

نامه پارسی، سال هشتم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۲

ویژه‌نامه بزرگداشت حکیم ناصر خسرو قبادیانی

شهریورماه ۱۳۸۲ - دوشنبه

حکیم رازی و ناصر خسرو

پرویز اندکایی

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

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

اختلاف اساسی میان آرای حکمی رازی و افکار نیمه‌فلسفی ناصر خسرو، که همچون دیگر متفکران اسماعیلی ارسطومآب و مثایی مشرب است، بیشتر بر سر مسئله «ضنع 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 ناصرخسرو اسماعیلی است، که شباهت تمامی به رساله پهلوی ضد مانوی شکند گمانیک و یچار می برد: «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 مرکتب او را که اندر این معنی کردست، چند باره نسخه کرده‌ایم و ترجمه کرده به تفاریق مر بنیادهای مذهب او را به ردهای عقلی ویران همی کنیم، اندر مصنفات خویش، والله خیر موفق و معین.»^۱

حکمت طبیعی

در جهان‌بینی 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» (طبیعی‌دانی) و «زروان‌داناکیه» (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

۱. زادالمسافرین، ص ۱۰۳.

ظهور خویش و جوهر اندر وجود و (قیام و) ظهور خویش از عرض بی نیاز است، (پس) عرض سزاوار شرف جوهریت نیست.^۱ آنگاه ناصر خسرو مسئله «ملازمه» هیولی و صورت را مطرح کرده، که البته از نظر حکمت مادی به هیچ‌رو مقبول و منطقی هم نیست؛ چنان‌که باز به گفتهٔ همو «اهل طبایع مرعالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها از این چهار طبع همی بوده شود، چون گرمی، سردی، تری، خشکی، بی آن‌که تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندد...»، که حاکی است طباعیان اجسام را بدون هیچ‌گونه مداخله‌ای از خارج (یعنی بدون تدبیر و تقدیر الهی) در حرکت دائمی جبری دانند، حالات و کیفیات آنها هم پیوسته در تغییر و تحول طبیعی است.^۲

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 حدّ 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.»^۳ باید گفت که جسم طبیعی از نظر رازی ترکیبی است از اجزای موجود بالفعل متناهی تقسیم‌ناپذیر (ذرات) یا به قول ناصر خسرو «این مرد همی گوید جز اجزای هیولی و خلأ چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است، و طبایع که اجسام نام طبیعی بدو یافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر این صورتها راست...».^۴

مباحث کتاب نجومی رازی فی الهیئة (که نمانده است) صرف آرای طبیعی هم دربارهٔ «سما و عالم» (آسمان و کیهان) است؛ چنان‌که 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 میانهٔ عالم است، و نه سوی حاشیت عالم است، از بهر آن‌که جسم او سخت‌فراز آمده نیست؛ چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید، چنان‌که زمین (خاک) جسته است؛ و نیز

۱. زادالمسافرین، صص ۳۱-۳۲.

۲. برخی بررسها دربارهٔ جهان بینها...، صص ۲۵۱-۲۵۲.

۳. جامع‌الحکمتین، صص ۱۲۵-۱۲۶.

۴. زادالمسافرین، ص ۸۲؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۱۹، ۲۳۱.

سخت‌گشاده نیست؛ چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد کاندر 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 بجنبند حرکت او به استدارت آید؛ و با این ترکیب با اوست حرکت او، همچنین آید از بهر آن که مر او را جای از جای دیگر درخورد تر نیست؛ چنان که مر جرم سخت را جای تنگ درخورد است، و مر جرم گشاده را جای گشاده درخورد است.^۱

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 طیماؤس (فی العلم الطبيعي) افلاطون و دیگر جوامع (گزینیه‌ها) تألیف نموده؛ گروهی (مانند ابن القفطی، ابن العبری، علامه حلی،...) گفته‌اند که رازی مذهب خود را در باب لذت از فورون^۲ متشکک گرفته (سده سوم پیش از میلاد) که مقصود همانا افیقورس / اپیکور^۳ بانی مکتب «لذت‌گرایی / خوشباشی»^۴ است؛ این گروه منشأ افلاطونی‌نگرش رازی را، با مال اپیکور (به اسم فورون) اشتباه کرده‌اند.^۵ 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 رهاننده 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...»^۶ عبارت افلاطون هم در تیمائوس (بند ۶۴) تقریباً همان است که رازی از (تلخیص طیماؤس) جالینوس نقل کرده است: «علت پیدایش لذت و الم را می‌توان چنین بیان کرد: «هر تأثر شدید و ناگهانی که حالتی

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.

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 بازگردد لذت آور است.^۱

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». ^۲ 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». ^۳ اما نکته‌ای که از تقریر رازی در این خصوص برمی آید، که به نظر ما نتیجه منطقی «طبیعی» وی موافق با اصول نگرش «مادی» (بنا به مذهب هگلی مارکسیسم) در موضوع «تبدل کم به کیف» می باشد، این که رازی آشکارا احساس لذت را حالت کیفی ناگهانی در پی تغییرات کمی تدریجی می دانسته ^۴ 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 می توان افزود که ناصر خسرو نیز مانند رازی، آن فیلسوف مآبان و حکیم نمایان را که مقهور لذات جسمانی شده اند، مورد سرزنش ساخته است.^۵

باری، ناصر خسرو اسماعیلی اگر چه نمی توان گفت که تحت تأثیر تعلیمات زروانی (دهری) بود، ولی همانندی آشکاری میان مصطلحات وی با آن تعالیم مشهود است. او در اشعار دیوان خود «دهر» را در معنای دیگری به کار برده، که گمان بر دوگانگی در نظر وی می رود. ناصر خسرو ظاهراً فقط دهریه را به سبب آن که «صنع» الهی 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 «مر عالم 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...».^۶

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. فیلسوف ری، ص ۲۵۵.

۵. زادالمسافرین، صص ۵۷ و ۱۴۶.

قدماتی خامسه

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 القدمات 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 فناء 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.»^۱ 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 زشتگویترا از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد.»^۲ و گفته است:

۱. هیولی، «مطلق جزوها بوده است نامتجزی...». ناصر خسرو همچنین گوید که «رازی اندر کتاب علم الاهی خویش گفته است، که این جوهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته اند 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...»^۳ بیش از این درباره جوهر بسیط هیولی مطلق در نزد رازی، چون هیچ یک از کتابهای او «در باب هیولی» نمانده، فرادست نمی آید و اما دانسته است که وی مماثل با قدماتی خامسه اش (هیولی، زمان، مکان،

۱. تحقیق مالهند، چاپ هند، ص ۲۷۰؛

۲. زادالمسافرین، صص ۷۳ و ۹۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۰ و ۲۵۷.

۳. زادالمسافرین، صص ۷۳-۷۵، ۵۳.

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 می باشد، 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 ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است، و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی، و دیگر زمان، و سه دیگر مکان، و چهارم نفس، و پنجم باری - سبحانه - ...» و گفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است، از بهر آن که آن جزوها که مر هر یکی را از عظمی نباشد، و به فراز آمدن آن چیزی نباشد، که مر او را عظم باشد؛ و نیز مر هر جزوی را از او عظمی روا نباشد، کز آن خُردتر عظمی روا باشد که باشد؛ چه اگر مر جزو هیولی را جزو باشد، او خود جسم مرکب باشد، نه هیولی مبسوط باشد؛ و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوط است؛ پس گفته است اندر قول اندر هیولی، که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است؛ و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن جزو باشد به آخر کار عالم، و هیولی مطلق آن است...؛ آنگاه (در بیان پیدایش افلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک، هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است؛ و دلیل بر درستی این قول آن است که، مر فلک را حرکت نه سوی میانه عالم است و نه سوی حاشیت عالم است، از بهر آن که جسم او سخت فراز آمده نیست، چون جوهر زمین...؛ (و) گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن هیولی است، و اندر این جسم کلی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر افتاده 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 خلاء 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.^۱

«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 مرجم را ماده است مسوط (سیط) است؛ پس گفته است اندر قول «اندر هیولی» که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است (ذرات) و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن جزو باشد به آخر کار عالم و هیولی مطلق آن است. دلیل قدم هیولی... (را) گفته است از بهر آن که روانیست، 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، روانیست 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...^۲ مهمترین اعتراض ناصر خسرو به ایرانشهری و رازی، هم دربارهٔ قدیم بودن هیولی است — یعنی — این که مادهٔ تکوین عالم مخلوق نیست، کسی آن را از «عدم» به وجود نیاورده، بلکه ازلی و ابدی است — یعنی — همیشه بوده است. پس رازی با اعتقاد به ابدی بودن ماده و محال بودن «خلق از عدم» — یعنی — به اصطلاح فلسفی «ابداع» را مردود می دانست. بدین سان، رازی در عصری خوشونتبار، با خرید خطراتی مهیب و با قبول اهانت‌های شنیع، از علم و ماتریالیسم جانانه دفاع کرد. کسانی مانند فارابی، ابن سینا، ابن هیثم، ابن حزم، شهید بلخی، ناصر خسرو، امام فخر و جز اینان، هیچ کار دیگری جز نوشتن رسالات و کتب (بی فایده) بر رد عقاید وی، و اعتراضات متعصبانهٔ جنجالی و دشنام آمیز و بد و بیراه گویی نکردند.^۳

۱. زادالمسافرین، صص ۷۳-۷۹؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۰-۲۲۸.

۲. زادالمسافرین، صص ۵۲-۵۳، ۷۳-۷۷؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۰-۲۲۲ و ۲۲۳.

۳. برخی بررسیها دربارهٔ جهان بینها...، صص ۳۴۹، ۳۵۰، بیست گفتار، ص ۳۱۱.

باید گفت در مورد قدیمهای خمسۀ رازی، هیچ‌گونه سبق یا قدم زمانی یا رُتبی متصور نباشد، بلکه قدم آنها مبنی بر تقدیر ذهنی یا «عقلی» حسب وجود ذاتی آنهاست. رازی خود از این «قدم»، چنان‌که 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...»^۱

۲. مکان. رازی کتابی مفرد در این مقوله داشته، اما ناصر خسرو اسماعیلی که هم از کتاب علم الاهی رازی، نگرۀ وی را دربارهٔ اجزای نامتجزی (ذرات) به نقل آورده، که «هر جزوی از آن — به سبب عظم (حجم) — به ذات خویش اندر مکانی است...» و این‌که «هیولی چیزی نیست، مگر متمکن اندر مکانی (که جسم مکان‌گیر خود آمیغی از جوهر خلأ با هیولی است)» گوید که «مر آن مکان را مطلق کلی گفته است... و مر مکان مطلق را قدیم نهاده‌اند که بی‌نهایت است... چون حکیم ایرانشهری — که محمد زکریا قولهای او را به الفاظ زشت باز گفته... — یکی اندر باب قدیمی مکان که خلأ — یعنی — مکان مطلق قدرت خدای است»^۲. زکریای رازی که کتابی مفرد «دربارهٔ 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 صورتها (عناصر) از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلأ...؛ و ترکیب همهٔ اجسام از اجزای هیولی است با جزوهای خلأ — یعنی — مکان مطلق...؛ و طبایع که اجسام نام طبیعی بدو یافته است: گرمی و سردی و تری و خشکی که مر این صورتها (عناصر) راست... (چیزی نیست) مگر آمیزش اجزای هیولی با خلأ، پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد.»^۳

همچنین، حکیم رازی از عناصر خمسۀ خویش در کتاب علم الاهی (که گم‌شده) 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 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

۱. زادالمسافرین، ص ۷۶؛ رسائل فلسفیه، ص ۲۲۵.

۲. زادالمسافرین، صص ۸۵-۸۶، ۹۶-۹۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۳۳، ۲۵۲، ۲۵۵-۲۵۶.

۳. زادالمسافرین، صص ۵۲، ۵۳، ۷۹، ۸۱، ۸۲-۸۳؛ رسائل فلسفیه، صص ۱۷۲، ۲۲۷، ۲۲۹ و ۲۳۱.

از هیولی است؛ و باز اندر هوا گوید خلاء کمتر است از هیولی، و اندر آب گوید خلاء کمتر از آن است که اندر جوهر هواست؛ و باز اندر خاک خلاء 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 گشاده تر از آن کند که هست تا همی آتش گردد. آنگاه گفته است (در بیان پیدایش افلاک) که ترکیب جرم فلک هم از آن جزو (ذره) های هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است؛ و (دعوی کرده است که) هیولی قدیم است و آن جزو (ذره) ها بوده است به غایت خوردی و بی هیچ ترکیبی، و باری - سبحانه - مرا جسم 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 ائیر گرم و روشن است)... به نام آتش مر آتش ائیر را همی خواهد که برتر از هواست...»^۱

حکیم ناصر خسرو قبادیانی در مانده 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».^۲

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

۱. زادالساغرین، صص ۵۲، ۷۴، ۷۹ و ۸۳؛ رسائل فلسفیه، صص ۱۷۲-۱۷۳، ۲۲۳ و ۲۲۷.
 ۲. زادالساغرین، صص ۱۰۷-۱۰۸؛ رسائل فلسفیه، ص ۲۶۴.

زکریا مدت است (که) کشیدگی باشد...^۱ سپس ناصر خسرو را در معنای «مدت» که رازی گفته، یک سوء فهم واضح دست داده است، اگر نخواهیم بگوییم که عمداً سوء تفسیر نموده (که ما چنین عقیده‌ای نداریم) و بر این پایه قدمت هیولی را به خیال خود نقض کرده است. همچنین گوید: «تصور کردن که زمان جوهر گذرنده است، تصور محال و خطایی بزرگ است، و دلیل بر این که زمان قدیم نمی‌تواند بود...؛ و ما گوییم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر... (زمان جز حرکت جسم چیز دیگری نیست)...^۲ 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 گیرد 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...»^۳ 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 سه‌بعدی پیرامون عالم، که اگر افلاک و اجرام سماوی هم وجود نمی‌داشتند، آن فضا همچنان وجود می‌داشت، و آن همانا ساخت «دهر» یا «سرمد» است.

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

۱. زادالمسافرین، صص ۸۰ و ۴۱۱۰ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۹ و ۲۶۷.

۲. زادالمسافرین، صص ۱۱۰-۴۱۱۲ رسائل فلسفیه، صص ۲۶۶ و ۲۶۸.

۳. زادالمسافرین، صص ۴۱۰۸ رسائل فلسفیه، صص ۲۶۴.

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؛ چنانکه 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 آنکه او زندگی و ثبات چیزی است که حال او گردنده نیست...^۱. نباید گذشت که ناصر خسرو را یک سوء فهم چاره ناپذیر در تفسیر زمان (زمان حادث/مضاف) و «مدت» (زمان قدیم/مطلق) رازی دست داده، همان طور 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 «نسبت زمانی» محمد زکریای رازی پی می گیریم، اما نباید گذشت که ناصر خسرو و هم اندیشان وی در نتیجه سوء فهم یا جز میگری و تقلید از تعریف زمان، ندانستن «مدت» و این که رازی زمان را جوهر دانسته، حکم کرده اند 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 مر ابدان توقف عقوبت نکند، بدین سبب بوده است، که زمان را جوهری قدیم تصور کرده است و گذرنده».^۲ باید گفت که اولاً مسئله توقف یک اصل روش شناسی در علوم تجربی- اثباتی است که هزار سال دیگر هم ناصر خسرو از آن سر در نمی آورد؛ و ثانیاً، به قول دکتر محقق، آنجا که درست همین معامله را با جالینوس کرده اند و گفته اند در مسئله حدوث و قدم عالم توقف اختیار کرده، این موضوع بیشتر حاکی از «تکافؤ ادله» می باشد،^۳ - یعنی - برای آدم چیز فهم همان اندازه اقامه برهان کافی بوده است.

نکته دیگر این که ناصر خسرو، حسب قول ایرانشهری و رازی که «زمان، جوهری رونده و بی قرار 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

۱. زادالمسافرین، صص ۸۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۷-۱۱۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۲۹، ۲۶۶-۲۶۷.

۲. زادالمسافرین، صص ۱۱۳-۱۱۴؛ رسائل فلسفیه، ص ۲۶۹. ۳. فیلسوف ری، ص ۳۳۳.

بر یکدیگر»، که هم بر این پایه مجادله و استدلال ارسطویی نموده است.^۱

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 ارگانیسم زنده و جنیاست، 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 مورچه آید مر آن آلت را کار بندد و مورچگی کند؛ و اگر اندر جسم اسب آید اسبی کند بر مثال مردی کارکن، که اگر آلت درودگری یابد درودگری کند، و اگر آلت بافندگی یابد جولاهی کند؛ و گویند نفوس اندر اجسام همی‌گردد اندر این عالم، و این قول سقراط است اندر کتاب فادن و قول افلاطون است اندر کتاب طیماوس، و قول ارسطاطالیس است با آن که قول این حکما مختلف است... (و دیگر) گروهی گفتند که مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن چون با هیولی بیامیخته است، مر عالم خویش را فراموش کرده است؛ و باری - سبحانه - مر عقل را فرستاده است اندرین عالم، تا مر نفس را آگاه کند...؛ و گفتند که حکمت رهنماست مر نفس را سوی سرای او...، تا نفسها بدین فلسفه از این عالم همی بیرون شود، تا همگی نفس به آخر از این عالم بیرون رود؛ و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد...؛ آنگاه چون عنایت الاهی از این عالم برخیزد، این عالم فرو ریزد و همه جزوها لایتجزی شود، هم چنانک بوده است و به جای خویش باز رسد. این قول محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که رأی سقراط این بوده است...»^۲.

سزااست 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

۱. زادالمسافین، ص ۱۱۱؛ رسائل فلسفیه، ص ۲۶۷.

۲. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۳؛ زادالمسافین، صص ۳۱۸-۳۱۹؛ فیلسوف ری، صص ۲۷۲-۲۷۳.

ضعیفان نفس را قائم به ذات ندانند، بل گویند که اعتدال طبایع (مزاج) است، آنچه مر جسد حیوان را همی زنده دارد، و این فعلها از او همی آید؛ و قول به اعتدال از آن دهری است (که به قول او) طبایع اند و هر جانوری «معتدل» است. استدلالهای ناصر خسرو در بهر «دلیل دیگر که نفس اعتدال مزاج نیست» (و جز آن) همه از آن جهت است که نفس را با طبیعت عوضی گرفته، چیزی که در تحلیل نهایی آن را هم الاهی می‌داند.^۱ 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 و بل — درست تر — از تعبیرات زروانی-مانوی است. اما اکنون باید دید که ناصر خسرو درباره نفس هیولایی (پتیاره) رازی چه می‌گوید. وی (در علت آویختن نفس به هیولی) گفته است که آن دیگر قدیم نفس بوده است، که زنده و جاهل بودست؛ و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است، تا نفس به نادانی خویش بر هیولی فتنه [وبال] شده است، و اندر هیولی آویخته است؛ و از او صورتها همی کرده است، از بهر یافتن لذات جسمانی از او؛ و چون هیولی مر صورت را دست‌بازدارنده 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 همه پیشه‌ها بداند، چون دست‌افزار پیشه‌ها بیاید و جسم مر او را به منزلت دست‌افزار است...؛ و گویند نفوس اندر اجسام همی‌گردد اندر این عالم، و این قول سقراط است اندر کتاب فادن و قول افلاطون است اندر کتاب طیماوس و قول ارسطاطالیس است، با آن‌که قول این حکما مختلف است اندر کتب ایشان... از آن بخاصه افلاطون، اما قول سقراط به تناسخ است...؛ و دیگر... گفتند که نفس بر هیولی به نادانی و فاعلی خویش فتنه [وبال] شده است، و از عالم خویش بیفتاده است، و اندر هیولی آویخته است به آرزوی لذات جسمانی؛ و مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن چون با هیولی بیامیخته است، مر عالم خویش را فراموش کرده است، و باری — سبحانه — مر عقل را فرستاده است اندر این عالم تا مر نفس را آگاه کند...؛ و علت پیوستن نفس به جسم مر زندگی و ارادت (و غفلت) نفس را نهادند این گروه؛ و گروهی از حکما گفتند که نفس جوهری است نامیرنده و پذیرنده علم الاهی، و جفت‌کننده او با جسم خدای است...»^۱ در جای دیگر هم گویند: «و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد... (الخ) و این قول محمد زکریای رازی است، به حکایت از سقراط بزرگ؛ و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش، که رأی سقراط این بوده است، و مر علم الهی را — که مندرس شده بود — جمع کردم به تأیید الهی؛ 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.»^۲

اینک از تفسیر قول ناصر خسرو که «فلاسفه مر فرشته را نشناسند؛ اما دیو را مقربند 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 همی‌کرده است از بهر یافتن لذات جسمانی از او (... نفس بر

۱. زادالساقرین، صص ۱۱۵، ۱۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹ رسائل فلسفیه، صص ۲۸۲-۲۸۷.

۲. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۳.

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 باز گردد...»^۱

۵. باری. یعنی خدا در متن ثنویت فلسفی رازی — چنان که در جزو قدمای خمسۀ او گذشت — همبر با «نفس» (اهریمن) زنده کشگر 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؛ و لیکن «خلق» و «صنع» الاهی آن طور که متکلمان دین می گویند همانا در نگرۀ رازی به هر صورت ممتنع است. در این خصوص هم با استناد بر ناصر خسرو طی بهر آتی (حدوث عالم) کوتاه سخنی خواهد رفت، تنها در اینجا به یک فقره بسنده می رود 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 بازگفته، تا متابعان او از بی دینان 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 تانی را کار بندد...؛ و زشت کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است گفت: و چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر، این حال دلیل است بر 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 و یران همی کنیم اندر مصنفات خویش، والله خیر موفق و معین».^۲

در نگرۀ بنیادی فلسفی اش (قول به قدم «باری» یا «عقل») چنان که ناصر خسرو فهمیده،

۱. زادالساغین، صص ۱۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۸۴، ۲۸۷.

۲. زادالساغین، صص ۵۲، ۷۳، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۳.

حکیم رازی انسان را برابر با خدا نهاده، که این دقیقاً همان مضمون اندیشه «اومانستی» (انسان‌مداری) در قبال اعتقادات مابعد طبیعی «خدامحوری» است (مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد).^۱

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 [تقدم زمانی که مفهوم آن «دهر» است نه دیگر «زمان»] و آخر آن زمان اگر چه دراز بوده است [پس «مدت» بوده] اول آفریدن این عالم باشد [حدوث دهری] و آنچه مر بعضی را از زمان او اول و آخر باشد [زمان محصور] و این رأی فساد باشد، و چون فساد این قول بدین بزرگی است، و همه حکما مقررند بر ازلیت صانع عالم - از این موضوع که بر او همی حدوث را لازم آرد - باطل باشد.^۲ سپس خود ناصرخسرو گویی چون برای «ابداع» عالم، مفهوم دیگری را از زمان لازم می‌آید، تحت عنوان «زمان چیز از برخاستن چیز برخیزد، اما (آن) دهر (است) نه زمان است»، از جمله گوید: «اگر فلک که حرکت او برتر از همه حرکات است برخیزد، زمان به جملگی برخیزد؛ اما دهر نه زمان است، بل زندگی زنده دارنده ذات خویش است...؛ و مر دهر را رفتن نیست البته، بلکه آن یک حال است... ثبات چیزی است حال او که گردنده نیست.»^۳

چنین نماید که ناصرخسرو خود یک پا «دهری» بوده،^۴ متنها به قول معروف به روی مبارک خود نمی‌آورده، اما یکسره از رازی و اصحاب هیولی ایراد بنی اسرائیلی می‌گرفته؛ هر چند دهری‌گری ناصرخسرو تقریباً مثالی 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 مدت و دهر و جز آن همی‌گویند، وجود و ثبوت جوهری است باقی به ذات خویش بی‌آغازی...؛ و در بیان این که ماده بر صورت تقدم زمانی دارد، اگر چه زمان اندک بود؛ گوییم مادتهای

۱. همان، ص ۹۸.

۲. زادالمسافرین، ص ۱۱۶.

۳. زادالمسافرین، صص ۱۱۷-۱۱۸؛ رسائل فلسفیه، صص ۲۷۰-۲۷۱.

۴. نک: «دهر در آثار ناصرخسرو»، صص ۲۷۳-۲۹۲.

مصورات جسمانی مقدم است بر مصورات آن (به) تقدیمی زمانی، و اگر آن زمان چه اندک است...^۱ باید گفت که در تقدم 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 مقدم دانسته است؛ در هر حال، در این دو مورد وی برخی گرایشهای دهری و مادی نشان می‌دهد، که معلوم نیست چرا؟ همچنین، در گفتار «تحقیق مدت و زمان» (صص ۳۶۶-۳۶۷) گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی «مدت» را بُره‌ای 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 ضد مادی و ضد مارکسیستی نوشتند، لیکن در فرجام کار (معلوم نیست چرا؟) خودشان کم یا بیش ماتریالیست و مارکسیست از آب در آمدند! 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».^۲ عبارت سید مرتضی رازی دقیقتر می‌نماید که «اصحاب هیولی گویند اصل عالم قدیم است (اما) ترکیبش محدث است».^۳ تفصیل مطلب با گفتاورده ناصر خسرو از حکیم رازی چنین است که «وی برهان کرده است بر آن که هیولی قدیم است، و روانیست که چیزی پدید آید نه از چیزی، بدان چه گفته است که ابداع (خلق از عدم) متعذر باشد... از بهر آن که هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم همی پدید نیاید، مگر به ترکیب از این امهات که اصل آن هیولی است...؛ و نیز گفته است که اثبات صانع عالم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است... (یعنی «عالم» که ناصر خسرو شبهه افکنده که آن «هیولی» است)...؛ و محمد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزها را به ترکیب از اجسام عالم، دلیل است بر آن که ابداع متعذر است... (زیرا که) جزوهایی بود که اندر او هیچ معنی نبود، و مر او را هیچ صورتی و فعلی نبود قدیم و ازلی، از بهر آن که این مُرداری باشد بی هیچ معنی...؛ و از قولهای نیکو که حکیم

۲. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۱.

۱. زادالمسافرین، صص ۳۶۴-۳۶۵.

۳. تبصرة العوام، ص ۶.

ایران شهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است...، پسر زکریا مر آن قول را زشت کرده است بدان که گفت: چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر، این حال دلیل است بر آن که ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی، و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد، و چون مر هیولی را که قدیم است از امکان چاره نیست پس مکان قدیم است... (کلیت عالم اندر فضای کلی بی نهایت 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 (تاخر 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 نآفریدن عالم، پس مر عالم را چرا آفرید؟ آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست نآفریدن 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...^۱»

بایسته توضیح می نماید که در موضوع حدوث دهری رازی، از یک فقره گفتار و ناصرخسرو (که به نثر فارسی سره پیچیده ای است) بر می آید که حرکت گذاری حدوث عالم به نزد رازی ظاهراً (به برهان دیگر) «جهشی» بوده است.^۲

۱. زادالمسافرین، صص ۷۵، ۷۶، ۹۲، ۹۵، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۴-۱۱۵؛ رسائل فلسفه، صص ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۸-۲۶۱ و ۲۸۲-۲۸۴.

۲. زادالمسافرین، ص ۱۱۴.

استدراک

ناصر خسرو اسماعیلی هم یکی از مجاهدان وفاق بین دین و فلسفه است (به‌ویژه در جامع‌الحکمتین) و اصولاً چنان‌که در بهر پیشین هم یاد کردیم، تمام تلاش و تلواسه‌هایی که تاکنون در این طریق صورت گرفته، صرفاً حسب اغراض سیاسی و مقاصدی به کلی غیرفلسفی و غیرعلمی 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 دل‌به‌هم‌زنی از مفاهیم مذهبی با سوء استفاده‌ی علنی از مقوله «عقل» در فلسفه است.

خلاصه آن‌که فلسفه اسماعیلی یا مذهب باطنی (تشیع فلسفی) که ترکیبی از عناصر حکمت نوافلاطونی (ارسطو - افلاطون - فیلون - افلوپین - برقلس) با عناصر مذاهب مجوسی (زردشتی - مزدکی) و صابئی (دهری - حرانی) بود، نمایندگان برجسته دیگری بجز از حکمای اخوان‌الصفاء، فارابی، عامری و ابن‌سینا پیدا کرد، که از جمله می‌توان ناصر خسرو قبادیانی حجت (اسماعیلی) جزیره خراسان را هم جزو آنان برشمرد. وی در مباحث مطروحه طی سه کتاب دینی - فلسفی خویش، تقریباً همه مسائل و مقولات فلسفی محض را تأویل 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 صاحب‌نظری، مثال بارز کسان است که در بحث فلسفی از دین سر در آورده، 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 مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد و گفت که خدای تو را پیغامبری داد و من آن فرشته‌ام، تا بدین سبب در میان مردمان 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.^۱

کتابنامه

- افلاطون فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، تهران ۱۹۷۴ م / ۱۳۵۳ ش.
- برخی بررسیها درباره جهان بینیا و جنبشهای اجتماعی در ایران، احسان طبری، تهران ۱۳۵۸ ش.
- بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، مهدی محقق، تهران ۱۳۵۵ ش.
- تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، مرتضی بن داعی علم الهدی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۶۴ ش.
- تحقیق ماللهند، ابوریحان بیرونی، حیدرآباد دکن ۱۳۷۷ ق.
- جامع الحکمتین، ناصر خسرو، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران ۱۹۵۳ م / ۱۳۳۲ ش.
- دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۵۷ ش.
- «دهر در آثار ناصر خسرو»، عبدالامیر سلیم، یادنامه ناصر خسرو، مشهد ۱۳۵۵ ش.
- رسائل فلسفیه، محمدبن زکریای رازی، بیروت ۱۹۷۳ م.

۱. جامع الحکمتین، ص ۱۳۷.

زادالمسافرین، ناصر خسرو، به کوشش محمد بذل الرحمن، برلین ۱۳۴۱ ش.

فیلسوف ری، محمد بن زکریای رازی، مهدی محقق، تهران ۱۳۶۸ ش.

Alberuni's India: an account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India, ed. by E. Sachau, Lahore 1978.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی