

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۸۷، ۱، ۱، ۴۷۶۳  
۸۷، ۱، ۲۵

دانشگاه علامه طباطبائی

چ

مقایسه‌ی اندیشه‌ی حکمای پیش از سقراط یونان با اندیشه‌های ناصر  
خسرو در آثار منشور او

پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد

استاد راهنما: (در مراحل اولیه: دکتر داوود اسپرهم)، دکتر محمدحسن حائری  
استاد مشاور: (در مراحل اولیه: دکتر محمدحسن حائری)، دکتر محمدحسن  
حسن‌زاده نیری

دانش‌جو: رویا یداله‌ی شاه‌راه، ورودی ۱۳۸۴

۲۰۵۵۲۵

فرم گردآوری اطلاعات پایان نامه‌ها  
کتابخانه مرکزی دانشگاه علامه طباطبایی

روز ۱۳۸۷/۱۱/۲۳  
تیم اسناد

عنوان: «بازتاب اندیشه‌ی حکمای پیش از سقراط یونان در آثارِ منتورِ ناصرِ خسرو»		
نویسنده/محقق: رویا یدالهی شاهراه		
مترجم:		
استاد راهنما: دکتر محمدحسن حائری      استاد مشاور/استاد داور: دکتر محمدحسن حسن‌زاده/دکتر عباسعلی وفایی		
کتابنامه:		
واژه‌نامه:		
نوع پایان‌نامه:      بنیادی      توسعه‌ای      کاربردی		
مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد		سال تحصیلی: ۱۳۸۷
<input checked="" type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>
محل تحصیل: تهران	نام دانشگاه: علامه طباطبایی	دانشکده: ایاتِ فارسی و زبان‌های خارجی
تعداد صفحات: ۱۱۲		گروه آموزشی: زبان و ادبیاتِ فارسی
کلیدواژه‌ها به زبان فارسی: ناصرِ خسرو، فیلسوفان پیش از سقراط، فلسفه، اسطوره		
<p>Nasir-e-khusraw - Presocratic : کلیدواژه‌ها به زبان انگلیسی:</p> <p>Phylosophers- phy</p>		

۱۳۸۷ / ۱۱ / ۲۳

۵ ۶ ۵ ۵ ۱

اسناد

## چکیده

الف. موضوع و طرح مسئله (اهمیت موضوع و هدف): در این پژوهش، آرای ناصر خسرو - متفکر اسماعیلی - که در آثارِ منتور او مطرح شده‌اند، با اندیشه‌های متفکران پیش از سقراط در یونان مقایسه شده‌اند. اهمیت موضوع و هدف: آشکار کردن زمینه‌های مشترک اندیشه‌های متفکرانی از سرزمین‌ها و فرهنگ‌های متفاوت؛ ۲- باز نمودن زوایایی از اندیشه‌های این متفکران به شیوه‌ای متفاوت در پرتو زمینه‌های مقایسه‌ای

ب. مبانی نظری، شامل مرور مختصری بر منابع، چارچوب نظری و پرسش‌ها و فرضیه‌ها: فرض اساسی این پژوهش، این بود که بر اساس دلایل قانع‌کننده مبنی بر تأثیرپذیری ناصر خسرو از اندیشه‌های یونانی و نیز با توجه به زمینه‌های مشترک اندیشه‌های کهن (اعم از زمینه‌های فلسفی، دینی و اسطوره‌ای)، زمینه‌های مقایسه‌ای متعددی بین اندیشه‌های ناصر خسرو و اندیشه‌های متفکران پیش از سقراط یافته خواهد شد. زمینه‌های مشترک کارِ متفکران، بر مبنای فلسفی- اسطوره‌ای تبیین شده‌اند و اغلب نیز بر اساس نظرات دانشمندانی چون «جوزف کمپبل»، «ارنست کاسیرر» و «کارل گوستاو یونگ».

پ. روش تحقیق شامل تعریف مفاهیم، روش تحقیق، جامعه مورد تحقیق، نمونه‌گیری و روشهای نمونه‌گیری، ابزار اندازه‌گیری، نحوه اجرای آن، شیوه گردآوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها: روش تحقیق در این پژوهش، شیوه مقایسه‌ای- تحقیقی بوده است. جامعه‌ی تحقیق، دو سوی کار مقایسه بوده‌اند که عبارتند از آثارِ منتور ناصر خسرو (شامل جامع‌الحکمتین، زادالمسافر، خوان‌الاکوان، وجه دین و گشایش و رهایش) و نیز اندیشه‌های متفکران پیش از سقراط یونان (تالس، آناکسیماندر، آناکسیمنس، فیثاغورس، هراکلیتوس، آکامیون، کسنوفانس، امیدکلس، لئوکیپوس، دموکریتوس و آناکساگوراس) که در منابع مذکور در متن کار، گردآوری و تحلیل شده‌اند.

ت. یافته‌های تحقیق: در این پژوهش، چهل و شش زمینه‌ی مشترک برای مقایسه فراهم آمد که مهم‌ترین آن‌ها اندیشه‌های مربوط به ماهیت و چیستی الوهیت بود. در ضمن مقایسه نیز در حد مسایلی مربوط به زمینه‌های مشترک اندیشگی در دو سوی مقایسه، صورت‌بندی موزجی نیز از اندیشه‌های هر کدام از متفکران آرایه شده.

ث. نتیجه‌گیری و پیشنهادها: نتیجه‌ی نهایی این پژوهش، این است که در اندیشه‌های متفکران هر دو سوی پژوهش، زمینه‌های مشترکی وجود دارد که آن‌ها را می‌توان به سه علت اساسی، توجیه کرد: انتقال مضامین (بازتاب)، زمینه‌های اسطوره‌ای و توارد. این نتیجه را می‌توان در تأیید این نظر دانست که اندیشه‌های فلسفی - حکمی از دل اسطوره برآمده‌اند و در متن آن شکل می‌گیرند. زمینه‌های پیش‌نهادی پژوهشی در راستای موضوع این پژوهش، چنینند: شرح و توضیح آثارِ منتور ناصر خسرو، پی‌گیری اندیشه‌های حروفی در آثارِ منتور ناصر خسرو، بررسی مسایلی علمی مطرح در آثارِ ناصر خسرو، بررسی رابطه‌ی فکری ناصر خسرو با معاصران و اسلافش و ....

صحت اطلاعات مندرج در این فرم بر اساس محتوای پایان‌نامه و ضوابط مندرج در فرم را گواهی می‌نمایم.

۱۳۸۷ / ۹ / ۲۳

نام استاد راهنما:

محمد حسن حاری

سمت علمی:

دانشیار

نام دانشکده:

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

پ  
طالسی

رئیس کتابخانه

## فهرست مطالب

۱- مقدمه	۱-ظ
۲- تالس	۱
۳- آناکسیماندروس	۴
۴- آناکسیمنس	۱۵
۵- فیثاغورس	۱۹
۶- آلکمایون - کسنوفانس	۳۹
۷- هراکلیتوس	۴۵
۸- پارمنیدس	۵۱
۹- امیدکلس	۶۸
۱۰- اتمیان	۸۳
۱۱- آناکساگوراس	۹۴
۱۲- نمودارها	۱۰۲
۱۳- نتیجه گیری	۱۰۸
۱۴- فهرست منابع	۱۱۰

## مقدمه

جنگِ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند

اولین نشانه‌هایی که انسان را به شروع کاری هدایت می‌کنند، تفاوت زیادی با آن چیزی دارند که در نهایت، کلیت کار او را تشکیل می‌دهند. فکر وجود شباهت‌هایی میان اندیشه‌های ناصر خسرو (فیلسوف اسماعیلی) و متفکران پیش از سقراط در یونان، در آغاز، تنها حسی از شباهت‌هایی کلی بود که قادر به تبیین آن‌ها نبودم. راهی که در پیش گرفتم، جاده‌ای نکوبیده و ناهموار بود. بی این که قصد قیاس اهمیت کارم را با کسی داشته باشم، باید بگویم این کار، بی شباهت به کار «مندل» نبود. شاید او نیز فکر نمی‌کرد که ارتباطی این چنین دقیق میان وراثت و محاسبات ریاضی آمار وجود داشته باشد. می‌شد که زحمت چنین کاری را به خود ندهد؛ با این پیش‌فرض که قبلاً هرگز تصور نشده که می‌توان مسائلی مربوط به وراثت صفات زیستی را به ریاضیات ربط داد. اغلب کسانی که موضوع این پژوهش را با آن‌ها در میان می‌گذاشتم، اول می‌گفتند: چرا ناصر خسرو؟ چرا پیش سقراطیان؟ از نظر همه (و البته خودم هم) خیلی نزدیک‌تر به صلاح و امکان رسیدن به جواب بود، اگر مثلاً اندیشه‌های ناصر خسرو را با افلاطون، یا ارسطو یا نوافلاطونیان مقایسه می‌کردم. ناصر خسرو در آثارش به صراحت و تفصیل از ارسطو و افلاطون نام برده و قراین قوی دال بر تأثیرپذیری او از این دو فیلسوف وجود دارد. در این زمینه‌ها نیز تا آن‌جا که می‌دانم، کسی پژوهش دقیقی نکرده. جز آن، ناصر خسرو در آثارش، آرای معاصران خود را نیز مطرح می‌کند و خود این موضوع نیز برای بررسی، موضوع جالب توجه‌یست. از همه مهم‌تر این که هیچ یک از آثار ناصر خسرو شرح نشده‌اند و ابعاد اندیشه‌های او در زمینه‌های مختلف، هنوز کاویده و آشکار نشده‌اند. به هر روی، تمام این مسائلی برای من نیز مطرح بود؛ اما فکرمی‌کنم در زمان مندل نیز موضوعات دم دست و فوری و فوتی زیادی مطرح بوده‌اند که زیست‌شناس یا ریاضی‌دان می‌توانست آن‌ها را بررسی کند؛ اما او پژوهش خود را انجام داد و نتیجه‌ی آن هم تغییر مبانی نظریات علم وراثت و آغاز راهی شد که اینک به حوزه‌ی شگفت دانش و فنون بیوتکنولوژی رسیده است.

اما واقعیت، این است که پس از مدتی، دلایل من برای آغاز این کار، دیگر صرفاً حسی ناشناخته و مبهم شباهتی نبود که بین ناصر خسرو و پیش سقراطیان احساس می‌کردم. ناصر خسرو متفکری شیعی از شاخه‌ی اسماعیلیست و اسماعیلیان در زمان ناصر خسرو گرایش‌های قدرتمند فلسفی داشتند. خود ناصر خسرو را با لقب حکیم یاد می‌کرده‌اند که نشان از آشنایی او با فلسفه دارد. اما مفهوم فلسفه نزد این متفکران چیست؟ ناصر خسرو یک داعی اسماعیلیست و قاعداً هم او پیش و پیش از هر چیز، مصروف تبلیغ عقاید فرقه‌ای او می‌شود. اینک جای پرسش است که چه گونه است که او کتابی مثل «جامع‌الحکمتین» می‌نویسد و در آن، خودش را ملزم می‌کند که پرسش‌های مطرح در کتاب را هم از دید «حکمای فلاسفه» و هم از نظر «اهل تأیید» پاسخ دهد. چه لزومی برای این کار هست؟ اغلب فرق اسلامی، صرف تطابق اصول اندیشگیشان را با مبانی کتاب و سنت، برای اثبات حجیت آن کافی می‌دانسته‌اند؛ پس علت این الزام ما لایزم در کار ناصر خسرو چیست؟ من فکرمی‌کنم همین موضوع، اهمیت و جایگاه حکمت و فلسفه را در کار او به خوبی نشان می‌دهد.

از سوی دیگر، پیش‌سقراطیان را آغازگران فلسفه دانسته‌اند. آن‌ها را به‌طور سنتی، نخستین کسانی دانسته‌اند که برای گسستن از اسطوره و تبیین دینی هستی کوشیده‌اند؛ اما به‌نظر نمی‌رسد که فلاسفه‌ی مسلمان در مورد این متفکران چنین نظری داشته‌باشند. ناصر خسرو از «متألّهان فلاسفه» می‌گوید و کوشش بسیار می‌کند که مبانی اندیشه‌های «حکمای فلاسفه» و «اهل تأیید» را با هم سازگار کند. این امر را دو گونه می‌توان توجیه کرد: یا اندیش‌مندان سرزمین‌های اسلامی، اندیشه‌های پیش‌سقراطیان را به غلط فهمیده‌اند و آنان، آن‌چنانند که پژوهشگران امروزی توصیف می‌کنند (یعنی در کار گسستن از اسطوره و روی کردن به خرد) و یا این‌که متفکران امروزی در غلطند و دریافت حکمای سرزمین‌های اسلامی از اندیشه‌های پیش‌سقراطیان، درست بوده‌است. من فکرمی‌کنم مثل اغلب مسایل انسانی، در این مورد هم نمی‌توان مطلق سخن گفت. امروز نظریات جدیدی در حوزه‌ی پژوهش‌های مربوط به حکمای پیش از سقراط، مطرح است که آن‌ها را نه تنها گسسته از اسطوره نشان نمی‌دهد؛ بل که در متن آن و حتی پردازنده‌ی اشکال جدیدی از آن تصویر می‌کند. «محمد ضیمران» می‌گوید: «فیلسوفان نخستین یونان باستان به هیچ وجه در پی نفی و جایگزینی اساطیر دوران پیش از خود برنیامدند بلکه با طرح انگاره‌های فکری نوین، درونمایه‌های اساطیر کهن را صورتی عقلی بخشیدند» (۴۳). از سوی دیگر، من نیز مثل «شرف‌الدین خراسانی» معتقدم که مثلاً دریافت «شهرستانی» را از اندیشه‌ی تالس نمی‌توان جدی گرفت، وقتی اندیشه‌ی تالس را این‌گونه مطرح می‌کند: «جهان را آفریننده‌ی است که خرده‌ها صفت وی را از لحاظ هویت (هستی) او در نمی‌یابند. بلکه وی از لحاظ آثارش ادراک می‌شود .... و گفت: سخن گریزناپذیر این است که آفریننده بود\* و هیچ آفریده‌ای نبود ... و شگفت است اینکه از وی نقل شده‌است که آفریده نخست آب است و گفت: که آب پذیرنده هر صورتی است و از آن همه گورها (جواهر) را از آسمان و زمین و آنچه در میان آنهاست آفرید» (خراسانی ۱۳۱). واضح است که شهرستانی، اندیشه‌ی همه‌خدایی تالس را که مبتنی بر الوهیت آرخه است، درک نکرده؛ آب را از آرخه به هیولی تبدیل کرده و تازه از این موضوع، اظهار شگفتی هم کرده. در «صوان‌الحکمه» نیز «سجستانی» می‌گوید که از نظر تالس، اولین چیزی که خدا آفریده، آب است و همه‌ی هستنده‌ها نیز در نهایت به آب استحاله می‌یابند (۷۷). می‌بینیم که او نیز در گزارش نظر تالس، خدا و کاینات را از هم جدا می‌کند؛ در حالی که در اندیشه‌ی تالس، چنین نیست که آفریدگاری، بیرون از هستی وجود داشته‌باشد و هستی را از نقطه‌ای آغاز کند و در نقطه‌ای نیز به پایان برسد. من مایلم این اندیشه‌ی هایدگر را جدی بگیرم که «هرگونه فهم از آن‌جا که کنش تأویلی است، گونه‌ای ترجمه محسوب می‌شود» (بابک احمدی ۷۳۲). با چنین نگرشی، طبیعی است که به دلیل خاصیت زبان (و در این مورد، خاصیت ذهن) مترجم (ناقل اندیشه)، برخی زمینه‌های اصلی اندیشه‌ی مبدأ، در انتقال از دست‌برود؛ چنان‌که در مثال تالس دیدیم که در عین حفظ محوریت عنصر آب در اندیشه‌ی او، هنگام بازخوانی نظریات او در دستگاه ذهنی دو متفکر از سرزمین‌های اسلامی (شهرستانی و سجستانی)، زمینه‌ی همه‌خدانگارانه‌ی اندیشه‌ی او از دست‌رفته‌است و به‌طور مشابه، در خوانش غالب متفکران امروزی نیز اهمیت زمینه‌های دینی-اسطوره‌ای و دخالت آن‌ها در معنادار شدن گزاره‌های مطرح شده در اندیشه‌ی هریک از این متفکران از دست می‌رود. بنابراین، دریافتی از اندیشه‌ی پیش‌سقراطیان می‌تواند معتبر تلقی شود که مجموع تمام این رویکردها و خوانش‌ها را در نظر بگیرد.

ناصر خسرو به هر حال، یکی از متفکران سرزمین‌های اسلامیت که به دلالت آثارش و ارجاعات خود او، از اندیشه‌ی یونانیان و از آن میان، پیش‌سقراطیان، دریافت و تصویری داشته‌است و بررسی این

برداشت، در شکل‌گیری نهایی تصور ذهنی متفکران سرزمین‌های اسلامی از پیش‌سقراطیان برای ما مؤثر خواهد بود.

مسئله‌ی دیگر، این است که هم ناصر خسرو و هم متفکران پیش از سقراط، در زمینه‌ای دینی سخن می‌گفته‌اند و مهم است که بدانیم در دو زمینه‌ی دینی متفاوت در دنیای کهن، چه وجوه اشتراکی می‌توان یافت؛ آن‌هم وقتی یک‌سوی این مقایسه (ناصر خسرو) حدود ده قرن، پس از دیگری می‌زیسته و به آن‌ها و متفکران متأخر از آن‌ها استناد می‌کند. این مقایسه، در بازسازی تصویر جهانی ادیان کهن از هستی و رابطه‌ی خدا با جهان و دیگر مسایل مهم اندیشه‌ی انسانی، کاراً خواهد بود.

اما مهم‌ترین سودی که از چنین پژوهشی به‌دست خواهد آمد، شناخت بیشتر خود است. دیدن خود از دریچه‌ی نگاه غیر و به‌عکس، بهترین روش برای شناخت خویش است و از این طریق، میزان و ماهیت سرمایه‌ی فرهنگی مشترک خود و دیگران را می‌توان دریافت. این مسئله به‌خصوص وقتی بیش‌تر اهمیت پیدای کند که در مورد متفکری چون ناصر خسرو مطرح شود که به دلالت دو کتاب‌شناسی آثار مربوط به او، پژوهش اندیشه‌هایش (غیر از بررسی دیوان شعر او) هنوز در اول راه است و هر پژوهشی با موضوع او و آثارش (به‌خصوص آثار نثر او که مهجورترند)، به روشن شدن زوایای نکاویده‌ی اندیشه‌اش کمک مفیدی خواهد بود.

موضوع پژوهش من، لاقلاً به دلالت اسمی، در حوزه‌ی پژوهش‌های «فلسفه‌ی تطبیقی»<sup>۲</sup> قرار می‌گیرد. حوزه‌ی «فلسفه‌ی تطبیقی»، حوزه‌ای نسبتاً مهجور در پژوهش‌های فلسفست. «در حقیقت فلسفه‌ی مقایسه‌ای یا تطبیقی «...» بیشتر مسئله‌ی اندیشمندان شرقی است که می‌کوشند میراث فلسفی خود را با فلسفه‌های جدید بسنجند و غالباً شباهت‌ها و احياناً تفاوت‌های آنها را مطالعه کنند» (محمدمنصور هاشمی ۳۴). در این زمینه، دو نگرش عمده وجود دارد؛ یکی نگرش تاریخ‌مدار که فلسفه را امری تاریخ‌مند می‌بیند که در هر دوره‌ای مسایل خاص خود را مطرح می‌کند و اندیشه‌های هر متفکری را چنان با مقتضیات زمان او آمیخته می‌داند که مقایسه میان آنان را ناممکن می‌پندارد؛ دیگری، نگرشی است که بر مبنای آن، مسایل مشترکی میان فلاسفه در هر زمان و مکانی می‌توان یافت که در نتیجه، امکان مقایسه‌ی متفکران بر اساس آن مسایل مشترک فراهم می‌شود. نگرش دوم را بیش‌تر به پدیدارشناسان نسبت می‌دهند که بر مبنای نگرش آن‌ها امری پنهان در ورای پدیدارها وجود دارد که سخن هر متفکر، زمینه‌ای برای بیان آن است. «هانری کربن» با گرایش به زمینه‌ی عرفانی اسلامی از این فرآیند به «کشف‌المحجوب» تعبیر می‌کند. محمدمنصور هاشمی در نقد روش کربن می‌گوید که روش او بیش‌تر مناسب پژوهش در ادیان و عرفان است و مناسب زمینه‌های فلسفی نیست (۳۶). روش پیش‌نهادی خود او این است که اولاً دو نکته را در امر پژوهش همواره در نظر بگیریم: یکی این که «علم از شناختن تفاوت‌ها پیدای شود» (۲۸) و دیگر، این که «نظرگاه بی‌طرف و خنثی در علم وجود ندارد» (۲۹) و ثانیاً این که زمینه‌ی تاریخی و جایگاه موضوع مقایسه در کلیت اندیشه‌ی آن متفکر تبیین شود (۳۰). دو مورد اول، شرایط لازم برای هر پژوهش علمی هستند که هر پژوهش‌گری باید آن‌ها را در کار خود لحاظ کند؛ اما لازم است دو نکته را در این زمینه یادآوری کنم: اول، این که علم، تنها از شناخت تفاوت‌ها حاصل نمی‌شود. برای حصول علم، باید لزوماً زمینه‌ای از شباهت‌ها وجود داشته باشد تا بر اساس آن، تفاوت‌ها قابل تعریف باشند؛ برای مثال، نخست باید قایل به وجود نوع حیوان بود، تا در نتیجه‌ی این زمینه‌ی مشترک بتوان تفاوت‌های موجود در زیرنوع‌ها را مبنای حصول علم قرارداد؛ دیگر این که در لحاظ کردن مسئله‌ی موضع‌گیری و پیش‌داوری محقق، باید این را هم در نظر داشت که تمام وجوه این پیش-



داوری و موضع‌گیری، برای خود پژوهش‌گر، قابل شناخت نخواهد بود و بنابراین، او همیشه تنها از بخشی از تمایلات و نگرش‌هایی که احتمالاً بر نتیجه‌ی کارش مؤثرند، آگاهی خواهد داشت. کلیتِ رویِ کردِ هاشمی به فلسفه‌ی تطبیقی، قابلِ اعتناست و به نظر من نیز باید زمینه‌ی تاریخی و بافتی که مسأله‌ی موردِ مقایسه در آن مطرح شده، در نظر گرفته شود؛ مثلاً در کاری که پیش‌رو دارید، یکی از مسایلی که موضوعِ قیاس میان ناصر خسرو و «کسنوفانس» قرار گرفته، تلاشِ آن‌ها در مسیرِ تنزیهِ مرتبه‌ی الوهیت، از صفاتِ موجوداتِ فانیست؛ اما این کار با این آگاهی انجام شده که هر یک از این دو متفکر در زمینه و فضایی متفاوت با دیگری سخن می‌گوید و بنابراین، تلاشِ ناصر خسرو منجر به پیراستنِ «مبدع حق» از هر آن نام و صفتی می‌شود که می‌توان او را بدان خواند؛ اما در موردِ کسنوفانس، نهایتاً او را از صفاتِ خدایانِ انسان‌گونه می‌پیراید؛ ولی صفاتِ برتری مثلِ بیناییِ کلی، شنواییِ کلی و امثالِ آن را به او نسبت می‌دهد.

در کلیتِ کار، با لحاظ کردنِ زمینه‌هایی که پیش‌تر گفتیم، من تلاش‌های اسطوره‌شناسان را نیز به منزله‌ی راه‌نمایِ کارِ خود، پیش‌رو داشته‌ام و گمان می‌کنم که لاقلاً در فلسفه‌ی کهن بتوان طرح‌های ذهنیِ مشابهی بر مبنای پیش‌انگاشت‌های مشترک، پیدا کرد. نمونه‌ی کارِ «جوزف کمپل» در «قهرمان هزارچهره» و «ارنست کاسیرر» در «فلسفه‌ی صورتهای سمبلیک» به نظر من، تلاش‌هایی در این راستا هستند و جذابیت و صدقِ محتوای کارِ آن‌ها در سطوحِ وسیع، عاملی مؤثر در گرایشِ کلی من به چنین مقایسه‌ای بوده و گمان می‌کنم نتیجه‌ی کار نیز تا حدِ زیادی بر این انتخاب، صحه می‌گذارد.

## منابع و موانع

امروز به نظر من، هر کسی که در موردِ ناصر خسرو یا پیش‌سقراطیان کار می‌کند، باید توضیحی در موردِ منابعِ کارِ خود بدهد و من که این دو حوزه را به هم پیوسته‌ام، حتماً لازم است در موردِ منابعِ مربوط به هر دوسوی کارِ مقایسه‌ای خود توضیح بدهم. علت، این است که مهم‌ترین مسأله در کلِ کار، کم‌بود و نامناسب بودن منابع است.

### ناصر خسرو

در موردِ ناصر خسرو، پژوهش من، اختصاص به آثارِ نثرِ او دارد که البته منطقیاً سفرنامه به دلیلِ موضوعِ غیرِ فلسفی و ماهیتش، از این آثار حذف شد. جز آن، آثارِ نثرِ ناصر خسرو عبارتند از: «جامع‌الحکمتین»، «زادالمسافر»، «خوان‌الخوان»، «گشایش و رهایش» و «وجه دین». وضعیتِ هر کدام از این آثار از نظر شرح و تصحیح، این‌گونه است:

جامع‌الحکمتین شاید خوش‌اقبال‌ترین اثرِ ناصر خسرو باشد؛ از این نظر که دو پژوهش‌گر قابلِ اعتنا (محمد معین و هانری کربن)، آن را تصحیح کرده‌اند. چاپِ آخرِ این کتاب، مربوط به سال ۱۳۶۳ در انتشاراتِ «طهوری» می‌شود و اکنون نایاب است. کتاب، شرح نشده و به نظر من، حتی در کارِ مصححان نیز هنوز جای سخن هست و با توجه به مطرح شدنِ مسایلیِ جدیِ فلسفی و نیز ذکرِ نام و نظرِ بسیاری از فلاسفه و متفکرانِ معاصر و سلفِ ناصر خسرو، زمینه‌ی گسترده‌ای برای پژوهش است.

زادالمسافر، یا زادالمسافرین، دو تصحیح دارد؛ یکی کارِ «محمد بذل الرحمن» که آخرین بار، انتشاراتِ «اساطیر»، آن را چاپ کرده و دیگری چاپِ نسبتاً جدیدِ «محمد عمادی حائری» از انتشاراتِ «میراث مکتوب».

کار بدوی، کاریست بسیار ناقص و بدون هیچ ملاحظه‌ی انتقادی و البته فاقد شرح. کار حائری، تا حد زیادی از مشکلات چاپ بدوی کاسته‌است و لاقلاً، رسم‌الخط سهل‌خوان و نشانه‌گذاری نسبتاً بهتر، به اضافه‌ی نگاه انتقادی، متن را تا حدی قابل‌خواندن می‌کند. با این حال، متن هنوز از این نظر جای کار دارد و در بسیاری از انتخاب‌های مصحح می‌توان تردید کرد؛ مضافاً این‌که این کتاب هم شرح نشده و حال آن‌که جای آن هست و ضرورت هم دارد.

خوان‌الاخوان را باید متن بداقبالی دانست؛ از این نظر که تنها چاپی به نام «ع. قویم» از آن در دست است سرشار از اغلاط چاپی و غیر چاپی، بدون مشخص کردن ویژگی‌های نسخه‌ای که چاپ، مربوط به آن است و احیاناً نسخ دیگر. فقط در مقدمه اشاره شده که «خوان‌الاخوان که سابقاً بمساعی دکتر یحیی- الخشاب استاد دانشگاه "فؤاداول" در قاهره چاپ شده و اکنون در تهران تحت طبع است ...» (مقدمه: یج). انتشارات اساطیر، این کتاب را از چاپ «انتشارات کتابخانه بارانی»، افسر کرده و هیچ توضیحی در زمینه‌ی شرایط چاپ اصلی نداده‌است. در متن نیز آقای قویم، اغلب، توضیحاتی به متن اضافه کرده که کمکی به خواندن متن نمی‌کند؛ مثلاً توضیحی که در مورد واژه‌ی «جاکول» می‌دهد (۳۳) از اساس، بی‌ربط است و بیش‌تر اسباب انحراف ذهن است تا روشن شدن موضوع و البته این توضیحات نیز کاملاً دل‌خواهی است و نه به ضرورت نیاز و ضرورت توضیح متن و می‌توان گفت که تقریباً کل متن، بی توضیح است و توضیحات ایشان، اگر مانع فهم متن نباشد، بعید است کمکی به خواندن آن بکند.

گشایش و رهایش نیز تا چندی پیش، وضعی مشابه خوان‌الاخوان داشت. «سعید نفیسی»، متن اصلی را حتی بدون تغییر رسم‌الخط کاتب اصلی و به خط نستعلیق چاپ کرده‌بود و سپس «عبدالکریم جرزبه- دار» در انتشارات اساطیر، همان چاپ را با تغییر رسم‌الخط و نشانه‌گذاری متن، مجدداً درآورد که متأسفانه نشانه‌گذاری‌های ایشان نیز چندان گرهی از کار متن نمی‌گشاید؛ وقتی برای مثال، این جمله را به این شکل درمی‌آورد: «بدان ای برادر که در عالم هیچ صانع جسم نیست نه حیوان و نه نبات، و صانع حقیقت نفس است و ...» (۳۲) و معلوم نیست منظور ایشان از گذاشتن کسره بعد از واژه‌ی «حقیقت» چیست و کجای آثار ناصر خسرو دیده شده که او بین «نفس» و «حقیقت» آن، تمایزی قایل شده‌باشد. نگاهی به آثار ناصر خسرو و اندکی آشنایی با نثر او کاملاً روشن می‌کند که جمله به این صورت بوده: «صانع حقیقت (یا شکل رایج‌ترش در آثار ناصر خسرو: صانع به حقیقت)، نفس است» و نمونه‌ی چنین برداشت‌های اشتباهی در این کار کم نیست. خوش‌بختانه یکی از هم‌کلاسی‌های من (سعید شریفی) کار تصحیح مجدد این کار را برای پایان‌نامه‌ی خود برگزیدند و به‌تازگی از آن دفاع کرده‌اند؛ البته هنوز متن کار ایشان را کامل نخوانده‌ام. کار را به‌صورت اجمالی دیده‌ام (خیلی دیر به‌دستم رسید)؛ اما خوش‌بختانه به‌نظر می‌رسد حداقل، مشکل تداخل سخنان کاتب و نویسنده در این کار، برطرف شده. در موارد دیگر هم باید پس از مطالعه‌ی دقیق متن نظر داد.

وجه دین نیز شرایطی تقریباً مشابه جامع‌الحکمتین دارد. چاپ قدیم آن، کار «تقی ارانی» است با شرح نسخه بدل‌ها و البته جای‌جای، توضیحاتی درباره‌ی متن که در جای خود، مفید، اما خیلی خیلی کم است. این کتاب را «غلامرضا اعوانی»، مجدداً تصحیح کرده و با مقدمه‌ی انگلیسی «حسین نصر» از طریق انتشارات «انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه» چاپ کرده که این نسخه نیز نایاب است و چاپ جدید انتشارات اساطیر، نه از این چاپ، بل که از چاپ ارانی است. این کتاب هم شرح نشده.

چنان‌که می‌بینید، وضعیت کتاب‌های ناصر خسرو در قیاس با مثلاً آثار عرفا یا مورخان و دیگر نویسندگان قدیم ما و با توجه به این‌که زبان آن‌ها نیز فارسی است، اسفبار است. در جایی که چندباره و

چندباره «تاریخ بیهقی» و «گلستان» و «قابوس‌نامه» شرح و تصحیح می‌شوند، جای سؤال است که چرا وضعیت این آثار - که اتفاقاً هم از لحاظ نثر و هم از لحاظ محتوا جالب توجهند - این‌گونه است. چاپ‌های مورد استفاده‌ی من در این کار، این‌ها بوده‌اند:

جامع‌الحکمتین: چاپ معین - کربن؛ زادالمسافر؛ در ارجاعات، به زادالمسافر حائری ارجاع داده‌ام؛ اما در فهم متن، هر دو چاپ، مد نظر بوده‌اند؛ خوان‌الاخوان؛ همان کار ع. قویم را که انتشارات اساطیر، دوباره چاپ کرده‌است؛ گشایش و رهایش؛ کار سعید نفیسی که انتشارات اساطیر با تغییر رسم‌الخط و نشانه‌گذاری متن، چاپ کرده‌است. متن آقای شریفی خیلی دیر به دستم رسید و از آن‌جا که اولاً کار ایشان هنوز چاپ نشده و ثانیاً در کلی متن، ارجاع به گشایش و رهایش، نسبت به سایر آثار ناصر خسرو کم‌تر است، از ارجاع به کار ایشان منصرف شدم (البته مطالعه‌ی مقدمه‌ی جامع، مختصر و مفید ایشان، راه‌نمای خوبی برای شیوه‌ی صورت‌بندی مطالب بود)؛ وجه دین نیز چاپ انجمن حکمت و فلسفه، کار آقای اعوانی، محل مراجعه‌ی من بود. به جرأت می‌توانم بگویم سخت‌ترین بخش کار من، مطالعه، فهم و صورت‌بندی آثار و اندیشه‌های ناصر خسرو بود و تا آخرین مراحل، هم‌چنان این فهم، تکمیل و گسترده می‌شد.

### پیش‌سقراطیان

بررسی اندیشه‌های پیش‌سقراطیان، یک ویژگی مهم دارد که معضلی مهمی در امر پژوهش در زمینه‌ی آرای آنان پدیدمی‌آورد و آن، این است که برای مطالعه‌ی آثار آنان، پژوهش‌گر، متنی کامل، یا لاقفل، نسبتاً کامل، از خود آنان برای خواندن در دست ندارد. آن‌چه از پیش‌سقراطیان می‌دانیم، منحصراً است به پاره‌هایی از سخنان آن‌ها که به صورت نقل قول یا «عقایدنگاری» (Doxographi) در آثار اخلاف آنان به جامانده و نیز بررسی و نقد اندیشه‌های آنان در آثار افلاطون و ارسطو. خراسانی در «نخستین فیلسوفان یونان»، شرح مسبوطی از منابع و مأخذ موجود برای دست‌رسی به محتوای گزارش شده‌ی اندیشه‌ی فلاسفه‌ی پیش از سقراط می‌دهد. در زبان فارسی نیز برای مطالعه‌ی پاره‌های پیش‌سقراطی<sup>۱</sup>، دو منبع در دست است؛ یکی همین کتاب نخستین فیلسوفان یونان خراسانی و دیگر، کتاب «بنیادهای فلسفه در اساطیر و حکمت پیش از سقراط» از «دریوا. هایلند». اصل پاره‌ها را «هرمان دیلز» (Herman Alexander Diels) با نام «تکه‌های پیش از سقراطیان» (Fragmentter der Vorsokratiker) منتشر کرد و هم‌چنین مجموع عقایدنگاری‌های به‌جامانده در باره‌ی پیش‌سقراطیان را نیز هم او با نام «Doxographi Graeci» منتشر کرده‌است.

برای بررسی اندیشه‌های فلاسفه‌ی یونان، من باید دست به انتخاب می‌زدم و از میان مجموعه‌ی منابع موجود و با توجه به شرایط کار، منابعی را که به کارم بیایند، گزینش می‌کردم. در اغلب کتاب‌های تاریخ فلسفه، فضلی نیز به معرفی اندیشه‌های فیلسوفان پیش از سقراط اختصاص دارد؛ اما برای این کار، به چیزی بیش از گزارش صرف اندیشه‌ها نیاز بود؛ زیرا در اغلب این کتاب‌ها پیش‌سقراطیان، بخشی فرعی و مقدماتی در تاریخ فلسفه لحاظ شده‌اند و گزارش اندیشه‌های آنان نیز غیر انتقادی و مبتنی بر پندارهای رایج درباره‌ی آن‌ها بوده‌است. به هر حال، من در نهایت به این نتیجه رسیدم که کار «گیاتری» به نام «تاریخ فلسفه‌ی یونان» و نیز کتاب نخستین فیلسوفان یونان، از آن جهت که هر دو با تکیه بر منابع اصلی و با نقد منابع دیگر نوشته‌اند و نیز از نظر اشتمالی کارشان بر کلی زمینه‌ی پژوهش من و انسجام آن‌ها، بهترین منابع موجود

هستند. اضافه کردن منابع غیر فارسی، تنها می‌توانست حوزه‌ی کار را بیهوده وسیع کند (در حالی که به نظر من، انعکاس آرای دیگران در کار خراسانی و گاتری، محدوده‌ای مناسب فراهم می‌آورد که از یک سو بررسی عالمانه‌ی مدارک موجود و از سوی دیگر، نقد و انتقال آرای دیگران را انجام می‌داد) و نیز سبب اتلاف وقت می‌شد؛ آن هم در زمینه‌ای که به هر حال، هیچ وقت نمی‌توان به اندازه‌ی سایر زمینه‌های پژوهشی فلسفه در آن به قطعیت نزدیک شد. علاوه بر آن، از آنجا که ماهیت این کار، مقایسه‌ایست، مسأله‌ی تحلیل منابع در مورد پیش‌سقراطیان، فقط تا آنجا اهمیت دارد که (با در نظر گرفتن محدودیت‌ها) باعث آرایه‌ی تصویر نسبتاً روشنی از اندیشه‌های این متفکران شود و واقعیت، این است که اهمیت گزارش اندیشه‌ها در کار ناصر خسرو بیش‌تر است که هم زمینه‌ای کم‌تر پژوهیده شده است و هم موجودیت این کار، بیش‌تر به خاطر روشن شدن وجوهی از اندیشه‌ی اوست.

کار گاتری را «مهدی قوام صفری» به فارسی ترجمه کرده و انتشارات اینک ناموجود «فکر روز» آن را منتشر کرده. این مجموعه هم اکنون نایاب است و چاپ مجدد هم نشده. من در مجموع، ترجمه‌ی قوام-صفری را ترجمه‌ی ضعیفی ارزیابی می‌کنم؛ به‌خصوص با توجه با اغلاط فراوان چاپی، نگارشی و ترجمه‌ای که ویرایشی اساسی می‌طلبد. برای همین، جابه‌جا مطالب کتاب را با نسخه‌ی انگلیسی آن<sup>۴</sup> و نیز با منابع دیگر (خراسانی، هایلند، «گومپرتس» و ...) مقایسه می‌کرده‌ام و البته پس از مدتی که شم زبانی آقای قوام-صفری دستم آمد، تا حد زیادی از مراجعه به اصل، بی‌نیاز شدم. در جاهایی که ترجمه به نظرم ضعیف رسیده، سعی کرده‌ام از نقل قول غیر مستقیم برای انتقال مفهوم استفاده کنم؛ یا اگر مطلب در منابع دیگر، وجود داشته، به منابع دیگر ارجاع بدهم. دیدگاه گاتری در این کتاب، در مجموع، دیدگاه معتدلیست که در آن، کم‌تر از گرایش‌های اروپامحور و شرق‌ستیز و نیز از خوارینداری اسطوره در جنب فلسفه خبری هست. کتاب خراسانی نیز منبع نسبتاً معتدلیست و به‌خصوص با توجه به تسلط وی بر زبان یونانی و نیز منابع متعددی که وی آن‌ها را دیده و بدان‌ها ارجاع داده، ارزش بسیار دارد. من مطالعه‌ی بخش «منابع درباره‌ی نخستین فیلسوفان یونان» و نیز اطلاعات ارزشمندی که درباره‌ی تاریخ و فرهنگ یونان باستان آرایه می‌دهد، برای به دست آوردن فهمی کلی از وضعیت پژوهش درباره‌ی فیلسوفان یونان و شرایط زندگی و فعالیت آن‌ها بسیار مفید می‌دانم. پس از این دو کتاب - که منابع اصلی من در بررسی آرای پیش‌سقراطیانند - به تناسب نیاز و ضرورت، به این کتاب‌ها نیز ارجاع داده‌ام و از آن‌ها استفاده کرده‌ام: «متفکران یونانی»، «تئودور گومپرتس»؛ «بنیادهای فلسفه در اساطیر و حکمت پیش از سقراط»، «دریوا. هایلند» و «زوایای تاریک حکمت»، «پیتر کینگزلی». منابع دیگری نیز بوده‌اند که در شکل‌دهی و گسترش فهم من از اندیشه‌های پیش‌سقراطیان دخیل بوده‌اند؛ اما در متن، ارجاعی به آن‌ها صورت نگرفته؛ زیرا تأثیر آن‌ها غیر مستقیم بوده‌است؛ یا این که با کلیت نظرات و دیدگاه‌های آن‌ها موافق نبوده‌ام؛ مثل: «تاریخ فلسفه‌ی یونان»، «فردریک کاپلستون»؛ «گذر از جهان اسطوره به فلسفه»، «مجمد ضیمران»؛ «تاریخ فلسفه غرب: ۱- تفکر در عهد باستان»، «ترنس اروین» و «رویای خرد: تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس»، «آنتونی گاتلیب».

بازتاب؟

یکی از مسائلی که نام این پایان‌نامه به ذهن متبادرمی‌کند، این است که قاعدتاً باید در آن به دنبال انعکاس اندیشه‌های پیش‌سقراطیان در آثار ناصر خسرو باشیم و تصویری در ذهن شکل می‌گیرد به این صورت

که در یک سو پیش‌سقراطیان و در سوی دیگر، ناصر خسروست و مسیری وجوددارد که از طریق آن، اندیشه‌های پیش‌سقراطیان به ناصر خسرو منتقل می‌شود و در نتیجه در آثار او بازتاب پیدامی‌کند. اما مسأله به این سادگی نیست. کار اصلی این پایان‌نامه، مقایسه‌ی اندیشه‌ی ناصر خسرو و پیش‌سقراطیان است و البته در توجیه علی‌ممكن تشابهات موجود بین دو سوی این قیاس، بازتاب اندیشه‌ها نیز بخشی از دلایل خواهدبود (و نه تمام آن‌ها).

ماجرای انتخاب نام این پایان‌نامه از این قرار است که پس از آن که مقدمات ذهنی لازم در تعریف مسأله در ذهنم فراهم آمد، مسأله را با استاد راهنمای اولیه‌ی این کار (دکتر اسپرهم) در میان گذاشتم و با موافقت ایشان، مسأله را با این عنوان مطرح کردم. یک روز پیش از تسلیم پیش‌نهاد این طرح به گروه، وقتی در مورد نام طرح فکرمی‌کردم، به این نتیجه رسیدم که این نام، متضمن چنین معانی‌ای می‌تواندبود که با مقصود من (که مقایسه بود؛ نه بررسی انتقال مضامین) ناسازگار است. صبح روز جلسه‌ی گروه، مسأله را با دکتر اسپرهم در میان گذاشتم و ایشان بنا به ملاحظات اداری، صلاح این‌طور دانستند که موضوع را تغییر ندهم و مسأله را در مقدمه توضیح‌دهم. به هر حال، شاید نام مناسب این پایان‌نامه باید چیزی شبیه این می‌بود: «مقایسه‌ی اندیشه‌های حکمای پیش از سقراط یونان با اندیشه‌های ناصر خسرو در آثار مثنوی او». اما به هر حال، مسأله‌ی توجیه و تبیین شباهت‌ها (و یا تفاوت‌ها) در این مقایسه، به‌جامی‌ماند. من این مسأله را به دو صورت، قابل تبیین می‌دانم:

۱- بازتاب: سخن گفتن از انعکاس اندیشه‌های ملتی در ملت دیگر، برخلاف تصور بسیاری از پژوهشگران، به معنای فقر فرهنگی و فکری آن ملت نیست و نیز مایه‌ی فخر فروشی ملت مبدأ نیز نمی‌تواندبود. انتقال فرهنگی، پدیده‌ایست که ورای تعصبات و خواست ما رخ می‌دهد و در مورد دو ملت ایران و یونان - که از دیرباز، در زمینه‌های مختلف، مرابوده داشته‌اند - بعید است بتوان قایل به امکان‌ناپذیری تأثیر و تأثر شد و مثلاً بتوان سخن «آر. سی. زنر» را در کتاب «زروان یا معماری زرتشتی‌گری»، جدی، خالی از تعصب و علمی تلقی کرد، آن‌جا که می‌گوید: «این که واکنشی متقابل میان آرا و عقاید زرتشتی‌گری و فرق گنوسی وجودداشت، خود حقیقتی مسلم است، اما این که سرچشمه‌ی اصلی افکار هلنی به هر میزانی تحت تأثیر عقاید ایرانی بوده، بعید و نامحتمل به نظر می‌رسد. امپراطوری ساسانی در مقابل این قانون عمومی که تمدن فرودست آماده‌ی قرض‌گیری از بالاتر از خود است، یک استثنا به حساب نمی‌آید. این که وارثان هلنیسم هنوز عقلاً بسیار جلوتر از همسایگان خود بوده‌اند، به‌طوری روشن بحثی را می‌طلبد»<sup>۵</sup>.

از سوی دیگر، در مورد مفید بودن یا نبودن این وام‌گیری‌ها نیز نمی‌توان به راحتی نظر داد و مثلاً به زعم آقای «مددپور» در کتاب «حکمت دینی، یونان‌زدگی در عالم اسلامی»، نفس وام‌گیری را از بنیاد بی‌ارزش دانست و با تکیه بر ارزشمندی منابع خودی (که همین خودی بودن منابع هم نیازمند تعریف و بازنگریست) هر آن چه غیر خودیست، منفی و گمراه‌کننده قلمداد کرد. این امر، مستلزم خودبینی و تکبر در حیطه‌ی امری بشری (فرهنگ و دست‌آوردهای اندیشه‌ی بشری) است. اگر هر ملتی خود را قطب جهان هستی و ملل دیگر را گمراه و حقیر بیندارد، امکان تفاهم و آشتی بین انسان‌ها (که هدف تمام اندیشه‌های سالم و خالی از خودبینی، اعم از وحیانی و غیر وحیانیست) هرگز فراهم نخواهدشد.

به هر روی، در اصل وام‌گیری و تأثیرپذیری اندیشه‌های فلاسفه‌ی اسلامی از اندیشه‌های متفکران یونانی، جای تردید نیست. «دلیسی اولیری» در این باره چنین می‌گوید: «فکر علمی یونانی مدتها پیش از آن - که بعالم عربی برسد، در جهان وجودداشت، و در این مدت از راههای گوناگون در جهات مختلف پراکنده‌شده -

بود. و بهمین جهت مایهٔ تعجب نیست که فکر یونانی از بیش از یک راه بجهان عربی انتقال یافته باشد. نخستین و اصلی‌ترین راه طریق نویسندگان و دانشپژوهان و دانشمندان مسیحی سریانی بوده است. پس از آن عربی‌زبانان خود مستقیماً به منابع یونانی دست یافتند، و در آنچه از راه ترجمه‌های سریانی آموخته بودند تجدیدنظر کردند، و دانسته‌های خود را در معرض تحقیق و تصحیح قرار دادند. پس از آن از طریق مستقیم هند است، و از آنجا ریاضیات و نجوم بجهان عربی راه یافت؛ البته علمای هند در دو رشته کارهای فراوانی کرده بودند ولی مواد اولیه چیزهایی بود که از اسکندریه بدست آورده بودند<sup>۳</sup> «همان ۳»؛ «از اینها گذشته منابع کوچک پراکنده دیگری کم‌اهمیت‌تر از آنچه گفتیم بوده است که بدبختانه از آنها اطلاع فراوان نداریم؛ از این جمله است شهر حران که مستعمره‌یی یونانی و بت‌پرست واقع در منطقهٔ مسیحی‌نشینی بوده، و احتمالاً در انتقال فرهنگ یونان بجهان عربی سهمی بمقیاس کوچکتر داشته است» (همان ۴). اولیری در این کتاب به طور مفصل، در مورد این مسیرهای انتقالی - به خصوص در مورد نقش مسیحیان در انتقال اندیشه و دانش یونانی - سخن می‌گوید؛ اما به نظر می‌رسد در مجموع، در امر انتقال مستقیم این اندیشه‌ها نقش خود مسلمانان (یا دانشمندان و فلاسفه‌ی وابسته به سرزمین‌های اسلامی؛ چون بسیاری از مترجمان و ناقلان این اندیشه‌ها به جهان اسلام، خود، مسلمان نبودند) برجسته‌تر و مهم‌تر است.

آغاز داستان انتقال فکر یونانی به جهان اسلام، قاعدتاً باید از زمان امویان باشد. اولیری در این مورد چنین می‌گوید: «در اولین نظر چنین می‌نماید که این نشانه‌های تأثیر فکر یونانی در فکر عربی بایستی به سوره ارتباط داشته باشد که در آنجا اعراب و مسیحیان آزادانه با یکدیگر ارتباط پیدا کرده بودند؛ ولی نخستین نشانه‌های این تأثیر در اواخر قرن دوم/ هشتم در بین‌النهرین آشکار شده است. فکر یونانی ممکن است در بیش از یک نقطه از جهان عربی مؤثر شده باشد، و نیز ممکن است این تأثیر از نقطه‌یی به نقطهٔ دیگر انتقال یافته باشد. باید پذیرفت که از پژوهشهای فلسفی و کلامی در سوره در زمان سلسلهٔ امویان که با خلافت معاویه آغاز شده، شواهد بسیار کم است: در تمام آن دوره این‌گونه مسائل و تحقیقات مورد توجه اعراب نبوده است. آغاز فکر تحقیقی در فلسفه و علم کلام و توجه به پژوهشهای علمی در بین‌النهرین، بالخاصه در بصره و به درجهٔ کمتری در کوفه بود. این دوشهر در ناحیه‌یی بودند که شهرهای قدیمی حیره و جندی‌شاپور در آنجا بود، و نیز کاملاً محتمل است که بیش از انتقال مستقیم علم یونانی از جندی‌شاپور به جامعهٔ مسلمانان تأثیری کلی در نتیجهٔ ارتباط میان مسلمانان و مسیحیان وجود داشته باشد.» (همان ۲۲۳ و ۲۲۴). اولیری، شهر بصره را در این دوره محل تأثیرپذیری مسلمانان از اندیشه‌های یونانی می‌داند و احتمال می‌دهد که این اندیشه‌ها از طریق مرکز علمی جندی‌شاپور به این شهر رسیده باشد. او نهضت فکری معتزله را متأثر از اندیشه‌های یونانی می‌داند. اما انتقال علوم یونانی، به‌واقع، از دوره‌ی خلافت عباسیان آغاز شد و به خصوص در زمان خلافت هارون الرشید بود که بغداد به مرکز علمی - فکری جهان اسلام تبدیل شد. هارون، «تحت تأثیر ایرانیان و به دست یحیی برمکی تربیت شده بود» (همان ۲۳۶). و یحیی برمکی از دوست‌داران اندیشه‌های حکمای یونان و مشوق عمده‌ی دانشمندان در آن دوره بود. «هارون به دستگیری وزیر برمکی خود به دانشمندی که آثار علمی یونانی را مطالعه و ترجمه می‌کردند بسیار کومک می‌کرد، و کسانی را به امپراطوری روم فرستاد تا نسخه‌های خطی یونانی را خریداری کنند، و این کار خود سبب شد که مؤلفات گرانبهای یونانی به بغداد وارد شود؛ شخصیت‌های دیگر دستگاه خلافت به خلیفه تأسی جستند و مال فراوانی در راه جلب نسخه‌های یونانی و ترجمهٔ آنها صرف کردند» (همان ۲۳۷). در این دوره «برای تهیهٔ نسخه‌های خطی آثار یونانی، هیئتهای رسمی گسیل می‌شدند یا کار تهیه کردن و آوردن آنها را دانشمندان خود برعهده می‌گرفتند». (نصراشه پورجوادی ۷۲).

علاوه بر این، می‌دانیم که در مورد این نسخه‌ها از دوره‌ای به بعد، فراهم آوردن متون انتقادی و نیز نقد منابع نیز مطرح بوده و این موضوع، بیش‌تر مربوط به دوره‌ی فعالیت «حنین بن اسحاق» است که بزرگ‌ترین و متخصص‌ترین مترجم آثار یونانی به سریانی و عربی بوده‌است. حنین، شاگرد «یوحنا بن ماسویه» بود و برای آموختن زبان یونانی به «بلاد یونان» رفت و در آن‌جا علاوه بر زبان یونانی، نقادی متون را نیز آموخت. او به توصیه‌ی «جبرائیل گندیشاپوری» نزد برادران «بنوموسی» که حامیان دانش و اندیشه بودند، رفت و در حمایت آنان کار کرد؛ آن‌ها نیز بعداً او را به مأمون معرفی کردند و حنین به ریاست «دارالحکمه» ی بغداد برگزیده شد. عبدالرحمن بدوی به نقل از «صلاح‌الدین صفدی»، شیوه‌ی ترجمه‌ی حنین را این‌طور توضیح می‌دهد: «در این شیوه، مترجم جمله‌ای را می‌خواند، معنی آن را درمی‌یابد و سپس به جمله‌ای معادل آن برمی‌گرداند، صرف‌نظر از اینکه کلمات دو زبان معادل یکدیگر باشند یا نباشند» (نصرالله پورجوادی ۹۱). بدین‌سان دقت ترجمه‌های آن‌ها نیز حداقل در دوره‌ای خاص از دوران رواج ترجمه‌ی آثار یونانی، قابل اعتنا بوده. «ابراهیم مدکور» در مقاله‌ی «نهضت ترجمه در جهان اسلام»، درباره‌ی ابعاد مختلف این جریان و نیز ارزش ترجمه‌های مترجمان سرزمین‌های اسلامی سخن گفته‌است (همان). البته برخی به‌رغم او در اهمیت و دقت این ترجمه‌ها شک کرده‌اند (مثلاً خراسانی ۱۳۰) و البته کسانی هم هستند که به‌عکس، فهم متأخر ما را از آن‌ها تحریف شده و غلط می‌دانند: «از دید کیمیاگران عرب یا عرفای پارسی، فلاسفه‌ی قدیم یونانی فقط متفکر یا خردگرا نبودند. آنها حلقه‌های یک رشته از زنجیر تشریف بودند. تنها پس از اینکه تعلیمات آنها کم‌کم توسط روشنفکری غرق شد آثار و نشانه‌های راهی که حکمای باستان پیموده بودند ناپدید شد» و «حتی دستورهای آنها هم محو یا تحریف شد و از جلوه افتاد» (پیتر کینگزلی ۲۴۰).

اکنون شایسته است بپرسیم که چه میزان از این ترجمه‌ها مربوط به آثار متفکران پیش‌سقراطی یونان می‌شده. پاسخ‌دادن به این سؤال، چندان آسان نیست. واقعیت، این است که در فهرست آثار ترجمه‌شده‌ی این دوره، نامی از هیچ‌کدام از این حکما نیست؛ اما در آثار فلاسفه‌ای که به‌دنبال این جریان ترجمه ظهور کردند و یا در متن آن بودند و تا زمانی بسیار دورتر، نام و نشان پیش‌سقراطیان به‌وفور در حوزه‌های مختلف اندیشه دیده می‌شود. «ابن ندیم» در «الفهرست»، بسیاری از این کتاب‌ها را نام می‌برد و من تصور نمی‌کنم که نظر خراسانی، مبنی بر این که تنها منبع مسلمانان برای آشنایی با اندیشه‌های پیش‌سقراطیان، کتاب «پلوتارک» بوده‌است، نظر نهایی باشد؛ زیرا از آن‌جا که در آثار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان و سایر شاخه‌های پس از سقراطی اندیشه‌ی یونان باستان، اندیشه‌های متقدمان، مطرح و گاه نقدشده‌اند و حجم عمده‌ی ترجمه‌ها به آثار افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان اختصاص داشت، طبیعتاً از طریق این ترجمه‌ها اندیشمندان سرزمین‌های اسلامی با نام و نشان این حکمای باستانی آشنایی یافته‌اند؛ اما شواهدی هست که نشان می‌دهد تنها راه انتقال اندیشه‌ی پیش‌سقراطیان به عالم اسلام، این واسطه‌ها نبوده‌اند و دانشمندان و متفکران جهان اسلام، آثار و رساله‌های برخی از حکمای پیش‌سقراطی را دیده و یا داشته‌اند؛ مثلاً محمد شهرزوری در «نزهة الارواح و روضة الافراح» در مورد دموکریتوس (انباذقلس) چنین می‌گوید: «و بالجمله انباذقلس عظیم‌الشان و بزرگ‌قدر بود، ریاضت‌کش و بسیار الفت و در غایت عزت روزگاری گذرانید. تارک دنیا و متوجه به عقبی بود. در شناخت نفس و مجردات و احوال و تربیت ایشان مهارت تمام داشت. و دیدم من کتابی از او در حکمت و فلسفه که دلالت می‌کرد بر ذوق و کشف او، و قوت سلوک و نهایت ظهور در علوم الهی» (۷۳). و یا «این نکته را هم باید افزود که کتاب «دموکریتوس» (دیمقراط) در زمان رازی ظاهراً به عربی وجود داشته، چنان که ابوحاتم اسماعیلی گوید در آن «سخن بر حسب طباع می‌گوید، روشهای آن

نیکوست (اما) معانی‌اش پیچیده‌باشد (چه) او به دشواری با مردم سخن می‌گفت. در جای دیگر، ما یادکرده- ایم که رساله «ذرات» (جزء لایتجزای) دموکریتوس، در ترجمه‌های سُرّیانی و عربی هم وجود داشته‌است» (سپیتمان، ص ۱۸۴). به هر حال، ما از تمام منابع متفکران سرزمین‌های اسلامی، آگاهی نداریم. خراسانی، در نقد منابع مسلمانان به سه کتاب عمده اشاره می‌کند: «الملل والنحل» «شهرستانی»؛ «تاریخ الحکماء» «قفطی» و «روضه الافراح و نزهة الارواح» (کذا فی الاصل) «شهرزوری» (۹۴). او از الفهرست و صوان- الحکمه نامی نمی‌برد و من فکر می‌کنم که منابع غیر مستقیم (آثار افلاطون و ارسطو) را نادیده گرفته‌است. به نظر من، اطلاعاتی که مثلاً صوان الحکمه ارایه می‌کند، تا حد زیادی با منابع جدید، قابل انطباقند. از همه‌ی این‌ها گذشته، به هر روی، متفکران سرزمین‌های اسلامی، درست یا غلط، دریافت‌هایی از اندیشه‌های پیش- سقراطیان داشته‌اند که باید بررسی شود.

۲- یکی دیگر از عوامل شکل‌دهی موارد و زمینه‌های مشابه در اندیشه‌های پیش‌سقراطیان و ناصر خسرو، مسأله‌ی توارد است. این توارد را من به دو علت می‌دانم.

الف- می‌خواستم بنویسم: علل اسطوره‌شناختی؛ اما فکر کردم که مفهوم اسطوره در ذهن اغلب ما با نوعی بدویت و عقب‌ماندگی قرین است و قصد من در این جا طرح این مفهوم در چنین زمینه‌ای نیست و باید توضیح بدهم که من روی کرد «کمپیل» و «یونگ» را مبنای نگرش اسطوره‌شناختی در کار خود قرار داده‌ام که به نوعی، اسطوره را زمینه‌ی روانی- اندیشگی انسان در تجربه‌ی هستی می‌دانند و این امر، مسأله‌ایست که در باطن خود، فرازمانیست. یونگ در «انسان و سمبول‌هایش» از تجربیات مشابه انسان‌های اعصار مختلف در صور بنیادی درک هستی سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که برخی صورت‌ها و فرم‌ها (آرکی‌تایپ‌ها) در طول حیات بشر، همواره با او بوده‌اند و دریافت خاص او را از هستی شکل داده‌اند. کمپیل در تبیین علت تشابه اسطوره‌ها در سراسر جهان، این‌طور می‌گوید: «دو تبیین می‌توان ارائه داد. یکی آنکه اساساً روان بشر در سراسر جهان یکسان است. روان تجربه‌ی درونی بدن انسان است که اساساً در تمام انسان‌ها یکسان است، با اندام‌ها، غرایز، تکانه‌ها، کشمکش‌ها و ترس‌های یکسان. آنچه یونگ آن را کهن‌الگوها نامیده‌است، و اندیشه‌های مشترک در اسطوره‌ها است، از این زمینه مشترک بیرون می‌آید» (قدرت اسطوره ۸۵). «این کهن‌الگوها یا مثال‌های اولیه، در سراسر جهان و در مقاطع تاریخی مختلف، در هیأت‌های گوناگون ظاهر شده‌اند. تفاوت ظاهر و پوشش، نتیجه‌ی شرایط محیطی و تاریخی است. «...» نوعی نظریه همسنگ انتشار نیز وجود دارد که تشابه اسطوره‌ها را نشان می‌دهد. به عنوان مثال، فن شخم‌زدن خاک از ناحیه‌ای که نخستین بار آغاز شده به جاهای دیگر می‌رود، و اسطوره‌ی مربوط به باروری زمین، کشت و پرورش گیاهان غذایی نیز همراه با آن حرکت می‌کند. «...» لذا در این مسئله شباهت اسطوره‌ها، جنبه تاریخی نیز مانند جنبه‌های روانشناختی وجود دارد» (۸۶). چنین تشابهاتی در زمینه‌ی مورد بحث در این کار نیز (که آمیزه‌ی اسطوره و فلسفه است) وجود دارد؛ هم در بعد فلسفی و هم از لحاظ اسطوره‌شناختی (اگر بتوان این زمینه‌ها را جدا از هم در نظر گرفت).

ب- آخرین علتی که به نظر می‌رسد، توارد صرف است؛ به این معنا که احتمال دارد برخی تجربیات مشترک در دو نقطه‌ی دنیا سبب ظهور اندیشه‌های مشابهی شود.



## مسأله‌ی تفاوت

نکته‌ی مهمی که پیش‌تر هم در نقلِ نظرِ محمدمنصور هاشمی به آن اشاره‌کردم، اهمیتِ درنظرگرفتنِ تفاوت‌هاست. به هر حال، تأثیرِ زمان و مکان را در کارِ هیچ متفکری نمی‌توان انکار کرد و باید پذیرفت که هیچ مسأله‌ای در کارِ دو متفکرِ متفاوت، آن هم با حدودِ ده قرن فاصله‌ی زمانی، به شیوه‌ای کاملاً یکسان، طرح و بررسی نمی‌شود و همیشه باید شباهت‌ها را در زمینه‌ای از تفاوت‌ها درک کرد.

## معرفی دوسوی مقایسه

در این قسمت، به نظرم، مناسب است که کلیاتِ اندیشه‌ی متفکرانِ دوسوی مقایسه را در این پژوهش، به اختصار معرفی کنم:

## ناصر خسرو

نام کامل او چنین است: «حکیم ناصر خسرو بن حارث القبادیانی المروزی، مکنی به ابومعین و ملقب و متخلص به "حجت"» (دیوانِ ناصر خسرو ۱۶). در ذی‌القعدة‌ی سال ۳۹۴ هجری قمری در قبادیان از نواحی بلخ به دنیا آمده و در ۴۸۱ هجری قمری در یمکان از توابع بدخشان، وفات یافته است. «ناصر خسرو از ابتدای جوانی در تحصیل علوم و فنون و السنه و ادبیات، رنج فراوان برده قرآن را حفظ داشته، و تقریباً در تمام علوم متداوله‌ی عقلی و نقلی آن زمان و مخصوصاً علوم یونانی از ارثاطیقی و مجسطی بطلمیوس و هندسه اقلیدس و طب و موسیقی و بالأخص علم حساب تبخیز پیدا کرده بود» (همان ۲۲). «تقی‌زاده» در مقدمه بر دیوانِ ناصر خسرو در علم و فضلِ ناصر خسرو غلو بسیار می‌کند. به نظر من می‌توان این قدر مطمئن بود که او بر علوم رایجِ زمانِ خویش تسلط داشته و به هر حال، دانش‌مندی فاضل به حساب می‌آمده. در سال ۴۲۷ آغاز سفر می‌کند. در این سفر هفت ساله، چهار بار حج می‌کند و سه سال از آن را در مصر می‌گذراند. در این مدت به کیش اسماعیلی درمی‌آید و مراتبِ دعوت را طی می‌کند و در نهایت، با مقام «حجت» جزیره‌ی خراسان به این منطقه برمی‌گردد. در این مقام، کار او دعوتِ مردمان به کیش اسماعیلی بوده و ظاهراً به همین دلیل، او را طرد و تکفیر کردند و مجبور به فرار شد. احتمالاً به طبرستان رفته و در نهایت، به یمکان پناه می‌برد و در همان‌جا درمی‌گذرد. اما کلیتی از اندیشه‌های او:

در اندیشه‌ی ناصر خسرو، در بالاترین مراتب، سه مرتبه‌ی الوهی قرار دارند که عبارتند از: «مبدع حق»، «عقل کلی» و «نفس کلی». در مورد ویژگی‌های این سه مرتبه‌ی الوهی در فصلی جداگانه سخن گفته‌ام. هستی با «امر» مبدع حق (کن) آغاز می‌شود. ماهیت این امر، عقلانیست. امر، مرتبه‌ی گوگی و حالتِ مصدری عقل است. عقل کلی، در کمالِ مطلق است. از نظر او نفس کلی حاصل می‌شود که «فایده» (= افاضه‌ی عقل را تمام و کمال می‌پذیرد. این افاضه، ماهیت علمی دارد. علمِ نفس کلی، دو نوع است: یکی تمام و دیگری ناتمام. علمِ تمام او به این معناست که او افاضه‌ی عقل کل را به‌تمامی پذیرفته است؛ اما علم

ناتمام او از جهت معلول او (= هیولی) است که نمی‌تواند افاضه‌ی نفس را به‌تمامی بپذیرد. عمل نفس کامل، آغاز کردن حرکت و همی‌ای است که هیولی را پدیدمی‌آورد (همان، صف شست و دوم). از نظر نفس کلی در هیولی (= سایه‌ی نفس کلی)، طبیعت کلی پدیدمی‌آید که خود، صورت را بر هیولی عارض می‌کند و عالم بدین‌سان شکل می‌گیرد (جامع‌الحکمتین ۱۳۳) که به‌ترتیب، موالیذ خود را به‌حاصل می‌آورد (جماد، نبات، حیوان). افاضه‌ی نفس کلی در آفرینش نخستینش در نهایت، انسان (=محصول نهایی عالم) را پدیدمی‌آورد که پذیرای نفس ناطقه است (وجه دین ۶۶ و ۶۷). نفس کلی در دومین آفرینشش، نفس انسانی را می‌آفریند (خوان‌الاخوان ۱۱۰). ناصر خسرو نفس انسانی را جزو نفس کلی می‌داند؛ نه اثر آن؛ زیرا جزو است که آهنگ بازگشتن به کل خویش را دارد و نفس انسانی، چنین مقصودی دارد؛ یعنی رسیدن به نفس کلی در تمامیتش - که افاضه‌ی عقل کل را به‌تمامی پذیرفته‌است (خوان‌الاخوان، صف چهل و هشتم). ناصر خسرو انسان را واجد عقل می‌داند (که حاصل تأیید نفس کلیست) و می‌گوید که عقل، نگاه‌دارنده‌ی نفس ناطقه است و آن را با شناخت خود، شرف می‌دهد. عقل انسان، غریزی است و با پرورش علمی فرستاده‌ی نفس کلی، یعنی پیامبر (وجه دین ۵۱) کمال می‌یابد؛ علم پیامبر در قالب رمز و مثل بیان می‌شود و وصی هر پیامبر، مسؤول آشکار کردن باطن علم الهی است. پس از آخرین پیامبر و وصی او، امام هر دور، این وظیفه را بر عهده می‌گیرد تا زمان ظهور قائم قیامت.

نفس ناطقه بر طبق درجه‌ی فیضی که از عقل دریافت می‌کند، عقل غریزی را می‌پرورد و عالم می‌شود و به همان میزان، از عالم حسی فاصله می‌گیرد و به عالم خویش - که عالم عقل (= ابداع) است - نزدیک‌تر می‌شود و این، مساوی نزدیک شدن هرچه بیش‌تر نفس به کمال خویش است. البته ناصر خسرو جایی می‌گوید که نفس هرگز به مرتبه‌ی عقل کلی نمی‌رسد (خوان‌الاخوان، صف شست و چهارم) و جای دیگری هم می‌گوید که می‌رسد (خوان‌الاخوان ۹۰ و ۹۱) و در مورد پایان کار عالم و افلاک هم همین‌طور متناقض سخن می‌گوید؛ یعنی جایی از همیشگی بودن حرکت افلاک (جامع‌الحکمتین ۲۵۹)<sup>۱</sup> و جایی از برخاستن عالم می‌گوید (زاد‌المسافر ۳۵۶ و ۲۴۸ و ۲۴۹). به هر روی، او حرکت انسان را در مسیر کسب علم، در راستای کمال نفس کلی می‌داند. در کسب علم از امام نیز واسطه‌هایی در کارند و مراتب دعوت، مسیر انتقال علم امام را از بالا به پایین، چنین توصیف می‌کنند: امام، حجت، داعی، مأذون و مستجیب و البته در رأس این مراتب، پیش از امام، ناطق (پیامبر) و اساس (وصی پیامبر) هستند. جزئیات دیگر اندیشه‌ی ناصر خسرو را در موارد لزوم، در متن کار شرح داده‌ام. در متن کار، یکی از اساسی‌ترین مسائلی که با آن مواجه می‌شویم، درک تصور ناصر خسرو از الوهیت و مراتب آن است. به دلیل اهمیت این موضوع، به‌خصوص در موارد مختلف مقایسه‌ی متفکران با ناصر خسرو در این زمینه، در فصلی که در پی می‌آید، این مسأله را تشریح کرده‌ام.

#### الوهیت در اندیشه‌ی ناصر خسرو

یکی از مسائلی که در آثار ناصر خسرو تا مدتی طولانی مرا سردرگم کرده‌بود، مسأله‌ی الوهیت بود. ناصر خسرو یکی از تنزیه‌گرایان بسیار جدیست. طرح کلی او برای توضیح مسایل الوهی، آفرینش جهان، رابطه‌ی انسان و الوهیت، تبیین موقعیت انسان در جهان و مسائلی کلی از این دست، طرحیست که می‌توان -

گفت گسستی کامل بین انسان و الوهیت پدیدمی آورد. بالاترین مرتبه در نگاه ناصر خسرو، مرتبه‌ی «مبدع حق» است؛ اما مبدع حق، هیچ نسبتی با هستی و کاینات ندارد؛ او آفریدگار نیست و هیچ صفتی نمی‌پذیرد. اگر دایره‌ی الوهیت را تنها به او منحصر کنیم، رابطه‌ی انسان با امر الوهی به کلی بریده می‌شود. در جایی که به زعم او حتی پیامبران نیز فرستادگان و گزارندگان پیام نفس کلی (و نه خدا) دانسته شده‌اند و امر حق - که بالاترین مرتبه‌ی هستی در کاینات است - حتی معلول خدا انگاشته نیست؛ نمی‌توان سخن از وجه الهی وجود انسان گفت. عقل کلی و نفس کلی - که هستی‌های نخست و دوم هستند - نهایت مراتب صعودی انسانند (و تازه ناصر خسرو در خوان الاخوان می‌گوید که نفس به مرتبه‌ی عقل نمی‌رسد!؛ صف شست و چهارم).

من فکرمی کنم فلسفه‌ی ناصر خسرو تلاشی است برای آشتی دادن ویژگی‌های متناقض الوهیت که در قرآن و متون فلسفی آمده. چه‌طور می‌توان خدا را از هر صفتی منزله کرد؛ در حالی که نص قرآن، پر است از صفات او؟ چه‌طور می‌توان خدا را بی‌نیاز دانست؛ در حالی که در قرآن آمده است: «انتصروالله ینصرکم»<sup>۷</sup> و بدین‌سان، سخن از یاریگری انسان به خدا در میان است؟ چه‌طور سخنان حکیم الهی (ارسطو) را در الوهی دانستن افلاک توجیه‌باید کرد؟ راه حل ناصر خسرو به گواه تمام آثارش، آن چیز است که من آن را «توزیع الوهیت» می‌نامم. ناصر خسرو تعدد خدایان را به شدت رد می‌کند؛ اما تمام صفاتی را که به‌طور سنتی به خدا نسبت داده می‌شد، بین مراتب پایین‌تر از امر مبدع حق توزیع کرده و بدین‌سان، مبدع حق برای انسان، تنها «منزه» است و دیگر هیچ. او حتی فراتر از «هویت» و «ناهویت» است. این‌گونه است که می‌بینیم بسیاری از صفاتی که برای مثال در نظام فکری پیش‌سقراطیان به خدا نسبت داده شده، در آثار ناصر خسرو به عقل کلی یا نفس کلی و یا مراتب پایین‌تر نسبت داده شده. گستردگی ویژگی‌های الوهی و تناقض برخی از این ویژگی‌های آنها با هم، ذهن منطقی او را مجبور به توزیع این ویژگی‌ها در مراتب مختلف کرده است و بدین ترتیب، مثلاً آفریدگاری، صنع و خویشاوندی با انسان و صفات دیگری از این قبیل، مختص نفس کلی خواهد بود و ماهیت عقلانی الوهیت نیز (که چنان‌که خواهیم دید، در اندیشه‌ی پیش‌سقراطیان، عمومیت دارد) ویژه‌ی عقل کلی می‌شود. البته از یاد نباید برد که در اندیشه‌ی پیش‌سقراطیان هم مسأله‌ی الوهیت، مسأله‌ای پیچیده است و در آن‌جا نیز قبض و بسط این موضوع را می‌بینیم؛ به‌خصوص با در نظر گرفتن این موضوع که در پس‌زمینه‌ی ذهن آنان، اسطوره‌های مبتنی بر تعدد خدایان و موجودات الوهی (یونانی و غیر یونانی) نیز وجود دارد<sup>۸</sup> و اغلب، آنان این اسطوره‌ها را به‌طور کلی نفی نمی‌کنند. بر این اساس، در این پژوهش، مفهوم الوهیت را در شکل توزیع شده‌اش به کار برده‌ام؛ نه در معنای تنزیه‌ی مبدع حق؛ و از این منظر، سنجش نظرگاه فیلسوفان یونانی با وی، اغلب، مبتنی بر مراتب پایین‌تر از مرتبه‌ی مبدع حق است (که قاعدتاً به هیچ وجه نباید از او سخن گفت). وجه جواز چنین قیاسی را نیز این می‌دانم که:

۱- ناصر خسرو صراحتاً در تأویل و تفسیر آیات قرآن، به جای واژه‌ی «الله» و دیگر نام‌ها و ضمائر

دال بر «خدا»، عقل کلی یا نفس کلی می‌گذارد و همان‌طور که پیش‌تر هم گفتیم، حتی پیامبران را فرستاده‌ی نفس کل می‌داند.

۲- به هر حال، صفاتی که ناصر خسرو به عقل یا نفس یا دیگر مراتب فوقانی هستی نسبت می‌دهد،

صفات الهی هستند؛ به‌خصوص در قیاس با اندیشه‌ی کهن پیش‌سقراطیان و در این‌جا تأکید بر صفات الوهی است؛ نه تشخیص الوهیت.

با چنین پیش‌فرضی، سخنانِ ناصر خسرو را دال بر خدا نبودنِ عقل یا نفسِ کلی؛ یا نفی رسیدنِ انسان به خدا، ناقصِ صحتِ موضع‌گیریِ این پژوهش در قول به موضوعیت‌داشتنِ مسایلی چون بررسیِ «الوهیتِ عقل»، «سرشتِ الهیِ افلاک»، «بازگشتِ انسان به مبدأ الهی» و ... نمی‌دانم.

## متفکران پیش‌سقراطی

شاید نام «متفکران پیش‌سقراطی» برای متفکرانی که در این کار بررسی می‌شوند، نام چندان دقیقی نباشد. زمانِ زندگیِ پارمنیدس، امپدکلس، دموکریتوس و آناکساگوراس با سقراط تداخل دارد. افلاطون گزارش دیدارِ سقراط را با پارمنیدس در آتن، در رساله‌ی «ته‌ئه‌تتوس» آورده‌است. به هر حال، در اغلبِ کتاب‌های تاریخِ فلسفه، مجموعه‌ای شامل این اسامی را ذیل نامِ پیش‌سقراطیان آورده‌اند: تالس، آناکسیماندر، آناکسیمنس (ایونیاییان یا ملطیانی)، فیثاغورس، هراکلیتوس، آلکمایون، کسنوفانس، «پارمنیدس، زنون، ملیسوس» (الثاییان)، امپدکلس، «لئوکیپوس، دموکریتوس» (اتمیان)، «گرگیاس و پروتاگوراس» (سوفسطاییان). از این میان، تقریباً از پارمنیدس به بعد، زمانِ زندگیِ همه‌ی این متفکران با سقراط تداخل دارد و بنابراین، اطلاقِ نامِ پیش‌سقراطی به آن‌ها چندان صحیح نیست. اغلب، این نام را با تکیه بر اهمیت و دوران‌ساز بودنِ اندیشه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو توجیه کرده‌اند و به همین دلیل هم مخالفت‌هایی نیز در این زمینه وجود داشته مبنی بر این که اطلاقِ این نام، مساویِ نادیده‌گرفتنِ اهمیتِ این متفکران است. ارسطو آنان را «فیلسوفانِ طبیعت» نامیده‌است (φυσιολόγοι، φυσικοί) یا (physiologors) که به این معناست که آن‌ها هم خود را مصروفِ پژوهشِ طبیعت کرده‌اند و طبیعت (phusis) در اندیشه‌ی آنان، جایگاهِ خاصی داشته‌است. گاتری می‌گوید: «پیش از سقراطیان پیشرفتِ دانش را از برای خود آن جست‌وجومی کردند، و سوفسطاییان و سقراط به طرقِ دیگری می‌کوشیدند زندگیِ بهتر را کشف و دنبال کنند» (الیاییان ۱۰). من فکرمی‌کنم گاتری در قول به تفاوتِ میانِ پیش‌سقراطیان و سوفسطاییان و سقراط، بر حق است؛ اما در این اندیشه‌اش که پیش‌سقراطیان، دانش را به‌خاطرِ دانش می‌جستند، بر خطاست؛ زیرا به‌نظرمی‌رسد جایگاهِ محوریِ طبیعت در اندیشه‌ی این فیلسوفان، به علتِ یکی انگاشتنِ آن با کلیتِ هستی و الوهیت است و من فکرمی‌کنم سخنِ گاتری، بیش‌تر نمایان‌گرِ متفکر یا حتی دانش‌مندیِ امروزی می‌تواند بود تا اندیش‌مندیِ باستانی، در عصرِ غلبه‌ی اندیشه‌ی دینی - اسطوره‌ای با اقتضائاتِ خاصِ آن. نظرِ گاتری در این جا بی‌شبهت به آن محققِ وطنی نیست که می‌کوشد از دلِ مثنوی، «رنالیسمِ جادویی» بیرون‌بیاورد؛ به هر روی، من معتقدم اندیشه‌ی سوفسطاییان، آن‌قدر متفاوت هست که دیگر پیش‌سقراطی نباشد و به سقراط نزدیک‌تر است تا پیش‌سقراطیان؛ به همین جهت، برای حفظِ انسجامِ کار، آن‌ها را در کارِ پژوهشِ خویش لحاظ نکرده‌ام؛ علاوه بر آن، از شاگردانِ پارمنیدس (زنون و ملیسوس) نیز علی‌رغمِ اهمیتی که به‌خصوص برای زنون می‌توان قایل بود، صرفِ نظر کرده‌ام؛ زیرا اولاً دیدگاهِ فلسفیِ مستقلی نداشته‌اند و از طرفِ دیگر، آن‌چه از زنون می‌دانیم، مجموعه‌ای از پارادکس‌هاست که برای اثباتِ دیدگاه‌های پارمنیدس طراحی شده‌اند و البته ارزشِ فلسفیِ نیز دارند؛<sup>۱</sup> اما ظاهراً ماهیتِ آن‌ها بیش‌تر جدلیست؛ اما آن‌چه متفکرانِ موضوعِ کارِ مرا به‌هم می‌پیوند، نظرِ بدیعیست که هر یک از آن‌ها در تبیینِ جهان دارند و زنون و پارمنیدس از نظرِ من، واجدِ چنین ویژگی‌ای