

دیدگاه فلسفی ابوریحان بیرونی

پرویز اندکایی (سپیتمان)†

چکیده

ابوریحان بیرونی از تبار خوارزمیان یا قوم معروف اوستایی که خود نژاد آریایی ناب داشته، با شخصیتی که از فرهنگ گرانبار ملی - میهنی او سرچشمه می‌گیرد، معرفت فلسفی خویش را شکل داده است. سه مبحث عمده جهان‌بینی: ۱. هستی‌شناسی ۲. شناخت‌شناسی ۳. کارمان‌شناسی (یا حکمت عملی) در نزد وی متأثر از آراء افلاطون، حکیم رازی، زرتشت و مانی به نظر می‌رسد. در این گفتار، نگرش بیرونی درباره خلقت عالم و تکامل آن بررسی می‌شود، و به دواصل اساسی از اندیشه‌های آریایی کهن - که بیرونی در فلسفه طبیعی خود مد نظر داشته - اشاره می‌رود.

کلیدواژه: ابوریحان بیرونی، جهان‌بینی بیرونی - رازی - مانویّه.

چنانچه بخواهیم به شیوه ادبی براعت استهلال و یا به طریق معمول «چکیده» گویی در صدر مقالات، دیدگاه کلی فلسفی ابوریحان بیرونی را فرا نماییم، تقریر مطلب همان است که خود او در فصل ۳۲ کتاب الهمد (در بیان مدّت و زمان و خلق عالم و فنای آن) با ذکر قدمای خمسۀ حکیم محمد بن زکریای رازی آغاز نموده، گوید که وی مذهب خود را اصل بر این چیزها بنا کرده (یعنی: باری، نفس، هیولی، مکان، زمان) که اساس فلسفه اوست؛ و می‌افزاید «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

*. عضو شورای علمی فصلنامه آینه میراث.

جاری بر عالم هم وجود «زمان» را الزام می‌کند، زیرا که پاره‌ای از آن (احوال) «پیشین» و پاره‌ای «پسین» باشد... (الخ).^۱

نظر به علم اثباتی - تحصّلی در نزد بیرونی که مؤسّس بر تجربه عینی یا به قول خود او «اعتبار» (Experimentum) است، و این که فقط به عقل استدلالی عنایت می‌ورزد، اصول قُدماء خمسۀ فلسفی رازی بر پایه موازین تجربی تبیین می‌پذیرد؛ چنان که علامه «دی بور» هلندی بدان پی برده است، این که تحقّق ادراک‌های حسّی فردی مستلزم «بنیان» مادی است، درست همان‌گونه که گروه‌بندی هر یک از محسوسات مادی مختلف مستلزم فرض «مکان» است. همین‌طور، تصوّر «تغییر» ما را به قبول شرط «زمان» ملزم می‌سازد، و حضور موجودات زنده، ما را ناگزیر از پذیرفتن «روح» می‌کند؛ و این واقعیت که برخی جانداران از موهبت «عقل» بهره برده‌اند، اعتقاد ما را به وجود آفریدگار خردمندی (باری تعالی) موجب می‌شود، که عقل او همه چیز را به بهترین وجه تدبیر نموده است.^۲

اینک از آنجا که سه مبحث عمده فلسفه یا جهان‌بینی عبارت است از: ۱) هستی‌شناسی / Ontology یا معرفت وجود، ۲) شناخت‌شناسی / Gnosiology یا همان علم معرفت، و ۳) کارمان‌شناسی / Pracsiology یا حکمت عملی؛ در اینجا ما سیرۀ فلسفی بیرونی را با اختصار و اجمال تمام، تنها برحسب دو مقولۀ اول به‌طور مزجی بازگویی می‌کنیم، ناچار نظر به وقت محدود از حکمت عملی و اخلاق در نزد وی چشم می‌پوشیم.

در باب منابع نگرش باید گفت که عدم توجّه به مکانت فلسفی بیرونی، این پرسش را پدید کرده که اگر فیلسوف هست، مکتب فلسفی او چیست؟ در ضمن اگر کسانی مانند ظهیرالدین بیهقی مشایب مآب، گفته‌اند که بیرونی از شمار فلاسفه بیرون است، از آن‌روست که حسب عُرْف و عادت «فیلسوف» غالباً به پیروان ارسطو اطلاق می‌شده، که بیرونی و امام فلسفی او رازی هر دو برخلاف او رفته‌اند. اما چنین نماید که در یونان هم علی‌الرسم بر علمای طبیعی و پزشکان اطلاق «فیلسوف» نمی‌کردند، چندان که جالینوس نیز از سلطان زمان خود خواسته بود تا بدو لقب «فیلسوف» عطا کند.^۳

رازی نیز چنین درخواستی از زمانۀ خود داشت؛ به قول بیرونی هم از این‌رو که جالینوس کتابی پرداخت در آن که پزشک دانشور بایستی فیلسوف یعنی دوستدار و خواستار حکمت بوده باشد... (الخ). ولی پاسخ زمانه به رازی با آن همه نظریات اساسی

و تألیفات مهم در فلسفه، همان بود که بیهقی در خصوص بیرونی گفته است. ناچار رازی رساله سیرت فلسفی نوشت و خود را «فیلسوف» دانست؛ اما بیرونی ابداً چنین دعوی نکرده، تنها در پی همان اشارت «تنبیه» وار افزوده است که فلسفه یعنی حکمت، محدود به شناختن موجودات به حقیقت وجود آنهاست، پس چون آدمی تحقیق و تدقیق کند، و اصول همه علوم را فرا گیرد، بایستی که «فیلسوف» بوده باشد.^۴ باید گفت که توطئه سکوت در مورد علمای حقیقی هیچ‌گاه رسم تازه‌ای نیست، از دیرباز در ایران زمین نیز رایج بوده، رازی و بیرونی هم مشمول اولین و آخرین آن نبوده‌اند. اما بیرونی به حق حکیم و فیلسوف بوده، امید است که نظام فکری او در این وجیزه بازتاب درست و روشنی یافته باشد.

نخستین بار زاخائو طابع کتاب الهمد اعلام کرد که بیرونی آشکارا تمایل به فلسفه هندی داشته است؛ مأخذ فلسفی او در این گرایش همانا بهاگواد گیتا یا «آوای خداوند» به مثابه بیان عالی آزمون و آرمان مذهبی، متضمن آموزه وحدت وجودی می‌باشد که طی آن «زمان» خدای برین است؛ و این مفهوم همانا از سنت آریایی فرا آمده است. بیرونی تا حد امکان از متون عرفان و حکمت هندی ودانتایی و جوک پانتجلی، هم ضمن مفاوضات خود با پاندیت‌های ایشان استفاده علمی فراوان کرده؛ اما ترجمه کتاب‌های سامخیه و پانتجلی (= یوگاسوترا) را نباید صرفاً یک گزارش متن فلسفی دانست، چه ذهن جوینده‌اش بسی ژرف متأثر از موضوع تحت تحقیق خود و با تاروپود اندیشگانی او در هم شده است. طابع پانتجلی (ه. ریترا) نیز معتقد است که مترجم اثر کمابیش افکار منظوی در آن را مماثل با تفکر خویش یافته است.^۵ اما درباره فلسفه یونانی دیگر حاجت به تکرار نباشد که تأثر خاصی از حکمت مشایی منسوب به ارسطو نداشته، حتی با وی در خصوص مسائل طبیعی به مخالفت برخاسته، به‌ویژه در مورد «قدم عالم» که عمده‌ترین اعتراضات فلسفی او می‌دانند، گویند که علوم جدید نظر او را تأیید کرده است؛ اگرچه بعضی هم، عقیده دارند که شماری از نگره‌های مشایی را پذیرفته، منتها روش استدلالی ارسطو و پیروانش را مورد تعرض ساخته است. اما او فلاسفه قدیم یونان پیش از سقراط را ستوده؛ تأثر وی بیشتر از فلسفه ذره‌گرایی دموکریتوسی و مکتب رواقی خصوصاً از نگره زمان ازلی (-مدت) یا «آیون» افلاطون بوده؛ به‌طور کلی همچون رازی افلاطونی مشرب یا به عبارت دقیق و درست همانا

مغانی مآب و ایرانی گراست؛ زیرا افلاطون اگرچه یونانی تبار و آنتی زادگاه است؛ اساساً حکمت وی علی‌المشهور ایرانی و مغانی و زردشتی بنیاد باشد.

بیرونی از تبار خوارزمیان یا قوم معروف اوستایی خود نژاد آریایی ناب داشته، که هم به گفتهٔ او قبیلهٔ خوارزم شاخه‌ای از درخت تناور ایرانی بوده [الانار، ص ۴۷] طبیعی است اگر، فرهنگ گرانبار ملی - میهنی در تکوین شخصیت علمی و تشکیل معرفت فلسفی او نقش اساسی ایفاء کرده باشد. علمای متتبع دو اصل عمده از مفکورات آریاییان قدیم که همواره تداول داشته، بدین عبارت یاد کرده‌اند که: (۱) قانون ذاتی طبیعت است، (۲) کشاکش در ذات طبیعت راه دارد؛ همین جان کلام و بنیان نظری فلسفهٔ ایرانی است. اما نکتهٔ اساسی دیگر آن‌که حسب واقع در نزد فرزندان ایران همانا «دین» و «حکمت» هر دو مقولهٔ واحدی است؛ یعنی دین و دانش و حکمت در ایران زمین هرگز از هم جدا نبوده‌اند، به قول اقبال لاهوری «تعقل فلسفی ایران سخت با دین آمیخته است». ۶ در باب پیوند دین و دانش در ایران، برخلاف جدایی این دو در یونان، از جمله تاریخ‌نگار دانشمندی چون اولمستد گوید که «حکمت یونانی از همان اول اگر به‌طور قاطع منکر خدا نبود، به هر حال خدایی نمی‌شناخت». ۷ اما در خصوص دوگرایی ایرانی که شاهکار اندیشگانی در عرصهٔ تفکر بشری است، باید تأکید کرد که در واقع از جنبهٔ خاص دینی نباشد، بل همانا در وجه فلسفی تئوی مآب است. در یک کلمه، با توجه به اتحاد دین و حکمت در این سرزمین، می‌توان گفت که ایرانی جماعت از لحاظ دینی یکتاپرست؛ ولی از لحاظ فلسفی دوگراست. این - دقیقاً - همان وصفی است که محمد بن زکریای رازی بدان موصوف؛ و البته از طرف قشری مذہبان غیر ایرانی بدان متهم شده است. موافقت بیرونی با رازی هم در روش‌شناسی عینی‌گرا (تجربی - استقرایی) اوست؛ و هم در مبانی فلسفی است که برآیند کارورزی و پژوهش بر همان روش است. مخالفت او با ابن‌سینا هم در روش‌شناسی و هم در مبانی ارسطویی فلسفه باشد، که محصور در مضایق منطقی و قیاسات مدرسی است. ۸ بیرونی در دیار علم و فکر از قبیلهٔ رازی است، آن دو همانندی‌های برجستهٔ صوری و معنوی نمایان داشته‌اند؛ از جمله شباهت هر دو در عشق به حقیقت، شیدایی به علم و تتبع علمی (که داستان‌هایی دارد)، اشتراک و تشابه هر دو در بنای مکتب انتقادی یا نقد فلسفهٔ طبیعی یونان، چنان که رازی ایراد شکوک بر جالینوس، و بیرونی انتقاد اصول بر ارسطو را تعهد کرده‌اند. اما بیرونی به نحوی محققانه از طریق آثار رازی بر کتاب‌های «مانی» آگاهی

یافته، کاملاً پیداست که بیرونی تحت تأثیر فلسفه رازی همانا به عقاید مانوی و حکمت زروانی گراییده است، که خود از چنین گرایشی به «فریفته شدن نسبت به کتاب‌های مانی از طریق کتاب علم‌الاهی رازی» تعبیر کرده؛ سپس به دلایلی معین که «مبادا گمان برده شود که وی از پیروان رازی است»، در ظاهر عبارات‌ها به انکار تمایل خود پرداخته؛ قدری هم مصلحت‌آمیز بد و بیراه به رازی گفته که بی‌دینی کرده؛ و از این قبیل حیل و تدبیرها که لابد ضروری بوده است.^۹ باید گفت تقریباً تمام محققان مبرز و عالم اتفاق نظر دارند که بیرونی در مورد رازی «تقیّه» کرده است؛ چه آگاهی بر عقاید مانوی از طریق رازی کینه مخالفان و دشمنی متعصبان را بر می‌انگیخته، هر آینه بیم هلاکت و نابودی او در میان دربار سنی زده شیعی ستیز و فلسفی و قرمطی کُش محمود غزنوی می‌رفته، چنان که همو چندین دانشمند بزرگ را هم بدین بهانه‌ها به قتل آورد؛ عبدالصمد حکیم، ابن فورک، ابونصر عراق، ابو عبدالله معصومی (فقیه) و چندین هزار کتاب‌های گرانقدر علم و حکمت را در ری (به سال ۴۲۰ ق) بسوخت.^{۱۰}

عنایت بیرونی به آثار رازی و توجه به کتب مانویّه مسأله‌ای است که البته تظاهر به مخالفت با آن افکار یا امتناع و انتقاد از آنها، به سبب تعصبات زمانه و جزئیات فکری رایج، جوّ ضدّ فلسفی حاکم بر دربار غزنه و از جهت رضایت خاطر سلطان سنی (فقیه) هم از خوف تکفیر و بیم آن بوده که مبادا یک‌بار دیگر به پرتاب شدن از بام کاخ محمودی دچار شود. فلذا بسیاری از نظرات علمی و فلسفی خود را مستور و مکتوم داشته، یا در لُفّافه شکّ و تردید به نحوی شگردآمیز بیان کرده، حتی گاهی لباس ردّ و قدح بر آنها پوشانده است. چنان که در فهرست کتب الرازی از خوف اتّهام به زندقه یا پیروی از زندیق مانوی، ناچار با «لمی» خاصّ که برای همه آزاداندیشان آن زمان لازم بوده؛ و تحت «استتار» انتقاد همانا عقاید خود را اظهار داشته؛ باید گفت که اعتراض او هم بر ابن سینا از جهتی به سبب محافظه‌کاری وی در مسائل علمی بوده است. وگرنه رازی و بیرونی هر دو با روش‌های همانند حتی‌الامکان به جمود فکری و ایستایی - که بر بسیاری از موضوعات فلسفه و معرفت طیّ دوران اسلامی فشار آورده - پایان دادند.^{۱۱}

این موضوع هم باید توضیح داده شود که اطلاق «دهری» بر مذهب فلسفی رازی بالأخصّ بیرونی صواب نباشد، اما یکی از وجوه اشتراک مذهب کلامی آن دو با نظر متکلمان معتزلی ایران در مسأله «توحید» می‌باشد که بدین نظر با اهل التوحید یا معتزله

نزدیکی و همانندی داشته‌اند. رازی با وجود اعتقاد به «خالق» و «حدوث عالم» که در این مسائل کتاب‌ها پرداخته، اثری هم به‌عنوان «کتاب فی ان المناقضة...» نوشته (= در مناقضه‌ای که بین دهری و توحیدی درباره سبب نوپدیدگی‌های جهان رخ می‌دهد) همانا رواست که موضوع در اسباب فعلی برخی برحسب تمادی فعل و برخی حسب قول به‌قدم عالم کاهش یابد. پیداست که قصد رازی نوعی وفاق بین قول موحدان و قول دهریان بوده، نوعی تعدیل و توسیط بین این دو نگره را جایز می‌دانسته است. ناصر خسرو اسماعیلی هم میان دهریان و اصحاب هیولئی فرق قائل شده، بدین که دهریان ابداع و خلق را منکرند؛ و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است. اما اصحاب هیولئی گویند که اصل عالم یا هیولئی قدیم است، صورت آن مُبدع و ترکیبش مُحدث باشد.^{۱۲}

اینک درباره ماهیت ماده باید گفت که بیرونی از این نظر هم در کنار متکلمان اسلامی قرار می‌گیرد، بدین که هیولائی عالم جسمانی همان اجزاء لایتجزئی (= ذرات) باشد، فلذا همچون دموکریتوس آبدرایی کمیتهای تغییرناپذیر (اتوما) را جوهر (اوسیاس) دانسته، وجود خلاء (فضا) را ممکن بل ضروری شمرده که همان «عدم» کلامی باشد، می‌توان او را یک عالم یا فیلسوف اتمیست هم یاد کرد. پس نگرش اتمی او مبنی بر آن است که اجسام از اتوم‌ها (= ذرات / جواهر فرد) ساخته آمده، از لحاظ تعداد بی‌شمارند و همانا از ازل (-مدت) - یعنی پیش از تشکل یافتن آنها در اجسام وجود داشته‌اند، که این همان ماده ازل ماقبل موجود باشد؛ و تشکل ذرات تنها برحسب اتفاق و تصادف صورت پذیرفته است. یک چنین نگرش (اتمئ) همانا مستلزم استناد به اصل علیت، فلذا اعتقاد به «علت اولی» یا وجود خدا می‌باشد.^{۱۳} بنابراین بیرونی قدم عالم را - که مشائیان (ارسطویی) بدان اعتقاد داشتند - رد و جسمیت نور را تصدیق و عنصریت آتش را در بنای عالم تأیید کرده؛ فلذا گویی طبیعت ماده هیولائی یا اجزاء لایتجزئی (- اتوم‌های) مقوم کائنات از نظر او ذرات «نور» باشد. در این صورت بالطبع بیرونی از زمره فحول حکمای «نوریه» اشرافی و فلاسفه خسروانی ایرانزمین به‌شمار می‌آید. همه این مراتب با توجه به اعتقاد او در باب قدم «مدت» (آیون) افلاطونی، یعنی زمان (ازلی) بیکران که همان «زروان» مغانی است، بیرونی ناگزیر از پیروان و شاید هم از پایه‌وران حکمت زروانی ایران می‌باشد.

ما مجال توقف در مسأله «زمان» و «مکان» (یعنی دو قدیم از پنج دیرینه پیش‌گفته) به‌نزد بیرونی نداریم، تحلیل این مقولات را به تفصیل در فصل نهم کتاب آراء و افکار

ابوریحان تحت عنوان «حکمت زروانی» آورده‌ایم؛ تنها در اینجا مناسب می‌داند که یادآور شویم استادان انگلیسی «زئیر» و «براندون» طی شرح حکمت زروانی یاد کرده‌اند که این همان حکمت «دَهْرِي» رایج در دوران اسلامی است. لیکن فلسفه مُتَبِع بیرونی یا زروان‌گرایی، چنان‌که پیشتر هم اشاره رفت، عیناً همان «دَهْرِي» گری ارسطویی مابِ دورهٔ اسلامی نیست؛ چه اولاً هیولای عالم یا «ماده» ارسطویی جوهر قدیم است، در حالی که نظر رازی و بیرونی مبنی بر حدوث عالم می‌باشد؛ ثانیاً هیولای یا مادهٔ ارسطویی در روند فعل خود به «صورت» همانا کیفیت اتّصالی نامتناهی دارد، در حالی که نظر ایشان بر فرایندی انفصالی طیّ فضای «خلاء» (= تهیگان) به گونهٔ ذرّات یا اجزاء لایتجزّی می‌باشد. دهریان قایل به وجود «خالق» از برای عالم نبوده‌اند، امّا رازی و بیرونی نظر به معنای حدوث همانا به خلق اعتقاد داشته‌اند، که فاعل همان عدّت اولی، محرّک اول، خدا، زمان بی‌کران (-ازل)، «مدّت» (Aion/Kronos) یا زروان باشد، که تنها می‌توان -به طریق مشروط و مسامحه- خالق مزبور را همان «دهر» دانست. فقط در این صورت است که مفهوم زمان مطلق یا «کالا/ برهما» هندی، زروان ایرانی، کرونوس یونانی یا «دهر» قرآنی و «عَوْض» عربی چنان‌که در حدیث شریف نبوی هم آمده (لَا تَسْبُو الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ) با کلمهٔ جلالهٔ «الله» اینهمانی می‌یابد.^{۱۴} گِره فلسفی و راز ایمانی ابوریحان بیرونی هم اینجاست؛ و گرنه آن دهری‌گری (ازلیه) که گفته‌اند در ایّام جاهلیّت، گروهی از فلاسفهٔ التقاطی مذهب ارسطویی ماب (حرّانی و گندیشاپوری) بدان باور داشتند،^{۱۵} با مکتب اصیل مغانی زروان‌گرایی ایرانی، مُتَبِع رازی و بیرونی تفاوت بسیار دارد.

استادان ایرانی -مرتضی مطهری و دکتر نصر- طیّ بررسی‌های درخشان خویش دربارهٔ اندیشه‌های بیرونی، از منظر حکمتِ الهی به غایتِ غموض تحقیق در مسألهٔ «خالق» و اصل توحید حَسَبِ اعتقاد بیرونی فرارس شده‌اند،^{۱۶} چندان‌که مزیدی بر آنها متصوّر نباشد؛ ولی با سرگردانی و ناکامی آشکار در همان مرز بین دین و فلسفه متوقّف گردیده، یک گام پیشتر برنداشته‌اند. باری، زمان بی‌کران یا زروان تنها خداوند نیست، که همانا آفریدگار هم هست؛ چنان‌که در رسالهٔ زروانی علمای اسلام (بندهای ۶، ۷ و ۸) آمده است، تا آنجا که گوید: «چنین پیداست که جدا از زمان، دیگر همه آفریده است، و آفریدگار زمان است، و زمان را کناره پدید نیست، و بالا پدید نیست، و بُن پدید نیست، و همیشه بوده است، و همیشه باشد، و هر که خِرَدی دارد، نگوید که زمان از کجا پیدا آمد...»^{۱۷}

بیرونی را در فلسفه برخی چنان سنجیده‌اند که گویی پیرو «کندی» یا مسعودی بوده، که قطعاً این نظر درست نیست، مگر آن که گفته آید آن دو نیز کمابیش به فلسفه ایران باستان گرایش داشته‌اند. یا آن که پیوسته فلسفه‌های فیثاغورثی، افلاطونی، هندی و عرفانی را جزو بُنمایه‌های اندیشگانی او خاطر نشان کرده‌اند، که البته همه اینها نیز از ویژگی‌های دیسه نمایی (Schematic) حکمت زروانی است، بی‌خلاف. به قول سید مرتضی رازی: «بدان که هیچ مذهب نزدیکتر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست.» [تبصره، ۱۶]. اما فلسفه به قول زکریای رازی «تشبه به خداوند - عزوجل - است به قدر طاقت انسانی.» [سیرت، ۱۰۰] که هم بنابه تفسیر بیرونی تشبه اهل عرفان در گرایش اتحادی یا وحدت با علت اولی است. بر این پایه، آیا بیرونی توفیق یافته است که با آن همه دانش و دانایی یک نظام فکری - فلسفی فرا نماید؟ نظر بیرونی شناسان دانشمند (لویی گارده، لاورنس، روزنتال) بر این است که گزینش مواد و موضوع‌های فلسفی چون به‌آذهان فرهیخته هجوم می‌آرد، در مورد بیرونی نزدیک است که صورت یک «نظام» فکری بپذیرد، زیرا می‌کوشد با نگرشی همه‌جانبه عرصه حقیقت را از گذشته تا اکنون در برگیرد. بدین سان، تمام جوانب معرفتی وی سابق به یک جمع و ترکیب نظام فلسفی است، خصوصاً در مسأله عدم قدمت عالم و قول به حدوث و نگره «خالق» بیرونی خود به یک حکمت متعالیه فرارس گشته است، که در طرح کلی مطابق با نظامات مستقل و منسجم متافیزیک عصر جدید می‌باشد، البته در حال تحوّل و تکامل بخشی همان کار که هم‌روزگارش ابن‌سینا بدان اشتغال داشته؛ منتها ساختار چنان متافیزیک ترکیبی هنوز به مرحله کمال و انتظام نرسیده است. همین اندازه که از وی صدور فلسفی به حصول رسیده، و نیز از بابت امعان نظر بلیغ فلسفی در اشیاء عالم، همانا در تاریخ عمومی فلسفه - گذشته از علم - مقامی فراخور حال دارد.^{۱۸}

جالب نظر است که از فلاسفه اسلامی، ابوالعلاء معری با آثار و افکار بیرونی آشنایی داشته، در کتب خود پاره‌ای از اندیشه‌های او آورده؛ و این نکته پر معناست. اما دانشمندان آلمان که بیرونی را با فیلسوف مشهور خود گوتفرد لایب‌نیتس (۱۶۴۴-۱۷۱۶ م) برسنجیده و همسان دانسته‌اند، هم از آن روست که آثار برجسته‌شان در عرصه‌های گوناگون دانش از همگنان خود متمایز است؛ و هم تأثیر و نفوذشان بر علم و فکر هنوز طی نسل‌های پیاپی برجاست. باید گفت که شباهت لایب‌نیتس با بیرونی بر سر نگره اتمی است، یا ذرات و جزء لایتجزئی (= جوهر فرد) که در نظر او نیز

جوهر بسیط یا «موناد» (= جوهر فرد روحانی) باشد. در مقولات زمان و مکان نیز نگرش او چنین است که اینها واقعیت تجربی نباشند، بلکه نمود هستند؛ مکان ترتیب نمادهای هم امکان، و زمان ترتیب هستی‌های ممکن ناسان است؛ پس جهان یکسره ترتیب زمانی و مکانی باشد. لایب نیتس هم به‌مانند بیرونی از لحاظی یک عالم وحدت وجودی به‌شمار می‌آید؛ چه آفرینش جهان در نظر او مطابق با قوانین ابدی و تغییر ناپذیری صورت گرفته، چندان که «این قوانین طبیعت، جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، ضروری و محتوم ساخته‌اند». فلسفه وحدت وجودی باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) هم با نگره‌های بیرونی وجه تشابهی دارند، مبنی بر آن‌که خداوند در همه چیز ساری است، همه چیز در اوست، عاقل و معقول در وجود او اتحاد می‌یابد؛ جهان مرئی جسم او، و نیرویی که آن را به حرکت می‌آورد روح هموست؛ اما روح و جسم یکی است (چنان‌که نیرو و ماده) و خلاصه آن‌که خداوند جوهر نامتناهی عالم و فکر نامتناهی آن باشد. بدین‌سان، اندیشه وحدت اصلی تمام تمدن عالی بشری یا وجود «خرد جاویدان»، چیزهایی است که بیرونی با دیگر اندیشمندان پیشرفته هم‌روزگار و پسین‌روزگار خود هنباز است.^{۱۹}

سرانجام، چکیده‌وار در باب جهان‌بینی کلی بیرونی می‌توان گفت: خلقت عالم از ماده ازلی ماقبل موجود یا هیولای اولای صدوری بوده که «معدوم» هم گفته‌اند. خالق با زمان مطلق در مفهوم «مدت» ازلی یا «دهر» و «زروان» بیکران اینهمانی می‌یابد؛ و همان «خدا» ست. روند خلقت را همانا فعل طبیعت دانسته، که فاعل آن علت اولی یا محرک اول باشد؛ و همو وجود ازلی یا خداست. مکان مطلق را هم قدیم یاد کرده که فضای عدم یا «خلاء» (= تهیگان) باشد، که وجه منفی وجود ازلی است؛ و به‌طریق منطقی با زمان (-زروان) بیکران اینهمانی می‌یابد. پس مبداء خلق از کتم عدم طیّ (لحظه‌ای از) ازل با «هیولی» صدوری در فضای خلاء (= وای) باشد، که به «صورت» اجزاء لایتجزی (= ذرات) حسب کیفیت انفصالی حدوث یافت. عنصر هیولانی خلقت «آتش» است که در «نور» تشخص می‌یابد، وجه «معدوم» یا منفی آن همانا «ظلمت» است هم در فضای خلاء، پس گیتی یا جهان مادی یا عالم جسمانی از سلسل اجزاء لایتجزی (= جواهر فرد) هیولانی یا کمیّت‌های تغییرناپذیر با کیفیت گسسته‌ای در جرم ترکیب یافته، ذرات بنیادی در سراسر اجزای طبیعت جای‌گیر شده، تکوین عالم، هم به موجب آنهاست. تکوّن و تحوّل عالم، نیز به موجب تبدلات کمیّ اتم‌ها (= ذرات) و

تفرّق آنهاست، تغییرات در طبیعت هم به سبب خروج ماده از اعتدال قدر است، استحاله و استکمال در پدیده‌های طبیعت، خود بر اثر تفرّق اجزاء شیئی در اجزاء غیر باشد. شکل عالم در نظر بیرونی دایره سان (بیضوی) و کروی است، افلاک و کرات سماوی دارای واقعیت خارجی باشند؛ و جوانب فیزیکی آنها همواره مطمح نظر اوست. قول به کره آتش ناظر به جرم خورشید است، تصویری مه‌آلود از «پلاسمای کیهانی داشته؛ پرتوهای کیهانی را در فیزیک نور، ضمن دریافت «شتاب» آن فرایافته است. بیرونی از کره اثیری (Ether) یاد نموده که آن (-اثیر) یکی از پنج عنصر خلقت در جهان بینی مانوی است؛ و باید افزود که جهان فروری (Farawahr) یا «عالم مُثل» افلاطونی همان باشد. زمین را هم کروی دانسته که حسب جهان‌شناسی بطلمیوسی در مرکز عالم واقع است، لیکن وی نسبت بدان نگره تردید کُلّی نشان داده، مکانیک سماوی غیر بطلمیوسی را جدّاً ممکن شمرده فلذا نسبت به حرکت‌های انتقالی و وضعی کره زمین نیز، بر حسب امکان عدم مرکزیت آن اظهار نظر کرده است. نظریه حرکت به طرف مرکز در مفهوم قوه جاذبه باشد، که وی به عنوان مرکز ثقل یا نقطه تعادل گرانیگاهی از آن سخن گفته است. موافق با قول به امکان خلاء و نگره اتمی (که یک اصل نیوتونی است) تصوّر مکانیکی حرکت همانا جابه‌جایی ذرات در فضا می‌باشد فلذا با انکار حیّز یا موضع طبیعی از برای اجسام، قول به حرکت قسری (ازلی) ارسطو را نیز مردود شمارده، علت غایی را هم در سیر تحوّل و تکامل عالم و طبیعت منتفی دانسته است. پدیده‌های طبیعی را وی همچون آیات الهی نگریسته، ولی در طبیعت‌شناسی ابدأ توجیهاات مابعد طبیعی یا مسائل الهی دخیل نباشد. بدین سان، نگره بیرونی نسبت به آغاز و انجام جهان همانا یک نگرش طبیعی و علمی، نه عرفانی و نه مذهبی است؛ کتابی هم در باب جهان‌شناسی به عنوان تکمیل حکایات عبدالملک الطیب البُستی فی مبداء العالم و انتهائه [کارنامه، ص ۴۲] نوشته بوده است.^{۲۰}

دو اصل اساسی از اندیشه‌های آریایی کهن که بیرونی در فلسفه طبیعی پیوسته مدّ نظر داشته، عبارت از: (۱) قانون ذاتی طبیعت است، (۲) در ذات طبیعت کشمکش باشد، فلذا طبیعت تابع قوانین فیزیکی ماده است. تضادّ یا تنازع متقابلان جریان کمون اندرون ماده است (قوه) که فرابند ظهور آن (حرکت) در صورت تبدّل کمّ به کیف باشد. استحاله یا روند تکامل نظر به اجزاء لایتجزّی (= ذرات) منفصل در عناصر طبیعت همانا تدریجی است؛ زیرا طفره و جهش دفعی در روند تحوّل (-گون و فساد) ملازم با وجود

اجسام تقسیم‌پذیر تا بی‌نهایت باشد (- قول ارسطو). بدین سان، فلسفه طبیعی بیرونی بر بنیاد تکامل تدریجی است، و اما اصول تکامل عبارت است از: انتخاب طبیعی، تنازع بقاء، بقای انسب؛ و این بست تکاملی که در طبیعت گیاهی یا جانوری ممکن است رخ دهد؛ قوانین طبیعت تخطی‌ناپذیر است، پدیده‌های طبیعی قابل توضیح با بیان ریاضی توانند بود. به‌طور کلی، بیرونی جهان را همچون دستگاهی زنده و دگرنده می‌بیند؛ و به‌دنیای پیوسته جنباً معتقد است، یعنی موافق با قانون «صیرورت» (becoming) که این اصل را به‌زبان ریاضی بیان می‌کند. پس چون کمیات مجرد ریاضی خصلت پویایی به‌خود گیرد، مآلاً بایستی با «زمان» مقرون شود. دانشمندان یونان که «هندسی» می‌اندیشیدند، سراسر جهان در نظر ایشان یک رسم هندسی منظم به‌شمار می‌رفت که مهندس اول - «خدا» - آن را طرح ریخته است. ولی دانشمندان ایران که «جبری» می‌اندیشیدند، خصوصاً بیرونی به‌حرکت دائم - که خود موجد آن طرح هندسی است - توجه داشته‌اند.^{۲۱}

بیرونی نگره ایرانی جهان مهین (= عالم اکبر) و جهان کهین (= عالم اصغر) را هم از منابع قدیم حکمت ایران برگرفته، طی آثار خود به‌ویژه التفهیم مخصوصاً در بیان احکام نجوم فراموده است. نگرش وی در خصوص «فضا-زمان»، «خلاء-مکان» به‌حسب تناهی و لایتناهی بودن آنها، نگرش وی در خصوص ماهیت «نور» و سرعت سیر آن؛ و نگرش وی در خصوص فواصل اجرام سماوی، ادوار زمانی افلاک و حرکات و أوجات کواکب، بر روی هم تصویری مبهم و ابتدایی از فرضیه «نسبیت» در نزد وی فرا می‌نمایند. بهتر است در این خصوص از قول سید حسن بَرّنی گفته آید که نگره بیرونی دربارهٔ عالم بسیار شبیه به نظریه «اینشتاین» و سایر علمای جدید است، بدین که عالم را همچون یک «کل» می‌نگرند، چنان که گوید «عالم به کلیت خود جرمی است دایره سان که درونگاهش در پیرامون باشد». (القانون، ص ۲۱) و هم بمانند اینشتاین اندیشهٔ گرانش جهانی را به‌مثابه نیروئی عامل بر زمین ردّ می‌کند. هم‌چنین بیرونی در خصوص حرکت جرم در مسیر منحنی بسیار نزدیک با نظریهٔ اینشتاین سخن می‌گوید که اگر پاره‌ای از گونهٔ ایستاده به جایی از گونهٔ دیگر آن نقل کند، بر راستایی به سوی مکان خود حرکت عرضی نماید؛ و آن‌چه پیرامون این ایستادگان باشد، همانا به‌حرکت‌های دایره‌سان مکانی حول میانه‌ای جنباست، که آن حقیقت سفلا و مرکز زمین باشد.» (همانجا). با این حال، مفهوم عالم در نظر بیرونی نسبت به علمای دوران معاصر ایستاتر

بوده است. اینک در حسن ختام، نقل یک عبارت پر معنای بعضی از اندیشمندان بیرونی شناس بجاست که وی «جهان بینی پویای اسلامی را جایگزین نگرش ایستای یونانی کرد».^{۲۲}

پی نوشت‌ها:

۱. تحقیق مالهند، ص ۲۷۰-۲۷۱ / *al-Beruni's India*, p. 319
۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، نقله محمد عبدالهادی ابوزید، ص ۱۵۱-۱۵۲.
۳. تاریخ علوم عقلی (دکتر ذبیح الله صفا)، ص ۲۸۶. / فیلسوف ری (دکتر مهدی محقق)، ص ۳۲۸.
۴. تحدید نهاییات الاماکن، طبع بولگاکوف، ص ۲۹۲.
۵. *al-Beruni's India* (Pr. E. Sachau), P. XVIII, vol. 2, P. 265.
۶. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریانیپور، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲.
7. *History of the Persian Empire*, p. 211.
۸. یادنامه بیرونی (گفتار سید جعفر سجادی)، ص ۲۲۹-۲۴۴.
۹. فهرست کتب الرازی، (طبع دکتر محقق)، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۲، ۳ و ۴۶.
۱۰. نظر متفکران اسلامی، (دکتر سید حسین نصر)، ص ۱۷۳ و ۲۴۶.
۱۱. تاریخ علوم عقلی (دکتر ذبیح الله صفا)، ص ۲۸۲.
۱۲. زادالمسافرین، ص ۷۳. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۷۹، ۱۱۲-۱۱۴ و ۱۴۶.
۱۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۲۸۸، ۴۲۵، ۵۰۰ و ۷۸۵. / تاریخ الفلسفه (دی بور)، ص ۱۲۰.
14. *Zurvan* (Zaener), pp. 266-7. / *History-time...* (Brandon), p. 40, 54.
۱۵. الفرق بین الفرق (بغدادی)، بیروت، ۱۹۷۳، ص ۲۷۹. / فلسفه علم کلام، ص ۵۴۷.
۱۶. بررسی‌ها ... (گفتار مطهری)، ص ۹۰-۹۲ و ۹۵. / نظر متفکران ... (نصر)، ص ۱۸۲، ۲۴۶-۲۵۷.
۱۷. ماهنامه چستان، ش ۷۳، آذرماه ۱۳۶۹، ص ۳۴۶.
18. *Biruni Symposium* (ar. B. Laurence), p. 38. / *The commemoration volume* (ar. I. Gardet), pp. 196, 204-205. / *ibid*, (ar. F. Rosenthal), p. 549.
- تاریخ الفلسفه (دی بور)، ص ۲۶۹-۲۷۰. / بصره العوام (سید رازی)، ص ۱۶. / تحقیق مالهند، ص ۲۵.
۱۹. تاریخ الفلسفه فی الاسلام (دی بور)، تعلیق محمد عبدالهادی ابوزید، ص ۳۰۵. / مبانی و تاریخ فلسفه غرب (هالینگ دیل)، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، ۱۳۶۴، ص ۱۴۹-۱۵۰. / بزرگان فلسفه (هنری توماس)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، کیهان، ۱۳۶۵، ص ۲۳۲ و ۳۵۶.
- The commemoration Volume* (ar. H. Romer), p. 190. *ibid*, (ar. L. Gardet), p. 200. / *Biruni Symposium* (ar. F. Rosenthal), p. 10.
۲۰. الآثار الباقیه، ص ۲۵۷. / التفهیم، ص ۵۶. / القانون المسعودی، ص ۲۱ و ۶۲۶. / نظر متفکران اسلامی درباره

- طبیعت (دکتر نصر)، ص ۲۱۲ / یادنامه بیرونی (م. دکتر فلاطوری)، ص ۵۱۴-۵۱۵ / بررسی‌ها دربارهٔ بیرونی (م. مرتضی مطهری)، ص ۵۵-۵۶ / مجلهٔ معارف، ۳، ۱ (م. معصومی)، ص ۲۲۳-۲۲۴ /
- Alqanun al-Masudi (ar, S, H, Barani), P. XII. / A reader in Manichaeism ... (M. Boyce), p. 9.
۲۱. اندیشمند و انسان (دکتر نجفی-دکتر خلیلی)، ص ۱۵۳.
22. *The commemoration Volume* (ar. A. Iskandar), pp. 384-385. / *alqanun al Masudi* (ar. S. Barani), p. XVI.
- / نظر تفکر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت (دکتر نصر)، ص ۲۴۴.

