

## ۱. الاهیات رازی

اصطلاح فارسی پهلوی «گیتی‌شناسی» (cosmology) را مرادف با «جهان‌شناسی» یا «کیهان‌شناسی» در مفهوم قدیمی «فلسفه‌اولی» (First Philosophy) یا «مابعد طبیعی» (Metaphysics) و علم‌الاهی (که خود رازی به کار برده) پس از گزارش «حکمت طبیعی» او (فصل پیشین) برای این فصل از کتاب - که در واقع «حکمت‌الاهی» است - به کار آورده‌یم، که فلسفه‌کلی زکریای رازی - یعنی «ماتریالیسم» (= مادیگری فلسفی) اصولاً «مابعد طبیعی» به مفهوم متعارف نیست؛ چه همان‌طور که در مورد «متافیزیک» ارسطو گفته‌اند (کتاب‌هایی که پس از کتابهای «فیزیک» آمده) الاهیات رازی هم مباحث متعاقب همان طبیعیات اوست، ربطی به چیزهای «فراسوی طبیعت» در مفهوم رایج (اصول کلی وجود که غیر محسوس‌اند) ندارد، رازی اعتقادی به این چیزها نداشته است؛ و هم از این‌رو که کلمه «گیتی» نظر به مفهوم کهن پهلوی آن در اصطلاح متفکران ایرانی ماقبل اسلامی، همانا به معنای «جهان مادی» است، که با آنچه رازی «مابعد طبیعی» یا علم‌الاهی اراده کرده دقیقاً توافق دارد - «علم‌الاهی ارسطویی (هم) در اعلی‌مراتب علم - اعتم از علم طبیعت و علم مابعد طبیعت - قرار دارد»<sup>(۱)</sup>. در گاتاهای زردشت سپیتمان اصطلاح «دایدای اهورا» دقیقاً به معنای «علم‌الاهی» آمده، که جاماسپ حکیم در پرتو «حق» (= آشه) آن‌را برگزید، و با «نفس مطمئنه» (= و هومنه) به سلطنت معنوی دست یافت<sup>(۲)</sup>. به هر حال، فلسفه‌اولی یا مابعد طبیعی در نزد حکمای قدیم ایران جزو «علوم عقلیه» بوده، که اصول آن دو تاسست: (۱) علم‌الاهی در معرفت واجب و عقول و نفوس، (۲) معرفت کلی در احوال موجودات همچون وحدت و کثرت و حدوث و قدم، که ما هم کمابیش در این موضوعات به گزارش فلسفه‌کلی یا «گیتی‌شناسی» رازی می‌پردازیم.

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۲۸۶.

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۸۴.

اما در تمهید مقدمات بحث نقل تقریری جامع جهت ارائه تصویری کلی در این خصوص، از یک دانشمند استاد کلام و حکمت در دنیای اسلام ریچارد والتزر با اختصار کامل شاید سودمند باشد:

«هرگاه سطوری از نوشته‌های رازی را می‌خوانیم، احساس می‌کنیم که در حضور یک اندیشه برتر، و در محضر مردی هستیم که نسبت به قدر خویش بی‌خودپسندی یقین دارد، کسی که خود را در فلسفه و طب برتر از پیشینیان بزرگ یونانی - که استادان خویش می‌شمارد - نمی‌داند. با آن‌که سقراط و افلاطون و ارسطو، ابقراط و جالینوس به نظر وی پیش‌تر از او نرفته‌اند، هرگز در اصلاح و تغییر استنتاج‌های فلسفی ایشان - که معتقد است بهتر از آنان می‌داند - تردید نکرده، یا در افزایش ذخائر معرفت پزشکی با یافته‌ها و پژوهش‌ها و نگرش‌های خویش درنگ ننموده است. او هرگز در افزایش رأی خویش و داوری خود به آراء پیشینیان کوتاهی نکرده است، او هرگز خود را به مراجع سنتی نجسبانده، بنده «نص» نبوده است، که همین روش را نسبت به فلسفه‌اش نیز کار بسته است. او مدعی است که وظیفه سقراط و ابقراط را در زمان خویش انجام داده، او هیچ تحت تأثیر قوای فوق طبیعی - که به پیامبران یهود و مسیحی و اسلام نسبت داده‌اند - نبوده است، او اشاره نموده است که آنها با یکدیگر ناسازگارند و این‌که پیروان آنها با هم در ستیزند. دین‌هایی که آنان بنیاد کرده‌اند، تنها باعث خصومت و جنگ و بدبختی شده است؛ ما صدای اپیکوروس و لوکرتیوس را در این سخن می‌شنویم؛ افلاطونیان و رواقیان دین سنتی را پذیرفته بودند، ولی برخورد رازی سوار بر راهوار «زندقه» تا آنجا پیش می‌رود، که شعار اخیر مغرب‌زمین را سر می‌دهد. او مانند اپیکور معتقد نیست که فلسفه فقط برای گزیدگان چندی قابل حصول است، بلکه فراخوان به مفهوم فلسفه اشراقی افلاطون و اعتبار آن گشته، مانند غالب فلاسفه اسلامی در جای پای افلاطون با قبول آراء وی پای نهاده است. گوید که راه فلسفه برای هر انسانی باز است، در حقیقت آن تنها راه رستگاری است...

«وی به نیروی پالایشی فلسفه باور داشت، چنان‌که فلوطین و فورفوروس...؛ و رازی ندا‌های موسی، عیسی و محمد(ص) را نمی‌شنید، و نسبت به آنها بی‌اعتنا بود...؛ او اعتقادی به جاودانگی جهان نداشت، بلکه از برخی مفسران «تیمائوس» مانند پلوتارخ و جالینوس پیروی می‌کرد؛ و می‌آموخت جهان در «زمان» به وجود آمده، تنها «ماده»

(هیولنی) جاودانه است. رازی با نفی قدم عالم کمابیش به نظرگاه اسلامی نزدیک می‌شود، و ما این نگره را در تازش وی به یحیی نحوی مسیحی ملاحظه می‌کنیم، که بعداً توسط غزالی علیه مدافعان اسلامی «قدم عالم» به کار آمد. رازی مدعی است که یک افلاطون‌گراست، اما نمی‌توان انکار کرد، نظر به عناصر غالب بر اندیشه‌اش، او بیشتر نوافلاطونی است؛ و این‌که نظرات او قویاً متفاوت از نظامات پسین یونانی است، که اکثر فلاسفه اسلامی پیروی می‌کردند. فارابی در دو رساله‌اش عمدتاً به همین دلیل بر او تاخته، نوافلاطونی بودن او بیشتر به سبب نظریات غنوصی است. سیمای نظریه یونانی ساختار اتمی ماده، در نزد او ترکیبی است از سُنن افلاطونی، طیّ قرون متأخره در امپراتوری روم...؛ ما هنوز از منابع فکر فلسفی رازی آگاهی درستی نداریم، روایات او را با مدرسه بغانی یونانی حرّان مرتبط می‌دانند، که در این خصوص تردیدی وجود ندارد. احتمالاً دانش فلسفی او هم به مانند معرفت طبّی فراگیر او - که آگاهی بهتری از آن داریم - بوده است؛ هم او و هم کندی رساله‌هایی در اخلاق همگانی، بر اساس مواد یونانی نوشته‌اند، آنان بر ترجمه‌های جدیدی دسترسی داشته‌اند، رازی آنها را با تجارب خویش در زندگی کامل کرده؛ بیرونی در ستایش از بزرگی رازی، خواه به عنوان فیلسوف یا عالم یگانه است. رازی و ابن‌سینا نسبت به روح باطن اندیشه افلاطون، از فارابی و ابن‌رشد نزدیکتر و آشنا تر بودند؛ کندی و رازی فلسفه را طبّ روحانی دانسته‌اند...»<sup>(۱)</sup>.

هرچند که کتاب استاد والتزر حسب عنوان و هدف، کمابیش بزرگ‌نمایی تأثیر یونان بر فلاسفه ایران است؛ در این طرز تلقی هم تا حدودی قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲ هـ) هنباز گردیده، چنان‌که گوید گروهی از پسینیان کتابهایی بر روش فیثاغورس و پیروان او تألیف کرده، در آنها فلسفه طبیعی قدیم را یاری و پشتیبانی نموده‌اند؛ از آن جمله ابوبکر محمدبن زکریای رازی پزشک بلامنازع مسلمانان و یکی از استادان دانش منطق و هندسه، و جز اینها در دانش‌های فلسفه که در بدایت امر عود می‌نواخت؛ آنگاه آنرا رها کرد و به آموختن فلسفه روی آورد، پس در آن بسیار تحصیل کرد و حدود صد کتاب تألیف نمود، که بیشتر آنها در فنّ طبابت و باقی در رشته‌های معارف طبیعی و الاهی است؛ منتها وی در الاهیات ژرفیابی نکرده و غرض نهایی آنرا نفهمیده، پس رأی او در این باب پریشیده است. وی سخت از ارسطوطالیس برگشته، او را در جدایی از

1. *Greek into Arabic* (Essays on Islamic Philosophy), Oxford, 1963, pp. 15-17, 25, 232.

آموزگارش افلاطون و دیگر فلاسفه متقدم، در بسیاری از آراء ایشان سرزنش کرده است. رازی پندارد که ارسطو فلسفه را تباه ساخته، و بسیاری از اصول آنرا دگرگون نموده است. گمان کنم که رازی بر ارسطو خشم گرفته و بر نقض او قصد کرده، وگرنه ارسطو خود قصدی نداشته است؛ رازی طی کتاب «العلم الالهی» خود او را انکار نموده است. کتاب الطب الروحانی وی و جز آن، نشانگر آن است که مذهب ثنوی را در شرک ورزی، و آراء برهمنان را در ابطال نبوت، و اعتقاد عوام صابثان را در تناسخ نیکو می‌شمارد. اگر خدای تعالی رازی را در راه رشد توفیق می‌داد، بایستی که ارسطوطالیس را چنان وصف کند، که او در آراء فلاسفه ژرفیابی کرده، مذاهب حکیمان را پژوهیده، آنچه را که فاسد و ضعیف بوده از آنها دور ساخته، گزینه آنها را برگرفته و گلچین آنها را برگزیده؛ و آنچه را عقلهای سلیم روا می‌دارند اعتقاد ورزیده... پس پیشوای حکیمان و جامع فضایل دانشمندان گشته است، «ناشناخته نباشد از خدای هرگز/ که جهانی فراهم آورد در یک تن»<sup>(۱)</sup>.

رازی این چنین بُت‌شکنی کرده است (شکاندن «بُت» های فکری) و اتفاقاً بزرگی او در همین است که نخستین کسی است، دستکم هفتصد سال پیش از بیکن انگلیسی در معارضه با ارسطو «ارغنون» دیگری در فرازمندی و ارج روش‌های «دانش نوین» پدید کرده است. ماکس مایهوف گوید ابونصر فارابی شاگرد یوحنا بن حیلان که به سال ۳۳۹ق در دمشق وفات کرد، شخصی نصرانی معروف به ابوزکریا یحیی بن عدی به او رجوع کرد، که ابتدای امر و راه و روش او در فلسفه اولی (مابعد طبیعی) همان آراء فیثاغوریان بوده است. مسعودی (در التنبیه / ۱۲۲) تأکید می‌کند که یحیی بن عدی بر همان مکتب محمد بن زکریای رازی طیب بوده که همان مکتب نوافلاطونی است؛ و از او روش خود را گرفته؛ چون مسعودی با یحیی پیوندی استوار داشته و در جای دیگر (همان / ۱۶۲) درباره رازی گوید به سال ۳۱۰ق / ۹۲۲م - یعنی - سه سال پیش از وفات خود کتابی در سه مقاله راجع به فلسفه فیثاغوری نوشته که در فهرست کتب الرازی مذکور نباشد. دی‌بور (تاریخ فلسفه / ۸۴-۹۴) با وضوح و اختصار شرح داده که آن چیزی بوده است که در آن زمان از فلسفه فیثاغوری فهمیده می‌شد، چگونگی آنرا در آراء رازی نسبت به آنها در ردیه‌های وی دانسته می‌آید. شاید رازی این گرایش فلسفی را از شاگرد

۱. التعریف بطبقات الامم. طبع جمشیدنژاد، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۲۲۱.

کندی فیلسوف - یعنی - ابوزید احمد بلخی (متوفاً ۳۲۲ق / ۹۳۴م) - از ایران شرقی - برگرفته، کسی که سفرهای بسیار داشته، حتی گویند وی به هندوستان هم سفر کرده، و دارای تمایلات نوفیثاغوری بوده است. بسا «بلخی» همان مأخذی باشد که رازی آراء نوفیثاغوری خود را از او گرفته، منتها نمی‌دانیم که چگونه در یحیی بن عدی اثر گذاشته، ما از ارتباط شخصی این دو دانشمند چیزی نمی‌دانیم. رازی تنها مدت کوتاهی در بغداد اقامت داشت، ده‌ساله آخر حیات خود را در ری زادگاهش گذراند، از این‌رو ممکن است که یحیی بن عدی مؤلفات رازی را مأخذ قرار داده، یا وی تنها آراء فیثاغوری خود را به طور شفاهی به شاگردان خود ابراز نموده، زیرا تألیفات وی حسب ظاهر دارای ویژگی‌های مکتب ارسطویی تقریباً در شکل خالص آن می‌باشد، همین نظر را نیز از برای کتابهای یحیی بن عدی ابراز کرده‌اند.<sup>(۱)</sup>

اما مهم‌ترین و معروف‌ترین کتابهای رازی همان «علم‌الاهی» است، که در آن مباحث عقلی و مطالب فلسفی و جهان‌شناسی را مطرح ساخته، اندیشه‌های خود را در آن به میان آورده است. اصطلاح «علم‌الاهی» یا الاهیات چنانکه گذشت، در نزد دانشمندان باستان شامل اموری است که خارج از ماده باشد، هم‌چنین سبب‌های نخستین طبیعیات و تعلیمیات و آنچه بدانها بستگی دارد در علم‌الاهی مورد بحث قرار می‌گیرد، لذا در سخن گفتن از علم‌الاهی می‌توان بسیاری از مسائل علم طبیعی و تعلیمی و منطقی را هم تحت بررسی قرار داد؛ پس جای شگفتی نیست اگر رازی در این کتاب بسیاری از مسائل مختلف علم طبیعی و مباحث گیتی‌شناسی را به میان آورده؛ لیکن متأسفانه این اثر بسیار مهم و تحریرهای مختلف (مجمعل و مفصل) آن بر جای نمانده است. آنچه بر جای مانده (که متأسفانه تاکنون بدان دسترس نیافته‌ایم) اثری است به عنوان «القوانین الطبیعیه فی الحکمة الفلسفیه» (= قانون‌های طبیعی در حکمت فلسفی) که دو نسخه از آن وجود دارد: یکی در کتابخانه دائرةالمعارف العثمانیه (حیدرآباد دکن) و دیگری در کتابخانه «اویسالا» سوئد<sup>(۲)</sup>؛ و ضرورت تام دارد و سزااست که این اثر رازی طبع و نشر شود (کوشش ما برای وصول بدان جهت تألیف این کتاب بی نتیجه ماند). رازی خود در کتاب «سیرت فلسفی» خویش از کتاب «علم‌الاهی» نام برده، و در برابر آن کسان که مقام فلسفی

۱. التراث اليونانی (عبدالرحمان بدوی)، ص ۶۴، ۸۱-۸۳.

۲. تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، ص ۱۶۸ / تذکره النوادر، ص ۱۴۰.

او را انکار می‌کردند، گفته است که با نوشتن این کتاب و چند اثر دیگر شایستگی لقب فیلسوف را دارد<sup>(۱)</sup>. اصحاب تراجم و دانشمندانی که به آراء و عقاید رازی اشاره نموده‌اند، از کتاب وی در علم الهی یاد کرده‌اند و آن را بر چند شرح و تحریر دانسته‌اند؛ چنان‌که بیرونی آن را کتاب «العلم الالهی» کبیر یاد کرده، ابن ندیم با وصف «صغیر» و رساله «لطیف» نام برده؛ هم‌چنین بیرونی دیگر بار کتاب العلم الالهی (الصغیر) علی رأی سقراط و ابن ابی اُصیبعه «علی رأی افلاطون» گفته‌اند؛ نیز گویا همان «کتاب الحاصل» باشد (که مرادش در آن چیزهاست که از علم الاهی با روش فرضیه‌پردازی و به طریق برهانی فرادست می‌آید) و اجله حکماء و فحول علمای اسلام این کتاب رازی را نقض کرده‌اند، که هر یک از ایشان در جای خود ذکر خواهد شد<sup>(۲)</sup>.

حکیم ناصر خسرو قبادیانی گوید که محمد زکریای رازی اندر کتاب خویش، که آن را شرح علم الاهی نام نهاده است... پنج قدیم ثابت کرده است...؛ و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف (ایرانشهری) را به عبارت زشت بازگفته، تا متابعان او از بی دینان و مُدبران (= 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: «چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر»، این حال دلیل است بر آن‌که ابداع محال است...؛ و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب محمد زکریا، و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آن‌که مر کتب او را - که اندر این معنی کرده است - چندپاره نسخه کرده به تفاریق، مر بنیادهای مذهب او را به ردهای عقلی ویران همی کنیم اندر مصتفات خویش، والله خیر موفق و معین<sup>(۳)</sup>. باید گفت اولاً اگر قول رازی: «چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر»، زشت است؛ چرا قول پیشوایشان (معلم اول) ارسطاطالیس را زشت نمی‌شمارند که صریحاً فرموده است: «شیء مقدم بر سایر چیزهاست - وقتی که اگر آن شیء نباشد - دیگر اشیاء نیز وجود نخواهد داشت - در

۱. السیرة الفلسفیه، مقدمه دکتور محقق، ص ۳۲-۳۳. / فیلسوف ری، ص ۲۵۹.

۲. رسائل فلسفیه، پاول کراوس، ص ۱۶۵-۱۶۷. / فیلسوف ری، ص ۲۶۰-۲۶۲.

۳. زاد المسافرین، ص ۵۲، ۷۳، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲ و ۱۰۳.

صورتی که آن شیء می‌تواند بدون آن دیگران وجود داشته باشد. هم‌چنین، در زمان و در استکمال هستی نیز تقدّم وجود دارد، پس از معنای اول آغاز می‌کنیم»<sup>(۱)</sup>. این قول آشکارا مبین اعتقاد ماتریالیستی ارسطوست، که ناظر بر تقدّم وجود «ماده» (شیء / هستی) بر «معنا» و یا هر اسم دیگری (مثل «مبدع» و «صانع» و مانند اینها) است؛ چه دانسته است که هم وی مقوله «جوهر» را مقدم بر «عرض» (که موضوع «خلق» و «ابداع» از این مقوله است) می‌شمارد. اما چون پسر زکریا آنرا اظهار نموده، که یک‌عده «بی‌دین» و لامذهب «بدبخت» متابع او شده‌اند، گفتاری «زشت» است و مرخردمند را اندر آن باید به «تأمل» پردازد.

در ثانی این سخن عین خرد و در کمال و غایت «خردمندی» است، حاجت به سفارش حکیم دین‌مدار (صاحب «وجه دین») در «تأنی» نسبت به آن ندارد، کسی که - مثل خیلی‌های دیگر - یکسره از عالم و آدم متوقع‌اند که اگر در «علم الاهی» کتاب می‌سازند، بایستی مطابق با نسخه حکیم فرموده (بر پایه پیشداوری‌های مذهبی ایشان) حتماً و اول از همه «اثبات صنّع و ابداع خدا» کنند، نه آن‌که (زبانم لال) «دلیل بر تعدّر ابداع و عجز صانع حکیم گردد» (ص ۹۳). اما این‌که حکیم قبادیان عزم کرده که همه اقوال پسر زکریا را در این خصوص جمع کند، پس آن مذهب را به ردهای عقلی «ویران» نماید؛ واقعاً خدا قوت داشته و زحمت کشیده است؛ همین اندازه که در اینجا و آنجا به خیال خودش ویرانی به بار آورده، کفایت است (زیادت خرابی به بار می‌آید!) مر این بنیان فکری مرصوص را که از باد و باران و توفان هزاران‌ساله گزند نیافته است. ما پیشتر این مطلب را بیان کرده‌ایم که حرفهای به اصطلاح فلسفی حکیم ناصر خسرو و امثال او، یا براهین مشائی مآب است، یا «کلام» دینی است، و یا تفسیر قرآن است؛ هیچ‌یک مطلقاً ربطی با «فلسفه» به معنای اخص کلمه ندارد. اما حکیم ابونصر فارابی (م ۳۳۱ق) که کتابی «فی الردّ علی الرازی فی العلم الاهی» داشته است (= در ردّ بر علم الاهی رازی) و آن هم دفاع از دیانت بوده، هم برحسب فلسفه تعقلی‌اش به نوعی دفاع از فلسفه تلقی شده، منتها بایستی دو حوزه متفاوت فلسفه را - که رازی و فارابی بدانها تعلق داشته‌اند - در نظر داشت<sup>(۲)</sup>. حکیم ابوعلی ابن سینا هم سخت و بی‌ادبانه بر رازی تاخته است، آنجا که

۱. طبیعیات، ترجمه فرشاد، ص ۲۷۹.

۲. فارابی (رضا داوری اردکانی)، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۷، ۲۵۶-۲۵۹.

در پاسخ به دومین پرسش ابوریحان بیرونی ظاهراً چون رازی برخلاف ارسطو رفته، گوید که در الاهیات بافی متکلفانه فضولی کرده، از حدّ خود - که همان پیشه زخم‌بندی و مرهم‌گذاری و دیدن شیشه‌های «شاش» و قوطی‌های «گه» مردم است - تجاوز کرده، ناچار خود را رسوا نموده و نادانی خویش را در آنچه گفته آشکار ساخته است<sup>(۱)</sup>. البته بیرونی پاسخ دندان‌شکنی به ابن سینا داده، و بی ادبی او را نسبت به رازی مقابله به مثل کرده؛ ولی علت امر اساساً همان اختلاف مشرب فلسفی تعقلی و تحصلی است، که هم میان فارابی و رازی پیشتر گذشت.

مخالفان دیگر رازی در علم الاهی او همانا متفکران معتزلی‌اند، که آنها نیز درد «دین» داشته‌اند - یعنی - چنان‌که مکرّر در بهر «ذره‌گرایی» رازی در فصل پیشین - (حکمت طبیعی) گذشت، اصولاً تلاش آنان در جهت اثبات «خالق» و «صانع» برای عالم قبل از فعل «صنع» و «خلق»، در نتیجه نفی هر چیزی - (هیولی) دیرینه (قدیم) یا حتی همزمان با «اراده» ازلی فاعل مختار باشد. اما اختلاف گروهی از معتزلیان با رازی که اعتقاد ذریگیری نداشتند، مانند ابواسحاق نظام مجوسی مآب که معتقد به مقولات کمون و ظهور مشابه با قوت و فعل ارسطو بود، و رازی بر ردّ این نظریه کتاب «اثبات استحاله» را نوشت، ریشه دیرینه دیگری هم در زمینه الاهیات دارد؛ و آن چنان‌که قبلاً اشارت رفت و بعداً هم بیاید، این‌که گرایش زردشتی مآب نظام معتزلی در اصل کلامی‌اش، صرف نظر از انکار قدم «زروان» اکران (زمان مطلق) در قضیه ضدین (ثنوی) به «اورمزد» (عقل / نور) در قبال «اهریمن» (نفس / ظلمت) که طبعاً قائل به قدم وجود آن یکی - (اورمزد) معبر از «عقل کلی» (رحمان) عالم یا «خدا» بوده، برخلاف زکریای رازی است که حسب گرایش مانوی مآب خود، علاوه بر اثبات قدم زروان اکران (زمان مطلق) در قضیه ضدین (ثنوی) مزبور، قائل به دیرینگی هیولی (ماده اهریمنی) و نفس کلی (شیطان) بدون حضور عقل کلی (اورمزد) در قدمت استوایی با «خدا» (باری) و مکان شده است. مع‌هذا بعضی از متکلمان اعتزالی مشرب امامیه ظاهراً از موضع تخالف با معتزلیان سنی مذهب، به نظر می‌رسد که جانب زکریای رازی را گرفته باشند، مانند نوبختیان و شیخ صدوق و شیخ مفید و شیخ طوسی، یا دستکم - به دلایلی دیگر که بعداً خواهد آمد - بیطرفانه سکوت

۱. الاسئله والاجوبه، طبع دکتر نصر - دکتر محقق، ص ۱۳. / کتاب المهرجان لابن سینا (کلمة الشیبی)، ص ۱۳۰.



کرده‌اند. بی‌سبب نیست که رازی کتاب «الانتقاد والتحذیر علی اهل الاعتزال» (= خرده‌گیری بر معتزلیان و برحذر نمودن از ایشان) را که متضمن ایرادها بر بزرگان آن مکتب مانند جاحظ و بلخی و ناشی بوده؛ و در عوض کتاب «الاشفاق علی المتکلمین» (= دلسوزی بر متکلمان) را نوشته است.<sup>(۱)</sup> بی‌گمان مراد از متکلمان هم شیعی است، هم سنی که اصولاً ذریگرا بوده‌اند، قبلاً حدود و نحوه توافقی ایشان با الاهیات طبیعی رازی بیان شده است. محور توافق هم به قول والتزر - که پیشتر گذشت - این است که «رازی با نفی علمی قدم عالم کمابیش به نظرگاه اسلامی نزدیک می‌شود»؛ چنان‌که بعدها سکوت رضایت‌آمیز و بل حمایت تلویحی حجة الاسلام غزالی از زکریای رازی هم بدین موجب است.

اما سرسخت‌ترین معتزلیان مخالف معاصر با رازی همانا ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی معروف به کعبی (م ۳۱۹ق) منسوب به مکتب اعتزال بغدادی و رئیس معتزله آنجا (از شاگردان خیاط معتزلی) و هم پیرو ابواسحاق نظام بود، که او را «امام اهل الارض» می‌گفتند (صاحب «مقالات») و با زکریای رازی مباحثات و مناظرات چندی (از جمله در مسئله «زمان») داشته، کتابی و مقاله‌ای هم در نقض «علم الاهی» رازی نوشته که ناچار فیلسوف ری بر رد آن کتاب «فی نقض کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی والرد علی» (= در نقض کتاب بلخی بر رد کتاب علم الاهی) یا «فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی العلم الالهی» (= در روشن ساختن اشتباه آن‌که به علم الاهی او انتقاد کرده) و کتاب «فی الرد علی ابی القاسم البلخی فی ما ناقض به المقالة الثانية من کتاب العلم الالهی» را (= در رد بر ابوالقاسم بلخی که گفتار دوم از کتاب علم الاهی را نقض کرده) نوشته؛ میان آن دو مکاتباتی هم از بغداد و ری صورت گرفته که یکی با عنوان «نامه (رازی) به ابوالقاسم بلخی در فزونی بر پاسخ و بر پاسخ این پاسخ» در فهارس آمده است.<sup>(۲)</sup> بد نیست گفته آید مکتب متقدم بغدادی معتزلی که به نوعی تشیع گرایش داشته، شیخ مفید در آراء طبیعی خویش از آن مکتب و ابوالقاسم بلخی کعبی پیروی نموده؛ هرچند در برخی از مقولات مانند «مکان» و گویا «زمان» هم با آن موافق بوده، اقوال وی در زمینه حکمت طبیعی جز چند مورد کلاً با مکتب بصریان معتزلی به خلاف است.<sup>(۳)</sup> دیگر مخالفان و

۱. فیلسوف ری، ص ۱۰۳ و ۱۴۷.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۶۷-۱۶۸. فیلسوف ری، ص ۳۱-۳۵، ۱۰۲، ۱۴۲ و ۱۷۰.

۳. رش: گفتار راقم این سطور به عنوان «شیخ مفید و حکمت طبیعی» (در) المقالات والرسالات (مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید)، قم، ۱۴۱۳ هـ ق، ش ۴۹، ص ۵۴-۶۶.

ردیه‌نویسان بر رازی خواه در نقض «علم الاهی» یا «ردّ نبوت» او - که جز ابو حاتم رازی اسماعیلی همروزگار وی - باقی غیر معاصر با او بوده‌اند، عبارتند از: ابونصر فارابی (م ۳۳۱) - که گذشت، ابوعلی مرزوقی (م ۴۲۱)، ابن هیثم بصری (م ۴۳۰)، ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶)، ابن رضوان مصری (م ۴۶۰)، قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲)، ناصر خسرو اسماعیلی (م ۴۸۱) که گذشت، ابن میمون اسرائیلی (م ۶۰۱)، کاتبی قزوینی (م ۶۷۵)، ابوالعباس ابن تیمیه (م ۷۲۸) و ابن قیم جوزیه (م ۷۵۱) که البته همگی رساله ردیه مستقل نوشته‌اند، برخی هم در پاره‌ای از مسائل یا مخالف یا موافق با او نبوده‌اند<sup>(۱)</sup>.

ابوعلی ابن خلّاد (سده ۴۴) هم کتاب «العلم الالهی» رازی را نقض کرده، آنگاه ابواسحاق نصیبی معتزلی همان ردیه را شرح نموده است<sup>(۲)</sup>، که در هاشم الجماهر بیرونی با عنوان غلط «کتابه البلاغم (کذا؟) انه کتاب الالهیات» به ضبط آمده<sup>(۳)</sup>؛ استاد دکتر محقق متوجه شده و آن را به صورت صحیح «کتابه الذی زعم انه کتاب الالهیات» (= کتابش که پنداشته است آن کتاب الاهیات است) اصلاح نموده است<sup>(۴)</sup>. اما ردیه‌هایی که رازی بر الاهیات حکمای دیگر نوشته، غیر از ارسطو که یاد شد (خود «علم الاهی» کلاً بر نقض آن است) از جمله نوافلاطونیان اسکندر افروڈیسی است، که کتاب تفسیر مابعدالطبیعه (ارسطو) مقالة اللام نوشته او وجود دارد (عبدالرحمان بدوی چاپش کرده) و دیگر فرفورزیوس صوری شارح ارسطو است، با عنوان کتاب «فی نقض کتاب انابو (المصری) الی فرفورزیوس فی شرح مذاهب ارسطوطاليس فی العلم الالهی» یا درست‌تر «نقض کتاب فرفورزیوس الی انابو المصری» (= نقض نامه فرفورزیوس به انابوی مصری در شرح روشهای ارسطویی درباره علم الاهی) که این انابو از کاهنان مصری حامی فلسفه طبیعی قدیم (متبع رازی) بوده، فرفورزیوس (سده ۳ م) با او در حمایت از ارسطو مباحثه کرده (این نامه هم وجود دارد) که رازی به رد آن پرداخته است.<sup>(۵)</sup> رازی

۱. فیلسوف ری، ص ۲۶۲-۲۸۹. رسائل فلسفیه، ص ۱۶۷-۱۷۰.

۲. مانی و دین او، ص ۳۷۶.

۳. الجماهر. طبع کرنکو، ص ۱۶۸: طبع یوسف الهادی، تهران، ص ۲۷۳.

۴. بیست گفتار، ص ۱۰۰.

۵. فیلسوف ری، ص ۱۰۵-۱۰۶، ۱۴۱ و ۲۹۹-۳۰۰. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۰-۱۲۱.

در نقد و نقض پی‌گیر متافیزیک ارسطو، که تا مصر و اسکندریه هم سر در پی آن نهاده؛ علاوه بر کتابهای مجمل و مفصل «علم الاهی» که متأسفانه هیچ‌یک بر جای نمانده، قصاید و اشعار «ارجوزه» وار هم جهت تبلیغ آموزه خویش به طالبان و علاقه‌مندان ساخته، چنان‌که «القصیده الالیه» (= چکامه الاهی) یا «اشعار فی العلم الالهی» را از او یاد کرده‌اند. هم‌چنین کتاب کوچک در علم الاهی بنا بر نگره سقراط (که رازی او را پیشوای خود در فلسفه می‌داند) و یا کتاب در علم الاهی بنا بر نگره افلاطون (که خود را پیرو نظر او می‌داند) و این دو اثر قبلاً هم ذکر شد<sup>(۱)</sup>. پیشتر نیز گفتار «درباره مابعد طبیعی» او یاد گردید که اگرچه اصلاً درباره طبیعی است، تماماً ردود و نقوض بر مسائل عوضی مابعد طبیعی دیگران است.

ابوریحان بیرونی گوید که من کتاب رازی را در «علم الاهی» بررسی کردم، وی در آن آغاز راهنمایی به کتابهای مانی به ویژه کتاب «سفر الاسرار» او نموده است...<sup>(۲)</sup>. پیش از این مکرر گذشت و پس از این هم در جای خود بیاید، که رازی در جهان‌بینی خود یکسره متأثر از اعتقادات مانوی است؛ و اگر هیچ‌گواهی دیگر در مانوی‌گری حکیم رازی وجود نمی‌داشت، همین اشارت بیرونی - که خود نیز به تأسی از رازی و استادش ابونصر عراق متأثر از آن مذهب بوده - کفایت می‌کرد. ما پیشتر علت گرایش تمام روشنفکران و دانشمندان ایرانی را بدان مذهب بیان کرده‌ایم، اما اینجا هم تکرار فقره‌ای در این خصوص بی‌فایده نباشد، که این سؤال تقریباً برای همه محققان «مانوی‌گری» مطرح بوده، آن‌طور که مرحوم تقی‌زاده می‌گوید اگر معتقدات و بنیاد اصول دین (مانوی) آن‌قدر سست و خرافی بود - که در ظاهر به نظر می‌آید و ذهن محقق علامه‌ای را مانند بیرونی زده است - علمائی مانند محمدبن زکریا و ادیب فاضلی مانند ابن‌المقفع و بسیاری دیگر در محیط تعلیمات ساده‌تر اسلامی و بحبوحه مباحثات متکلمان و معتزله، مجذوب آن عقاید و تعلیمات نشده بودند؛ و این فقره برای این جانب (تقی‌زاده) سرّی است غامض که حل آن سهل نیست<sup>(۳)</sup>. به عقیده ما که این مسئله به تمامی حل شده است، پاسخ این پرسش متضمن بیان چندین سبب است، که در جای خود بازگفته‌ایم و اینک فقط به ذکر

۱. فهرست کتب الرازی (بیرونی)، ص ۱۳-۱۴. فیلسوف ری، ص ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۴۱، ۱۴۲ و ۱۴۹.

۲. فهرست کتابهای رازی (و المشاطة لرسالة الفهرست (غضنفر تبریزی)، طبع دکتر محقق، ص ۳.

۳. مانی و دین او، مقدمه، ص ۲۶.

دو نکته بسنده می‌کنیم، این‌که اجمالاً و در یک کلمه مانویت کلامی مذهب و فلسفی مشرب بوده، ماتریالیسم فلسفی موجود در آن همانا مطلوب گروندگان دانشمند بدان گردیده، خصوصاً اصل عمده دوگرایی (= ثنویت) زندیقانه در آن، با گرایش‌های علمی-فلسفی-عرفانی روشنفکران و دانشمندان سخت همسویی دارد، بالاخص «وضع مرکب» (synthesis) در منطق جدلی (= دیالکتیک) درونی آن، چنان‌که دین‌شناس بزرگی مانند ویدن‌گرن بیان داشته است: «اسطوره مانوی مانند همه مذاهب عرفانی، شامل یک نمایش دیسه‌نمای هگلی است، که در سه عمل متوالی هم‌تاهای هگلی «برنهاد، برابرنهاد، هم‌نهاد» اجرا می‌شود. یعنی-اولاً وضع ماقبل هبوط آدم، ثانیاً هبوط آدم؛ و ثالثاً رجعت به وضع اصلی»<sup>(۱)</sup>. به علاوه اندیشه وحدت ادیان و ایمان همبر با آموزه انسان‌گرایی در نگره وحدت وجودی و اصل «اختیار» و جز اینها هم اسباب گرایش بدان بوده است.

باری، گرت و بیرنگ آفرینش جهان موافق با نگره زروانی که با مذاق فلسفی مانوی-مزدائی مآبان ایرانی سازگار است، برحسب «بوندهشمن (۲۸/۱)، زات/اسپریم (۲۰/۱) و «دینکرد (۱۲۳/۳) صرف نظر از اختلافات جزئی بدین شرح است: «جهان، با تنومندی و بینشیه (= عینی و محسوس بودن) خویش گیتیگ (= مادی) است. آنگاه دهشنو (= آفرینش) خود موجود و خوش‌تفاک (= قائم بذات / پایدار به خود) به پیکار اندرست، زیرا آفرینشی همستار (= متضاد) باشد (Synthesis) چون یک پتیارگی (= وبال) ستیزنده (Antithesis) بر ضد پیشرفت پیوسته و نیک چیزهاست (Thesis) و این کار او از سرشت اوست. پیدایش این وضع هنگامی بود که هیچ آفریده مادی نبود، نموداری (= برهان) این کار (- روند پیشرفت) از همان ستیزش (= تضاد) نیمی از جهان مادی است (گیتی) که عینی و محسوس باشد. خاستگاه جهان هستی از آفرینش دادار [زروان] باشد، آفرینش با یک زورافزار [- تلنگر نخستین / big-bang] برپا شد، که سپس نام مقدس هستی «زرمایه / دیرینه» (= قدیم) یافت، همین «بُن گیتی دهشنانو» (= بنیاد نخستین جهان) است که چونان مادر آفریدگان باشد. پس نخست «هستی» عینی (- عالم) به دست دادار [زروان] پدید آمد [- یعنی: عالم از «قدیم» حدود یافت (متکلمان) یا «صدور» یافت (غنوصیان)] و تشکل آن متناسب با خود هستی خویش

1. *Mesopotamian Elements*, (Widengren), p. 15.

پیش رفت، نام مقدس این پیدایش همانا «روبیشنیک وونیش» (= پیشرفت / روند هستی) [کون و تکوین و صیوررت] است. پس آنگاه، چهار زیاک (= عنصر) چنین نامیده شوند: «وایو (= هوا)، آتش، آب و «طین» [هزوارش: خاک] که بُن‌های چهارگانه جهان‌اند...»<sup>(۱)</sup>. در گیتی‌شناسی رازی که تفصیلاً آن ذیلاً بررسی می‌شود، همین نگره‌ها و گفتمان‌های دیرینگی (= قدم) هیولی و زمان (= زروان / دادار = خالق)، نوپیدی (= حدوث) عالم (= گیتی) یا خلق (= دهشن) آن به توسط او، خلق تصادفی یا بختی (= زورافزاری / تلنگر نخستین) بدون قصد قبلی و «اراده» ازلی فاعل مختار و جز اینها مستفاد است. ناگفته نماند در بیرنگ آفرینش زروانی نیز آمده است که، تنومندان سپهری (افلاک و اجرام سماوی) خود در مقوله «ماتک» (= هیولی) می‌گنجند؛ دیگر ما از شرح نگرش هستی‌شناسی (Ontology)، ترکیب طبایع و خلق انسان و مسئله روح و روان در اینجا صرف نظر می‌کنیم.

1. *Philosophy of the Mazdayasnian Religion* (L. Cassartelli), pp. 104–105.

## ۲. قَدَمَاءِ خَمْسَه

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؛ اماگویی 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: «محمّدبن 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>(۱)</sup>. ناصرخسرو هم گوید که «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی، و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است؛ و محمدبن 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 زشتگوی تر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد.»<sup>(۲)</sup>

جان کلام در فلسفه مادی (الاهی) رازی، در عرفان وحدت وجودی و در مذهب اصالت وجود (فلسفی) همین است، که ناصرخسرو قبادیانی در یک کلمه بیان کرده: «خالق و مخلوق از یک جنس اند»؛ اگر او تفسیر نمی کرد، ما هم نمی کردیم؛ ولی این بدان معناست که عالم آن طور که متکلمان دین می پندارند «خالق» و صانع علیحده ای

۱. تحقیق ماللهند، چاپ هند، ص ۲۷۰. / *al-Beruni's* (tr. Sachau), p. 319.

۲. زادالمسافرین، ص ۷۳ و ۹۸. / *رسائل فلسفیه*، ص ۲۲۰ و ۲۵۷.

ندارد؛ و اگر هم دارد، مقدّم (دیرینه‌تر) از «ماده» نباشد (چه خالق از جنس هیولی، بل وجه ذاتی یا صفت «خلق» در هیولی است). ارسطو هم – چنان‌که در فصل پیشین (– حکمت طبیعی) گذشت – «خلق» را همان «فعل» طبیعت یا ماده – یعنی – فرایند «صورت» و صیورت می‌دانست، که از این نظر سردهسته مادی‌گرایان (ماتریالیست‌های) جهان است؛ اما از آنجا که صورت را معلول به یک علّت فاعلی به اسم «علّت اولی» می‌دانست، یا فرایند «حرکت» فعلیّت یافتن را (از حالت بالقوه) به یک محرّک غیرمتحرکی به اسم «محرّک اول» منسوب می‌داشت، که بعدها آنرا «عقل اول» تعبیر کردند (!) از صف مادیون بیرون می‌رود. خلاصه آن‌که منازعات فکری و فلسفی بین مینوگرایان (– ایده‌آلیست‌ها) با گیتی‌گرایان (– ماتریالیست‌ها) و مجادلات و دعواهای پایان‌ناپذیر میان متولیان شرایع یا متکلمان دین با اصحاب هیولی و دهریان، عمدتاً و بلکه مطلقاً بر سر همین قضیه است، که یک خالق و «صانع» و مبدع (و هر اسمی دیگر مرادف با آن) این عالم عینی را آفریده، پس انسان هم به طریق اولی از مخلوقات اوست؛ و همو «لطف» فرموده (هم به قاعده «لطف» در شیعه یا «جود» در سنی) از میان انسانها معدودی «مخصوص» را مبعوث کرده، که آنان هم یک‌رشته شرایع از طرف او (– خالق و صانع عالم) در جوامع نهاده‌اند، اینک مردمان بایستی حسب تبعیت و اطاعت «مخلوق» الزاماً از «خالق» خود، مادام که در این جهان نفس می‌کشند، بر طبق آن شرایع و «دستور»‌های از بالا (– غیبی) عمل کنند. چنین است لبّ عقاید و اعتراضات ناصر خسرو و دین‌باوران بر الاهیات فلسفی رازی، که اصولاً برخلاف آن دستورهای «غیبی» اندیشیده – یعنی – به اصطلاح امروز رازی هم «دگراندیش» بوده است.

باری، چنان‌که در فصل آتی (– سیرت‌شناسی) هم بیاید، واضح است که قبول «خالق» علیحده و مجرد و مقدّم بر «خلق» همانا به مصداق «چون‌که صد آمد نود هم پیش ماست»، خود مستلزم قبول «نبوّت» هم – که گویند از طرف اوست – باشد، آنگاه قبول نبوّت نیز خود مستوجب قبول «شرایع» باشد که حاکم به امر «ولایت و حکومت و خلافت و امامت» اصحاب شرایع است، قبول شرایع نیز مستمسک اطاعت بی‌چون و چرا از «اولی‌الامر» باشد که ملازم با استبداد اولیای امور است، استبداد هم «طبیعی» خود دارد که فجایع آن در جوامع «شریعت‌نهاد» معلوم است، و هکذا (هَلَمْ جُزًا). پس رازی و هم‌اندیشان (دگراندیش) او به طریق منطقی با نفي علمی و انکار فلسفی «خالق» مزبور،

یک‌باره هرگونه سلطه و سطوت قاهرانه «شرایع» را با متولیان و متکلمان و خدم و حشم آن مردود شمردند؛ در واقع به طریق اولی و اصولی استبداد فکری و حکمی و حکومتی را یک‌جا نفی کردند، برای «عقل» و خرد و معرفت و «حکمت» انسانی کرامت قائل شدند؛ از این‌روست که گفته‌اند هم به تعبیر ناصرخسرو: «رازی، انسان را برابر با خدا نهاده است»؛ و هم از این‌روست گرایش بنیادی او و همگان او به فلسفه قدیم و فلاسفه یونان، در حالی که تا مغز استخوان ایران‌اندیش و ایرانی نهاد بوده‌اند؛ صرفاً به سبب «سیاست» مدنی و طلب «جمهوریت» افلاطون، که در آن مدینه پای «خالق» عالم و کارگزاران او به میان نمی‌آید (– حکیمان حاکمند) و در این خصوص طی بهرهای فصل آتی به تفصیل بحث و استدلال خواهیم کرد.

اکنون در ادامه بحث فلسفی محض درباره «دیرینگی» پنج‌گفتمان رازی، نخست بایسته است که مفهوم «قدم» (= دیرینگی) و «قدیم» (= دیرینه) روشن شود، البته ذیلاً در بهر «حدوث و قدم» این موضوع بیشتر بررسی خواهد شد؛ لیکن عجالاً باید دانست مراد از قدم (= دیرینگی) همانا سبق (= پیشی یا پیشین بودن) است، که آن را بر دو قسم دانسته‌اند: قدم یا سبق زمانی (پیش بودن از لحاظ زمان) و دیگر قدم یا سبق «رتبی» (پیش بودن از لحاظ ترتب) که شهرستانی از این دو قسم قدم به سبق زمانی و ذاتی تعبیر کرده، محمول ذاتی را «ماده» دانسته که ذهن آن را تقدیر می‌کند؛ پس می‌گوید که «تقدیر ذهنی» را در مورد اثبات قدم یا حدوث (= نوپیدی) «تقدیر عقلی» هم گویند؛ و اگر وجود قدم ذاتی مسبوق به ماده نباشد، چون هیچ‌گونه پیش‌فرض ذهنی نسبت به شیء را موجب نگردد، پس بایستی آن «قدم زمانی» بوده باشد که این امر راجع به معلول اول می‌شود<sup>(۱)</sup>. لیکن در مورد «قدیم» های خمسۀ رازی هیچ‌گونه سبق یا قدم زمانی یا رتبی متصور نباشد، بلکه قدم آنها مبنی بر تقدیر ذهنی یا «عقلی» حسب وجود ذاتی آنهاست. از این «قدم» باید گفت که ناصرخسرو هم بنا به اصطلاح خود رازی، به بهترین و والاترین وجه با اصطلاح «استوائی» (= 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>(۲)</sup> حاجت به توضیح نباشد که «استواء»

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع الفرد جیوم، ص ۳۴.

۲. زادالمسافرین، ص ۷۶ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۵.



(= برابری / یکسانی / هم‌ارزی) کلی در مورد هر پنج «قدیم» رازی برقرار است، هرگونه لیت و لعل و ان قلت در این خصوص، فقط لفاظی مابعد طبیعی و بازی با کلمات به شیوه متکلمان عنعناتی است، که اسیر پیشداوری‌های چاره‌ناپذیر خویش حسب اعتقاد به منبع نقلی و بنده «نص» بودن خودشان می‌باشند. باری، رازی گفته است که این پنج دیرینه در عالم وجود مسلماً موجود (ناگزیر) ضروری‌اند، جز آنها «دیرینه» ای نباشد و همانا خود نوپدید است<sup>(۱)</sup>. پیشتر ما جای دیگر (ابوریحان بیرونی / ۱۵۳) مفاهیم این پنج دیرینه را خود و جوهری از یک مقوله کلی (حقیقت واحد و بدیهی) دانسته‌ایم، که با هم نوعی اینهمانی و اتحاد کلمه یا اشتراک معنوی دارند؛ لذا معادل با لفظ «استواء» کلی قدماءِ خمسَه، اصطلاح «تسویه» را هم مناسب می‌دانیم. هم در این معنا از جمله دیدیم که ابن حزم اندلسی در بیان نظر قائلان به حدوث عالم، گفته است که گویند آن را «یک» مدبّر باشد، که همانا نفس و مکان مطلق (خلاء) و زمان مطلق به طور ازلی همیشه «با» او هستند<sup>(۲)</sup>.

آنگاه فخرالدین رازی در کتاب «المحصل» خود (نتایج افکار دانشمندان و حکیمان و متکلمان پیشین و پسین) بی‌گمان بنا بر متن اثر زکریای رازی در این خصوص، به شرح موجز و بُرهانی هر یک از دیرینه‌های پنجگانه پرداخته که از این قرار است: (۱) دیرینگی «باری» دلیل بر آن مشهور است، (۲) دیرینگی «نفس» مبنی بر آن باشد که هر نوپیدی مسبوق به ماده است، و گویند اگر نفس نوپدید می‌بود، ماده آن نوپدید بودی؛ و اگر نوپدید می‌بود، ماده دیگری حاجت داشتی نه تا نهایت؛ و اگر دیرینه باشد همانا مطلوب است. (۳) دیرینگی «هیولی» این که اگر نوپدید بودی، تسلسل لازم می‌آید؛ و اگر دیرینه باشد همانا مطلوب است. (۴) دیرینگی «دهر» که زمان است، و نبودی‌پذیر نیست؛ زیرا هر چه عدم بر آن درست باشد، نبودی آن پس از وجود آن - یعنی - سپس زمانی است؛ پس زمان موجود است، که اگر فرض شود معدوم است همانا خلاف باشد؛ پس چون فرض نبودن زمان لازم آید، آن خودبه خود محال است؛ پس به ذات خویش واجب باشد. (۵) دیرینگی «فضا» (مکان) نیز واجب به ذات خود باشد، گواه بر این وجوب آن که رفعش ممتنع است؛ زیرا اگر رفع گردد، تمیزی بر جهات حسب اشارتها نماندی، و این نامعقول است.<sup>(۳)</sup>

۱. تحقیق ماللهند، ص ۲۷۱. / اعلام النبوه، ص ۱۴ و ۲۰.

۲. الفصل فی الملل. چاپ مصر. ج ۱، ص ۱۰.

۳. محصل افکار المتقدمین... القاهرة، ۱۳۲۳ ق، ص ۸۴.

«و اما حیرانیان مجوسی این دیرینه‌های پنجگانه را چنین ثابت کرده‌اند که دو تا از آنها زنده دانا یا زنده‌کنشگر باشند، و آن دو باری و نفس است: «باری» همانا دیرینه و زنده و کنشگر است مر این جهان را. اما «نفس» مراد از آن خاستگاه زندگی و همان روح‌های بشری و سماوی است، که همانا به ذات خود زنده و هم دیرینه باشد. و سه‌تای دیگر: نه دانا، نه زنده، نه کنشگر باشند؛ بلکه یکی از آنها کنش‌پذیر، دو تا نه کنشگر و نه کنش‌پذیر؛ و آنها: هیولی (ماده) و فضا (مکان) و دهر (زمان) اند. هیولی دیرینه است، و گرنه حاجت به هیولای دیگر باشد؛ و آن کنش‌پذیر است، از بهر صورت‌پذیری، پس کنشگر نباشد، و آن زنده نیست و همانا پدیدار است. مراد از «فضا» همان خلاء است، که اگر دیرینه نبودی تمیز جهت‌ها از میان برفتی...؛ و «دهر» همان زمان است که تقدّم عدم آن بر وجودش به تصوّر نیاید، زیرا تقدّم زمانی در وجود آن با عدمش جمع است؛ خلاء و زمان نه کنشگر و نه کنش‌پذیرند. امام (فخر) رازی گوید که این مذهب در میان مذاهب پوشیده بود، پس پسر زکریای رازی طبیب بدان گرایید و آنرا آشکار نمود، و کتابی هم در این باب به نام «القول فی القدماء الخمسه» (= گفتار درباره دیرینگان پنجگانه) بساخت<sup>(۱)</sup>. این‌که منشأ نظر درباره قدماءِ خمسۀ رازی را حکمای اوایل دانسته‌اند، لابد بایستی از دموکریتوس و انبازقلس آغاز کرد، که گویند نگره‌های آنان را افلاطون برگرفته؛ فلذا ملاحظه می‌شود که در بیان خمسۀ افلاطون «نفس» را که عبارتست از: «جوهر، هوهو، غیر، حرکت و سکون»، با «زمان، مکان، دهر، ازلیت» یاد کرده‌اند<sup>(۲)</sup>. در خصوص نوفیثاغوریان (اسکندرانی) به ویژه متأخران ایشان، لازم بود که به وجود یک صانع عالم (Demiurge) به عنوان واسطه‌ای میان خدا و ماده قائل شوند. مابعدالطبیعه مذهب نوفیثاغوری دارای چهار اصل بود: خدا، عقل، عالم، نفس و ماده، که البته سه اصل نخست به ایجاد مفهوم تثلیث در مسیحیت مدد رساند، در حالی که اصل چهارم راه را برای نظریه «صدور» باز کرد<sup>(۳)</sup>. نگره‌های هندی در این خصوص، چنان‌که در بهر عناصر از فصل پیشین (- حکمت طبیعی) هم گذشت، اصولاً عدد «پنج» خواه در مورد قدماء عالم یا عناصر طبیعت، یک منشأ هندوایرانی دارد که از جمله «اوپانیشادها» قائل به پنج

۱. رسائل فلسفه، ص ۱۹۰ (سیدشرف جرجانی) و ۲۱۴-۲۱۵ // المحصل (فخر رازی)، ص ۸۴.

۲. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۶۸ و ۲۷۱.

۳. تاریخ فلسفه در اسلام، (م.م. شریف)، ج ۱، ص ۱۵۸.

عنصر (چهارتا + «فضا» / akasa) اند؛ هم به روایت دیگر آریان‌ها پنج عنصر «جال (آب)، آگنی (آتش)، خیتی (ماده)، بایو (هوا)، شونو (فضا) را قدیم می‌دانسته‌اند»<sup>(۱)</sup>. مکتب هندی «وای ششیکه» (= کثرت‌گرایی) نیز مقولات پنجگانه‌های اینهمانی‌یافته «جوهر، ماده، مکان، زمان، اثیر» را پذیرفته‌اند. اما مکتب‌های معروف «سانکهییه» و «یوگا» هندی، پنجگانه آنها نخست هیولی اُولی (Prakrti) قدیم است، که صادر اول از آن عقل و در ثانی نفس، مابقی عناصر از این دو متضاد صدور می‌یابند. یکی از مشکلات نظری این مکتب همین است که چگونه دو اصل متضاد مزبور می‌توانند متفقاً با هم عمل کنند<sup>(۲)</sup>.

اما مکتب‌ها یا مذهب‌های ایرانی، که هم گذشت پنج‌گانه‌های چندی را از قدیم و حدیث، مادی و مینوی، عنصری و سماوی قائل بوده‌اند، بایستی همه در زمینه دوگرایی (ضدین) مشهور ایشان بررسی شود؛ چنان‌که قاضی صاعد اندلسی در فصل «علم در نزد ایرانیان» گفته است که قول به ترکیب عالم از «نور» و «ظلمت» و اعتقاد به دیرینه‌های پنجگانه در نزد ایشان: «باری-تعالی، ابلیس، هیولی، زمان و مکان» همانا منسوب به شریعت زردشتی (مجوسیت) می‌باشد<sup>(۳)</sup>. ابوزید بلخی رفیق رازی هم در شرح مذهب‌های ثنوی (مانند: مانوی، دیصانی، ماهانی، سمنی، مرقونی، کیانی و صابئی) و برهمنائی و مجوسی گوید که هر یک از اینها به دیرینگی دو «بُن» یا بیشتر همبر با «باری» قائل هستند؛ و نیز به دیرینگی «ماده» (= جُثّه) و «جوهر» و «فضا» قائل باشند، که برخی از ایشان گویند «بُن» همانا نور و ظلمت است؛ سپس اختلاف نمودند و گفتند که این دو زنده و جدا باشند، برخی دیگر گویند که «نور» زنده داناست، «ظلمت» کور و نادان است - که این رأی صابثان باشد. مانویان نور را آفریننده خیر و ظلمت را آفریننده شر دانند...؛ بسیاری از فلاسفه برخلاف چهار عنصر طبایعیان، قائل به پنج دیرینه باشند، و از جمله کسانی: باری، طینت، عدم، صورت، زمان، مکان، عرض را (هفت تا) قدیم دانند...<sup>(۴)</sup>. مسعودی بغدادی هم که با رازی رفاقت داشته، احتمالاً نگره خمس‌القدماء

1. *The Indian Doctrine of Five Elements* (B. Subbarayappa), *Silver Jubilee Souvenire*, p. 229.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۳۷، ۴۹ و ۵۸.

۳. التعریف بطبقات الامم، چاپ تهران، ص ۱۶۲.

۴. البدء والتاریخ، طبع کلمان هوار، ج ۴، ص ۲۴-۲۵.

را از کتاب علم‌الاهی یا رساله (پیشگفته) رازی نقل کرده، آنرا از جمله معجزات و دلایل و علامات پیامبری زردشت برشمرده، که ایرانیان بر مذهب او باشند و پنج دیرینه در نزد ایشان عبارت است از «اورمزد» - یعنی خدای عزّ و جلّ، «اهرمَن» که شیطان بدکردار باشد، «گاه» که زمان باشد، «جای» که مکان باشد و «هوم» [بوم] که همان «طینت» (= گل) و خمیر (= مایه / ماده) باشد؛ هم از این‌روست احتجاج ایشان و سبب بزرگداشت تیرین (= ماه و خورشید) و نورهای دیگر که با نار تفاوت دارد<sup>(۱)</sup>.

لیکن باید گفت که رازی نگره پنج دیرینه را مستقیماً از متون مانوی برگرفته، هرچند که گذشت این نظریه در میان مذاهب ایرانی دیگر هم (مجوسی، دهری، صابی و...) در واقع یک میراث فکری-فلسفی مشترک بوده است. نباید فراموش کرد و چنان‌که گذشت، ابوریحان بیرونی کتاب علم‌الاهی رازی را مؤسس بر سفر الاسرار مانی دانسته است؛ این نکته را نخست بار استاد پاول کراوس دریافته، می‌افزاید که سبب‌هایی وجود داشته است، که فرض کنیم رازی فلسفه ویژه خود را به گروهی از پیشینیان حرّانی منتسب نموده است.<sup>(۲)</sup> اما پنجگان‌های مانوی در متون مختلفه موجود، واقعاً موجب سرسام گرفتن هرکسی می‌شود که آنها را بررسی می‌کند و یا می‌خواند؛ در ضمن ما هم در این خصوص با تراحم منابع مواجه هستیم، ولی چون قبلاً شرح جامع مختصر و مفیدی در زمینه جهان‌بینی کلی آن‌کیش فراهم ساخته‌ایم، که بعدها با حصول بر متون و منابع دیگر اصولاً چیز تازه‌ای نمی‌توان بر آن افزود، پس هم اینجا به نقل همان فقره ملخّص می‌پردازیم. پنجگان‌های مانوی بالاخص در زمینه دوگرایی راجع به اصل‌های دیرینه ماده و معنا، یا ظلمت و نور، و یا شرّ و خیر پُرسامد است. به طور کلی، خدا و ماده، دو عنصر ازلی در نظام مانوی هستند که جواهر ازلی و غیرمحدث باشند، این دو هم‌زمان‌اند و هیچ‌وجه مشترکی با هم نداشتند.

«ماده را امیر ظلمت نیز گفته‌اند، که همان اهرمن یا ابلیس‌القدیم باشد. هم این دو برحسب یک تفسیر گیتی‌شناسی، خود (به قاعده ایجاب و صدور) توسط یک موجودِ الاهی ازلی - یعنی - زروان پیدا آمدند (- بودند) که با خداوند فضا-زمان اینهمانی یافته است. اما سلطنت نور، عبارت است از پنج عظمت که پدر آنها زروان است

۱. التنبیه والاشراف، طبع دوخویه، لیدن، ۱۸۹۴، ص ۹۳.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۸۵ و ۱۹۲. فهرست کتب‌الرازی، ص ۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۴-۱۳۵.

پیدرهسینگ / پیدروزرگیت / بگ راشتیگاریک / و هیشته شهر داریگ / پدر در آسمان) و دوازده ازل یا قدیم الزمان (Aeon) هم در فضای زنده یا خداوند «نور» باشند. وجوه اربعه زروران عبارت است از: زمان، نور، نیرو، خرد؛ و پنج عنصر نوری عبارت است از: هوا، باد، نور، آب و آتش، یا گوهر بهشت برین جاودانه (= جنة النور) عبارت از پنج عنصر: «ائیر» (ether)، هوا، نور، آب و آتش که پدربزرگی (زروران) بر آن فرمانرواست، آنجا که با «ازل» های بی شماری مسکون است. وجوه خمه بروج دوازده گانه (در احکام نجوم مانوی) هم دود، آتش، باد، آب و تاریکی است. هم چنین، مانی پنج محلّ از برای تجسم خدا قائل گردیده: حسّ، عقل، فکر، رأی و نیت. سرانجام، دوزخ هم به پنج عنصر تاریکی منقسم است، از اجرام دیوان تاریکی همانا زمین و کرات خمه ساخته آمده؛ و خلاصه روح زنده (- نفس) هم پنج فرزند دارد؛ و قس علی هذا. نباید از یاد برد که پیوند تاریخی بین مانوی‌گری و زروران‌گرایی یک امر واقع مستقرّ است.<sup>(۱)</sup>

تنها نکته‌ای که از باب تأیید اکنون می‌توان بر این فقره افزود، آن است که در متن سعیدی مانوی «بهشت نور» که بسا اصل آن از خود مانی بوده باشد، و به عنوان یک نوشته کیهان‌شناسی مانوی شناخته آمده، با عبارت «شهریار بزرگ زروران بغ» آغاز می‌شود؛ و گوید که «قلمرو روشنایی» به پنج بزرگی تقسیم شده (- شهریاری نور شامل پنج بزرگی است): ۱. پدربزرگی (زروران)، ۲. دوازده ائون (فضای نور)، ۳. ازل از لها (پاره‌های نور)، ۴. هوای زنده (جو نور ازلی)، ۵. زمین روشنی (عناصر نور)، که اینها ازلی و به اصطلاح «قدیم» اند، و آنان همه «یک واحد» اند، ایزد «یکی» است پنهان از نظرها...<sup>(۲)</sup>. ما نخست بر همان بُرهان تسویه یا استواء کلی در خصوص پنج قدیم به عبارت «همه یک واحدند» تأکید می‌کنیم (چه این همان ریشه «وحدت وجود» عرفانی و اصل «توحید» مستفادی از «تکثر» صفات است) و دیگر «پنج بزرگی» مزبور را تقریباً (نه هرگز تحقیقاً و یا به طور قطع و یقین) با خمه القدماء رازی بدین شرح تطبیق می‌دهیم: (۱) زمان مطلق، (۲) مکان مطلق، (۳) نفس کلی، (۴) باری تعالی، (۵) هیولی مطلق. بدین سان، قدمای خمه رازی که

۱. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۷.

۲. رش: گفتار «بهشت نور بر چرم سفید» از دکتر بدرالزمان قریب (در) *یاد بهار* (یادنامه مهرداد بهار)، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۶، ص ۳۵۷-۳۷۲.

اصول فکری و مکتبی آن در مذاهب ایرانی باستان (مانوی-زروانی-زردشتی) ریشه دارد، همانا از مقولات حکمت خسروانی دانسته آمده، که حکمت نوریّه فهلویان نیز گویند، و همان اصول و مبانی حکمت اشراق شیخ شهاب سهروردی (م ۵۸۷ق) نیز باشد. اینک شاید با ملاحظه جهات دیگر هم بتوان گفت، که فلسفه رازی و بیرونی صبغه نوری و اشراقی داشته است. اما متونی که رازی در نقل این نگرش زیر دست داشته، گذشته از سفرالاسرار مانی که بیرونی یاد کرده؛ چنان‌که والتر هنینگ در بررسی یک دفتر سفدی در باب جهان‌شناسی مانوی گوید، همان متن تئودور بارکونایی است که ابن‌ندیم (در الفهرست) شرح اعتقادات مانویه را از آن برگرفته؛ به علاوه گزارش پنج عنصر در کتاب «کوان» (= غولان) یا همان سفر الجبابره مانی هم آمده است.<sup>(۱)</sup>

این حزم اندلسی هم بمانند مسعودی در تفسیر قدمای خمسه گوید که در نزد مجوسان «باری» تعالی همان ← اورمزد، «ابلیس» همان ← اهریمن، «کام» (گاه) ← زمان، «جام» (جای) ← مکان (خلاء) و «هوم» (بوم) ← جوهر (نیز) هیولی (نیز) طینت و خمیره، که این پنج تا همیشه (ازلی) اند؛ و اهرمن فاعل شرور، اورمزد فاعل خیرات، هوم / بوم (= هیولی) در جزو اینها کنش‌پذیر است. پاول کراوس گوید که ابن‌حزم این مقولات را از کتاب علم‌الاهی رازی برگرفته، رازی هم کوشیده است برای استوار کردن آیین ویژه خود در فلسفه‌الاهی، آنچه را که از عقاید زردشتی است - معتبر شمرد، چنان‌که مسعودی نیز اینها را از همان کیش یاد نموده است<sup>(۲)</sup>. باید افزود که در ضبط الفاظ فارسی (پهلوی) قدمای خمسه که مسعودی (التنبيه / ۹۳) و ابن‌حزم (الفصل، ۳۵/۱) نقل کرده‌اند، برخی اشتباهات در ویرایش متن رخ نموده، که اشترن در تصحیح آنها بدین شرح اقدام کرده است: «کام» باید همان «گام» باشد که در کلمات «هنگام» و... آمده، همانا به معنای «زمان» (= گاه / گاس) است. «جام» باید وجهی از «جای» باشد که رازی به معنای «فضا / مکان» گرفته است. «الطیبه والخمیره» باید همانا «الطینه والخمیره» (= گل و سرشته) باشد که در مفهوم «ماده» آورده است (قس: «گل آدم بسرشتند و... الخ) و «بوم» نه چیز دیگر مثل «هوم» (؟) یا «توم» (= تخمه) باید همان «بوم» (= زمین / خاک) مرادف با «طینه» باشد (که امروزه هم به معنای ماده زمینه صورتها و نقش‌ها و

۱. رش: ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۱۳۸.

۲. الفصل، ج ۱، ص ۳۵ / رسائل فلسفیه، ص ۱۸۴.

رنگهاست؛ گویا هم به معنای ماده و هیولتی در مقابل «صورت» باشد). پس پنج تا قدیم رازی: خدا، نفس، بوم / طینه و خمیره (= ماده)، گام / گاه (= زمان)، جام / جای (= مکان / فضا) بوده باشد<sup>(۱)</sup>. اما در این فقرات پیداست که رازی جای اهریمن (ابلیس) همانا «نفس» را نهاده، که البته در جای خود به تفصیل در این خصوص خواهیم پرداخت. دانشمندان بسیاری دربارهٔ قدمای خمسۀ رازی با نقل و اغلب نقد آن به بحث پرداخته‌اند، که اقوال ایشان را شادروان کراوس در فصل مربوط و مواضع مختلف از کتاب *رسائل فلسفیه* (ص ۱۹۱-۲۱۶) گرد آورده؛ دکتر محقق هم تمام اقوال مزبور را خواه به اجمال یا تفصیل در بهر «علم الاهی» از کتاب *فیلسوف ری* (ص ۲۵۷-۲۸۹) آورده، به علاوه یک جدول تطبیقی هم از «قدماء» و ناقلان آن فرانموده است (ص ۲۸۲). ما مزیدی بر یافته‌های استادان مذکور نتوانیم کرد؛ الا این که ملاحظه می‌شود مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی در شرح *اشارات ابن سینا* (نمط ۵ / فصل ۱۲) مبادی خمسۀ (هیولی، زمان، خلاء، نفس، خدا) را در جزو اعتقادات ذره‌گرایی (دموکریتی) به حرانیان نسبت داده است<sup>(۲)</sup>. همین قول را ابن تیمیه آورده است که ابن سینا مسئلهٔ حدوث و قدم را، مگر از قول کسانی که «قدماء را همبر با خدای تعالی» به طریق غیر معلول ثابت کرده‌اند، هم از دیمقراطیس حکایت نموده که نیز در *قدماء خمسۀ رازی* بنا به نظر مجوسان دو اصل (ضدین) وجود دارد. کراوس می‌گوید که پیشینیان این قول را به صابثان حرانی یا حرانیان نسبت داده‌اند، چه گمان برده‌اند که رازی مذهب خود را از ایشان گرفته است. البته اگر آنچه در این باب آمده با هم سنجیده شود، خواهیم دید که میان دو مذهب (رازی و حرّانی) تفاوتی وجود ندارد؛ اما غرض آن نیست که رازی از مذهب حرانیان تأثر یافته، بلکه برعکس باید گفت که رازی با ابتکار مذهب خویش، پیشینیان بر حسب رسم زمانۀ خود آن‌را صابثی یا حرانی نامیده‌اند. هم‌چنین باید افزود که ذکر قدمای خمسۀ، منسوب به حرّانیان، پیش از زکریای رازی وجود ندارد؛ این نگره فقط در نزد نویسندگانی پیدا می‌شود، که با کتابهای رازی آشنایی داشته‌اند. نیز، صرف ادعاست که رازی چنین نماید این نگره‌ها از آن فلاسفهٔ یونانی پیش از ارسطو بوده است، فخرالدین رازی به درستی گفته است که این مذهب در میان مذاهب مستور (= نهان و

1. *W. B. Henning Memorial Volume*, pp. 413-415./۱۳۸-۱۳۹ ص

۲. *الاشارات والتنبیها*، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۰۵.

پوشیده) بود، پس زکریای رازی بدان گرایید و آنرا آشکار ساخت، کتاب «گفتار دربارهٔ قدمای خمسه» را هم در این خصوص پرداخت<sup>(۱)</sup>.

نظرات دانشمندان معاصر و مورخان فلسفه نیز در این خصوص بایسته ذکر است، از جمله «دی‌بور» اصول قدمای خمسه را بر پایهٔ موازین تجربی تبیین می‌کند؛ پس گوید که تحقق ادراک‌های حسی فردی مستلزم «بنیان» (substratum) مادی است، درست همان‌گونه که گروه‌بندی هر یک از محسوسات مادی مختلف مستلزم فرض «مکان» است. همین‌طور، تصور «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. بنابراین، رازی با آن‌که به دیرینگی مادی خمسه قائل است، به وجود «خالق» هم در جزو آنها اعتقاد ورزیده؛ حتی داستان آفرینش را چنین بازگو می‌کند، که نخستین آفریده‌ها «نور» روحانی خالص بسیط بود، یعنی همان هیولئی مطلق به مثابهٔ اصلی که نفوس از آن قوام یابند. چه نفوس همانا گوهرهای روحانی نورانی بسیط‌اند، که از هیولای نورانی عالم علوی نشأت یافته‌اند؛ عقل همانا نور فائض از نور خدا باشد، که در پی آن «سایه» ای آفرینندهٔ نفوس حیوانی است. هم از وجود نور روحانی بسیط یک موجود «مرکب» پدید آمد که جسم است، و از سایهٔ آن طبعهای چهارگانه پدید آمده که گرمی و سردی و خشکی و تری باشد؛ اجسام علوی و سفلی تماماً از این عنصرهای چهارگانه «ترکیب» شده‌اند، همهٔ اینها از ازل موجود بوده‌اند و مسبوق به زمان نباشند، زیرا خدا خالق پیوسته با آنهاست. همین نگرهٔ رازی آشکارا دلالت دارد که وی منجم هم بوده، اجرام سماوی در نزد او از همین عناصر پیدا آمده است، که اجسام زمینی از آنها تکون یافته؛ و اینها پیوسته در معرض تأثیر آنها باشند<sup>(۲)</sup>.

استاد دکتر صفا معتقد است که حسب اشارات (پیشگفته) قدماء خمسه در ایران موضوع تازه‌ای نبوده، استبعادی ندارد که رازی در این باب تحت تأثیر نظریات ایرانیان باستان واقع شده باشد. از این پنج قدیم دو تا حی و فاعل‌اند، و آن دو خالق و نفس

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۱-۱۹۳ و ۱۹۶.

۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، ص ۱۵۱-۱۵۲.



کلی اند؛ و یکی فاقد حیات و منفعل و آن هیولنی اولنی است، که جمیع اجسام موجوده از آن پدید آمده‌اند؛ و دو قدیم دیگر - یعنی - خلاء و دهر، نه حی اند و نه فاعل. خالق تام الحکمه و عقل تام و محض است، سهو و غفلت بر او راه نمی‌یابد؛ و حیات از او چون فیض نور، از قرص خورشید فیضان می‌کند. از نفس کلی نیز حیات مانند نور پراکنده می‌شود، لیکن او مترجّح بین جهل و عقل است، بدین معنی که چون به خالق - که عقل محض است - توجه یابد، از نور عقل برخوردار می‌شود؛ و چون به هیولنی - که جهل محض است - نظر افکند، غفلت و جهل بر او مستولی می‌گردد<sup>(۱)</sup>. عبدالرحمان بدوی گوید که تعالیم حقیقی رازی در کتاب علم الاهی بوده، که دریغاً این اثر مفقود شده است؛ چه رساله ردیه (جدلی) درباره مابعد طبیعی به نظر ما اصلاً از رازی نیست، ما حتی عبارت‌هایی از خود کتاب رازی در دست نداریم. به هر تقدیر، خصوصیت عمده فلسفه رازی که اعتقاد او به قدماءِ خمسَه است، بعضی از نویسندگان (مانند فخر رازی، شهرستانی و طوسی) در آثار خود این مذهب را به حرائیان نسبت داده‌اند، که معلوم نیست این اشخاص موهومی چه کسانی بوده‌اند؛ زیرا آنچه ما از ایشان درباره آثار پیشینیان می‌دانیم، چیزی جز داستان‌های خیالی نیست؛ پل کراوس مدلل می‌دارد که قبل از رازی، کسی مذهب قدماءِ خمسَه را به حرائیان نسبت نداده است<sup>(۲)</sup>.

سلیمان پینس گوید سیمای مشخص فلسفی (مابعد طبیعی) رازی همین است که وجود/ هستی را در پنج دیرینه (eternal) بازشناخته، این قدمت (eternity) به عقیده او نتیجه ضروری مفهوم «خدا» ست. وی اصل «واحد» ثابت ارسطوئیان را - که ناظر به قدمت عالم است - انکار می‌کند؛ چه فقط «کثرت» اصل‌های قدیم (- بر نهاد)، برابر نهاد (- قبال) و هم نهاد (- ترکیب) آنها، بیانگر خلقت ناسوتی (زمانی) می‌باشد. باید گفت که آموزه خلق حدوثی عالم، فقط با فرض همان اصول چندگانه قدیم محفوظ می‌ماند؛ زیرا اگر تنها «یک» اصل لایتغیر مفروض باشد، این خود مستلزم قدمت و ابدیت عالم خواهد بود. آغاز و فرجام جهان - یا تقدیر آن - در نزد رازی، به شکل اسطوری با پیوندهای عرفانی تصوّر شده است؛ در این خصوص بسا که منابع مانوی به وی مدد رسانیده، هر چند که گوید یک چنین نگره «آفرینش» را هم سقراط داشته

۱. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ۱۳۳۶، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۶۲۰-۶۲۲.

است<sup>(۱)</sup>. حاصل مطالعات دکتر مهدی محقق در منشأ و منبع نظریه قدمای خمسه رازی، اجمالاً از این قرار است که روایات مربوط به عقاید ایرانیان قدیم در طی متون پهلوی و اوستائی دربارهٔ قدما یا به عبارت دیگر «جاوید» ها یکسان نمی‌باشد؛ و به طور کلی نمی‌توان آن روایات را با آنچه از اوائل یونانیان و یا صابثان حرانی نقل شده منطبق ساخت. برحسب نظر نیبرگ دربارهٔ جهان‌شناسی و آغاز آفرینش در دین مزدیسنا، همانا «اورمزد» و سه جاوید دیگر - یعنی - «آذر» و «مهر» و «دین» دارای نیروی آفرینش هستند که البته اینها چهار قدیم است. زینر (Zeahner) اما در بررسی خود از سه آفریننده استنباط نیبرگ را انتقاد کرده، خود بدین نتیجه رسیده است آن سه آفریننده جاوید که همراه با اورمزد تدبیر جهان بر عهده دارند، عبارتند از: «جای» و «دین» و «زمان»، خصوصاً که در یکی از متون آمده است: «اورمزد و جای و دین و زمان همیشه بوده و همیشه خواهند بود». باری، کندی فیلسوف در کتاب *الجواهر الخمسه* خود پنج چیزی که در هر یک از جواهر هست: هیولی، صورت، مکان، حرکت و زمان را از مصنوعات (محدثات) دانسته است. به طور کلی، چنین می‌توان گفت که رازی با فلسفه قدیم یونان و آراء و عقاید حرانیان و کیش مانویان و مزدیسنا آشنایی داشته، و از همه آنها در بنای عقیده خود استفاده کرده است؛ ولی آنچه را که او دربارهٔ قدمای خمسه اظهار نموده با هیچ‌یک از آنها قابل انطباق نیست، پس به این نتیجه می‌توان رسید که - همان‌طور که نظر دانشمندان غربی بر آن است - رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلد نبوده، بلکه میراث گذشتگان را با وسعت نظر و اجتهاد علمی خود به صورت مستقل درآورده است.<sup>(۲)</sup>

ما یک‌بار دیگر پنج عنصر قدیم مانوی را که پنج گوهر نوری باشند، از کتاب استاد ماری بویس نقل می‌کنیم، که عبارتند از: ۱) فراوهر / ارداو فروردین (Ether) یا همان عالم اثیر (- آذر) - که رازی در جزو عناصر خمسه خود یاد کرده، ۲) واد // باد / هوا، ۳) روشن // نور، ۴) آب، ۵) آدور // آذر / آتش، که «پدربزرگی» (زروان / زمان) بر اینها

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135. / *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, pp. 324-325.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۸۶-۲۸۹.

فرمانرواست<sup>(۱)</sup>. اینک تمام روایات در باب قدمایِ خَمسه، یا بعضاً عناصر قدیم در جدول تطبیقی زیر یک جا ارائه می‌شود:

### جدول تطبیقی قدمایِ خَمسه

زمان	مکان	هیولی	نفس	باری	دازی
دهر	مکان	—	نفس	زمان	افلاطون
باری	مکان	خلاء	نفس	عقل	اغاذیمون
—	عالم	ماده	نفس	عقل	نوفیناغوری
زمان	مکان	ماده	اثیر	جوهر	هندی
زمان	مکان	هیولی	ابلیس	باری	ایرانی
زروان	تهیگی	نور/نار	اهریمن	اورمزد	زروانی
گاه	جای	بوم	اهریمن	اورمزد	زردشتی
زمان	جای	آذر	دین	اورمزد	مزدایی
زروان یغ	فضای نور	عناصر نور	پاره‌های نور	جوئورازلی	قدمای مانوی
روشن	واد/هوا	آب	فراوهر/اثیر	آذر	عناصر مانوی

### الف). هیولی مطلق:

ماده اولیه عالم که این کلمه معرّب از واژه یونانی «اوله» (ule) به معنای «ماده» (matter) و هم‌مرادف با آن به کار رفته و می‌رود. در پهلوی واژه «ماتگ» (مایه) هم بدین معناست، که به صورت کلمه مشهور «ماده» معرّب شده؛ هم‌چنین در مفهوم هیولی و عنصر جامد، خواه در متون مانوی یا مزدایی - چنان‌که گذشت - واژه کهن اوستایی «بوم» بکار آمده (= ارض / Land) که به معنای «زمین و خاک و گل» هم باشد، هُزوارش سُرِیانی آن کلمه «طین» (= خاک و گل) است، که در عربی هم «طینه» گفته‌اند. پینس

1. *A Reader in Manichaeism*... ACTA IRANICA, 9/ 1975, PP. 4, 9.

استعمال کلمه «طینت» را معادل با هیولی و ماده، امری رایج در آن روزگار دانسته، می‌افزاید که همین کلمه مورد اقتباس فلاسفه یهودی هم شده است<sup>(۱)</sup>. دکتر محقق هم در مواضع ذکر «طین» و «طینت» در منابع اسلامی، قرآن مجید و کتب حدیث و متون کلامی-فلسفی و جز اینها فحص نموده، گوید که گاهی با «الخمیره» (= مایه و سرشته) مردّف باشد، نیز قول به قدم هیولی در واقع ناظر به امتناع «صنعت در طینت» است<sup>(۲)</sup>. اما کلمه «هیولی» که امروزه هم علاوه بر مفهوم «ماده اولیه»، به معنای جانور عجایب غرابی و تراشیده نخراشیده (monster) متداول است، در واقع یک ربط معناشناختی با هیأت هیولای اولیه خلقت عالم، موصوف در اساطیر ملل قدیم جهان و خصوصاً بابلیان و مردم میانرودان دارد. چه آنکه تنه مادی گیتی را مردوک خدای بابلی با دو شقه کردن تیامات (= اهریمن) پدید کرد، که پاره سیاه و شورابه آن (اوقیانوس اولیه) جرم «زمین» را تشکیل داد. این عنصر مادی ظلم و بی‌قواره و بدترکیب و بدهیت - یعنی - تیامات بعدها به طرز نمادین به صورت موجود عجیب و غریبی مهیب، چنانکه این ندیم از متون مانوی نقل می‌کند (الفهرست) همچون ازدهایی گنده و بالداز با سر شیر و دم ماهی و پاهای چارپایان، همانا دیو بزرگ اهریمن (ابلیس) بوده باشد که نمودگار ماده اولیه (هیولای) خلقت، همان امیر ظلمت در قلمرو دنیای مادی و دوزخ سیاه است<sup>(۳)</sup>. این که ملاحظه می‌شود در متون زروانی و مانوی، اهریمن همچون «نفس» (مراد نفس اماره یا شیطان است) به قول حکیم رازی با هیولی آویخته باشد، ریشه این اعتقادات را می‌توان در سرچشمه‌های کهن - چنانکه هم اشارتی رفت - پیدا کرد.

باری، هیولی که آن را ماده و عنصر و طینت نامند، قائلان به اصالت آن - یعنی - قدم وجود آن در عالم، از دیرباز به عنوان «اصحاب هیولی» معروف شده‌اند، که در یونانی «هیلولوژیست» (hylozoist) نام گرفته‌اند - اسمی مرکب از لفظ «اوله / هیلو» (= ماده / hylo) و لفظ «زوئه / zoe» (= زندگی) - به معنای ماتریالیست (= مادی‌گرا / گیتی‌گرای) فلسفی که هم اصحاب هیولا باشند<sup>(۴)</sup>. اما هیولی مطلق ماده واحد و جوهری بسیط

۱. مذهب الذره عند المسلمین، ص ۴۰.

۲. فیلسوف ری، ص ۳۲۹-۳۳۰ / الشکوک علی جالینوس، مقدمه، ص ۵۱-۵۲.

3. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), pp. 31-32.

۴. برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۳۴۸.

باشد، که همواره متصوّر به صورتهای مختلف، و متقلّب به حالت‌های گوناگون - یعنی - پذیرای «صورت» است؛ هیولی علت کون و فساد در عالم باشد، طبیعت در نزد ارسطو صورت هیولی است؛ و آن بر چهار نوع است: کلی، اولی، طباعی، صناعی، که چهار عنصر و طبع و فلک از آن پدید آمده است<sup>(۱)</sup>. هیولی، چنان‌که پیشتر گذشت، یکی از دیرینه‌هاست که «زنده» نباشد و اما کنش‌پذیر است؛ زیرا که «محلّ» صورت است، و کنش‌پذیری جز این معنایی ندارد؛ و همین نیز قول افلاطون و ارسطو باشد، منتها تفاوت در این است که افلاطون هیولی را بدون صورتهای در ازل ثابت کرده، ارسطو این امر را ممتنع دانسته و گوید که هیولی از صورتهای تهی نباشد. اما هیولی به بُرهان فخر رازی، اگر «نوپدید» بودی، مر تسلسل را لازم آمدی؛ و اگر «دیرینه» باشد، پس همانا مطلوب است. سید شریف جرجانی هم گوید که هیولی قدیم است، وگرنه حاجت به هیولای دیگر باشد؛ و آن کنش‌پذیر است از برای صورت‌پذیری، پس کنشگر نباشد و آن زنده نیست و همانا ظاهر است<sup>(۲)</sup>. نصیرالدین طوسی دربارهٔ موجود محسوس گوید: بسیاری از پیشینیان برآنند که هیولی مجرد از صورت است، و از ایشان کسانی قائلند که آن جزء‌های لایتجزئی باشد - یعنی - اجسام متفق در نوع و مختلف در شکل، که اینان اصحاب دیمقراطیس‌اند، و برخی از ایشان قائل به عنصر واحد (آب، هوا...) هستند که گویند همهٔ محسوسات از آن ماده پدید آمده، اما قائلان به هیولای مجرد که بیش از یک دانند، همان حرائیان‌اند که قول به مبادی خمسه (هیولی، زمان، خلاء، نفس، خدا) دارند<sup>(۳)</sup>.

«و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش... که این جواهر (عناصر) صورتهای از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلاء...؛ و اصحاب هیولی چون ایرانشهری و رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است...؛ و هیولی مطلق «جزو»ها بوده است نامتجزئی (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 نامتجزئی 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 آن‌که روا نیست،

۱. جامع الحکمتین (ناصرخسرو)، ص ۱۴۹ / واژه‌نامهٔ فلسفی (افغان)، ص ۳۲۶.

۲. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۸۹-۱۹۰، ۲۱۲ و ۲۱۴.

۳. الاشارات والتنبیها (ابن‌سینا)، ج ۳، ص ۱۰۴.

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 «جزو» های 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 پُرهان کرده است بر آن‌که 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 دربارهٔ قدیم بودن هیولی است - یعنی - این‌که مادهٔ تکوین عالم مخلوق نیست، کسی آن‌را 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. بدین‌سان، رازی در عصری خشونت‌بار، با خرید خطراتی مهیب و با قبول اهانت‌های شنیع، از علم و ماتریالیسم جانانه دفاع کرد. کسانی مانند فارابی، ابن‌سینا، ابن‌هیثم، ابن‌حزم، شهید بلخی، ناصر خسرو، امام فخر و جز اینان، هیچ کار دیگری جز نوشتن رسالات و کتب (بی‌فایده) بر رد عقاید وی، و اعتراضات متعصبانهٔ جنجالی و دشنام‌آمیز و بد و بیراه‌گویی نکردند.<sup>(۲)</sup>

ابوعلی مرزوقی پس از شرح یکایک قدماء از نظر رازی و رد آنها، گوید شگفت‌انگیز است که اینان «باری» خالق همه چیز را که همستاری ندارد، در ازلیت با هیولی و ماده برابر دانسته‌اند - یعنی - با صورت، که بدین ترتیب «نَجَّار» و «چوب» را با هم جمع کرده‌اند<sup>(۳)</sup>. باید گفت که «هیولی» در اصل لغوی‌اش در یونانی همانا به معنای «چوب» است، که از آن به مثابت مادهٔ اولیهٔ آفرینش تعبیر نموده‌اند؛ و متکلمان سنی - چنان‌که پیشتر هم گذشت - خالق و خدا را به همان «نَجَّار» تشبیه کرده‌اند، که در و تختهٔ عالم را به طریق صنع و ابداع خوب بهم چسبانده؛ و قبلاً هم گذشت که رازی تشبیه «نَجَّار» و

۱. زادالمسافرین (ناصرخسرو)، ص ۵۲-۵۳، ۷۳-۷۷ / رسائل فلسفیه (طبع کراوس)، ص ۲۲۰، ۲۲۲ و ۲۲۳.

۲. برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۳۴۹ و ۳۵۰ / بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۳۱۱.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۲۰۱.

«بنا» را مسخره کرده (دانسته است که در اعتقادات «شیعه» هم تشبیه باری تعالی قدغن است) و خلاصه این همان بُرهان استواء در خصوص قدمت مبادی پنجگانه رازی یا به تعبیر ما تسویه در قدم است، که به قول ناصر خسرو «خالق را با مخلوق» (و انسان را با خدا) و «ماده را با صورت و معنا» برابر نهاده است. اما ترکیب ماده با صورت که مبنی بر دو نگره باشد: یکی ارسطویی که صورت را به «تنومندی» و «جای‌گیری» تفسیر نموده، هیولی را فرودگاه آن دانسته‌اند (که هم نگره‌ای دهریانه است). دیگر نگره غیر ارسطویی (که هم دهریانه است) و ذره‌گرایانه، قول منسوب به دیمقراطیس و گویند که حرانیان و زکریای رازی بر آن باشند<sup>(۱)</sup>. اما اصل نظری و عملی رازی در «ترکیب» (که مکرر هم در فصل پیشین و هم پیشتر از این اشارت رفته) برخلاف آنچه ناصر خسرو پندارد که «همی گوید مر جسم را اجزای هیولی، اصل است و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی باشد؛ و مر هیولی را اجزای نامتجزی (ذره) همی نهد بی هیچ ترکیب...»<sup>(۲)</sup>، که مقصود وی از ترکیب مبنی بر نظر متعارف مشائی (ارسطویی) فرایند اتصال اجزاء شیئی قسمت‌پذیر (متجزی) تا بی‌نهایت است، نظر رازی مبنی بر انفصال اجزاء شیئی قسمت‌ناپذیر (لایتجزی) تا نهایت آن باشد؛ یعنی ترکیب رازی (همان‌طور که خود ناصر خسرو گفته) از «اجزاء» هیولی با جوهر خلاء صورت پذیرد، که یک چنین فرایندی را تمازج (= آمیزش) و انحلال (= گشودگی) نامیده؛ چنان‌که گذشت همانا مطابق با اصل دیالکتیک طبیعی او - هم نهاد (synthesis) در این مقوله - باشد، که ضدین (مرکب و مجزی) اجتماع می‌کنند (- تمازج) و بر اثر آن فرایند «شدن» (= صیوررت) تحقق می‌یابد.

هیولی و اجزاء آن در ذهن رازی صورتی داشته است، که امروزه «پروتون / proton» (= ذرات سازای هسته اتم) در فیزیک جدید دارد. وی عناصر مقوم کائنات و ارکان طبیعت را محصول تمازج اجزاء هیولی «اولی» (- پروتون) با جوهر «خلاء» مطلق به نسبت‌های معین، طی این فرایندها می‌دانسته است: هیولی + گرمی و خشکی - آتش، هیولی + گرمی و تری - هوا، هیولی + سردی و خشکی - خاک، هیولی + سردی و تری - آب<sup>(۳)</sup>. افلاطون هیولی را سه قسم دانسته: «اولی» که صورتی

۱. فیلسوف ری، ص ۲۸۰-۲۸۱ / رسائل فلسفیه، ص ۲۰۳.

۲. زاد المسافرین، ص ۸۴.

۳. کتاب الاسرار (رازی)، تعلیق شبیبانی، ص ۵۵۳ و ۵۵۴.

ندارد، دیگر آن‌که «ظرفی» ندارد و سوم همان «اسطقسات» (عناصر) باشد. صورت هم سه تاست: دو تا «مبسوط» (بسیط) که به لحاظ منطقی تجزّی پذیراند، اما سومی (مرکّب) که به لحاظ منطقی لایتجزّی باشند. آنگاه در آن‌که هیولی همان جِرمِ مظلّم اهریمنی باشد، آنرا معدن بدی و منبع شرّ و همان اصلی دانسته که از آن «شرّ» برآید، در عوض «جود» (لطف الاهی) همانا خیر محض است که نه شرّ و نه عدم با آن آمیزد<sup>(۱)</sup>. در حالی که نظر جدلی رازی مبنی بر (تمازج) آن است که جوهر الاهی (نار و نور) با جوهر «خلاء» (عدم) و نیز جوهر اهریمنی «نفس» با آن درآمیزد. به هر تقدیر، رازی دربارهٔ هیولی هم پنج کتاب و رسالهٔ مفرد نوشته، که متأسفانه اینها نیز بر جای نمانده است: (۱) کتاب هیولی بزرگ، (۲) کتاب هیولی کوچک - که بیرونی یاد کرده، شاید همان (۳) کتاب «فی هیولی المطلقه والجزئیة» باشد - که ابن ندیم و دیگران یاد نموده‌اند. (۴) الردّ علی المسمعی فی رده علی القائلین بقدم هیولی (= ردّ بر مسمعی در باب ردّ او قائلان به قدم هیولی را) که این مسمعی احمد بن حسن (مصمعی) معروف به ابن‌اخی زرقان (ن ۱ س ۳ق) از متکلمان معتزلی همعصر با رازی و از پیروان نظام (زردشتی مآب) صاحب المقالات باشد، که بیرونی نسبت به او اعتمادی نداشته است. (۵) کتاب «فی اتمام ما ناقض به القائلین بالهیولی» (= در اتمام آنچه بدان قائلان به هیولی را نقض کرده‌اند) و رازی خود در السیره به کتابش دربارهٔ هیولی اشاره نموده است<sup>(۲)</sup>.

دی‌بور گوید که رازی با نگره‌های خود از جمله دربارهٔ هیولی، انتقادی سخت‌کوبنده بر آن نوع توحید وارد کرده است، که هر چیز قدیم دیگر را (هم مانند «هیولی و نفس و زمان و مکان») در کنار «خدا» نفی و انکار می‌کند. از طرف دیگر، رازی مذهب دهریان را نیز - که اعتقاد به «خالق» هستی ندارند - مورد هجوم ساخته، از این بابت متکلمان اسلامی که دهریان را هم بدین سبب فرومی‌کوفتند، بایستی نسبت به نگره‌های رازی تسامح بیشتر داشته باشند؛ هرچند که فلسفهٔ ایشان هم کمابیش با اعتقادات اسلامی سازگار افتاده است. البته حکمت طبیعی رازی برای مقصود متکلمان چندان مناسب نباشد، زیرا نسبت به پدیده‌های گوناگون یا همستار در طبیعت، بیشتر از گفتگو دربارهٔ علت نخستین و یگانهٔ جهان عنایت ورزیده؛ ولی این موضوع برحسب مذهب ارسطویی

۱. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۶۳ و ۳۳۴.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۷ / فیلسوف ری، ص ۳۶-۳۸، ۷۸-۷۹، ۱۴۰-۱۴۱ و ۱۴۶.



در شکل نوافلاطونی اش بهتر درک و دریافت شده، چنان‌که اخوان‌الصفاء حکمت طبیعی را به نحوی با آموزه‌های دینی درآمیختند<sup>(۱)</sup>. اما رازی برخلاف مشائیان مسلمان (و اخوان‌الصفاء) سازش میان «فلسفه» و «دین» را نه برمی‌تابد و نه ممکن می‌شمارد<sup>(۲)</sup>. احسان طبری متفکر ماتریالیست معاصر ایران، دربارهٔ اعتقاد رازی به قدم هیولی گوید: این موضوع از اصول اساسی ماتریالیسم رازی و همهٔ کسانی است، که در دوران او گرایش به فلسفهٔ - به اصطلاح - یونانی داشته‌اند. سه جریان عمدهٔ فلسفهٔ یونان - یعنی - «ایده‌آلیسم» افلاطون، «ماتریالیسم» دیمقراطیس و مشی متوسط (بینابینی) ارسطو - حکمت‌مثنایی - در آراء فلاسفهٔ قدیم ما منعکس است. علی‌رغم این تفاوت‌ها، اعتقاد به قدم هیولی در نزد فلاسفهٔ آن روزگار، تقریباً یک عقیدهٔ همگانی بوده است. فریدریش انگلس گفته است که «مسئلهٔ نسبت فکر به هستی و این‌که کدام مقدم‌اند: روح یا طبیعت (مسئلهٔ اساسی مدرسه‌گرایان اروپایی) علی‌رغم کلیسا شکل مادی به خود گرفت - یعنی - آیا جهان را آفریننده‌ای بوده، یا ازلی و همیشه وجود داشته است». این مسئلهٔ مدرسه‌گرایی (اسکولاستیک) اروپایی، قویاً در ایران‌زمین مطرح بوده؛ چنان‌که از جمله ابو‌حامد غزالی (- تهافت الفلاسفه) همین اعتقاد را یکی از دلائل کفر و الحاد فلاسفه می‌داند.<sup>(۳)</sup>

### ب. مکان و زمان:

دو دیرینه در جزو قدمایِ خَمسهٔ رازی، که از ویژه‌ترین ممیزات فلسفهٔ الهی اوست؛ چنان‌که گذشت رازی این دو موضوع را در کتاب علم الهی خویش رسیدگی کرده، وی بین مکان مطلق (chenon دموکریتوس / chora افلاطون) - که همان خلاء (= تهیگی) است، با مکان مضاف که ناگزیر از مکانگیر (- به تعریف ارسطو: همان سطح درونی جسم حاوی مماس با سطح برونی جسم محوی است) فرق نهاده؛ هم‌چنین بین زمان مطلق که همانا «دهر» یا «مدت» (aion) و «ابتعاد/Diastasis» (افلاطونیان) است، با زمان مضاف که برحسب حرکت‌های فلک سنجیده شود (ارسطو) فرق نهاده است. آنگاه

۱. تاریخ الفلاسفه فی الاسلام، ترجمهٔ عبدالهادی ابوریحی، ص ۱۵۲-۱۵۴.

2. *First Ency. of Islam...* (Kraus-Pines), vi, 1135.

۳. برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌های ایرانی، ص ۳۵۱.

مهم‌ترین تألیفات او در این مقولات همانا کتاب «فی الزمان والمكان» (= دربارهٔ زمان و مکان) است، که خود وی در رسالهٔ السیره (۱۰۹) به عنوان گفتارمان دربارهٔ زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء از آن یاد کرده، ابن‌ابی‌اصیبعه آن را کتاب «فی المدّة و هی الزمان و فی الخلاء والملاء و هما المكان» (= دربارهٔ مدت که همان زمان است، و دربارهٔ تهیگان و پُرگان که همانا مکان است) نامیده؛ و جز اینها که بعداً یاد خواهد شد<sup>(۱)</sup>. در فصل پیشین (حکمت طبیعی) و در بهر «تهیگان و مکان» (۵/د) مسئلهٔ مکان و خلاء در نزد رازی به لحاظ فیزیکی بررسی شد، از جمله این‌که مکان در اندیشهٔ ذره‌گرایی همان فضای سه‌بعدی است که ذاتاً تهی شمرده می‌شود، هرچند که بعضی از قسمت‌های آن را اجسام اشغال کرده باشند. دربارهٔ «زمان» در بهر آتی (۵) زروان‌گرایی با تفصیل بیشتر نظر به متناهی یا نامتناهی بودن آن در نزد ایرانیان باستان و دهریان دورهٔ اسلامی و جز اینان هم سخن خواهد رفت.

اما مکان مطلق که ابوحاتم اسماعیلی دربارهٔ آن با خود رازی مناظره کرده، پس از آن تنی چند از پیشینیان مانند مرزوقی و ابن‌حزم و ناصر خسرو و نجم کاتبی و جز اینان بر ردّ آن کوشیده‌اند؛ اما فخرالدین رازی - که چنین نماید همواره و در بیشتر آراء فلسفی خویش با حکیم همشهری‌اش (زکریای رازی) کمابیش روی موافقت نشان می‌دهد، علی‌رغم آن‌که امام شکاکان به هیچ حکیم و متفکری پیش از خود در نقد و تشکیک نگره‌هاشان ابقاء و اغماض نکرده، حجّت‌های فیلسوف ری را دربارهٔ یکایک قدمای خمسه، شرح و بسط داده و گاه هم زیرکانه از او دفاع کرده است. اما ابوحاتم همشهری اسماعیلی هم‌عصر و مناظر با او، دربارهٔ مکان می‌پرسد که آیا «آن کرانها و نواحی (اقطار) است؟ و مکان و اقطار با هم فرقی ندارند؟»؛ رازی پاسخ می‌دهد که بلی «کرانهای پیرامونگیر به مکان است...؛ کرانها همان مکان باشد و این دو یک چیز است، و فرقی میان آن دو نباشد...؛ البته فلاسفه در قول به اقطار (= جهات) اختلاف دارند، بعضی منکرند که آنها شش تا بوده باشند...؛ و من معتقدم که مکان یا مطلق است (که فضای سه‌بعدی تهیگی است) و یا مضاف است - که همانا منسوب به متمکن باشد؛ چه اگر مکانگیر نباشد، مکانی هم نبودی...؛ و همهٔ چیزها چون زمین و آسمان و هوا - که کرانمند هستند - در مکان جایگیر باشند، مکان را جرمی نباشد که بدو اشاره رود، بل

۱. رسائل فلسفیه، ص ۲۴۱ / فیلسوف ری، ص ۸۰ و ۱۴۱.

همانا با «وهم» (تصوّر) شناخته می‌آید...؛ و این مسئله همانند آن چیزی است که در باب زمان مطرح است، این قول در باب مکان نیز از افلاطون است؛ اما آنچه شما بدان دستاویز می‌شوید، همانا قول ارسطو است؛ و من در باب «مکان و زمان» کتابی ساخته‌ام، که هر که خواهد بدان بنگرد<sup>(۱)</sup>. و اما ناصر خسرو اسماعیلی که هم از کتاب علم الاهی رازی، نگره‌وی را درباره‌ی اجزای نامتجزی (ذرات) به نقل آورده، که هر «جزوی» از آن - به سبب «عظم» (حجم) - به ذات خویش اندر مکانی است...؛ و این که هیولی چیزی نیست، مگر متمکن اندر مکانی (که جسم مکان‌گیر خود آمیغی از جوهر «خلاء» با هیولی است) گوید که مر آن مکان را مطلق کلی گفته است...؛ و مر مکان مطلق را قدیم نهاده‌اند که بی‌نهایت است...، چون حکیم ایرانشهری - که محمد زکریا قولهای او را به الفاظ زشت بازگفته...، یکی اندر باب قدیمی مکان که خلاء - یعنی - مکان مطلق قدرت خدای است...»<sup>(۲)</sup>.

ما پیشتر در همان بهر «تهیگان و مکان» (در حکمت طبیعی) رازی یاد کردیم، که ناصر خسرو نظر به تحیز جسم (مرکب از هیولی و خلاء) در مکان، از جمله تناقض مکان اندر مکان یا خلاء اندر خلاء را در نگره‌ی رازی فرایابی کرده است. این امر شاید حسب ظاهر درست و معقول به نظر رسد، لیکن علت امر چنان که مکرر بیان کرده‌ایم، همانا عدم درک وی و امثال او از منطق خاص رازی درباره‌ی مقولات است؛ چه اینان فقط با عینک منطق ارسطویی به قضایا می‌نگرند، در حالی که به قول فخرالدین رازی این‌گونه مسائل حسب ارسطوی منطقی قابل درک و فهم نباشد، بلکه با بینش افلاطون الاهی می‌توان آنها را توضیح داد. تا آنجا که مربوط به زکریای رازی می‌شود (ما مکرر کرده‌ایم) که آنچه منتقدان وی از نگره‌های او به اصطلاح تناقض‌یابی می‌کنند، در حقیقت (درست است) همان تناقضات اصول منطقی و روش‌شناسی علمی و فلسفی او را در تمام موارد و مباحث تشکیل می‌دهد، یعنی منطق و منهج جدلی (= دیالکتیک) که در آن اصل عدم تناقض ارسطویی نفی و انکار شده، بلکه اجتماع نقیضین در آن ضروری و واجب است (چیزی که هزار سال دیگر هم به کله‌هیچ مشائی و ارسطویی مآب فنونرفت و اصلاً ذهنیت و زمینه‌فکری پذیرش همچون چیزی پیدا نشد) چنان‌که در مقوله «وضع مرکب»

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۶-۱۹.

۲. زادالمسافرین، ص ۸۵-۸۶، ۹۶-۹۸ / رسائل فلسفیه، ص ۲۳۳، ۲۵۲، ۲۵۵-۶.

(سنتز) یک چنین بینشی است، که مثلاً موضوعات ضدین تناهی (در مکان) و عدم تناهی (در خلاء) نمایش می‌یابد (یعنی نه این است و نه آن، در عین حال، هم این است و هم آن) و این امر برای آقای ابوحاتم رازی و آقای ناصر خسرو اسماعیلی و جناب آقای ابونصر فارابی و حجة‌الحق ابن سینا و سایر حضرات «حکمای علی‌الاطلاق» مفضّله الاسامی ایرانزمین غیر قابل فهم، چونان اُحجیه یا اُغلوپه یا تناقض (= پارادوکس) نماست. اما افلاطون الاهی که حدّ طبیعی را -جدلی وار- جامع هر دو «قوت» و «فعل» شناخته، در کتاب فادن (فیدون) مکان را میان روحانی (- مینوی) و جسمانی (گیتیایی) دانسته؛ سپس از فیثاغورس نقل کرده که گفت: چیزی از مکان نوع اول (- روحانی) جز «آتش» نباشد<sup>(۱)</sup>.

ابوعلی احمد بن محمد مرزوقی اصفهانی (م ۴۲۱ق) که کتاب *الازمنه والامکنه* را نوشته، طی آن قول کسانی (و از جمله رازی) را مردود شناخته، که قائل به زمان مطلق و مکان مطلق اند؛ و این که حین تحقیق درباره دهر و خلاء، این دو را جوهر پایدار به خود دانسته‌اند، سپس گوید که در این خصوص چهار گروه باشند: (۱) آنان که قائل اند فقط کنشگر (خالق) و «ماده» است (- دوگرایی) و مراد از ماده «هیولی» است. (۲) آنان که قائل اند کنشگر (فاعل) و ماده و خلاء «ازلی» قدیم است (- سه‌گرایی). (۳) آنان که قائل اند «فاعل و ماده و خلاء و مدّت» قدیم است. (- چارگرایی). (۴) آنان که قائل اند افزون بر اینها «نفس ناطقه» هم قدیم است (- پنج‌گرایی) و سرده‌ای ایشان محمد بن زکریای رازی پزشک است، که با یاهوهای خویش شمار دیرینه‌ها را به پنج رسانیده؛ اما از جمله اینها خلاء و مدت زنده و کنش‌پذیر نباشند، یاهوهای او در این باب و آنچه درباره حدوث عالم باور داشته، یا آنچه درباره دو گوهر دیرینه مزبور (خلاء و مدت) گفته است - که کنشی و واکنشی ندارند - جای شگفتی نباشد. هم این که توهم کرده‌اند «خلاء» همان مکان است، یا «دهر» همان زمان است؛ این امر مطلقاً چنین نباشد، بلکه خلاء همانا بُعدی است که از جسم تهی است، بسا که جسم در آن باشد؛ و اما مکان همان سطح مشترک میان حاوی و محوی است. این معنا که بدان روی آورده‌اند، زمان و مکان مضاف به «مطلق» اند؛ پس گمان برده‌اند که میان آن دو فاصله خیلی بعید وجود دارد، از آن روست که مکان مضاف همان مکانی باشد، که جایگیری در آن هست، و اگر

۱. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۵۷ و ۲۶۶.

جایگیری نبودی که مکان هم نبوده باشد؛ و نیز زمان سنجیده به حرکت خود به بطلان متحرک باطل شود، یا به وجود او - چون که سنجیده به حرکت آن است - وجود یابد. اما مکان مطلق همان جاست که جسم در آن باشد یا نباشد، زمان مطلق نیز همان «مدت» است که سنجیده یا ناسنجیده است. جنبش کنشگر مدت نباشد، بلکه آن را بسنجد؛ و متمکن کنشگر مکان نیست، بلکه فرودآینده در آن است. (رازی) گوید که این دو عرض نباشند، بلکه جوهراند؛ زیرا خلاء پایدار به جسم نیست، زیرا اگر پایدار به جسم بودی، هم به بطلان جسم، خود باطل می‌شد، چنان‌که چهارگوش کردن مربع را باطل کند. اگر گویند که مکان به بطلان جایگیر باطل شود، جواب آن است که همانا (مکان) مضاف چنین باشد؛ زیرا فقط مکان آن جایگیر بوده، اما نه مکان مطلق؛ چه اگر فلک را «نابوده» فرض کنیم، ممکن نیست که مکانی را تصور کنیم، آن چنان‌که آن «نابوده» به عدم آن باشد (یعنی جوهر «خلاء» یا فضای کیهانی بدون وجود فلکها هم خود پایدار است) و چنین است هم برهان مدت اگر سنجیده آید...»<sup>(۱)</sup>.

ابن حزم ظاهری هم بر ردّ قول رازی در قدم مکان مطلق (که در نزد ایشان همان خلاء است و مدت نیز همان زمان مطلق است) آرد که این زمان و مکان در نزد ایشان همانا به غیر از مکان معهود و زمان معهود در نزد ماست؛ زیرا مکان معهود در نزد ما همان «فراگیر بر متمکن در آن از جهات خود» باشد، زمان معهود نیز در نزد ما همان «مدت وجود جرم به طور ساکن یا متحرک است» یا «مدت وجود عرض در جسم است»؛ و عموماً گوئیم که آن «مدت وجود فلک» و آنچه از حاملات و محمولات در آن است. اما آنان گویند که زمان مطلق و مکان مطلق همانا غیر از آن چیزی است، که اینک ما آن را معین (تعریف) کردیم و گویند که آنها چیزهای نایکسان‌اند. آنان برای خلاء «نهایت» قائل شده‌اند، که چون متناهی باشد همانا تناقض است؛ و اگر باطل شود که نامتناهی است و ثابت شود که آن متناهی است، پس همان مکان معهود «مضاف» به متمکن در آن است، همین مکانی باشد که هر خردمندی جز آن نشناسد؛ و اگر فلک در آن پدید آمده و فلک هم بی‌گمان «ملاء» باشد، خلاء در نزد ایشان جایجا نشده و باطل نگردد؛ پس فلک در صورتی که هم خلاء و هم ملاء باشد در یک مکان، این محال و تخلیط است. نیز خلاء نزد ایشان خود مکانی است که متمکن در آن نباشد، فلک هم نزد ایشان در خلاء

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۶-۱۹۹.

موجود است، چون خلاء را نزد ایشان «نهایت» نباشد از لحاظ بُعد (مساحه) پس اگر فلک در نزد ایشان متمکن در خلاء باشد، و خلاء هم نزد ایشان مکانی است که متمکن در آن نباشد، در این صورت خلاء همان مکانی است که در آن متمکن نیست در آن متمکن، و این نیز محال است. هم ایشان گویند که خلاء و زمان مطلق دو چیز متغایراند، اما نگفته‌اند این زمان و مکان که یاد کرده‌اند، آیا جزو اجناس و انواع قرار می‌گیرند یا نه؟ و آیا جزو مقولات عشر می‌گنجد یا نه؟ خلاصه ما هر آنچه در ابطال قول ایشان دربارهٔ ازلیت مکان و زمان آوردیم، هم نسبت به قول ایشان دربارهٔ ازلیت نفس لازم می‌آید.<sup>(۱)</sup> این همان براهین جدلی و تناقض‌یابی است، که یاد کردیم ناصر خسرو هم عیناً در ابطال نظر اقامه کرده؛ اما صریح است که جملگی از موضع ارسطویی است، چنان‌که معترض است اینها چرا با مقولات عشر (قاطیغوریاس) نمی‌خوانند؟ معلوم می‌شود که مجادلان رازی، خواه باطنی (ناصر خسرو شیعی) یا ظاهری (ابن حزم سنی) هر دو بر یک «مذهب» اند (!).

فخرالدین رازی ضمن اثبات قدمای خمس در دیرینگی «فضا» (مکان) گوید که آن نیز به ذات خود واجب باشد، گواه بر وجوبش این‌که رفع آن ممتنع است؛ زیرا اگر رفع گردد، تمیزی بر جهات حسب اشارتها نماندی، که این نامعقول است. شریف جرجانی در شرح این فقره گوید که مراد از «فضا» (مکان) همان خلاء است، که اگر دیرینه نبودی تمیزی جهت‌ها از میان برخاستی...؛ و خلاء و زمان نه کنشگر و نه کنش پذیرند.<sup>(۲)</sup> شهرستانی «زمان و مدت» را چیزی موهوم یاد کرده، از آن‌رو که ممکن نیست «نهایت» را در عالم مگر مستند بر چیزی موهوم مانند «خلاء و فضا» تصور نمود. آنگاه در وجوب خلاء بنا به نظریهٔ اتمی، گوید که آن جوهر قائم به ذات (زیرا) از محلّ مستغنی باشد. در تصور خلاء بیرون از عالم همانا تقدیر وهمی است، زیرا که آن مرزی و کرانی برای عالم به تصور آرد (بُعد موهوم) و سپس فضا و خلالتی که بدان کران می‌یابند - سنجیدنی اند، وگرنه خلاء به گونهٔ فارغ (انتزاعی) اثبات شود، و این خلاف برهان باشد. کرانمندی سراسر عالم هم آغاز آن به سنجش خیالی است، همچون سنجش «خلاء» فراسوی عالم، که بسا در آن بوده باشد؛ پس خلاء نسبت به عالم «مکان» است، همچون «عدم» در

۱. الفصل فی الملل، ج ۱، ص ۲۸-۳۳. رسائل، ص ۲۴۱-۲۵۲.

۲. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۲۱۵.

نسبت زمانی بدان؛ و سنجش فاصله (بُعد) فراسوی عالم، نامتناهی است، همچون سنجش زمانها پیش از عالم که نامتناهی می باشد.<sup>(۱)</sup> در نگره ایران باستانی اولاً موضوع اتصال و انفصال در صورتهای ماده، چنانکه گذشت، مبنی بر وجود خلاء (= توهیکیه/ تهیگان) یا فضای باز و همان «وشادکی» (گشادگی) است؛ ثانیاً در مفهوم مکان مطلق همان «وای» اوستایی، خود معبر از «بی کرانگی» (= عدم تناهی) همچون اکران زروان (= زمان بیکران) که در جای خود به شرح خواهد آمد. اما این که در نظر متکلمان اسلامی چنانکه گذشت - مکان همان بُعد موهوم است، که همان خلاء (= تهیگی) باشد، این نگره با آراء بعضی از فیلسوفان پیش از سقراط نزدیک بوده؛ چه ایشان خلاء یا مکان را یک امر عدمی صرف و خالی از هرگونه صفت وجودی می دانستند، چنانکه گفته اند خلاء همانا «عدم» محض است.<sup>(۲)</sup> دموکریتوس که مکان را همان خلاء ولی تا بی نهایت ممکن دانسته (= مکان مطلق) و چون مکان جای حرکت است، ارسطو گوید خلاء بی نهایت نباشد از آنرو که «عدم» همسان با نبود حرکت است.<sup>(۳)</sup> دو نکته را بایستی حسب نظر پینس در اینجا مؤکداً یادآوری کنیم: یکی نگره زمان و مکان رازی که شباهت عجیبی با نگره فیزیکی «نیوتون» دارد؛ دوم قول به فضای سه بعدی که اگر حتی تمام اجرام عالم هم در آن ناپدید بودند، باز آن فضا هیچ مرز و کرانه ای ندارد و همین خود ناقض آراء ارسطویی در این باب است.<sup>(۴)</sup>

اما زمان مطلق که ابوحاتم رازی گوید ما آن را به حرکات سپهری و با سپری شدن شبانروزان و شمارسالان و ماهان و گذشت گاهان می شناسیم، آیا اینها «قدیم» است یا «نوپدید» (محدث) اند؟ حکیم رازی گوید که روا نباشد اینها دیرینه باشند، زیرا که همه اینها بر جنبش های سپهر و برآیش خورشید و فروشدن آن سنجیده آیند، و فلک و آنچه در اوست همانا نوپدید است. البته قول ارسطو درباره زمان همین است، که با او خلاف نموده و سخنها گوناگون درباره آن گفته اند؛ ولی من می گویم که زمان بر دو گونه است: «مطلق» و «محصور» و زمان مطلق همانا «مدت» و «دهر» باشد که قدیم است، همان

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع الفرد جیوم، ص ۱۷، ۵۲، ۱۶۵ و ۵۰۷.

۲. گفتار معصومی همدانی (در) معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۴۰.

۳. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، طبع بدوی، ص ۲۱۸ و ۳۶۹.

4. *Dictionary of Scientific Biography*, v. 11, p. 324./۳۰، ص ۴۰، معارف، ش ۴۰.

جُنُبای دیرنده است؛ و زمان محصور همان است که به حرکات فلک و گذران خورشید و ستارگان باشد؛ و اگر اینها را تمیز دهی و حرکت دهر را تصور نمایی، همانا زمان مطلق را تصور کرده‌ای، که همان «ابد» سرمدی است؛ و اگر حرکت فلک را تصور نمایی، همان زمان محصور را تصور کرده‌ای.<sup>(۱)</sup> لیکن باید گفت که ارسطو دیرینگی زمان را نظر به حرکت دائم یا «ابدی» (قدیم) در مفهوم «دهر» نفی نکرده است، چه او ضمن اشاره به نظریات پیشینیان خود از جمله گوید که برخی (مانند افلاطون) تأکید می‌کنند که زمان حرکت «کل» است، برخی (مانند فیثاغورس) بر آنند که زمان خود «جهان» است. اما زمان «حرکت» نیست، ما حرکت و زمان را با هم درک می‌کنیم، زمان در «آنات» تقسیم می‌شود، هم به توسط «آنات» پیوستگی می‌یابد. بنابراین، زمان «عدد حرکت برحسب قبل و بعد» (مقدار حرکت) است، از آنجا که زمان مقیاس «حرکت» است، پس غیرمستقیم مقیاس «سکون» هم باشد. «آن» حلقه (برهه) زمان است، زیرا «گذشته» را با «آینده» پیوند می‌دهد؛ پس زمان وجود دارد، و از این رو جنبش سپهر است، که هم بدان سنجیده شود.

«زمان به دو معنا نامتناهی است، یا برحسب قسمت‌پذیری، و یا برحسب انتهاهای (پیوسته) اجزاء آن؛ اما زمان نامتناهی در گذار شیء (برهه) در یک جهت محدود فرض می‌شود، زیرا «جزء» در مدت زمانی کمتر از «کل» گذر خواهد کرد. بیکران نمی‌تواند کرانمند را بی‌ماید، و بیکران نتواند بیکران را در زمان «محصور» بی‌ماید؛ اگر زمان همیشه هست (قدیم) حرکت نیز بایستی جاودانه باشد، اگر این نگره را همگان جز یکی (افلاطون) موافق‌اند، که زمان غیرمخلوق است؛ و این قول دموکریتوس است، اما افلاطون که بر مخلوق بودن زمان تأکید داشته، گوید که زمان همراه با جهان تکوین یافته است. آنگاه ارسطو بر «قدمت» زمان استدلال کرده، منتها چنان‌که گذشت این امر به جهت اثبات زوال‌ناپذیری حرکت است.<sup>(۲)</sup> بدین‌سان، ارسطو در مسئله زمان «قدومی» دهری‌مذهب به نظر می‌رسد، برعکس وی افلاطون که رازی بدان استناد می‌کند

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۴-۱۵.

۲. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۸ و ۲۵۱ / الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۰۲-۲۰۵، ۲۲۲-۲۲۴، ۲۴۷، ۲۵۲، ۴۱۲-۴۱۵،

۴۱۹-۴۲۰، ۶۲۲ و ۷۳۱.



«حدوثی» مذهب بوده است؛ چنان‌که همین نظر در ترجمه عربی آثارش هم بازتاب یافته، مقولهٔ زمان را در زمینهٔ حدوث عالم بازگفته: «هر جوهر و هر فعلی زمان باشد که ناچار تحت حدوث واقع شود، البته فیثاغورس گفته است که «دهر» متصل است؛ اگر متصل باشد، محال نیست که زمان متصل باشد. لحظهٔ زمان همان است که حرکت بر آن جاری شود، که ماضی و آتی باشد و اینها عدد حرکت‌اند؛ اما زمان «حرکت فلک» نیست، چنان‌که بعضی پنداشته‌اند؛ زیرا حرکت فلک مختلف است... (الخ) و جاهلان تصور می‌کنند که زمان «حرکت فلک» است، زیرا حرکت آن را سریعتر و بالاتر دیده‌اند، زمان حرکت نیست، ولی همراه با چیز متحرک و ساکن است»<sup>(۱)</sup>. ملاحظه می‌شود که رازی در نگرهٔ قدم دهر و مدت (زمان مطلق) با ارسطو بدون شرط «حرکت» موافق است، و نگرهٔ زمان حدوثی افلاطون را همان زمان «مضاف» (محصور) بیان داشته؛ اما چنین نباشد که افلاطون لابد منکر قدم «زمان» مطلق یا «دهر» شده، چه قبلاً هم گذشت، این مسئله را تحت عنوان «ازل» (aion) یا «کرونوس» (chronos) مطرح نموده، که همهٔ این مباحث در بهر آتی (زروان‌گرایی) به میان خواهد آمد.

رازی علاوه بر کتاب «در بارهٔ زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء» که یاد شد، همانا گفتار «فی الفرق بین ابتداء المدة و بین ابتداء الحركات» (= فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات) را در تمیز بین مقولات مزبور و توضیح اختلاف مفاهیم از زمان مطلق (مدت) و زمان محصور (مضاف) نوشته؛ و نیز رسالهٔ جدلی «ما جرى بينه وبين ابي القاسم الكعبي في الزمان» (= گفتگو میان وی با ابوالقاسم بلخی کعبی معتزلی دربارهٔ زمان) هم داشته است<sup>(۲)</sup>. 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. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۵۷ و ۲۸۳.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۴۱ / فیلسوف ری، ص ۸۱.

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 آنکس 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...»<sup>(۱)</sup>. 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.

ملاحظه می‌شود که تا اینجا به سبب فقدان آثار رازی در باب مسائل فلسفی و گیتی‌شناسی وی، متون استنادی یا استشهادی غالباً و به اصطلاح نقول جدلی دیگران بوده است؛ اما فقره‌ای که اینک هم درباره زمان و مکان به نقل می‌آوریم، از همان رساله جدلی خود او به عنوان «درباره مابعد طبیعی» است، که مقرون با نقد نظریه ارسطو در این خصوص است؛ این که وی بنا بر «حرکت» فلک استدلال نموده، زمان همواره شمار آن باشد یا از آن پدید آید؛ و اگر زمان پدید آید، بایستی که زمانی پیش از آن بوده باشد؛ زیرا هر کس که حدوث آن را ثابت می‌کند، ناگزیر چیزی را «بوده» گوید که «نبوده» است - یعنی - «قبل و بعد»؛ پس آن «بعد» که نبوده دلیل بر زمان است. اگر گویند که زمان پس از این که «نبوده» بیاشد، همانا زمانی را قبل از حدوث آن ثابت کرده؛ و اگر ثابت کنند که زمان قدیم و حرکت قدیم است، این همان برهانی است که در مقاله «لام» از کتاب «مابعد طبیعی» (متافیزیکه) بدان استدلال کرده، مانند همان دلیل است که برقلس آورده؛ و ما در مناقضت با او (- برقلس) در این باب به بسندگی سخن گفته‌ایم. منتها در اینجا به پاسخ ارسطو گوئیم که زمان متناهی است، محال است قول آن کس هم که گوید آن را آغازی نباشد؛ و این سخن فقط بازی با کلمات است. هر گاه پندارند که اگر زمان حادث است،

۱. زاد المسافرین، ص ۸۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۷-۱۱۸. / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۹، ۲۶۶-۲۶۷.

پس ناگزیر بایستی قبل از حدوث آن زمانی باشد؛ چرا از زمره کسانی جدا می‌شود، که پندارند اگر مکان در عالم موجود است، لابد بایستی در یک جایی بود باشد؛ پس قول به مکان را اگر هر مکانی در یک جای - نه تا نهایت باشد - باطل نموده است. آنگاه رازی در نقض نظریه حرکت پیوسته ارسطو، برهان جدلی جالبی دارد که چند بار آن را در نقض آراء دیگران هم (ثابت بن قره، کندی، یحیی نحوی، ...) بکار برده؛ در اینجا نیز چنین به کار می‌زند که 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، بل واجب آید که آن حرکت بوده نابوده باشد؛ زیرا آنچه از آن «گذشته» همان ساعت (زمان) نیست، آنچه هم هست، فلک متحرک بدان ساعت (زمان) است که «بوده» باشد؛ پس آن بوده «نابوده» و باقی هم که «آینده» است<sup>(۱)</sup>.

فخرالدین رازی (م ۶۰۶ ق) اگر کتابهای زکریای رازی درباره مدت و زمان بر جای نمانده، در عوض طی دو کتاب *المحصّل و المطالب خود*، حجّت‌های او را در مقولات خمه شرح و بسط داده، که هم از لحاظ درک نظر فیلسوف ری (یکم) و هم از حیث ایستار خود فیلسوف رازی (سوم) حائز اهمیت و البته مغتنم است. منتها در اینجا ما نمی‌توانیم شرح مبسوط فخر رازی را تماماً به نقل آوریم، ناچار به اشارتی بس گذرا بدین نگرش بسنده نموده، گفتاورد بیشتر از او را به همان بهر آتی (زروان‌گرایی) موکول می‌کنیم. او در فصل دوم *المطالب العالیه* (که هنوز به صورت خطی است) در گزارش گفتمان 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 گروه‌اند: یکی آن‌که علم به وجود آنرا بدیهی و ضروری و بی‌نیاز از بیان و برهان می‌دانند، دوم آن‌که می‌کوشند آنرا با دلیل و برهان اثبات کنند؛ اما از گروه یکم محمد بن زکریای رازی است، که ده حجّت در اثبات مطلوب (جز یکی که مغایر به نظر می‌آید) 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 دانسته‌اند؛ اما ابوالبرکات بغدادی (در کتاب *المعتبر*) گوید که آن «مقدار وجود» است. گروهی بزرگ هم از حکیمان پیشین زمان را جوهر ازلی

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۸-۱۲۹.

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 بوالبرکات 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 او زمان را گوهر پایدار به خود دانسته؛ همین نگره (زکریای) رازی است که در جزو قدمای خمسۀ واجب به وجود همانا (۱) خدای جهان، (۲) هیولی، (۳) نفس، (۴) فضا، (۵) دهر یا زمان را منسوب به فیلسوفان پیشین یاد کرده؛ مراد از «فضا» همان خلاء (مکان) است، اما دهر همان زمان عدم‌ناپذیر باشد، که اگر فرض شود «معدوم» است، همانا خلاف آید (تقدّم عدم آن بر وجودش به تصوّر نیاید) پس چون فرض نبودگی زمان لازم شود، همان خود به خود محال فلذا به ذات خویش واجب باشد<sup>(۱)</sup>.

اینک در متمیم بحث راجع به زمان سزاست که نظر استاد پینس را هم افزود، پس از آن‌که پیشگزاره‌های رازی را نسبت به مسلمات صوری ارسطو، همانا برآیند از حقیقت مبتنی بر علم بدیهی متیقّن به وجود فضا و زمان مطلق می‌داند. آن فضا که مستقل از اجسام حاوی و بسا تهی از اجزاء محوی است، تا فراسوی مرزهای عالم گسترده و کرانه‌ای ندارد؛ رازی وجود مکان نسبی یا جزئی (مضاف/محصور) را نیز برابر با امتداد جسم می‌داند، که همانند ایستار او نسبت به مسئله زمان می‌باشد؛ زیرا زمان همان چیزی (جوهری) است که جریان دارد، مشابه با مورد مکان او میان دو گونه مطلق و محصور زمان تمایز نهاده، که تعریف ارسطو تنها بر زمان محصور قابل انطباق است؛ اما نه با زمان مطلق که سنجش‌ناپذیر و دیرینه و پیش از آفرینش جهان وجود داشته، همچنان خواهد بود تا آن‌که گذارش به زمان محصور افتد. این همان دهر یا ازل (aion) است که همین مفاهیم خود مبین «زروان» (زمان) زردشتی باشد، همسان با آن نیز در فلسفه یونانی پیدا می‌شود؛ چنان‌که در عبارت منسوب به سیسرو، 9, 1 (Denaturadeorum) 21 از «ولئوس» اپیکوری یاد شده؛ و آنچه از خود رازی بیشتر شایان ذکر است، این‌که آن‌را به عنوان یک اصل افلاطونی منقول از برقلس (Proclus) فراموده است<sup>(۲)</sup>.

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۰، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۷۲-۲۷۹.

2. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 324.

## ج. نفس و باری:

دو «دیرینه» دیگر در جزو قدمایِ خَمْسَه رازی، که بنیاد دوگرایی فلسفی او را هم به لحاظ منطق جدلی (دیالکتیک) در مقولات «برنهاد» (Thesis) و «برابرنهاد» (Antithesis) نمایش می‌دهد؛ پس از این هم در بهره‌های آتی «دوگرایی، حدوث عالم، زروان‌گرایی، عقل و نفس» با این دو همستار جاودان سروکار خواهیم داشت. رازی هم در کتاب علم‌الاهی و هم طی رساله‌های مستقل «دربارۀ نفس» که یاد خواهد شد، دربارهٔ دیربگی نفس کلی و اشتیاق آن به هیولی و فرودش بدان سخن گفته، که دستاویز وی بدان و انگیزه‌اش در این اعتقاد، همانا یک برهان قاطع فلسفی در حدوث عالم است؛ زیرا که عالم نتیجه‌ای جز آویزش نفس به هیولی، و صورت‌بندی طبیعی در آن نبوده باشد. نخست از گفتگوی وی با همشهری اسماعیلی‌اش ابوحاتم رازی، دربارهٔ نوپیدی جهان آغاز می‌کنیم که البته این فقره را گزینه‌وار، صرفاً حسب مستفاد از قول حکیم رازی با حذف پرسش‌ها به نقل می‌آوریم، این‌که عالم از دیرینه‌های پنجگانه پدید آمده، سبب در نوپیدی عالم این است که نفس خواست در این جهان سرشتی نماید (= تجل) و جنبش آن همین کام و آرزوست؛ اما نمی‌دانست که چه پتیاره‌ای (= وبال) بدان درمی‌پیوندد. هرگاه در آن سرشتی شود؛ و در پدید آوردن جهان چه پریشانی‌ها رخ می‌دهد، پس هیولی را با جنبش‌های آشفته و پریشیده به گونهٔ نابسامان جنبانید (اما) از آنچه خواست درماند. پس باری - جل و تعالی - بر او رحم آورد، او را بر پدید کردن این جهان یاری کرد، هم از رحمت خویش آن‌را به سامان و میانه‌گری بیاورد؛ و دانست که اگر نفس از آن پتیارگی - که به دست آورده - بچشد، به دنیای خود بازگردد و آشفستگی‌هایش بیارمد و کام و آرزوی او از میان برود و برآساید. پس این جهان به همیاری باری با نفس پدیدگشت، اگر این نبود، بر پدید کردن آن «قادر» نشدی؛ و اگر این علت نبود، هرگز عالم حدوث نیافتی. اما این‌که «باری» تعالی به رحمت خویش نفس را در خلق عالم یاری کرد، او را از سرشتی شدن در آن چرا منع فرموده که بدین پتیارهٔ بزرگ دچار آید؛ از آن‌رو که «قادر» به منع وی نبود و این به معنای «عجز» نباشد.<sup>(۱)</sup>

باقی مطالب هر یک در جای خود باز نقل خواهد شد، اما همین بیرنگ گیتی‌شناسی فلسفی رازی چنان است، که ما بشخصه می‌توانیم و شوق آن داریم یک کتاب در تفسیر

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۲۰-۲۲.

آن بنویسیم، هر چند گفتارهای آتی (بهرهای ۳-۷) در واقع خود تفسیر و توضیح همین فقره باشد که گذشت. از نظر معرفت‌شناسان پوشیده نباشد که همین بیرنگ گیتی‌شناسی رازی، یکسره در لفظ و معنا و مو به مو همانا زروانی-زردشتی است؛ چه باریتعالی همان «اورمزد» است و نفس هم «اهریمن» است، در خصوص «پتیاره» (= ضدّ و نَدّ) که ابزار ویرانگری و دژکامی و بدبختی‌آفرین اهریمنی است، ما به درستی و دقت تمام - حسب اشارت ابوریحان بیرونی (در التفهیم) آن را برابر با کلمه عربی مصطلح احکام نجومی «وبال» نهاده‌ایم که رازی بکار برده؛ چه واژه پهلوی «پتیاره» در متون بوندهشنی و مزدیسنايي کهن، لابد دقیقاً در مفهوم کلمه عربی «وبال» معنا پیدا کرده است. اما سرچشمه این نگره بوندهشنی (بنیاد آفرینش) در سده‌های گذشته پیش از اسلامی، همانا «دامدات نسک» اوستای مغانی و مادی بوده، که در فصل پیشین (- حکمت طبیعی) مکرر بدان اشاره کرده‌ایم؛ و این‌که آن دفتر گیتی‌شناسی ایرانی (از سده ۶ ق.م) چگونه مورد اخذ و اقتباس حکمای طبیعی یونان باستان شده، کسانی که به عنوان «فلاسفه عتیق» ماقبل سقراط اشتهار یافته‌اند، از آن جمله همانا انکساگورس (اناگراگوراس) و انبادقلس (امپدوکلس) که هم مکرراً موارد اخذ و اقتباس ایشان را از فلسفه (مغانی) ایران نشان داده‌ایم؛ و اینک مناسب است که عین نظریه ایشان هم درباره نفس، آنهم از قول معلّم اول (ارسطو) به نقل آید (کتاب ۳ فیزیک، باب ۴) که گوید در بحث از وجود نامتناهی بنا بر آن‌که برای آغاز هستی باید مبدائی باشد، به نظر انکساگوراس همانا نفس (Mind) است، که این تفکرش را از نقطه واحدی آغاز می‌کند. سپس (کتاب ۸) گوید انکساگوراس قائل است که تمام موجودات، مدت زمانی بی‌نهایت طولانی با یکدیگر در سکون بوده‌اند؛ و این‌که سپس «نفس جهانی» حرکت را پدید آورده، یا آنها را از یکدیگر جدا ساخته است. انکساگوراس بر صواب است آنجا که می‌گوید نفس نامنفعّل (= کنش‌ناپذیر) و نیامیخته (- جوهر) است، زیرا که نفس اصل حرکت را می‌سازد...؛ و انکساگوراس نیز می‌گوید که محرک اول - که در نظر وی نفس است - جدا می‌کند، هم باید افزود که پیروان این نظریه نفس را علت حرکت می‌دانند، بدین سان که اشیاء متحرک به عنوان اصل اولشان چیزی را که خود جنیاست قائلند»<sup>(۱)</sup>.

۱. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۱۱، ۲۴۹، ۲۶۷ و ۲۹۴. / الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۸۱۲ و ۹۲۰.

همین جا بگویم که مفهوم «نفس جهانی» یا «روح عالم» در نزد حکمای یونان باستان، از فیثاغورس تا انکساغورس و از افلاطون تا فلوطین، همانا یکسره مأخوذ از نگره و ترجمه «گوشورون» (= نفس ناطقه / روان جاندار) حضرت زردشت سپیتمان ایرانی است، که در کهن‌ترین سروده‌های وی (گائاه‌ها) هم به مثابت علت کون و حرکت و حیات عالم مطرح شده که بسیار مشهور است؛ و بی‌سبب نیست که هم حکمای یونان باستان زردشت را بنیادگذار «فلسفه» در جهان دانسته‌اند، و دانشمندان اسلامی هم‌کیش زردشتی را خود به عنوان یک «دین فلسفی» شناخته‌اند. باری، این نگره نفس عالم (= گوشورون) ایرانی بعدها مستقیم و غیرمستقیم به نزد فریدریک هگل و هم به توسط او با عنوان نظریه مشهور «روح کل» عالم پرداخته شد. «نفس» رازی اگر به صورت پتیاره اهریمنی درآمده، باید دانست که بیشتر از تأثیرات و بل درست‌تر از تعبیرات زروانی-مانوی است، که در جای خود به تفصیل بیان خواهد شد. اما اکنون باید دید که ناصر خسرو درباره نفس هیولانی (پتیاره) رازی چه می‌گوید (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 [و وبال] شده است، و اندر هیولی آویخته است؛ و از او صورتها همی کرده است، از بهر یافتن لذات جسمانی از او؛ و چون هیولی مر صورت را دست بازدارنده بود، و ازین طبع گریزنده بود، بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا [و 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 بیابد 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 فاذن 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 [و 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 الهی، و جفت کننده 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 بازرسد... (الخ) و این قول محمد زکریای رازی است، به حکایت از سقراط بزرگ؛ و گفته است اندر کتاب علم الهی 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»<sup>(۲)</sup>.

پس رازی درباره نفس چندین کتاب و رساله نوشته است، از جمله کتاب النفس بزرگ (و) کوچک، کتاب «فی النفس المغیره» (= درباره نفس انگیختگر / آزمند / کینه‌ور / خاک آلود؟) و کتاب «فی ان النفس لیس بجسم / فی ان جواهر لا اجسام» (= در این که «نفس» جسم نیست / و گوهرهایی که جسم نیستند) که هیچ یک از اینها به دست ما نرسیده است. رازی در فصل دوم «طب روحانی» به تحلیل نفس‌های سه گانه افلاطونی که عبارتند از: «ناطقه الهی، غضبی حیوانی، نباتی نامی و شهوانی» پرداخته؛ ضمناً کتاب آخری در مقایسه با اثر کندی فیلسوف، بایستی هم درباره نفس بوده باشد که جوهر است و جسم نیست<sup>(۳)</sup>. اما بار دیگر بایستی به شرح و قول فخرالدین رازی بازگشت، که درباره نفس جزو پنج دیرینه زکریای رازی گوید «دو تا از آنها زنده کنشگراند که آن دو باری و نفس‌اند؛ و مراد از نفس همان چیزی است که آغاز حیات و همان روحهای بشری و سماوی است. دیرینگی نفس مبنی بر آن باشد که هر نوپدیدی مسبوق به ماده است، و

۱. زادالمسافرین - ص ۱۱۵-۱۱۶ و ۳۱۸-۳۱۹. رسائل فلسفیه، ص ۲۸۲-۲۸۶-۲۸۷.

۲. جامع الحکمتین، طبع کرین - معین، ص ۲۱۳.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۰۸-۱۱۰، ۱۴۶ و ۱۴۸.



گویند اگر نفس نوپدید می‌بود، ماده آن نوپدید بودی؛ و اگر نوپدید می‌بود، ماده دیگری حاجت داشتی نه تا نهایت؛ و اگر دیرینه باشد همانا مطلوب است. باری تعالی داناست که نفس به آویزش در هیولی می‌گراید، بدو عشق می‌ورزد و از او لذت جسمی طلب می‌کند، از جدایی با اجسام ناخورسند است و خود را فراموش می‌کند. چون حکمت تامه در شأن باری تعالی است، قصد کرد که هیولی پس از آویزش نفس با آن، به گونه‌هایی از آمیغ‌ها مانند آسمانها و عنصرها درآمیزد، و اجسام جانوران را به صورت هر چه کاملتر ترکیب نماید، و تباهی (فساد) را در آنها بر جای نهاد، از این جهت است که زدودن آن ممکن نباشد. اگر پسرند که چرا باری تعالی مانع از آویزش نفس به هیولی نشد، پاسخ این است که چنین سؤالی از طرف متکلمان - که قائل به «قادر مختار» هستند - مقبول نباشد (!). آنگاه فخر رازی توجیه فلاسفه را در سبب آویزش نفس به هیولی برحسب مصلحت باری تعالی، همانا کسب فضائل عقلی که در آن وجود نداشته هم به سبب آویزش آن دو یاد نموده است، از این رو باری تعالی مانع از آویزش نفس به هیولی نگردید.»<sup>(۱)</sup>

ما تردیدی نداریم که فخرالدین رازی بزرگ‌ترین حکیم حامی همشهری فیلسوفش (زکریای رازی) از وی قویاً تأثیر پذیرفته، حین نوشتن همین آراء و عقاید، تمام کتابهای او را زیر دست داشته؛ چه براهین و حجج وی تقریباً به عین عبارت، همانهاست که از خود رازی شناخته می‌آید. اما شرح نجم‌الدین کاتبی هم خالی از فواید و روشنگری نباشد، که در تعلیق بر فخر رازی نفس را جوهر مجرد و قدیم گوید، که علت حیات بدنهاست و علّت آن هم به طریق ایجاب است (مانند نور که از خورشید فائض شود) ولیکن نادان باشد و چیزها را نداند، ماهیت آنها را و دانشهای تصدیقی را نشناسد، مگر پس از ممارست با آنها؛ زیرا که آدمی مثلاً هنر تیراندازی و جز آنرا مگر پس از کارورزی یاد نگیرد؛ و نفس به جهل خود نداند که بودگی اش دیرینه است و به یاد نیارد احوال خود را در دیرینگی...؛ و همانا نفس پس از کارورزی که آنهم فقط پس از آویختن به بدنها باشد، آن دانشها را حاصل نماید و باید دانست که (حکیمان) همه دانشها را از نفس پیش از آویختن آن به بدنها نفی نمی‌کنند؛ زیرا پندارند که سبب حدوث عالم توجه نفس به هیولی باشد؛ که این امر دانایی اش را در حکمت اقتضا کند. نفس منشأ شرور و آفات و

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۰۶-۲۱۴.

فساد است، زیرا که بدنهای جانوری از آن صدور یافته است؛ و اگر «قادر» (قادر) به منع نفس از آویزش نباشد، بدان معناست (لازم می‌آید) که خود «مغلوب» نفس بوده است<sup>(۱)</sup>. این‌که نفس را منشأ شرور و «آفات» و فساد دانسته‌اند - یعنی - همان پتیاره اهریمنی (-وبال) تعبیری است بسیار کهن، چنان‌که ابن‌قیم جوزیه در بیان اصل مذهب ثنویه (= دوگرایی) گوید که محمدبن زکریای رازی بر این مذهب بوده، ولی به جای ابلیس (اهریمن) همانا «نفس» را نهاده، و به قدمای خمسه معتقد شده است و آن را از مذاهب صابیان و دهریان و فیلسوفان و براهمه چاشنی زده است.<sup>(۲)</sup> ابن‌واضح یعقوبی از کتاب «شاپورگان» مانی نقل می‌کند که تباهی ظلمانی با «نفس» همبرگشته، همانا آمیخته با شیاطین و بلا و آفات است<sup>(۳)</sup>.

لیکن ابن‌سینا و فخر رازی و جز اینان یاد کرده‌اند که، رازی با این قول در «حدوث عالم» قصد مخالفت با ارسطو داشته است<sup>(۴)</sup>. باید گفت مخالفت رازی با ارسطو مطلقاً از روی «قصد» خاص و عمدی نبوده (رازی کتابهای منطقی ارسطو را شرح کرده) و به‌گواه تحقیق حاضر مخالفت همانا بنا بر «اصول» نظری بوده؛ دلیل بر آن موافقت اصولی‌اش با فلسفه افلاطون است، که در این مورد هم ابدأ «قصد» موافقتی عمدی استنباط نمی‌شود. مسئله این است که رازی عمیقاً به فلسفه قدیم ایران معتقد بوده، پس به نحوی قاطع و پی‌گیر و خستگی‌ناپذیر - و حتی یک‌تنه - درصدد احیای آن برآمده، البته در تحقق این امر و وصول به هدف، تلاشی عظیم و جهادگونه به عمل آورده است. پس بنا بر آنچه گذشت و باز هم بیاید (و این «ترجیع‌بند» تحقیق ماست) که رازی اصول جهان‌بینی فلسفی خود را مستقیماً از منابع زروانی-مانوی برگرفته، چنان‌که همان طرح گیتی‌شناسی (پیشگفته) که ما از مناظره‌اش با ابوحاتم اسماعیلی استخراج کردیم، کمابیش مطابق است با روایتی که از کتابهای مانی (شاپورگان، سفرالاسرار، کفالایا، و...) نقل کرده‌اند؛ و چنان‌که گذشت بیرونی «علم‌الاهی» رازی را مؤسس بر «سفرالاسرار» مانی می‌داند. پس از این در بهره‌های آتی هم فقرات تطبیقی مبانی فلسفی رازی ارائه خواهد شد؛ اینک در مورد نفس که قطعاً همان «اهریمن» است - یعنی - به اصطلاح با یکدیگر اینهمانی

۱. همان، ص ۲۰۴-۲۱۰.

۲. رش: فیلسوف ری، ص ۱۰۹ و ۲۸۲.

۳. تاریخ یعقوبی (ترجمه فارسی)، ج ۱، ص ۱۹۶/۱۹۰، Kessler, 190.

۴. رسائل، کراوس، ص ۲۸۱.

دارند - رازی به جای «اورمزد» با اصطلاح باری تعالی تعبیر نموده که مفیض «عقل» است، در بهر «عقل و نفس» بدین مطلب خواهیم پرداخت. اما در خصوص شرور و ظلمت اهریمنی نفس که با هیولی (ماده) آویخته و آمیخته، فقط به نقل یک فقره از کتاب استاد ماری بويس بسنده می‌کنیم.

گوید که اندیشه دوگرایی مانی به طور بارزی بین «روح» و «ماده» متردد است - یعنی - خیر و شر، که این دو همستار در این جهان با عمل اصل شر (ماده یا ظلمت) درمی‌آمیزند. ماده که به عنوان «آز» (هوی / شهوت) تشخیص یافته، جفت انسانی (آدم و حوا) را به منصه ظهور رسانده، روح / نفس ظلمانی یا مادی (هیولانی) همان روح / نفس نوری است، که در تن آدمی محبوس است (با هیولی آویخته) و شهوت و حرص و آز و رشک و کین از آن صدور یافته...، اما برای رستگاری نوع بشر «عقل» کلی یاریگر باشد...<sup>(۱)</sup>. همان‌طور که پینس گوید «نفس» جاندار را «عقل» اهورایی می‌آموزد، اما گیتی‌شناسی که ضمن آن پیوند روح با ماده مورد توجه شده، نفس خاستگاه درد و رنج و انگیزه بدبینی است؛ چندان‌که به قول ابن‌میمون (با نقل از علم‌الاهی رازی) در جهان ما «شر» (اهریمن) بر «خیر» (اورمزد) غالب و مستولی است، که بدین نگره‌گویی فراخوان به یک آموزه اخلاقی زاهدانه می‌باشد. نکته‌ای هم طبی و هم فلسفی که رازی با جالینوس موافقت ندارد، این‌که رازی سرشت نفس / روح را «جوهر» بسیط یاد کرده، در حالی که جالینوس آنرا آمیغ می‌پندارد؛ و ظاهراً رازی «مغز» آدمی را ابزار نفس می‌دانسته است<sup>(۲)</sup>. پس با همین نظر از مجموع مراتب پیشگفته این نتیجه را توان گرفت، که روح یا نفس اگر جوهر «مجرد» بوده، صرفاً یک مفهوم انتزاعی فلسفی؛ و گرنه همان‌طور که گذشت مفهوم اساسی «آویزش نفس با هیولی» همانا جز این نباشد که روح از ماده جدایی‌ناپذیر است؛ روح صفت حیاتی یا خاصیت و کیفیت متعالی از ماده است، که هم به تعبیر شادروان دکتر تقی‌ارانی «روح خود نیز مادی است».

1. *A Reader in Manichaeism...*, A. I., pp. 4, 8.

2. *Dictionary of Scientific Biography*, v. 11, p. 325, 326.

### ۳. دوگانه‌گرایی

قاضی صاعد اندلسی در بیان ویژگی‌های فلسفه رازی، از جمله گوید که کتاب طب روحانی وی و جز آن نشانگر است که وی مذهب ثنوی (= دوگرایی) را در شرک‌ورزی، و آراء برهمنان را در ابطال نبوت، و اعتقاد عوام صابئان را در تناسخ نیکو می‌شمارد<sup>(۱)</sup>. ما هرگز قصد ردّ و تخطئه این نظر قاضی را نداریم، درصدد توجیه دوگرایی فلسفی رازی هم نیستیم. بلکه فقط توضیح؛ ولی عجالتاً در یک کلمه گوئیم که رازی «شرک‌ورزی» به تعبیر دین‌باوران و متشرعان و اصحاب کلام نکرده است. این موضوع اولاً راجع است به مبحث کلامی-فلسفی «واحد» و «کثیر» یا امکان صدور کثرت از اصل وحدت و یا امتناع آن؛ ثانیاً دوگرایی-چنان‌که مشهور است- بتیان نظری در دینهای ایرانی (زردشتی، زروانی، مانوی و...) و حتی ادیان توحیدی دیگر-که ظاهراً از دین ایرانیان تأثر یافته‌اند- دو بطن اعتقادی معروف نور و ظلمت یا خیر و شرّ یا «رحمان» و «شیطان» را در تعالیم خود وارد کرده و پذیرفته‌اند. باید گفت که نظر به یکی بودن «دین» و «فلسفه» در ایران باستان، مذاهب ایرانی-چنان‌که علمای محقق جهان گفته‌اند- از جهت دینی یکتاپرست (توحیدی) و از حیث فلسفی دوگرایی (ثنوی) بوده‌اند؛ این‌که دوگرایی فلسفی و یکتاپرستی دینی آشتی‌پذیر باشند یا نباشند، پیامبران حکیم ایرانی توانسته‌اند درباره ذات‌نهایی هستی رأی فلسفی ژرفی به میان گذارند؛ آنان نه تنها با روحی فلسفی به کثرت جهان عینی نگریسته‌اند، بلکه کوشیده‌اند که ثنویت را در وحدتی والا فرو نشانند. از این‌رو «دوگرایی» ایرانی که شاهکار اندیشگی در عرصه تفکر بشری است، در جزو اعتقادات رازی و اندیشمندان ایرانی همانند او در واقع از جنبه خاص دینی نباشد، بل همانا وی و همگان او در وجه فلسفی ثنوی مآب‌اند. در یک کلمه، با توجه به اتحاد دین و حکمت در این سرزمین، توان گفت که ایرانی جماعت از لحاظ دینی

۱. التعریف بطبقات الامم، طبع جمشیدنژاد، ص ۱۸۶.

همانا یکتاپرست؛ ولی به لحاظ فلسفی دوگراست. این دقیقاً همان وصفی است که محمد زکریای رازی بدان موصوف، و البته از طرف قشری مذهب‌ان غیرایرانی (مانند قاضی صاعد و ابن تیمیه) بدان متهم شده است<sup>(۱)</sup>.

ما برای این‌که به این شبهه یا بحث نادلپذیر یکبار برای همیشه خاتمه دهیم، ناگزیر از ذکر این نکته هستیم که هر فرد دیندار معتبد در سراسر جهان و از صدر اسلام تاکنون، که سرآغاز تلاوت آیات الهی را «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» گفته است، ناچار دانسته یا نادانسته و آگاه یا ناآگاه «دوگرا» و ثنوی مذهب بوده و خواهد بود، مگر آن‌که مفهوم «شیطان» را از قاموس مذهبی و اعتقادی خود بیرون افکند؛ حتی قاضی صاعد اندیشمند اندلسی و میلیونها متفکر دیگر مانند او، 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 خویشان فاش / عراقی را چرا بدنام کردند). فطرت دوگرایی در نفس وجود انسانها از ابتدای خلقت الی یومنا هذا مخمّر است، مادام که هیكل آدمی ترکیبی است از ماده و حیات یا جسم و روح، همانا بنیان وجودی او مبتنی بر ضدین و خود مثال اعلا 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 «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا»، یعنی شناخت «خدا» هم در پرتو وجود «منفی» یا تصور شیطان حاصل می‌شود، درک معنای احدیت (نه «واحد» عددی) و «توحید» صرفاً به موجب حضور ذهنی «کثرت»، بر اثر تجرید از چندگانگی یا دستکم دوگانگی به «یگانگی» میسر است؛ منتها این‌که توحید به شیوه آحادی و عددی درک می‌شود یا به طریق اشرافی و مستفادی، این همانا بحث کلامی-فلسفی است که فعلاً از گفتار ما بیرون است. این هم که دوگرایی ملازم با جهان‌بینی فلسفی ایرانی است، هرگز با نگرش یکتاپرستی مذهبی منافات ندارد یا مانعة‌الجمع نباشد؛ زیرا مبادی یا مظاهر خیر و شر، رحمان (حکیم) و شیطان (جبار) در تمام ادیان شناخته‌شده عالم مطمح نظر است؛ ولی اگر به مذاهب ایرانی اختصاص یافته البته باید گفت که انحصاری هم بدانها ندارد. مقولات ضدین یا همستاران در کیش زروانی همانا مبادی «نور» و «ظلمت» باشند، هم از این‌رو نظام فلسفی آنرا حکمت نوریه (اشراق) و از جهت وجود

۱. نک: فهرست ماقبل الفهرست، ص ۹۱ / ابوریحان بیرونی، ص ۱۷۰، ۱۷۹-۱۸۰.

متعال - خدای برین زروان - حکمت متعالیه هم گفته‌اند که در بهر آتی بدان خواهیم پرداخت.

اما این‌که کسانی مانند قاضی صاعد و بسیاری از متکلمان و خصوصاً علمای اسماعیلی ایران، حکیم رازی را به سبب ارسطوستیزی و دوگرایی فلسفی‌اش با قبول و ترکیب «ضدین» سرزنش کرده یا ردّ و نقض نموده‌اند، جملگی هم با براهین ارسطویی وارد میدان کارزار با وی شده‌اند، یا نمی‌دانند و یا اگر هم بدانند عمداً خود را به نادانی زده‌اند، که ارسطو خود به معنای منطقی و فلسفی‌اش رئیس دوگرایان جهان بوده است. پس بهتر است که بحث را هم با او آغاز کنیم که از جمله دربارهٔ آموزهٔ «اصول اولیه» (ضدین) گوید که اگرچه صورتهای مختلف دارد، ظاهراً این نگره ریشه‌های کهن داشته باشد؛ زیرا متفکران متقدم «دو» را اصل فعال و «واحد» را اصل منفعل می‌دانسته‌اند؛ در صورتی که متفکران متأخر خلاف این نظر دارند. به طور کلی، تمامی متفکران در این‌که ضدین (contraries) را اصول بدانند - توافق دارند، چه آنان که وجود مطلق [کل] را به عنوان موجودیتی واحد و بی‌حرکت توصیف می‌کنند (مثل پارمنیدس) و چه آنان که گشادگی (انبساط) و بستگی (انقباض) را در زمرهٔ اصول به‌کار می‌برند. همین مطلب در مورد دموکریتوس مصداق دارد، که گوید «ملاً» و «خلاء» واقعیت داشته، یکی «وجود» است و دیگری «لا وجود». آنگاه در کتاب هشتم (دیرینگی حرکت) گوید که نظر امیدوکلس (انباذقلس) این است که جهان متناوباً در حرکت و سکون است، در حرکت است وقتی که «مهر» (love) از کثرت وحدت می‌سازد، و «ستیز» (strife) از وحدت کثرت را پدید می‌آورد، فی مابین این دوره‌های زمانی جهان در سکون است: «چون واحد آموخته که از کثرت پدید آید/ و تلاشی واحد، کثیر را می‌سازد... (الخ)». البته مهر و کین که امیدوکلس برای تبیین جهان پیشنهاد می‌کند [که باید گفت همان تعبیر «سپتته‌مینو» یا اهورامزدا و «انگره‌مینو» یا اهریمن در آیین زردشت را برگرفته] به خودی خود علل واقعیت مورد بحث نیست؛ در ذات این دو (هم) چنین نباشد که عملکرد «مهر» اتحاد و عملکرد «ستیز» نفاق است. در توصیف حاکمیت متناوب آن دو هم [که مراد ادوار یا هزاره‌های آفرینشی مطرح‌شده فقط در آیین زردشتی-زروانی است] بایستی موارد چنین حالاتی را بیفزاید، هم حاجت به توضیح دارد که چرا حاکمیت هر یک از آن دو نیروی مزبور به مدت زمانی مساوی دوام می‌یابد [مطلقاً این نگره را انباذقلس از آیین

مغان زردشتی گرفته است]. این فرض عموماً نادرست است که چون چیزی همیشه بدین‌گونه هست، یا همیشه بدین‌گونه رخ می‌دهد، پس اصل نخستینی وجود دارد. (البته) اصول اولیه همانا جاودانه (قدیم) بوده‌اند (اما) علتی فراسوی خود ندارند، این مطلب با قول به قدم حرکت و زمان مطابق است.».

آنگاه ارسطو افزوده است که نظریهٔ امپدوکلس [مغانی ماب] که ترکیب و حرکت ضرورتاً حاکمیت متناوب «مهر» [اورمزد] و «کین» [اهریمن] باشد، احتمالاً کسانی هم مثل انکساغوراس [ایرانی‌گرا] که به وجود اصلی واحد (برای حرکت) تأکید می‌ورزند نیز بر این عقیده‌اند. سپس خود ارسطو در بیان «جدل طبیعی» خویش یا به عبارت بهتر «ضدین» های مکانیکی‌اش را از جمله یک‌رشته اضداد زوجی برمی‌شمرد: ماده و صورت، کون و فساد، حرکت و سکون، آتش و خاک (یا) آتش و آب، خاک و هوا (در عناصر)، ثقل و خفت، بالا و پایین، سفیدی و سیاهی، گرم و سرد، وجود و لا وجود/عدم، ... (الخ) که در بهر «اصول ضد یکدیگرند» گوید اگر چنین چیزی صحت داشته باشد، هر چیزی که پدید می‌آید و یا تبدیل می‌شود، از ضد خویش و یا از حالتی میانین پدید آمده و یا تبدل می‌یابد؛ و اما حالتهای میانینی از اضداد ناشی می‌شوند - به عنوان مثال: رنگها از سیاهی و سفیدی پدید می‌آیند. بنابراین، هر باشنده‌ای که بر اثر یک فرایند طبیعی تکوین یافته، یا یک ضد است و یا آن‌که محصول اضداد می‌باشد. آنگاه دربارهٔ تضاد در حرکت (کتاب ۵، باب ۵) گوید جایی که یک زوج متضاد دارای واسطهٔ میانین (intermediate) هستند، حرکات به سوی آن واسطهٔ میانین باید معنای حرکت به سوی یک ضد و یا ضد دیگر منظور شود؛ زیرا برای مقاصد مربوط به تبیین حرکت، واسطهٔ میانینی، به هر سو که جهت حرکت باشد، یک ضد به شمار می‌آید - مثل خاکستری...؛ (در بیان وحدت جدلی گوید که) ضدین وحدت عددی ندارند... (لذا می‌توان نتیجه گرفت «واحد» مستفادی است نه آحادی) و سرانجام اصل «عدم تناقض» منطقی معروف خود را - که ناظر به عدم ترکیب یا اجتماع ضدین‌هاست - مورد بحث ساخته و افزوده است که جدایی و ترکیب حرکات بر حسب مکان‌اند، و حرکات اعمال‌شده به توسط «مهر» و «کین» (پیشگفته) این صورتها را به خود می‌گیرند، اولی ترکیب و دومی تجزیه می‌نماید.<sup>(۱)</sup> گویند که ارسطو مقولات جدلی خصوصاً وضع

۱. الطبیعه، ترجمهٔ عربی، ص ۳۵، ۴۳، ۴۷، ۱۴۲، ۱۷۱، ۲۱۸، ۵۰۰، ۵۷۹ و ۵۸۲ / طبیعیات، ترجمهٔ فارسی، ص ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۱۹۱، ۲۴۹، ۲۵۲-۲۵۵، ۲۸۱ و ۲۹۴.

مرکب «میانجی» (وسطاً) را از مغان ایران گرفته، چنان‌که گذشت این امر صریح است و در کتاب «دیالکتیک» (منطق جدلی) خویش برنهاده است.

اما افلاطون، آنچه از آثار مترجم به عربی اش برمی‌آید، چیز زیادی نیست؛ اجمالاً در تضاد اشیاء گوید فقط در هیولی است از مجانست، زیرا هر چیزی از اشیاء خواهان‌تر و چیره‌تر است بر آنچه مجانس اوست از چیزی که با او مجانس نباشد. «تضاد» زدودن اجزائی است که بالفعل به اجزائی که بالقوه است، از برای تخریج آنها به فعل و همانا «عقل» و «نفس» شدند، که «غیر» با آن دو تضادی ندارد؛ زیرا که آن دو بالفعل هستند (و آنجا که) مفهوم «ترکیب» (= سنتز) مطرح است، افلاطون هر فعل غیرمشارک (با چیزهای «شرّ و نحس») را غیرمرکب دانسته، گوید ترکیب همان تضاد است که «شرّ» باشد. هیولی معدن بدی و منبع شرّ است، و همان اصلی است که «شرّ» از آن برآید...، اما «وجود» همانا خیر محض است، که هیچ نه شرّ و نه عدم با آن آمیزد<sup>(۱)</sup>. نظام هندی «وای ششیکه» (= کثرت‌گرایی) اصولاً یک نظام فلسفی ثنوی است، که اصل «نفس» و «ذره» (هیولی) را قدیم و ابدی می‌داند؛ قبلاً در باب منشأ مشترک هندوایرانی (آریایی) این نگره اشارت رفته است. ابن تیمیه از «اشارات» ابن سینا قول مجوسان به «دو بُن» را نقل کرده، که زکریای رازی پزشک آن دو اصل را در جزو قدمای خمسه آورده، چیزهایی که در دیرینگی با خدای تعالی همبر باشند<sup>(۲)</sup>. لیکن در «اشارات» ابن سینا چنین قولی نیامده، بلکه نصیرالدین طوسی در «شرح اشارات» (نمط ۵/ فصل ۱۲) ضمن بیان نگره اجزاء لایتجزئی (= ذرات) دیمقراطیس، اعتقاد حرانیان را بازگفته و افزوده است قائلان به این‌که «ماده» واجب نیست، و واجب بیش از یکی است، همان گویندگان به «خیر» و «شرّ» اند که گاهی از آن دو به یزدان و اهرمن، گاهی هم به «نور و ظلمت» تعبیر نمایند؛ و تیغ (ابن سینا) همگی اینان را رد کرده، با برهان این‌که واجب به وجود «یکی» است<sup>(۳)</sup>.

اینک درباره دوگرایی رازی نظر به سوابق امر و منابع نگرش، دو مسئله مطرح است که پاسخ یکی روشن می‌باشد، این‌که «باری» (یزدان) و «نفس» (اهرمن) هر دو قدیم‌اند - حسب قدمت استوایی یا تسویه که در بهر «قدمای خمسه» وی گذشت؛ اما دومین مسئله

۱. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۴ و ۳۳۴.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۶.

۳. الاشارات والتنبیها، بیروت. مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق. ج ۳، ص ۱۰۵.



این‌که در سنن مزدیسنايي و مباحث کلام اسلامی، موضوع «شر» (– اهریمن) از امور عدمی بیان شده، بایستی دید که تلقی فلسفی رازی در این خصوص چگونه است. در ثنویت زردشتی از جمله (بنا به «پندنامه» زردشت) آمده است که اهریمن «هستی ندارد و هیچ چیزی را در خود پذیرا نیست» (– یعنی «معدوم») و هم‌چنین برحسب مینوگرایی (= ایده‌آلیسم) زردشتی، اهرمن «پس‌بوشنی» (= متأخر) از اهورامزداست، که این یکی صفت «پیش‌بودی» (= تقدّم) دارد. به عبارت دیگر در الاهیات زردشتی «مینو» (– جهان روحانی) قدیم و «گیتی» (– جهان مادی) حادث است؛ منتها این نگره دوگانه‌باوری «پیش‌بودی مینو بر گیتی» یک تفاوت بارز با دوگرایی افلاطونی و غنوصی دارد، این‌که در جهان‌بینی مزدایی برخلاف جهان‌بینی افلاطونی، ماده و گیتی به هیچ‌روی مرحله «فروتر و پست‌تر» از عالم وجود نیست؛ برعکس، ماده به یک معنا رُشدیافته‌ترین و کاملترین جنبه (میوه و بر) «روح» است؛ چنان‌که دینکرد (مدن / ۲۷۱) آشکارا گوید که جهان مادی (گیتی) شأن و ارجی برتر از بهشت (وهشت) دارد، زیرا در همین جهان خاکی مرئی و ملموس است، که نبرد علیه نیروهای اهریمن برپا می‌شود و به پیروزی می‌انجامد. لذا یک‌چنین جهان‌بینی با آن نگرش توحیدی و آفرینش ساده‌اندیشانه – که «یک» خدای شخصی عددی خالق بی‌واسطه عالم است – تفاوت اساسی دارد و قائل به مراتب مختلف وجود می‌باشد.<sup>(۱)</sup>

درباره دوگرایی زردشتی ما ترجیح می‌دهیم که اینک به جای نقل از متون اصلی (اوستایی-پهلوی) یک فقره جالب توجه از طرف مناظره حکیم رازی – یعنی – ابوحاتم اسماعیلی (رازی) به نقل آوریم، که نشانگر سطح اطلاع و طرز تلقی علمای آن روزگار از اعتقادات مزدیسنايي است؛ چنان‌که در بیان مبادی فلسفی «نور و ظلمت» گوید: «موزنوش (؟) شاگرد فیثاغورس قائل است که ثبات عالم و قوام آن از دو پدیدکننده (مبدع) یکی نرینه و دیگری مادینه باشد؛ چنان‌که نور نرینه و ظلمت مادینه است، همه اشیاء از این دو وجود یافته‌اند. مجوسان این قول را از او گرفته‌اند، زیرا که وی به کشور ایران آمد؛ و این قول را وارطوس (؟) که پس از زردشت بود، از او گرفت و با آیینی – که مجوسان بر آیین‌های پیامبران (ص) بودند – درآمیخت و دینشان را بر آنان تباه کرد، توحید را از میان ایشان برانداخت، ایشان را به دوگرایی فراخواند، حق را با باطل

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۹۳–۹۴.

بیامیخت؛ گمراه شد و گمراه کرد و گفتار خود بر «نور و ظلمت» مبادی آفرینش نهاد، چنان‌که «نور» آسمانی و «ظلمت» زمینی است، کار آسمانی جز به امر زمینی فرجام نپذیرد، زیرا زمین در ید قدرت ظلمت است؛ و چون نور و ظلمت اتفاق کردند، نور «نار» (= آتش) را بزاد و ظلمت «خاک» را که همان زمینی است. آنگاه از «آتش» گرمی و خشکی پدید آمد و از «آب» سردی و تری؛ پس اینها تزویج کردند که جهان سراسر از آنها زاده شد؛ بنیاد گفتار مجوسان در اعتقاد به دوگرایی هم از این‌روست»<sup>(۱)</sup>. هم از اعتقادات زمانه نسبت به دوگانه‌باوری زردشتی، منتها از موضع ضد مانوی و دهری‌ستیزی، یکی همان قول نظام معتزلی است، که شاگردش خیاط در مسئله نور و ظلمت آورده؛ چنان‌که مانویان گویند هر دو قدیم و لم‌یزلی‌اند، آنان (نه مانند زردشتیان) قائل نباشند که «نور» موجود است و بالا همی رود، ظلمت غیر موجود (عدم) است و پایین همی رود؛ بلکه مانویان گویند نور و ظلمت که بر این روش‌اند همانا قدیم و ازلی باشند؛ در حالی که ابراهیم (نظام) نوپیدی همه نورها و ظلمت‌ها، و فقط دیرینه بودن «خدا» را ثابت کرده است<sup>(۲)</sup>.

اما جهان‌بینی مانوی که محقق است رازی یکسره از آن تأثیر یافته، حسب منابع درجه اول منتها به طریق ترکیب و اجمال از این قرار است که موافق با نگرش کلی مانویان (کفالایا، فصل ۶۵) در آغاز که آسمان و زمین هنوز در وجود نیامده بود، «دو بن» که همان دو اصل نور/خیر و ظلمت/شر باشند، به نیروی برابر وجود داشتند، آن دو را وجه اشتراکی نبود و به یک مرز از هم جدا بودند. آموزه مبادی اولیه خدا و ماده در مرکز نظام مانی قرار دارد، آن دو گوهر قدیم که هرگز حدوث نپذیرفته‌اند، هم به نامهای نور و ظلمت با حق و باطل نامیده شوند که به خیر و شر نیز تعبیر کرده‌اند؛ و این دو همان «مزدا و اهرمن» در دین باستانی ایرانیان است. 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. رساله «شکندگمانیک» (۱۶، ۸–۱۴) تأکید

۱. اعلام النبوه، ص ۱۴۶.

۲. کتاب الانتصار (والرد علی ابن الراوندی)، بیروت، المطبعة الکاتولیکیه، ۱۹۵۷، ص ۳۵.

دارد که در نزد مانویان «جهان تنکرد اهریمن است، صورت جسمانی وجود همانا آفریده اهریمن است»؛ گویند که همین دو بونداتاک (= بنیاد هستی) پیوسته با هم باشند، چنان چون آفتاب و سایه که هیچ نشانه‌ای میانشان نیست. خلاصه آن‌که اندیشه دوگرایبی مانی تمیز بین روح و ماده یا «خیر و شر» باشد، چنان‌که این دو همستار در این جهان به موجب عمل اصل شر (ماده یا ظلمت) آمیخته شده‌اند. تمازج (حسب اصطلاح رازی) یا اختلاط خیر و شر (نور و ظلمت / اورمزد و اهریمن) در نگرش مانوی، همانا با اصطلاح ایرانی کهن «گومیچیشن / آمیچیشن» (= آمیزش / آمیختن) بیان گردیده، آمیزشگاه میان نور و ظلمت، بین عرصات شعور و ماده همانا میراث تفکر ایرانی است؛ مانی یا مکتب وی از این اسطوره ایرانی زروانی یک روایت دیگر برداشته؛ هرچند که دو مَن همستار مانوی در اسطوره بابلی «مردوک» و «تیامات» هم (چنان‌که پیشتر بدان اشاره رفت) سابقه دارد<sup>(۱)</sup>. البته نگرش زروانی مغان فرزانه (حکیم) ماد باستان ایران، کمایش «بابلی» مآب بوده که این امر واقع را نباید نادیده گرفت؛ و اما دربارهٔ اخذ و اقتباس حکمای باستان یونان از مغان ایران، چنان‌که به روایت کاملاً بازگونه ابوحاتم رازی هم پیشتر گذشت، اینک فقط به نتایج تحقیقات شرق‌شناس بزرگ ویندیشمان در این خصوص اشارتی گذرا می‌رود، این‌که فیثاغورس (ح ۵۸۰-ح ۴۹۷ ق م) با مغان ایران در بابل دیدار کرده (بر طبق اخبار قدیم / سیسرو / Cicero) بدین موضوع اشاره نموده، پلینی هم در تاریخ طبیعی خود (۳۰، ۱، ۲) گفته است که فیثاغورس، امپدوکلس، دموکریتوس، افلاطون و جز اینان از مغان اخذ کرده‌اند؛ هم‌چنین کلمنت اسکندرانی و دیوجن لائرتی به سفر فیثاغورس در ایران و هند و اخذ حکمت از مغان اشاره نموده‌اند. فیثاغورس از جمله «نور» را پدر و «ظلمت» را مادر یاد کرده، طبایع اربع را پدید آمده از آمیزش آن دو دانسته؛ و همهٔ اینها را از زردشت گرفته است. همین نظریه مذکور در تیمائوس افلاطون را پلوتارخ گوید که از زردشت گرفته، فورفورئوس صوری آنرا از مغان کلدانی دانسته، که فیثاغورس همان را زردشت «مغ» ایرانی یاد نموده است. دیدار فیثاغورس را با مغان ایران در بابل (یا هگمتانه / همدان) اغلب در زمان کمبوجیه (۵۲۹-۵۲۲ ق. م) می‌دانند، هم‌چنین دیدار

1. *XUĀSTVĀNIFT...* (Asmussen), pp. 12, 203./ *Mani...* (Widengren), pp. 43-44, 54, 58/ *Mesopotamian Elements* (id), pp. 41-42./ *Researches in...* (Jackson), pp. 177, 181, 318./ *A Reader in Mani...* (Boyce), p. 4.

دموکریتوس (۴۶۰-۳۵۷ ق.م) را با مغ بزرگ حکیم اُستانس در زمان اردشیر یکم هخامنشی یاد کرده‌اند<sup>(۱)</sup>. اما افلاطون دربارهٔ تضاد بین «خیر و شر» سخن گفته، از جمله این که باری (عز و جل) بر چیزی از «شرور» نبوده باشد، بلکه هر آنچه از او صدور یابد همانا «خیر» است؛ «شر» فقط به هیولی واقع شود (به قول رازی «نفس» به هیولی آویخته است) و از این رو انبیاذقلس (امپدوکلس) «عدم» را علت دانسته، که در این امر به حق سخن گفته است. افلاطون گوید که «شر» البته عدم الخیر است، هیچ پاره‌ای از خیر (نمی‌تواند) شر باشد؛ هر فعلی که هنبازش (از کواکب <نحس>) در آن نباشد، همان غیر مرکب (خیر) است؛ و آنجا که ترکیب باشد، همانا تضاد است که آن «شر» است؛ و آنجا که ترکیبی نباشد، تضاد هم نیست و همان «خیر» است. هیولی معدن بدی و منبع شر باشد، و همان اصلی است که شر از آن برآید؛ اما «وجود» همانا خیر محض است، که نه «شر» و نه «عدم» با آن آمیزد<sup>(۲)</sup>.

ناگفته نماند که آنچه از افلاطون هم‌اینک به نقل آمد، در واقع از افلوپین اسکندرانی بانی مکتب نوافلاطونی، گویا از تفسیر او بر کتاب «العباره» ارسطو یا هم از کتاب «خیر محض» خود او بوده باشد، که پاک گرفته و گفتاورده از متون زردشتی است. اما موضوع عدم به مثبت «شرور» چنان که یاد شد، از مباحث مشترک کلامی مزدایی و اسلامی است، حکیمان رواقی هم در آراء خود از چیزهای «معدوم» (یعنی «شرور» و «اشرار» و دیوان و اهریمنان) همچون قنطورس و غولان و موجودات اسطوره‌ای یاد کرده‌اند، یعنی آنها را چونان چیزهای نامعین (تی) توصیف نموده‌اند؛ در ضمن گویند که در اختلاف نظرهای کلامی لفظ «معدوم» اشاره به مُثُل افلاطونی است<sup>(۳)</sup>. باید گفت که موضوع کتاب «کوان» (= غولان / دیوان) مانی که در عربی «سفر الجبابره» گفته‌اند، دقیقاً دربارهٔ همین چیزهای نامعین موهوم - یعنی - معدوم یا شرور اهریمنی بوده باشد، که حکیم رازی از وجود آن‌همه «عقاریت» و «اجانین» در نزد مانویان (لابد بنا به همان «سفر الجبابره») صدایش درآمده و ناسزا گفته است؛ در حالی که خود چند کتاب دربارهٔ

1. *Zoroastrische Studien* (Fr. Windischmann), Berlin, 1863, pp. 260-266.

۲. *افلاطون فی الاسلام* (بدوی)، ص ۱۷۰، ۲۱۳، ۲۷۲ و ۳۳۴.

۳. *فلسفه علم کلام* (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۳۸۷-۳۸۸ / *مذهب الذره* (پینس)، متن آلمانی، ص ۱۱۷.

«هیولی» و قدم آن نوشته، که همان ماده اولیه در خلقت عالم باشد؛ و مکرر گذشت که هیولی خود جرم یا جسم اهریمن است (و نیز گذشت که خالق «گیتی» اهریمن است نه اهورامزدا) فلذا همه آن عفاریت و شیاطین صرفاً نمادهای ذهنی از وجوه ماده عینی پلید و سیاه و تباه آفرینش کیهان و انسان - یعنی - همانا عمله و آکره «ابلیس» لعین (= عالم مادی) باشند. این نکته را هم بیفزایم که عارف کبیر «حلاج» بیضاوی مانوی مسلک، نیز از این «کوان» گیتیایی و به اصطلاح «هیولای» خلقت (monster) به «طاسین» الازل تعبیر نموده، که اولاً این کلمه «طا» و «سین» (بر روی هم «طاووس» علیین به قول مولوی) از مقطعات قرآنی است، ثانیاً «طسین» در اصل (به لفظ سریانی و ارمنی) همان «تسین» یا «سن» اوستایی (= شاهین) - یعنی - «سین مورو» یا همین «سیمرخ» مشهور باشد - برنده کیهانی، نماد زروان // زمان که دو چهره نمادین دارد: یکی «سپید» - شاهباز ازلی // اهورامزدا و دیگری «سیاه» - زاغ ازلی // اهریمن که این یک در اعتقادات فرقه زروانی - مانوی اهل حق همان «ملک طاووس» (= «طا» و «سین» // طاسین) بوده باشد.

باری، چنان‌که الکساندرو بوزانی گوید هم از دیرباز ذهن‌های وقادی درباره منشأ شرّ تفکر کرده‌اند، مسئله‌ای که متون سنتی مزدایی آنرا به صورت یک پیش‌فرض مسلم، بی توضیح گذارده‌اند و یا اصولاً نیازی به توضیح آن حسّ نکرده‌اند؛ و از اینجا بود که آیین زروانی پا گرفت: مکتبی کلامی - فلسفی که به اعتقاد برخی از مستشرقان اروپایی خود یک مذهب مستقل واقعی است. اندیشه مزدایی برای حلّ این مسئله - یعنی - منشأ «شر» دست به دامن اسطوره‌سازی شد؛ و آن اسطوره «شک» نخستین خدای زمان (زروان) است، شکی که از آن اهریمن، همزاد بدکردار هر مزد نیکوکار زاده شد. در این مکتب البته بنا به برخی تحقیقات جدید، رفته رفته این تمایل قوت گرفت که میان مکتب‌های دوگانه‌باوری مزدائی و افلاطونی گونه‌ای اتحاد برقرار کند؛ بدین تفصیل که جهان مادی (- گیتی) و قلمرو جسم را با آفرینش اهریمنی یکی انگارد. البته این گرایش در آیین زروانی همچنان مضمّر و مبهم ماند، ولی در مانویت، درست با همان حال و هوای غنوصی صورت کمال پذیرفت و «زروان» نام خدای متعال شد، پس هر مزد به مرحله انسان ازلی تنزل یافت. ولی چنین «یگانه» انگاری یکسره قالب و نسج زنده اندیشه مزدایی را در هم می‌شکند، و از این‌روست که مانیگری همواره به عنوان

خطرناکترین و شیطانی‌ترین بدعت‌ها شناخته شده است<sup>(۱)</sup>. اهریمن یا سلطان ظلمت و امیر هیولانی در متون مانوی با وام‌واژه یونانی «آرکون» (Archon) که در سُرِیانی هم دخیل است (در متون سینائی آمده) طی شرح خلقت به مفهوم «شهریار هراس‌انگیز» بیان شده، یک اصطلاح فنی در محافل غنوصیان که در متون عرفانی یونانی و قبطی پُرسامد است و مانی هم از آن حوزه برگرفته، یعنی از تداول سُرِیانی اصطلاح مزبور (= آرکون) در میان‌رودان معادل با کلمه «شلطو / شلیط» آکادی (= سلطان / امیر) که اصلاً برای او جنبه وام‌گیری نداشته است. تفسیر جغرافیایی-تاریخی فرانتس کومون هم از این قضیه قابل تأمل است، که میان‌رودان را بایستی به مثابه جایگاه قدرت‌های متخاصم در نظر گرفت، از آن‌رو که سلطنت نور در شمال و شرق و غرب آنجا و امیر ظلمت هم قلمرو خود را در جنوب داشته است<sup>(۲)</sup>. فریدریک انگلس گوید که «نور و ظلمت» یقیناً نمایان‌ترین و قطعی‌ترین متقابلان در طبیعت هستند، این دو همیشه همچون تعبیری خطاب‌ی از برای دین و فلسفه تا سده هیجدهم در اروپا خدمت کرده‌اند<sup>(۳)</sup>.

برای هرکس که می‌خواهد از ژرفای اندیشه فلسفی زروانی-مانوی، نگرش زندیکان مزدایی و اسلامی، نظر عارفان وحدت وجودی و صوفیان متفکر غیررسمی (غیردولتی و بی‌دستگاهی) علم و اطلاع درست حاصل نماید، لازم است که پیوسته گیتی یا عالم عین و مظاهر مادی حیات را مرادف با ابلیس لعین یا «اهریمن» زدار بدکردار، و مشابه با هیولای وحشتناک اولیه خلقت (حسب اسطوره) و بل همه اینها را صورت نمادین آن چهره سیاه و نیمرخ تاریک جمال ازلی بداند. این 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؛ باید توجه داشت که نزد او «منفی» عبارت است از نفس جریان آفرینش، زیرا ماهیت ایجابی هر چیز در اوصاف و تعینات آن نهفته است...؛ چون هر تعینی در حکم نفی است، چنین برمی‌آید که ماهیت مثبت و ایجابی یک چیز در جنبه‌های منفی و سلبی آن نهفته است. پس هر مفهوم منفی به عین ذات مثبت تعلق دارد؛ و برای آن‌که جهان به هستی درآید چیزی که بیش از همه ضرورت

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۰ (ترجمه کامران فانی).

2. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), pp. 37-39.

3. *Dialectics of Nature*, Moscow, Progress, 1976, p. 287.

دارد نیروی نفی یا «نیروی شگرف مفهوم منفی» است. جنس فقط به دستیاری فصل به نوع مبدل می‌گردد؛ و فصل درست همان چیزی است که مقوله خاصی را از مقوله‌ای عام، با کنار گذاشتن - یعنی - نفی مقولات خاص دیگر جدا می‌کند؛ و نوع نیز به نوبه خود مبدل به فرد می‌شود، آن نیز به همین‌گونه از راه نفی افراد دیگر است. این نکات را نباید اندیشه‌های فرعی هگل دانست، بلکه همه آنها به بنیاد سراسر دستگاه فلسفی او تعلق دارند. باید درست دریافت که این سه مفهوم - یعنی - تعیین و حصر و نفی همه دربرگیرنده یکدیگرند»<sup>(۱)</sup>. فلسفه جدلی (= دیالکتیک) هگل را بیانگر اندیشه سراسر تاریخ بشری دانسته‌اند که در این صورت، حکمت زروانی مغان ایران حسب آثار مسلم و شواهد عملگری فکری-مذهبی دیرسال، همانا با فضل تقدّم بیانگر واقعی چنین اندیشه‌ای باشد. به طور کلی، اسطوره مانوی مبتنی بر افسانه بنیادین زروانی، آشکارا حاکی از زایش دو همزاد کیهانی می‌باشد (به قول ویدنگرن) مانند همه مذاهب عرفانی شامل نمایشی است که همگون با انگاره هگلی، سه عامل پیاپی در آن هنبازند، یعنی همان مقولات «برنهاد» (Thesis) و «برابرنهاد» (Antithesis) و «همنهاد» (Synthesis) که عبارتند از «نور» و «ظلمت»، سوم «حیات» که وضع مرکب (متمازج) آن دو است<sup>(۲)</sup>. شهرستانی در کتاب کلامی خود (قاعده دوم) در حدوث کائنات که ردّ بر معتزلیان و ثنویان و طبایعیان و فیلسوفان است، گوید که فلاسفه در موضوع صدور از واحد غالباً قائل هستند که جز «یکی» نتواند بود؛ ولی گروهی به صدور کثیر از واحد هم اعتقاد دارند، از جمله مجوسان که مذهب آنان بر آمیزش «نور» (خیر) با «ظلمت» (شر) است، روا نباشد که ظلمت از نور پدید آید. آنان نور را «مبدأ» دانند و ظلمت را «معاد»، اما این دو متنافر باشند و آمیزش آنها حسب برهان عدم اجتماع ضدین (ارسطویی) ممکن نباشد؛ لیکن آنان آمیزش آن دو را ممکن شمارند، برخی از ایشان هم قائل به قدم ظلمت بر نور باشند، که این امر از نظر ما - خواه آن دو موجود حقیقی باشند یا نباشند - علی السواست؛ البته کسانی که قائل به حدوث ظلمت‌اند، لزوماً شر را پدید آمده از خیر می‌دانند. (در قاعده سوم درباره توحید آرد) ثنویان گویند که ما خیر و شر را در میان موجودات از هم متمایز می‌بینیم، هم این‌که به گونه آمیخته بدانها برمی‌خوریم؛ چه عالم

۱. فلسفه هگل (و. ستیس)، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپ ۶ (۱۳۷۰)، ج ۱، ص ۳۹-۴۰ و ۴۳.

2. *Mani and Manichaeism*, p. 44./ *Mesopotamian Elements*, p. 14.

خیر محض همان جهان فرشتگان، عالم شرّ محض همان دنیای دیوان، و عالم آمیغ و آمیزش آن دو همانا جهان انسانی است، چنان‌که وجود بشر خود آمیزه‌ای از آن دو باشد؛ و این موضوع دلالت بر چیز «سوم» نکند، بلکه خیر و شرّ رهنمون به «واحد» باشند. آنگاه شهرستانی باز برحسب برهان ارسطویی (در قاعده هفتم) در باب معدوم و هیولی و ردّ اینها گوید، نقض شبهه عدم همان برهان متقابلان باشد، از آن‌رو که نفی و اثبات (منفی و مثبت) متناقض‌اند، چندان‌که اگر شیء معینی در حال خاصی نفی شود، دیگر اثبات آن بر همان حال ممکن نباشد. اما برهان بر وجود هیولی از جمله این‌که، در حالت دوگانگی که واحد انقسام‌پذیر، گاهی صورت وحدت و گاهی صورت کثرت پیدا می‌کند، تسلسل در وجه موجود و معدوم آن لازم می‌آید؛ و اگر فرضاً گوهر دوگانگی را از آن خلع کنیم، چیزی «واحد» می‌شود، که هر دو وجه در آن یگانگی یافته (حسب قول ارسطویی) همان ماده و صورت باشد. اما قول فلاسفه که وجود هم شامل خیر محض و هم شرّ محض است، یعنی آن دو با هم آمیخته باشند، این سخن کسانی است که تحقق خیر و شرّ را ندانند به چه معناست...؛ چه خیر مطلق را موجود و شرّ مطلق را معدوم دانند، با این چنین ترکیبی دانسته نیست که خود «وجود» چه بوده باشد. در ضمن، دوگرایان دردها و بیماری‌ها و اندوهان را به ظلمت منسوب کنند، نه هرگز به نور که ما این را ردّ کرده‌ایم، همانا که این مذهب تناسخیان باشد...»<sup>(۱)</sup>.

دوگرایی رازی چنان‌که در جزو قدمای خمسه او گذشت، باری و «نفس» همانا زنده کنشگر یاد شده‌اند، هم این‌که به تفسیر آمد مرادش از نفس - که بر هیولی آویخته - باید «اهرمن» باشد؛ چه به قول ناصر خسرو «فلاسفه هرگز مر این را نستایند (که نفس سخنگوی از فرشتگان باشد) اما دیو را مقرّند...، چنان‌که محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش، که نفس‌های بدکرداران دیو شوند، خویشتن به صورت فرشتگان مر کسان را بنمایند...»<sup>(۲)</sup>. ابن حزم ظاهری در شرح فرقه‌هایی که قائل هستند فاعل (= کنشگر / خالق) عالم بیش از یکی است، مجوسان را یاد کرده که با قول به اهرمن (ابلیس) همستار با اورمزد (باری) او را نیز خالق «شرّ» دانند<sup>(۳)</sup>. رازی خود

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع الفرد جیوم، ص ۵۴-۵۶، ۶۵-۶۷، ۹۹، ۱۵۱، ۱۶۸، ۳۹۱ و ۴۱۰.

۲. جامع الحکمتین، ص ۱۳۷ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۷، ۱۸۹ و ۲۱۳.

۳. الفصل فی الملل، ج ۱، ص ۳۵ / رسائل فلسفیه، ص ۱۸۳.



همستاری نفس را با «باری» تعالی، همانند «خار» گزنده در کنار «گل» خوشبوی در بستان دانسته، که این یکی «قادر» به منع آن یک نیست؛ و این همان پتیاره (= وبال) گردنگیر جهان است، که از او گریز و گزیری نباشد<sup>(۱)</sup>. از کتاب *دلالة الحائرین* ابن میمون قرطبی نقل کرده‌اند، که رازی در کتاب *علم الاهی* خود گفته است: «در عالم وجود شرّ بیشتر از خیر است (قیاس کنید با همان ضرورت بیشتر بودن «منفی» در عالم به نزد هگل) و اگر راحتی و لذایذ حال آدمی را با دردها و رنجهای او برسنجیم، همانا خواهیم دید که وجود انسان برای نعمت و شرّ خواسته آمده است؛ و همین رازی است که گفته است «انسان خود شرّی است عظیم»، یک چنین جهان‌شناسی که در آن پیوند روح با ماده، همچون منشأ درد و رنج و بدبینی مورد توجه وی شده، باید درست باشد که در جهان ما شرّ بر «خیر» غالب است. به طور کلی، آنچه از گفتاوردهای علم الاهی رازی برمی‌آید، مقولات ضدّین (= همستاری) و دوگرایانه از جمله: خیر و شرّ، خلاء و ملاء، و این مسئله که خداوند کدام یک از «جوهر» یا «عرض» است<sup>(۲)</sup>.

اما در باب مناسبات «ضدّین» با هم، دانسته است و قبلاً هم مکرّر شد، که رازی آن دو متقابلان را متنافر از هم نمی‌داند؛ سهل است، اصولاً به لحاظ دیالکتیک طبیعی و فلسفی خویش، قائل به ترکیب جدلی (= سنتز) بین اضداد است، که خود از این فرایند با اصطلاح «تمازج» تعبیر نموده؛ حسب قول علامه مجلسی هم (در *البحار*) دیصانیان و مانویان - که بسیار چیزها (از ایشان) به جماعت شیعه منسوب کنند - قائل به قدم «طینت» (= هیولی) - یعنی همان «ظلمت» باشند، روح را همان «نور» یا پروردگار عالم و ظلمت را هم «جسد» دانند، پس حدوث را ایشان «امتزاج» آنها گویند<sup>(۳)</sup>. ناصر خسرو باز ایراد گرفته است از رازی که این مرد دعوی کند آتش ضدّ آب است (چنان‌که آب و آتش هستند ضدّ) هم از آن هیولی و خلاء است که (ترکیب) آب از آن است... (گویم) که صانع حکیم مر جوهر آتش را از دو طبع مخالف ترکیب کرده است، نه از دو طبع ضدّ، و خلاف مر خلاف را پذیرنده باشد، و ضدّ از ضدّ گریزنده باشد... الخ<sup>(۴)</sup>. پیداست که

۱. اعلام النبوه (ابوحاتم رازی)، ص ۲۲-۲۳.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۷۳-۲۷۴. رسائل فلسفیه، ص ۱۷۹. تاریخ الفلسفه... (دی‌بور)، ص ۱۴۹. *Dict. Sci. Bio...* (Pines), p. 325

۳. رش: گفتار «اذکائی» به عنوان مانویت در البحار، یادنامه مجلسی. تهران، ۱۳۷۹، ص ۹-۱۳.

۴. زادالمسافرین، ص ۸۷ و ۹۱.

برای ناصر خسرو هم با ذهنیت ارسطویی، ترکیب اضداد یا همان اجتماع نقیضین محال بوده؛ وی ترکیب «خلاف»‌ها را قبول داشته اما نه «ضد»‌ها را؛ چه مسلم می‌دانسته‌اند که «ضد»‌ها از هم تنافر دارند، و این یک طرز فکر عقب‌مانده قرون وسطایی است؛ ولی در تمازج جدلی (مقوله هم نهاد) اضداد نسبت به هم تجاذب دارند و بسا که ضدّ مر ضدّ را همی پذیرد. مطلب دیگر این‌که رازی «شرّ» را آن‌طور که متکلمان قائل بودند، از مقوله «عدم» نمی‌داند از آن‌رو که اگر همان «نفس» بوده باشد، در جزو قدمای خمسه - چنان‌که گذشت - موجود بالضروره می‌باشد؛ ولی اگر مراد از «شرّ» به قول افلاطون عدم‌الخیر باشد، که این تعریف هم به فرض صحت وافی به مقصود متکلمان نیست؛ شاید بتوان «عدم» ایشان را با «خلاء» رازی اینهمانی کرد، که البته دانسته است وی آن‌را «جوهر» می‌داند و با «بُعد موهوم» نمی‌خواند. باری، بیش از این درباره دوگرایی رازی در بهره‌های آتی، خصوصاً «عقل و نفس» هم باز سخن گفته خواهد شد. این نکته را هم یحیی بن عدی (شاگرد رازی) هگلی وار بیان کرده، باید افزود که در مفهوم نور و ظلمت (مثل حرکت و سکون) نور به ذات خود باشد، اما ظلمت به سلب نور (= عدم‌النور) است<sup>(۱)</sup>.

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۴۵۹.

## ۴. حدوث عالم

رازی که فقط «پنج دیرینه» را ثابت کرده (ماده، نفس، زمان، مکان، خدا) عالم وجود را «نویدید» می‌داند - یعنی - «حادث» که متکلمان ادیان از آن به لفظ «مخلوق» (= آفریده شده) 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 یا «خدا» ست. از این‌رو دو گروه بزرگ از اندیشمندان اسلامی فقط در این مورد - یعنی - حدوث عالم با رازی موافق و فرصت طلبانه بر سر مهر هستند: یکی متکلمان که چون اصولاً هدف ایشان از کلام همانا اثبات خالق برای عالم است (تا به موجب آن ضرورت «نبوت» را هم ثابت کنند، و با اثبات نبوت «شریعت» را هم لازم شمرند) و دوم اسماعیلیان، که آنان نیز همچون متکلمان نیاز جهان را به خالق برحسب برهان حدوث عالم اثبات کنند (زیرا ایشان نیز به همان موجبات «نبوت» و «شریعت» مذهبی از برای امر «امام» خویش نیاز دارند) و در باقی موارد این دو گروه - چنان‌که مکرر گذشت - با زکریای رازی مخالف هستند؛ چه وی همان «خالق» مطلوب ایشان را با «هیولی و دهر و خلاء» و «ابلیس» برابر نهاده، هیچ وجه امتیاز و ذره‌ای تمایز یا فضل «تقدم» از برای او قائل نگردیده، که البته از این بابت دلخورند؛ ولی برای ایشان چندان اهمیت ندارد (never mind) زیرا که هم برای متکلم بشرح موصوف یا برای اسماعیلی جماعت بشرح ایضاً، آن‌قدر که مسئله نبوت (هم به جهت مقاصد دنیایی و سیاسی) اعتبار و اهمیت دارد، موضوع خالق و حضرت ربوبیت (که یک وجود قدسی فرازمینی و لاهوتی است) زیاد مهم نبوده است. هر دو گروه کج‌تابی‌ها و کج‌اندیشی‌ها و یا به اصطلاح «دگراندیشی» یا زندقه و الحاد آشکار رازی را - که مطلقاً از لحاظ فلسفی محض به حدوث عالم معتقد بوده -، صرفاً به خاطر آن‌که می‌توان وجود خالق را از براهین وی نتیجه گرفت - به نوعی غمض عین کرده‌اند و اگرچه اسماعیلیان از بابت ردّ نبوت هرگز بر او نبخشوده‌اند.

اما دو گروه بزرگ دیگر از اندیشمندان اسلامی که معتقد به قدم عالم بوده‌اند، هم به خصوص در این اعتقاد رازی به حدوث عالم با وی سر مخالفت داشته‌اند، که البته هیچ شائبهٔ دنیایی-سیاسی علی‌الظاهر - یا کمتر - در مخالفت اصولی و اعتقادی شان با وی به نظر نمی‌رسد: یکم، فلاسفه که مراد فیلسوفان مشائی یا ارسطویی مآب است، نظر به آنکه به پیروی از ارسطو حرکت را در عالم دیرینه و پیوسته و جاودانه می‌دانستند، حسب براهین این قضیه نیز عالم وجود را «قدیم» گفته‌اند. دوم، دهریان که مراد متفکران گونه‌ای «ماتریالیسم» التقاطی مذهب، نظر به آنکه دهر یا قدیم‌الزمان را خود بستر گسترهٔ عالم وجود می‌دانستند، حسب براهین این قضیه ناچار حدوث را ممتنع می‌شمردند. فلاسفهٔ مشائی (نوافلاطونی مآب) ایران اسلامی، یک‌رشته «عقول» مابعد طبیعی و مراتب «نفوس» فلکی موهوم و از این قبیل بر مبانی نظری خویش درافزودند، که بعضاً جنبهٔ التقاطی و بعضاً هم جنبهٔ اختراعی داشت؛ و به هر حال جزو همان مقولات «من‌درآوردی» آنها بود، که خدا و خالق و «نبی» مرسل و ملائکه و دوزخ و بهشت و مانند اینها توجیحات مخصوصی پیدا کرد. اما فلاسفهٔ دهری درصدد چنین اختراعات و توجیحات کذائی برنیامدند، از لحاظ مبانی عقیدتی و یا اصول نظری شان - هر چه بود - بسیط و سالم و درست‌اندیش‌تر و استوار بر جای ماندند؛ آنان «خدا» را همان دهر می‌دانستند و اعتقادی هم به نبوت و معاد و بهشت و جهنم نداشتند، می‌توان گفت که نظریات فلسفی اصحاب هیولئی مانند محمد زکریای رازی کمابیش با آن ایشان سازگارتر و یا خلاف میان آنها اندک است. اینک که به شرح نگرهٔ رازی در این موضوع پرداخته می‌آید، قبلاً بیان دو نکته بایسته است: ۱) حدوث عالم در نظر رازی همانا حدوث دهری بوده، که ظاهراً مبتنی بر یا مشابه با نگرهٔ فیض و صدور باشد، ۲) نگرهٔ «حدوث» رازی که منبعث از اندیشه‌های کهن آریایی و مغانی (زرروانی) است، خود بیانگر فرگشت و نوشدگی (- فرشکرداری) و پویایی پیوستهٔ جهان و باشندگان در اوست؛ و در برابر «ایستا» نگری چاره‌ناپذیر فلسفهٔ یونانی، نه تنها با نگرش‌های فلسفی معاصرانه پهلو می‌زند، که همانا مبین تفکر خلاق و پویای ایرانی‌جماعت هم باشد.

پیشتر که در شرح «قدمای خمسه» رازی (۷، ۲) اقسام «قدم» را بر طبق نظر شهرستانی یاد کردیم، اکنون نیز دربارهٔ «حدوث» (که پیش‌بودگی عدم شیء بر وجود آن یا پس‌بودگی وجود شیء از غیر آن باشد) همان اقسام را می‌توان یاد کرد: ذاتی (ماهوی)

— درونی، طبیعی (عینی) — برونی، وجودی (علی) — بودشی و «عقلی» (ذهنی) که در واقع همان حدوث ذاتی باشد. هم‌چنین شهرستانی اسماعیلی (در قاعده اول) موافق با عقیده رازی درباره حدوث عالم و بیان استحاله نوپدیده‌ها که آغازی ندارند و استحاله وجود جسمها که از لحاظ مکان نامتناهی‌اند، گوید که عالم را پدیدگری باشد که به ذات خود واجب به وجود و غیرمحدث است...؛ برهان افلاطون الهی در حدوث عالم، حسب صورت و هیولای آن باشد<sup>(۱)</sup>. البته افلاطون در تیمائوس آفرینش جهان را به اراده آفریدگار، بر حسب قوانین طبیعت یا به موجب قوانین «سرنوشت» دانسته<sup>(۲)</sup>؛ در ترجمه عربی نوشته‌هایش آمده است که درباره محدث یا غیرمحدث بودن عالم از وی پرسیدند، گفت اسم عالم دلالت بر صفت و حالت کند، همین خود تفسیر عالم (Cosmos) به یونانی (= جمال و انتظام) — یعنی — «مقدّر و متقن» است؛ پس تقدیر (= سرنوشت) جز امر مقدر نباشد، اتقان هم جز امر متقن نیست. آنگاه پرسیدند که آیا فاعل آن یکتاست یا بیشتر از واحد است؟ پس گفت که فاعل در جمیع چیزها همانا یکی است — یعنی — طبیعت، پس محدث از برای آن نیز واحد است، اتصال افعال به یکدیگر هم دلیل بر آن است که فاعل یکتاست<sup>(۳)</sup>. اما ارسطو که رازی سختانه‌ترین ستیزش‌ها را در دیرینگی جهان با وی نموده، چندان‌که پی‌گیرانه تا هر جا که نگرش او رخنه کرده (تا مصر و اسکندریه هم) دست از مبارزه بی‌امان با او برنداشته، به حق گفته‌اند که ارسطو تا عصر جدید چنان دشمنی در جهان همچون رازی به خود ندیده؛ در همان گفتار بازمانده از علم الهی خویش گوید که ارسطو بر این‌که حرکات عالم نامتناهی است، با همان ادله و براهین به استدلال پرداخته، که بعضاً مقدمه منطقی از برای قدم عالم می‌باشد<sup>(۴)</sup>.

قدم عالم در نزد ارسطو اولاً از بحث تقدّم صورت یا وجود بالقوه، ثانیاً چنان‌که گذشت — از ابدیت حرکت ماده که ناظر به ازلیت «محرک اول» است؛ چنان‌که در مستدرکات فصل پیشین (IV، ز، ۲۰/ه) گذشت، که سه شرط از برای حرکت واحد متصل (قدیم) قائل شده<sup>(۵)</sup>؛ هم به موجب براهین وی — که به قول رازی «مقدمه» منطقی

۱. نهاية الاقدام، طبع گیوم، ص ۶، ۱۶۷ و ۱۶۸.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۶۱۶.

۳. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۹۰. ۴. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۲۸.

۵. الطبیعه، ص ۵۳۴ — ۵۶۳.

برای این قضیه است - نتیجه می‌شود؛ و این موضوع به طور کلی مبین مادیگری دهریانه و کاملاً «ایستای» اوست. به هر حال در فیزیک خود (کتاب یکم، باب ۸) دربارهٔ تکوین وجود، پیدایی شیء را از «عدم» - که به نفس خود «لا وجود» است - نفی کرده؛ و در کتاب هشتم (جاودانگی حرکت) در بحث از تقدّم و تالی (قدم و حدوث) گوید که «شیء» بر سایر چیزها مقدم است، چه اگر آن شیء نباشد، دیگر اشیاء نیز وجود نخواهد داشت؛ در صورتی که آن شیء می‌تواند بدون آن دیگران وجود داشته باشد. هم‌چنین در زمان و در استکمال هستی نیز تقدّم هست، پس از معنای اول (حرکت) آغاز می‌کنیم؛ و در طرح علت‌های چهارگانه گوید «نامتناهی» به مفهوم ماده واضحاً یک علت است (که ذات آن عدم می‌باشد) و موضوع آن چیزی است که پیوسته متصل و محسوس است.<sup>(۱)</sup> اما «متافیزیک» ارسطو از آنجا که مباحث آن در «الاهیات» شفاء ابن سینا احتوا یافته، اصولاً همان براهین اقامه شده است؛ لذا در مقاله دوم (فصل ۴) دربارهٔ پیش‌بودگی صورت بر ماده در مرتبه وجود، از جمله گوید که ماده جسمانی همانا به لحاظ وجود صورت پایدار به فعل است، هم‌چنین صورت مادی مفارق از ماده وجود نیابد...؛ و در مقاله چهارم (فصل اول) در متقدّم و متأخّر و دربارهٔ حدوث از جمله گوید که برای هر متقدم از آنجا که متقدم است چیزی باشد که از برای متأخّر نیست، و از برای متأخّر چیزی نباشد مگر آنکه همان از برای متقدم موجود است؛ مشهور در نزد همگان تقدّم در مکان و زمان است (اما) در مورد اشیاء قدم و سبق را ترتیبی گویند... این قدم ترتیبی نظر به مبدأ جوهری برای محرک اول نهاده آمد... پس «اول» متقدم در وجود باشد...؛ و چون وجود هر معلول همراه با وجود علت خود (که سرانجام به محرک اول می‌رسد) واجب است (پس) این دو همراه با زمان یا دهر باشند... فرجام این بحث همانا به موجود مطلق می‌کشد...<sup>(۲)</sup>.

رازی بر ردّ نظریهٔ قدم عالم ارسطو، حسب برهان «محرک اول» که جالینوس هم این را طعن کرده، مجدّانه سعی وافی و جهد بلیغ مبذول داشته است؛ چنان‌که در همان رسالهٔ «دربارهٔ مابعد طبیعت» گوید که ارسطو بر نامتناهی بودن حرکت‌های عالم با دلایلی

۱. طبیعیات، ترجمهٔ فارسی، ص ۷۶، ۱۲۵ و ۲۷۹ / *الطبیعه*، ترجمهٔ عربی، ص ۷۲، ۷۳، ۴۳۰، ۴۷۲، ۵۶۳ و ۸۰۶.

۲. *الشفاء*، الاهیات طبع مذکور، قاهره / ۱۳۸۰ ق، ص ۸۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷ و ۱۶۹.

استدلال کرده، که یکی از آنها حاکی از دیرینگی عالم است؛ و همانا قول او که اگر حرکت آغاز زمانی داشته باشد، پس جسم زمانی نامتناهی بدون متحرک بر جای مانده بوده، که سپس حرکت یافته است؛ و هرگاه از برای آن محرکی «قدیم» باشد که او را به حرکت درآورد، پس خود فرگشت پذیرفته یا آن جسم را - که به حرکت آورده - فرگشت یافته است؛ و هر یک که فرگشت یافته باشد (نتیجه می شود) حرکت «پیش» از آن - که حرکت باشد - وجود داشته است. نظر ما این است که جسم و حرکت جملگی «حادث» اند؛ و او این قول را اگر خداوند فاعل باشد، در *سمع الکیان خود* (کتاب ۸) باطل نموده است. هم چنین، ارسطو بر حرکت که زمان عدد آن یا حادث از آن است، استدلال کرده و این را هم در مقاله «لام» مابعد طبیعی خویش آورده، که زمان قدیم و حرکت قدیم است؛ و ما خود در نقض او و برقراری به بسندگی سخن گفته ایم.<sup>(۱)</sup> ایلایای نصیبینی (۹۷۵-۱۰۴۹ م) اسقف مسیحی از باب دوازدهم از مقاله اول کتاب *علم الاهی رازی* درباره جوهر «باری» آرد که چون آشکار گردید که محرک اول، اول علی الاطلاق است، بنابراین او علت همه موجودات است؛ و آنکه چنین است از دو حال خارج نباشد، یا جوهر است و یا عرض که محال است عرض باشد؛ زیرا جوهر علت وجود عرض است، حال آنکه خداوند علت وجود هر چیزی است؛ و اگر جوهر نباشد، عرض، قائم به ذات خود وجود پیدا نمی کند، و این امر به عکس نیست. پس ناچار خداوند جوهر است یا چیزی اشرف از جوهر یا جوهری خاص یا کیانی و عینی است، هر چه خواهی می توانی نام نهی پس از آنکه معنای آن دانسته شد. پس گفته این دانشمند که خداوند جوهر به معنای قائم به نفس است، همان معناست که نصاری اراده کنند و گویند خداوند جوهر است.<sup>(۲)</sup>

اما جالینوس که داستان شکوک رازی بر مسئله حدوث و قدم در نزد او بسی مفصل است، عجلتاً مقدمه وار باید گفت که جالینوس کتابی داشته است به عنوان «فی انّ المحرک الاول لا يتحرک» که طی آن درباره حرکت و زمان و مکان و محرک اول سخن گفته است؛ آنگاه اسکندر افرویدی (س ۲-۳ م) بر رد آن رساله ای نوشته با عنوان «رد بر جالینوس درباره آنچه بر قول ارسطو (که هر آنچه متحرک است همانا به جنبش آید) طعن زده»، که متن یونانی این رساله بر جای نمانده اما در عهد اخیر ترجمه عربی آن را

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۸.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۶۵ و ۲۶۶.

روزنتال یافته و پینس آنرا چاپ کرده است<sup>(۱)</sup>. ابوریحان بیرونی جایی در بحث از حرکت و زمان گوید که اسکندر افرویدیسی نقل کند ارسطو در کتاب *سماع طبیعی* برهان نموده است، بدین که هر متحرکی همانا به توسط محرکی به حرکت درمی‌آید؛ و جالینوس در توجیه آن گوید که ارسطو نتوانسته آنرا بیان کند تا چه رسد که آنرا مبرهن نماید<sup>(۲)</sup>. هم درباره این مسئله بفرنج باشد که دوست دانشمند بیرونی، ابوسهل مسیحی کتاب *التوسط* بین ارسطو طالیس و جالینوس فی المحرک الاول (= میانجیگری بین ارسطو و جالینوس درباره جنبانگ نخستین) را به نام بیرونی نوشته است<sup>(۳)</sup>. اما زکریای رازی در شکوک خود بر جالینوس نخست کتاب *البرهان* وی را به نقد کشیده، پس گوید که این کتاب پس از کتابهای آسمانی جلیل‌ترین و مفیدترین کتاب نزد من است؛ و اما نخستین ایراد من بر جالینوس راجع به قدم و حدوث عالم طی مقاله چهارم کتاب مزبور می‌باشد، که گفته است عالم فاسد نمی‌شود، زیرا اگر عالم فسادپذیر بود، نه اجسامی که در آن هست، به یک حال درنگ می‌کرد، و نه ابعاد و مقادیر و حرکاتی که در میان اجسام است؛ و نیز روا می‌بود که آب دریاهایی که پیش از ما بوده نابود شده باشد، در حالی که هیچ‌یک از این چیزها نابود نشده و تغییر نیافته است؛ و منجمان اینها را هزاران سال رصد کرده‌اند، بنابراین لازم می‌آید که عالم پیر نگردد و قابل فساد نباشد» (جالینوس)

«جالینوس تناقض‌گویی عجیبی کرده است، زیرا آنچه در کتاب موسوم به «ما یعتقده جالینوس رأیاً» (= نگره‌ای که جالینوس باور دارد) و در کتاب موسوم به «الصناعة الطبییه» (= فنون پزشکی) برهان نموده، با قول پیشگفته (مقاله چهارم کتاب *برهان*) مغایرت دارد که هر چه فاسد نیست، حادث نیست؛ و این دو مقدمه نتیجه می‌دهد که عالم قدیم است؛ و نیز بقای کواکب بر حال خود به زعم وی دلیل قدم عالم نیست، از آن‌رو که مقدار آنها کم نشده است؛ ولی این‌که تبدیل نیافته معلوم نیست، مگر این‌که ثابت شود که فساد کواکب به طریق کم شدن است؛ و اگر این مقدمه ثابت شد ممکن است به رصد معلوم نگردد، زیرا زیادت و نقصان هر جسم را زمانی مخصوص است. هم‌چنین جالینوس گفته است که دائرة البروج سبب ایجاد حیوان است، فلک نزد وی قدیم است، پس عالم قدیم

1. *Essays Presented...* to Richard Walzer, Oxford, 1972, p. 39.

۲. تحقیق ماللهند. ص ۲۷۱-۲۷۲ / *al-Biruni's India*, 319-320.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۶۵.



است؛ در حالی که پیشتر گفته بود که حدوث و قدم عالم دانسته نیست، در جای دیگر گوید که نمی‌دانم کدام یک از این دو رأی را قبول کنم (- توقف نموده) و من نمی‌دانم چرا این طور گفته؛ و اگر برخلاف عقیده خود می‌گویند چرا دانشمندی برخلاف عقیده خود سخن گوید.<sup>(۱)</sup> پس از این هم رازی در موضوع «کون و فساد» از نظر جالینوس، هم در مسئله حدوث یا قدم عالم نزد وی تناقض‌یابی کرده؛ منتها بحث بسیار مفصل است که نقل همه آنها در اینجا سودی ندارد، به علاوه غالب آنها را ما پیشتر در بهرهای موضوعی به نقل آوردیم. اما دکتر محقق هم در مقدمه الشکوک و هم عیناً در گزارش خود از این اثر رازی در فیلسوف ری راجع به این مسئله به طور جامع پژوهش کرده، که اینک ما فقط به نتایج بحث و تحقیق وی اشارتی گذرا می‌کنیم. گوید که اولاً نسبت «توقف» به جالینوس در این مسئله، که نخستین بار رازی عنوان کرده (- سوء تفسیر نموده) چندان صحت ندارد و توان گفت که جالینوس در عقیده به «قدم عالم» استوار بوده است؛ ثانیاً همه متفکران و متکلمان مخالف با این نظریه (قدم عالم) خصوصاً ابوحامد غزالی (در التهافت) همانا به شکوک رازی در این موضوع (فرصت طلبانه و حربه جویانه) بر ضد فلاسفه استناد کرده‌اند؛ ثالثاً فلاسفه ارسطویی مآب هم در این خصوص رازی را مستقیماً مورد حمله قرار داده، کمتر نقض و ایراد خود را متوجه منابع استدراک او نموده‌اند.<sup>(۲)</sup>

دیگر شکوک رازی بر ابرقلس (Proclus) است، که هم کتابی بدین عنوان داشته است؛ ناصر خسرو در قدیم و حادث بودن عالم گوید: «وقتی بود که نبود، این قول برقلس دهری است؛ و ارسطاطالیس و اتباع او گفتند که ذات باری - سبحانه - ذاتی مسخر است - یعنی - پدیدآورنده معدوم است و مر جوهر باری را - سبحانه گفتند این خاصیت است، و چون ذات او که خاصیتش این است، همیشه بود و مر او را بازدارنده نبود، و روا نباشد از فعل خویش واجب آید که عالم همیشه بود.»<sup>(۳)</sup> ابرقلس دهری هرچند افلاطونی بوده است، اما در مسئله قدم عالم جانب ارسطو را گرفته، پس

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۳-۷، مقدمه (همو)، ص ۴۷ و ۷۰ / فیلسوف ری (همو)، ص ۳۲۴-۳۲۵.

۲. فیلسوف ری، ص ۳۲۵-۳۴۵ / الشکوک، مقدمه، ص ۴۸-۶۶.

۳. زادالمسافرین، ص ۲۵۴.

حجّت‌هایی بر آن اقامه کرده است. یحیی نحوی که از او به عنوان برقلس «القائل بالدهر» یاد کرده، یک رساله (۱۸ مقاله) بر ردّ او نوشته؛ اسحاق بن حنین<sup>۱</sup> که دلیل از حجّت‌های او را بر قدم عالم به عربی ترجمه کرده است. شهرستانی گوید برقلس منتسب به افلاطون بود، در مسئله قدم عالم کتابی ساخت و شبهاتی ایراد کرد که بیشتر مغالطه است؛ و من کتابی مفرد ساخته‌ام که در آن شبهات ارسطو و تقریرات ابن سینا را بیان نمودم، پس بر پایه قوانین منطقی آن شبهات را نقض کردم... (الخ). کتاب «شکوکه» رازی بر برقلس نیز بایستی در همین مسئله باشد، که توان گفت یکی از موارد وفاق اسماعیلیان با رازی است، چنان‌که شهرستانی اسماعیلی با ایراد شبهات در این مسئله کاملاً با رازی هم عقیده است. رازی در همان گفتار «درباره مابعد طبیعی» آنجا که استدلال‌های ارسطو را مبنی بر عدم تناهی حرکات عالم بیان می‌کند، در پایان استدلال دوم گوید این شبیه به همان دلیلی است که برقلس بدان تمسک نموده؛ و ما به اندازه کافی در مناقضت آن سخن گفته‌ایم. رساله «نقض کتاب فورفورئوس الی انابو المصری» هم که رازی بر ردّ علم الاهی ارسطو نوشته، از جمله درباره قدم زمانی عالم می‌باشد، که فرفورئوس صوری آن را به افلاطون نسبت داده است.<sup>(۱)</sup>

اکنون برای تعمیق مباحث مربوط به حدوث عالم در نگرش رازی، مسئله خلق و ابداع که وی آن را منکر بوده است؛ لازم می‌نماید که نخست به وجوه آراء و طبقات موضوعی در این خصوص اجمالاً اشارت شود. به نظر ما هیچکس مانند فیلسوف همشهری زکریای رازی (فیلسوف ثانی، بلکه درست‌تر ثالث - یعنی - با توجه به این‌که فیلسوف ثانی «ری» مشکویه رازی باشد) امام فخرالدین رازی چنان در کمال اقتضار قول و انسجام فکر بدین قضایا رسیدگی نکرده، حقاً توان گفت که در طبقه‌بندی موضوعی علم و فلسفه و کلام، یا تنسیق منطقی و تنظیم مباحث و مطالب آنها استادی بی‌مانند بوده است؛ از جمله درباره حدوث عالم طی مناظره خویش با فرید غیلانی (در مسئله ۱۶) می‌فرماید که جسم بر دو وجه قدیم باشد: یکی آن‌که در ازل متحرک بوده، که این قول ارسطو و پیروان او (- ابن سینا) ست؛ دوم این‌که در ازل ساکن بوده، سپس متحرک شده است. آنگاه در خلاف با وجه اول، از محمدبن زکریای رازی گواه آرد که اعتقادی به وجود اجسام به‌گونه متحرک در ازل نداشته، بلکه معتقد بوده است که آنها در ازل

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۲۸. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۱۰۴-۱۰۶.

ساکن بوده‌اند، سپس در ازل حرکت یافته‌اند. غیلانی بر حدوث اجسام برهانی اقامه نکرده، بلکه در ردّ قول ارسطویی (وجه اول) سخن گفته است.<sup>(۱)</sup> فخر رازی مسئله حدوث و قدم عالم را در کتابهای الاربعین (ص ۱۳) و المحصل (ص ۱۱۹) حسب روش خود منظم نموده، طینت (= هیولئ) و صنعت (= صورت) را که بیشتر رنگ فلسفی دارد، تبدیل به ذات و صفات کرده تا رنگ کلامی به آن دهد؛ پس چهار طبقه را تبدیل به پنج نموده، زیرا که حصر عقلی از ضرب دو (قدم و حدوث) در دو (= ذات و صفات) چهار می‌شود، که با افزودن عقیده «توقف» در آنها پنج می‌گردد؛ فلذا گوید که آراء ممکنه درباره عالم از پنج متجاوز نیست: ۱) اجسام به ذات و صفات محدث‌اند، ۲) به ذات و صفات قدیم‌اند، ۳) به ذات قدیم و در صفات محدث‌اند، ۴) در صفات قدیم و به ذات محدث‌اند، ۵) توقف در هر یک از این اقسام. اما نخستین قول از ارباب ملل است، که عبارتند از مسلمانان و یهود و نصاری و مجوس؛ دومین قول برخی از فیلسوفان است؛ سومین قول بیشتر از آن فیلسوفان پیش از ارسطو است (که هم قول زکریای رازی باشد) و چهارمین قول بطلان آن بدیهی است؛ اما پنجمین قول یا احتمال «توقف» را به جالینوس نسبت داده‌اند.<sup>(۲)</sup>

ابوحاتم اسماعیلی در فصل چهارم (در این‌که جهان نوپدید است) سخن رازی را آورده، که گفت: همان پنج تا دیرینه‌اند؛ و همانا که عالم نوپدید است و این‌که عالم از دیرینه‌های پنجگانه پدید آمده است. سبب در نوپدیدی عالم این است، که نفس خواست در این جهان سرشتی نماید (نهادینه شود) و جنبش آن همین کام و آرزوست؛ اما نمی‌دانست که چه پتیاره‌ای (= وبال) بدان درمی‌پیوندد - هرگاه در آن سرشتی (نهادینه) شود؛ و در پدید آوردن جهان چه پریشانی‌ها رخ می‌دهد... تا آن‌که «باری» او را بر پدید کردن این جهان یاری کرد...؛ پس این جهان به همیاری «باری» و «نفس» [یزدان و اهریمن] پدیدگشت، اگر این نبود، بر پدید کردن آن «قادر» نشدی؛ و اگر این علت نبود، هرگز عالم حدوث نیافتی...»<sup>(۳)</sup>. در تفسیر این نگره گرانبها از رازی درباره حدوث عالم، چندین مطلب و نکته بیان خواهیم کرد: ۱) خلق عالم برخلاف نظر دهریان باشد، ۲) اما خلق برحسب «حدوث دهری» بوده، ۳) برخلاف نظر دهریان عالم را

۱. مناظرات فخرالدین رازی، طبع فتح‌الله خلیف، ص ۶۰. / رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۸۹.

۲. فیلسوف ری، ص ۳۲۷ و ۳۳۱. // المحصل، ص ۱۲۰-۲۲.

۳. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۲۰-۲۲.

«خالق» باشد، ۴) اما خالق همان «باری» و نفس قدیمان همیار همبر سرمد (= ازل / دهر / زروان / زمان مطلق) اند - که این بحث موکول به بهر آتی «زروان‌گرایی» می‌گردد، ۵) حدوث عالم یا خلقت آن اتفاقی / بختکی بوده، ۶) اما خلق انسان از روی اتفاق نبوده است، ۷) رازی اعتقادی به «صنع» و «ابداع» (= خلق از عدم) مطابق نظر متکلمان و اسماعیلیان (حسب اراده ازل یا فاعل مختار و از این قبیل) نداشته، صانع موهوم مجزای از هیولی و خلاء و زمان، و چیزی جز وجوه مثبت و منفی آفرینش را قائل نبوده، یک چنین «صانع» مزعوم را که از آن تشبیهاً تعبیر به «بنا» و «نجار» کرده‌اند، شدیداً رد و نقض و مسخره نموده است؛ اصولاً فرایند حدوث یا «خلق» و یا به اصطلاح صنع در نزد رازی به طور دیالکتیک و همانا انحلال و ترکیب یا تمازج «منفی» (= هیولی / نفس) و «مثبت» (= باری / عقل) در بوته ازل خلاء (فضا) و در بستر ابدی دهر (= زمان مطلق) به «طبع» صورت گرفته، هیچ وصله مذهبی و جنبه مابعد طبیعی بدین نگره نمی‌چسبد، یکسره گیتی‌گرایانه (ماتریالیستی) و منطبق بر اصول علم اثباتی است.

در باب مسائل مزبور پیرامون حدوث و قدم نیز مانند دیگر موضوعات طبیعی و الهی، زکریای رازی کتابها و رسالات مفرد داشته که متأسفانه هیچ‌یک بر جای نمانده؛ اما اسامی آنها حسب فهرست بیرونی و ابن ندیم یا ابن ابی اصیبعه از این قرار است: ۱) فی آنه لا یمکن أن یکون العالم لم یزل علی ما نشاهده الآن (= در این که ممکن نیست که عالم ازلاً بر این صورتی که ما اکنون آنرا مشاهده می‌کنیم بوده باشد) که رد بر اعتقاد به قدم عالم - یعنی - ثابت عینی ازل بودن آن است؛ و این اعتقاد دهریان بوده است، که قائل بودند اشیاء را آغازی نیست؛ رازی در این مبحث که جهان بر همین صورتی که اکنون مشاهده می‌کنیم ازلاً بوده، با دهریان و قائلان به دیرینگی عالم مخالفت ورزیده است. ۲) فیما استدرکه من الفضل للقائلین بحدوث الاجسام علی القائلین بقدمها (= در آنچه وی درباره برتری قائلان به نوپیدی جسمها بر قائلان به دیرینگی آنها دریافته است). ۳) فی ان المناقضة بین اهل الدهر والتوحید فی سبب احداث العالم انما جاز لنقصان القسمة / السمة فی اسباب الفعل بعضه علی التماذیه و بعضه علی القائلین بقدم العالم (= در مناقضت بین دهری مذهب و اهل توحید درباره سبب نوپیدی جهان همانا رواست که از جهت کمبود بهر / سوی در سببهای فعل برخی بر حسب دیرندگی و برخی هم حسب قول به دیرینگی جهان باشد) که با توجه به مفاد این دو اثر چنین نماید رازی با کسانی که

مطلقاً - عالم را قدیم می دانسته اند - برخلاف بوده، اما در صدد برآمده است که مقالات دهریان و موحدان (- معتزلیان) را با هم سازش دهد، گویا نوعی تعدیل و توسط بین این دو نگره را جایز می دانسته، که شاید قول وی در این خصوص همان «حدوث دهری» بوده باشد. (۴) کلام جبری بینه و بین المسعودی فی حدوث العالم (= گفتگویی که میان وی با مسعودی مورخ مشهور درباره نوپیدی جهان رخ داده است) که خیلی جالب می بود اگر متن این اثر وجود می داشت، نظر به شناختی که ما از آراء و عقاید مسعودی و ایستارش در برابر رازی داریم، گمان ما چنین است که مسعودی در مبانی و کلیات با رازی هم اندیش یا هم‌باور بوده است.

«عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را  
چندین هزار بوی و مزه و صورت بر دهریان بس است گوا ما را»

(ناصرخسرو)

(۵) فی ان للعالم خالقاً حکیماً (= در این که جهان را آفریدگاری داناست)، (۶) فی ان للانسان خالقاً متقناً حکیماً، و فیه دلایل من التشریح و منافع الاعضاء، تدل فی ان خلق الانسان لا يمكن ان يقع بالاتفاق (= در این که آدمی را آفریننده‌ای استوارکار و داناست، و در این باره دلیل‌هایی از کالبدپژوهی و تنکارشناسی هست، رهنمون به این که آفرینش آدمی ممکن نیست که از روی بخت و اتفاق باشد) و اثری دیگر در «سبب آفرینش درندگان»، یا همانا (۷) الشکوک علی ابرقلس (= شکوک بر پروکلس) که یاد شد در نقض نگرش دهریانه او در باب قدم عالم است<sup>(۱)</sup>. رازی در برابر حریف اسماعیلی اش (ابوحاتم) که او نیز معتقد به حدوث عالم بوده، کلام فصلی متین در خصوص این نظر چنین بیان داشته است: «ما را بر دهریان حجّتی استوارتر از این نباشد، چه اگر چنین نبود، البته ما را هم حجّتی نبود؛ زیرا از برای حدوث عالم علتی وجود نداشت که با حجّت و برهان ثابت شود»، اما علتی که رازی یاد کرده همان به اصطلاح علت محدّثه از علل فاعلی در خلقت عالم، و مراد (در اینجا) همان فاعل منفی یا «نفس» (- اهریمن) است؛ و چنان که می دانیم چون (به خلاف ارسطوئیان) مطلقاً وی قائل به علت «غائی» نیست، پس درک این نکته با توجه به آن که [فقط] خلقت حیوان و انسان را از روی «اتفاق» نمی داند، دشوار نیست که او حدوث عالم را همانا از روی اتفاق و «تصادف» می دانسته؛ فقره‌ای دیگر

۱. رش: فیلسوف ری، ص ۸۰، ۱۰۴، ۱۱۲-۱۱۴، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶ و ۱۵۰.

مؤید این نظر است آنجا که از ضرورت وجود نفس (- اهریمن) برای جنباً شدن هستی سخن می‌گوید: «جنبش کام‌خواهانه نفس از برای سرشتی شدن در جهان، بدان پتیارگی، همانا علت ایجاد (علت کون) و هم از برای به حرکت آوردن اجزای عالم باشد. یک چنین حرکتی نه طبیعی و نه قسری، بل همانا حرکت «فلتی» (= غیرارادی) - یعنی اتفاقی بوده است.»<sup>(۱)</sup> بدین‌سان، پیدایش جهان در نظر رازی از روی بخت و تصادف رخ داده، که همانا موافق با اصول ذره‌گرایی او در حکمت طبیعی می‌باشد؛ و ما یادآور شده‌ایم (در مبحث حرکت) که ارسطو یک چنین خودانگیزش (Spontaneity) آغازی هستی یا حرکت تصادفی و «بخت» (chance) را خود «علت اتفاقی» نامیده است.<sup>(۲)</sup>

جمع قرائن و امارات حاکی است که حدوث عالم در نزد رازی، با توجه به آن‌که قبلاً در شرح قدمای خمسۀ وی (مقولۀ زمان مطلق) نوع «قدم ذاتی» سرمدی (= تقدّم عقلی) بیان گردیده، لزوماً و به لحاظ منطقی همانا از نوع «حدوث دهری» می‌باشد، که ما به ویژه در بهر آینده (زروان‌گرایی) با تفصیل بیشتر در این باره سخن خواهیم گفت. اما اصطلاح «حدوث دهری» علی‌المشهور از حکیم بزرگ میرداماد استرآبادی (م ۱۰۴۰ ق) می‌باشد، که تقریباً تمام کتاب گرانمایه «قبسات» وی پیرامون موضوع دهر و مسائل فلسفی مربوط به آن، خصوصاً «قبس» های یکم تا پنجم که درباره چگونگی حدوث و قدم است. دانشمندان حکمت‌پیشه کمابیش درباره حدوث دهری میرداماد سخن گفته‌اند، اما اخیراً گفتار دانشمند هندی «فضل‌الرحمان» همچون رساله‌ای مفرد و مستقل در این خصوص انتشار یافته است.<sup>(۳)</sup> گوید که این مفهوم در نزد ابن‌سینا وجود داشته، که مبتنی بر نظریۀ فیض و صدور بوده؛ و آنجا که از معنی «ابداع» در نزد حکماء سخن گوید - یعنی - وجود بخشیدن به چیزی بعد از عدم مطلق آن، می‌افزاید که اقتضای وجود هم به اعتبار تقدّم ذاتی است نه تقدّم زمانی؛ پس میرداماد آنرا بسط و توضیح داده است، بدین نظر که آن همانا تأخر انفکاک (وجودی) از تقدّم ذاتی (سرمدی) باشد. تمام کوشش میرداماد بر آن است که ثابت کند «حدوث ذاتی» ابن‌سینا، یک تمایز صرفاً لفظی

۱. اعلام النبوه (ابوحاتم رازی)، ص ۲۱، ۲۴ و ۲۵.

۲. الطبیعه، ترجمۀ اسحاق، ص ۱۱۳-۱۱۸. / طبیعیات، ترجمۀ فرشاد، ص ۹۰-۹۳.

۳. القبسات (میرداماد) طبع دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، مقدمه، ص ۱۲۱-۱۴۳ (ترجمۀ کامران فانی).

میان خدا و عقول کلی بوده، حدوث عینی و واقعی همانا در مرتبه یا وعاء دهر رخ می‌دهد. پس عالم دهر واقعی و البته حادث محض است، چون حادث «لفظی» (مثل حدوث ماهیات از خدا) نباشد؛ و از این رو هم «محض» است که در زمان مطلق بدون تکمّم و امتداد زمانی رخ می‌دهد. بر روی هم میرداماد ثابت می‌کند که ملاک و پایگاه وجود دهر است، بدین معنا که وجود پس از عدم غیرمتکّم زمانی حدوث ذاتی یافته است.

سیداحمد علوی شاگرد میرداماد هم در شرح «قبسات» استاد خود، طرح حدوث دهری را در آراء فارابی و ابن سینا و بهمنیار و لوکری تحقیق نموده، حسب نوع آن نتیجه می‌گیرد که حدوث زمانی و حدوث دهری به لحاظ معناشناسی مختلف‌اند، ولی بر حسب تحقق وجودی متلازم باشند<sup>(۱)</sup>. ما تقریباً تردیدی نداریم که مراد رازی از توسط بین دهریان (دیرینه‌گرا) و موحدان (نوپدیدگرا) چنان‌که فوقاً در ذکر اثرش (ش ۳) گذشت، بسا اقامه یک سلسله براهین در تبیین مفهوم «حدوث دهری» یا اظهار نظری در این خصوص بوده است. دکتر علی‌نقی منزوی گوید که مفهوم «حدوث دهری» را مشکویّه رازی بیان کرده، که خود زردشتی مسلمان شده بود و برخلاف اصحاب «توحید» عددی که فرقی میان «زمان» و «دهر» نمی‌نهند، یک رساله در فرق میان آن دو نگاشته (که موجود است) و می‌توان گفت که ابن سینا (در شفاء) و میرداماد (در قبسات) این اصطلاح را از مشکویّه گرفته‌اند<sup>(۲)</sup>. نظر ما این است که اولاً زکریای رازی (فیلسوف اول «ری») برای نخستین بار رساله‌ای در فرق بین «سرمد و دهر و مدت و زمان» نوشته، که در بهر آتی (زروان‌گرایی) به تفصیل در باب آن بحث خواهیم کرد؛ ثانیاً بنا بر آنچه گذشت مفهوم «حدوث دهری» را مشکویّه رازی (فیلسوف ثانی «ری») به یقین از فیلسوف اول گرفته، علاوه بر بهمنیار و ابن سینا تصوّر می‌کنم که فخرالدین رازی (فیلسوف ثالث «ری») هم آنرا برگرفته باشد؛ بدین سان این مفهوم از طریق حکمای مذکور به میرداماد و ملاصدرا رسیده است. نباید گذشت که ابوریحان بیرونی نیز همین مفهوم را در جزو قدمای خمسه، مقولات زمانیه و جز اینها یکسره از زکریای رازی برگرفته است<sup>(۳)</sup>.

۱. شرح القبسات، طبع حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۶، مقدمه (دکتر محقق)، ص ۶-۷.

۲. سخنواره (یادنامه دکتر خانلری)، تهران، ۱۳۷۶، ص ۶۶۱.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۷۹.

ناصرخسرو قبادیانی در فرق میان دهریان و اصحاب هیولئ 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 هیولئ جوهری قدیم است، صورتش مبدع (= مصنوع / مخلوق) بوده باشد<sup>(۱)</sup>. عبارت سیدمرتضی رازی دقیق‌تر می‌نماید که «اصحاب هیولئ گویند اصل عالم قدیم است (اما) ترکیبش محدث است»<sup>(۲)</sup>. تفصیل مطلب با گفتاورد ناصرخسرو از حکیم رازی چنین است که وی برهان کرده است بر آن که هیولئ قدیم است، و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی، بدان‌چه 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 هیولئ است...؛ و نیز گفته است که اثبات صانع عالم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است... (یعنی «عالم» که ناصرخسرو شبهه افکنده که آن «هیولئ» 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 هیولئ 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 هیولئ قدیم باشد، و چون مر هیولئ را که قدیم است از مکان 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 فرونیاستند؛ و آنچه بودش از باشاننده او به طبع باشاننده باشد میان باشاننده و بوده شده از او به طبع مدتی متناهی باشد، چنان‌که اندر آن مدّت متمکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شود بیاشد؛ چنان‌که میان خاستن ماهی از آبگیر

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۱.

۲. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۶.



به طبع به مدتی متناهی باشد [انفکاک وجودی] پس واجب آید که عالم از صانع خویش به مدتی متناهی سپس تر 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 ناآفریدن عالم، پس مر عالم را چرا آفرید؟ آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست ناآفریدن 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>.

ابن حزم اندلسی گفته است که گروهی (مانند رازی) قائلند که عالم محدث است و آنرا مدبری باشد ازلی، جز این که نفس و مکان مطلق - یعنی - خلاء و زمان مطلق ازلاً با او بوده است.<sup>(۲)</sup> هم چنین ناصر خسرو باز در ردّ «ابداع» از طرف رازی در جای دیگر (جامع / ۲۳۱) گوید آنگاه چون عنایت الاهی از این عالم برخیزد، این عالم فروریزد، و همه جزوهای لایتجزی شود همچنانک بودست، و به جای خویش بازرسد (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...»<sup>(۳)</sup>. چنین است اجمالاً معادشناسی رازی؛ و اما آنجا که ناصر خسرو گفته است: «از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است، و محمد زکریای رازی مر آنرا زشت کرده است، آنکه ایرانشهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود، وقتی نبود که مر او را صنع نبود... (الخ) [زاد/ ۱۹۲]. مرحوم احسان طبری استدلال حکیم ایرانشهری را در مسئله «ربط هیولی به خالق» و یا «ربط حادث به قدیم» در قبال مادیگری پی گیرانه رازی «که ابداع و خلق را محال شمرده» همانا ماتریالیسم سازشکارانه توصیف نموده است<sup>(۴)</sup>. در واقع می توان

۱. زادالمسافرین، ص ۷۵، ۷۶، ۹۲، ۹۵، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۴-۱۱۵. / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۴، ۲۲۵.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۶۸. ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۸-۲۶۱ و ۲۸۲-۲۸۴.

۳. جامع الحکمتین، ص ۲۱۳.

۴. برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌های ایرانی، ص ۳۵۰.

گفت که اندیشه یا نگرهٔ ایران‌شهری ناظر به «صنع مُدام» در عالم است، اما تفکر انقلابی و نگرش جدلی (= دیالکتیک) طبیعی-فلسفی و ذهن پویای زکریای رازی همواره متوجه به حدوث مداوم (= نوپیدایی و فرشکرداری پیوستهٔ روانی) در اجزای عالم می‌باشد. ما پیشتر در بهر «۵/و» (استحاله و تطوّر) شرایط و کیفیت «حدوث» تمازجی را در نزد رازی بیان کرده‌ایم، اما اینک در باب حدوث دهری که معتقدیم رازی آنرا از حکمت روانی مغان باستانی ایران فراستانده (که در بهر آتی بدان خواهیم پرداخت) به یک فقرهٔ نادر، علاوه بر آنچه در گفتاورده از ناصر خسرو هم گذشت، در شکوک وی بر جالینوس برخوردیم، تقریباً با همان اصطلاح و تعبیر مربوط بدان که در نزد میرداماد است؛ و این خود گواه بر وجود چنین مفهوم کهن متداول بین حکمای قدیم ایران هم باشد، رازی در نقض شکوک جالینوس راجع به قدم یا حدوث عالم، که در کتابهای «نگرش‌نامه» و «تجربهٔ طبّی» او آمده، گوید که نظر وی سائق به سرمدی بودن عالم باشد، زیرا که وی آنرا از ماده‌اش جدایی (- انفکاک) ناپذیر نهاده و از «مدّت» (= دهر) هم تأخّر نیافته است؛ فرقهٔ معتقدان بدین نگره هم چنین قائل باشند<sup>(۱)</sup>. باری، ولفسن گوید که نگرش معتزله مبنی بر آنکه «جهان از عدم آفریده» (- ابداع) و این که «معدوم» به معنای راستین کلمه «چیزی ازلی و نامحدود» است، همانا خود یک نگرش دهری است، که تصدیق به وجود چیزهای بی‌پایان و ازلی و غیرمخلوق می‌باشد؛ فلذا همهٔ معتزله (به جز دو تن) که معتقد بودند «معدوم» عبارت از «چیزی» است، از اعتقاد افلاطونی به وجود مادهٔ ازلی ماقبل موجود پیروی می‌کردند. همانند محمدبن زکریای رازی، گویی معتزله هم بر آن اعتقاد بودند که مادهٔ ازلی از پیش موجود عبارت است از ذرات (اتومها) و یکی از ایشان ابوالهذیل عَلاف در ضمن اشاره به ذرات به مثابهٔ «جواهر»، گفته است که جوهر و عرض هر دو را خدا آفریده؛ اما معمر که منکر آفریده شدن عرضها توسط خداست، تنها خلق اجسام را از خدا می‌داند<sup>(۲)</sup>.

ناصر خسرو گوید (قول بیستم) اندر آن که خدای تعالی مر این عالم را چرا پیش از آن که آفرید، نیافرید؛ و این سؤالی است که دهریان انگیخته‌اند مر آنرا، و خواهند که ازلیت عالم بدین سؤال درست کنند بر مردمانی که [مانند اسماعیلیان و اصحاب هیولئ] ]

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۶.

۲. فلسفهٔ علم کلام، ترجمهٔ احمد آرام، ص ۳۹۲-۳۹۳.

به حدث عالم مقرّند. (سپس در) جواب معتقدان قدم زمان مر متکلمان معتزلی را (گوید) و آن کسان که پنج قدیم گفتند (اصحاب هیولی) جواب معتزله را از آن بدان باز دادند که گفتند چون همی گویند که خدای بود و هیچ چیز دیگر نبود، لازم آید که به هر وقتی مر این عالم را آفریدی.<sup>(۱)</sup> فخرالدین رازی و شارح وی (کاتبی قزوینی) اظهار کنند که دیرینه گرایان گویند که اگر عالم نوپدید بود، پس چرا خداوند تعالی آنرا در این وقت معین پدید آورد، و چرا پیش از آن و پس از آن پدید نیاورد (برهان تعطل) و اگر خالق جهان حکیم است، چرا دنیا را از آفات لبریز کرده است؟ نوپدیدگرایان گویند اگر عالم قدیم بود، باید که از کنشگر بی نیاز باشد و این امر قطعاً باطل است، چون که ما آثار حکمت را در عالم عیان می بینیم<sup>(۲)</sup>. خلاصه نتایج مباحث درباره قدم یا حدوث عالم در نزد متفکران اسلامی، حسب مطالعات و تتبعات و لفسن از این قرار است که «ابداع» یا خلق از «عدم» / Exnihilo (عدم الشیء / لا من شیء) در نگرش موحدان همان «غیر موجود» یا به اصطلاح «معدوم» است، که در نزد افلاطون همان «ماده» از پیش موجود» باشد؛ ولی تعریف ارسطو نظر به آن که «هیچ چیز از عدم به معنای مطلق پدید نمی آید»، تنها صورت عرضی ماده را معدوم می داند، که از لحاظی شبیه به جوهر است، «هیچ» نیست بل همانا «چیزی» هست. نظر دموکریتوس ذره گرا مبنی بر وجود ملاء و خلاء باشد، که این دومی را «معدوم» و اولی را «موجود» نامیدند؛ و کلام اسلامی از این نگره بهره وافیه برده است. متکلمان (معتزلی) همان «هیولای قدیم ماقبل موجود» افلاطون را به مفهوم «معدوم» که خلقت از آن باشد گرفتند و این همان ماده صدوری ازلی افلوپین اسکندرانی (واضع قاعده «فیض و صدور») است. همین نگرش که پیشتر هم گذشت - معتزلیان آنرا برگرفتند، خود یک نگرش دهری است، که همانند نگره رازی باشد؛ و برهان حدوث عالم هم در نزد ذره گرایان به طریق اجتماع و افتراق ذرات است<sup>(۳)</sup>.

۱. زادالمسافرین، ص ۲۷۵ و ۲۷۷.

۲. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۰۷ و ۲۱۰.

۳. فلسفه علم کلام، ص ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۹۰، ۳۹۵، ۴۱۰ و ۴۱۴.

## ۵. 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 موقوف 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 «مدّت، 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 زمانیه 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 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 ملاصدرا 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 محل 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 هر آینه پیش از او توسط مترجمان آثار افلاطون از یونانی یا سریانی 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 «مدت» (duration / دیرنگ) طی نوشته‌ها و فقرات کلامی-فلسفی رازی و بیرونی و جز اینان، تنی چند از فحول متبّعان را در گزارش عقاید و نظرات ایشان گیج و گمراه کرده است؛ چه واقعاً در معناشناسی جاری و متداول بین دو کلمه «مدت» و «زمان» از دیرباز یک اختلاط و التباس غربی 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 المدة و بین ابتداء الحركات» (= فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات) و به ویژه کتاب «فی المدة 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 رجاع و حسب نقول دیگران استناد خواهیم کرد.

اینک سزاست وجوه لغوی یا ریشه‌شناسی عجالتاً سه کلمه «ازل» و «سَرْمَد» و «آبد» - که هر سه فارسی الاصل (فارسی میانه) یا پهلوی‌اند - پیشاپیش گفته آید، این که «ازل» (pre-eternity) علی التحقیق معرب کلمه «آسر» (asar) به معنای «بی آغاز» است؛ هم چنین کلمه «آبد» همانا معرب «آپد» (apad) به معنای «بی پایان» باشد؛ چنان که در متون پهلوی مانوی و مزدائی «آسر روشنیه» و «آسر تاریکیه» به معنای «نور ازلی» (= روشنی بی پایان) و «ظلمت ازلی» (= تاریکی بی پایان) 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>(۲)</sup>؛ ظاهراً مخفف از «آسرامد» (سرامد) پهلوی به معنای «بی آغاز و انجام»، در این صورت هم اگر مرکب از «اسر / سر» پهلوی با «آمد» (دخیل در عربی که اصلاً وجه اشتقاق ندارد) بوده باشد،

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

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

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 محمد زکریا (که گوید زمان جوهری گذرنده است) بر اثر ایرانشهری رفته است...<sup>(۱)</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 اکوان 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 متغیر که ابدی به زمان باشد. (۳) زمان، عبارت است از نسبت متغیر به متغیر که حادث به حرکت باشد.<sup>(۲)</sup> اینک طی بررسی حکمت زروانی (مغانی) ایران متبع زکریای رازی، که همین مقولات 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 ملّی 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 برّنی، همین بازیافت را از برای ابوریحان بیرونی اظهار داشته است. مسئله حدوث دهری در حقیقت بیش از آن‌که مربوط به حکمت الهی 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. این‌که محققان اروپایی

۱. زاد‌المسافرین، ص ۱۱۰.

۲. القیسات (میرداماد)، طبع دکتر محقق، ص ۷؛ مقدمه، ص ۱۲۲.

پیوسته رازی را با اسحاق نیوتون و رنه دکارت، حسب شباهت عجیب میان آراء ایشان مقایسه کرده‌اند، هرگز بی سببی نبوده باشد که حالا ما بخواهیم - مثلاً چنان‌که می‌گویند - در زیر دژ بین 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). مدّت و زمان:

واژهٔ زمان (time) در پهلوی zaman / ارمنی zhamanak، از ایرانی باستان «جمانه» (jamana) در آرامی «jeman» (شُرّیانی 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 - ابوحنّان 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 جاری است، فرق میان زمان و دهر واضح است؛ زمان «مدتی» است که حرکت غیر ثابت آنرا شمارد، «وقت» (= گاه) پایان زمان مفروض برای عمل است.<sup>(۲)</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 «مدّت» 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 سنجش‌پذیر نتواند بود به پیش از عالم، بیکرانگی آن نیز به شمار سنجش‌پذیر نباشد؛ و اگر «مدت» عبارت است از عدم محض، پس کرانمندی و بیکرانگی هم در عدم محض نیست.<sup>(۳)</sup> فخرالدین رازی در شرح و بسط قدمای خمسّه زکریای رازی، هم از

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

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

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

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 گروه‌اند: یکی آن‌که علم به وجود آنرا بدیهی و ضروری و بی‌نیاز از بیان و برهان می‌دانند، دوم آن‌که می‌کوشند 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 می‌آید) در بدیهی بودن «مدت» و زمان آورده است. باید گفت که ارسطو و فارابی و ابن‌سینا در بحث راجع به ماهیت زمان، آنرا همان مقدار حرکت فلک اعظم دانسته‌اند؛ اما ابوالبرکات بغدادی (در کتاب *المعتبر*) 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 (حَسَبِ 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 این‌که 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 او زمان را گوهر پایدار به خود دانسته؛ همین نگره (زکریای رازی) است که در جزو قدمای 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 آنرا 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

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.



ایران‌شهری رفته است، که زمان را جوهری «رونده و گذرنده» دانسته است؛ پس آنگاه آورده است که رازی گوید اعراض اندر هیولئ به سبب این ترکیب آمده است، از بهر آن‌که قدیم آن باشد که زمان او «نامتناهی» باشد؛ و اگر زمان هیولئ اندر بی‌ترکیبی نامتناهی بودی سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگذشتی به ترکیب نرسیدی [یعنی زمان فرایند «حدوث» عالم کرانمند باشد] و اگر زمان «بی‌ترکیبی» هیولی را آغاز بودی به انجام نرسیدی از بهر آن‌که زمان به اقرار محمد زکریا مدت است (که) کشیدگی باشد...<sup>(۱)</sup> سپس ناصرخسرو 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 هیولئ را به خیال خودش نقض کرده است. هم‌چنین 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 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 محمد زکریا چون اثبات مکان و زمان از حجت 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

۱. زاد‌المسافرین، ص ۸۰ و ۱۱۰ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۹ و ۲۶۷.

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>. ابن‌حزم ظاهری ضمن ردّ نگرهٔ خلاء رازی در کتاب علم‌الاهی او، گوید که «مدت هم چیزی نیست مگر «از آن‌گاه که خداوند سپهر را با آن چه در اوست پدید آورد»<sup>(۲)</sup>. ابوعلی مرزوقی هم در کتاب *الازمنه والامکنه* خود، ضمن نقض قدمای خمسۀ رازی گوید که به زعم وی خلاء و مدت زنده و کنش‌پذیر نباشند؛ چنان‌که از فلاسفهٔ قدیم یاد کرده است که دهر و خلاء در نهاد خردها بدون استدلال پایدارند؛ چه گویند که آن دو به منزلهٔ وعاء (ظرف) وجود به تصور عقلی آیند؛ و نیز وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخر 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 آنرا 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. «مدت» همان خود زمان است... (الخ) و این یاوه‌ها را پسر زکریای پزشکی 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>(۳)</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

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

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

۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۶-۲۰۰.

«زمان اتمی» که بایستی به ملاحظه ذره‌گرایی رازی در طبیعت‌شناسی اشارتی هم بدان نمود؛ و آن در فلسفه 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» ابن‌میمون قرطبی گوید «آنات» را که فاصله‌های انتقال «ذره»‌های جسم (از یک اتموم به اتموم پس از آن باشد) در واقع زمان اتمومی می‌توان نامید<sup>(۱)</sup>. فخرالدین رازی هم از روی وجود حرکت در «آن» به وجود جزء لایتجزی استدلال می‌کند، چنان‌که از میان تمام موجودات فیزیکی، لحظه 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>(۲)</sup>. خلاصه این‌که هرچند بحث زمان و مدت را در بندهای زیرین، تا حصول نتیجه در استواری مبانی نظری حدوث دهری و «نسبیت زمانی» محمد زکریای رازی پی می‌گیریم، اما نباید گذشت که ناصر خسرو و هم‌اندیشان وی در نتیجه سوء فهم یا جزمیگری و تقلید از تعریف زمان، ندانستن «مدت» و این‌که 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>(۳)</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>(۴)</sup> - یعنی - برای آدم چیز فهم همان اندازه اقامه برهان کافی بوده است. هم‌چنین، حاجت به توضیح نباشد که رازی علی‌رغم ناصر خسرو، همانا جوهر زمان

۱. رش: فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۱.

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

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

۴. فیلسوف ری، ص ۳۳۳.

مطلق یا همان «مدت و دهر و سرمد» را خدای می‌دانسته، که قدیم‌بودگی اش 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 ایرانی‌شهری (سده ۳ ق) 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 (اکتارک) یا زمان فرمانروایی دیربای نامند. زمان (البته نه زمان مسلسل و آدواری) 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 باز می‌گردد<sup>(۱)</sup>. کراوس می‌افزاید که «زمان مطلق» رازی گوهر مستقل فیاض است، پیش از خلق عالم بوده و پس از فناى آن هم خواهد بود؛ و این‌که همان «دهر» (Aion) باشد، عکس آن چیزی است که در طیمائوس افلاطون، تفاوتی در این خصوص به نظر می‌رسد، بلکه بیشتر همانند زمان در مذهب نوافلاطونی است<sup>(۲)</sup>. اسکندر افرودیسی (نوافلاطونی) کتابی «در باره زمان» داشته است (ترجمه لاتینی جرارد کرمونی) که بیرونی در کتاب *الهند* (ترجمه انگلیسی، ۱/۳۲۰) از آن یاد کرده است<sup>(۳)</sup>. ما هم پیشتر 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، ایرانی‌شهری گفته است که «زمان و دهر و مدت» نامهایی است که

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

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

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

۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۸۰ و ۸۱.

معنی آنها از یک جوهر است؛ دهر (eternal duration) زمان نیست، بل بقاء مطلق که زمان متحییز 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 الاهی 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>(۱)</sup>. ابوحنیفان 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 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>(۲)</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 نهایتی ندارد<sup>(۳)</sup>. پروکلس (ابرقلس) دهری میان «سرمد» و «زمان» قائل به حد 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 سیروورت؛ یکی وجودش در یک کل «همزمان» تمرکز یافته، دیگری وجودش در امتداد و کشش زمانی گسترده است.<sup>(۴)</sup> ناصر خسرو در «بیان عیبی که سخن رازی» در قول «زمان جوهری گذرنده است» دارد، گوید اگر چنین باشد... آن زمان که پیش از آفرینش عالم بوده است [زمان مطلق] بر عالم گذشته باشد [تقدم زمانی که مفهوم آن «دهر» است نه دیگر «زمان»] و آخر آن زمان

۱. واژه نامه فلسفی (سهیل افنان)، ص ۱۰۲، ۱۰۳ و ۱۲۵.

۲. المقایسات، ص ۳۰۱-۳۰۲.

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

۴. القیسات، مقدمه (فضل الرحمان)، ص ۱۲۳.

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 مقررند بر ازلیت 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 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 دارنده ذات خویش است... و مر دهر را رفتن نیست البته، بلکه آن یک حال است (ثبات چیزی) که گردنده نیست.<sup>(۲)</sup>

چنین نماید که ناصر خسرو خودش یک‌پا «دهری» بوده<sup>(۳)</sup>، منتها به قول معروف به روی مبارک خودش نمی‌آورده، اما یکسره از رازی و اصحاب هیولئ ايراد 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 همی گویند، وجود و ثبوت جوهری است باقی به ذات خویش بی‌آغازی...؛ و در بیان این‌که ماده بر صورت تقدّم زمانی دارد، اگرچه زمان اندک بود؛ گوئیم مادّتهای مصوّرات جسمانی مقدّم است بر مصوّرات آن (به) تقدّمی زمانی، و اگر آن زمان چه اندک است...<sup>(۴)</sup>. باید گفت که در تقدّم ماده بر صورت، مراد ناصر خسرو همانا هیولای طبیعی است - یعنی - صورتهای جسمانی را متأخّر 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

۱. زادالمسافرین، ص ۱۱۶.

۲. همان، ص ۱۱۷-۱۱۸ / رسائل فلسفیه. ص ۲۷۰-۲۷۱.

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

فردوسی، ۱۳۵۵، ص ۲۷۳-۲۹۲. ۴. زادالمسافرین، ص ۳۶۴-۳۶۵.

که گویی «مدّت» را بُرّه‌ای 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 «نویختیان» ایرانی، که آنان نیز به دلایلی نامعلوم نسبت به فلسفه مادی رازی موضع کاملاً بی طرفی اتخاذ کرده‌اند، حتّی گفته و ناگفته فقراتی از وی در کتابهای خود نقل نموده‌اند (که دلیل بر موافقت ضمنی و تلویحی با اوست) موسی بن حسن نویختی کتاب «الازمنه والدهور» را به سال ۳۲۴ ق / ۹۴۵ م 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 خمسّه 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 متمیّز به اشارات نامعقول است. سپس در خصوص دهر می‌افزاید که از جمله اخبار نبوی هم حدیث «لا تسبوا الدهر فانّ 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،

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

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ۲۷۹.

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>(۱)</sup>

شیخ مفید در جزو مسائلی که در «عُکبرا» نزد او مطرح کرده‌اند (المسائل العُکبریه) 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 خلقت و حدوث عالم منافات ندارد<sup>(۲)</sup>. در تحلیل مفهوم کلمه قرآنی «دهر» یا همان حدیث مشهور «لا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ»<sup>(۳)</sup>، دانشمند صاحب‌نظر ژوزف فان اس 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>(۴)</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 (الله نور السموات والارض) 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 (= هیولائیان) و زروانیان (= دهریان) و مانویان را در عهد ساسانی، موبدان دستگاهی و سنگ‌اندیش زردشتی تحت عنوان کلی و مجرمانه «زندیک» یاد می‌کردند که در اصل به معنای تأویل‌گری / تفسیرگویی (Hermeneutics) بوده؛ گویند

۱. القیسات، مقدمه، ص ۱۲۲.

۲. مصنفات الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق، ج ۶، ص ۶۶–۶۷.

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

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



که موبد کرتیر مشهور جمله دیویسنا و کفر و الحاد و «نیست یزدان‌گویی» (Atheism) و مانیگری را همان «زندقه» اصولی دانسته است. رساله پهلوی «شکندگمانیک ویزار» زردشتی (در دوران اسلامی) که ضد مانوی است، دهریان دوره اسلامی را همان زروانیان پیش از اسلام دانسته، که کیش آنان همانا مادگیری (= ماتریالیسم) است.<sup>(۱)</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 حاضر شود یا حاضری غایب گردد؛ اینان را برای آن دهریه گفته‌اند که به اعتقاد آنها آدمی پیوسته بوده و خواهد بود، و روزگاری 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>(۲)</sup> ناصرخسرو 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>(۳)</sup>

ناصرخسرو ظاهراً فقط دهریه را به سبب آن‌که «صنع» الهی و «ابداع» خالق را منکر بودند، رد 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 رد آن» که مرعاسی را قدیم گویند (همی. گریند) که صانع موالید از نبات و حیوان و مردم (همانا) نجوم و افلاک است (ما) اندر رد این قول به حق سخن گوئیم که این قول ایشان إقرار است

1. *Zurvan* (Zaehner), p. 23.

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

۳. یادنامه ناصرخسرو، گفتار عبدالامیر سلیم، ص ۲۷۴ و ۲۷۷.

به اثبات صانع و خلاف اندر مصنوع است... (الخ).<sup>(۱)</sup> لیکن اصحاب هیولئی (= ماتریالیست‌ها) چنان‌که در بهر «حدوث عالم» گذشت، اگرچه منکر ابداع بودند یا این اصطلاح را به کار نمی‌بردند، اصولاً خلق و حدوث را رد نمی‌کردند و چنان‌که هم به نقل آمد، حکیم رازی در برابر حریف اسماعیلی اش (ابوحاتم) سینه سپر کرده است که ما را بر دهریان حجتی استوارتر از این نباشد، چه اگر چنین نبود، البته ما را هم حجتی نبود؛ زیرا از برای حدوث عالم علتی وجود نداشت که با حجت و برهان ثابت شود.<sup>(۲)</sup> ناصرخسرو هم میان دهریان و اصحاب هیولئی فرق قائل شده (چنان‌که گذشت) این‌که فرقه اول، ابداع و خلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است، ولی فرقه دوم گویند که هیولئی قدیم است و صورتش مبدع؛ پس ایرانشهری و رازی را - که گفته‌اند هیولئی جوهری قدیم است - از اصحاب هیولئی به شمار آورده است.<sup>(۳)</sup> به طور کلی، هم چنان‌که عبدالهادی ابورژنده 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>(۴)</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

۱. زادالمسافرین، ص ۵۷ و ۱۴۶.

۲. اعلام النبوه، ص ۲۱.

۳. فیلسوف ری، ص ۷۹.

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

زمان و مدت فرق نهاده، بدین که «شمار» بر زمان واقع شود، نه بر مدت؛ 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» تمکن می‌یابد (- وجود مکانی‌اش تصدیق می‌گردد). اختلاف احوال جاری بر عالم همانا وجود «زمان» را الزام می‌کند، زیرا که پاره‌ای از آن (احوال) «پیشین» و پاره‌ای «پسین» باشد. هم با زمان است که دیرینگی (= قدم) و نوپیدی (= حدث / حدوث) و «دیرینه‌تر و نوپدیدتر» شناخته می‌آید؛ و همانا‌گیری از آن نباشد... (اینک) از زمره اصحاب نظر کسانی هستند که مفهوم «دهر» و «زمان» را یکی می‌دانند، و کرانمندی را تنها بر حرکت شمارا (- زمان 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 متحرک 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، چندان‌که بعضی از ایشان گویند که اصلاً «زمان» نباشد؛ و بعضی هم گویند که زمان گوهر پایدار بخود باشد...<sup>(۱)</sup> ابوحنیفان توحیدی گوید که چیزهای حادث بر دو گونه‌اند: یکی آن‌که «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 این‌که نبوده حادث است، همانا از وجود باری تعالی «تأخر» وجودی یافته، که این امر متأخر از «مدت» یا غیرمتأخر از آن نباشد؛ و باید گفت که تقدّم و تأخر و معیت زمانی تنها در حق باری تعالی ممتنع است.<sup>(۳)</sup>

۱. تحقیق ماللهند، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۲. المقابسات، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۰۲.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۴. نهاية الاقدام، ص ۳۰ و ۳۱.

حکیم میرداماد (م ۱۰۴۱ ق) در قیس اول (در بیان حدوث و اقسام وجود) گوید که وعاء (ظرف) وجود سه تاست، که «کُون» های سه گانه 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 تصور هم ادراک پذیر نیست، چون مسائل قبل و بعد وارد در تصور می شود، اما حدوث بر حسب تقدّم «عدم» صریح، همانا حدوث دهری است؛ ۳) وجودی که نسبت آن «ثابت» با «ثابت» است، همان سرمد است که فراگیر بر دهر می باشد<sup>(۱)</sup>. هم چنین میرداماد (همانجا) سه گونه قدم 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 سیّال (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 تجزّی پذیر 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 تصور 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> همین جا بیفزایم این که ساحت دهر از نظر

۱. القیسات. طبع دکتر محقق. ص ۷.

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

وجودشناسی «ایستا» ست، همان مرتبه «سکون» رازی است (نک: پایین) که چون حرکت را در ساحت «زمان» می‌داند (برخلاف ارسطو) لذا آن را «حادث» می‌شمرد. مفسر دیگر «حدوث دهری» میرداماد، شیخ فضل‌الرحمان از جمله گفته است، که میرداماد هرچند به ساحت زمان مطلق تعلق خاطر خاص نشان داده، در اثبات فراذاتی بی‌زمان عالم در وعاء دهر، بسی نکات عقل‌پذیر آورده است؛ ولی گویی مجال آنرا نیافته تا ماهیت دهر را ژرف‌تر بکاود، پیامدهای آنرا در مسائلی همچون علیت، 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 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 (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»

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

(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 حرکت گذاری حدوث عالم به «طبع» با مدّت متناهی (- انفکاک وجودی) بر حسب تأخّر انفکاک از قدیم ذاتی است (- حدوث زمانی) که در این صورت «حدوث ذاتی» از روی طبع بوده، نه خواست (- اراده ازلی) و خلقت عالم با همیاری ضدّین قدیمین - یعنی - «باری» (یزدان) و «نفس» (اهریمن) صورت گرفته است. به بیان دیگر «حدوث» با تأخّر 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 تأخّر (- درنگش) انفکاک از دهر (- مدّت) حادث ندانسته است؛ چه وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخّر 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 اراده ازلی 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 «دوئین» گیتی - یعنی - وجهین کیهانی «مثبت» (باری / عقل) و «منفی» (هیولی / نفس) در بوتّه 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 مکرّر کرده‌ایم که «نقیضین» پیوسته در

حال «تمازج» دیالکتیکی اند، از جمله «متناهی» و «نامتناهی» که بعداً در مسئله نسبیت بدان خواهیم پرداخت، در فضای کلی عالم نیز - چنان‌که در دیگر مقولات گیتی‌شناخت (درنگ و جهش...) به‌گونه «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 «طف طف طف» رازی، معنای محصلی جز «اندک اندک / رفته‌رفته» (- تدریجی) ندارد، مگر آن‌که فرض کنیم اسم صوت «طف طف» معرب از «تپ‌تپ» فارسی (- تپش / طپش) باشد، که در این صورت حدوث عالم در نزد رازی به‌گونه «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: کم‌کم و کم‌پیمان / کناره و دامنه) [تدریجاً] سپری می‌شود؛ و همان چیزی است که انقضا و فنا نمی‌یابد، چنین است حرکت ده‌ری اگر زمان مطلق را تصور نمایم. 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 تصور رفع شود، زمان (خود) رفع شود، پس زمان چنان‌که یاد کردیم نباشد؛ و اما اگر مسئله قدم را با زمان هم‌بهر نهد... (سرانجام) قول به قدم عالم بازگردد، که با قول به حدوث زمانی آن (برخلاف آید) مگر آن‌که یک ثبوت (= انبیت) دیگری جز آن (مفهوم) برای زمان بیایی، که بشود آن را تصور کرد...»<sup>(۱)</sup>

پیشتر هم گذشت که میرداماد مفهوم «حدوث ده‌ری» را نزد ابن‌سینا تحقیق کرده، که مبتنی بر نظریه «صدور و فیض» بوده، حدوث پس از عدم غیرمتکمم 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 تحقق 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 منافیزیکی 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>(۱)</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 فلسفه‌خوانده با انصافی تردیدی باقی نمی‌گذارد، که هیچ فیلسوف یا متفکری قدیم‌تر از رازی در پیشگزاری نگره حادث دهری - که خود وی از آن به حرکت دهری تعبیر کرده - شناخته شده نباشد و یا وجود ندارد. این‌که 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 اندیشه‌نقاد و پویا و نوآوری به مانند رازی و بیرونی نداشته است؛ ابوعلی جز یک «فاضل» مقلد مرعوب ارسطو و محرر بازنویس کتابهای او پیش نبوده، کسی که «ما بعد الطبیعه» همان آریاب فکری‌اش را چهل بار بخواند و نفهمد، مسئله بسیار ژرف و پیچیده حادث 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 مسئله حادث دهری و معیت زمانی را مطرح کرده؛ پس از او هم شهرستانی از آن همچون یک مسئله 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 آنرا دیده‌ام؛ و نیز اشارت ابوریحان بیرونی بدین نگره است که هم یاد کرده‌ام. باری، حادث 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 آن‌که حادث

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



شیء باید زماناً مسبوق به عدم باشد، از این‌رو عدمیت (غیرمستقیم) علت و مبدأ به وجود آمدن شیء (کائن) است.<sup>(۱)</sup> به نظر ما این همان تعبیر «لفظی» از قضیه 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 صدور» به تعبیر نوافلاطونی‌اش، که همان علت اولی قیاض در نظریه صدور است، به عقیده ما «علت ایجابی» صحیح و صواب می‌نماید نه «علت فاعلی»، که از منظر حدوث دهری موهم به 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 سه‌گونه 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، آنرا کرانمند (محصور) گویند که ادامه خلقت و توالد می‌باشد. بدین‌سان، 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.

#### د. کالا-کرونوس:

پیشتر گذشت که رازی در نگره «زمان» بر اثر حکیم ایرانشهری رفته است، بیرونی گوید که ایرانشهری علاوه بر کیش‌های مانوی و مزدائی، ادیان هندی و آراء نظری (براهمه) ایشان را هم بررسی کرده؛ باید گفت که آراء براهمه یا آشباه آنرا، بعضی‌ها جزو مناشی اعتقادات رازی برشمرده‌اند. نیز می‌توان افزود که خود بیرونی هم، گذشته از مایه‌ور بودن از نگرش‌های ناب ایرانی – با همه ژرفا و پهنای آنها – کمابیش از فلسفه‌های هندی و یونانی، نظر به بی‌جویی‌ها و پژوهش‌های سنجش‌گرانه در آنها تأثر یافته است. یکی از فقرات مقارنه و تطبیق در کتاب *الهند بیرونی*، شاهد و سندی متین در دین‌شناسی هندی-ایرانی-یونانی است، که اینک ما آنرا با بعض توضیحات بین‌الهللین

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

به نقل می‌آوریم: «پراجاپتی» (= ازل) هم خداوند زحل (= کیوان) باشد، این همان مفهوم کروئوس (= زمان ازلی / زروان بی‌کران / خداوند زمان = دَهر) در نزد یونانیان است که «ژئوس» (= «آهرمزد» ایرانی) فرزند او می‌باشد. اما جنبه غیریشری «ژئوس» این‌که او مشتری (= هرمزد) فرزند زحل (= «کیوان» بابلی / «زروان» ایرانی / «پراجاپتی» ودایی) است، از آن‌روست که در نظر فلاسفه رواقی چنان‌که جالینوس در کتاب البرهان گوید «زحل» تنها ازلی (همیشه) باقی و نازاده است. افلاطون هم در کتاب النوامیس «ژئوس» (= آهرمزد) را از نظر یونانیان همان مشتری (= هرمزد) یاد کرده...، که فرزند کروئوس (= زروان) - یعنی - همان زحل (= کیوان) باشد؛ و اخبار هندوان نیز در چترجوک نزدیک به همین است.<sup>(۱)</sup>

خدای برین آریاییان با مفهوم «زمان» تشخص می‌یابد، که بسا با «وَرَوَه» خدای اقوام هندواروپایی مذکور در ریگ‌ودا مطابق باشد؛ همان با «رَته» (Rata) یا قانون اساسی کیهان اینهمانی یافته یا همبر شده است. مفهوم «زمان» (- وَرَوَه) بی‌پای در وجود چهار خدای برین نامدار هندی (ودایی-برهمایی) بدین ترتیب «پراجاپتی، برهما، کالا، ویشنو» تشخص پیدا کرده، همین مفهوم زمان کلی و مطلق ازلی در نزد هندوان باستان با «زروان» ایرانی و «کروئوس» یونانی مطابق باشد؛ و هم در نزد این سه ملت باستانی با بزرگ‌ترین و دوردست‌ترین، دیرنده‌ترین و سنگین‌ترین جرم فلکی - یعنی - سیاره هیبت‌انگیز و رازآمیز زحل (= «کیوان» بابلی) در کرانه کیهان اینهمانی یافته است. پراجاپتی به عنوان صانع کل عالم همانند «زروان» ایرانی، چهاررُخه می‌باشد که خالق ابلیس هم هست؛ او با «سال» نماد زمان اینهمانی دارد، که از او به عنوان خداوند «کا» (= هو) تعبیر شده است. اما «برهما» همان پراجاپتی و ثانی اثنین همو در عصر برهمایی، که به‌گونه یک شخصیت مطلق مجرد درآمده، خود زیست و نادیدنی و نازاییده، فرگشت‌ناپذیر و فناشدنی و بی‌آغاز و انجام، که همه‌چیز از او خیزد و در سراسر عالم متجسم باشد. نمایش فلسفی مفهوم «برهن» حسب اصل غیرشخصی واقعیت (برهما) دو گونه زمان و بی‌زمانی باشد، که برابر با همان زروان کرانمند (محصور) و بی‌کران (مطلق) ایرانی است. «کالا/کله» نیز به معنای زمان (مقیاس زمان) و خداوند دوره کلی «یوگ»، کله برهن به معنای نوکننده جهان که معادل با «فرشکردار» از القاب زروان ایرانی است. «کالا»

۱. تحقیق ماللهند، ص ۷۲ و ۷۳، ۱۸۱ و ۳۱۸ / بوریحان بیرونی، ص ۱۵۷-۱۵۸.

خدایی است که آفریدگار عالم است، اما در پایان اعصار آن‌را فراکشد و بی‌بارد، همچون «کرونوس» یونانی که فرزندان خود را فرومی‌بلعد، بدین اوصاف کالا همانند «دهر» عربی است؛ و بر روی هم کیش‌های بره‌مایی (هندی) و زروانی (ایرانی) در اصل و اساس کلامی‌شان، چنان‌که بیرونی در بیان توحید هندوان و اعتقاد خواص ایشان بازنموده: «خدای واحد ازلی، ابدی، مختار، قادر، حکیم و حی» همانا به مانند اعتقاد مسلمانان مبتنی بر توحید کامل می‌باشد<sup>(۱)</sup>.

اما کروونوس (kronos) یونانی که بیرونی با استناد بر افلاطون و جالینوس، در مقام قیاس و مقارنه با پراجاپتی (- برهما / کالا) هندی یاد کرده، مانند بسیاری از مضامین دیگر در نگرش یونانی تکوین عالم، خاستگاه پیش از یونانی دارد و همسان آن در فرهنگ‌های هندواروپایی (مانند «هیتی») نیز یافت می‌شود، در اساطیر یونان آمده است که تمام خدایان از کروونوس تبار یافته‌اند<sup>(۲)</sup>؛ چنان‌که در اساطیر تکوین عالم گوید که زوج نخستین «آب و خاک» بود، از این دو کروونوس یا هراکلس پدید آمد (ازدهای بالدار سه‌سری) که چهره‌خدایی او حدّ فاصل بین گاومیش و شیر است. آنگاه کروونوس یا وجود اعلی‌ همانا «اثیر» و «هباء» (Chaos) را پدید آورد، که همان «بیضه» عالم باشد و «فانس» خدای بالدار از آن در وجود آمد، صور «کرونوس» (Cronos) و زمان (Temps) ملازم با قوانین و عدالت می‌باشد<sup>(۳)</sup>. دین‌شناس برجسته‌ای مانند براندون مکرر کرده است که مفهوم کروونوس، یکسره مأخوذ و مقتبس از مذهب زروانی ایران می‌باشد و لاغیر؛ هم به گواه آن‌که نگره‌آفرینش معانی ایران به روایت ارسطو و شاگردانش آمده، منتها مفهوم ایرانی زمان بی‌کران در شکل و عنوان «آیون / Aion» (= مدّت / ازل) طی آثار و نظریات افلاطون و مکتب رواقی مطرح شده، که البته این برابر زمان کرانمند (کرانک زروان) ولی کروونوس همان زروان اکرانک بوده باشد. به هر حال، کروونوس در فرهنگ یونان و روم هم به مثابه‌ خدای برین و بنیان‌الاهی مورد ستایش و نیایش بود، چنان‌که در «بیبیلوس» و «برتیوس» نیز ستوده آمده همانا با «اوزیریس» مصریان هم‌بری داشته است. کروونوس یگانه نمودگار علت اولی در خلقت عالم و در معنای واقعی (زمان) پدر همه چیز است که فرزندان (- مخلوقات) خود را می‌بلعد، اما آن‌که با مفهوم «آیون»

۱. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۵۸-۱۶۰. ۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ص ۱۰۶.

۳. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه فارسی، ص ۵۹.

(= دهر / مدت ازلی) در فرهنگ یونان و روم انطباق یافته، همانا یک جنبه نظر عرفانی غربی هم به صورت رایج پیدا کرده، که فقط مربوط به مفهوم متعالی «زروان» در نزد ایرانیان می‌باشد، بدان‌سان که با بلندترین معانی الهی مقرون گردیده؛ دادار بختاوری که خداوند اجرام سماوی است، سرنوشت آدمی را نیز همو معین و مقدر می‌سازد. دین‌شناس بزرگ «نیبرگ» هم گوید که در یزدان‌شناسی اوستایی، «درگوخوداته» (= زروان درنگ خدای) به معنای زمانی است، که با آغاز جهان آغاز می‌شود و با پایان جهان بسر می‌رسد - یعنی - دوره محدود و بسته اندرون جهانی کوچک (aeon) پس همانا که ریشه باور یونانی «ایون» در مفهوم «زروان» ایرانی است.<sup>(۱)</sup>

مفهوم «زمان» در نزد ارسطو که این‌همه بدان ارجاع می‌شود، با هدف این تألیف نیز به خصوص که موضوع دهر در نگره‌های دهریان و مشائیان تقریباً بر آن منطبق باشد؛ هرچند که بیشتر (بهر الف - ب) به تفصیل آمده است، اینک نیز مناسب و حتی لازم به گفتاورد می‌نماید از جمله در فیزیک (کتابهای ۴ و ۶ و ۷) گوید ما نه تنها «حرکت» را با زمان اندازه می‌گیریم، بلکه زمان را نیز با حرکت می‌سنجیم و اصولاً «زمانندی» بدان معناست که هم خود حرکت و هم جوهرش با زمان سنجیده شوند. (در معنای دهر و زمان فناگر گوید) زمان عدد «تغییر» است و تغییر هم هر آنچه «هست» را می‌زداید. اما پیوستگی و مقادیر فضایی که محال است موجودیت پیوسته‌ای مرکب از اجزاء قسمت‌ناپذیر باشد (- زمان فضایی) و زمان فضائی نسبت به «حرکت» همانا پیوسته است. زمان به دو معنا «نامتناهی» باشد یا برحسب قسمت‌پذیری و یا بر حسب انتهای (پیوسته) اجزاء آن؛ اما زمان نامتناهی در گذار شیء (- برهه) در یک جهت محدود فرض می‌شود، زیرا «جزء» در مدت زمانی کمتر از «کل» گذر خواهد کرد. زمان شامل چیزی تجزیه‌ناپذیر است، و این همان چیزی است که ما آنرا «حال» (Present) می‌نامیم، هر حرکت هم بایستی برحسب زمان قابل تجزیه باشد. حدّ زمان آغاز و پایان «حلقه» (برهه) هاست، در تغییرات متضاد «مثبت» یا «منفی» (بسته به مورد) حدّ است، مثلاً هستی «حدّ» تکوّن و نیستی «حدّ» فساد می‌باشد. دهری‌گری ارسطو در کتاب هشتم

1. History, Time and Deity, pp. 44-45, 47, 53, 55, 59-61./ *Zurvan* (zaehner). pp. 113.

دین‌های ایران باستان، ترجمه دکتر نجم‌آبادی، ص ۳۸۳/۱۱۴.

(قدم حرکت) معلوم می‌شود، که هیچ بعید نیست از «زروان» گرایی مغان ایران، یا توسط دموکریتوس آن را اخذ کرده باشد، چنان‌که از جمله گوید: «اگر زمان همیشه هست (قدم) حرکت نیز بایستی جاودانه باشد، این نگره را همگان جز یکی (– افلاطون) موافق‌اند، که زمان غیرمحدث است؛ و این قول دموکریتوس است (که همه باشندگان نمی‌توانند آغازی داشته باشند) و فقط افلاطون است که بر محدث بودن زمان تأکید داشته، گوید که زمان همراه با جهان پدید آمده (– حدود دهری) ولی زمان گونه‌ای از تأثیر حرکت است (که سرانجام به «محرک اول» می‌رسد) و حرکت اولیه مقدم است.<sup>(۱)</sup> نظر ارسطو درباره «ازل» (Aion) طی متافیزیک از این قرار است: «واقعیت همان‌طور که فی‌نفسه هست، همانا خیر فائق و حیات ابدی «آگاهی» است؛ و چون ما یقین داریم که خداوند یک موجود حی است، خیر ابدی و فائق همو باشد و این‌که خدا همانا زندگی، همپیوندی و همان موجود ازلی (Aion) پس همو خداست»<sup>(۲)</sup>.

### ه. زروان‌اکران:

قدیم‌ترین ذکر خدای زمان ایرانی در آستاند نوزی (سده ۱۲ ق.م) به صورت «زا-ار-وان» (زاروان) با بعضی وجوه ترکیبی می‌باشد، پس از آن هم در الواح تخت جمشید (سده ۶ ق.م) جزو اسامی مرکب از جمله «زروا توخمه» (= زروان‌تبار) که اصل لغوی کلمه «زرو» (= سالخورده/پیر) در صورت اوستایی «زرو / zrw» (= پیر شدن) و در وجه وصفی مرکب «زئورونه / زئیرینه» (= سالخورده / فرتوت) و پهلوی «زرا» (= پیر) همان «زال» و «زر» فارسی (مذکور در شاهنامه فردوسی) و بر رویهم «زروان» (Zurvan) به معنای «سالمند، آن‌که زمان سپر یا زمانمند باشد» (– پدر پیر فلک) و در مفهوم الاهی‌اش «چیره بر زمان» که در تداول قرون و اعصار همانا «خداوند زمان» (= دهر) آمده است.<sup>(۳)</sup> «زرو / زروا / زروان» اوستایی در متون مانوی به‌گونه «زرویگی»

۱. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۹۹–۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۲۶ و ۲۵۱ /  
الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۲، ۴۵۰، ۷۲۹، ۷۳۱ و ۸۱۰.

2. Aristotle *Metaphysics*, 12 (11). 7. 7–9 (1072 b).

۳. رش: مقدمه رساله زروانی... (طبع پرویز ادکائی) ماهنامه «چیستا»، سال ۸ (ش ۷۳) آذرماه ۶۹، ص ۳۴۲ / میراث اسلامی ایران، ج ۴، ص ۵۸۴.

(Zrw'Bgyy) همچون «إله واحد» (= ایزد یکتا) و خدای برین، «پدر روشنی» یا «پدر بزرگی»، چنان‌که پیشتر گذشت همسان برهما هندی همانا «پدر هر چه موجود است یا در وجود خواهد آمد»، موجود ازلی و خالق قدیم که بوده و هست و خواهد بود<sup>(۱)</sup>. «زروان» ایرانی در مقایسه و تطبیق با «خدای» اسلامی، حسب تعبیر قرآن مجید (۱۱۲): «هو الله احد، الله الصمد،... و لم یولد» است (فقط) و دیگر «لم یلد» (= چیزی را نزاده) نباشد، چه این‌که زروان آفریدگار دو همستار کیهانی «نور» (خیر) و «ظلمت» (شر) یا همان اورمزد و اهریمن می‌باشد. این امر قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را در تعبیر کلامی اش - که «أحد» واحد «عدد» می‌باشد (توحید عددی و آحادی را) بر نمی‌تابد، بل صدور «کثرت» را از ذات واحد - اگر «صفات» آن تلقی گردد (حسب توحید اشراقی و مستفادی) به طریق فلسفی ممکن می‌شمارد؛ فلذا موافق با نظریه «فیض و صدور» (البته به همان شرط) زروان علت صدوری، یا چنان‌که در وجه صواب آن یاد کردیم همان «علت ایجابی» که حسب اینهمانی زروان با دهر، اصولاً خلقت عالم با همیاری و همامیزی ضدین قدیمین مزبور در واقع «حدوث دهری» بوده باشد.

داستان آفرینش از تقریر مغان زروانی با روایت موجز اودموس رودسی (سده ۴ ق.م) نقل از استادش ارسطو (م ۳۲۱ ق.م) در «مغ‌نامه» به طور مزجی با روایت شاگرد دیگرش تئوپمپوس خیوسی (سده ۴ ق.م) در فصل هشتم کتاب «فیلیپیکا» (= تاریخ فیلیپ) به عنوان «آیین مغان» ملخصاً از این قرار است (\*): «در میان مغان و همه نژاد آریایی، مفهوم بدیهی وجود حقیقت واحد را بعضی مکان (= فضا) و بعضی زمان (= زروان) می‌نامند. از آن (وجود واحد) دو گوهر پدید آمده‌اند: یکی خالق خیر و دیگری خالق شر؛ و یا بنا بر قول بعضی از آنان، پیش از این دو گوهر، همانا نور و ظلمت پدیدار شده است. این دو گوهر منشأ اختلاف و تناقض در عالم طبیعت شده‌اند، که در آغاز امر اختلافی با یکدیگر نداشته‌اند؛ سپس دو دسته موجودات عالیه از آنها پدید آمده و مطیع آن دو هستند، یک دسته از آنها تحت اطاعت اورمسدس (= اورمزد) و دسته دیگر تحت فرمانروایی اریمینوس (= اهریمن) قرار دارند...؛ میانجی بین آن دو (گوهر نور و ظلمت) میترس (= مهر) باشد؛ و از این‌رو ایرانیان آنرا «مهر» میانجی خوانند...؛ مغان را (آدوار هستی) چنین باور است که سه‌هزار سال یکی از آن دو

1. *XUAST VĀNIFT* (Asmussen), pp. 133, 134.

فرمانروا باشد، و دیگری بدان تن دردهد؛ سه‌هزار سال بعد با یکدیگر به جنگ و ستیز پرداخته، به قلمرو یکدیگر بتازند، تا سرانجام (که آن زمان مقدر فراآید) اهرمن بشکند (- جهان مرگ مسخر شود)، همه مردمان رستگار شوند... (\* )<sup>(۱)</sup>. اینک تفسیری اشارت‌وار بر این فقره که یادآوری خواننده هم باشد، اولاً - چنان‌که گذشت - علاوه بر افلاطون، خود ارسطو هم که مفهوم زروان یا «ازل» (Aion) را از مغان ایران برگرفته (چنان‌که به نقل از متافیزیک گذشت) و ثانیاً در مفهوم اصول ضدین نیز (که در بهر «دوگرایی» گذشت) طئی فیزیک خود یاد کرده، که هم پارمنیدس آنها را صادر از وجود مطلق دانسته، هم امپدوکلس به عنوان «مهر» و «کین» قائل به ادوار متناوب برای آن دو بوده (همان دوره‌های هستی سه‌هزارساله مغانی پیشگفته) و خصوصاً اصل «میانجی» (= میترس / میثره / مهر) واسطه بین (intermediate) ضدین مزبور، که همانا وضع مرکب در منطق جدلی (دیالکتیک) خود ارسطوست<sup>(۲)</sup>. همان اصل «تمازج» (synthesis) محمد زکریای رازی که نیز عیناً همان «میانجی» (Mediation/Mediate) یا «همنهاد» مشهور فریدریش هگل در روش دیالکتیک فلسفی اوست<sup>(۳)</sup>. اگر به درستی گفته‌اند و بگوئیم که مغان ماد ایران، هم بدانچه آمد خود بانیان «فلسفه» در جهان بوده‌اند، ابداً خلاف واقع امر و حقیقت و هرگز به‌گزارف نبوده باشد.

باری، موافق با بوندهشن ایرانی (فصل ۱، بند ۲ و ۵) زمان بی‌کران را آنچه فرازپایه است، روشنی بی‌پایان گویند (- نور ازلی) و آنچه را ژرف‌پایه است، تاریکی بی‌پایان گویند (- ظلمت ازلی) و بیکرانگی همین است؛ آن دو (ذات) در مرز هم (ویمند) کرانمند باشند؛ زیرا میان ایشان «تهیگی» (= خلاء) است، آن دو (ذات) به هم نیبسته‌اند.<sup>(۴)</sup> راجع به اصل زمان در دینکرد (مدن، ص ۱۲۸-۱۲۹ / سنجانا، ج ۳، ص ۱۴۷) آمده است که: «زمان بُن ندارد، بل در طئی عمل است که بُن می‌یابد؛ هستی هر چیز

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 447-48. / *History, Time and Deity* (Brandon), pp. 38, 114/

دین ایرانی (بنویست)، ص ۶۲-۶۴. / *مزه‌پرستی در ایران قدیم* (کریستن سن)، ص ۱۴۱. / *دین‌های ایران باستان* (نیبرگ)، ص ۳۹۲-۳۹۴. / *فهرست ماقبل‌الفهرست*، ص ۸۵. / *ابوریحان بیرونی*، ص ۱۵۳.

۲. *طبیعیات*، ص ۶۵، ۷۰، ۱۹۱، ۲۴۹، ۲۵۲-۳ و ۲۵۵.

۳. *فلسفه هگل* (و. سیتس)، ترجمه دکتر حمید عنایت، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۶.

۴. *بندهشن*، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۳. / *Zurvan* (Zaehner), pp. 278, 312.

نیازمند زمان است، بی‌زمان هیچ کار نتوانست کردن یا باشنده‌ای بودن. زمان نیازمند هیچ چیز نیست، چه خود اندر همه «گوهر»ها هست، و هم اندر هیچ چیز نیست؛ و آن «گیاک» (= فضا) است، که همه را سامان دهد، و خود با هیچ چیز سامان نیابد، او دانایی «هرمزد» است... الخ.<sup>(۱)</sup> اما تعریف کلامی زروان - یعنی - از نظرگاه دینی، به ایجاز تمام در رساله زروانی علمای اسلام (بند ۸ و ۹) چنین آمده است که: «جدا از زمان، دیگر همه چیزها آفریده است، آفریدگار زمان است؛ زمان را کناره پدید نیست، بالا پدید نیست، بُن پدید نیست؛ همیشه بوده است، و همیشه باشد؛ هر که خردی دارد نگوید که زمان از کجا آمد، با این همه بزرگواری که آنرا بود، کسی نبود که وی را آفریدگار خواند، زیرا که آفرینش نکرده بود؛ پس، آتش را و آب را بیافرید، و چون آنها را بهم رسانید، اورمزد موجود آمد؛ زمان هم آفریدگار بود و هم خداوند، از جهت آفرینشی که کرده بود». <sup>(۲)</sup> لیکن این آفریدگار «اورمزد»، و آن خداوند کلّ و وجود قدیم، در دین زردشتی و اوستای آن کیش، علی‌رغم ستایش‌های متعدد از او، نیایش‌های سی‌روزه و غیره، به ایزد کم‌اهمیت‌تری تنزل پیدا کرده است. تنها در اشارات و فقرات زروانی است، که زروان (زمان) به مثابه خالق کلّ و قدیم نموده می‌آید؛ وگرنه در متون زردشتی زروان جای خود را به «اورمزد» داده، و تا آن درجه تنزل کرده که به صورت آلت فعل اورمزد درآمده است. چنین است اختلاف اساسی و کلامی در کیش زروان و کیش زردشت، اما خدای زروان علی‌رغم تعطیل ظاهری آن در کیش رسمی و دولتی عهد ساسانی، باز همچنان در اندیشه حکیمان، عارفان، منجمان و دهریان، فعال، بر کار خویش و بختاوری و سرنوشت‌سازی و دیگر خویشکاری‌های الهی بوده است.

اندیشه زمان سرمدی (Sempiternal) که از طرف مغان ایران ابراز شده، در مفهوم کلمه «زروان» (= قدیم‌الزمان) که اجزای کیهان و اجرام آسمان نمودگار آن باشند، هم از دیدگاه بهدینی (دینکرد، مدن، ۲۹۰ / سنجانا، ۳، ۳۲۲) این است که «زمان بی‌کران» پیش از آفرینش بود، پس آنچه با آفرینش همبری یافت زمان کرانمند شد؛ و آنچه پس از آفرینش باشد کار نوشدگی جهان است». بنابراین، زروان وجود مطلق است که اصلی (-بُن) ندارد، ذات او «مدّت» (= کشیدگی) و «فضای» لایتناهی (- سرمدی) که نه

۱. *Zurvan* (Zachner), part II texts, p. 382.

۲. ماهنامه چیستا، سال ۸، ش ۳ (آذر ۱۳۶۹)، ص ۳۴۲-۳۴۳. *میراث اسلامی ایران*، ج ۴، ص ۵۸۵.



روشنی است، نه تاریکی، نه نیک است و نه بد، حدوث نپذیرد، عاری از اعراض است؛ بل همانا خود هستی بخش باشد، آفریدگار است، زمان کرانمند از او پدید آمد، که همبر با آفرینش بود (حدوث دهری) و از بی‌کرانی دیرینه، کرانمندی نوپدید گردید. بنیاد همه «خیر» و «شر» هموست، مصدر «نور» و «ظلمت» اوست؛ و زرگ و بزرگوار است، که در مانوی‌گری او را «پیتروزر گفت» (= پدر بزرگواری) گفته‌اند، در متون سُرِیانی لقبش «ابهادر بوئا» باشد. اسماء یا صفات دیگر او «گیاک (= فضا/ مکان)، گاه (= مکان/ زمان)، ثواشه (= جو/ فضا)، اندروای (= فضا/ هوا)، وای (= هوا/ باد)، اسر روشنی (= فروغ بی‌پایان)، کیهان خدای، گیهان/ گیتی، کیوان (= زحل)، آسمان خدای، خشتیه، ارته/ داد، بختاور، و جز اینهاست. در عهد اسلامی القاب او «دَهر، مَدّت، سرمد، ازَل، هیولی اولی، وجود اعظم، روزگار، زمانه، گردش ایام، آسمان، فلک (پدر پیر فلک) و گردون، قضا و قدر، چرخ سپهر» آمده است<sup>(۱)</sup>. یک رشته چهارگانه‌ها (tetraposopon) یا وجوه اربعه (tetramorphous) هم از دیرباز نسبت به ذات زمان و زروان بازسته است، که اهم آنها عبارتند از: «مَدّت، فضا، خِرَد، توان»، و این در تناظر با عناصر اربع می‌باشد. خدای چهارچهره: «ارشوکر، فرشوکر، زروکر، زروان» که معبر از خلق و ابداع و تحوّل و فناگری (= دهر) است. در تعالیم مانوی هم «چهار دهر مکایه» همان انگاره زروانی است، برحسب سنّت شرقی مانوی چهار وجه زروان «خدا، نور، قوت، حکمت» می‌باشد<sup>(۲)</sup>.

دین‌شناس بزرگی مانند ویدنگرن در کتاب گرانمایه‌اش «خدای برین در ایران باستان»<sup>(۳)</sup> و در دیگر آثار خود، چنان‌که نیبرگ و فرای هم بر این عقیده‌اند که «زروان» همانا خدای برین ایران غربی بوده است – یعنی – ایزد یگانه‌ای که مغان فرزانه سرزمین «ماد» (شامل ایالت‌های همدان و «ری» و آذربایجان) بدان باور داشته‌اند، هم آنان که پیشتازان زروان‌گرایی در جهان بودند و دین کهن مادی (مغانی) پیش از زردشتی‌گری همان باشد<sup>(۴)</sup>. علمای محقق مبرزی که درباره «زروان» به مباحث خدای برین در ایران

۱. رش: *ابوریحان بیرونی*، ص ۱۵۴-۱۵۵.

2. *Zurvan* (Zaehner), pp. 196, 214, 219-224, part II texts, 278, 312, 322-23, 333-34./

*Mani and Manichaeism* (Widengren), pp. 46-47./ *Xuastvanift* (Asmussen), p. 221.

3. *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala, 1938.

4. *Opera Minora* (R.N. Frye), Shiraz, 1976, p. 54.

باستان‌تبعات وسیع و عمیق کرده‌اند، اجماع آنان بر این است که مفهوم خدای زمان ایرانیان با خدای برین «ورونه» اقوام هندواروپایی (آریایی) که در «ریگ‌ودا» نمایش یافته یکی باشد؛ ولی هم به تحقیق ایشان خدای زمان ایرانی «زروان» همانا بیشترین و ژرف‌ترین تأثیرات را بر اندیشه بشری تا امروز نهاده است؛ چه در مفهوم زمان بی‌کران «aion» افلاطونی یا «kronos» یونانی، چه بر جهان‌بینی‌های مذاهب یهودی-مسیحی و خصوصاً کلام و فلسفه اسلامی؛ و چه در مفاهیم عمیق عرفانی و گونه‌های والا و برین ایزدانۀ دیگر، جملگی و نهایتاً از مغان ایران، هم در جزو اندیشه‌ها و جهان‌بینی ایشان اخذ و اقتباس گردیده است<sup>(۱)</sup>. آنچه اینک در مرکز توجه و تحقیق ما قرار گرفته، همان مسئله حدوث دهری است، که تا اینجا شواهد تردیدناپذیر مستفاد و موفوری از مفهوم آن، هم در نگرش زروانی و مغانی ایران باستان فرانموده‌ایم، که از جمله این فقره دینکرد (مدن، ۲۸۲-۲۸۳ / سنجانا، ۶، ۳۱۳) هم وافی به مقصود باشد: «زمان کرانمند در زمان بیکران - که گوهر ازلی است - مستحیل باشد، کنش (خلق) از زمان کرانمند برخوردار است؛ و این قانون زمان است که از بیکرانی بنیادی به پاره کرانمندی (برین‌کنارکیه = قطاع محدود / برهه محصور) کنشگری روشنند و جنبشی (حرکت) گذاری فرارود، و سرانجام به بیکرانی فرجامی بازیوندد. رخنمود زمان کرانمند همانا برآیش همستار (اهریمن) بر ضد «خواست» خداوند و از برای ویران کردن گوهر خرد (اورمزد) است، دانایی از برای آفرینندگی ضروری بود که همانا از فروغ بی‌پایان فرا آمد...»<sup>(۲)</sup>.

زمان متناهی یا مدّت محدود - چنان‌که مکرّر شد - زروان کرانک نامیده شود، که زمان حادث یا زمان خلق و آفرینش باشد؛ و از زمان مطلق و نامتناهی فراجسته و بُرش یافته، بُرهه و دوره و آغازمند و مبدأ تاریخگذاری باشد، که آن را اصطلاحاً زروان درنگ خدای نامند. زروان یا زمان کرانمند با روشنی و تاریکی سنجیده شود؛ در آموزه‌های زردشتی با اورمزد هنیاز باشد، اما در کیش مهر و مانی با اهریمن همبرگردد. سپهر همانا تنه زروان درنگ خدای باشد، بدین معنا که زمان کرانمند پیوسته با اجرام فلکی است؛ همان که پیشتر تعریف آن به عبارت «مقدار حرکت فلک» گذشت.

1. *Hochgottglaube...* (Widengren), p. 310./ *Zurvan* (Zaehner), p. 88./ *History...* (Brandon), pp. 37, 38, 60, 61, 146, 147.
2. *Zurvan* (Zaehner), part II texts, pp. 389-391.

کرانمندی زمانِ درنگِ خدای راجع است به روند تحوّل و تکامل، و مربوط به امر کمون و ظهور می‌باشد. فضا نیز که محدود به جهان مادی گردد، با زمان کرانمند تطابق یابد. بر روی هم، تحدید زروان منتج به جدایی اجزاءِ مرگبه‌ای از عالم می‌گردد، پس مینوک و گیتیگ، کامیک و چیهریک تمایز می‌یابند<sup>(۱)</sup>. اما چنان‌که گذشت (یوندهشن، ۱، ۳-۵) «تهیگان» (= خلاء) میان روشنی بی‌پایان و تاریکی بی‌پایان همانا «وای» باشد، که اگر بخواهیم با زبان حکیم رازی سخن بگوییم (چنان‌که از زات سپرم، ۱۵/۱ برمی‌آید) در معنا «وای» اوستایی-پهلوی همان «جوهر خلاء» است؛ چه «وای» همچون عنصری مستقل در نمایش خلقت، هم به صورت نیک و بد، دارای چنان کارکردهای آفرینشی در «ترکیب» است، که با آنچه رازی بیان کرده (IV، ۵/۵) همسانی و همانندی دارد. بنا به «دینکرد» (مدن / ۲۰۵) «وای درنگ خدای» (= فضای متناهی / خلاء محدود) با نام‌های دیگر «چرخ» و «سپهر» (= فلک) تفاوتی با زروان کرانمند ندارد، این هر سه به لحاظ جهانشناسی همان «زمان-فضا» کرانمند باشند، برطبق اسطوره «وای» همانا مقولهٔ مرکب «زروان-سپهر» است.<sup>(۲)</sup> سزاست که خوانندهٔ این فقرات مفاهیم مربوط به نسبت‌های تناهی و عدم تناهی را در مقولهٔ «وای» (زمان-فضا) برای درک معنای «نسبیت زمانی» (که ذیلاً مورد بحث می‌شود) از یاد نبرد. در ضمن، ناگفته نماند که «وایه» اوستایی به معنای «آمد» (نهایت) خود مطابق با «وایس» هندی / «وی» سغدی (= عصر) با زروان کرانک در لقب «درنگ خدای» (long autonomy) هنباز است<sup>(۳)</sup>.

اکنون باید دید که نگرهٔ مانوی دربارهٔ زروان اکران چگونه است، توان گفت که اعتقادات زروانی مغان ماد در عهد هخامنشی، تأثیر بسیار نیرومند بر آن داشته و بلکه تداوم همان بوده است. دانسته است که کیش‌های زردشتی و مانوی در دوگرایی (روح و ماده) با هم برابرند و لیکن اهریمن در آیین مانی، به نحوی که قبلاً اشارت رفته است - چیرگی دارد. بغ زروان را در جهان‌نگری کلی مانوی همان «پیدرزورگیفت» (= پدربزرگی) یا «پیدرهسنگ» (= نخستین پدر) و جز اینها (بگ راشتیگاریگ، وهیشتشهرداریگ) یا «پدر رستگاری، شهریار بهشت نور، پدر پاداش، پدر در آسمان،

۱. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۵۶.

2. *Zurvan* (Zaehner), pp. 126-127.

3. *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, p. 678.

پدر مهربان» هم گویند. بغ زروان «پدر» نور (اورمزد) و ظلمت (اهریمن) در تثلیث مانوی، همبر با «جو نور ازلی» (فضا) و «ارض نور ازلی» (هیولن) در واقع همان «قدمای خمسه» مانوی‌اند. یعنی - «پنج بزرگی» که آنان همه «یک واحد» باشند. «خلاء» (وای) فضائی (توهیگی) بین نور و ظلمت را «وشاتکی / وشادکی» (گشادگی) هم گفته‌اند، به طوری که نور در «بالا» بود و ظلمت در «پایین»، بر یک پیوستگی بی فاصله که مرز میان آن دو باشد<sup>(۱)</sup>. در متن ترکی «خواستوانیفت» (= اعترافات) مانوی نیز، «تانگری» همان خدای قدیم (زروان) پنج‌وجهی است، که خدایان ازلی مزبور صرفاً از همو «صدور» یافته‌اند، هر یک از آنها به وجهی همانا نماگر ازلیت او باشند؛ نور «ازروا» (زروان) تانگری گوهر و ریشه همه ارواح - یعنی - همانا «نورالانوار» است<sup>(۲)</sup>. نکته‌ای که بعداً توضیح آن خواهد آمد این‌که در اعتقادات ماندایی و مانوی، ظلمت را هم «نور» اما «نور سیاه» دانسته‌اند که بس مهم است.

### و). مسئله نسبیّت:

این موضوع به طور کلی راجع است به مناسبات بین نامتناهی و متناهی، ثابت و متغیر یا به تعبیر کلامی‌اش چگونگی ربط قدیم به حادث باشد. ما نظرات اندیشمندان ایران باستان را قبلاً درباره بیکرانگی و کرانمندی زمان به قدر کافی نقل کرده‌ایم، لذا با مقدمات پیشگفته دیگر در این خصوص چندان متوقف نمی‌شویم، تنها می‌کوشیم که خلاصه آراء و مفاد نظریات مربوط به مسئله مورد بحث بیان گردد. دانسته شد که ذات بی‌اصل زمان همان «مدّت» (= کشیدگی) و «فضای» لایتناهی (= سرمدی) است، زمان کرانمند (درنگ خدای) از زمان بیکرانه (زروان اکران) فراز آفریده شد (که «مدّت» آن به گونه نمادین ۱۲ هزار سال - یعنی - معبر از زمان بروج فلکی است). سپس «بوندهشن» گوید که از زمان درنگ خدای (کرانمند) «ناگذرایی» - یعنی - «ثبات» و پایداری آفریده شد؛ و از ناگذرایی «ناآسانی» (= جنب و جوش) پیدا گشت. از «ناآسانی» هم مینوی «بی‌گردشی» (= عدم تغیر) پدید آمد که آفرینش مادی بدان باشد. باید دانست که جسم

1. *Researches in Manichaeism* (Jackson), p. 201/ *XUASTVANIFT* (Asmussen), p. 12./ ۳۶۸ و ۳۶۶، ص ۳۶۲، گفتار دکتر بدالزمان قریب)، یاد بهار
2. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 193, 202.

لایتناهی (= تن بیکران) از گذرایی زمان جداست؛ و نیز ناگذرایی اورمزدی در قبال گذرایی اهریمنی - یعنی - تغییرناپذیری مینوی (متافیزیک) در برابر تغییرپذیری گیتیایی (فیزیک) مطرح شده است<sup>(۱)</sup>. حاجت به تفسیر نباشد که حسب این نگره اضداد از دل هم بیرون آمده‌اند، زمان از بی‌زمانی و تناهی از لایتناهی پدید آمده و پیوسته بدان است، حادث از قدیم زاده شده و ادامه همان باشد، تغیر از ثبات و حرکت از سکون، فیزیک از متافیزیک و گیتی از مینو نشأت یافته‌اند. سازوکار این فرایندها یا چگونگی «نسبت» میان متضادات بر چه اساسی است؟ آن‌طور که از «دینکرد» برمی‌آید و سه-چهار صفحه پیش گذشت، بنیاد فرآیندهای خلق عالم همانا حرکت «گذاری» ذاتی و قانونمند زمان است (- این قانون زمان است که از بیکرانی بنیادی به پاره‌کرانمندی / برهه محصور خلق و ایجاد به طریق حرکت گذاری باشد). ممکن است که این نگره در بادی نظر «ارسطوئی» تلقی گردد، اما چنین نباشد، آشکارا این همان نگره «حرکت دهری» (قول محمد زکریای رازی) است، زیرا حدوث به طور «ذاتی» و به صورت «جدا شدن» وجود (انفکاک تأخری) حادث از قدیم باشد.

نسبت دیگری که میان قدیم و حادث در نگره باستانی ملاحظه می‌شود، همان تناظر میان اجزاء عالم صغیر و عالم کبیر است؛ هرچند که هر دو عالم از آنچه «محسوس» است محدث‌اند. نگره جهان مهین (- کیهان) و جهان کیهین (- انسان) نیز خاستگاه کهن ایرانی و مغانی مسلم دارد، که البته در اینجا مورد بحث نیست اما تناظر میان اجزاء ساختاری این دو، در زمینه تناسب کیفی و نسبت‌های کمی میان «سیستم» ها به طور کلی قابل بحث است. چون سخن از «تن بیکران» (= جسم لایتناهی) در بوندهشن رفت، باید گفت که هم به اشارت آن (۲۶/۱ و ۲۹) روشنی بی‌پایان با کالبد اورمزد اینهمانی یافته، که همان ماده خام آفرینش و به تعبیر دینکرد (مدن / ۳۴۹) خود نیروی «چیهر» (= طبیعت) است. اما کالبد بی‌پایان یا «سپهر» گردون - یعنی - جهان مهین - که نمونه بزرگ جهان کیهین می‌باشد - در نگره زروانی خود «تنه زروان» یا کالبد دهر است. حدوث عالم مادی در تصوّر عقلی چنین است که «زروان» قدیم (= زمان بیکران) خود در «تن» گیتی کرانمند (محدث) تجسم یا تحقق وجودی یافته، یعنی در همان سپهری که تن زروان کرانمند (زمان-فضا) است، نظم حاکم هم بر این آفرینش همان «داتستان» کیهانی یا قانون

۱. بندهشن، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۵-۳۷.

طبیعت است. در پایان دوره کیهانی زمان کرانمند (حدوثی) با زمان بیکران (قدیم) باز درآمیزد (دینکرد / ۲۸۲) و گردش کرانمند بر مداری است که از هم آنجا که آغازیده به همان جا باز آید. روبرت زینر گوید که در این نگره ایرانی می‌توان مضمون «اثون» یونانی یا «کلپا» هندی را ملاحظه کرد؛ و گویا وی مسئله را نظر به رجعت دوری زمان کرانمند به «بی‌زمانی» (= سرمد / دهر) چنان فهمیده است که یک چنین روندی هرگز «نوبدید» (حدوث) نباشد<sup>(۱)</sup>. اما حدوث مورد انتظار وی به طریقه «مشایی» است، نه در مفهوم زروانی (دهری) که گذشت با حرکت‌گذاری رخ می‌دهد.

اما نظر افلاطون که عالم را محدث از ماده و صورت می‌داند، در مقاله سوم از «نوامیس» گوید خطای عموم را در جسم و سطح و زمان باید یادآور شد، که توهم کرده‌اند تناهی هر یک در تجزی آنها تا جایی باشد که تقسیم‌پذیرند. آنان بر دو گروه‌اند: یک دسته معتقدان به تناهی تا آنجا که جسم تجزی‌پذیرد، و دیگری که تناهی را تا سطح دانند و متوقف شمرند. این شبهه در افکار آنان باشد که دیده‌اند جسم از لحاظ حسی متناهی به قسمت است، و در آن جسم محسوس منتهی به حدی است که محتمل نیست تقسیم شود<sup>(۲)</sup>. دانسته است که نظر ارسطو خلاف این نگرش افلاطونی است، اما چنان‌که عادت و آیین متین و محققانه اوست، هم در موضوع متناهیات و بی‌نهایت‌ها نخست به شرح نگره‌های پیشینیان پرداخته؛ چنان‌که گوید (کتاب ۳، باب ۳) فیثاغوریان و افلاطون نامتناهی را به معنای جوهری قائم به ذات، و نه صرفاً صفتی از چیز دیگر به عنوان یک اصل به شمار آورده‌اند. فیثاغوریان نامتناهی را در میان وجودهای ملموس (أعیان حسی) جای دهند، آنان عدد را نیز از این‌گونه چیزها جدا نمی‌دانند، و تأکید می‌کنند که آنچه در خارج از آسمانهاست نامتناهی است. افلاطون هم بر این نظر است که جسمی در خارج وجود ندارد، مُثُل / صُور (Forms) در خارج نیستند؛ و با این وصف نامتناهی نه تنها در وجودهای ملموس بلکه در مُثُل نیز حاضر است. اما افلاطون دو قسم نامتناهی در نظر دارد: یکی کلان و دیگر خُرد... (و گوید) مبدأ نامتناهی خود محدث نتواند بود، همان‌گونه که اناکسیماندر و اکثریت علمای فیزیک می‌گویند، نامتناهی را الوهیتی بشمار می‌آورند، زیرا که نامتناهی «جاویدان و فناپذیر» است (و)

1. *Zurvan*, pp. 106–107, 128, 132.

۲. *افلاطون فی الاسلام* (عبدالرحمان بدوی)، ص ۲۱۸.

این اعتقاد از جمله ناشی از طبیعت زمان باشد که نامتناهی است. ارسطو (۵/۳) نظریات فیثاغوری و افلاطونی را در خصوص موجودیت مستقل نامتناهی نقد و رد کرده، گوید اگر گمان رود که نامتناهی یک جوهر و یک اصل است، پس جزء نامتناهی نیز نامتناهی خواهد بود. این نظر فیثاغوریان سخیف است که فی الجمله نامتناهی را یک جوهر به شمار می‌آورند و آنرا به اجزائی تقسیم می‌کنند. اتمیست‌ها هم که گویند نامتناهی چنانکه اکنون هست، از عناصر جدا و خود منبع آنهاست؛ واقعاً چنین جسم محسوسی در کنار به اصطلاح عناصر وجود ندارد، چه آنکه هر شیء به عناصر متشکله خود تجزیه‌شدنی نیست.

پس آنگاه ارسطو نگره‌های خویش را چنین مطرح کرده است (۴/۳) که معرفت طبیعت با اندازه‌های فضایی، حرکت و زمان سروکار دارد، هریک از اینها دستکم ضرورتاً متناهی و یا نامتناهی است. طبیعت هر جسم محسوس این است که در جایی باشد، برای هر جسم مکانی مناسب وجود دارد، مکانی برای هر جزء و برای کل آن مثلاً برای کره زمین و برای مشتی خاک...؛ بنا به فرض مکان مجاور با جسم نامتناهی، آیا مشت خاک تمام فضا را اشغال خواهد کرد؟ وحدت وجود مطلق (کل) از طریق تماس (اتصال) اجزاء نامشابه در مکان است، نظر به آنکه عناصر همان اضداد و نه اشکال طبیعی ماده‌اند، لذا متناهی‌اند؛ پس نامتناهی بودن کل مردود است. جسم کل نیز بایستی متناهی باشد، زیرا جسم و مکان باید در یکدیگر بگنجانند، مکان کل بزرگتر از آنچه توسط جسم پر می‌شود - نتواند بود. مرکز بودن زمین در (دل) کیهان از آن‌روست که حیث طبیعی اوست، در حال سکون است و متناهی (ارسطو نمی‌دانست که زمین در دل بی‌نهایت ساری و متحرک است) و او «بی‌نهایت» را بالقوه می‌داند، آنرا انکار نمی‌کند ولی آنرا منجر به عواقب محال می‌داند، نامتناهی در زمان را قبول دارد (و گوید بین «هستی بالقوه» و «هستی بالفعل» تمایز وجود دارد). تعریف ارسطو درباره یک کمیّت «نامتناهی» آن است که، اگر بتوان همواره جزئی از آنرا در خارج از اجزاء مفروض قبلی در نظر گرفت. از طرف دیگر آنچه در خارج آن چیزی ندارد «کامل» است و «کل» است، آنچه پایانی ندارد کامل نیست و «پایان» یک حد است. در تقسیم یک مقدار عددی تا بی‌نهایت، چنین بی‌نهایتی یک موجودیت بالقوه است، نه یک «باشنده» بالفعل، تعداد اجزائی که می‌توان در نظر گرفت، همیشه از هر عدد مفروضی افزونتر است؛ اما بیکرانی

در جهت افزایش وجود ندارد، زیرا اندازه‌ای که می‌تواند بالقوه باشد بالفعل نیز تواند بود. (ارسطو که زمان و حرکت و اندیشه را نامتناهی می‌داند) در طرح علت‌های چهارگانه گوید که «نامتناهی» به مفهوم ماده، واضحاً یک علت است و ذات آن عدم می‌باشد و موضوع آن چیزی است که پیوسته (- متصل) و محسوس است. تمام متفکران نیز، از قرار معلوم، نامتناهی را ماده تصور می‌کنند؛ و به همین سبب است که در گفتار آنان در «حاوی نمودن» و نه «محو نمودن» آن تناقض وجود دارد<sup>(۱)</sup>.

در باب متناهی یا نامتناهی بودن عالم، از جمله میان معتزلیان و مانویان مناقضاتی رخ داده؛ نتیجه آن‌که قلمرو نور یا ظلمت ممکن است از یک جهت متناهی باشد؛ هرچند همین نظر را هم نظام معتزلی نقض کرده است<sup>(۲)</sup>. شهرستانی که زمان و مدت را چیزی موهوم یاد کرده، چنان‌که ممکن نیست «نهایت» را در عالم تصور نمود، مگر به استناد بر چیزی موهوم مانند خلاء و فضا؛ در تناهی سراسر عالم گوید که آغاز آن به سنجش «خیالی» است، مانند سنجش «خلاء» فراسوی عالم؛ پس خلاء نسبت به عالم مکانی همچون «عدم» در نسبت زمانی بدان، و سنجش فاصله آن‌سوی عالم نامتناهی است، همچون سنجش زمانها پیش از عالم که نامتناهی است. سنجش وهمی در تصور خلاء بیرون از عالم، که مرزی و کرانی از برای عالم به تصور می‌آرد، موهوم به فضا و خلالتی است که بدان کران می‌یابند. سپس در شبهات دهریان گوید که اگر وجود عالم با وجود باری تعالی همزمان باشد، و اگر تأخر وجودی با «مدت» باشد که همانا این مسئله متناهی یا نامتناهی بودن را پیش می‌آورد، پس تناهی وجود باری تعالی واجب می‌آید؛ و اگر تأخر با «مدتی نامتناهی» بوده باشد، پس موجودات نامتناهی را در آن مدت فرض می‌کنیم، که اگر مدت نامتناهی ممتنع نبوده، شمار نامتناهی هم ممتنع نباشد. شهرستانی گوید که بنابراین یک چنین تقسیم به تأخر با مدت و بی‌مدت به نظر ما درست نیست، چه مدت اصلاً ذات و وجودی ندارد که تقدم و تأخر یا تقارن پذیرد<sup>(۳)</sup>. در مسئله زمان بیکران و کرانمند ابوریحان بیرونی یکی دو جا دچار لغزش شده (ظاهراً که چنین نماید و آن حسب

۱. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۱۰-۱۲۵/ الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۰۲-۲۰۷،

۲۲۲-۲۲۲، ۲۳۸، ۲۴۷-۲۵۴ و ۲۶۸.

۲. کتاب الانتصار (والرد علی ابن الراوندی)، ص ۳۷/ مانی و دین او، ص ۲۶۷ و ۳۹۲.

۳. نه‌ایة الاقدام، طبع آلفرد گیوم، ص ۱۷، ۳۰، ۳۱، ۵۲ و ۵۰۷.



مفهوم متعارف از «زمان» بوده، اما در جای دیگر که مفهوم «مدت و دهر و سرمد» را موافق با رازی بیان می‌کند، هیچ‌گونه لغزشی از او دیده نمی‌شود) و چنان‌که شادروان اکبر داناسرشت (صیرفی) طی مقاله «مقدمه بر رساله تناهی و نامتناهی» ابن‌سینا (فی ردّ حُجَجِ الْمُثَبِّتِينَ لِلْمَاضِي مَبْدَاءَ زَمَانِيًّا) گوید که ابوریحان در مورد حدوث زمان در دام اهل کلام افتاده، دلایل ظاهر فریب آنان را بر دلایل فلاسفه برتری نهاده است. چون قدیم زمانی و حادث زمانی منوط است به این‌که زمان را نامتناهی یا متناهی دانست، ابوریحان در دو جا به قیاسات متکلمان برای حدوث زمانی توسل نموده که حسب بُرهان تطبیق تناهی مکان، زمان را هم متناهی می‌داند (چنان‌که نصیرالدین طوسی هم) ولی ابن‌سینا با ردّ این نگره، مکان را متناهی و زمان را نامتناهی دانسته که قابل تطبیق بر هم نیستند. اما قول به دو «نامتناهی» کوچک و بزرگ (که در ریاضیات معاصر مطرح است) به لحاظ فلسفی «متناهی» اند؛ و دلایل بر «مکان» نظر به ثابت بودن آن، قابل تطبیق بر زمان نباشد، که امری بی‌ثبات است و قارالذات نیست<sup>(۱)</sup>.

بُرهان تطبیق یا عدم تطبیق بین متناهی و نامتناهی و روابط آن دو، همانا مسئله «نسیئت» در مکان و زمان یا خلاء و فضاست، که نظریه‌پرداز این موضوع بنا بر مشهور استاد آلبرت اینشتاین است. اما محمد زکریای رازی در رساله مابعد طبیعی بر ردّ نگره ارسطو و پیروان او، که قائل به تناهی اجسام عالم و رفع کرانمندی از حرکات آن هستند، گفتاوردی از فلوطرخس نموده است که برخی فلاسفه جهان‌ها را بیکران دانند، برخی هم چیزها را بی‌نهایت گویند؛ و در مورد کسانی که برای چیزها نهایتی قائل‌اند، حجت آن باشد که اگر کسی در مرز نهایی عالم بایستد، آیا چیزی می‌بیند یا هیچ چیز نمی‌بیند؟ اگر چیزی می‌بیند که همان قول به «بی‌نهایت» است، و اگر چیزی نمی‌بیند آیا رواست که دست خودش را فرابرد یا نه؟ اگر گویند که نه، باید گفت چه چیزی مانع اوست؛ و اگر گوید آری که همان فرارفتن در چیزی - یعنی - قول به «بی‌نهایت» است. اما در مورد کسانی که پندارند جهان یگانه است و پس از آن عنصری بی‌نهایت دارد، من بر علت این نظر آگاهی نیافتم؛ ولی به ایشان باید گفت آنچه شما آنرا انکار می‌کنید که جهان‌هایی فراسوی آن بیکرانی باشد، آیا همان «خلاء» نیست<sup>(۲)</sup>. رازی در شکوک بر جالینوس آنجا

۱. جشن‌نامه ابن‌سینا (ج ۲)، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴ ش، ص ۳۹۱-۳۹۷.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۳۲-۱۳۴.

که دربارهٔ صناعت هندسه بحث نموده، گوید قوام آن تصوّر اشیاء غیر مرئی است - یعنی - جسم تعلیمی و قوانین (ریاضی) مربوط به آن؛ اما نمی‌توان حکم (ریاضی) را بر جسم مادی و تجزّی مادی حمل کرد یا نباید که در آن توهم نمود. چون آنچه موجود بالفعل یا وجود بالفعل آن متمکن است، تجزّی مادی آن را نمی‌توان تا «بی‌نهایت» بالفعل دانست؛ و نیز ممکن نیست که جسم متناهی البعد همیشه و ابدالدهر اجزاء همهٔ آنها به «بُعد» تجزّی یابد. زیرا بُعد متناهی انقسام «بُعد» ها را به طور نامتناهی الزام نموده، پس اگر بُعدها نامتناهی باشند و از جمیع آنها یک بُعد متناهی، همانا این خود به خلاف آید و ممکن نباشد<sup>(۱)</sup>. باید گفت که رازی در کتاب «الشکوک علی ابرقلس» (بروکلس دهری) لابد هم بر این پایه استدلال، قول به نامتناهی بودن حرکات و قدم عالم را رد کرده است. اما چنان‌که در بیان حدوث دهری عالم در نزد رازی گذشت، وی این امر را با گذر زمان (که جوهری گذرنده است) به گونهٔ «اندک اندک» (- تدریجی / تپشی؟) دانسته، که ما این «اندک اندک» زمانی را غیر متمکم به طریق حرکت «گذاری» تفسیر کرده‌ایم (و بر درستی قول خود یقین داریم) و اینک دنبالهٔ همان بحث رازی را با ابوحاتم در این خصوص می‌آوریم، تا از برای حصول نتیجهٔ مطلوب مقدمات منطقی کامل شود. ابوحاتم گوید که تو برای قول خودت به حدوث زمانی، بایستی یک ثبوت دیگری جز آن مفهوم بیابایی، که بشود آن را تصوّر کرد...؛ چه اکنون این الفاظ «طَفَّ طَفَّ» (= اندک اندک، کناره / لبه؟) خود همانا چیزی است که شمار بر آن واقع شود (- متمکم است) و آن زمان (- مورد نظر) جز به لفظ عدد به تصوّر نیاید، که اینها خود از مقولهٔ حادث و محدث‌اند؛ پس چیزی بگویی که حقیقتی داشته باشد و به تصوّر درآید. رازی گوید هنوز سخن در این قول به پایان نیامده، اما آنچه تو بدان شناخت داری همان اعتقاد ارسطویی است، که با قول افلاطون دربارهٔ زمان به خلاف باشد، من این یک را باور دارم و به نزد من درست‌ترین قولهاست...؛ و من دربارهٔ زمان و مکان کتابی نوشته‌ام... الخ<sup>(۲)</sup>. بدبختانه هم ابوحاتم این بحث بسیار مهم و مفتاحی را در اینجا قطع کرده، هم کتاب رازی دربارهٔ زمان و مکان بر جای نمانده، تا از حاق نظر وی در این مقوله و «نسبت» تناهی به نامتناهی آگاه شویم. اما از یک فقره گفتاورد ناصر خسرو (که به نشر فارسی سرهٔ پیچیده‌ای است) برمی‌آید که حرکت گذاری حدوث عالم به نزد رازی

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۹.

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

ظاهراً (به برهان دیگر) «جهشی» بوده است؛ چه در اثبات این‌که زمان جوهری گذرنده و عالم نوپدید است، نوپدیدی آن هم به «طبع» باشد (- حدوث ذاتی) از جمله در «نقل کلام محمد زکریا» در این خصوص گوید: «از بهر آن‌که طبع از فعل فرونیایستند و آنچه بودش از باشاننده، او باشاننده باشد میان باشاننده (مکون) و بوده‌شده (کائن) از او به طبع مدتی «متناهی» باشد (- زمان حدوث متناهی است) چنان‌که اندر آن «مدت» متمکن باشد که آن چیز بوده شده (کائن) از آن چیز که از او بوده شود (مکون) بباشد، چنان‌که میان خاستن ماهی از آبگیر به طبع به مدتی متناهی باشد؛ پس واجب آید که عالم از صنایع خویش به مدتی متناهی سپس‌تر (- با تأخر انفکاک) موجود شده باشد، (زیرا) آنچه از او چیزی محدث به مدتی متناهی قدیم‌تر باشد او نیز محدث باشد...»<sup>(۱)</sup>.

تا اینجا ما سه قول یا - شاید هم - سه بُرهان در حدوث عالم به طریق حرکت‌گذاری از حکیم رازی دریافته‌ایم: ۱) گذار تدریجی، اگر همان الفاظ «طَفَّ طَفَّ» در معنای تحت‌اللفظ به «اندک‌اندک» غیرمتمم تفسیر شود؛ ۲) گذار تپشی، اگر همان الفاظ مزبور در معنای - فرضاً - غیرمعرب کلمه «تپ‌تپ» (= تپش) فارسی تفسیر شود؛ ۳) گذار جهشی، اگر تمثیل «جهش ماهی از درون آب» در نظر گرفته شود. از طرف دیگر، چون مفهوم «درنگش» (درنگی) هم - چنان‌که مکرر گذشت - از صفات زمان (گذرنده) کرانمند (مضاف / محصور / متناهی) یا زمان حدوث عالم یادشده؛ ملاحظه می‌شود که رازی چه «ملغمه» غریبی در نظر داشته، که البته مراد همانا «تمازج» دیالکتیکی اضداد یا همان ترکیب «نسبت»‌های کیفی در فرایند آفرینش جهان به عبارت «گذرش # جهش» و «درنگش # تپش» در فضای بیکران با سپهر کرانمند بوده باشد. بنابراین، همان‌طور که حکیم میرداماد (در قیاسات) اثبات نموده، حدوث دهری و اصلاً «وجود عالم» خود در ساحت یا عرصه و «وعاء» دهر، همانا تمازج و ترکیب جدلی یا «همنهاد» (synthesis) از «سرمد» بیکران (به مثابت «برنهاد») و «زمان» کرانمند (به مثابت «برابر نهاد») می‌باشد، که «نسبت» آن همچون ثابت (ساکن قدیم) به متغییر (متحرک حدیث) یا هم نسبت نامتناهی به متناهی در تصوّر عقلی است. بیش از این درباره فرایند آفرینش، سخن گفتن از مقوله تکرار مکررات خواهد بود، چیزی که بیشتر و بیشتر اقوال و براهین مربوطه بازگویی شده است. اما خواه تمثیل «گذرش» رازی یا تمثیل «جهش» وی در حرکت

۱. زادالمسافرین، ص ۱۱۴.

گذاری (نظر به «گذرندگی» جوهر زمان) حسب ممتول، که البته می‌توان به چند وجه و شکل تصور نمود، با تمثیلی که شادروان داناسرشت (در همان مقاله تناهی و نامتناهی) بیان نموده توافق دارد؛ این‌که در دلایل تطبیق (بین مکان متناهی و زمان نامتناهی) مثل این است که بخواهیم بر روی آب روان خانه بسازیم، به اعتبار این‌که روی خاک زمین می‌توان بنایی افراشت.

آلبرت اینشتاین در مورد تصور زمان در فیزیک (فصل ۸) خاکریز خط آهن و قطار گذرنده از کنار آن را بیان کرده، که اگر اول و آخر قطار گذرنده با نقطه ثابت معینی (M) بر کنار خاکریز در نظر گرفته شود، همزمانی «نسبت» به ناظران سه نقطه مزبور حسب «حرکت» به یک معنا نخواهد بود. در «نسبیت همزمانی» (فصل ۹) گوید که هر حادثه که در طول خط (ثابت) اتفاق می‌افتد، مثل این است که در یک نقطه خاص از قطار اتفاق افتاده است؛ هم چنین تعریف همزمانی نسبت به قطار (گذرنده) درست به همان طریق است که نسبت به خاکریز توضیح داده شد. حادثه‌هایی که در قیاس «نسبت» به خاکریز همزمان هستند، نسبت به قطار همزمان نمی‌باشند و بالعکس (نسبیت همزمانی) و هر جسم مراجعه (- دستگاه مختصات) دارای زمان مخصوص به خود می‌باشد، بدون این‌که ذکری از جسم مراجعه - که زمان را به آن منسوب می‌کنیم - به میان آید، زمان یک حادثه «معنی» ندارد. قبل از ظهور نظریه «نسبیت»، همیشه به طور ضمنی در فیزیک فرض می‌شد که زمان یک معنی کلی دارد - یعنی - از وضع حرکت جسم مراجعه مستقل است؛ ولی ما اکنون دیدیم که این فرض با طبیعی ترین تعریف همزمانی سازگار نیست، اگر ما این فرض را کنار بگذاریم، تضاد مابین قانون انتقال نور در «خلاء» و اصل «نسبیت» باطل می‌گردد. اما (برطبق نگره نسبیت در زمان) «مدت» لازم برای یک جریان خاص نسبت به قطار، مساوی «مدت» همان جریان نسبت به خاکریز (به عنوان جسم مراجعه) نخواهد بود.<sup>(۱)</sup> حاجت به توضیح نباشد که مسئله «نسبیت» زمانی در نزد اینشتاین، حول محور «نسبت» همزمانی چیز ثابت (- خاکریز) [عالم وجود] به چیز متحرک (- قطار) [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

۱. نسبیت (نظریه خصوصی و عمومی)، ترجمه غلامرضا عسجدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، ص ۲۷ و

فضائی (طی حرکت انتقالی) در نزد اینشتاین حاصل نمود. در ضمن، این نکته را هم باید خاطر نشان کرد که نسبت «همزمانی» در نزد اینشتاین، همان مفهوم «معیت» زمانی در نزد فلاسفه ایرانی است.

اینک در پایان این بهر (که خود از نمونه‌های پژوهش علمی است) سزاست که نظر دو استاد دانشمند برجسته رازی شناس پاول کراوس و سلیمان پینس درباره «مکان و زمان» رازی حسن ختام بر آن باشد: «رازی میان مکان کلی یا مکان مطلق و مکان جزئی یا نسبی (مضاف) تمایز واضح قائل است، مکان مطلق (فضا) که مشایبان پیرو ارسطو آنرا انکار می‌کنند، به نظر رازی عبارت است از «بُعد» یا امتداد محض (Pure Extent) مستقل از جسم متعین و متحیز در آن، که از حدود عالم تجاوز می‌کند و به عبارت دیگر نامحدود یا نامتناهی است؛ مکان جزئی یا نسبی همانا به اندازه حجم هر جسم متعین (محصور در آن) باشد. هم‌چنین، بین زمان مطلق و محدود تمایز هست، تعریف او با آن مشایبان منطبق نباشد؛ چون شمار حرکت (- یعنی حرکت افلاک) تنها بر زمان کرانمند محدود مصداق دارد، چنان‌که در کتاب «تحلیل» اول و ثانی ارسطو آمده است. رازی به مانند نیوتون زمان مطلق را جوهری مستقل می‌داند، که فی‌نفسه و برحسب ماهیت خود با شتابی یکنواخت روان است. به طور کلی، پیشگزاره‌های رازی نسبت به مسلمات صوری ارسطو، همانا برآیند از حقیقت مبتنی بر علم بدیهی متیقن به وجود فضا و زمان مطلق است. آن فضا که مستقل از اجسام حاوی و بسا تهی از اجزاء محوی است، تا فراسوی مرزهای عالم گسترده و کرانه‌ای ندارد؛ رازی که وجود مکان نسبی یا جزئی (مضاف / محصور) را برابر با امتداد جسم می‌داند، ایستار او نسبت به مسئله زمان همانند با آن می‌باشد؛ زیرا زمان همان چیزی (جوهری) است که جریان دارد، مشابه با مورد مکان او میان دو گونه مطلق و محصور زمان تمایز نهاده، که تعریف ارسطو تنها بر زمان محصور قابل انطباق است؛ اما نه با زمان مطلق که سنجش‌ناپذیر و دیرینه و پیش از آفرینش جهان وجود داشته، همچنان خواهد بود تا آن‌که گذارش به زمان محصور افتد. این همان دهر یا ازل (aion) است که همین مفاهیم خود مبین «زروان» (زمان) زردشتی باشد، همسان با آن نیز در فلسفه یونانی پیدا می‌شود؛ چنان‌که در عبارت منسوب به سیسرو از ویلیوس اپیکوری یاد شده؛ و آنچه از خود رازی بیشتر شایان ذکر است، این‌که آنرا به عنوان یک اصل افلاطونی منقول از برقلس دهری فراموده است.<sup>(۱)</sup>

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135. / *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 324.

### ز). تکره دو همزاد:

مُراد ضدّین کلامی (الاهی) یا دو بُن نیکی و بدی مشهور، مبادی نور و ظلمت یا وجهین مثبت و منفی عالم وجود است، که به ویژه در کیش‌های ایرانی (زروانی-زردشتی-مانوی) بنیان اعتقادی آنها را تشکیل می‌دهد. اما اصطلاح «همزاد» صرفاً بنا به افسانه آفرینش زروانی، بر همان دو همستار (ضدین) مورد اعتقاد آن کیش اطلاق شده، که حسب مفاد و مفهوم حاکی از شرایط مساوی کلامی-فلسفی آن دو است. البته پیشتر در بهر دوگرایی (۷، ۳) از همستاران مزبور جهت توضیح دوگرایی فلسفی رازی - که مبنی بر قبول اصل ضدّین در جهان‌شناسی است - به تفصیل سخن رفته است؛ لیکن در این بهر که نظام فکری-فلسفی زروانی بررسی می‌شود، بحث مستقل درباره این دو اصل یا دو رکن اساسی آن نظام ضروری باشد؛ خصوصاً آن‌که دو دیرینه از قدمای خسته رازی همین دو همزاد است، اگرچه طی بهرهای «باری و نفس»، «زمان و مکان» و «حدوث عالم» نیز، بارها به اجمال یا تفصیل درباره آنها سخن به میان آمده، که باز در فصل آتی «عقل و نفس» هم در واقع سخن پیرامون همین دو بزرگوار است. دو بُن کیهانی همستار «اورمزد» و «اهریمن» در آیین زردشتی بسیار مشهور است، که همان مفاهیم اولیه «سپنته مینو» (مینوی مقدّس) و «انگره مینو» (مینوی خبیث) مذکور در گاتاهای زردشت سپیتمان، مرادف معنوی با آنها «آشه» (= حق) و «دروغ» (= باطل) باشد. لیکن این دو در دین زردشتی چهره‌های نورانی و ظلمانی یک حقیقت واحد، یا به عبارت دقیق‌تر، دو نیم‌رخ روشن و تاریک جمال ازلی نباشند؛ چه در آیین مزدیسنا (- زردشتی پسین) با نوعی گرایش توحیدی، دستکم طی برخی آدوار کۆنی (= هزاره‌های آفرینشی) مورد اعتقاد همانا «اورمزد» خدای فاتق و مسلط است.

اما در داستان آفرینش زروانی مغان ماد به روایت یونانی - که پیشتر به نقل آمد - دیده شد که از آن وجود یکتای ازلی (- زروان) دو گوهر پدید آمد: یکی (اورمزد) مبدأ خیر و نور، دیگری (اهریمن) مبدأ شرّ و ظلمت، همین دو بنیاد تضاد و تنازع در عالم طبیعت شدند. آوازه جهانی این داستان گیتی‌شناخت دوگرایانه ایرانی (مغانی) از آنجاست که، همانا بر ثنویت غربی - یعنی - در فلسفه‌های حکمای قدیم یونانی: هراکلیت، امپدوکلس، دموکریت، انکساگوراس، افلاطون و حتی ارسطو قویاً نافذ و مؤثر بوده است. حتی فیثاغورس (که گویند شاگرد زردشت بوده) از آن‌رو که «نور» را پدر هستی و

«ظلمت» را مادر هستی دانسته، در واقع این نگره زوجین ضدین را یکسره از مغان حکیم بابلی مآب ماد ایران برگرفته است. ما نه مجال آن داریم و نه اینجا محل بحث و نظر در باب رسوخ افکار فلسفی فرزانشان ایران باستان در نحله‌ها و مکاتب فلسفی یونان باستان است، البته در جای خود در این تألیف و دیگر نوشته‌های خویش بدین مطلب پرداخته‌ایم؛ ولی در باب تأثر مغان حکمت‌اندوز ایرانی به نوبه خود از آراء و عقاید مذهبی و کلامی و جهان‌شناسی میان‌رودانی - که اصطلاحاً «بابلی» گویند - کمتر سخن به میان آمده است. اگرچه پیشتر درباره ریشه‌های بابلی باورداشت‌های ماندایی و حرّانی و مانوی اشارتهای بلیغ رفته، که گویند حکیم رازی از آنها کمابیش تأثر یافته است، اینک به نظر مناسب می‌رسد که بیفزاییم نگره دوهمستار ایرانی یک ریشه بابلی هم دارد؛ و آن - چنان‌که گذشت - در بیان گوهر هیولی یا «هباء» نخستین بود (- اوقیانوس اولیه خلقت عالم) که دو آخشیج «ابسو» (- آب شیرین) و «تیامه» (- آب شور) از آن پدید آمد. از این دو همانا دو خدای همستار «لخمو» و «لخامو» زاده شد، و هکذا از تبار این دو هم خدایان همستار دیگر پدید آمدند، که تحت عنوان «کهن» و «نو» به تنازع پرداختند. سرانجام مردوخ از تبار «ابسو» شیرین، «تیامات» شورین را به دویاره کرد، نیمی را بر فراز (آسمان) و نیمی را در فرود (زمین) ساخت. [رگ رگ است این آب شیرین و آب شور/ در خلیق می‌رود تا نفخ صور]. گذشته از آن‌که در دین‌شناسی سنجشی همواره مردوخ بابلی با اورمزد ایرانی برابری یافته، لابد هم تیامات بابلی با اهریمن ایرانی برابر می‌آید، موضوع تضاد در نگره بابلی همانا در تقابل آسمان و زمین نهفته، که در نگره زروانی و حتی زردشتی هم راجع به قلمروهای نور و ظلمت آمده است.

باید گفت که نظریه ضدین در میان بابلیان البته به گونه ساده ابتدایی کلاسیک و مکانیک خود مطرح بود، هرگز تکاملی را - که آن نظریه در نظامات دینی و فکری و فلسفی مغان ماد ایران پیدا کرد - در آن سرزمین به خود ندید. مقولات همستاری در نزد مغان زروانی آشکارا جدلی (- دیالکتیک) و نظام‌یافته و در یک کلمه تجریدی و منطقی و فلسفی شده است. زیرا موضوع تنها بر سر تضادهای طبیعی شب و روز، نور و ظلمت و مانند اینها نیست، که همانا به مثابه مقولات هگلی «اصل» (= بر نهاد) و «قبال» (= برابر نهاد) و «مرکب» (= هماناد) مطرح بوده؛ در تضاد دیالکتیکی میان اورمزد و اهریمن مقوله مرکب همانا «مهر / میثره» است، که به روایت یونانی گذشت ایرانیان آنرا

مهر «میانجی» می‌گفتند - یعنی - «همنهاد» (synthesis) الهی که «پیمان» زروان (ازل) یا حسب کلمه قرآنی «میثاق اَلست» را میان آن دو همستار ایزدی نگه داشت؛ و هم در قرآن مجید از او به عنوان «الفجر» یا گاهی نیز «الشمس» تعبیر شده است. خلاصه می‌توان گفت که مفهوم زمان ازلی را مغان زروانی عمدتاً از فرادادهای نیاکان آریایی خویش فرایابی کرده‌اند، اما آموزه تضاد الهی و همستاری طبیعی را کمابیش از بابلیان فراگرفته، هر دو را در نظامات فکری خویش ترکیب و به نحو عالی تکمیل کرده‌اند<sup>(۱)</sup>. ویدنگرن در کتاب عناصر میانرودانی (دخیل در مانویت) ریشه دو بُن همستار مانوی را در اسطوره بابلی خلقت پژوهیده (چنان‌که ما یاد کردیم) در همان تنازع ازلی میان مردوک و تیمات، که عیناً در نبرد میان نور و ظلمت بازتاب یافته؛ گوید آمیزش میان آن دو نیز نه تنها در آموزه مانوی، بل همانا به طور کلی در آیین غنوصیه هم نافذ گشته است. تفسیر جغرافی-تاریخی فرانتس کومون هم قبلاً گذشت که میانرودان به مثابه جایگاه قدرت‌های متخاصم، سلطنت نور در شمال و پیرامون آن و امیر ظلمت هم قلمرو خود در جنوب آنجا داشته است<sup>(۲)</sup>.

حکیم ارسطو در یونان باستان که به لحاظ منطقی و نظری یک فیلسوف جدلی مذهب (= دیالکتیسین) بود، از حیث فکری و فلسفی کاملاً برخلاف آن روش و مذهب رفته است؛ اُضداد زوجی او - خواه محسوس یا معقول - مانند ماده و صورت، کُون و فساد، آتش و آب و... صرفاً مکانیکی است؛ اما به درستی گوید که ضدین وحدت عددی ندارند، او همچون یک جدلی‌پیشه اصولی به «واسطه» میانین (میانجی) بین ضدین معتقد بود؛ محققان مبرّز (گرشویچ و شوارتز) معتقدند تقابل اهریمن و مزدا مذکور در قطعات رساله «درباره فلسفه» ارسطو که به مغان ایرانی نسبت می‌دهد، همچون یک نمونه پردازی الهیاتی از آن روحانیان باستانی - یعنی - همانا آموزه مغان «ماد» ایران است.<sup>(۳)</sup> ارسطو ضد ایرانی بود اما همچون عالم محقق واقعی فارغ از تعصبات ملی، کتابی درباره مغان ایران نوشت (- ماگیکوس) و ایشان را بانیان فلسفه در جهان یاد کرد،

۱. گفتار «افسانه دو همزاد» از پرویز ادکائی (در ماهنامه چیستا، سال ۵، ش ۳/ آبان ۱۳۶۶، ص ۲۶۴-۲۶۵).

2. *Mesopotamian Elements...*, pp. 37-39, 41-44.

3. *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, p. 697.



گویند که نگره «میانجی» (مقوله مرکب) را هم در منطق جدلی خویش از مغان ایران برگرفته؛ هم چنین قول وی که متفکران قدیم «دو» (ضدین) را اصل فعل و «واحد» را اصل منفعل دانسته‌اند (که مراد «زروان» است) و جز اینها، بایستی همان مغان قدیم سرزمین ماد ایران بوده باشند. خلاصه آن‌که واضح اصول منطق جدلی (= دیالکتیک) در جهان همانا مغان فرهیخته و اندیشمند و فرزانه «مادستان» ایران بودند، که مقولات ضدین ایشان را حکمای یونانی (پیشگفته) ماقبل سقراط برگرفتند، افلاطون نیز آنها را برگرفت و اما معلّم اول حکیم ارسطو در «ارغنون» خویش بدان نظم و نسق منطقی بخشید؛ آنگاه اصول جدلی مزبور از طریق فلاسفه رواقی به حکمای اسکندرانی (نوافلاطونی) رسید، هم چنین در عصر جدید سرانجام توسط فریدریک هگل احیاء شد، وی اصول دیالکتیک را به قاعده کرد و در مبانی و آراء فلسفی خویش به کار آورد و آن را انتظام کامل بخشید، که بلافاصله فیلسوفان مادی بزرگ (سده ۱۹) مانند فوئرباخ و مارکس و انگلس آن را همه جانبه و خلاقانه، هم در ماتریالیسم فلسفی و طبیعی و تاریخی خویش به کار آوردند که مشهور است. اما محمد زکریای رازی و حکیمان دهری و عارفان اشراقی در ایران دوره اسلامی، اصول منطق جدلی را مستقیماً از فرادادهای نیاکانی، سرچشمه‌های فرهنگی ملی-میهنی خویش و از متون دینی زروانی-مانوی-زردشتی برگرفته‌اند.

بر طبق افسانه آفرینش زروانی گذشت که زمان - فضای بیکران (- زروان) نه روشنی است و نه تاریکی (- نور مطلق) و نه نیک است و نه بد (- سرمد مطلق) آرزو کرد که پسری آفریدگار داشته باشد، اما چون دودلی نمود (- ظاهراً همان حرکت اولیه «تپشی» خلقت که یاد شد) از آن دو گوهر همستار اورمزد و اهریمن پدید آمد (- بر اثر جنبش «صدوری» یا «ایجابی»). پس اورمزد عالم را از گوهر زروان (- روشنی بی پایان / نور ازلی مطلق) آفرید، اهریمن سلطان جهان مادی است، تا آن‌که اورمزد او را براند. از این رو زروان در تن گیتیان که تحت حکم بروج دوازده گانه است (نمادگذار دوازده هزارساله ادوار خلقت) تقید یافت؛ آوردگاه آن دو مینو هم اینجاست، که یکی از «خرد» خدای بزرگ (- عقل) و دیگری از «دودلی» او (= آز / ورن) پدید آمد (- نفس) و همین دو بازوی پدر (- زروان) اند، تا آن‌که سرانجام خیر بر شرّ چیره گردد. بوندهشن ایرانی (۸-۱/۱) گوید این شناخت‌گزاری (= زندآگاهی) نخست درباره آفرینش آغازین

اهرمزد و پتیارگی اهریمن است، سپس دربارهٔ چگونگی آفریدگان مادی (= گیهان دام) از آفرینش بنیادی (= بوندهیشنیه) تا فرجام است، همان‌گونه که از دین مزدیستان پیداست... (این‌که) اهرمزد در فرازیایه (بالا) با همه آگاهی (= علیم حکیم) و بهی (= خیر محض) زمانی بیکران در روشنی می‌بود. آن روشنی گاس (= فضا) و گیاک (= مکان) هرمزد است، که آنرا روشنی بی‌پایان (= اسر روشنیه / نور ازلی) گویند. اما اهریمن ظلمت مکان (= اندر تاریکیه) با پس‌دانشی (= جهول ظلوم) و ویران‌کامی (= زتارکامیه) هم‌چنان در ژرف‌پایه (پایین) بود، خیم و خوی (= خصلت و اراده) اش به تخریب تمام باشد؛ و آن فضای ظلمانی (= تاریکی گیاک) او را هم تاریکی بی‌پایان (= اسر تاریکی / ظلمت ازلی) گویند. میان این دو «تهیگی» (= خلاء) بود که «وای» (= فضا) است، آمیزش (= تمازج) آن دو نیرو همانا بدان باشد. هر دو ذات کرانه‌مندی (= متناهی) و بیکرانگی (= نامتناهی) اند، چه آن فرازیایه (بالا) که آنرا روشنی بی‌کران خوانند، و آن ژرف‌پایه (پایینی) که آنرا تاریکی بی‌کران گویند، هیچ‌یک به سر نمی‌رسد (لایتنهای است) ولی در «مرز» (= ویمند) شان هر دو کرانه‌مند (= متناهی) اند، زیرا میان ایشان تهیگی (= فضای خلاء) ناپیوسته به هم (= منفصل / گشاده) است.

«پس اورمزد با همه‌دانی (= علم‌الاهی) خود دانست که اهریمن وجود دارد، خواهد که بتازد و جهان را به رشک‌کامی (= منافست) فروگیرد؛ با وی بیامیزد و هم از آغاز تا فرجام بدانستی که با چندافزار بیاویزد. اما اهریمن که به سبب پس‌دانشی (= ظلوماً جهولاً) از وجود اورمزد آگاه نبود، از آن ژرف‌پایه (= عالم سفلی) برخاست و به مرز روشنان پدیدار (= اختران ثابت) آمد؛ چون آن روشنی اورمزدی را ناملموس یافت (= بعید‌المنال) به سبب زدارکامگی و رشک‌گوهری فراز تاخت؛ آنگاه چیرگی و پیروزی فراتر از آن خویش بدید، پس به جهان تاریکی واپس رفت و چند «دیو» از برای کارزار با اهرمزد پدید آورد (= سیارات خمسه). اورمزد چون آفریدگان اهریمن را دید، که سهمگین و پوسیده و بدکردار می‌نمایند، آنها را برنپسندید؛ ولی اهریمن آفریدگان هرمزد را پسندید، که آفرینشی بس نیکو و برتر و (زیبای) همه‌پرسشنی است (= کمال مطلوب) بدان عطف توجه نمود.\* آنگاه اورمزد با دانستن چگونگی فرجام کار آفرینش،

\* در اینجا خوانندهٔ اهل معرفت را به بنیان اسطوری موضوع «عشق» ملکوتی و «حب لاهوتی» (= عاشق

به‌پذیره اهریمنی آشتی برداشت... (داستان قهر و آشتی آن دو مفصل است) و در آمیختگی آفرینش از آن دو گوهر... (توافق شد) و از این‌روست که اکنون مردم کامه اهریمن بیش می‌ورزند... (پس به زمان کارزار)... «پیمان» بسته شد (- میثاق آلت) تا در پایان «دور» اهریمنی، بدان فرجامین نبرد (بشود) اهریمن را ناکار کردن، پتیارگی (= و بال) او را از آفرینش بازداشتن...<sup>(۱)</sup>. چنان‌چه این فقره با روایت رازی (در نزد ابوحاتم اسماعیلی) تطبیق شود، ملاحظه خواهد شد که وی در بیان نگره «حدوث عالم» خویش، موضوع همیاری دو اصل قدیم خود (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 هیولی و جز اینها، انگار که متن یوندهشن را بازگویی می‌کند، قطعاً وی تفاسیر مزدایی-مانوی یا زروانی را در تحریرات آنها مطالعه کرده؛ اما این‌که یک روند آنها را به افلاطون حواله می‌دهد، ما مکرر کرده‌ایم که افلاطون هم خود اولاً همین نگره‌های جهان‌شناسی ایرانی را از مغان گرفته، ثانیاً ارجاع عمدی رازی به افلاطون علت دیگری هم دارد که بعداً بیان خواهد شد.

باری، در یکی از کهن‌ترین بخش‌های اوستا (- یسنا ۳۰، بند ۳ و ۴) آمده است که «آن دو گوهر (= مینو) همزاد (= یمه) که در آغاز عالم تصور نمودند - یکی از آن نیکی در اندیشه و گفتار و کردار، و دیگری از آن بدی (در اندیشه و گفتار و کردار) است؛ از میان این دو، مرد دانا باید نیک را برگزیند، نه زشت را؛ پس آنگاه که این دو گوهر به هم رسیدند، زندگی و مرگ پدید آوردند... (الخ)».<sup>(۲)</sup> محققان یاد کرده‌اند که از این فقره، تنها و منطقی‌ترین برمی‌آید: آن دو مینوی همزاد نیک و بد، که پدری مشترک داشته‌اند، همانا پدرشان زروان بوده؛ پس به همین دلیل تفکر زروانی بر مزدایی تقدم داشته است.<sup>(۳)</sup> اما بعدها موبدان زردشتی ترجیح دادند که، راجع به همزادبودگی اورمزد و اهریمن سکوت

→ شدن ابلیس خدا را) توجه می‌دهیم، که سراسر ادب گرانبار عرفانی ما ایرانیان مشحون از وصف آن باشد؛ در فصل آتی تفصیل بیشتر در این خصوص خواهیم آورد.

۱. بندهشن، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۳-۳۵ /

*Zurvan* (Zaehner), p. 183; part II (texts), pp. 278-79./ 312-313.

۲. گاتها (گزارش پورداوود)، ص ۱۷ / یادداشت‌های گاتها (همو)، ص ۶۹-۷۰.

۳. مزدپرستی (کریستن سن)، ص ۱۴۰-۱۴۱ / دین ایرانی (بنونیست)، ص ۱۰۸ / دین‌های ایران باستان

(نیبرگ)، ص ۱۰۴ / 3 *Zurvan* (Zaehner), p

کنند، و به بحث در ماهیت آن پردازند؛ تنها یک فقره «دینکرد» (مدن / ۸۲۹) بیانگر آن است که آن دو برادر هم بوده‌اند: «از گفتار زردشت درباره بانگیدن دیو «اریش» (= رشک) به مردمان، هرمزد و اهریمن دو برادر بودند از یک شکم.»؛ و این خود مسئله نخست‌زادگی آن دو همزاد را مطرح می‌سازد، یا به عبارت دیگر قدم وجود هر یک را مورد پرسش قرار می‌دهد. البته می‌دانیم که از لحاظ رازی هر دو گوهر همراه با سه دیرینه دیگر (زمان، مکان، هیولی) در یک «قدم» استوایی مشارکاً وجود داشته‌اند؛ اما قطع نظر از نگرش رازی اصولاً پیدااست که در این خصوص سه نگره می‌تواند وجود داشته باشد: نخست‌بودگی (زادگی) هرمزد، نخست‌بودگی اهرمن، همزمانی یا همزادگی آن دو علی‌السواء. نگره زروانی که اینک مورد بحث است، قطعاً قائل به نخست‌زادگی هرمزد نیست؛ و اهمیت موضوع در این است که گویا یکی از دلایل کلامی پیدایش کیش دیویسان (= شیطان‌پرستی، در برابر مزدیستان) همین قدم وجود اهرمن بوده باشد. در خود آیین زروانی برحسب قرائن مه‌آلود، کمابیش نوعی تمایل به تقدّم اهریمن به دیده می‌آید، اما یقین هم باید داشت که زروان‌گرایی ابداً «دیویسنا» نبوده و نیست.

یک چنین فرضی که اهرمن بیش از اورمزد در مرکز توجه و تفکر زروانیان قرار گرفته، تنها با تئوری گرایش مسلط یا روند غالب زمانه توجیه‌پذیر است. در یک کلمه، بر جهان پیرامون (طبیعت و اجتماع) و تاریخ آن، پدیده‌های اهریمنی - یعنی - تاریکی، شرّ، ویرانی، بیماری، مرگ، جنگ، قهر، نابرابری، بیداد و ستم مستولی‌تر بوده و هست (در آن روزگار البته) و پدیده‌های اورمزدی - یعنی - روشنی، خیر، آبادی، تندرستی، زندگی، صلح، مهر، برابری، داد و دهش هنوز استیلا نیافته؛ و اینها همه وعده و حواله به قیامت شده است، بایستی که نظریه «سلطه ظلمت» در کیش مانوی - که خود شاخه‌ای زروانی بوده - هرکس را عبرت‌آموز باشد. هم‌چنین با توجه به جهان‌شناسی فلسفی زروان‌گرایی، موضوع تیرگی و تاریک‌اندیشی حکیمانه یا عرفان سیاه مانوی، رهنمون بدین مسئله یا کاشف از این نکته است، که چرا اهریمن ظلوم جهول این‌همه اهمیت داشته، ای بسا هم گمان به تقدّم وجود او می‌رفته است.<sup>(۱)</sup> به هر تقدیر استاد نیبرگ در یکی از استدراکات بررسی مفصل خویش، چنین نتیجه گرفته است که زروان برترین

۱. گفتار «پ. اذکائی» (در) چیستا، سال ۰۵ ش ۳ (ردیف ۴۳)، ص ۲۶۶-۲۶۷.

خدای همه‌فراگیر گنبد آسمان نیز هست، این‌که با افسانه دینی بسیار کهن دو همزاد پیوند یافته، باید گفت که این افسانه در انجمن دینی گاهان پیش از زردشت در شرق ایران دیده می‌شود...؛ اما با برداشت زروانی آن در غرب ایران تفاوت می‌کرده است، چه این برداشت یک صورت و شکل مستقل غربی - یعنی - صورت مادی و مغانی افسانه دو همزاد است؛ و در این‌که ممکن است پشت آن یک بنمایه غیرآریایی بوده باشد، گذشته از اندیشه‌های «کالا» هندی (- زروان) گرتنه بابل‌ی محتمل است.<sup>(۱)</sup>

حسب افسانه بابل‌ی یاد شد که موضوع تضاد در تقابل آسمان با زمین، در افسانه ایرانی هم قلمروهای نور و ظلمت بالا و پایین عالم است؛ در واقع میان جهان مهین (-کیهان) و جهان کهن (-انسان) تقابل وجود دارد. نگرش مانوی قائل است که عالم ناسوت خود جسم اهریمن باشد، چنان‌که در رساله ضد مانوی «شکندگمانیک» آمده است که «صورت» جسمانی عالم بر روی هم خلقت اهریمن بوده، وی خود اصلاً در صورت عالم متجسم باشد؛ سپس در تقابل بین عالم اصغر با عالم اکبر، گوید که سامان جهان کهن با اهریمن است - که شامل موجودات زنده می‌باشد - چه حیات و نور در بند جسم او باشند. هم در آن رساله (۱۶، ۸-۱۴) آمده است که مانی گوید «جهان تنکرد اهریمن است...، این‌که آسمان از پوست و زمین از گوشت، کوهها از استخوان‌های (اوست)...، جملگی از تخمه دیوان باشند...»<sup>(۲)</sup>. بر طبق رساله زروانی علمای اسلام (بند ۱۴ و ۱۷) زروان کرانک (= زمان کرانمند) در خدمت اهریمن است، او به یاری زروان آسمان و زمین را سوراخ کرد و در «گیتی» (= جهان مادی) دوارید، هر چه هم در این گیتی بود از بدی و پلیدی خویش آلوده کرد.<sup>(۳)</sup> هیولای اولی (- ماده عالم) که در ظهور کلی همانا جنبه منفی خلقت است، هم در قلمرو ظلمت قرار گرفته که وجه منفی آفرینش می‌باشد؛ لذا فرمانروای آنجا امیر ظلمت - یعنی - اهریمن در الاهیات زروانی، یک سیمای برجسته‌ای در مفهوم خدای فائق پیدا کرده است.<sup>(۴)</sup> ملاحظه می‌شود که در بهر

۱. دین‌های ایران باستان، ترجمه دکتر نجم‌آبادی، ص ۳۸۴.

2. *Researches in Manichaeism* (Jackson), pp. 177, 179, 318.

۳. ماهنامه چیستا، سال ۸، ش ۳ (ردیف ۷۳)، ص ۳۴۸ و ۳۴۹. میراث اسلامی ایران، ج ۴، ص ۵۹۰ و ۵۹۱.

4. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 13, 203.

دو همزاد زروانی عالم، ما بیشتر به ذکر اوصاف «اهریمن زدار» پرداخته‌ایم<sup>(۱)</sup>؛ علت آن است که دربارهٔ نیمرخ روشن و چهرهٔ سپید جمال ازلی - «اورمزد دَدار»<sup>(۲)</sup>، مینوگرایان (= ایده‌آلیست‌های) جهان از دیرباز تاکنون قلمفرسایی بسیار کرده‌اند؛ اما دربارهٔ آن روی سیاه وی یا نیمرخ تاریک ازل - یعنی - جناب اهریمن، یا ابلیس‌القدیم و شیطان رجیم جز لعن و نفرین نگفته‌اند.

بیشتر به نقل از بوندهشن آمد که اورمزد «فرازپایه» (-عالم علیا) و اهریمن «ژرف‌پایه» (-عالم سفلا) بود، همین نگرش عیناً در متون مانوی آمده که هم پیشتر گذشت «نور» در بالا بود و ظلمت در پایین؛ و میان آن دو فضای باز (= وشاتکیه / گشادگی) یا همان خلاء و تهیگی وجود داشت، ظلمت و نور در یک پیوستگی بی فاصله - که مرز میان آن دو بود - قرار گرفته‌اند<sup>(۳)</sup>. خِیاط معتزلی هم در ردّ بر ابن‌راوندی زندیق راجع به «گفتارش دربارهٔ طبیعت نور» از جمله گوید این سخن عیناً قول مانویان است که «نور» موجود است و «ظلمت» ناموجود؛ و نور و ظلمت دو قدیم لم‌یزلی هستند... هم این‌که مانویان عالم نور را در بالا و عالم ظلمت را در پایین ثابت می‌دانند؛ و این غیر از جهان ماست و آن دو عالم با هم نیامیزند، بل جهان ماست که بدانچه آن دو قدیم حاوی‌اند، آمیخته از پاره‌های آن دو عالم است، حادث همانا آمیغ این جهانی است و بس...<sup>(۴)</sup>. همین نگره اولاً ریشهٔ بابلی دارد و ثانیاً این‌که سفلائی عالم قلمرو اهریمن (-ظلمت) است، در تعبیر صوفیان هم ملاحظه می‌شود که خلاء فضائی را «ملاء شیاطین» گفته‌اند؛ ولی موضوع این است که چون هیولن (مادهٔ ظلمت) یا جرم اهریمنی سنگین‌تر است در پایین، و روح (نور روشن) یا گوهر اورمزدی که سبکتر است در بالا متحیز می‌شوند. اما نکتهٔ خیلی جالب توجه که در منشأ و تاریخ حکمت نوریهٔ ایران و عرفان نظری (در نگرهٔ حلاج، احمد غزالی، عین‌القضات و سهروردی) اهمیت اساسی دارد، همانا موضوع نور سیاه است - یعنی - همان «ظلمت» اهریمنی، که ما توفیق کشف

۱. گفتاری به همین عنوان از راقم این سطور در ماهنامهٔ چیستا، سال ۷، ش ۶ و ۷ / اسفند ۶۸ و فروردین ۱۳۶۹.

۲. نیز گفتاری به همین عنوان از راقم این سطور در چیستا، سال ۷، ش ۳ / آذر ۱۳۶۸.

3. *Researches in Manichaeism* (Jackson), p. 201.

۴. کتاب *الاتصار*، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۳۵ و ۳۶.

این فقره را در اسطوره‌ماندائی «گینزا» چنین یافته‌ایم: «منجی (مسیح) ماندایی برای احتفاظ «آدم» یعنی نوع بشر فرود می‌آید؛ و باز وقتی به میهن آسمانی خود برمی‌گردد، آن «نفوس» فلکی را ویران می‌کند (و گوید): «من آدم را از جهان اهریمنان بیرون بردم، من او را از خیال مکروه گذر دادم، نور اهریمنان را من سیاه کردم، و من همه دیدبانی‌های آنها را ویران ساختم»، این اسطوره‌ماندائی همانند با اسطوره‌مانوی است.<sup>(۱)</sup>

البته نور سیاه - یعنی - همان «ظلمت ازلی» در متون اوستایی هم سابقه دارد، بدین‌سان که هریک از «اپاختران» (= سیارات سبعة) خود دارای یک روی سپید و روشن، و آن روی سیاه و تاریک است که هم منسوب به امور اهریمنی می‌باشد؛ و اصولاً چنان‌که گذشت افزارهای اهریمن در کارزار با اورمزد همان اپاختران است، که اگر با تعبیر عرفانی «نور سیاه» اینهمانی گردد؛ شاید که نماد یا نمود آسمانی نور سیاه اهریمنی همان سیارات سبعة باشند. خلاصه آن‌که از گزارش‌ها برمی‌آید که، اورمزد فرمانروای آسمان و اهریمن فرمانروای زمینی است؛ و به طور کلی، اهرمن فرمانروای جهان مادی (= عالم / دنیای) عینی است، هرمزد فرمانروای جهان روحی (= عالم / دنیای) ذهنی است، اهرمن «گیتیگ» است و مزدا «مینویک»، هریک از این دو همزاد همستار بر قلمروهای معین زمینی و آسمانی خود، مدت معین ده‌ری فرمانروایی دارند؛ و باید افزود که در نزد زروانیان، جهان مادی مقدم بر جهان مینوی است. تعابیر مزدایی و مانوی نسبت به این دو بُن هستی، بسیار گونه‌گون می‌باشد و از جمله این‌که نور «مبدأ» است و ظلمت «معاد» است، اورمزد نماد جهان مهین (-کیهان) و اهریمن نماد جهان کیهین (-انسان) باشد؛ و اهریمن همبر با «گیتی» همان نیروی شگرف منفی، مطابق با «برابرنهاد» هگلی در کار آفرینش ضروری است. جمیع عقلای عالم و متون کهن زروانی اتفاق دارند که وجود اهرمن - یعنی - همان نیروی شگرف منفی برای به «جنبش» درآمدن سراسر هستی ضرورت دارد. مانی کتاب «کوان / غولان» (= سفر الجابره) خود را هم درباره اهریمنان نگاشته، چنان‌که حلاج نیز «طواسین» خود را در این خصوص نوشته است. «شکندگمانیک» (۵۱) گوید که همین دو بونداتاک (= بنیاد هستی) پیوسته با هم باشند، چنان چون آفتاب و سایه که هیچ نشانه‌ای میانشان نیست (-سایه از نور کی جدا باشد) و به قول رازی این همان «دهر» مدید (-زروان خدای) است که عالم را بدان

1. *Mesopotamian Elements* (Widengren), p. 36.

پتیاره (= وبال) گرفتار کرد. یعقوبی گوید که ایرانیان نور ازلی را «زروان» نامند، که بر اثر لغزش اندکی (اندیشه بد) «اهرمن» از وی در وجود آمد (۲۱۷/۱) و افلاطون «شر» را همان عدم‌الخیر دانسته است.

### ح. تهیگی و بخت:

رازی در بیان حدوث عالم و دیگر مباحث مربوطه، چنان‌که از بعضی اشارات و فحوای کلام وی برمی‌آید، چهار اصطلاح رایج «مشیت و اراده، شهوت و طبع» را به کار برده، که برابر پهلوی و فارسی آنها «خواست و کام، آز و چیهر» می‌باشد. مدلول این الفاظ هم در قضایای جهان مهین است (- کیهان) و هم در مسائل جهان کیهین (- انسان) که هر فیلسوف یا مدعی فلسفه‌ای بایستی نظر خود را در خصوص آنها ابراز کند، یعنی بدین دو پرسش مهم پاسخ دهد یا برهان نماید: (۱) آیا خلقت عالم به اراده (= خواست) باری بوده یا حسب طبع (طبیعت) و از روی بخت و اتفاق؟ (۲) آیا آدمی در امر خود «مختار» است یا مجبور (محکوم) و مقهور قوانین الهی یا طبیعت؟ چون‌گرایش فلسفی زروانی را تا اینجا ما از برای محمد زکریای رازی اثبات کرده‌ایم، ناچار پاسخ‌هایی که فیلسوف ری به این پرسشها می‌دهد، هم از منظر مادیگری طبیعی (اصحاب هیولنی) و هم از موضع زروانگیری (اصحاب دهر) بوده باشد. بنابراین، بایسته است که مقولات و مسائل مزبور، هم‌چنان از دیدگاه مکتبی و از لابلای متون زروانی بررسی شود. اما واضح است که ایستار رازی در این خصوص از نظر زروانگیری، عجالتاً می‌تواند راجع به «جبر» مادی یا طبیعی باشد، که از موضوعات مورد بحث در فصل «گیتی‌شناسی» اوست؛ و ایستار وی در مورد جبر «اجتماعی» و اختیار آدمی طبعاً باید در فصل آتی «سیرت‌شناسی» وی بررسی شود. دیگر آن‌که باید دانست جبری‌گری بر دو قسم بوده و هست: یکی جبر علمی (Determinism) و دیگر تقدیرگرایی مذهبی (Fatalism) که هر دو در زروان‌آیینی عالمانه و عامیانه از دیرباز نگرآزمایی داشته و هنوز هم دارد. 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 «برگ» می‌باشد؛ چنان‌که یکی از وجوه یا اسامی و صفات او، پیشتر همین



«بخت» (allotted fortune) یاد شد، که در این معنا «بغویخت» (divine fate) هم گفته‌اند. نیز یاد شد که سپهر (فلک) خود تنه زروان می‌باشد، بروج و نیرین و روندگان که با وی اینهمانی یافته‌اند، فرمانروای مقدرات جهان‌اند و از این‌روز زروان «گیهان بختار» هم باشد. بنا به «دینکرد» (مدن، ص ۲۸۴، س ۱۳-۲۰) این گیتی از بنیاد با بخت (= بریه) به کار اندر است، مینوگ از بنیاد با کنش اداره شود؛ و آدمی اگر چیزی خواست از برای آن کوشد... (الخ).<sup>(۱)</sup> در رساله پهلوی اندرز پیشینیان (بند ۹) نیز گویند که کار گیتی به بیست و پنج بهر نهاده شده است: پنج به بخت، پنج به کنش، پنج به خوی، پنج به گوهر، پنج به وراثت (= آپرماند) که زندگی وزن و فرزند و خدایی و خواسته به «بخت» است، پیشه یابی به «کنش» است؛ و خلاصه «پنج چیز به قضا و قدر است و سعی بنده در آن مفید نباشد».<sup>(۲)</sup> در بحث از جبر و اختیار، تدبیر و تقدیر، و منزلت هر کدام (به قول معتزلیان) تاکنون رساتر و شیواتر از این فقره «دینکرد» (مدن، ص ۳۷۹-۳۸۰ س ۱) ندیده‌ام که انسانیت در آدمی عبارت است از زندگی چیهریک (= طبیعی) و خودآگاهی (- اخویک داناکیه // علم بالاراده) و تقابل بین چیهر (طبع) و کام (اراده) به ویژه برابر با همان تقابل بین بخت (= تقدیر) و کنش (= تدبیر) است. <ص ۳۵۸-۳۵۹ س ۲۲> گویند که رفتار و هنجار آفریدگان خدا، بخشی موافق با سرشت (طبیعت) و بخشی مطابق با خواست (اراده) است.<sup>(۳)</sup> همین فقره دینکرد ناظر به معنا و موضوع «فطری» و «کسبی» در تکوین شخصیت آدمی حسب وراثت و محیط هم باشد.

«وای» (= فضا) که گذشت تهیگان (= خلاء) میان روشنی بیکران (- نور ازلی) و تاریکی بی‌پایان (- ظلمت ابدی) است، و هر دو مینوگ «خیر محض» و «شر محض» در آن با هم بیامیزند، صفت آن در اوستا «اپاروکائیریه» است، که به صورت «اپارکر» پهلوی و «برگر» فارسی آمده، به معنای «سرنوشت بخش / قسمتگر و تقدیرساز» آدمی است. وای که از گوهری دیگر یاد شده (اصل ازلی خلاء) همساز با «خواست» هر مزد (- اراده الاهی) نیست؛ وای همچون عنصری مستقل در نمایش خلقت، در اسطوره جهان‌شناسی

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 57, 254-406.

۲. چند متن کوچک پهلوی (دکتر ماهیار نوابی)، نشریه تبریز، سال ۱۲، ص ۲۶۱-۲۶۳. / جاویدان خرد، ص ۱۲۷.

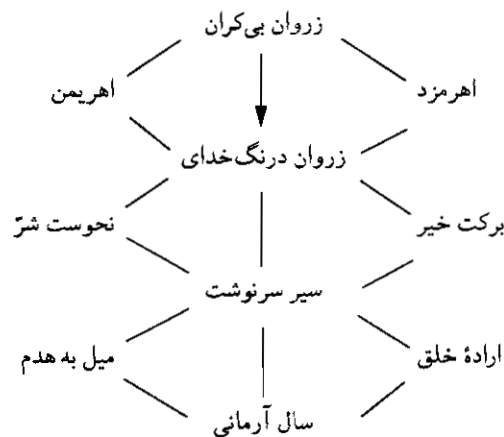
3. *Zurvan*..., 144.

همان مقولهٔ مرکب «زروان-سپهر» است، که بر طبق دینکرد (۲۰۵) نامهای آن «چرخ، سپهر، فضا» است (زمان-فضا) که «وای درنگ خدای» هم گویند؛ وای به هر دو صورت «نیک و بد» خود، هم گیرندهٔ اهرمزد است و هم اهریمن، او سراسر آفرینش را دربر گرفته است. صفات «وایو» از جمله: زینکه (= سخت)، ویندی خورنه (= فره‌یاب/ بخت‌یاب)، اورو/ اوروتمو (= سبک و نرم)، تخمو/ تخوتما (= نیرومند)، درزو/ درزشتو (= استوار)، ائوجی/ ائوجیش (= توانا) که دیوان را براند، تیزرو است (- باد) و همه‌جا را فراگیرد؛ چونان خودپوش و تاجمندی در نبرد تصویر شده، که گردونه‌ای زرین چرخ را براند؛ در عهد ساسانی او خدای جنگ «ارتشتاران» بوده، دیرینگی‌اش حسب ریگ‌ودا و در اوستا، این که با ایندرا و سپس با بهرام به گونهٔ «باد» (وای) تجسم یافته است. خلاصه آن‌که «وای به» و «وای بد» روح زندگی و دیو مرگ است، در جهان کهن «وای» آتشی را در تن آدمی به کار دارد، که همان «جان» باشد - وای جان‌بخش و هم جان‌ستان است؛ او که زروان درنگ خدای به وصف آمده، در روزگاران پیشین‌تر «خدای مرگ» بوده است.<sup>۱)</sup> در تداول فارسی و عربی (دورهٔ اسلامی) «وای» زروان خدای را همانا «اجل، قضا، قدر، فلک، بلا، ویل، وای، زمانه، بخت، اقبال، تقدیر، چرخ و سپهر» گفته‌اند و (پربسامدتر: قضا، فلک، اجل) می‌گویند.

واژهٔ دیگر اوستایی «ثواشه» (= جو) به معنای «مَلَأ» میان آسمان و زمین، که هم مرادف با «وایو» (= فضا) ست، گفته‌اند لغتاً از ریشهٔ «تواخس» باشد، که با کلمهٔ «توخس/ توخسس» یونانی (= سرنوشت) تفاوتی ندارد، هم به مفهوم «تقدیر» همبر با «فلک و قضا و قدر» می‌باشد. ثواشه که با صفات «زروان» خود زیست یا قائم به ذات موصوف است، برحسب مینوی خرد (پ ۲۶، ب ۱۰) زمانه باشد که کار جهان همه به تقدیر وی و «بخت» مقدر پیش می‌رود، هم او زروان فرمانروا و «دیرنگ خدا» ست. نیز به قول «مینوی خرد» خدای سرنوشت (هستی نیرومندتر) یا تقدیر، همان حکم فائق (ازلی) است که بر هر چیز روان باشد، چندان‌که با خرد و دانایی هم نمی‌توان با آن ستیزه کرد؛ و چنان‌که باز مینوی خرد (بندهای ۲۲ و ۲۳) گوید حتی با قوت و زورمندی عقل و حکمت نتوان با تقدیر درآویخت، چه هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرارسد، دانا و کاردان و کوشا در امورشان معطل شوند؛ و با آن چیزی که مقدر شده سببی نیز همراه

1. *ibid*, 83, 87, 127, 278.

آید، چه «بخت» یا «بغوبخت» همان است که از آغاز معین شده است... (الخ). کاسرتلی گوید که «تقدیر» (= نیروی کار) در همه ادیان شرقی نقش ثابتی دارد، این همان مفهوم «ازل» است که کمابیش با جبریگری (Fatalism) یکی است، همه‌جا بر الاهیات و مسائل کلامی تأثیر گذارده است.<sup>(۱)</sup> روبرت زینر طرح «فیض و صدور» هستی را در نگره زروانی، حسب صادرهای همزاد و همستار (اورمزد و اهرمن) چنان در انداخته، که اراده الاهی (اورمزد) به خَلق و اراده الاهی (اهریمن) به هدم، مقرون با سیر سرنوشت یا همان «تقدیر» دگرناپذیری است، که نزد خدای برین جهان «زروان» بی‌کران هم از ازل معین بوده؛ و چنین نمایش یافته است:



همو گوید که در متون پهلوی تشبیه خدای «وای» با زروان، بدان‌گونه است که صفت «راستار» زروان از برای وای هم آمده؛ خصوصاً جاده زروان آفریده‌ای که منتهی به پل چینود (پل صراط) می‌شود، خدای «وای» آنرا نگاهبان است و از آن گریز و گزیری نباشد. مکرر آمده است که از «دیو وای» کسی را راه‌گریزی نیست، همان‌طور که از «زروان» هرگز نمی‌توان روی‌نشان کرد؛ چه هنگامی که اجل (= زمان) آدمی فرارسد، از هیچ‌کس در برابر او کاری ساخته نیست، زمان (اجل) چشمان آدمی را فروخواهد بست. به‌طور کلی، زروان‌گرایی یک آیین بدبینانه جبری‌گراست، چنان‌که این نشان در چهره

1. *Philosophy of the Mazdayasnian Religion...*, 1889, pp. 7-12. /

مینوی خورد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۴، ص ۳۹-۴۰ و ۴۲.

تیره او پیدا است؛ و از این حیث با بودائی‌گری سنجش‌پذیر است، اما نیروانای بودایی با امید رستگاری همبر باشد، حال آن‌که افکار زروانی هیچ‌امیدی فرانمی‌نماید. در آن هیچ پاداش آسمانی یا وجود جهانی دیگر ابراز نمی‌شود، نه جاودانگی شخصی و غیر شخصی و نه تجربی و غیر آن، هیچ‌گونه اشارتی به فرجام آدمی در آن نباشد. برداشت از آن تیره‌گون است، تقدیر بر آن چیره و فرمانرواست، بخت کسی دانسته نیست (تنها می‌توان به دیار آبد رفت) و آنچه فقط دانسته است، این‌که «زمان بوده و هست و خواهد بود»<sup>(۱)</sup>. هانری گربن گوید که سیداحمد علوی در تفسیری که بر کتاب «شفا» نوشته، سلسله افکار ابن‌سینا را در باب وجود و موجودات حیّه و صاحب فراست تشریح کرده، با کمال صراحت و وضوح مشرب باستانی ایران - یعنی - مذهب زروانیه را مستند وی دانسته، که در مورد تکوین عالم به قضا و قدر معتقد است؛ و بر آن است که فرمان قضا عرصات عدم و ظلمت و نور و روشنایی را با هم و در یک زمان بوجود آورده است. مشابهت و مناسبتی که بدین منوال بین صور تکوین و نظام عالم بر طبق آیین زروانی و شکل ایجاد عالم بنا بر مشرب ابن‌سینا دیده می‌شود، برای جلوه‌گر ساختن تراژدی مکنون در مشرب ابن‌سینا کافی است.<sup>(۲)</sup>

آیین زروانی، چنان‌که ما مکرّر کرده‌ایم، همانا «دین فلاسفه» حقیقی - یعنی - بی‌گراف، فلسفی‌ترین دینی که جهان به خود دیده، البته مذهب خواص عالمان و گزیده خردمندان و فحول متفکران و روشنفکران فقط، که در بهر «حکمت زروانی» (دین فلاسفه) به شرح بازگفته‌ایم؛ و اینک باید دید که حکیم متبع ابوعلی سینا (مشایی) ارسطاطالیس در این خصوص چه نظر داده است. دانسته است که ارسطو امکان وجود «خلاء» را منتفی می‌داند (چیزی که به تعبیر حکمای ایران همان «وای» سرنوشت‌ساز است) از این‌رو در کنار وجود مطلق یا کلّ و در خارج از آن چیزی قرار ندارد، پس تمامی چیزها در آسمان است (- اراده خدایان) و آسمان همان وجود مطلق باشد. آنگاه در تمثّل به اضداد متقابل (کتاب ۱، باب ۸) گوید که بخش منفی همستار به عنوان یک عامل اصلاً شرّ نیست («شرّ» از امور «عدم» است) و وجود ندارد؛ و در طرح علت‌های چهارگانه هم نامتناهی (- بیکران) به مفهوم ماده واضح یک علت است که ذات آن عدم

1. *Zurvan*, pp. 90, 109, 110, 272.

۲ القیسات، طبع دکتر محقق، مقدمه، ص ۱۰۲.

می‌باشد. «علت» ماده که ارسطو (۸/۲) می‌گوید، همان علت «غایی» است که حتی در طبیعت برحسب «ضرورت» است، از این‌رو قائل به «بخت» و تصادف نیست؛ چه طبیعت «برای» چیزی هم به سبب «ضرورت» عمل می‌کند، ضرورت (necessity) با «غایت» مرتبط است، این همان علت ماده می‌باشد که موجب تغییر در آن می‌گردد. البته «بخت» هم خود علت است که در پدیده‌های طبیعی رخ می‌دهد، ولی آن همانا علت «اتفاقی» در رشته تکوین موجودات باشد؛ و باید گفت که «بخت» (chance) و خودانگیزش (Spontaneity) هر دو علت‌های اتفاقی است، بخت «خیر» است هنگامی که عاقبت آن «خیر» باشد، «شر» است هنگامی که عاقبت آن «شر» گردد. ارسطو از این دو مقوله قضا و قدری در خلقت و تکوین عالم (۴/۲) گوید کسانی نیز هستند که این کره آسمانی و جهان‌های دیگر را مولود خودانگیزش می‌دانند؛ و گویند که در آغاز گردابه‌ای خودبه‌خود برخاسته است - یعنی - در آغاز حرکتی ایجاد گردید که موجب انشقاق و انتظام موجودات کنونی شده است، البته آنان عللی شبیه به آنچه حیوانات و نباتات بدان نسبت یافته‌اند، از برای کره آسمانی و دیگر مشهودات قائل نیستند.<sup>(۱)</sup>

قول به علت اتفاقی (بخت) و خودانگیزی که ارسطو بیان کرده، دقیقاً همان نگرش حکیم رازی و دیگر حکمای طبیعی و زروانی در حدوث و تکوین عالم است؛ و پیشتر هم به شرح آمد که این مسئله با نظریه «جبر علمی» توافق دارد یا توجیه‌پذیر است. این‌که رازی برخلاف اکثر فلاسفه (مشائی) و نظر به اصول ذره‌گرایی در حکمت طبیعی، هرگز اعتقادی به «علت» غایی یا «دوری» برای عالم نداشته تا حسب «ضرورت» طبیعی حدوث آن را توضیح دهد، بل اگر قائل به علتی بوده همانا اتفاقی (فلتیه) یا همان «بخت» و تصادف و خودانگیزش نام دارد؛ چنین نگرشی را به آیین «نیست یزدان‌گویی» (Atheism) اپیکوری دانسته‌اند، که او نیز با انکار «خدا» (آن‌گونه خدایی که متکلمان اثبات می‌کنند) همانا قائل است که حوادث این جهان نتیجه «تصادف» محض می‌باشد.<sup>(۲)</sup> شهرستانی در ابطال مذهب تعطیل (قاعده پنجم) گوید گروهی از دهریان گویند که عالم در ازل اجزای پراکنده بود، که نه بر یک راستا به جنبش درآمدند و حسب اتفاق بهم

۱. الطبیعه، ص ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۵۸ و ۱۶۲ / طبیعیات، ص ۷۷، ۷۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۵ و ۱۴۱.

۲. رش: فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۵۸.

باز خوردند، پس عالم به شکلی که دیده می‌شود پدید آمده... (الخ) و من در این قول هیچ انکار صانع نمی‌بینم، بل همانا معترف است به صانع ولیکن در سبب وجود عالم از روی «بخت» و «اتفاق»، محض احتراز از تعطیل (= بیان علت غائی) شگردی به کار آورده؛ و این مسئله که برهان بر نظریات آن اقامه شده، فطرت‌های سلیم انسانی هم به ضرورت و بدیهت فکری آن بر صانع حکیم گواهی داده است. ولی گروهی دیگر از دهریان که قائل به قدم عالم هستند، حکم بر تعطیل صنع و نفی صانع کرده‌اند، که ما پیشتر بر رد آن سخن گفته‌ایم.<sup>(۱)</sup>

### ط. نمادهای سپهری:

در شرح «کالا-کرونوس» (د/۵) به نقل از ابوریحان بیرونی گذشت، که خدایان زمان هندی و یونانی - یعنی - پراجاپتی و کرونوس همان «زحل» می‌باشند، برابر آنرا در فارسی «کیوان» گویند و تردیدی نباشد که این نیز معبر از زروان بوده است. بیرونی در جدول ستارگان هفتگانه به زبانهای گوناگون، «کاون» سریانی را برابر با «کیوان» فارسی - یعنی - «زحل» یاد نموده<sup>(۲)</sup>، که همین صورت سریانی خود بیانگر اصل انیرانی یا غیرفارسی «کیوان» می‌باشد. در واقع این کلمه از «کاآوانو» بابلی-آشوری اسم ستاره زحل گرفته شده، که در عبری هم به صورت «کیون» دخیل است، خود کلمه «زحل» را هم وجهی از «زاخار/ زاخرا» بابلی و «زگار/ زگر» آشوری دانسته‌اند.<sup>(۳)</sup> زحل در عربی به معنای «دوربودگی، کندروی و درنگیدن» است، که اسم ستاره مزبور را به همین سبب چنین نهاده‌اند (اقرب الموارد). همین معنا در مفهوم زروان درنگ خدای ایرانی دانسته می‌آید، چنان‌که تجسم «کرونوس» یونانی و «ساتورن» رومی هم در آسمان برین چنین باشد. در مصر باستان نیز که خدای «اوزیریس» (پادشاه مردگان) با سیمای «جم» نمود ستاره کیوان بود، با «ابونوروز» پیر نماد سال کیهانی - یعنی - زروان درنگ خدای پیوستگی داشت. رومیان آیین سالانه‌ای به عنوان «جشن خدای زحل» (Saturnalia) برگزار می‌کردند، چنان‌که ماکروبیوس کتابی هم در این باره نوشته بوده است. این‌که

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع گیوم، ص ۱۲۳-۱۲۴ و ۱۲۶.

۲. الآثار الباقیه، ص ۲۲۱.

۳. یادداشت‌های قزوینی، ج ۶، ص ۲۷۴ / برهان قاطع، ج ۳، ح ۱۷۶۰.

به قول خواجوی کرمانی: «زحل کوهست پیری سالخورده/ تصانیف نحوست بحث کرده» (گل و نوروز/ ۲۷۵) هم اشاره است به «زروان» (= پیر سالخورده) که نماد آسمانی او «زحل» (= کیوان) ستاره شوم و نحس اکبر در احکام نجوم باشد. در روایات قدیم آمده است که زردشت پیامبر سی سال «دعوت زحل» کرده، مراد همان تسخیر کواکب از مقوله احکام نجوم است<sup>(۱)</sup>؛ ولی به لحاظ معناشناسی در واقع او دعوت «زروان درنگ خدای» نموده، که در آیین اخترکیشی همانا زحل یا کیوان نماد آسمانی «آهسته‌گرد درنگ‌نمای» او بوده است.

در متون پهلوی «کیوان» سپاهبان سپاهبد اباختران (= سیارات) یاد شده، که پیداست این ستاره آخرین سیاره علوی (زبرین) در منظومه شمسی است، فراتر از سپهر او اندکی یا همکنار با آن عرش الاهی یا تختگاه زروان اکران باشد، که پیشتر گذشت همان ساحت یا وعاء (فضای) دهر و سرمد است. زات سپرم از کیوان (زحل) هم به عنوان نحس اکبر، در قبال «هرمزد» (مشتری) - که سعد اکبر است - یاد کرده، این‌که هر دو در آغاز آفرینش به بالست (= اوج شرف) خویش بودند...؛ و ستاره کیوان - که از وی آفریدگان را مرگ همی آید - در برج ترازو بود، ستاره هرمزد - که از وی آفریدگان را زندگی همی رسد - در برج «بزک» بود... (الخ).<sup>(۲)</sup> بدین سان، دانسته می‌آید که نمادهای همستار زندگی و مرگ در آسمان، هرمزد (مشتری) و کیوان (زحل) به شمار می‌رفته‌اند؛ یک‌چنین باورداشتی در نگره‌های دهری و زروانی، نسبت به مفاهیم کلمه «زروان» قبلاً بشرح بیان گردید. اما در این‌که عناصر طبیعی و حیات زمینی، خاستگاه سپهری و بنگاه آسمانی داشته است؛ چنان‌که از روایت «دینکرد» (مدن، ۲۰۳-۲۰۶ و ۳۴۹-۳۵۰/ سنجانا، ۵، ۲۲۹-۲۳۲ و ج ۸، ۳۸۷-۳۸۸) هم برمی‌آید از افزارهایی که زروان (زمان) به هرمزد و اهرمن بخشیده، همان جامه فضایی «وای» است که هر دو در آن سهیم‌اند؛ و نام مینویی آن «سپهر» یا «رس» (چرخ) است، که وزش باد و جان مردم از تک او باشد. این «رس» (چرخ) و سپهر در گستره آفرینش از همکرد/ هم نهاد «تن» نخستین (= ماده اولیه/ هیولی اولی) با مینوگ و نیروگ پیدا شد، پس روشنان (= ثوابت) و خورشید و ماه و ستارگان «هم‌بن» آفرینش را بگردانند. از چرخ گرمی و تری - که هوا

۱. مزدیسنا و ادب فارسی (دکتر معین)، ص ۱۶۶.

۲. اساطیر ایران (مهرداد بهار)، ص ۱۶.

آمیغ آن دو باشد - فرآمد، هم از آن عناصر - که تخم تخمه‌های آفرینش گیتی (مادی) اند - فرآمد، که همانا جنبش (حرکت) از آنها پدیدار است.<sup>(۱)</sup>

انگاره همگانی جهان‌شناختی مانوی هم، متضمن سیارات سبعة (چنان‌که در ادب ماندائی هم هست) به عنوان موجودات شیطانی؛ و دوازده دروازه (باب / برج) آسمانی / بهشتی تصور شده (که در ادب ماندائی هم چنین است) میراث میان‌رودانی در مانویت بی‌گفتگوست، در احکام نجوم مانوی نیز صبغه میان‌رودانی کاملاً پیداست.<sup>(۲)</sup> در بسیاری از متون مزدایی هم اهریمن به مثابت خداوند این جهان، با علائم فلکی و سیارات انطباق یافته که در واقع نمودگار «زروان درنگ خدای» اند، همان‌طور که اورمزد با زروان بی‌کران تمثیل یا تشخص پیدا کرده است.<sup>(۳)</sup> البته در نگرش زروانی چنان‌که گذشت، نماد فلکی اورمزد همان ستاره رونده نیک است (- مشتری) که هم به نام او در فارسی «هرمزد» گویند؛ و نماد فلکی اهریمن زروان خدای همان ستاره رونده شوم «کیوان» (زحل) باشد، که در فلک هفتم بسیار دوردست و دیرجنباست؛ از این‌رو او را همچون کوهی سیاه و یک لخت در صورت «پیری» تجسم کرده‌اند، که اشارت هم رفت او مظهر «عقل» کامل و خرد مینوی است:

عقل کان باشد ز دوران زحل      پیش عقل کل ندارد آن محل  
از عطارد وز زحل دانا شد او      ما ز داد کردگار لطف خو

(مولوی).

اما زکریای رازی در شکوک خود بر جالینوس، گوید که وی نیز در مورد دائرة البروج، ممکن می‌داند که آن‌را سبب بودش جانور و گیاه بیان نماید؛ البته این نگره در کتابهای ارسطو در موضوع حیوان، و در کتابهای ثاوفرسطس (تئوفراست) در موضوع نبات بیان شده است. من گویم اگر جالینوس در این سخن خود جای دائرة البروج را ستاره مشتری (= هرمزد) قرار می‌داد، بسا معتذر بود از آن‌که بگوید این سخن از باب مماشات با اهل زمانه و تصدیق نظر ایشان گفته شده، که هیچ صحتی هم ندارد...؛ و سرانجام این‌که خود

1. *Zurvan* (Zaehner), part II texts, pp. 327, 374-375, 378.

2. *Mesopotamian Elements*... (Widengren), p. 40.

3. *Zurvan*, p. IX.



او نمی‌داند که آنچه از دو قول مزبور برگرفته، در کتاب خود «منافع الاعضاء» بیان نکرده که دائرة البروج مرکب حیوان است، چیزی بیش از آنچه آگاهی‌بخش باشد اظهار نکرده، هم این‌که در باب قول به این‌که فاعل از برای دائرة البروج یا چیزی دیگر البته اظهار ننموده؛ و این‌همه باعث حیرت است، نظر به اعتقادی که مر آن را اعتداری نباشد.<sup>(۱)</sup> این فقره گذشته از آگاهی بر نگره حکمای طبیعی در مورد خاستگاه حیات، در خصوص نگره رازی که آگاهی بر آن در حکم «با سوزن چاه‌کندن» و «موی از ماست بیرون کشیدن» است، این‌که وی منشأ حیات را نه در دائرة البروج، بل ظاهراً در ستاره «مشتری» (= هرمزد) می‌دانسته؛ و این همان نگره زروانی باستانی است که هم‌اکنون گذشت «از ستاره هرمزد آفریدگان را زندگی همی رسد، و از ستاره کیوان آفریدگان را مرگ همی آید»، که در این استنباط ما تقریباً تردیدی نداریم؛ چه حسب اعتقاد اصولی رازی به مبانی زروان‌گرایی که در نزد او اثبات کرده‌ایم، جز این نمی‌تواند باشد و این فقره با یک روایت حکیم مجریطی (م ۳۹۸ ق) تأیید می‌شود، که در کتاب «غایة الحکیم» خود (فصل ۷) در شرح مذهب «صایبان» حرّانی، پس از ذکر مناجات با ستاره زحل (= کیوان) درباره ستاره مشتری (= هرمزد) از کتاب علم‌الاهی رازی مناجات با آن اختر نیک را نقل کرده، که طی آن رازی «هرمزد» را متولی امور جهانیان و ارواح پاکان، فیاض «نور» و «روح» و روحانیت آن همچون «شمع» فروزان یاد نموده است.<sup>(۲)</sup>

ابوالمعالی بلخی هم در شرح «مذاهب فلاسفه»، دعا‌های طلوع آفتاب و دیگر کواکب را نیز از کتاب علم‌الاهی محمد زکریای رازی نقل کرده، ضمن اشاره به قدمای خمسه او گوید که مذهب ایشان در سیارات، همانا «تمیز و علم» است که تقریباً به آنها نه از جهت «صانع»، بلکه از جهت تأثیر آنها باشد.<sup>(۳)</sup> راقم این سطور تردید دارد که رازی از باب اعتقاد به احکام نجوم، قائل به تأثیر کواکب آسمانی بر حوادث زمینی بوده باشد؛ چه تقریباً همه فلاسفه علم‌گرای مانند فارابی و ابن‌سینا و بیرونی و فخر رازی، با احکام نجوم مخالف بوده یا بر رد آن رساله نوشته‌اند. در جزو کتابهای نجومی رازی که در

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۶-۷.

۲. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۸۶/فلسوف ری، ص ۲۶۴.

۳. بیان‌الادیان، طبع محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، موقوفات دکتر افشار، ۱۳۷۶، ص ۳۵-۳۶.

جای خود اشارت رفته - یک اثر به عنوان «فی مقدار ما یمكن ان یستدرک من النجوم عند من قال أنّها احياء ناطقة و من لم یقل ذلك» یاد شده (= درباره آنچه ممکن است استدرک گردد از ستارگان، نزد آنان که قائل هستند به این که ستارگان زنده و گویا هستند، و آنان که به این مطلب قائل نیستند). جابربن حیان صوفی اعتقاد به زنده گویا بودن ستارگان را به فیثاغورس و فرفوروس نسبت داده، مقدسی هم آنرا به ارسطو منسوب نموده که شاید نظر رازی در اثر مزبور ثابت بن قره حرّانی بوده باشد.<sup>(۱)</sup> آنچه از عنوان همین اثر رازی برمی آید که البته نمی توان عقیده خود رازی را در موضوع بحث دریافت، همان است که -گذشت- در ایراد خود بر جالینوس، گوید ارسطو و ثوفراست هم سبب کون حیات را دائرة البروج می دانستند؛ و رازی تلویحاً سبب را «فاعل دائرة البروج» و ستاره مشتری (= اورمزد) اظهار نموده است. از مجموع این مراتب و قرائن معلوم دیگر چنین دانسته می آید که، نظر رازی در این خصوص راجع به همان منابع اعتقادی وی، که همانا زروانی-مانوی-مزدائی است ولی به اسم «صابئی» و «حرّانی» و «فلاطونی» جا زده، واضحاً فلسفه رازی بیانگر حکمت نوریّه (اشراق) ایرانی است (دعاهای کواکب رازی عیناً در آثار شیخ اشراق آمده) و در این خصوص چنین توان گفت که هم بنا به حکمت طبیعی و علم الهی رازی (ناظر به مبادی خمسه او) دقیقاً موافق با نگرش دینکردی (که قبلاً نقل شد) تخمه های حیات و عناصر طبیعی با همیاری «باری» (= اورمزد) - که ستاره هرمزد (= مشتری) در آسمان نمودگار اوست، بر اثر تمازج هیولنی اولی با جوهر نفس (= اهریمن) در سپهر «وای» (خلاء) زروان درنگ خدای (= دهر) - که ستاره کیوان (= زحل) نمودگار کیهانی اوست - پدید گشت.

### ی. چستی هیولنی:

نگره پیشگفته درباره تنومندان سپهری (که اصطلاحاً «فلک» یا «افلاک» گویند) به مثبت بُنگاه حیات، هم از دیرباز دو نظر در این خصوص ابراز شده است: یکی آن که حیات طبیعی چون مربوط به کره زمین است، که حسب نگرش مزدایی تخمه های گیاهی-جانوری از کره «ماه» به زمین آمده، لذا موضوع طبیعت و حیات را صرفاً راجع

۱. فیلسوف ری، ص ۹۵ / بیست گفتار، ص ۱۰۹.

به سپهر زیر ماه (فلک تحت القمر) می‌دانستند؛ و ما پیشتر جایی یاد کرده‌ایم که نگرهٔ عنصر آب به عنوان مایهٔ حیات، هم راجع به فلک تحت القمر بوده باشد؛ چنان‌که عنصر آتش به عنوان مایهٔ اجرام سماوی (نورانی) به همان فلک فوق القمر (زبرماه) بازمی‌گردد. به عبارت دیگر (مسامحهٔ) مادهٔ اولیهٔ جهان مهین (کیهان) آتش و هواست، و مادهٔ اولیهٔ جهان کهن (انسان) آب و خاک است. اما اینها خود «عنصر»ها یا اجسام اولیه‌اند (اُسْطُقسَات) که از مادهٔ المواد دیگری به اسم هیولنی مطلق اشتقاق یافته‌اند، از این‌روست که ماهیت جوهری هیولنی از دیرباز، در واقع مسئلهٔ مشترک بین حکمای طبیعی و الاهی بوده؛ و چنان‌که دانسته است گروهی از ایشان قائل به عنصر واحد شدند، نگرهٔ تک‌عنصری یا تک‌مایه‌ای (یک‌زهکی) و بدین‌سان چهار دسته - حسب وجود عناصر اربع - اصحاب النار و اصحاب الماء و اصحاب الهوا و اصحاب الارض پیدا شدند؛ ولی گروهی دیگر که هر چهار عنصر را در ترکیب عالم وجود علی‌السواء دخیل دانسته‌اند، فلاسفهٔ رواقی پیروان حکیم امپدوکلس (انباذقلس) باشند، که نگرش وی یکسره و بر پایهٔ آراء و متون حکمی مغان ایران باستان استوار شده است. اما باز بحث در ماهیت هیولنی اولی همچنان، اگر بگویم تا امروز هم گزافه نباشد ادامه یافت، البته این بار تحت عنوان «قدم» وجود عنصری از عناصر مورد نظر شد؛ منتها چهار عنصر در دو جفت به لحاظ جرم مادی و طبع صوری، یکم جفت آب و خاک از حیث «گرانی و تیرگی» با «تری و سردی»، هم یک قلم به عنصر «آب» تأویل شد؛ و دوم جفت آتش و هوا هم از حیث «سبکی و روشنی» با «گرمی و خشکی» نیز یک‌جا به عنصر «آتش» تحویل گردید.

قول به دیرینگی عنصر آب در خلقت عالم به مثابت هیولنی اولی همانا - چنان‌که پیشتر یاد کرده‌ایم - یک نگرهٔ عموماً «سامی» یا به عبارت درست‌تر یک برداشت میان‌رودانی (بابلی) و دریاباری (یونانی) است. از داستان آفرینش بابلی چنین مستفاد می‌شود که «آب» نخستین مایه‌ای است که همهٔ چیزها از آن پدید آمد؛ و اما این مادهٔ پریشیده و پراکنده (هباء اولیه/chaos motes) از دو عنصر آمیخته بود: (۱) آب شیرین - عنصر نرینه، (۲) آب شورین - عنصر مادینه؛ بابلیان این دو عنصر آبی را خدای مردینه و خدای زیننه شمرده‌اند، که «ابسو» و «تیامه» نام داشتند و هم از این دو پدر و

مادر همه خدایان پدید آمد.<sup>(۱)</sup> اما قول به دیرینگی عنصر آتش در خلقت عالم به مثابت هیولای اولی همانا - چنان‌که پیشتر هم یاد کرده‌ایم - یک نگره عموماً «آریایی» یا به عبارت درست‌تر یک برداشت وراثت‌دوی (ایرانویچ) و کوهساری (ایرانی) است. از داستان آفرینش «ودایی-اوستایی» (آریایی) مستفاد می‌شود که ایندرا (وای / خلاء / اهریمن) در یک نهانگاه آسمانی می‌بود، که همان «آذر» کیهانی است و از بالا به آتش زمینی (پایین) - آگنی - می‌وزید؛ و از آن پاره‌های اخگری فراخاست که چونان گدازه‌ای آنها را در تنوره فرومی‌گرفت؛ و ایندرا (اهریمن) هیولای نخستین را که به سان اژدهایی سه‌سر و شش چشم بود (- اژی‌دهاک سه‌پوزه) هم با جنگ‌افزار فضائی (باد / هوا) بکشت، تا ابرهای (آب‌زای) گاوپیکری که آن هیولا نهان کرده رها سازد؛ و «تیرته» (اهورامزدا) آتش را از آسمان به زمین آورد، که از آن گیاه زندگی (سوما / هوما) برآمد. بنا به یشت ۱۹ / زامیاد (کیان) یشت (بندهای ۴۷-۵۱) اهورامزدا «آذر» تبار است، آذر اهورامزدا نگاهبان جهان «آشَه» باشد؛ همستار با او همان «اژی‌دهاک سه‌پوزه بدنهاد» (اهریمن) می‌خواهد که «فرّه» یا گوهر (آذرین) نور را از وی بریاید و تباہ سازد.<sup>(۲)</sup>

تفسیر اجمالی این دو فقره آشکارا مبین آن است که، نگره جهان‌شناسی آریایی از آن‌رو کامل‌تر است که حدود عالم از مرزهای زمینی بس فراتر رفته، سراسر کیهان را دربر می‌گیرد و در یک کلمه آسمانی و کیهان مرکزی است. اما جهان میان‌رودانی (سومری-بابلی) بسیار محدود - یعنی - زمینی و زمین مرکزی است. اگرچه همستاران مثبت و منفی عالم در نگره بابلی به وضوح بیان شده، که ما پیشتر ظاهراً زیاده‌بدان پربها داده‌ایم؛ اما آن دو از یک «جنس» (آب) اند؛ در حالی که همستاران مزبور (آتش و آب) در نگره آریایی با اختلاف در «جنس» کارکرد آفرینشی خود را بسیار درخشان‌تر نمایش می‌دهند، ضمن ابراز قدم «خلاء» (وای) و «هوا» (جو) در واقع دیرینگی «زمان-فضا» هم خاطر نشان می‌گردد. عنصر «آذر» آریایی (- تبار اورمزد) با چیرگی بر هیولای «آب» (اهرم‌نهاد) در قیاس با «آبسو» بابلی (- تبار مردوک) نسبت به «تیامه» (اهرم‌نهاد) در

۱. تاریخ الحضارات القدیمة (طه باقر)، ص ۲۰۲ /

*The Babylonian Genesis* (A. Heidel), London, 1963, pp. 61-66.

۲. *Iranian Mythology* (A. Carnoy), pp. 265-267. / ۴۹۳ ص

رایشن (نظم) آفرینش کارا تر است، کارافزارهای او هم بیشتر و مشخص‌تر و عرصهٔ پیکار وی (سراسر کیهان) نیز وسیع‌تر است. آذر (آتش) عنصر ناسوتی اهورامزداست که گوهر لاهوتی آن «آشه» (حق) است، رایشن جهان (نظم عالم) هم به واسطهٔ «آزته» (قانون کیهانی) است، که همانا «عدل» مجسم کلمهٔ حق (آشه) و همو خداست (در نگرهٔ زردشتی) و در بهره‌های پیشین گذشت (نگرهٔ زروانی) همو تبار از «اسر روشنی» (نور ازلی) دارد - یعنی - خود مجلای زروان اکران می‌باشد، پس «آذر» و «آشه» خود ماده و معنای نور ازلی‌اند - یعنی خدای برین زمان خود همان «نور مطلق» است؛ و می‌دانیم که این نور مطلق (هم در نگرهٔ زروانی) دو وجه مضاف دارد، یکی نور روحانی سفید (اورمزد/آشه) و دیگری نور مادی سیاه (اهریمن/آتش) و همین خود مبین ماهیت هیولی اولی است. لیکن جهان‌نگری زروانی (مغان) ایران عنصر مؤنث «آب» شورین (تیامه‌نهاد) بابلی را بدل از «نور ظلم» اهریمنی (آتش‌نهاد) در نظام آفرینشی خود پذیرفته است، از این رو ملاحظه می‌شود که آتش (سپید) اورمزدی «زیننه» (مثبت) و آب (سیاه) اهریمنی «زیننه» (منفی) تلقی شده است. بنابراین، قول بوندهشنی که «نخست آتش از روشنایی بی‌پایان، و از آن باد، و از این آب، و از این خاک پدید آمد» (۴۱/۱) همانا این نگرهٔ آریایی و زردشتی است؛ ولی قول دیگری که «زروان گیتی را در هفت مرحله آفرید: یکم آسمان، دوم آب...، هفتم آتش را که (گوهر) آن در همهٔ آفریدگان پراکنده است...» (۸/۳) و یا قول درست دیگر که «زروان (نخست) آتش و آب را بیافرید...» (علما/ بند ۹) همانا این نگرهٔ مغانی و زروانی است.<sup>(۱)</sup>

اما نگرهٔ یونانی اجمالاً آن‌که در نزد هومر، همهٔ خدایان از آقیانوس (آب) و خواهر و همسرش تتیس (Tethys) به وجود آمده‌اند؛ در نظر هزیود - چنان‌که یاد شد - به آغاز فضای بی‌شکل نامتعین (caos / هباء / خلاء) می‌بود، که تخمهای همه چیز را دربر داشت. اما حکمای طبیعی «ملطیه» (که هر یک نوشته‌ای «در بارهٔ طبیعت» داشته‌اند) در پاسخ به این پرسش «ماده‌ای که اشیاء از آن ساخته شده چیست؟» برآمده‌اند، که عنصر مطلق «آب» در نزد طالس ملطی (۶۴۰-۵۶۲ ق.م) به مثابهٔ هیولی اولی مشهور است؛ و اگر به عقیدهٔ آناکسیمندرس (۶۱۰-۵۴۶ ق.م) اصل «بی‌نهایت» (یا همان «هباء»

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 67, 283, 318, 322, 334/۳۴۷ ص ۷۳، ش

نامتعیّن) و جوهر اولی در نزد آناکسیمنس (اواخر قرن ۶ ق. م) نه چیزی غیر متعیّن، بلکه «هوا» مبدأ همه اشیاست که عنصرهای دیگر از آن پدید آید، مقصود از این اقوال را نباید کوشش در حلّ مسئله ماده پنداشت.<sup>(۱)</sup> اما حکیم هراکلیتوس افسوسی (ح ۴۷۵-۵۳۵ ق. م) معروف به «مُظَلَم» گریان، که هیولنی اولای عالم را یکسره به پیروی از زردشت ایرانی و با اخذ مستقیم از مغان مادستان، چنان‌که مشهور است همانا «آتش» دانسته که تبدل آن را به آب و پس از آن به «خاک» تبیین کرده است. نظریه اضداد در نزد وی هم بر اضداد متقارن که در مکان یکدیگر را محدود می‌سازد، هم بر اضداد متوالی سلسله منظمی از فزون و کاستی‌ها منطبق شود؛ آنگاه وی اتحاد و تعاضد آنها را «دیکه» (Dike) گفته است، که مظهر عدالت (- یعنی همان «ارته» مغانی / «اشه» زردشتی پیشگفته) آنها را محفوظ می‌دارد. معرفت توحیدی هراکلیت همانا اندیشه جوهر اول «آتش» است، که همه اشیا می‌تواند بدان تبدل یابد، آتشی که زندگی جاویدان دارد و همان نیروی پیوسته «زنده» است، که فکر و قاعده‌ای عقلی است و حدود صحیح تبدلات اشیا را به یکدیگر معین می‌کند. هراکلیت به ولادت و صیوررت اشیا (آتش‌نهاد) - یعنی - موالید، انفصال و اتصال متناوب آنها یا تقابل و انقسام و استحاله آنها اعتقاد داشت (همچون ذره‌گرایان) و مدعی اقتباس این مطالب از تجربه مستقیم بود.<sup>(۲)</sup>

امیل برهیه به درستی تمام مشابهت نظر معروف طالس ملطی (نخستین فیلسوف یونان را) که بر حسب آن همه اشیا از «آب» ساخته شده است، با مضمون اول منظومه (پیشگفته) خلقت بابلی خاطر نشان نموده، که قرن‌ها قبل از آن در میان‌رودان سروده شده است: «زمانی که هنوز در بالا آسمان را و در پایین زمین را نامی نبود، از «آبسوی» اول که پدرشان بود و از «تیامات» منقلب که مادر همگی به شمار می‌رفت، آبها به هم می‌آمیخت.»؛ و می‌افزاید که نقل این قبیل قطعات از بعضی متون لاقبل، برای روشن ساختن این امر کفایت می‌کند که، طالس مبتکر علم تکوین عالم نبوده است؛ بلکه تصوراتی درباره طرز تکوین عالم از قرن‌های متمادی وجود داشته، که شاید او بدانها

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۵ و ۱۰۸. / تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۵۰ و ۵۴-۵۶.

۲. گفتار «پ. اذکائی» (در خرد جاویدان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۶۴-۶۶، ۷۸، ۸۰-۸۱ و ۸۸. / تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۶۸، ۷۰، ۷۱ و ۷۸.

دقت و قطعیت بخشیده باشد؛ و می‌توان گفت که فلسفهٔ اولین دانشمندان طبیعت‌شناس یونانی، صورت تازه‌ای از مطلب کهنه‌ای بوده است.<sup>(۱)</sup> ما بر این نظر به قیاس هم می‌افزاییم که درست همان‌طور که طالس ملطی نگرهٔ «آب» را به مثابت هیولی اولی (مادهٔ مواد) بنای عالم از اندیشهٔ کاهنان بابلی در میان‌رودان برگرفت، هراکلیت افسوسی هم نگرهٔ «آتش» را علی‌التحقیق از اندیشهٔ مغان زردشتی (ماد) در ایران‌زمین برگرفته است. ما بیشتر به تحلیل نظرهای سامی و آریایی، یا میان‌رودی و فرارودی و حیطة نفوذ آنها پرداخته‌ایم؛ اینک دیگر به شرح و بسط بیشتر در این خصوص، چون زمینه‌های پیدایش نظر روشن است حاجت نباشد. ارسطو در نقد حکمای طبیعی و خصوصاً آنکساغوراس گوید که آنان بر دو گروه‌اند: یکی آن‌که موجود را جسمی واحد قرار داده، خواه یکی از سه عنصر (آب و هوا و آتش) و یا چیز دیگر غلیظ‌تر از آتش و لطیف‌تر از هوا؛ و دیگر گروهی که پیدایش اشیاء را به تکاثف و تخلخل نسبت دهند و آنها را کثیر شمارند، البته این دو همستارند (در زیادت و نقصان،...) و بر مذهب افلاطون (در کبیر و صغیر،...) که وی همانا این دو همستار یکی را در مقام «هیولی» و دیگری را در مقام «صورت» نهاد<sup>(۲)</sup>.

اما صورت کثیر هیولانی - یعنی - عناصر اربع در نگرهٔ امپدوکلس (انباذقلس) که در نگرهٔ مغانی (زروانی) تحویل به دو عنصر «آتش و آب» شده است، اشارت تاریخی اجمالاً چنین است که هرودوت (کتاب ۱، بند ۱۳۱ / کتاب ۳، بند ۱۶) پیشینهٔ احترام به عناصر اربعه (آذر، آب، خاک و هوا) را در نزد ایرانیان باستان به دست داده، هم‌چنان‌که مکرّر اشاره رفته، عناصر در جزو «طبیعیات» نسک چهارم (- دامتات) اوستایی مغانی (سدهٔ ۶ ق.م) به شرح آمده بود، که در دفترهای دیگر به ویژه «یشت» های عنصری (مهریشت، آبان‌یشت، زامیادیشت، رام‌یشت) مورد ستایش‌اند، هم اینها بیانگر جهانشناسی مغان ایران باستان می‌باشد.<sup>(۳)</sup> روبرت زینر با اشاره به پایدار بودن پرستش «آتش و آب» در نزد اقوام ایرانی، به گونهٔ یک آیین مشترک در تاریخ دینی تا دوران اسلامی، گوید که چنین پایداری در آیین همانا با معانی جهانشناسی ایشان

۱. تاریخ فلسفه، ترجمهٔ دکتر داوودی، ص ۴.

۲. الطبیعه، ص ۳۳.

۳. فهرست ماقبل الفهرست (پ. اذکائی)، ص ۱۰۸.

هماهنگ می‌باشد؛ چنان‌که در «دینکرد» آمده است که «آتش و آب» بنمایه همه چیزها، پدر و مادر چیزهاست که از آن دو زاده شده‌اند. «آتش» نرینه است، و «آب» مادینه، و هر دو برادر و خواهرند. بنابراین، طبیعی است که این برادر و خواهر پدر و مادری داشته باشند، اما در واقع آن دو فرزند «زمان» (زروان) اند؛ چه زروان هم با خیر، هم با شر؛ هم با روشنی، هم با تاریکی؛ هم با سبکی، هم با گرانی... سنجدیده می‌آید؛ و همین خود دلیل است بر آن‌که وی «خنثی» می‌باشد. اما نخستین آفریده زروان همانا «آتش» (نرینه) است، سپس «آب» (مادینه) آفریده شد. بوندهشن گوید که گوهر «هرمزد» گرم و تر، جوهر «اهرمن» سرد و خشک باشد؛ فلذا بنیاد گوهری اورمزد «آتش» و مال اهریمن «آب» است، از این رو حسب نظر «آتش-روشنی» پدر و «آب-تاریکی» مادر بازگوگر داستان آفرینش گیتی است. بیدایش «آسمان» از عنصر آذر است، و بیدایش «زمین» از عنصر آب است؛ بیدایش «زندگی» در آیین زردشتی از آتش، اما در نگره زروانی حیات آمیغ آب و آتش است.<sup>(۱)</sup>

ابن سینا (طبیعیات، فصل هفتم) در باب «آگنه زمین و آسمان و آنچه مردمان در احوال عناصر گویند» از جمله گوید که گروهی از پیشینیان به نگره اضداد گرایش دارند، این‌که همستاران مبدأکل هستند؛ از این رو در قول به خیر و شر یا نور و ظلمت، نسبت به ستایش آتش و بزرگداشت آن، تا حد تقدیس و تسبیح افراط نمودند، هر چیز را هم از فروغ آن دانستند. نظر آنان این است که زمین «ظلمانی» است، که اندرون آن -خواه بالفعل یا بالقوه- روشنی نپذیرد، پس آن را سزاوار خوار شماری و نکوهش دانند. سپس قائل به وحدت و ثبات و توسط بین مفاهیم واقعه در مورد خیر و فضیلت، و بین اضداد و مفاهیم واقعه در مورد شر و رذیلت شدند؛ پس «آتش» را موصوف به وحدت و سکون با توسط در مکان ساختند، خاک (زمین) را موصوف به کثرت و حرکت و کنارجایی نمودند. اینان گویند که در عالم زمین‌های بسیاری هست، هم آنها در میانجای بین دیدگان ما و خورشید و ماه باشند، پس آنها را نه با زدایش بل به پوشش گرفته کنند. اینان در آنچه بر خودشان سراسر است نیاید تکلف کرده‌اند، آخر چگونه باشد که هر مفهوم «خیر» تنها بر آتش واقع شود، و هر مفهوم «شر» تنها بر خاک نهاده‌اید، و این امر چگونه ممکن

1. *Zurvan*, pp. 67, 71-73, 283, 319.



است؟»<sup>(۱)</sup>. اگر این طعن و تعریض یکسره بر حکمای مزدایی ایران، مستقیم متوجه محمد زکریای رازی زروانی مسلک نبوده باشد، بهری از آن بر آراء وی در خصوص «ضدین» دستگاه آفرینش که هست. باعث تعجب از ابن سینا این که حتی نادانسته بر معلم اول (ارسطو) متبع خود هم، که گفته است «جرم مظلم اهریمنی در هیولی باشد» تاخته است. \* اما نظر رازی اگر مراد ابن سینا از نگره «توسط» همین باشد، موافق با منطق جدلی همانا مبنی بر تمازج «هیولی» (نار و نور) با جوهر «خلاء» (عدم) و با همیاری «باری» و «نفس» است.

رازی در بیان نگره‌های «تک‌عنصری» ضمن شکوک بر جالینوس، گوید که دانشمندان طبیعی پیشین درباره عناصر و مبادی، تحقیق و بحث کرده و فروگذاری و سستی بر خود نپسندیده‌اند، مانند انبازقلس و افلاطون و پیروان پسین ایشان رواقیان. سزا بود که جالینوس هم با بلندپایگی‌اش از درجه طبییان به مرتبت طبیعیان و بالاتر فیلسوفان، خرسند نباشد که در بعضی از آراء به ضعیفان اعتماد کرده فلذا تناقض‌گویی نموده؛ چه فساد قول ایشان چندان ظاهر است که گویند: عنصر کلی فقط «آب» است، یا آن‌که گویند عنصر کلی فقط «آتش» است، یا فقط «خاک» و یا فقط «هوا» ست... (رازی در اینجا قول طبییان را هم نقد کرده)...؛ پس قول در عناصر طبیعی نه تنها تحت حکم و تسلّم نهایات حکمت طبیعی، بلکه از مبادی حکمت الاهی است؛ و جالینوس چگونه در این خصوص عذر آورده، از این‌که اقوال ضعیفان را نقض نموده است. آنگاه گمان کرده اقوال کسانی را نقض نموده، که گویند تمام اجرام عالم مرکب از اجسام کوچک‌اند که تجزّی مادی نپذیرند؛ و او در مناقضت با ایشان جز خلاف ننموده، زیرا آن‌گروه قائل‌اند بدین که همه آنچه پایین فلک قمر است «خاک و آب و هوا و آتش» است یا مرکب از اینهاست؛ عناصر آدمی (صفرا، دم، بلغم) هم از اینها باشد، انسان و حیوان جملگی به حکمت عجیبی از اینها استوار ساخت‌اند؛ و هم آنان با جالینوس برخلاف رفته‌اند بدین نظر که، عناصر مزبور و کلاً هر جسمی ممکن است تجزّی مادی شوند؛ و

۱. الشفاء (الطبیعیات)، طبع مذکور، قاهره، ص ۵۳-۵۴.

\* وقتی می‌گوییم ابوعلی بن سینا «فیلسوف» علی‌الاطلاق و «متفکر» صاحب‌نظری نبوده، نایستی عده‌ای را خارش به جان افتد، ما هرگز بی‌سند و مدرک حرفی نزده و نمی‌زنیم؛ عجالتاً ما بر این نظر تأکید داریم که در عالم اسلام، افتخار درک و فهم درست ارسطوی فلسفی تنها از آن «ابن‌رشد» اندلسی است.

از این رو سزاوار بود که در ردّ بر آنان اقدام کند...، پس باید در مخاصمت با ایشان از اینجا ابتداء نماید که جسم فلک و آتش و خاک «غیر مرکب» اند، بلکه آنها همچنان بر همین نوع اند؛ لیکن وی اقرار کرده که نسبت بدین امر علم ندارد، جسم مادی تا بی نهایت تقسیم پذیر است...؛ پس او را در این تشکیک عذری نباشد، که اجسام مرئی «غیر مرکب» اند؛ و اگر غیر مرکب باشند لابد غیر مکون و فسادناپذیراند، از این رو عالم قدیم است و دیگر شک و توقف او وجهی ندارد...»<sup>(۱)</sup>.

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...، و گفته است که هیولی مطلق «جزو» ها بوده است نامتجزی...». ناصر خسرو همچنین گوید که رازی اندر کتاب علم الاهی خویش گفته است، که این جوهر این صورتهای از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلاء؛ و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلاء آمیخته است، ولیکن خلاء 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 آنکه فلک را حرکت سمتی نباشد...، و گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا...، پس حرکت فلک دایره‌سان باشد...؛ و (اگر) چیزی روشن است و چیزی تاریک (حسب کیفیت عرضی) است و جوهر هیولی است...»<sup>(۲)</sup>. بیش از این درباره جوهر بسیط هیولی مطلق در نزد رازی، چون هیچ یک از کتابهای «دریاب هیولی» او نمانده، فرادست نمی آید و اما دانسته است که وی ممائل با قدمای خمسه اش (هیولی، زمان، مکان، نفس، باری) تحت تأثیر مانوی‌گری 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.

اما چنان‌که در بهر «عناصر خمسه» (IV ۵، ب) گذشت، عنصر فلکی «ائیر» (Caelstia Element) همان «آذر» کیهانی باشد، که هم گذشت بر حسب نگره مزدایی تبار

۱ الشکوک علی جالیتوس، ص ۳۸ و ۳۹. ۲ زاد المسافرین، ص ۷۳، ۷۴-۷۵.

«اهورامزدا» از آن آذر است؛ چه می‌دانیم که رازی عنصر «آتش» را دو گونه دانسته: ۱. اخگر (شعله) آتش ناسوتی (زمینی)، ۲. پرتو (فروغ) آتش لاهوتی (اثری) که همان سپهر آذرین باشد. در واقع سپهر مینوی (اورمزدی) همین فلک اثیر (آذر) است، که در نزد مزدیسنان بخش مینوی آسمان و جایگاه فروهران (ارواح نیکان و پاکان / طباع تام) و در نزد افلاطون نیز جایگاه همان «مُثل» (اعیان ثابته) می‌باشد. کسرۀ «اثیر» اورمزدی (مینوی) یا فروهری (روحانی) در نزد رازی، آمیزه‌ای است از هیولای «آتش» (اخگر) و «هوا» (وای / خلاء) که حرکت ویژه آن دایره‌وار است. بدین‌سان، سپهر آذرین همان آسمان برین یا فضای پرتوهای کیهانی (– فروغ ایزدی) است، که ارسطو هم به عنوان عنصر پنجم آن‌را با جرم «آفتاب» اینهمانی نموده؛ امروزه قول به کرۀ آذرین (رازی) و کرۀ آتشین (ارسطو) ناظر به جرم خورشید، چنان‌که ابوریحان بیرونی هم بر این نگرش بوده، همانا فرضیۀ فیزیکی معاصرانه درباره «پلازما» کیهانی است.<sup>(۱)</sup> خلاصه آن‌که آموزۀ «آتش» کیهانی که گوهر آن در همه عناصر ساختارگیتی ساری است، در نزد هراکلیت افسوسی به مثابۀ نظم کیهانی و جوهر حیات، تحت ولایت «آشه» (ارته) خود مظهر اصل نظم و رایشنی است که گیتی را اداره می‌کند. چکیده آموزۀ زردشتی-هراکلیتی «آتش» با عنوان لوگوس / Logos / کلمه (= مانثره / وخش) از این قرار است: الف. لوگوس (یونانی) – روشنی بی‌پایان «آشه» (ایرانی) – ارته شیایونی (هندی)، ب. آتش منور (یونانی) – آتش فروزان (ایرانی) – آگنی (هندی). در ایران «آشه» (= حق / حقیقت) اصل درخشان به عنوان «روشنی‌های بیکران» (= آسر روشنیه) در متون یاد گردیده، قضیۀ «نور» و «نار» در مقولۀ معادشناسی (رستاخیز کیهانی) چنین مطرح باشد، که ربّ‌النار (= پروردگار آتش) خود همانا اهورامزداي «نور» گوهر است<sup>(۲)</sup> احسان طبری در باب جسمیت «نور» بنا به مکتب اشراق سهروردی گوید: «دانش امروزی تفاوتی بین انواع انرژی‌ها و از آن جمله انرژی نورانی – که یکی از اشکال ماده است (به معنای واقعیت خارجی که حواس ما از آن حکایت می‌کند) و اشکال دیگر ماده – نمی‌بیند، و مونسیم (= وحدت‌گرایی) ماتریالیستی از آن جهت هم به پانتئیسم (= وحدت وجودی)

۱. رش: ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۹۸، ۱۸۶.

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۸۱–۸۲.

عرفانی و هم به فلسفه اصالت «نور» که حتی ماده را «نور» متکاتف می‌شمرد - نزدیک است. زیرا شیخ اشراق ثنوی نیست و از ثنویت مجوس و مانویان به قول خود تبرّی می‌جوید، و معتقد به وحدت هیولای اولای عالم است ولیکن همه چیز را نتیجه فیضان دور و نزدیک نورالانوار می‌شمرد، یا همان نتیجه تکاتف نور و کم شدن قدرت فیضان و تشعشع آن می‌داند.<sup>(۱)</sup>

\*. خلاصه با توجه به این‌که امروزه ماده اصلی فضای بین اجرام سماوی را «هیدروژن اتمی» می‌دانند، نیز به موجب تعالیم ذره‌گرایی حکیم رازی و دانش شیمی او، هیولای اولی و اجزای آن در ذهن وی برحسب آتش کیهانی، همان صورتی داشته است که امروزه «پروتون / Proton» (= ذرات سازای هسته اتم) در فیزیک جدید دارد؛ و ما یاد کردیم که وی گویا به نوعی فرضیه ملکولی هم رسیده بود.

\*\*\*

تا اینجا به تحقیق پیوست که در نظر حکمای گیتی‌گرای زروانی ایران‌زمین، چیزی به اسم «متافیزیک» وجود نداشته یا مطرح نبوده است (مانند: ایران‌شهری، رازی، ابن‌مسکویه، بیرونی، بهمنیار، عمر خیام، میرداماد). آنچه از آن به متافیزیک (مابعد طبیعی) تعبیر شده، صرف نظر از بافته‌ها و یاوه‌های بلاطائل ایده‌آلیستی طی قرون و اعصار؛ در حقیقت بیان یا تبیین جلوه‌های ناشناخته «فیزیک» عالم باشد، که چون علم انسانی بدان فرارس نگشته بود، از آن مسامحه به «علم‌الاهی» تعبیر کرده‌اند. نگره زردشتی-زروانی «آتش» کیهانی (- فروغ یزدانی) که در جهان‌شناسی مانوی به عنوان «نور ازلی» (نور مطلق / نورالانوار) بیان گردیده، هم با تبیین علمی حکمای طبیعی (گیتی‌گرای) یا فلاسفه حقیقی ایران، صورت یک «نظام» منسجم فکری و فلسفی پیدا کرده، چرا این چراغ معرفتی که نبوغ شگرف آریایی و مغانی (باستان) در هزاره‌های گذشته برافروخت تاکنون نمرده؟ در حالی که تا امروز دهها مکتب فلسفی-معرفتی پدید آمده در سراسر جهان زود پژمرده یا هم مرده‌اند، چرا «آتش پارسی هنوز نمرده است» (شیخ احمد غزالی) و سبب پایایی و پویایی آن چیست؟ جواب ما همان است که گفتیم: چون از بنیاد متافیزیک نبوده، همواره به احوال عالم عینی «پویا» توجه نموده؛ به همین

۱. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، چاپ برلین، ص ۲۳۸.

جهت با روشی علم‌گرای یک اندیشه بنیادی به میان نهاده، که تقریباً پس از دوهزار و هفتصد سال هنوز «نو» و معاصرانه می‌نماید؛ چه در مقولات حدوث ده‌ری، مسئله نسبیّت و مفاهیم «زمان-فضا» و جز اینها با نگرش‌های امروزی پهلوی می‌زند. با تکرار می‌گویم زیرا مقولات و مفاهیم بنیانی «نظام» فکری آن، همانا با اجزاء ساختاری نظام «عالم» عینی جُنبا تطابق دارد.

## ۶. عقل و نفس

در واقع همان «باری و نفس» دو دیرینه زنده و کنشگر از قدامای خمسه رازی، که هم پیشتر (V، ۲ ج) تحت این عنوان بررسی شد؛ هم چنین در بهر «دوگانه گرایی» (V، ۳) چون این دو از مقوله ضدین (همستاران) است، نیز در «نگره دو همزاد» (V، ۵، ز) گذشت که «عقل» از خرد زروان و «نفس» از هوی (آز) او پدید آمد؛ و موضوع همیاری باری (- اورمزد) با نفس (- اهریمن) در خلقت عالم - یعنی - آمیختگی / آمیزش (- ترکیب جدلی) آن دو مکرر شد، هم این که عقل «نور» اثری فائض اورمزدی و نفس «ظلمت» حیوانی صادر اهریمنی است؛ منتها بحث درباره این دو قدیم حی و فاعل در اینجا صرفاً از جنبه فلسفی آنهاست، جوانب اخلاقی مسئله در فصل آتی (سیرت شناسی) مورد اشاره و بررسی خواهد شد. اما اکنون باید گفت که «عقل» در نظر رازی - چنان که بیاید - مرادف با و یا به مفهوم «خرد و دانایی» محض است، که این خود اصلاً ترجمه نامخدای ایرانی «اورمزد / اهورامزدا» (= سرور دانا و بخرد) و مینوی نیکوی جهان؛ «نفس» هم به مفهوم «نابخردی و نادانی» محض است، که این نیز چنان که می دانیم اصلاً صفت ذاتی «اهریمن» (= روح خبیث) عالم باشد. ولی گذشته از مفهوم عام «نفس کلی» در نزد رازی، چنین نماید که گاهی نفس را به معنای «روح» گرفته، گاهی هوی را به معنای «نفس» آورده؛ و اشتراک لفظی دیگری که کلمات نفس / روح در فارسی کهن (پهلوی) - یعنی در معانی «جان» و «روان» نیز تاکنون پیدا کرده است.

باری، حکمای طبیعی قدیم (متبع رازی) معتقد بودند که «نفس» (mind) خود مبدأ تکوین است، چه آن که نفس جهانی (کلی) موجب حرکت در عالم گردیده، جوهری بسیط و نامنفع ولی فاعل که همان علت تحرک اشیاء می باشد. اما دانسته است که مفهوم نفس جهانی یا «روح عالم» همانا یکسره مأخوذ از نظریه مشهور و ترجمه «گوشورون» (= نفس ناطقه / روان جاندار) زردشت پیامبر ایران باستان است، که در کهن ترین سرودهای وی (گاتاها) هم به مثبت علت کون و حرکت و حیات عالم مطرح

شده، آنگاه از طریق فیثاغورس و افلاطون به حکمای رواقی و نوفلاطونی، سرانجام در نزد فریدریک هگل به عنوان نظریه «روح کل» عالم تبیین فلسفی یافته است. اما نگره افلاطون درباره عقل و نفس اجمالاً از این قرار است که، «عقل» صورت غیرهیولانی است از آن رو که با چیزی از اجسام مادی درنیامیزد، لیکن خالق آن را در جوهر «آتش» نهاده که در هر شیء محسوس وجود دارد. درباره «نفس» چنان که سقراط گوید همانند جوهر الهی است، که نه بمیرد و نه تجزیه پذیرد؛ بل معقول واحد و ثابت ازلی است، برخلاف عقل با اجسام مادی درآمیزد، که در جزو قدمای خمسۀ (افلاطون) عبارت از جوهر (و) هوو (و) غیر (و) حرکت (و) سکون باشد.<sup>(۱)</sup> افلاطون (جمهوریت / ۶) در «نفس» انسان میان دو جزء عقلی (به یونانی «لوگیستیکون») و غیرعقلی (به یونانی «آلوگیستیکون») یا «شهوانی» (اپیتومیتیکون) آن تمایز نهاده، که اولی از پرداختن به آنچه زیانبخش است جلوگیری می کند (– نفس لوامه) و دومی سبب تحریک و انگیزه شدن به کارهای زیانبخش است (– نفس اماره). این جزء دوم غیرعقلی را «هوای نفس» نامند، که همان خاطرات «شر» باشد و «شهوت» (= آرزوی تخیلی) هم گفته اند، چه برخلاف عقل است و در قرآن مجید به «نفس اماره» (فرمان دهنده به بدی) تعبیر شده است. افلاطون گوید همه شهوات و آرزوها (اپیتومای) باید زیر فرمان دانش و عقل (ایبستمه کای لوگو) باشد، پس آن یک را به شیطان و «دیو»، و این یک را به ملک و «فرشته» تعبیر نموده، همانا «عقل» را برابر با خدا نهاده اند.

در نزد ارسطو همین دو جزء عقلی و غیرعقلی «نفس» چنین است: ۱. اشتیاق و میل طبیعی (اورکسیس) که چون با «عقل» (نوس) ترکیب شود، به مفهوم «هماهنگ با عقل» یا «خواست عقلانی» (بولسیس) بوده باشد. ۲. اما هنگامی که با وهم و تخیل ترکیب شود و برخلاف عقل به کار رود به «شهوت» (اپیتومیا) تعبیر گردد. به طور کلی، امیال عقلانی و فلسفی، یا نفس های عقلی و غیرعقلانی، که ارسطو خواست عقلانی را زیر فرمان عقل عملی قرار می دهد<sup>(۲)</sup>. اما رازی در همان رساله جدلی «در باب مابعد طبیعی» از جمله گوید که ما نظر ارسطو را در باب نفس و دیگر اقوال فلاسفه را در این خصوص نقض کرده ایم؛ چه قول ارسطو که طبیعت از بابت «نفس» ملهم به حکمت باشد و آن در عالم

۱. افلاطون فی الاسلام، ص ۹۰، ۱۲۷، ۱۵۰، ۲۶۸.

۲. فلسفه علم کلام، ص ۶۸۲-۶۸۳ و ۶۸۸-۶۸۹.

پراکنده است، همانا یک حرف خرافی است که ما آنرا در باب نفس (از کتاب علم الاهی خود) و این را هم رد کرده‌ایم، که پندارند در مردگان نفسی هست که «ضرورت» را نفی کرده‌اند<sup>(۱)</sup>. اما مناقضت‌های رازی نسبت به آراء جالینوس درباره «نفس»، تا حدودی از آنها نظرات خود او هم در این خصوص مستفاد است؛ چنان‌که اهم آنها از جمله مثل قضیه حدود یا قدم عالم در نزد جالینوس، معلوم نیست که نفس «جوهر» است یا «عرض»، نیرو «ناب» است یا «آمیغ»؛ پس رازی گوید که جالینوس در کتاب «منافع الاعضاء» خود، اختلاف اندام‌ها را در تن برحسب اختلاف نفسها بیان کرده، که این قول حاکی از آن است که نفسها جوهرند و پایدار به تن نباشند، آنها پیش از تن‌ها وجود داشته‌اند... (الخ). اما این قول وی با آنچه در «نگره‌نامه» اش بیان کرده، که نسبت به جوهر یا عرض بودگی نفس هیچ «علم» ندارد معارض است؛ شیوه‌ای که وی در بیشتر کتابهایش بدان گراییده، به ویژه در کتاب «فی ان قوی النفس تابعة لمزاج البدن» (= در این‌که نیروهای نفس تابع مزاج تن است) و گوید که نفس همانا بخار خون است و روح، که در اندرون دماغ یا در تنه مغز می‌باشد؛ و او در این دو مورد چیزی جز وصف ماده نگفته است، از آن‌رو که نفس نسبت بدان دارای ثبوت و ذات قائم به فرد است.

هم‌چنین، اگر جالینوس پندارد که عالم همواره بر این حال بوده، سخن گفتن استوار حسب حکمت خود برافتد؛ و اگر نفس همانا سراسر تن است (organism) که مر آنرا نفس بر طریق فصلی (همچون) جوهری متمم است، و آنرا پایداری در ذات خود جدای از تن نباشد؛ پس اعتدال آن با تراش تن برحسب جواهر نفوس باطل گردد، پیداست که جز چیزی متعارف در این خصوص نگفته... (الخ). نیز قول درباره نفوس که آیا آنها را آفریدگار پدید کرده؟ اگر نوپدید باشند که بر نهایت فضل و کمال دانای نیکساز است، اما علت و انگیزه نوپیدی آنها چیست؟ (که باز مسائل جدلی پیش کشیده) و در باب اختلاف اخلاق آدمیان برحسب گونه‌گونی جوهر نفس ایشان (قول جالینوس) این نظر را هم رازی نقض کرده، گوید که ممکن نیست نفس ناطقه را فاقد «شهو» دانست، به قول افلاطون نفس «مزاج» است و از شرّ و پستی تهی نباشد؛ و ما با برهان (در گفتاری درباره نفس) بیان کرده‌ایم که، نفس آن‌طور که جالینوس پنداشته «مزاج» (آمیغ) از طبایع اربعه نیست. هم‌چنین در مورد جذب غذا در بدن که جالینوس بیان کرده، صواب آن است که



مثل ما بگوید چیزهایی که در بدن جذب می‌شود، از جمله حسب ضرورت «خلاء» می‌باشد از آن‌رو که نفس ظاهر و خفی است... (الخ). رازی در بیان قول فلاسفه راجع به کون و فساد هم، نظر خودش را درباره طبیعت و نفس بازگفته، که این دو را جوهری مخصوص به خود نباشد و هریک از آنها، فقط با اجتماع آنچه در اجسام اول است (جزوها) که تأثیر نپذیرند.<sup>(۱)</sup> جالینوس در کتاب «درمان هوئی و خطای نفس» خود، مانند افلاطون - که گذشت - کلمه «هوئی» را در برابر «عقل» آورده، افعال نفسانی یا صفات رذیله را به «هوئی» نسبت می‌دهد. دکتر محقق گوید در مسئله نفس ناطقه که مزاج است یا غیرمزاج؛ و از این طریقه احتیاط علمی او چنین فهمیده‌اند که وی «جوهر نفس را نمی‌داند» (توقف) و یا همان که «نیرو» ناب است یا آمیغ و جز اینها، ظاهراً منظور رازی کتاب مزبور بوده باشد، که اینک همین کتاب جالینوس در دو بخش وجود دارد و چاپ هم شده است.<sup>(۲)</sup>

اما آنچه از کتاب علم الاهی رازی درباره دو دیرینه «عقل و نفس» فرادست می‌آید، بیشتر همان گفتاوردهای ابوعلی مرزوقی و فخرالدین رازی، در شرح قدمای خمسۀ اوست که اجمالاً از این قرار است: «باری تعالی همه‌دان است و غفلت بدو نرسد، از او همچون آفتاب که پرتوفشانی کند زندگی همی جوشد، و البته همو عقل تام و محض است. «نفس» نیز که چونان نورفشان باشد، همی از او حیات فائض گردد؛ ولی بین جهل و عقل متردد است، مانند کسی که گاه خواب و گاه بیدار شود؛ و این از آن‌روست که هرگاه نفس به سوی باری گراید - که عقل محض است - آگاهی یابد، اما چون به سوی هیولای گراید - که جهل محض است - ناآگاه شود و سهو کند». شرح فخر رازی و کاتبی قزوینی هم درباره آن دو دیرینه چنین است که زنده کنشگر باشند، باری تعالی همه‌دان و حکیم است که هیچ سهو و ناآگاهی بر او رخ ندهد، بل از وی عقل جوشد همچون نوری که از قرص خورشید فائض می‌گردد. فیضان نور از جوهر باری تعالی، هرگز به قصد و اختیار نیست، بل به «ایجاب» است نه «صدور»؛ و اما نفس که از او نیز چونان نورفشان حیات جوشد، لیکن جاهل است و نداند که با اشیاء چه می‌کند. نفس که جوهر قدیم و مجرد است، سبب حیات باشد که آن هم به طریق ایجابی است (مانند نور فائض از قرص

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۱۴-۱۶، ۳۱، ۳۶ و ۶۸.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۶۴، ۱۷۹، ۳۱۷ و ۳۳۲.

خورشید) و نه صدوری، اما نفس وابسته به تن‌های نادان تهی از دانش است»<sup>(۱)</sup>. حمیدالدین کرمانی در نقض «طب روحانی» رازی از جمله گوید، وی نفس را بدل از عقل بدان نامیده است (که چنین نباشد) و این‌که اطلاق عقل بر نفس کنند از آن‌رو نیست که به ذات خود عاقل است، بل از آن جهت است که بالقوه عقل باشد. بیان فساد قول افلاطون در نفوس ثلاثه و در این‌که، همانند نفس پس از مفارقت از جسم به شخص دیگری تعلق می‌یابد؛ و در جسمهای بیرون از خود داخل می‌شود.<sup>(۲)</sup>

رازی درباره چستی نفس و این‌که چرا به جسم می‌پیوندد، از سرور فیلسوفان افلاطون گفتاورد نماید، که معتقد بود در آدمی سه نفس وجود دارد: یکی به نام نفس گویا و خدایی، دیگری نفس غضبی و حیوانی و سه دیگر نفس نباتی و نامی و شهوانی. نفس حیوانی و نباتی از برای نفس گویا به وجود آمده‌اند. نفس نباتی به جسم غذا می‌رساند، و جسم برای نفس گویا به منزله آلت و وسیله است، زیرا جسم از جوهر باقی تحلیل‌ناپذیر ساخته نشده، بلکه از جوهر سیال تحلیل‌پذیر آمده است و هیچ تحلیل‌پذیری پایدار نماند مگر که بدل ما یتحلل ییابد. نفس غضبی در سرکوبی نفس شهوانی با زیادتی خود نفس گویا را از اندیشمندی بازدارد. این دو نفس - یعنی - نفس نباتی و نفس غضبی به نظر افلاطون، مانند نفس گویا دارای جوهر خاصی که پس از فساد جسم باقی بمانند - نیستند. اما مزاج دماغ نخستین آلت و وسیله نفس گویا است، حس و حرکت ارادی و تخیل و فکر و ذکر نیز از دماغ صادر می‌شود؛ اما فعالیت‌های اخیر از خاصیت مزاج دماغ نیست، بلکه معلول جوهری است که در دماغ حلول کرده، و آن را چون ابزار و وسیله به کار می‌برد، منتها این ابزار و وسیله بیش از دیگران به این فاعل نزدیکتر است.<sup>(۳)</sup> در خصوص تقسیم سه‌گانه نفس از طرف افلاطون (به عاقله، غضبی، شهوانی) دکتر اعوانی گوید که از نظر رازی «نفس» وجود واحد است، که به اعتبار وحدت همانا افعال متکثر از آن صادر می‌شود؛ چنان‌که به تعبیر صدر المتألهین «النفس فی وحدته کل القوی»، نفس وجودی واحد و سنخی فارد است ولی به اعتبارات مختلف، افعال گوناگون از وی صادر می‌شود و گویا و جنباست.<sup>(۴)</sup> دکتر محقق گوید

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۷، ۲۰۳-۲۰۴.

۲. الاقوال الذهبیه، طبع الصاوی-اعوانی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۹، ۵ و ۷۶.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۲۷-۲۸ / فیلسوف ری، ص ۱۷۶ و ۱۸۲.

۴. الاقوال الذهبیه، مقدمه، ص هیجده-نوزده.

تقسیم سه گانه نفس - که بر مبنای آن فضائل چهارگانه پدید می آید - از ابتکارات افلاطون است، در قبال ردایل چهارگانه که بر روی هم هشت جنس می شود؛ و این اندیشه بر مسلمانان اثری آشکار نهاده، از جمله ابن مسکویه «تهذیب الاخلاق» را در این باب نوشته، اما رازی اساس کتاب خود (طب روحانی) را بر «عقل» و «هوی» قرار داده، فضائل و ردائل را پدیده آن دو می داند. بدین سان، رازی عقل و هوی را در برابر نفوس سه گانه نهاده، هر آنچه از مواد هوی باشد از آفات عقل است، که نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانی و غضبی را نیرومند می سازد.<sup>(۱)</sup>

سزااست که نظر ناصر خسرو اسماعیلی معارض مشهور رازی را، هم درباره نفس بیان نماییم که خالی از فایده نیست؛ می گوید «نفس جوهر ابداعی است نه تکوینی» که حرکت مطلق مر او راست [ارسطو] و آن جوهر به ذات خویش زنده است، مکان صورتهاست و دانش پذیر است؛ پس از فنای شخص به انحلال، او به ذات خویش قائم است. گروهی از ضعیفان نفس را قائم به ذات ندانند، بل گویند که اعتدال طبایع (مزاج) است، آنچه مر جسد حیوان را همی زنده دارد، و این فعلها از او همی آید...؛ و قول به اعتدال از آن دهری است (که به قول او) طبایع اندر هر جانوری «معتدل» است. استدلال های 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 الهی می داند.<sup>(۲)</sup> خلاصه آنچه از آراء یا اقوال پیشگفته، می توان 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 مجزئی (جوهر مفارق) از ماده نیست ولی مفهوم آن مجرد باشد، که هم مکمل «اندامگان» (organism) زنده جنباست. نفس که وجودی واحد و فائض حیات است، افعال متکثر و اشکال حیاتی از آن به طریق ایجابی صدور یابد. جنبش های نفسانی بر اثر اجتماع و افتراق اجزاء لایتجزئی در اجسام طبیعی است، در حیوان نیروهای نفس تابع مزاج بدن می باشد؛ و روح انسانی خود از خواص (آویزش) جسم طبیعی اوست، که مرکز آن در تنه «مغز» می باشد فلذا نفس ناطقه که خود «آمیغ» خیر و شر است، هم به وسیله مغز (که ابزار نطق و فکر است) گویا باشد.

۱. فیلسوف ری، ص ۱۸۲-۱۸۳ و ۱۸۶-۱۸۷ / رسائل، ص ۷۳.

۲. زاد المسافرین، ص ۵۸، ۶۱، ۶۴، ۶۶-۶۸ و ۷۰.

برهان دیرینگی نفس از زبان فخرالدین رازی، مبنی بر آن است که هر نوپدیدی مسبوق به ماده است؛ و گویند اگر نفس نوپدید می‌بود، ماده آن نوپدید بودی؛ و اگر نوپدید می‌بود، ماده دیگری حاجت داشتی نه تا نهایت؛ و اگر دیرینه باشد همانا مطلوب است.<sup>(۱)</sup> رازی چند اثر بزرگ و کوچک «دربارۀ نفس» داشته، که مثل دیگر آثار وی بر جای نمانده است.

بدین سان، حسب بیان و برهان آشکارا دانسته می‌آید که، در نزد رازی «زندگی و روح هم مادی است»، و مجرد از ماده چیزی نباشد؛ و این رأی و نظر همانا یادآور قول فیلسوف مادی معاصر ایران، شادروان استاد دکتر تقی ارانی است که هم در گفتاری بدین عنوان و در کتاب «علم‌الروح» از جمله چنین گوید: «در گذشته روح را موجود مستقل می‌دانستند...، علم جدید بر روی این موهومات خط بطلان کشیده، و ثابت نموده است که روح به عنوان موجود مستقل وجود ندارد، بلکه مجموعه‌ای از خواص ماده است...؛ روح و حیات عبارت از خواص معین دستگاه مخصوص ماده...؛ حرکت و حس که بیشتر به سلول حیوانی مربوط است، خارج از قوانین طبیعت بی‌جان نباشد...؛ تمام آثار روحی که از ما ظاهر می‌شود، دارای قوانین کمی است - یعنی - هر مقدار معلوم علت، یک مقدار معلوم معلول دارد...»<sup>(۲)</sup>. ابن حزم ظاهری گفته است که نفس در نزد ایشان، جوهر قائم به ذات و حامل اعراض خود است، که نه متحرک باشد و نه متمکن در هیچ مکان است.<sup>(۳)</sup> استاد پینس درمی‌افزاید که نفس حامل حیات است، اما چنان‌که رازی گوید معرفتی در تعلق به هیولی ندارد؛ عقل که جزو گوهر آفریدگار است از برای بیدار کردن نفس و آموزش «روح» آمده، آدمی تنها می‌تواند با مطالعه فلسفه از قید «ماده» برهد؛ و هرگاه که همه نفوس انسانی راه‌هایی را به فرجام رسانند، جهان از هم فروپاشد و هیولی هم به وضع اول خود بازگردد، بدین معنا که آنها (جزوهای نامتجزی) تجزیه خواهند شد؛ گویی رازی با این نگره‌ها فراخوان به یک آموزه اخلاقی زاهدانه است.<sup>(۴)</sup> اما در خصوص این‌که نفس کلی وجودی «واحد» است، چنان‌که قبلاً هم اشارت

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۱۴.

۲. آثار و مقالات (دکتر تقی ارانی)، تهران، ۱۳۵۷، ص ۵۱-۵۲، ۱۷۰ و ۱۸۲.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۲۴۳.

4. *Dictionary of Scientific*, vol. II, p. 325.

کردیم همین مفهوم یکسره مزدیستایی، یعنی همان اندیشه بلند «روح جهانی» (= گوشورون) زردشت سپیتمان است، که افلاطون آن را برگرفته و در تیمائوس آورده؛ رواقیان پس از آن تغایر بین روح و ماده را ترک گفتند، همین نگره که در نزد هراکلیت نیز به عنوان «لوگوس» (Logos) مطرح شده بود، اجمالاً همچون آموزه وی در سه نکته خلاصه می‌شود: ۱) جریان کلی اشیاء، ۲) معادله واحد و کل (= یکی برابر با همه) و ۳) هماهنگی همستاران. رایتسنشتاین (نوی دیرین عرفانی) در باب تأثیر ایرانی-زردشتی بر یهودیت، به ویژه موضوع «روح جهانی» گاتها (= گوشورون) را یاد نموده است؛ سپس همین معنا با کلمه «گریو» در مانویت بیان گردیده، که اصلاً یک واژه اوستایی است و به «روح» یا «عنصر زنده، خود وجود» (جدا از «گیان» و «واخش») ترجمه شده، همان «واخش / وخش» (= لوگوس) در متون مانوی، «واخش زیندکر» متون پهلوی (= روح زنده / حیات بخش) و در سریانی «روحاحیا» که در عربی «روح الحیاة» و در فارسی هم «وادژیوندک» آمده است.<sup>(۱)</sup>

### الف. دیو آز-خرد:

عقل که صورت هیولانی (ناسوتی) آن عنصر «آتش» است، معنای غیرهیولانی (لاهوتی) آن مفهوم «آذر» (اثیر) اورمزدی است، که از آن به ملک یا فرشته تعبیر کرده‌اند. نفس که صورت هیولانی (ناسوتی) آن عنصر «آب» است، معنای غیرهیولانی (لاهوتی) آن «آز» (هوی) اهریمنی است، که از آن به شیطان یا دیو تعبیر کرده‌اند. حسب تمازج دیالکتیکی (= همنهادی) یا همیاری و هماهنگی همستاران ازلی در امر آفرینش، «حیات» با منشأ اهریمنی (= یعنی - نفس در وجود انسان، بهری هم از «نور» اورمزدی - یعنی - عقل بیافته است؛ هم از این‌روست که او را طرفه معجونی از «دیو و فرشته» وصف کرده‌اند، آمیغ این دو به نوبه خود گویا حسب نظر ارسطوئی (پیشگفته) جزء عقلانی نفس (بولسیس) یا جزء نفسانی عقل (= میل / کام) درست باشد، که البته جزء غیرعقلانی نفس (اپیتوما) یا «هوی» (= آز) و پاره نفسانی بهیمی محض همانا «شهوت» (= آرزو) است. ما مصطلحات پهلوی را با معادل‌های عربی آنها به کار آوردیم که بعداً توضیح داده خواهد شد، اما جوهر عقل در متون زروانی-زردشتی پهلوی همانا

۱. رش: گفتار (در) خرد جاودان، تهران ۱۳۷۷، ص ۶۵، ۹۷، ۹۹ و ۱۰۲.

به «مینوی خرد» تعبیر شده، با کتابی مشهور و موجود به همین عنوان، که همان «پیر» خردمند و راهنمای حکیمان و عارفان در سلوک فکری و معنوی‌شان (– خضر راه نجات) در ادبیات ایران نیز بسیار مشهور است. نگرش اخلاقی حکیم رازی حول محور فلسفی است، که یک سر آن مقوله «عقل» و آن سر دیگر مقوله «نفس» می‌باشد؛ ولی بیشتر مباحث پیرامون آثار و ظهور نفس یا «هوئی» و «شهوت» است، یعنی فطرت بهیمی و اهریمنی انسان که مادام که این «دیو» سیاه سرکش از وجود فردی و اجتماعی او بیرون نرفته یا رام نگردیده، «فرشته» عقل اورمزدی و نور سپید عدل کیهانی به جای آن درنیامده، همواره دغدغه خاطر حزین و دلمشغولی اندیشمندان و فرزندگان جهان همین باشد؛ و این دل‌نگرانی و امر روحی-خُلقی اختصاصی به حکیم رازی نداشته و ندارد. اما منابع زیردست رازی و مفاهیم کاربرست او در این خصوص، یکسره مانوی است و آبشخور فکری او همچنان عرفان «سیاه» زندیقان می‌باشد.

دیو «آز» که در اوستا به گونه نرینه یاد شده، از همان ریشه لغوی کلمه «آزی» است، که در اسم‌های «آزی‌دهاک» سه‌پوزه یا «اژدهای» سه‌سر، طی افسانه آفرینش هندوایرانی (آریایی) پیشگفته (– چیستی هیولای) مظهر اهریمنی هیولای اولیه یاد گردیده است. لیکن در متون مانوی دیو آز به گونه مادینه و «مادر دیوان» یاد شده، که با «روحا» ماندایی (– ملکه آسمان) همانند است؛ ذات‌سپرم آن‌را سپهدان سردار دیوان می‌داند، «آز» در جهان فیزیکی چونان هم‌آورد «چیهر» (= طبع / نهاد) ظاهر می‌شود؛ چیهر نمایشگر آن‌سوی پاک طبیعت آدمی است، بخشی از وجودش که «تن» بدان می‌زید و به خواست او نباشد، از این‌رو در برابر «کام» (= خواست / اراده) قرار می‌گیرد. حسب مفاد از «دینکرد» همانا آز سوء عمل طبیعی و به قاعده‌ای است، که کارکرد طبیعی (= چیهر) تن را مختل می‌کند؛ و در جای دیگر گوید که وی کارگزار دیو مرگ (– استوویهات) باشد، اما در حیطه نفس انسانی دیو «آز» بر ضد «خرد» (Reason) و «فرّه» ایزدی عمل می‌کند. بدین‌سان، در عالم معنی «آز» (هوئی) دشمن «خرد» (عقل) است، که بر حسب «مینوی خرد» (۱۰/۸) سرانجام آز بر اثر مینوی زروان و مهر، مینوی قانون و «بخت» از میان خواهد رفت.<sup>(۱)</sup> در اخلاق هم «خورسندیه» (– قناعت) همچون فضیلت در قبال «آز» (– رذیلت) آمده، این همان نفس اماره است (– جزء غیرعقلی نفس) که چهره تاریک آدمی است، چه «خودکامی» و «دژآگاهی» از سیماهای برونی آن دیو درونی «آز»

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 166–167, 171, 173, 175.

می‌باشند. چنین نماید که در متون مزدایی فرشته «سروش» گویا معبر از «نفس لوامه» (جزء عقلی نفس) بوده باشد. همستار با «آز» در متون مانوی عقل کلی (Nous) همانا «وَهْمَن» نام دارد، که پنجمین پدر «نور» است و او را «عقل اعظم» (= وهمن وزرگ) و «منوهمید روشن» (= ذهن / فکر نورانی) نیز گویند، همان «خرد» که مهر پیامبران است، رستگاری نوع بشر هم به یاری آن (عقل کلی) باشد<sup>(۱)</sup>.

اما «آز» که در متون پهلوی (مانوی) به گونه مادینه صفت اهریمن و دیگر دیوان آمده، در عربی چنانکه ابن ندیم (الفهرست) ضمن شرح مذاهب مانوی آورده، برابر با کلمه «الحرص» مذکر یا کلمه «الشهوة» مؤنث باشد؛ ولی «حرص» ظاهراً ترجمه تحت‌اللفظی «آز» پهلوی است، که معادل دقیق لغوی اش همان «الهُوئ» رازی می‌باشد. به هر تقدیر، «آز» در مفهوم جزء غیر عقلی نفس (هوای نفس) چنانکه گذشت، چون با توهم و تخیل مقرون شود که همان خاطرات «شر» است، برابر با «اورزوغ / ارزوغ / آرزو» پهلوی به معنای «شهوة» (= ایتومیا یونانی) می‌باشد، که در نزد مانویان «دروخش» (= أم الخبائث) و در نزد حکمای مسیحی به مفهوم «لیبدو / Libido» (= انگیزه جنسی) فلذا این دیو زردشتی در متون مانوی به مفهوم «دیو بی آرم» (بی حیا) هم باشد؛ و در متون تورفانی «آز» (هوئ) و «اورزوغ / آرزو» (= شهوت) همان زنینه‌ای است (امیره ظلمت) که آدم را لغزاند، صفت این «امیره ظلمت» در سریانی و عربی و فارسی همانا «سلیطه» شریه باشد.<sup>(۲)</sup> اصطلاح اخلاقی «آز» (هوئ) که در متون مانوی پربسامد است، حاکی از اندیشه دوگرایی مانی به طور بارزی بین «روح» و «ماده» متردد است - یعنی - خیر و شر، که این دو همستار در این جهان با عمل اصل شر (ماده یا ظلمت) درمی‌آمیزند. ماده همسنگ با «آز» (هوئ) و «آرزو» (شهوت) میراث شیطانی انسان که نسبت آن در عالم وجود بیشتر است، «نور» را در تن آدمی محبوس ساخته و جفت انسانی (آدم و حوا) را به منصفه ظهور رسانده؛ روح / نفس ظلمانی یا مادی (هیولانی) همان روح / نفس نورانی است که در تن آدمی زندانی شده (به قول رازی با هیولنی آویخته) و شهوت و حرص و آز و رشک و کین از آن صدور یافته است<sup>(۳)</sup>.

1. *Mani and Manichaeism* (Widengren), pp. 60, 63. / *XUASTVANIFT* (Asmussen), p. 196. / *A Reader* . . . (Boyce), pp. 8, 10.

2. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), pp. 106, 108, 211, 251, 252.

3. *A Reader in Manichaeism*... (M. Boyce), A. I., pp. 4, 8. / *Mani and Manichaeism* (Widengren), p. 59.

سه مینوگی جسمانی «خشم، آز، آرزوگ» در نگرش مانوی، تحت تصرف نیروی فعال نامرئی - یعنی - همان ظلمت حیاتی است؛ و این کنشگری اهریمنانه همانا سرزدن «گناه» از آدمی باشد، که در مناظرات ضد مانوی به مثبت دودستگی عنصری، یعنی تقابل «جان/ روان» با «تن/ کالبد» ارزیابی شده؛ آموزه دوگرایی یا «دوخدا» باوری در این نگرش هویدا است. یک فقره از اعترافات مانوی چنین می‌گوید که ما خود، روحمان در عشق تسکین‌ناپذیر و بی‌شرمانه دیو «آز» (هوی) سرگردان است (یعنی عملاً بر وفق عشق دیو «آز» رفتار کنیم) و از این رو دست دعا به سوی خدا برداریم که گناهان ما را ببخشد. چه در گفتار و کردارمان با دیو تسکین‌ناپذیر و بی‌شرم و حیای «آز» همسان هستیم، با چشم‌های او می‌نگریم و با گوش‌های او می‌شنویم، با زبان او سخن می‌گوییم و با دست‌های او می‌گیریم و همانا که با پاهای او گام برمی‌داریم.<sup>(۱)</sup> ناصر خسرو گوید که فلاسفه مر پری / مرین (- فرشته) را نشناسند / نستایند، اما «دیو» را مقررند و گویند نفسها جاها را بدکردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند، بر آنچه بر حسرت شهوت‌های حسی بیرون شود از جسد، و آن آرزوها مر او را برکشد (و) نتواند که از طبایع گریزد، و در جسمی زشت شود آن نفس و اندر عالم همی گردد...؛ چنانکه محمد زکریا رازی گفته است اندر کتاب *علم الاهی خویش*... (الخ).<sup>(۲)</sup> رازی خود گوید که قصد ما از مطرح نمودن بحث عقل و هوی، آن است که آنها را از آغازگاه مقصد خود دانسته‌ایم...؛ چون عقل را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزاوار نباشد که پایگاه او را به پستی کشانیم و هیچ‌گاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم، زیرا هوی آفت و مایه تیرگی خرد است...<sup>(۳)</sup> ابن‌واضح یعقوبی از کتاب «شاپورگان» مانی نقل می‌کند که تباهی ظلمانی با «نفس» همبرگشته، همانا آمیخته با شیاطین و بلا و آفات است.<sup>(۴)</sup> ابن‌قیم جوزیه هم در بیان اصل مذهب ثنوی (مانوی) گوید که محمد بن زکریای رازی بر این مذهب بوده، ولی به جای «ابلیس» (اهریمن) همانا «نفس» را نهاده است.<sup>(۵)</sup>

1. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 16, 17, 198.

۲. جامع‌ال حکمتین، ص ۱۳۷ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۷.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۸ و ۲۰ / طب روحانی (ترجمه اذکائی)، ص ۲-۳.

۴. تاریخ یعقوبی (ترجمه فارسی)، ج ۱، ص ۱۹۶ / Kessler, 190.

۵. مانی و دین او، ص ۲۸۵ / فیلسوف ری، ص ۱۰۹ و ۲۸۲.



رازی اساس کتاب (طب روحانی) خود را بر «عقل» و «هوی» نهاده، فضائل و رذائل را پدیده‌های آن دو می‌داند؛ البته کلمه «هوی» در برابر عقل مکرر در آثار افلاطون آمده، وی آن را حالتی یا جزئی از «نفس» می‌شمارد، که با نیروی غیرمعقول خود موجب بسیاری از دگرگونی‌ها می‌شود. جالینوس گوید خطا (Error) و هوی (Passion) فراخاسته از قدرت نامعقول است، که از متابعت عقل (Reason) سر می‌پیچد. کلمه هوی که در بیشتر ابواب کتاب رازی آمده، صفات رذیله مانند غضب و کذب و بخل و غم و شره و رتب دنیاوی و غیره را بدان منسوب می‌دارد؛ جالینوس نیز در کتاب «درمان هوای نفس» حرص و طمع و شره و غضب و حسد و امل و غیره را نسبت به هوی می‌دهد. کلمه «هوی» در قرآن مجید هم به معنای «کام و آرزوی نفس» آمده، در ادب هم مقابل با آن «عقل» به کار رفته است. رازی عقل و هوی را در برابر نفوس سه‌گانه (افلاطونی) قرار می‌دهد، آنچه از مواد هوی باشد از آفات عقل و آن نفوس را نیرومند می‌سازد. حوزه نظر عقل و هوی رازی همان صفات پسندیده و نکوهیده را در بر می‌گیرد، که حکم و وظیفه هر یک از نفوس سه‌گانه ایجاد اعتدال می‌باشد. آن سهو و غفلت که رازی به نفس اهریمنی راجع می‌داند، در خصوص ابناء بشر از ویژگی‌های «هوی» باشد، زیرا چیرگی هوی بر عقل گاهی در برخی از امور، چنان چشم عقل را در آدمی می‌پوشاند که بر خطا می‌رود، خواه فرد از خطای خود آگاه باشد یا نباشد؛ ولی مرد خردمند و برکنار از هوی به بررسی می‌پردازد و بدان خطاها بازمی‌رود. فصل هفتم کتاب رازی درباره حسد است، و این صفات رذیله از آنجاست که آدمی عقل را نادیده می‌گیرد، هوی را دنبال می‌کند و درمان آن به این است که، با بصیرت نفس ناطقه و نیروی غضبی، نفس بهیمی منشأ رذایل را سرکوب کند. زم‌الهوئی - یعنی - مهار کردن آن در کتاب طب روحانی بسیار به چشم می‌خورد، تعبیر افلاطونی است که در فصل‌های دیگر نیز اشاره به مهار کردن هوای نفس نموده است. فصل هیجدهم کتاب هم مهار کردن هوی و سرکوبی آن و نیرنگ و ترفندهای آن است؛ نیز بر اساس جدایی عقل و هوی صفات آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوایی» مندرج ساخته است. در خصوص لذت و الم نیز رازی حکم عقل عاری از شائبه هوی را، نسبت به تنقل حالات و مراتب در نظر می‌گیرد؛ وی معتقد است که هوی آدمی را وادار به رنجی می‌کند، که چند برابر لذتی است که محتملاً حاصل خواهد کرد<sup>(۱)</sup>.

۱. فیلسوف ری، ص ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۵ و ۳۰۴.

### ب). عشق هیولانی:

ابوحاتم اسماعیلی در مناظره خود با رازی درباره حدوث عالم، قول وی را در باب وبال (= پتیاره) عظیم عالم (- اهریمن) یاد کند که همان «نفس» می باشد، با این اعتقاد که نفس در عالم تجلی پیدا کرده و «شهوة» آن را از بهر سرشتی (- نهادینه) شدنش به جنبش درآورده است. قول به حدوث عالم در نزد رازی - چنانکه در جای خود گذشت - بر این مبناست که عالم با نفس - که ازلی و قدیم است - موجود باشد، و همان وبال که در سرشت جهان نهادین گشته خود حرکت و شهوت نفس است، که رازی این حرکت را نه طبیعی می داند نه قسری، بل «فلتی» (= رهایشی) که همانا گذاری و یختکی بوده باشد<sup>(۱)</sup>. دانسته است که یک چنین نگره ای را هم عیناً «بوندهشن» ابراز داشته است، که وجود «پتیاره» اهریمن از برای به جنبش درآمدن گیتی ضروری می باشد. ناصر خسرو 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>.

فخرالدین رازی و شارح او نجم‌الدین کاتبی نیز در شرح «نفس» از قدمای خمسۀ زکریای رازی، گویند که مراد از آن همانا خاستگاه زندگی و روح‌های بشری و سماوی است؛ و باری تعالی داناست که نفس میل آویختن به هیولی دارد، بدو عشق می‌ورزد و از

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۲۵.

۲. زادالمسافرین، ص ۱۱۵، ۳۱۸-۳۱۹ / رسائل فلسفیه، ص ۲۸۴ و ۲۸۷.

اولذت جسمی می‌طلبند، و از مفارقت اجسام و فراموش کردن آنها ناخورسند است. پس باری تعالی دانای «همه‌دان» با تعلق نفس به هیولی، در ترکیب آنها اقدام کرد و از آنها گونه‌گون ترکیبها پدید آورد، خواه از سماوات و عناصر و یا از اجسام حیوانات بر وجه کاملتر. تعشق نفس به هیولی و تطلب لذت جسمانی، از آن‌روست که همانا وطن اصلی و مرکز حقیقی‌اش آنجاست. ترکیب‌هایی که باری پدید کرد - یعنی - آنها را افاضه فرمود، در گوناگون صورتهاست که از آنها مرکبات به حاصل آید. خلاصه آن‌که عقل و خیر محض (- باری تعالی) در این دنیای هیولانی، مبتلای آلام و شرور است که همی خواهد آنها را دفع نماید. بدین‌سان، سبب تعلق نفس به هیولی هم از جهت حدوث عالم باشد، قدم نفس کلی و اشتیاق آن به ماده و هبوط در آن، در واقع برهان قاطع فلسفی بر خلقت عالم است؛ چه عالم چیزی جز نتیجه آویزش نفس به هیولی و صورت‌بخشی آن نباشد. هم بر اثر آمیزش نفس با هیولی است که وی از فضائل عقلی - که تاکنون نداشته - بهره می‌برد، از این‌رو باری تعالی مانع از عشق و آویزش او نمی‌شود<sup>(۱)</sup>. «آنگاه چون عنایت الاهی از این عالم برخیزد، این عالم فروریزد و همه جزوهای لایتجزئی شود، هم چنانکه بوده است و به جای خویش بازرسد. 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...»<sup>(۲)</sup>. دکتر محقق گوید که دانشمندان اسلامی هنگام بیان عقیده حرائیان (صایبان) بدین تعبیر عشق نفس به هیولی اشاره کرده‌اند. شریف جرجانی (شرح المواقف) گفته است که نفس بر هیولی از برای کمالات حسی و عقلی‌اش عاشق شده است؛ و ابن‌ابی الحدید هم (شرح النهج) گوید که باری تعالی خود در ازل می‌دانست که نفس به هیولی آویزد و بدان عشق ورزد<sup>(۳)</sup>.

لیکن چنان‌که پیشتر در بهر «نگره دو همزاد» (۷، ۵، ز) گذشت، تعبیر دیگری از عشق «نفس» (اهریمن) وجود داشته؛ و آن برحسب متون مزدایی و مانوی ماقبل اسلامی، اصولاً عاشق شدن «اهریمن» (نفس) به شخص «اورمزد» است، که در تعابیر عرفانی مزدائیان اسلامی ایران به صورت «عشق» ملکوتی و «حب» لاهوتی در داستان «عاشق

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۲ و ۲۸۱.

۲. جامع الحکمتین، طبع معین-کربن، ص ۲۱۳.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۰۹.

شدن ابلیس خدا را» بازگویی شده است. گمان می‌کنم که این اسطوره در بیان حکیم رازی و دیگر دانشمندان اسلامی، به صورت عشق نفس به هیولی (جهت کسب کمالات) تأویل یا تحویل شده باشد؛ چون بدیهی است که تنها «عقل» یا باری تعالی آن درجه از جمال و کمال صوری و معنوی را دارا است. به هر حال، بر طبق بوندهشن ایرانی (۸-۵/۱) اجمالاً این‌که اورمزد با «همه‌دانی» خویش دانستی که اهریمن وجود دارد، به او رشک همی برَد و خواهد که با وی «بیامیزد» و بیاویزد؛ و اهریمن هم که به مرز روشنان آمد آن روشنی اورمزدی 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>. هم‌چنین 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، آن‌که با سپاه خویش آرزوی چیزهای «لذت‌بخش» قلمرو نور دارد، شوق امیر ظلمت و پنج فرزندش (= پنج عنصر) قویاً به طرف قلمرو نور است، که بدان تاخته‌اند و با آن آمیخته‌اند؛ و در پرده دوم این نمایش بزرگ همه چیز بر رهائش انسان نخستین تمرکز می‌یابد، فرمانروای بهشت با نیروی شگفت خویش سه ایزد می‌آفریند (منور، عقل، حکمت) تا در رهائش «نور از بند ظلمت بکشند... (الخ)<sup>(۲)</sup>». در متون زروانی نیز تقریباً همین آمده است، ولی می‌خواهم در اینجا ریشه و بُنمایه عشق ابلیس به خدا را در اسطوره کهن بابلی بازنمایم (که برای نخستین بار در حوزه عرفان‌پژوهی مطرح می‌شود) و آن چنان‌که گئو ویدنگرن در کتاب عناصر میانرودانی (دخیل در مانویت) پژوهیده است، این‌که اصل ظلمت موافق با مانی پیش از هجوم امیر ظلمت به قلمرو نور، از دور یک چیز «باصفا 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 اسطوره کهن میانرودانی گواه آورد، که طحّ 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 انلیل،

افسر شهریاری او (- ماه)

۱. بوندهشن، گزارش دکتر بهار، ص ۳۴-۳۵.

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

و جامهٔ 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.

نکتهٔ اساسی در این همسنجی همانا شوق به جهان برین است، که در دل مبدأ «شرّ 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 (مردینه) 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 زکریای رازی فقط همین بوده) و هم از مقولهٔ «کُلُّ جنسٍ یَمیلُ الی ضِدِّه» می‌باشد. هم در این معنا دقیقاً ابوزکریاء یحیی بن عدی (شاگرد حکیم 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 کرهٔ ماه اشتیاق دارد، تا آن را صورت و زینت بخشد؛ و کامل ساختن آن یکی به کنشگری و دیگری به کنش‌پذیری است، کنش و واکنش هم چیزی جز لقاء نیست»<sup>(۲)</sup>. هانری گُربن از درک بدبینانهٔ رازی سخن گفته، که به گونهٔ رمزی و در پرده همانا عقاید مانوی را، از جمله زندانی شدن نفس را در این دنیا بازگفته، که فلسفه می‌تواند آن را از این ظلمت‌سرا برهاند؛ و بر این پایه‌ها گُربن سخن از «عرفان»‌گرایی محمد بن زکریای رازی به میان آورده است<sup>(۳)</sup>. پاول کراوس می‌گوید که رازی مبدأ و معاد

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

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

۳. تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ص ۱۷۶.

عالم را به صورت اسطوری، دارای ویژگی‌هایی با سرشت علمی تصوّر نموده است. اما «نفس» که همانا مبدأ قدیم (دوم) است، منشأ حیات باشد ولی عاری از علم و حکمت است، شوق اتحاد او با هیولئی وجود او را تصرف کرده؛ و در پیش روی انسان جز یک راه برای رهایی از بندهای «ماده» وجود ندارد، که همان گرایش به فلسفه و مطالعه علم و حکمت است<sup>(۱)</sup>. رازی فصل پنجم کتاب «طب روحانی» خود را در باب عشق و الفت، با سخن کوتاهی درباره لذت ویژه ساخته است، که در آغاز گفتار می‌گوید مردان والا همت و بزرگ نفس، این بلای عشق از طبایع و غرائز ایشان دور است؛ زیرا برای این‌گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج نیست، سپس طی بسط مقال در این خصوص نظراتی ابراز نموده که گزینه کوتاه آنها از این قرار است:

«گویم لذتی که عاشقان و دیگر شیدایان تصوّر می‌کنند، از باب تصرف و تملک و سایر اموری است، که زیاده دوست داشتن آنها در نفوس بعضی از مردم جایگیر شده، به حدی که تمنّایی جز وصال بدانها ندارند و عیشی جز با حصول بر آنها نمی‌بینند. در ماهیت لذت ما روشن کردیم که اشتباه اینان در تصوّرشان از کجا آب می‌خورد...، عاشقان از حدّ چارپایان هم در عدم تملک بر نفس، مهار نکردن هوئی و عدم انقیاد شهوات فراتر می‌روند؛ چه آنان به وصل بر این «آرزو» (= شهوت) قانع نشوند - یعنی - لذت باه، چون از سمج‌ترین و قبیح‌ترین شهوت‌ها به لحاظ نفس گویاست، که انسان در حقیقت همین باشد؛ و آنان چندان خواهان مثل آن - از هر جایی که باشد - هستند، شهوت در پی شهوت می‌پیوندند و شهوت بر شهوت بار می‌کنند، خود را چنان خوار و اسیر «هوئی» می‌نمایند، که بندگی بر بندگی می‌افزایند؛ چارپا تا بدین حدّ و قدر در این کار نمی‌رسد، بلکه او به اندازه آنچه حسب طبع، درد و رنج انگیخته را دفع کند بدان می‌پردازد. عاشقان با فرمانبری از دیو «آز»، و جان‌فشانی از برای لذت و بندگی‌شان نسبت به آن، از آنجا که گمان کنند شاد می‌شوند همانا اندوه می‌برند؛ و از آنجا که گمان کنند لذت می‌برند همانا درد می‌کشند...؛ بسا که هم‌چنان در غم و غصه و حزن پیوسته بدون نیل به مطلوب بمانند، هزار رنج روحی و بیماری تن بر آنها فرارس می‌شود. آنان که خیال می‌کنند به کمال لذت عشق دست می‌یابند، یکسره بر خطا و اشتباه واضح باشند؛ چه نیک گفته‌اند که هر چه موجود است در اختیار باشد، و هر چه ممنوع است مطلوب

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1136.

باشد (آدمی آزمند به چیزی است که از آن منع شده) و نیز گوئیم که فراق از محبوب بسا کار را به مرگ بکشاند. گروهی که خودشان را اهل هنر و ادب می‌دانند، رأی فلاسفه را زشت می‌شمارند، که عشق را نکوهش می‌کنند؛ و آنان گویند که طبع‌های رقیق و اذهان لطیف به عشق خوگر شود، عشق رهنمون به پاکی و پاکیزگی و آراستگی و خوشنمایی است؛ و بدین‌سان سخن خود را با شعر و غزل در این معنا می‌پراکنند، از عشق ادیبان و شاعران و سالاران تا پیامبران گواه می‌آورند.

«ما گوئیم که رقت طبع و لطافت ذهن و صفای روح، همانا از آن کسانی شناخته می‌آید، که از اصحاب امور غامضه و علوم دقیقه و لطیفه شمرده می‌شوند؛ هم آنان که چیزهای پیچیده و سخت را بیان و توضیح می‌کنند، فنون و صناعات مفید و کارآمد را پژوهش می‌نمایند؛ و ما می‌دانیم که این چیزها صرفاً از امور فلاسفه است، ندیده‌ایم که ایشان مثل عرب‌های جلف و گردهای گله‌چران و اوباش سواد یکسره نرد عشق بیازند و بدان خوگر و معتاد شده باشند. باید گفت که عشق در میان یونانیان که حکمت‌پیشه‌ترین مردمانند، کمتر از هر ملت دیگری می‌باشد؛ چه عشق برخلاف آنچه شیداییان ادعا می‌کنند، تنها درشت‌خویان و اشخاص گندذهن بدان خوگر می‌شوند؛ و کسانی که بی‌فکر و بی‌اندیشه و رأی هستند، هم به انگیزه‌های نفسانی و امیال شهوانی بدان روی می‌آورند. گوئیم که سالاری و سروری و هنرمندی و ادب‌پیشگی و شیواسخنی، هرگز جز با کمال عقل و حکمت پیدا نمی‌شود؛ و اگر چنین باشد بسا عاشقان که در عقل و خردشان عیب و نقص وجود دارد. این جماعت از جهل و بی‌خردی می‌پندارند که، علم و حکمت فقط همان نحو و شعر و فصاحت و بلاغت است، نمی‌دانند که حکیمان اینها را جزو حکمت و دانایی بر نمی‌شمارند. یکی از دلیل‌های این جماعت آن است که پیامبران عشق را نیکو می‌شمارند، حتی آنرا از مناقب ایشان می‌دانند، فضیلت‌های دیگر ایشان را نه پیروی می‌کنند و نه نیکو می‌شمارند، بلکه فقط عشق را که در واقع یکی از لغزش‌های آنان است. اما این‌که می‌گویند عشق فراخوان به پاکی و پاکیزگی و جمال و آراستگی است، باید گفت که صورت زیبا را چه سازید با سیرت زشت، که جز از برای زنان و امردان در زیبانمایی خود نمی‌کوشند...؛ حکایت آن حکیم که بر جای «بد» تف انداخت، همین چیزی است که اینان آنرا خوب و زیبا می‌دانند، و همانا که این کار ابلهان و جاهلان باشد. درباره‌ی دوست داشتن (انس و الفت) هم آن ناخرسندی، که بر اثر فراق از

همنشین دیرین در نفس پدید می‌آید، خود نیز یک بلای عظیمی است که در میان چارپایان هم دیده می‌شود.<sup>(۱)</sup>

### ج. فضیلت عقل

پیشتر گذشت که اصلاً اسم خدای ایرانیان «مزد» به معنای «خرد و دانایی» است، که در ترکیب با اسم احترام «اهوره» (= سر و سرور) بر روی هم «اهورامزدا / اورمزد / هرمزد» به معنای سرور دانا و حکیم باشد. آن خداوند خرد و دانایی در نزد ایرانیان و مانویان، به عنوان «اهرمزد بای / بغ» خود معبر از «نخستین انسان»، فرزند زروان اکران (پدر بزرگی) و یکی از دو همزاد اوست، که علم و معرفت و خودآگاهی را به جان (روح / نفس) آدمی ارزانی می‌دارد؛ گوهر وی نیز «نور» است که پاره‌های آن در «تن» زندانی می‌شود، همو خود روح قدسی و خرد ایزدی است که «رهاننده» هم باشد<sup>(۲)</sup>. عقل کل (Great Nous) که در متون مانوی «وهمن وزرگ» و در پارتی میانه «منو همیدوزرگ»، معبر از «انسان نخستین» (- یعنی «اورمزد» است) مفهومی است در دین ایرانیان باستان، که در «گاتا» های زردشتی و نوشته‌های «اوپانیشاد» هندی ریشه دارد.<sup>(۳)</sup> دانسته است که در مانویت گوهر جان و تن جدا از هم باشند، چنان‌که جان در زندان تن به بند است؛ و چون دادار و داشتار همه چیزهای مادی (= استومندان) تنکرد اهریمن است، پس جان نتواند زاد و رود کند، چه تن همکار اهریمن در داشتار مردم و جاندار است، از این رو نتوان روشنی در تن کاشت...؛ و هرچند که اهریمن جهاندار است، یزدان هم سرانجام با جدا کردن جان از تن پیروز شود<sup>(۴)</sup>.

در نگاه رازی هم عقل گوهر خدایی است، که سوی مردم اندر این عالم فرستاد، تا مر «نفس» را اندر هیكل مردم بیدار کند (از این خواب) و بنمایدش به فرمان باری - سبحانه - که این عالم جای او نیست...؛ و می‌گوید «عقل» مردم را که چون نفس

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، طبع کراوس، ص ۳۲، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۵ و ۴۶ / طب روحانی، ترجمه اذکائی، ص ۲۵-۳۶.

2. *A Reader in Manichaeism* . . . (Boyce), p. 101.

3. *Mani and Manichaeism* (Widengren), p. 53.

4. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), p. 181.



به هیولی اندر آویخته است، همی پندارد که اگر از او جدا شود مر او را هستی نماید، تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد، مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند، تا به عالم خویش که آن جای راحت و نعمت است بازرسد؛ و گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر به فلسفه، (چه) هرکه فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد، از این شدت برهد و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند، تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردمی به علم فلسفه از این راز آگاه شوند، و قصد عالم خویش کنند و همه به کلیت آنچه بازرسند، آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این بند گشاده شود، هم چنان که اندر ازل بوده است<sup>(۱)</sup>. پس در این جهان با حکمت آموزی و خوار شمردن «هوئی» است، که «خرد» بر ما هویدا می شود و با روشنایی خویش ما را نورباران می کند؛ و همانا نیک بختی این جهانی ما همان بهره ای است که خداوند از خرد به ما بخشیده، و بدان بر ما منت گذاشته است.<sup>(۲)</sup> رازی فصل یکم از کتاب «طب روحانی» خویش را «در برتری خرد و ستایش او» ویژه ساخته، که یکی از درخشان ترین فصول فلسفی-اخلاقی و مدنی در باب گیتی شناسی و سیرت حکیمانه است؛ ما فقراتی از آن را در فصل آتی نقل و تحلیل خواهیم کرد، اما اینجا عجلتاً از منظر فلسفی عباراتی محض متمیم فایده می آوریم:

«آفریدگار که نامش بزرگ باد، خرد از آن به ما ارزانی داشت، که به مدد آن بتوانیم در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره هایی که وصول و حصول آنها در طبع چون ما، به ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم. خرد بزرگ ترین مواهب خدا به ماست، و هیچ چیز نیست که در سودرسانی و بهره بخشی بر آن سر آید. با خرد بر چارپایان ناگویا برتری یافته ایم، چندان که بر آنان چیرگی می ورزیم؛ و با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی برده ایم، ما حتی با خرد به شناخت آفریدگار بزرگ نائل آمده ایم؛ و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده ایم، والاتر است و از آنچه بدان رسیده ایم سودبخش تر است. بر روی هم خرد چیزی است که بی آن، وضع ما همانا همچون چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که به وسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آن که بر حواس آشکار شوند تصور می کنیم، و از این رهگذر آنها را چنان

۱. زادالمسافرین، ص ۱۱۵ و ۱۱۶ / رسائل فلسفیه، ص ۲۸۴ و ۲۸۵.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۸-۱۹ / فیلسوف ری، ص ۱۶۷.

درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم، سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم، و مطابقت آنها را با آنچه بیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم، پدیدار می‌سازیم. چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزا نیست که مقام آنرا به پستی کشانیم، از پایگاهش فرود آریم، و آنرا که فرمانرواست فرمانبر گردانیم، سرور را بنده و فرادست را فرودست سازیم؛ بلکه باید در هر باره بدان روی نماییم، حرمتش گذاریم، همواره بر آن تکیه کنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم، و به صوابدید آن دست از کار کشیم؛ و هیچ‌گاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم، زیرا که «هوی» آفت و مایه تیرگی خرد است...»<sup>(۱)</sup>

محققان به درستی تمام گفته‌اند که این فصل از کتاب رازی، بیش از فصول دیگر بر دانشمندان اسماعیلیه گران آمده است؛ زیرا آنان می‌گویند که خداشناسی به «عقل» و «نظر» نیست، بل تنها به «تعلیم امام» است و از این رو آنان را «تعلیمی» خوانده‌اند. مانند آنچه رازی در برتری و ستایش عقل گفته است، ابن‌راوندی زندیق (مانوی) هم با این دلایل مسئله «نبوت» را انکار می‌کند. حمیدالدین کرمانی اسماعیلی از آنرو فضیلت عقل را در نزد رازی تخطئه کرده، که در واقع رازی «عقل» انسانی را خود راهنمای بزرگ در زندگی اجتماعی، و افزاری سترگ در امور نفسانی دانسته (درست مانند رنه دکارت فرانسوی در «روش کاربرد عقل») که آدمی بدان از هر راهنمای انسانی دیگر مانند «پیامبر» بی‌نیاز می‌گردد. داعی اسماعیلی این نکته - یعنی «عقل» بدل از «نبی» را - به خوبی دریافته، پس در نقض بر فضیلت عقل گوید «و بیان آنچه از خطاها و اصلاح در آن پیوسته باشد، و بیان آنچه در این (نقیضه) اثبات نبوت را متضمن است»، و می‌افزاید آن عقل که رازی آنرا ستوده همان «نبی» مرسل است.<sup>(۲)</sup> دکتر محقق در این باب فحوص بلیغ نموده از جمله این‌که، مؤید شیرازی اسماعیلی هم کتاب «الزمر» ابن‌راوندی را - که بر ردّ نبوت و اثبات عقل می‌باشد - نقض کرده؛ نیز ابوالعلاء «فیلسوف» معری، در برتری خرد با زکریای رازی هماواست؛ لیکن اهل سنت و جماعت برای دفاع از مسئله نبوت، یکسره به تخطئه عقل پرداخته و دلیل آورده‌اند که عقول را تصرفی در امور نیست، بل منبع نبوت (وحی) خود ما را بسنده باشد؛ خصوصاً ابومنصور ماتریدی پهلوان میدان

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۷-۱۸ / طبّ روحانی، ص ۱-۳.

۲. الاقوال الذهیبیه، ص ۲۳-۲۲ / رسائل فلسفیه، ص ۱۹.

عقل‌ستیزی و نبوت‌ستایی، که استخراج عقول را منکر شده، و اشارت نبوی را اصل دانسته است، در مقایسه با رازی معلوم می‌شود آن اموری که وی به عقل و خرد اتماء می‌کند، او آنها را از «عقل» سلب نموده و همه را به «وحی» منسوب می‌دارد. با این حال، فلاسفه ایرانی مانند ابن‌مسکویه (فیلسوف دوم ری) یکسره در آثار خویش در «برتری خرد» (و یا «جاودان خرد» هم) تحت تأثیر خردگرایی (Rationalism) زکریای رازی بوده‌اند.<sup>(۱)</sup>

انصاف را باید گفت که دانشمندان شیعی (اثنی عشری) که حکم «عقل» را مقرون با «اجتهاد» علمی، در اصول فقه و نظر خویش ضروری دانسته‌اند کاملاً برحق و صواب بوده باشند. ما طی رساله‌ای به عنوان «رابطه عقلی و نقلی در فقه» این موضوع را تحقیق کرده‌ایم، که اصول عقلیه ایرانیان باستان در دوران اسلامی هم توسط حکیمان و فقیهان شیعی احیاء و اعمال شد، از جمله «قیاس عقلی» مشترک بین فقه و فلسفه در مذهب خاصه (شیعی) اصل اول قرار گرفت، چندان‌که صحت نقول هم در نزد ایشان موکول به حجت عقول گشت؛ عموماً خردگرایی در عرصه تفکر شیعی به ظهور پیوسته، تا آنجا که دوست و دشمن ایشان را اهل العقل نامیده‌اند.<sup>(۲)</sup> رازی هم که «قیاس عقلی» را برای آگاهی از عواقب امور و پرهیز از چیزهای زیانبار سفارش کرده، در واقع همان برهان منطقی و طریق استنتاج در فلسفه تعقلی و اصول فقه شیعی است. یکی از دلایل موافقت ضمنی علمای شیعی (امامیه) با حکیم رازی، از لحاظ اصولی به نظر ما همین قول وی به فضیلت و رجحان عقل می‌باشد؛ اما در موضوع «وحی» و «نبوت» که در جای خود اشاره خواهد رفت، توان گفت که طی سده‌های سوم و چهارم (روزگار رازی) هنوز مسئله حیاتی و سیاسی شیعه نبوده است. اما این‌که رازی یکی از نیرنگ و ترفندهای «هوی» را چنان دانسته است، که در برخی از احوال دنیایی خود را همانند عقل می‌نمایاند؛ پس وانمود کند امر عقلی است و نه هوایی، که صورت «خیر» دارد نه «شهو» چون برخی حجت‌های اقلناعی فرامایند... (الخ)<sup>(۳)</sup>، که حمیدالدین کرمانی (اسماعیلی) این نظر را بر رازی خطای بس بزرگ دانسته، از آن‌رو که «نفس» را عقل نام

۱. فیلسوف ری، ص ۱۶۷-۱۶۹.

۲. رش: گفتار «رابطه نقلی و عقلی در فقه» (پ. اذکائی)، قم، کنگره شیخ انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۵، ۱۷، ۲۷ و ۲۸.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۸۸ / طب روحانی، ص ۹۹.

نهاده (که چنین نیست) و همانا بر نفس اطلاق عقل نموده، نه این‌که نفس به ذات خود عاقل باشد، بل از آن‌رو که بالقوه عقل است...»<sup>(۱)</sup>، این‌همه از دغدغه خاطر و دل‌واپسی ایشان نظر به امر «نبوت» است.

اسماعیلیان خود تا حدی در نگرش فلسفی، «خردگرا» بودند، اما نه خردگرایی به روش ساده بی‌پیرایه و با کاربایه فلسفی رازی، بلکه به همان طریق نوافلاطونی و مشایی ابن‌سینا، که یکرشته عقول و مقول فلکی و نفوس سماوی هم، معلوم نیست از کدام آشغال‌دان فکری پیدا کردند و یافتند و بریدند و دوختند، که هر طالب حکمت و جوایای حقیقت را از هر چه به اصطلاح «عقل» و «فلسفه» است، به کلی بیزار و سرخورده و سرگردان و سردرگم و پریشان‌خاطر کردند؛ چیزهایی که نه افلاطون گفته بود و نه هرگز ارسطو (و در قوطی هیچ عطاری هم پیدا نمی‌شد) چندان‌که موزخ‌کیبری مانند جورج سارتون در «تاریخ علم» هم، نتوانسته است سر درآورد این‌همه ملققات و ملتقطات کذائی چندش‌آور، از کی و چه تاریخی به اسم افلاطون و ارسطو رواج پیدا کرده است. یاوه‌ها و بافته‌های بی‌بُن و بنیاد (بی‌پدر و مادر) من‌درآوردی، چیزهایی به اسم عقل اول و ثانی و... نودم و هزارم و الی غیرالنهاییه، یا عقل فعّال و منفعل و مفعول... تا مخبول و مجهول (؟) و نفوس فلکی هم هکذا (هلم جزاً) به شرح ایضاً یکسره متصنعات فکری و متکلفات به اصطلاح فلسفی، که پسر سینای طبیب بخارایی لقلقه آن هذیان‌ات جنون‌آمیز را، متأسفانه «شفاء» مرضای عقلی یا روحی دانسته است. این‌همه تلاش و تلواسه در «نظام» سازی بی‌پایه و بیهوده، صرفاً بدین قصد بود که برای هر یک از «خدا» و «پیغمبر» و «ائمّه» سبعة اسماعیلی، در مراتب عقول و نفوس فلکی کذائی جایی پیدا شود - یعنی - دین را با فلسفه عوامانه و بی‌اصل و نسبی وفق دهند یا توجیه کنند؛ در حالی که عناصر مذهبی و اعتقادات دینی ملل عالم اصولاً «نظام» خاصّ علیّ حده پایدار به خود دارد، مطلقاً هیچ‌گاه و هیچ‌جا با هزار من سریشم - به اصطلاح - عقلی به فلسفه نجسبیده و نمی‌چسبد. توان گفت که ابو‌حامد غزالی در تهافت فلاسفه، و احیاء علوم دین هم بر ضد چنان فلسفه‌ای، و علیه پسر سینای متطبّب اسماعیلی بر حقّ و صواب بوده است.

یکی از آفات ایده‌نولوژی یا «سیاست» در فلسفه و علم، که اسماعیلیه ایران بکلی

مسئول آن هستند، چنان‌که هانری کوربن - البته نه بر وجه انتقادی یا موافق با عقیده ما - گوید، اجمالاً این‌که پیروان ابن‌سینا - مانند اسماعیلیه - اگرچه چارچوب عقاید زروانیان را پذیرفتند، اما هم ایشان ناچار بودند در آن تغییری ایجاد کنند. درست است که آنان نیز همچون زروانیان باستان «نور» و «ظلمت» را زاییده وجود واحد می‌دانستند، ولی این وجود دیگر نه «وجود اولی»، بلکه یکی از فرشتگان ملاءِ اعلیٰ بود: عقل اول (ساحت سایه‌گون از جنس فلک اول) در نظر پیروان ابن‌سینا؛ و عقل سوم به زعم اسماعیلیه (- یعنی عقلی که مبدأ حرکتی است که آن‌را به رده «وهم» تنزل می‌دهد) و عقل در این رده همان «عقل فعال» پیروان ابن‌سینا، «فرشته» بشر اشراقیان و «جبرئیل-انسان» اهل حق است، که شاید یادآوری آرای ماندائیان باشد...؛ ظهور «ظلمت» در مراحل بعدی است [لابد شیطان؟] که تحقق می‌یابد...<sup>(۱)</sup>. پیداست که این حرفها فلسفه نیست و ربطی به اصول و مبانی آن ندارد، معجون دل‌بهم‌زنی از مفاهیم مذهبی با سوء استفاده از مقوله «عقل» در فلسفه است. اصطلاح «اثیر» (آذر) که یاد کردیم در نزد مزدائیان همان «جهان فروری» (- ملاءِ اعلیٰ پیشگفته) و در نزد افلاطونیان همان «عالم مُثُل» است، رازی از آن به عنصر پنجم و فلکِ اِلاهی (اورمزدی) تعبیر کرده، که تجسم انتزاعی «عقل» نیز همان باشد و از قراری که ناصر خسرو می‌گوید، حکیم ایرانشهری یکی از دو کتاب خود را به همان نام «اثیر» نوشته؛ می‌افزاید که در آن و در کتاب «جلیل» (گویا به مفهوم «فرّه ایزدی») مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده است؛ ولی پس از او محمد زکریای رازی مر قول‌های ایرانشهری را به الفاظ زشت ملحدانه بازگفته است.<sup>(۲)</sup> چنین نماید که ایرانشهری سعی بر نوعی توافق یا تطابق میان دین و فلسفه کرده، رازی حسب مواضع اصولی خود نظر به جدایی و حفظ استقلال این دو داشته است.

#### د. شرور نفسانی:

پیشتر هم گذشت که بنا بر نگره مانوی، صورت جسمانی عالم بر روی هم خلقت اهریمن است، اهریمن خود در صورت عالم متجسم باشد؛ سپس رساله پهلوی و ضد مانوی «شکندگمانیک» در شرح تقابل اجزاء عالم اصغر (- انسان) با عالم اکبر (- کیهان)

۱. گفتار، ترجمه فاطمه ولیانی (در) خرد جاودان (استاد آشتیانی)، ص ۶۸۱.

۲. زاد المسافرین، ص ۹۸.

هم برحسب نگره مانوی گوید که «سامان جهان کهن با اهریمن است، که شامل موجودات زنده می‌باشد؛ و حیات و نور در جسم زندانی او هستند» (بند ۱۶). هم‌چنین، مانی، آن دیو پلید مجسم (به تعبیر دینکرد) گفته است که «تن آدمی همانا دیو پلید است» (قس رازی: «انسان خود شرّی عظیم است») که یزدان تواند در آن میهمان شود، بل همانا او در تن به زندان اندر است» (ص ۲۱۶). یکی از چیزهایی که مانی قدغن نموده (و این فقره از لحاظ «ضد مالکیت» خصوصی بودن خیلی جالب است) بدان‌گونه که موبد آذریاد ماراسپندان روایت کرده (دینکرد، فصول ۱۹۶ تا ۲۰۲) همانا هرگونه تملک و احتشام است که باید محو گردد؛ چه ثروت‌های دنیایی مستلزم گناه است، پس فراهم آورنده و فرادهنده آنها خود بزهار باشد.<sup>(۱)</sup> در جای دیگر آمده است که «آز» (= هوئی) همسنگ با ماده، همانا میراث شیطانی انسان است که در عالم وجود بیشتر است (عین عبارت رازی ذیلاً) و همان «نور» را در تن آدمی محبوس ساخته است.<sup>(۲)</sup>

ویدنگرن در پژوهش سرچشمه‌های میان‌رودانی مانویت، با توجه به داستان آفرینش بابلی «مردوک و تیامات» (در *انومالیش*) که مردوک انسان را بیرون از حوزه اهریمنی (تیامات و کینگو) می‌آفریند؛ و در اسطوره ماندائی «گینزا» نیز همین‌گونه باشد، گوید اما در نظام مانی قضیه کاملاً فرق می‌کند، چه همانا به تصور او انسان را نیروی «خیر» نیافریده، ابداً، بل که بایستی این امر از کارهای بُن «شر» (اهریمن) باشد. این موضوع را «افرایم» مسیحی - یک‌چند پس از زمان مانی - تأیید کرده است که انسان در نظر وی آفریده شیطان است. البته این نگره (نک: پیشتر) به طریق استنتاج منطقی، از اسطوره خلقت مانوی هم قابل درک است. وضع دوزخی آدم نیز خاطره قوی هبوط وی، شکست انسان نخستین در نظام زروانی و مانوی، همان مغلوب شدن «گیومرث» مغانی به دست اهریمن باشد. در اینجا مسئله «رهاننده / پیامبر» یا «بشیر / مسیح» مطرح شده، که همان هوشیدر یا «سوشیانت» زردشتی-مغانی است، اینان برای رهایش نور و روح اهورایی محبوس در وجود انسان اهرمن‌زاد قیام خواهند کرد. روح «رهاننده» شکست خورده (پیش‌نمونه نفس / روح) آدمی، که محبوس قدرت «شر» اهریمنی گشته است، پیوسته از آمیختن با مرگ در رنج و درد و عذاب می‌باشد. در متون ماندایی و

1. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), pp. 177, 179, 207, 318.

2. *Mani and Manichaeism* (Widengren), p. 59.

مانوی و ادب سُریانی «تهیگان» (خلاء) - یعنی - «عدم‌الخیر»، خود روح خالی باشد - یعنی - خانه مشتریان کالا (= خیر / اجزاء نور) که به گونه نمادین بیانگر نفس «تهی» از کردارهای نیک است. تزکیه مانوی که فریادی از پوسته زمینی است، همان عروج «روح» است که چون عقاب با بال‌های نور فرود آمده (هبطت الیک من المحل الارفع / ورقاء... الخ) و اینک می‌خواهد با رهایی از قیود مادی (ظلمت) به آسمان فراز رود.<sup>(۱)</sup>

حاجت به تکرار نباشد که رازی نفس کلی را در مفهوم همان «شوکلی» یا «شر محض» دانسته، یا همان اهریمن در نظامات زروانی-زردشتی-مانوی؛ و گفته است که همان «دهر» مدید (- زروان) عالم را بدین «پتیاره» (- وبال) گرفتار کرد.<sup>(۲)</sup> ابن میمون قرطبی گوید که رازی در کتاب الاهیات (علم الاهی) پنداشته است: «شر در عالم وجود بیشتر از خیر است»؛ چه اگر راحتی و لذت آدمی با درد و رنجها و اندوه و بدبختی‌هایش سنجیده شود، دانسته می‌آید که وجود انسان نعمت و شری بزرگ است که گریبانگیر او شده است.<sup>(۳)</sup> ما تردیدی نداریم که رازی این عبارت را از مانی گرفته است (نک: بالا) و هم این‌که «نفسه‌ا بدکرداران دیو شوند» (تو مر دیو را مردم «بد» بخوان <فردوسی>) و یا «هوی» (- دیو آز) موجب تدلیس و ابهام نفس می‌گردد؛ و جز اینها که مراد نفس بهیمی خاستگاه شرور و رذایل است.<sup>(۴)</sup> اما این‌که رازی یا فلاسفه طبیعی نفس را آخس از جسم دانسته‌اند، هم از آن‌روست که نفس شیطانی است و هنوز به کمال الاهی فرارس نشده؛ اصولاً همه دعواها بر سر همین مطلب است، که نفس بشری هم به مراتب کمال جسمانی‌اش برسد، زیرا که جسم طبیعی همه مراحل نشو و نما و استکمال را طی کرده، در واقع کاملتر از روح و نفس است (به سبب کمال طبیعی) و شایسته است که اشرف بر نفس باشد (دینکرد هم این را می‌گوید) ولی ناصر خسرو هیأت نفسانی را شریفتر شمرده که برخلاف رأی خردمندان است.<sup>(۵)</sup> رازی گوید حتی فیلسوفانی که برای نفس وجودی مستقل نمی‌شناسند، و می‌گویند که با فساد جسمی که در آن است فاسد می‌شود، درباره سرکوبی شهوت همداستانند و نفس را به رعایت آن سفارش می‌کنند.<sup>(۶)</sup>

رازی فصل دوم «طب روحانی» را در سرکوبی هوی و بازدارش، بهری از نگره

1. *Mesopotamian Elements*, pp. 36-37, 49, 52, 53, 62, 84-5, 104-5.

۲. اعلام النبوه (ابوحاتم رازی)، ص ۲۳. ۳. فیلسوف ری، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۴. جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۷ / رسائل فلسفیه، ص ۸۸.

۵. رش: زادالمسافرین، ص ۳۶-۳۷. ۶. رسائل فلسفیه، ص ۲۴ / فیلسوف ری، ص ۱۷۲.

افلاطون حکیم در این باب «ویژه ساخته، که مقصود از آن بهسازی اخلاق نفس است؛ و گوید که برترین اصول نظر به غایت و غرض کتاب، سرکوبی هوئی و واداشتن نفس به کارورزی در این امر است، چگونگی کسب این فضیلت - یعنی - سرکوبی هوئی و ستیزش با آن، خود شیوه فلسفه‌گرایان است که با لگام زدن به هوئی، ستیزش و خوار شمردن و میراندن آن کاری بزرگ (جهاد با نفس - یعنی - جهاد اکبر) است. جالینوس هم گفتاری به عنوان «درباره شناخت آدمی عیبهای نفس خود» داشته، که رازی از آن یاد کرده ظاهراً همان رساله «درمان هوای نفس و خطای آن» بوده باشد؛ ولی رازی در نقل عقاید دیگران همچنان در این موضوع نیز رأی مستقل خود را بیان می‌کند. وی پس از نقل آراء سقراط پارسای خداشناس و افلاطون در خصوص تهذیب نفس، گوید که از اینها گذشته هیچ رأی دنیایی و حتی دینی نیست که ضرورت لگام زدن بر هوئی و شهوات را مطرح نکرده باشد؛ مهار نفس و هوئی گرچه دشوار نماید ولی نتایج نیکوی شیرین در بر دارد. در سرکوبی نفس بهیمی با بصیرت نفس ناطقه، ملاک آن است که شهوتی را باید سرکوب کرد، که زیان و گزند دنیایی آن در فرجام با لذت نخستین آن برابری کند یا از آن افزونتر باشد. رازی رذائل نفس را در نتیجه غلبه هوئی بر عقل می‌داند، و در خصوص «تزکیه» گوید که با راهنمایی عقل باید هوئی را ذلیل و مقهور کرد. وی فیلسوفان بزرگ را نمونه کامل از مردمانی می‌داند، که در این خصوص به اقصی غایت و اعلی نهایت کوشیده‌اند؛ و برای مهار کردن هوئی و میراندن آن و خوار داشتن خواهش‌های نفسانی، از مردم کنار گرفته و کنج عزلت را برگزیده، حتی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند. ولی رازی ریاضت‌کشی به شیوه مانویان را قبول ندارد، آنرا سودمند نمی‌داند و نکوهیده است. بدترین شرور نفس در نزد وی «حسد» است، که همانا پیروی از «هوئی» و نادیده گرفتن عقل باشد.<sup>(۱)</sup>

دانسته است که در کیش مانوی (که آنرا «دین فلاح» هم گفته‌اند) رستگاری انسان موکول به رهایی «خیر» (روح یا نور) از قید ماده است؛ همین نگره مکاتب هندی «یوگا» و «سامخیه» هم باشد. به قول مانویان «گریوژیوندگ» (= روح حیات) خودزیست که بهری از نور است، و ظلمت آنرا اسیر خود ساخته همانا خداست، اما خدایی محبوس

۱. فیلسوف ری. ص ۱۶۴-۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۸ و ۲۰۶ / رسائل فلسفیه، ص ۲۰-۲۲، ...  
... ۲۶-۲۷



که نیازمند به رستگاری می‌باشد. دفع فساد و شرور «ظلوم جهول» نفس را مانی، در کتاب *کنز الاحیاء تحت عنوان «خلاص نوری»* مطرح نموده است.<sup>(۱)</sup> دفع شرور نفس و خلع ظلمت از جسم و تعالی روح را که رازی بیان نموده، هانری کوربن عین مفاد و معنای آن را در خلال آثار میرداماد، از تراوش‌های افکار شیخ اشراق (سهروردی) مأخوذ و مقتبس دانسته؛ این‌که روح انسانی باید به مرتبتی رسد، که بتواند معاینه عالم محسوس را با مشاهده عالم غیب درآمیزد، و قادر باشد از بدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را در هم شکند، تا این‌که به اتصال و اتحاد عالم قدس ملکوت نائل گردد؛ و با ارواح مقدسه‌ای که از مشارق نورانی، پرتو نورانیت خود را بر وی می‌افشانند محسوس و همراز گردد. احدی را اذن دخول در ساحت روحانیت اولیا نیست، مگر آن‌که قدرت منفک شدن از طبیعت و تخلیع جسم را به دست آورده باشد، تا حدی که بتواند جسم خود را مانند پیراهنی در بر کند یا از خود دور سازد و برهنه شود.<sup>(۲)</sup>

### ه. حلول و تناسخ:

یکی از مسائل پیچیده‌ای که در نزد رازی شناخته می‌آید، از آن‌رو که همه معارضان وی گفته‌اند قائل به تناسخ ارواح بوده؛ و متأسفانه کتابهای «علم الاهی» و «در باب نفس» وی بر جای نمانده، که ناچار با توجه به گفتاوردهای دیگران از آنها (علم الاهی) و برحسب آثار موجود وی (طب روحانی، سیرت فلسفی) می‌کوشیم به طریق استقصا، حتی الامکان تصویری از نظریه رازی در این خصوص فرانماییم؛ اولاً قضیه تناسخ به موجب تعریف وی از «نفس» (که قبلاً نموده‌ایم) و ثانیاً حسب نگره‌های سقراط و افلاطون قابل تبیین می‌باشد، که خود گوید رأی ایشان را در این موضوع پذیرفته است. فیثاغورس به تناسخ ارواح در اجساد انسان و حیوان اعتقاد داشته، که گویند این موضوع نتیجه تفکر فلسفی نبوده، بلکه از باورهای اقوام اولیه و عقاید رایج در بین عامه به شمار می‌رفته است. انبازفلس (امپدوکلس) هم که طبیعی‌دان «کاهن» بود، از برای تزکیه نفس به تناسخ آن در جانوران اعتقاد می‌ورزید؛ چه او نیز نفس انسان را همان روح شریبری

1. MANI . . . (K. Kessler), p. 204 / *A Reader in Manichaeism* . . . (M. Boyce), pp. 4, 104.

۲. القیسات، طبع دکتر محقق، مقدمه، ص ۹۲-۹۳.

می‌انگاشت، که هم بر اثر چیرگی «کین» (اهرمین) در جهان کنونی ربط و تناسب داشت.<sup>(۱)</sup> نظر افلاطون هم در «تیمائوس» (بند ۴۲) این است که روح گناهکار در زندگی دوم خود، به کالبدی حیوانی که از حیث خلق و خوی شبیه اوست در خواهد آمد؛ و پیوسته از کالبدی به کالبد دیگر خواهد رفت و رنج و عذابش به پایان نخواهد رسید، مگر آن‌که از حرکت دورانی همانی و یکسانی که در درون خود دارد متابعت کند، و به یاری خرد به توده‌ عاری از خردی که از آمیزش آتش و آب و هوا و خاک پدید آمده و سرپای او را فرا گرفته است پیروز گردد. آنگاه در مورد نفس بهیمان که اهل فلسفه نباشند (بند ۹۱) گوید که حیوانات بزّی در نتیجه تغییر صورت مردانی بوجود آمدند، که هیچ‌گونه عشقی به دانش نداشتند و هرگز در صدد تحقیق در کلّ جهان بر نیامدند؛ زیرا از حرکات دورانی سر خود کوچک‌ترین استفاده‌ای نکردند، بلکه آن قسمت از روح را که در سینه جای دارد پیشوای خود ساختند...<sup>(۲)</sup>

اما تعریف رازی از «نفس» که پیشتر هم گذشت، این‌که 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 اجزاء لایتجزّای 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 بدانند، 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 همی گردد اندر این عالم، و این قول سقراط است اندر کتاب فادن و قول افلاطون است اندر کتاب تیمائوس، و قول ارسطاطالیس است با آن‌که 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

۱. تاریخ فلسفه (اسیل برهیه). ص ۶۳ و ۸۸.

۲. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، ص ۱۸۵۴ و ۱۹۱۹.

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 بازرسد...؛ آنگاه چون عنایت الاهی از این عالم برخیزد، این عالم فروریزد و همه جزو هاء لایتجزی شود، هم چنانکه بوده است و به جای خویش بازرسد. 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...»<sup>(۱)</sup>.

هم چنین، قول ناصر خسرو که «فلاسفه مر فرشته را نشناسند، اما «دیو» را مقررند و گویند نفسهای جاهلان بدکردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند، بر آنچه بر حسرت شهوت های حسی بیرون شود از جسد؛ و آن آرزوها مر او را برکشند و نتواند که از طبایع گریزد، و در جسمی زشت شود آن نفس و اندر عالم همی گردد...؛ چنانکه محمد زکریای رازی گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش... (که) تا چون نفس مردم از این حال (بر اثر عقل) خبر یابد، مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند، تا به عالم خویش که آن جای راحت و نعمت است بازرسد؛ و گفته است که مردم بدین عالم (علوی) نرسد مگر به فلسفه، و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد؛ و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند، تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردی به علم فلسفه از این «راز» آگاه شوند، و قصد عالم خویش کنند و همه به کلیت آنجا بازرسند، آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این بند گشاده شود، هم چنانکه اندر ازل بوده است؛ و گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را سوی سرای او، و هر که حکمت بیاموزد نفس او از این خطا آگاه شود، و به سرای خویش بازگردد و به نعمت ابدی رسد.<sup>(۲)</sup> می گویند که این فقرات حاکی از تناسخ ارواح در نزد زکریای رازی است، لیکن توجه باید داشت که وجود «نفس کلی» قدیم که گذشت، همان مفهوم «روح جهانی» (گوشورون) زردشت سپیتمان ایرانی است، که افعال متکثره و اشکال حیاتی «گردنده» آن در عالم وجود، همانا صورت های متناسخ در اجسام

۱. جامع الحکمتین، ص ۲۱۳ / زاد المسافرین، ص ۳۱۸-۳۱۹ / فیلسوف ری، ص ۲۷۲-۲۷۳.  
 ۲. زاد المسافرین، ص ۱۱۵-۱۱۶ و ۳۱۸ / جامع الحکمتین، ص ۱۳۷ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۷، ۲۸۵-۲۸۷.

طبیعی جاندار - یعنی - ابدان حیوانی است؛ اما نفوس انسانی صورت‌هایی است که با نسبت‌های معینی از جوهر «عقل» درآمیخته، علاوه بر کیفیات نباتی و حیوانی در آدم یک کیفیت «روحانی» هم یافته، که از آن به جزء عقلانی نفس یا «فروهر» (دین و روان) تعبیر کرده‌اند. [رجوع شود به «مستدرکات» این بخش، ش ۱۷/۶(ه).].

یک چنین فرایندی در حلول یا تناسخ نفوس را تقریباً رازی، حسب دانش طبیعی و دانسته‌های زمانه خود و ایستار فلسفی‌اش، اما به طریق منطقی و با بیان دقیق توضیح و توجیه نموده است؛ و از جمله در «طب روحانی» گوید که نفس ناطقه پس از تجزیه شدن بدن، از آن مفارقت می‌کند و آنرا پست می‌شمارد؛ و چون معانی (عقلی / حکمی) را کسب نموده، در عالم خود می‌شود و پس از آن دیگر، شوقی به آویزش با چیزی از جسم نداشته و ناخرسند است، پس به ذات خود زنده‌گویای نامیرای بی درد و رنج باقی می‌ماند، هیچ دریغ و فسوسوی از ترک جایگاه خود ندارد. اما اگر نفس هنگام جدایی از تن، آن معانی (عالیه) را کسب نکرده جهان تنانی را چنان‌که باید نشناخته، بلکه بدان شوق می‌ورزیده و خواسته در آن بماند، از جایگاه خود بیرون نرفته و هم‌چنان به چیزی آویخته است، همواره در پیایی شدن بودش و تباهی تنی که در آن بوده، در انبوه درد و رنج‌های پیوسته و اندوهان آزارنده باشد. این جملتی از رأی افلاطون و سقراط خدایی بود، و نظر من هم جز این نیست که لگام زدن به هوئی و شهوت‌ها واجب است...<sup>(۱)</sup> اما آنچه در «سیرت فلسفی» گوید این‌که نفس از هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارقت نمی‌کند... و چون حال حیوانات (موذی) چنین است، پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد (کشتن آنها) در حکم باز کردن راه نجاتی جهت آنهاست...؛ پس برانداختن آنها حتی الامکان واجب می‌آید، چه در نتیجه این کار هم الم حیوان تقلیل می‌یابد، و هم امکان آن‌که نفس او در اجسادی صالح‌تر حلول کند فراهم می‌شود...<sup>(۲)</sup>». بگذریم از این‌که چنین نگره‌ای یکسره زردشتی است، که کشتن جانوران «موذی» (خرفستران) را جایز می‌داند و آیین است، از آن‌چه گذشت هیچ قرینه و اشارتی مبنی بر تناسخ یا حلول «نفس ناطقه» عاقله حکمت آموخته علم اندوخته (طباع تام) یعنی روح انسان متکامل - که صفت ممیزه‌اش با حیوانات همان «عقل» است - ابداً دیده نمی‌شود.

۱. الاقوال الذهبیه (کرمانی)، ص ۴۵-۴۶ / رسائل فلسفیه، ص ۳۰-۳۱.

۲. السیره الفلسفیه، طبع دکتر محقق / رسائل فلسفیه، ص ۱۰۵ / فیلسوف ری، ص ۲۲۰-۲۲۱.

باید دانست که «تناسخ» چندگونه بوده است، استاد ابوریحان بیرونی در بحث و بررسی مسائل اخروی در مذهب «سانک» (سامخیه) هندی، اسباب جدایی روح از کالبد آدمی و احوال مختلفه پس از آن؛ گوید که قائلان به تناسخ آنرا بر چهارگونه دانند: (۱) نسخ که همزایی در میان آدمی است از آنرو هر جانی که از تن وی بیرون رود در تن دیگری شود، (۲) مسخ عکس آن است از آنرو که آدمی به گونه بوزینه و خوک درآید، (۳) رسخ در مورد درختان و گیاهان همان نسخ است، (۴) فسخ عکس آنکه هم در مورد گیاهان واقع شود. بیرونی گوید که ابویعقوب سجستانی در کتاب «کشف المحجوب» خود، حسب نگره یونانیان به شرح انواع «تناسخ» پرداخته؛ چه آنکه یحیی نحوی از قول افلاطون حکایت کند: «نفس‌های گویا در جامه تن‌های چارپایان درآید»، که باید گفت وی همانا در این‌گونه خرافات از فیثاغورس پیروی کرده است. اما آنچه سقراط در کتاب «فادن» افلاطون گوید، این‌که چون جسد «خاکی‌گران» است، نفس دوست می‌دارد که بدان درآید و بپیوندد، تا آنجا که چون از «ایدوس» (= ایده‌ها / مُثُل؟ مینوگان / فروهران؟) صورتی با خود ندارد، نالان و نگران است و پیرامون گورستانها همی گردد؛ چندان‌که نفسهایی به صورت‌های سایه و خیال به نظر رسیده‌اند، همان نفس‌هایی است که از جسدها نفیاً مفارقت نموده، بلکه در آنها جزوی از همان کالبد منظور بدان شده‌اند. سپس گوید که این نفسها همانند آن نیکان نباشد، بلکه نفسهای آزمند در این چیزها که کین جویانه از پستی خوراک نخستین سرگردانند؛ و هم‌چنان بباشند تا باز در آرزوی «صورت» جسمی‌ای، به جسدی پیوندند که خوی‌های آن مناسب با حال آنها باشد، همچون گونه‌های خران و ددان و آنچه در گرگ‌ها و دیگر وحوش است<sup>(۱)</sup>. نیز گفته‌اند که مانی عقیده به تناسخ را ظاهراً از هندیان به ویژه بودائیان گرفته است، ولی شخصاً اعتقاد به تناسخ را یکی از ارکان تعلیمات دینی خویش دانسته؛ گوید که کیفر مستمعان سست‌اعتقاد و دیگر گناهکاران، نوعی بازگشت به این عالم است ولی خواص به جهان برین پیوندند<sup>(۲)</sup>.

اما همان فقره امکان حلول نفوس حیوانی در اجساد صالح‌تر، موجب شده است که قول رازی به تناسخ ارواح مسلم فرض شود؛ ولی به گفته کراوس این فقره با قول ابن حزم

۱. تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد دکن، ص ۴۸، ۴۹-۵۰.

۲. ایران در زمان ساسانیان (کریستن‌سن)، ترجمه رشید یاسمی، ص ۲۱۷.

نیز توافق دارد، که «رهایی نفس‌ها از جسمی - از جسم‌های جانوران فقط از جسم انسان باشد؛ و اگر امر از این قرار باشد همانا رهایش امثال این نفس‌ها از جسم‌های آنها همانند راه‌یابی و آسان‌گیری به رهایی است؛ و اگر (چنین) نبودی هیچ انگیزه‌ای در رهایی نفس از غیر جسم انسان نباشد، چون حکم عقل بر ذبح آنها وارد است...». هم‌چنین رازی رساله «فی علّة خلق السباع والهوام» (= در سبب آفرینش درندگان و خرفستران) را بی‌گمان در مسئله نفس‌های حیوانی و خلاصی از جسم‌های آنها نوشته، چنان‌که موافق این قول نیز در دیگر آثار او فقراتی (که پیشتر نقل شد) ملاحظه می‌شود.<sup>(۱)</sup> حمیدالدین کرمانی که تمام فصل دوم «طب روحانی» رازی را در کتاب خود آورده، از برای بیان فساد قول افلاطون است (که انسان را دارای سه نفس: نامیه، حسیه، ناطقه می‌داند) و این‌که نفس پس از ترک جسم به شخص دیگری تعلق می‌یابد، و به جسم‌های بیرون از خود وارد می‌شود. حال آن‌که رازی گوید فلاسفه در مورد نفس قائل نیستند که آن وجودی به ذات خود باشد، بلکه گویند که آن با فساد جسم که در آن است تباهی پذیرد؛ اما نفسی که باقی نمی‌ماند و با تجزیه جسم فنا می‌یابد، نفس نباتی است؛ نفس غضبی هم رها می‌شود، و تنها نفس ناطقه باقی می‌ماند که جوهری است، که پس از فساد جسم هم ماندگار است (نگفته پیداست که نفس حیوانی حلول می‌کند) و کرمانی قول به بقای نفس پس از ترک شخص، و تعلق به شخص دیگر را رد کرده است.<sup>(۲)</sup> چنین نماید که در نزد رازی فقط نفس بهیمی تناسخ می‌یابد - یعنی - فرایند «مسخ» که در روانشناسی امروزه از آن به «گشتار/ دگرسانی» تعبیر شده، چون چنان به جسم تعلق یافته (حسب شهوات) که از آن سیر نگردد، از این جسم به آن دیگر می‌رود (- نفس دَوْرانی یا «گردنده» در عالم) ولی نفس ناطقه پس از مفارقت از جسم انسانی (- حیوان ناطق/ عاقل) دیگر مایل به رجعت و بازگشت به آن نیست، بلکه یگراست به عالم دیگری که بهر عقلی (الاهی) خود از آنجا یافته فراز می‌رود؛ همین خود مفهوم «فروهر» (طباع تام) در نزد ایرانیان باستان است، که در نزد افلاطون از آن به «مُثَل» (= مینوگان/ اعیان ثابت) تعبیر شده و مشهور است.

حال اگر رازی نفس «بدکرداران و دیوصفتان و ددمنشان» را قابل حلول دانسته

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۲. الاقوال الذهبیه، ص ۳۹، ۴۳ و ۵۰ / رسائل فلسفیه، ص ۲۸ و ۳۱.

«مسخ» روحی) از آن رو که از گوهر عقل و خرد و دانایی بهره‌ای نیافته‌اند، صرفاً ارواح ایشان در همان مقوله نفس بهیمی مزبور می‌گنجد؛ آیا این قول تازگی دارد که انسان «ظلوم جهول» در حکم بهیمان و «أنعام» (= چارپایان) و به قول قرآن مجید بلکه از آنها هم گمراه‌تر و خرت‌تر است. باری، ابن حزم اندلسی در شرح فرقه‌های قائل به تناسخ ارواح، گوید که دو گروه‌اند: یکی گوید روح‌ها پس از مفارقت از بدن‌ها به بدن‌های دیگر وارد می‌شود، حتی اگر از نوع بدن‌هایی نباشد که آنرا ترک گفته است...؛ و از جمله قائلان بدین قول یکی محمد بن زکریای رازی پزشک است، که همین قول قرمطیان اسماعیلی و تندروان رافضی (شیعی) هم باشد. رازی بدین قول در کتاب علم الاهی خویش تصریح نموده، در برخی از کتاب‌های دیگرش هم گوید که اگر این نبودی، طریقی برای رهایش روح‌ها از بدن‌های صورت‌بسته از پیکرهای جانوری، به بدن‌های صورت‌بسته از پیکرهای انسانی جز به کشتن و سر بریدن نباشد، از این رو سر بریدن حیوان البته رواست...؛ همین نگره چنان‌که ملاحظه می‌شود خرافات بی‌دلیل است، اینان تناسخ را همان موضوع «پادافره و پاداش» دانسته‌اند، و گویند که روح بدکاره بدکردار به جسدهای جانوران پلید وارد شود؛ و در این‌که کردارهای شخص همه «بد» بوده و «خیر» نبوده، اختلاف نموده‌اند و بعضی گفته‌اند که ارواح این دسته همان دیوان بوده باشند، که به دوزخ انتقال می‌یابند و جاودانه در آتش می‌باشند؛ بعضی هم گفته‌اند که ارواح نیکوکاران همان فرشتگان بوده باشند، که به بهشت می‌روند و جاودانه در آنجا می‌باشند. اما گروه دوم که انتقال ارواح را به انواع بدن‌های دیگری - جز آنچه ترک گفته‌اند - ممتنع می‌دانند، این گروه که قائل به شرایع نیستند همانا دهریه‌اند که روا نشمارند...»<sup>(۱)</sup>. نویسندگان اسلامی که عقیده به تناسخ ارواح را به رازی نسبت داده‌اند، آنرا در زمینه عقیده به تواتر نبوات در هر وقتی برسنجیده‌اند؛ قاضی صاعد اندلسی هم گوید که رازی، این عقیده را از عوام صابئه برگرفته است<sup>(۲)</sup>.

بیش از این ما تأکید نمی‌کنیم که رازی جز به تناسخ نوعی نفس‌های جانوری قائل نبوده (یعنی «مسخ») و هیچ اظهار صریحی از آنچه گذشت - حتی از قول ابن حزم - هم بر نمی‌آید که وی در مورد «نفس ناطقه» انسان کمال یافته، چنان‌که ایشان قول به تناسخ را

۱. الفصل فی الملل، ج ۱، ص ۷۶-۷۷ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۳۱، ۲۶۷-۲۷۰.

بر «نفس کلی» تعمیم داده‌اند، معتقد به حلول و ورود ارواح آدمیان در ابدان یکدیگر بوده باشد. باید گفت که معارضان رازی دلشان از جای دیگر به درد آمده است، که همان مسئله نبوت و تواتر آن در اوقات، مرتبط با موضوع «هوئی» و تدلیس آن با «عقل» می‌باشد. بنابراین، قول دکتر صفا و دکتر پینس تنها از این نظر پذیرفتنی است که، اعتقاد وی به حلول از آنجاست که نفوس حیوانی پس از رهایی از اجساد بسا به اجساد انسانی پیوندد؛ و این غیر از نفوس بشریه یا ارواح نیکوکاران است، که به مراتب عالی‌تر روحانی ارتقاء جویند، و نفس‌های بدکرداران دیو شوند و بسا خویشتن را به صورت فرشتگان به آدمیان نمایند؛ و این ایستار رازی نسبت به جانوران بهری از نگره «اخلاق» اوست، این‌که تنها جانوران موذی (خرفستران) را توان کشت؛ چه حسب آموزه تناسخ بسا که روح جانوری به تن آدمی درآید، لذا کشتن یک جانور شاید که آن‌را بر طریق رهایش قرار دهد.<sup>(۱)</sup> حَسَب چنین نگره‌ای که مکرر گذشت اصلاً زردشتی است، ارواح آدمی «فروهران» اند (طباع تام) که جایگاه آنها در همان عالم «اثیر» الاهی، سپهر اورمزد خداوند «عقل» و دانایی و «نفس ناطقه» می‌باشد؛ و این یک اندیشه بلند آسمانی هندوایرانی (آریایی) است، مسئله تناسخ ارواح هیچ از اعتقادات اقوام آریایی نبوده، نه در وداها و نه در اوستا بدان اشارتی رفته، بلکه این نگره به بومیان نخستین هند تعلق داشته است؛ و به قول مورخان فلسفه کاملاً روشن است که اعتقاد به تناسخ، با عرفان برهمنی که اساس آن وحدت روح جزئی و روح اعظم کیهانی (همچون «روح جهانی» زردشتی) سازگاری ندارد.<sup>(۲)</sup>

۱. تاریخ علوم عقل (دکتر صفا)، ص ۱۷۲ / *Dict. Scie. Biog*, vol. II, p. 356.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۳۱.



## ۷. اضافه و استدراک

مواد و مطالب این بهر عمده هر چه مربوط به فصل (گیتی‌شناسی) است، طی بهرهای پیشین در جاهای خود آمده؛ و اینک آنچه گفته می‌آید برخی نکات اضافی است، که نظر به سیاق کلام در جزو بنائی مباحث نمی‌گنجید:

۲/۱ (\*). پنجگانه‌های معتزلی هم با خمسه‌های مانوی و زردشتی برابر است، اصول خمسه آنها (توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین منزلتین، امر به معروف و نهی از منکر) مشهور است.

۲/۲ (\*). قدمای خمسه رازی منسوب به حرانیان را، فیلسوفان ایرانی یاد کرده‌اند؛ و از جمله حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه خود پنج بیت درباره آنها سروده است:

«و من یراها غیره تفرقوا      فالحرانیون منهم نطقوا  
بسطدماء خمسه فائنان      حیین فاعلین کانا دان  
البارئ والنفس و ادر اثین      لیسسا بحیین و فاعلین  
بلا انفعال دان دهر و خلا      و واحد هو الهیولی آنفعلا  
فعمد الباری الهیولی بعد ما      تعلق النفس بها فالتثما»<sup>(۱)</sup>.

۲/۳ (\*). گونه‌های دیرینگی (قدم) را در اقسام «تقدم» بر چند وجه آورده‌اند: تقدم رتبت، فعل، تصور، (و) تقدم زمانی، تقدم رتبی، که ناصر خسرو «تقدیم زمانی (و) تقدیم شرفی» گفته است [زاد/ ۱۲۸]. هم‌چنین اقسام «قدم/ تقدم» ها عبارتند از: ذاتی (ماهوی) - درونی، طبیعی (ع. ی. - برونی، وجودی (علی) - بودشی، عقلی (ذهنی) - خردی. اما حدوث (= نوپیدی) به دو معنا باشد: ۱) پیش‌بودگی عدم شیء بر وجود آن، ۲) پس‌بودگی وجود شیء از غیر آن. بر این پایه، حدوث دهری عبارت است از پیش‌بودگی عدم دهری بر وجود شیء. [القبسات/ ۳۱، ۳۳ و ۳۴].

۱. فیلسوف ری، ص ۲۸۱.

۲/۴ (\*). خود ارسطو هم در کتاب «دربارۀ آسمان»، بر قدم کلی فلک اقصی و اشخاص قدما «ازل» (Aion) ها قائل بود. اسکندر افرویدی رساله‌ای دارد با عنوان عربی «القول فی مبادیء الكل علی رأی ارسطو» (چاپ شده) که آموزه طبیعی ارسطو را، تا حد زیادی مادی و وحدت‌گرای بیان داشته؛ از آن‌رو که هیچ مرزی جاندار را از بیجان، و اجسام زمینی را از آسمانی جدا نمی‌کند. در آراء اسکندر افرویدی، عالم طبیعت به‌گونه جهان اجسام در حال حرکتی متصور است، که اصل حرکت ذاتی آنهاست.

۲/۵ (الف). ابن‌ربن طبری (استاد مکتبی رازی) درباره «هیولی» و «صورت»، حسب نظر فلاسفه گوید که هیولی حامل کمیت و کیفیت باشد؛ و آن رأس همه طبایع است، صورت بر هیولی در کون تقدّم ندارد، بلکه در فکرت تقدّم دارد؛ چه اندیشه «بنا» اولاً در صورت خانه است، سپس در هیولا شکل گیرد...؛ استحالتهای صورت‌ها در هیولی، حال باشد پس از حال، منتها اسم‌ها همانا بر صورت‌ها بدون هیولی واقع شود.<sup>(۱)</sup>

۲/۶ (ب). برهان وجود «خلاء» رازی عیناً همان است که ارسطو از دموکریتوس نقل کرده، این‌که عالم‌ها را نهایی نباشد (بیکرانگی) همان سزاتر آن‌که عالم را در مکانی بدانیم که جز «خلاء» نیست (یعنی همان خلاء است) [الطبیعه، ص ۲۱۸]. آنگاه، یحیی بن عدی در شرح قول به «خلاء» (مکانی که جسم در آن نیست) گوید اگر مکان جسم‌پذیر باشد، از چه رو با آن‌که ازلی بالقوه است، سزاتر آن دانند که فعل‌پذیر باشد. ابوعلی ابن‌السمع گوید از آن‌رو که خلاء «جوهر» است - یعنی - بی‌نهایت است، معنای قائم به ذات آن همانا عارضی در عظم و نه در عدد باشد. [الطبیعه، ص ۲۱۸ و ۲۱۹]. ارسطو گفته است که حرکت در خلاء، پیش از خلاء همانا معطل است؛ و یحیی بن عدی (از نگاه «ذره‌گرایی») گوید این حجّتی است که حسب آن بایستی حرکت شیء «در هوا» بشتابتر از «در آب» باشد...؛ و در نزد پیروان دموکریتوس اشیاء مرکب از اجزاء لایتجزّاء و خلاء می‌باشد، پس خلّاتی که در هوا هست گشاده‌تر از خلّاتی است که در آب است - (چه) - اجزاء لایتجزّاء در هوا بشتابتر وامی‌دارد، پس مکان را برای متحرک آسان می‌سازد؛ اما چون خلّاتی که در آب هست تنگ است، حرکت اندکی دشوار باشد... [الطبیعه / ۳۷۲].

۲/۷ (ب). ارسطو در بحث انتقادی راجع به تعریف «زمان» (فصل یازدهم از ترجمه

۱. فردوس الحکمه، ص ۹ و ۱۰.

عربی «فیزیک» در موضوع گذشت آنات و تغییری که ناآگاهانه بر آدمی می‌رود و بدان توجه نمی‌یابد، افسانه‌گروهی از متألهان شهر «سرت» را یاد کرده (گویا بنیاد همان داستان معروف «اصحاب کهف» بوده باشد) که چون از خواب برخاستند؛ اصلاً در نیافتند که زمان چگونه بر آنها گذشته، هر دو «آن» خواب و بیداری را «یکی» پنداشتند. [الطبیعه، ص ۴۱۴] برهان جدلی حکیم رازی در مورد زمان (که چون به زعم ارسطو حرکت در زمان دائم است، بایستی که زمان ارسطو همین زمان ما باشد!) شبیه به مال سوسفطائیان است، که به عنوان «سقراط در خانه و در بازار» بیان شده؛ زیرا که وجودش در جاهای مختلف، موجب اختلاف در وقت است. [الطبیعه / ۴۲۲].

۲/۸ (ج). اختلاف اساسی جهان‌بینی حکیم رازی با آن حکیم افلاطون (که در بسیاری از نگره‌ها خود را پیرو او می‌داند) همانا در اختلاف نگرش ماتریالیستی (= گیتی‌گرایی) و ایده‌آلیستی (= مینوگرایی) آن دو حکیم ایرانی و یونانی می‌باشد؛ اما مثال بارز و مصداق مشخص این امر همانا خلق بر اثر «صنع» الهی در نزد افلاطون، که رازی به عکس وی قائل به «طبع» مادی است؛ و نیز تقدّم روح بر ماده در نزد افلاطون حسب تیمائوس (بندهای ۳۰ و ۳۱) که در نزد رازی حسب برهان «استواء» (تسویه) هیولی و نفس در قَدَم برابرند. به علاوه، افلاطون تنها «مطلق» انگاره جهان را ابدی و قدیم می‌داند (همان) و «روح جهان» را که گفتیم همان «گوشورون» زردشت سپیتمان است، قدیم داند (همان) و همین بنیاد نگرش مینوگرایی (= ایده‌آلیسم) فریدریک هگل هم باشد، نیز «صانع» کل که هم طبعاً قدیم بر «مصنوع» است (همان). افلاطون گفته است که عوالم عالیّه طبیعی نیست، بلکه تعلیمی است (نگره فیثاغورس) و این‌که عالم نفس و عالم عقل و عالم ربوبیت را، در افعال آنها ما «کیان» (= وجود طبیعی) افاده کنیم.<sup>(۱)</sup> همین نظرات را افلاطون در کتاب قوانین بیان کرده، که ذیلاً در استدراک بهر «۶» (۲۶) هم به نقل می‌آید. اگر بنا به همین ملاحظات و سایر تحقیقات (پیشگفته) ماتریالیسم فلسفی محمّد زکریای رازی با مکتب مادی «مارکس» مقایسه شود، اگر نتیجه شود که رازی (سده ۹ م) همانا فریدریک انگلس (سده ۱۹ م) ایرانزمین است، ابداً به دور از واقع امر و سخنی بر گراف نبوده باشد.

۳/۹. جنبه نظری اضداد بر حسب مبادی «ضدین» متأثر از نگرش ایرانی، که در فلسفه

۱. افلاطون فی الاسلام، ص ۱۴۹.

یونانی تحت موضوع «وحدت و کثرت» تقریر شده؛ فیثاغوریان مبادی مزبور را هم متأثر از نگرش ایرانی، به دو اصل «خیر و شر» راجع می‌دانند که خیر را «وجود و شر را «عدم» نهاده‌اند؛ آنها را محصور در مفاهیم «متناهی و نامتناهی، فرد و زوج، واحد و کثیر، راست و چپ، نور و ظلمت، نرینه و مادینه، ساکن و متحرک، مستقیم و منحنی، مربع و مستطیل» کرده‌اند. بدین‌سان، ارسطو می‌گوید که فیثاغوریان مبادی موجودات را به زوجین تقسیم نموده‌اند، این‌که یک شیء «والاثر» و دیگر شیء «پست‌تر»؛ و همه موجودات به آنها فرابرده شده‌اند، پس شیء پست‌تر را «عدم» دانسته‌اند که نامحدود است، زیرا «صورت» محدود و «حرکت» نامحدود می‌باشد.<sup>(۱)</sup> اما نگره «ضدین» در نزد هراکلیتوس - که هم یکسره متأثر از آموزه آتش زردشتی است - یاد شد که مبتنی بر اضداد متقارن است، همستارانی که در مکان یکدیگر را محدود می‌سازند و نسبیج وحدت سلسله اضداد متوالی همان «عدل» (ارته) است. قول وی هم این است که جهان خود به وجود آمده، آنرا صانعی از خدایان یا افراد انسان نیست.<sup>(۲)</sup>

۳/۱۰. یعقوبی در پیدایی اهریمن نزد زروانیان، گوید که روشنی ازلی (زروان) بر اثر «لغزش» اندکی، با اندیشه بدی که کرد «آه سردی از نهاد برکشید» که از آن اهرمن پدید آمد.<sup>(۳)</sup> به نظر ما این فقره از جهت حدوث دهری عالم، که هم با پیدایش اهریمن رخ می‌دهد (نک: ۴، ۵/ج) بسیار مهم است؛ چه اولاً «لغزش» در همان مفهوم حرکت گذاری (کناری) دهری است که رازی بیان داشته؛ و ثانیاً با توجه به این‌که در جزو قدمای خمسه رازی ماهیت «هیولی» آتش است (نک: ۵/ی) تعبیر «آه سرد از نهاد کشیدن» زروان، همان «بازدم آتشین» آفرینش عالم در نزد حکیم «سیسرو» است، که نگره دیگر آفرینش «تپشی» رازی را هم توجیه می‌کند.

۴/۱۱. چنان‌که ارسطو می‌گوید زمان عالم در نظر دموکریتوس غیرمکون (- قدیم) است، اما در نزد افلاطون زمان با عالم تکون یافته (- حادث) است. [الطبیعه، ص ۸۱۰]. چنین نماید که مراد دموکریتوس زمان مطلق (- زروان اکران) و مقصود افلاطون زمان مضاف (- زروان کرانک) بوده باشد. اما چگونگی حدوث عالم در نظر پدر اتمیسم حکیم دیمقراطیس شایان نگرش است، با توجه به این‌که حکیم رازی در اندیشه تعدد عوالم و

۱. الطبیعه، ص ۱۸۵-۱۸۶.

۲. تاریخ فلسفه (امیل برهید)، ص ۶۸ و ۷۰.

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۱۷.

برهان خلاء از او تأثر یافته؛ چنان‌که امیل برهیه گوید برحسب آراء مکتب وی توده‌ای بیکران وجود دارد، که عوالم بی‌شمار ماده خود را از آن می‌گیرند؛ و عوالم متوالیاً یا مقارن یکدیگر پدید می‌آیند، پس برای آن‌که عالمی صورت پذیرد، کافی است که قطعه‌ای از آن توده انفصال یابد و به حرکت گردبادی متحرک شود؛ تمایز اجزاء عالم از یکدیگر و وضعی که اجزاء به دست می‌آورند، به همان ترتیب که آناکساگوراس می‌گفت نتایج حرکت گردبادی است. از طرف دیگر حدوث هر عالم - یعنی - انفصال هر قطعه‌ای از توده نامتناهی، مستلزم خلاء است تا این قطعه در آن فروافتد، بدون خلاء حرکت ممکن نباشد و منظور از آن «خلاء» مکانی است، که به تمامی فاقد هرگونه جرمی باشد؛ به عبارت دیگر، نیستی از حیث تقابل آن با هستی است. پس اثبات خلاء (جوهر فاقد ذات) به منزله آن است که «عدم» در عالم ضرورت دارد، مجموعه اجزاء هم - چنان‌که گذشت - متحرک به حرکت گردبادی است، که بر اثر آن اجزاء گراتر در مرکز و اجزاء سبکتر به سوی «خلاء» بیرونی گرد می‌آید؛ بدین سان نخستین اجتماع ذرات به شکل کروی پدیدار می‌شود، از پوسته بیرونی هم بر اثر گردباد اجرام سماوی «صورت» می‌پذیرند.<sup>(۱)</sup>

۴/۱۲. «علت غایی» ارسطویی را در خلقت عالم و طبیعت، گروهی از متفکران ایرانی دوران اسلامی هم نپذیرفته‌اند، از جمله علمای شیعه که به جای آن «لطف» الهی را نهاده‌اند. شهرستانی (قاعده ۱۷ کلامی) در «تحسین و تقبیح» (حُسن و قُبْح) پس از بیان مفهوم این دو مقوله به لحاظ شرع، گوید که ثنویان و تناسخیان و برهمنان و خوارج و کرامیان و معتزلیان، برآنند که عقل ملاک حسن و قبح افعال ناظر به ثواب و عقاید در مفهوم شرعی است؛ و در این خصوص نظریه «لطف» را یاد کرده، که در قاعده ۱۸ کلامی اش (در ابطال غرض و علت در فعل‌های خدای تعالی، و ابطال قول به صلاح و اصلح و لطف...) نگره «لطف و صلاح» در نزد معتزله و فلاسفه را رد کرده است.<sup>(۲)</sup>

۵/۱۳ (\*). دیانت دهریه (زروانی) ایرانی را، که کیش مغان ماد باستان بوده، به عنوان «حکمت زروانی» همانا دین فلاسفه گفته‌اند؛ زیرا ماهیت چنین دین و مکتبی همان فلسفی بودن آن است، که به قول «دی‌بور» اهل فلسفه با اعجاب تمام بدان نگرسته‌اند؛ چه اساساً اندیشه دینی زروانی خود باعث گرایش فلسفی و عرفانی و پویش علمی

۱. تاریخ فلسفه، ص ۹۷-۹۹.

۲. نه‌ایة‌الاقدام، طبع گیوم، ص ۳۷۰-۳۹۷.

است، کیشی که به اندیشه‌های خردمندان و فیلسوفانه تعلق داشته، اصولاً زروان‌گرایی یک مذهب روشنفکرانه با مایه‌های عرفانی مربوط به اهل علم و خواص بوده؛ تدبیر به آن نشانگر اندیشه پیچیده مردمی فرهیخته می‌باشد، که در عهد ساسانی هم از رسته گزیدگان و فرزندان بوده‌اند.<sup>(۱)</sup>

(\*) (\*). ماتریالیسم مانوی در موضوع تکوین انسان، با نگرش مزدایی و دین اسلام (قرآن) تفاوت دارد؛ چنان‌که در اولی «نور» ایزدی در «گیل» آدم، و در دومی «روح» خدایی در آن (- طین) دمیده شد؛ چه در نگره مانوی «گل آدم» (طین) از هیولای قدیم است، که «نفس» (اهریمن) در آن آویزش و آمیزش نموده؛ و به تحقیق پیوست که نظر محمد زکریای رازی همین باشد. هم‌چنین، در داستان آفرینش زردشتی و مانوی و زروانی، بحث بر سر نخست‌زادگی (- بوکور) یا تقدّم وجود اهریمن و اورمزد است؛ بر روی هم بهترین تعبیر رسای ممکن از جهان‌شناسی مانوی، همان «عرفان سیاه» است که ما در قبال «عرفان سفید» زردشتی ابراز کرده‌ایم.

(\*) (\* (\*). موضوع «حقیقت واحد» زروانی در نزد اصحاب هیولی (ماتریالیست‌ها) سائق به همان نظریه دکتر تقی ارانی می‌باشد که «اصول مادی و عرفان» یکی است، حسب آراء معاصرانه (امروزی) مادی‌گری مارکسیستی خود قائل به نوعی «وحدت وجود» در عنصر هیولی و طبیعت می‌باشد؛ چنان‌که روبرت زینر در گفتار «پدر ما ارسطو» بدین نکته اشاره نموده است که «همه یکی است و یکی همه است»، این است ترجیح «خرد جاویدان» یا فلسفه ابدی، حقیقتی که برخی از فلاسفه آن را بیان کرده‌اند؛ و چنین است که خواهان تصدیق «حقیقت» در هرگونه هم‌نهادی مذهبی‌اند، کاربرده در تمام عقاید «مثبت» همه سنت‌های مذهبی، کار بسته توسط فریدریک انگلس راجع به تفکر اساسی اقتصادی مارکس در گونه‌ای نوین از «عرفان‌گرایی» و اندیشه متعالی همه‌جانبه جامع (دیالکتیک طبیعت) و کار بسته دیگران هم...»<sup>(۲)</sup>.

۵/۱۴ (الف). زمان در نظر ارسطو از امور طبیعی است، طبیعت هم که مبدأ حرکت یا سکون است؛ حرکت جز در زمان نباشد، زیرا از چیزی به چیزی است؛ و روا نیست که میان آن دو (از به) یک «آن» واحد باشد، پس همان در زمان است. نیز گوید که زمان را

۱. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۸۲.

2. Mémorial Jean de Menasce, 1974, p. 91.

حین حصول بر حرکت می‌شناسیم، چون تقدّم و تأخّر را حاصل کنیم (در حرکت) گوئیم که آن زمان بوده؛ پس زمان همانا عدد حرکت از بابت متقدّم و متأخّر است، پیوسته هم باشد از این رو که عدد متصل است. اما یحیی بن عدی نظر ارسطو را در مورد «آن» نقد کرده، این که اگر مأخذ بر نهایی شود؛ از آن رو که «آن» زمان نیست، پس وجود «آن» نهایت هم نیست، لیکن موضوعی از برای او تواند بود. هم چنین یحیی (که شاگرد رازی بوده) برهان حرکت ازلی ارسطو را مبنی بر قدم زمان نقض کرده، گوید وی استدلال نموده بر این که زمان را آغازی نباشد...؛ و نیز بر حرکت ازلی و زمان تابع آن استدلال نموده، که ما همه را باطل اعلام می‌کنیم...»<sup>(۱)</sup>.

۵/۱۵ (ب). ارسطو مفهوم «دهر» را چنین بیان کرده، که زمان در همه چیزها اثربخش است؛ چنان که عادت ما بر این جاری باشد، که گوئیم زمان همه چیز را بفرساید، هر چیزی را به فراموشی سپارد؛ و نگوییم که آن نشانه و نوشدگی و نیکو و بهین شود، چه زمان به ذات خود همانا سزاتر است که سبب نابودگی (فساد) باشد؛ و سزاتر که همان شمار حرکت است، حرکت هم که موجود را زایل کند. باز یحیی در سرمدی بودن زمان به نزد ارسطو بحث کرده، گوید که وی در این موضوع نیز با سرمدیت حرکت حجّت نموده؛ ولی ما روشن کرده‌ایم که او این مسئله را در مقاله (کتاب) هشتم بیان نکرده، تنها آنچه گوید این که اگر زمان عدد حرکت یا حرکتی باشد، پس همانا اگر سرمدی باشد بایستی ضرورتاً حرکت ازلی باشد. [الطبیعه، ص ۴۵۰، ۴۶۹ و ۸۱۰].

۵/۱۶ (ج). تقدّم و تأخّر زمانی حسب تعریف ارسطو چنین است که: پیشتر، یعنی پیشین همانا پیشین در زمان است، چه ما گوئیم «پسین»، حسب آن که پس از «کنون» است، و «کنون» همان حدّ بین زمان گذشته و زمان مستقبل می‌باشد. [الطبیعه، ص ۴۲۷]. اما آنچه مبین مادگیری ارسطو در موضوع «قدم» می‌باشد، این که در کتاب هشتم (دیرینگی حرکت) در نوع اول آن گوید که: شیء مقدم بر سایر چیزهاست... وقتی که اگر آن شیء نباشد... دیگر اشیاء نیز وجود نخواهد داشت... در صورتی که آن شیء می‌تواند بدون آن دیگران وجود داشته باشد. هم چنین، در زمان و در استكمال هستی نیز تقدّم وجود دارد، پس از معنای اول آغاز می‌کنیم [طبیعیات، ص ۲۷۹]. اینک درباره «قدم عالم» به نزد ارسطو چنان که هم در مستدرکات فصل پیشین (IV، ز، ۲، ه)

۱. الطبیعه، ص ۲۵۶، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۲ و ۴۳۸.

گذشت، که حرکت واحد متصل (ازلی) را به سه شرط دانسته (الطبیعه / ۵۳۴، - ۵۶۳) همان مقدمه کبرای معروف در اثبات قدم عالم است. هم چنین، حسب استدراک (IV، ز، ۲۱/ه) گذشت که: نتیجه قول به «محرک اول»، خود نفی حرکت جوهری است. چنان که حرکت واحد هم از برای حرکت تامه است - یعنی - در نوع تامه باشد یا در جوهر - هم در دیگر اشیاء همانا به واحد نسبت یابد؛ و خلاصه (این که) حرکت واحد و متصل (مستقیم یا مستدیر یا مستوی) است، اختلاف در حرکت همانا ناشی از زیادت و نقصان باشد...؛ ولیکن این امر در «حین» نباشد، چه مراد این که گاه سبب حرکت تغایر دو زمان است. [الطبیعه، ص ۵۶۶-۶۷ و ۵۷۲].

۱۷/۵ (ج). لیکن ارسطو در بیان و تقریر «حرکت گذاری» که ما از برای حدوث عالم در نزد رازی اثبات کرده ایم، طی بهر آخر کتاب هشتم فیزیک (قدم حرکت) شرحی رسا در سزامندی حرکت انتقالی به «دایره سان» نموده، گوید از آن رو دایره سان که نهایت ها در آن نامحدوداند؛ زیرا جایی بر روی خط نیست که آغاز و میان و انجام، از برای متحرک واحد به شمار توان آورد؛ و چنین است گره که حرکت دوری دارد، خود به وجهی ساکن است. مرکز آن مبدأ عظم و میانه و آخر است، از این رو که چون بیرون از محیط است، گردنده بر آن را جایی که در آن سکون یابد نباشد؛ چه همیشه پیرامون وسط جنباست، از این رو کل آن همیشه باقی شود، چون از وجهی ساکن و اما پیوسته متحرک است. اما این که حرکت نقلی در مکان نخستین حرکات است، از آن روست که ماده آن به اشیاء جنبای این حرکت نسبت یافته، این که تفرق و تجمع همانا دو حرکت در مکان اند؛ چه آن که «مهر» و «کین» را، همان اجتماع و افتراق پنداشته اند. اما انکساغوراس نیز قائل به عقل است، که همان نخستین محرک تفرق بار است، بل می گوید که اشیاء همانا از بابت خلاء تحرک می یابد؛ اینان گویند (قول انباذقلس) که طبیعت به حرکت مکان - از آن رو که خلاء است - تحرک می یابد...؛ خلاصه، حرکت های اجرام تقسیم ناپذیر - که تجمع و تفرق کنند -، نیز آنچه کون و فساد را از بابت انبوهگی و سبکباری دانند، هم آن که نفس را سبب حرکت گویند، همگی حرکت انتقالی در مکان است. این سخن گفته آمد که حرکت همیشگی و جاویدان می باشد، مبدأ حرکت هم چنان که هست ازلی باشد، حرکت ازلی نیز همانا مکانی است، حرکتی که ازلی باشد آن را محرک اولی باشد که خود غیر متحرک است. [الطبیعه، ص ۹۲۶، - ۹۱۸-۹۲۱].