

فلسفه یونان در بزم اسکندر:

نظری به اسکندرنامه نظامی

اسکندرنامه نظامی، خواه آخرین اثر این شاعر بزرگ ازان باشد و خواه نباشد به هر حال حاصل دوران پیری شاعر و متضمن تأملات فلسفی سالهای پایان عمر اوست. در طی این سالها نظامی روزهای بعد از شصت سالگی را می گذرانید و زندگی او مثل سالهای جوانی و دوران نظم مخزن الاسرار همچنان در نوعی عزلت و انزوا می گذشت. در شهری مثل گنجه که در آن ایام یک نقطه سرحدی دنیای اسلام محسوب می شد این عزلت و انزوا شاعر را از حضور در مجامع عام و مجالس مورد علاقه رؤسای عوام مانع می آمد و لاجرم او را تا حدی معروض طعن و سوءظن آشنا و بیگانه می ساخت.

گنجه به جهت آن که در نواحی روم و روس «ثغر» دنیای اسلام بشمار می آمد طی قرنهای متشرعه و «مطوعه» طالب «غزو» و «جهاد» را از بلاد مختلف جلب کرده بود و مثل شروان و ییلقان و سایر بلاد ازان، غیر از عناصر ایرانی که ساکنان اصلی نواحی بودند طوایف مختلف دیگر از کرد و غز و عرب را هم شامل می شد و اکثر این اقوام هم طی سالها برای دفع هجوم ترسایان روم و روس و ابخاز از «ثغر» اسلام حالتی شبیه به آنچه «آماده باش» می خوانند داشتند و به همین سبب در کار «امر به معروف و نهی از منکر» غالباً سختگیری و خامی بسیار نشان می دادند.

در محیطی این گونه آکنده از گرایشهای زهدآمیز، این که نظامی در سالهای جوانی اوقات خود را صرف تجربه های عرفانی و زاهدانه ای نظیر آنچه در مخزن الاسرار وی انعکاس دارد کرده باشد غریب به نظر نمی رسد آنچه تا حدی غرابت دارد توجه او به نظم

هوسنامه ها و عشقنامه هایی نظیر شیرین و خسرو و هفت پیکر است که اشتغال بدانها چنان که از اشارت خود او بر می آید شاعر را در نزد بلفصولان عصر آماج طعن و معروض ملامت می ساخت. مع هذا تأمل در همین عشقنامه ها نشان می دهد که در ورای ظاهر هوس آلود قصه سر حکمت را می توان دریافت و حتی در این آثار هم کلام شاعر از آنچه در عصر وی و در زبان دوست و شاعر معاصرش - خاقانی شروانی - «تحقیق» و «وعظ» و «پند» خوانده می شد خالی نیست و آن عنصر «تعلیمی» که بعضی نقیصه‌آدان در عشقنامه های نظامی سراغ داده اند همین معنی است.

از مخزن الاسرار تا اسکندرنامه تقریباً در سراسر پنج گنج گنجوی نشانه گرایشهای فلسفی مشهود است و از تأمل در جای جای این آثار «توغل» شاعر در فلسفه رایج عصر و در علوم وابسته بدان - که در آن ایام شامل «علوم خفیه» و آنچه در تعبیر «کله سر» می گنجید و کیمیا و لیمیا و همیما و سیمیا و ریمیا را در بر داشت نیز می شد - بخوبی مشهود می نماید. اما در عصری که فلسفه و آنچه میراث حکمای یونانی محسوب می شد در نزد رؤسای عوام با نفرت تلقی می گشت اشتغال وی به این گونه دانشها و اصرار وی در التزام عزلت و انزوا ناچار وی را معروض گونه گونه سوءظن عام می داشت و برایش خالی از خطر نبود. در واقع عزلت و انزوا در احوالی که او در این ایام داشت اجتناب ناپذیر بود و اشتغال به تأملات فلسفی هم آن را الزام می کرد اما، اینهمه با عصر و محیط حیات وی چندان سازگاری نداشت و او را بشدت منزوی و معروض سوءظن می ساخت.

خلوت گزینی او که از همان عهد مخزن الاسرار شاعر را قبل از آن که به «نقد چهل سالگی» دست یابد از عصر خویش جدا می کرد شاید نوعی «هجرت» و «فرار» از دنیای عصر و از ابتذال ناشی از تعصبا و خشونت‌های اهل عصر بود. در این صورت جای تعجب نیست که از همان ایام نظم مخزن الاسرار اندیشه نوعی مدینه فاضله شاعر را به تأملات فلسفی کشانیده باشد - چیزی که فقط در قصه اسکندر و در داستان «شهر نیکان» حاصل آن برای وی دست یافتنی شده است. اما در این سالهای پیری که وی ضمن استفراف در تأملات فلسفی به نظم اسکندرنامه اشتغال داشت تقریباً در تمام دنیای عصر او از بغداد و حلب تا دمشق و قرطبه، و از غور و خوارزم تا هرات و نسا بور همه جا رؤسای عوام به مبارزه با فلسفه برخاسته بودند و امثال شیخ اشراق، فخر رازی، عبدالسلام جیلانی، و این رشد قرطبی در تمام اکناف عالم اسلام به اتهام گرایشهای الحادی و تمایلات فلسفی معروض طعن و تبری شدید یا ایذاء و نکال سخت بودند.

در چنین احوالی، این که شاعر گنجه در چنان محیط آکنده از تعصب و خشونت خود

را به تنزیه فلاسفه از اتهام بددینی ناچار بیابد امری عادی است چرا که با این اقدام در واقع هم عزلت‌جویی سوءظن انگیز خود را توجیه می‌کرد و هم آنچه را در سراسر آثارش نشانه‌های توغل و تبخّر در آن پیدا بود — یعنی فلسفه را — از اتهام عدم توافق با آیین الهی تنزیه می‌نمود. اما، درین مضمون‌هایی که در آن ایام ذهن وی را بعنوان شاعر — شاعر قصه‌گوی — مشتغل می‌داشت کدام قصه دیگر بهتر از داستان اسکندر — که خود او و مریی یا مشیر و وزیرش ارسطاطالیس در سنتهای رایج عصر مظهر حکمت و نمایندۀ فلسفه یونانی محسوب می‌شدند می‌توانست به شاعر و قصه‌سرای گنجه فرصت دفاع از «خود» و از «فلسفه» را که اشتغال بدان وی را معروض طعن و ملامت ساخته بود عرضه کند و اتهام گرایش‌های الحادی را از فلسفه که وی در آن مستغرق بود و از فلاسفه که خلفا و مشایخ عصر و حتی سلاطین عصر پیروان آنها را غالباً بشدت تعقیب و احیاناً معروض نکال و تعذیب می‌داشتند تنزیه نماید؟

خاصه که اسکندر در عصر و محیط حیات شاعر — و البته از قرن‌ها قبل — با آن کس که در قرآن کریم بعنوان ذوالقرنین خوانده می‌شد و بروفق فحوای کریمه قلنا یا ذالقرنین تلقی کننده وحی و تقریباً صاحب مقام «رسالت» و به قول حکما «سفارت» بشمار می‌آمد تطبیق شده بود و شاعر با نقل اقوال منسوب به حکمای مجلس او و بیسان «انجامش» کار آنها، بطور ضمنی توافق سخنان فلاسفه یونان را با آنچه تعلیم یک صاحب وحی — یک نبی — بشمار می‌آمد محقق نشان می‌داد و بدین گونه ضمن نقل گفتار تعدادی از این فیلسوفان — هفت فیلسوف عهد باستان — که جز با نوعی بی‌اعتنایی به توافق با تاریخ (Anachronism) تصور حضور آنها در مجلس این ذوالقرنین یونانی ممکن نیست، هماهنگی تام بین حکمت و شریعت یا به قول اهل عصر وی بین طریقه صابئه (= مذاهب یونانی) و طریقه حنفاء (= مذاهب توحیدی) را امری محقق و مسلم جلوه می‌داد.

این مجالس گفت و شنود فلسفی که بروفق روایت نظامی طی سالها هر چند گاه یک بار برپا می‌شد و اسکندر نیز در آنها شرکت می‌جست بدون شک تصویری از حیات علمی اسکندریه در اواخر عهد بطالسه مصر را عرضه می‌کند و در آنچه نظامی از آن گفت و شنودها به تقریر می‌آورد غالباً چیزی از مجالس فلسفی رایج در محیط اسلامی عصر را نشان می‌دهد. این که در ضمن تقریر گفتار این هفت فیلسوف در باب مبدأ اشیاء، شاعر گفتار خود — گفتار نظامی — را هم می‌افزاید و هم در دنبال نقل قصه انجامش روزگار آنان چیزی هم در باب انجامش روزگار خویش به بیان می‌آورد توجه

وی را به طرز تلقی اهل عصر از خویشتن - و این که در وی بیشتر به چشم یک فیلسوف می‌نگریسته‌اند - معلوم می‌دارد و همین معنی التزام وی را در تنزیه اصحاب فلسفه از مطاعن دایر در افواه متشرعه عوام توجیه می‌نماید.

این که در ایام او مسلمین نیز مثل نصارای قرون وسطی، حکمای یونان را شاگردان انبیاء تورات می‌پنداشته‌اند و حتی ارسطاطالیس را هم بروفق حدیثی منسوب به عمرو بن عاص از زمره انبیاء می‌خوانده‌اند سعی نظامی را در تنزیه فلاسفه دنباله یک سلسله کوشش مشابه در این باب نشان می‌دهد - و نزد نظامی اقدام به آن مبنی بر ضرورت دفاع از نفس هم هست.

تصور آن که این هفت فیلسوف با وجود فاصله چندین قرن که واقعیت تاریخ در بین آنها می‌اندازد با یکدیگر و با اسکندر هم‌عصر بوده باشند البته متضمن ناهمخوانی با تاریخ هست لیکن نظامی مسؤول این خلط و خطا نیست. این تصور نادرست در روایات مورخان اسلامی سابقه دارد. از جمله چیزی از آن در تاریخ بلعمی، در غرر ثعالی، و در مجمل التواریخ والقصص هم انعکاس دارد و شک نیست که با وجود سابقه این خلط، نظامی که می‌خواهد توافق حکمت و شریعت را تقریر کند در نظم قصه‌ای که ناظر به تاریخ هم نیست هیچ داعی برای اجتناب از این سابقه ندارد - و البته مسؤول آن هم نیست.

به هر حال گفتار این فیلسوفان در مجلس اسکندر و آنچه شاعر در طی خردنامه‌های سقراط و افلاطون و ارسطو به بیان می‌آورد، همچنین آنچه سخنسرای گنجه در دنبال ذکر فرجام حال اسکندر و اسکندروس در باب انجامش روزگار آنان نقل می‌کند با آن که به اعتراف خودش گفتار اوست به هر تقدیر عین کلام آن فیلسوفان نیست در بعضی موارد متضمن معلومات بالنسبه دقیق و مستند است و از تبحر نظامی در تعلیم حکما و آشنایی او با برخی آثار ایشان در شکل منقولات اسلامی آنها حاکی است.

اگر نظامی از آنچه فیلسوفان بر تابوت اسکندر گفتند و در روایات ثعالی و مسعودی و شهرستانی هم هست ذکری در میان نمی‌آورد به احتمال قوی از آن روست که عمداً از این که آنچه را حکیم طوس در شاهنامه مطرح کرده بود تکرار کند اجتناب دارد و در منظومه‌های دیگر خویش - خسرو و شیرین و هفت گنبد - نیز زیرکانه از اظهار چالشگری با فردوسی پرهیز می‌نماید و این جا اگر مقید به رعایت این تعهد نبود، فرصت مناسب دیگری برای تقریر زهد و پارسایی فیلسوفان یونان داشت و با توجه به علاقه‌ای که جهت تنزیه آنها داشت، این فرصت را از دست نمی‌داد.

اما تصویر مجلس گفت و شنود اسکندر با این فیلسوفان که جمع آنها با هم و با

اسکندر با تاریخ بکلی مغایرت دارد، غیر از آن که با آنچه در یک قصه تعلیمی قابل طرح است مغایرت ندارد مبنی بر سابقه خلط در روایات قنما هم هست (از جمله مقایسه شود با مجمل التواریخ، ۲۹۳؛ ثعالبی، ترجمه، ۲۱۱) و درباره‌ی موارد نیز شاید ناظر به آن است که قصه اسکندر رنگ و آب بیشتری پیدا کند و تعهد به تدقیق در صحت تصویر مانع از زیبایی و آموزندگی که هدف دیگر آن است نشود.

بدین گونه خلطی که در مورد ارتباط سقراط با اسکندر برای مآخذ نظامی — یا برای خود او که به حکم قراین با مآخذ گونه‌گون بسیاری در این زمینه‌ها آشنایی داشت — پیش آمده است ممکن است ناشی از خلط بین احوال سقراط حکیم با سقراطیس الشاعر باشد که بر وفق روایات مسلمین اسکندرپسری از آن خود را برای تربیت بدو سپرد. در مورد افلاطون و قهر و آشتی او با ارسطو هم روایت نظامی به احتمال قوی چیزی از ماجرای اختلاف ارسطو و افلاطون را در مسأله صور معقول (= Ideas) که نزد مسلمین ابن سینا را به تحقیر افلاطون و شیخ اشراق را به تفضیم او واداشت (مقایسه با: شرح حکمة الاشراق، ۲۱) در بر دارد و حاکی از توجه شاعر به این اختلاف و مناقشات مربوط به آن است. بی‌اعتنایی خالی از واقعیتی هم که نظامی به سقراط در برخوردش با اسکندر منسوب می‌دارد در واقع از خلط بین سقراط با ذوجانس کلیبی (= دیوجانس، دیورژن) باید ناشی باشد. این که سقراط در این جا فرمانروای عصر را همچون بنده بنده خویش تصویر می‌کند — یعنی بنده شهوات — هر چند در واقع قول منسوب به ذوجانس است نظیر آن در سایر روایات از سقراط هم نقل است (السعادة والاسعاد، ۸۳، مقایسه با ۱۷۰) و در روایات یونانی هم نظیر آن را در رفتار سقراط با حکام عصر نقل کرده‌اند. Diogene Laerce, *Vie des Philosophes*, I/111 اسناد خم نشینی به سقراط هم که در روایات شایع بین مسلمین نیز شهرت دارد و او را به همین سبب سقراط الحسب و سقراط الدن خوانده‌اند مبنی بر همین خلط بین او با دیوجانس کلیبی است که در واقع با اسکندر معاصر نیز بوده است. در مورد والیس هم که بعضی محققان وی را با یک حکیم ییزانسی بعد از عهد اسکندر — به نام وتیوس والنس (Vettius Valens) — منطبق پنداشته‌اند خلطی که برای نظامی رخ داده است ظاهراً مبنی بر تصور وحدت هویت او با تالیس ملطی — طالس از حکمای مقدم بر عهد سقراط — باید باشد و این که در نقل گفتار وی مبدأ عالم را از قول وی عبارت از آب می‌داند مؤید این دعوی است.

باری خلطهایی که در باب این حکما برای شاعر یا مآخذ او پیش آمده است و حتی خلط عظیمی که در تصور همعصری آنها با هم و با اسکندر در کلام وی انعکاس یافته

است، به هر سبب باشد آشنایی نظامی را با تعلیم این حکما محل تردید نمی سازد و هر چند آنچه در طی گفتار منسوب به این فیلسوفان نقل می کند غالباً اندیشه خود اوست نشان آشنایی وی با اصل تعلیم آنها هم در جای جای این روایات همه جا هست و سابقه معرفت نظامی را با آثار منقول از حکمای یونان امری محقق نشان می دهد.

در بین نظایر این موارد از جمله روایت او را در باب مرگ سقراط باید یاد کرد که بر وفق نقل وی وقتی در آخرین نفس از وی می پرسند تو را در کجا دفن باید کرد؟ جواب می دهد که اگر در آن هنگام مرا باز یابید پای مرا بگیرید و «به هر جا که خواهید سازید جای»، در واقع این کلام سقراط در نزد شاعر گنجه هم مثل آنچه در کلام عطار و در قابوسنامه نیز آمده است مأخوذ از عبارت منقول از رساله فاذون (فیلون ۱۱۵) افلاطون است که قفطی هم آن را در تاریخ الحکماء خویش نقل می کند و نقل آن در کلام نظامی حاکی از آشنایی شاعر با مأخذ حکماست.

روایت مربوط به مرگ ارسطو هم که بر وفق آن وی در هنگام نزع سیبی در دست داشت و از احوال روان و مرگ و بازگشت به یزدان یاد می کرد و سرانجام چون آخرین لحظه اش در رسید سیب را میان یاران انداخت، مبنی ست بر یک روایت ستمی منسوب به نوافلاطونیان متأخر که در واقع رساله تقاحه یا تقاحیه را از روی رساله فاذون افلاطون بر ساخته بودند و به هر حال اشارت به آن در روایت نظامی حاکی از آشنایی او با اقوال و تعالیم رایج در عصر وی به نظر می رسد. متن عربی این رساله که به احتمال قوی مأخذ روایت شاعر گنجه نیز همان است باقی ست ترجمه ای فارسی از آن هم که منسوب به افضل الدین کاشانی ست موجود است و از شهرت آن در محیط فلسفی عصر نظامی حاکی ست (دنباله جستجو در تصوف ، ۳۸۰).

از موارد مشابه دیگر قصه شبان و انگشتی را باید یاد کرد که نظامی آن را از قول افلاطون و در خطاب به اسکندر نقل می کند. طرفه آن است که اصل این حکایت را افلاطون در کتاب جمهور (شماره ۳۵۹) آورده است و می توان پنداشت شاعر گنجه یا مأخذ وی یا پاره ای منقولات مأخوذ از این اثر افلاطون آشنایی داشته اند. در گفتار راجع به مبدأ اشیاء نظامی از قول افلاطون خاطر نشان می سازد که عالم از «ناچیز» (= Ex Nihilo) بوجود آمده است و لاجرم حادث است. هر چند این قول در واقع با تعلیم افلاطون (تیمائوس ۲۹) در این باب مغایرت دارد اما بیان شاعر با آنچه نزد مسلمین از «فیلسوف» یونانی نقل می شده است بی شباهت نیست چنان که تقریباً عین تقریر نظامی در این باب در رساله فی التوحید ، تصنیف یعقوب بن موسی متطبیب هم هست (نشریه

الهیات و معارف اسلامی، طهران، ۱۳۴۵، ۱۵۷) و او این قول را به فیلسوف — ظاهراً ارسطو — منسوب می‌دارد که چنین قولی با تعلیم او نیز سازگاری ندارد. با اینهمه قول به خلق از «عدم» را ظاهراً قلما گهگاه به افلاطون نسبت می‌داده‌اند و این که فرفورئوس صوری در نامه‌ای خطاب به یکی از معاصران و اقران خویش قول به حدوث زمانی را از افلاطون نفی می‌کند حاکی از اسناد این قول به اوست. در این نامه فرفورئوس خاطر نشان می‌سازد که «آنچه شما را روشن گشته که حکیم کامل افلاطون بر آن رفته که عالم را ابتدای زمانی هست این دعوی کاذب است» (شهرستانی، الملل والنحل، ترجمه، ۳۶۲). این اشارت شهرت اسناد قول به خلق از عدم را به افلاطون نشان می‌دهد و پیداست که نظامی در تقریر این قول منسوب به حکیم الهی از سنتهای فلسفی عصر خویش باید متأثر باشد و در این اسناد از روی «ناشناخت» نباید سخن گفته باشد.

همچنین در آنچه از گفتار هرمس در مورد مبدأ عالم مبنی بر سابقه کمون نور در دود و ظلمت نقل می‌کند روایت شاعر فحوای دعای هرمس را در خطاب به «طباع نام» در روایت شیخ اشراق بخاطر می‌آورد که در موضعی از رساله الواردات والتقدیسات «رفع استار ظلمت» و «افاضه نور» را از وی درمی‌خواهد و آنچه در همین گفتار نظامی از قول هرمس نقل می‌نماید که گفت: «وجود آفرینش بدانم درست/ ندانم که چون آفرید از نخست»، با قولی که ابن واضح یعقوبی به هرمس نسبت می‌دهد که گفت: تعقل خدای تعالی دشوار لیکن وصف و بیانش محال است (تاریخ یعقوبی، ترجمه فارسی ۱۸۰/۱-۱۸۱) خالی از تجانس بنظر نمی‌رسد.

در قصه انجامش روزگار هرمس هم آنچه شاعر از قول وی در تشبیه حال عالم و انسان به کشتی و دریا و در لزوم پرهیز از گرانباری که مایه غرق است نقل می‌کند و بر موجب قول وی: «چو هرمس بدین ژرف دریا رسید/ رهی دید کز وی رهایی ندید/ فرو رفت و گفت آفرین بر کسی/ که کالای کشتی ندارد بسی/ چه باید گرانباری ساختن/ که باید به دریا در انداختن»، موضعی از رساله زجر النفس منسوب به هرمس را یاد می‌آورد که حکیم در آن جا خطاب به نفس می‌گوید: «ای نفس این مرکب و کشتی که تو در آنی هم از آب دریاست مباد که ناگاهی گداخته گردد و آب شود و تو بی مرکب مانی در دریای بیکران و غرق شوی» (مصنفات بابا افضل، ۷۰۸ مقایسه با همان، ۳۴۵). نمی‌توانم تصور کنم این شباهت بین دو مضمون توارد محض بوده باشد و گوینده اسکندرنامه یا مأخذش در نقل داستان فرجام حال هرمس به این قول منقول از وی هیچ نظر نداشته است.

در مورد ارشمیدس که در روایت نظامی در جرگه این فیلسوفان هفتگانه نیست اما شاگرد و فرزند خوانده ارسطوست و اسکندر هم «دیوان» خود را به او واگذار کرده است البته ناهمخوانی با تاریخ مشهود است اما می‌پندارم ارشمیدس در روایت نظامی صورت بیش از حد تبذیل یافته‌ای از کالیس تنس خواهرزاده و شاگرد ارسطو، و همان مورخ و ندیم و معتمد معروف اسکندر بوده باشد که در کلام شاعر یا مأخذ وی نام بالنسبه ناشناخته او به یک نام آشناتر مبدل شده باشد. چنان که قول نظامی در باب علاقه ارسطو به حضور او در مجلس درس خویش هم باید صورتی دیگر از داستان علاقه افلاطون به حاضر شدن خود ارسطو در درس خویش باشد. ماجرای عشق ارشمیدس به کنیزک چینی هم در روایت نظامی باید تقریری مأخوذ از داستان مضحک و افسانه‌وار فیلیس و ارسطاطالیس (= *Fillis and Aristolles*) باشد که ارسطو را با همه پرهیزش مفتون و ملعبه این معشوقه هرزه کار اسکندر می‌سازد و قصه آن در ادبیات انگلیسی مشهور است.

این نکته هم که برفوق قصه نظامی ارسطو از طریق شربتی که به خورد این کنیزک چینی داد به ارشمیدس حالی کرد که زیبایی ظاهر دخترک فقط نقابی بر عفونتها و پلیدیهای واقع در احشاء و اخلاط درونی اوست فحوای قوی ست منسوب به ارسطو که بر وفق یک روایت قدیم و ظاهراً بی مأخذ لاتینی - در رساله بوئیوس موسوم به «تسلی فلسفه» (= *Consolatio Philosophae*) - این دانای یونان در کتابی گفته بود اگر انسان می‌توانست از باطن امور آگاهی بیابد بسا که در وجود السیادس (= *Alcibiades*) زیبا احشای پلید و اخلاط نفرت انگیز وی را مشاهده می‌کرد و مفتون ظاهر زیبای وی نمی‌شد. بوئیوس، این آخرین رومی فیلسوف که این قول را نقل می‌کند (= *Boethius, Consolation of Philosophy, P-B. 1969, 72*) ظاهراً ندانسته بود که این محبوب عهد جوانی سقراط زن نبود و مرد بود و اشارتی که به عشق سقراط در حق او در رساله مهماتی هست جز تعریضی به شاهدبازی او یا تصویری از طرز تفکر افلاطون نیست.

در باب مناظره فلسفی خود اسکندر با حکیم هند هم در روایت نظامی، این قدر هست که بعضی اجزای روایت با تاریخ - یا روایات تاریخی - تا حدی توافق دارد و از جمله در مروج الذهب مسعودی (۱، ۱۸۷) هم بدان اشاره شده است. اما مضمون مناظره بدان گونه که در روایت شاعر آمده است گهگاه چیزی از مقوله مناظره خیالی «حنفاء» و «صابئه» مذکور در کتاب الملل والنحل شهرستانی بنظر می‌آید. از جمله سؤالی که حکیم هند در باب علت خلق عالم دیگر مطرح می‌کند و در ضرورت و فایده آن اظهار

تردید می‌نماید مبنی بر قول ارباب هیاکل از نحلۃ صابئه بنظر می‌رسد که معتقد بوده‌اند ثواب و عقاب در همین عالم تحقق می‌یابد و توالی ادوار و اکوار آن را از طریق تناسخ مجری و ممکن می‌سازد (الملل والنحل، ۲۴۵). این سؤال حکیم هند که در نزد خود او مبنی بر اعتقاد به توالی و تکرر مستمر اما محدود سلسله «سمساره» است جوابی از جانب اسکندر دریافت می‌کند که وجود عالم دیگر را مبنی بر ضرورت ایفاء وعد و تحقق عدالت و مکافات نشان می‌دهد و این خود لازمه اعتقاد حنفا بر ضرورت بعث انبیا و لزوم تحقق وعد و وعید الهی است. اسکندر با دفع شبهه‌ای که حکیم هند در باب فایده وجود عالم دیگر - عالم آخرت - مطرح می‌کند اثبات معاد را، بطور ضمنی نه بر قول به امکان اعاده معلوم بلکه بر امکان خلق عالم دیگریا ضرورت آن مبتنی می‌سازد و نظامی که در واقع اعتقاد خود را از زبان بعضی از حکما نقل می‌کند با طرح سؤال، و با جوابی که از زبان اسکندر به آن می‌دهد اشکال حکیم هند را در باب ضرورت وجود عالم دیگر دفع و به زعم خویش حل می‌کند.

این که شاعر، فرفورئوس صوری شارح ارسطو و شاگرد افلوپین را هم در شمار فیلسوفان مجلس اسکندر می‌آورد البته با خلطی که بین افلوپین شیخ یونانی با افلاطون حکیم الهی همواره محتمل بوده است غرابت ندارد خاصه که فرفورئوس بعنوان صاحب «کتاب مدخل» (= ایساغوجی) منطق به نحوی از انحاء شاگرد ارسطو محسوب می‌شد و خلاصه‌ای هم که از تاسوعات شیخ یونانی که وی جامع آن بود در نزد مسلمین تحت عنوان رساله «اثولوجیا» متداول بود یک اثر منسوب به ارسطو تلقی می‌گشت.

بلیناس هم که در روایت شاعر باید آپولونیوس اهل طواته (= Apollonius of Tyane) باشد با آن که بنا بر مشهور صاحب طلسم و حکیم فیثاغورسی مشربسی از ولایت کاپادوکیه در عهد اشکانیان بوده است، در موبک و مجلس اسکندر جز با عدم توجه به واقعیت تاریخ حضور نمی‌تواند یافت اما قول معاصر بودنش با اسکندر قبل از نظامی هم سابقه دارد و از جمله در تاریخ بلعمی هم هست و طرز ذکر نامش در رساله هرمسی ذخیره الاسکندر هم او را در منتهای نحلۃ هرمسی معاصر با اسکندر و ارسطو نشان می‌دهد. به هر حال روایت حاکی از حضور او در بنم اسکندر، در مورد او نیز مثل فرفورئوس و والیس و هرمس، قطع نظر از وجود بعضی روایات دیگر، ظاهراً تا حدی ناظر به این معنی بوده است که قصه سرای گنجه مقالات فلاسفه را با تقریرهای گونه‌گونی که اکثر مربوط به عقاید و آراء شخصی خود اوست، در مجلس نبی صاحب وحی - ذوالقرنین - مورد قبول نشان دهد و شبهه گرایشهای الحادی را از مساحت فلسفه برطرف

نماید.

این نکته نیز که شاعر گنجه در مورد بلیناس و هرمس جز از آنچه به نام آراء و مقالات فلسفی به آنها منسوب می دارد سخن نمی گوید و حتی والیس - فالیس یا ثالیس ملطی - را که این جا برخلاف آنچه بعضی محققان پنداشته اند (C. Nallino, *Raccolti di* Scrtti, XI/291) مراد و تیووالنس (Vettio Valens) نیست بلکه در واقع حکیم ملطیه معروف ماقبل سقراط و منجم و مهندس صاحب قضیه معروف هندسی ست، تنها بعنوان حکیم - و حداکثر طالع بین که او نیز با عوالم بالا ارتباط دارد - مطرح می کند از آن روست که می خواهد مذاکرات مجلس اسکندر را در مباحث متألهان حصر کند و بدین گونه توافق اقوال متألهان حکمای یونانی را که در آن ایام در نزد مسلمین صابئه خوانده می شده اند با مذهب حنفا که در همان روزگاران آیین توحید و کیش ابراهیمی تلقی می شد در اذهان راسخ و مسلم سازد و بدین گونه شبهه قول به نفی رسالات را که در آن ایام از صابئه هند نقل می شد از صابئه یونان - که صابئین حران نماینده آیین آنها در قلمرو اسلام محسوب می شدند - دفع نماید.

مناظره حکیم هند با اسکندر هم در این داستان فرصتی برای طرح بعضی سؤالیهای فلسفی به حکیم گنجه می دهد تا عقاید فلسفی خود را از زبان اسکندر با آنچه موافق با آیین حنفا و عقاید اسلامی ست هماهنگ نشان دهد. سؤالیها تقریباً جز آنچه در باب چشم بد و تأثیر اسپند در دفع آن است و زیاده ساده لوحانه می نماید همه متضمن مباحث جدی فلسفی مثل مسأله تناهی عالم، غایت در خلق، و تعدد عوالم است و اسکندر که در روایات تاریخ - مخصوصاً روایات یونانی - حتی گره گوردیوس (= Gordian Knot) را هم با تبر می گشاید و با این کار نشان می دهد که برای حل هر گونه معمای قدرت و جسارت را بیش از حکمت و تدبیر بکار می گیرد این جا با دقت و حوصله ای افسانه آسا که در واقع خیلی بیش از طاقت فاتح سبکسر مقدونی ست به این سؤالیها گوش می دهد و به آنها پاسخهایی - هر چند البته نه همواره عقل پسند و مقتع - هم می دهد. نظامی، این جا از زبان حکیم هند، مثل مواضع متعدد دیگر در سراسر داستان خویش، اسکندر را یک فیلسوف واقعی، تا حدی از طراز سقراط و ارسطو نشان می دهد که حتی تلقی وحی و نیل به مرتبه نبوت هم در احوال او مبنی بر کمال معرفت فلسفی اوست و با وجود مرتبه پیغامبری که دارد، در پایان جهانگردیهای هم که برای بسط دعوت توحیدی بر گرد جهان می کند، دوباره به مجلس فیلسوفان بر می گردد و همچنان با آنها گفت و شنود و افت و خیز دارد. شهرت اسکندر بعنوان فیلسوف در روایات مسلمین، از جمله در نزد مبشر

بن فاتک صاحب مختارالحکم، ابوسلیمان سجستانی صاحب صوان الحکمه، و شهرزوری صاحب روضه الارواح هم سابقه دارد و به هیچ وجه جعل یا اختراع نظامی نیست.

اسکندرنامه نظامی اوج تأملات فلسفی شاعر و حکیم گنجه را در طی قصه ماجرای این حکیم حاکم و این پیامبر آیین گستر عرضه می‌کند. این تأملات، نظامی را هم مثل قهرمان قصه اش در عالم پندار با هفت فیلسوف ناهم‌عصر یونان باستانی به منسازده می‌نشانند. قرنهای درازی را که بین آنها با هم و بین خود او با آنها فاصله می‌اندازد نادیده می‌گیرد و خود نیز در نقل این مجالس با آنها به گفت و شنود می‌نشیند و بدین گونه واقعیت و خیال را در طی قصه بهم درمی‌آمیزد. در این قصه، تأملات فلسفی وی در طی حوادث فرعی (= Episods) که «وحدت» داستان را حول محور شخصیت قهرمان حفظ می‌کند و هم در ضمن حکایات تمثیلی که «تمامیت» داستان را از حالت یکنواختی ملال انگیز بیرون می‌آورد، موفق به طرح نقدهای اجتماعی و انشاء بیزنگه‌هایی از انواع مدینه فاضله می‌شود و بدین سان در سالهای پیری اشتغال به نظم اسکندرنامه هم شاعر را طالب تحقق اندیشه‌های سالهای جوانی عهد نظم مخزن الاسرار نشان می‌دهد -

«اندیشه عدالت اجتماعی و طهارت اخلاقی.

از مقوله حکایات تمثیلی که این گونه اندیشه‌ها در طی آنها عرضه می‌شود قول مثل گونه اوست در باب آن «نعلبندی و پالانگری» که یک شب «حق خویشتن خواستند از خری»، و «خر از پای فرسوده و پشت ریش / یفکنندشان نعل و پالان به پیش» و در دنبال آن، با رهایی از نعل و پالان خود را از قید اسارت این بلفصولان آزاد یافت. قصه، مسأله قیود و تمدن انسانی را به نحوی رمزی مطرح می‌کند و حال آن «وحشی خوب نهاد» (= Le bon Sauvage) مورد ستایش ژان ژاک روسو (J. J. Rousseau) را تصویر می‌نماید که به رغم مناقشه ولتر (Voltaire) با رهایی از قیود تمدن مصنوع انسان، چیزی جز اسارت خویش را از دست نمی‌دهد.

همچنین است قصه آن کیمیاگر مدعی که از خراسان به بغداد آمد و خلیفه عصر را با آنچه وی آن را گیل کیمیا ساز فرا می‌نمود و خود جز مخلوطی پیش ساخته از سوده زرو خاک سرخ نبود به سودای موهوم کیمیا به دام فریب کشید و سخره خویش کرد. تمثیل در واقع نوعی نقد اجتماعی است که معلوم می‌دارد حرص و عشق به طلا عقل انسان را تا چه حد خیره می‌کند و از توجه به واقعیت باز می‌دارد. این که قصه در روایات دیگر از

جویری تا دن خوان مانویل (= Don Juan Manuel) نویسنده اسپانیایی تقریباً همه جا یکسان می‌نماید مأخذ آن را در رویدادهای نزدیک به عصر شاعر و مقارن جریان جنگهای صلیبی قابل تعقیب نشان می‌دهد هر چند دن مانویل به احتمال قوی آن را از روایت ریمون لول اخذ کرده باشد. (مقایسه شود با اشارت: (*Alfonso I Sotelo, El*) (*Conde Lucanor, Madrid, 1980/149-150*).

از همین مقوله است قصه رسن بسته‌ای که چون او را بسوی دارمی بردند به تازه رویی و خرمی می‌رفت. کسی از وی پرسید که در چنین حال که هست این خرمی چیست؟ پاسخ داد که چون از عمر اندک مایه‌ای بیش نمانده است «به غم بردنش چون توانم بسر؟» دنباله قصه گرایش شاعر را به التزام خوشباشی و علاقه او را به اجتناب از تشویش حال نشان می‌دهد.

در بین حوادث فرعی که مخصوصاً منجر به طرح پیرنگهایی از مدینه فاضله می‌شود قصه نوشابه بردع دنیای آمازونی جالبی را که در اصل شاید ترکیب نوساخته‌ای از قصه قیدافه و داستان شهر هروم در شاهنامه حکیم طوس باشد، در کلام شاعر گنجه تصویری از یک مدینه فاضله خیالی می‌سازد که در آفاق آن، جنس زن در حکمت و تدبیر هم مثل ملکداری و جنگ آزمایی از مرد بی نیاز به نظر می‌رسد و از حوادث و احوالی که در آن جا روی می‌دهد بطور ضمنی معلوم می‌شود هرگونه تجاوز به حق وی تجاوز به عدالت انسانی، و لاجرم نارواست.

قصه سفر اسکندر به دست قیچاق هم مثل همین داستان بردع و نوشابه متضمن همین معنی است. این جا وقتی پیران قوم به اسکندر که در نقش پیامبری خویش می‌خواهد زنان ایشان را به التزام برقع متعهد سازد، بر سیل احتجاج یادآوری می‌نماید که «چو در روی بیگانه نادیده به/ جنایت نه بر روی بر دیده به»، شاعر قرن‌ها قبل از عصر تحریر المرثه، چیزی از مناقشات مربوط به ماجرای قاسم امین و اقوال او را در باب زن و آزادی مطرح می‌کند، و نشان یک «بهشت گمشده» را هم که «آم و آلد» و در واقع زوجه محبوب او آفاق آن را در صحبت وی از دست داده بود تصویر می‌کند.

داستان مسافرت و مرور اسکندر به «شهر نیکان» هم که خود تصویری از یک مدینه فاضله «ساخت» انسانی است نمونه دیگری از این گونه حوادث فرعی اسکندرنامه را عرضه می‌کند. در واقع این که اسکندر به هنگام توقف در بردع هدف خود را در جهان پیمایی خویش جستجوی حال کسانی نشان می‌دهد که شاید به خوشدلی و مهرورزی دست یافته باشند معلوم می‌دارد که جستجوی یک مدینه فاضله در نظر شاعر غایت سیر اندیشه

حکیم است — چیزی که اسکندر در پایان جهانگردیهای خویش در همین «شهر نیکان» بدان دست می‌یابد. اسکندر که این‌جا در نقش «پیامبر» شاهد اخوت انسانی و راستین بین مردم این شهر می‌شود وجود یک همچو مدینه‌ای را نه در عالم تخیلات افلاطونی، بلکه در واقعیت‌های عصری و انسانی کشف می‌کند و بدین گونه «غایت مقدر» در جستجوهای فلسفی خویش را ضمن سیری که در آفاق و انفس کرده بود در همین عبور نهایی برای وصول به مدینه فاضله می‌یابد و پیش خود می‌گوید که گویی در تمام گشت و گذارها: «فرستادن ما به دریا و دشت/ بدان بود تا باید این‌جا گذشت.»

تأملات فلسفی نظامی در مسیر دو روایت اسکندرنامه وی — شرفنامه و اقبالنامه — قصه اسکندر را از عرصه واقعیات تاریخ عبور می‌دهد و با بی‌اعتنایی به توافق با تاریخ (= Anachronism) آن را حتی به قلمرو اساطیر وارد می‌کند. بعلاوه در طی این دو روایت شاعر ارزان در وجود اسکندر، نخست یک حکیم حاکم و سپس یک پیامبر آیین گستره و سرانجام کاشف و منادی یک مدینه فاضله انسانی را تصویر می‌کند. اسکندر در روایات شایع در مآخذ اسلامی یک فیلسوف واقعی است که جستجوی یک مدینه فاضله از جانب او امری طبیعی است. تصویر یا توهم یکی بودنش با ذوالقرنین قرآنی هم وی را صاحب مرتبه نبوت می‌دارد که جهانگردی دوباره او را جهت نشر دعوت قابل توجه می‌کند.

در نقش حکیم حاکم، اسکندر از همان ابتدای ظهورش جنگ را بخاطر تأمین صلح عنوان می‌کند و در این کار شیوه تمام جنگبارگان افسانه و تاریخ را از سام تا عمو سام دنبال می‌نماید. وی نیز مثل تمام این آوازه‌گران و جنگبارگان جهانگیریهایش را مبنی بر غایت صلح و سعادت آدمی نشان می‌دهد. از این رو، در واقعیت تاریخ هم در آنچه به نقش حاکم حکیم مربوط است، آن گونه که پلوتارک (27;8, I) خاطر نشان می‌سازد کمال مطلوب وی لا اقل در ظاهر حال آن است که اقوام عالم را تبدیل به قوم واحد سازد و همه آنان را تحت حکم خدایی واحد که پدر مشترک آنها باشد درآورد. اما کدام جنگ جنایت‌آمیز هست که آن که آن را آغاز می‌کند در اقدام بدان برای خود هدف مشروع و مقبولی را عنوان نتواند کرد؟ در مورد اسکندر نظامی، افسانه کشتار زنگیان در مصر که افراط در آن خود او را هم به رقت درمی‌آورد، و جنگهای او با روسیان که بهانه آن آزادی بردع و ملکه نوشابه از اسارت آنهاست علاقه باطنی این حاکم حکیم را به تفوق بر فرمانروایان عصر برملا می‌کند. در واقع رؤیای حکیم حاکم که آرزوی برباد رفته

افلاطون نیز بود، هم در مورد اسکندر موهوم از آب درآمد و هم در مورد دیمتریوس اهل فالرن (= Demetrius of Phalern) که یکچند بعد از او به اشارت جانشینش کاساندر (= Cassander) در آتن دولتی مستعجل یافت نقش بر آب گشت.

نقش پیامبری او هم که در قصه نظامی از تصور وحدت هویتش با ذوالقرنین، یا از آن مأموریت خیالی که پلوتارک به وی منسوب می دارد ناشی است اسکندر را در عدالت گستره مروج آیین حنفا - در مقابل صابئه عهد - نشان می دهد. مع هذا این نکته که ظهور حاکم حکیم در عالم واقع جز بندرت ممکن نیست و این که نقش پیامبری حاکم هم با حیات چنان حاکمی پایان می یابد، نظامی را ناخودآگاه یا ناخواسته متوجه این نکته می سازد که مدینه فاضله هم اگر بوسیله حکیم یا صاحب شریعت بنیاد گردد قابل دوام نیست لاجرم تحقق آن را باید در آنچه به اراده انسانی و تعاهد افراد انسانی مربوط است جست. عبور بر چنین مدینه ای است که در آخرین روزهای حیات اسکندر به تمام جهانگردیهای او در نقش حکیم و حاکم و نبی معنی می بخشد و معلوم می دارد که تحقق مدینه فاضله بر قانونی که حکیم حاکم تشریح نماید یا بر سیره ای که نبی شارع الزام کند مبتنی نیست، مبتنی بر نوعی قرارداد اجتماعی (Contrat Social) است و بر اخوت انسانی برای تأمین سعادت انسان (مقایسه شود با: «در جستجوی ناکجا آباد»)، با کاروان اندیشه، (۱۵-۲۴).

بدین گونه هر دو دفتر اسکندرنامه - شرفنامه و اقبالنامه - نظامی سه چهره ممتاز و متمایز از اسکندر طرح می کند: چهره حکیم حاکم، چهره پیغمبر صاحب وحی، و چهره کاشف و مبدع یک مدینه فاضله. با طرح و ترسیم این سه چهره از اسکندر، نظامی تأملات فلسفی خود را که حاصل سالهای طولانی عزلت و تفکر اوست از توقف در مباحث نظری بیرون می آورد و در همان حال، از فلسفه که در عصر او بشدت معروض طعن و نفرت رؤسای عوام بود، دفاع می کند. بعلاوه ضمن اسناد آن گونه مقالات به اصحاب مجلس یک نبی صاحب وحی - ذوالقرنین - خود و تمام کسانی را که در آن ایام بدان گونه مقالات اشتغال داشتند از اتهام الحاد - که هم در آن سالها بشدت رایج بود - تنزیه می نماید. این که در احوال اسکندر هم از همان اول خاطر نشان می کند که در موبک و مجلس او غیر از جنگجویان و منجمان و دبیران و زاهدان، تعدادی فیلسوفان و پیامبران هم وجود داشتند - و به احتمال قوی در مورد اخیر شاعر کسانی چون خضر و الیاس و هرمس (= ادریس) و حتی ارسطاطالیس را در نظر دارد - برای آن است که اذهان را از همان آغاز برای وصول به نتیجه ای که در پایان باید به آن رسیده باشند آماده

۰۰۰

گفتار حاضر مجملی بود، از حدیثی مفصل که حوصله مجلس، در واشنگتن و لوس‌انجلس، به هر سبب که بود جز موجزی از آن را برنتافت. تفصیل تمام آن متن با گفتارهایی دیگر که در باب سایر آثار نظامی در مجموعه موسوم به خمسه است در رساله‌ای جداگانه از جانب نویسنده انتشار خواهد یافت. در آنچه نیز اینجا عرضه شد محدودیت وقت بنده و ضیق حوصله مستمع، برخی مطالب را محتاج ایضاحات کرد که اینجا فقط به عرضه یا تدارک معدودی از آنها باید قانع شد.

در باب نفرت و سوءظن اهل عصر شاعر نسبت به فلسفه اشارت به این نکته لازم است که خاقانی شروانی شاعر معاصر و دوست معاشر نظامی هم فلسفه را «علم تعطیل» می‌خواند و تعلیم ارسطو را «اسطوره» باطل می‌انگاشت. درباره نکال و آزار کسانی که در این عصر به گرایش فلسفی منسوب می‌شدند از جمله باید به ماجرای قاضی ابن المرّخم در بغداد و امام فخر رازی در غور توجه کرد (برای تفصیل رجوع شود به ابن الاثیر، الکامل ۹/ ۶۹، ۲۴۷). قتل شیخ اشراق نمونه دیگر است.

راجع به مجعول بودن رساله تفاحه منسوب به ارسطو از جمله قراین آن است که حتی نام اصحاب ارسطو در این رساله همان نامهای مذکور در رساله‌های افلاطون مثل اقریطون و کرتیاس و فدروس و سیمیاس است که هرگز شاگردان ارسطو نبوده‌اند.

در مورد فرفورئوس و خلطی که در آنچه به احوال او مربوط است بین نام افلاطون و نام افلوپین رفته است. از جمله شواهد وجود یک متن عربی ست موسوم به رساله افلاطون الی فرفورئوس، رک. عبدالرحمن بدوی، افلاطون فی الاسلام، طبع طهران، ۲۳۵ که نام نرون امپراطور هم در آن هست و اصل آن هرچه باشد بدون شک نام افلاطون در آن تحریف نام افلوپین باید باشد.

در مورد هرمس ذکر نام او، در روایت نظامی غیر از سابقه اشارت در مآخذ و این که نام او بعنوان یک صاحب وحی هم با طرح مورد نظر شاعر در اسکندرنامه توافق دارد شاید یک علت هم انتشار خبر کشف یک هرمس‌خانه (= بیت هرمس) در بوسیر مصر، در همان سالهای نظم اسکندرنامه باشد که در عراق و نواحی مجاور نزد محققان عصر با علاقه و شایان توجه تلقی شد. مقایسه شود با: مرآة الزمان، ۲/ ۴۴۹.

در باب پلیناس هم احتمال انطباق احوال و اخبار او با پلینی (Pliny) عالم و نویسنده رومی که به بعضی اذهان رسیده است ظاهراً بکلی بیوجه است اما اخبار مربوط

به آپولونیوس طوانه‌ای که در الفهرست ابن الندیم او را به نام بلیناس می‌خواند و اهل تحقیق غالباً همورا عبارت از بلیناس مذکور در روایات مسلمین پنداشته‌اند در آنچه راجع به سفرهای شرقی اوست خالی از اشکال نیست و بعضی محققان به جهات مختلف در اصل تاریخی بودن وجود او نیز تردید کرده‌اند. از جمله رک. Meier, Ed., in *Hermes*, 1917/371ff.

در باب احوال و آراء قاسم امین و ماجرای دو کتاب او موسوم به تحریر المرثه (قاهره ۱۸۹۹) و المرثه الجدیة (قاهره ۱۹۰۱) که مناقشات بسیار برانگیخت و کسانی چون طلعت حرب و محمد فرید وجدی را به رد و نقد اقوال وی در مسأله آزادی زن و حدود آن واداشت. برای تفصیل رک.: Rizzitano, in *El* (2), IV/720ff.

در مورد عبور اسکندر بر آنچه این جا بعنوان شهر نیکان یاد شد، مأخذ روایت نظامی ظاهراً اخبار راجع به ذوالقرنین در تفاسیر قرآنی است. چنان که عین روایت او با اندک اختلاف در تفسیر ابوالفتح، ۴۵۱/۳، و تفسیر موسوم به کشف الاسرار میبیدی، ۷۵۵/۵ هم آمده است. نیز مقایسه شود با: الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۱۶۳/۲۱. در باب مدینه فاضله‌ای که در این داستان نظامی تصویر می‌شود سالها پیش به تفصیلتر سخن گفته‌ام این جا حاجت به تفصیل بیشتر نبوده است. در آن باره رجوع شود به: نظامی گنجوی: «در جستجوی ناکجا آباد»، با کاروان اندیشه، ۱۵-۲۴.

در مورد رساله افلاطون الی فرفوروس، که از مأخذ اشتباه در معاصر پنداشتن فرفوروس با افلاطون و ارسطو باید باشد ذکر این نکته ضروری است که در طی این نامه نه فقط حکایت معروف دیوجانس که پیش پای پادشاه برنخاست و شاه را بنده بنده خویش خواند، آمده است بلکه قصه‌ای هم در باب گفت و شنود نرون امپراطور با یک حکیم در باب قبه‌ای از بلور که به وی هدیه شده بود هست. صورتهایی که از این قصه در مأخذ دیگر از جمله در الجماهر بیرونی، و در رساله کندی موسوم به رساله فی دفع الاحزان منقول است رک: عبدالرحمن بدوی، مسائل فلسفیه، ۱۹۷۳ حاکی از تداول این قصه است. مع هذا اصل رساله که در مجموعه افلاطون فی الاسلام نقل است از عدم توجه جاعل رساله به اختلاف بین عصر افلاطون با دیوجانس و بین نرون با افلاطون حاکی است و نشان می‌دهد که در اصل باید نام بالنسبه مجهول افلوطن که معلم فرفوروس شارح ارسطو و افلاطون است به نام مانوس تر افلاطون تبدیل شده باشد. این نکته در عین حال عدم توجه به توافق با تاریخ (= Anachronism) را هم که در روایات نظامی راجع به حضور فیلسوفان هفتگانه وی در مجلس اسکندر مشهود است توجیه می‌کند و معلوم می‌دارد در

آن ایام، در تقریر مسائل حکمت و مواعظ حکما تحقیق در باب عصر و زمان آنها همواره مورد نظر نبوده است.

در باب حدیثی که بعضی حکما به رسول خدا در جواب عمرو عاص نسبت می دهند و متضمن اشارت به نبوت ارسنطاطاليس است مقایسه شود با: میرفندرسکی، رساله صنایع،

.۱۸

در مورد مسأله خلق عالم آخرت که حکیم هند ضرورتش را نفی می کند این که جواب اسکندر مبنی بر رفع اشکال از امکان اعاده معدوم نیست مبتنی بر اعتسقاد حکماست به آن که هرگاه اعاده معدوم جایز باشد و معدوم با جمیع عوارض خود در وقت دیگر اعاده گردد در آن صورت لازم می آید که زمان هم داشته باشد، و اشکال پوشیده نیست. مقایسه با: کاتبی قزوینی، شرح حکمة العین، طهران، ۱۹۵۹، ۲۳.

گره گوردیوس که اسکندر گشود بر وفق افسانه‌ها عبارت از گره کورد درهم پیچیده‌ای بود که گفته می شد گوردیوس نام پادشاه گوردیوم Gordium در نواحی افروغيه (= Phrygia) آن را به هم بسته بود و بر حسب قول غیبگویان ولایت هر کس آن را می گشود بر آسیا فرمانروایی می یافت. اسکندر چون بنا بر مشهور مهارت و حوصله و تدبیر کافی برای گشودنش نداشت آن را با ضربه تبر قطع کرد (مقایسه شود با:

(The Oxford English Dictionary, Second edition, 1989, Vol. VI/689)

والسلام. خرداد ۱۳۷۰

بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی