشتند...؛ و دوم آن‌که طبقات اجتماعی ایشان حسب سیاست دورسازی (تبعیض) و تفاوت‌گذاری یکسره تحت فشار و ستم بودند...؛ خلاصه این‌که دو محنت و بلای وارد بر ایشان را باید یکی از جهت شاهان و دیگری از طرف موبدان (دینیاران) دانست؛ اما شرف انسانی در نزد شاهان ایرانی وابسته به نژاد و تبار می‌بود، آنان رعایای خود را از تحرک اجتماعی که بتوانند از طبقه‌ای به طبقه‌ی دیگر فرایازند - محروم می‌کردند؛ پس موانع جدی از برای رشد استعدادها و کارایی‌ها و خصال پسندیده‌ی افراد ایجاد می‌شد، اشخاص از فرارس شدن به مراتب عالی‌تر باز می‌ماندند. هرچند که دین زردشتی تأکید بلیغ در کسب فضایل و مکارم اخلاقی نموده - همان‌طور که اسلام تأکید می‌کند - اما پادشاهان ایشان به خلاف چنین سپارشی - که شرف انسانی وابسته به نفس ناطقه است - آنان موکول به نسب و نژاد طبیعی می‌ساختند.<sup>۱</sup>

باری، شیوه‌ی جدلی حکیم رازی، در مناقضات فکری و فلسفی و اقامه‌ی براهین، او را همچون یک سوفسطائی هم‌فرانموده است. به علاوه، عقیده‌ی سوفسطائیان مقتضی قول به اصالت بشر (انسان‌گرایی) باشد، که آدمی را از طریق صنعت و تربیت قادر به همه چیز دانند، چنان‌که گفته‌اند: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی چیزهایی که هست، و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست». اما آنچه سوفسطائیان در اثبات اقتدار و استقلال انسان، اعتبار خاص بر آن می‌نهادند همانا امور سیاسی بود؛ خصوصاً که می‌گفتند قانون را بشر ابداع کرده - یعنی - قانون امر طبیعی و ضروری نیست، بلکه امر امکانی و اختیاری است و تا حدودی مصنوع بشر و تابع قصد و نیت اوست. حسب

۱. الاعلام بمناب الاسلام، ص ۲۶۲، ۲۷۷-۲۸۸.

و سایل طبیعی و فطری است که افراد نوع بشر، با استفاده از آنها به تأسیس مُدُن و ادامه نسل خویش، از طریق تعاون و تعاضد موفق شده‌اند، و این خود ستایشی دل‌انگیز از زندگی اجتماعی است. امیل برهیه می‌افزاید که سوفسطائیان همواره جانبدار صنایع بوده‌اند...؛ چنان‌که طی رساله‌ای در دفاع از فن طبابت جزو مجموعه بقراطی، در قبال کسانی که صنعت طب را نکوهش می‌کرده‌اند، به تقریر فضائل اصحاب صناعات و فنون پرداخته آمده، که خود حاکی از ارتقاء روح علمی در زمان سوفسطائیان می‌باشد.<sup>۱</sup> ابدأً تصادفی نیست که هم بر شیوه سوفسطایی دفاع از صناعت و به طریقه بقراطی طبابت، حکیم زکریای رازی نیز سه کتاب در این خصوص نوشته است: «اثبات الطبّ، الردّ علی الجاحظ فی مناقضة الطبّ، الردّ علی الناشی فی نقضه الطبّ» که می‌نماید دو متکلم مشهور معتزلی «جاحظ» بصری و ابوالعباس «ناشی» به ردّ و نقض علم طبّ پرداخته بودند و رازی (گویا به تأسی از استاد مکتبی اش «ابن ربّین طبری») دفاع از فنّ و دانش پزشکی را عهده‌دار شده<sup>۲</sup>، هرچند متأسفانه این آثار نیز مثل بسیاری دیگر برجای نمانده است.

اصل ششم رازی در سیرت فلسفی اش این است که قوام عالم و بنای معیشت مردم بر روی اشیائی جزئی است، از قبیل زراعت و بافندگی و نظایر آنها؛ ایزد جلیل عزیز راه بردن آنها را، از برای رفع حوایج زندگانی در عهده ما گذاشته است.<sup>۳</sup> رازی در شرف صناعات مدنی هم سه کتاب داشته است: (۱) شرف الصناعات، که در آغاز کتاب الشواهد خود گوید در آن کتاب، قائلان به تحریم مکاسب را ردّ کرده است. (۲) فی الردّ علی القائلین بتحریم المكاسب، که ابن‌راوندی زندیق نیز کتابی داشته است به نام «فساد الدار و تحریم المكاسب»، چنان‌که از اسم آن برمی‌آید خانه نشستن و دنبال کسب و کار نرفتن را باطل و نادرست دانسته‌اند. چه از جمله ظاهراً صوفیان بر این طریق بوده‌اند، حسب قول جاحظ «صوفی مسلمان که اظهار عبادت و پارسایی می‌کند، از تنبلی کار را مبعوض می‌شمارد و تحریم مکاسب را اظهار می‌دارد». ابوالمعین نسفی می‌گوید که قدریان اکتساب و طلب مال را بر بنده فرض می‌دانند، ولی اهل سنت و جماعت می‌گویند اگر او

۱. تاریخ فلسفه، ص ۱۰۴-۱۰۶. ۲. رش: فیلسوف ری، ص ۵۸-۶۰.

۳. السیرة الفلسفیه، ترجمه اقبال، ص ۹۳. / رسائل فلسفیه، ص ۱۰۲.

را قوتی موجود است، کسب برایش سنت و مباح است و اگر قوتی موجود نیست، کسب او را رخصت است؛ و اگر مضطر است و او را اهل و عیال است، کسب بر او فریضه است؛ و متقشفه و کرامیه کسب و وضع مال را حرام می‌دانند، زیرا توکل بر خداوند واجب است... (الخ). رازی در فصل هفدهم از کتاب طب روحانی هم، درباره حد اعتدال اکتساب و اقتناء و اتفاق سخن رانده است. ۳) فی ان المبرز فی جمیع الصناعات معدوم (= در این‌که کسی در همه علوم و فنون مبرز باشد وجود ندارد) که شاید رازی در این رساله به جالینوس توجه داشته، از آن‌رو که خود را در طب و فلسفه و اجزای آن دو علم مبرز می‌دانسته است.<sup>۱</sup> البته این نظر دکتر محقق است، ما چنین اعتقادی نداریم، نظر ما این‌که گویا مقصود رازی به اصطلاح امروزه «چندکاره، هیچ‌کاره» است - یعنی - یک تن نمی‌تواند در همه صناعات و فنون تخصص و تبرز یابد؛ و به عبارت دیگر قول رازی در تحلیل نهایی، ظاهراً ناظر به قانونمندی «تقسیم کار» اجتماعی است.

از آنچه گذشت و باز چنان‌که در بهر آتی (-اخلاق عملی) بیاید، شاید یک بیرنگ مه‌آلودی از «مدینه» مورد نظر رازی نموده آید. جامعه‌ای که زیربنای اقتصادی آن مؤسس بر تولید زراعی (روستا) و صناعات تولیدی (شهر) و همین شیوه «معیشتی» (اقتصادی) حسب نیاز یا «رفع حوائج» همانا مبتنی بر «تقسیم کار» اجتماعی لازم است، که این همان نگره افلاطونی درباره ساختار جامعه مدنی می‌باشد. در این اجتماع همه آحاد مردم بایستی به کسب و کاری اشتغال داشته باشند، خانه‌نشینی و «بی‌کارگی» صوفیانه و «توکل» جبریه (قضا و قدری) و از این قبیل عطلت و «بطالت»‌های تباهگر و ویرانساز جامعه و مدینه، یکسره قدغن و ممنوع و حرام و بل «شرف» انسانی در صناعت است. نظم و بقای اجتماعی هم ناشی از تعاضد و تعاون بین افراد و تعامل اصناف مدینه است، حافظ نظم و ضامن بقای آن هم «قوانین» بشری است (-نوامیس) که خردمندان به حکم ضرورت و با سلوک عقل وضع کنند، نه «شرایع» پست و فرومایه... (الخ) که انسان «تمدن» یافته را نسزد. انسان مدنی به طبع و اجتماعی در شرایط «تمدن» (شهرآسایی) همانا در امر سیاسی استقلال دارد و ذی‌اقتدار است، نظر به حکومت «عقل» که حکیمان و خردمندان سیاستمدار برقرار می‌کنند، مردمان دیگر حاجتی به راهبر یا پیغمبر و امام و

۱. فیلسوف ری، ص ۱۲۸-۱۲۹.

شریعتمدار نخواهند داشت؛ چه گوید وجود این قبیل رئیسان «مذاهب» همانا خود مایه نفاق و اختلاف و نزاع و عداوت اجتماعی است، عوض آنکه حال و مآل جامعه به قرار و صلاح آید، موانع جدی هم در راه ترقی و فلاح عمومی ایجاد می‌کند. به طور کلی و در آخرین تحلیل، نظر حکیم رازی هم به مانند «مانی» ایرانی (متبع او) همانا به وجود «اجتماع بی‌خدا» است؛ به عبارت دیگر او هرگز همچون فلاسفه مسیحی به «خداشهر» (= مدینه‌الاهی) یا همچون بعضی از متفکران مسلمان به «پیامبرشهر» (= مدینه‌النبی) نمی‌اندیشیده است؛ چه وقتی مقیاس او در هر چیزی «انسان» خردورز است، و به قول ناصر خسرو «مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد»<sup>۱</sup>، پس رازی «انسان» را با خدای برابر نهاده است.

فصل نوزدهم طب روحانی رازی در «سیرت فاضله» است، این‌که فیلسوفان دانشمند بر آن سیرت باشند و بدان کار نمایند؛ و آن هم بدین قول اجمالی است که با مردمان به عدل و داد رفتار کنند، و همین را ملاک و مأخذ برایشان قرار دهند؛ از آن پس با فضیلت نهی و شعورطلبی نسبت به پاکدامنی و مهربانی و نیک‌اندیشی از برای همگان و کوشش در تأمین سود برای عموم، مگر کسانی که بیداد و ستم آشکار کنند و در تباه‌سازی سیاست و رواداری چیزهای قدغن و ممنوع، از هرج و مرج گرفته تا فتنه و فساد بکوشند؛ بدین جهت که بسیاری از مردمان را شرایع و نوامیس پست و نابوده، و ادار به رفتار ستمگرانه و جورآمیز می‌نماید همچون دیصانیان ... (الخ). یک‌چنین سیرت‌های پست و فرومایه‌ای و مانده‌های آنها، فقط از طریق بحث و گفتگو در باب آراء و مذاهب ریشه‌کن می‌شود، که بیشتر سخن در این خصوص از حیطة موضوع و مقصد کتاب ما بیرون است؛ و سخن ما صرفاً از باب یادآوری سیرتی است که آدمی بدان از رفتار مردمان در امان ماند و محبت آنان را به خود جلب کند، پس گوئیم که انسان هرگاه با دادگری و پاکدامنی پیوسته شود، و کمتر با مردم برخورد و کشمکش نماید، در امور خویش بیشتر صلح و امن یابد؛ و اگر بدین سیرت نیکخواهی و اندرز و بخشایش را هم دریوندد، محبت آنان را نسبت به خود موجب گردد؛ و این دو طریق مودت همانا

نتیجه سیرت فاضله‌ای است که غرض از کتاب ماست.<sup>۱</sup> این سیرت فاضله که رازی از برای «انسان» به طور کلی خواهان است، چنان‌که مدام مکرر کرده‌ایم، حسب اعتقاد به اصالت انسان (اومانیزم) و اصالت عقل (راسیونالیسم) و نظر به استعدادهای فطری یکسان و بهره «خرد» در افراد بشری، که وی معتقد است همه از برای کسب علم و معرفت و حتی «فلسفه» دارند قابل حصول باشد؛ رازی با نظر امثال ابو حاتم اسماعیلی که آخر مردم «عقل» شان نمی‌رسد و استعداد «فلسفه» ندارند و از این قبیل - چنان‌که گذشت - به کلی مخالف است، نیز برخلاف ابونصر فارابی و دیگر حکیمان که گفته‌اند «فلسفه» را باید از دسترس عوام به دور داشت، یا نبایستی مطالب آن و مسائل عقلی را بر «نااهلان» عرضه کرد؛ حکیم رازی یکسره و یک‌تنه همانا مصرّ بر آن است که از قضا باید همین چیزها را در اختیار مردم نهاد، بایستی به توده مردم هم و به هر «انسان» ذیشعوری فلسفه آموخت. درست است که این کار بسیار دشوار و گاه محال می‌نماید، اما برای رهایی اجتماع از «ظلمت جهل» و تیرگی جهان - که «نوامیس» پست باعث و حافظ آنند - هیچ راه و چاره و طریق صلاح و فلاح دیگری جز آن نیست.

مضمون «انسان کامل» (Perfect man) یا انسان الاهی و انسان نخستین، جلوه انسان‌گرایی را که در آن «انسان» مرکز وجود قرار می‌گیرد، بایزید و حلاج و سهروردی و نسفی هم توصیف کرده‌اند. به گفته جوئل کرمر حکیم رازی که نیز نماینده عقل‌گرایی است، حتی منکر وحی شد و از خودمختاری عقل به شیوه‌ای دفاع کرد، که یادآور جنبش روشنگری اروپایی در قرن هیجدهم است؛ و این جلوه دیگر از انسان‌گرایی است (-اومانیزم) که سرچشمه آن همان جلوه قبلی است - یعنی - فلسفه نوافلاطونی و تعالیمی که به برهمنان (براهمه) منسوب است؛ و رازی هم چنین نماینده جلوه‌ای دیگر از انسان‌گرایی - یعنی - تصوّر پیشرفت علمی است، رازی تنها شخصیت نسبتاً مستقلی بود که در قله انسان‌گرایی ایرانی ایستاد.<sup>۲</sup> پیش از این هم البته رازی را ایران‌شناسان دانشمند اروپایی، در «علم» تجربی با فرانسیس بیکن انگلیسی، در «عقل» نظری با رنه دکارت فرانسوی و با لایبنیتس و نیوتون هم سنجیده‌اند؛ ولی به نظر ما چنین می‌رسد که

۱. رسائل فلسفه، ص ۹۱-۹۲ / فیلسوف ری، ص ۲۰۶ / تاریخ علوم عقلی (صفا)، ص ۱۷۴.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه سعید حنائی، ص ۴۱۲.



در «انسان‌گرایی» حکیم، میشل دومونتنی فرانسوی (۱۵۳۳-۱۵۹۲م) با حکیم محمد زکریای ایرانی (۸۶۵-۹۲۵م) سنجش‌پذیر باشد. چه اومانیسیم به مفهوم و نشانه اهمیت کرامت انسان، در تقابل نهادن انسان مرکزی عهد «رنسانس» اروپا، با خدامرکزی «مدرسی» قرون وسطایی است. اومانیسیت‌ها که سرمشق آنان سقراط بود، مدرسین (-اصحاب کلام) را انکار می‌کردند. همان‌طور که رازی سقراط را پیشوای خود دانسته، امام «مونتنی» هم بوده و مشرب سقراطی داشته است. جنبش اومانیسیم در سده‌های ۱۵ و ۱۶ بالا گرفت، صفتی که بر اومانیسیت‌ها اطلاق شده مدنی بود، که البته مونتنی به صفت «مدنی» گری موصوف نباشد. اما شکاکیت وی از جمله در جدا کردن قلمرو «ایمان» از حوزه «عقل»، هم به شیوه فیلسوفان جهان اسلام بود (او نیز مثل رازی صاحب «شکوک» است) و معتقد به «عقل عملی» بود، که آن را از برای بحث و فحص در امور به کار می‌برند. الاهیات «طبیعی» ترجمه مونتنی همانند «علم الاهی» رازی، مبتنی بر عقل بدون ایمان یا وحی است، که همین اثر اندیشه‌های انسان‌گرایان زمانه را، درباره کرامت انسان به خوبی بازتاب می‌کند.

مونتنی نیز همانند رازی در مورد معجزات پیامبران، معتقد بود که معجزه مربوط به جهل ما نسبت به طبیعت است نه مربوط به خود طبیعت، که رازی توضیحاً آن را از مقوله «خواص اشیاء» دانسته است؛ جالب توجه آن‌که مونتنی در این خصوص کلمه «miracle» (= شگفتی) را به همان مفهوم «خواص اشیاء» رازی به کار می‌برد. او نیز «مشیت» را منکر بود، در عوض هم به «بخت» اعتقاد داشت؛ همو را نیز بنیان‌کن اعتقادات مذهبی گفته‌اند، منتها هم به مانند فلاسفه اسلامی ظاهر شریعت را حفظ می‌کرد. مونتنی کیش‌های همگانه را «داروهای مخدر» می‌خواند، که مردم را مطیع [-یعنی همان «گوسفند سربراه»] بار می‌آورد، اندیشه‌ای که با سخن مارکس «دین افیون توده‌هاست» شباهت دارد، عیناً همان سخن رازی که «اعتیاد مردم» است. مونتنی را در سده هیجدهم به دیده یک «فیلولوزوف» (Philosophe) می‌نگریستند، که بر کسی اطلاق می‌شد - که با ستایش عقل و به کار بردن آن در علوم طبیعی و انسانی - و با قرار دادن شرافت اخلاقی در خدمت انسانیت - سعی در نشر اعتقاد آزاد و دانش داشت؛ و این همان «سیرت فیلسوف» رازی است که دیگر بی‌نیاز از وصف است. «شک» مونتنی را با

«آزمایش» بیکن (که این هردو در رازی جمع آمده بود) در طلیعه عصر روشنگری راهگستر انقلاب فرانسه دانسته‌اند. گویند که مونتینی «نخستین گام» را در طریق بیکن و در جهت علم مبتنی بر واقعیات تجربی، یا به عبارت دیگر در جهت مذهب تحقیقی (اثباتی) اوگوست کُنت برداشته است. خلاصه آن‌که: «همه چیز را با ترازوی عقل سنجیدن» (اسم رساله حکیم رازی) شعاری بود که پیروان مونتینی هم سر می‌دادند.<sup>۱</sup> اما در طلیعه عصر خردگرایی ایران یا نوزایی فرهنگی در تمدن اسلامی، حکیم زکریای رازی که «جوئل کرمر» او را مشعل عقل‌گرایی نامیده (در تشبیه و تجلیلی بی سابقه) می‌افزاید که وی وظیفه‌ای متفاوت از دیگر فلاسفه آن زمان پیدا کرد؛ چه او به آهنگ جنبش روشنگری اروپایی نزدیکتر بود، مقدمه او به کتاب «طب روحانی» (همان بیانیه خردگرایی) تجلیلی است از عقل انسانی؛ و اهمیت آن در علوم و فنون و توفیق‌های نوع بشر، یادآور ابیات تکان‌دهنده آیسخولوس در «پرومته در زنجیر» است.<sup>۲</sup>

رازی یک رساله کوچک سیاسی هم دارد به عنوان «مقاله فی امارات الاقبال والدولة» (= گفتار در نشانه‌های بختاوری و دولت) که بیرونی آن را در بخش «فنون مختلف» آثار رازی یاد کرده، ابن‌ابی اصیبعه به عنوان کتاب «علامات اقبال الدولة» یاد نموده؛ پاول کراوس آن را از یک مجموعه خطی یافته و طبع کرده، می‌افزاید که نظر به محتوای سیاسی مقاله، شاید که آن را به قصد تقرّب در نزد یکی از امیران روزگار خود نوشته است.<sup>۳</sup> این رساله به فارسی ترجمه شده، با عنوان «بخت چیست و نیکبخت کیست» (تهران، ۱۳۴۳) نشر یافته است.<sup>۴</sup> در کتاب سیاسی (عربی) منسوب به افلاطون، طی بهری به عنوان «دست زدن به عمل با روی آوردن بخت»، از جمله گوید که «بخت هیچ چیزی فرامی‌دهد، مگر آن‌که بیشتر از آن همانا از حُسن تدارک (نیک‌فراهم‌سازی) گرفته است.»<sup>۵</sup> اما رازی اسباب بختاوری را هم طبیعی و هم الهی دانسته، از «قدرت» همچون ثمره محبت مردم به جهت صلاح‌اندیشی برای ایشان سخن گفته، که موضوع

۱. گفتاورد از کتاب «مونتینی»، تألیف پیتر برک، ترجمه اسماعیل، سعادت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳، صص ۱۴، ۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۳۶، ۴۰، ۵۱، ۱۰۶ و ۱۰۹.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه، ص ۴۴۰. ۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۳۵.

۴. فیلسوف ری، ص ۱۳۱. ۵. العهد اليونانیة، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۲۸.

«تأیید» هم در دل آن نهفته است. از نشانه‌های اقبال و دولت، همانا انتظام امور و اجرای آنها بر وفق و مطابق با شرایط انتقال قدرت، حتی در جزئیات امور علاوه بر کلیات است. هم از نشانه‌های بختاوری در دولت، چیزهایی از اخلاق نفس (استعدادهای) سازوار با ریاست است، که با بلندهمتی و شرف و جودت رأی و فضل تقویت می‌گردد. نیز فضیلت راستی و درستی و باریک‌بینی و توان برآورد آنچه پیشتر بوده، که همه اینها نشانگر توفیق به قدرت الاهی است، حاکی از آن‌که رئیس سیاستمدار فاضل بوده باشد؛ چه وی به فضل و علم سخت نیازمند باشد، تا مردم از واگذاری امرشان به سیاستمدار دیگر بی‌نیاز شوند. هم چنین گرایش به عدل و داد و روی برگاشتن از جور و ستم، حتی اگر از آن ناگزیر باشد؛ زیرا خود بیانگر آن است که نسبت به تمکن در امر ملک و دوام آن اعتماد به نفس دارد، آن را از باب فرصت‌طلبی و امر موقتی نمی‌خواهد، همین خود در نزد رعایا و مردم جز به فضل و قدرت الاهی حمل نگردد.<sup>۱</sup>

باری، جامعه «مدنی» آرمانی حکیم رازی به شرحی که گذشت، نه صرفاً به تعبیر ما، بل حسب مدلول و بنا به مفهوم کلمه - که زیاده بحث شد - همانا یک «خردشهر» (=مدینه عاقله) همچون یک دولت‌شهر آرمانی یونانی، که رئیس سیاستمدار و قانونگذار آن «فیلسوف» خردمند و حکیم دادگر است. «مدینه فاضله» (=دانشهر/ بهین شهر) فارابی هم علی‌المشهور - اما به نظر ما متأثر از «خردشهر» رازی - هرچند کمابیش آرمانی و «خیالی» است، باز حکومت عَقلاء مقرون با نوامیس انبیاء در آن تقرّر می‌یابد. جامعه آرمانی ابوعلی بن سینا پس از «عاقله» رازی و «فاضله» فارابی، همانا یک «مدینه عادلّه» (= دادشهر) است، که ما خود آن را تحت همین عنوان (- دادشهر ابن سینا) گزارش کرده‌ایم.<sup>۲</sup> اما حکیمانی مانند فارابی و ابن سینا و دیگر فلاسفه اسماعیلی (که به اسم «اسلامی» شهرت یافته‌اند) کوشیدند از حمله به اصول بنیادی دین جاری اجتناب کنند؛ در واقع آنان با اعطای مبنای عقلانی فلسفی به دین، از آن دفاع کردند؛ زیرا آنان معتقد بودند که اساطیر و رموز دینی، لازمه مصلحت جامعه و رفاه ابنای بشر (-صلاح الخلق) است. اما نگرش رازی که نسبت به دین تقلیدی (traditional) خصمانه

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۳۶، ۱۳۷ و ۱۳۸.

۲. رش: ماهنامه چیستا، سال ۳ (۱۳۶۴)، ش ۳، ص ۱۷۳-۱۸۶.

بود، صحّت وحی را منکر شد و بر انبیاء داغ ترفند و نیرنگ نهاد؛ وی همانند فیلسوفان جنبش روشنگری در قرن هیجدهم، آدیان را سدّ راه علم و فلسفه و پیشرفت انسان می‌دانست. همو که عقل را بی‌نیاز از وحی اعلام کرد، لازمه حکمت و رحمت خداوندی این دانست، که به همه انسان‌ها بیداری اخلاقی بخشد؛ بنابراین نیازی به پیامبران و وحی نباشد، مردم می‌توانند با تلاش و کوشش به برابری فکری برسند.<sup>۱</sup> حرف آخر این‌که، سیاست مدنی «خردشهر» آرمانی حکیم رازی، حدود نیم سده پس از وی با رستاخیز اقوام ایرانی (که نوزایی فرهنگی رخ داد) و استقرار حکومت امیران دیلمی شیعی (آلبویه) و مقهور شدن خلافت مذهبی (سنّی) عباسی، تقریباً به نوعی و نحوی و تا حدّی مشابه با آن تحقّق یافت. گواه بر آن از جمله این‌که در کنار فرمانروا (شاهنشاه) عضدالدوله - که خود امیری فرهیخته و بخرد بود، وزیر سیاستمدار حکیمی مانند «ابن العمید»، یا دستکم فرّمدار ادیبی مانند «ابن عباد» پدید آمدند؛ و جز اینها که به درازا می‌کشد.

### ه). نگرش امامی

«تبصره» ای که گفتیم در پایان بهر «سیاست مدنی» رازی خواهیم پیوست، از آن روست که مستدلاً به اثبات رسید وی هیچ‌گونه سیاست یا حکومت مذهبی را، خواه تحت عنوان «تأیید الاهی» (فرّۀ ایزدی ایرانی) یا «خلافت» اسلامی (سنّی) و نیز «امامت» شیعی قبول نداشته، اصولاً انکار کرده یا مخالف بوده است؛ چگونه درباره مسئله امامت یا «امام معصوم» کتاب نوشته است، این تناقض چگونه رفع و حلّ یا توضیح و توجیه می‌شود؟ قبلاً در بهر پیشین (- پیامبرستیزی) گذشت که دو تن دیگر از زندیقان دین ستیز نامدار عالم اسلام: ابن‌راوندی و ابو‌عیسی وراق نیز به مذهب (شیعی) امامی انتساب پیدا کرده، آنان نیز هریک برای تأیید آن مذهب یک کتاب «الامامه» نوشته‌اند؛ و نیز یاد کردیم که یک کتاب «وجوب دعوة النبی» (= در لزوم دعوت پیامبر) به حکیم رازی نسبت داده‌اند، که این اثر با کتابهای «ابطال نبوت» مسلّم او کاملاً مغایرت دارد؛ و افزودیم که گفته‌اند این کتاب‌ها را خود رازی نوشته، احتمال دادیم که فرقه مرموز امامیه

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه (ج. کرمر)، ترجمه س. حنائی، ص ۴۴۰، ۴۴۳ و ۴۴۴.

-به دلایل معین و قطعاً سیاسی - هم بر سر ابن‌راوندی «ملحد» و هم بر سر فیلسوف «زندیق» ری آب تطهیر ریخته، با انتساب کتابهای تأیید نبوت و امامت به ایشان، در مقابل حریفان سنی و رقیبان اسماعیلی خود، از آنان حمایت کرده و اعاده حیثیت نموده است؛ خصوصاً در مورد رازی گمان برده‌ایم که، حوزه «امامیه» اصحاب شیخ صدوق (ابن‌بابویه) در شهر «ری» مسؤول این امر بوده باشد. اینک اگر ما بخواهیم به تعلیل این قضایا و تحلیل واقعات امور تاریخ اجتماعی - سیاسی آن روزگار بپردازیم، با آن‌که خود را از حیث معدّات امر و لوازم تحقیق کاملاً مجهّز و روحاً هم آماده می‌بینیم، اما دریغ که جای این‌گونه مباحث تخصصی و تفصیلی اینجا نیست؛ ناچار دامن سخن را سخت فراچیده، تنها به اشارتی گذرا در «امر» حکیم رازی بسنده می‌کند.

از آن روز که ارسطو «امکان» و «تحقق» را بازیافت، یا مقولات «بالقوه» و «بالفعل» را بازشناخت؛ و حکمت را به دو قسم «نظری» و «عملی» تقسیم کرد، مسئله «تئوری» (نظر) و «پراتیک» (عمل) در عالم علم و فنّ، زیادت یا نقصان فاصله میان این دو تا به امروز هم، در تمام عرصات حیات مادی و معنوی بشر مورد بحث می‌باشد. مثلاً -چنان‌که پیشتر هم یاد کردیم - افلاطون در کتاب «جمهوری» (سیاست) خود، بیشتر یک «مدینه» بالقوه و جنبه نظری حکومت را بیان کرده، در حالی که کتاب «نوامیس» (قوانین) وی وضع بالفعل و جنبه عملی اجتماع مدینه‌های یونانی را بازمی‌نماید. به عبارت دیگر، «ناکجا‌آباد»ها و کامشهر/ آرمانشهرهای فلاسفه - حسب مفاد و مفهوم کلمه - مدینه‌های تحقق‌نیافته‌اند (البته این معنا معلوم و توضیح ما واضحات است) ولی - مقصود این‌که - فلاسفه درباره «وضع موجود» جامعه متحقق، یا مدینه بالفعل و برقرار و سیاست جاری در آنها هم اظهار نظر کرده‌اند. پس اگر صرف نظر از مدینه نامتحقق «خردشهر» حکیم رازی - که اوصاف و مشخصات آن را نیک می‌دانیم - از جمله این‌که هیچ عنصر مذهبی بدان بازیسته نیست -، بخواهیم نظر فیلسوف ری را درباره «وضع موجود» جو یا شویم؛ یعنی حسب مذاهب و مقالات متداول در آن عصر، دریابیم که گرایش سیاسی وی چه بوده، و به کدام‌یک از فرق و احزاب تمایل داشته، نویسنده زیستن‌گار رازی بی‌درنگ خواهد گفت: شیعه امامیه؛ و در این قول خود نه تردیدی دارد، و نه تحت تأثیر اشارات متفکران شیعی معاصر است، سخن همچنان از روی تحقیق و تتبع می‌گوید.

از هزار و یک دلیلی که بر قول نویسنده می‌توان اقامه کرد، به نظر ما مهمترین و اصولی‌ترین (نه اصلی‌ترین) آنها این است که، شیعه امامی (اثنی‌عشری) در اصول عقاید به مانوی‌گری - که می‌دانیم متبع حکیم رازی و بل مذهب پنهان او بوده - بسیار نزدیک است؛ علی‌رغم آن‌که متتبعان دین‌شناس غربی، مذهب شیعه را به زردشتی‌گری نزدیک‌تر می‌دانند؛ ولی چنین نیست، آنان را بعضی ظواهر امر به اشتباه افکنده، بل می‌توان گفت که اصول عقاید «معتزله» بصری و «اسماعیلیه» اولی مأخوذ از مجوسیت «زردشتی» است؛ شیعه (دوازده) امامی در وجه غالب همانا متأثر از مانویت (زروانی) بوده، چنان‌که حتی علامه مجلسی هم بدین نکته اشارتی کرده است.\* دیگر همانا اصل «عقل» نظری است که جزو اصول فقه امامی، نیز اصل «توحید» به موجب و حکم عقل در نزد آنان معروف است (نه «نقل» و «سنت») که در مذهب عقلی حکیم رازی خود یک اصل اساسی و با آن ایشان مشترک می‌باشد. دیگر شعوبی‌گری ایرانی رازی که گذشت، هم از دیرباز با شیعی‌گری ملازمت داشته؛ چنان‌که هم از قول ابوعلی جبائی معتزلی به نقل آمد که: «تشیع» از برای اهداف سیاست ملی، و مقاصد «ملی»‌گرای ایرانیان و سیله‌ای مطلوب بوده؛ اما دانسته است که تشیع خود بر چند طریق و فریق باشد، که سه فرقه بزرگ - چنان‌که همه دانند - زیدیه، اسماعیلیه و امامیه‌اند. اینک از دلایل «آئی» گرایش رازی به امامیه، اگر دلایل پیشگفته را از مقوله «لمی» بدانیم، این‌که وی حسب اختلاف اصولی «مانویه» با «مجوسیه»، چنان‌که دانسته است و مکرر گذشت، هم با معتزله (زردشتی‌مآب) مناقضت نموده، هم با اسماعیلیه که داستان درگیری و مجادله‌اش، از جمله بر سر مسئله نبوت و موضوع تعلیم امام (عوض «حکم عقل») بسیار معلوم و مشهور است؛ و باید در مورد ستیزش وی با امر خلافت هم، که اسماعیلیان آنرا حق خلفای فاطمی مصر و ایشان را «امام» خود می‌دانستند، این نکته را هم - که در واقع سؤال بزرگ و مقدر حکیم ری بوده - درافزود که فرق خلیفه «فاطمی» با خلیفه «عباسی» چه باشد؟ چرا و به کدام دلیل عقلی - مگر شاید به دلیل سیاسی که از نظر رازی اصولاً باطل و مردول بوده - ایرانیان بایستی خلیفه فاطمی مصر را ترجیح دهند؟ از این رو رازی

\*. رجوع شود به گفتار راقم این سطور به عنوان «مانویت در البحار» (در) همایش بزرگداشت علامه مجلسی (اصفهان، دیماه ۱۳۷۸)، یادنامه مجلسی، وزارت ارشاد، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹-۱۳.

کلاً ریشه «خلافت» را هم با کتاب «سیر الخلفاء»، و نیز با کتاب‌های ابطال «نبوت» از بیخ زده است.

بنابراین، مذهب مختار حکیم رازی موافق با مشرب کلامی و موضوع سیاسی‌اش، به نظر ما همان تشیع «امامیه» بوده است. شیعه امامی را در جزو مذاهب تشیع با صفت سیاسی «میان‌رو» و اعتدالی متّصف نموده‌اند، که هم با مزاج ملایم و مسلک اعتدالی حکیم طبیعی-عقلی رازی سازگار و مناسب بوده است؛ هرچند که گفته‌اند تشیع «معتدل» شاید پوششی برای تشیع «غالی» بود، و این نیز شاید در حکم نقابی از برای عقاید زندیقانه «مانوی» بوده است.<sup>۱</sup> حالا با فرض این‌که رازی کتابهای تأیید «نبی» و به ویژه «امام» را خود نوشته باشد، نه آن‌چنان‌که ما گمان برده‌ایم پس از وی علمای امامیه «ری» آنها را به اسم او نوشته‌اند؛ اولاً می‌توان گفت که از عنوان کتاب «وجوب دعوة النبى»، هیچ این معنا مستفاد نیست که آن اثر در «اثبات نبوت» بوده است؛ چه معنای محصل این است که هرکس ادعای نبوت کند، لازم است که دعوی خود را آشکار نماید، یا هم بایستی به دعوت بپردازد، که به هر حال قرینه واضح و مصرح به اثبات نبی یا نبوت نباشد؛ ثانیاً کتاب‌های امام‌شناسی رازی بنا به فهرست بیرونی: «فی الامامة» (= در امامت)، «فی الإمام والمؤتم» (= درباره امام و مأموم) و «فی الإمامة علی الکیال» (= در امامت ردّ بر کیال) که جزو کتب الاهیات یاد کرده<sup>۲</sup>؛ اما بنا به فهرست ابن‌ابی اصیبعه از این قرار است: «فی الامام والمأموم المحقین» (= درباره امام و مأموم حق‌ور) و «فی آثار الامام الفاضل المعصوم» (= در آثار امام فاضل معصوم) که با آنها قابل تطبیق است.<sup>۳</sup> ولی باز هیچ معنایی در اثبات امامت بدان‌گونه که مطلوب و موافق مرام اسماعیلیه باشد، یا آن‌طور که دیگر شیعیان مایلند آن‌را به امر نبوت اتصال دهند - از این عناوین بر نمی‌آید؛ رازی مُرده یا زنده آن‌طور که ما شناخته‌ایم مطلقاً و به هیچ‌رو وحی و نبوت را بر نمی‌تابد، هیچ مسئله‌ای را هم هرگز بدان موضوع نمی‌چسباند. چه دانسته است که اساساً مسئله امامت ربط خاصی به عقاید شیعه نداشته، بل همچون موضوع کلی عام «رهبری» مذهبی - سیاسی در جهان اسلام مطرح بوده که سَنیان هم خود در آن ذیربط بوده‌اند،

۱. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه، ص ۴۵. ۲. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، ص ۱۵.

۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶.

آنان هم خود کتابها به همین عنوان نوشته‌اند - مانند «السیاسة والإمامة» ابن قتیبه دینوری و جز اینها؛ فلذا رازی هم این مسئله سیاسی روز را مانند سایر مباحث مدنیات زمان خود بررسی کرده است.

لیکن دو نکته از این عناوین قابل ذکر و توضیح است، یکی کتاب «امامت بر ردّ کیال» که هم در واقع بر ردّ امام و «امامت» اسماعیلیه است - چنان‌که گفتیم -؛ زیرا کیال بانی فرقه «کیالیه» (از شاخه‌های اسماعیلیه) همانا احمد بن کیال داعی (متوفی حدود/ ۲۷۰هـ) بود، که اهل سنت و جماعت او را نیز «ملحد» دانسته‌اند؛ وی با تمایلات اسماعیلی و گنوستیکی (طی سده سوم) نخست ادعای امامت و سپس دعوی «قائمیت» کرد، امام را کسی دانست که بتواند آفاق را بر انفس منطبق سازد، و هر که بتواند عالم را در ذات خویش تقریر نماید «قائم» باشد؛ و از این قبیل ترهات و مزخرفات و هذیان‌ها، که می‌توان فهمید «ردّ» رازی بر وی - در موضوع امامت - متوجه چه افکاری بوده است.<sup>۱</sup> باید گفت همین فقره از جمله به خوبی روشن و مبرهن می‌سازد، که چرا متکلمان سنی و شیعی حکیم رازی را محترم داشته‌اند، از چه رو کج‌تابی‌ها و دگراندیشی‌های زندیقانه او را چشم‌پوشی کرده‌اند. نکته دیگر (دوم) عنوان «امام معصوم» است، که فقط در نقل ابن ابی اصیبعه الحاق گردیده؛ اگر هم - چنان‌که ما پنداریم - از همان الحاقات علمای امامیه پس از رازی نباشد، هم بنا به فرضی که قبلاً در این خصوص بیان کردیم، این تعبیر اصلاً از خود حکیم رازی «امامی‌گرا» باشد، بر حسب الظاهر عنوان الباطن همانا در بیان آثار و علائم امام فاضل است، که موافق با اعتقاد شیعه امامی از صفت «عصمت» برخوردار باشد. اینک اگر ما اجمالاً به توضیح یا تبیین این قضیه می‌پردازیم، نایستی از باب اعتقاد شخص فیلسوف عقلی مسلک یونانی ماب ما تلقی گردد (چه از موضع جدلی است) یا توهم تناقض در شخصیت فلسفی و نظام فکری او رود، و هم بدین موجب ما را با چنین تحلیل و توضیحی به تناقض‌گویی متهم نمایند؛ چه ما پیشتر با اقامه «فرض» محتمل در این قضایا، بنای تحقیق و مطالعه تحلیلی و تبیین خود را محکم کرده‌ایم.

باید دانست که رازی - یا هر کس دیگر - در عنوان «امام فاضل معصوم»، به سبب

۱. فیلسوف ری، ص ۳۸ و ۱۱۵.



صفت فاضل قطعاً گوشه چشمی هم به فرقه مقتدر و مشهور دیگر شیعه - یعنی - زیدیه داشته است؛ هم آنان که در عصر رازی به صورت «بالفعل» (عملاً) حکومت‌های بااقتداری در سرتاسر ایالت‌های شمال ایران تشکیل داده بودند (-علویان طبرستان) و دیلمیان هم - که بی‌فاصله پس از درگذشت رازی از همان نواحی برآمدند - خود در بدایت امر بر مذهب «زیدیه» بودند، که علاوه بر امام فاضل امامت مفضول را هم قبول و تصدیق می‌کردند؛ و در هر حال امام در نزد ایشان، بایستی «قائم به سیف» (حاضر) باشد؛ ولی دیلمیان (آلبویه) پس از تسخیر بغداد و قهر خلافت سنی، اعتقاد شیعه امامی را در مورد امام معصوم و نگره قائم «غایب» تدریجاً ترجیح نهادند. گویی نویسنده کتاب‌های در شرایط امامت و امامان برحق و فاضل و معصوم و شرایط مأمومان، خواسته است بین نگره‌های زیدی و امامی جمع کند؛ احتمالاً با جایز بودن امامت «مفضول» (زیدی) شرط «معصوم» (امامی) را هم بدان افزوده، یک‌چنین نظریه‌ای حسب ظاهر راجع به اشخاص ناسوتی است؛ ابداً با جنبه‌های هپروتی عقول و مقول لاهوتی اسماعیلیه ربطی ندارد، تقریباً مشابه با همان حاکم حکیم عقیف و عادل «خردشهر» است؛ و اگر تعیین «امام» مزبور به طریق اجماع بوده باشد نه هرگز به «نص» (چون کتابهای مذکور نمانده تا این موضوع به یقین پیوندد) - یعنی - شرط وراثت نبوی و نسب علوی اصولاً در این قضیه مطرح نباشد، ما همین جا اعلام می‌کنیم که کتاب‌های مزبور بسا به خامه و تألیف خود حکیم رازی تواند بود؛ اما اگر «امامت» مشروط به وراثت نبوی و نسب علوی باشد، کمترین انتظار و توقع نباید داشت که اصلاً رازی در خیالش چنین چیزی گذشته باشد.

زیرا کسی که مسئله تقدم علی بن ابی طالب (ع) را در خلافت و امامت - چنان‌که قبلاً مکرر به نقل آمد - نقض کرده، به هیچ‌وجه نمی‌آید امامت ارثی را برای اولاد و احفاد او اثبات کند؛ و باز قبلاً یادآور شدیم که موضوع «امامت» ربط خاص و انحصاری به فرق شیعه ندارد، اصطلاحات خلافت و امامت و ولایت هر سه در آن روزگار، به نزد سنی و شیعی و صوفی مترادف هم به مفهوم «حکومت» تداول داشته است؛ هرگز صواب نباشد که با مفهوم شیعیانه متأخر از این مسئله، پیش‌داوری‌ها و باورداشت‌های امروزین را جایگزین امر واقع کنیم؛ بلی هم در آن زمان دو نگره همبر یکدیگر رایج بوده است؛

یکی امامت فاضل غیرعلوی (و غیرعربی) به طریق «اجماع»، و دیگر (حسب «ولایت» سلمانی) «قائم» و مهدی غیرعلوی (و غیرعربی) به طریق «سیف» که یاد شد. نگره حکیم رازی درباره امام -خواه فاضل یا معصوم- اگر چنین اعتقادی داشته، هرگز به شرط «نص» نبوده یا مراد وی امامت «منصوص» نباشد؛ بل آنچه از مجموع مراتب پیشگفته و قرائن معین برمی آید، امامت بایستی هم به شرط «اجماع» مطمح نظر باشد. اما مسئله عصمت امام حسب قول شهرستانی، که هم در ردیف صفات «علم» و «عقل» و «عدل» بر رعیت است، زندیقان حکم بر آن را هم ظاهر حال امام «منتخب» دانند؛<sup>۱</sup> و پیشتر گذشت همان مفهوم «تأیید الاهی» است، که ایرانیان از آن به فرقه ایزدی تعبیر نموده؛ بعدها شیعیان حسب قاعده «لطف و عنایت» آن را برگرفتند، صوفیان از آن به «نور ولایت» و عارفان به «تأیید الروح» تعبیر کردند؛ در نزد حکیم رازی هیچ ربطی به موضوع «ارث و نسب» ندارد، بل در همان رساله کوچک سیاسی (که قبلاً شطری از آن به نقل آمد) اولاً «فضل و قدرت الاهی» صفتی در فرمانروای دادگر شناخته آمده، که نسبت حمل آن تنها از طرف عامه مردم باشد -یعنی- صرفاً حسب تشخیص و اعتقاد رعایاست که امام (-رئیس سیاستمدار فاضل و عادل) واجد چنین صفت یا فضیلت است؛ و ثانیاً «قدرت» فرمانروا ناشی از عامه مردم (-ملت) -یعنی- همچون ثمره محبت مردم به جهت صلاح اندیشی برای ایشان باشد، که موضوع «تأیید» الاهی هم در دل آن نهفته و این خود از نشانه‌های «اقبال» است.<sup>۲</sup>

در یک کلمه، عصمت و مجد لاهوتی و قدرت الاهی و تأیید الروح و نور ولایت، در نزد حکیم رازی یکسره ناسوتی و ناشی از مردم و حسن اعتقاد ایشان به پیشواست. «charisma» مطلقاً ربطی به عوالم ماورایی یا پیوسته با چیزهایی که اسماعیلیه و امامیه و جز اینها گفته‌اند - ندارد؛ و این همان تئوری مشهور در حکومت دموکراسی است، که همه چیزها و تمام قدرت‌ها ناشی از عامه مردم و ملت باشد؛ و همین خود نشانگر سیمای سیاسی انسان‌گرایی رازی در «خردشهر» اوست، که تأیید الاهی را همان تأیید مردم داند و «مر آدمی را با خدای برابر شناسد». محض تأکید بر نظر و تتمیم فایده یک‌بار دیگر این سخن پرمغز حکیم ابوالحسن عامری را هم نقل می‌کنیم که «موضوع ولایت و

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، ص ۴۹۵. ۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۳۶-۱۳۸.

عصمت همانا خود برحسب اتفاق جمع در اعتقاد به آنهاست<sup>۱</sup>. موضوع غیبت هم -اگرچه رازی اصلاً در هیچ‌جا بدان اشارت نکرده- و هم بر ذمه ما نیست که درباره آن بحث کنیم،- نظر به گرایش امامی رازی و مسئله امام معصوم، باید افزود که این مسئله هم در واقع مبتنی بر تقریر «عقلی» است. یکی از کارکردهای نگره «غیبت» امام، همانا معلق و معطل گذاشتن احکام اربعه سنی سلطه حاکم است؛ چه در عصر «غیبت» همواره حزب مخالف شیعه ایران، موفق شده است هم بدین اصل خود با تحکّمات جابرانه سلطه سنی مقابله نماید، هم توانسته است موجودیت اجتماعی-سیاسی خود را تا بدین روزگار حفظ کند.

«سراسر تاریخ یادگاه آدمیزاد چشم براه است» (احسان طبری) و اگرچه فضیلت نهی و برتری دادن «عقل» از طرف حکیم رازی -که مشعل دار آن برشمار است-، بیش از همه متوجه شیعیان یعنی معتقدان به امام بوده است؛ این که ابوالعلاء معری نیز با همان لحن عقل را می ستاید، و مستقیماً سخن خود را متوجه کسانی می سازد، که معتقدند باید در مشکلات و معضلات به امام رجوع کرد، و در انتظار او به سر می برند:

«يَرْتَجِي النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمَامٌ  
 نَاطِقٌ فِي الْكُتَيْبَةِ الْخَرَّسَاءِ  
 كَذِبَ الظُّنِّ لَا إِمَامَ سِوَى الْعَقْلِ  
 مُشِيرًا فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ»<sup>۲</sup>.

همین بزرگان شیعه امامیه بوده اند، که بر زندیقان اصحاب «عقل» مانند ابن راوندی، زکریای رازی و ابوالعلاء معری رحمت آورده اند؛ آنان را با تبرئه یا تأیید و تحلیل خویش، از زیر ضربات لعن و طعن علمای مرتجع متقشّر سنگ اندیش «سنی» و سلطه حاکم غاصب رهنانیده و بیرونشان آورده اند.

در خاتمه این فصل و در ارتباط با موضوع، شاید نقل این سخن جوئل کرمر خالی از فایده نباشد، که اعتقاد به امام غایب برای بوییان مطلوب بود؛ چون به موجب آن موقتاً خلیفه عباسی را به رسمیت شناخته، خود اعمال قدرت می کردند بدون آن که ناگزیر از

۱. الإعلام بمنائب الاسلام، ص ۲۲۷.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۶۸ -نقل از «لزوم ما لا یلزم»، ج ۱، ص ۱۷۵.

انتصاب یک مدعی علوی [فاطمی اسماعیلی] باشند. اعتقاد به امام غایب برای شیعیان امامیه نیز، از این رو مناسب بود که ضمن حفظ بیعت با امام، حکومت امرای آل‌بویه را هم قبول کنند. وفاداری به حکومت آل‌بویه طرفدار تشیع، به شیعیان امامی اجازه می‌داد که با پذیرفتن مناصبی در اداره حکومت، مقاصد خویش را پیش ببرند بدان امید که از این راه، نفوذ تسنن را کاهش دهند و شاید سرانجام اسلام سنی را براندازند.<sup>۱</sup>



در پایان گفتار باید بیفزاییم که اگر «خرد شهر» فارسی را برابر با «المدينة العاقلة» عربی آورده‌ام، واقعاً در متون مانوی هم بدین معنا بوده است: Xrade Šahr / خرد شهر که مراد «جهان خرد» باشد، و ایزد خرد شهر همان «عقل کل» (= منوهمید بزرگ) یا عیسی مسیح یاد شده است.

[A word - List of Mani ... (M. Boyce), *ACTA IRANICA*, 1977, P. 99.]

## حکیم رازی و ناصر خسرو\*

ابوالمعین ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی (م ۴۸۱ ق) که آرای حکیم رازی را در کتابهای زادالمسافرین و جامع الحکمتین و بستان العقول خود نقل و نقد نموده، همه رازی شناسان یکسره مرهون همان نقول وی از آثار - اینک - گمشده رازی (به ویژه علم‌الاهی) هستند، که بیش از دیگر نویسندگان قدیم در شناخت شناسی وی واقعاً به ما خدمت کرده است. اختلاف اساسی میان آرای حکمی رازی و افکار نیمه فلسفی ناصر خسرو، که همچون دیگر متفکران اسماعیلی ارسطو مآب و مشایی مشرب است، بیشتر بر سر مسئله «صنع و ابداع» است که رازی انکار نموده؛ و نیز مسئله تبعی و باطنی 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، هر یک 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 ردّ مذهب محمد زکریا، و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آن که مرکتب او را که اندر این معنی کردست، چند باره نسخه

\*. این گفتار در نامه پارسی، سال ۶، ش ۲ / تابستان ۱۳۸۲، (ص ۲۷-۴۸) چاپ شده است.

کرده‌ایم و ترجمه کرده به تفاریق مر بنیادهای مذهب او را به ردهای عقلی ویران همی کنیم، اندر مصنفات خویش، واللّه خیر موفق و معین.<sup>۱</sup>

### 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 «چیهرشناسیک» (طبیعی دانی) و «زروان داناکیه» (دهری‌گری) 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. ناصرخسرو 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». <sup>۲</sup> آنگاه ناصرخسرو مسئله «ملازمه» هیولی و صورت را مطرح کرده، که البته از نظر حکمت مادی به هیچ رو مقبول و منطقی هم نیست؛ چنان که 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 از جز ایشان همی بدیشان پیوندد ...»، که حاکی است طباعیان اجسام را بدون

۱. زادالمسافرین، ص ۱۰۳.

۲. زادالمسافرین، صص ۳۱-۳۲.

هیچ گونه 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.<sup>۱</sup>

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 جدت 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.»<sup>۲</sup> 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 طبایعی بدو یافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر این صورته‌ها راست ...».<sup>۳</sup>

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 او ننگند؛ و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست، علت این دو حرکت [از] این دو است که گفتیم مر جرم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست، پس چون فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود، چون بجند حرکت او به استدارت آید؛

۱. برخی بررسیها درباره جهان بینی‌ها ...، صص ۲۵۱-۲۵۲.

۲. جامع الحکمتین، صص ۱۲۵-۱۲۶.

۳. زاد المسافرین، ص ۸۲؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۱۹، ۲۳۱.

و با این ترکیب با اوست حرکت او، همچنین آید از بهر آن که مر او را جای از جای دیگر در خوردتر نیست؛ چنان که مر جرم سخت را جای تنگ در خورد است، و مر جرم گشاده را جای گشاده در خورد است.<sup>۱</sup>

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 تیمائوس** (فی العلم الطبيعي) افلاطون و دیگر **جوامع** (گزینه‌ها) تألیف نموده؛ گروهی (مانند ابن القفطی، ابن العبری، علامه حلی، ...) گفته‌اند که رازی مذهب خود را در باب لذت از فورون<sup>۲</sup> متشکک گرفته (سده سوم پیش از میلاد) که مقصود همانا افیقورس / اپیکور<sup>۳</sup> بانی مکتب «لذت‌گرایی / خوشباشی»<sup>۴</sup> است؛ این گروه منشأ افلاطونی نگرش رازی را، با مال اپیکور (به اسم فورون) اشتباه کرده‌اند.<sup>۵</sup> 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 **اللذة** رازی آورده است که «لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج، و لذت نباشد مگر بر اثر رنج...؛ و گوید که لذت حسی رهاکننده 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 بازگرداند، آنجا لذت حاصل آید...؛ پس اثرپذیر درد و رنج از آن یابد، کز طبیعت بیرون شود، و لذت آنگاه یابد کزین بیرون شد که به طبیعت باز آید...؛ پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست، مگر راحت از رنج...»<sup>۶</sup>. عبارت افلاطون هم در **تیمائوس** (بند ۶۴) تقریباً همان است که رازی از (تلخیص **تیمائوس**) جالینوس نقل کرده است: «علت پیدایش لذت و الم را می‌توان چنین

۱. زادالمسافرین، صص ۷۴-۷۵؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۳-۲۲۴.

2. Pyrrhon

3. Epicure

4. Hedonism

۵. رسائل فلسفیه، صص ۱۴۱-۱۴۲؛ فیلسوف ری، صص ۲۴۸-۲۴۹.

۶. زادالمسافرین، صص ۲۳۱-۲۳۲؛ رسائل فلسفیه، صص ۳۷ و ۱۴۸-۱۴۹؛ فیلسوف ری، صص ۸۲،

۲۳۸ و ۲۴۸.



بیان کرد: «هر تأثیر شدید و ناگهانی که حالتی خلاف حالت 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 لذت آور است.»<sup>۱</sup>

خلاصه کلام محمد زکریا «در لذت و الم»، که ناصر خسرو درباره حال طبیعی نقل کرده، این است «کز حال دیگر بدان نیامده باشد به تغیر و تأثیر ... پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان ... و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت».<sup>۲</sup> 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».<sup>۳</sup> اما نکته‌ای که از تقریر رازی در این خصوص بر می‌آید، که به نظر ما نتیجه منطقی «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<sup>۴</sup>، که ما یک چنین نگره جدلی طبیعی را در نزد بعضی از متفکران و عارفان ایران هم (مانند عین القضات همدانی) سراغ داریم. رازی در فصل پنجم طب روحانی (کوتاه سخن درباره لذت) شرحی مبسوط داده است. اینک می‌توان افزود که ناصر خسرو نیز مانند رازی، آن فیلسوف مآبان و حکیم نمایان را که مقهور لذات جسمانی شده‌اند، مورد سرزنش ساخته است.<sup>۵</sup>

باری، ناصر خسرو اسماعیلی اگر چه 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

۱. دوره آثار افلاطون، ج ۶، صص ۱۸۸۵-۱۸۸۶؛ افلاطون فی الاسلام، ص ۱۰۴؛ رسائل فلسفیه،

ص ۱۲۰. ۲. زادالمسافرین، صص ۲۳۲-۲۳۳.

۳. فیلسوف ری، ص ۲۵۵. ۴. زادالمسافرین، ص ۲۳۴.

۵. فیلسوف ری، ص ۲۵۵.

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...»<sup>۱</sup>.

### قُدمایِ خَمسه

آوازه‌ سترگ رازی در جهان فلسفه همانا نگره ویژه او درباره «پنج دیرینه» است، که در چند اثر خود به خصوص در کتاب علم الاهی بدان پرداخته؛ اما گویی کتاب یا رساله مفرد «القول فی القدماء الخمسه» (گفتار درباره دیرینگان پنجگانه) را هم به طور 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.»<sup>۲</sup> 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 (ایرانشهری) را، 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 زشت‌گویتر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد.»<sup>۳</sup> و گفته است:

۱. زادالمسافرین، صص ۵۷ و ۱۴۶.

۲. تحقیق ماللهند، چاپ هند، ص ۲۷۰ / al - Beruni's *India*, tr. Sachau, p. 319.

۳. زادالمسافرین، صص ۷۳ و ۹۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۰ و ۲۵۷.

۱. هیولی، «مطلق جزوها بوده است نامتجزی...». ناصر خسرو همچنین گوید که «رازی اندر کتاب علم الاهی خویش گفته است، که این جوهر این صورتها 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...؛ 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 دایره سان باشد...؛ و (اگر) چیزی روشن است و چیزی تاریک (حسب کیفیت عرضی) است و جوهر هیولی است...». <sup>۱</sup> بیش از این درباره جوهر بسیط هیولی مطلق در نزد رازی، چون هیچ یک 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 // خاک (زمین)، نفس // آب (اهریمن) هم حاجت به تذکار نباشد.

باری، ناصر خسرو در قول «اندر هیولی» گوید که «اصحاب هیولی چون ایرانیان شهری 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 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

۱. زادالمسافرین، صص ۵۳، ۷۳-۷۵.

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 زکریا 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.<sup>۱</sup>

«و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش... که این جواهر (عناصر) صورتها از ترکیب 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

۱. زادالمسافرین، صص ۷۳ - ۷۹؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۰ - ۲۲۸.

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 افلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن آن 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 چیزی 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 ...<sup>۱</sup>. 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 می‌دانست. بدین سان، رازی در عصری خشونتبار، با خرید خطرانی 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 (بی‌فایده) بر رد عقاید وی، و اعتراضات متعصبانه جنجالی و دشنام‌آمیز و بد و بیراه‌گویی نکردند.<sup>۲</sup>

باید گفت در مورد قدیم‌های خمسۀ رازی، هیچ‌گونه سبق یا قدم زمانی با 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 ...»<sup>۳</sup>

۱. زادالمسافرین، صص ۵۲ - ۵۳، ۷۳ - ۷۷؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۰ - ۲۲۲ و ۲۲۳.

۲. برخی بررسیها درباره جهان‌بینی‌ها ...، صص ۳۴۹، ۳۵۰؛ بیست گفتار، ص ۳۱۱.

۳. زادالمسافرین، ص ۷۶؛ رسائل فلسفیه، ص ۲۲۵.

۲. مکان. رازی کتابی مفرد در این مقوله داشته، اما ناصر خسرو اسماعیلی که هم از کتاب **علم الاهی** رازی، نگره‌وی 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 مکان گیر 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 باز گفته... - یکی اندر باب قدیمی مکان که خلأ - یعنی - مکان مطلق قدرت خدای است»<sup>۱</sup>.

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 **علم الاهی** او نموده، خلأ را جوهر می‌دانسته و گفته است: «جوهر این صورتهای (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 صورتهای (عناصر) راست... (چیزی نیست) مگر آمیزش اجزای هیولی با خلأ، پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد»<sup>۲</sup>.

همچنین، حکیم رازی از عناصر خمسۀ خویش در کتاب **علم الاهی** (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 صورتهای 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

۱. زادالمسافرین، صص ۸۵-۸۶، ۹۶ - ۹۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۳۳، ۲۵۲، ۲۵۵-۲۵۶.

۲. زادالمسافرین، صص ۵۲، ۵۳، ۷۹، ۸۱ و ۸۲-۸۳؛ رسائل فلسفیه، صص ۱۷۲، ۲۲۷، ۲۲۹ و ۲۳۱.

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 خوردی و بی هیچ 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 کره اثیر گرم و روشن است) ... به نام آتش مر آتش اثیر را همی خواهد که برتر از هواست ...»<sup>۱</sup>

حکیم ناصر خسرو قبادیانی درمانده و حیران از کار حکیم رازی، آنجا که به خیال خود یک خرده گیری کنایه آمیز 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».<sup>۲</sup>

**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 فرآیند 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 ...»<sup>۳</sup>. سپس ناصر خسرو را در معنای «مدت» که رازی گفته، یک سوء فهم واضح دست داده

۱. زادالمسافرین، صص ۵۲، ۷۴، ۷۹ و ۸۳؛ رسائل فلسفیه، صص ۱۷۲-۱۷۳، ۲۲۳ و ۲۲۷.

۲. زادالمسافرین، صص ۱۰۷ - ۱۰۸؛ رسائل فلسفیه، ص ۲۶۴.

۳. زادالمسافرین، صص ۸۰ و ۱۱۰؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۹ و ۲۶۷.

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 نمی‌تواند بود ...؛ و ما گوییم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر ... (زمان جز حرکت جسم چیز دیگری نیست) ...»<sup>۱</sup> 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 ...»<sup>۲</sup>. ناصر خسرو باز یک مشت بد و بیراه نثار کرده، اما در باب گواه جویی 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 سه بعدی پیرامون عالم، که اگر افلاک و اجرام سماوی هم وجود نمی‌داشتند، آن فضا همچنان وجود می‌داشت، و آن همانا ساحت «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

۱. زادالمسافرین، صص ۱۱۰ - ۱۱۲؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۶۶ و ۲۶۸.

۲. زادالمسافرین، صص ۱۰۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۶۴.



ما (ناصر خسرو) گوئیم 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 تحیر 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 ...»<sup>۱</sup> 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 به درستی دهر را تعریف کرده، که همان مدت یا زمان مطلق رازی است؛ در ضمن ما از مسئله «توقف» رازی، به زعم وی در این خصوص چیزی در دست نداریم.

خلاصه این که هر چند 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 جزمیگری 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 تحیر 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»<sup>۲</sup> 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

۱. زادالمسافرین، صص ۸۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۷ - ۱۱۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۹، ۲۶۶ - ۲۶۷.

۲. زادالمسافرین، صص ۱۱۳ - ۱۱۴؛ رسائل فلسفیه، ص ۲۶۹.

قدم عالم توقف اختیار کرده، این موضوع بیشتر حاکی از «تکافؤ ادله» می‌باشد،<sup>۱</sup> - 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 فرآیند استحاله پنداشته، گوید: «زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم بر یکدیگر»، که هم بر این پایه مجادله و استدلال ارسطویی نموده است.<sup>۲</sup>

**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 اجزای 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 منزلت دست‌افزار است اگر اندر جسم اسب آید اسبی کند بر مثال مردی کار کن، که اگر آلت درودگری یابد درودگری کند، و اگر آلت بافندگی یابد جولاهی کند، و گویند نفوس اندر اجسام همی گردد 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

۱. فیلسوف ری، ص ۳۳۳.

۲. زادالمسافرین، ص ۱۱۱؛ رسائل فلسفیه، ص ۲۶۷.

محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که رأی سقراط این بوده است...<sup>۱</sup>

سزاست که نظر ناصر خسرو اسماعیلی معارض مشهور رازی را، هم درباره نفس بیان نماییم که خالی از فایده نیست. می‌گوید: «نفس جوهر ابداعی است نه تکوینی» که حرکت مطلق مر او راست [ارسطو] و آن جوهر به ذات خویش زنده است، مکان صورتهاست و دانش‌پذیر 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) طبایع‌اند 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 می‌داند.<sup>۲</sup> خلاصه آنچه از آرا یا اقوال پیشگفته 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 وبل - درست‌تر - از تعبیرات زروانی

۱. جامع الحکمتین، ص ۲۱۳؛ زاد المسافرین، صص ۳۱۸ - ۳۱۹؛ فیلسوف ری، صص ۲۷۲ - ۲۷۳.

۲. زاد المسافرین، صص ۸۵، ۶۱، ۶۴، ۶۶ - ۶۸ و ۷۰.

- مانوی است. اما اکنون باید دید که ناصر خسرو دربارهٔ 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 باز دارنده بود، و ازین 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 همهٔ 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 طیماوس 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 پذیرندهٔ علم الاهی، و جفت‌کنندهٔ او با جسم خدای است...»<sup>۱</sup>

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

۱. زادالمسافرین، صص ۱۱۵، ۱۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۸۲ - ۲۸۷.

حکایت از سقراط بزرگ؛ و گفته است اندر کتاب **علم الاهی** خویش، که رأی سقراط این بوده است، و مر علم الاهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم به تأیید الاهی؛ و گفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه از این عالم بیرون نشود، و به عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد.<sup>۱</sup>

اینک از تفسیر قول ناصر خسرو که «فلاسفه مر فرشته را نشناسند؛ اما دیو را مقرند و گویند نفسهای جاهلان بد کردار 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 **علم الاهی** 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 هیولی 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 بازگردد ...»<sup>۲</sup>.

**۵. باری.** یعنی خدا در متن ثنویت فلسفی رازی - چنان که در جزو قدمای خمسه او گذشت - همبر با «نفس» (اهریمن) زنده 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 آن طور که متکلمان دین

۱. جامع الحکمتین، ص ۲۱۳.

۲. زاد المسافرین، صص ۱۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۸۴، ۲۸۷.

می‌گویند همانا در نگرهٔ رازی به هر صورت ممتنع است. در این خصوص هم با استناد بر ناصرخسرو 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 (ایران شهری) را به عبارت زشت باز گفته، تا متابعان او از بی‌دینان و مدبران (بدبختان) عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است، که آن علم الهی است جز او مر آن را کسی نداند. خردمند آن است که اندر آن چه گوید از اقاویل اندر علوم الهی، و بر آن کتب سازد مر تأمل و تأنی را کار بندد...؛ و زشت کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت: و چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر، این حال دلیل است بر آن که 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 همی کنیم اندر مصنفات خویش، واللّه خیر موفق و معین»<sup>۱</sup>.

در نگرهٔ بنیادی فلسفی‌اش (قول به قدم «باری» یا «عقل») چنان که ناصرخسرو فهمیده، حکیم رازی انسان را برابر با خدا نهاده، که این دقیقاً همان مضمون اندیشهٔ «اومانستی» (انسان‌مداری) در قبال اعتقادات مابعد طبیعی «خدا محوری» است (مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد)<sup>۲</sup>.

### حدوث عالم

ناصرخسرو 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 [تقدّم زمانی که مفهوم آن «دهر» است نه دیگر «زمان»] و آخر آن زمان اگرچه دراز بوده است [پس «مدت» بوده] اول آفریدن این عالم باشد [حدوث

۱. زادالمسافرین، صص ۵۲، ۷۳، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۳.

۲. همان، ص ۹۸.

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 مقرند بر ازلت صانع عالم - از این موضوع که بر او همی حدوث را لازم آرد - باطل باشد.<sup>۱</sup> سپس خود ناصر خسرو گویی چون برای «ابداع» عالم، مفهوم دیگری را از زمان لازم می آید، 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.»<sup>۲</sup>

چنین نماید که ناصر خسرو خود یک پا «دهری» بوده،<sup>۳</sup> متنها به قول معروف به روی مبارک خود نمی آورده، اما یکسره از رازی و اصحاب هیولی ایراد بنی اسرائیلی می گرفته؛ هر چند دهری گری ناصر خسرو تقریباً مشایی و ارسطویی است، عجیب آن که با عبور از نوافلاطونی آخر کار افلاطونی مآب می شود. باری، تحت عنوان «دهر را آغاز و انجام نیست» گوید که «چون دهر بی آغاز است، روا نیست که او کشیدگی باشد البته؛ و چون کشیدگی نباشد تا به هنگام نباشد و نه از هنگام باشد، پس ظاهر شد که آنچه مر او را مدت و دهر و جز آن همی گویند، وجود و ثبوت جوهری است باقی به ذات خویش بی آغازی ...؛ و در بیان این که ماده بر صورت تقدم زمانی دارد، اگر چه زمان اندک بود؛ گوئیم مادتهای مصورات جسمانی مقدم است بر مصورات آن (به) تقدمی زمانی، و اگر آن زمان چه اندک است ...»<sup>۴</sup> باید گفت که در تقدم ماده بر صورت، مراد ناصر خسرو همانا هیولای طبیعی است - یعنی - صورتهای جسمانی را متأخر می داند؛ 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 می دهد، که معلوم نیست چرا؟ همچنین، در گفتار «تحقیق مدت و زمان» (صص ۳۶۶ - ۳۶۷) گونه ای سخن می گوید که گویی «مدت» را

۱. زادالمسافرین، ص ۱۱۶.

۲. زادالمسافرین، صص ۱۱۷ - ۱۱۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۷۰ - ۲۷۱.

۳. نک: «دهر در آثار ناصر خسرو»، یادنامه ناصر خسرو، صص ۲۷۳ - ۲۹۲.

۴. زادالمسافرین، صص ۳۶۴ - ۳۶۵.

بُرهه‌ای 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 ناصر خسرو 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 ناصر خسرو اسماعیلی بر خلاف ظاهر نقاد خود، یک گوشه چشمی به فلسفه رازی و دلی هم با او داشته است.

ناصر خسرو قبادیانی در فرق میان دهریان و اصحاب هیولی گوید که «فرقه اول ابداع و خلق 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».<sup>۱</sup> عبارت سید مرتضی رازی دقیقتر می‌نماید که «اصحاب هیولی گویند اصل عالم قدیم است (اما) ترکیبش محدث است».<sup>۲</sup> تفصیل مطلب باگفتاورد 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) جزوهای 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 مکان چاره

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۱.

۲. تبصرة العوام، ص ۶.



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 آنچه او از چیزی محدث به مدتی متناهی قدیمتر باشد او نیز محدث باشد (حدوث زمانی) پس واجب آمد که صانع عالم که عالم از او به طبع او بوده شود 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 بیافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود تا از نافریدن عالم، پس مر عالم را چرا آفرید؟ آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست نا 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 ...»<sup>۱</sup>

بایسته توضیح می‌نماید که در موضوع حدوث دهری رازی، از یک فقره گفتاورد ناصر خسرو (که به نثر فارسی سره پیچیده‌ای است) بر می‌آید که حرکت‌گذاری حدوث عالم به نزد رازی ظاهراً (به برهان دیگر) «جهشی» بوده است.<sup>۲</sup>

### استدراک

ناصر خسرو اسماعیلی هم یکی از مجاهدان وفاق بین دین و فلسفه است (به ویژه در جامع الحکمتین) و اصولاً چنان که در بهر پیشین هم یاد کردیم، تمام تلاش و

۱. زادالمسافرین، صص ۷۵، ۷۶، ۹۲، ۹۵، ۱۰۲ - ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۴ - ۱۱۵؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۴،

۲۲۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۸ - ۲۶۱ و ۲۸۲ - ۲۸۴. ۲. زادالمسافرین، صص ۱۱۴.

تلواسه‌هایی که تاکنون در این طریق صورت گرفته، صرفاً حسب اغراض سیاسی و مقاصدی به کلی غیرفلسفی و غیر علمی بوده است؛ و آفات ایدئولوژی یا سیاست در فلسفه و علم ایران دوران اسلامی، بالاخص 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 دل به هم زنی از مفاهیم مذهبی با سوء استفاده علنی از مقوله «عقل» در فلسفه است.

خلاصه آن که 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 اخوان الصفا، فارابی، عامری و ابن سینا 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 الهی و تفسیر مذهبی نموده، مثلاً از جمله مبحث «صورت» بنا به ارسطو - که طبیعی یا صناعی گفته - یا موضوع «جسم» طبیعی و نفسانی که در حرکت آنها «قهر» الهی 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 معمول به در حکمت الهی یا حکمت طبیعی، تحلیل علمی و عقلی بشود و خصوصاً بنا به اصول مقبول طرف مقابل باید بدون پیش‌فرضهای 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 فلسفی‌گری 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 خلأ (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 محمد زکریای رازی گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که «نفسهای بدکرداران که دیو شوند، خویش به صورتی مرکسانی را بنمایند و مرایشان 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 اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری به تدبیر آن نفس دیو گشته»، و ما بر رد قول این مهوس بی‌باک، سخن گفته‌ایم اندر کتاب بستان العقول، اکنون به جواب این هوس مشغول نشویم.<sup>۱</sup>

۱. جامع الحکمتین، ص ۱۳۷.

## دیدگاه فلسفی بیرونی\*

### چکیده

ابوریحان بیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰ ه.ق) از تبار خوارزمیان یا قوم معروف اوستایی که خود نژاد آریایی ناب داشته، با شخصیتی که از فرهنگ گرانبار ملی - میهنی او سرچشمه می‌گیرد، معرفت فلسفی خویش را شکل داده است. سه مبحث عمده جهان‌بینی: ۱. هستی‌شناسی ۲. شناخت‌شناسی ۳. کارمان‌شناسی (یا حکمت عملی) در نزد وی متأثر از آراء افلاطون، حکیم رازی، زرتشت و مانی به نظر می‌رسد. در این گفتار، نگرش بیرونی دربارهٔ خلقت عالم و تکامل آن بررسی می‌شود، و به دو اصل اساسی از اندیشه‌های آریایی کهن - که بیرونی در فلسفهٔ طبیعی خود مد نظر داشته - اشاره می‌رود. کلید واژه: ابوریحان بیرونی، جهان‌بینی بیرونی - رازی - مانویته.

چنانچه بخواهیم به شیوهٔ ادبی براءت استهلال و یا به طریق معمول «چکیده» گویی در صدر مقالات، دیدگاه کلی فلسفی ابوریحان بیرونی را فرا نماییم، تقریر مطلب همان است که خود او در فصل ۳۲ کتاب *الهند* (در بیان مدّت و زمان و خلق عالم و فنای آن) با ذکر قدمای خمسۀ حکیم محمد بن زکریای رازی آغاز نموده، گوید که وی مذهب خود را اصل بر این چیزها بنا کرده (یعنی: باری، نفس، هیولی، مکان، زمان) که اساس فلسفهٔ اوست؛ و می‌افزاید «این پنج دیرینه در عالم وجود مسلماً موجود ضروری‌اند، چه محسوس در آن همانا «هیولی» است، که حَسَب ترکیب، «صورت» می‌پذیرد، و ناچار در مکان تمکن می‌یابد (وجود مکانی‌اش تصدیق می‌گردد). اختلاف احوال جاری بر عالم

---

\*. این گفتار در فصلنامهٔ *آینهٔ میراث*، ش ۳۶ - ۳۷ / بهار و تابستان ۱۳۸۶ (ص ۶۲ - ۷۴) چاپ شده است.

هم وجود «زمان» را الزام می‌کند، زیرا که پاره‌ای از آن (احوال) «پیشین» و پاره‌ای «پسین» باشد ... (الخ).<sup>۱</sup>

نظر به علم اثباتی - تحصّلی در نزد بیرونی که مؤسس بر تجربه عینی یا به قول خود او «اعتبار» (Experimentum) است، و این که فقط به عقل استدلالی عنایت می‌ورزد، اصول قدامت فلسفه رازی بر پایه موازین تجربی تبیین می‌پذیرد؛ چنان که علامه «دی بور» هلندی بدان پی برده است، این که تحقّق ادراک‌های حسی فردی مستلزم «بنیان» مادی است، درست همان گونه که گروه‌بندی هر یک از محسوسات مادی مختلف مستلزم فرض «مکان» است. همین طور، تصوّر «تغییر» ما را به قبول شرط «زمان» ملزم می‌سازد، و حضور موجودات زنده، ما را ناگزیر از پذیرفتن «روح» می‌کند؛ و این واقعیت که برخی جانداران از موهبت «عقل» بهره برده‌اند، اعتقاد ما را به وجود آفریدگار خردمندی (باری تعالی) موجب می‌شود، که عقل او همه چیز را به بهترین وجه تدبیر نموده است.<sup>۲</sup>

اینک از آنجا که سه مبحث عمده فلسفه یا جهان‌بینی عبارت است از: (۱) هستی‌شناسی / Ontology یا معرفت وجود، (۲) شناخت‌شناسی / Gnosiology یا همان علم معرفت، و (۳) کارمان‌شناسی / Pracsiology یا حکمت عملی؛ در اینجا ما سیره فلسفی بیرونی را با اختصار و اجمال تمام، تنها بر حسب دو مقوله اول به طور مزجی بازگویی می‌کنیم، ناچار نظر به وقت محدود از حکمت عملی و اخلاق در نزد وی چشم می‌پوشیم.

در باب منابع نگرش باید گفت که عدم توجه به مکان فلسفی بیرونی، این پرسش را پدید کرده که اگر فیلسوف هست، مکتب فلسفی او چیست؟ در ضمن اگر کسانی مانند ظهیرالدین بیهقی مشایی مآب، گفته‌اند که بیرونی از شمار فلاسفه بیرون است، از آن روست که حسب عرف و عادت «فیلسوف» غالباً به پیروان ارسطو اطلاق می‌شده، که بیرونی و امام فلسفی او رازی هر دو بر خلاف او رفته‌اند. اما چنین نماید که در یونان هم

۱. تحقیق ماللهند، ص ۲۷۰ - ۲۷۱ / al-Beruni's India, p. 319

۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، نقله محمد عبدالهادی ابوزیده، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

علی‌الرسم بر علمای طبیعی و پزشکان اطلاق «فیلسوف» نمی‌کردند، چندان که جالینوس نیز از سلطان زمان خود خواسته بود تا بدو لقب «فیلسوف» عطا کند.<sup>۱</sup> رازی نیز چنین درخواستی از زمانه خود داشت؛ به قول بیرونی هم از اینرو که جالینوس کتابی پرداخت در آن که پزشک دانشور بایستی فیلسوف یعنی دوستدار و خواستار حکمت بوده باشد ... (الخ). ولی پاسخ زمانه به رازی با آن همه نظریات اساسی و تألیفات مهم در فلسفه، همان بود که بیهقی در خصوص بیرونی گفته است. ناچار رازی رساله سیرت فلسفی نوشت و خود را «فیلسوف» دانست؛ اما بیرونی ابداً چنین دعوی نکرده، تنها در پی همان اشارت «تنبیه» وار افزوده است که فلسفه یعنی حکمت، محدود به شناختن موجودات به حقیقت وجود آنهاست، پس چون آدمی تحقیق و تدقیق کند، و اصول همه علوم را فرا گیرد، بایستی که «فیلسوف» بوده باشد.<sup>۲</sup> باید گفت که توطئه سکوت در مورد علمای حقیقی هیچ‌گاه رسم تازه‌ای نیست، از دیرباز در ایران زمین نیز رایج بوده، رازی و بیرونی هم مشمول اولین و آخرین آن نبوده‌اند. اما بیرونی به حق حکیم و فیلسوف بوده، امید است که نظام فکری او در این وجیزه بازتاب درست و روشنی یافته باشد.

نخستین بار زاخائو طابع کتاب *الهند اعلام* کرد که بیرونی آشکارا تمایل به فلسفه هندی داشته است؛ مأخذ فلسفی او در این گرایش همانا بهاگواد گیتا یا «آوای خداوند» به مثابه بیان عالی آزمون و آرمان مذهبی، متضمن آموزه وحدت وجودی می‌باشد که طی آن «زمان» خدای برین است؛ و این مفهوم همانا از سنت آریایی فرا آمده است. بیرونی تا حد امکان از متون عرفان و حکمت هندی ودانتایی و جوک پاتنجلی، هم ضمن مذاکرات خود با پاندیت‌های ایشان استفاده علمی فراوان کرده؛ اما ترجمه کتاب‌های *سامخیه* و *پاتنجلی* (= یوگاسوترا) را نباید صرفاً یک گزارش متن فلسفی دانست، چه ذهن جوینده‌اش بسی ژرف متأثر از موضوع تحت تحقیق خود و با تاروپود اندیشگانی او در هم شده است. طابع *پاتنجلی* (ه. ریتز) نیز معتقد است که مترجم اثر کمابیش افکار

۱. تاریخ علوم عقلی (دکتر ذبیح‌الله صفا)، ص ۲۸۶. / فیلسوف ری (دکتر مهدی محقق)، ص ۳۲۸.

۲. تحدید نهایات الامکن، طبع بولگاکوف، ص ۲۹۲.

منطوی در آن را مماثل با تفکر خویش یافته است.<sup>۱</sup> اما درباره فلسفه یونانی دیگر حاجت به تکرار نباشد که تأثر خاصی از حکمت مشایی منسوب به ارسطو نداشته، حتی با وی در خصوص مسائل طبیعی به مخالفت برخاسته، به ویژه در مورد «قدم عالم» که عمده‌ترین اعتراضات فلسفی او می‌دانند، گویند که علوم جدید نظر او را تأیید کرده است؛ اگر چه بعضی هم، عقیده دارند که شماری از نگره‌های مشایی را پذیرفته، منتها روش استدلالی ارسطو و پیروانش را مورد تعرض ساخته است. اما او فلاسفه قدیم یونان پیش از سقراط را ستوده؛ تأثر وی بیشتر از فلسفه ذره‌گرایی دموکریتوسی و مکتب رواقی خصوصاً از نگره زمان ازلی (- مدّت) یا «آیون» افلاطون بوده؛ به طور کلی همچون رازی افلاطونی مشرب یا به عبارت دقیق و درست همانا مغانی مآب و ایرانی‌گراست؛ زیرا افلاطون اگرچه یونانی تبار و آتنی زادگاه است؛ اساساً حکمت وی علی‌المشهور ایرانی و مغانی و زردشتی بنیاد باشد.

بیرونی از تبار خوارزمیان یا قوم معروف اوستایی، خود نژاد آریایی ناب داشته، که هم به گفته او قبیله خوارزم شاخه‌ای از درخت تناور ایرانی بوده [الآثار، ص ۴۷] طبیعی است اگر، فرهنگ گرانبار ملی - میهنی در تکوین شخصیت علمی و تشکیل معرفت فلسفی او نقش اساسی ایفاء کرده باشد. علمای متبّع دو اصل عمده از مفکورات آریاییان قدیم که همواره تداول داشته، بدین عبارت یاد کرده‌اند که: (۱) قانون، ذاتی طبیعت است، (۲) کشاکش در ذات طبیعت راه دارد؛ همین جان کلام و بنیان نظری فلسفه ایرانی است. اما نکته اساسی دیگر آن که حسب واقع در نزد فرزندان ایران همانا «دین» و «حکمت» هر دو مقوله واحدی است؛ یعنی دین و دانش و حکمت در ایران زمین هرگز از هم جدا نبوده‌اند، به قول اقبال لاهوری «تعقل فلسفی ایران سخت با دین آمیخته است».<sup>۲</sup> در باب پیوند دین و دانش در ایران، بر خلاف جدایی این دو در یونان، از جمله تاریخ نگار دانشمندی چون اولمستد گوید که «حکمت یونانی از همان اول اگر به طور قاطع منکر خدا نبود، به هر حال خدایی نمی‌شناخت».<sup>۳</sup> اما در خصوص دوگرایی ایرانی

1. al- Beruni's India (Pr. E. Sachau), P. XVIII, vol. 2, P. 265.

۲. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲.

3. History of the Persian Empire, p. 211.

که شاهکار اندیشگانی در عرصه تفکر بشری است، باید تأکید کرد که در واقع از جنبه خاص دینی نباشد، بل همانا در وجه فلسفی، ثنوی مآب است. در یک کلمه، با توجه به اتحاد دین و حکمت در این سرزمین، می‌توان گفت که ایرانی جماعت از لحاظ دینی یکتاپرست؛ ولی از لحاظ فلسفی دوگراست. این - دقیقاً - همان وصفی است که محمد بن زکریای رازی بدان موصوف؛ و البته از طرف قشری مذهببان غیر ایرانی بدان متهم شده است. موافقت بیرونی با رازی هم در روش شناسی عینی‌گرا (تجربی - استقرایی) اوست؛ و هم در مبانی فلسفی است که برآیند کارورزی و پژوهش بر همان روش است. مخالفت او با ابن سینا هم در روش شناسی و هم در مبانی ارسطویی فلسفه باشد، که محصور در مضایق منطقی و قیاسات مڈرسی است.<sup>۱</sup>

بیرونی در دیار علم و فکر از قبیله رازی است، آن دو همانندی‌های برجسته‌ی صوری و معنوی نمایان داشته‌اند؛ از جمله شباهت هر دو در عشق به حقیقت، شیدایی به علم و تتبع علمی (که داستان‌هایی دارد)، اشتراک و تشابه هر دو در بنای مکتب انتقادی یا نقد فلسفه طبیعی یونان، چنان که رازی ایراد شکوک بر جالینوس، و بیرونی انتقاد اصول بر ارسطو را تعهد کرده‌اند. اما بیرونی به نحوی محققانه از طریق آثار رازی بر کتاب‌های «مانی» آگاهی یافته، کاملاً پیداست که بیرونی تحت تأثیر فلسفه رازی همانا به عقاید مانوی و حکمت زروانی گراییده است، که خود از چنین گرایشی به «فریفته شدن نسبت به کتابهای مانی از طریق کتاب علم الاهی رازی» تعبیر کرده؛ سپس به دلایلی معین که «مبادا گمان برده شود که وی از پیروان رازی است»، در ظاهر عبارت‌ها به انکار تمایل خود پرداخته؛ قدری هم مصلحت‌آمیز بد و بیراه به رازی گفته که بی دینی کرده؛ و از این قبیل حیل و تدبیرها که لابد ضروری بوده است.<sup>۲</sup> باید گفت تقریباً تمام محققان مبرز و عالم اتفاق نظر دارند که بیرونی در مورد رازی «تقیه» کرده است؛ چه آگاهی بر عقاید مانوی از طریق رازی کینه مخالفان و دشمنی متعصبان را برمی‌انگیخته، هر آینه بیم هلاکت و نابودی او در میان دربار سنی زده شیعی ستیز و فلسفی و قرمطی کُش محمود غزنوی می‌رفته، چنانکه همو چندین دانشمند بزرگ را هم بدین بهانه‌ها به قتل آورد:

۱. یادنامه بیرونی، (گفتار سید جعفر سجادی)، ص ۲۲۹ - ۲۴۴.

۲. فهرست کتب الرازی، (طبع دکتر محقق)، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۲، ۳ و ۴۶.



عبدالصمد حکیم، ابن فورک، ابونصر عراق، ابو عبدالله معصومی (فقیه) و چندین هزار کتابهای گرانقدر علم و حکمت را در ری (به سال ۴۲۰ ق) بسوخت.<sup>۱</sup>

عنایت بیرونی به آثار رازی و توجه به کتب مانویّه مسأله‌ای است که البتّه تظاهر به مخالفت با آن افکار یا امتناع و انتقاد از آنها، به سبب تعصبات زمانه و جزمیات فکری رایج، جوّ ضدّ فلسفی حاکم بر دربار غزنه و از جهت رضایت خاطر سلطان سنّی (فقیه) هم از خوف تکفیر و بیم آن بوده که مبادا یک بار دیگر به پرتاب شدن از بام کاخ محمودی دچار شود. فلذا بسیاری از نظرات علمی و فلسفی خود را مستور و مکتوم داشته، یا در لفافه شکّ و تردید به نحوی شگردآمیز بیان کرده، حتّی گاهی لباس ردّ و قدح بر آنها پوشانده است. چنان که در *فهرست کتب الرازی* از خوف اُتّهام به زندقه یا پیروی از زندیق مانوی، ناچار با «لمّی» خاصّ که برای همه آزاداندیشان آن زمان لازم بوده؛ و تحت «استتار» انتقاد همانا عقاید خود را اظهار داشته؛ باید گفت که اعتراض او هم بر این سینا از جهتی به سبب محافظه کاری وی در مسائل علمی بوده است. وگرنه رازی و بیرونی هر دو با روش‌های همانند حتی الامکان به جمود فکری و ایستایی - که بر بسیاری از موضوعات فلسفه و معرفت طیّ دوران اسلامی فشار آورده - پایان دادند.<sup>۲</sup>

این موضوع هم باید توضیح داده شود که اطلاق «دهری» بر مذهب فلسفی رازی بالاخصّ بیرونی صواب نباشد، اما یکی از وجوه اشتراک مذهب کلامی آن دو با نظر متکلمان معتزلی ایران در مسأله «توحید» می‌باشد که بدین نظر با اهل التوحید یا معتزله نزدیکی و همانندی داشته‌اند. رازی با وجود اعتقاد به «خالق» و «حدوث عالم» که در این مسائل کتاب‌ها پرداخته، اثری هم به عنوان «کتاب فی انّ المناقضة...» نوشته (= در مناقضه‌ای که بین دهری و توحیدی درباره سبب نوپیدیدی‌های جهان رخ می‌دهد) همانا رواست که موضوع در اسباب فعل برخی بر حسب تمادی فعل و برخی حسب قول به قدم عالم کاهش یابد. پیدا است که قصد رازی نوعی وفاق بین قول موحدان و قول دهریان بوده، نوعی تعدیل و توسیط بین این دو نگره را جایز می‌دانسته است. ناصر خسرو اسماعیلی هم میان دهریان و اصحاب هیولی فرق قائل شده، بدین که دهریان ابداع و

۱. نظر متفکران اسلامی، (دکتر سید حسین نصر) ص ۱۷۳ و ۲۴۶.

۲. تاریخ علوم عقلی، (دکتر ذبیح الله صفا)، ص ۲۸۲.

خلق را منکرند؛ و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است. اما اصحاب هیولنی گویند که اصل عالم یا هیولنی قدیم است، صورت آن مُبدَع و ترکیبش مُحدَث باشد.<sup>۱</sup> اینک درباره ماهیت ماده باید گفت که بیرونی از این نظر هم در کنار متکلمان اسلامی قرار می‌گیرد، بدین که هیولای عالم جسمانی همان اجزاء لا یتجزئی (= ذرات) باشد، فلذا همچون دموکریتوس آبدرایی کمیتهای تغییرناپذیر (اتوما) را جوهر (اوسیاس) دانسته، وجود خلاء (فضا) را ممکن بل ضروری شمرده که همان «عدم» کلامی باشد، می‌توان او را یک عالم یا فیلسوف اتمیست هم یاد کرد. پس نگرش اتمی او مبنی بر آن است که اجسام از اتم‌ها (= ذرات / جواهر فرد) ساخته آمده، از لحاظ تعداد بی‌شمارند و همانا از ازل (- مدت) - یعنی پیش از تشکّل یافتن آنها در اجسام وجود داشته‌اند، که این همان ماده ازل ماقبل موجود باشد؛ و تشکّل ذرات تنها برحسب اتفاق و تصادف صورت پذیرفته است. یک چنین نگرش (اتمی) همانا مستلزم استناد به اصل علیّت، فلذا اعتقاد به «علّت اولی» یا وجود خدا می‌باشد.<sup>۲</sup> بنابراین، بیرونی قَدَم عالم را - که مشائیان (ارسطویی) بدان اعتقاد داشتند - ردّ و جسمیّت نور را تصدیق و عنصریّت آتش را در بنای عالم تأیید کرده؛ فلذا گویی طبیعت ماده هیولانی یا اجزاء لا یتجزئی (= اتم‌های) مقوم کائنات از نظر او ذرات «نور» باشد. در این صورت بالقطع بیرونی از زمره فحول حکمای «نوریّه» اشراقی و فلاسفه خسروانی ایرانزمین به شمار می‌آید. همه این مراتب با توجّه به اعتقاد او در باب قَدَم «مدت» (آیون) افلاطونی، یعنی زمان (ازلی) بیکران که همان «زروان» مغانی است، بیرونی ناگزیر از پیروان و شاید هم از پایه‌وران حکمت زروانی ایران می‌باشد.

ما مجال توقّف در مسأله «زمان» و «مکان» (یعنی دو قدیم از پنج دیرینه پیش گفته) به نزد بیرونی نداریم، تحلیل این مقولات را به تفصیل در فصل نهم کتاب *آراء و افکار ابوریحان تحت عنوان «حکمت زروانی»* آورده‌ایم؛ تنها در اینجا مناسب می‌دانم که یادآور شویم استادان انگلیسی «زینز» و «براندون» طیّ شرح حکمت زروانی یاد کرده‌اند که این همان حکمت «دَهْری» رایج در دوران اسلامی است. لیکن فلسفه متّبع بیرونی یا

۱. *زادالمسافرین*، ص ۷۳. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۷۹، ۱۱۲ - ۱۱۴ و ۱۴۶.

۲. *فلسفه علم کلام (ولفسن)*، ص ۳۸۸، ۴۲۵، ۵۰۰ و ۷۸۵. / *تاریخ الفلسفه (دی بور)*، ص ۱۲۰.

زروان‌گرایی، چنان که پیشتر هم اشاره رفت، عیناً همان «دهری» گری ارسطویی مآبِ دورهٔ اسلامی نیست؛ چه اولاً هیولای عالم یا «ماده» ارسطویی جوهر قدیم است، در حالی که نظر رازی و بیرونی مبنی بر حدوث عالم می‌باشد؛ ثانیاً هیولی یا مادهٔ ارسطویی در روند فعل خود به «صورت» همانا کیفیت اتّصالی نامتناهی دارد، در حالی که نظر ایشان بر فرایندی انفصالی طیّ فضای «خلاء» (= تهیگان) به گونهٔ ذرات یا اجزای لایتجزی می‌باشد. دهریان قایل به وجوب «خالق» از برای عالم نبوده‌اند، امّا رازی و بیرونی نظر به معنای حدوث همانا به خلق اعتقاد داشته‌اند، که فاعل همان علت اولی، محرک اول، خدا، زمان بی کران (-ازل)، «مدّت» (Aion/Kronos) یا زروان باشد، که تنها می‌توان - به طریق مشروط و مسامحه - خالق مزبور را همان «دهر» دانست. فقط در این صورت است که مفهوم زمان مطلق یا «کالا/برهما» هندی، زروان ایرانی، کرونوس یونانی یا «دهر» قرآنی و «عوض» عربی چنان که در حدیث شریف نبوی هم آمده (لا تَسْبُو الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ) با کلمهٔ جلالهٔ «الله» اینهمانی می‌یابد.<sup>۱</sup> گره فلسفی و راز ایمانی ابوریحان بیرونی هم اینجاست؛ وگرنه آن دهری گری (ازلّیه) که گفته‌اند در ایام جاهلیت، گروهی از فلاسفهٔ التقاطی مذهب ارسطویی مآب (حرّانی و گندیشاپوری) بدان باور داشتند،<sup>۲</sup> با مکتب اصیل مغانی زروان‌گرایی ایرانی، متّبع رازی و بیرونی تفاوت بسیار دارد.

استادان ایرانی - مرتضی مطهری و دکتر نصر - طیّ بررسی‌های درخشان خویش دربارهٔ اندیشه‌های بیرونی، از منظر حکمت الاهی به غایت غموض تحقیق در مسألهٔ «خالق» و اصل توحید حَسَبِ اعتقاد بیرونی فرارس شده‌اند،<sup>۳</sup> چندان که مزیدی بر آنها متصوّر نباشد؛ ولی با سرگردانی و ناکامی آشکار در همان مرز بین دین و فلسفه متوقّف گردیده، یک گام پیشتر برنداشته‌اند. باری، زمان بی‌کران یا زروان تنها خداوند نیست، که همانا آفریدگار هم هست؛ چنانکه در رسالهٔ زروانی *علمای اسلام* (بندهای ۶، ۷ و ۸) آمده است، تا آنجا که گوید: «چنین پیداست که جدا از زمان، دیگر همه آفریده است، و

1. *Zurvan* (Zachner), pp. 266-7. / *History - time ...* (Brandon), p. 40, 54.

۲. *الفرق بین الفرق* (بغدادی)، بیروت، ۱۹۷۳، ص ۲۷۹. / *فلسفه علم کلام*، ص ۵۴۷.

۳. *بررسی‌ها ...* (گفتار مطهری)، ص ۹۰ - ۹۲ و ۹۵. / *نظر متفکران ...* (نصر)، ص ۱۸۲، ۲۴۶ - ۲۵۷.

آفریدگار زمان است، و زمان را کناره پدید نیست، و بالا پدید نیست، و بُن پدید نیست، و همیشه بوده است، و همیشه باشد، و هر که خِرَدی دارد، نگوید که زمان از کجا پیدا آمد...»<sup>۱</sup>.

بیرونی را در فلسفه برخی چنان سنجیده‌اند که گویی پیرو «کندی» یا مسعودی بوده، که قطعاً این نظر درست نیست، مگر آن که گفته آید آن دو نیز کمابیش به فلسفه ایران باستان گرایش داشته‌اند. یا آنکه پیوسته فلسفه‌های فیثاغورثی، افلاطونی، هندی و عرفانی را جزو بُنمایه‌های اندیشگانی او خاطر نشان کرده‌اند، که البته همه اینها نیز از ویژگیهای دیسه نمای (Schematic) حکمت زروانی است، بی‌خلاف. به قول سیّد مرتضی رازی: «بدان که هیچ مذهب نزدیکتر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست.» [تبصره، ۱۶]. اما فلسفه به قول زکریای رازی «تشبه به خداوند - عزوجل - است به قدر طاقت انسانی.» [سیرت، ۱۰۰] که هم بنا به تفسیر بیرونی تشبه اهل عرفان در گرایش اتحادی یا وحدت با علت اولی است. بر این پایه، آیا بیرونی توفیق یافته است که با آن همه دانش و دانایی یک نظام فکری - فلسفی فرا نماید؟ نظر بیرونی شناسان دانشمند (لوئی گارده، لاورنس، روزنتال) بر این است که گزینش مواد و موضوع‌های فلسفی چون به اذهان فرهیخته هجوم می‌آرد، در مورد بیرونی نزدیک است که صورت یک «نظام» فکری بپذیرد، زیرا می‌کوشد با نگرشی همه‌جانبه عرصه حقیقت را از گذشته تا اکنون دربرگیرد. بدین سان، تمام جوانب معرفتی وی سابق به یک جمع و ترکیب نظام فلسفی است، خصوصاً در مسأله عدم قدمت عالم و قول به حدوث و نگره «خالق» بیرونی خود به یک حکمت متعالیه فرارس گشته است، که در طرح کلی مطابق با نظامات مستقل و منسجم متافیزیک عصر جدید می‌باشد، البته در حال تحوّل و تکامل - بخشی همان کار که هم روزگارش ابن سینا بدان اشتغال داشته؛ منتها ساختار چنان متافیزیک ترکیبی هنوز به مرحله کمال و انتظام نرسیده است. همین اندازه که از وی صدور فلسفی به حصول رسیده، و نیز از بابت امعان نظر بلیغ فلسفی در اشیاء عالم، همانا در تاریخ عمومی فلسفه - گذشته از علم - مقامی فراخور حال دارد.<sup>۲</sup>

۱. ماهنامه چیستا، ش ۷۳، آذرماه ۱۳۶۹، ص ۳۴۶.

2. Biruni Symposium (ar. B. Laurence), p. 38. / The commemoration volume (ar. I. Gardet), pp. 196, 204-205. / ibid, (ar. F. Rosenthal), p. 549. →

جالب نظر است که از فلاسفه اسلامی، ابوالعلاء معری با آثار و افکار بیرونی آشنایی داشته، در کتب خود پاره‌ای از اندیشه‌های او آورده؛ و این نکته پرمعناست. اما دانشمندان آلمان که بیرونی را با فیلسوف مشهور خود گوتفرید لایب نیتس (۱۶۴۴-۱۷۱۶ م) برسنجیده و همسان دانسته‌اند، هم از آن روست که آثار برجسته شان در عرصه‌های گوناگون دانش از همگنان خود متمایز است؛ و هم تأثیر و نفوذشان بر علم و فکر هنوز طی نسل‌های پیایی برجاست. باید گفت که شباهت لایب نیتس با بیرونی بر سر نگره اتمی است، یا ذرات و جزء لایتجزی (= جوهر فرد) که در نظر او نیز جوهر بسیط یا «مونا» (= جوهر فرد روحانی) باشد. در مقولات زمان و مکان نیز نگرش او چنین است که اینها واقعیت تجربی نباشند، بلکه نمود هستند؛ مکان ترتیب نمادهای هم امکان، و زمان ترتیب هستی‌های ممکن ناسان است؛ پس جهان یکسره ترتیب زمانی و مکانی باشد. لایب نیتس هم به مانند بیرونی از لحاظی یک عالم وحدت وجودی به شمار می‌آید؛ چه آفرینش جهان در نظر او مطابق با قوانین ابدی و تغییرناپذیری صورت گرفته، چندان که «این قوانین طبیعت، جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، ضروری و محتوم ساخته‌اند». فلسفه وحدت وجودی باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م) هم با نگره‌های بیرونی وجه تشابهی دارند، مبنی بر آن که خداوند در همه چیز ساری است، همه چیز در اوست، عاقل و معقول در وجود او اتحاد می‌یابد؛ جهان مرئی جسم او، و نیرویی که آن را به حرکت می‌آورد روح هموست؛ اما روح و جسم یکی است (چنان که نیرو و ماده) و خلاصه آن که خداوند جوهر نامتناهی عالم و فکر نامتناهی آن باشد. بدین سان، اندیشه وحدت اصلی تمام تمدن عالی بشری یا وجود «خرد جاویدان»، چیزهایی است که بیرونی با دیگر اندیشمندان پیشرفته هم روزگار و پسین روزگار خود هنباز است.<sup>۱</sup>

← تاریخ الفلسفه (دی بور)، ص ۲۶۹ - ۲۷۰. / تبصرة العوام (سید رازی)، ص ۱۶. / تحقیق ماللهند، ص ۲۵.  
 ۱. تاریخ الفلسفه فی الاسلام (دی بور)، تعلیق محمد عبدالهادی ابوریده، ص ۳۰۵. / مبانی و تاریخ فلسفه غرب (هالینگ دیل)، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۴۹ - ۱۵۰. / بزرگان فلسفه (هنری توماس)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۳۲ و ۳۵۶. /

*The commemoration* Volume (ar. H. Romer), p. 190. *ibid.*, (ar. L. Gardet), p. 200. / *Biruni Symposium* (ar. F. Rosenthal), p. 10.

سرانجام، چکیده‌وار در باب جهان‌بینی کلی بیرونی می‌توان گفت: خلقت عالم از مادهٔ ازلی ماقبل موجود یا هیولای اولای صدوری بوده که «معدوم» هم گفته‌اند. خالق با زمان مطلق در مفهوم «مدت» ازلی یا «دهر» و «زروان» بیکران اینهمانی می‌یابد؛ و همان «خدا» ست. روند خلقت را همانا فعل طبیعت دانسته، که فاعل آن علت اولی یا محرک اول باشد؛ و همو وجود ازلی یا خداست. مکان مطلق را هم قدیم یاد کرده که فضای عدم یا «خلاء» (= تهیگان) باشد، که وجه منفی وجود ازلی است؛ و به طریق منطقی با زمان (- زروان) بیکران اینهمانی می‌یابد. پس مبدأ خلق از کتم عدم طی (لحظه‌ای از) ازل با «هیولی» صدوری در فضای خلاء (= وای) باشد، که به «صورت» اجزاء لایتجزئی (= ذرات) حسب کیفیت انفصالی حدوث یافت. عنصر هیولانی خلقت «آتش» است که در «نور» تشخیص می‌یابد، وجه «معدوم» یا منفی آن همانا «ظلمت» است هم در فضای خلاء، پس گیتی یا جهان مادی یا عالم جسمانی از سلاسل اجزاء لایتجزئی (= جواهر فرد) هیولانی یا کمیتهای تغییرناپذیر با کیفیت گسسته‌ای در جرم ترکیب یافته، ذرات بنیادی در سراسر اجزای طبیعت جای‌گیر شده، تکوین عالم، هم به موجب آنهاست. تکون و تحوّل عالم، نیز به موجب تبدلات کمی اتم‌ها (= ذرات) و تفرق آنهاست، تغییرات در طبیعت هم به سبب خروج ماده از اعتدال قدر است، استحاله و استکمال در پدیده‌های طبیعت، خود بر اثر تفرق اجزاء شیئی در اجزاء غیر باشد.

شکل عالم در نظر بیرونی دایره سان (بیضوی) و کروی است، آفلاک و کرات سماوی دارای واقعیت خارجی باشند؛ و جوانب فیزیکی آنها همواره مطمح نظر اوست. قول به کرهٔ آتش ناظر به جرم خورشید است، تصویری مه‌آلود از «پلاسمای کیهانی داشته؛ پرتوهای کیهانی را در فیزیک نور، ضمن دریافت «شتاب» آن فرا یافته است. بیرونی از کرهٔ ائیری (Ether) یاد نموده که آن (- ائیر) یکی از پنج عنصر خلقت در جهان‌بینی مانوی است؛ و باید افزود که جهان فروری (Farawahr) یا «عالم مثل» افلاطونی همان باشد. زمین را هم کروی دانسته که حسب جهانشناسی بطلمیوسی در مرکز عالم واقع است، لیکن وی نسبت بدان نگره تردید کلی نشان داده، مکانیک سماوی غیر بطلمیوسی را جداً ممکن شمرده فلذا نسبت به حرکت‌های انتقالی و وضعی کرهٔ زمین نیز، بر حسب امکان عدم مرکزیت آن اظهار نظر کرده است. نظریهٔ حرکت به طرف مرکز در مفهوم قوهٔ جاذبه باشد، که وی به عنوان مرکز ثقل یا نقطهٔ تعادل گرانیگاهی از آن سخن گفته است.

موافق با قول به امکان خلاء و نگره اتمی (که یک اصل نیوتونی است) تصوّر مکانیکی حرکت همانا جابه‌جایی ذرات در فضا می‌باشد فلذا با انکار حیّز یا موضع طبیعی از برای اجسام، قول به حرکت قسری (ازلی) ارسطو را نیز مردود شمرده، علّت غایی را هم در سیر تحوّل و تکامل عالم و طبیعت منتفی دانسته است. پدیده‌های طبیعی را وی همچون آیات الاهی نگریسته، ولی در طبیعت‌شناسی ابداً توجهات مابعد طبیعی یا مسائل الاهی دخیل نباشد. بدین سان، نگره بیرونی نسبت به آغاز و انجام جهان همانا یک نگرش طبیعی و علمی، نه عرفانی و نه مذهبی است؛ کتابی هم در باب جهان‌شناسی به عنوان تکمیل حکایات عبدالملک الطیب البُستی فی مبدء العالم و انتهائه [کارنامه، ص ۴۲] نوشته بوده است.<sup>۱</sup>

دو اصل اساسی از اندیشه‌های آریایی کهن که بیرونی در فلسفه طبیعی پیوسته مدنظر داشته، عبارت از: (۱) قانون ذاتی طبیعت است، (۲) در ذات طبیعت کشمکش باشد، فلذا طبیعت تابع قوانین فیزیکی ماده است. تضادّ یا تنازع متقابلان جریان کمون اندرون ماده است (قوه) که فرایند ظهور آن (حرکت) در صورت تبدّل کمّ به کیف باشد. استحاله یا روند تکامل نظر به اجزاء لا یتجزّی (= ذرات) منفصل در عناصر طبیعت همانا تدریجی است؛ زیرا طفره و جهش دفعی در روند تحوّل (کون و فساد) ملازم با وجود اجسام تقسیم‌پذیر تا بی‌نهایت باشد (قول ارسطو). بدین سان، فلسفه طبیعی بیرونی بر بنیاد تکامل تدریجی است، و اما اصول تکامل عبارت است از: انتخاب طبیعی، تنازع بقاء، بقای انساب؛ و بن بست تکاملی که در طبیعت گیاهی یا جانوری ممکن است رخ دهد؛ قوانین طبیعت تخطّی‌ناپذیر است، پدیده‌های طبیعی قابل توضیح با بیان ریاضی توانند بود. به طور کلی، بیرونی جهان را همچون دستگاهی زنده و دگرنده می‌بیند؛ و به دنیای پیوسته جنبا معتقد است، یعنی موافق با قانون «صیرورت» (becoming) که این اصل را به زبان ریاضی بیان می‌کند. پس چون کمیات مجرد ریاضی خصلت پویایی به

۱. الآثار الباقیه، ص ۲۵۷. / التفهیم، ص ۵۶. / القانون المسعودی، ص ۲۱ و ۶۲۶. / نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (دکتر نصر)، ص ۲۱۲. / یادنامه بیرونی (م. دکتر فلاطوری)، ص ۵۱۴ - ۵۱۵. / بررسی‌ها درباره بیرونی (م. مرتضی مطهری)، ص ۵۵ - ۵۶. / مجله معارف، ۳، ۱، (م. معصومی)، ص ۲۲۳ - ۲۲۴. /

*Alqanun al- Masudi* (ar, S, H, Barani), P. XII. / A reader in Manichaeism ... (M. Boyce), p. 9.

خود گیرد، مآلاً بایستی با «زمان» مقرون شود. دانشمندان یونان که «هندسی» می‌اندیشیدند، سراسر جهان در نظر ایشان یک رسم هندسی منظم به شمار می‌رفت که مهندس اول - «خدا» - آن را طرح ریخته است. ولی دانشمندان ایران که «جبری» می‌اندیشیدند، خصوصاً بیرونی به حرکت دائم - که خود موجد آن طرح هندسی است - توجه داشته‌اند.<sup>۱</sup>

بیرونی نگره ایرانی جهان مهین (= عالم اکبر) و جهان کهین (= عالم اصغر) را هم از منابع قدیم حکمت ایران برگرفته، طی آثار خود به ویژه *التفهیم* مخصوصاً در بیان احکام نجوم فرانموده است. نگرش وی در خصوص «فضا - زمان»، «خلاء - مکان» به حسب تناهی و لایتناهی بودن آنها، نگرش وی در خصوص ماهیت «نور» و سرعت سیر آن؛ و نگرش وی در خصوص فواصل اجرام سماوی، ادوار زمانیه افلاک و حرکات و أوجات کواکب، بر روی هم تصویری مبهم و ابتدایی از فرضیه «نسبیت» در نزد وی فرا می‌نمایاند. بهتر است در این خصوص از قول سید حسن برنی گفته آید که نگره بیرونی درباره عالم بسیار شبیه به نظریه «اینشتاین» و سایر علمای جدید است، بدین که عالم را همچون یک «کل» می‌نگرند، چنان که گوید «عالم به کلیت خود جرمی است دایره سان که درونگاهش در پیرامون باشد». (*القانون*، ص ۲۱) و هم بمانند اینشتاین اندیشه گرانس جهانی را به مثابه نیروئی عامل بر زمین ردّ می‌کند. هم چنین بیرونی در خصوص حرکت جرم در مسیر منحنی بسیار نزدیک با نظریه اینشتاین سخن می‌گوید که اگر پاره‌ای از گونه ایستاده به جایی از گونه دیگر آن نقل کند، بر راستایی به سوی مکان خود حرکت عرضی نماید؛ و آن چه پیرامون این ایستادگان باشد، همانا به حرکت‌های دایره سان مکانی حول میانه‌ای جنباست، که آن حقیقت سفلا و مرکز زمین باشد. (همانجا). با این حال، مفهوم عالم در نظر بیرونی نسبت به علمای دوران معاصر ایستاتر بوده است. اینک در حسن ختام، نقل یک عبارت پر معنای بعضی از اندیشمندان بیرونی شناس بجاست که وی «جهان‌بینی پویای اسلامی را جایگزین نگرش ایستای یونانی کرد».<sup>۲</sup>

۱. اندیشمند و انسان (دکتر نجفی - دکتر خلیلی)، ص ۱۵۳.

2. *The commemoration Volume* (ar. A. Iskandar), pp. 384-385./ *alqanun al Masudi* (ar. S. Barani), p. XVI.

/ نظر تفکر متفکران اسلامی درباره طبیعت (دکتر نصر)، ص ۲۴۴.



### ابن سینا (Avicenna)

شیخ الرئيس حجة الحق حکیم ابوعلی حسین بن عبدالله بخارائی (۳۷۰ ق / ۹۸۰ م - ۴۲۸ ق / ۱۰۳۶ م) فیلسوف و طبیب جهانی ایران زمین (که روز دوشنبه سوم ماه صفر سال ۳۷۰ هجری قمری / مطابق با ۱۸ اوت سال ۹۸۰ میلادی / برابر با ۲۸ مرداد ماه ایرانی بر حسب تقویم جلالی، در دهکده «افشنه» از روستای خورمیشان بخارا زاده شد) و پدرش بر مذهب اسماعیلی بود، که ابوعلی مقدمات علوم عصر را هم در مجالس ایشان فراگرفت؛ ولی اصول فلسفه را در نزد حکیم ابو عبدالله ناتلی طبری (سده ۴ ه. ق) و فنون طب را از ابومنصور قمری بخارائی (سده ۴ ه. ق) و حکیم ابوسهل مسیحی گرگانی (م ۴۰۳ ه. ق) تحصیل کرد؛ پس هم از آوان جوانی در این رشته آوازه یافت، تا آن که برای درمان پادشاه سامانی به دربار ایشان فرا خوانده شد؛ وی در کتابخانه آل سامان (در بخارا) کتابهای علمی و فلسفی مهم را مطالعه کرد، پس خود آغاز تألیف نمود و از جمله کتاب *الحاصل و المحصول* را در حکمت نوشت (که بر نمانده است).

آنگاه ابوعلی پس از درگذشت پدرش (ح ۳۹۲ ه. ق) از بخارا به گرگانج تختهگاه خوارزم رفت، که در آنجا به دربار امیر ابوالحسن علی بن مأمون خوارزمشاه (۳۸۷ - ۴۰۰ ه. ق) پیوست؛ و با دانشمندان بزرگی چون: ابونصر عراق (۳۵۰ - ۴۰۸ ه. ق)، ابوالخیر خمار (۳۳۱ - ۴۲۱ ه. ق)، ابوریحان بیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰ ه. ق) و جز ایشان، هم در زمان امیر ابوالعباس مأمون بن مأمون خوارزمشاه (ح ۴۰۰ - ۴۰۷ ه. ق) مصاحبت داشت. ابن سینا در سال ۴۰۳ ه. ق) بر اثر پیگرد سلطان محمود غزنوی (به سبب اعتقاد مذهبی

- فلسفی اش) ناگزیر از ترک خوارزم شد، پس به گرگان هجرت کرد که تختگاه امیر شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر زیاری (۳۸۸ - ۴۰۳ ه. ق) بود، اما چون بدانجا رسید امیر قابوس درگذشت و او بعد از سالی دریدری سرانجام رهسپار «ری» شد (ح ۴۰۵ ق) که در آنجا به دربار امیر مجدالدوله ابوطالب رستم بن فخرالدوله دیلمی (ز ۳۷۹ - ح ۳۸۷ - ۴۲۳ ق) پادشاه جبال پیوست.

اما ابوعلی ابن سینا باز به ناگزیر از ری به خدمت برادر آن پادشاه، امیر شمس‌الدوله ابوطاهر شاه خسرو بن فخرالدوله دیلمی (ز ۳۸۱ - ح ۳۹۵ - م ۴۰۹ ق) به همدان آمد، که همسرش ملکه «کدبانویه» دختر امیر بدر بن حسنویه برزکانی (۳۶۹ - ۴۰۵ ه. ق) او را پذیرا شد (سال ۴۰۶ ق) و پس از آن وزارت امیر شمس‌الدوله همدانی و پسرش امیر ابوالحسن سماء‌الدوله (ح ۴۰۹ - ۴۱۴ ق) را یافت، تا این که حکمران اصفهان علاء‌الدوله ابوجعفر محمد بن دشمنزیار «کاکویه» دیلمی (ح ۳۸۷ - م ۴۳۳ ق) بر همدان مستولی شد (سال ۴۱۴) و از آن پس شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا هم در سمت وزارت به خدمت او پیوست؛ کتابها و رسالات مشهور خویش را هم در این مدت از برای رجال همدان و امرای کاکویی اصفهان نوشت، تا آن که طی سفری همراه با علاء‌الدوله کاکویه از اصفهان به همدان در راه بیمار شد و هم در این شهر روز آدینه ششم رمضان سال ۴۲۸ هجری قمری (مطابق با ۲۴ ژوئن سال ۱۰۳۶ میلادی / برابر با ۴ تیرماه ایرانی برحسب تقویم جلالی) درگذشت، مزار ابوعلی سینا هم از دیرباز در جای آرامگاه کنونی اش در همدان مشهور بوده است.

آثار ابن سینا حدود / ۲۴۰ عنوان کتاب و رساله و مقاله (برخی به فارسی و بیشتر به عربی) در فنون مختلف طب و منطق و طبیعیات و ریاضیات و نجوم و الاهیات و علم‌النفوس می‌باشد، که به طور کلی در دو رشته طب (۴۰ عنوان اثر) و مشهورترین آنها: *القانون فی الطب*، *الاقربادین*، *الفصول الطبیات*؛ و فلسفه (۱۲۰ عنوان اثر) که مشهورترین آنها: *کتاب الشفاء*، *کتاب النجاة*، *الاشارات و التنبیات*، *الحکمة المشرقیه*، *دانشنامه علانی* (به فارسی) و در فنون مختلف هم (۸۰ عنوان اثر) که مشهورترین آنها: *حی بن یقظان*، *سلامان و ابسال*، *کتاب الاخلاق*، *کتاب السیاسه و ابطال احکام نجوم* است، اینها جملگی وجود دارد و اغلب هم چاپ شده است؛ اما اهم کتابهای طبی و حکمی وی هم از سده‌های ۱۲

و ۱۳ (م) به لاتینی ترجمه و در مدارس اروپا تدریس شد، که سپس از سده ۱۵ بعد هم (با پیدایی صنعت چاپ) مکرر طبع و نشر گردید.

### معرفت شناسی

(پنج بهر)

مباحث و موضوعات در همایش بین‌المللی  
بوعلی سینا، همدان (۱۳۸۳)

### الف). مباحث تاریخی

#### I. عصر ابن سینا:

۱. تاریخ سیاسی و فرهنگی
۲. ابن سینا و سامانیان<sup>۱</sup>
۳. ابن سینا در خوارزم<sup>۲</sup>
۴. ابن سینا و بوییان<sup>۳</sup>
۵. ابن سینا و کاکویان<sup>۴</sup>

#### II. احوال شخصی:

۱. سیره شیخ‌الرئیس<sup>۵</sup>
۲. مذهب ابن سینا<sup>۶</sup>
۳. معاصران ابن سینا<sup>۷</sup>

---

۱. زندگی وی در بخارا بررسی پذیر است.  
 ۲. پیوند وی با آل عراق و آل مأمون بررسی پذیر است.  
 ۳. زندگی وی در گرگان و ری و همدان بررسی پذیر است.  
 ۴. زندگی وی در همدان و اصفهان بررسی پذیر است.  
 ۵. بررسی و فراویز رساله سرگذشت.  
 ۶. گرایش‌های شیعی و اسماعیلی وی.  
 ۷. از جمله، شاگردان (معصومی، جوزجانی، و ...) و همگنان مانند: ابوریحان بیرونی، ابوسهل مسیحی، ابن مسکویه، بهمنیار و جز اینان بررسی پذیر است.

**ب). مباحث فلسفی****I. آراء حکمی و علمی:**

۱. گرایش مشائی
۲. حکمت مشرقی
۳. گرایش ایرانی
۴. گرایش عرفانی
۵. گرایش یونانی

**II. آثار حکمی و علمی:**

۱. منطقیات
۲. طبیعیات<sup>۱</sup>
۳. ریاضیات
۴. فلسفه عامه<sup>۲</sup>
۵. مدنیات

**ج) مباحث طبی****I. آموزه‌های پزشکی:**

۱. معارف و تجارب
۲. تشخیصات امراض
۳. اسباب و علامات
۴. معالجات مشهور<sup>۳</sup>
۵. قرابادین و داروشناسی

**II. پزشکی نامه‌های حکیم:**

۱. کتاب القانون
۲. فصول کتاب
۳. منابع القانون

۱. شامل: سماع طبیعی، آثار علوی، کائنات‌جو، زمین‌شناسی، کانی‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و...  
 ۲. شامل: الاهیات، مسأله نفس و جز اینها  
 ۳. از جمله: اخلاق پزشکی وی بررسی پذیر است.

۴. اهمیت کتاب
۵. دیگر آثار طبی

#### د. مباحث ادبی

۱. ابن سینا و زبان فارسی
۲. اشعار فارسی و عربی ابن سینا
۳. داستان‌های تمثیلی حکیم
۴. بازتاب شخصیت ابن سینا در ادب فارسی<sup>۱</sup>
۵. ترجمه‌های آثار ابن سینا<sup>۲</sup>

#### ه. مباحث متفرقه

۱. تأثرات فلسفی ابن سینا<sup>۳</sup>
۲. موافقان و مخالفان حکیم<sup>۴</sup>
۳. مقام ابن سینا در جهان
۴. زیست‌کنابشناسی حکیم
۵. نقد و نظر در آثار ابن سینا
۶. مجامع و همایش‌ها
۷. مطالب قابل بحث دیگر<sup>۵</sup>

---

۱. مراد آثار منظوم و منثور است.  
 ۲. به زبانهای شرقی و غربی (- اروپایی)  
 ۳. از جمله: زردشتی - زروانی - نوفلاطونی، اخوان الصفا، ...  
 ۴. همچون: ابو حامد غزالی، فخر رازی، نصیرالدین طوسی، ملاصدرا شیرازی، ...  
 ۵. مثلاً بررسی زبانشناختی آثار حکیم (از جمله رساله لسان العرب)

## *Avicenna*

(980 - 1036 A.D.)

Shaykh - ar Ra'is', Hojjat - al Hâqq, the sage Abū Alī Hosayn b. Abdollāh of Bokhārā, Iran's well - known philosopher and physician, who was born on Monday, Safar 3rd, 370 A. H. / August 18 th, 980 A.D. and the Iranian month of Mordād 28 th - according to the Jalālī calendar - in the suburb "Afshane" of Bakhārā's "Khormithan" village. His father was a member of Ismā'ily Sect, and, Abū Alī also practised his preliminary studies of that time's sciences in the circles of the Sect; however, he learned the philosophy principles from sage Abū Abdollāh Nātelī Tabari (C. 10 A.D.), the medical techniques from Abū Mansūr Qamarī of Bakhārā (C. 10 A.D.) and the sage Abū Sahl Masīhī Gorgānī (1012 A. D. dead). Then by his early youth, he won a fame in this science until he was called for healing the Sāmānīd king to the court. In the Sāmānīd library (in Bokhārā) he studied the fundamental scientific and philosophical works, thus himself began to compile such as "al - Hāsel a - l Mahsūl" - in philosophy - (which is lost now).

Afterwards, Abū Alī went from Bokhārā to Gorgānaj - the capital of Khwārazm - after the death of his father (cr. 1001 A.D.), where he joined the Amīr abu-al Hāsan Alī b. Ma'mūn Khwarazm Shāh's court (997 - 1009 A.D.), and enjoyed the companionship of great men like Abū Nasr, Erāq (961 - 1017 A.D.), Abū - al khayr Khammār (942 - 1030 A.D.) and Abū Rayhān Bīrūnī (972 - 1048 A.D.) etc. At the time of Amīr Abu-al, Abbās Ma'mūn b. Ma'mūn Khwārazm Shāh (cr. 1009 - 1016 A.D.) In 1012 A.D., because of being prosecuted (for his religious

- philosophical faith) by Soltān Maḥmūd Qaznavī, he could not help but run away from Khwarazm and emigrated to Gorgān - the capital of Amīr Shams al - Ma'ālī Qābūs b. Voshmgīr Zyārīd (998 - 1012 A.D.), but just after a short time, Amīr Qābūs passed away; after one year in vagrancy, finally he went to Ray (cr. 1014 A.D.), where he joined the court of Amīr Majd al - Dawla Abū Tālib Rostam b. Fakhr al - Dawla Deylamī, the king of Jabāl (born in 989/997 - 1031 A.D.)

But Abū Alī b. Sīnā compulsarily left Ray for Hamadān to be at the service of the King's brother Amīr Shams al - Dawla Abu Tāhir Shah Kosro b. Fakhr al - dawla Deylamī (born in 991 / cr. 1004 - 1018 A.D.) whose wife, the daughter of princess Kadbanūye - Amīr Badr b. Ḥasanūye Barzakānī, (979 - 1014 A.D.) - entertained him (1015 A.D.) and then he obtained the post of vizier for Amīr Shams al - Dawla Hamadānī and his son, Amīr Abu - al - Ḥasan Samā'al - Dawla (Cr. 1018 - 1023 A.D.), until the lord of Isfahān, Alā 'al - Dawla Abū Ja'far Mohammad b. Doshmanzyār "Kākūye" Deylami (cr. 997-1041 A.D.), prevailed over Hamadān (1023 A.D.), so that Shaykh ar - Ra'īs Abū Alī Sīnā was taken by him into service in the very position. His well - known books and treatises were written for the sake of eminent men in Hamadān and Kākū'id rulers of Isfahān during that time. However, he became sick on the way of a journey with Alā'al - Dawla Kākūye from Isfahān to Hamadān, and passed away in this city on Friday, Ramaẓān 6th, 428 A.H. (June 24th, 1036 A.D. / Iranian Tīr 4th according to Jalālī calendar); Since long, his tomb has been famous in his present shrine site in Hamadān.

Avicenna's works consist of about 240 books, treatises and articles (some in Persian and most in Arabic) in different techniques of medicine, logics, Physics, mathematics, astronomy, theology and psychology, mostly in two main domains: medicine (40 titles, the most well - known ones: al - Qānūn fi-al Tibb, al - Qarābādin, al - Fusūl al - Tibbiyyāt; and philosophy (120 titles the most well - known ones: Kitāb al - Shafā, Kitāb al - Nijāt, al - Ishārāt va al - Tanbihāt, al Hikmat ol - Mashreqya, Dāneshnāme 'Alā'eī (in Persian); also in various courses (80 titles): Sālāman va Absāl, Kitāb al - Akhlāq, Kitāb al - Syāsa and Ibtāl - e Ahkām al - Nojūm. All of these exist and are mostly published; meanwhile, his most essential medical and philosophical books are translated into Latin and taught in European academies since 12-13th centuries; and in 15th century (after the printing industry) they have repeatedly been published. [P.A.].



## سرآغاز

الف. منابع گفتار: نگره‌های «کامشهری» فیلسوفان و اندیشمندان پیشین، اگر در این باب کتاب یا رساله‌ی مستقل ننوشته باشند، در نوشته‌های سیاسی - مدنی آنان بازتاب یافته است. «ابن سینا» از این زمره است. کتاب‌های سیاسی وی عبارتند از:

«رسالة الارزاق» - در بیان حکمت تقدیر مردم در رزق و تفاوت آنها در روزی، «رسالة فی تدبیر العسکر» - که پیداست به سیاست عملی در تدبیر شهر مربوط می‌شود، «رسالة فی السیاسة» (جزو «مقالات فلسفیه قدیمه لبعض مشاهیر فلاسفة العرب»، بیروت، ۱۹۱۱ م) - همراه با «رسالة فی السیاسة» فارابی چاپ گردیده، که رساله‌ی است کوچک در ۵ فصل به عنوان‌های: ۱- درباره‌ی سیاست خود مرد، ۲- درباره‌ی سیاست درآمد و هزینه‌اش، ۳- درباره‌ی سیاست خانواده‌اش، ۴- درباره‌ی سیاست فرزندانش، ۵- درباره‌ی سیاست خدمتگزارانش. اما، شماری از محققان این رساله را منسوب به «ابن سینا» دانسته‌اند.<sup>۱</sup> باری، مهمترین مأخذ و منبع در باب نگره‌های سیاسی - مدنی و «کامشهری» او، همانا کتاب «الشفاء» است، در چهار فصل آن: «فی الخلیفة و الامام»، «فی اثبات النبوة»، «فی العبادات»، «فی عقد المدینه»، و مختصرات آن - به ویژه - «النجاة» و

\*. این گفتار در ماهنامه «چیستا»، سال ۳، ش ۳ / آذرماه ۱۳۶۴ (ص ۱۷۳ - ۱۸۶) و مجموعه مقالات

همایش ابن سینا (همدان / ۱۳۸۳) چاپ شده است.

۱. رش: المهرجان لابن سینا، ج ۳، ص ۱۹۶.

جز اینها. مأخذ عمده‌ی ما هم در «نقل»ها و «نگره»ها در این گفتار، دو پژوهش سودمند استادان عرب زبان - دکتر «فؤاد الاهوانی» و دکتر «جمیل صلیبا» ست.

ب. منابع ابن سینا: «ابن سینا»، نه تنها به مانند «فارابی» کتابی در باب «مدینه فاضله» ننوشته، بلکه در سیاست هم، کتابی مستقل به مانند «جمهوریت» و «قوانین» افلاطون و یا «سیاست» ارسطو ننوشته است. البته قصد چنین کاری را داشته، اما وفای به عهد نکرده است. آنچه از مطاوی آثار وی برمی آید، این است که وی از طریق کتاب «آراء اهل مدینه فاضله» فارابی، از نگره‌های «افلاطون» و «ارسطو» در باب سیاست، اثر پذیرفته، هم چنان که از محیط زیست خویش - پایان سده‌ی چهارم و آغاز سده‌ی پنجم هجری - و رویدادهای سیاسی، اجتماعی و دینی جهان اسلام عموماً، و اوضاع و احوال ایران خصوصاً اثر پذیرفته است.

گواه بر آن که نگره‌های وی درباره‌ی «دادشهر» (= مدینه عادلانه) مددیاب از نگره‌های «افلاطون» در جمهوریت و نگره‌های فارابی در «برین شهر» (= مدینه فاضله) است،<sup>۱</sup> همانا نگره‌های راجع به طبقات سه گانه‌ی - گردانندگان، نگهبانان، پیشه‌وران - «دادشهر»، و نیز نگره‌ی راجع به نیروهای سه گانه‌ی جان (= نفس) انسانی است که از «افلاطون» برگرفته، و هم چنین نگره‌ی راجع به پایگان اعضای «دادشهر» را از فارابی ستانده، که همانند صورت پایگانی موجودات و همپیوستگی آنهاست، هم چنان که از نگره‌ی همو در این که «دادشهر» نظامی است که سزاست همه‌ی شهرها را فراگیرد، تقلید کرده است.

افزون بر اینها، منبع دیگر نگره‌های «کامشهر»ی ابن سینا، همانا شریعت اسلامی است. زیرا احکام عملی که وی در معاملات و مجازات و زناشویی و طلاق و تحریم برخی پیشه‌ها، بدانها اشاره می‌کند، و ولایت خلیفه، جملگی از دینکرد اسلامی گرفته شده است. چنانکه تفاوت «فارابی» هم با افلاطون در جمهوریت و ارسطو در سیاست بازگرد به همین عنصر نوین - یعنی «دین» است - که یک اختلاف بنیادی با آنها به شمار

۱. «فاضله» را بر حسب آن که «فارابی» در مواضع مختلف، صفت چه سنجی از «مدینه» بکار برده و چه مفهومی از آن خواسته، برابر در فارسی می‌توان «برین»، «بهین»، «دانا»، «والا» و حتّی «خدا» - در ترکیب وصفی (مدینه‌ی الهی) - «خداشهر» بکار برد.

می‌آید، و ناگزیر فارابی در کتاب خود آن را به حساب آورده است (چون که دین در یونان باستان، اساطیری بوده و با آیین فلسفی تعارض می‌داشته است).

فرق دیگر میان ابن سینا و افلاطون این است که ابن سینا قائل به همداشتی درباره‌ی زنان و اموال، چنان که نظر افلاطون بوده، نیست، بلکه در امر زناشویی سخت ایستاده و آن را یکی از پایه‌های «دادشهر» شماره، همان گونه که مالکیت خصوصی پایدار بر مال مرده ریگی یا بخششی یا یافتنی، ستون اساسی اقتصاد اوست.

اما فرق میان ابن سینا و فارابی این است که ابن سینا هرگز یک مدینه‌ی خیالی (= اوتوپیا/ کامشهر) مانند «برین شهر»ی که فارابی پنداشته، تصوّر نکرده است، بلکه یک مدینه‌ی واقعی پنداشته که رئیس آنجا برای مردم احکامی عملی می‌گذارد که پیروی از آنها در عبادت‌ها و معاملات هایشان، واجب است. هرکس نگره‌های او را با نگره‌های «فارابی» در باب برین شهر بسنجد، درمی‌یابد که نگره‌های وی کمتر از پیشینی‌اش رها و آزاد است. ولی با این حال، بازگوگر راستین روح زمانه‌ی خود بوده است.

وی به عنوان یک پزشک که در اندیشه‌ی حفظ تندرستی است، و به مثابه‌ی وزیران که می‌کوشند نظام دولت را حفظ کنند نه این که آن را براندازند و دگرگون سازند، وابستگی‌اش به سنت‌های زمانه، شگفتی ندارد. این وابستگی در فلسفه‌ی او نکوهیده نیست، زیرا این فلسفه، خردگرا و نیکخواهانه است، پالایش جان را از اشکال و وابستگی بیان می‌کند تا آن که فرازمندی‌اش بدست آید و چهره‌ی زیبایی در آن واتاب نماید و در لذتی پاینده جایگیر شود.

باری، فلسفه‌ی سیاسی ابن سینا، بی آن که خود نظری مبتکرانه بیان کرده باشد، گذشته از آثار فارابی، بر پایه‌ی نگره‌های «ابن مقفع» هم بنا شده است. این امر بازگرد به همان رساله‌ی منسوب به وی - «فی السیاسه» - یاد شده در پیش - است، «که شیخ در تصنیف آن به کتب ابن مقفع نظر داشته، مخصوصاً به «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر». (زیرا) ابن مقفع نیز درست مانند شیخ الرئیس آدمی را به تتبع و اصلاح معایب نفس وادار می‌کند، و تردیدی در این نمی‌توان داشت که شیخ از مترجم کتاب «کليلة و دمنه» مطالب بسیاری اخذ کرده است.»<sup>۱</sup>

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۱۰.

### ۱. انگاره کلی «مدینه»

ابن سینا در تقسیم بندی فلسفه، شاخه‌ی حکمت عملی را نیز، به مانند حکمت نظری، چهار بخش کرده، که عبارتند از: علم الاخلاق، تدبیر منزل، تدبیر مدینه، نبوت. تعریف یا توضیحی که از برای هر یک از این بخش‌های حکمت عملی داده، بر حسب اوصاف و معانی، به نحوی داخل در مفهوم «مدینه» یا جامعه‌ی - اگر نه چندان آرمانی، باری - پیشنهادی ابن سینا است، به گونه‌ی که می‌توان از ترکیب آنها، به تعریف کلی «مدینه» رسید. هم فارابی و هم ابن سینا از نگره‌ی سیاسی افلاطون و ارسطو که: بهترین دولت همانا «دولت‌شهر» است نه «امپراتوری» - که چندین «مدینه» را دربر می‌گیرد - اثر پذیرفته‌اند؛ هم چنین، این دو، از اوضاع و احوال چیره در دو سده‌ی چهارم و پنجم - یعنی بخش شدن جهان اسلام به دولت‌های کوچک یا به «دولت‌شهر»های یونانی گونه، تأثر یافته‌اند.

در اینجا، نیاز و مناسبتی در اشاره به نگره‌های افلاطون و ارسطو راجع به چگونگی «مدینه»ی آرمانی یونانی نمی‌بینیم. از اینرو، بی‌هیچ درآمد زائد، گوئیم: مدینه‌ی فارابی «خدایی» - یا یک «خداشهر» است، و به همین سبب به اثبات موجود نخست پرداخته تا به «انسان» و قوای نفسانی او می‌رسد، که چگونه از «خرد کنشگر» (= عقل فعّال) صورت می‌پذیرد. بدین سان، وی زمینه‌ی نگره‌ی رئیس «مدینه فاضله» را فراهم می‌کند که باید آمادگی آن را با شش شرط بیابد: فیلسوف، دین نگهدار، نیکودریافت، نیک روش، سخنور، جنگجو باشد. آنگاه، انواع مدینه‌های «جاهله» و «ضاله» - (گمراه‌شهر و نادان شهر) - را یاد می‌کند، و در هر حال، نوعی شهر آرمانی را وصف می‌نماید که در واقع وجود ندارد.

اما «ابن سینا» - چنان که گذشت - افزون بر آن که نگره‌های سیاسی‌اش هم از فلسفه‌ی یونانی و هم از دینکرد اسلامی اثر پذیرفته، خود در عملگری (= پراتیک) کار و زندگی سیاسی و اجتماعی، آزمون‌هایی به دست آورده که در عین حال و ظاهراً او را ناگزیر از محافظه‌کاری در امر «وضع موجود» ساخته است، فلذا وابستگی او به وصف «دادشهر» با شرایط حیات واقعی، شگفت نیست. «دادشهر» (= مدینه عادلانه)ی که وی تصویر می‌کند، دارای رئیسی سنت گزار برای مردم و فراخوان ایشان به سوی خداست،

دادگر است و چاره‌ساز اوضاع آنان با ساماندهی اسباب زیست شان است. جای نشین خدا در روی زمین، همانند خرد نخستین (= عقل اول) است، چنان که شاهان کشورها همانند خرده‌های جداگانه (= مفارق) اند؛ بدین سان، «دادشهر» با نظام خود، همسان نظام هستی «برین شهر» فارابی قرار می‌گیرد، لکن شرایط حیات واقعی از آن بازگرفته نشده، و نیروهای کنش و واکنش آدمی‌گری را فرو ننهشته است.

طبقات سه‌گانه‌ی اجتماعی - «تدبیر گران»، «نگهبانان»، «صنعتگران» - که ابن سینا به پیروی از افلاطون یاد کرده، همانا بازگرد به «نفس» آدمی است که از دیده‌ی او سه بخش است: «خردورز»، «جانوری»، «گیاهی» - و گوید: آنها را در پایگان وجود توان دید. این تقسیم‌بندی سه‌گانه در همه‌ی پدیده‌های آسمانی و زمینی بایاست، و لذا از دیده‌ی «ابن سینا» میان آرمانشهر و راستشهر، تفاوتی نیست، بلکه نظام واقعی که از آن سخن می‌گوید، در نهایت با نظام هستی همساز است. گویی در هر چیز محسوسی، چهره‌یی از جهان بالاست، و گویی هر نظام واقعی بر تار و پود نظام تصویری (= ایده‌آلیستی) بافته شده است. هستی خواه طبیعی محسوس باشد، خواه عقلی محض، قانون کلی چیره بر آن، یگانگی میان نمونه‌ی والا و واقعیت، و جمع میان خدابودگی و آدمی‌گری است.

## ۲. تأثیرات گوناگون

محیطی که ابن سینا در آن بالیده، دینی - سیاسی است. از جهت دینی، وی در دامان شیعه پرورده شد که در عقیده‌ی وی اثرمند بود، چندان که روش سیاسی او بکلی متأثر از این کیش است. ایران، در آن روزگار، به دولتشهرهایی بخش شده بود که در هر یک از آنها امیری فرمان می‌راند، و میان ایشان همواره جنگ‌ها و کشمکش‌های سختی بود. ابن سینا میان این دولتشهرها در آمد و شد بود، و وزارت برخی از آن امیران را یافت، و با خطرهایی روبرو شد. نخست در خدمت امیر «نوح بن منصور» در «بخارا» بود، آنگاه به «گرگانج» به نزد امیر «علی بن مأمون» رفت، و خواست به امیر «قابوس بن وشمگیر» روی آورد که امیر بُمرد، پس به «گرگان» بازگشت.

در «ری» به خدمت «سیده» و پسرش «مجدالدوله» پیوست. پس از آن به سوی «شمس الدوله» روی به «همدان» آورد و به امیره آنجا «کدبانویه» پیوست، و به نزد

«شمس الدّوله» تقرّب یافت و وزیر او شد. سپاهیان بر او شوریدند و آهنگ کشتن او کردند، که در خانه‌ی یکی از دوستانش چهل روز نماند تا آشوب خوابید. همین که شمس الدّوله مرد، پسرش «تاج الدّوله» او را متهم به پنهان‌نگاری با «علاء الدّوله» کاکویه کرد، پس بازداشت شد و چهار ماه در قلعه‌ی «فردجان» زندانی بود تا آن که علاء الدّوله بر «همدان» استیلا یافت. پس از آن بطور ناشناس و در جامه‌ی صوفیان به «اصفهان» رفت، و سپس همراه «علاء الدّوله» به همدان بازگشت، تا آن که در سال ۴۲۸ هـ. درگذشت.

از این مختصر، برمی‌آید که در آن روزگار، زندگانی امنیتی نداشته، جنگ‌ها پیوسته، و آسایش دسترس‌ناپذیر بوده، چندان که او را غارت می‌کنند و برخی به او خیانت می‌ورزند. این امر موجب شده که بردزدان و بیکارگان کینه نموده و از این آفت اجتماعی در بحث سیاسی خود سخن بگویند. دولت از دیده‌ی وی، به مانند فیلسوفان یونان، همانا دولت‌شهر است، هر چند آشکارا از این نگره سخن نگفته، مکرّر از «مدینه» یاد کرده و سخن از دولت‌های پهناور را فروهشته، و با خرسندی‌اش از زندگی همراه با امیران شهرهای ایرانی در آن زمان، جملگی دلالت می‌کنند بر این که وی دولت‌شهر را بر امپراتوری ترجیح می‌داده است.

خاندان اسماعیلی وی، همچون محیط اجتماعی، در سخن او راجع به جانشینی، گمراه شهرها، ناسازشهرها، و نگره‌ی تغییر احکام در معاملات‌ها همراه با تغییر زمان، اثر گذارده است. اگر گویند که بیشتر مردم بدانچه خود بیمناک آن در جهان دیگرند، تن نمی‌دهند و این که همانا به کارساز بیرونی نیازمند هستند، زیرا کردار نیک با دل‌هایشان در نیامیخته، البته در این باره بر پایه‌ی واقعیت و تجربه حکم می‌کند.

یکی از دلایلی که بر تأثر وی از کیش شیعی، و بل «شیعی‌گرا» بودن خود ابن سینا یاد کرده‌اند، اعتقاد وی به حکومت «امام» و جانشینی (= خلافت) از طریق «نص» است. این اعتقاد نباید امری صرفاً ذهنی و اعتباری تلقی شود. ذهنی نیست، زیرا شرایط عینی - اجتماعی سده‌ی چهارم و ثلث اول سده‌ی پنجم ایران زمین، حاکی از قدرت یابی ایده‌تولوژی تشیع با پیدایش خاندان ایرانی «دیلمیان» زیدی مذهب و اقتدار آنان حتی بر دستگاه خلافت سنی گراست. باورداشت بسیار کهن و گویا بی‌زوال ایرانی به «رهبر

فرمند (charismatic leader)»، چه در عرصه‌ی حکمت نظری ایرانی - شرقی (و نه تنها حکمت خواص) و چه در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی - عملی، که در آن روزگاران بسی بیش از امروز «کارکرد» اجتماعی و اهمیت تراز یکم داشته است، محملی در اصول حکومتی تشیع یافته، و از آنجا که ابن سینا هم از «حکمت مشرقی» - اصول نظری و طبعاً عملی آن نیز - برخوردار بوده، و هم از اصول دینکرد اسلامی نمودگار در مبانی تشیع پیروی نموده (سیاستمدار دولت‌های «خودمانی» شیعی گرا هم که بوده)، مجموع این عوامل سائق وی به قول «امام» و «خلیفه به نص» گشته است.

اعتباری هم نیست، زیرا ابن سینا که بزرگترین نظام پرداز (نمی‌گوییم «نظام آفرین») قرون وسطایی است، نگره‌های راجع به حکومت و دولت، در واقع جزئی همپیوسته با کل ساختار فلسفی اوست، که هرگز نمی‌توانسته از کنار آن بگذرد، یا گونه‌یی دیگر وانماید، چندان که در فصل «خلیفه و امام، و وجوب فرمانبری از ایندو» - از کتاب الشفاء - گوید: اگر با آن فضیلت‌ها، در امام، حکمت نظری هم گرد آید، نیک بختی است و اگر با اینها ویژگی‌های پیامبری همراه گردد، «باشد که وی خدا - انسان بوده، و نیایش او رواست». این خداگونگی پیشوا - «سرور شایسته‌یی که از عنایت خدایی برخوردار است» - و بهره‌ور از ویژگی‌های پیامبری هم هست، با عناصر دستگاه فلسفی او (= عقول عشر) - چنان که گذشت - همساز است: فرمانروایی خدایی در مدینه‌ی زمینی او، برابرست با سلطه‌ی «خرد نخستین» (= عقل اول) در پایگان وجودی، و هکذا.

### ۳. نمای اجتماعی دادشهر

همان گونه که «ارسطو» پیشتر بیان کرده: انسان، جانوری است اجتماعی (= شهر سرشت)، و چون کار یا صنعت، ویژه‌ترین مشخصه‌ی آدمی - در جنب سخن‌گویی و اندیشگری - است، «ابن سینا» بحثی مستقل در باب صنعت یا پیشه - که پایه و مایه‌ی شهر است - بیان داشته و بایستگی کارورزی هر شهروندی را برنمایانده، چندان که بیکارگی را موجب تباهی شهر دانسته است. اما پایگان این کارورزان شهر چیست؟ و صورت بندی (= فرم‌اسیون) جامعه‌ی پیشنهادی ابن سینا کدام است؟ نخست باید گفت، چنان که پیشتر هم اشارت رفت، وی به پیروی از افلاطون، جماعت شهر را سه بخش

کرده: تدبیرگران، صنعتگران، نگهبانان. در سازماندهی این گروه‌ها، پیاپی از فرمانروا و همگنان (= همالان/هملایگان) او آغاز نموده تا می‌رسد به گروه‌های فروتر (بی‌رسته)، که هر یک در شهر سودی دارند و نباید که هیچ آدمی بیکار بماند، وال‌خ. هرچند همین صورت بندی اجتماعی، به گونه‌ی مه‌آلود، بازنمای طبقاتی بودن جامعه‌ی «دادشهر» تواند بود، لاکن به نظر ما هنوز این «صورت» و ظاهر قضیه است. بایسته‌ی نگرش از لحاظ قوانین عام «فرماسیون»‌ها، که دیگران نادیده گرفته‌اند، همانا «شیوه‌ی فراوری» و «ساختار اقتصادی» و «نیروها و مناسبات فراوری» صورت بندی است. خود ابن سینا در این زمینه، البته نه به گونه‌ی آشکار و سراسر است، بل از باب استطراد و محض اعتراض به نگره‌ی «مساوات‌طلبی» بیانی دارد، که تا حدی ماهیت این جامعه را، نه با ابراز نظر رسمی افلاطونی مآب مذکور - مبنی بر وجوب یا وجود «رسته»‌های سه‌گانه‌ی شهری - افشا کرده است، چیزی که دیگران نیز تقریباً بدون توجه به آن و یا تأکید بر آن، از آن گذشته‌اند. گوید:

«خداوند مردمان را نسبت به خرده‌ها و نگره‌هاشان متفاوت ساخته، هم چنان که در باب املاک، منازل و مراتب‌شان اختلاف نهاده است. اگر همه‌ی مردم ارباب (= ملوک) بودند، همدیگر را فنا می‌کردند، و اگر هم همگی رعیت (= سوقه) می‌بودند، جملگی نابود می‌شدند. هم چنان که اگر در ثروت برابری می‌یافتند، هیچکس برای هیچکس کاری نمی‌کرد، و اگر هم در فقر برابری می‌یافتند، به بیچارگی می‌مردند و به بدبختی نابود می‌شدند... (الخ)» [السیاسه، ص ۳].

آنچه از این فقره برمی‌آید، این‌که: (۱) - تفاوت طبقاتی برحسب «املاک» و جز اینها پایدار است، (۲) - مردم بر دو طبقه‌ی نامتجانس «ارباب» و «رعیت» منقسم هستند که یکی برای دیگری کار می‌کند، (۳) - در ثروت - یعنی تولید اجتماعی - برابری نیست، هم چنان که در فقر، و نباید هم باشد. باید گفت: کاربرد واژه‌ی «ارباب» معادل «ملوک» و نیز «رعیت» معادل «سوقه» از سوی ما، الله بختگی نبوده و نیست، و فرایافت ما را از این جامعه به مثابه‌ی یک جامعه‌ی فئودالی، مخدوش نمی‌سازد. بنابر یک مثل عربی: «کلّ الصید فی جوف الفراء».



بی آن که وارد در مباحث لغوی - سمانتیک و تاریخی بشویم، تنها این نکته را باید در نظر داشت که در قرون وسطا (چه در اروپا و چه در ایران) هیچ جامعه‌ی طبقاتی غیرمساواتی که فرماسیون اقتصادی - اجتماعی فئودالیسم در آن متفوق نباشد، سراغ نداریم. ابن سینا هم، چنان که گذشت و باز هم خواهد آمد، هرگز یک جامعه (در منظره‌ی کلی) متفاوت از آنچه موجود بوده، نیندیشیده است. دانسته است که یکی از معانی قریب - و حتی مترادف - با «شاه» در واژه‌ی «مَلِک» همانا مُلکدار و مالک است، منتها به گونه‌ای اعم - چه «صاحب کشور» و چه «صاحب ملک» - که امروزه ما از آن به «خان» و «فئودال» و «مَلَاک» و «ارباب» تعبیر می‌کنیم. به نظر نگارنده، معادل فارسی تقریباً دقیق این مفهوم، واژه‌ی «کدیور» است - کمابیش مصطلح در روزگار ابن سینا - که نخواستیم فعلاً آن را در متن بگنجانیم.

درباره‌ی «سوقه» هم که به گفته‌ی خوارزمی: «در مفرد و جمع و مذکر و مؤنث، یکی است، و در زمان جاهلیت عرب، بر یکی از رسته‌های ششگانه‌ی مردم اطلاق می‌شده، فراجسته از «سیاقه» است و «سوقه» جماعت بازاری - چنان که بسیاری از مردم پندارند - نیست. [مفاتیح العلوم، ص ۱۲۷ - ۱۲۸]. اما «سیاقه» به معنای «راندن» است - و «از اینرو این جماعت مردم، رعیت (= سوقه) نام گرفته‌اند که «ملک» (= مالک/شاه/کدیور) آنان را هر طور که بخواهد براند و بگرداند» (اُقرب الموارِد) و در پهلوی ساسانی معادل با آن «رَمَه / رَمَک» متداول بوده است.

ناگفته نگذاریم که: غرض «ابن سینا» (و هم این کمینه) صرف «ارباب» یا «مالک» روستا - یا به عبارت دقیقتر فئودال ارضی و مالک ده - نیست، و هم چنین مراد از «رعیت» صرفاً دهقان و زارع روستایی وابسته به زمین نیست، بل در تعبیری کلی و عام، «ارباب» و «ملکدار» و «رعیت» شهری را هم مد نظر داشته است. بدین سان، جامعه‌ی «دادشهر»، هم بدان سان که جامعه‌ی عصر ابن سینا، یک جامعه‌ی «ارباب» و «رعیتی» - یعنی، چون سنخ دیگری (یا «فرماسیون» برتری) از جوامع متصور نبوده یا نگردیده، - «فئودالیسم» است؛ و لذا مبتنی بر شیوه‌ی فراوری و اقتصاد زمینداری، البته به گونه‌ی شرقی آن - یعنی با ویژگی «شهرمداری» همراه با اقتصاد پیشرفته‌ی بازرگانی، و جز اینهاست که از بحث ما بیرون است.

اسف‌انگیز این که ابن سینا هیچ یادی از طبقه‌ی عظیم فراورندگان و بهره‌دهان «روستا» نشین، جز همان تلویح به «سوقه»، و سهم آنان در تولید اجتماعی و «اسباب زیست» شهرنشینان نکرده، تا دانسته شود که آن رسته‌های سه‌گانه‌ی «دادشهر» اساساً چه می‌خورده‌اند؟ گویی که قاطبه‌ی اهالی محترم «دادشهر» - و از جمله خود «حکیم» - نان گندم مصرف نمی‌کرده‌اند، و گویا همانا «خَرَد»‌های جورواجور (= عقول عشر) این «فیلسوف علی الاطلاق» ایشان را بسنده بوده است (!).

#### ۴. نمای اقتصادی دادشهر

دیدیم که شهر از سه رسته‌ی «گردانندگان»، «پیشه‌وران» و «نگهبانان» سازمان یافته، و پایه و مایه‌ی آن کارورزی است، به گونه‌یی که هیچکس در آن بیکار نباشد. هم چنین باید که کارها شریف بوده باشد، و از اینرو ابن سینا قماربازی و رباخواری را حرام شمرده است. اقتصاد شهر، یا به تعبیر وی «اسباب زیست»، چنان که گذشت، مبتنی بر مالکیت خصوصی بر وسایل فراوری و مالداری فردی است، که از راه ارث بری یا بخشش یا پیدا کردن تحقق می‌یابد. منابع مالی شهر سه تاست: مالیات بر فراورده‌ها، تاوان‌گیری جرائم، و غنائم حاصل از اموال دوری‌گزینان از سنت (در واقع: مصادرات). این مال‌ها در خزانه‌ی دولت به مثابه‌ی یک «مال مشترک» (= همداشتی) سپرده می‌شود تا برای «مصلح مشترک» (= همسودی) همگان، پرداخت حقوق نگهبانان یا سپاهیان - که اشتغال به صنعت ندارند - حقوق کارمندان دولت، و هزینه‌ی زندگی از کارافتادگان - پیران و بازنشستگان که بیماری و کلائسالی مانع کارورزی‌شان شده، مصرف گردد. ابن سینا نسبت به پیران و بازنشستگان - که نیازمند یاری دولت هستند - از افلاطون و ارسطو که قائل به کشتن زمینگیران و بیماران آنها هستند - بامداراتر است.

همان گونه که بیکاری حرام است، باید پیشه‌هایی که اموال و منافع را نارواگرانه جابجا می‌کنند، مانند قمار حرام شود، زیرا سودی که از این بازی ناسودمند بدست می‌آید همچون دزدی و راهزنی و پاندازی است که بر ضد مصالح و منافع جامعه است، و یا چون رباخواری که فزون خواهی از راه پیشه‌ی نافروری (= غیر تولیدی) است؛ و همچون «زنا» که انگیزه‌ی بی‌نیازی از برترین پایه‌های شهر - یعنی زناشویی است. بیش

از این در زمینه‌ی اقتصادی «دادشهر» چیزی از تضاعیف آثار ابن سینا بر نمی‌آید، مگر برخی نگره‌های شرعی و احکام حِسبی مترتب بر این روند، که بر عهده‌ی حاکم است.

### ۵. نمای سیاسی دادشهر

بیشترین نگره‌های سیاسی و کامشهری ابن سینا راجعست به چگونگی و چبودی خلیفه، امام، شاه یا حاکم شهر، صفات و شروط آنها، شیوه و نگره‌ی جانشین‌گزینی و مسائل مربوط به آن.

وی، به طور کلی، فرمانروا را دارای قدرت مطلق می‌داند و او را به سر در تن همانند می‌کند، چنان که فارابی در «مدینه فاضله» کرده است. میان «برین شهر» فارابی و «دادشهر» ابن سینا، بنابراین نگره که هر دو، نمونه‌ی والای یک شهر را «مدینه الاهی» دانسته‌اند - که فرمانروایی «برخوردار از عنایت خدایی» و همتراز «خرد نخستین» بر آن چیره است - همانندی هست. منتها تفاوت میان این دو را، برخی این می‌دانند که فارابی در انگاره‌ی «خداشهر» به سوی خرد و فلسفه گراییده (= حکیم حاکم) و ابن سینا در انگاره‌ی خود به سوی دین و اجتماع روی کرده (= امام حاکم). زیرا «خداشهر» آن است که سزاست فرمانروای آن دارای حقّ خدایی در حکمروایی باشد، و این حقّ بنا بر کیش شیعی از قول بر خلیفه یا امام که جای نشین پیامبر است، برخاسته. اما این که رئیس مدینه، پیامبر گونه باشد، در این باره از فارابی پیروی کرده است.

چنین کسی، باید «در هر چیزی الهام‌پذیر خرد کنشگر (= عقل فعّال)» باشد. اما چنین پیامبری که در هر زمانی پدید نمی‌آید، پس امامی پس از او جای نشین می‌شود. آیا این پیشوا با نظرخواهی و همداستانی توده، به شیوه‌ی دموکراسی گزیده می‌شود، یا بر پایه‌ی «نص» (= وصایت) راجع به جانشین؟ ابن سینا نگره‌ی دوم را برتر دانسته، گوید: «جانشین‌گزینی بانص درستتر است»، زیرا به آشوبگری و اختلاف نمی‌فرجامد (شفاء). هرگاه از جنبه‌ی جانشین‌گزینی، فضیلت‌های پادامنی، فرزاندگی، دلیری، و دادگری در امام، حکمت نظری هم گردآید، نیک بختی است و اگر با اینها ویژگی‌های پیامبری همراه گردد «باشد که پروردگاری آدمی بشود» - که نیایش او رواست، و همو پادشاه جهان خاکی و «جای‌نشین خدا» در آن است. آنگاه این سرور شایسته (خلیفه یا امام) کارساز

نظام دادگرانه است و چاره ساز اوضاع مردم، و کسی است که اسباب معاش و معاد آنان بدو سامان می‌پذیرد، و همو آدمی است که از دیگر مردمان با خداشناسی اش متمایز است.

پیدا است که این «خداشهر» در روزگار ابن سینا عملی نبوده، از اینرو گوید: «سیاست موجود در سرزمین‌های ما، مرکب از سیاست چیره‌گری همراه با سیاست کمترینه (= اقلیت) بزرگان، و بقیتی از سیاست جمعی است که اگر چیزی از سیاست گزیدگان (= نیکان) در آن باشد، بسی اندک است».

الف. قدرت فرمانروا: قدرت‌های سه‌گانه در دست حاکم است - یعنی اجرایی، قانونگزاری، و قضایی، هر چند «ابن سینا» جز دوتای آخر را یاد نکرده و آنها را «سنت» و «عدل» نامیده، و حاکم را «سنت‌گزار و دادگستر» خوانده است. در باب سنت‌گزاری، وی آزادی کامل دارد، «چون عقاید شهروندان در امور خدایی و طبیعی مختلف است، سنت‌گزار به کاربرد شیوه‌های ناهمگون واداشته می‌شود». با این نگره، ابن سینا وضع قوانین ثابت را که با شرایط متغیر ناساز است، ضرور ندانسته، گوید: «اما ضبط شهر، با شناخت ساماندهی نگهبانان، شناخت درآمد و هزینه، تهیه سلاح و حقوق و مرزبانی و جز اینها، بایاست که این امور از آن سیاستمدار - که همان خلیفه است - باشد، و در آنها احکام جزئی روا نیست، زیرا با دگرش زمان آنها هم دگرگون می‌شود».

دیده می‌شود که پیشوا (= امام) خود منبع قانون‌گزاری، و همین اصل یکی از اصول شیعی‌گری است. برخلاف اهل سنت که نگره‌شان به کتاب، سنت، اجماع، و قیاس است. موضوع دیگر کاربرد «رمز» و «اشاره» است که ابن سینا روا دانسته فرمانروا در سخنان خود با مردم از این روش شیعی، بهره جوید. بدین سان، به گفته‌ی محققان، با سه نگره‌ی «جانشینی به وسیله‌ی نص»، «امام به مثابه قانون‌گزار»، و «کاربرد رمز» برمی‌آید که حکومت دولت‌شهر «ابن سینایی» شیعی آیین است، و هم خود ابن سینا «شیعی‌گرا»<sup>۱</sup>. اما امر دولت‌شهر تنها به قانون‌گزاری و تدبیرگری حاکم صلاح نمی‌یابد، مگر آن که با «عدل» همبر شود، و دو شرط فرمانروایی، همین است: سنت و عدل. بنا به سرشت

۱. برخی از محققان، او را «حنفی‌گرا» دانسته‌اند، هر چند باور دارند که وی در گرایش‌های مذهبی خود آزاداندیش بوده است. (رش: کلمة الدكتور مصطفی جواد، المهرجان لابن سینا، ج ۳، ص ۲۴۸ ببعده).

اجتماعی آدمی، هنبازش و همکاری شرط ماندگاری مردم، و اساس این همکاری، همانا عدل و سنت است. «عدل» پایه‌ی پادشاهی و غایت «شهر» و راه بقای آن است، چنان که افلاطون هم چنین گفته است. از اینرو، ابن سینا، آن را جزو فضیلت‌های چهارگانه‌ی عمده: پا کدآمنی، دلیری، فرزآنگی، و دادگری، به شمار آورده است. سزآترین و شآیآترین مردمان در تحکیم پایه‌های نظام اجتماعی، شاهان و پس از ایشان، وزیران و رئیسان و والیان هستند. زیرا «دادشهر» ماندگار نمی‌شود مگر آن که با همه‌ی نیروهای کوری که برای فروپآشی پایه‌های جامعه دست اندرکارند، برزمد. نظام اجتماعی عادلانه تنها بر پایه‌های دوگانه‌ی دین و حکمت، پایدار می‌ماند. آنچه دین به ما فرمان می‌دهد، فلسفه آن را توضیح می‌کند و آنچه فلسفه برهان می‌آورد، دین آن را فرمان می‌دهد.

ب. وظایف فرمانروا: در ضبط «شهر»، شرط است که گردانندگان و صنعتگران و نگاهبانان را به گونه‌ی شایسته سازمان دهد: هر یک از آنان را رئیسی باشد که رئیسان همگن وی زیر دست او قرار گیرند تا برسد به مردم (دون طبقه‌ی) فرودست. آنگاه، ابن سینا برای این فرمانروا، یک برنامه‌ی سیاسی نگاشته و او را به نگرش در باب حکمت و سیاست پایدار در تدبیر کار جهان فرا می‌خواند، به نظارت بر عبادت‌ها و اجتماعات همگانی و هنبازش در معاملات‌هایی که پایه‌های شهر بر آنها استوار است، سفارش کرده، خواهان آن است که از زیانباری در معاملات‌های داد و ستدی پیشگیری کند. مردم را به همیاری، دفاع همگانی، نگاهداری مال‌ها و جان‌هایشان، جنگیدن با دشمنان و نابودی آنان فراخواند.

هم چنین بر خلیفه / حاکم واجب است که شریعت را با کفردهی گناهکاران - که با زنا، دزدی، همدستی با دشمنان باعث تباهی نظام شهرند - نگه دارد. در این کفرها، شرط بر آن است که میانه رو بوده، نه سخت‌گیر و نه آسان. همو، نباید هیچ آدمی را بیکاره رها کند (دغدغه‌ی ابن سینا چه در جوانی و چه در پیری او را واداشته درباره‌ی این مشکل بیندیشد و گفته): نخست باید بیکاران را از شهر راند یا به کارورزی در پیشه‌ی گماشت. خلاصه آن که، هم از وظایف سیاستمداران نیک خواه آن است که شهروندان را نیکانی بار آورند که کردارهای نیک از آنان سرزند، و وظیفه‌ی فیلسوف است که در برابر سیاستمداران بدخواه که شهروندان را بدکارانی با کردارهای بد بار می‌آورند، بایستد.

ج. شیوه‌های جانشینی: هرگاه فیلسوف، ستمی دید که نتوانست آن را دفع کند، از شهر خود به دیگر شهر بگریزد، چه او ستمگر را بر ستمدیده برنمی‌تابد، و اگر گرفتار و زندانی شد، برای برون شدن از زندان بکوشد، و بدان خرسند نباشد که چونان «سقراط» بر او ستم رود. همو، کسی را که به ضد «سنت» برخاسته و با زور یا پول ادعای جانشینی (= خلافت) کرده، تأیید نمی‌کند، بلکه فراخوان مردم «دادشهر» به جنگ و کشتن او است. هر کس هم که بر کشتن آن خروج کننده توانا باشد و نکند، به خدا کفر ورزیده و خونش حلال است.\*

هیچ نزدیکی به خدا پس از گروش به پیامبر، شگرف‌تر از نابودسازی ستمکار چیره‌گر نیست. اگر حکیم دریافت که سرپرست خلافت گرفتار کاهش در عقل و سیاست گشته و آن کسی که بر او شوریده در سیاست کاملتر و در عقل بزرگتر از او است، فرمان دهد که مصلحت «دادشهر»، واگذاری حکومت به آن شورنده بر خلیفه را اقتضا کند. اگر دریافت که یکی از آندو، خردمندتر و دیگری داناتر است، به واگذاری حکومت مشترک میان آندو، حکم کند، زیرا از شروط جانشین (= خلیفه) در دادشهر آن است که درست - خرد، خودروا در سیاست، دلاور، پاکدامن، نیک تدبیر، دینکردشناس، و جانشینی او از جهت سنت‌گزار، بانص یا همداستانی پیشینه‌مندان باشد.

د. وظایف مردم: میان وظایف «عوام» و «خواص» - و از این زمره «حکیم» - تفاوت هست. برخی از «رسالت»‌های سیاسی حکیم در بالا یاد شد. از آنجا که حکمت و شریعت به دیده‌ی ابن سینا همسازند، آدمی بسا که از این دو راه به بهروزی رسد: عوام که تن به احکام دینکردی می‌دهند و عبادت پیشه‌اند از راه شریعت، و حکیمان که یکسره در اندیشه‌ی نیک بختی معنوی‌اند از راه حکمت. اینک اگر حکیم خود را از برخی قید و بندهای اجتماعی رهاند، روانیست که توده‌ی مردم هم با نظام دینی بستیزند و بر آن بشورند، و یا با شهرهای دیگر همسان خویش درافتند. اما شهرها سه گونه‌اند: گمراه شهر - که باید آن را به راه حق فراخواند، ناسازشهر -

\*. باید بیفزایم که این فقره تماماً ناظر به زندگی خود ابن سیناست، چنان که معروف است، بر اثر پیگردهای ستمگرانۀ سلطان محمود غزنوی از دیار خود گریخت، که سرانجام به همدان افتاد و هم در آنجا درگذشت.

که دارای سنت‌هایی برخلاف سنت فرهی (= کریمه) است، آیین شهر - که سنت‌گزار آن خداست، و همین مدینه، «دادشهر» است. در این دادشهر، سزاست که عوام از اخلاق و عاداتی که شریعت نهاده است پیروی کنند، تا آن که کردارهای نیک با تکرار پیوسته و بسیار و طی زمانی طولانی آیین شود. حکیم هم سزاست که با پیمودن طریق شناخت به فرایابی معقولات رسد، دانش را با کردار همبر کند و رفتار خود را همساز با نظام هستی سامان دهد. اگر هم فیلسوف باده نوشی را برای خود مباح بداند، این نه از برای خوشگذرانی، که از بهر درمانگری و بهبودبخشی است.

درباره‌ی زنان، به طور کلی نگره‌ی ابن سینا این است که: «مانند مردان نباید به کار پردازند»، و مردان باید که نفقه‌ی آنان را بدهند، و آنان هم خویشکار پرورش فرزندان خود باشند.

### ۶. نمای فرهنگی دادشهر

ابن سینا برای این «آیین - دادشهر» خود، برنامه‌ی مفصلی نوشته است که پایدار بر پالایش جان و کامل سازی نیروی نظری با دستیابی بر شناخت، و پیوستن به خرد کنشگر، و جز اینهاست. اما در این زمینه نیز، تفاوت پایگانی ولایگانی مردمان - فرهنگ عوام و خواص (= گزیدگان) برقرار است. وی روا نمی‌داند که عوام را شاهانی باشند یا فروپایگان فلسفه بیاموزند و خردهایشان را فرازش بخشند. زیرا عوام مردم ممکن نیست که این گونه چیزها را به تصور آورند و یا حقیقت توحید و تنزیه را دریابند. از شناخت خداوند، تنها ایشان را بسنده باشد که بودگی او را باور کنند و بدانند که او حقّ یگانه و بی‌مانده است، پس از آن بر سر عمل به احکام شرعی و اشتغال به کارهای دنیایی باز روند.

مصلحت دادشهر نیست که همه‌ی مردم به مباحثات و مقایسات عقلی پردازند، زیراگاه باشد که آنان را به نگره‌هایی مخالف با صلاح شهر بکشاند و گلابه در میان ایشان افزایش یابد و شک آنان فزونی گیرد، و ضبطشان توسط سیاستمدار دشوار شود. پس بایسته است آنان که قصد افشای حقایق خدایی را برای مردم می‌کنند، جز به زبان رمز و اشاره - آنهم - از چیزهای مألوف در نزد ایشان، سخن نگویند و از خوشبختی و بدبختی

تنها مثل هایی بزند که آنها را می فهمند و می انگارند. باری، حقیقت جز اندکی خود را بر آنان نمی نمایاند و هیچ راهی به حکمت خدایی نمی برند.

جامعه‌ی انسانی کمال نمی یابد، مگر آن که هر فرد به کسب کمالات ویژه‌ی خود، همت کند. نخستین این کمالات آن است که آدمی بدانند که او را خردی سیاستگر و روانی فرمانده به بدکاری است و عیب‌های بسیاری داراست، که اگر خرد خود را بفرهنگد و روان را بپیراید، می تواند به غایت خویش فرارسد، اما اگر لذت‌های پست را پیروی کند و در آنها فرو شود، از فریافت بهروزی درماند. دستیابی بر این کمالات انسانی، اختصاص به گروهی از مردم ندارد، بلکه گردانندگان و نگهبانان و پیشه‌وران در این امر یکسانند:

«کوته پایه‌ترین، بی‌پشت‌ترین، رقت‌بارترین، تنگدست‌ترین، کم‌شمارترین آنان نیازمند به سیاست و تدبیر نیکو، اندیشگری و ارزیابی بسیار، نافروگذاری و کم‌سستیدن، بازدارش و سرزنش، زورآوری و پیشرانی، ترازبندی و ارزیابی است بدانچه پادشاه بزرگ نیازمند آن است. حتی اگر گوینده‌ی بگوید آنچه نیاز است همانا بیداری، هشپاری، شناسایی، جویایی، پژوهش، کاوش، جستار، بازیابی یا بیم آگاهی، گرانمندی و آرام کاری، پروا از بندگسلی و اختلاف کلمه است، سخنی بس درست گفته، زیرا آن یکه و تنهایی که پشتی ندارد و آن کس که او را دستیاری نیست، به حسن عنایت نیازمندتر و به پشتداری قوی با بسندگی شایستگان و گسلیش وزیران و یاریگران سزاتر است، و هم این که آن نادار تهیدست، به بهبود زندگی و بهسازی حال بسی نیازمندتر از دارای توانگر است. شگفت نیست اگر اخلاق درویشان نیک و اخلاق سروران بد شود، زیرا مردم عیب‌های سروران را پنهان می‌کنند و با ثنای دروغین ایشان را می‌پوشانند و با ستایش باطل آنان را غرّه می‌سازند. وضع فرودستان ایشان چنین نیست، زیرا مخالفانشان آنان را با معایب و مقابح بر می‌سنجند، هم چنان که دوستانشان آنان را بر عیب‌هاشان هشدار می‌دهند، پس اخلاق خویش را اصلاح کرده، کمتر از سروران گشادباز می‌شوند».

«مالدار بی‌فرهنگ چون به حال خردمند محروم نگردهد، گمان کند آن مالی که پیدا کرده بدل آن خردی است که ندارد، و فرهنگمند نادار چون حال ثروتمند نادان را جویا شود، شکی نکند که وی (خود) بر او سراسر است و از او پیش است. همه‌ی اینها از دلایل حکمت و شواهد حسن تدبیر و نشانه‌های رحمت و رأفت است.» (السیاسه).



ابن سینا در امر زناشویی سخت ایستاده، و شرط آن دانسته که آشکار و هویدا باشد، تا خللی در ارث بری نکند و پایه‌هایش استوار باشد، تا به کمترین سببی میان زن و شوی جدایی نیفکند. به همین جهت، نظری آن است که طلاق به دست زن نباشد، زیرا زن سست خرد است و از هوئی و خشم پیروی کند. پس حقّ مرد است که او را مالک شود، و باید که وی را نگهدارد و نیازهایش برآورد. حقّ زن نیست که مرد را تصرف کند و یا آن که پیشه‌ور باشد. همان‌گونه که زن نیرنگ بازتر و کم‌خردتر است، مردمی هم باشند که سرشته‌اند بدور از فضیلت‌جویی‌اند، مانند آنان که در کشورهای شمالی و جنوبی بالیده‌اند. نیک نهادان همچون کسانی‌اند که در کشورهای معتدل شریف، بالیده باشند.

نیاز به گفتن نیست که این نگره‌ی ابن سینا درباره‌ی «زن» و تفاوت‌های مردمان، از سویی بازگرد به تأثیر ارسطو، و از سوی دیگر اثرپذیر فرادادهای محیط اجتماعی است. وی، در این باره با نگره‌های مردم زمان خود مخالف نیست، و به نظامی اجتماعی متفاوت از نظام معمول نمی‌اندیشد. هر کس بداند که وی یک وزیر بوده و بایستی امور دولت را بگرداند، نه این که نظام آن را عوض کند و اوضاعش دگرگون سازد، از دست‌او‌یز شدن او به رشته‌ی همان اوضاع اجتماعی موجود، تعجب نمی‌کند.

چگونه درباره‌ی دگرسازی آن نظام بیندیشد، در حالی که همان نظامی است خدایی و پایدار، و اوضاع آن همچون پایگان موجودات سامان یافته است. حتی چگونه جهانی جز همان هنجار بیندازد که در بودگی هست و نیکی‌اش درونمایگی است.

### ۷. شؤون فردی دادشهر

هدف فلسفه‌ی سیاسی «ابن سینا»، وصول به نیک بختی است که آدمی در همه‌ی احوال طالب آن است. اما نیک بختی جز به اجتماع حاصل نمی‌شود، و از سوی دیگر اصلاح اجتماع وابسته به اصلاح فرد است، از اینرو، هر کس نخست باید خود را اصلاح کند و بعد به دیگران پردازد. این کار با شناخت معایب نفس و از میان بردن آنها انجام می‌شود. هر کس به اندازه‌ی ضرورت به خوراک نیازمند است. پس اگر مالی از راه وراثت به او نرسید، باید که کسب شریفی چون تجارت و صناعت پیشه سازد. صناعت از تجارت برتر است، زیرا تجارت به وسیله‌ی مال میسر شود، و مال «چون آید زود آید و

چون رود زود رود»، و بر آدمی است که چون مالش فراوان گردد، مقداری از آن را در نیازمندی‌های خویش و دیگران نفقه کند، و قسمتی برای روزهای سخت بگذارد، و چون خواهد که مالی به دیگران بخشد، باید که مواضع انفاق نیک بشناسد.

اما سیاست مرد در خانه، عنصر زن را به میان می‌آورد، و چنان که گذشت «ابن سینا» به این موجود همچون عنصری از اجتماع نمی‌نگرد. از دیده‌ی او، زن به منزله‌ی خدمتکار مرد است، کسی که باید وضع خانه را مرتب کند، و هدف اول مرد در اختیار همسری همین است، و آنچه جز این باشد، در درجه‌ی دوم واقع شده است. زن باید وظایف خود را هر چه بهتر انجام دهد، و از جمله‌ی صفات، باید که عاقل، دیندار، با حیا، زیرک، مهربان، زایا، کوتاه زبان، فرمانبردار شوی و پاکدامن باشد. بر مرد است که به وی حرمت نهد و به اخلاص و احتیاط با وی رفتار کند، و «نباید به زنان اعتماد کرد».

درباره‌ی فرزندان، باید که دایگان نیکو برای آنان گزید، و هم از خردسالی به پرورش آنان همت کرد. آموزگاران‌شان درشتی و نرمی بهم درکنند، و نخست امور دینی و اشعار اخلاقی بیاموزند. «باید که پدر و مادر بکوشند تا فرزندشان با بزرگزادگان و صاحبان اخلاق عالیه همدرس باشد»، و باید که پس از سوادآموزی، صنعتی هم موافق با استعدادشان بیاموزند. آنگاه برایشان زن بگیرند و آنان را به حال خود رها کنند که نشاید فرزندان همواره بار دوش پدران باشند. درباره‌ی خدمتگران، سیاست چنان است که در گزینش آنان دقت بسیار شود، که اگر بیمار و یا هوشیار باشند از آنان بپرهیزند. «کارگری را که در کاری استادی یافته به کار دیگر نگمارند»، و از این قبیل.

## ۸. استدراک و استنتاج

این بود بیرنگ یا انگاره‌ی کامشهری ابن سینا که توانستیم فراخور امکان بر پایه‌ی نگره‌های عمده‌ی مشایی و مستفاد از حکمت عملی او بدست دهیم. اما از آنجا که هنوز بررسی و گفتگو در باب «حکمت مشرقی» وی که حاوی نگره‌های شخصی‌تر عرفانی - یا «فلسفه‌ی باطنی» - اوست، به فرجام نرسیده و استنتاجات قطعی‌تری از این دیدگاه بیان نگردیده، لذا بازبینی در این انگاره‌ی کامشهری و حتی بازنگاری آن، به ویژه ممکن است بر پایه‌ی تحلیل رساله‌های «رمزی - تمثیلی» عرفانی - اشراقی (= «حکمت

ایرانی» او، همچون «حی بن یقظان، رساله الطیر، سلامان و ابسال (به شرح «طوسی») صورت پذیرد، که انگار یا انگاره‌های ناروشن و مه آلودی را در یک زمینه‌ی آرمانی دیگر مفروض و مطرح می‌سازد.

اما در هر حال، گمان نمی‌رود بیرنگ کنونی «دادشهر» مبتنی بر جامعه‌ی طبقاتی، آن چنان دگرگون شود که مثلاً انگار یک جامعه‌ی بی‌طبقه، از نوع مساوات خواهانه را متصور نماید. زیرا اگر اصل بازتاب جهان عینی را در ذهن، ولو به صورت بازگونه، مسلم بدانیم، یا به گفته‌ی دکتر «نصر» (و ایضاً «هانری کوربن»): «جهان به جای این که یک واقعیت عینی باشد در درون وجود عارف منعکس می‌شود و عارف تمام شئون و مراتب گوناگون طبیعت [و نیز منطقاً باید افزود «جامعه»] را در آینه‌ی وجود خود می‌بیند»<sup>۱</sup>، از جمله، سفر روحانی عارف (در رساله‌های یاد شده‌ی «ابن سینا») به سوی «شرق» - سرچشمه‌ی یگانه‌ی نور - که سرانجام پس از گذار از «طبقات کوه جهانی» به سپهر برین و پیشگاه «پادشاه جهان» فرارس می‌گردد، در آنجا نیز یک «سلسله مراتب» مشاهده می‌شود (به یقین بازتاب عالم واقع) بدین ترتیب که: «پادشاه عالم را دو دسته از ملائکه احاطه کرده‌اند. اول فرشتگان کروی که از همه به او نزدیکترند و دیگر گروه پایین‌تر ملائکه که... آماده از برای انجام فرمان‌های پادشاهند... (الخ)»<sup>۲</sup>.

باری، بسط سخن در این باب، عجالتاً، از حیثه‌ی مختار این گفتار بیرون است، لکن اگر همین «مشرقة انوار» ذهنی را هم مأخذی برای یک «کامشهر» عرفانی ابن سینایی بگیریم (فرض کنیم)، در آنجا هم، با پایگان «فرماندهی» و «فرمانبری»، «فرا دست» و «فرو دست»، «مقربان» و «مغربان» سروکار خواهیم داشت، و این خود، باید گفت، اختراع ما نیست.



بدین سان نظام «کامشهر» به دیده‌ی ابن سینا، مستلزم تفاوت پایگانی و ویژگی‌های مردمان است، چنان که مقتضی است فرهنگ اختصاص به گروهی معین از مردم داشته باشد که همان گروه «گزیدگان (= الیت)» در میان ملت هستند. زن با مرد برابر نیست.

۱. نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت، ص ۴۰۶.

۲. همان، ص ۴۲۰؛ و نیز، رش: زنده بیدار، ص ۱۶۴ - ۱۷۴؛ علم و تمدن در اسلام، ص ۳۳۱ - ۳۳۳.

نژادهای بشری برآمده در کشورهای معتدل، کاملتر از نژادهای برآمده در کشورهای شمالی و جنوبی است. نظام اجتماعی که شریعت برنهاد، با نظام بهینی که خداوند هستی بخش آن است، اختلافی ندارد. پس اگر آدمی قصد بهروزی نموده، باید که به این نظام وابسته شود، و چون بر سیاست خود و سیاست خانواده‌ی خود کار کند، سیاستی عادلانه است.

بنابر آن که حکمت مشایی «ارسطو»یی، فلسفه و جهان بینی «اشراف سالاری» قرون وسطایی بشمار می‌رود، ابن سینا همچون (یکی از) بزرگترین نظام پردازان این حکمت، در سیاست نیز، نگره‌پرداز دوران زمینداری تکامل یافته‌ی «اشراف سالار، استقلال طلب، تمدن‌گرا و فرهنگمند» ایرانزمین بشمار تواند رفت، و لذا در رده‌ی سیاستمداران «محافظه کار» جای می‌گیرد. به همین سبب، «کامشهر» یا همین «دادشهر» او اساساً آینده‌نگرانه نبوده، بلکه ناظر به «وضع موجود» با آمیزه‌یی از گذشته‌نگری است. در عین حال، «ابن سینا» حکیمی اصلاح طلب، اما نه به‌سازگر اجتماعی، که خواهان اصلاح فردی است. آثار بسیار وی در «نفس» و در «اخلاق» و از این قبیل چیزها، تنها مؤید این نگره است.

در ضمن، نسبت به آزاداندیشی خردگرایانه وی، در برابر عالمانی که اجتهاد را منع می‌کنند، تردید نباید داشت. یکی از دلایل مخالفت عالمان و حاکمان دستگاه خلافت با وی، ظاهراً به همین راجع می‌شود، و این که از جمله، «خلیفه مستنجد در بغداد دستور داد تألیفات او را که در کتابخانه‌ی یکی از قاضیان بود، بسوزانند» (سال ۵۴۴ ه.ق.)، و یا آن که در زندگانی خود، متهم به کفر و بی‌دینی شد، که مشهور است.

باری، سلسله مراتب یا پایگان عقولی و نفوسی وی، هم بدانسان که از آن «ارسطو» گرایان، به نظر ما، منطبق بر و منعکس از سلسله مراتب نظام «فئودالی» قرون وسطایی است.

### منابع عمده:

۱. ابن سینا: الشفا، طبع الدكتور ابراهیم مدکور، القا، ۱۳۸۰ ق / النجاة، القا، مطبعة السعادة، ۱۹۳۸ م.

۲. ابن طفیل: *زندة بیدار* (حی بن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴.
۳. ابو عبدالله خوارزمی: *مفاتیح العلوم*، (ویراسته‌ی «فان فلوتن») - افسست از چاپ «لیدن» (۱۸۹۵ م).
۴. جمیل صلیبا: *المدينة العادلة، المهرجان لابن سینا*، ج ۳، طهران - ۱۳۳۵ ش، ص ۲۱۸-۲۳۶.
۵. جوزف الهاشم: *الفارابی*، بیروت، المكتب التجاري، ط ۲، ۱۹۶۸.
۶. سید حسین نصر: *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، چاپ ۳، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
۷. سید حسین نصر: *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۵۰.
۸. حنا الفاخوری - خلیل الجر: *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ ۲، تهران، کتاب زمان، ۱۳۵۸.
۹. دی بور: *تاریخ الفلسفة فی الاسلام*، نقله الی العربية محمد عبدالهادی ابوریده، ط ۴، القاهرة، ۱۳۷۷، ه.ق.
۱۰. ذبیح الله صفا: *جشن نامه ابن سینا*، ج ۱، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
۱۱. احمد فؤاد الاهوانی: *نظریة ابن سینا السیاسیة، المهرجان لابن سینا*، طهران، ص ۲۱۸ - ۲۳۶.
۱۲. هانری کورین: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲.

## اللذة و الألم

من وجهة نظر ابن سينا

الفلسفية و العرفانية\*

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد لله و الصلاة على نبيه، أقول: إننا لا نجد أحداً يتردد في تأثير اللذة و الألم على هيئات الحياة الإنسانية كلها، أوفى بذل الإنسان جهده لاجتلاب اللذة إلى نفسه، كما أنه يسعى للوصول إلى أقوى العوامل لحفظ حياته و لحماية نفسه، و هو يعرض عن الألم و يدفع العوائق التي تقف في طريق حياته.

الصلة الوطيدة للإنسان بهذين العنصرين تبلغ إلى حد يسوغ لنا الاعتقاد بأنها ناشئان عن أصل الحياة كالإحساس بضرورة المحافظة على الوجود، و بوقايته التي تنبع من جوهر كينونتنا المستمرة على التطورات التي نشاهدها في أبعاد وجودنا. إذ، فمن الطبيعي أن تأخذ اللذة و الألم نصيباً وافراً من اهتمام الفلاسفة و الحكماء و علماء النفس في الأزمنة القديمة، و في الأزمنة الحديثة أيضاً، و إن بذل الجهد الذهني من أجل التفهيم لهذين العنصرين طوال العصور قد أظهر فكرتين رئيسيتين: الفكرة الأولى تقول: إن اللذة هي أسمى غايات الحياة في شؤونها المادية و الروحانية بأسرها، و الألم هو العامل القلق في حياتنا، فالإعراض عنه و تجنبه واجب لأجل صيانة الحياة.

---

\*. محاضرة ألقاها الشيخ محمد تقي الجعفرى (رح) في المؤتمر الدولي لابن سينا المنعقد في نيود لهي سنة ١٩٨٣ م، و ترجمها عن الإنجليزية الدكتور پرويز أذكائي، ثم طبعت في نشرة فصيلة «تراثنا» (قم)، السنة الثانية، العددان ٧ - ٨ / ربيع الثاني - رمضان ١٤٠٧ هـ (ص ٣٧ - ٤٤).

إنّ الفيلسوف الإغريقي «أبيقور» هو أول من عرف في تاريخ الفلسفة بهذا الإعتقاد، و الشراح كانت لهم آراء مختلفة حول فكرة اللذة في فلسفة «أبيقور»، فمنهم من يعتقد بأنه لا يعنى باللذة إلّا اللذة الطبيعية التي يحصل عليها الإنسان بواسطة قواه الماديّة، و كل واحد منّا يعلم أنّ فلسفة «أبيقور» تؤدّي إلى هذا الذي فهمه الشراح - بوصف الأشياء التي تؤسّس الحياة العادية الطبيعية البسيطة - الذي يحرم الإنسان من كل عنصر من الكمال و القيم الكريمة التي ترفعه من الـ «أنا» العادية إلى الأسمى، إلى الـ «أنا» الإنسانية عندما يصبح قادراً على التعرّف على الحقّ و الارتقاء إليه، هذا الارتقاء الكامن في إنسانيّته.

هذه القيم الكريمة هي التي بذل الأنبياء و الفلاسفة و العباقرة معظم جهودهم لتثبيتها و نشرها بين أفراد هذا الجنس الكبير الذي نسمّيه الإنسان. و لأجل تثبيت هذه القيم السامية في المجتمعات الإنسانية حفل تأريخ البشر بأكرم الضحايا من شهداء الفضيلة. و إنّ تفسير اللذة في معناها الجسمي الصرف و جعلها أعلى الأغراض للحياة، ليبدّل الإنسان - الذي يحبّ الكمال حباً عميقاً و يميل إلى الإنجذاب نحو العالم اللاهوتي - بحيوان يعبد اللذة و يخضع لعواملها و بواعثها.

فكان من الطبيعي أن يهتمّ الفلاسفة برّد هذه الفكرة الرديئة، لكونها أكبر العراقيل في طريق النهوض الإنساني. و بهذه الفكرة الخسيصة فإنّ «أبيقور» قد أتى لحياة الإنسان بأقوى العوامل التي تهبط بأماثل الإنسان من مراتبهم العليا، و هو في هذه الفكرة يشبه «نيقولا ميكافيللي» في فكرته حول القدرة على عصيان أصحاب الإقتدار و الجبابة، إلى حدّ أنه يبرّر أيّ وسيلة من أجل المقاصد السياسية دون أيّ عناية بأصول و قيم الإنسان الكريمة. إنّ سوء الفهم لهذين المبحثين «اللذة و القدرة» الذي شوهد في المجتمعات الإنسانية طوال العصور كان أشدّ العوامل إيلاًماً و إزعاجاً.

و أمّا الفكرة الثانية فتقول: إنّ «أبيقور» و تابعيه الذين هم مدافعون عن أصالة اللذة لا يعنون تلك الظاهرة العامّة التي تستنفذ الحياة بمرورها على العواطف، مخلّفة وراءها الآلام و الأحزان، و لا شيء - بالمرّة - باقياً منها في أعماق النفس للنفس، إلّا ظلالاً و أشباحاً، حينما يرجع الإنسان إلى ذكرها في أيّامه الآتية بعد انقضاء اللذة، تولّد هذه الذكرى حزناً و كآبة. ولكنّ «أبيقور» يعمّم مفاهيم اللذة إلى حدّ أنها تشمل عنده اللذات العقلية التي يكون إنجازها بسعي و كدح لإحراز الدرجات العليا في الحياة المعقولة، ففي

هذا المدلول الشامل تكون أصالة اللذة بأهميتها الأساسية في واقع الحياة فوق الإنتقاد و الرفض.

وإن الشارحين لفكرة المدرسة البوذية بإنكارهم اللذة في حياة هذا العالم لم يعنوا نقض ذاك المعنى الشامل المستوعب للذة الجسمية، بل تنكر هذه المدرسة الفكرية في الواقع الأهواء و الميول، مضحية بها تجاه الأصول العقلية. و أما بهذا التفسير الذى يبرىء المعتقد في اللذة من لوم التنازل عن قيم الإنسانية الكريمة. و تبقى مسألة جديدة بالذكر هي أن اللذة مع مدلولها العقلى أيضاً لا تمكنا بجعلها أسمى المقاصد و أعلاها في الحياة الإنسانية، رغماً عن كونها عنصراً ذات قدرة كبيرة جداً، و رغم أن لنشاطها موقعاً مهماً في طبيعة الإنسان الجسمية و الروحانية كالإحساس بالألم الضار بالحياة، الذى هو عنصر نشيط في وجود الإنسان، إذ أنه حامٍ قوى يقف حارساً للحياة من الخلل في أنظمتها المنسقة.

هذا التفسير لفكرة اللذة يجعلها عاملاً للدفاع في كل شؤون الإنسان المادية و الروحانية، و أنا أعتقد أن تعبيرنا هذا عن أصالة اللذة هو - بالمقارنة - أقرب التعبيرات لما يريده الفلاسفة الكبار في فلسفاتهم الإيجابية مثل المدرستين: الإشراقية و الرواقية، و ما قد ظهر في العصور الوسطى و في العصر الحديث حول اللذة و الألم و سعة صلاتهما مع نواة حياتنا. لقد ذكر «بتنام» في كتابه «أصول القوانين» المناقشات القيمة التى تعمم مفهومى اللذة و الألم إلى ما يشمل كل اللذات و الآلام العقلية و الروحانية.<sup>١</sup> و لا يوجد دليل يبرر لوم من يعتقد في أصالة اللذة فيقصرها على التمتع و الإستجمامات الجسمية البحتة.



تلك هي المقدمة التى أردنا أن نتصدّر مقالنا هذا، و أما فى ما يتعلق بـ «ابن سينا» فهو يأتى بمحادثات دقيقة قيمة جداً فى بعض كتاباته، و خصوصاً فى كتابه «الإشارات و التنبهات» الذى نال من الفلاسفة أوفر العناية. يُعرّف ابن سينا اللذة و الألم فى ذلك الكتاب بمايلى: «اللذة هي إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث

١. أصول القوانين، بتنام، ص ٣٣ - ٤٠.



هو كذلك، و الألم هو إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شرّ فى رأى المدرك»<sup>١</sup>.

إنّ هذا التعريف كما نراه يشمل كل سنخ من اللذة و الألم و يتضمّنهما بأسرها، و من هذه الوجهة يكون هذا التعريف متفوقاً على ما جاء به الفلاسفة القدامى الذين انتبهوا إلى البحث فى هذين العنصرين الحيويين. ولكنّ مسألتين هامتين تبقيان هنا، فعليّنا تقديمهما و أخذهما بنظر الإعتبار و التعمّق فيها.

**المسألة الأولى:** هل يصف هذا التعريف واقع اللذة قبل أن نحسّ بها أو يكشف لنا

عن الظواهر السيكولوجية فى الوقت الذى توجد فيه اللذة فى نفوسنا؟

**المسألة الثانية:** هل يذوق كل من أدرك و حصل ما هو خير و كامل فى رأيه، اللذة

بذاك المعنى الذى نجده فى حياتنا؟

عندما نفكر عميقاً فى أبعاد الإنسان العالية الروحانية، يظّل البطلان الكلى لهذه المشكلة العامة واضحاً إلى حدّ أنه لا يحتاج أن يجهد عالم نفسه ببرهانها، أفليس هو الذى يبحث عن اللذة و يحبّ السير متحمساً حول نفسه «الأنا الطبيعية»؟! و لا يكون هو نفسه قادراً على التخلّص من «الأنا» المادية فى طريق سيره إلى «الأنا» الأسمى التى قد و صفت فى القرآن الكريم بـ «النفس المطمئنة»، حيث قال الله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»<sup>٢</sup>.

و ممّا قد نراه فى سير الإنسان فى طريقه إلى «الأنا» الأسمى هو تركه اللذة الطبيعية المحضّة تدريجياً، حتى يتركها فى الحالات الدنيا، لوجوده الطبيعى، و يستمر فى حركته نحو الكمال. و فى الحقيقة، ترك اللذة يبدأ بالإنحراف عن غرض أو هدف يجزّ شخصاً وراءه إذ أنه يسير فى طريقه نحو الكمال، و بناءً على ذلك تنحدر اللذة تدريجياً إلى جانبه كالظلّ الذى يرجع إلى قائمته، فالشخص قد يحالفه الحظّ فى وقت ما فيصبح بها فائزاً، و قد يهملها فى وقت آخر و لا ينتبه إليها. ثمّ هو باستمرار تقدّمه فى طريق الكمال يترك اللذة على الإطلاق، و يكفّ عن التمتع بها، و يتقدّم إلى الأمام مع باعث من رفعة «الأنا» التامة بدون أىّ ضرورة إلى بواعث اللذة و العوامل الدافعة الرافعة للآلام.

إنّ الإنسان بهذا التقدّم لا يرى أىّ علة أو عامل إلّا جوهر ذاته التى تكون مضاءة

١. الإشارات، ج ٢، ص ٧٨.

٢. سورة الفجر، آية ٢٧.

بالأنوار الالهية، ثم يحرز الإنسان تطوراً في ذاته التي تستحق الأبدية و السرمدية بأبدية البارى تعالى، و على رأي أنّ ذلك هو ما يقصده افلاطون في قوله: «مُتْ بالإرادة تحيا بالطبيعة». وإنه يعنى بترك اللذات البهيمية و الإنسحاب منها، و فى النهاية البقاء بالجواهر الذاتى مع أبدية البارى تعالى.

### اللذة العقلية و الروحانية

لقد استعلى فيلسوفنا الكبير على اللذات الطبيعية البهيمية، و ذهب إلى اللذائذ العقلية و الروحانية، فقال: «فلا ينبغى لنا أن نستمع إلى قول من يقول: إننا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها و لا نشرب فيها و لا ننكح فآية سعادة تكون لنا؟ و الذى يقول هذا فيجب أن يُبصّر و يقال له: يا مسكين، لعلّ الحال التي للملائكة و ما فوقها ألدّ و أبهج و أنعم من حال الأنعام، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدّ بها»<sup>١</sup>.  
ثم يتمّ الفيلسوف المناقشة بهذه الكلمة: «و قد يختلف الخير و الشرّ بحسب القياس، فالشئ الذى هو عند الشهوة خير، هو مثل المطعم الملائم و الملبس الملائم؛ و الذى هو عند الغضب خير، فهو الغلبة؛ و الذى هو عند العقل خير فتارةً - و باعتبار - فالحقّ، و تارةً - و باعتبار - فالجميل. و من العقليات نيل الشكر و وفور المدح و الحمد و الكرامة، و بالجملة فإنّ همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة»<sup>٢</sup>.

إننا نجد الفيلسوف فى هذه النصوص مصراً على رأيه إلى حدّ أنه لا يتصوّر أى شخص بأنّ اللذة مقصورة على اللذات الحسيّة الجسمية، فيؤكّد هو على اللذة العقلية. و قد يكون بعض الأحيان - و باعتبار - الخير عند العقل جميلاً حقاً، فليس لأحد أن يلوم ابن سينا لأجل كونه من القائلين باللذة الحسيّة الجسمية. و ابن سينا لا يقف عند حدّ فى إثبات اللذة و الألم العقلى، بل هو يعتقد باللذة و الألم الروحاني أيضاً، و قد أشار إليها فى قوله هذا: «و ذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة - و هو ألم النار الروحانية - فوق ألم النار الجسمانية»<sup>٣</sup>.

لقد صرّح الفيلسوف بأعلى اللذة التي يجدها العارفون بعد إتمام مراحل السلوك

٢. الإشارات، ج ٢، ص ٨٨.

١. الإشارات، ج ٢، ص ٨٧.

٣. الإشارات، ج ٢، ص ٩٤.

اللاهوتى نحو مقام أقرب إلى الله فى هذه الحياة، فقال: «و العارفون المتنزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكّوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس و السعادة و انتعشوا بالكمال الأعلى و حصلت لهم اللذة العليا، و قد عرفتها»<sup>١</sup>. فهذه الفكرة العاقلة الجميلة يصح لنا واضحاً أنّ ابن سينا قد ترك المعتقدين باللذة الجسمية غارقين فى العواطف المنعشة و معانقين لها فى هذه الحياة الدنيوية، ثم يديم سيره نحو المراتب الروحانية أعلى من مطلق اللذة، فيقول لنا فى لذة العارفين الذين هم منهمكون عميقاً فى عظمة الوجود و ملكوته، كما قال الله تعالى: «كذلك نُرى إبراهيمَ ملكوتَ السموات و الأرض»<sup>٢</sup>، و الذين هم يعتقدون أنّ عباداتهم، أعمالهم الدينية، حياتهم و مماتهم هي لله رب العالمين.

إنّ «الإبتهاج» فى فلسفة ابن سينا فائق على اللذة المنعشة التى هي ذات صلة محصورة بطبيعتنا السيكلوجية و العقلية و الروحانية، لأنّه لا يعزو اللذة و التمتع إلى الله تعالى. و على رأي العقلاء و الفلاسفة و العرفاء و كذلك الأديان الإلهية فإنّ هذا العزو غير ممكن، و عدم الإمكان هنا قد يؤكّد بمفهوم الخير أيضاً. ابن سينا يعزو الإبتهاج إلى الله تعالى بقوله: «أجلّ مبتهيج بشيء هو الأوّل بذاته لأنّه أشدّ الأشياء إدراكاً لأشدّ الأشياء كمالاً الذى هو برىء عن طبيعة الإمكان و العدم و هما منبعا الشر»<sup>٣</sup>،

إنّنا نتفهم من هذه الكلمة أنّ قصد ابن سينا بالإبتهاج هو واقع فوق اللذة. و هو يعزو الإبتهاج فى مقام ثانٍ إلى العارفين المتنزّهين، فقال: «و يتلوه المبتهجون به - أي بالله - و بذواتهم من حيث هم مبتهجون به، و هم الجواهر العقلية القدسية فليس يُنسب إلى الأوّل الحقّ، و لا إلى التالين من خلص أوليائه القدسيين شوق»<sup>٤</sup>.

١. الإشارات، ج ٢، ص ٩٦.

٢. سورة الأنعام، آية ٧٥.

٣. الإشارات، ج ٢، ص ٩٨.

\*. لأنّ العقل يحكم بالضرورة أنّ الله تعالى هو كمال مطلق، و لهذا ليس بالإمكان أن يجد خيراً أو كمالاً، يعزو هو فى ذاته، فإذا وجد اللذة فيهما. و من العجيب أنّ ابن سينا يعترف بأنّ الإبتهاج - أو إدراك الكمال المطلق - يشمل كذلك نوعاً من اللذة، فقال: «المستحلّ توسيط الحقّ مرحوم من وجه فإنّه لم يطعم لذة البهجة فيستعظمها، إنّما مفارقتها مع اللذات المخدجة، فهو حنون إليها، غافل عمّا وراءها» (الإشارات، ج ٢، ص ١١٠). بناءً على ذلك فإنّ مسألة «كيف يعزو ابن سينا الإبتهاج إلى الله تعالى» تظلّ فى فلسفته بلا جواب، غير أنّه يقول: إنّ إبتهاج الله هو فوق اللذة.

٤. الإشارات، ج ٢، ص ٩٩.

نعلم أنّ من يميل إلى شيء يجد فيه لذة، و يميل بها متحمساً حتى يصل إليها، بناءً على ذلك فمقام الربوبية يكون منزهاً عن الميل، و عندما ندرس واقع الإبتهاج دقيقاً كأننا نتفهّمه في إدراكاتنا العقلية و وعينا «الشيء السيكولوجي»، لا نقدر أن نتفق مع ابن سينا في عزوه إلى الله، لأنّ معنى الإبتهاج يشمل مفهوماً يشبه الفرح و الهناءة التي تنشأ من تنجّز شيء مطلوب من المبتهّج نفسه.

مضافاً إلى ذلك فإنّ ابن سينا ينكر أي سنخ من أشراف اللذات على نفسه الذي يستلزم اللذة، جاء في كلمة له في النمط التاسع للإشارات: «ثمّ - العارف - ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، و إنّ لحظ نفسه فمن حيث هي لا لحظة لا من حيث هي بزيتها»<sup>١</sup> و بدون شك أنّ شخصاً عندما يتقرّب إلى الله يتفوّق على شهود الزخرف، و على جلال و جمال الشخص؛ فهو ينكر أي ابتهاج و هناءة بمعانيها المعلومة في تفكيرنا. إنّ أقوى الحجج على عارفٍ متمكّن من الصعود إلى أعلى مراتب الإبتهاج و الهناءة، ما جاء في كلمته في النمط نفسه: «الإلتفات إلى ما تنزّه عنه شغل، و الإعتداد بما هو طوع من النفس عجز، و التبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات و إن كان بالحقّ تيه، و الإقبال بالكليّة على الحقّ خلاص»<sup>٢</sup>. إنّنا نفهم من هذه العبارة أنّ كمال الإنسان و انبثاقه في طريق الحقّ يفوق أيّ سنخ من اللذة، سواء كانت جسمية أو عقلية أو روحانية بحتة.

نسأل الله تبارك و تعالى أن يؤيّدنا و يعيننا و يجعلنا ناجين عن أتباع اللذات، حتى لا نجعلها أعلى المقاصد و أسمى الأغراض لحياتنا التي يمكن أن نجعلها جديدةً بقاء الله و لذته. و إنّ لباب المناقشة حول اللذة و الألم في فلسفة ابن سينا مايلي:

١. هو يعتقد بأهمية اللذة في كينونة الإنسان و صلاتها بحياته الجسمية و الروحانية.

٢. هو يعمّم مفهوم اللذة، و لا يقصرها على اللذة المادّية للحياة، بل هو يراها إدراكاً

للذات العقلية و الروحانية.

٣. يبرهن بفلسفة ابن سينا على أنّه كيف يجعل اللذة أعلى المقاصد و أسمى

الأغراض لحياة الإنسان في العالم.

٤. هو يفحص عن الإبتهاج و يراه فوق اللذة، و يعزوه إلى الله تعالى.

٥. و نظرتنا حول المسألة الرابعة هي هل يمكن عزو الإبتهاج إلى الله تعالى أم لا؟

١. الإشارات، ج ٢، ص ١١٩.

٢. الإشارات، ج ٢، ص ١١٩.

## رَجُلٌ هَمْدَانِيٌّ وَابْنُ سَيْنَا\*

شادروان استاد عباس اقبال آشتیانی در جزو یادداشت‌های تاریخی خود، معاصران ابن سینا را ۲۴ تن به نام (فقط اسامی آنها را) فهرست کرده است.<sup>۱</sup> اینک ما می‌توانیم دست کم سی تن نامبردار از همروزگاران ابن سینا - که با وی دیدار داشته‌اند - یاد کنیم. باید گفت مرجع یا مأخذ فهرست اسامی معاصران وی صرفاً دو اثر است، یعنی منبع اصلی اطلاعات تمامی زیست‌نگاران ابوعلی بن سینا هم از دیرباز خواه به واسطه یا بی‌واسطه - مستقیم یا غیرمستقیم - همین دو اثر است: (۱). *رسالة السيرة // سيرة شيخ الرئيس* یا «سرگذشت» که نیمه نخست آن تقریر خود ابن سینا، و به اصطلاح «خود زیست‌نگاری» است، و نیمه دوم آن تحریر شاگرد وفادارش ابوعمید جوزجانی است. (۲). فهرست تألیفات ابن سینا، که کاملترین آن در سده هفتم هجری از موفق‌الدین ابن ابی اُصیبعه خزرچی (۶۰۰ - ۶۶۸ ه. ق) و کاملترین فهرست در عصر حاضر «*مصنفات ابن سینا*» تألیف شادروان استاد دکتر یحیی مهدوی است، البته پیشتر «مؤلفات ابن سینا» از دانشمند لبنانی ال‌آب جورج شحاته قنواتی را باید یاد کرد.

چه از همین فهرست‌های آثار بوعلی - خواه موجود یا مفقود - بر می‌آید که وی برخی از رسالات خود را به نام کسانی نوشته که یا با آنان محشور بوده یا مفاوضه داشته و یا به پرسش‌های شان پاسخ داده است. یکی از طرف‌های مفاوضه یا مناظره با ابن سینا،

---

\*. متن خطابه‌ای که در همایش سالانه ابن سینا (همدان، ۱۳۸۶) ایراد شده است.

۱. *مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی*، تدوین دکتر دبیر سیاقی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی،

۱۳۸۲، ج ۵، ص ۶۵۸ - ۶۵۹.

همانا «رجل همدانی» حکیم بوده است، که هویت او تاکنون بر همگان مجهول مانده، و اینک گفتار ما وقف بر شناخت و شناسایی او است.

دانسته است که ابن سینا ۲۵ سال آوارگی کشید، در هجرت از وطن و در بدر بسر برد؛ چه در سال ۴۰۳ بر اثر پیگرد سلطان محمود غزنوی (به سبب اعتقاد مذهبی - فلسفی اش) ناگزیر از ترک خوارزم شد، پس به گرگان رفت و از آنجا به «ری» کوچید (حدود سال ۴۰۵) و سرانجام به همدان آمد (سال ۴۰۶) که طول مدت اقامت وی در این شهر ۸ سال تمام - یعنی تا سال ۴۱۴ بود. در این سال با سمت وزارت علاءالدوله کاکویه حکمران اصفهان بدان شهر رفت، ظاهراً طی ۱۴ سال باقی عمر چند بار همراه با مخدوم خویش به همدان آمده باشد، که آخرین بار به سال ۴۲۸ در راه بیمار شد و هم در این شهر روز آدینه ششم رمضان، مطابق با ۲۴ ژوئن سال ۱۰۳۶ میلادی برابر با چهارم تیرماه ایرانی درگذشت. دوره ۱۴ ساله اقامت ابن سینا در اصفهان، و حشر و نشر او را با علماء و رجال دربار کاکویه، شادروان استاد جلال‌الدین همائی (طاب ثراه) در گفتاری بلند و بس سودمند با عنوان «رابطه ابن سینا با اصفهان» پژوهیده است.<sup>۱</sup> اما سوانح ایام دوره ۸ ساله اقامت وی در همدان، جز به اشارت و اجمال تاکنون گزارش نشده است، که اگر همه منابع و مظان این امر اعم از تاریخ سیاسی - اجتماعی بویان همدان، و تراجم رجال آن عصر در این شهر یا معاشران و معاصران وی بررسی و پژوهش شود، بی‌گمان کتابی فرادست خواهد آمد که کم از دویست صفحه نخواهد بود.

اینک اشارت وار کسانی که پس از ورود ابن سینا به همدان با ایشان دیدار نموده یاد کرده می‌شود:

(۱). امیر شمس‌الدوله ابوطاهر شاه خسرو بن فخرالدوله دیلمی پادشاه جبال (ح ۳۹۵ - م ۴۰۹ ه. ق).

(۲). ملکه «کدبانویه» دختر امیر بدر بن حسنویه برزکانی (۳۶۹ - ۴۰۵ ه. ق) همسر شمس‌الدوله که شیخ را او پذیرا شد.

(۳ و ۴). شیخ ابوسعید دخدوک همدانی که ابن سینا به سبب گرفتاری سیاسی چهل روز در خانه او پنهان شد. باید گفت یک ابوسعید یا ابوسعید همدانی وزیر نیز یاد گردیده

۱. جشن‌نامه ابن سینا، ج ۲، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴، ص ۲۲۶ - ۲۹۰.

که شیخ به روایتی رساله «اضحویه» را به نام او نوشت. به عللی تمام نویسندگان قدیم او را با عارف شهیر خراسان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر میهنی التباس کرده‌اند، و داستانها در خصوص ملاقات آن عارف با حکیم ما پرداخته‌اند. اما طمی دو دهه اخیر سه تن از دانشمندان ایرانی در این خصوص تردید نموده‌اند: یکم، استاد دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در تعلیقات خود بر کتاب *اسرار التوحید* (فی مقامات) شیخ ابی‌سعید ابوالخیر؛ دوم، استاد دکتر فتح‌الله مجتبائی طمی جستاری به عنوان «داستان ملاقات و مکاتبات بوعلی و بوسعید» (در *نامه فرهنگستان*، ش ۶) و سوم، استاد علی‌رضا ذکاوتی که اینهمانی شیخ ابوسعید میهنی را با ابوسعید دخدوک همدانی تقریباً مقرون به اثبات نموده است.

۵. ابوغالب عطار همدانی که شیخ پس از درگذشت امیر شمس‌الدوله (به سال ۴۰۹) در خانه او پنهان شد، و تألیف کتاب *الشفاء* را هم در آنجا پایان برد.

۶. تاج‌الملک / یا / تاج‌الدوله پسر شمس‌الدوله دیلمی که شیخ بدو پیوست.

۷. «علوی» همدانی که شیخ «*منطق‌الشفاء*» را در خانه او نوشت، همانا الشریف الزکی ابوالحسن علی بن حسین حسنی رئیس همدان (در آن وقت) بوده، فاضل و شاعر ملقب به «اطروش» و داماد صاحب بن عبّاد طالقانی وزیر نامدار بوییان، که شیخ کتاب «*الأودیة القلیبیه*» را هم به نام و برای او نوشته است.<sup>۱</sup>

۸. امیر ابوالحسن سماء‌الدوله (ح ۴۰۹ - ۴۱۴ ق) پسر امیر شمس‌الدوله، که شیخ وزارت او را تا سال ۴۱۴ برعهده داشت، طمی همین سال در قلعه فردجان یا فرزین در ناحیت فراهان چند ماهی زندانی شد، که کتابهای *الهدایه*، *حی بن یقظان* و *القولنج* را در آن قلعه تصنیف کرد. پس از رهایی (هم در این سال) شیخ همراه با علاء‌الدوله ابوجعفر محمدبن دشمنزیار «کاکویه» دیلمی (ح ۳۸۷ - م ۴۳۳ ق) در سمت وزارت او به اصفهان رفت.

۹. ابوجعفر عبدالملک بن عبدالله مهلبی همدانی، که شادروان استاد دکتر مصطفی جواد عراقی، مستند به *تاریخ* بُنداری گوید او کتابخانه بسیار معتبری در همدان داشت، دارای ۱۲ هزار مجلد کتاب؛ و بی‌گمان شیخ‌الرئیس ابن سینا طمی مدّت اقامت در همدان، از آن کتابخانه در تدریس و تألیفات خود بهره‌ها برد.<sup>۲</sup>

۱. رش: فرمانروایان گمنام (پ. اذکائی)، ص ۱۷۶ ببعد.

۲. کتاب *المهرجان لابن سینا*، طهران، ۱۳۳۵ ش، ص ۲۵۳ - ۲۵۴. / *همدان نامه*، ص ۳۱۹ و ۳۶۶.

۱۰). و اما «رَجُلِ همدانی» اهل حکمت.

قدیم‌ترین ذکرِ وی در ذیل رساله «سرگذشت» (= سیره‌الشیخ) است<sup>۱</sup>، که ابن ابی اصیبعه هم عیناً در فهرست تألیفات شیخ به نقل آورده، عین عبارت از این قرار است: «رسالة له الی علماء بغداد، یسألهم الانصاف بینه و بین رَجُلِ همدانی یَدَّعی الحکمة، (ایضاً) رسالة الی صدیق، یسألهم الانصاف بینه و بین هذا الهمدانی»<sup>۲</sup>. یعنی: نامه یا رساله ابن سینا به دوستی / و به دانشمندان بغداد، که از ایشان می‌خواهد میان او و یک مرد همدانی مدّعی فلسفه داوری کنند.

حالا باید دید مسأله مورد بحث و مجادله ابن سینا با آن حکیم همدانی چه بوده، که علمای بغداد را به قضاوت فرا خوانده (اینجا کلمه «بغداد» به اصطلاح کلید واژه است و راهگشای شناخت آن حکیم همدانی که پیدا است در آن هنگام ساکن بغداد بوده است). اما موضوع مباحثه، همانا وجود کلی یا مسأله «کلی طبیعی» است، چنان که حکیم حاج ملّا هادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ه. ق) در شرح عبارت «لیس الطبیعی مع الأفراد، کالأب الواحد مع اولاد متعدده» می‌فرماید: چنان که آن مرد همدانی - که شیخ‌الرئیس در شهر همدان به او برخورد - پنداشته اینکه گمان می‌برد طبیعی واحد عددی است ... (الخ) و شیخ قول او را زشت شمرد و روش او را نکوهید<sup>۳</sup>.

استاد دکتر ابراهیمی دینانی این مسأله را چنین توضیح و تفسیر نموده است: «شیخ‌الرئیس اگرچه با قول به مُثُل عقلی و ارباب انواع، همراه و هماهنگ نیست؛ ولی روی مسأله «کلی طبیعی» تکیه می‌کند، و از طریق دیگر برای اثبات آن استدلال می‌نماید. او در ماجرای ملاقات و دیدار خود با یکی از فلاسفه که به قصد تحقیر با عنوان «رجل همدانی» از او سخن می‌گوید، به کیفیت تحقق آن در جهان خارج اشاره می‌کند و اهمیّت آن را خاطر نشان می‌سازد. فیلسوفی که ابن سینا او را رَجُلِ همدانی خوانده است، در مورد وجود کلی نظریه‌ای ویژه ابراز داشته ... (و از جمله) معتقد است نسبت کلی با افراد خود همانند نسبت یک پدر با فرزندان خویش است. تفاوت نظر ابن سینا با آنچه رجل

1. *The Life of Ibn Sina*, ed. & tr. by W. E. Gohlman, New York, 1974, p. 108.

۲. *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، طبع نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۴۵۸.

۳. *شرح غرر الفرائد*، طبع محقق - ایزوتسو، تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۳۳.



همدانی به آن باور دارد، در این است که بر اساس نظر ابن سینا، «کلی طبیعی» با موجود شدن حتی یک فرد از افراد خود موجود می‌شود ... (الخ). خلاصه آن که به روشنی معلوم می‌گردد، سخن ابن سینا در مورد کلی طبیعی یک سخن واضح و آشکار است که از متانت و استحکام منطقی نیز خالی نیست؛ ولی آنچه رجل همدانی و هم‌اندیشان او در این باب ابراز داشته‌اند، با نوعی نقص و نارسائی همراه است، زیرا آن جماعت ضمن این که به وجود کلی در جهان خارج اعتراف می‌کنند، درباره کیفیت وجود آن سخن نمی‌گویند ... (الخ)<sup>۱</sup>.

این که دکتر دینانی می‌گوید ابن سینا به قصد تحقیر او را «مردی همدانی» نامیده (و از ذکر اسم او خودداری می‌کند) کاملاً درست و متین است؛ چه ما از تکبر و رعونت شیخ رئیس اطلاع وثیق داریم، اخباری هم از این گونه خصائل نکوهیده شیخ به وفور در دست است؛ چنان که ظهیرالدین بیهقی در یک کلمه گوید: «أَنَّ كَانَ مُؤْذِيًا مُهْجَنًا». باری، اکنون اعلام می‌کنیم که آن رجل همدانی فیلسوف، هیچ کس دیگری نبوده یا علی التحقیق کسی نمی‌تواند باشد بجز:

ابوالفرج عبدالله بن الطیب همدانی نصرانی نسطوری جاثلیق بغدادی (در گذشته ۴۳۵ هـ / ۱۰۴۳ م) فیلسوف فاضل و طبیب بیمارستان عضدی در بغداد، عالم به زبانهای یونانی و سریانی و لاتینی، صاحب تألیفات و شروح و تفاسیر بر کتب حکمی و طبی (که یاد خواهد شد) معروف به «ابوالفرج مفسر» یا «ابن الطیب جاثلیق»، که ابن سینا در همدان با وی مجالس بحث و گفتگو داشته است؛ چه از جمله آثار بوعلی کتاب «تعلیقات» حاصل پرسش و پاسخ حضوری با ابوالفرج طبیب همدانی، نیز مقاله‌ای در نقض رساله ابن الطیب که عنوان آن «القوی الطبیعی» بوده، و دیگر مقالاتی بر رد مقاله شیخ ابوالفرج بن الطیب، چنان که در رساله «سرگذشت» یاد گردیده<sup>۲</sup>، ابن ابی اصبیعه هم عیناً آورده است.<sup>۳</sup>

ابن طیب همدانی در حکمت پیرو مکتب طبیعی حکیم محمد بن زکریای رازی

۱. درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴، صص ۲۸۹، ۲۹۰ و ۲۹۳.

2. *The Life* ..... (Gohlman), pp. 98, 110, 112.

۳. عیون الأنباء ...، همان، ص ۴۵۸.

بود، نیز شاگرد حکیم ابوالخیر خَمَار مسیحی و گویند که سلسله استادان بزرگ مدرسه بغداد بدو ختم شد، حکیمان و طبیبان مبرّزی شاگرد محضر او بودند.<sup>۱</sup> حتی گفته‌اند که ابن سینا نیز در طبّ شاگرد او به حساب می‌آید، چه به قول ظهیرالدین بیهقی ابوعلی به تقدّم او در فنون پزشکی اعتراف نموده و از کتابهایش بهره برده، هر چند که بر بعضی از مسائل یا رسائل طبّی او اعتراض کرده است.<sup>۲</sup>

تالیفات این حکیم همدانی متعدّد است، شماری از آنها به صورت نسخه خطّی باقی مانده، برخی هم از رساله‌های او به چاپ رسیده است.<sup>۳</sup> اینک آنچه را که خود گزین کرده‌ایم فهرست وار یاد می‌کنیم: شرح الاهیات، ارسطو، شروح ارغنون - خطابه - شعر - سوفسطیقا (ارسطو) و ایساغوجی (فورفوروس)، علل الاشیاء، تفسیر الفصول و اپیدیمیا (بقراط) و شرح بر ثمار مسائل (حنین بن اسحاق)، تحدید مبادی الآقویل (در موسیقی) و دیگر کتابهای حکمی و طبّی.<sup>۴</sup>

اکنون شواهد و سوابق امر تحقیر و توهین شیخ‌الرئیس ابن سینا نسبت به حکماء و علمای عصر خصوصاً در مورد حکیم ابوالفرج ابن طبّ همدانی جاثلیق، بهری که ظهیرالدین بیهقی گزارش نموده ایضاً به روایت شمس‌الدین شهرزوری با اندک تصرفی به نقل می‌آوریم:

«شیخ ابوعلی او را مذمّت می‌نمود و از تصانیف او عیبجویی می‌کرد، مثلاً در مورد کتاب «المباحث» او گفته است که سزااست آن را به فروشنده‌اش پس دهند و بهایش را هم رها کنند. شاید که این امر از رهگذر رشک و حسد است که میان اهل عصر می‌باشد. ابوالفرج از حکیمان بغداد بود، حکیمی بی قیاس که در خانه حکمت از درهای آن داخل شده بود. تصانیف او در منطق و جز آن بسیار است، او را تألیفی لطیف در حدّ و اندازه عمرهاست، و او عالم به زبان سُرّیانی و یونانی بود؛ شیخ ابوعلی اعتراف نموده است که او در طبّ پیشواست، و اعتراض کرده است بر بعضی رسایل او در طبّ. میان او و ابوعلی

۱. التراث اليونانی (عبدالرحمان بدوی)، القاهرة، ۱۹۶۵، ص ۹۴.

۲. تاریخ الحکماء (= تتمّة صوان الحکمه)، طبع ممدوح حسن محمد، القاهرة، ۱۹۹۶، ص ۵۶.

3. Brockelmann, *GAL*, I, P. 635, S, I, P. 884. / M. Ullmann, 156.

۴. همدان نامه، (پ. اذکائی)، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶.

تفاوت بسیار است، ابن سینا مردی آزارگر و درشتگوی بود، یکسره او را تحقیر و عیب می‌نمود. در بعضی از کتابها مذکور است که روزی ابوعلی به پیش حکیم ابن مسکویه رازی آمد، شاگردان نزد او جمع بودند؛ ابوعلی گردویی پیش او انداخت و گفت: «مساحت این جوز را به شعیرات بیان کن»، ابن مسکویه جزوه‌ای در اخلاق پیش او انداخت و گفت: «نخست تو اخلاق خود را به صلاح آر، تا من استخراج مساحت این جوز بکنم. هم چنین، ابوریحان بیرونی مسأله‌ای چند پیش ابوعلی سینا فرستاد و از آنها سؤال نمود، ابوعلی همه را جواب داد، ابوریحان بر آن جوابها اعتراض کرد و از او به زشتی یاد نمود و مرارت بدگویی را بدو چشاندید ...؛ پس چون ابوالفرج ابن طیب در این سؤالها و جوابها تأمل کرد، گفت: هر کس که با مردمان بدی کند بدی می‌بیند، ابوریحان در این کار از من نیابت کرده است»<sup>۱</sup>.

۱. تاریخ الحکماء (= تئمة صوان الحکمه)، ص ۵۶ - ۵۷. / نزهة الارواح، ترجمه مقصودعلی تبریزی، طبع دانش‌پژوه - سرور مولائی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۳۷۳ - ۳۷۴.

## طبیعیات عمر خیام\*

یکی از سه جزء حکمت نظری در قدیم پس از ریاضیات و پیش از الاهیات، که سماع طبیعی هم گفته‌اند و امروزه اصطلاح «فیزیک» رایج است. اما در حکمت طبیعی که موضوع خاص این گفتار است، جز یک رساله مختصر بسیار فنی و ریاضی از خیام بیش نمانده، تازه در زمینه گیتی‌شناسی فلسفی او هم، جز رسائلی که در پاسخ به پرسش‌های این و آن نوشته، هیچ متن مبسوط فلسفی یا کتابی مستقل در باب حکمتی که خود بدان اعتقاد می‌ورزیده، یا اثری مبین «نظام» فکری - فلسفی اش تصنیف نکرده است. ما تردید داریم که خیام به عنوان یک فیلسوف اصولاً «نظام» فلسفی منسجم داشته باشد، چه دانسته است که وی یک ریاضی‌دان پیرو حکمت بوعلی سینا و مدرّس فلسفه مشاء بیش نبوده؛ داعیه نوآوری و دبستان‌سازی و نمایندگی در فلسفه نداشته، البته گاهی بر همان مسلک خوشباشی «اپیکور» مآب معهود رباعیات فلسفی گونه، آن هم برای آزار و اذیت و دست انداختن متکلمان دین می‌سروده؛ بر روی هم، توان گفت که خیام در رباعیات خود فیلسوفتر است تا در رسائل به اصطلاح فلسفی اش؛ ولی به هر تقدیر، ما کوشیده‌ایم هم از دیوار رسائل وی نقبی به خانه فکر حکیم بزنیم؛ و در این کار ناگزیر بوده‌ایم که اولاً برای درک حکمت طبیعی او، دو بهر مقدماتی به عنوان «ریاضیات و الاهیات» تمهید مطلب کنیم؛ و ثانیاً جای جای و در مواضع مقتضی و ضروری هم به نقد و تحلیل، یا خصوصاً به بررسی مقایسه‌ای و تأویل پردازیم.

---

\*. این گفتار در فصلنامه آینه میراث، ش ۲۶ / پاییز ۱۳۸۳ (ص ۷ - ۲۷) چاپ شده است.

### الف). ریاضیات

دانسته است که دانش‌های ریاضی در زمان قدیم شامل سه قسم «حساب و هندسه و جبر» بوده است؛ و این نویسندگان قبلاً دو جا به طرح این نظر پرداخته است، که در تاریخ ریاضیات دانش «جبر» همواره به ایرانیان اختصاص داشته، و دانش «هندسه» به یونانیان؛ چنان که از قول افلاطون آورده‌اند «خداوند جاودانه سرگرم کار هندسه است». این معنا نشانگر آن است که در قلمرو ریاضی مزاج یونانی جماعت با دانش «هندسه» آمیخته‌تر باشد، و مزاج ایرانی با دانش «جبر» سازگارتر است؛ بسا که حکمای قدیم ما هم شاید با توجه به مفهوم ضمنی «نیروی ناگزیر» (= جبر) مایل به ذکر این نکته بوده باشند که در ایرانزمین «خداوند جاودانه سرگرم کار جبر است».<sup>۱</sup>

همین نکته و نظر را تاریخنگار برجسته علم جان برنال چنین بیان کرده است: «از روزی که حساب به بُن بست عدد اصمّ برخوردار، ریاضی‌دانان یونانی از عدد روی برتافتند و به خط و سطح عطف توجه نمودند، زیرا فکر می‌کردند که در هندسه از این گونه مشکلات منطقی خبری نیست. حاصل آن شد که یونانیان هندسه اندازه‌گیری را که شاید بزرگترین خدمت آنها در عرصه علم است تکامل بخشیدند، ریاضیات بابلی و جانشین آن در هند و دوره اسلامی همچنان در قلمرو حساب و جبر باقی ماند».<sup>۲</sup> شادروان استاد دکتر غلامحسین مصاحب نیز در تحلیل تاریخی «معادلات درجه سوم» (نظر به طرح خیام) گوید این عقیده مشهوری است که «در آثار یونانیان هیچ اثری از جبر نیست».<sup>۳</sup>

جای دیگر هم که راجع به معادلات درجه سوم مطرح در رساله *استخراج الأوتار* ابوریحان بیرونی اشارت کرده‌ام، این که قضایای مربوط بدان در نزد هیچیک از جبردان‌ها مسبوق نبوده، و نیز راه حل آنها هنوز مکشوف نگردیده؛ چنین نماید که وی بر روشی احاطه داشته است که او را بر حل معادلات مزبور قادر می‌ساخته است. باید افزود که مسائل جبری مطرح شده توسط بیرونی همانا شالوده طرح اعمال و راه حل‌ها

۱. رش: فهرست ماقبل الفهرست، مشهد، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵.

۲. علم در تاریخ، ج ۱، ترجمه پیرانفر - فانی، ص ۱۴۶.

۳. حکیم عمر خیام به عنوان عالم جبر، تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۲۵.

توسط خیام نیشابوری شده؛ سپس سُنن بیرونی و خیامی به خواجه نصیرالدین طوسی انتقال یافته است. پروفیسور رضا می‌گوید که نیز برحسب باب دوم (در شمار) کتاب *التفهیم بیرونی* که «یکی چیست؟ آن است که یگانگی بر او افتد و بدو نام زده شود ... (الخ)» (ص ۳۳)، روشن می‌شود که ضمن تعریف واحد (U) آن را نسبت به دو عمل اصلی حساب (ضرب و تقسیم) تغییرناپذیر دانسته، نیز آن را مولد سایر اعداد یاد کرده که از مجموع مراتب چنین فهمیده می‌شود، یک طرح ساختمان جبری در اندیشه دارد که امروزه آن را «ساختار جبری» نامند؛ و این همانا تفکر خاص علمای ریاضی سده نوزدهم (م) است، که با تحلیل موضوع بدین نتیجه توان رسید بیرونی «اهل جبر» (Algebraist) است؛ چنان که گویی حکمای یونانی مآبی چون ابن سینا «اهل هندسه» (Geometerist) باشند<sup>۱</sup>. ریاضیات خیام با آن که مدلول هر دو قسم «جبر» و «هندسه»، یا منطوق نظر ایرانی و یونانی می‌باشد؛ در خصوص «واحد» جبری حسب تعریف مزبور، همانا ناظر به نگره «توحید» فلسفی یا حکمت دهری در نزد او کمابیش همانند آن بیرونی است، چنان که کثرت «هندسی» در نزد وی گویا (- یعنی به قیاس و قرینه) ناظر به ساختار «طبیعت» در حکمت طبیعی وی بوده باشد.

خیام در آغاز رساله «براهین» گوید یکی از دانشهای تعلیمی مورد احتیاج در بخش ریاضی از حکمت، همانا فنّ جبر و مقابله است که موضوع آن استخراج مجهولات عددی و هندسی می‌باشد. موضوع آن «عدد مطلق» و مقادیر قابل سنجش باشد؛ و اما «مقادیر» همانا کمیت‌های متصل است، و آن چنان که در قاطیغوریاس (= مقولات) آمده، چهار تاست: «خط، سطح، جسم و زمان»<sup>۲</sup>. آنگاه در رساله «تقسیم ربع دایره» گوید که آنچه جبریها «مال مال» (= توان چهار) می‌نامند، در مقدارهای متصل امری موهوم است، به هیچ رو وجود عینی ندارند؛ اطلاق الفاظ «مال مال» (= توان چهارم) و جز اینها بر مقدارهای متصل، در واقع اطلاق «عدد» بر آنهاست. اما «عدد» تجرید ذهنی است، آن را وجود عینی نباشد، تنها وقتی وجود عینی می‌یابد که با ماده متشخص شود. هر کس که

۱. ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۶۲ - ۶۳.

۲. حکیم عمر خیام (مصاحب)، ص ۷، ۸، و ۹. / دانشنامه خیامی (رضازاده ملک)، ص ۱۹۴ و ۱۹۶. /

گمان برده «جبر» حيله‌ای است از برای استخراج عددهای مجهول، گمان محال برده و نباید به این اختلاف ظاهری التفات کرد، بل همانا جبر و مقابله اموری هندسی است که بر آن برهان آمده است.<sup>۱</sup>

در این فقره به ظاهر و در بادی نظر، چنین نماید که خیام بیشتر یا اصولاً اهل هندسه (مهندس) باشد، یا به عبارت دیگر «جبر» خیام «هندسی» است، بیش از آن که تصوّر رود هندسه را تبیین جبری نموده باشد؛ ولی با آن که استاد دکتر مصاحب یک چنین عقیده‌ای پیدا کرده، این بنده نیز در بادی تحقیق چنین دریافته بودم، در حقیقت این گونه نباشد و مطلب پیچیده‌تر از اینهاست. باری، در جای دیگر گوید «مال مال» را جبری در موارد هندسی بکار می‌برد، که البته این عمل بر سبیل مجاز است نه راه حقیقت؛ زیرا وجود «مال مال» در مقادیر ممکن نیست؛ ضمناً زوج و فرد بودن عارض مقدار می‌شود، که مقادیر را منفصل می‌کند؛ و اما مقادیر هندسی مرکب از اجزاء لایتجزی نیست، انقسام آنها محدود به نهایی نباشد، چنان که عدد راست (یعنی محدود به نهایی است) زیرا عدد مرکب از اجزاء لایتجزاست، که همان «واحد» هاست.<sup>۲</sup>

همین فقره و تضاعیف آن در رسائل وی، مبین نگره اتمی حکیم عمر خیام است؛ یا به عبارت دیگر، در تبیین نظریه ذره‌گرایی وی، ناظر به حکمت طبیعی او بایستی ملحوظ نظر داشت. هم در این خصوص - یعنی - مبانی ذره‌گرایی، از جمله در رساله «شرح مالشکل» جزو قضایای مقدماتی هندسه یاد کند که مقادیر تا بی‌نهایت تقسیم پذیراند. (پیدا است که این نگره ارسطویی است) و آنها از آنچه تقسیم‌ناپذیرند ترکیب نیافته‌اند (ایضاً نظریه مشائی) و این یک قضیه فلسفی است، که هندسه‌دان در صناعت خود بدان نیاز دارد؛ بعضی از مهندسان کوشیده‌اند تا بدان از جهت صناعت خود برهان آورند. هم از جمله این که گاه ممکن باشد که خطی مستقیم تا بی‌نهایت برآورد، و اگر فیلسوف بر تناهی اجسام برهان آرد که خارج از آنها نه خلأئی هست و نه ملائی، همانا بیان داشته است که چگونه رواست مهندس قائل به نامتناهی باشد، چه آن «خارج» هم تا بی‌نهایت

۱. رسائل النخیم الجبریه، طبع رشدی راشد - احمد جبار، حلب، ۱۹۸۱، ص ۸۷ / دانشنامه خیامی (رضازاده ملک)، ص ۱۶۴ و ۱۷۸.

۲. حکیم عمر خیام (دکتر مصاحب)، ص ۹ و ۱۰. / دانشنامه خیامی (رضازاده)، ص ۹۰، ۱۹۷ و ۲۴۵.

است.<sup>۱</sup> باید گفت این برهان اخیر که در اثبات وجود خلاء است، و ظاهراً بیانگر عقیده خیام ملازم با نگره اتمی هم باشد، تقریباً شبیه به برهان حکیم محمدبن زکریای رازی، هم در ابطال نظریه مشائیان و اثبات وجود «خلاء» نامتناهی است.<sup>۲</sup>

یک جا خیام گوید: «اعلم ان البرهان علی هذه الطرق بالهندسه، لا یجزی عن البرهان علیها بالعدد» (عالم جبر، ص ۱۰ / دانشنامه، ص ۱۹۷) - یعنی: برهان به شیوه هندسی جایگزین برهان عددی بر آن نباشد، چه وقتی موضوع تحت بررسی «عدد» باشد، نه مقادیر هندسی، برهان هندسی جای برهان عددی را نمی‌گیرد (دانشنامه / ۲۴۶).

این عبارت که آشکارا در تأیید «جبر» است، بر اثر بدخوانی آن به نزد شادروان استاد دکتر مصاحب، اسباب سوء تفسیر و قول به هندسی بودن خیام شده است. چه استاد فقید می‌فرماید که کارهای خیام در علم جبر ظاهراً در بسط این علم تأثیری نداشته است. خیام یک ریاضی‌دان قرون وسطائی است، که سخت تحت تأثیر افکار یونانیان بوده است، محدودیت‌های ناشی از بندهایی که این افکار بر دست و پای او بسته به خوبی از آثارش هویدا است. در این باب، آنچه مربوط به مسائل و موارد خاص مندرج در آثار اوست - یعنی - کارهای جبری وی چنان که خود می‌گوید، مبتنی بر کتابهای اصول و معطیات اقلیدس و مخروطات آپولونیوس است (هر چند بر آنها اشکال نموده) وقتی حکم می‌کند که «براهین عددی جای براهین هندسی را نتوانند گرفت» (کذا) هم به سبب پیروی از فلاسفه یونان است، که تفاوت فاحشی بین «عدد» یا «عدد مطلق» و «مقدار» یا «کم متصل» (خط، سطح، جسم، زمان) قائل است؛ از اینرو کارهای جبری او یا - به عبارت درستتر - روش او در جبر سخت تحت تأثیر و نفوذ این اندیشه است. با آن که خیام نخستین کسی است که به تحقیق منظم علمی در معادلات درجه اول و دوم و سوم پرداخته، طبقه‌بندی تحسین‌انگیزی از آن معادلات فرا نموده؛ اما روش حل آنها - که اغلب ناقص است - هم «هندسی» است، و هم این که متأسفانه در هیچ یک از دو رساله به اصطلاح جبری خیام، تعریفی از جواب یا ریشه معادله و از حل معادله دیده نمی‌شود.<sup>۳</sup>

۱. دانشنامه خیامی (رضازاده ملک)، ص ۷۲ و ۷۸.

۲. رش: حکیم رازی (پ. اذ کائی)، ص ۳۳۸ - ۳۴۶.

۳. حکیم عمر خیام به عنوان عالم جبر، ص ۱۳۷.



اینجانب، با توجه به سوء فهم در حکم مزبور که یاد شد، می‌افزاید آن اندازه که خيام در «علم جبر» نوآوری نموده، و در این فنّ از ریاضی پیروزی و آوازه یافته، همانا مربوط به جنبه «ایرانی» بودن وی، یا به عبارت دیگر راجع به «دانش ویژه ایران» می‌شود، در باقی امر می‌تواند عالم یونانی مآب بر شمار آید.

### ب. الاهیات

مراد از طرح مسأله «الاهیات» (حکمت الاهی) خیامی در اینجا، صرفاً به جهت درک بنیان نظری وی در حکمت طبیعی یا «طبیعیات» اوست؛ چنان که در بهر پیشین (ریاضیات) مبانی یا بیان ریاضی نگره «توحید» و نظریه «اتمی» وی تا حدی معلوم شد. توان گفت که الاهیات یا علم الاهی یا مابعد طبیعی خيام هم به تفسیر «ریاضی» باشد، اما مسائل «علم اعلی» به تعبیر خودش و حکمت اولی که گوید غرض نهائی فیلسوف است (دانشنامه / ۴۱۸) در رسائل فلسفی موجود خیامی نه تنها مبین نظام فکری و شخصیت فلسفی یا حاکی از آراء مستقل شخص وی نیست، بل بسیاری مسائل و نظرات متناقضه هم به گونه‌ای در بافت کلام فلسفی او لانه کرده، که دریافت حقیقت امر را به لحاظ معرفت‌شناسی دشوار می‌سازد. شناخت‌شناسی فلسفی خيام از رسائل به غایت موجز فلسفی‌اش، واقعاً در حکم چاه‌کندن با سوزن است که آخر سر هم به سنگ بر می‌خورد. سبب آن است که چنان که پیشتر هم گذشت، چون به عنوان یک حکیم مشائی و مدرّس حکمت سینائی معروف و مقبول بوده، لذا در موقف فلسفه رسمی به خصوص در «الاهیات» (که او را «تالی تلو» بوعلی شمرده‌اند) نمی‌توانسته بر خلاف آن مکتب سخن بگوید؛ پس هرگاه از او پرسش‌هایی می‌کردند، بر همان اصول و مبانی حکمت مشائی یا به عبارت دقیق و درست، هم بر اساس مذهب التقاطی «نوافلاطونی» اسماعیلیان ایران پاسخ می‌داد؛ چنان که تمام رسالات فلسفیه وی هم در جواب مسائل معاصران می‌باشد، حال آن که خود اعتقادی بدان مذهب التقاطی نداشت، هم چنین متافیزیسم را - خواه ارسطویی یا نوافلاطونی - نمی‌پذیرفت، دقیقاً همان طور که «علم احکام نجوم» را تصدیق نمی‌کرد (مانند ابوریحان بیرونی) اما ناگزیر در مقام جوابگویی بر وفق علم رسمی و نظر جاری و طبق اصول آن فنّ سخن می‌گفت.<sup>۱</sup>

۱. نک: عمر خيام نیشابوری (علیرضا ذکاوتی)، ص ۵۲، ۶۲ و ۱۴۷.

باری، نجم‌الدین رازی (دایه) در مقدمه نقل دو رباعی مسلم و مشهور خیام، او را بیچاره فاضلی «فلسفی و دهری و طبایعی» وصف نموده است<sup>۱</sup>، که همین نظر از باب نقل نیز کافی است تا مذهب فلسفی خیام، خصوصاً صبغه «علم‌الاهی» او را دهری و طبیعی یا به تعبیر اصطلاحی امروزه «گیتی‌گرای» (Materialist) تلقی کنیم. در هر حال، گیتی‌شناسی عمر خیام را ما اینک در سه مقوله «وجودشناسی، مسأله ضدین، علت‌ایجابی» اجمالاً بررسی می‌کنیم. خیام در «رساله وجود» و جز آن مفهوم «وجود» را اعتباری دانسته، اصلتی برای آن در عالم عین قائل نیست؛ هم چنین «عدم» را اعتباری دانسته، که در این خصوص طی رساله‌ای برای قاضی فارس سخن گفته است. (دانشنامه / ۳۵۵، ۴۰۰ و ۴۱۹). آنگاه در رساله «ضیاء عقلی» گوید مبدأ تصوّرات از همه چیزها و شیئی نیز ظاهر تصوّر است، که وجود آن را در نفس الزام می‌کند (همان / ۳۷۱). پیداست که همین قول به مبدأ هویت در نزد ارسطو باز می‌گردد، بدین معنا که حمل شیئی را بر نفس ضروری می‌سازد. اما «وجود» در نزد خیام بر دو گونه «عینی» یا «ذهنی» است، که از جمله در نتیجه یک حجّت جدلی بیان می‌کند: «وجود، صفتی زائد بر ذات ماهیت معقول است که در نفس (- ذهن) موجود و در عین (- خارج) ناموجود است - یعنی - وجود موجود در اعیان همانا عین ذات اوست، وجود زائد بر آن را معنایی نباشد؛ هر چند وجود نفسی (- ذهنی) هم از جهتی خارجی است، زیرا موجودات ذهنی هیأت نفس‌اند؛ و چون نفس امری خارجی است، پس هیأت امر خارجی هم از جهتی خارجی باشد. پس درست است که موجود عینی و وجود لابشینی یکی است، صیوررت آن ماهیتی معقول باشد، که حسب معنای معقول موسوم به «وجود» بدان اضافه شده است. چه بسا اوصافی که در عالم اعیان معدوم است، در نفس و عقل برای موصوفاتی که در اعیان نیست وجود داشته باشد.» (همان، ۳۴۹، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۷۱، ۳۷۳ و ۳۷۵).

اما در مسأله ضدین که خیام رساله معروف «ضرورت تضاد» را نوشته، باید گفت چنان که گذشت، وجود را بر دو قسم عینی و ذهنی دانسته، از مقدمات بحث در این باب نتیجه می‌گیرد که «تضاد» راجع به وجود ذهنی است نه عینی (ص ۳۵۶). بدین سان، خیام در عالم وجود (- اعیان) هیچ گونه تضادی را ضروری نمی‌داند. به طور کلی، خیام

۱. تعلیقات چهار مقاله (قزوینی - معین)، ص ۳۱۵.

«تضاد» را در موصوف - یعنی - واجب الوجود از نوع عرضی می‌داند - نه ذاتی؛ و هر جا که مسأله واجب الوجود مطرح باشد، که هم بر دو قسم است: یکی واجب الوجود به ذات خود، دیگر واجب الوجود به غیر خود، این صورت اخیر (واجب به غیر) همانا «عدم» ضروری باشد (ص ۳۵۵، ۴۱۸). اما تضاد در نزد خیام به صورت «حیلی» (مکانیکی) آن مطرح بوده، نه هرگز «جدلی» (دیالک تیکی) که همان تضاد ارسطویی است. چه گوید چون وقتی «الف» علت از برای «ب» شد، و «ب» هم علت از برای «ج»؛ بنابراین «الف» برای «ج» علت خواهد گردید (و این قضیه سائق است بدین که) واجب الوجود تضاد را در اعیان بالعرض نه بالذات در وجود آورده، و این مسأله تردیدپذیر نیست (ص ۳۵۸). در رساله «ضرورت تضاد» گوید که واجب الوجود از همه جهات «واحد» است، آنگاه اگر هم آن را ممکن الوجود بدانیم، موجد و مسبب آن بایستی واجب الوجود «واحد» باشد؛ و به طور قطع مسلم داشته‌اند که ذات واجب منشأ شرور نتواند شد (ص ۳۴۶، ۳۵۴ و ۳۶۳). پیداست که این نگره مؤسس بر اصل «عدم تناقض» معروف ارسطویی است، که اجتماع نقیضین را محال می‌داند؛ خیام در همین معنا طی رساله «کون و تکلیف» گوید: «خدای تعالی این مرکبات را در زمانی حسب ضرورت مقدر فرموده، که اجتماع اشیاء متضاد و بل متقابل با هم ممکن نباشد، چه نمی‌توان دو شیئی متضاد را در آن واحد و جهت واحد جمع کرد. آنگاه به پاسخ این سؤال پرداخته که «خداوند چرا اشیائی را که متضاد با یکدیگرند و ممکن نباشد با هم خلعت وجود بپوشند، خلقت فرمود؟» (ص ۳۳۰ / ۳۳۹). خیام مسأله را به قول بعضی از حکماء ارجاع می‌کند (- یعنی تأویل نقلی) و خود از اقامه برهان - حسب اصولی که گویی خود قبول نداشته - بکلی طفره می‌رود، پس رندانه صحت قضایا را به وجود برهان قویم احاله می‌کند و خود حکم قطعی نمی‌دهد. باید افزود که رساله «کون و تکلیف» تقریر در باب تکلیف، راجع به همان وجوب اطاعت مردم از صاحب شرع و تمکین نسبت به شرایع می‌باشد، که پیداست نظر خود خیام اصلاً در آن مطرح نمی‌تواند باشد، چه آن را برای یک قاضی شریعتمدار فقیه نوشته است.

باری، وجود «اضداد» ناشی از ذات باری که عین اعتقاد ثنوی - یعنی - مسأله تضاد «خیر / نور» (اورمزد) و «شر / ظلمت» (اهریمن) صادر ایجابی (حسب تعبیر خیام

«ضروری» از ذات «زروان» (دهر) نظر به مذهب دهری خیام، بیان واضح فلسفی منطبق با اصول نظام مزبور و کلام مقبول در رسالات وی به ویژه «ضرورت تضاد» نیافته است. آنچه از این رهگذر به حاصل می‌آید هم بر وفق حکمت مشائی و قواعد تضاد حیلی ارسطویی، حتی بر خلاف مبانی «ذره‌گرایی» متبع خیام در حکمت طبیعی هم باشد، که در موضوع گون و فساد عالم یا مسأله «ترکیب و استحاله»، همانا ضدین مزبور طی روند اجتماع و افتراق ذرات یکدیگر را مشروط می‌کنند. بنابراین، مسأله ثنویت فلسفی (زروانی / دهری) خیام را عجاله باید در جزو مذهب «مستور» وی محسوب داشت، آنچه فعلاً از مذهب «معلوم» وی بر می‌آید، هم بیش از این نیست (که گوید): شر را نمی‌توان به موجد سیاهی (ظلمت) هرگز به ممکن‌الوجود نسبت داد، چون «قصد» اول (عنایت سرمدی حق) به سوی خیر متوجه بوده است؛ ولی این نوع «خیر» ممکن نیست به کلی عاری و مبرا از «شر» و «عدم» باشد، پس شر را جز بالعرض نمی‌توان به ذات پاکش منسوب داشت. پس مبرهن شد ضروری که در مخلوقات خدا موجود است، بالذات نیست و بالعرض می‌باشد؛ و نیز واضح شد که «شر» نه از حیث کمیت و نه از جهت کیفیت با «خیر» آن قابل قیاس نیست. آنگاه خیام در پی همین فقره، جبر علمی (Determinism) را مطرح می‌کند، که هم مبین‌گرایش زروانی اوست: اما سؤال راجع به این که کدام یک از دو فرقه به صواب نزدیک‌ترند، شاید جبریان به صواب نزدیکتر به نظر آیند؛ مشروط بر آن که در هذیانات و خرافات نیفتاده و غلو نکنند، چون هرگاه به طرف مبالغه و غلو میل کنند، از حقیقت و صواب دور خواهند افتاد (ص ۳۵۹ و ۳۶۰).

اگر درست باشد که خیام بر آیین طبیعی - دهری می‌اندیشیده، در خصوص حدوث عالم چنان که هم در بهر آتی بیاید، بایستی صدور موجودات در نزد وی هم به طریق ایجابی بوده باشد، در این صورت مسأله صنوع و خلق و ابداع «کلامی» (یعنی معتقد متکلمان) منتفی است. ما یک جا هم در رساله «ضرورت تضاد» این مطلب را بین تلویح و تصریح از عمر خیام محافظه‌کار و اهل تقیه دریافته‌ایم، که می‌گوید: «به طور کلی تحلیل مسأله از این قرار است که موجودات ممکنه، از وجود مقدس به ترتیب و نظام خلعت وجود پوشیده‌اند؛ و چون اشیاء موجود شدند بعضی از آنها بالضروره، نه آن که کسی آنها را این گونه قرار داده باشد، نه به جعل جاعل، با یکدیگر متضاد گردیده؛ بدین معنی که

وقتی این موجود به وجود آمد تضاد هم بالضروره موجود شد، و چون تضاد بالضروره موجود گردید، عدم بالضروره لازم آید و وجود شرّ هم بالضروره با عدم به وجود می آید (ص ۳۵۸ و ۳۶۷). سپس گوید که پس از این مقدمات باید دانست برهان مدلل داشته، واجب الوجود در اعیان از همه جهات و در تمام اوصاف واحد یگانه می باشد، و همان سبب و علت موجودات در اعیان است. آنگاه در رساله «علم کلیات وجود» (که همان سلسله الترتیب است) در ترتیب موجودات گوید: «چنین است که ترتیب حروف - که مخرج هر حرفی از حرف دیگر است که بالای اوست و هر یکی از دیگری خاسته است» - نخست عقل را یاد کرده، سپس نفس را معلول عقل دانسته، که فلک هم خود معلول نفس باشد ... الخ (ص ۳۵۷، ۳۸۳ و ۳۸۴). واضح است که این مراتب و اصولاً رساله «سلسله الترتیب» یکسره - به اصطلاح - «مشائی» یا به عبارت صحیح و دقیق و واقعی کلمه «اسماعیلی» است، که البته جزو همان علم رسمی و حکمت بوعلی سینائی متداول بوده است.

اما این که «توحید» خیام آحادی یا عددی نیست، یک جا خود گوید که پس واجب الوجود یکی است، نه از روی «عدد» که گفتیم که «یکی» نه عدد است، از بهر آنکه او را ماقبل نیست، و علت نخستین تا یکی واجب کند ... الخ (ص ۳۸۴). ولی توحید خیامی - حسب رسالات وی - اشراقی یا مستفادی - یعنی - اصالة «ایرانی» هم نیست؛ زیرا که - باز حسب رسالات وی - «خیر و شر» یا «نور و ظلمت» را نه در «ذات» عینی واجب الوجود، بل همانا «صفت» ذهنی آن می داند؛ و از اینرو - حسب رسالات - چنین نماید که توحید او نیز ارسطویی یا مشایی (یونانی) و به عبارت دقیق و متداول «نوفلاطونی» است، چون ناظر به اصل معروف فیض و صدور «لا یصدر عن الواحد الا الواحد» می باشد. بدین سان، مادی گری خیام نیشابوری هم از نوع ارسطویی، و بر مذهب التقاطی «قاطی پاتی» گری است. اما اگر در قضاوت خود باید شرط انصاف را سخن بگوییم، وی در رساله «کون و تکلیف» درباره این که چرایی (لمیت) به ذات واجب الوجود راه ندارد، و این که همین مسأله یکی از مشکل ترین مسائل در موضوع تفاوت موجودات (حسب مراتب) می باشد - یعنی - همان موضوع مجعول و مخترع معروف «اسماعیلیه» ایران (در جزو التقاطیات نوفلاطونی مآبانه) به عنوان «پایگان

عقول و نفوس فلکی» یا همان عقول عشره کذائی مشهور، که خیام طوعاً او کرهاً رساله «سلسله الترتیب» (یا همان «کلیات وجود») را هم در این باب نوشته، گوید: «بدان که در این مسأله، بسیاری از مردم دچار حیرت شده‌اند، تا آنجا که فرزانه و خردمندی را نتوان یافت، که در این باب با تحیر دست به گریبان نباشد؛ و شاید من و آموزگارم شیخ‌الرئیس بوعلی سینای بخارایی که در این مسأله امعان نظر کرده‌ایم، در بحث خود بدان جا رسیده‌ایم که نفوس مان بدان قانع شده؛ و این قناعت یا به واسطه ضعف نفس ما بوده است که بدان چیز رکیک و باطل و ظاهر آراسته قانع شده، یا به واسطه قوت کلام در خود موضوع باشد که موجب اقتناع می‌گردد.» (دانشنامه / ۳۲۹ و ۳۳۸). در بطن و مغز این اعتراف صریح حکیمانۀ خیام (که روانش شاد باد) نقض هر چه نوفلاطونی و اسماعیلی و التقاطی‌گری «رکیک» باشد نهفته، هم بطلان متافیزیسیم «ظاهر آراسته» به هر شکل و شمایل آن اعلام شده، و همانا عقیم و سترون بودن و به بن بست رسیدگی فلسفیدن به اصطلاح «مثنائی» آشکارگشته است.

### ج. طبیعیات

ظهیرالدین بیهقی (م ۵۶۵ هـ. ق) و به تبع او شمس‌الدین شهرزوری (م ۶۱۲ هـ. ق) یاد کرده‌اند، خیام نیشابوری که در تعلیم و تصنیف زُفتی و دست خشکی می‌نمود، جز مختصری در «طبیعیات» ننوشته است.<sup>۱</sup> آن «مختصر» هم چنان که بیاید، جز رساله «میزان حکمت» نبوده باشد. ولی برای فهم آراء طبیعی هر فیلسوف و متفکر گیتی‌گرای، بایستی چهار مقوله را از دیدگاه او بررسی و پژوهش کرد: جسم، مکان، زمان، حرکت؛ اما این مسائل خود در مرز میان «علم» و «فلسفه» قرار دارند، که در مورد خیام - چنان که اشاره شد - می‌توان گفت طبیعیات او نیز «ریاضی» است؛ و این که از دو قسم ریاضی «جبر و هندسه» کدام یک بر حکمت طبیعی او غلبه دارد، واقعاً در این خصوص نمی‌توان حکم کلی کرد. باری، با توجه به این که خیام مفهوم وجود را اعتباری دانسته، اصلاتی برای آن در عالم عین قائل نیست؛ هم در رساله «کلیات وجود» (فارسی) ممکن‌الوجود را دو نوع بر شمرده: یکی جوهر، دوم عرض؛ و آنگاه جوهر را نوع کلی قسمت‌پذیر یاد

۱. تعلیقات چهار مقاله (قزوینی)، ص ۳۰۷ و ۳۱۲.

کرده که همانا «جسم» است، اما جسم «کل» خود به سر قسم باشد: افلاک، اُمّهات، موالید، که گوید «این هر یکی قسمت‌پذیرند و اجزای ایشان را نهایت نیست» (دانشنامه، ص ۳۸۲، ۳۸۳ و ۳۸۸). تا اینجا فیزیک خیامی اولاً از فلسفه مادی بدور می‌رود، چون آنچه در حکمت طبیعی «ممکن الوجود» تلقی می‌شود، همانا موجود بالضروره باشد یا به عبارت دیگر: «جوهر» خود همچون واجب الوجود مقوله‌ای «قدیم» بشمار آید؛ ثانیاً با توجه به تأکید مکرر بر این که «جسم قسمت‌پذیر است» (۳۸۴) که یک اصل مشهور ارسطویی در سماع طبیعی می‌باشد، حکمت طبیعی خیام مبنای اتمی یا «جزء لایتجزئی» (= جسم تقسیم‌ناپذیر) پیدا نمی‌کند؛ چه در نگرش ذره‌گرایانه «اجزاء جسم کل هر یکی متناهیاً قسمت‌ناپذیرند»، یعنی به حدی می‌رسند که دیگر غیرقابل تقسیم می‌شوند.

بیشتر در بهر ریاضیات خیام نیز راجع به جنبه «هندسی» بودن او گذشت، و همین مبین صبغه یونانی او یا مشخصاً ارسطویی (مشائی) فیزیک او هم باشد، که مقادیر کمی تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیرند (مدلول این قضیه خطی مستقیم تا بی‌نهایت پیوسته باشد) و آنها به لحاظ فلسفی از اجسام تقسیم‌ناپذیر ترکیب نشده‌اند. به عبارت دیگر (هم از خیام) مقادیر هندسی مزبور مرکب از اجزاء لایتجزئی نیست، انقسام آنها محدود به نهایی نباشد، آن طور که «عدد» (- یعنی مفاهیم جبری) محدود به نهایی است، زیرا «عدد» مرکب از اجزاء لایتجزئی است که همان «واحد»ها باشد (همان، ص ۷۲، ۷۸ و ۹۰). از این فقره به ظاهر متناقض اما صریح بر می‌آید، که ذره‌گرایی خیام تنها در زمینه «فیزیک ریاضی» (یا ریاضی فیزیک) - یعنی - صرفاً در تبیین جبری جسم طبیعی قابل درک و شناخت است یا بیان و عیان می‌شود؛ و هم اینجاست که خیام ایرانی گری‌اش را در حکمت طبیعی بروز می‌دهد؛ وگرنه مادام که به طریق هندسی و با مقادیر کمی متصل تقسیم‌پذیر تا بی‌نهایت سروکار دارد، یکسره از اصول دموکریتوسی ذره‌گرایی بدور و بر مذهب مشائی ارسطویی پایدار است. خیام در رساله «ضیاء عقلی» که می‌توان گفت تقریباً خودش است، تا حدودی از فلسفه رسمی مشائی (ارسطویی) فاصله گرفته؛ براهین بر مقولات تناهی و عدم تناهی را در معنای معقول آنها به کتابهای ابن سینا حواله می‌دهد، آنگاه در پی نگره «اتمی» می‌افزاید که جزویات نامتناهی بالقوه، از جهت «عدد» نظر به ترتیب علی نامرتب باشند (ص ۴۱۷) و این در حالی است که قبلاً آنها را «متناهیات مرتب» نامیده است.

اما مقوله «مکان» در فیزیک که حکیم طبیعی باید آراء خود را درباره آن اظهار نماید، چنین به نظر می‌رسد که رساله «سه مسأله» خیام در این خصوص معتنم است. منتها باید پیشتر این نکته را یادآوری کرد که فیزیک ریاضی خیام، در زمینه ماهیت جسم طبیعی که به لحاظ ذره‌گرایی محلّ امعان نظر می‌شود، اگر از جنبه هندسی بوده باشد که باید گفت هندسه خیام «مسطّحه» است؛ و حال آن که ذره‌گرایی هندسی منسوب به افلاطون، ناظر به هندسه «مجسمه» یا فضائی می‌باشد، که هر یک از اجزاء لایتجزئی (ذرات) عناصر طبیعی اشکال خاصّ چند وجهی دارند. هندسه خطّی - سطحی خیام چنان که اشاره رفت همانا جبری «تک» واحد است، که «عدد» مجرد از مبدأ «واحد» (منطبق با «واحد» فلسفی که همان «أحد» لایتناهی در مبحث «توحید» است) مشتقات ممتدّ از آن ترتیب علیّ «مرتب» نامتناهی (در هندسه) و «نامرتب» متناهی (در جبر) می‌یابد. از اینرو، وی «خلاء» را بُعد مفطور و ممتدی در جهات می‌داند، که اجسام در وسعت آن داخل باشند، آن را پاره نموده و در آن به جنبش آمده، از جایی به دیگر جای روند. سپس می‌افزاید این اوصاف که از برای تعریف «خلاء» (یعنی همان «مکان» در فیزیک) یاد شد، در عقل وجود دارد ولیکن در خارج وجود ندارد؛ چه «خلاء» موجودی است که در عالم تصوّر و عقل بوده باشد، در عالم اعیان آن را وجودی نیست (همان، ص ۳۵۷ و ۳۶۶).

از منظر حکمت طبیعی اگر خیام وجود «خلاء» را مثل ابونصر فارابی و ابوعلی سینا ممتنع می‌دانست و نفی می‌کرد، امری موجّه و قابل تفسیر یا تأویل به اصول مقبول فلسفی می‌بود؛ ولی این که یکسره وجود هر چیزی را در عالم تصور و عقل یا موجود «ذهنی» می‌داند، جز به تناقض‌گویی یا عدول از اصول نمی‌توان تعبیر کرد. چه تقریر خلاف هم در مسأله «خلاء» و «ملاء» (مکان هندسی) در رساله «شرح ما/اشکل» عیناً بار دیگر نقل می‌شود (ضمناً باید گفت که شادروان دکتر تقی ارانی در مقدمه همین رساله به مغلطه کاری و پرت و پلاگویی‌های خیام اشاره کرده است).

باری، گوید هم از جمله این که گاه ممکن باشد که خطّی مستقیم تا بی‌نهایت برآورد، و اگر فیلسوف بر تناهی اجسام برهان آرد که خارج از آنها نه خلائی هست و نه ملائی، همانا بیان داشته است که چگونه رواست مهندس قائل به نامتناهی باشد (چه) آن «خارج» هم تا بی‌نهایت است (دانشنامه / ۷۸). در جای خود یاد کردیم که این برهان



در اثبات وجود خلاء، تقریباً شبیه به برهان جدلی حکیم رازی در همین مسأله است. اما آنچه در رساله «جواب سه مسأله» بیان کرده از این قرار است: «گروهی از متقدمان یونانی مانند انکساغوراس و «آمیغ» گرایان گویند که هر جسمی را «اجزاء» نامتناهی بالفعل بوده است، و ابراهیم نظام معتزلی از جمله قائل است که «ذره» هم به خردی اش مرکب از اجزاء بی‌نهایت بالفعل باشد؛ پس بی‌گمان وی وجود اشیاء نامتناهی در عدد را جایز شمرده؛ و اگر این قضیه اولیه بودی، جایز شمرده نمی‌شد، و چون این امر جایز شمرده شده، مخالفان وی نیز حاجت به ابطال این رأی نیافته‌اند؛ و این حجّت هم نزد بسیاری از مردم مشهور مسلم نیست، بلکه نزد بسیاری از ایشان خلاف آن مشهور است؛ چه این که عموم مردم اعتقاد دارند که بیرون عالم فضائی غیر متناهی است و آن را خلاء نامند؛ و این یک قضیه وهمی است که از اولیات جز به حجّت‌ها تمیّز نیابد؛ با این حال «وهم» بدین برهان پس از تیقن فعلی آن توقّف نیابد. بر روی هم، برهان قائم است بر این که جسم‌ها و بُعدهای محسوس و متخیّل، همانا متناهی‌اند؛ و هر چه معقول باشد «شمارمند» است، اگر هم شمار آنها در نزد عقل مرتّب به یک ترتیب طبیعی ذاتی باشد، ترتیب عددی مانند رشته علّت‌ها و معلول‌هاست؛ و از اینرو جایز نباشد که غیر متناهی باشد، هم بر این نظر حجّت‌های بسیار و براهین آشکار است، هر چند که اکثر از ادراک وهم خارج باشد (ص ۴۱۶).

ادراک وهمی یا تصوّر ذهنی از کیفیات مادی «ذرات» در نزد خیّام، چنان که میان کیفیات اولیه و ثانویه هیچ گونه تمیّز یا تمایزی نباشد، مبین صبغه ذره‌گرایی در مکتب هندی است که قائل است «جواهر» ماهیات خود را در کیفیات مختلفه ظاهر می‌سازند. در عین حال، وی اتمیسم کلامی متکلمان معتزلی مخصوصاً «نظام» را قبول ندارد، تنها گویی نگرش ابوالهذیل علف مورد توجه او بوده باشد، که اتصال «جواهر» (ذرات) را به موجب أعراض می‌دانست؛ چه وی (هم بمانند خیّام) خواص فیزیکی اشیاء را که صفات يك ذات مستقل نباشد، صرفاً پدیده‌های عرضی یاد کرده<sup>۱</sup>، همان باوری که پیشتر گذشت خیّام داد سخن داده است. مع هذا، طبقه‌بندی یا انتمای مکتبی ذره‌گرایی خیّام، به سبب نبود متون و نقول دیگر - متضمّن آراء طبیعی وی - بس دشوار است؛ ولی منبع

۱. رش: حکیم رازی (پ. اذکائی)، ص ۳۱۲ و ۴۶۲.

دیگر همانا رباعیات منصوص بدو باشد (از جمله: «هر ذره که بر روی زمینی بوده است ...» یا «می‌خور که به خاک در، تنت ذره شود ...» و جز اینها) که بنا به عقیده علیرضا ذکاوتی حاکی از نظریه اتمی اوست. آنگاه می‌افزاید که هر چند طبق تعالیم مشائیان در آغاز معتقد به هیولای اولی بوده، مانند بوعلی مذهب ذره را رد می‌کرده، اما آخر به آن گراییده است. این همه اشارات که در رباعیات خیام، به گردش جاودانه ذرات در عالم هست (این خاک ماست که سبزه می‌شود و تماشاگاه دیگران می‌گردد و ...) نشان می‌دهد که وی به فلسفه دموکریتوس و اپیکوروس رسیده بوده است. این که احتمالاً تئوری هیولای (متصل) او را قانع نکرده و به مذهب ذره تمایل یافته، هم این که در سیر عالم اندیشه‌ها از دو راه به مسأله بخت و اتفاق و تصادف نزدیک شده، اولاً این موضوع در فلسفه مشاء مطرح بوده (مثلاً در طبیعیات الشفا) و ثانیاً اتمیست‌ها و معتقدان به جزء لایتجزئی از قبیل دموکریتوس و پیروان او - که نظریاتشان بین متکلمان و فیلسوفان اسلامی شناخته بود - ترکیب عالم را بر اثر حرکت جاودانی و برخوردهای تصادفی ذرات می‌دانند.<sup>۱</sup> هر چند برخی استنباط‌های علیرضا ذکاوتی در خصوص ذره‌گرایی خیام حاجت به توضیح دارد، ما ضمن قبول کلیات امر می‌افزاییم که اتمیسم خیام ظاهراً از نوع «اپیکوری» یا انباز قلسی - نه دموکریتی - یعنی - ذره‌گرایی بدون «خلاء» (= تهیگان) می‌باشد؛ چه مکرر شد که خیام «خلاء» را بُعد موهوم می‌داند، در حالی که موافق با نگره دموکریتوس آبدرایی و حکیم محمد زکریای رازی، خلاء همچون «جوهر» قدیم و موجود ضروری ملاط ترکیب و تمازج ذرات و اجزاء عالم باشد.

اما مسأله زمان و حرکت، که باز در نزد خیام تعبیری «جبری» دارد، چه می‌گوید: «عادت بر آن است که زمان را از موضوعات مسائل جبر محسوب نمی‌دارند، هر چند ذکر آن جایز است» (دانشنامه، ص ۱۹۶ / ۲۴۴). تعریف زمان و مسائل وابسته بدان از نظر خیام، همان است که در نزد منجمان مشائی و در کتابهای ابن سینا متعارف است؛ اینان هم به پیروی از ارسطو «زمان» را مقدار «حرکت» فلک دانند، مبنای دهری‌گری یونانی مآب ایشان هم بر شالوده حرکت «ازلی» (قدیم) ارسطو باشد، که با زروان‌گرایی ایرانی در اساس نظر و ماهیت «زمان» متفاوت است. اما دهری‌گری یا زروان‌گرایی خیام،

۱. عمر خیام نیشابوری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۶۰ و ۸۹.

نظر به فقدان متون خاصّ آرائی، باز یک پای نظریه‌اش لنگ می‌زند؛ و آن بدون مقدمه این که خیام مثل آموزگارش ابن سینا و دهها متفکر دیگر بین زمان «مضاف و محدود» (زروان کرانمند) که هم به مقدار حرکت فلک سنجیده می‌شود، با زمان «مطلق و نامتناهی» (= دهر / زروان بیکران / سرمد) یکسره خلط کرده‌اند؛ چندان که گاه عجز آنان از درک این مسأله، صرفاً به علت سُلطه قهار فکری ارسطو و تعبّد جزمی غیر حکیمانه نسبت به آراء وی، آدمی را سخت به حیرت و تأسّف می‌افکند. خیام هم چنان که تاکنون دیده‌ایم از این زمره بیرون نباشد، نمی‌توان وجه فضیلت و امتیاز خاصی بین اقران برای او قائل شد؛ ولی نسبت به دیگران در تقریر یک مسأله کلیدی و مهمّ راجع به مقوله دهر و زمان برجسته می‌نماید، که اینک من می‌کوشم آن را چنان که دریافته‌ام بازگو کنم. نخست تمهید مطلب را هم از خود خیام در مسأله حرکت و زمان از رساله «سه مسأله» می‌آوریم که گوید: «ثابت شده است که وجود زمان به حرکت است، و آن مقدار حرکت فلک باشد؛ بدین قرار که حرکت به ذات خود قائم نیست. در این باب متکلمان رسالات کثیری نوشته‌اند، که هم نظر به صعوبت تصوّر آن و آراء راجع بدان اختلاف بسیار است. اما از جمله کسانی در اثبات حرکت آن را حادث به حدوث زمانی دانسته‌اند، آنگاه بیشترین کسان از اهل حکمت که نگره‌شان در این خصوص سست و ضعیف است، گمان می‌کنند که سخن در باب حرکت و مقدار آن که زمان است کلام طبیعی است.

«زیرا فیلسوف آن را در مبادی علم طبیعی یاد کرده، چنان که در کتاب «سماع طبیعی» ارسطو آمده؛ ولی این بحث در موضوع علم مابعدطبیعی (متافیزیک) باشد که یک اشتراک معنایی در این دو علم وجود دارد. باید گفت که علم ریاضی و علم طبیعی چون ناگزیر از بیان مبادی علم الاهی‌اند، حرکت و مقدار آن را یاد کنند؛ و اما کسانی پندارند که زمان جوهر ازلی است، پس این امر را باطل دانند که واجب‌الوجود از همه جهات واحد باشد و کثرتی در آن نیست. هم اینان اوصاف زمان را بیان کرده‌اند، لیکن چیزی از اوصاف زمان در آن نباشد، بل چیزی از اوصاف واجب‌الوجود بدان الحاق نموده‌اند (دانشنامه / ۴۱۹ - ۴۲۰). تا اینجا لازم به توضیح است که خیام قبلاً واجب‌الوجود را «واحد» اثبات کرده، که کثرت در آن عرضی باشد نه ذاتی، اما در ضمن القاء می‌کند که

مفهوم جوهر ازلی زمان هم در لفظ واجب الوجود بیان شده است. سپس در مسأله سوم (از سه رساله) گوید بدان که هر موجودی خواه وجودش ذاتی باشد یا غیر ذاتی باشد، موجد آن تقدّم ذاتی دارد؛ بدین سان امر به موجد واجب الوجود منتهی می‌شود، که به اعتبار خود به چیزی دیگر مضاف نیست. هر جا هم که برهان بر استحاله آنچه نامتناهی بالفعل است قائم باشد، همین وجود برین راستین روشن شود و آشکار گردد، که آنچه جز اوست در وجود بدان نیازمند است؛ پس بیان کنیم «عدد» را که وجودش متناهی است، زیرا که عدد بر انواع وجود فراگذرد (همان / ۴۲۱). خیام از این مقدمه بر طبق اصول «توحید» جبری (ریاضی) به وجود «علت اولی» نتیجه می‌گیرد، که همان واجب الوجود ازلی نامتناهی - یعنی - زروان اکران است، سپس در پایان بحث بدین مطلب می‌رسد که: «بدین سان، هر چیزی بجز واجب الوجود نیازمند به وجود او (- یعنی: علت اولی) است، خواه به واسطه یا بی واسطه؛ پس وجود واجب برتر و دیرینه‌تر (- اقدم) از آن است، و همان خدای سبحانه باشد که ضدّی ندارد. زیرا معنای ضدّ آن است که دو چیز متباین یکدیگر را نفی کنند؛ پس اگر او را ضدّی بود عدم او امکان می‌یافت، و چون او واجب الوجود است، عدم او غیر ممکن و خلاف باشد؛ و عدم ضدّ او خود سبب وجود اوست، پس اگر معلول باشد هم این امر محال است (ص ۴۲۲).

تا اینجا هم خیام معنای جدیدی یا به اصطلاح حرف تازه‌ای نگفته، ولی بحث این است که وی زمان «قدیم» یا «ازلی» - یعنی - دهر / سرمد را تحت عنوان واجب الوجود مستور نموده، از اصطلاح «دهر» فلسفی آشکارا طفره می‌رود یا شاید می‌پرهیزد. اما در این فقره که اینک نقل می‌کنیم مسأله «حدوث دهری» را مطرح کرده، تقریری که جا دارد حکیم خیام را به سبب آن ستود. گوید اما کسانی که زمان را از باب حدوث زمانی عَرَض دانند، نظر به امتناع حدوث زمانی پیش از وجود زمان آن را حادث شمارند، قول ایشان باطل است؛ زیرا اگر حدوثی بوده باشد همانا که حدوث ذاتی است. اما در ابطال قول منکران آن (- حدوث ذاتی) ابن سینا در کتاب «سماع طبیعی» شفاء بحث مستوفی نموده، قول وی هم بدین عبارت مصطلح است که اگر عدم فلک را تصوّر کنیم، پس از آن ممکن نباشد که عدم زمان را تصوّر کنیم؛ و اگر زمان، تصوّر عدمش ممکن نباشد، چگونه حاجت به اثبات افتد. (ص ۴۲۰). اکنون سزااست که ما چند نکته و تبصره بر این فقره

گرانیه‌ها بیفزاییم: نخست آن که تقریباً تردیدی نمی‌ماند که خیام ریاضی‌دان منجم فلکی طبیعی مسلک، خود بر این اعتقاد بوده و بر مذهب دهریان یا زروانیان می‌پوینده، هر چند که از اجزاء مقوم یک چنین نظام فکری - فلسفی در نزد او آگاهی درست نداریم. دوم این که نگره حدود ذاتی یا دهری همان نظریه مشهور حکیم میرداماد استرآبادی است که در کتاب *القیسات* آن را به اثبات رسانیده، مضمون «حرکت جوهری» حکیم ملاصدرای شیرازی نیز چنان که دانسته است بر آن شالوده یافته است؛ ایشان نیز اصل و برهان آن را به مانند خیام به ابن سینا نسبت می‌دهند، که البته همگان در این خصوص اشتباه می‌کنند و آگاهی ندارند؛ چه در حقیقت همین برهان پیشگفته سینائی - خیامی بر اثبات حدود ذاتی یا حرکت دهری، تقریباً به عین معنا و عبارت از حکیم محمدبن زکریای رازی است، که بر همه متفکران زروانی مآب ایرانزمین سبقت فکری و فضل تقدّم دارد؛ باید افزود که وی همین نگره را یکسره از حکمت زروانی ایران باستان و مقوله زمان سرمدی در مذهب مانوی گرفته است.<sup>۱</sup>

اما در موضوع «حرکت» به لحاظ فیزیک نظری در نزد خیام، گویا هم بر اساس نگره حرکت دهری با اشکال بر ابن هیثم بصری، راجع به بعضی شکوک وی بر اقلیدس، از جمله مسأله نسبت بین هندسه و حرکت را مطرح کرده، و این که معنای حرکت چیست؟ پس گوید آنچه در نزد محققان معلوم است این که خط عرض است، و تفاوت نمی‌کند که بر سطح یا بر سطحی از جسم و یا به خود جسم باشد، بی آن که سطح بر آن پیشی گیرد؛ چگونه حرکت به طور مجرد از موضوعش ممکن است؟ و از جمله آن که خط چگونه از حرکت نقطه به وجود می‌آید؟ حال آن که به ذات و وجود پیش از نقطه است (*دانشنامه / ۷۴، ۱۱۵ - ۱۱۶*). منظور خیام در این فقره چندان روشن نیست، گمان بر تصور حرکت ذاتی یا جوهری در نزد وی - اگرچه بعید نباشد - هنوز زود است، ما مدرک مثبتی در این خصوص نداریم، اما چنین نماید که نگره مزبور ارسطویی هم نیست. ولی در موضوع «کون و فساد» که فقط یک جمله یافته‌ایم و گوید «چنان که افلاک و نجوم را، کون و فسادش نیست» (۳۸۳) توان گفت این عقیده مشائی است. به طور کلی خیام در مسائلی که گویا مربوط به مذهب «مستور» خود می‌شده، هم با توجه به بی‌حالی خوشباشانه و

۱. رش: حکیم رازی (پ. اذکائی)، فصل ۵، بهره‌های «الف، ب، ج».

ضنّت علمی معهود وی، از بسط مقال و اقامه براهین آنهم در رسائلی که به پاسخ یک قاضی فقیه نوشته - که طبعاً جز به ادله کلامی خرسند نباشد - طفره رفته است؛ چه واقعاً براهین حدوث دهری عالم حسب حرکت ذاتی یا جوهری، برای چنین اشخاصی و دیگر متکلمان مذهبی چه فایده‌ای دارد؟

اما رباعیات دهریانه خیام که بنا به تحقیق علیرضا ذکاوتی، صرفاً به قصد ستیزش با «کلام» رسمی و متکلمان سراسر اعصار سروده شده، نفاذ حکمت دهری را در میان همه اقشار جامعه به نوعی توجیه می‌کند. مضمون رباعی‌های «دهر» اندیشانه خیام، به روشنی حقیقت واحد لم یزلی «زروان اکران» (خدای برین) ایران باستانی را بازتاب می‌کند (خوش باش که دهر بیکران خواهد بود...) و با مفاد و مفاهیم مندرج در رسالات فلسفیّه وی کمابیش مطابقت یا موافقت دارد؛ چنان که از جمله در پاسخ بدین پرسش‌هاست: ۱. صفت بقا زاید بر ذات باقی است یا عین آن؟ ۲. انسان مجبور است یا مختار؟ ۳. آیا وجود اضداد ناشی از ذات باری تعالی است؟ و جز اینها، که هم می‌افزاید «هستی بزرگتر از آن است که کوتاه‌اندیشان پنداشته‌اند، زمان و مکان بی‌پایان است؛ وجود و عدم یکایک ما تأثیری در کلّ امور ندارد، نه فایده‌ای از ما برای گردش عالم (گردون) قابل تصوّر است، و نه از میان بردن ما بر جاه و جلال گردون می‌افزاید؛ و کسی نمی‌تواند به طور قانع‌کننده‌ای توضیح دهد «کاوردن و بردن من از بهر چه بود؟»<sup>۱</sup>.

بهر و بحث طبیعیات حکیم عمر خیام را نمی‌توان بی‌پایان برد، بدون آن که اشارتی به تنها رساله طبیعی او نرود؛ و آن به عنوان «رسالة فی الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب و الفضة فی جسم مرکب منهما» معروف است (= رساله در شگرد شناخت اندازه‌های زر و سیم در جسمی آمیخته از این دو) که عبدالرحمان خازنی (م ۵۲۵ ق) جزو آثار حکیمان و دانشمندان صاحب نظر در باب میزان الحکمة یا «ترازوی آبی» ارشمیدسی یاد کرده، گوید که در این دولت قاهره (سلاجقه) امام ابو حفص عمر خیامی در آن نظر نموده و بر درستی آن برهان آورده است<sup>۲</sup>. خازنی عین رساله خیامی را در باب پنجم مقاله چهارم از

۱. عمر خیام (ع. ذکاوتی)، ص ۵۴، ۵۷، ۹۸ و ۱۱۱؛ و نیز، رجوع شود به کتابگزاری آن (پ. اذکائی)،

روزنامه انتخاب، شماره‌های ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ / ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ خردادماه ۱۳۷۸، ص ۶.

۲. میزان الحکمه، چاپ حیدرآباد الدکن، ۱۳۵۹ ق، ص ۸ و ۸۷ / ترجمه فارسی (طبع مدرس رضوی)،

تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۹ و ۹۶.

قسم سوم کتاب خود، تحت عنوان «میزان الماء المطلق» نقل کرده، که در ترجمه فارسی کتاب عنوان «قسطاس مستقیم» بر آن نهاده آمده است. دو سده پیش از آن حکیم محمد بن زکریای رازی (م ۳۱۳ ق) بر این دانش عنوان «میزان طبیعی» نهاد، که بعضی از دانشمندان اروپایی آن را اثری در «فیزیک - مکانیک» دانسته‌اند، ولی ما دقیقتر آن را در دانش «چگال سنجی» (Densitometry) بر می‌شمیریم؛ و می‌افزاییم که به جز عبدالرحمان خازنی دو تن دیگر از حکمای ریاضی - طبیعی ایران - یعنی - ابوریحان بیرونی و عمر خیام نیشابوری در «میزان حکمت» خود یا آزمایش‌های چگال سنجی «زرّ و سیم» و جز اینها مرهون دانش پسر زکریای رازی‌اند<sup>۱</sup>. اما رساله «فی الاحتیال...» خیامی که چندین بار به طبع رسیده و به چند زبان هم شرح شده<sup>۲</sup>، از جمله اواخر هم حسن فقیه عبداللهی آن را به فارسی گزارش نموده است<sup>۳</sup>. همان طور که در اول اشاره رفت «فیزیک» خیام ریاضی است، این رساله خود نمونه برجسته‌ای از این دست است، که موافق با روش‌های نوین اروپایی از سده ۱۸ بعد می‌باشد.

۱. رش: حکیم رازی، (پ. اذکائی)، ص ۲۹۲.

۲. رش: دانشنامه خیامی (رضازاده ملک)، ص ۲۸۸ - ۲۹۰.

۳. فصلنامه میراث جاویدان، سال ۴، ش ۱۵ - ۱۶ / پاییز - زمستان ۱۳۷۵، ص ...

### شیخ مفید و حکمت طبیعی\*

عصری که شیخ مفید، استادش ابن بابویه قمی، و شاگردش شریف مرتضی در آن بالیده‌اند، از لحاظ تاریخ‌نگری، سیر تفکر و تمدن اسلامی، عصر خردگرایی (Rationalism) است. هیچ دانشمندِ راسخِ نقلی و اخباری در آن روزگار نیست که جایی یا باری دم از عقل نزند، و این از تأثیر زمانه است، به قول مأثور: «النَّاسُ أَشْبَهُ بِزَمَانِهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ». مذاهب کلامی در نظر مورخان عقاید اسلامی از دیرباز متصف به اتصال با مکاتب فلسفی بوده و از جمله، مذهب اعتزال و آراء معتزله، یکسره صبغه عقلی یافته و بر مبانی نظری خردگرایی استوار گردیده است.

چنان که دانسته است، دو گرایش مهم در مذهب اعتزال رخ داد، که از آن دو به عنوان مکتب‌های بغداد و بصره یاد می‌کنند. مکتب متقدم بغدادی معتزله که بنیانگذار آن ابوسهل بشر بن المعتز هلالی (متوفی ۲۱۰ ه. ق) بود، ممیزه آن، نوعی تشیع، یا به عبارت دقیق‌تر، طرفداری از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام باشد. نمایندگان برجسته این مکتب: متکلم معروف، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد الخياط (متوفی ۲۹۰ ه. ق) و ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی (متوفی ۳۱۹ ه. ق) که شیخ مفید در آراء خویش پیرو اوست. مکتب بصری متأخر معتزله، با نام ابوعلی محمد جبائی (متوفی ۳۰۳ ه. ق) و خصوصاً پسرش، ابوهاشم عبدالسلام جبائی (متوفی ۳۲۱ ه. ق) پیوند یافته، چندان که معروف‌ترین شعبه این مکتب، به اسم او «بَهْشَمِيَّة» خوانده شود.

---

\*. این گفتار در *المقالات و الرسائل* (مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید)، قم، ۱۴۱۳ ه. ق، ش ۴۹ (ص ۵۴ - ۶۶) چاپ شده است.



اما برجسته‌ترین نمایندهٔ مکتب بصری، همانا قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی (۳۲۵-۴۱۵ ه. ق) معاصر با شیخ مفید می‌باشد، که در آغاز پیرو فقه شافعی و کلام اشعری بود، سپس به مکتب اعتزال گروید، و از نظریه پردازان بزرگ آن مکتب به شمار آمد. قابل ذکر است که محقق فرانسوی «گی مونو» (Guy Monnot) در کتاب جالب توجه خویش، به عنوان «متفکران مسلمان و ادیان ایرانی» (عبدالجبار اسدآبادی و متقدمان فکری او)، تأثیرات مزدیسنايي، مانوی، و خصوصاً مزدک آیینی را، در مبانی معتزله و سرآمد آنان بررسی و تحقیق کرده است.<sup>۱</sup>

باری، تمایز بین دو مکتب اعتزالی بغداد و بصره، همانا مربوط به مبادی فکری آنها می‌شود، نه نسبت مکانی پیروان آنها، و یاد کرده‌اند که خلافات بین این دو مکتب بالمره چندان شد، که مسائل آنها بالغ بر هزار می‌گردد. اما وجوه اشتراک و موافقت کلام شیعی امامی، چنان که اشاره رفت، با مکتب بغدادی معتزله، و وجوه افتراق و مخالفت آن، با مکتب بصری باشد. به طور کلی، موارد اشتراک و مشابهت کلام شیعی با مذهب اعتزال، در دو اصل توحید و عدل است. شیخ مفید، که گرایش عقلی وی در رساله «قضیه العقل علی الأفعال» بازتابی یافته، در رساله «المفنیع فی وفاق البغدادیین من المعتزله لما روی عن الأئمة»، کوشیده است موارد وفاق بین آراء معتزله بغدادی و عقاید امامیه را نشان دهد. گذشته از دو اصل مزبور (توحید و عدل)، مشترکات نظری بین شیخ مفید و مکتب بغدادی معتزله کم نیست، و در فروع باید گفت که وی غالباً پیرو همان مکتب است. اما وجوه افتراق یا مسائل خلاف شیخ با معتزله در موضوع امامت، و مطالب ثواب و عقاب، و مباحث وعد و وعید می‌باشد. «مارتین مک درموت» (Martin J. Mc Dermott) در پایان نامهٔ خود (دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۱) به عنوان «نظریات کلامی شیخ مفید» (بیروت، طبع دارالمشرق، ۱۹۷۸)، اهم وجوه اشتراک و افتراق بین کلام معتزلی و عقاید امامی شیخ را بررسی کرده<sup>۲</sup>، و فصل هشتم کتاب را به «فلسفه طبیعی» شیخ اختصاص داده است. [ص ۱۸۹ - ۲۳۲].

1. *Penseurs Musulmans et Religions Iraniennes* (Abd al - Jabbar et les devanciers), par: Guy Monnot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

2. *The Theology of al - Shaikh al - Mufid* (d. 413 / 1022), Beyrouth, Dâr - el - Mashriq Editeurs, 1978.

آراء شیخ مفید در حکمت طبیعی، که موافق آراء ابوالقاسم بلخی معتزلی است، عمده و بسا تنها در کتاب «*أوائل المقالات*» او آمده<sup>۱</sup>، و تحت عنوان «*القول فی اللطیف من الکلام*» در بخش پایانی کتاب احتوا یافته است که تقریباً خود، رساله مستقلى به شمار می‌رود. باید گفت که توجه مفید به طبیعیات برحسب گرایش اعتزالی اوست. نکته دیگر آن که مقوله «جوهر» را محققان اروپایی به «ذره» (atom) ترجمه و تفسیر کرده‌اند، که معبر از جزء لا یتجزأ است. بنابراین، مذهب ذره (atomism) یا ذره‌گرایی در اینجا، همان اصالت جوهر است که تمام معتزلیان، به استثنای ابواسحاق ابراهیم بن سیار بلخی، معروف به «نظام» (متوفی ۲۳۱ ه. ق)، کمابیش بهری از آن برده‌اند.

### ۱. جواهر:

شیخ مفید در تعریف آن گفته است که: «به نظر من همان اجزاء هستند که اجسام از آنها ترکیب یابد، و هر واحد فی نفسه انقسام نپذیرد. همه اهل توحید بر این قول باشند، مگر بعضی از معتزلیان...» [أوائل، ص ۱۱۱ - ۱۱۲]. منظور شیخ، همانا نظام معتزلی (مذکور) است، که معتقد بود «جزء» (= ذره) بلانهایت تقسیم‌پذیر یا متجزأ است. آنگاه در خصوص بسط و امتداد «اجزاء» گوید که: «فی نفسه واجد «مساحة» یا ابعاد و اقدار باشند. قدر و حجم که کمیت «جوهر» است، همان «حیّز» فعلی آن باشد، و وجه تمایز آن از هر چیزی است که جزء نباشد» [همان، ص ۱۱۳]. مک درموت می‌گوید که: «شیخ در این نگره با مکتب بصری اعتزال، هم‌خوانی دارد، و از موارد وفاق است» [ص ۱۹۱ - ۱۹۲]. اما راجع به «حیّز» اجزاء (جوهر) و اشکال هستی یا وجود (اکوان)، شیخ چنین ادامه می‌دهد که: «هر جوهری را حیّز فی الوجود باشد، و هرگز بدون عرض نیست، چیزی که آن را مقرون با بعضی از محاذیات می‌نماید؛ و برخی از متکلمان این عرض را «کون» خوانند» [أوائل، ص ۱۱۳].

۱. *أوائل المقالات فی المذاهب المختارات*، با مقدمه و تعلیق شیخ الاسلام زنجانی، طبع (ثانوی) حاج عباسقلی وجدی (واعظ چرندابی)، تبریز، ۱۳۷۱ ه. ق.

## ۲. مکان:

شیخ مفید در خصوص مکان، برخلاف ابوالقاسم بلخی، نظر می‌دهد، این‌که: «جواهر محتاج مکان نباشند، مگر آن قدر که متحرک یا ساکن‌اند، زیرا حرکت و سکون مستلزم مکان است. موحدان جملگی برآنند که جواهر جز در مواقع حرکت و سکون محتاج مکان نباشند» [همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۶]. آنگاه در تعریف مکان گوید: «آن است که شیء را از همه سوی در بر می‌گیرد، و این که جواهر نمی‌توانند جز در اماکن حرکت نمایند. آموزه ابوالقاسم بلخی و دیگر بغدادیان و غالب متکلمان پیشین چنین است. اما ابوعلی جبائی و پسرش (ابوهاشم)، نوبختیان و متکلمان جبری و اهل تشبیه برخلاف آنند» [ص ۱۲۱]. ناگفته نماند که شیخ یک اثر مستقل درباره مکان دارد، به عنوان «الکلام فی أن المكان لا یخلو من متمکن» [مک درموت، ص ۳۵].

## ۳. خلاً و ملاً:

نگره وجود «خلاً» (= تهیگان)، که ظاهراً تحت تأثیر نظریات محمد بن زکریای رازی در علم کلام هم رواج یافته و مکتب معتزلیان بصری، آن را پذیرفته بود، مورد رد و انکار شیخ قرار گرفته است، چنان‌که از جمله گوید: «جهان سرشار از جواهر است و هیچ جای خالی در آن نباشد. اگر تهیگان در آن بودی، باید که هیچ فرقی بین جواهر و اجسام پیوسته و ناپیوسته نبودی. چنین است خصوصاً آموزه ابوالقاسم بلخی در زمره بغدادیان، و چنین است آموزه بیشتر قدامای متکلمان، و اما ابوعلی جبائی و پسرش و گروهی از متکلمان حشوی، و جمعی از مجبران و مشبهیان، برخلاف آنند» [أوائل، ص ۱۲۰].

## ۴. بقاء جواهر:

مفید، قول به این‌که: «خداوند بازآفرینی جهان و اجسام را دم به دم ادامه می‌دهد» رد نموده و گفته است: «جواهر، قابل دوام هستند، و همانا طی آزمنه (= اوقات کثیره) وجود دارند، و تنها با رفع بقاء از آنهاست که از جهان ناپدید می‌شوند. غالب اهل توحید، مانند ابوالقاسم بلخی، بر این نظر باشند. ولی جبائی و پسرش، و نوبختیان از زمره امامیه، برخلاف این نظرند» [همان، ص ۱۱۴].

### ۵. معدوم:

متضاداً با مسأله «بقاء»، در موضوع «عدم» گوید: «معدوم، آن است که عین خارج از صفت موجودِ نفی شده باشد. من نمی‌گوییم که آن حقیقهٔ جسم، جوهر، عرض یا شیء است؛ اطلاق هر یک از اسامی بر آن، صرفاً از باب مجاز خواهد بود» [ص ۱۱۸]. در اینجا وی، باز به نقل آراء موافق و مخالف پرداخته، که باید گفت این مباحث در اصل، راجع است به علم خدا، موضوعی که شیخ قویاً بدان اعتقاد دارد، و از جمله پیش‌تر اظهار نموده است که: «خداوند به همه آنچه هست، پیش از وجود آنها عالم است، و هیچ نوپیدی (= حادث) نباشد که آن را پیش از حدوث نداند، و هیچ چیز در آسمان و زمین از او پوشیده نماند». از این رو، جهم بن صفوان جبری و هشام بن عمرو الفوطی معتزلی را از زمره اهل توحید مستثنی نموده، که: «پندارند علم خدا، مربوط به امر معدوم نمی‌شود، بلکه فقط به آنچه وجود دارد قرار می‌گیرد» [ص ۶۰ - ۶۱].

راقم سطور مایل است در اینجا بیفزاید که موضوع «دانش خداوندی»، یکی از مسائل کلامی مشترک بین مذاهب ایرانی ماقبل اسلامی و دوران اسلامی است، چنان که در یزدان‌شناسی مزدیسنايي، صفت «هرویسپ آکاسیه» (= عالم الکُل)، گاه در جزو ذات «اهورامزدا» یاد گردیده، و این که فرَوهران یا جهان مینوی، پیش از جهان مادی یا گیتی آفریده شده، مطابق است با آنچه شیخ مفید در رساله «السرویه» به عبارت «قَدَارُ الْأَرْوَاحِ فِي عِلْمِهِ» آورده (ص ۵۰)<sup>۱</sup>، بدین که: «خداوند ارواح را پیش از خلقت آبدان، در علم خویش طرح‌ریزی نمود» [مک درموت، ص ۱۹۸].

### ۶. أعراض:

أعراض که ملازم با جواهرند؛ «هر عرضی در جوهر حلول کند، و جوهر خود، محمول وجود آن است، پس جوهر نمی‌تواند بدون آن، یا دیگر أعراض باشد. چنین است آموزه ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جبائی و تنی چند از متکلمان پیشین...» [أوائل، ص ۱۱۴]. آنگاه در توضیح عدم بقاء أعراض گوید: «آنها معانی هستند که محتاج

۱. «قدر الأرواح» با «خلق الأرواح» تفاوت روشن دارد و با مراجعه به مسائل سرویه، مسأله دوم، معلوم می‌شود که شیخ مفید منکر خلقت ارواح قبل از اجسام است.

محمل‌هایی از برای وجود خود باشند، هیچ کدام از آنها بقاء ندارد. چنین است آموزه غالب بغدادیان، برخلاف بصریان و سایر اصحاب مذاهب و آراء...» [همان، ص ۱۱۷]. سپس در قلب و إعادة اعراض گوید که: «این امر غیرممکن است، ولی بیان دلایل عدم امکان به تطویل می‌کشد. در هر حال، چنین است آموزه ابوالقاسم بلخی و تمام اهل توحید که منکر بقای اعراض‌اند» [ص ۱۱۷].

### ۷. زمان:

در این مقوله، مفید به اختصار، اشارتی نموده، این که: «نه جوهر است، نه عرض، و نه بالذات وجود دارد، بل به اعتبار ذهن، هستی می‌یابد». گوید که وقت خاص آن است که موقت (= وقت نگهدار) از برای چیزی وقتی معین کند، و آن رخ داد (= حادث) ویژه‌ای نیست. زمان عام هم، نامی است که به حرکت فلک سماوی داده شود، و اما فلک در وجود خود، هیچ نیازی به وقت و زمان ندارد. دیگر موحدان هم بر این قول باشند» [ص ۱۲۱]. مک درموت به نقل از رساله «العکبریه» شیخ آورده است که: «خدائونید همیشه یکتا، هیچ چیز با وی نبوده، و دو می نداشته، آنچه هم پدید آورده، در غیر زمان آغازیده، هرگز ضرورت ندارد که اشیاء را یکی پس از دیگری در زمان آفریده باشد. حتی اگر برای آنها زمانی وضع کرده باشد، ازلیت زمان منطقاً از آن نتیجه نمی‌شود، زیرا زمان، حرکات افلاک سماوی، یا چیزی است که مکان آنها را موافق با اندازه‌شان در وقت تعیین می‌کند. پس چگونه می‌تواند، چنان که بعضی فلاسفه قائلند، آن زمان، ازلی باشد...؟ اما در خصوص این که وقوع افعال را فقط در زمان تصور می‌کنند، باید پرسید که: آنچه بین دو زمان متصل است، زمان است، یا زمان نیست؟ اگر گویند که: «زمان» است، با فصل بین دو «گاه» تناقض‌گویی باشد؛ مسأله راجع به چیزی دیگر (- یعنی «متصل») است. اگر گویند که: بین آن دو، زمانی نباشد، امکان وقوع فعل را نه در زمان جایز شمارند، و اگر دعوی کنند که: زمان یک چیزی است که هیچ برهه‌ای قبل از دیگری نمی‌آید، تصور می‌کنند که آنچه در سال ۴۰۰ هجری بوده، در نخستین سال هجرت وجود داشته، و آنچه در ابتدای عهد آدم علیه‌السلام بوده، در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آغاز می‌گردد، و زمان آدم علیه‌السلام همانا زمان محمد صلی الله علیه و آله و سلم باشد، که این آشکارا حماقت است» [ص ۲۰۴ - ۲۰۵].

### ۸. اجسام:

چنان که گذشت، از پیوست اجزاء / جواهر به یکدیگر، اجسام پدید می‌آید، پس در این مقوله گوید که: «ترکیب جواهر در طول و عرض و عمق باشد. دست کم، شمار اجزاء مرکب اجسام، هشت است: یکی فوق که همبر آن برای طول، دو تا در پی اینها بر چپ و راست، که عرض را می‌سازند، و چهارمی رو با روی با این چهار تا عمق را می‌سازند. تنی چند از متکلمان بر این نظرند. گروهی پندارند که جسم، مرکب از شش جزء است، دیگران چهار جزء گویند. برخی هم گفته‌اند که حقیقت جسم مرکب، از جواهر دوگانه است، فلذا اجسام، از مقوله ثابت‌اند؛ ولی به نظر من، مرکبات و تمام أعراض ثابت نیستند. چنین است نظریه ابوالقاسم بلخی و شماری از متقدمان بغدادی» [أوائل، ص ۱۱۶]. مسأله ثبات اجسام، راجع است به بقای أعراض، که پیش‌تر گذشت شیخ مفید اعتقادی بدان ندارد. اما با توجه به نگره‌وی در خصوص «حیز» جواهر، با مطرح نمودن شمار گوهرهای سازای جسم در ابعاد، نوعی تناقض در این فقره به دیده می‌آید.

### ۹. تحرک:

«در باب اجسام، آیا راست است که کل با تحرک جزء حرکت می‌کند؟ گویم که این راست نیست، درست همان طور که راست نیست کل بر حسب سیاهی یا سپیدی جزء خود، سیاه یا سپید باشد. هم چنین، عبور از دو مکان به سبب جنبش، برای چیزی که متوقف است غیرممکن باشد...» [همان، ص ۱۴۶]. آنگاه در مسأله امکان دو حرکت یک زمان در جوهر، گوید که: «این نیز غیرممکن است، زیرا یک حرکت، مستلزم خروج جسم از مکان خود در راستای آن باشد، و اگر دو حرکت در آن بودی، هم در حال باید از دو مکان عبور کند - امری که غیرممکن است - یا باید از یک مکان عبور کند، که حرکت دیگر هیچ اثری ندارد، و این نیز غیرممکن است. هیچ معنایی در این نظر نیست که دعوی می‌کند تأثیر مرکب آنها عبارت است از سرعت عبور آن در مکان، زیرا سرعت فقط در عبور پیاپی از اماکن است، نه در یک عبور تنها از مکان واحد. چنین است آموزه ابوالقاسم بلخی و غالب اهل نظر، برخلاف جمعی از معتزلیان و اهل جهل» [ص ۱۴۷]. خلاصه آن که، مکتب بغداد و از جمله شیخ مفید، در سبب مکانیکی - طبیعی جنبش،

بسی راسخ‌تر از بصریان هستند که گویند: «خداوند بدون اسباب مادی، یکسره بر حرکت اجسام فاعل است»، و حتّی قائل به نظریّه «جنبش خود به خودی در اجسام» باشند.

### ۱۰. زمین و عالم:

اندیشه مفید در این خصوص، موافق با بلخی و دنباله همان تعریف ایشان از مکان است، و گوید که: «عالم، عبارت است از آسمان‌ها، زمین، آنچه بین این دو و جواهر و اعراض در آنهاست. فلک سماوی، محیط بر زمین باشد و برگرد آن بچرخد. درون آن خورشید است و ماه و ستارگان. زمین در میانگاه آن، به مثابه نقطه در مرکز دایره باشد. چنین است آموزه ابوالقاسم بلخی و غالب اهل توحید، چنان که نگره بسیاری از قُدماء و منجّمان نیز همین است، امّا بعضی از معتزلیان بصری و اصحاب مذاهب، برخلاف آنند» [ص ۱۱۹]. سپس به شرح حرکت بین فلک پرداخته، و گفته است: «آن بخش از فلک که حسب امکان، متحرّک است، همانا مکان دارد و حسب وجوب همانا حدّی در فضا دارد، و طیّ تحرّک خود، از مکان می‌گذرد. امّا سپهر زبرین مماس با آن نه متحرّک است، نه ساکن. زیرا در مکان نباشد. گویم که: بخش جنبای فلک، همانا حرکت چرخشی دارد، همان‌طور که سپهر فراگیر، بر گره می‌گردد. چنین است آیین بلخی و قداما و بسیاری از اهل توحید» [ص ۱۱۹]. بدین سان، پیش‌گزاره مفید، در این که «مکان لازمه حرکت باشد»، پاسخ به یک مسأله نظری است، چنان که تحت عنوان «قول در باب کسی که فراسوی جهان نگرد، یا دست خود دراز کند» گوید: «نمی‌توان دست را، یا چیز دیگر را فراسوی جهان (= وراء العالم) دراز کرد، زیرا آنچه برون می‌رود جز با حرکت نیست، و متحرّک جز در مکان، جنبایی ندارد، و فراسوی جهان، هیچ چیز موجود نیست، خواه مکان باشد یا چیز دیگر» [ص ۱۴۹]. امّا در خصوص زمین و هیأت آن، و این که: «متحرّک است یا ساکن؟» گوید: «زمین به هیأت گره است در میانگاه فلک، و آن ساکن باشد، نه متحرّک؛ و علت سکون آن این که، در مرکز قرار گرفته است، گذشته از نگره بلخی، اکثر پیشینیان و منجّمان هم، این نظر را دارند» [ص ۱۲۰].

### ۱۱. طباع:

«می‌گویم که طباع، معانی (-کیفّیاتی) هستند که در جواهر تمکّن یافته، فعل از برای انفعال بدان‌ها مهیّا شود، همچون بینایی (-دیدگان) و طبیعت مستعدّ در آن، که آن را جهت احساس و ادراک آماده می‌کند، و همچون شنوایی (-گوش) و بینی تندرست و چشایی (-کام)، و همچون طبیعت آتش که بدان بسوزد، و دیگر چیزها که آشکار و نمایان است. فصل: می‌گویم که آنچه با طبع، زاده شود، همانا فعل سبب‌ساز آن در مطبوع است، و در حقیقت فعل خود طبع نیست، و همین آموزه ابوالقاسم بلخی کعبی است که برخلاف نگره معتزلیان در طباع باشد، و نیز برخلاف فلاسفه ملحد باشد که قائل به افعال طباع‌اند...» [ص ۱۲۲]. مک درموت می‌گوید که: «این نگره با نظریه جاحظ بصری مطابق است» [ص ۲۱۶].

### ۱۲. عناصر (-طبایع) اربعه:

تحت عنوان «قول در ترکیب اجسام از طبایع و فرگشت آنها به عناصر و اُسْطُقات» گوید که: «بسیاری از موحدان» برآنند که تمامی اجسام، مرکب از طبایع چهارگانه‌اند، و آنها: گرمی، سردی، تری، و خشکی باشند، و در این خصوص استدلال کنند که: هر جسم به آنها تجزیه شود، و دگرگشت آنها را همه مشاهده کرده‌اند، همچون تبدل آب به بخار، و بخار به آب، و بی‌جان به جاندار، و جاندار به بی‌جان، و با وجود آتشی و آبی و هوایی و خاکی در هر جسم، و این که هیچ یک از اجسام منفک از آن نباشد، و خلاف آن به عقل نرسد، و جز بدان تجزیه نگردد، همانا آشکار و نمایان است. در ردّ این نگره، دلیل معتمد نیافته‌ام، و هم مُسْنَدی از توحید و عدل، وعد و وعید، یا نبوات و شرایع در دفع آن ندیده‌ام، بل آن مؤید دین است، و مؤکد ادله الهی بر ربوبیت و حکمت و توحید اوست» [اوائل، ص ۱۲۲ - ۱۲۳].

**خلاصه و نتیجه،** این که: اقوال شیخ مفید در زمینه حکمت طبیعی، جز دو سه مورد، با نظریات ابوالقاسم بلخی و معتزلیان بغدادی موافق، و با نگره‌های مکتب بصریان، جز چند مورد، به کلی مخالف است. در این خصوص، مک درموت جدولی



ترتیب داده که متضمّن سی اصل یا نظریّه در موضوع «مَا نَحْنُ فِيهِ» و متناول بین مکاتب مزبور و شیخ مفید می‌باشد [ص ۲۳۰ - ۲۳۱]. مهم‌ترین اصل، عبارت است از این که: جوهرهای فرد، یا به تعبیر غربیان «اَئِمَّه‌ها» (= ذرّات) ممتدّ و موسّع یا متحیّزاند. اصل اساسی دیگر: نفی وجود خَلَأ (= تهیگان) است، که با مکتب بصری موافقت ندارد. موضوع زمان نیز واجد اهمّیت بسیار است، امّا «نیاز جَوْهَر، به اعراض»، «عدم بقای اعراض در وجود»، و این که «جوهر، عامل بقای نسبی است»، از موارد وفاق با مکتب اشعری است.

به عبارت دیگر، نظر مفید و بغدادیان بر یک رشته طبیعی علّت و اثر است که خداوند در آنها دخالتی ندارد، زیرا با خود او در تناقض باشد. خداوند نمی‌تواند اجسام را بدون یک محرّک مادی متحرّک سازد، یا بدون اتکای مادی آنها را در هوا نگه دارد. بصریان می‌گویند او می‌تواند، اما موافق با مفید و بلخی ترتیبات طبیعی در اشیاء وجود دارد. شیخ مفید، تنها بدین نگره که انسان روح است، با ماده‌گرایی غالب معتزلیان - خواه بغدادی یا بصری - بر خلاف بوده باشد [مک درموت / ۲۳۱ - ۳۲].

### حکیمِ اِلهی همدان\*

رده‌بندی مجددی ضروری به نظر می‌رسد که در خصوص متفکران و متوغلان در چهار جریان مهم فکری ایران عهد اسلامی به عمل آید، یعنی: علم و حکمت، کلام و عرفان. مراد از علم همان دانشهای اثباتی و تجربی است که مشتغل بدانها را «عالم» (scientist) گویند. صاحب حکمت را، که پویش فکری تعقلی در آن گرایش مسلط است - «فیلسوف» (به همین لفظ یونانی) گفته‌اند که مرادف با آن «حکیم» مشهور است. متکلم یا صاحب علم نظر، متفکری است که حسب مبانی نقلی ولیکن به طرق عقلی و استدلالی به مسائل توحید و صفات خدا می‌پردازد. اما عارف، چنانکه معروف است، با روش شهودی هم در آن طریق می‌پوید و معرفت «حق» را هدف انجذاب خویش بدو اعلام نموده است. اختلاط بعض مفاهیم یا اشتراکات لفظی و مناسبات معنوی بر سر موضوعات و مفکورات چهار مقوله مذکور در نزد اصحاب معرفت و خبیرت دانسته است؛ ولی اگر امعان نظر بلیغ کلّیتری در آنها بشود، ملاحظه می‌شود که موضوع دانشهای «علم و حکمت» در وجه غالب و حسب گرایش مسلط فکری بر آنها همانا «طبیعت» است، چنان که موضوع - فی الجمله - غالب در دانشهای کلام و عرفان همانا «خدا» و مسائل الاهی است، که هر کس مایل باشد آن را «مابعد طبیعت» بنامد، مختار است.

آن اندازه که در حکمت تعقلی (= فلسفه) پس از «طبیعیات» به امور مابعد طبیعی و

---

\*. کتابگزاری عین القضاة و استادان او، تألیف: دکتر نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۴ (۱۹۵ص) در نشریه معارف، سال ۱۲، ش ۱ و ۲ / فروردین - آبان ۱۳۷۴ (ص ۱۲۰ - ۱۳۸).

الاهیات پرداخته شده، تقریباً همان نسبتی است که در عرفان شهودی به مسائل و موضوعات «طبیعی» عطف توجه شده است. از این رده‌بندی و کلی‌نگری گذرا می‌خواهم یک نتیجه فوری بگیرم که اساساً «حکمت» بر دو قسم است: حکمت طبیعی (- علوم اثباتی - تجربی) و حکمت الاهی (- دانشهای کلامی - عرفان). از آنجا که کلمه یونانی «فیلسوف» بیشتر و بل یکسره بر اصحاب ارسطو یا حکمای مشایی اطلاق شده، حکیم الاهی بیچاره از فیض این تسمیه محروم مانده؛ بلکه با اطلاق عنوان کمابیش مستخفه‌ای مثل «صوفی» و «متصوف» - و خیلی که محترم شمارند و تکریم کنند، آن هم در خصوص معدودی - یک «عارف» می‌گویند و با بی‌عنایتی می‌گذرند. تنها این نیست؛ رازی، و سپس بیرونی، و قبل از او جالینوس و پیروانش، در زمان خود اعتراض داشتند که چرا عالم طبیعی را هم نباید «فیلسوف» و «حکیم» نامید، چرا فیلسوف علی‌الاطلاق منحصرأرسطو و پیروان او (مثلاً فارابی و ابن سینا) باشند، و چرا مشتغلان به علم و حکمت طبیعی را نتوان «حکیم» شمرد؟ مگر حکیم طبیعی سلوک عقلی ندارد یا نمی‌کند؟

اما ستمی که بر حکمای الاهی رفته، یعنی متصوفان و عارفان کبیر - که آنان نیز ابدأ فارغ از سلوک عقلی نیستند - ظاهراً خیلی بیشتر و ذو جوانب است. وارد این بحث نمی‌شویم، ولی اشارت‌وار به طور معترضه صرفاً یادآوری می‌کند که موضوع عمده مشترک و مرتبط بین حکمت طبیعی و حکمت الاهی همانا خود «عرفان» است، که گذشت در وجه تخصیص آن سزااست «عارف» را حکیم یا فیلسوف الاهی نامید.\*

همچنین، یادآوری می‌کنم که برخلاف تمام وجوه تسمیه و معنی‌هایی که برای کلمه خوار و خفیف شده «صوفی» تراشیده‌اند (مثل پشمینه‌پوش و اهل صفه و صافی اعتقاد و ..) استاد ابوریحان بیرونی آن را مطلق معرب از کلمه یونانی (sophia) (= دانش، معرفت)

\*. باید گفت: نسبت حکیم الاهی با عرفان تقریباً نسبت بین عام و خاص است - همان طور که در مورد حکیم طبیعی و عرفان یاد شد، به هر تقدیر، عنوان کلی حکیم الاهی نظر به شمول عام می‌تواند جامع هر آینه از اصطلاحاتی مثل «عارف» و «متأله» و «متصوف» و «ولی الله» و «محب الله» (و از این قبیل اطلاعات فردی بی‌منطق و غیر علمی) و جز اینها اصولاً بهتر و رساتر است، القابی که پیوسته در محل اختلاط و التباس قرار گرفته، حتی هنوز هم پس از هزار و دویست - سیصد سال در مظان انواع اتهام و کمابیش مورد تشنیع می‌باشد.

می‌داند - هم در «فيله + سوف» (= دوستدار علم و حکمت) و می‌گوید به معنای «حکمت» است، فلذا صوفی یعنی «حکیم» (ماللهند، ۲۴ تا ۲۵) - منتها، چنان که گفتیم: حکیم الاهی.

□ □

کتاب مورد بحث، مشتمل بر پنج گفتار است که مؤلف آن برحسب مطالعات مستمرّ در آثار عین‌القضاة همدانی، طیّ سالهای ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۶ نوشته و در نشر دانش و معارف چاپ کرده است [ص ۷]. باید گفت که پیشتر در احوال و آثار و افکار عین‌القضاة، صرف نظر از مقالات و یا مطالعات ضمنی طیّ کتب و رسالات، کتاب مستعقلّ به همین عنوان (رساله دکتری) به قلم رحیم فرمنش طبع شده است (تهران، ۱۳۳۸). آن گاه، دانشمند لبنانی دکتر عقیف عسیران که مصنّفات عین‌القضاة را (شامل سه کتاب الزبده، الشکوی، تمهیدات) در جزو انتشارات دانشگاه تهران طبع علمی - انتقادی کرد (۱۳۴۱ تا ۱۳۴۲ ش)، طیّ مقدمه‌های خود بر آنها مجمل مفیدی از احوال و آثار، ولی خصوصاً به نحو مشروح و مستوفی در باب عقاید و آراء و افکار حکیم الاهی همدان بحث کرده است. مباحث دکتر عسیران بیشتر - و کلاً - درباره افکار فلسفی و جوانب تعقلی در عرفان نظری حکیم؛ و مأخذ عمده همان کتابهای الزبده و تمهیدات است. اما کتاب دکتر پورجوادی بیشتر - و اساساً - درباره افکار عرفانی و جوانب تعشقی در تصوف حکیم، و مأخذ عمده مباحث هم بالجمله نامه‌های عین‌القضاة همدانی (طبع دکتر علینقی منزوی و دکتر عقیف عسیران، فعلاً ۲ مجلد) می‌باشد.

مؤلف، که از صاحب‌نظران و متخصصان بنام در عرفان نظری و بل متضلع و متوغلّ در مسائل حکمت الاهی است، خود گفته است که کتاب حاضر (عین‌القضاة همدانی و استادان او) کتابی نیست که از ابتدا به منظور معرفی این نویسنده و متفکر ایرانی و همچنین معرفی استادان او نوشته شده باشد [ص ۷]. بدین سان، با وجود این اثر مفید - که مغتنم هم هست - باید گفت که مطالعات و تبّعات خصوصاً در باب آراء و افکار حکیم همدان - در نیمه راه - هنوز به حدّ کفایت نرسیده؛ سهل است، به نظر ما تازه با این کتاب فتح باب شده است: «وی که از بزرگترین و اصیل‌ترین و عمیق‌ترین متفکران عالم اسلام، و بلکه سراسر عالم تفکر و اندیشه بشری است [ص ۱۰۸] و نبوغ و کمالات و فضائلش

نه تنها در عصر خود او، بلکه در تاریخ کم‌نظیر بود [ص ۳۵] هنوز قدر وی و ارزش افکار بکر او برای ما به نحو شایسته شناخته نشده است [ص ۳۹]. اما گفتار یکم مؤلف راجع است به دفاعیات و شهادت عین‌القضاة (م ۵۲۵ ق) و اتهامات وارده بر او که به موجب آنها حکم قتل وی صادر شد، بدین شرح به تحلیل آنها پرداخته: «سدّ راه ایمان به نبوت [ص ۱۴ تا ۱۹]، اتحاد خالق و مخلوق [ص ۱۹ تا ۲۲]، عقیده به امام معصوم [ص ۲۲ تا ۲۶]، مخالفت با دربار و درباریان [ص ۲۶ تا ۲۸]، دعوی نبوت [ص ۲۸ تا ۳۰]، اتهام تصوّف [ص ۳۰ تا ۳۴] و حسادت علما [ص ۳۴ تا ۳۵].

□ □

حقیقت آنکه، بر خلاف تصوّر عموم در بادی نظر، گرفتاری حکیم الهی در زندگی بیشتر است. مراد این است که صرف اشتغال به اصول عقاید دینی و مسائل خدا و رسول، هیچ حصّن و صون یا امن و امانی به مشغولان آنها نمی‌بخشد؛ بل عارف بالله و حکیم لله بیش از هر عارف و عالمی دیگر در معرض خطر قتل و هلاکت است. واقع آنکه «کلمة لا إله الا الله حِصْنِي فَمَنْ قَالَهَا دَخَلَ فِي حِصْنِي فَهُوَ آمَنَ ... الخ» (حدیث قدسی مشهور امام رضا - علیه‌السلام) در این دنیای خاکی چندان مصداق بین حکمای الهی و عارفان حقیقی پیدا نکرده است. برعکس، ملاحظه می‌شود که در سراسر تاریخ فکر و عرفان و معرفت حقیقی، همین «کلمه» پیوسته اسباب زحمت و مشقت، گرفتاری و دردسر و هلاکت قاتلان بدان را فراهم کرده است؛ راز جفاکشی «عاشق خدا» بودن همین جاست.

باری، حکیم طبیعی اصلاً هزار کفر هم که بگوید، الحاد بورزد، زندقه بنویسد، عقاید دهری و مادی و لامذهبی ابراز کند، ایراد و اشکالی بر او وارد نیست (لیس لِالْأَعْرَجِ حَرْجٌ)، صحت قول به «عدم تعارض بین علم و دین» هم اینجاست. چه اولاً اسمش با خودش است: «عالم طبیعی»؛ ثانیاً در علم یا حکمت طبیعی چیزی وجود ندارد که موهم نفی سلطه حاکم (لا اله) شود؛ هیچ صدمه و ضرری به حکومت وقت نمی‌زند.\*

\*. قول آن کُنسول انگلیسی را در بغداد به یاد آورید که چون بانگ مسلمانی «اذان» از گلدسته‌ها شنید، نگران در باب آن بپرسید؛ و بعد که اطمینان یافت ضرر و زیان فوری برای منافع حکومت اعلیحضرت انگلستان ندارد، اجازه داد که آن بانگ توحید روزی سه بار برآید.

اما وضع حکیم الاهی فرق می‌کند، حکیم الاهی باید در مسأله «ولایت» و مبانی حکومت نظر دهد. خطر فوری سیاست از طرف سلطه حاکم همواره در کمین این اظهارنظر نشسته، تیرهای زهرآگین تکفیر به الحاد و زندقه آنآ سینه بی‌کینه اندیشه حکیم الاهی را آماج می‌گیرد؛ در صورت «بازنگشتن» و به اصطلاح «نبریدن» و عدم توبه و انابت، آنآ جسم او را آویزه چوبه دار یا سرش را بازیچه تیغ آبدار خواهد ساخت. هیچ حکیم طبیعی را به جرم الحاد و کفر و بی‌خدایی و لامذهبی و از این قبیل، طی تاریخ اسلامی ایران نگرفته و نکشته‌اند. در طول تاریخ ایران از تازش تازیان تا ترکتازی ترکان (سده ۷) سه حکیم الاهی بزرگ: حلاج و عین‌القضاة و شیخ اشراق؛ و نیز سه حکیم طبیعی بزرگ: ایرانشهری و رازی و بیرونی ظهور کرده‌اند؛ و ما از بیرونی در زمان سلطان محمود غزنوی حکیم طبیعی بالاتر نداریم که با وجود خدمات سیاسی‌اش به خوارزمشاه و آن نگرشهای علمی - طبیعی و مادی با اعتقادات فلسفی و مانوی زندیقانه، همان سلطان بیرحم و سنگدل فلسفی ستیز و قرمطی‌کش به هر حال از سر خونش گذشت؛ ولی از قتل استادش عبدالصمد حکیم (اسماعیلی) هرگز در نگذشت، زیرا که در نگره‌های سیاسی «تعلیمی» اسماعیلیه راجع به سلطه نامشروع، و امر ولایت معصوم و حکومت حق سخنانی باشد، که قائلان بدان را از نظر مرجع قدرت حاکم مهدورالدماء می‌سازد. حکیم ابن سینا (اسماعیلی) هم که فرار را بر قرار در بخارا و خوارزم ترجیح داد، همان سلطان غزنوی و حتی پسرش سلطان مسعود سر در پی او نهادند تا حدود همدان و اصفهان (و باید افزود که محمود غزنوی تا دم مرگ کینه سه حکیم ایرانی را از دل بیرون نکرد: فردوسی، بیرونی و ابن سینا) همانا مهدورالدماء اعلام شده بود، زیرا که در جزو اعتقادنامه فلسفی - سیاسی‌اش حکومت را بر «امام منصوص» اولی می‌دانست [در این خصوص رجوع شود به گفتار اینجانب تحت عنوان «دادشهر ابن سینا» (در مجله چپستا، سال ۳، ش ۳ / آذر ۱۳۶۴، ص ۱۸۰ تا ۱۸۱)].

بلی، «الملک عقیم»، همواره چنین بوده و هنوز هم هست که «سیاست، پدر و مادر نمی‌شناسد، یا ندارد» تا چه رسد به اهل الله و اولیاء الله که پیوسته هم از بدایت امر بکلی مخل و مزاحم حکومتگران و سلطانان وقت بوده‌اند. نمی‌دانم این گفته کارل مارکس است یا اندیشمند اروپایی دیگر، که مفهوم واقعی اتهام «کفر و الحاد و بی‌دینی» در

سراسر تاریخ خونبار بشری، همانا عدم طاعت نسبت به سلطه سیاسی - دینی حاکم (- بخوانید «بیعت» نکردن) و تمرّد علنی نسبت به مرجع قدرت و اعتراض به «نظم موجود»، یا هم به تعبیر عبید زاکانی خودمان اعتراض از «مذهب مختار» اشراف و اصحاب اقتدار زمانه باشد. به هر تقدیر، هیچ حکیم الهی را هم به صرف بحث در ماهیت «خداوند» آسمانی - عزّ اسمه - و حقیقت ذات باری تعالی، و حتّی به سبب نفی وجود خدا - آن طور که سلطه حکومت و شریعت جاری بدان معتقد است - مأخوذ نکرده یا نکشته‌اند، مگر آن که در باب ماهیت «خداوند» زمینی (- خلیفة الله فی الارض) و حقیقت وجودی آن به طریق سیاسی «این مباد، آن باد» سخنی گفته یا چون و چرایی کرده باشد، که در اجتماع حکومت شونندگان یا - به اصطلاح - مردم «زیر سلطه» طوری نافذ شده باشد؛ و چنان مؤثر در بیداری و هشپاری خلاق که احتمال خطر فروپاشی یا بهم خوردن «نظم موجود» یک تهدید جدّی بشمار آید.

مؤلف گوید که «عین القضاة با نفی اشتراک معنوی از وجود، مسأله‌ای ایجاد می‌کند که بهانه به دست دشمنان خود می‌دهد. وی با صراحت تمام منکر اشتراک وجود می‌شود ... «ذات خالق علی حده خود موجودی است؛ و ذوات مخلوقات خود موجودی دیگر است ... (الخ)» [ص ۲۰]. کاملاً درست است، همین از جمله چیزهایی است که کار به دست او داده؛ ولی با این توضیح یا توجیه که نفی اشتراک وجود خالق با مخلوقات به خودی خود ایشکالی ندارد؛ حکیم همدانی اگر عقل داشت - مثل حجة الاسلام غزالی - بایستی وجود حاکم شرع و صاحب سلطه (فقیه الفقهاء، حضرت خلیفه یا سلطان) را از جمله «مخلوقات» استثناء می‌کرد، و با یک کلمه «آلا» قائل به اشتراک وجود ایشان با ذات خالق می‌شد. او نمی‌دانست که حضرات «حسب اشتراک معنوی» خودشان را ظلّ وجود یا مظهر و معنا و ادامه ذات باری تعالی در روی زمین می‌دانسته‌اند. پس بنابر آنچه گذشت، نه رأی او در باب حق تعالی - و نه حتّی «ادعای خدایی» - نه بی‌ایمانی به نبوت - و نه حتی «دعوی نبوت» - هیچ یک از این دعاوی خود به خود اسباب هلاکت کسی را فراهم نمی‌کند؛ مگر آنکه در موضوع انکار نبوت، چیزی مطرح شود که مصرّح به انکار سلطه حاکم باشد، یا در ادعای خدایی - اتحاد خالق و مخلوق - «انالحق» و «لیس فی جبتی آلا الله» و «سبحان ما اعظم شأنی» و امثال اینها) هیچ

اشکالی ندارد؛ در طول تاریخ خیلی‌ها ادّعی‌های خدایی و پیغمبری کرده‌اند، اما سرشان به باد نرفته؛ زیرا متعرّض خداوند صاحب سلطهٔ زمینی نشده‌اند، بلکه شاید هم از موضع کذابی‌شان خداوند سلطه را با تأییدات الاهیة خویش (؟!) مؤید نموده‌اند؛ کسی کاری به کارشان نداشته، تنها گاهی از برای رعایت ظاهر شرع گفته‌اند که اینها آدمهای «شوریده» یا «مجانین» و «بهالیل» اند - موضوعی که مؤلف کتاب ما متفرداً محقّق در این خصوص است. گوید: «درست است که عین القضاة قیام به سیف نکرده ...، ولیکن خلفا و سلاطین را هم - در نزد مریدان و پیروان - تأیید نکرده» [ص ۲۷] سهل است، تکذیب و تشنیع هم نموده، شدیداً ناسزاگفته است [ص ۲۷ - ۲۸].

«عقاید تعلیمیان (اسماعیلیه) در عصر عین القضاة از نظر دستگاه خلافت و به طور کلی جامعهٔ سنی آن زمان به کلی مردود بود. بنابراین، اتهام شیعه‌گری و انتساب دعوی لزوم امام معصوم که ظهور دولت او به عقیدهٔ اسماعیلیه تنها چارهٔ اصلاح جامعهٔ اسلامی و رهایی از نابسامانی‌های اجتماعی بود، برای صدور حکم قتل عین القضاة می‌توانست کافی باشد» [ص ۲۳]. این نگره هم به طور کلی از لحاظ مبانی سیاسی - اجتماعی معین کاملاً درست است؛ ولی ما با آن بدین صورت چندان موافق نیستیم. زیرا بسیار کسان هم در آن زمان - البته قبلاً و بعد هم - به «لزوم امام معصوم» اعتقاد داشته‌اند. برای آن هم نظریه‌ها پرداخته و کتابها نوشته‌اند، تبلیغها (- دعوات) به راه انداخته‌اند، حتی بسیار کسان اصول عقاید باطنی و شیعی - خواه اسماعیلی یا امامی - را آشکارا بیان کرده‌اند که اصطلاحاً به آنها «مجاهر» می‌گفته‌اند؛ ولی باز کسی کاری به کارشان نداشته، احیاناً خیلی که حدّت پیدا کرده شخصی مطعون یا مخذول و بدعقیده یا ملحد نامبردار شده‌اند، هیچ کس دست به گلویشان ننهاده است. روایتی هست که حتی قوام‌الدین درگزینی وزیر قاتل عین القضاة خود بر مذهب باطنی بوده؛ و به هر حال ارتباط او با فداییان اسماعیلی قطعی است؛ فلذا کسی را چنانکه گذشت هم به صرف اعتقاد باطنی (اسماعیلی) یا قول به امام معصوم و شیعیگری نظری مهدورالدماء اعلام و اعدام نمی‌کرده‌اند؛ اولاً به نظر ما بحث بر سر وضع «مشخص» است نه بحث «مجرد»، یعنی علت را باید در تحلیل اوضاع و احوال سیاسی - اجتماعی آن زمان در عهد سلاجقهٔ عراق عجم خصوصاً با توجه به شرایط پایتخت ایشان (همدان) جستجو کرد؛ ثانیاً علت را باید



در موضعگیری‌های لابدی قاضی همدان، یعنی اصولاً در عمل سیاسی او ردیابی نمود، نه در باورداشتهای یا بازگویی‌های «نظری» (= تئوریک) و کلامی و از این قبیل، عمل یا حرکت سیاسی است که مؤثر می‌افتد و پدر در می‌آورد.

اکنون باید اشاره کرد که تنها عین القضاة نبود که سرنوشت و فرجامش شهادت بود، چه، نیای او (قاضی ابوالحسن علی المیانجی) هم در همدان به شهادت رسید؛ و از سرنوشت پدرش هم اطلاع دقیقی در دست نیست. باید اسراری در ورای شهادت رجال خاندان قاضی میانجی همدان باشد، که هنوز چیزی از آن نمی‌دانیم. باری، چنانکه مؤلف ژرف‌نگر هم می‌گوید: «وقتی اتهام اسماعیلی بودن در قرنهای چهارم و پنجم و ششم مطرح می‌شود، باید همواره توجه داشت که اگرچه ظاهر این اتهام جنبه دینی و کلامی دارد، باطن آن کاملاً سیاسی است. اتهام شیعیگری هم که به ابوالمعالی بسته بودند، در حقیقت جنبه سیاسی داشت، اگرچه ظاهر اتهام حکایت از یک جنبه دینی و عقیدتی می‌کرد [ص ۲۶]. وی مانند بسیاری از مردان خدا نسبت به سلطان وقت، یعنی سلطان محمود، برادرزاده سلطان سنجر، که بین ۵۱۱ و ۵۲۵ در عراق عجم سلطنت داشت، بی‌اعتنا بود، نه او و نه خلیفه عباسی را لایق احترام می‌دانست. این خود البته می‌توانست یک نوع مبارزه سیاسی به حساب آید» [ص ۲۷]. در موضوع «خدمت کفش» و «خدمت سلطان» گوید که اصل خدمت مشایخ را هیچ کس به خوبی عین القضاة توضیح نداده، حسب تعبیر او این اصل به عنوان یک شیوه عملی همانا «هنر» بوده است. اما این هنر هم به نظر او بر دو قسم بوده: «خدمت کفش» مشایخ و مردان خدا که رهنمون به راه خداست؛ و دیگر «خدمت سلطان» که مردان را از خدا دور می‌کند؛ از این رو، قاضی پیوسته مریدان درباری و دستگاهی خود را به «ترک خدمت سلطان» توصیه می‌کرده است [ص ۱۱۷]. بنابراین، سلطان و مرد خدا در دو قطب مخالف قرار گرفته‌اند. دو لفظ «درگاه» و «کفش» مربوط به آن دو است؛ و گوید که «سالک باید در خدمت کفش مردان کشف افتد، نه بر درگاه سلطان» [ص ۱۱۸ / نامه‌ها، ۲، ۳۸۹].

چنین است موضع حکیم همدان در برابر «سلاطین جور»؛ و اما موضع او در قبال «علماء سوء» - حسب تعبیر خود او - که مؤلف علت اصلی گرفتاری او را «حسادت» همان علما به شرح و تحلیل دقیق آورده [ص ۳۴] و از جمله گوید که «این علت از نظر او

جنبه اجتماعی و شخصی دارد نه عقلی و عقیدتی» و در توضیح می‌افزاید که او خود «همه گرفتاری خود را ناشی از حسادت دیگران می‌داند» [ص ۲۶]. درست است که هم به تعبیر خود او «لم یزل الفاضل محسوداً و بانواع الاذایا من العوام و العلماء مقصوداً» [الشکوی، ۱۱] و خود شرحی مبسوط درباره این «سنت قدیم» پرداخته؛ و درست است که تمام زیست‌نگاران هم‌عصر او «حسادت علماء» را علت تامه در فتوای قتل او دانسته‌اند؛ ولی به نظر ما این مرض لاعلاج علما همانا علت «موثره» بوده است، نه «تامه» یا «اصلی»؛ زیرا اگر بپذیریم که جور سلاطین خود تأویل یا تعلیل سیاسی دارد، پس به طریق اولی، حسادت علماء «درگاه» ایشان نیز تأویلی جز آن نباید داشته باشد. ورنه خود او گفته است که حسادت علما تازگی ندارد، در هر عصر و زمانی بوده «چیز غریبی نیست» [ص ۳۴] و حکیم همدان هم اولین و آخرین مشمول آن و بل «مقصود» بدان با آزار و اذیت و زجر و قتل نبوده است. این را هم باید افزود که حسادت علما به سبب وفور علم و معرفت آن نابغه جوان جنبه نفسانی نداشته، بلکه در یک کلمه باید گفت که او نانِ علما را هم آجر می‌کرده است.

□ □

در موضوع «داستان ابلیس» که مؤلف معتقد است دارای دو نسبت است، یکی نسبتی که با آدم و فرزندان آدم دارد، و دیگر نسبتی که با خداوند عالم دارد [تکیه از نگارنده است] و هم در این موضوع بیشتر مقاله‌ای به عنوان «ابلیس دورو» نوشته است [ص ۱۲۵ / معارف ۲، ۱، فروردین ۶۴، ص ۱۵۳ تا ۱۶۵]. باید گفت که این نظریه ذووجهین بودن ابلیس، استنباط بسیار درستی است؛ اما بنابر مشهور، خود ابلیس در نظریه «دوگرایی» (= ثنویت) همانا یکی از وجهین «عالم» است. بر این پایه، اصل و منشأ این نظر - بنابر معروف - یکسره متعلق به جهان‌بینی فلسفی (زروانی) و جهان‌شناسی دینی (مزدایی) ایرانیان باستان، در پیش از اسلام است، نه جای دیگر ابداً و نه چیز دیگر مطلقاً که بعضی از نویسندگان پنداشته‌اند؛ چنانکه نجیب مایل هروی در «شبهات ابلیس» قاضی نورالله، پیشینه آن را در سخنان حلاج و بایزید و عین‌القضاة، مربوط به آناجیل اربعه و اسرائیلیات پیش از اسلام دانسته است [معارف، ۷، ش ۳ / آذر - اسفند ۶۹، ص ۳۶]، لیکن پیشینه دو همستار (= ضدین) در کیشهای مزدایی - زروانی - مانوی به

عنوان «مزدا» و «اهرمین» راجع است به مقولات اساسی فلسفه «نوریّه» ایرانی، چنانکه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی هم در گفتار خویش - «ستایش ابلیس» - درباره آن تحقیق کرده، و ضمن آن عین القضاة را بزرگترین مدافع ابلیس در تاریخ اسلامی، و اساساً تکرار شخصیت حلاج دانسته است [فصلنامه هستی، زمستان ۱۳۷۲، ص ۱۴۹ و ۱۵۱] و می‌گوید «فصل مشبعی که وی در دفاع ابلیس و ستایش او، و در مقایسه «نور سیاه» وی با «نور (سفید)» محمدی نگاشته، نظیری تاکنون برای آن دیده نشده، اگرچه این تفکر حلاجی را به احتمال قوی از استادش احمد غزالی به حاصل کرده است» [همان، ۱۵۱].

تعبیر عین القضاة از ابلیس به عنوان «خواجه خواجهگان و سرور مهجوران» از جمله همانا «یگانه وجود، سرّ قدر، و خال بر جمال ازل» است [نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۸۸ و ۴۱۶]، که راقم این سطور طی مقاله‌ای به عنوان «اهرمین زدار» در تفسیر آن گفته است: «اگر در برداشت عارفانه عین القضاة از اهرمن - آن سرور مهجوران، به مثابه یگانه وجود بدفهمی نشان ندهیم، همانا موافق با نگره زروانی باید او را «یکی از دوگانه وجود» وصف کرد، که درست همپایه «مزدا»ی اهوراست؛ و هر دو از آن «یگانه وجود» (= زروان / ازل) بزاده‌اند. همچنین، نه «خال جمال ازل» که همانا - و درست‌تر - خود نیمرخ تاریخ جمال ازلی موصوف باشد» [مجله چیستا، سال ۷، ش ۶ و ۷ / فروردین ۶۹، ص ۸۳۴]. درستی این تفسیر هم از نگره‌های خود حکیم همدان بر می‌آید که از جمله گفته است: «اما هرگز دانسته‌ای که خدای [- نور مطلق] را دو نام است: یکی «الرّحمن الرّحیم» و دیگر «الجبار المتکبر»؟ از صفت جباریت، ابلیس را در وجود آورد [- نور سیاه] و از صفت رحمانیت محمد را [- نور سفید]...» [تمهیدات، ص ۲۲۷]. ثنویت عرفانی - فلسفی عین القضاة همدانی غیرقابل إخفاء و انکار است، بعضی‌ها مغرضانه آن را لاپوشانی کرده‌اند، ای کاش از سر بیسوادی بود؛ هیئات که آفتاب را بتوان به گل اندود.

«دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید؛ و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزازیلی که از مغرب ابدی بیرون رود. «ربّ المشرقین و ربّ المغربین» این سخن به غایت رسانیده است» [همان، ص ۱۲۶ / هستی، ص ۱۵۴]. این «دو گرایی» مزدایی - مانوی مآب همانا «ثنویت» توحیدی است، یعنی توحید مستفادی یا اشراقی ویژه مردم آریایی (ایرانی) که با توحید آحادی یا عددی ویژه

مردم سامی (یهودی) فرق دارد؛ هر که دماغ پرورده این «یکی» بوده، بسا از فهم و درک آن «یکی» عاجز است، وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَالَهُ مِنْ نُورٍ (النور، ۴۰). محقق ما هم - دکتر پورجوادی - به نقل از استاد حکیم همدان - شیخ احمد غزالی - همین را می‌گوید: «هر چه عزّ و جباری و استغنا و کبریاست در قسمت عشق، صفات معشوق آمد [-خدا] و هر چه مذلت و ضعف و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق [-ابلیس] آمد» [ص ۱۲۹ / سوانح، ۳۵]؛ و به قول دکتر شفيعی «سعادت و شقاوت را که از نظرگاه او (عين القضاة) دو امر اعتباری و مجازی‌اند، لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند؛ و معتقد است که «سفیدی هرگز بی سیاهی نشایستی، آسمان بی زمین لایق نبودی، جوهر بی عوض متصور نشدی، محمد بی ابلیس نشایستی، طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان صورت نیستی و همچنین جمله اضرار و بضدها تُبَيِّنُ الاشياء این بود. ایمان محمد بی کفر ابلیس نتوانست بودن ... پس پدید آمد که سعادت محمد بی شقاوت ابلیس نبود ...» [هستی، ۱۵۴ / تمهیدات، ۱۸۷].

اما در مقارنه تطبیقی بین ضدین عرفانی حکمای الاهی - از جمله و خصوصاً عین القضاة - یعنی «ابلیس» و «محمد» با همستار (=ضد) ان معروف در کیش مزدایی (زردشتی) مباداگمان رود - چنانکه بعضی نادانسته در انطباق نعل به نعل پنداشته‌اند - که «محمد» پیامبر (ص) جای «زردشت» پیامبر را گرفته؛ چنین نیست، بلکه حسب مفهوم و با علم معانی طیّ نمادشناسی معلوم می‌شود که اسم «محمد» (ص) ترجمه اسلامی «اهورامزدا/ هر مزد/ مزدا» و نور محمدی ترجمه پرتو یزدانی (- اورمزد) یا فره ایزدی است. اگر این ترجمه در مقولات دین شناسی ایران باستانی صورت نمی‌گرفت، که دیگر مذهب عرفای اسلامی ایران یکسره همان کیش گبری و زردشتی و مجوسی و مانوی خالص می‌بود، چندان ربط و نسبتی با دین مبین اسلام پیدا نمی‌کرد. این است که دلیل باهر و شاخص بارز در اسلامی شدن و صبغه اسلامی یافتن حکمت و عرفان و کلام ایرانیان پس از قبول دین مبین، همانا ترجمه و برگردان مقولات باستانی (اوستایی - پهلوی) به اصطلاحات اسلامی، چنانکه در خصوص «مزدا» ← به «محمد» (ص) و «اهرم» ← به «ابلیس»؛ و ایزدان و امشاسپندان ← به ائمه معصومین (ع) و جز اینها که در اینجا ما را با ماهیت انتزاعی و به کلی مجرّد این مقولات کاری نیست، همان طور که

حکمای الهی ما را با اسامی عربی و صورتهای عینی مشخص آنها در حقیقت کاری نبوده است. لیکن از زمره حکمای الهی ایران، شیخ اشراق، کوشید تا آن مسمیات و مقولات مجرد را هم به اصل لغوی (پهلوی) شان و اسامی خاص و معین ایرانی ماقبل اسلامی بازگرداند، که به نظر ما از این لحاظ کوششی بیهوده بود؛ تاریخ به عقب بر نمی‌گردد. راز پویایی و زیبایی و استمرار عناصر فکری - فلسفی و بنمایه‌های فرهنگی ایرانی کهن - بلاانقطاع و الی یومنا هذا - در همین است که آنها را به مصطلحات اسلامی ترجمه و تفسیر کردند، کالبد معانی جدید برای آنها برگرفتند، و روح قرآنی در آنها میدند؛ خلاصه کاری کردند که نظامی در این بیت فرموده:

قلب این خشت در آتش فکن خشت نو از قالب دیگر بزن

پیدا است که این سؤال - بنابر آنچه گذشت - مطرح است که در نظام الاهیاتی مزبور، پس پایگاه «خدا» (= الله) کجاست. باید گفت که مقام ذات باری تعالی - عز اسمه - از نظر کلامی (- تئولوژیک) در بین مذاهب ایرانی اسلامی در انطباق با اصول عقاید ماقبل اسلامی کمابیش متفاوت است؛ ولی اهم آنها را عجاله می‌توان چنین بیان کرد که در نزد اسماعیلیه ظاهراً کلمه الله جای «هورامزدا» را گرفته؛ اما هم در نزد حکمای الهی و هم در نزد حکمای طبیعی عرفان پیشه مانند رازی و حلاج و بیرونی و عین‌الفضات، اسم جلاله «الله» - عز اسمه - بر مسمای مجرد و مفهوم انتزاعی مستفادی و اشراقی وجود ازلی «لم یزل و لم یولد» - ولی نه «لم یلد» - «زروان» اکران (= زمان بی‌کران) اطلاق شده، که حقیقت وجودی ذات متعال او همانا «نور مطلق» است (الله نور السموات و الارض). حالا چرا «لم یلد» (= کسی را نزاده) نباشد، زیرا که از آن وجود ازلی موصوف، برای آنکه دستگاه آفرینش به حرکت درآید، هم دو گوهر دیرینه در وجود آمد که همستار (= ضد) یکدیگر باشند، یکی مبدأ «نور» یا مظهر «خیر» شد، دیگری مبدأ «ظلمت» یا مظهر «شر» آمد، که آن یک را به لفظ مزدا یا رحمان و یزدان خوانند و این یک را به لفظ اهرمن یا ابلیس و شیطان نامند. این دو همزاد الهی - آسمانی بر حسب یک پیمان «زروانی» (= میثاق آلت) - که «مهر» نامیده شود [شاید مصدوق همان مقوله «عشق» عرفانی] هر یک بر خویشکاری معین الی یوم القیامه عرصه خلقت - یعنی «عالم» کون و مکان را میان خود تقسیم کرده‌اند.

در اینجا بیش از این تفصیل جایز نیست، می‌توان به نوشته راقم این سطور به عنوان «افسانه دو همزاد» [مجله چستا، سال ۵، ش ۳، آبان ۶۶، ص ۲۶۴ تا ۲۶۸] و «رساله زروانی علمای اسلام» [همان، سال ۸، ش ۳، آذر ۶۹، ص ۳۴۱ تا ۳۵۷] رجوع کرد؛ غرض آنکه اگر عین القضاة سخن از «نور سفید (محمدی)» و «نور سیاه (ابلیسی)» رانده که هر دو از مبدأ ازلی «ربّ المشرقین و ربّ المغربین» صدور یافته‌اند، این معنا ناظر به اصول اعتقادی کیش ایرانیِ مغانی «زروانی» و مقول است به «ثنویت» توحیدی اشراقی یا استفادی آن طور که در خصوص دو همزاد همستار یاد شد - که هر دو در ازل در نزد پدرشان پیمان مهر (= عشق) بسته‌اند. داستان عاشقی ابلیس و سرپیچی از فرمان سجده به آدم، اینها دیگر تفصیل و جزئیات امر خلقت است به شرح عارفانه؛ ولی از نظر کلی نمی‌دانم مؤلف ما چرا در گزارش مشروح «عشق» آن ملعون یک کلمه یاد نکرده است که عین القضاة صریحاً گفته است: «خدایا این بلا و فتنه از توست ... گیرم که خلق را اضلال ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ ...» [تمهیدات، ص ۱۸۸ تا ۱۸۹] - این آشکارا اعتقاد زروانی - مانوی است، بی‌خلاف؛ و از آنجا که از قول شیخ برکه آرد که ابلیس گفت «در عالم از من سیه گلیم تر فتحه بود و بس» [ص ۱۲۹ / نامه‌ها، ۱، ۹۶] چنان تحلیل دقیق و مبسوطی از مراتب عشق آن ملعون «که گلیم بخت او را از ازل سیاه بافته‌اند» فرا نموده [ص ۱۲۹ تا ۱۳۲] که مزیدی بر آن نباشد؛ ولی نظر ما، به علاوه، در تأویل قول شیخ برکه یا فتحه و شاگردشان عین القضاة همانا راجع است به «جامه سیاه» اهریمنی در اعتقادات زروانی - مزدایی - مانوی، و «بخت» که همان «تقدیر» ازلی (- زروانی) باشد، این هم بی‌خلاف؛ و ما گویی علناً با یک عدّه مجوسی محض یا زندیق ماقبل اسلامی سروکار داریم، نه عارفان کبیر اسلامی سده‌های ۵ و ۶ (ه. ق). زیرا حسب آنچه از تضاعیف بُندهشن ایرانی (فصل ۱، بندهای ۳، ۴، ۵، ۷، ۱۹، ۲۷) راجع به اهریمن - یعنی همان ابلیس ملعون بر می‌آید: «آن مینوی ویرانساز (= گناک مینو) از ظلمت مادی که گوهر خود اوست، تنه آفرینش خود را به شکل زغال آفرید، که جملگی سیاه و کریه است. آن ظلمت مکان (= اندر تاریکیه) با کُند ذهنی (= پس دانیشنیه) و ویران کامی (= زتار / زدار کامیه) چنان در ژرفترین پایه (تاریکی) بود که تاکنون نبوده است ... (الخ). اما جامه و ابزار اهریمنی، نخست «وای» یا فضا و سپهر - «تنه زروان» - و موهوب همو، منتها بخش زغالی

رنگ آن است که از گوهر تاریکی آفریده شد، اهریمن در این گلیم فضایی و وایی، با اورمزد هنباز است، که بخش روشن (سفید) آن مالِ اورمزد است. در واقع، سلاحی که زروان فراهم ساخته «دودمه» است، که یک دم از آن اهریمن و دم دیگر از آن هرمزد است؛ و این هر دو، در آن هنباز و با آن هم‌آوردند ... (الخ)؛ تفصیل مراتب سیه گلیمی ابلیس را می‌توان هم در گفتار راقم این سطور نگریست [(چیستا، ۷، ش ۶ و ۷، ص ۸۳۱ تا ۸۳۲)]. این نکته را هم خود با تحلیل و تفصیل در مطلب آورده‌ام، اکنون چون کاملاً با آن موافقم از قول دکتر شفیع کدکنی نقل می‌کنم که «بینش دیالکتیکی ابلیس و عین‌القضاة، هر پدیده‌ای را در درون ضدش جستجو می‌کند: «چون قبولم کرد نصیب من از او رد آمد، چون بر منش رحمت آمد مرا لعنت کرد» [هستی، همان، ۱۵۳ / تمهیدات، ص ۲۲۵].

مؤلف به نقل از مشکوٰۃ الانوار ابوحامد غزالی (فصل فی بیان النور الحق هو الله تعالی ...) در موضع موافقت عین‌القضاة با آراء وی آورده است که متکلمان و علمای جهل (اند) که می‌گویند خدا را نور نشاید خواند ... (وگرنه) از نامهای او یکی نور است؛ و این نور منور جمله نورهاست [نورالانوار] ... درینا حجة الاسلام ... چه بیان خوب می‌کند ... (که) گفت «النور عبارة عما تُظهر به الاشياء»، یعنی نور آن باشد که چیزها بجز از نور نتوان دید، و ظلمت به نور ظاهر شود، اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید، و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد» [ص ۱۴۷ تا ۱۴۸]. بدین فقره و جز اینها هم «فلسفه نوری» ایرانی حکیم همدانی کاملاً شناخته می‌شود؛ و این چنانکه یاد کرده شد، از جمله مسائل مورد توافق با ابوحامد غزالی است. به طور کلی، هر جا که پای اندیشه ایرانی در آثار حجة الاسلام غزالی بر زمینه تحقیق به عز قبول پیش آید، عین‌القضاة خاک آن پای را سرمه چشم خویش می‌کند؛ چنانکه در یکی از نامه‌های خود هم از حجة الاسلام نقل کرده است که «بیشتر ایمان عرب به تقلید بودی از ظنون غالب» [ص ۱۴۵ / نامه‌ها، ۱، ۴۵۶]. پیدا است که عکس لازم‌الصدق این قول حسب مفاد آن است که «ایمان عجم به تحقیق بودی». مراتب وطن‌دوستی حکیم شهید همدان - که در آن اصولاً چنانکه خود گوید - یکسره «بی‌اختیار» بوده است، از فرط اشتها حاجت به تکرار آن نباشد. «شکوی الغریب عن الاوطان» او همانا یک کارستان ادبی گرانمایه نیز در باب

«حَنِینِ الِی الْاَوْطَانِ» است، یعنی به لحاظ وطندوستی شاید که نظیری نداشته باشد. لیکن بدیهی است، و اگر هم بدیهی نباشد جای تحلیل در این مضیقه نیست، که وطندوستی در حقیقت فرهنگدوستی است. عین‌القضاة فرهنگ میهن خود را که عبارت از مجموع مواریث مادی و معنوی ملی - قومی و سرزمینی است دوست می‌دارد. مبارزه وی با تفکر فلسفی و یونان‌زدگی که قبل از او به دست امام ابو‌حامد محمد غزالی آغاز شده بود [ص ۱۸] به نظر ما همان قدر مشترکی است که وی را با حکمای طبیعی ایرانی: محمدبن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی همسان و همپوسته فرا می‌نمایاند (در جایی هم دیدم که یکی از اجلّه محققان غربی در باب تأثر فکری بیرونی از حلاج تبّعی کرده است)؛ چه، دانسته است که آن دو قبل از غزالی ضربات سختی بر کاخ فلسفه یونانی (مشایی) ارسطویی وارد کردند، پس از عین‌القضات همدانی هم حکیم سهروردی، شیخ اشراق بود که بنابر مشهور مجدد فلسفه «نوریّه» و مُحیی حکمت اشراق ایران باستانی شد.

همه اینها که نام بردیم اعمّ از حکیم الاهی یا طبیعی، در یک کلمه، «زروانی» مآب بودند، الاهیون که یکسره «مانوی» گرا باشند؛ چه، سایه ابلیس ملعون بر عرفان سیاه ایشان سنگینی می‌کند، رنگ و آنگ زندقه بر آن هویدا است. عین‌القضاة در مواضع مختلف - که مؤلف محقق به خوبی نشان داده - اندیشه‌های مغانی ایران (زردشتی - مانوی - مزدکی) را تصدیق یا تأیید کرده؛ و دفاع جانانه‌ای هم از مقالات «قدریّه» نموده که «مجوس هذه الامّه» بوده‌اند [نامه‌ها، ۲، ۲۶۹]. گوید: «شیخ شبستری هم در تعریف زَنّار ابیاتی دارد که نزدیکی فکر او را با فکر عین‌القضاة به خوبی نشان می‌دهد» [ص ۴۷]. باید می‌افزود که اما ترکان سلجوقی او را نکشتند، یعنی آن ابیات بهانه‌ای از برای فتوای قتل او نشد. مؤلف تأسف می‌خورد که همواره کسانی که از حقیقت اسلام و وحی دفاع کرده‌اند، به بدعت‌گذاری و گاهی الحاد متهم شده‌اند؛ و می‌گوید اگر چه غزالی نیز ناگزیر شد که در مقابل معاندان خود بایستد و از خود دفاع کند، به سرانجام دریغ‌آمیز عین‌القضاة دچار نشد. ابو‌حامد محتاطتر از عین‌القضاة بود و سخنان او مورد قبول متشرعان واقع شد [ص ۱۸ تا ۱۹]. همچنین باید افزود که غزالی کتابهای التفرقه بین‌الاسلام و الزندقه، فضایح الباطنیة و فضایل المستظهریة، مسلم السلاطین، نصیحة



الملوک؛ و جز اینها را در ردّ عقاید باطنیان (اسماعیلیه) و تصدیق خلافت عباسی (مستظهری) و تأیید سلاطین (ترکمان) سلجوقی نوشت. عین القضاة درست در باب مسائلی بر حجّة الاسلام تیغ انتقاد گزنده آخته است که، حسب موضوع و مفاد، مربوط به موارد مزبور می‌گردد [ص ۴۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۹ و ۱۷۸]. در واقع، به همان نسبت که قاضی تحت تأثیر ابو حامد و آثار او بوده است، بیش از هر کس نیز از آراء و عقاید او انتقاد کرده است [ص ۱۴۹ و ۱۷۸]. حقیقه فقراتی از انتقاد اصولی او با آنچه از آن ابوریحان بیرونی در نزد اهل علم و تحقیق مشهور است، پهلو می‌زند و به لفظ و فحواگاه عبارات او را فرایاد می‌آرد. یک وجه اشتراک عقیده و نظر هم عین القضاة همدانی با ابوریحان بیرونی دارد، و آن این است که آن دو در باب اصل ادیان عالم و توحید مذاهب اتفاق نظر عجیبی دارند، از جمله: «جوانمردا، مرا یقین شده است در سلوک که اصول همه مذاهب راست بوده است و در روزگار دراز زوایة آن مذاهب را تحریف کرده‌اند» [ص ۴۰ / نامه‌ها، ۲، ۲۶۹ / تمهیدات] و این ترجمه عین عبارت بیرونی در تحقیق ماللهند است.

مؤلف در شرح حال شیخ برکه همدانی استاد «أمی» عین القضاة [ص ۱۳۳] به درستی تمام و با نکته‌سنجی، ملازمه بین «عالم» بودن و «باسواد» - یعنی سواد خواندن و نوشتن - را اشتباهی دانسته که پیوسته از روی «عادت» و غفلت مرتکب شده‌ایم؛ چه از جمله در مشرق زمین به خصوص در تمدن اسلامی، «سواد» داشتن نه تنها اعتباری نداشته، بلکه حتی در مواردی غیر لازم و زاید به شمار می‌آمده است [ص ۹۵]. سپس گوید: فراموش نباید کرد که پایه‌گذار آن فرهنگ، یعنی پیامبر اکرم (ص) از نظر مسلمانان خود فاقد سواد و «أمی» بوده، اگرچه در تحقیقات اخیر به این نتیجه رسیده‌اند که لفظ «أمی» در قرآن به معنای «غیر یهود» است، از نظر علم حضوری و به طریق اخذ شفاهی و سنت نقل همانا اعلم علمای زمان خود بوده است [ص ۹۶]. پس اعتبار در «عالم» بودن است، نه «سواد» خواندن و نوشتن داشتن. اما همین موضوع «عالم» بی سواد بر حسب تعابیر مختلف داستان درازی دارد، که جا داشت مؤلف از جمله به تمثیل مشهور «أَمْسِيْتُ كُرْدِيًّا وَ أَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا» اشارتی می‌کرد. به قول مولوی:

بینی اندر دل علوم انبیا      بی کتاب و بی مُعید و اوستا  
سِرّ اَمَسینا لَکَرْدیاً بدن      راز اَصْبَحنا عَرابِیاً بخوان

[مثنوی، ۱ / ص ۲۱۳]

همین تمثیل، چنانکه اساساً معروف است، در خصوص باباطاهر همدانی بیان شده، که به نظر ما استاد شیخ برکه همدانی (مذکور) استاد عین القضاة همدانی بوده است. باید گفت که در چند موضع از نامه‌های حکیم همدان [ج ۱، ص ۵۴، ۲۵۸، ۳۵۱ و ۴۳۳] اشاراتی به «طاهر» عارف و مزار او در همدان رفته؛ و چنان همراه و همبر با دو تن دیگر از عارفان بزرگ آن شهر - یعنی همان شیخ «برکه» و شیخ «فتح» در مطاوی نامه‌ها یاد شده است، که تردیدی نمی‌ماند که منظور همانا «باباطاهر» همدانی عارف است [نگاه کنید به: *دانشنامه جهان اسلام*، حرف «ب»، جزوه اول، ۱۳۶۹، ص ۴۷]. لذا تردید مؤلف که معلوم نیست «طاهر» ی که عین القضاة در نامه‌ها یاد می‌کند همان باباطاهر باشد [ص ۱۰۲] هیچ دلیل و محملی ندارد؛ بل قرائن معینی هم حاکی است که مراد همان «باباطاهر» معروف است؛ و باید دانست که «بابا» اسم تفخیم بوده (طی همان گفتار نگارنده تحقیق لازم در این خصوص هم صورت گرفته است). وجود باباطاهر در چنان حاله‌ای از قدس و کرامات مستور گردیده، که شناخت حقیقت حال وی بسیار دشوار است. پوشیده ماندن و بی‌نام و نشان بودن احوال و امثال او (باباجعفر و باباحمشاد) در تاریخ و هم در کتب صوفیان قدیم، قطعاً می‌بایست به سبب انتساب آنها به فرقه‌ای مکنون و مخفی بوده باشد. نظیر همین بی‌نام و نشانی بابا، درباره «برکه» همدانی مرشد و مربی عین القضاة نیز صادق است. این تواطؤ سکوت حاکی از آن است که طریقه باباطاهر (و «بابا» ها و پیران دیگر و شیخ برکه و جز اینان) در نزد مشایخ صوفیه معهود یا مقبول نبوده است. راقم این سطور با دکتر زرین‌کوب در این خصوص موافقت کامل دارد، که اینان از قدماء «اهل حق» بودند (از شیخ «برکه» در مظان اهل حق به گونه «براکه» یاد شده است) و بعید نیست که با قرامطه و سایر اسماعیلیه مربوط بوده، و همین ارتباط از بواعث تحریک متشرعان در قتل عین القضاة شده است. اخیراً محققان علل قتل قاضی همدان و اسباب تشنیع مرادش شیخ احمد غزالی و جز اینها را در روابط آنان با پیروان فرقه‌ای مرموز دانسته‌اند [نگاه کنید به: *جستجو در تصوف*، ص ۱۸۹ تا ۱۹۳ و ۱۹۹].

اکنون آیا می‌توان فرض کرد که آن «عمل سیاسی» که قبلاً پیوسته و مکرر با تأکید بلیغ یاد کردیم، موجب اصلی فتوای قتل عین‌القضاة بوده، مربوط به کاربایه سیاسی حزبی انقلابی می‌شود؟ و آیا از موقف و موضع فرقه مرموزی رهنمودهای درون‌گروهی (تشکیلاتی) و تعلیماتی را با عنوان «مکتوبات» صادر می‌کرده است؟ نکته‌ای که شاید خود برهان آنی بر این فرضیه باشد، این که چگونه بوده است که عین‌القضاة (شهید ۵۲۵ق) چنان مکاتیب «تعلیمی» را تماماً در روزگار جوانی بین ۲۷ تا ۳۳ سالگی، آمرانه به مریدان و کسانی نوشته است که اغلب ریششان تا به زانو رسیده بود، بیشتر آنان مثل عزیزالدین مستوفی یا کامل‌الدوله کارگزاران دستگاه حکومتی سلاجقه؛ و جز اینان دیگر مخاطبان نامه‌ها حین خطاب دست کم دوبرابر او سن داشته‌اند؟ هر قدر هم که شیخ و پیر و مرشد، جوانی نابغه و علامه دهر بوده باشد (و کان یضرب به المثل فی الذکاء) آیا حسب عرف و عادت نحله‌های صوفیه شرط سنی در حلقه «ارادت» به گوش کردن لازم‌الرعايه نبوده است؟ به هر تقدیر، گمان راقم سطور این است که عین‌القضاة علاوه بر مسند قضا، شاید هم به طریق موروثی بر مسند ارشاد و تعلیم «فرقه» مزبور تکیه زده بود، مریدان و پیروان و تعلیم‌پذیران بسا که حسب اعتبار و اشتهاار خاندانی اش نیز حلقه ارادت و سماع او را در گوش داشته‌اند.

آقدم منابع موجود در شرح حال خاندان قاضی همدان یکی کتاب ابن‌القیسرانی (متوفی به سال ۵۰۷ق) است که تاکنون کسی بدان استناد نکرده (کتاب گرانقدر الانساب المتفقہ هنوز اسم و قدرش در نزد محققان ناشناخته است)، دیگر کتاب الانساب سمعانی (۵۰۶ تا ۵۶۲ ه. ق) است که در موضع ذکر شهادت جدّ عین‌القضاة نیز کسی بدین خبر عنایت نورزیده است، اکنون با توجه به اخباری که ابن‌الفوطی و سبکی هم گزارده‌اند، خلاصه‌ای ارائه می‌شود:

۱. قاضی ابوالحسن علی بن حسن بن علی میانجی (ح ۳۹۰ تا ۴۷۱ ه. ق) به فضل و خرد و شناخت نیکو نسبت به فقه و ادب مشهور بود. در بغداد نزد قاضی ابوطیب طبری فقه آموخت، و از ابوالحسن علی بن عمر قزوینی و حسن بن محمد خلّال و جز اینها حدیث شنید (حدود سالهای ۴۱۵ تا ۴۲۰ ه. ق)، سپس قاضی همدان شد. شیخ ابواسحاق ابراهیم بن علی فیروزآبادی شیرازی (۳۹۳ تا ۴۷۶ ه. ق) فقیه شافعی نامدار و

مناظر معروف (که مدرسه مشهور «نظامیه» بغداد از برای او بنا گردید)، صاحب کتاب **طبقات الفقهاء**، با قاضی ابوالحسن علی (میانجی) همدانی در بغداد همدرس بوده، ضمن نامه‌ای هم از آنجا به وی، با خطاب «قاضی القضاة»، پس از ستایش او دشمنان و حاسدانش را در بغداد نفرین کرده است. قاضی ابوالحسن با وزیر نظام‌الملک طوسی نیز حشر و نشر داشته، به انتقادی هم که او از یکی از کتابهای ابوالمعالی جوینی کرده است اشاره کرده‌اند. ولی آنچه شایان ذکر است اشعاری است که از جمله در وصف «ماوشان»، نزهتگاه مشهور همدان (دره امامزاده کوه کنونی) سروده است، که همسنگ با همان اشعار و قطعه ادبی معروف نواده‌اش عین‌القضاة (مذکور در **دیباجه شکوی الغریب**) حین شوق‌ورزی به همدان و ماوشان (سروده در زندان بغداد است)، که چون آن را بر شیخ ابواسحاق شیرازی خواندند، گفت که مقصود او از اصحاب درب‌الزعران همین ما باشیم. کیاشیرویه همدانی گوید که قاضی ابوالحسن میانجی در نماز پگاهی از ماه شوال سال ۴۷۱ در مسجد خود در همدان کشته شد / شهادت یافت.

۲. قاضی ابوبکر محمد بن علی (میانجی) همدانی (ح ۴۴۵ تا ح ۵۲۱ ه. ق)، که پس از شهادت پدرش عهده‌دار قضاء همدان گردید، فاضلی هوشمند و نیکوروی بود. سمعانی که طی سال ۵۳۲ در همدان بوده، می‌گوید که ابوالفتح طائی (معروف) از قاضی ابوبکر برای ما حدیث کرد و اشعار پدرش را هم بر خواند. حافظ جورقانی ابو عبدالله حسین بن ابراهیم همدانی (م ۵۴۳ ه. ق) حدیث‌شناس نقاد معروف هم قاضی ابوبکر را در سلسله شیوخ خود یاد کرده، اما هیچ کس تاریخ وفات او را ننوشته است. تنها از نوشته‌های فرزندش عین‌القضاة معلوم می‌شود که وی با جماعت صوفیه آمیزش داشته، خصوصاً از یک مجلس سماع در خانه مقدم صوفی یاد کرده که در حال قاضی ابوبکر خواجه احمد غزالی را رؤیت نموده بود به سماع با ایشان و از آن حال سخن گفته است. بدین سان، می‌توان دریافت که وی از مریدان شیخ احمد غزالی (م ۵۲۰ ه. ق) بوده که در سال ۵۱۵ بیست روزی میهمان قاضی در همدان می‌شود؛ و طی همین مدت بوده است که برای فرزند تیزهوش دانشور میزبان، عین‌القضاة را پرده حیرت از چهره حقیقت برگرفته می‌آید. اگر واقعه رؤیت خواجه احمد در خانه مقدم صوفی معبر از درگذشته بودن او نبوده باشد؛ و به هر حال، حسب قرائن دیگر وفات قاضی ابوبکر پدر عین‌القضاة بین سالهای ۵۱۸ تا ۵۲۱ بوده است.

۳. عین القضاة ابوالمعالی عبدالله بن محمد همدانی (۴۹۰ تا ۵۲۵ ه. ق) اگر چه محققان معاصر ولادت او را سال ۴۹۲ ه. ق / ۱۰۹۸ م دانسته‌اند، ابن الفوطی آن را به وضوح سال ۴۹۰ ه. ق نوشته است (که ما همین را قبول داریم) و به اتفاق جمیع مورخان روز هفتم (شب چهارشنبه) جمادی ثانی ۵۲۵ مصلوباً به شهادت رسید [الانساب المتفقہ، ص ۱۵۶ / الانساب (عکسی)، گ ۵۴۷؛ چاپ حیدرآباد دکن، ج ۱۲، ص ۵۱۳ تا ۵۱۶ / تلخیص مجمع الآداب، ق ۲، ص ۱۱۳۰ تا ۱۱۳۲؛ ج ۴، ص ۲۴۰ / طبقات الشافعیة الكبرى، ج ۴، ص ۸۷؛ ج ۵، ص ۲۵۶ / الاباطیل، ص ۴۲]. اینک اشارت‌هایی که درباره مزار او در همدان می‌رود منحصرأً نخستین بار است که بر قلم تحقیق می‌آید، اینکه حدود هفتاد - هشتاد سال پس از شهادت او سیاح معروف ابوالحسن هروی (م ۶۱۱ ه. ق) مزار عین القضاة را در جزو مقابر بزرگان همدان (همچون مزار بوعلی سینا و مزار باباطاهر) یاد کرده است [کتاب الزیارات، ص ۹۸] و این از جمله نوادر اخبار است. همچنین حدود هفتاد - هشتاد سال پس از او ابن الفوطی (م ۷۲۳ ق) گوید که قبر عین القضاة در همدان زیارت می‌شود، من خود یک چند نزدیک مزار او اقامت کردم [تلخیص، ۱۱۳۲]. سیدی رئیس بحری (م ۹۷۰ ه. ق) در یادار معروف عثمانی یاد کرده است که به سال ۹۶۴ ه. ق در همدان مرقد حضرت عین القضاة همدانی و پیر ابوالعلائی مهاجر مکی علمدار رسول‌الله - صلعم - را زیارت کرده است [مرآت الممالک، چاپ استانبول، ص ۹۲]. کمتر از بیست سال پس از آن تاریخ معلوم نیست که به چه سبب صفویان، اندکی پیش از سال ۹۸۴ ق، مزار عین القضاة را ویران کردند [النواقض، گ ۱۲۳ / تلخیص، ح ۱۱۳۱].

□ □

به موجب تحقیقی که در موضوع رابطه باباطاهر همدانی با فرقه «اهل حق» کرده‌ایم، و تعلیقی که بر تحقیق شادروان مینورسکی هم در این خصوص نوشته‌ایم [دانشنامه جهان اسلام، حرف «ب»، جزوه اول، ۱۳۶۹، ص ۴۷ و ۵۱ / هگمتانه، سال ۳، ش ۲۶ (بهمن ماه ۱۳۷۱)، ص ۱۲] «دین قدیم» اهل حق متضمن عقاید گنوسی ایرانی ماقبل اسلامی («دین فهلوی») بوده که در فاصله بین عهد دیلمیان و مغولان مخصوصاً در میان طوایف ساکن مغرب ایران انتشار قابل ملاحظه داشته، و ظاهراً با اسماعیلیان هم مربوط بوده‌اند. ناصر خسرو اسماعیلی (۳۹۴ تا ۴۱۸ ه. ق) از «دین حق» نام می‌برد؛ و

عجالتاً می‌توان این اصطلاح را در مورد کیش همان فرقه مرموزی به کار برد، که باباطاهر همدانی از مشایخ زمان و بعدها از ملائک ادواری آن به شمار آمده، بسا که عین‌القضاة همدانی و استادانش «برکه» و «فتح» هم از پیروان باباطاهر و پیوستگان بدان بوده‌اند. اصول عقاید «دین حق» سخت با اعتقادات زروانی - مانوی و حکمت فهلوی باستانی پیوند داشت، همین پیوستگی هم در اعتقادات عرفانی (زروانی - مانوی) عین‌القضاة، چنانکه در اصول حکمت «نوریه» (شراق) معتقد او و استادش شیخ احمد غزالی بیان گردید، ملاحظه می‌شود.

چون عقاید کلامی - فلسفی حکمای ایران هیچ‌گاه از آرمان‌های سیاسی ملی - میهنی‌شان جدایی نداشته، یا طبیعت‌انیرانی و غیریت‌نپذیرفته و هرگز اندیشمندان اسلامی ایران بر «مذهب مختار» حاکم، اعم از خلافت یا سلطنت، نبوده‌اند و تن به قبول نداده‌اند، می‌توان به علل و اسباب تخالف و معارضه عین‌القضاة همدانی و همگنان او با حکومت و جباریت ترکمانان سلجوقی پی برد، که در واقع نظر به حمایت همه جانبه‌شان از خلافت بنی‌العباس می‌توان آنان را «ترکان عباسی» نامید، چنانکه بعضی از محققان بر این عقیده‌اند. سرشت تخالف اعتقادی - سیاسی عین‌القضاة همدانی با سلطه‌ترکان عباسی (سلجوقی) همگون با طبیعت دغدغه‌خاطر ابوریحان بیرونی در «هشدار از بابت ترکان» (- التحذیر من قبل التترک) و نگرانی‌های حکیم فردوسی طوسی هم از بابت خطر روزافزون تازش ترکان مشرقی به ایران زمین است، که اندیشمندان ایرانی را از بیم امحای فرهنگ گرانبار دیرینه ملی و اضمحلال تمدن قدیم و قویم سرزمینی توسط آن مهاجمان بربری پیوسته نگران و اندیشناک می‌داشت. واقع آن که، همین امر اول با طلابه‌داری ترکمانان غز - که به اسم «غزان عراقی» معروف شدند - و بلافاصله با ترکمانان سلجوقی، بعداً هم بر اثر تازش مغولان رخ داد. پس نیروهای «تخالف» ملی - میهنی ایرانی ناچار در سازمان‌های سیاسی (مذهبی - خانقاهی) معارض با جریان‌های ترکتازی به این آب و خاک، تشکل یافتند که از مشهورترین آنها همان فرقه‌های اسماعیلیه بودند؛ اصناف شهری و طبقه (متوسط) دهگانان هم برای دفاع بسیج شدند و در آن سازمان‌های انقلابی هر یک به طریقی مبارزه را آغاز کردند. کارپایه سیاسی مشترک و هدف اساسی و فوری آنان براندازی سلطه‌ترکان بی‌فرهنگ و امحای خلافت

(غصبی) عباسی حامی آنها، و برقراری حکومت مَلّی ایرانی مبتنی بر اصل بسیار قدیمی و مشهور ولایت «امام معصوم» بود.

ستیزش حکیم الاهی همدان با «نظم موجود» در سیمای تعارض با «درگاه» سلطان و دستگاه خلافت، و بسا وابستگی اش به سازمان‌های سیاسی - مذهبی و خانقاهی مَلّی ایرانی هم بدین مقصود، آن گاه مغضوب و متّهم شدن به کفر و الحاد و زندقه و دعاوی ربّوبیت و نبوت و از این قبیل اتهامات «محکمه‌پسند»، و سپس فتاوای علمای دستگاهی و درباری بر قتل او بدان موجبات امور واقع تاریخی قابل توضیح یا توجیه است. می‌توان گفت که عین‌القضاة، حکیم الاهی و انقلابی همدان، فریاد اعتراض و بانگ دفاع تمدن عظیم ایرانی، در آن برهه از زمان، در مخالفت با سلطه مخرب ترکان و ادامه خلافت عباسی بر ایران زمین بود.

### خواجه یوسف همدانی\*

بوزنجرده، با تلفظ کنونی محلی «بیزنه گرد»، قریه‌ای است از دهستان «شراء» همدان در شمال شرقی آن شهرستان و جنوب درجزین که قدیماً بر سر راه همدان به «ساوه» بوده، اکنون نیز تقریباً چنین است.

مردانی از بوزنجرده برخاسته‌اند، که مشهور همانا خواجه ابویعقوب یوسف بن ایوب همدانی (۴۴۱ - ۵۳۵ ق) یکی از بزرگترین عارفان امام عصر خود، و سرسلسله متصوفه «خواجگان» بود، که هم در شهر «مرو» درگذشت.

خواجه ابویعقوب یوسف بن ایوب بن حسین / حسن بن وهرة همدانی امام عارف مروزی، که به سال ۴۴۰ / ۴۴۱ ه. ق. در قصبه «بوزنجرده» از دهستان شراء همدان زاده شد و به سال ۵۳۵ ق / ۱۱۴۰ م در قصبه بامئین از دهستان «باغیس» هرات درگذشت.<sup>۱</sup> در خصوص نام نیای او - «وهره» که در عربی به معنای «بن‌بستی و تنگنایی» است (قرب الموارد، ص ۱۴۹)، ابن خلکان گوید که معنای آن را در عربی ندانم<sup>۲</sup>، یعنی معنای مناسبی از برای شخص مسمی بدان حاصل نباشد. بسا که این نام وجهی از «اهوارد» یا «وهرد / وهرذ / وهریج / وهریز / بهریز» پارسی میانه: «وه» (نیک) + «رذ / راد» (سرور) به معنای «سرورنیک» باشد که خصوصاً به مفهوم «خواجه» و روحانی بزرگ بوده است.<sup>۳</sup>

---

\*. این گفتار در آفرین نامه (پیشکشی به دکتر محمدمین ریاحی)، تهران، طهوری، ۱۳۸۷ (ص ... ) چاپ شده است.

۱. الانساب (سمعی)، گ ۹۴ پ / وفيات الاعیان، ج ۶، ص ۷۷.

۲. وفيات الاعیان، ج ۶، ص ۷۸. ۳. برهان قاطع، ح ۹۴۳ / نامنامه یوستی، ص ۳۴۰.



ظاهراً همین وجه باشد که در تواریخ کهن عربی به گونه «وهریز / وهرز» یاد گردیده و آن اولاً از القاب عهد ساسانی برشمار آمده، ثانیاً از جمله به عنوان مرزبان ایران در یمن (سال ۵۷۰ م) بسی معروف است.<sup>۱</sup> در صورت صحّت نظر در باب فارسی بودن نام نیای خواجه یوسف همدانی، می توان نتیجه گرفت که وی از یک خاندان عریق ایرانی در قصبه باستانی بوزنجر د همدان برآمده است.

آنگاه، پس از سال ۴۶۰ ق (حدود ۲۰ سالگی) به بغداد رفت و به حلقه درس شیخ ابواسحاق ابراهیم بن علی فیروزآبادی شیرازی شافعی (۳۹۳ - ۴۷۶ ق) رئیس مدرسه نظامیه آنجا پیوست. نزد او فقه خواند، تا در اصول فقه و مذهب و خلاف مهارت یافت، خصوصاً در علم کلام بر همگان فائق گشت. شیرازی او را با وجود کمسالی اش، به سبب دانش و زهد و نیک سیرتی و اشتغال به امور مفید، بر کثیری از اصحاب خود مقدم می داشت. حدیث را در بغداد از قاضی ابوالحسین محمد بن علی المهدی بالله، ابوالغنائم عبدالصمد بن علی مأمون هاشمی، ابوجعفر محمد بن احمد بن مسلمه، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت خطیب و دیگر همرده های ایشان شنید.

در سرزمین جبال (اصفهان و همدان) و خراسان (سمرقند و بخارا) هم از محدثان شنیدار داشت. سپس، همه اینها را رها کرد، از مناظره دست کشید، خلوت گزید، به عبادت پرداخت، مردم را به خدا خواند، یاران را به راه راست رهنمون گردید. پس در شهر «مرو» نشیمن گرفت، یک چند به هرات رفت و بار دیگر به مرو بازگشت.<sup>۲</sup>

یاد کرده اند که مذهب خواجه یوسف همدانی «حنفی» بوده است، فلذا محمد امین ریاحی حدس می زند که به همین سبب وی از نزد شافعیان عراق و جبال روی به خراسان و «ورانرود» آورد، که بیشترین مردم آن جا حنفیان باشند.<sup>۳</sup> به هر حال، در خراسان به طریقت تصوف شیخ ابوعلی فضل بن محمد فارمدی طوسی (۴۰۷ - ۴۷۷ ق) پیوست، که استاد ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) هم در این طریقه بود. همچنین، گفته اند

۱. تاریخ الطبری، حلقه یکم، ص ۹۴۸ - ۹۵۰، ۹۵۳ - ۹۵۸، ۹۸۴ و ۹۸۸ / ایران در زمان ساسانیان،

ص ۱۵۹، ۳۶۱، ۳۹۶ - ۷ و ۴۳۲ / *Iranisches Namenbuch*, P. 340

۲. الانساب، گ ۹۴ پ / وفيات الاعیان، ج ۶، ص ۷۶ - ۷۷.

۳. مقدمه رتبة الحياة، ص ۱۲.

که با صوفیانی گمنام چون شیخ ابواحمد عبدالله بن علی جوینی و شیخ ابوالحسن / حسن سکاکی سمنانی (از مریدان ابوالحسن بستی) نیز صحبت داشته است.<sup>۱</sup> خواجه یوسف در «رباط» خود در مرو، به زهد و ریاضت و جهد و عبادت مشغول بود و مردم به نزد او می آمدند و بهره مند می شدند، تا آنکه یکبار دیگر در سال ۵۰۶ق به بغداد باز آمد و در آنجا حدیث کرد و مجالسی در مدرسه نظامیه و عظمی گفت، که بسیار قبول عام یافت. داستان مشهور «پورسقا» در یکی از همان مجالس آغاز شد و آن بنا به گفته مورخان چنین بود که مردی فقاهت پیشه و قرائت‌گری خوشخوان به نام «ابن سقا» از جای برخاست و مسأله‌ای چنان مطرح کرد که خواجه و اعظم را بدان رنجاند و مکدر کرد. خواجه یوسف بدو گفت: «بنشین که از سخن تو بوی کفر می شنوم، باشد که بر کیشی غیر از دین اسلام بمیری». چندان نکشید که فرستاده پادشاه روم به نزد خلیفه آمد و ابن سقا به دیدار او رفت و خواست تا همراه وی به دیار روم رود. چون به قسطنطنیه رسید و به پادشاه روم در پیوست، یکبار ترساشد و هم بر کیش ترسایی در آنجا بمرد<sup>۲</sup>. بعضی از فرهنگ‌نویسان پنداشته‌اند که «پورسقا» ی مذکور (دیوان خاقانی، ص ۲۶) همان «شیخ صنعان» معروف در داستان منظوم عطار نیشابوری (منطق الطیر، ص ۷۷ - ۹۱) است.<sup>۳</sup>

بدتر از همه آن که بعضی از نویسندگان نصرانی، خود خواجه یوسف همدانی را با ابن سقای بغدادی مشتبه ساخته، گفته‌اند که آن زاهد ربّانی صاحب کرامات و واعظ نظامیه بغداد، سپس که در قسطنطنیه ترساشد (!؟) از خطبای نصرانی بر شمار آمد<sup>۴</sup>.

باری، سمعانی یاد کرده است که یوسف بن ایوب همدانی از: ابوالقاسم علی بن احمد بسری بغدادی، ابن مسلمه ابوجعفر محمد بن احمد مسلمی (سابق‌الذکر) و ابوالقاسم یوسف بن محمد مهروبانی / مهربانی همدانی در «مرو» روایت کرد. ابوالمکارم حمزه بن ابراهیم خدابادی بخارایی، ابو عبدالله سعید بن حیدر جرمی فقیه (م

۱. نفحات الانس (جامی)، ص ۳۷۵ / طرائق الحقایق (معصومعلیشاه)، ج ۲، ص ۳۳۱ / مقدمه رتبه الحیاة (دکتر ریاحی)، ص ۱۱ - ۱۲ و ۲۴.

۲. الکامل فی التاریخ، ج ۱۰، ص ۴۹۲ و ج ۱۱، ص ۸۰ / وفيات الاعیان، ج ۶، ص ۷۶ - ۷۷ / طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۵۸۶ - ۸۷ / صفة الصفوة (ابن الجوزی)، ج ۴، ص ۶۰.

۳. مقدمه رتبه الحیاة، ص ۱۰، ۲۴.

۴. مجانی‌الادب، ج ۴، ص ۲۹۸ / شرح مجانی‌الادب، ج ۲، ص ۶۶۳.

۵۴۰) و خود ابوسعید سمعانی (م ۵۶۲ ق) در مرو از او شنیدار داشته‌اند. سمعانی افزایش که من به خط خویش احادیث شنیده از او را بیش از بیست جزو نسخه کردم.<sup>۱</sup> در طریقت تصوف، خواجه یوسف همدانی را سر سلسله «خواجهگان» یاد کرده‌اند، زیرا خلفای اربعه وی: خواجه عبدالله برقی خوارزمی (ب)، خواجه حسن اندقی بخارایی (م ۵۵۲ ق)، خواجه احمد یسوی ترکستانی (م ۵۶۲ ق) و خواجه عبدالخالق غجدوانی (م ۵۷۵ ق) بوده‌اند. جامی می‌افزاید که: «بعد از خواجه یوسف هر یک از این چهار کس در مقام دعوت باشند، و خلفای دیگر به طریق ادب در خدمت وی بوده‌اند. پس چون خواجه احمد یسوی به طرف ترکستان عزیمت نمود، جمیع یاران را به متابعت خواجه عبدالخالق غجدوانی دلالت کرد<sup>۲</sup>». حکیم سنایی (م ۵۳۵ ق) را تربیت یافته خواجه یوسف همدانی یاد کرده‌اند، که توبت خود در خلوت خانقاه او گزارد<sup>۳</sup>، لیکن اشارتی بدین موضوع در آثار سنایی نرفته است.

نایب‌الصدر شیرازی در بیان سلسله‌های چهارده‌گانه صوفیه «معروفیه» (منسوب به «معروف» کرخی) از جمله سلسله خواجهگان منتهی به خواجه یوسف را یاد کند که سپس سلاسل «نقشبندیه» و «جهریه» از آن شاخه‌اند: «نقشبندی» منسوب است به خواجه بهاء‌الدین محمد نقشبند بخارایی (۷۱۷ - ۷۹۱ ق) که از متابعان خلفای خواجه عبدالخالق غجدوانی (مذکور) و از متصلان به سلسله «خواجهگانه» یوسفی بود. اما «جهریه» منسوب است به شیخ خداداد خرسنگی سغدی (سده ۹ ق) که از متابعان خلفای خواجه احمد یسوی ترکستانی (مذکور) و از متصلان به سلسله «خواجهگانه» یوسفی بود.<sup>۴</sup>

طاهری عراقی معتقد است که ظهور این طریقت، اعتراضی به تصوف دستگاهی

۱. الانساب، طبع عکسی اوقاف گیب، گ ۸۰ پ، ۹۴ پ، ۱۹۰، ۳۸۷ پ، ۵۳۰ / معجم البلدان (یاقوت)، ج ۱، ص ۷۵۶ / ج ۲، ص ۶۴ - ۶۵ / ج ۴، ص ۷۰۰.  
 ۲. نفحات الانس، ص ۳۷۷ - ۷۸ / طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۳۳۱ - ۳۲ و ۳۵۲ / مقدمه رتبه الحیاة، ص ۱۳.  
 ۳. تذکرة الشعراء (سمرقندی)، ص ۷۶ - ۷۷.

۴. طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۳۰۶ - ۳۰۷ و ۳۳۲، ۳۵۱ - ۳۵۵ و ۵۸۶ / *The Sufi Orders in Islam* (S. / Trimingham), New York, 1971, pp. 14, 62.

شده‌ای بود که بیشتر به ظواهر و رسوم می‌پرداخت تا به بواطن و اصول عرفان<sup>۱</sup>، جهریه منتهی به خواجه احمدیسوی (آتایسوی) که سرسلسله مشایخ ترک بود، متأثر از جریان شیعه‌گرایی و رانرود و ترکستان، چنان که محققان ترک یاد کرده‌اند در تشیع سلسله یا طریقت «بکتاشیه» ترکیه عثمانی اثرمند بوده است.<sup>۲</sup>

باری، بیهقی از «مدرسه» امام یوسف همدانی در مرو یاد کرده<sup>۳</sup>، سمعانی از «رباط» او خبر داده که صالحان و عالمان در آن گرد آیند<sup>۴</sup>، و سمرقندی گوید که خانقاهش را از تعظیم و قدر در خطه مرو «کعبه خراسان» می‌گفته‌اند.<sup>۵</sup> اما خواجه یوسف، دوم بار از مرو به هرات رفت، که مروزیان خواهان بازگشت او شدند، پس چون بدان صوب رهسپار گردید، میان راه (ربیع یکم ۵۳۵ ق / ۱۱۴۰ م) در «بامئین» بادغیس هرات بدرود زندگی گفت. پیکرش را به «مرو» بردند و در آن جا به خاک سپردند.<sup>۶</sup> هم اینک مزار وی در محله «بایرام علی» واقع در شمال شهر مرو قدیم / ۲۰ کیلومتری مرو جدید معروف است، که مردم بدان «خواجه یوسف» می‌گویند.<sup>۷</sup>

سمعانی (م ۵۶۲ ق) از خواجه یوسف بوزنجردی همدانی که شیخ سند بعض احادیث اوست، با وصف امامی پارسا و عالم و حجت مسلمانان، صاحب احوال و کرامات، مقامات و کلام مؤثر بر خواطر یاد کرده، که از خردی تا درگذشت بر طریقه مستقیم و عبادت و خلوت و اشتغال به علم و عمل بود و صالحان و عالمان چنان در رباط او گرد آیند که در دیگر بقاع چنین نباشد.<sup>۸</sup>

عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ ق) از امام روزگار یوسف همدانی همعرض با مشایخ بزرگ تصوف یاد کرده، خصوصاً چند فقره به عنوان «حکایت یوسف همدان» از حال و مقال وی به نظم آورده است.<sup>۹</sup> دیگران نیز چون نجم رازی، ابن‌العربی، اوحدالدین

۱. مقدمه قدسیه (نقشبند)، ص ۹ و ۱۰ و ۲۸.

۲. مقدمه رتبه الحیاة، ص ۱۳ و ۲۵ / *The Sufi Order in Islam*, pp. 58-60.

۳. تنمة صوان الحکمة، ص ۱۲۳. ۴. الانساب، گ ۹۴ پ.

۵. تذکرة الشعراء، ۷۶.

۶. الانساب، گ ۹۴ پ / *وفیات الاعیان*، ج ۶، ص ۷۷ / *الکامل*، ج ۱۱، ۸۰.

۷. سرچشمه تصوف (سعید نفیسی)، ص ۲۲۶. ۸. الانساب، گ ۹۴ پ.

۹. *منطق الطیر*، ص ۲۱۸. / *اللهی نامه*، ص ۹۴.

کرمانی و عبدالرحمان جامی فقراتی در باب مقامات و مقالات وی با تکریم یاد کرده‌اند.<sup>۱</sup> اما آنچه در باب مقامات خواجه یوسف همدانی به عنوان «رسالة صاحبیه» - منسوب به خواجه عبدالخالق غجدوانی خلیفه او، با ویرایش سعید نفیسی به طبع رسیده<sup>۲</sup>، به کلی منحول و مغلوط و از ساخته‌های صوفیان تُرک ماوراءالنهر در قرن دهم باشد.<sup>۳</sup>

در باب آثار خواجه یوسف همدانی آمده است:

۱. «شرح...» که بر شیخ نجیب‌الدین برغش شیرازی (م ۶۷۸ ق) در خواب (!) گفته<sup>۴</sup>.
۲. «کشف...» که موفق‌الدین ابوجعفر محمد سمیرمی (سده ۶) یاد کرده<sup>۵</sup>، عنوان اصلی «الكشف عن منازل السائرين» که اخیراً نجیب مایل هروی ثابت کرده است همان «منازل السالكين / السائرين» می‌باشد [رش: نامه بهارستان، سال ۳، ش ۲ (۶) ۱۳۸۱، ص ۴۴۹ - ۵۰].
۳. «منازل السالكين» که جامی گوید شرح فارسی منازل السائرين عربی خواجه عبدالله انصاری هروی بوده است<sup>۶</sup>، ولیکن چنین نباشد، این کتاب مستقل است و پیوندی با اثر معروف خواجه عبدالله ندارد (← کشف).
۴. رتبة الحياة که محمدامین ریاحی نسختی از آن یافته، و همراه با «رسالة الطيور» نجم‌الدین رازی به طبع رسانده است (تهران، توس، ۱۳۶۲ ش).
- اینک، گذشته از سه رباعی که در تذکره «کعبه عرفان» تقی‌الدین اوحدی به نام وی ضبط شده<sup>۷</sup>، باید یاد کرد که:

۱. مرصاد العباد، ص ۲۹۷ / نفحات الانس، ص ۳۷۶. / مقدمة رتبة الحياة، ص ۱۴ - ۱۶.
۲. فرهنگ ایران زمین، سال یکم (۱۳۳۲ ش)، ص ۷۰ - ۱۰۱.
۳. حواشی مرصاد العباد (ریاحی)، ص ۶۲۹. / مقدمة رتبة الحياة (همو)، ص ۱۶ - ۱۷.
۴. نفحات الانس، ص ۳۷۶. / مقدمة رتبة الحياة، ص ۱۷ و ۲۵.
۵. نفحات الانس، ص ۳۷۷ / طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۵۵۳.
۶. بزرگان همدان (درخشان)، ج ۱، ص ۱۳۹ / مقدمة رتبة الحياة، ص ۱۷ - ۱۸.

۵. رساله‌های عرفانی خواجه یوسف همدانی در توحید و اخلاق و مناجات، جزو مجموعه (مورخ ۶۷۰ ق) کتابخانه مدرسه سپهسالار تهران (ش ۴ / ۱۷۹۷) و مجموعه (مورخ ۱۰۷۱ ق) کتابخانه دانشگاه تهران (ش ۱۸ / ۲۱۱۴) موجود است.<sup>۱</sup>

بعضی از جوانب فکری و نظری خواجه یوسف مستفاد از رساله موجود «رتبه الحیاة» چنین است، که اولاً موضوع اساسی آن پاسخ به مسأله یکی بودن اسلام و ایمان است، «این که ارباب مذاهب در آن خلاف کرده‌اند» (ص ۳۵). قول وی بر آن است که اسلام و ایمان در نزد «راهروان» یکی باشد، «هر دو در همدند و باهمند و از یکدیگر جدا نیستند» (ص ۴۱)، پس آنگاه مرتبت سوم آن دو همانا «احسان» است؛ ثانیاً از لحاظ سلوک عملی، «ذکر» را بر «فکر» ترجیح نهاده و این که اولی (ذکر بر دوام) مقدمه دومی است، پس دومی را مقدم داشتن، ضلالت است: «ثمره فکر قومی را از ایشان فلک پرستی و طبایع پرستی و آفتاب و ماه پرستی آمد، و ثمره فکرت بعضی هیولئی و عقل و صانع اول آمد، و ثمره فکر بعضی انکار نبوت آمده، و ثمره فکر بعضی از آنها که دعوی امتی کنند تعطیل آمد، ثمره فکر بعضی تشبیه آمد، و ثمره فکر بعضی جبر، و آن بعضی قدر آمد؛ و علی الجملة تا رستخیز هر اعتقادی باطل و راهی نادرست، و مذهبی فاسد و دینی دروغ» (ص ۵۰). خواجه یوسف حتی غیبت و شهود، معتقدانم تصوف را انکار کرده، در یک مورد مَرّوی از شیخ احمد غزالی، عبارتی مشهور بیان داشته است که: «تلك خیالات تربی بها اطفال الطریقه»<sup>۲</sup>.

ابوعلی فارمدی طوسی صوفی استاد ابوحامد غزالی و خواجه یوسف همدانی را از پیشگامان تصوف نظری با طریقت مبتنی بر شریعت یاد کرده‌اند، که این ویژگی نیز از آن خواجه یوسف دانسته می‌آید. همچنین گفته‌اند که به سبب تسلط سیاسی ترکان غزنوی و سلجوقی و استیلای مذاهب اشعری و شافعی (سده‌های ۵ و ۶) نوعی تعصب قشری و تصلب فکری بر مکتب خواجه یوسف چیره گشته است.<sup>۳</sup>

۱. فهرست نسخه‌های خطی فارسی (منزوی)، ج ۱، ص ۱۱۶۹.

۲. مرصاد العباد، ص ۲۹۷ / شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۶۹.

۳. مقدمه رتبه الحیاة، ص ۱۸ - ۲۰.

فلذا علی‌رغم آن که گویا مکتب مزبور صورت اعتراضی بر تصوّف دستگاهی داشته<sup>۱</sup>، چنین نماید که خود طریقت خواجگان دست کم در آغاز کار، کمابیش دستگاهی و محافظه کار بوده است. ولادیمیر بارتولد در شرح نفوذ شیخ نجم‌الدین کبری در سده‌های ۶ و ۷ (ق) - که گوید به مکتب خواجه یوسف بوزنجردی تعلق داشت، یاد کند که مؤسس این مکتب (خواجه یوسف) به جانشینان خود وصیت کرده بود همان مطالبی را به مریدان و پیروان خویش بگویند که در نامه خطاب به سلطان سنجر سلجوقی عنوان شده بود (فندیه، ص ۵۱) - یعنی در ضمن سخن با عامّه خلق و روابط خویش با زمامداران احساسات وفاداری و فرمانبرداری خویش را به حکومت ابراز دارند<sup>۲</sup>.

به هر حال، خواجه یوسف همدانی بوزنجردی همان سهمی را در اشاعه شریعت اسلامی با طریقت خواجگانیه در سرزمینهای ورنرود و خراسان سده ششم ایفا کرد، که دو قرن بعد یک صوفی سیاح دیگر همدانی میر سید علی (شاه همدان) در ترویج شریعت محمدی با طریقت «همدانیّه» (ذهبیّه) خود تا سرزمینهای هند و کشمیر پیش تاخت.\*

۱. مقدمه قدسیه (نقشبند)، ص ۱۰. ۲. ترکستان نامه، ص ۷۸۲.

\*. از جمله مراجع دیگر می‌توان یاد کرد:

- شذرات الذهب، ابن عماد، ج ۴، ص ۱۱۰ - ۱۱۱.

- التدوین رافعی، ج ۴، ص ۱۲۶.

- کتاب «تورک ادبیا تنده ایلک متصوّفلر» تألیف فؤاد کوپرلی (کوپرلی زاده محمد فؤاد)، استانبول، مطبعه عامره، ۱۹۱۸ م - که ضمن شرح احوال و آثار خواجه احمد یسوی، خلیفه ترکستانی خواجه یوسف همدانی، ترجمه‌ای هم برای وی نوشته است (ص ۷۴ - ۸۱).

## نمایگان

۱. نامنامه (اعلام اشخاص و امکانه و نسبتها).
۲. واژه‌نامه (موضوعات و مصطلحات و کتب).



# ۱

## نامنامه

### (اعلام اشخاص و امکانه و نسبتها)

#### آ

- آپولونیوس: ۳۲۷.  
آتن، - آکادمی: ۱۷.  
آدم و حوا: ۸۸.  
آذربایجان: ۹۷.  
آذر فرنیغ، موبد: ۲۱.  
آرام، احمد: ۱۷.  
آرامی: ۵، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۶۰، ۸۲، ۱۵۸.  
آربری، آرتور: ۱۵۰.  
آرتمیس (آناهیتا): ۲۹، ۳۰.  
آریایی: ۴۳، ۴۴، ۵۲، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۵، ۹۸،  
۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۷، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶.  
۲۷۴، ۳۶۲.  
آسموسن، ژ: ۱۸۳.  
آسورستان: ۱۱۰.  
آسی (- زبان): ۴۶.  
آسیا (+) بی: ۱۷، ۲۹، ۳۰، ۱۱۰ (میانہ)، ۱۹۸.  
آسیای صغیر: ۵، ۲۹، ۳۴، ۹۹، ۱۰۲.  
آشتیانی، سید جلال‌الدین: ۲۷، ۱۰۰، ۱۰۳.  
آشوری: ۴۳، ۱۰۹، ۱۱۰.  
آگدی: ۴۳، ۴۴، ۴۶.  
آکسفرد: ۷۱.
- آگاتیاس رومی: ۱۷.  
آل بویه: ۲۰۵ - ۲۰۷، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۷۹،  
۳۱۶، ۳۱۷.  
آل عراق (خوارزم): ۲۷۹.  
آل کسا (- پنج تن): ۶۲.  
آل مأمون (خوارزم): ۲۷۹.  
آلمان (+ ی): ۱۴، ۱۷، ۳۶، ۲۷۲.  
آناطولی (ایونیه): ۵، ۲۹.  
آناگزیماندر: ۳۰، ۶۹.  
آیتلاهای موصلی: ۲۳.  
آیسخولوس: ۲۲۸.
- #### الف
- ابراهیم (نبی): ۳۱۲.  
ابلیس: ۶۶، ۸۶، ۹۰ - ۹۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۷، ۳۶۱ -  
۳۶۷.  
(ابن)  
ابن ابی اصیبعه، موفق‌الدین خزرچی: ۲۲۸، ۲۳۳،  
۲۳۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹.  
ابن اثیر: ۲۱۸.  
ابن بابویه (شیخ صدوق): ۲۳۱، ۳۴۳.  
ابن باکویه شیرازی: ۶۴.  
ابن تیمیّه: ۹۴.  
ابن جوزی: ۲۰۹.

- ابن حزم ظاهری: ۱۶۱، ۲۴۷.  
 ابن خفیف دیلمی: ۶۴.  
 ابن خلدون: ۱۵.  
 ابن خلکان: ۶۷، ۳۷۵.  
 ابن راوندی: ۹۳، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۷.  
 ابن ربّ طبری: ۲۲۳.  
 ابن رشد اندلسی: ۲۰۳.  
 ابن سبعین اندلسی: ۹۹.  
 ابن سقا ← پورسقا.  
 ابن سینا: ۳، ۴، ۱۸، ۷۴، ۷۶، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۰۹، ۲۲۹، ۲۴۷، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۷ - ۲۸۴، ۲۸۵ - ۳۰۷، ۳۱۳ - ۳۱۵ - ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۲ - ۳۴۰، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۷۲.  
 ابن العبری: ۲۴۲.  
 ابن العربی، محی الدین: ۸۷، ۹۹ - ۱۰۲ - ۱۰۴، ۳۷۹.  
 ابن العمید: ۲۳۰.  
 ابن فاتک: ۲۱۷.  
 ابن فارض مصری: ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۵.  
 ابن فورک: ۲۶۸.  
 ابن الفوطی: ۳۷۰، ۳۷۲.  
 ابن قتیبه دینوری: ۲۳۴.  
 ابن القیسرانی: ۳۷۰.  
 ابن مسکویه ← مشکویه رازی.  
 ابن مسلمه، ابو جعفر محمد بن احمد مسلمی: ۳۷۶، ۳۷۷.  
 ابن مقفع (روزبه بن داودیه) شیرازی: ۱۱، ۲۳، ۲۸۷، ۲۰۱.  
 ابن منظور: ۴۱.  
 ابن میمون قرطبی: ۱۶۲.  
 ابن ندیم: ۹، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۷۴، ۱۸۲، ۲۱۳.  
 ابن همدانی (مورخ): ۶۵.  
 ابن هندو، ابوالفرج قمی: ۲۱۷.  
 ابن هیثم بصری: ۱۳۱، ۲۴۷، ۳۴۰.  
 (ابو)  
 ابواسحاق کازرونی: ۶۴.  
 ابوالبرکات بغدادی: ۱۵۹.  
 ابوبکر احمد بن علی ابن خطیب: ۳۷۶.  
 ابوبکر خلیفه: ۲۰۸.  
 ابو جعفر عبدالملک مهلبی همدانی: ۳۱۷.  
 ابو حاتم رازی (اسماعیلی): ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۳۹.  
 ابوالحسن بستنی: ۳۷۷.  
 ابوالحسن علی بن زیاد تمیمی: ۲۵.  
 ابوالحسن علی بن عمر قزوینی: ۳۷۰.  
 ابو خالد شداد هندی (یزیدی): ۹.  
 ابوالخیر خمّار مسیحی: ۲۵، ۲۷۷، ۳۲۰.  
 ابوزّنه، عبدالهادی: ۱۷۰.  
 ابو سعد همدانی وزیر: ۳۱۶.  
 ابوسعید ابی الخیر: ۱۰۴، ۳۱۷.  
 ابوسعید جَنّابی (قرمطی): ۶۷.  
 ابوسعید دخدوک همدانی: ۳۱۶، ۳۱۷.  
 ابوسلیمان منطقی: ۲۱۷.  
 ابوسهل بشر بن معتمر هلالی: ۳۴۳.  
 ابوسهل مسیحی گرگانی: ۲۷۷، ۲۷۹.  
 ابو عبدالله معصومی: ۲۶۸.  
 ابوالعلاء معری: ۹۷، ۲۲۰، ۲۳۷، ۲۷۲.  
 ابوالعلاء مکی علمدار: ۳۷۲.  
 ابوعلی بن زرعه: ۲۲.  
 ابو عیسی وراق: ۲۳۰.  
 ابو غالب عطّار همدانی: ۳۱۷.  
 ابوالغنائم عبدالصمد بن علی بن مأمون هاشمی: ۳۷۶.  
 ابوالفرج ابن الطیب همدانی جائلقی: ۳۱۹ - ۳۲۱.  
 ابوالقاسم کعبی بلخی (معتزلی): ۱۶۴، ۳۴۳ - ۳۵۲.  
 ابومسلم خراسانی: ۲۰۴.  
 ابوالمعالی جوینی: ۶۷، ۳۷۱.  
 ابوالمعالی علوی (فقیه) بلخی: ۱۱۲.  
 ابومعشر بلخی: ۲۵.  
 ابونصر عراق: ۲۶۸، ۲۷۷.

- ابوهاشم جبائی: ۳۴۳، ۳۴۶.  
ابوالهذیل علف (معتزلی): ۳۳۶.
- اسکندر مقدونی: ۱۵، ۳۰، ۷۱، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۹۷، ۲۰۶.  
اسکندریه: ۳۰، ۷۶.
- اسماعیلی / اسماعیلیه: ۱۱۴، ۱۴۶، ۱۵۱، ۲۰۹ - ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۹ - ۲۳۹، ۲۶۰، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۹۰، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۷۳.  
اشتا‌ینشاید، مورتیس: ۱۷.  
اشعری (ها) - شافعی: ۹۵، ۱۷۹، ۳۴۴، ۳۵۲، ۳۸۱.  
اشکانی (- شمی): ۱۵، ۴۶.  
اصحاب دهر: ۱۴۰.  
اصحاب طاغوت: ۹۰.  
اصحاب هیولی (= ماتریالیست‌ها): ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۶۶، ۱۶۸ - ۱۷۰، ۲۴۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۸، ۲۶۹.  
اصفهان: ۶۱، ۲۰۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۰، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۵۷، ۳۷۶.  
افرایم سوری (مسیحی): ۱۸۳.  
افسوس: ۵، ۲۹، ۳۲ - ۳۴.  
افشنه (دهکده): ۲۷۷.  
افلاطون (+) ی: ۶، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۲۹ - ۳۴، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۴ - ۱۶۶، ۱۹۱ - ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷ - ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۸۶ - ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۱۱، ۳۲۴، ۳۳۵.  
افلوطن اسکندرانی: ۲۲، ۷۶، ۱۹۹، ۲۶۰.  
اقبال آشتیانی، عباس: ۲۱۹، ۳۱۵.  
اقبال لاهوری: ۱۴، ۲۰، ۲۱۱، ۲۶۶.  
اقلیدس: ۱۷، ۳۲۷، ۳۴۰.  
امام حسین (ع): ۱۰۹.  
امام رضا (ع): ۳۵۶.  
امامیه: ۶۵، ۶۷، ۲۰۹، ۲۳۰ - ۲۳۸، ۳۴۴، ۳۴۶.
- اپیکوروس (ابیقور): ۱۴۱، ۱۸۴، ۲۴۲، ۳۰۸، ۳۲۳، ۳۳۷.  
اخوان الصفا: ۹۹، ۱۰۹، ۲۱۱، ۲۶۰.  
ادسا (رها): ۲۰.  
اذکائی، پرویز: ۸۶، ۱۰۰، ۳۰۷.  
ارانی، دکتر تقی: ۳۳۵.  
ارته‌با / اردوان: ۴۴، ۷۵.  
ارته تاما - ارته شومارا - ارته مانیا: ۴۳.  
ارداویراف: ۴۴.  
اردشیر بابکان: ۱۷، ۲۰۳.  
ارسطو (+) بی: ۱، ۲، ۶، ۱۲ - ۱۵، ۱۷، ۲۰ - ۲۴، ۳۱، ۳۳، ۵۹، ۷۳، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷ - ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۷ - ۱۴۱، ۱۴۴ - ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۹۷ - ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۳۱، ۲۳۹ - ۲۴۱، ۲۵۰ - ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۶ - ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۸ - ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۵۴، ۳۶۷.  
ارمنستان: ۱۱۲.  
ارمنی: ۱۸، ۹۱، ۱۵۸.  
اروپا (+) بی: ۷، ۱۶، ۶۹، ۷۵، ۸۰، ۱۰۱، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۶ - ۲۲۸، ۲۷۹، ۲۹۳، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۵۷.  
اسپارت: ۳۰، ۱۹۱، ۱۹۲.  
اسپانیا: ۱۹۱.  
اسپینوزا، باروخ: ۲۷۲.  
استانبول، دانشگاه: ۱۰.  
استانس مسمغان (رازی): ۵ - ۹، ۱۳۲، ۱۴۱.  
استخر (فارس): ۶.  
اسکندرانی (- مکتب): ۹، ۱۵، ۲۰.  
اسکندر افرویدیسی: ۲۵، ۱۶۴.

- امیدوکلس (انباذقلس): ۶، ۱۳، ۱۴، ۶۹، ۱۳۲، ۳۳۷
- امویان: ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۴
- اندقی، خواجه حسن بخارایی: ۳۷۸
- انصاری، خواجه عبدالله هروی: ۱۰۲، ۳۸۰
- انطاکیه: ۳۰
- انکساغوراس: ۳۳۶
- انلیل (خدای ماه): ۱۰۸ - ۱۱۰
- اوحالدین کرمانی: ۳۸۰
- اوحدی، تقی الدین: ۳۸۰
- اوخوس (جیحون): ۳۶
- اورمزد (اهورامزدا) + ی: ۴۳، ۴۸، ۵۱ - ۵۶، ۷۲، ۷۳، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۹۱ - ۹۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۲ - ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۷۷، ۲۴۵، ۲۵۵، ۳۳۰، ۳۴۷، ۳۶۲ - ۳۶۶
- اولمستد: ۲۶۶
- اولیری، دولیسی: ۱۷، ۷۳
- اویغوری: ۸۲
- اهریمن (+) ی: ۵۷، ۶۶، ۸۱ - ۸۶، ۸۸، ۹۱ - ۹۳، ۱۰۵ - ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۱ - ۱۲۶، ۱۳۳ - ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۵، ۳۳۰، ۳۶۲، ۳۶۴ - ۳۶۶
- اهل بیت: ۴۱، ۶۱ - ۶۳، ۶۶
- اهل حق (= اشوان): ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۸۶، ۹۲، ۲۷۲، ۳۶۹
- اهل العدل: ۴۷
- اهواز: ۶۵
- الاهوانی، دکتر فؤاد: ۲۸۶
- اهورامزدا ← اورمزد
- ایتالیا (+) بی: ۲۰، ۳۳، ۱۹۱
- ایتیوس (حکیم): ۲۴
- ایجی، قاضی عضد: ۹۹
- ایران / ایرانی (+) ان: ۱، ۵ - ۲۰، ۲۴ - ۳۲، ۷۸ - ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۳۲ - ۱۳۶، ۱۳۹ - ۱۴۷، ۱۵۰ - ۱۵۳، ۱۵۶ - ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۷۷
- ۱۸۲، ۱۸۶ - ۱۹۴، ۱۹۱، ۲۱۲ - ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۸۹ - ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۵۷ - ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۷۲ - ۳۷۶
- ایرانشهر: ۱۸، ۸۲، ۸۳، ۱۱۱
- ایرانشهری، حکیم ابوالعباس محمد نیشابوری: ۱۱۱ - ۱۱۴، ۱۳۱ - ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۰، ۲۴۴ - ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۰، ۳۵۷
- ایرانویج: ۵۱
- ایزوتسو، توشی هیکو: ۱۷۲
- ایزیس: ۷
- ایشتارو: ۷۵
- اینسلا، اس: ۵۴، ۶۱
- اینشتاین، آلبرت: ۱۴۰، ۱۵۸، ۲۷۵
- ایوب بن قاسم رقی: ۲۳
- ایونیه: ۵، ۲۹، ۲۱۶
- ائمه معصومین (ع): ۳۶۳
- ب**
- بابا جعفر: ۳۶۹
- بابا حمشاد: ۳۶۹
- باباطاهر: ۹۲، ۱۸۵، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۷۳
- بابا فرج تبریزی: ۱۰۲
- بابل / بابلی: ۵، ۶، ۲۶، ۴۳، ۴۶، ۶۰، ۷۲، ۷۵، ۸۲، ۸۵، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۴۷، ۲۰۴، ۳۲۴
- بادغیس (هرات): ۳۷۵، ۳۷۹
- بارتولد، ولادیمیر: ۲۰۶، ۲۰۸، ۳۸۲
- بارتولومی: ۲۱۲
- باطنیان (← اسماعیلیه): ۲۰۹
- بامئین (هرات): ۳۷۵، ۳۷۹
- باومشتارک، آ: ۱۷
- بایرام علی (محلّه) مرو: ۳۷۹
- بایزید بسطامی: ۱۰۴، ۲۲۶، ۳۶۱

- بخارا: ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۹، ۳۵۷، ۳۷۶.  
 بدرین حسنیة برزکانی: ۲۷۸، ۳۱۶.  
 براندون: ۲۶۹.  
 بررها (= عجمان): ۳۲.  
 برتلو (مؤلف): ۱۰.  
 برغش، شیخ نجیب‌الدین شیرازی: ۳۸۰.  
 برقلس دهری ← پروکلوس.  
 برقی، خواجه عبدالله خوارزمی: ۳۷۸.  
 برنال، جان: ۱۹۱، ۳۲۴.  
 برنی، سیدحسن: ۱۵۸، ۲۷۵.  
 برهمن (+) ان: ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۲۶.  
 برهیه (بریه)، امیل: ۱۹۲، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۳.  
 بریتانیا، - موزه: ۹، ۲۲.  
 بزرگمهر بختگان: ۱۸۲، ۱۸۳.  
 بسری، ابوالقاسم علی بن احمد بغدادی: ۳۷۷.  
 بصره / بصری: ۹۳، ۲۰۶، ۳۴۳ - ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۵۰ - ۳۵۲.  
 بطلمیوس: ۱۲۸، ۲۷۳.  
 بغداد (+) ی: ۲۰، ۶۵، ۶۷، ۹۳، ۲۰۶، ۲۱۰ - ۲۱۱، ۲۳۵، ۳۰۴، ۳۱۸ - ۳۲۰، ۳۴۳، ۳۴۴ - ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۷۰ - ۳۷۱، ۳۷۶، ۳۷۷.  
 بقاعی ...: ۱۰۰.  
 بقراط: ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۷۰، ۱۴۷، ۲۲۳، ۳۲۰.  
 بکتاشیه (- فرقه): ۳۷۹.  
 بگخانتس (مغ): ۳۳.  
 بلخ: ۹۷.  
 بنتام: ۳۰۹.  
 بنداری اصفهانی: ۳۱۷.  
 بنی هاشم: ۱۰۹.  
 بودائی: ۸۲، ۹۸، ۳۰۹.  
 بوذ (طیب سیاح) مسیحی: ۲۴.  
 بوزنجر (همدان): ۳۷۵، ۳۷۶.  
 بولوس ماندائی: ۷، ۸.  
 بویس، ماری: ۵۹.  
 بویل، روبرت: ۱۴۴.  
 بویان ← آل بویه.
- بهاء‌الدین محمد نقشبند بخارائی (- خواجه):  
 ۳۷۸.  
 بهرام مجوسی: ۶۵.  
 بهشمیه (معتزلی): ۳۴۳.  
 بهمنیار: ۱۷۵، ۲۷۹.  
 بیت اللحم: ۳۴، ۷۱.  
 بیرونی، ابوریحان: ۱۳، ۳۴، ۳۶، ۶۱، ۷۷، ۹۷، ۱۰۴، ۱۱۱ - ۱۱۴، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۵، ۲۱۶ - ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۴۴، ۲۶۳ - ۲۶۴، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۹، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۴۲، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۶۸.  
 بیزاسی: ۲۰۲.  
 بیضاء (فارس): ۶۴.  
 بیکن، فرانسیس: ۸۷، ۲۲۶، ۲۲۸.  
 بیلی، (سر) هارولد: ۱۲ - ۱۵، ۱۸، ۳۵، ۳۶، ۴۵، ۵۱.  
 بیهقی، ظهیرالدین: ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۳، ۳۷۹.  
 پ
- پاپ‌ها: ۲۱۲، ۲۱۷.  
 پارتی: ۵، ۱۲، ۷۲، ۸۲.  
 پارسی: ۲۷، ۳۲، ۴۳، ۷۲، ۷۶، ۷۸، ۸۲، ۱۱۲، ۲۰۰.  
 پاریس، - کتابخانه ملی: ۹، ۱۰.  
 پازوکی، شهرام: ۸۰.  
 پانڈیت‌ها (هندي): ۲۶۵.  
 پرگاموس: ۲۹.  
 پروکلوس (برقلس) دهری: ۲۲، ۷۶، ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۶۰.  
 پلوتارخ: ۶.  
 پلینی: ۶.  
 پورجواد، نصرالله: ۱۰۶، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۶۳.  
 پورداود، ابراهیم: ۳۵، ۵۴.  
 پورسقا: ۳۷۷.  
 پورچیستای سپیتمانی: ۵۵.

- پولس ایرانی: ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۲۳.  
پونتوس: ۵.  
پهلوی: ۱۱ - ۱۳، ۱۵، ۱۷ - ۲۶، ۳۷، ۴۵ - ۵۰، ۵۹، ۶۱، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۰، ۸۸، ۹۱ - ۹۳، ۱۳۴، ۱۵۶ - ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۰۳، ۲۳۹، ۲۹۳، ۳۶۳، ۳۶۴.  
پیامبر اسلام (ص): ۳۵ - ۳۷، ۶۳، ۶۴، ۱۹۹، ۲۰۵، ۳۴۸، ۳۶۸.  
پیبرخیوس: ۸.  
پینس: شلومو: ۱۵۱، ۲۱۹.
- ت**  
تاج الدوله / الملک همدانی: ۲۹۰، ۳۱۷.  
تاوادیا، جهانگیر: ۱۶، ۱۹، ۲۵.  
تخت جمشید: ۴۳، ۵۱.  
تدئین، مهدی: ۷۶.  
ترکان / ترکمان: ۸۳، ۱۰۲، ۳۵۷، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۳، ۳۸۰، ۳۸۱.  
ترکیه: ۹ (کتابخانه فاتح)، ۳۷۹.  
ترکستان: ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۲.  
ترمذی، حکیم برهان‌الدین: ۱۰۲، ۱۰۴.  
تشیع ← شیعه / شیعی.  
تلّ العمارنه: ۴۳.  
تنسر (موبد): ۱۷، ۲۰۲، ۲۰۳.  
توحیدی، ابوحنیان: ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۸۱، ۲۱۷.  
تورفانی: ۴۶، ۷۴.  
توهیر هندی: ۹.  
توین بی، آرنولد: ۱۶.  
تهران: ۹، ۱۰، ۳۵۵، ۳۸۱.  
تیسفون: ۲۰.  
ثابت بن قرّة حرّانی: ۲۲.
- ج**  
جابر بن حیان: ۹، ۱۴۳.  
جاحظ بصری: ۱۵، ۱۷۰، ۲۲۳، ۳۵۱.  
جالینوس: ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۵۴.  
جاماسب آسا، فیروز: ۲۰.  
جاماسب حکیم: ۵۵.  
جامی، عبدالرحمان: ۳۷۸، ۳۸۰.  
جبال: ۶۷، ۱۴۷، ۲۷۸، ۳۱۶، ۳۷۶.  
جبائی، ابوعلی: ۲۳۲، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۷.  
جبرئیل: ۷۴، ۹۲.  
جحی (نبی): ۹۱.  
جرارد کرمونی: ۱۶۴.  
جرجانی، شریف: ۴، ۳۸، ۱۶۴، ۱۷۹.  
جرمی، ابو عبدالله سعید بن حیدر فقیه: ۳۷۷.  
جزیره العرب: ۹۸.  
الجعفری، الشیخ محمدتقی التبریزی: ۳۰۷.  
جکسن، ویلیامز: ۷۵، ۸۲.  
جمشیدی ...: ۶۹.  
جُنّابی (- خاندان): ۶۷.  
جندی (گندی) شاپور: ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۷۰.  
جنید بغدادی: ۹۶، ۱۰۲.  
جوادی، دکتر مصطفی عراقی: ۳۱۷.  
جورقانی، ابو عبدالله حسین بن ابراهیم همدانی (حافظ): ۳۷۱.  
جوزجانی، ابو عبید: ۲۷۹، ۳۱۵.  
جوینی، شیخ ابواحمد عبدالله صوفی: ۳۷۷.  
جهریه (- صوفیه): ۳۷۸، ۳۷۹.  
جهم بن صفوان جبری: ۳۴۷.  
جهمیان: ۱۷۹.  
جیحون: ۳۶، ۳۷.  
چین - چینی: ۷۴، ۸۲، ۱۸۶.
- ح**  
حافظ شیرازی: ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵.  
حجاز: ۱۰۲.  
حرّان / حرّانی (+ ان): ۱۶، ۲۰، ۸۶، ۹۷، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۸۲، ۲۱۳، ۲۶۰، ۲۷۰.  
حلّاج، حسین بن منصور بیضاوی: ۲۷ - ۳۷، ۳۹ - ۴۳، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۴ - ۷۲، ۹۱، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۸۵، ۲۲۶، ۳۵۷، ۳۶۱ - ۳۶۴، ۳۶۷.  
حنفیان: ۳۷۶.

- حنین بن اسحاق عبادی: ۱۳، ۱۹۶، ۳۲۰.  
حواریان: ۳۶، ۴۵.
- خ**  
خازنی، عبدالرحمان: ۳۴۱، ۳۴۲.  
خاقانی (- دیوان): ۳۷۷.  
خالد بن یزید: ۹.  
خُتَنی: ۴۶.  
خدابادی، ابوالمکارم حمزة بن ابراهیم بخارائی:  
۳۷۷.  
خراسان: ۶۷، ۹۷، ۱۰۲، ۱۴۷، ۲۰۶، ۲۶۰، ۳۱۷،  
۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۲.  
خرسنگی، شیخ خداداد سغدی: ۳۷۸.  
خرمیان: ۲۰۶.  
خسرو انوشروان: ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۱۸۲، ۲۱۶.  
خسروانی (- حکمت): ۱۱، ۲۶۹.  
خشایارشا: ۵، ۷، ۵۱.  
خطابیه (- فرقه): ۶۴.  
خلال، حسن بن محمد: ۳۷۰.  
خلفای راشدین: ۲۰۱.  
خواجهگان (- سلسله): ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۲.  
خواجه یوسف همدانی، ابو یعقوب بن ایوب  
بوزنجردی: ۳۷۵ - ۳۸۲.  
خوارزم (+) ی: ۴، ۴۵، ۹۷، ۱۷۶، ۲۶۳، ۲۶۶،  
۲۷۷ - ۲۷۹، ۳۱۶، ۳۵۷.  
خوارزمشاه، امیر ابوالحسن علی بن مأمون: ۲۷۷،  
۲۸۹.  
خوارزمشاه، امیر ابوالعباس مأمون بن مأمون:  
۲۷۷، ۳۵۷.  
خوارزمی، ابو عبدالله: ۲۹۳.  
خورمیشن (بخارا): ۲۷۷.  
خوزستان: ۱۸.  
الخیاط، ابوالحسن عبدالرحیم معتزلی: ۹۳، ۳۴۳.  
خیام نیشابوری، حکیم: ۱۳۱، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۸۴ -  
۱۸۶، ۲۱۴، ۳۲۳ - ۳۴۲.
- د**  
داروین: ۱۳۲.  
داریوش هخامنشی: ۱۹۵.
- داسکلیوم: ۵.  
دانش پژوه، محمّد تقی: ۱۹.  
دانشگاه تهران: ۱۰.  
داوود (نبی): ۴۲.  
درجزین: ۳۷۵.  
دکارت، رنه: ۸۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۸، ۲۱۶، ۲۲۶.  
دماوند: ۶.  
دمشق: ۲۰۲.  
دموکریتوس آبدرایبی: ۶ - ۸، ۱۰، ۱۴، ۱۳۲، ۱۴۱،  
۱۸۴، ۲۶۶، ۲۶۹، ۳۳۴، ۳۳۷.  
دوستخواه، جلیل: ۵۴.  
دوشن - گیمن، ژاک: ۳۲ - ۳۴، ۴۷، ۷۰، ۷۲.  
دومونتینی، میشل: ۲۲۷، ۲۲۸.  
دهالا، مانکجی نوسروانجی: ۸۱.  
دهری (+ ان) - دهریه: ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸ - ۱۷۱،  
۱۸۶، ۲۴۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۸ -  
۲۷۰، ۳۲۹، ۳۳۷، ۳۴۰.  
دیاکونوف: ۴۴.  
دی بور (هلندی): ۲۰۲، ۲۶۴.  
دیسانیه: ۲۲۱، ۲۲۵.  
دیلمیان: ۶۷، ۲۰۶، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۹۰، ۳۷۲.  
دینانی، دکتر ابراهیمی: ۳۱۸، ۳۱۹.  
دینور: ۵۸.  
دیوجن لائرتی: ۶، ۲۴، ۷۶.
- ذکاوتی، علیرضا: ۷۹، ۱۰۱، ۱۸۴، ۲۱۴، ۳۱۷،  
۳۳۷، ۳۴۱.
- ر**  
رازی، حکیم محمد بن زکریا: ۹، ۱۰۸، ۱۱۱ - ۱۱۵،  
۱۵۳ - ۱۷۹، ۲۳۸ - ۲۳۹، ۲۶۱ - ۲۶۳ -  
۲۷۱، ۳۱۹، ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰،  
۳۴۲، ۳۴۶، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۶۴، ۳۶۷.  
رازی، سیدمرتضی: ۲۱۰، ۲۷۱.  
رازی، فخرالدین: ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۶، ۲۴۷.  
رازی، نجم‌الدین: ۳۲۹، ۳۷۹، ۳۸۰.  
رایتسنشتاین، موریتس: ۷۱.  
رجل همدانی: ۳۱۸ - ۳۱۹.

- رضا، پروفیسور فضل اللہ: ۳۲۵.
- رضوی، سید محمد طاهر: ۶۳.
- رواقی (- مکتب) + ان: ۱۳، ۳۰ - ۳۳، ۴۷، ۶۰، ۶۸ - ۷۰، ۲۶۶، ۳۰۹.
- روزبہان بقلی (شیرازی): ۶۴، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۴.
- روزنتال، فرانتز: ۲۷۱.
- روم / رومی: ۲، ۳، ۹، ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۳۰، ۷۲، ۷۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۷، ۳۷۷.
- رُها (ادسا): ۱۶.
- ری: ۶، ۹۷، ۱۴۷، ۱۷۶، ۲۰۵ - ۲۰۷، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۹، ۳۱۶.
- ریاحی، محمد امین: ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۰.
- ریتر، ہ: ۲۶۵.
- ز
- زخائو، ادوارد: ۲۶۵.
- زردشت (سیپیمان) - زردشتی (+ ان): ۷، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۰، ۲۱ (کلدانی)، ۲۵، ۲۶، ۳۲ - ۳۵، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۱، ۶۳ - ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۷ - ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۶۸، ۱۸۹ - ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۶، ۳۶۳، ۳۶۷.
- زروان (- اکران) - زروانی (+ ان): ۱۴، ۲۰، ۲۴ - ۲۶، ۵۷، ۶۲، ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۵۵ - ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۹ - ۱۸۵، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۳، ۲۶۷، ۲۶۹ - ۲۷۱، ۲۷۳، ۳۳۱، ۳۳۷ - ۳۴۱، ۳۶۱ - ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳.
- زرین کوب، عبدالحسین: ۸۰، ۱۰۳، ۳۶۹.
- زندیق (+ ان): ۲۳۷، ۳۶۵. ← زندقہ / زندیکہ.
- زیدیه: ۲۰۹، ۲۳۲، ۲۳۵.
- زینر، روبرٹ: ۲۰، ۷۳، ۱۸۵، ۲۶۹.
- ژئوس: ۴۳.
- ژوستین شہید: ۳۱، ۷۷.
- س
- ساتیاپیر (ہندی): ۴۰.
- سارتون، جورج: ۱۷.
- ساسانی (+ ان): ۶، ۱۲، ۱۴ - ۲۱، ۶۵، ۶۸، ۸۶، ۹۳، ۱۶۸، ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۹۳، ۳۷۶.
- سامانی (+ ان): ۶۷، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۷۷، ۲۷۹.
- سامرہ: ۷۷.
- سامی: ۸۴، ۸۵، ۹۵، ۱۶۳، ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۱۲، ۳۶۳.
- سانسکریت: ۱۸، ۴۵، ۴۶، ۷۵.
- ساوہ: ۳۷۵.
- سبزواری، حاج ملاہادی: ۳۱۸.
- سُبکی، تاج الدین: ۳۷۰.
- سرخ جامگان: ۶۱، ۲۲۱ (= محمّرہ).
- سرگیوس رأسعینی: ۲۲.
- سریانی: ۸، ۹، ۱۲ - ۲۵، ۳۵، ۴۷، ۶۰، ۶۷، ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۲، ۸۸، ۹۱، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۹۶، ۳۱۹، ۳۲۰.
- سعدی: ۹۸.
- سغدی: ۳۵، ۴۵، ۴۶، ۷۴، ۸۲.
- سقراط (+ ی): ۱۷، ۳۳، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۱۳ - ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۵۲ - ۲۵۵، ۲۶۶، ۲۹۸.
- سکاکی، شیخ ابوالحسن سمنانی: ۳۷۷.
- سکایی: ۴۶.
- سلاجقہ: ۲۰۷، ۳۴۱، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۸۱.
- سلطان سنجر سلجوقی: ۳۶۰، ۳۸۲.
- سلطان محمود سلجوقی: ۳۶۰.
- سلطان مسعود غزنوی: ۳۵۷.
- سلفیہ (- سنی): ۹۳ - ۹۶.
- سلمان فارسی (روزبہ بن ماہبہ اصفہانی) - سلمانانہ (- نحلہ): ۶۱ - ۶۸، ۱۱۲.
- سلوکی: ۵، ۷۱.



- سماء الدوله، امیرابوالحسن: ۲۷۸، ۳۱۷.  
سمرقند: ۳۷۶.
- سمرقندی، دولت‌شاه: ۳۷۹.
- سمعانی، ابوسعید: ۳۷۰ - ۳۷۲، ۳۷۷ - ۳۷۹.
- سمیرمی، موفق‌الدین ابوجعفر محمد: ۳۸۰.
- سنائی، حکیم: ۱۰۲، ۳۷۸.
- سن توماس: ۷۳.
- سنّی (= اهل سنّت): ۶۶، ۹۵، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۰ - ۲۳۸، ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۵۹.
- سوروس سبخت ایرانی: ۲۳.
- سوریه: ۴۳، ۹۹.
- سوشینانت (= واژه‌نامه)
- سوفسطائی: ۱، ۱۹، ۳۳، ۱۶۹، ۱۹۸، ۲۲۲، ۲۲۳.
- سومری: ۶۰، ۲۰۳، ۲۰۴.
- سهروردی، شیخ اشراق: ۸۷، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۳۲، ۱۶۷، ۲۲۶، ۳۵۷، ۳۶۴، ۳۶۷.
- سیاوشکردها: ۱۸۸.
- سیده شیرین (دیلمی): ۲۸۹.
- سیدی رئیس بحری عثمانی: ۳۷۲.
- سیرجان: ۱۱۳.
- سیسرو، حکیم: ۶.
- سینسیوس: ۸.
- سیمرغ: ۹۱، ۹۲.
- سیمون مجوسی: ۶۰، ۷۷.
- سین (خدای ماه): ۱۰۹، ۱۱۰.
- ش**
- شاپور (یکم) ساسانی: ۱۵، ۱۷، ۲۱.
- شافعی (- امام): ۶۵.
- شام (= سوریه): ۳۰، ۱۰۲.
- شاه داعی شیرازی: ۱۰۳.
- شاه نعمه الله ولی: ۱۰۳.
- شبهستری، شیخ محمود: ۱۰۳، ۳۶۷.
- شراء (- دهستان) همدان: ۳۷۵.
- شرق و غرب: ۸۲.
- شریف مرتضی: ۳۴۳.
- شعوبه: ۶۸، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۳۲.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا: ۳۱۷، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۶.
- شلمغانی، ابن ابی العزافر: ۶۷.
- شمس تبریزی: ۵۲، ۹۹، ۱۰۲.
- شمس الدوله ابوطاهر شاه خسرو بن فخرالدوله دیلمی: ۲۷۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۱۶، ۳۱۷.
- شمس المعالی ← قابوس.
- شمس مغربی: ۱۰۳.
- شوش: ۶ / شوشتر: ۶۵.
- شوشتری، قاضی نورالله: ۳۶۱.
- شهرزوری، شمس‌الدین: ۳۲۰، ۳۳۳.
- شهرستانی، ابوالفتح: ۱۹، ۲۰، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۷۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۳۶.
- شهید بلخی: ۲۴۷.
- شیخ اشراق ← سهروردی.
- شیخ برکه: ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۳.
- شیخ صنعان: ۳۷۷.
- شیخ فتحه: ۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۳.
- شیخ مفید: ۶۳، ۱۶۷، ۳۴۳ - ۳۵۲.
- شیراز: ۲۰۶.
- شیرویه شهردار دیلمی: ۳۷۱.
- شیز: ۶.
- شیعه - شیعی (ان): ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۶۱، ۶۲ - ۶۷، ۷۸، ۸۲ (امامیه)، ۹۹، ۱۳۲ (امامی)، ۱۵۳، ۱۶۶، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۳۰ - ۲۳۸، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۷۹، ۲۸۹ - ۲۹۱، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۷۹.
- شیکاگو: ۳۴۴.
- ص**
- صابان: ۸۵، ۸۶، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۶۰.
- صاحب بن عباد طالقانی: ۲۳۰، ۳۱۷.
- صاعد اندلسی، قاضی: ۱۵.
- صدیقون (مانوی): ۷۵.
- صفا، (دکتر) ذبیح‌الله: ۱۷.
- صفویان: ۳۷۲.

- صلیبا، (دکتر) جمیل: ۲۸۶.  
صوفیه (متصوفه): ۷۷، ۷۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۲۲۳، ۲۳۶، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۷، ۳۸۰.
- ط**  
طالس ملطی: ۲۲، ۲۱۳.  
طاهری عراقی، (دکتر) احمد: ۳۷۸.  
طائی، ابوالفتح: ۳۷۱.  
طباعی / طبایعی / طبیعی دان (ها): ۱۸۴ - ۱۸۶، ۲۴۰، ۳۲۹.  
طبرستان: ۲۳۵.  
طبری، احسان: ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۳۷.  
طوسی، نصیرالدین: ۳۰۳، ۳۲۵.  
طولونیان (مصر): ۱۹۶.  
طهرانی، شیخ آقابزرگ: ۴.  
طه حسین مصری: ۲۰۹.
- ع**  
عارفان: ۱۸۸، ۲۰۴، ۲۳۶، ۳۱۲، ۳۵۴، ۳۶۵، ۳۷۵.  
عامری، ابوالحسن (حکیم): ۱۹، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۶۰.  
عباسی (- خلافت) - عباسیه: ۶۶ - ۶۸، ۸۳، ۱۴۷، ۱۹۹ - ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۷، ۳۶۸، ۳۷۳، ۳۷۴.  
عبدالرزاق کاشانی: ۸۷، ۹۷.  
عبدالصمد حکیم: ۲۶۸، ۳۵۷.  
عبدالقادر گیلانی: ۹۲.  
عبداللهی، حسن فقیه: ۳۴۲.  
عبری: ۱۵۸.  
عبید زاکانی: ۳۵۸.  
عبیدالله مهدی: ۲۱۰.  
عثمان بن معاویه: ۵۸.  
عجم: ۳۳، ۷۰.  
عراق: ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۹، ۳۶۰ (عجم)، ۳۷۶.  
عراقی، فخرالدین همدانی: ۱۰۳.  
عزیزالدین مستوفی: ۳۷۰.  
عسیران، عقیف: ۳۵۵.
- عضدالدوله دیلمی: ۲۳۰.  
عطار نیشابوری: ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳، ۳۷۷، ۳۷۹.  
عقیفی، ابوالعلاء: ۹۹، ۱۰۳.  
عکبرا: ۱۶۷.  
علامة حلی: ۲۴۲.  
علاءالدوله کاکویه، ابوجعفر محمد بن دشمنزیار دیلمی: ۲۷۸، ۲۹۰، ۳۱۶، ۳۱۷.  
علوی (+) ان: ۴۲، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۸، ۲۳۵ (طبرستان)، ۲۳۶، ۲۳۸.  
علوی همدانی، الشریف الزکی ابوالحسن علی بن حسین الحسنی: ۳۱۷.  
علی بن ابی طالب (ع): ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۲۲۱، ۲۳۵، ۳۴۳.  
عمر بن خطاب: ۶۳.  
عمر خیام ← خیام نیشابوری.  
عیسی (بن مریم) مسیح: ۲۹، ۳۴، ۴۲، ۶۷، ۶۸، ۷۸، ۲۳۸.  
عیلامی: ۴۴، ۴۶، ۶۰.  
عین القضاة همدانی: ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۲۴۳، ۳۵۳ - ۳۷۴.
- غ**  
غجدوانی، خواجه عبدالخالق: ۳۷۸، ۳۸۰.  
غزالی، ابوحماد: ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۴۹، ۳۵۸، ۳۶۶ - ۳۶۸، ۳۷۶، ۳۸۱.  
غزالی، شیخ احمد: ۲۷، ۷۲، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۸۱.  
غزان (عراقی): ۱۰۲، ۳۷۳.  
غزنین: ۲۶۸.
- ف**  
فارابی، ابونصر: ۳، ۴، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۴۷، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۸۵ - ۲۸۹، ۲۹۵، ۳۳۵، ۳۵۴.  
فارس: ۸ (پهلوی)، ۶۴، ۶۵، ۳۲۹.  
فارمدی، شیخ ابوعلی فضل بن محمد طوسی: ۳۸۱، ۳۷۶.  
فاطمه زهرا (ع): ۴۲، ۶۴.

- فاطمی (+ ان): ۶۶، ۷۸، ۱۵۱، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۳۲، ۲۳۸.
- فان اس، ژوزف: ۱۶۸.
- فرانسه: ۳۶، ۱۰۱.
- فراهان / فردجان (- قلعه): ۲۹۰، ۳۱۷.
- فرای، ریچارد: ۷۱.
- فردوسی: ۱۸۳، ۳۵۷، ۳۷۳.
- فرشوشتر (زردشتی): ۵۵.
- فرعون: ۵۸.
- فرمنش، (دکتر) رحیم: ۳۵۵.
- فروغی، محمدعلی: ۴.
- فریگیه: ۵.
- فضل الرحمان، شیخ: ۱۷۲.
- فلایوس یولیانوس: ۱۱.
- فلسطینی: ۴۳.
- فورفریوس صوری: ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۳۲۰.
- فورون: ۲۴۲.
- فیثاغورس / فیثاغوری: ۶، ۷، ۲۲، ۶۹، ۱۶۵، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۷۱.
- فیروزآبادی، شیخ ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی: ۳۷۰ - ۳۷۱، ۳۷۶.
- فیروز پورفریانگ: ۱۱۰.
- فیلون اسکندرانی (یهودی): ۱۳، ۳۰ - ۳۲، ۳۴، ۷۰، ۷۱، ۲۶۰.
- ق**
- قابوس بن وشمگیر زیاری: ۲۷۸، ۲۸۹.
- قاضی ابوبکر محمد بن علی میانجی همدانی: ۳۷۱.
- قاضی ابوالحسن علی میانجی: ۳۶۰، ۳۷۰ - ۳۷۱.
- قاضی ابوالحسین محمد بن علی المهتدی: ۳۷۶.
- قاضی ابوطیب طبری: ۳۷۰.
- قاضی عبدالجبار همدانی اسدآبادی: ۳۴۴.
- قبطی: ۸، ۸۲.
- قدریه: ۶۵، ۱۹۹، ۲۲۳، ۳۶۷.
- قرامطه: ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۲۶۷، ۳۶۹.
- قزوینی، (علّامه) محمد: ۶۲، ۶۳.
- قسطنطنیه: ۲۰۷، ۳۷۷.
- قطیعه أم جعفر: ۶۵.
- قفطی، جمال الدین: ۱۹، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۴۲.
- قمری، ابومنصور بخارائی: ۲۷۷.
- قتسیرین: ۱۶، ۲۰، ۲۳.
- قنواتی، الاب جورج شحاته: ۳۱۵.
- قوام الدین درگزینی: ۳۵۹.
- ک**
- کاپادوکیه: ۵.
- کاسترلی، لوئیس: ۲۰، ۱۸۲.
- کاکویان: ۲۷۹.
- کامیانیا: ۱۹۹.
- کامل الدوله: ۳۷۰.
- کانت، امانوئل: ۱۴.
- کدبانویه (- ملکه): ۲۷۸، ۲۸۹، ۳۱۶.
- کرامیه: ۲۲۴.
- کراوس، پاول: ۲۸، ۱۶۴، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۸.
- کرینائی (- خاندان): ۶۵.
- کرین، هانری: ۸۷، ۱۰۱، ۱۰۴، ۳۰۳.
- کرتیر (موبد): ۱۷، ۱۶۸، ۲۰۳.
- کرد (ی) ان: ۹۱، ۲۰۶.
- کرمانی، حمیدالدین: ۲۳۹.
- کرمر، جوئل: ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۷.
- کریشنا (هندی): ۷۴.
- کشمیر: ۳۸۲.
- کعبه خراسان: ۳۷۹.
- کلدانی: ۶، ۴۶، ۱۸۲.
- کلمنت اسکندرانی: ۶، ۳۲، ۷۳.
- کلیما، اوتاکر: ۶۷.
- کمبوجیه: ۶، ۱۹۵.
- کنت، آگوست: ۱۹۳، ۲۲۸.
- کندرسه: ۲۱۵.
- کندی، ابواسحاق (حکیم): ۱۵۰، ۲۰۱، ۲۷۱.
- کنفوسیوس: ۱۸۶.
- کنگدژها: ۱۸۸.
- کوپریلی زاده، محمد فؤاد: ۳۸۲.
- کوروش کبیر: ۴۳، ۱۹۵.

- کومون، فرانتس: ۴۹.  
کوینتیلیان رومی: ۲.  
کیال، احمد داعی (اسماعیلی): ۲۳۳، ۲۳۴.  
کیرانوس ایرانی: ۷.
- گ**
- گارده، لوئی: ۲۷۱.  
گالاتیه: ۵.  
گرگان: ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۹، ۳۱۶.  
گرگانج: ۲۷۷، ۲۸۹.  
گزاتوس لیدیایی: ۵.  
گشتاسپ شاه: ۹۷.  
گل (فرانسه): ۱۹۱.  
گلادیش (آلمانی): ۳۲.  
گوردیان (امپراتور): ۱۹۹.  
گیتی‌گرایان (= ماتریالیست‌ها) ← اصحاب هیولی.
- ل**
- لاتینی: ۸، ۱۹، ۲۹، ۸۲، ۱۶۴، ۲۷۹، ۳۱۹.  
لاوازیه: ۱۴۳.  
لاورنس: ۲۷۱.  
لایب نیتس، گوته‌فرید: ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۲۶، ۲۷۲.  
لبید (شاعر عرب): ۳۸.  
لران: ۲۰۶.  
لوکری، حکیم: ۱۷۵.  
لیدن (- کتابخانه): ۹.
- م**
- ماتریالیست‌ها ← اصحاب هیولی.  
ماد (ی) - مادان: ۵، ۱۲ - ۱۴، ۲۱، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۶۰، ۹۷، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۷.  
۱۷۷، ۲۰۴.  
مارآمو (مانوی): ۱۱۰.  
مارکس و مارکسیسم: ۴۸، ۱۶۶، ۲۲۷، ۲۴۳، ۳۵۸، ۲۵۸.  
مارگلیوث: ۹۱.  
ماریه یهودی: ۷.  
ماسینیون، لوئی: ۲۷، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۵۰، ۶۱، ۶۴ - ۶۸، ۷۲، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۱.
- ماکیاولی، نیکولا: ۳۰۸.  
مأمون عباسی: ۱۹۹، ۲۰۲.  
ماندانی (ان): ۸۵ - ۸۷، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۹۰.  
مانی - مانوی / مانویت: ۱۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۵ - ۳۷، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۶۰، ۶۱، ۶۴ - ۶۸، ۷۱ - ۷۶، ۸۰ - ۹۸، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۳۵ - ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۸۲ - ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۵۴، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۳، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳.  
ماوراءالنهر ← ورارود.  
ماوشان (همدان): ۳۷۱.  
مایل هروی، نجیب: ۳۶۱، ۳۸۰.  
متصوفه (← صوفیه): ۳۹، ۴۰، ۶۶، ۸۲، ۸۶، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۲، ۳۵۴، ۳۷۵.  
متکلمان: ۸۶، ۳۲۳، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۴۷.  
متوکل (خلیفه) عباسی: ۹۹، ۱۹۹.  
مجتبائی، (دکتر) فتح الله: ۷۴، ۱۹۶، ۳۱۷.  
مجدالدوله، ابوطالب رستم بن فخرالدوله دیلمی: ۲۷۸، ۲۸۹.  
مجریطی، حکیم: ۲۱۴.  
مجلسی، علامه محمدتقی: ۲۳۲.  
مجوس / مجوسی (مغی): ۷، ۶۴، ۹۳، ۹۵، ۲۱۰، ۲۳۲، ۲۶۰، ۲۷۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷.  
محقق، (دکتر) مهدی: ۱۱۱، ۱۶۳، ۲۱۹، ۲۲۴.  
محمدا زردشتی: ۶۵.  
محمدبن عبدالله (ص): ۱۱۲، ۳۶۲، ۳۶۳ ← پیامبر اسلام.  
محمده ← سرخ جامگان.  
محمود غزنوی (- سلطان): ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۷، ۳۱۶، ۳۵۷.  
مخمسه (- فرقه): ۶۲.  
مدائن (- ایوان): ۶۸.  
مدرسه امام یوسف همدانی (مرو): ۳۷۹.

- مدرسه نظامیه: ۳۷۶، ۳۷۷.
- مرداوید زیاری: ۲۰۷.
- مرزوقی: ۱۶۱.
- مرو: ۲۰، ۳۷۵ - ۳۷۹.
- مزدائی (+) ان: ۳۴، ۴۲، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۶، ۹۲، ۱۰۰، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۳۶۱، ۳۶۳.
- مزدکی (+) ان: ۱۲، ۶۱، ۸۲، ۲۰۲، ۲۶۰، ۳۴۴، ۳۶۷.
- مستنجد (خلیفه): ۳۰۴.
- مسعودی بغدادی: ۱۷، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۷۱.
- مشکویه رازی (ابوعلی مسکویه): ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۰۸، ۲۷۹، ۳۲۱.
- مسمغان: ۵، ۶.
- مسیح / مسیحی - مسیحیت: ۵، ۱۱ - ۱۳، ۲۰، ۲۷، ۲۹ - ۳۵، ۳۷، ۴۲، ۴۷، ۶۰، ۶۱، ۶۶ - ۶۶، ۷۴، ۷۷، ۸۱ - ۸۳، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۲۵، ۳۷۷.
- مشائی (- مکتب): ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۶۶، ۱۸۴، ۲۱۹، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۸۰، ۳۰۴، ۳۲۳، ۳۲۶ - ۳۲۸، ۳۳۱ - ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۶۷.
- مشبهان (= اهل تشبیه): ۳۴۶.
- مصاحب، دکتر غلامحسین: ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷.
- مصر: ۶ - ۹، ۱۵، ۳۰، ۴۳، ۹۹، ۱۰۲، ۱۳۲، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۱۰، ۲۳۲.
- مصری، ابوجعفر احمد بن یوسف: ۱۹۶.
- مطهری، مرتضی: ۲۷۰.
- معاویه ابن ابوسفیان: ۹۹.
- معتزله (- مکتب اعتزال) - معتزلی: ۴۰ - ۴۲، ۴۷، ۷۳، ۹۳ - ۹۶، ۱۳۲، ۱۴۹، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۳۲، ۲۶۸، ۳۳۶، ۳۴۳ - ۳۴۶، ۳۴۹ - ۳۵۲.
- معروفیه (- صوفیه): ۳۷۸.
- معصومی، ابو عبدالله: ۲۷۹.
- معنایب اردشیری (جاثلیق نستوری): ۲۳.
- معین، دکتر محمد: ۳۶.
- مغان / مغانی: ۵ - ۷، ۱۳ - ۱۵، ۲۱، ۲۴، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۴۴، ۴۷، ۵۲، ۵۹، ۶۱، ۶۹ - ۷۱، ۷۶ - ۷۸، ۸۱، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۳۳ - ۱۳۸، ۱۴۱ - ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۷۷، ۲۰۴، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۳۶۵، ۳۶۷.
- مغولان: ۳۷۲، ۳۷۳.
- مقدم صوفی همدانی: ۳۷۱.
- مقنع نخشبی: ۶۷.
- مک درموت، مارتین: ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۱، مکه: ۶۸.
- ملاحظه: ۶۵.
- ملاصدرا شیرازی: ۸۷، ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۲، ۳۴۰.
- ملوک طوایف (دیادوخی): ۲۰۶.
- ممفیس: ۷.
- منزوی، علیتقی: ۱۷۵، ۳۵۵.
- منصور حلاج: ۶۵.
- موبدان (زردشتی): ۸۶، ۱۶۸، ۲۰۳، ۲۲۲.
- موسی (نبی): ۷، ۵۸، ۸۸، ۹۵.
- موسی بن حسن نویختی: ۱۶۷.
- مولتون، ...: ۷۱.
- مولوی، جلال‌الدین: ۹۹، ۱۰۱ - ۱۰۳، ۳۶۸.
- موله، چارلز: ۳۱.
- مونو، گی (فرانسوی): ۳۴۴.
- مهدوی، (دکتر): ۹، ۱۰، ۳۱۵ (یحیی).
- مهربانی / مهریانی، ابوالقاسم یوسف بن محمد همدانی: ۳۷۷.
- میانرودان (= بین‌النهرین): ۵، ۱۲، ۴۳، ۱۰۸، ۲۰۳.
- میتانی: ۴۳.
- میرداماد استرآبادی: ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۱ - ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۳۴۰.
- میر سید علی همدانی: ۳۸۲.
- میلتوس (ملطیه): ۲۹.

- میلز، ال. اج: ۷۱.  
مینورسکی، ولادیمیر: ۳۷۲.  
مینوی، مجتبی: ۱۱۱.  
مئنداس (مغ): ۳۳.
- ن
- ناتلی، ابو عبدالله طبری: ۲۷۷.  
ناشی، ابوالعباس: ۲۲۳.  
ناصرخسرو: ۷۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳ - ۱۶۶، ۱۶۹، ۲۲۵، ۲۳۹ - ۲۶۱، ۲۶۸، ۳۷۲.  
نایب‌الصدر شیرازی: ۳۷۸.  
نیو (ایزد بابلی): ۶۰.  
نجم‌الدین کبری (شیخ): ۳۸۲.  
نسفی، ابوالمعین: ۲۲۳، ۲۲۶.  
نصر، (دکتر) سیدحسین: ۱۰۱، ۱۰۴، ۲۷۰، ۳۰۳.  
نصیبین: ۱۶.  
نظام معنزلی، ابواسحاق ابراهیم بن سیار بلخی: ۳۳۶، ۳۴۵.  
نظام‌الملک طوسی وزیر: ۳۷۱.  
نظامیه بغداد: ۳۷۱.  
نفسی، سعید: ۸۰، ۳۸۰.  
نقشبندیه (- صوفیه): ۳۷۸.  
نویختی‌ها (- خاندان): ۶۷، ۱۶۶، ۳۴۶.  
نوح بن منصور سامانی: ۲۸۹.  
نولدکه، تئودور: ۷۶.  
نیبرگ، هنریک: ۴۴، ۵۰.  
نیشابور: ۱۱۱، ۱۱۴.  
نیکولای دمشقی: ۲۲.  
نیوتون، اسحاق: ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۸، ۲۲۶، ۲۷۴.
- و
- واسط: ۶۵.  
ورانرود (= ماوراءالنهر): ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۲.  
ورجمکرد: ۱۸۸.  
وصی فاطمی: ۴۲.  
ولفسن: ۹۳.  
وهره / وهرذ / بهریز: ۳۷۵، ۳۷۶.
- ویدنگرن، گئو: ۷۰.  
ویسپوهران: ۶۵.
- ه
- هادریان (امپراتور) رومی: ۱۹۶.  
هاکس مسیحی: ۲۹.  
هخامنشی: ۵، ۷، ۱۵، ۲۱، ۴۳، ۴۷، ۷۱ - ۱۹۴.  
هرات: ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹.  
هراکلیتوس افسوسی: ۶، ۱۳ - ۱۵، ۳۰ - ۳۴، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۹، ۶۰ - ۶۸، ۷۰ - ۷۵، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳.  
هرتسفلد، ارنست: ۱۶.  
هرمس (+) ی: ۷، ۳۱، ۱۴۳.  
هرمیپوس از میری: ۲۲.  
هرودوت: ۲۴، ۲۹.  
هروی، ابوالحسن: ۳۷۲.  
هشام بن عمرو الفوطی معنزلی: ۳۴۷.  
هگل، فریدریک: ۳۰، ۴۸، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۵، ۲۴۳، ۲۵۳.  
همایی، جلال‌الدین: ۱۰۳، ۱۱۱، ۳۱۶.  
همدان: ۶، ۲۷، ۶۸، ۸۶، ۹۱، ۲۰۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۹، ۳۱۹ - ۳۱۶، ۳۵۳ - ۳۷۴ - ۳۸۲، ۳۷۶.  
همدانی، رجل: ۳۱۵ - ۳۲۱.  
همدانیه (ذهبیه): ۳۸۲.  
هند و اروپائی: ۳۶، ۷۰، ۷۲.  
هند و ایرانی: ۴۲ - ۴۵، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۷۴، ۷۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۲.  
هند / هندی - هندوان: ۹، ۱۵ - ۱۹، ۲۱، ۳۳، ۴۳، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۷۴، ۱۰۲، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۶۳، ۱۶۶، ۲۱۵، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۲۴، ۳۳۶، ۳۸۲.  
هنینگ، والتر: ۳۶، ۴۵.  
هوشنگ پیشدادی: ۲۰۲.  
هومباخ، ه: ۵۴.  
هیبا / هیبا ادسائی: ۲۳.  
هیپایا: ۵.  
هیروکائساری: ۵.

- هینلز، جان: ۷۱.
- یوسف همدان (- خواجه): ۳۷۹.
- یونان - یونانی (ان): ۱ - ۶ - ۸ - ۲۱ - ۲۹ - ۳۶ - ۴۵،  
 ۴۸، ۵۲، ۵۹، ۶۰، ۶۹، ۷۸، ۸۸، ۹۳،  
 ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۳۲ - ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۵۱،  
 ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۶ -  
 ۱۸۸، ۱۹۱ - ۱۹۹ - ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۴ -  
 ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۶۴، ۲۶۶،  
 ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۷، ۲۸۸،  
 ۲۹۰، ۳۰۱، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۴ - ۳۲۸،  
 ۳۳۲ - ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۷.
- یهود (ان) - یهودی: ۵، ۷، ۲۸، ۲۹، ۳۷، ۴۲، ۶۹ -  
 ۷۲، ۷۷، ۸۵، ۸۸، ۹۵، ۱۰۶، ۱۸۸،  
 ۳۶۳، ۳۶۸.
- یئونان جهانگرد: ۲۳.
- ی
- یارشاطر، احسان: ۲۶.
- یحیی اسکندرانی: ۲۳.
- یحیی بن عدی (- ابوزکریاء): ۲۵، ۱۰۸، ۱۹۶.
- یزدگرد (سوم) ساسانی: ۲۵.
- یزیدیان / ایزدیان: ۸۶، ۹۲.
- یسوی، خواجه احمد ترکستانی: ۳۷۸، ۳۷۹،  
 ۳۸۲.
- یعقوبی، ابن واضح: ۱۶۸.
- یغناپی: ۴۶.
- یمن: ۳۷۵.
- یوحنا (حواری): ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۷۳.
- یوحنا دمشقی: ۷۳.

## ۲

### واژه‌نامه

(موضوعات و مصطلحات و کتب)

#### آ

- آب (- عنصر): ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۴۲ (بومیک)، ۲۴۵.  
آب تخمه (و) آتش تخمه: ۱۴۱.  
آب و آتش: ۱۴۳.  
آبان یشث (اوستا): ۲۳.  
آتر / آتش / آذر (- عنصر): ۳۰، ۳۳، ۳۴ (گیهانی)،  
۴۳، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۷۵، ۱۱۷، ۱۱۸،  
۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۳ (گیهانی)، ۱۴۱ - ۱۴۳  
(گیهانی)، ۲۴۵، ۲۷۳.  
آثار علویه: ۱۲۷.  
الآثار العلویه (اسکندر افرویدیسی): ۲۵.  
آجال - و - ارزاق: ۶۷.  
آحادی / عددی: ۸۴، ۸۹، ۹۶.  
آذر ← آتش (= آگنی).  
آراء اهل مدینه فاضله (فارابی): ۱۸۷، ۲۸۶.  
الآراء الطبيعیه (ایتیوس): ۲۴.  
آرمانشهر ← کامشهر.  
آرمیتی: ۵۳ - ۵۵، ۵۸.  
آزادی (= اختیار): ۱۸۳، ۱۸۵ (آگاهی)، ۱۸۶،  
۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۱۸، ۲۰۲.  
آگنی (= آذر): ۴۳، ۴۸، ۵۱، ۵۲.  
آنات: ۱۶۲.  
آنالوطیقا: ۲۳.
- آیین سخنوری (فروغی): ۳ و ۴.  
آیین نامگ‌ها (پهلوی): ۲۰۳.  
آیین نامگ (فرنیغ): ۲۱.  
الآیین و التاج (ابن مقفع): ۲۰۱.  
الف  
ابتهاج: ۳۱۲، ۳۱۳.  
ابد (آید): ۱۵۶ - ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۳.  
ابداع / خلق و صنع: ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۱،  
۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۵، ۱۶۹،  
۱۷۰، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۵۸،  
۲۶۸ - ۹، ۳۳۱.  
أبدال / اولیاء: ۶۲، ۶۶.  
ابطال احکام نجوم (ابن سینا): ۲۷۸.  
ابطال نبوت: ۲۰۵.  
ابطال نبوت (رازی): ۲۲۰، ۲۳۰.  
اپارکر (= تقدیر): ۱۳۴.  
اپیرون (- نظم): ۶۹.  
اتصال و انفصال: ۱۲۷ - ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۲۷۰.  
اتفاق ← بخت / تصادف.  
أثم (ها) ← ذرات.  
اثبات الطب (رازی): ۲۲۳.  
اثیر (- فلک): ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۳،  
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۹۱، ۲۴۵، ۲۷۳.



- اجتماع و افتراق: ۹۶، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۵ - ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۷۴، ۲۵۲، ۳۳۱.
- اجزاء لایتجزئی ← ذرات.
- احصاء العلوم (فارابی): ۳.
- احکام سلطانیه (- کتب): ۲۰۱.
- احکام نجوم (= اخترخوانی): ۷، ۸، ۲۵، ۶۷، ۲۰۷، ۲۷۵، ۳۲۸.
- احمد (= فارقلیط): ۹۱، ۹۲، ۹۸ (اورمزد).
- احیای فرهنگ... (جوئل کرم): ۲۰۷.
- اخبار الحلاج (ماسینیون): ۲۸.
- اخبار الفلاسفه... (فورفوروس): ۲۲.
- اختیار ← جبر و اختیار.
- اخلاق: ۱، ۸۳، ۱۵۱ - (تهذیب) - ۱۵۲، ۲۲۴.
- الادب - الصغیر - الکبیر (ابن مقفع): ۲۸۷.
- الادویة القلبیه (ابن سینا): ۳۱۷.
- ادوار وجود: ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۶۷ (- اکوار).
- ارباب و رعیت: ۲۹۲، ۲۹۳.
- ارته / اشه: ۲۸، ۳۳، ۳۵، ۴۲ - ۴۹، ۵۱ (وهیشته)، ۶۶، ۶۹، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۱۳۳.
- ارته خشته / اردشیر: ۴۴.
- ارت یشت (اوستا): ۴۵.
- اراده (= خواست): ۱۳۸ (ازلی)، ۱۴۰ (الاهی)، ۱۴۸، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲ (- اختیار)، ۱۸۳، ۱۸۹، ۳۱۱.
- ارد / رد / الد / الت / اذل // عدل: ۴۵ - ۴۷، ۸۱.
- ارداو / اردو / ارته (= راستین): ۴۳، ۷۵.
- اردو خرو: ۳۶، ۴۵.
- اردهنگ / ارتنگ / ارژنگ (مانی): ۲۴، ۲۵، ۴۶.
- اردیبهشت: ۴۴، ۵۱.
- ارشتات (= راستی): ۴۹.
- ارواح طیبیه: ۷۶.
- ارواح و املاک (- کتاب): ۱۱۳.
- ازل (اسر) - ازلی: ۱۵۶ - ۱۵۹، ۱۶۲ - ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۸، ۳۶۲.
- الازمنه و الامکنه (مرزوقی): ۱۶۱.
- الازمنه و الدهور (نوبختی): ۱۶۷.
- اساس فقه اللغة ایرانی (گایگر): ۳۵.
- استحاله: ۱۲۶، ۱۲۸ - ۱۳۰، ۱۴۴ - ۱۴۶، ۲۵۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۳۱.
- استخراج الاوتار (بیرونی): ۳۲۴.
- استدراج (- خطابه): ۲، ۳.
- استقراء: ۲.
- اسرار التوحید (شیخ ابوسعید): ۳۱۷.
- اسرار حق: ۵۳.
- اسرائیلیات: ۲۸، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۳۶۱.
- أسر روشنیه (= نور ازلی): ۵۲، ۱۵۷، ۱۷۷.
- اسطقسات: ۱۲.
- اسکندریات: ۱۰۲.
- الاشارات و التنبیها (ابن سینا): ۲۷۸، ۳۰۹.
- اشراق - اشراقی: ۵۲، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۳۲، ۲۶۹، ۳۰۹، ۳۳۲، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۷۳.
- أشّه (= حق) - رته / ارته: ۳۳ - ۳۵، ۴۲ - ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۶، ۶۹، ۷۴ - ۷۸، ۱۳۳، ۱۴۳.
- اشه وان (= اهل حق): ۴۳، ۴۸، ۴۸، ۵۰ (اشو)، ۵۳، ۵۵، ۷۵.
- أشم وَهو (- دعا): ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۷۶.
- اشی: ۳۶، ۴۹ (+ وانت) - اشی ونگهوهی.
- اصالت ماهیت: ۱۷۲.
- اصالت وجود: ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۷۲.
- اصول فقه: ۲۰۰.
- اصول القوانین (بنتام): ۳۰۹.
- اصول و معطیات (اقلیدس): ۳۲۷.
- اضحویه (ابن سینا): ۳۱۷.
- اضداد: ۳۰، ۸۴، ۸۹، ۱۳۸، ۳۳۰، ۳۴۱.
- اعتبار (= تجربه عینی): ۲۶۴.
- اعتدال: ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۵، ۲۲۴، ۲۵۳.
- اعتزال (- مذهب) ← معتزلی.
- أعراض: ...، ۳۴۷ - ۳۵۰، ۳۵۲.
- اعوان (- خطابه): ۲.
- اعیان ثابته: ۱۷۲.
- افراد المقال (بیرونی): ۱۱۳.
- اقانیم (سه گانه): ۷۴، ۹۳.

- الاقربادین (ابن سینا): ۲۷۸.  
اکوان ثلاثه (وجود): ۱۵۷، ۱۷۱، ۳۴۵.  
الاهیات: ...، ۹۴، ۳۲۳، ۳۲۸ - ۳۳۳، ۳۵۴.  
الف مگن (بوذ): ۲۴.  
آلم ← لذت و الم.  
امامت: ۸۲، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۸ - ۲۱۱، ۲۱۹ -  
۲۲۱، ۲۳۰ - ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۹۰، ۲۹۱،  
۲۹۶، ۳۴۴، ۳۵۶ - ۳۷۴.  
الامامه (- کتاب): ۲۳۰، ۲۳۳ - ۲۳۵.  
امشاسپندان: ۳۴، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۷۶، ۳۶۳.  
امکان و فعلیت: ...، ۱۳۰.  
امیر ظلمت: ۸۵.  
آنا الحق: ۲۷، ۳۹ - ۴۱، ۶۷، ۶۸، ۳۵۸.  
انتظار: ۱۸۹.  
انتقال علوم یونانی ... (اولیری): ۱۷.  
انجیل (ها): ۲۸ - (یوحنا) - ۳۲، ۳۴ (متی)، ۴۲،  
۴۷، ۶۱، ۶۴ (سلمان فارسی - مانوی)،  
۷۱، ۷۳ (یوحنا)، ۸۱ (مانی)، ۳۶۱  
(اربعه).  
اندرزنامه‌ها: ۲۱۶.  
الانساب (سمعانی): ۳۷۰.  
الانساب المتفقه (ابن القیسرانی): ۳۷۰.  
انسان کامل: ۲۲۶.  
انسانگرایی: ۸۳، ۱۴۸، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۲۲، ۲۲۶،  
۲۲۷.  
انقاذ البشر ... (عامری): ۱۸۶.  
انقلاب عنصری: ۱۲۸.  
انقلاب مشروطه: ۲۰۴، ۲۰۵.  
انگره مینو: ۸۵.  
انناد // تاسوعات (افلوپین): ۲۲.  
اوائل المقالات (شیخ مفید): ۳۴۵.  
اوخشیت ارت (= هوشیدر): ۳۷.  
اوستا - آوستایی: ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۳۴ -  
۳۷، ۴۳ - ۵۴، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۶، ۶۹ -  
۷۶، ۹۱، ۹۳، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۱،  
۱۵۶، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۶۳، ۲۶۶.  
ایجاب و ضرور ← علت ایجابی.
- ایساغوجی (ارسطو): ۲۳.  
ایساغوجی فورفورویوس (ابوالفرج ابن الطیب):  
۳۲۰.  
ب  
بابلیات: ۱۰۶.  
باری: ۱۱۱، ۱۱۵ - ۱۱۸، ۱۲۱ - ۱۲۵، ۱۳۰،  
۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۱،  
۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۵ - ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۶۴،  
۳۱۱، ۳۳۰، ۳۴۱، ۳۵۸، ۳۶۴.  
باطل (دروگ): ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۳، ۵۶.  
بختاوری (= اقبال): ۲۲۸ - ۲۲۹.  
بخت (= تقدیر) و اتفاق / تصادف: ۱۳۴، ۱۳۵،  
۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۵، ۳۳۷، ۳۶۵.  
← تصادف).  
بذر (= تخمه / ذره): ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۲.  
براهین (خیام): ۳۲۵.  
برهان: ۱، ۲، ۳.  
برهما / برهمن: ۴۸، ۲۷۰.  
بستان العقول (ناصرخسرو): ۲۳۹، ۲۶۱.  
بغه / بگه (= خدا) + ارد: ۳۶، ۴۴، ۴۵، ۶۸  
(+ وخش).  
بغوبخت: ۲۶، ۱۷۹، ۱۸۱ - ۱۸۳.  
بُندهشن: ۲۴، ۲۵، ۴۵، ۵۱، ۱۰۷، ۱۳۶ - ۱۳۹،  
۱۴۱، ۱۸۸، ۳۶۵.  
بولیپتقوس فی المدبّر (جالینوس): ۲۱۹.  
بهار جشن: ۱۱۲.  
بهاگوادگیتا (هندی): ۲۶۵.  
بهشت: ۱۸۸ (گمشده)، ۱۹۱ (نیکوشهر).  
پ  
پاتنجلی (بیرونی): ۲۶۵.  
پارامانو (هندی): ۱۴۲.  
پارندی (= وفور نعمت): ۴۹.  
پاسخ غرب به زردشت (دوشن گیمن): ۷۰.  
پتیازة عالم ← اهریمن.  
پدیده‌شناسی: ۸۰.  
پروتون / پروتوتوله (= ماده اولیه): ۱۲، ۱۱۷،  
پرومته در زنجیر (آیسخولوس): ۲۲۸.

- پزشکی نامه‌ها: ۲۸۰.
- پلاسمای کیهانی: ۱۱۸، ۱۲۷، ۲۷۳.
- پنج دیرینه ← قدمای خمسه.
- پنجگانه، مقولات: ۱۳۲.
- پوزیتیویسم: ۸۰.
- پولیتا (افلاطون): ۱۹۶.
- پیستوس اولوگوس: ۳۲.
- ت**
- التاج / علم الصنعة (أستانس): ۸ - ۱۰.
- تأخر و تقدّم (زمانی) ← تقدّم و تأخر.
- تاریخ، - قوانین: ۱۸۵، ۱۸۶.
- تاریخ ادبیات سریانی (باوشتارک): ۱۷.
- تاریخ ادیان (- مجله): ۷۱.
- تاریخ (بنداری اصفهانی): ۳۱۷.
- تاریخ علوم عقلی (صفا): ۱۷.
- تائو: ۳۰.
- تأیید الاهی: ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۶.
- (- الروح).
- تثبیت (- خطابه): ۲.
- تجزیه و ترکیب: ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۴، ۱۴۵.
- ۱۶۸، ۱۷۴.
- تجوید: ۳.
- تحدید مبادی الاقوایل (ابوالفرج ابن الطیب): ۳۲۰.
- تحصیل السعاده (فارابی): ۲۱۴.
- تحقیق ماللهند (بیرونی): ۳۶۸.
- تحلیل اول (ارسطو): ۲۳.
- تخمه‌های حیات ← بذر (= ذره).
- تدبیر و تقدیر: ۱۸۰، ۱۸۲ - ۱۸۳.
- ترجمان الاشواق (ابن عربی): ۱۰۲.
- ترجمه‌های عربی از یونانی (اشتاینشاید): ۱۷.
- ترک / ترکه (= منطق هندی): ۱۸.
- ترکیب جدلی (- تمازج): ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۸.
- ۱۳۰، ۱۴۴، ۱۴۵، ۳۳۷.
- تشبیه (و تعطیل): ۹۵، ۳۸۱.
- تشریشت (اوستا): ۲۳.
- تشیح ← شیعی / شیعه‌گری (۱).
- تصادف و بخت: ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۳۹.
- ۱۴۴، ۱۷۴، ۲۶۹.
- تصوّف: ۳۴، ۶۱، ۶۲، ۷۷، ۸۶، ۹۵، ۹۶، ۱۰۲.
- ۱۸۶، ۲۱۱، ۳۵۶ - ۳۷۸ - ۳۸۲.
- تضمّن مقصود (= غائیّت): ۱۳۰.
- تعبدی: ۹۵، ۹۶.
- تعبیر الرؤیا (ابن سینا): ۷۶.
- تعقل - تعقلی (- عقلیّت): ۱۴، ۱۶، ۲۶، ۶۰.
- ۹۵، ۱۰۴، ۱۴۷ - ۱۵۰، ۱۸۲، ۱۸۴.
- ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۶۶.
- تعلیقات (ابن سینا): ۳۱۹.
- تعلیم خطابه (کوینتلیان): ۲.
- تغییر: (= پتک وهیره): ۱۳.
- التفرقة بین الاسلام و الزندقه (غزالی): ۳۶۷.
- تفسیر الفصول و ابیدیمیای بقراط (ابوالفرج ابن الطیب): ۳۲۰.
- تفسیر قرآن: ۲۶۰.
- التفهیم لاوائل ... (بیرونی): ۲۷۵، ۳۲۵.
- تقدّم و تأخر (زمانی): ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۱ - ۱۷۴، ۲۴۷، ۲۵۶ - ۲۵۹.
- تقدیر: ۱۲۳ (عقلی)، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۷۹ (الاهی) - ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵.
- تقسیم ربع دایره (خیام): ۳۲۵.
- تکاثف و تخلخل: ۱۱۹، ۱۳۴.
- تکامل - تکاملی: ۱۱۳، ۱۳۰ - ۱۳۲، ۱۴۶ (طبیعی)، ۲۷۴.
- تلخیص النوامیس (فارابی): ۱۹۶.
- تلنگر نخستین (big bang): ۱۳۷، ۱۳۸.
- تمازج (= همامیزی): ۱۱۷ - ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳ - ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۶ - ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۴.
- تمثیل: ۲، ۱۹.
- تمهیدات (عین القضاة): ۳۵۵.
- تناسخ و حلول: ۱۳۱، ۲۵۴، ۲۵۵.
- تناقض توحیدی: ۸۵.
- تناهی و نامتناهی: ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۷۴، ۳۳۴ - ۳۳۶.

- تنزیه: ۹۵.  
تنی کر تیک (= جسمی): ۱۳.  
توحید: ۴۱، ۴۷، ۵۷، ۸۴، ۸۵ (آحادی)، ۸۸  
(عددی) ۹۲ - (اقسام) ۹۷، ۱۷۵  
(اشراقی)، ۲۶۸، ۳۲۵ (فلسفی)، ۳۲۸،  
۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۶۲،  
۳۸۱.  
تهافت الفلاسفه (غزالی): ۱۴۹.  
تهیگان ← خلاء.  
تهیگی و بخت: ۱۷۹، ۱۸۰.  
تیمانوس / طیمانوس (افلاطون): ۶، ۲۲، ۳۳،  
۶۹، ۱۶۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۴۲، ۲۵۲.  
ث  
ثنوی + ت (= دوگانه گرایي): ۳۲، ۴۸، ۶۵، ۷۰،  
۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۳، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۳۵،  
۱۳۶، ۱۶۸، ۱۸۴، ۲۵۵، ۲۶۶، ۲۶۷،  
۳۳۰، ۳۳۱، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵.  
ثواب و عقاب: ۳۴۴.  
ج  
جاذبه، - قوه: ۱۱۹.  
جاماسب نامه: ۲۵.  
الجامع (استانس): ۹، ۱۰.  
جامع الحكمتين (ناصر خسرو): ۲۳۹، ۲۵۹، ۲۶۱.  
جان: ۱۳ (= بوی); جان سخنگو: ۷۶ (= نفس  
ناطقه).  
جاودان خرد: ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۷۲.  
جسبار (= ابلیس) - جسبارت: ۸۷ - ۸۹، ۹۱  
(جمالیه)، ۳۶۲.  
جبر (+) طبیعی / علی / علمی: ۸۲، ۱۷۹، ۱۸۰،  
۱۸۵، ۳۳۱.  
جبر و اختیار: ۲۶، ۸۷، ۱۴۸ (تقدیر)، ۱۷۹ -  
۱۸۶، ۱۹۹، ۳۸۱.  
جدل - جدلی (= دیالکتیک): ۱، ۲، ۲۲، ۸۵،  
۹۶، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۵، ۲۴۳،  
۳۳۰.  
جلالیه (- اسماء): ۸۷، ۸۸.  
جمالیه (- اسماء): ۸۷، ۸۸.
- جمع و تفرقه: ۹۶.  
جمهوری (افلاطون): ۷۷، ۱۹۱ - ۱۹۶، ۱۹۹،  
۲۳۱، ۲۸۶.  
جواب سه مسأله (خیام): ۳۳۶.  
جوامع کتاب افلاطون فی سیاست المدن  
(جالینوس): ۲۱۸.  
جوامع کتاب طیمانوس (جالینوس): ۲۴۲.  
جوامع کتاب التوامیس (جالینوس): ۲۱۸.  
جوك پاتنجلی: ۲۶۵.  
جوهر / جواهر: ۱۱۶ - ۱۲۴، ۱۲۷ - ۱۳۱، ۱۳۵،  
۱۴۲، ۱۵۷، ۱۶۰ - ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۴۰،  
۲۴۵ - ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۲، ۳۳۴،  
۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۵ - ۳۵۲.  
جهان فروری: ۱۹۱.  
جهان کهن و مهین: ۱۲، ۲۴، ۶۹، ۱۳۹، ۱۴۲،  
۲۱۰، ۲۷۵.  
جهشی و گداری (- حرکت): ۱۲۴.  
چ  
چرخ (= فلک): ۱۸۲.  
چگال سنجی: ۳۴۲.  
چهار مقاله (استانس): ۸.  
چینواتوپره‌تا (= پل صراط): ۵۶.  
چهر / چهر (= جسم، طبع، طبیعت): ۱۳، ۱۸۰.  
چهرشناسیک (= طبیعی دان): ۲۴۰.  
ح  
حادث (= نویدید) - قدیم (= دیرینه) ← حدوث  
و قدّم.  
الحاصل و المحصول (ابن سینا): ۲۷۷.  
الحاوی (رازی): ۱۴۷.  
حبّ الاهی: ۱۰۵ - ۱۱۰.  
حجّت (- خطابه): ۲، ۳.  
حدوث (= نویدیدی): ۱۳۶، ۱۷۴ (مداوم)، ۱۸۴  
(مداوم)  
حدوث دهری: ۱۲۰، ۱۲۲ - ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۷،  
۱۳۸، ۱۵۵ - ۱۷۷، ۳۳۹ - ۳۴۱.  
حدوث عالم: ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۶۰، ۲۴۹، ۲۵۶ -  
۲۵۹، ۲۶۸، ۲۷۰، ۳۳۱.

- حدوث و قدم: ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۱، ۲۷۱، ۳۴۷.
- حدود المنطق (هندی): ۱۹.
- حرّائیات: ۱۰۶.
- حرکت / حرکات: ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۲۹ (اتفاقی)، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴ (صعودی)، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۵، ۲۷۴ (قسری)، ۲۷۵، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۵۰.
- حرکت جوهری: ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۵، ۳۴۰.
- حرکت دهری: ۱۲۹، ۱۳۸، ۲۴۰.
- حرکت‌گذاری: ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۴ (گردبادی)، ۲۵۹.
- حرکت مولکولی: ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۳.
- حرکت و سکون: ۲۴۱، ۳۴۶، ۳۵۰.
- حرکت و سیوروت: ۱۳.
- حق / حقیقت: ۲۷، ۲۸، ۳۷، ۵۸، ۶۰، ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۶، ۹۰، ۳۵۳.
- حکایات عبدالملک الطیب (بیرونی): ۲۷۴.
- حکمت اشراق ← اشراق - اشراقی.
- حکمت الاهی: ۶۰، ۱۲۶ (اولی)، ۱۵۸، ۲۲۲، ۳۲۸، ۳۴۱ (دهری)، ۳۵۳ - (تعقلی) - ۳۵۴.
- حکمت طبیعی: ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۵۸، ۲۱۳، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۶۷، ۳۲۳، ۳۴۳ - ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۵۴.
- حکمت مشرقی: ۲۹۱، ۳۰۲.
- الحکمة المشرقیه (ابن سینا): ۲۷۸.
- حکمت: ۱ (عملی)، ۲۱۶، ۳۲۳ (نظری).
- حکمت مادی ← گیتی‌گرایی، مادیگری.
- حکمت نوریه: ۵۲، ۶۶، ۸۹، ۱۳۲، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۶۷.
- حکومت اشرافی: ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۸.
- حکومت الاهی: ۱۹۹.
- حکومت جباری: ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۸.
- حکومت حکیمان: (= فرزندانگان خوداییه): ۱۸۹.
- ۱۹۳.
- حکومت خواص: ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۸.
- حکومت عوام: ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۸.
- حکومت ملاکی: ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۸.
- حکیم رازی (اذکائی): ۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵.
- حیات (- مبدأ): ۱۲۱.
- حیی بن یقظان (ابن سینا): ۲۷۸، ۳۰۳، ۳۱۷.
- الحيوان (جاحظ): ۱۷۰.
- خ**
- خالق گیتی: ۸۶.
- خداشهر (= مدینه الاهی): ۲۲۵.
- خزرد شهر (= مدینه عاقله) رازی: ۱۵۳، ۱۸۷ - ۲۳۸.
- خردگرایی ← عقل - عقلیت / تعقل.
- خردنامه (ها): ۱، ۲۱۶.
- خُرده اوستا: ۲۱.
- خروشتاگ: ۷۴.
- خسروی، حکمت: ۱۳۲.
- خستره: ۴۴، ۵۳، ۵۷.
- خسترته (= اقتدار سلطنتی): ۲۰۴.
- خطابه: ۱ - ۳.
- خَلَاء (- جوهر): ۱۱۶ - ۱۱۹، ۱۲۳ - ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹ - (فضا) - ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۶ (و ملاء)، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۳ - ۲۷۵، ۳۲۶ - (و ملاء) - ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۶، ۳۴۶ - (و ملاء)، ۳۵۲.
- خلافت: ...، ۲۱۹ - ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۴، ۳۷۳، ۳۷۴.
- خلق و صنع ← ابداع / خلق.
- خلیفه و امام: ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۵.
- خلیفه و سلطان: ۱۹۹ - ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۴، ۳۵۹، ۳۵۸.
- الخواص (جابر بن حیان): ۹.
- خواص اشیاء: ۲۲۷.
- خوان الاخوان (ناصرخسرو): ۲۶۱.

- خودآگاه (بالاراده) - ناخودآگاه (بالطبع): ۱۸۰، ۱۸۱
- خودانگیزش: ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۸۰، ۱۸۴، ۳۵۰
- خورشید شاهی: ۶۹
- خورنه (← فزه): ۴۴، ۵۵، ۲۰۴
- خوشتافاک (= پایدار به خود): ۱۳۷
- الخیر المحض (برقلس): ۷۶
- خیبر و شز: ۴۸، ۵۳، ۷۶، ۸۱، ۸۹، ۹۳، ۹۶، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۵۱، ۱۸۳، ۳۱۱، ۳۳۰ - ۳۳۲، ۳۶۴
- د**
- داتستان کیهانی: ۱۳۸
- داتستان مینوی خرد: ۲۴
- داتو (= حقوق و قوانین): ۴۳
- داد (= عدل): ۴۶
- دادشهر (← المدينة العادلة): ۲۸۵ - ۳۰۵
- دامدات نسك (اوستایی): ۲۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۱
- دانش دبیره: ۲۱
- دانشنامه علائی (ابن سینا): ۲۷۸
- دربارۀ تن آدمی (بقراط): ۱۳
- دربارۀ زمان (اسکندر افرودیسی): ۱۶۴
- دروج / دروغ (← باطل) - دروگوان: ۴۸، ۵۰، ۵۳
- دموکراسی (← مردم سالاری): ۲۰۲، ۲۱۸
- دوئین (← ضدین): ۶۹
- دوگانه گرایی ← ثنویت
- دو همزاد: ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۳۶۴ - ۶۵
- دهر (= زروان) - دهری: ۸۱، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۱۱۸، ۱۲۰ - ۱۲۵، ۱۳۴ - ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۵۵ - ۱۷۰، ۱۷۰، ۱۸۵، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۳۱، ۳۳۸ - ۳۴۱، ۳۵۶
- دهری، - حدوث: ۱۷۰ - ۱۷۷
- دهری، - حکمت: ۲۴۰، ۳۲۵، ۳۴۱
- دهرمه (= ارته): ۳۰، ۷۵
- دیالک تیک (← جدلی): ۱۳۰
- دیرینگی ← قَدَم
- دین حق: ۳۷۲ - ۷۳
- دین خود ما در ایران باستان (میلز): ۷۱
- دین الصلیب: ۶۸
- دینکرد (+) ی: ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۴، ۱۳۴ - ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۷۹
- دین‌گریزی: ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۰۷، ۲۱۶
- دین نور: ۸۲
- دین و دولت: ۱۹۸، ۲۰۳ - ۲۰۷، ۲۲۱
- دین و فلسفه: ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۵ (اتحاد)، ۲۱۰، ۲۱۵ - (اتحاد) - ۲۱۸، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰
- دین‌های ابراهیمی: ۸۴
- دین یشت: ۲۱
- دیویسنا (= شیطان پرستی): ۸۶، ۹۰، ۱۶۸
- ذ**
- ذرات (= اتمها): ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۵ - ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۱ - (نور) - ۱۴۶، ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۸۴ - ۱۸۵، ۲۴۱، ۲۴۵ - ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۹، ۲۷۲ - ۲۷۴، ۳۳۱، ۳۳۴ - ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۵۲
- ذره‌گرایی (= اتمیسم): ۶، ۱۰، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹ - ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۸۴، ۲۶۶، ۳۲۶ - ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۴ - ۳۳۷، ۳۴۵
- ر**
- رادها / راستی: ۶۱، ۷۴ - ۷۷
- رام یشت: ۲۳
- رایشن (= نظم): ۳۰، ۳۳ (کیهانی)، ۵۱
- رتاون: ۴۳، ۵۱، ۵۳
- رتبه الحیاة (خواجه یوسف همدانی): ۳۸۰، ۳۸۱
- رتبه (= نظم) ← ارتبه
- رتبه شیایونی: ۵۲
- رتبه و دوره (= راست و دروغ): ۵۳
- رحمان و شیطان: ۸۱، ۸۹، ۳۶۴
- رحمانیت: ۸۸، ۹۱ (جلالیه)، ۳۶۳ (احمدی)
- الرد ... علی تحریم المکاسب (رازی): ۲۲۳

- الرد علی الجاحظ ... (رازی): ۲۲۳.  
الرد علی الناشئ ... (رازی): ۲۲۳.  
رسالة الارزاق (ابن سینا): ۲۸۵.  
الرسالة الجامعه (مجریطی): ۲۱۴.  
رسالة السيرة / سيرة الشيخ الرئيس: ۳۱۵، ۳۱۸.  
رسالة صاحبيه (غجدوانی): ۳۸۰.  
رسالة الطير (ها): ۹۲.  
رسالة الطير (ابن سینا): ۳۰۳.  
رسالة الطيور (نجم رازی): ۳۸۰.  
رسالة علمای اسلام (زروانی): ۲۷۰، ۳۶۵.  
رسالة فی الاحتيال ... (خیام): ۳۴۱ - ۳۴۲.  
رسالة فی تدبير العسكر (ابن سینا): ۲۸۵.  
رسالة فی السياسة (ابن سینا): ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۸۷.  
رسالة کلدانی (دموکریتوس): ۶.  
رسالة وجود (خیام): ۳۲۹.  
رساله های عرفانی (خواجه یوسف همدانی): ۳۸۱.  
رسائل منطقيه (سوروس سبخت): ۲۳.  
رشنو (= عدل): ۴۹.  
روحانیت: ۲۰۳ - ۲۰۵.  
روح جهان (= گوشورون): ۱۳، ۳۲، ۳۳، ۵۶، ۶۹، ۷۲، ۸۷، ۸۸، (اعظم)، ۱۳۵ (عالم)، ۲۵۳ (کل).  
روح: ۳۶، ۳۷، ۷۴ (زنده)، ۱۲۱ (سماوی)، ۱۳۱ (نورانی) - (و ماده)، ۱۳۶ (ظلمانی)، ۲۶۴، ۳۱۱ - (روحانی) - ۳۱۳.  
روح القدس: ۳۴، ۳۷، ۵۳، ۵۴، ۶۲، ۷۱ - ۷۳، ۷۷، ۹۱.  
روح ناطق: ۴۲، ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۷۶، ۱۴۸.  
روشنی بی پایان: ۵۲.  
رؤیت ماه در آسمان (پور جوادی): ۱۰۷.  
ریاضیات: ۲۸۰، ۳۲۳ - ۳۲۴، ۳۲۸ (فیزیک).  
ریطوریکا: ۱، ۳.  
ز  
زات اسپرم: ۱۳۷.  
زاد المسافرین (ناصر خسرو): ۲۳۹، ۲۶۰.  
زامیاد یشت: ۲۳، ۲۶.
- زایش دوم (= تولدی دیگر): ۱۸۳.  
زبده الحقایق (عین القضات): ۳۵۵.  
زروان ... (زینر): ۲۰.  
زروان گرایبی: ۱۵۵ - ۱۷۰.  
زمان (= زروان): ۱۳، ۳۳، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵ - ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸ - ۱۳۹، ۱۴۰ - ۱۵۵.  
۱۶۲ (اتمی) - ۱۷۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۹ - ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۳ - ۲۶۶، ۲۶۹ - ۲۷۵، ۳۳۳، ۳۳۷ - ۳۴۱، ۳۴۸، ۳۵۲.  
زمین مرکزی: ۱۲۸.  
زندقه / زندیکیه: ۶۵، ۸۰، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۶، ۱۶۸، ۲۶۸، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۷، ۳۷۴.  
زیچ شهریار (پهلوی): ...  
زیستنامه ارسطو (هرمیوس): ۲۲.  
س  
سامخیه (بیرونی): ۲۶۵.  
سانسکریت: ۴۴، ۷۳.  
سائین / سئین / شاهین / صئین / طسین: ۹۱، ۹۲.  
سپننه آرمیتی (اسفندارمذ): ۳۴.  
سپننه مینو: ۳۴، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۷۱، ۸۵.  
سپهر (چرخ): ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵.  
سجاوندی: ۳.  
سر الاسرار (جابر بن حیان): ۹.  
سرمد (+) ی: ۱۱۸ - ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۵۵ - ۱۷۶، ۲۵۰، ۳۱۱، ۳۳۸، ۳۳۹.  
سرنی (زرین کوب): ۱۰۳.  
سروش: ۴۹.  
السرویه (شیخ مفید): ۳۴۷.  
السعادة و الاسعاد (عامری): ۲۱۷.  
سفر الجبابره (مانی): ۷۷.  
سفسطه: ۱، ۳.  
سکون: ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۷۲. (← حرکت).  
سلامان و ابسال (ابن سینا): ۲۷۸.

- سلسله الترتیب / علم کلیات وجود (خیام): ۳۳۲، ۳۳۳
- سما و عالم (ارسطو): ۲۴۱.
- سماع طبیعی: ۳۳۹، ۳۲۳ (ابن سینا).
- سماع طبیعی (ارسطو): ۲۴۱ (سمع الکیان)، ۳۳۸، ۳۳۴.
- سوشیات: ۳۷، ۴۲، ۴۷، ۷۱، ۷۵، ۱۸۸، ۱۹۱.
- سوفیا / صوفیا (= حکمت): ۷۷، ۷۸.
- سوقه و ملوک (= رمک و شاهان): ۲۹۲ - ۲۹۳.
- سوکفستاک (= دهری): ۱۹.
- سوما (هومه): ۴۳.
- سه مسأله (خیام): ۳۳۵ - ۳۳۹.
- سیاست (ارسطو): ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۸۶.
- سیاست / سیاسی: ...، ۳۵۷ - ۳۶۱، ۳۷۰، ۳۷۳ - ۷۴.
- سیاست مدنی: ۱، ۱۵۱ - ۱۵۳، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۱۳ - ۲۱۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۸۵.
- سیاستنامه (ها): ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۶، ۲۱۹.
- السیاسه و الامامه (ابن قتیبه): ۲۰۱، ۲۳۴.
- سیر الخلفاء (رازی): ۲۰۵، ۲۱۹.
- سیرت فلسفی (رازی): ۱۵۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۶۵.
- سیرالملوک (-کتب): ۲۰۳.
- ش**
- الشامل (جوینی): ۶۷.
- شاهد: ۴۱؛ شاهد بازی: ۱۰۹ - ۱۱۰.
- شاهد قدم: ۴۲، ۴۳، ۵۰، ۶۶ (آنی).
- شاهنامه (فردوسی): ۲۵، ۷۶.
- شاهی آرمانی (-خشته و تیره): ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۱.
- شرّ (- خیر و شر): ۸۵ (و شیطان)، ۸۸، ۹۰ (محض)، ۱۰۸ (-زو).
- شرايع / شریعت (ها): ۸۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۱۴۹ - ۱۵۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۵ - ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۸۶، ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۰.
- شرح ... (خواجه یوسف همدانی): ۳۸۰.
- شرح آنالوطیقا (سوروس سبخت): ۲۳.
- شرح ارغنون - خطابه - شعر - سوفسطیقای ارسطو (ابوالفرج ابن طیب): ۳۲۰.
- شرح الاهیات ارسطو (ابوالفرج ابن طیب): ۳۲۰.
- شرح تحلیلات (حنانیشوع نسطوری): ۲۳.
- شرح ثمار مسائل حنین بن اسحاق (ابوالفرج ابن طیب): ۳۲۰.
- شرح فصوص الحکم (قیصری): ۱۰۰.
- شرح ما اشکل (خیام): ۳۲۶، ۳۳۵.
- شرف الصناعه (رازی): ۳۲۳.
- شطح و طامات: ۹۱.
- شعر و ادب: ۲۱۵.
- شعوبیت: ۱۹۶، ۲۰۲.
- الشفاء (ابن سینا): ۳، ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۷۸، ۳۱۷، ۳۳۷.
- شکنندگمانیک و یزار (پهلوی): ۱۶۸، ۲۳۹.
- شکوک بر جالینوس (رازی): ۲۶۷.
- شکوی الغریب (عین القضاة): ۳۵۵، ۳۶۶، ۳۷۱.
- شناخت شناسی: ۱۱۵، ۱۳۲ - ۱۴۶، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۲۸.
- الشواهد (رازی): ۹، ۲۲۳.
- شهر زیبای افلاطون (دکتر مجتبیایی): ۷۴، ۱۹۶.
- شهر یاری (-آیین): ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۶، ۲۰۱ - ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۲۱.
- شهریور / شهرور: ۱۸۸.
- شهود (- معرفت): ۹۶، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۸۱ (و غیبت).
- شیطان (- ابلیس، اهریمن): ۸۸ - ۹۰، ۹۵، ۱۲۱.
- شیمتو (آکادی): ۷۵.
- شیمی (نونین) - شیمیایی: ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷.
- ص**
- صابئات: ۱۰۶.
- صاحب الامر / الزمان: ۶۲.
- صدف دین (= شریعت): ۸۴.
- صدور و فیض ← فیض و صدور.



عبادات: ١٨٥، ٢٨٥.  
 عبارت (ارسطو): ٢٣.  
 عدد مطلق: ٣٢٥، ٣٢٧.  
 عدل / عدالت: ٢٨، ٣٠، ٣٨، ٤٢، ٤٦، ٥٣، ٥٨،  
 ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٢، ٩٠، ١٣٣، ١٩٢،  
 ١٩٣، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٣٦، ٢٩٦،  
 ٢٩٧، ٣٤٤.  
 عدم: ١١٧ - ١٢٣ - (ذاتی) - ١٢٥، ١٥٩، ١٦٢،  
 ١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ٢٤٧،  
 ٢٦٩، ٢٧٣، ٣٢٩ - ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٤٧.  
 عرفان - عرفانی: ٢٨، ٣٢، ٤٠، ٥٩ - ٥٩، ٦٩، ٧٧ -  
 ١١٠، ١١٥، ١٧٥، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٠ -  
 (سیاه) - ١٩١، ٢٧١، ٢٨٠، ٣٠٣، ٣٠٧،  
 ٣٥٣ - ٣٥٥ (نظری)، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٧،  
 ٣٧٣، ٣٨١.  
 عرفانیات (ذکاوته): ٧٩، ٨٢.  
 عشق: ١٠٥، ١٠٧ - ١١٠، ٢٥٥، ٣٦٥.  
 عصمت (- مسأله): ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٤ -  
 ٢٣٧.  
 العقد الفريد (ابن عبد ربّه): ٦٣.  
 عقل / عقلی / عقلانی / عقلیت (= خردگرایی):  
 ١، ١١، ١٧، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٧٣، ٨٥ -  
 ٨٨، ٩٦، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٦، ١١٨،  
 ١٢٠ - ١٢٤، ١٣١، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٨،  
 ١٤٨ - ١٥٣، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٦ -  
 ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢ -  
 ٢٠٥، ٢٠٨ - ٢١١، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨،  
 ٢٢١، ٢٢٦ - ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٨،  
 ٢٤٧، ٢٥٤ - ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٨٨ -  
 ٢٩١، ٢٩٥، ٣٠٩ - ٣١٣، ٣١٨، ٣٣٢ -  
 ٣٣٥، ٣٤٣، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٨١.  
 علامات اقبال الدوله (رازی): ٢٢٨.  
 علّت اتفاقی: ١٨٠، ١٨٤.  
 علّت اولی: ٢٦٩، ٢٧٠، ٣٣٩.  
 علّت ایجابی: ١٢١، ١٢٥، ١٣٧، ١٤٠، ١٧٦،  
 ٣٢٩.

صناعات خمس: ١.  
 صنع و ابداع ← ابداع و خلق.  
 صوان الحکمه (ابوسلیمان منطقی): ٢١٧.  
 صیوروت (= فرا شدن): ١١٧، ١٢٥، ١٣٠، ١٤٥،  
 ٢٧٤.

## ض

ضدین (وجود): ٨٥، ٨٨، ٨٩، ١٠٦، ١٠٧، ١١٧،  
 ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٩، ١٤٥،  
 ١٦٨، ١٧٣، ١٧٤، ٣٢٩ - ٣٣١، ٣٦١،  
 ٣٦٣، ٣٦٤.  
 ضرورت تضاد (خیام): ٣٢٩ - ٣٣١.  
 ضیاء عقلی (خیام): ٣٢٩، ٣٣٤.

## ط

طاسین الازل: ٩١، ٩٦.  
 طائر قدسی: ٩٢.  
 طباع (تام) - طبایع (اربع): ٦، ١١٧، ١١٨، ١٢١،  
 ١٤٢، ١٩١، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٨، ٢٥٣،  
 ٣٥١، ٣٨١.  
 طبّ روحانی (رازی): ١٥١، ١٥٢، ٢١٥، ٢٢١،  
 ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٤٢، ٢٤٣.  
 طبع / طبیعت (= فیزیس): ٧ (غالب)، ١٣١ (و  
 طبّ)، ١٨٠.  
 طبقات الفقهاء (فیروزآبادی): ٣٧١.  
 طبیعی (- حکمت) ← حکمت طبیعی.  
 طبیعیات: ٢٣، ٢٤، ٢٨٠، ٣٢٣ - ٣٢٤، ٣٤٥،  
 ٣٥٣، ٣٥٤.  
 طبیعت شناسی: ١٢٦، ١٦٢، ٢٤٠، ٢٧٤.  
 الطواسین (حلّاج): ٩١.  
 طیف عنصری: ١١٩، ١٢٨، ١٤٤.  
 طیماوس (افلاطون) ← تیمائوس.

## ظ

ظلمت: ٦، ٨٢ - ٨٤، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ١٠٨، ١٢١،  
 ١٥٧. (← نور و ظلمت).  
 ظهور و تجلّی کبیر (سیمون مجوسی): ٧٧.  
 ظهور و کمون: ١٣٠، ٢٧٤.

## ع

عالمین اصغر و اکبر ← جهان کھین و مھین.

- عَلَّتْ غائِي: ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۸۴، ۲۷۴.
- علل الاشياء (ابوالفرج بن طیب): ۳۲۰.
- علم الاهی (رازی): ۵۵، ۱۱۳، ۱۳۷، ۱۵۲، ۱۸۷، ۲۱۴، ۲۲۷، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۸.
- علم الصنعه (استانس): ۸ - ۱۰.
- علم القرائه: ۳.
- علم و حکمت: ۳۵۳، ۳۵۵.
- علوی و سفلی: ۲۱، ۲۴.
- عمود (- خطابه): ۲.
- عناصر: ۱۲، ۱۳، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۶۹، ۱۱۶ - ۱۱۹، ۱۲۵ - ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۱ (خمسه)، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۸۵، ۲۴۵، ۲۴۶، ۳۵۱.
- عنایت (الاهی) ← لطف (قاعده).
- عهدين (قديم و جديد): ۲۸، ۳۱، ۴۳، ۷۱.
- العهد اليونانيه (مصرى): ۱۹۶، ۱۹۷.
- غ
- غلط طبيعت: ۱۴۵.
- غنوصيه: ۸۰، ۸۵، ۸۶، ۲۳۴، ۳۷۲.
- غيبت قائم: ۱۸۹، ۲۳۷.
- ف
- فارفلپط: ۹۱، ۱۹۰، ۱۹۱.
- فتوحات مكته (ابن عربى): ۹۹، ۱۰۴.
- فرامون يشت (= شهادتين): ۵۶.
- فترخ نامه يونان دستور (عامرى): ۲۱۶.
- فرشکردارى: ۲۵، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۸۸، ۱۸۹.
- فروردين يشت (اوستا): ۳۷، ۵۷.
- فرور / فرورهر (ان): ۳۷، ۶۹، ۹۱، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۷، ۲۷۳، ۳۴۷.
- فزة ايزدى: ۳۴، ۴۴، ۴۵، ۵۵، ۶۲، ۶۵، ۷۱، ۹۸، ۱۱۴، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۳۰، ۲۳۶، ۳۶۳.
- فساد الدار ... (ابن راوندى): ۲۲۳.
- الفصول الاثني عشر ... (استانس): ۷.
- الفصول الطبييات (ابن سينا): ۲۷۸.
- فضا (خلاء - زمان): ۱۱۸ - ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۳.
- ۱۷۴، ۲۷۵، ۲۶۹، ۱۷۴.
- فضائح الباطنيه و فضائل المستظهره (غزالي): ۳۶۷.
- فطرى و كسبى: ۱۸۰.
- فعل و قوت: ۲۴۰.
- فلسوكفاى (= فيلسوفان): ۱۸.
- فلسفه ارسطو (نيكولاى دمشقى): ۲۲.
- فلسفه دين مزديسنا (كاسرتلى): ۲۰.
- فلسفه سياسى: ۲۰۳ - ۲۰۵.
- فلسفه طبيعى ← حكمت طبيعى.
- فلسفه نامه (زردشت كلدانى): ۲۱.
- فلسفه نوريه ← حكمت نوريه.
- فلك / افلاك: ۱۵۸ - ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۴۱، ۲۴۵ - ۲۴۷، ۲۷۳، ۲۷۵، ۳۳۴، ۳۸۱، ۳۵۰، ۳۴۸.
- فهرست كتب الرازى (بيرونى): ۲۶۸.
- فهرست ماقبل الفهرست (اذكائى): ۱۰۰.
- فهلويه، - حكمت: ۱۱، ۱۳۲.
- فى ان المبرز ... (رازى): ۲۲۴.
- فى خواص الحروف (استانس): ۱۰.
- فى الرياسة / السياسه (كندى): ۲۰۱.
- فى الكيمياء (استانس): ۱۰.
- فى الهيئه (رازى): ۲۴۱.
- فيزيكا (دموكريتوس): ۷، ۱۴۱.
- فيزيك (ارسطو): ۱۳، ۲۴.
- فيزيك رياضى: ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۲.
- فيزيكو شيمى: ۱۳۷.
- فيزيك نظرى: ۱۵۸.
- فيض و صدور: ۸۱، ۱۲۵، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۷۴ - ۱۷۶، ۳۳۲.
- فسيدون / فادن (سقراط / افلاطون): ۲۲، ۶۹، ۲۵۲، ۲۵۴.
- ق
- قاطيغورياس (= مقولات): ۲۳، ۳۲۵.
- قالا (= كلمه) سريانى: ۷۴.
- القانون فى الطب (ابن سينا): ۲۷۸، ۲۸۰.
- القائم بالسيف: ۶۸.

- قائم قحطانی: ٤٢.  
 القبسات (میرداماد): ٣٤٠.  
 قدّم عالم: ١٣٣، ١٣٧، ١٤٥، ٢٦٦. (← حدوث و قدم).  
 قدمای خمسه: ١١١، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١٢٣ - ١٢٧، ١٣٢، ١٤١، ١٤٢، ١٥٥، ١٥٩ - ١٦١، ١٦٧، ١٧٣، ٢٤٤ - ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٤.  
 قرآن مجید: ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٧، ٥٧، ٦٣، ٦٤، ٧٣، ٨١، ٨٣، ٨٥، ٨٧ - ٩٥، ١١٢، ١٥٧، ١٦٨، ٢٢١، ٣١٠.  
 قرابادین (أستانس): ٨.  
 قصیده روحیه (ابن سینا): ٧٤.  
 قصیده فی العظة اليونانية (رازی): ٢١٦.  
 قضا و قدر: ١٧٩.  
 قضية العقل على الافعال (شيخ مفيد): ٣٤٤.  
 قوانين / نواميس (افلاطون): ١٩١، ١٩٤ - ١٩٦، ٢٠١، ٢١٧، ٢١٨، ٢٣١، ٢٨٦.  
 قوانين تاريخ و جغرافيا: ١٨٥، ١٨٦.  
 القول في القدماء ... (رازی): ٢٤٤.  
 القولنج (ابن سینا): ٣١٧.  
 القوى الطبيعية (ابوالفرج ابن الطيب): ٣١٩.  
 قياس (منطقی): ١، ٢.  
**ک**  
 کاپیلا (هندي): ١٤.  
 کارمان شناسی: ١١٥، ١٧٤ - ١٥٣، ٢٦٣، ٢٦٤.  
 کاست اجتماعی: ١٩١.  
 کالا (هندي): ٢٧٠.  
 کام (= اراده): ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢.  
 کامخدایی (= اختیار): ٢٦، ١٨٢.  
 کامشهر (ی): ١٨٧ - ١٩١، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٠، ٢١٧، ٢٣١، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٥، ٣٠٣ - ٣٠٤.  
 کائنات (عوالم): ٢٤.  
 کتاب اثیر (ایران شهری): ١١٢، ١١٤.  
 کتاب الاخلاق (ابن سینا): ٢٧٨.  
 کتاب الالوف (ابومعشر بلخي): ٢٥.  
 کتاب الانتصار (خیاط معتزلی): ٩٣.  
 کتاب جلیل (ایران شهری): ١١٢ - ١١٤.  
 کتاب الحيوان (ارسطو): ٢١٣.  
 کتاب الخطابه (ارسطو): ٢، ٤.  
 کتاب الرؤيا (یوحنا): ٢٩.  
 کتاب اللذة (رازی): ٢٤٢، ٢٤٣.  
 کتاب ماغس (استانس): ٩.  
 کتاب مقدس (= مَهْرنامگ): ٧٤.  
 کتاب الهند (بیرونی): ١٦٤، ١٧٠، ٢٦٣، ٢٦٥.  
 کرونوس (= زمان): ٢٧٠.  
 الكشف عن منازل السائرین (خواجه یوسف همدانی): ٣٨٠.  
 کعبه عرفان (اوحدي): ٣٨٠.  
 کلام - کلامی: ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٣٧، ٤٢، ٥٠، ٥٧، ٨١ - ٨٣، ٨٥، ٨٩، ٩٢ - ٩٤، ١٤٦، ١٩٩، ٣٤١، ٣٤٤ - ٣٤٧، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٤، ٣٧٦.  
 الکلام فی ان المكان ... (شيخ مفيد): ٣٤٦.  
 الکلم الروحانيه فی الحكم اليونانية (ابن هندو): ٢١٧.  
 کلمه (= لوگوس): ٢٧ - ٣٢، ٣٥، ٣٧، ٤٧، ٥٤، ٥٦ (مشره)، ٥٩، ٦٨، ٧٢ - ٧٤، ٩٤.  
 کلی طبیعی: ٣١٨.  
 کلیله و دمنه: ٢٨٧.  
 کمون و ظهور ← ظهور و کمون.  
 کَمی و کیفی: ١١٩، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٦، ٢٤٣، ٢٧٤، ٣٣٦.  
 کوان (= غولان) مانی: ٨٨.  
 کَوْن و تکلیف (خیام): ٣٣٠، ٣٣٢.  
 کَوْن و فساد: ١٣، ٣٢، ١١٦، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٦، ٢٧٤، ٢٦٠، ٣٣١، ٣٤٠.  
 کیان (فیزیک): ١٨٠.  
 کیرانیدس (- کتاب): ٧.  
 کیمیا - کیمیایی: ٦ - (سیمیا) - ٨، ١٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٦.  
 کیمیا (بیرتلو): ١٠.  
 کیمیای سعادت (غزالی): ١٠٩.

- کیوان (- ستاره): ۱۳۶.
- گ**
- گاتاها (زردشت): ۳۲، ۳۵، ۴۸، ۵۱، ۵۴، ۵۶، ۶۱، ۷۰، ۸۱.
- گرزمان / گروتمان (= عرش الاهی): ۵۶، ۷۵.
- گریو (= روح): ۷۴.
- گزیده‌های ذات سپرم: ۲۴، ۲۵.
- گفتگوی ... (استانس): ۹.
- گنوستیک / گنوسیس (= غنوصیه): ۱۵، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۵۹ - ۶۱، ۶۹، ۷۰ (= مزدائی)، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۱۰۰، ۱۸۳ (= معرفت).
- گورگیاس (افلاطون): ۲۲، ۱۹۲.
- گوشورون (= روح جهان): ۱۳، ۵۶، ۶۹، ۷۲، ۱۳۵، ۲۵۳.
- گوهر دین (= عقیدت): ۸۴.
- گیتی‌گرایی (= ماتریالیسم): ۲۰، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۶۶، ۲۰۰، ۲۴۰، ۲۴۷، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۵۲.
- ل**
- لاهوت - لاهوتی: ۳۱، ۴۰، ۴۲، ۴۷، ۵۰، ۵۵، ۶۲، ۷۳، ۹۳، ۱۱۴، ۲۰۳، ۲۰۴، ۳۱۲.
- لذت و آلم: ۱۳۱، ۱۵۲، ۲۴۲ - (لذت‌گرایی) - ۲۴۳، ۳۰۷ - ۳۱۳.
- لطف / عنایت (- قاعده): ۱۴۶، ۱۸۴، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۳۶.
- لکشمی (= بخت) هندی: ۴۵.
- لوگوس: ۱۳، ۱۸، ۲۸، ۳۶، ۴۷، ۵۲، ۵۷ - ۶۰، ۶۸ - ۷۶، ۸۱، ۹۳، ۱۴۳.
- م**
- مابعدالطبیعه / متافیزیک (ارسطو): ۱۷۶.
- مابعدطبیعی (رازی): ۱۶۱.
- ماتریالیسم ← گیتی‌گرایی.
- ماده ← هیولنی.
- ماده و روح: ۸۶.
- ماده و صورت: ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۴۰.
- ماده و معنا: ۱۲۶.
- مادی (= گیتیایی): ۸۱، ۸۲، ۸۵.
- مادی، حکمت / فلسفه: ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۴۹.
- مادیگری ← گیتی‌گرایی.
- ماگیکوس / مغ نامه (ارسطو): ۱۴.
- مانثره / منترا (= سخن ایزدی / کلام الاهی): ۱۸، ۳۴ - (مانتهر) - ۳۷، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۹، ۷۲ - ۷۴، ۸۱، ۹۳.
- مانتهرن (= پیغمبر): ۳۵، ۱۹۰.
- ماندائیات: ۱۰۶.
- ماهپرستی: ۱۰۹ - ۱۱۰.
- المباحث (ابوالفرج ابن طیب): ۳۲۰.
- مباهله: ۶۲، ۶۴.
- مبداء و معاد: ۲۷۴.
- متافیزیسیم / متافیزیک: ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۴، ۲۷۱، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۳۸.
- متفکران مسلمان و ادیان ایرانی (گی مونو): ۳۴۴.
- مُثُل (= مینوگان) افلاطونی: ۳۱، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۷۲، ۱۹۱، ۲۷۳.
- مجالس العشاق (...): ۱۰۹.
- محرّک اول: ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۷۱، ۱۷۶، ۲۷۰، ۲۷۳.
- مختار الحكم (ابن فاتک): ۲۱۷.
- مخروطات (آپولونیوس): ۳۲۷.
- مدّت (= زمان بی‌کران): ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۵۵ - ۱۶۶، ۱۷۰ - ۱۷۴، ۲۴۴، ۲۴۹ - ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۳.
- مدنیّات: ۲۸۰.
- مدینه ... : ۲۸۸ - ۲۹۵ - (الاهی) - ۲۹۶ - ۳۰۲.
- مدینه عاقله ← خرد شهر) رازی: ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۸.
- مدینه فاضله: ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۸۷ - ۱۸۹، ۱۹۲ - ۱۹۸، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸ (فارابی): ۲۲۹، ۲۸۶.
- مدینه النبی: ۱۸۸، ۲۲۵.

- مردم سالاری (= دموکراسی): ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۱۸، ۲۳۶.
- مردوک (- بعل): ۴۳.
- مربکات: ۱۲۷ (تام و ناقص)، ۱۲۸ (فلکی).
- مروج الذهب (مسعودی): ۲۱۹.
- مزدایغ ← اهورامزدا / اورمزد: ۶۰، ۶۰، ۷۸، ۸۰.
- مزدیسنا: ۲۰، ۶۱ (مزدیک)، ۶۳، ۶۶، ۸۶، ۹۳، ۱۸۲، ۳۴۷، ۳۴۴.
- مساوات طلبی: ۳۰۳، ۲۹۲.
- مسائل الطبیعه (ایران شهری): ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۴۶.
- المسائل العکبریه (شیخ مفید): ۱۶۷، ۳۴۸.
- مستفادی / اشراقی (- توحید): ۸۴، ۸۹.
- مسلمان (= برآیین سلمان): ۶۲، ۶۳.
- مسلم السلاطین (غزالی): ۳۶۷.
- مشتری (= هرمزد): ۱۳۶.
- مشدویگه (= خدای مزدا): ۶۰.
- مشکاة الانوار (غزالی): ۳۶۶.
- مشیحه (= مسیح): ۶۷.
- مصحف فی الصنعة الالهیه (أستانس): ۱۰.
- مصنفات ابن سینا (مهدوی): ۳۱۵.
- معاد / معادشناسی: ۳۷، ۴۲، ۵۲، ۷۱، ۸۳، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۸.
- المعتبر (ابوالبرکات): ۱۵۹.
- معرفت شناسی (ابن سینا): ۲۷۹.
- معیت (= همزمانی): ۱۴۰، ۱۷۱، ۱۷۶.
- مغ نامه (دموکریتوس): ۶.
- المقنع فی وفاق ... (شیخ مفید): ۳۴۴.
- مقولات عشر (= قاطیغوریاس): ۲۳، ۳۲۵.
- مکالمات (افلاطون): ۲۲.
- مکان: ۱۱۱ - ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰ - ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۲ - ۲۷۵، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۵۰.
- ملاء (= حیژ متمکن): ۱۱۹، ۱۲۶. (← خلاء).
- ملاحم (= پیشگوی حوادث): ۶۶، ۶۷، ۲۰۷.
- ملامو (= تأیید الاهی): ۲۰۴.
- ملائکه: ۷۶.
- ملته (سریانی): ۳۵.
- ملک طاوس: ۹۲.
- منازل السالکین (خواجه یوسف همدانی): ۳۸۰.
- منازل السائرین (خواجه عبدالله انصاری): ۳۸۰.
- منافری (- خطابه): ۲.
- منتخبات (سرگیوس رأسعینی): ۲۲.
- منتخبات منطقی (پولس): ۱۵.
- المنصوری (رازی): ۲۱۹.
- منطق - منطقی: ۱، ۳، ۴، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۳۳، ۵۹، ۲۶۷، ۲۸۰.
- المنطق (ابن مقفع): ۲۳.
- منطق ارسطو (پولس): ۲۲.
- منطق الشفاء (ابن سینا): ۳۱۷.
- منطق الطیر (عطار): ۹۲، ۳۷۷.
- منطق المشرقین (ابن سینا): ۱۸.
- منطقیات (معنایب اردشیری): ۲۳.
- منوهمید: ۷۸، ۸۶، ۲۳۸.
- المواقف (ایجی): ۹۹.
- موالید: ۲۵ (نجومی)، ۱۲۷ (جماد، نبات، حیوان)، ۱۶۹، ۲۴۴، ۳۳۴.
- مؤلفات ابن سینا (قنوتی): ۳۱۵.
- مولکول (+) ی: ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۴.
- مونوفیزتی: ۲۳.
- مهدی - مهدویت: ۳۷، ۴۲، ۴۷، ۶۱، ۶۵ - (سلمانی) - ۶۸، ۷۱، ۷۵، ۷۸، ۹۱، ۹۹، ۱۸۸ - ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۳۴ - ۲۳۸.
- مهر (= خورشید): ۵۲، ۵۸، ۱۱۱ (+ گان)، ۱۶۶ (میانجی)، ۳۶۴، ۳۶۵.
- مهر نامگ (مانوی): ۷۳، ۷۴.
- مهریشت (اوستا): ۲۳.
- میترا (= مهر) - میترائیسم (= مهرپرستی): ۳۴، ۴۳، ۴۹، ۶۷، ۶۹، ۷۰.
- میثاق الست: ۹۰، ۱۰۷، ۱۱۲، ۳۶۴.

- میزان عقل (رازی): ۱۴۸.  
میزان حکمت: ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۴۲.  
مینو + (گان): ۳۰، ۳۴، ۶۹ (= مُثَل)، ۷۱.  
مینوی خرد (پهلوی): ۲۵، ۲۶، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴.  
مینوگرایی (= ایده‌آلیسم): ۲۰، ۳۰، ۱۸۸ - ۱۹۱.
- ن  
نار و نور / نور و نار ← آتش / آذر.  
ناسوتی: ۳۱، ۴۰، ۴۲، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۷۴.  
نامه‌های ایزیس (کتاب): ۷.  
نامه‌های (عین‌القضات): ۱۰۴، ۳۵۵.  
نیوت: ۶۲، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱ - ۱۷۰، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۳۱ - ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۸۱.  
النجاة (ابن سینا): ۲۷۸، ۲۸۵.  
نسبیت: ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۴، ۲۷۵.  
نسک‌ها (اوستایی): ۲۱.  
نصرت (- خطابه): ۲.  
نصيحة الملوك (غزالی): ۳۶۸.  
نظریات کلامی شیخ مفید (مک درموت): ۳۴۴.  
نفس:  
- مطمئنه: ۴۰، ۵۳، ۵۴، ۵۵.  
- ناطقه ← روح ناطق.  
- ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۱۰۵ (اهریمنی) - ۱۰۶ (عقلانی) - ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵ - ۱۱۷، ۱۲۱ - ۱۲۶، ۱۳۱ - ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۸ (بهیمی)، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۴۴ - (کلی) - ۲۴۵، ۲۵۲ - ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۸۹، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۳.  
نفس‌املینا (= ناطقه): ۷۶.  
نقض ادیان (رازی): ۱۴۷.  
نقلی: ۱، ۹۶، ۲۳۲، ۲۶۰، ۳۴۳.  
نوامیس (افلاطون) ← قوانین.  
نوی دیرین عرفانی (رایتسنشتاین): ۷۱.  
نویدیدی ← حدوث.  
نور (الاهی / مطلق): ۶، ۵۲، ۸۲، ۸۴ - ۸۷، ۱۱۸.
- ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۵۷، ۱۶۸، ۳۱۱، ۳۶۲ - ۳۶۶، ۳۶۴.  
نور سفید (یزدان): ۸۵، ۸۶، ۳۶۵، ۳۶۶.  
نور سیاه (اهریمن): ۸۵، ۸۷، ۹۰، ۱۱۸، ۳۶۲، ۳۶۵.  
نورشناسی (= علم مناظر): ۱۳۱.  
نور محمدی: ۴۰، ۶۲، ۹۱، ۹۸، ۲۰۴، ۳۶۳، ۳۶۵.  
نوروز: ۱۱۱.  
نور و ظلمت: ۸۱، ۸۳، ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۸۳، ۱۹۰، ۲۷۳، ۳۳۰ - ۳۳۲، ۳۶۴، ۳۶۶.  
نور و نار (= آتش / آذر): ۵۲، ۵۸، ۱۴۳، ۲۶۹، ۲۷۵.  
نوریه، - حکمت ← حکمت نوری.  
نوزایی فرهنگی: ۲۰۵ - ۲۰۸، ۲۲۸، ۲۳۰.  
نوشتارهای مقدس بابلیان (دموکریتوس): ۶.  
نوفلاطونی: ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۲، ۳۰ - ۳۲، ۶۹، ۷۰، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۶۳ - ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۷۶، ۲۲۶، ۲۵۷، ۲۶۰، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۳.  
نوفیناغوری: ۳۲، ۱۳۲.  
نوموس: ۴۸.
- و  
واجب الوجود: ۱۵۹ - ۱۶۰، ۱۸۶.  
وادژیوندگ (= روح زنده): ۷۴.  
وای (= خلاء / فضا): ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۸۴، ۲۴۵، ۳۶۶، ۳۶۵.  
وای ششیکه (هندی): ۱۳۵، ۱۴۱.  
وجوب دعوة‌النبي (رازی): ۲۳۰، ۲۳۳.  
وجودشناسی ← هستی‌شناسی.  
وجود (ازلی) متعال: ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۳۶۴.  
وجه دین (ناصرخسرو): ۲۶۰.  
وحدت شهود: ۴۱، ۱۰۵.  
وحدت وجود: ۳۰، ۴۱، ۴۶، ۷۶، ۸۶، ۹۶، ۱۰۳، ۲۶۵، ۲۷۲.  
وخش (= کلمه / لوگوس): ۲۸، ۳۲، ۳۵، ۳۷، ۵۷، ۵۸، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۸۱، ۹۳.

- وخننگام (- جشن): ۳۶.  
 وخنشور: ۱۹، ۳۲، ۳۵ - ۳۷، ۶۸، ۹۴، ۱۹۰.  
 وخنشیا / وخنشیاتی: ۳۵.  
 وخنش یوژدهر (= روح القدس): ۳۷، ۷۴، ۹۱.  
 ودایی: ۳۵، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۱ - ۵۳، ۷۵، ۲۶۵.  
 ورثرغنه (= بهرام): ۴۹.  
 ورشت مانسریک (اوستا): ۲۱، ۲۶، ۱۸۹.  
 ورنّا (= اراده): ۱۷۹.  
 ورونه (- ایزد): ۴۳، ۴۸، ۵۳.  
 وصایای ذهبیه (فیناغورس): ۲۲.  
 وعد و وعید: ۳۴۴.  
 وندیاد: ۲۶، ۵۷، ۷۲.  
 وهوخشتر (= نیکوشهر): ۱۸۸.  
 وهومنه / بهمن (= اندیشه نیک): ۴۹، ۵۳، ۵۵ - ۵۸.  
 ویاکرنه (= دستور زبان هندی): ۱۹.  
 ویسپرد (اوستا): ۲۱.  
 ویشنو (هندی): ۴۰.

## ه

- هباء ازلی: ۹۰.  
 الهدایه (ابن سینا): ۳۱۷.  
 هراکلیت و زردشت (گلادیش): ۳۳.  
 هرمنوطیقا (= عبارت): ۲۳.  
 هرمزد (- ستاره): ۱۳۶.  
 هرویسپ آکاسیه (= عالم الکّل): ۳۴۷.

هزاره‌های آفرینشی: ۲۵، ۲۶.

- هستی شناسی: ۱۱۵ - ۱۳۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۲۹.  
 هستی نامه (ایران شهری): ۱۱۲، ۱۱۴.  
 هفتن یشت (اوستا): ۲۱.  
 همستاران (= اضداد): ۳۳، ۸۴، ۸۹، ۹۰، ۱۰۷، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۷۴، ۳۳۰.  
 همهاد (= ترکیب): ۸۵، ۱۱۷.  
 هوشیدر (اوشیدریامی): ۲۵، ۳۷، ۴۷، ۱۱۸، ۱۹۱.  
 هسوی (= آز): ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۷.  
 هیدوس (= چهر): ۱۳.  
 هیولی: ۸۲، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵ - ۱۲۲، ۱۲۵ - ۱۲۸، ۱۳۱ - ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۸۱، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴ - ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۸۱.

## ی

- یادگار بزرگمهر: ۱۸۲.  
 یّتا آهو وئیریو (دعا): ۵۶، ۵۷.  
 یسناها (اوستا): ۱۳، ۲۱، ۴۵، ۵۵، ۵۷.  
 یشت‌ها (اوستا): ۲۱.  
 یوژدهر (= مقدس): ۷۴.

**Parviz Spitmān**

(Azkāei)

***PHILOSOPHIC MĀTIKĀN***

**(Twenty Articles on wisdom and Gnosis)**

Mādéstān Publication

2008