

۱۸/۵/ و (\*) . نیز درباره «مسئله نسبیت» (۵/۵) که آنرا در نزد حکیم رازی و دیگر فلاسفه دهری (زروانی) مرتبط با «حرکت گذاری» (۵/۱۷) در «حدوث دهری» مطرح نموده‌ایم، موضوع سخت پیچیده و بغرنجی است که افتخار توضیح و تبیین «نظریه عمومی» راجع به آن - چنان‌که دانسته است - از آن فیزیکدان بزرگ عصر حاضر آلبرت اینشتاین می‌باشد. کوشش ما صرفاً مقصور بر پی‌جویی سوابق این مسئله و امر، در نگره‌ها و داده‌های حکمت زروانی ایران و متون حکمی شد؛ ولی مایل بودیم که بدانیم آیا این موضوع در نزد حکمای طبیعی یونان هم، خصوصاً نتایج تفکرات و نظرات حکیم ارسطو در این خصوص چه بوده؛ بسا که محققان غربی در تحقیق سوابق نظریه عمومی نسبیت آثاری پدید آورده‌اند، که ما طبعاً به علل معین از آنها بی‌اطلاعیم؛ ناچار پی‌کاوی حاضر در این مسئله فقط در «فیزیک» ارسطو، آن هم بس کوتاه و گزیننده‌وار فقط محصور در موضوع تطبیق مکان (متناهی) و زمان (نامتناهی) و همزمانی در حرکت یا نسبت ناهمزمانی در نزد اوست، که گمان می‌کنم کلاً یک بیان و توضیح اضافی دیگر بر آنچه گذشت هم بوده باشد:

\* (۱) حرکت، در مکان نامی ندارد اما آنرا نقلی (انتقالی) گویند؛ و چون هر حرکتی در زمان است، و در هر زمانی ممکن است حرکت باشد، هر متحرکی هم ممکن است تند یا کند بجنبد، پس هر زمانی حرکت تند و کند است؛ و اگر چنین باشد ضروری است که زمان متصل باشد - یعنی - با اتصال منقسم به آنچه پیوسته تقسیم‌پذیر است، پس متصل چون بدین صفت نهاده آمد، واجب آید که زمان متصل باشد. اما در هر حرکتی هم «استوا» و خروج از استوا باشد، زیرا گاه آن یکسان به استوای شیء دگرگشت یابد؛ و از پیش چیزی بر استوا جابه‌جا شود، مانند آن‌که بر دایره‌ای یا بر خطی مستقیم انتقال یابد. [حرکت گذاری]. پس حرکتی که سرعت آن عیناً واحد است، همان حرکت مستوی است؛ و آنچه چنین نیست خود حرکت مختلف است، از این‌رو تندی و کندی دو نوع و دو فصل حرکت نیستند، زیرا آنها یکسره مراتب گوناگون خود را پیروی می‌کنند. [الطبیعه، ص ۵۳۱، ۵۶۹ و ۶۲۲].

\* (۲) تناهی در حرکت به طور مجمل این‌که، اگر ممکن نباشد که متناهی در نامتناهی تحرک یابد؛ و نه نامتناهی در متناهی، و نه نامتناهی در زمان متناهی؛ پس ظاهر این است که نه بوده، و نه حرکتی بی‌نهایت در زمان متناهی باشد؛ چون فرقی بین این‌که حرکت

باشد و این که عظم بی‌نهایت باشد - نیست. ارسطو گوید که طول و زمان و جملگی هر متصل که گویند نامتناهی است، دو گونه است: خواه از جهت تقسیم‌پذیری یا از جهت اواخر؛ اما آنچه در کم نامتناهی است، ممکن نیست که در زمان متناهی تلاقی کند؛ و اما آنچه نامتناهی حسب تقسیم‌پذیری است، بسا که تلاقی نماید؛ و زمان که خود از این جهت همانا نامتناهی است، باید که (زمان) نامتناهی لزوماً هم نامتناهی را طی کند، نه در متناهی؛ و این که نامتناهی با نامتناهی تلاقی می‌کند، نه با متناهی. خلاصه در اثبات این که تغیر اصلاً سرمدی نیست، گوید که بسا حرکت در زمان ابدی باشد، لیکن حرکت واحده نیست؛ و ممکن هم نیست که نامتناهی در زمان باشد، مگر حرکت واحده که همان حرکت انتقالی و دوری می‌باشد. [الطبیعه، ص ۶۲۷، ۷۰۱ و ۷۳۱].

\* ۳). نسیت، در قضیه جدلی سقراط (زید) در خانه و در بازار، که رابطه بین دو مکان مختلف در «زمان» واحد مطمح نظر است. این مسئله بر حسب شرح یحیی بن عدی در موضوع تقدم و تأخر و اتصال زمانی چنان است که، اگر «آن» را چیزی گذرا بدانیم که با مرور آن زمان رخ می‌دهد، این امر همسوی با حرکت است...؛ و در مفهوم متحرک بایستی که «آن» هم متحرک باشد؛ و اگر «آن» با عدد و موضوع «واحد» باشد و با «حد» کثیر باشد، چنان که «سقراط در بازار و در خانه» در موضوع واحد و در حد کثیر است، بایستی که «آن» جاری در شیء باشد، که حدش بر حسب جریانش در آن تغیر می‌یابد؛ چنان که حد سقراط که در بازار و در خانه است، حسب تغیر مکان تغییر می‌کند اگر سقراط یکی باشد. یحیی گوید که مسئله «آن» اسباب حیرت در شناخت زمان شده، چنان که در موضوع سقراط از بابت این که در بازار باشد، غیر از این است که در خانه باشد؛ و اما درباره موضوع و با عدد که همان «واحد» است، پس همین طور «آن» با اضافه و حد از بابت قبل و بعد اختلاف می‌یابد؛ و آن همان به عدد واحد است، نباید که اشیاء همسوی در زمان باشند؛ زیرا در قبل و بعد ناهمسوی‌اند (که در واقع بیان مسئله همزمانی در ناهم‌جایی است). ارسطو گوید که «آن، پیوسته با منتقل است، چنان که زمان پیوسته با حرکت است»؛ و یحیی گوید چون حرکت تابع عظم است، شیء منتقل از نقطه پیروی کند؛ و در این خصوص قول سوفسطائیان یاد شد، هم این که «آن» پیرو منتقل باشد، چنان که زمان تابع حرکت است؛ و این که قوام «آن» صرفاً در قبل و بعد از آن باشد، که انتقالات آن شمرده آید؛ و دلیل آوردیم بر این که منتقل در حرکت، از قبل و بعد معلوم

می‌شود؛ و چنان‌که هر زمان پیوسته با هر حرکتی و همراه با آن گسترش می‌یابد، هم چنین «آن» به لحاظ منتقل بر یک مناسبت (نسبت) واحدی است؛ چنان‌که منتقل به لحاظ حرکت، همچنان است که «آن» به لحاظ زمان...». [الطبیعه، ص ۴۳۲-۴۳۴].

\* (۴) هم‌زمانی، چون روشن شد که «آن»، زمان به آن حد نمی‌یابد، که مبدأ زمانی و نهایت دیگری شود (چنان‌که نقطه مبدأ خط و نهایت دیگری است) بل چنان‌که نهایت از برای منتهی می‌باشد، هم چنین است «آن» که بیان شد آن جزئی از زمان نیست؛ و روشن شد که آنات روا نیست اجزاء زمان باشند، زیرا که منفصل‌اند - یعنی - «آن» و «قبل»؛ و «آن» بعد است اگر دارای اجزاء باشد، یکی از آن دو با دیگری فرق دارد - یعنی - «آن» که در مشرق و آنچه در مغرب نموده شده، از آن‌که میان این دو چیزی است که فاصل میان آن دو است؛ و بر این حال نقطه‌ای خط را به نقطه آغاز و انجام تقسیم کند - به کار آید، پس نمایش می‌دهد که زمان بالفعل تقسیم می‌شود؛ و نیز این‌که «آن» نامتجزا است، و آنچه نامتجزا است جزئی از نامتجزی نباشد؛ و همچنین است که زمان جزئی از حرکتی که آن عدد اوست - نیست...». [الطبیعه، ص ۴۳۷].

\* (۵) ناهم‌زمانی، اگر نقطه مبدأ خط و نهایت دیگری باشد، سبب اتصال خط نبوده، بلکه از برای انفصال و انقسام آن است؛ و هم چنین است اگر «آن» مأخذ شود، زیرا زمانی واحد پدید نمی‌آورد، بلکه دو زمان...، و این‌که ارسطو گوید امری است از جهتی تابع نقطه، از آنروست که نقطه سبب اتصال خط و سبب انفصال بالفعل باشد، که دو نقطه پدید آرد؛ و آن ممکن نیست در «آن» با زمان و نه در منتقل سماوی همراه با گذار/ انتقال باشد. از این‌رو، ملل عالم در شهور و مقادیر زمان اختلاف دارند، هم چنین است درباره حرکت - یعنی - حرکت ساعت، که اندازه‌ای از حرکت بر حسب اندازه زمان نهند. پس زمان حرکت راه، بدانچه نزد ایشان سرمدیت است، سنجیده نیاید؛ لیکن جزئی از آن است، و هر جزئی از آن متناهی است اما معنای وجود حرکت و جز آن در زمان، پس به یکی از دو معنا آن گمان می‌برند، که یکی از آنها وجود حرکت همراه با وجود زمان است - و این باطل است؛ زیرا که هر آینه شیء با شیء - که در آن باشد - وجود ندارد، زیرا آسمان با حبه ارزن است و در آن نیست؛ و هرگاه زمان اعم باشد، عالم زمان از چیزهای سرمدی نیست، زیرا که بر هنجاری واحد است؛ و از آن‌رو که شیء در زمان همانا همبر با معنای تقدم و تأخر شماره‌ده آید - یعنی - ابتدای وجودش تا انقضایش

شمرده شود. این معنا در اشیاء سرمدی وجود ندارد، زیرا که زمان حرکت شمار است؛ و حرکت علت فساد است، پس فساد به زمان نسبت می‌یابد. [الطبیعه، ص ۴۳۶، ۴۵۲ و ۴۵۳].

۱۹ / ۵ (و، ح). از طرف دیگر «آه» سرد زروان در مفهوم فضائی با «وای» (= خلاء) و البته «وای درنگ خدای» اینهمانی می‌یابد؛ در نگره فیثاغورسی اصل نامحدود و ازلی «خلاء»، همان فضای تهی ساخته از «هوا» یا «مه» باشد که با وجه محدود خود، در همستاری (بیکرانی و کرانمندی) هماهنگی دارد. در متون پهلوی «وایو» گذشته از میانگی روشنی و تاریکی، همان «فضا» یا «مکان» آفرینش است، که با زروان (زمان) آفریدگار سخت همپیوسته است. بر طبق بوندهشن ایرانی (۵/۳) کار «وای» اجرای پتیارگی در هر دو آفرینش (نیک و بد) باشد، هم آنچه مینوی دَدار و هم آنچه مینوی زدار آفریده‌اند، تا آن‌که نبرد همستاران به پایان رسد. در دینکرد (مدن / ۱۹۹) آمده است که «واییک آتخش» (= آتش فضایی) یا «باد آتشین»، نیروی حیات بخش - یعنی - «جان» را در تن آدمی بکار دارد، «وای به» روح زندگی اما «وای بد» دیو مرگ است.<sup>(۱)</sup> ناصر خسرو در بیان تکائف و تخلل (در ترکیب اجسام عالم) گوید: «و به قول این مرد (- رازی) گرانی و تیرگی و سختی از هیولی است، سبکی و روشنی و نرمی از جوهر خلاء است.»<sup>(۲)</sup>

۲۰ / ۵ (ز). مسئله «ضدین» پیشتر هم در استدراک بهر «دوگانه‌گرایی» (۳) مطرح شده، اما اکنون باید دید که حکمای ایونیا وجود را به چه معنی عبارت از ضدین دانسته‌اند؛ اگر وجود هیچ‌یک از ضدین نباشد، خود امر دیگری خواهد بود؛ و در نتیجه نمی‌توان گفت که تنها دو امر متضاد است که وجود دارد. اما اگر وجود در آن واحد هر دو ضد باشد، در حقیقت بیش از یک امر نخواهد بود؛ و در نتیجه باز نمی‌توان گفت، دو امر متضاد است که وجود دارد. مشهورتر همان «مهر» (اهرمزد) و «کین» (اهرمن) در نزد امپدوکلس / انبازقلس که تمازج آن دو فراسوی عناصر همچون اصل حرکت یا علت فاعلی (چنان‌که نگرش زردشتی هم) یکی در اجتماع و دیگری در افتراق متناوباً طی دوره‌های آفرینشی مطمح نظر شده است. اتحاد ضدین در نزد هراکلیت به همان مفهوم «ارته» ایرانی (= نظم عالم) در کلمه «دیکه» یونانی (= نهج عدل) مطرح گردیده، نظر

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 85, 88, 322.

۲. *زادالمسافرین*، ص ۸۲.

ارسطو در مسئله «میانجی» یا متوسط بین اضداد هم در موضوع «تغییر» بیان شده است.<sup>(۱)</sup>

۲۱/۵ (ط). «و از جمله الزامات بر دهریان این‌که، حرکات زحل که در فلک هفتم است، همانند حرکات قمر باشد که در فلک اول می‌باشد؛ از آنجا که هریک از دو نامتناهی و ضرورتاً معلوم است که، حرکات زحل بیشتر از حرکات قمر است؛ پس اگر این یک مانند آن دیگری باشد و بیشتر از آن، این از محالات و نهایت تناقض است»<sup>(۲)</sup>.

۲۲/۵ (ی). این‌که منشأ نظریه «عناصر اربع» در اعتقادات بابلی بوده، از داستان‌های اساطیری کهن سومری برمی‌آید، که اندیشمندان آن زمان در باب اصل وجود، مباحثات جدی و آراء قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند؛ و هم آنان در باب مبدأ عناصر اربع (اسطقسات) فضل تقدّم یافته‌اند، اینک چکیده نگره‌هایشان از همان داستان‌های آفرینش: (۱) در آغاز عنصر «آب» که ازلی است خود خدایی بود، (۲) از «آب» عنصری دیگر پدید آمد که عنصر همبسته «زمین-آسمان» بود و هریک خدایی بودند، (۳) از عنصر «زمین-آسمان» همپیوسته (دورانکی) عنصر بخاری یا «هوای» گسترده پدید آمد که آن نیز خدایی به نام «انلیل» شد، (۴) از «هوا» ماه و از «ماه» خورشید تجسم یافتند و نیز خدا شدند.<sup>(۳)</sup>

۲۳/۵ (ی). رازی قول جالینوس را در باب «جوهر تک‌نهاد هستی که تباهی نپذیرد» نقض کرده، از آن‌رو که «فرگشت نپذیرفتن در سرشت چیزی به سبب گونه‌های ترکیبهاست»؛ و نیز «جوهر در شمار بسیار است» (یعنی جوهر واحد یا تک‌نهاد نیست) و همانا آمیغ آن‌گونه‌هایی از ترکیب باشد، که در آن گونه‌های فرگشت را - به سبب همان گونه‌های ترکیب - پدید آورده است. [الشکوک علی جالینوس، ص ۴۳]. هم‌چنین رازی این تعریف جالینوس را که «جوهر همان جسم اول است و موضوع هر کون و فساد ذاتاً تکلیف‌نا یافته باشد» نقد کرده [همان، ۷-۸] و گوید فلاسفه در موضوع کون و فساد اختلاف دارند، که آیا جسم است یا غیرجسم [ص ۸] و جالینوس گوید: «پذیرفته‌اند که جسم اول تکوین‌نا یافته و فسادناپذیر باشد» [ص ۱۴] و رازی گوید که اگر جوهر اول کون و فساد نپذیرد، پس دانسته است که در آن استحاله رخ ندهد [ص ۴۳]. هم‌چنین،

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۷۰، ۸۵، ۹۱ و ۱۷۱/الطبیعه (ارسطو)، ص ۲۱۸ و ۵۰۰.

۲. نه‌ایة‌الاقدام (شهرستانی)، ص ۲۹.

۳. تاریخ الحضارات القدیمة (طه باقر)، ص ۲۰۳-۲۰۴.

درست نیست گفته شود که عالم فاسد نمی‌گردد، مگر این‌که درست گردد که عالم بلانهایت است، یا چیزی دیگر غیر آن وجود ندارد [ص ۵ و ۶۵]. جسم انسان، حسب اعتقاد جالینوس، «نور» است؛ و نور عرض است که ملازم با اجسام سخیف باشد. [همان / ۲۰].

۲۴ / ۵ (ی). چرخه‌های باد و آب و آتش در نگرش مانوی، با اصطلاح سُریانی «مَشکبها» بیانگر «بستر، تخت، تشک» است؛ و این سه را در متون تورفانی «پیموگ سه» گفته‌اند. بر روی هم در فقرات گیتی‌شناخت مانوی، یک پوشش سه‌لایه «باد و آب و آتش» مشابه توسط روح حیات، از برای خدای خورشید به کار آمده که همین عنصرها، به ویژه اندیشه افلاک مرکزی در نزد رواقیان هم باشد.<sup>(۱)</sup>

۲۵ / ۵ (ی). روایت دیگر از داستان آفرینش در بوندهشن ایرانی (۴۱/۱) این‌که «نخست، آتش، از روشنایی بی‌پایان؛ و از آن باد، و از این آب، و از این خاک پدید می‌آید.<sup>(۲)</sup> عنصر پنجم در نزد رازی «اثیر» بوده (– آذر) و گوید کره اثیر گرم و روشن است، از آن گرمی به عالم همی رسد؛ و گرداگرد عالم فراگرفته است.<sup>(۳)</sup> جهان فروری (عالم ارواح و مُثُل / طباع تام) در نزد مانویان، همان کره اثیر باشد [Bailey, 107] و گوهر آتش هم در همه چیزها پراکنده است [بندهشن / ۴۸].

۲۶ / ۶ (\*). در فلسفه دموکریتوس که علم طبیعت (= فیزیک) به صورت علم حرکت (= مکانیک) درآمده، تشکیک در اعتبار حواس نیز راه یافته – یعنی – وی بر آن رفته است که «علم حاصل از حواس صحیح نیست، بلکه علم صحیح ناشی از عقل است». پس موافق با قول وی باید گفت که حرکت از قوه کیفی معینی حادث نمی‌شود، بلکه ناشی از شکل یا بُعد اجزای لایتجزاست، از این‌رو لازم می‌آید که در علم طبیعی (مبتنی بر ذرات) نظری هم درباره نفس اظهار شود، که به عقیده وی هم متحرک و هم محرک از اجزای لایتجزای کروی شکل است؛ و اجزای لایتجزای نفس از حیث تعداد مساوی با اجزای بدن و منضم بدانهاست، در مقابل هر جزئی از بدن جزئی از نفس وجود دارد که مدام تجدید می‌شود.<sup>(۴)</sup>

1. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), p. 240.

2. *Zurvan*, 141, 283, 318.

۴. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۱۰۰.

۳. زادالمسافرین / ۸۳.

(\*\*\*) مکرر شد که مسلم است افلاطون نگره «روح جهان» را، از همان برنهاد «گوشورون» زردشت پیامبر ایرانی گرفته؛ علاوه بر اشارات تیمائوس در کتاب قوانین (نوامیس) هم چنین تقریر نموده است: نخستین علت پیدایش جهان روح است (بند ۸۹۵) و علت اصلی همه حرکتها همان روح خود جنباست (۸۹۶). روح بر جسم مقدم و قدیم‌تر است، روح همبر با خرد و دانش و فضیلت بر جهان فرمانرواست (۸۹۷). حرکت جهان با خرد (عقل) است، وجود دو روح (نیک و بد) را باید پذیرفت، تنها روح نیک بر جهان فرمان می‌راند (۸۹۷) و روح جز خدا نیست (۸۹۹). پیداست که افلاطون در شرح روح نیک و روح بد، یکسره به همان «سپتته‌مینو» و «انگره‌مینو» زردشت نظر دارد.<sup>(۱)</sup> به طور کلی، در نزد افلاطون ماده حامل ضروری که تحت تأثیر عقل صانع است - خصوصاً دارای جنبه مکانیکی است؛ زیرا خالق یا صانع پیش از هر چیز دیگر نفس عالم را آفریده، و نفس مبدأ حرکت عالم شده است. نفس عالم مقدم بر جسمی بوده، که این نفس در آن جای گرفته، یا بدان حیات بخشیده است.<sup>(۲)</sup>

(\*\*\*) اما به نظر ارسطو شرط حرکت فلک عقل مفارق الاهی - که همواره به یک صورت است - وجود عنصر پنجم یا «اثر» است که استحاله نمی‌پذیرد، فقط قابلیت حرکت مستدیر دارد و علت و غایت آن همین حرکت است.<sup>(۳)</sup> ارسطو در مقاله چهارم کتاب السیاسه (منحول) در نظر آزمایی و خردنگری خطاب به اسکندر گوید که، این مقاله را بفهم و بدان که قدر آن بزرگ است؛ چه در آن جملتی از علوم فلسفه و ماهیت عقل و ترکیب آن در پیوسته‌ام، هم در آن رازهای الاهی را آشکار نموده‌ام، که چاره‌ای جز آگاه نمودن تو بر حقیقت عقل بدان نبوده است؛ و این که چگونه خداوند آن را در میان مردمان نهاده، و چگونه می‌توان به شناخت آن (- عقل) نائل شد. پس بدان که نخستین چیزی که آفریدگار برآورد، یک جوهر بسیط روحانی است در غایت کمال و تمام فضل، صورت جمیع اشیاء در آن هست و آن را «عقل» نامند و هم از آن جوهر یک جوهر دیگر فروتر باشد که «نفس» کلی نامند، هم از این نفس جوهر دیگری فرآمد که «هیولی» گویند، و چون دارای ابعاد است آن را مطلق «جسم» گویند.<sup>(۴)</sup>

۱. دوره آثار افلاطون، ج ۷، ص ۲۳۵۸-۵۹.

۲. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۱۸۲.

۳. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۲۸۶. (بر طبق رساله «در باره فلسفه» ارسطو، نگره «اثر» به عنوان عنصر پنجم برگرفته از مغان ایران است) [مؤلف].

۴. السیاسه فی تدبیر الریاسه، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۶/۲۷ (ب). در تعریف علمی «عشق» گفته‌اند که آن «جذب شدن نفس است به اتحاد (یکی شدن) با چیزی که بدان رغبت شده است» (عامری) و اما شرح طبیعی آن چنان‌که ابن‌ربن طبری گوید: «عشق، افراط دوست داشتن است، بسا که علت آن شدت حاجت طبیعی به بیرون کردن فضول از بدن؛ و بسا که آن از اشتیاق نفس به قرب منظر دلپسند و صورت والا باشد، و شوق و عجب زیاد به هر چیز نیکو از گوهر یا گیاه یا جانور جزو حالات نفس است؛ پس همچون آن نیکویی در چیزی رُخ نماید، همان از نژاد آدمی و در جزو غریزه حب است، که آرزومندی را در آن‌گاه برانگیزد، و نفس بر موصلت و قرب آن حریص شود.<sup>(۱)</sup> در بیان عشق هیولانی گذشت، که در واقع عشق ابلیس به «خدا» یا عاشق جمال الله شدن و گرایش ظلمت به نور، همانا یک ریشه و بُنمایه کهن اسطوره‌ی در روایات بابلی دارد، مبنی بر اشتیاق خدای «زو» به جمال و جلال «انلیل» (خدای ماه) و نماد سپهری آن - یعنی - «کشتی‌ماه» باشد؛ آنگاه در تعابیر بعدی آن‌را «مصباح الهدی» و «سفینة النجاة» گفته‌اند. باید گفت این همان موضوع «رؤیت ماه در آسمان» یا مسئله لقاء الله در کلام و تصوف می‌باشد، که دکتر نصرالله پورجوادی یک کتاب مستقل به همین عنوان در بررسی تاریخی و پژوهش موضوعی آن تألیف کرده است (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵).

۶/۲۸ (د). والتر هنینگ گوید که کلمه «راز» (= سر) در متون مانوی، از برای برخی دیوان یا ارواح شریر نیز به کار می‌رود؛ چنان‌که در متون ماندایی هم چنین باشد.<sup>(۲)</sup> اینک دانسته می‌آید که مضمون کتابهای (گمشده) مانی به عنوان: *سفر الاسرار* / *سرا الاسرار* (= رازنامه) و «کنز الاحیا / الاسرار» (گنج رازها) و جز اینها چه بوده، جالب آن‌که کتابهای کیمیایی رازی هم چند تا به همین عنوانها وجود دارد.

۶/۲۹ (ه). پیشتر هم (۶/ه) گذشت اعتقاد به تناسخ ارواح را منسوب به فیثاغورس دانسته‌اند، که وی از خرافات رایج و باورهای مردمان برگرفته؛ و افلاطون هم ظاهراً متأثر از وی چنان‌که گذشت، همین اعتقاد به تناسخ نفوس را بازگفته است. اما در خصوص «نفس ناطقه» از عقاید مذهبی روایت نموده، نفس که در بدن زندانی است (- نگره بودائی) و چنان است که گویی در گوری جای دارد، پس از مرگ باید در بزمی حضور یابد، که در آن از مستی جاویدان بهره برد.<sup>(۳)</sup>

۱. فردوس الحکمه، ص ۹۱.

2. *W. B. Henning Selected Papers*, II, (279).

۳. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۶۰ و ۶۳.



۳۰/۶ (ه). آراء فلسفی رازی چنین خلاصه می‌شود: عالم را خالقی است ازلی و نخستین چیزی که از او صادر شد «نور» روحانی خالص بسیط است، از آن «نور» نفوسی که چون خود او انوار روحانی بسیط‌اند صدور یافت. در پی این نور «ظلمت» است و از ظلمت، نفوس حیوانی - که خادم نفس ناطقه‌اند - صادر شدند. بدین سان، فلسفه رازی متأثر از فلسفه مانوی است، که در آن زمان در کنار مذاهب فلسفی یونانی نوفیثاغوری و نوافلاطونی رایج بوده است. هم در آغاز همراه با نور روحانی بسیط، کائنات جسمانی مرکب پدید آمد؛ و از آن عناصر اربعه و طبایع آنها وجود یافت، ستارگان عقول مفارق (چنان‌که برخی فلاسفه پنداشتند) نیستند، بلکه آنها نیز اجرامی باشند که از همان عناصر تکوین یافته‌اند. رازی منکر «روح» مجرد و معاد و عقاب و ثواب (حسب اعتقادات مذهبی) بود، چنان‌که این انکار از دو بیت منسوب بدو هم برمی‌آید:

«لعمری ما أدری و قد أذن البلی بماجل ترحال الی آئین ترحالی  
و آئین محلُّ الروح بعد خروجه من الهکیل المنحلَّ والجسد البالی»<sup>(۱)</sup>

(\*) درست است که حکیم رازی حسب اعتقاد اصولی گیتی‌گرایی (ماتریالیستی) خویش، به ارواح مجرّده مینوگرایانه (ایده‌آلیستی) باور نداشته، تنها از افعال یا اشکال متکثره «نفس ناطقه» سخن گفته، که ما آن را با «فروهران» زردشتی اینهمانی کرده‌ایم - یعنی - صورت‌های مجرّدی که مکان ابدی آنها همان فلک «اثیر» پیشگفته (رازی) می‌باشد؛ ولی اسمی مشخص یا اصطلاحی معین از برای آنها بیان نکرده، اینک گمان ما چنین است که رازی در این خصوص ظاهراً مفهوم «طبایع تام» را در نظر داشته، که در مکتب هرمتی (متبع کیمیاگران) نظر به کیمیای طبیعی‌اش، همان حقیقت ملکوتی و انائیت آسمانی هر فرد است، که نفس پس از هبوط به عالم جسمانی از آن جدا شده، از این رو همیشه در جستجوی باز یافتن آن عالم روحانی است. این همزاد نفسانی آدم در کیش زردشتی، همانا «دئنا» نام داشته که یکی از پنج جزء ترکیبی انسان (تن، جان، روان، دئنا، فروهر) می‌باشد؛ و کلمه از ستایی «دئنا» (دین) به مفهوم «وجدان» است (که امروزه هم معبر از معنای حقیقی «دین» و «فلسفه» باشد) و چنین پیداست که «طبایع تام» در نزد رازی، مرادف با «دئنا» (وزش باد دین / حکمت) همان روحانیت فیلسوف یا «وجدان فلسفی» باشد. چه «طبایع تام» سرّی است که در نهاد حکمت نهفته شده (- دئنا) و فقط

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (حتّا الفاخوری - خلیل الجزّ)، ترجمه عبدالمحمد آبتی، ج ۲، ص ۳۵۸.

برای آنان که به مرتبه کمال در علم و فلسفه رسیده‌اند، این «سرّ مکتوم» یا «روحانیه طباع تامّ» آشکار می‌گردد. طباع تامّ همانا اصل نورانی و مبدأ علم و طبیعت باشد، چهار طبع عالم (عناصر / طبایع) را اقلانیم اربعه آن دانسته‌اند - یعنی - ارواح متعالیه‌ای که قوت و تدبیر آنها، مراتب معرفت و حکمت و علم فطنت را می‌افزاید؛ از این رو سقراط (که رازی پیرو اوست) طباع تامّ یا «روحانیت انسان» را شمس‌الحکیم و مفتاح اسرار حکمت خوانده است. در آثار کیمیایی جنبه تمثیلی «کیمیا» و «اکسیر» و «اثر» (آذر) همچون بیان رمزی در کوشش‌های حکیمانه می‌باشد، که نفس تاریک بشری را به روح منور اهل حقیقت مبدل می‌سازد.<sup>(۱)</sup>

۱. معارف اسلامی (دکتر سیدحسین نصر)، ص ۸۲-۸۵، ۹۹.

## VI

### (فصل ششم)

### سیرت شناسی

۱. فیلسوف بودن.
۲. خِرَدگرایی.
۳. جبر و اختیار.
۴. دین و فلسفه.
۵. پیامبرستیزی.
۶. سیاست مدنی.
۷. اخلاق عملی.

## ۱. فیلسوف بودن

گنوسیس (Gnosis) اصطلاح یونانی «عرفان» عربی، به تحقیق ترجمه نامخدای ایرانی مزدداگ است، که گذشت این نامخدا در اصل لغوی اش به معنای «دانا و حکیم» می باشد؛ و این نکته را از آنرو خاطر نشان و یادآوری کردیم، که اساس تعریف «حکمت، همانند خدا شدن» است - یعنی - صفت الاهی «حکیم» همانا بر انسان «فیلسوف» اطلاق گشته؛ و چنانکه ابوریحان بیرونی گوید «صوفیا» نیز معرب کلمه یونانی «سوفیا» (Sophia) به معنای «حکمت» باشد (فیلسوفی / فلسفه هم «حکمت» دوستی است) فلذا صوفی در اصل یعنی «حکیم»<sup>(۱)</sup>؛ و اما حکمت (Sophia) همانا آیین مغان مزدایی بوده، چه یونانیان مغان (مجوسان) ایرانی را «حکیم» (Sophos) می خواندند؛ عالمان و حکیمان بزرگ یونان «آیین مغان» را عالی ترین و نافع ترین مذاهب فلسفی شمرده اند. تعبیری که افلاطون از «حکمت» داشته (Sophia) مطابق با آیین مزدایی و موافق با سلوک عرفانی است، چنانکه در جمهوری گوید: «حکیم کسی است که در همه حال از راستی [ - آرته ] پیروی کند؛ و همواره در راه شناخت و دریافت حقیقت [ - آشه ] کوشا باشد» (Rep., 490) و همو «حکیم ترین» (Sophtatos) مردمان را استادان پارسی یاد کرده، که «آیین مزدایی» را تعلیم می دهند.<sup>(۲)</sup> هم چنین افلاطون آنجا که از سیاستمدار الاهی سخن گفته، بی درنگ افزوده است که الاهی همان «حکیم» - یعنی - عالم به امور الاهی و انسانی باشد. البته فیثاغورس نخستین کسی است که اصطلاح «فلسفه» (= حکمت دوستی) را به کار آورد، آنگاه افلاطون از آن به «تفکر درباره مرگ» (= مرگ اندیشی) تعبیر نمود؛ ولیکن افزود که دانشمندان پیشین [ - مغان ایران ] را تا زمان فیثاغورس «حکماء» می نامیدند [ - مزدائیان ] ولی او این نامگذاری را

۱. تحقیق ماللهند، ص ۲۴-۲۵.

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در خرد جاودان (جشن نامه استاد آشتیانی)، ص ۱۰۵.

برتیبید و گفت «حکیم مطلق همانا باری [— اهورامزدا] عزّ و جلّ است»، پس خود را فیلسوف (= دوستدار حکمت) نامید که «ایثارگر حکمت» باشد، چه در واقع فلسفه خود ایثار حکمت است.<sup>(۱)</sup>

سیرت فلسفی (Bios Philosophichos) که هم افلاطون در «تیمتوس» (۱۷۶ ب) یا هم «تیمائوس» گفته است: «صاحب آن به خداوند همانندی نماید»<sup>(۲)</sup>، گویند که ابواسحاق کندی (سده ۳ ق) این تعریف را از طریق فلاسفه اسکندرانی گرفته و گفته است: «انّ الفلسفة هی التشبّه بأفعال الله - تعالی - بقدر طاقة الانسان»؛ و نیز برحسب عبارت متافیزیک ارسطو (۱/۲، ۲۰/۹۹۳) گویند: «غرض الفیلسوف فی علمه إصابة الحقّ و فی عمله العمل بالحق»، یعنی آماج فیلسوف در علم خود رسیدن به حقیقت و در عمل خویش کار کردن بدان باشد.<sup>(۳)</sup> زکریای رازی نیز در سیرت فلسفی خود گفته است که «فلسفه تشبّه به خداوند عزّ و جلّ است به قدر طاقت انسانی»<sup>(۴)</sup>؛ و دیگر حکیمان هم (بیرونی و جرجانی و...) این تعریف را پذیرفته و یاد کرده‌اند، دکتر محمد خوانساری در گفتاری به عنوان «تعریف فلسفه به تشبّه بالله»، چنین نگره‌ای را در نزد ابونصر فارابی (غایت مقصود در تعلّم فلسفه / حکمت نظری همانا معرفت خالق تعالی است) و اخوان الصفا (تشبّه به حقّ تعالی) و صدرالمتألّهین (تشبّه به باری تعالی) و نیز در نزد عارفان (مظهر و مجلای صفات الاهی شدن) پژوهیده است.<sup>(۵)</sup> سارتون از جمله کلمات قصار ابقراط گونه نقل کرده است که: «ietros gar philosophos iso theos»، و بدین معناست: «طبیعی که حکمت را دوست بدارد، شبیه به خداست».<sup>(۶)</sup> گویند «مانی» پیامبر هم پیروان را بدان فرموده است، و مغرور کرده به قول فلاسفه که ایشان گویند «فلسفه آن است که اقتدا کنند به افعال خدای تعالی به حسب طاقت انسانی».<sup>(۷)</sup> این همه اتفاق عقیده

۱. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۱۶۴، ۱۶۹ و ۳۲۸.

2. E. I., vol VI, p. 1135 (P. Kraus).

3. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Ess. to R. Walzer), 1972, pp. 127, 128.

۴. السیرة الفلسفیه، طبع دکتر محقق، ص ۱۰۸؛ ترجمه عباس اقبال، ص ۱۰۰/ رسائل فلسفیه، طبع

کراوس، ص ۱۰۸/ فیلسوف ری (محقق)، ص ۲۲۳.

۵. خرد جاودان (جشن نامه استاد آشتیانی)، ص ۲۶۵-۲۶۷.

۶. تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، ص ۴۰۴.

۷. مانی و دین او (تقی زاده - افشار شیرازی)، ص ۵۱۴.

در تعریف «فلسفه» همانا، چنان‌که گذشت، از مفهوم سماتیک (معناشناسی) نامخدای ایرانی و مغانی «مَزدا» (= دانا و حکیم) به حاصل آمده و تداول یافته، همان‌طور که خواهد آمد واژه «دین» (دئنا) اوستایی نیز به معنای «وجدان» آدمی مرادف با «فلسفه» باشد، به عبارت دیگر «دین» و «حکمت» در ایران باستان اینهمانی داشته است. دکتر محقق گوید که افلاطون در کتاب «تیمتوس» (پیشگفته) که مبتنی بر محاوره میان سقراط و ثودروس است، به نقل از سقراط چنین گوید که ما باید هر چه زودتر از زمین به آسمان پرواز کنیم؛ و این پرواز عبارت است از تشبیه به خدا تا آنجا که امکان دارد، جالینوس نیز گوید خردمند کسی است که به خدا تشبیه حاصل نماید.<sup>(۱)</sup>

تا پیش از آن‌که اصطلاح فرنگی «دکتر»، طی یک قرن اخیر بیشتر به مفهوم «طیب» به کار رود، کلمه «حکیم» چنین بار معنایی غالب و رایج داشت؛ و از باب اطلاق عام به خاص ظاهراً از آن‌رو که هر فیلسوفی باید طیب هم باشد، یا هر طیبی فلسفه‌دان و «حکیم» هم بوده، به هر تقدیر لفظ اخیر شامل هر دو معنا شده است. این موضوع از دیرباز جدّاً مورد بحث بوده است، چه حکیمان قدیم معتقد بودند که اگر طیب فیلسوف نباشد، قابل اعتماد نیست و همانا سنت بر این جاری بوده که طیب باید فلسفه بداند؛ چنان‌که به نقل از ابقرات گذشت، طیب فاضل باید فیلسوف باشد؛ و همین عبارت را جالینوس پسندیده و کتابی بدین عنوان (در این که طیب فاضل فیلسوف باشد) تألیف کرده است. یکی از فیلسوفان نوافلاطونی به نام الیاس (Elias) در پیوند طب و فلسفه گوید که پزشکان طب را به فلسفه تن، و فلسفه را به طب روح تعریف کرده‌اند.<sup>(۲)</sup> پزشکی از آن‌رو که به مثابه علمی پیرو قوانین منطقی مورد نظر بود، طیب و فیلسوف در شخص واحد با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کرد، ابن‌سینا نمونه قانع‌کننده‌ای از این اتحاد است. نقل است از جالینوس که گفت طیب باید فیلسوف کامل باشد، کسی که به این درجه از معرفت نرسد، او را «متطبب» (= پزشک‌نما) باید خواند نه «طیب» (= پزشک) و این‌که اسحاق بن حنین (فرزند حنین بن اسحاق) ترجمان، «تاریخ پزشکان و فیلسوفان» خود را جامع اطباء و فلاسفه نهاده، مبنی بر آن است که بیشتر اطباء هم فیلسوف بوده‌اند یا فیلسوفان هم از طب آگاهی داشته‌اند؛ چنان‌که همان کتاب نسبت یافته به جالینوس با

۱. فیلسوف ری، ص ۲۳۱.

۲. الشکوک علی جالینوس، مقدمه، ص ۲۸ / فیلسوف ری، ص ۳۰۶.

عنوان «فی انّ الطیب الفاضل یجب انّ یکون فیلسوفا»، اکنون وجود دارد که پیتر باخمان آن را چاپ کرده (گوتینگن / ۱۹۶۶) و در این خصوص که پزشک تا چه اندازه بایستی از علم فلسفه آگاه باشد سخن گفته؛ حتی دانشمندان پزشکی وقتی می‌خواستند درباره طب بنویسند، مقدمه کتاب را درباره فلسفه قرار می‌دادند و شمه‌ای هم از منطق بیان می‌کردند.<sup>(۱)</sup>

ابوریحان بیرونی که خود تعبیری عالمانه از فلسفه داشته، چنان‌که گویی فلسفه علمی را توضیح می‌دهد: «از اینرو که جالینوس کتابی پرداخت در آن‌که پزشک دانشور بایستی فیلسوف - یعنی - دوستدار و خواستار حکمت بوده باشد، فلسفه یا حکمت در نزد ایشان محدود است به شناختن موجودات به حقیقت وجود آنها؛ و چون آدمی تحقیق و تدقیق کند، بر او رواست که بگوید هرکس به فنی از فنون علم می‌پردازد، بایستی فیلسوفی باشد که اصول همه علوم را مطالعه کرده باشد، هرچند کوتاهی عمر فرصت آن را به وی نمی‌دهد که به مطالعه فروع بپردازد.»<sup>(۲)</sup> با این حال اما جالینوس را فیلسوف نخواندند، چندان‌که وی از سلطان زمان خود خواست تا بدو لقب «فیلسوف» عطا کند.<sup>(۳)</sup> سبب این امر چنان‌که ابوالحسن عامری گوید، از آنرو فیلسوفان شایسته لقب «حکیم» اند، که علمشان به سرچشمه علم پیامبران پیوسته است؛ جالینوس را حکیم و فیلسوف نخوانده‌اند، زیرا وی در مورد حدوث و قدم عالم موضع «توقف» اختیار کرده (چون او گفت من در اوصاف خیر اول به شک اندرم، پس گفتند کسی که در اوصاف صانع خویش به شک باشد، او را استحقاق اسم حکیمی و فیلسوفی نباشد، او معالجت بیماران همی کند و از این جهت «طیب» بوده باشد) و جز اینها.<sup>(۴)</sup> سیداحمد علوی گوید که جالینوس وقتی از پادشاه زمان خود خواست تا بدو لقب «فیلسوف» دهد، با این کار خود ثابت کرد که نه تنها فیلسوف نیست، بلکه «متفلسف» (= فلسفه‌خوان / فیلسوف‌نما)

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، مقدمه (فان اس)، ص ۲۳؛ متن، ص ۱۶۱ و ۳۰۹ / فیلسوف ری، ص ۳۰۶ و ۳۶۴.

۲. تحدید نهایات الاماکن، طبع بولگاکوف، ص ۲۹۲ / ابوریحان بیرونی، ص ۱۲۰.

۳. تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، ص ۲۸۶ / الشکوک علی جالینوس، مقدمه، ص ۵۰.

۴. الاملد علی الابد، دانشگاه تهران، ۱۳۹۹ ق، ص ۷۴ / بیان الادیان (ابوالمعالی بلخی)، طبع شفر، ص ۱۳۷؛ طبع دانش‌پژوه، ص ۲۵.

هم نیست؛ زیرا حکیم فیلسوف چنین خواهشی از «سلطان انسی» نمی‌کند، بلکه او باید از «سلطان عقلی» بخواهد که علم و حکمت به او ارزانی شود، تا شایسته لقب «حکیم و فیلسوف» گردد.<sup>(۱)</sup>

مسئله در مورد زکریای رازی و ابوریحان بیرونی کمابیش فرق می‌کند، در یک کلمه متأسفانه باید گفت که «سبب» در مورد ایشان فقط موضع ضد ارسطویی آن دو می‌باشد؛ علت دیگر در مورد رازی این‌که سخت معتقد به جدایی «فلسفه» از «دین» بوده، یعنی خلاف قول عامری علم وی به سرچشمه علم انبیاء پیوسته نباشد. اما حسب عرف و عادت زمانه در واقع «فیلسوف» کسی بود که در مقابل افلاطون یا به ویژه ارسطو سر تمکین فرود آرد، چنان‌که فارابی گفته است که افلاطون و ارسطو دو پیشوای برجسته فلسفه‌اند؛ و شهرستانی افزوده است: «فلاسفه اسلام که حکیمان ایرانی‌اند (جملگی) ارسطاطالیسی باشند».<sup>(۲)</sup> دانسته است که رازی نه تنها ارسطاطالیسی نبوده، بل نخستین اندیشمند دلاوری است که بر کاخ فلسفی ارسطویی ضربات ویرانگر وارد کرده (چنان‌که گفته‌اند ارسطو طی دوهزار سال دشمنی بزرگتر از رازی به خود ندیده) و لذا چگونه می‌توان توقع داشت که پیروان ایرانی‌اش رازی و بیرونی را «فیلسوف» شمارند؟ نظریه پردازان بزرگ اسماعیلی و حکمای مشایی اسماعیلی مآب - مانند ابن سینا - جملگی با زکریای رازی چنان ستیزش داشته و شدیداً بدو تاخته‌اند، زیرا در خصوص قدمت کلی عالم و مسائل فلسفی دیگر - که به تفصیل گذشت - با ارسطو مخالفت ورزیده، در واقع به نحوی خطرناک بسیاری از اصول اعتقادات ایشان را زیر سؤال برده است. هم از این رو، چنان‌که در مورد ابوریحان بیرونی نشان داده‌ایم، او را هم «فیلسوف» ندانسته‌اند از آن رو که فیلسوف باید تابع و مطیع ارسطو باشد. هم بدین لحاظ و جهات دیگر است که رازی و بیرونی نمایندگان واقعی و اصیل و آزادمنش فکر و فلسفه ایرانی در دوران اسلامی باشند، ضمن آن‌که هر دو نسبت به فلسفه یونانی بلیغ‌ترین عنایات و عمیق‌ترین احترامات را داشته‌اند.<sup>(۳)</sup> عبارات اولیه واقعاً پُرشکوه و آزاداندیشانه رازی در «شکوک» بر جالینوس از جمله چنین است که صناعت طب و فلسفه تسلیم به رئیسان و

۱. شرح القبسات، طبع حامد ناجی، ص ۱۶۸؛ مقدمه (دکتر محقق)، ص ۸-۹.

۲. الجمع بین رائی الحکیمین، ص ۲/ الملل والنحل، ج ۲، ص ۶۴.

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۱۹ و ۱۳۴.



قبول گفتار آنان و مساهلت و مسامحت نمی‌پذیرد، فیلسوف از شاگردان و دانشجویان خود این تسلیم انتظار ندارد؛ چنان‌که جالینوس خود کسانی را توبیخ کرده است، که عقاید و گفتار خود را بدون دلیل و برهان به پیروانشان تحمیل می‌کنند.<sup>(۱)</sup>

رازی نظیر این استدلال را با ابوحاتم اسماعیلی بیان کرده، آنجا که وی از سر تسلیم و تمکین برحسب خصلت «تقلید» و سرسپردگی اش به امام و معلّم، بر او ایراد گرفته است که چرا او به مخالفت پیشینیان پرداخته، در حالی که او تابع آنان است و تابع نمی‌تواند برتر از متبوع و پیرو نمی‌تواند کامل‌تر از پیشوا باشد. رازی در پاسخ گوید که هر متأخری از فلاسفه وقتی همّت بر نظر در مباحث فلسفی بگمارد و در آن راه ممارست کند و جهد ورزد و در موارد اختلاف بحث نماید، گذشته از این‌که علم متقدّم را به دست می‌آورد، یاد می‌گیرد چیزهای دیگری را هم با کثرت بحث و نظر دریابد؛ زیرا بحث و نظر و اجتهاد موجب زیادت فضل می‌گردد.<sup>(۲)</sup> ناصرخسرو اسماعیلی هم از موضع ارسطومآبی و هم از موضع مذهبی (عمدتاً عطف به مسئله گرهی نبوت که یاد خواهد شد) در ردّ بر وی از جمله گوید: «چنین سخن گفتن، فلسفه نباشد، بلکه عرضه کردن جهل و سفاهت است.»<sup>(۳)</sup> در عین حال مکرّر از پسر زکریا به عنوان «فیلسوف» یاد کرده، چه نیک می‌داند که حدّ تعریف عالم یا حکیم طبیعی همین است. اما ابن سُرّخ نیشابوری اسماعیلی گوید که وی گوهر نه از معدن گرفته بود و علم نه از جایگاه آموخته بود، به طبّ توان شنود او را (اما) به چیزی دیگر نه، پس به بدی رفت...؛ و نظر به جنبه جدلی او (Polemics) در مسائل فلسفی، او را هم «سوفسطایی» نامیده‌اند؛ چنان‌که ابن زهر اندلسی (م ۵۹۵) گوید که من کتاب‌های این مرد را دیده‌ام که حاکی از نفوذ فهم و فور علم اوست، نشان می‌دهد که کتاب‌های فیلسوفان مطالعه کرده و بر اسرار و اخبارشان آگاه گشته...؛ ولی گویی یکی از سوفسطائیان باشد که نظر به اشتغال در صناعت کیمیا، بوی زرنیخ و کبریت بر دماغ و خاطرش مسلط بوده است.<sup>(۴)</sup> رازی گوید اما کسانی که مرا سرزنش کرده و نادان می‌شمرند، در برآوردن این شکوک و سخن در باب آنها، من هم پایگاه آنان را بلند نمی‌دانم و ایشان را فیلسوف نمی‌شناسم؛ چون آیین فلاسفه را به دور انداخته و به عادت عوام در تقلید از رؤیسان تا آنجا پیش رفته‌اند که

۱. الشکوک علی جالینوس. ص ۱.

۲. اعلام النبوه. طبع الصاوی - اعوانی. ص ۱۰-۱۳.

۳. زادالمسافرین. ص ۲۴۰.

۴. فیلسوف ری. ص ۳۰۰ و ۳۰۲.

اعتراض برایشان را رها کرده‌اند، چه آیین فلاسفه از دیرباز آن بوده است که در اقوال بزرگان سهل‌انگاری نکنند و با کمال سختی مطالبه دلیل نمایند؛ چنان‌که ارسطو گوید: «حقیقت و افلاطون با یکدیگر اختلاف کردند، این هر دو از دوستان ما هستند، لیکن حقیقت به نزد ما از افلاطون صدیق‌تر است...»<sup>(۱)</sup>.

بدین‌سان، رازی در فلسفه صاحب رأی و نظر مستقل بود، در بسیاری از مسائل فلسفی سر از ربنه تقلید قدما بیرون کشیده، بسا که خود مؤسس فکر تازه و نوینی شده است.<sup>(۲)</sup> رازی در مقدمه «شکوک» خود سختی ژرف با اندیشه‌ای بلند به میان آورده، که دیده می‌شود ابوریحان بیرونی هم تقریباً به عین عبارت در مقدمه قانون خود گفته است: «... سه دیگر آن‌که صناعات (= علوم) به مرور ایام افزون می‌گردد، پیوسته به کمال نزدیک می‌شود؛ و آنچه را که دانشمندی گذشته در زمان درازی دریافته است، دانشمندی آینده در زمانی کوتاه درمی‌یابد؛ و مثل پیشینیان مثل مکتسبان و مثل پسینیان مثل مورثان است. اگر گفته شود که این موجب می‌گردد که دانشمندان متأخر برتر از دانشمندان متقدم باشند، می‌گویم این ادعا را به طور مطلق نمی‌توان کرد، مگر این‌که آن متأخر به تکمیل آنچه متقدم آورده است پرداخته باشد».<sup>(۳)</sup> این را هم باید دانست که فلسفه رازی تنها «انتقادی» نیست، یا از رهگذر جدل و شکوک وی بر دیگران دانسته نمی‌آید؛ چه می‌دانیم که او برای تمام اجزاء «نظام» فلسفی خویش - یعنی - از برای همه مقولات و سنگ بناهای فکری‌اش، کتاب یا رساله‌های مستقل نوشته که قبلاً در جای خود یاد و نقل شد. بنابراین، او خود را مقید نساخته که فقط به تشکیک - مثلاً - در آثار طبی جالینوس پردازد؛ و اگر او در ضمن شکوک خود سخن از حدوث و قدم عالم، کون و فساد، زمان و مکان، هیولانی و صورت، خلاء و ملاء، جسم و جوهر به میان آورده، بدان سبب است که جالینوس خود در کتابهای خویش در این مباحث سخن گفته، گذشته از این‌که در زمان رازی مباحث فلسفی نیز در کتب مطرح می‌شد؛ چنان‌که مثلاً ابوالحسن طبری در آغاز المعالجات البقرطیه، مباحث فلسفی که یک طیب باید بداند پیش از مطالب طبی آورده است.<sup>(۴)</sup> ابن‌ابی‌اصیبعه از قول رازی آورده: «هر کس که به امور

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۲.

۲. السیره الفلسفیه، مقدمه، ص ۴۵.

۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۳ / فیلسوف ری، ص ۳۰۵.

۴. فیلسوف ری، ص ۳۰۶.

طبیعی و علوم فلسفی و قوانین منطقی عنایت نورزد... در علم او و به ویژه در فن پزشکی او تردید باید کرد.»<sup>(۱)</sup>

درباره تهذیب نفس و ریاضت فیلسوفانه باید گفت که، رازی رذائل نفس را در نتیجه غلبه هوی بر عقل می‌داند، معتقد است که با راهنمایی عقل باید هوی ذلیل و مقهور گردد؛ و فیلسوفان بزرگ را نمونه کامل از مردمانی می‌داند، که در این باب به اقصی غایت و اعلی نهایت کوشیده‌اند؛ و برای مهار کردن هوی و میراندن آن و خوار داشتن خواهش‌های نفسانی، از مردم کناره گرفته و کنج عزلت را برگزیده و حتی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند.<sup>(۲)</sup> «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 هیكل مردمی به علم فلسفه از این راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند...؛ و (نیز) 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؛ ولیکن نفس تا به علم فلاسفه نرسد، از این راز آگاه نشود و از فتنه بودن بر هیولتی نرهد، و علت پیوستن نفس به جسم مر زندگی و ارادت و غفلت نفس را نهادند این گروه...؛ و (هم) گفتند که نفس جوهری است نامیرنده و پذیرنده علم الاهی است، و جفت کننده او خدای با جسم است از بهر آن که تا مر علم را بپذیرد...؛ (و) این قول محمد زکریاء رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که رأی سقراط این بوده است، و مر علم الاهی را که مندرس شده بود جمع کردم به تأیید الاهی؛ 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>(۳)</sup>. رازی که در سیرت فلسفی خویش سقراط را پیشوای خود یاد نموده، هم کوشیده است که ثابت کند از سیره او عدول نکرده؛ پس بدان سبب سزاوار داشتن نام «فیلسوف» است، کتاب کوچک فلسفی خود را هم بنا بر نگره او (— العلم الالهی الصغیر علی رأی سقراط) نوشته است.<sup>(۴)</sup> به نظر هولمیارد (Holmyard)

۱. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۰.

۲. نک: فیلسوف ری، ص ۱۷۹ و ۲۰۶.

۳. زادالمسافرین (ناصر خسرو)، ص ۱۱۶ و ۳۱۹ / جامع الحکمتین (همو)، ص ۲۱۳ / رسائل فلسفیه،

ص ۲۸۵ / فیلسوف ری، ص ۲۷۲. ۴. فیلسوف ری، ص ۱۰۲.

رازی برجسته‌ترین متفکر پیرو فلاسفه یونانی (سده‌های ۷ تا ۴ ق. م) بوده، که بشریت طی ۱۹۰۰ سال بعد از ارسطو به خود دیده است.<sup>(۱)</sup>

ولی پاسخ زمانه به رازی با آن‌همه نظریات اساسی و تألیفات مهم در فلسفه، این بود که کسانی منکر مقام فلسفی او شوند و بر او اعتراض کنند؛ پس او رساله «سیرت فلسفی» خود را با ایمان کامل به مقام بلند خویش نوشت، اعتراضات را رد کرد و عدم انحراف خود را از سیره اخلاقی متبع خویش، خدماتی را که با دانش و بینش خود به مردم نموده و جز اینها یاد آور شد. چون وی پزشکی بود به دور از مشرب متزه‌دان و بسیار مردمی، کاملاً اهمیت درجه خدمتگزاری خویش را به ابنای نوع دریافته است؛ انصافاً در تاریخ تمدن اسلامی کمتر خادم علم و جامعه‌ای دیده شده، که مانند رازی از مدعایی - که آن را عین حق می‌دانسته - با قوتی تمام دفاع کند، و تا این درجه در امری - که سیره شخص مدعی علیه مورد اعتراض بوده - ایمان و صمیمیت به خرج دهد. در مقام نظیر می‌توان از حنین بن اسحاق عبادی مترجم مشهور یاد کرد، که همچون رازی از علمای بزرگ زمان خود بود و سراسر عمرش را صرف نشر معارف نمود؛ او نیز ناچار شد «سیره» ای در دفاع از مقام علمی اش و رد بر اعتراض مخالفان بنویسد.<sup>(۲)</sup> پس از رازی هم ابوالخیر خمار مسیحی (۳۳۱-۴۲۱ ه. ق) طیب و فیلسوف - حقیقتاً - ثانی اثنین او، دانشمند همروزگار و همنشین و دوست همیار ابوریحان بیرونی یک «مقاله فی سیره الفیلوسوف» نوشته است<sup>(۳)</sup>، که اینک به عنوان «صفة الرجل الفیلوسوف» (مجموعه ۱۴۶۴ راغب پاشا) وجود دارد.<sup>(۴)</sup> یک «نگرش‌نامه» یا به اصطلاح «اعتقادنامه» فلسفی نیز از رازی به عنوان «کتاب فی مایعتقده رأیاً» یاد کرده‌اند<sup>(۵)</sup>، که درست همانند و همنام با مال جالینوس (فی ما یعتقده رأیاً) می‌باشد<sup>(۶)</sup>؛ اما از عنوان کتاب «فی ما أغفلته الفلاسفة» رازی که برنمانده، هیچ دانسته نمی‌آید که فیلسوفان در چه چیزها غفلت نموده‌اند.

۱. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی (محمد سعید شیخ)، ترجمه محقق داماد، ص ۱۰۵.
۲. پاول کراوس، مقدمه السیره الفلسفیه، طبع دکتر محقق، ص ۶۲-۶۳.
۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبه) ص ۴۲۹.
۴. فهرست میکروفیلمهای دانشگاه تهران (دانش پژوه)، ص ۴۱۸.
۵. عیون الانباء، ص ۴۲۶ / فیلسوف ری، ص ۱۴۹.
۶. الشکوک (رازی)، ص ۳، ۴، ۶، ...، ۱۰۴ / فیلسوف ری، ص ۳۱۷.

باری، کتاب *السيرة الفلسفية* رازی را مؤلفان قدیم یاد کرده‌اند، شادروان پاول کراوس آن‌را از روی نسخهٔ یگانه (موزه بریتانیا) در جزو «رسائل فلسفیه» رازی طبع کرده (ص ۹۷-۱۱۱) و شادروان عباس اقبال آن‌را به فارسی ترجمه نموده است. موضوع رساله چنان‌که گذشت تنها شرح آراء اخلاقی رازی نیست، بلکه دفاع از سیرهٔ حکیمانه و مقام «فیلسوف» بودگی خود است؛ و چنین بیان می‌دارد که أسوهٔ اخلاقی و فلسفی اش سقراط بوده، که خود نیز بر سیرت و طریقت آن حکیم شهید رفته است. رازی در این رساله کوشیده است تا دو تقریر متضاد از سیرت سقراط را با هم وفق دهد: یکی آن‌که مخالفان وی او را مردی ناسک و گوشه‌گیر و فردی ضد اجتماعی و دشمن تولید مثل و بقای نسل شناخته‌اند، که این حال احیاناً مربوط به دورهٔ اول زندگانی او می‌شود؛ و دیگر آن‌که وی در دورهٔ دوم زندگی اش مردی وطن‌پرست و سهیم در امور اجتماعی بوده، برخلاف تهمت مخالفان دشمن بقای نسل نمی‌باشد و خود نیز به تولید مثل پرداخته است. زنده‌یاد پاول کراوس در منشأ و منبع این دو تقریر به نزد مؤلفان اسلامی تحقیق بلیغ کرده، آنگاه از جملهٔ مسائل مطروحه در سیرهٔ رازی که متضمن شش دستور اصولی است، مسئلهٔ «لذت و الم» را مهمترین موضوعات می‌داند که رازی در این خصوص کتاب مستقل داشته؛ هم‌چنین در کتاب «طب روحانی» باز در این مقوله به بحث پرداخته است. اهمیت خاص این قضیه به لحاظ اخلاقی از آنروست که، به عقیدهٔ رازی «فیلسوف» حقیقی کسی است که از لذات مایهٔ خسران عقل و اخلاق احتراز جوید، علم و عدل را که سبب لذت واقعی پس از مرگ است بر لذایذ جسمانی ترجیح دهد، لیکن اختیار این سیرت مستلزم آن نیست که مرد شیوهٔ مرتاضان هند را در سوختن جسد و افکندن خود بر آتش سوزان، یا سیرهٔ مانویان را در ترک جماع و گرسنه و تشنه و پلید نگاهداشتن خود، یا روش نصاری را در رهبانیت و انزوای در صوامع، یا طریقهٔ جمعی از مسلمانان را با اعتکاف در مساجد و ترک مکاسب، اقتصار بر خورش و پوشش و چشم‌پوشی از لذات را پیشه کند، بلکه باید به دیدهٔ عقل در لذایذ بنگرد و از آنها چنان‌گزیند که کار به عواقب مولم و نتایج وخیم نکشد. اصل اساسی رازی همانا «اعتدال» است، چه اگر فلسفه تشبیه به خداوند - عزّ و جلّ - باشد، رعایت عدل و رحم الاهی بر نفس انسانی واجب است؛ فیلسوف واقعی باید سیرتی برگزیند که هم از زهد و ریا به دور، هم از تعیش و تفنّن بری باشد و در هیچ‌یک از ورطهٔ افراط و تفریط نیفتد.<sup>(۱)</sup>

۱. السيرة الفلسفية، مقدمه، ص ۶۰-۶۹.

حکیم رازی، چنان‌که باز در بهر «اخلاق عملی» او یاد خواهیم کرد، یک فیلسوف به تمام معنا «خلقی» یا - به اصطلاح رایج - «مردمی» بوده است، برخلاف «بُرج عاج‌نشینان» امثال شیخ‌الرئیس ابوعلی بن سینای وزارت‌پیشه، یا مانند داعی دعای ریاست‌پیشه اسماعیلی حجت جزیره «جبال» ابوحاتم ورسنانی متفرعن، که در مواجهه با حکیم «خاکی» بزرگی به مانند او چنان رفتاری از سر کبر و نخوت و جبروت دنیایی نشان داده، عیبی که مسلماً بر خود داشته (همچون «کافر که همه را به کیش خود پندارد») از رازی گرفته، این‌که ریاست دوستی پست او هم از مدعیات تشبیه به فلاسفه قدیم باشد، چنان‌که امثال دروغگویان موسوم بدان هم بدو تشبیه کرده‌اند.<sup>(۱)</sup> «ریاست» رازی که وی بدان گوشه و کنایه زده، همان شغل طبّی مشهور اوست که یک چند در بغداد و ری، ریاست بیمارستان داشته و از رهگذر آن مصدر خدمات برجسته و پرآوازه علمی و عملی به مردم زمانه و خلقهای آینده شده است. رازی خود هم در آغاز سیرت فلسفی گوید که تنی چند از اهل نظر و تمیز و تحصیل (یعنی متکلمانی نظیر ابوحاتم داعی) چون مردمی بودن ما را در آمیزش با خلق و مشتغل بودن به امور معاش دیده‌اند، ضمن عیب‌جویی و شکستن قدر ما پنداشته‌اند که لابد از سیره حکیمان انحراف جسته‌ایم؛ مخصوصاً از راه و رسمی که پیشوای ما سقراط داشته کناره کرده‌ایم، چه از این حکیم نقل است که هیچ‌گاه گرد درگاه شاهان نمی‌گردید؛ و اگر ایشان طالب قرب او می‌شدند دعوت ملوک را به استخفاف ردّ می‌کرد، طعام لذیذ نمی‌خورد و جامه فاخر نمی‌پوشید، در بند ساختن خانه و گرد کردن توشه و تولید مثل نبود، از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و ملازمه لهو دوری می‌کرد...؛ با عوام و سلطان هیچ‌گاه تقیه به کار نمی‌بست، بلکه آنچه را برحق می‌دانست در لفظی روشن و بیانی صریح پیش همه بر زبان می‌آورد. مخالفان نه تنها سیرت ما را خلاف این می‌دانند، بلکه در طرز زندگانی پیشوای ما سقراط نیز زبان به طعن گشوده، گویند این سیرت خلاف مقتضای طبیعت و بقای نسل است، و نتیجه عمل بدان جز خرابی عالم و فناء مردم نخواهد بود...

«با این‌که اعتراف داریم در تعقیب سیرت درست سقراط از کشتن هوئی و دوستداری علم و جهد در طلب آن به مقام او نرسیده‌ایم، باز تصور نمی‌کنیم که در پیروی از قسمت پسندیده سیرت او راه خلاف رفته باشیم...؛ و ما اگرچه در عالم قیاس با سقراط سزاوار

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی - اعوانی، ص ۱۰۸.

نام فلسفه نیستیم، لیکن در مقابل کسانی که شیوه ایشان فلسفه نیست، حق آن داریم که این نام را جهت خود بخواهیم...؛ سیرت فلسفی مبتنی بر اصولی است که آنها را در کتب دیگر خود بیان کرده‌ایم، مثل کتاب علم الاهی، طب روحانی و تألیف دیگر ما (فی عدل من اشتغل بفضول الهندسه من الموسومین بالفلسفه) (= در ملامت کسانی که به ادعای فلسفه عمر را در تحصیل زوائد هندسه می‌گذرانند). رازی اصول مزبور سیرت فلسفی را در شش اصل بیان کرده، که از جمله رسیدن به کمال مطلوبی - که همانا طلب علم و به کار داشتن عدل است...؛ عدل و علم خود خواست الاهی است...؛ عقل را هم مرادف با علم دانسته و عدل و عقل را مکرر نموده...؛ آنگاه عمده مباحث درباره اصول مزبور حول محور «لذت و الم» است (جذب نفع و دفع ضرر از نگاه پزشکی) و این که مرد حکیم باید لذت ناپایدار را ترک گوید...، اعتدال بین لذت‌گرایی و الم‌زدایی سیره فلاسفه است...، سیره اخلاقی در احکام عقلی و عدلی و «فلسفه» هم رعایت علم و عدل باشد. آنگاه گوید «هیچ سیرتی در ما نبوده است که بدان سزاوار خروج از صف فلاسفه باشیم...، دو جزء فلسفه همانا علم و عمل در کمال است، اما به لحاظ علمی اگر ما را هیچ توانایی دیگر جز تألیف همین اثر نبود، کسی را مجال آن نمی‌رسید که ما را از استحقاق اختیار نام فیلسوف منع کند، تا چه رسد به کتبی دیگر مانند «کتاب فی البرهان...، سمع الکیان...، و جز اینها (که یاد شد) و تا این تاریخ که کتاب حاضر (السیره) نوشته می‌شود، قریب به دویست کتاب و مقاله و رساله در فنون مختلف «فلسفه» از علوم الاهی و حکمتی از زیر دست من بیرون آمده است. اما به لحاظ عملی... «راهی نرفته‌ام که کسی نتواند گفت سیرت من فلسفی نبوده است... (در اخلاق عملی به شرح خواهد آمد) و علاقه موفور به علم و حرص و اجتهادی که در دانش‌اندوزی داشته...، تا پایان عمر هم از طلب باز نمانده و آرزومند است که از دانش او بهره گیرند.<sup>(۱)</sup>

این که رازی در بیان علمی سیرت فلسفی خود با اشاره به کتابهایش در این خصوص، اول از همه کتاب «برهان» را یاد کرده همانا ناظر به کتاب «برهان» جالینوس می‌باشد، که درباره قیاسات منطقی است و چنان که بشرح آمد هر «طیب» حکیم بایستی آنها را بداند، یعنی قیاسهایی که در فن طب لزوماً سودمند و در استنباط طبی کارآمد است؛ از این رو فارابی از جمله بر جالینوس ایراد گرفته که در کتاب «برهان» خود قیاسهای ممکنه

۱. السیره. ترجمه عباس اقبال، طبع دکتر محقق، ص ۸۹-۱۰۴.

را نیاورده است.<sup>(۱)</sup> اما «نگره‌ها دربارهٔ پیش‌درآمد فلسفه» در نزد رازی، که فقط در دیباچهٔ یک نسخهٔ خطی کهن طب روحانی آمده، همانا سه‌تاست: «یکی ورود به فلسفه را از طریق صنعت هندسه (ریاضی) داند، دومی ورود به آنرا با اصلاح اخلاق نفس شناسد؛ و سه دیگر ورود به آنرا از راه صنعت منطق داند. هیچ‌یک از این نگره‌ها نپذیرفتنی و دورانداختنی نیست، متها کسانی که رأی افلاطون حکیم را برگزیده‌اند، بر طریق دوم رفته باشند... (الخ)».<sup>(۲)</sup> خلاصه آن‌که به قول پینس جهان‌شناسی رازی که طی آن پیوند روح با ماده ملحوظ نظر شده، همانا منشأ «آلم» مورد توجه می‌باشد و اساس «بدبینی» وی، همان شر است که گوید در جهان ما بر «خیر» چیره باشد. از این‌رو در سیرت فلسفی گویی فراخوان به یک آموزهٔ زاهدانهٔ اخلاقی است، قول به اعتدال هم حسب روش سقراطی او را همچون یک «فیلسوف» اخلاقی فرامی‌نماید.<sup>(۳)</sup>

۱. فیلسوف ری، ص ۳۶۴-۳۶۵.

۲. الطب الروحانی، طبع دکتر محقق، ص ۱۶۵.

3. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11 (pi-RV), p. 325.



## ۲. خردگرایی

«عقل» در نزد رازی به معنای لغوی کلمه عربی و قرآنی آن - یعنی: «بستن پای شتران، بند نهادن بر زبان و بازدارش از سخن» (لسان‌العرب، ۱۱/۴۵۸-۴۵۹) نیست، بلکه به مفهوم واژه اوستایی و پهلوی «خِرد» (xratu) - یعنی: «قوة مدركة انسانی، عزم و تصمیم» باشد (برهان قاطع، ۲/۷۲۹) و گوهر این «نیروی دریافت» اندیشگی همانا «نور» یزدانی و خود - چنان‌که مکرر گذشت - معبر از اورمزد به معنای «دانا و حکیم» است، همان‌که علم و معرفت و خود‌آگاهی را به جان (روح / نفس) آدمی ارزانی می‌دارد، رهاکننده از جهل و ظلمت و بی‌خبری است؛ و عقل کلی (Great Nous) در متون مانوی همان «منوهمید» یا «وهمن بزرگ» معبر از انسان نخستین (- اورمزد) باشد. هم‌چنان‌که گذشت در نگاه رازی عقل (خرد) گوهر خدایی است که با «فلسفه» شناخته می‌آید و نیرو می‌یابد. همستار با عقل (خرد) همانا «هوئی» (آز) است که همچون دیوی در تن آدمی لانه کرده، این دیو جز با چیرگی و پیروزی عقل از نفس جدا نشود و بیرون نرود. «مینوی خرد» زروانی مآب گوید هیچ آفریده نیست، که اهریمن نتواند بدو آسیب برساند، الا به مردم خردمند و خورسند که کمتر می‌تواند آسیب رساند. خرد از همه نیکی‌ها که به مردمان می‌رسد بهتر است، زیرا گیتی را به نیروی خرد می‌توان اداره کرد، مینو را هم به نیروی خرد می‌توان از آن خود ساخت. اهورامزدا جهان را با افزار «خرد» آفرید، همان‌گونه که آفریدگان را با «عقل ذاتی» (= اشنوخرد) و فرّه ایزدی خود همان خرد مقدّس است، «مینوی خرد» ایرانی (زروانی) همان مقوله معروف «عقل الاهی» است.<sup>(۱)</sup> خلاصه آن‌که عقل در نزد رازی اصولاً همان «عقل» عربی متعارف نیست، بل همانا «خرد جاودان» ایرانی است که «مینوی» آن (- روح عقل) در ادب عرفانی فارسی به مثابت «پیر خردمند» و «پیر راهبر» و مانند اینها نمایش یافته، این راهبر و رهنما و

۱. مینوی خرد. ص ۴ و ۵۰ / Casartelly, 34, 37, 41.

آموزگار «خردآیین» نوع بشر ابدأ ربط و نسبتی به پیغمبر و نبی و رسول ندارد که منبع بلاغ آنان «وحی» است نه «عقل».

گوهر عقل در نزد رازی یکی و یکتا و یکدانه، همچون ذات «باری» سبحانه و تعالی بسیط است، مضاف و مرکب و فلکی و چندتا و چندگونه نباشد، مثل «عقول» عشره و مشره یا صدتا و دوست تا الی ماشاء الله (۱۹) که مغزهای علیل و موهوم پرستی آنها را با «فلسفه» چرندشان قاطی پاتی کردند، آنگاه عده‌ای شیاد فکری هم آنها را لقلقه هذیان و مضمضه خرافه‌بافی نمودند. بیچاره و بدبخت ارسطو و افلاطون که فلسفه‌هاشان در این سرزمین، به دست مُعرضان خدانشناس و پُرمدعای بی‌خرد یکسره مثله و مشوه شد، چیزهای مجهول موسوم به «عقول» مخبول عربی (= پابندها و دستبندها و دهان‌بندها و دیگر بندهای اندیشه و خرد) به ایشان نسبت یافت، تا برای هر یک از «خدا» و «پیغمبر» و «ائمه» اسماعیلی مراتب فلکی و ملکی جعل شود - یعنی - دین را به خیال باطل و فاسدشان با فلسفه وفق دهند و توجیه کنند. بیچاره و بدبخت هم آن «دین» و آیین ساده روشن و بی‌پیرایه مردمی، که گیر آن ملاحظه خبیث لامذهب و بی‌مسلك افتاد، بر سرش همان مصیبت آمد که بر فلسفه رفت (به قول نظامی خطاب به پیامبر: «بسکه بر آن بال فزودند و پر/گر تو بیایی نشناسی دگر»). در نتیجه هم فلسفه یونان را خراب کردند و هم دین عرب را فاسد، هر دو را به یک اندازه آلوده و تباه و دگرسان نمودند؛ ولی باز دین عرب کسانی مثل غزالی پیدا شد که در «احیاء» آن کوشیدند، اما فلسفه عجم (یونان و ایران) - که بدنام شده بود - پس از رازی و سهروردی، یتیم و اسیر اهل «آهواء» و گرفتار «أغراض» این و آن بی‌باعث و بانی ماند. پدر هر چه «عقل» بود درآوردند و به قول رازی «هوی» را بر آن چیره ساختند، چیزهایی که سرچشمه‌هایشان جداست، هرگز آبشان به یک جو نمی‌رود، به زور «زور» آنها را جفت و جور کردند؛ ملغمه نفرت‌انگیزی ساختند که هیچ‌کدام، نه دین را و نه فلسفه را دیگر اصالتی برنماند. طالبان حقیقت را در هر دو طریق، گیج و گمراه و پریشان کردند و ایشان را، از هر چه دین یا فلسفه بود سرخورده و بیزار نمودند. ناچار راه برای مذاهب غیر تعقلی باز شد، فرقه‌های منحرف و مبتذل صوفیانه همه‌جا، مثل علف هرز روید و نهال «خردگرایی» یکسره پژمرد.

باری، سیرت فلسفه تعقلی رازی یا «بیانیه» (manifesto) رسا و شیوا و شکوهمند و بی‌مانند خردگرایی (rationalism) همان فصل یکم کتاب «طب روحانی» او، در برتری

خرد و ستایش آن خود گونه‌ای «خردنامه» حکیم رازی است، که ما طیّ بهر «فضیلت عقل» (۷، ۶، ج) بهری از آن به نقل آوردیم، اینک گفتاوردی بیشتر - مناسبت را - از آن می‌نماییم، که به واقع در محفل عقل بازگویی اش همچون «قند مکرر» است:

«(۱). آفریدگار - که نامش گرامی باد - خرد از آن به ما ارزانی داشت، تا بتوانیم از بهره و سودهای آنی و آتی برخوردار شویم، چیزهایی که دستیابی بر آنها در گهر هستی ما نهاده شده است. خرد، بزرگترین نعمت‌های خدا در نزد ما، و سودمندترین چیزهاست که بهتر از آن نباشد. هم با خرد ما بر چارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم، چندان‌که بر آنها چیره گشته و رامشان کرده‌ایم، و آنها را به گونه‌های ثمربخش هم برای خودمان و آنها درآورده‌ایم، هم با خرد آنچه را که بر فرازمان می‌دارد، زندگی مان را نیک و بهین می‌سازد درمی‌یابیم، و هم بدان به آرمانها و آرزوهامان دست می‌یابیم.

(۲). با ابزار خرد است که ساختن کشتی‌ها و کاربردن آنها را دریافته‌ایم، چندان‌که هم بدانها سرزمین‌های دوردست آن‌سوی دریاها را درنوردیده‌ایم. دانش پزشکی را هم با خرد حاصل کرده‌ایم، که چندان صلاح و سود برای تن‌های ما دارد، و دیگر علوم و فنون که ما را بهره‌رسانند؛ و هم بدان امور بس پیچیده و پنهان از دیده را شناخته‌ایم، چنان‌که شکل زمین و سپهر و بزرگی خور و ماه و دیگر اختران، فواصل و حرکات آنها را دریافته‌ایم؛ و نیز بدان خود به شناخت آفریدگار گرامی نائل شده‌ایم، یعنی بزرگترین و سودمندترین چیزها که بدان رسیده‌ایم.

(۳). بر روی هم، خرد چیزی است که اگر نبود، وضع ما همچون حال چارپایان و کودکان و دیوانگان را می‌مانست؛ چه هم بدان است که ما اعمال عقلی خود را پیش از ظهور حسی آنها به تصور می‌آریم، پس آنها را چنان درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم؛ آنگاه صورت‌های آنها را با افعال حسی خود می‌نمایانیم، تا مطابق با آنچه تخیل و تصور کرده‌ایم - پدیدار شوند. چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزاست که آنرا از پایگاهش فرود نیاریم و به پستی اش نکشائیم؛ و آنرا که فرمانرواست، فرمانبرش نگردانیم؛ بر لگام‌دار خود لگام نزنیم، راهبر را مباد که به پیروی

و اداریم؛ بل همانا باید که در همهٔ امور بدو روی آریم، و در همهٔ احوال بدان اتکاء و اعتماد ورزیم.

(۴). باید که سازوار با خرد رفتار کنیم، و هم با ایستارش کار نماییم؛ هرگز مباد "هوی" را بر آن چیره ساخت، که همانا آفت اوست و آن را تیره و تار کند؛ چه آنرا از راه و رفتارش به دور راند، و از آماج خود و راستاری اش بگرداند؛ و همان خردمند را از رسیدن به فرازش و نیکفرجامی بازدارد؛ و لذا باید که بر هوی سخت گیریم، او را خوار و رام سازیم، و ادارش کنیم و مجبور تا از امر و نهی خرد فرمان برد. پس اگر چنان کنیم، پاکی و روشنی خرد به غایت درخشش و روشنایی بر ما هویدا شود؛ ما به نهایت مقصد و آمال خویش برسیم، هم بدان که خدا به ما بخشیده و بر ما منت نهاده نیکبخت باشیم.<sup>(۱)</sup>

عبدالرحمان بدوی گوید که سرسخت‌ترین قائلان به اصالت عقل (راسیونالیست) حتی نمی‌تواند تا این حد و با این صراحت مقام عقل را بالا برد. رازی دیگر جایی برای «وحی» و الهام و علم شهودی و بی‌واسطه باقی نگذاشته است. از نظر وی تنها ملاک ما برای حصول علم و برای اعمال ما همانا عقل استدلالی است، و در این راه به هیچ نیروی غیر عقلی نمی‌توان توسل جست؛ رازی به کلی مخالف «نبوت» و «وحی» و مخالف هر نوع تفکر غیر عقلی است.<sup>(۲)</sup> باید گفت که موضوع «خردگرایی» در عصر حاضر پس از طی دوران نوزایی (رنسانس) با پشت سر نهادن انقلابات اجتماعی و صنعتی و پیدایش مکاتب فلسفی تحصّلی و تعقلی در جهان، شاید برای مردم زمانهٔ ما چندان اهمیت نداشته باشد از آنرو که گویا امری کمابیش متحقّق و متعارف به نظر می‌رسد؛ به عبارت دیگر بیانیهٔ اصالت عقل رازی و امثال آن گویی برای مسامع مردم دیگر تازگی ندارد و به تاریخ و گذشته‌های دور اندیشگری پیوسته است، اما اگر چنین هم باشد هرگز نباید از یاد برد که همین موضوع ظاهراً بدیهی و پیش‌پافتادهٔ کنونی در عصر رازی مهمترین و عمده‌ترین مسئلهٔ سیاسی-فکری روز، و پس از آن هم حتی خطرناکترین مسئله از برای متفکران دنیای اسلام بوده است. بعضی‌ها امروزه که مسئلهٔ «عقل» و «وحی» را حلّ شده می‌پندارند، یا تصوّر می‌کنند که دیگر حسب مقتضیات زمانه در عصر خردگرایی کنون،

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۷-۱۹. طبّ روحانی، ترجمهٔ اذکائی، ص ۱-۳.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۶۱۹.

دیگر خیلی عاقل و «خردورز» و به اصطلاح «روشنفکر» شده‌اند، کافی است فقط یک نگاه به اطراف خود بیندازند، تا آثار و علائم موهوم‌پرستی در اجتماع پیرامون و افکار و اعمال ماقبل قرون وسطایی، به آنها حالی کند تا چه اندازه «عقل» و خرد انسانی بر جامعه حکمفرما شده است. امروزه از هر بچه‌مکتبی که پرسید «خدا را چگونه می‌شناسی؟»، لابد حسب تعالیم سنتی مذهب شیعه (در ایران زمین) خواهد گفت «به دلیل عقل»؛ ولی در آن روزگاران همین اقرار یک جرم بزرگ و نابخشودنی به عنوان «کفر و الحاد و زندقۀ» معجوسی و «رافضی» گری محسوب می‌شد، که در اغلب مواقع و بسا که سرها بیاد داده و جانهای هزاران هزار انسان بدبخت را گرفته است. در آن روزگاران تنها پاسخی که ممکن بود از سر خون آدمی بگذرند، این بود که بگویند: «چون یک شخص برگزیده‌ای فرموده که یک خدایی هست و جز او نباشد، به این دلیل بنده خدا را می‌شناسد». تکلیف گوسفندان «سربراه» خدا (= الأغنام الخانعه) یا به اصطلاح معروف «أغنام الله» همین بوده و بس، حدود اعتقادی که عبور و تجاوز از آن مطلقاً قدغن و ممنوع بوده است. این‌که آدم «خدا» را به دلیلی غیر از عقل بشناسد، آن‌را دلیل «نقل» گویند و عبارت است از قول شخص یا اشخاصی از نوع انسان، که بنا بر نظر رازی آنان هم به لحاظ استعدادهای عقلی و کسب علم با دیگر افراد یکسان‌اند، آنان نیز مانند دیگر مردم خودشان نیازمند به راهبر عقلی می‌باشند. کرامت انسان و آزادگی‌اش صرفاً در «عقل» و حکمت و معرفت اوست، تنها در نقل است که انسان «گوسفند سربراه» یا «برده و بنده» تلقی شده است. این‌که ناصر خسرو گوید: «رازی، انسان را برابر با خدا نهاده» (نه «گوسفند» یا «برده و بنده خدا» حسب نقل) اندیشه بسیار بلند خردگرایانه و اومانیستی است، که درس خوانندگان و کتاب‌خوانان می‌دانند تنها هشتصد سال پس از رازی در اروپا، این شعار آن هم در محافل علمی و فرهنگی و روشنگری سر داده شد. خلاصه آن‌که «عقل» و استدلال تعقلی رازی (و علمای شیعه) در برابر «نقل» و استناد تحدّثی کلامی (و اهل سنت) قد برافراشته، انصافاً باید گفت که دانشمندان شیعی (اثنی عشری) که حکم عقل را مقرون با «اجتهاد» علمی در اصول فقه و نظر خویش ضروری دانسته‌اند، در موضع خردگرایی کاملاً با محمد بن زکریای رازی هماوا و هم‌اندیش بوده‌اند. چنان‌که پیشتر هم گذشت (بهر «فضیلت عقل») اهل سنت و جماعت برای دفاع از مسئله نبوت، یکسره به تخطئه عقل و ادله عقلی پرداخته، آنان بالجمله «وحی» را خود کافی دانسته؛

اصولاً هر چه به احکام عقل بشری نسبت یابد، آنان همه را به احکام «نقل» نبوی منسوب می‌دارند. علمای اسماعیلیه ایران نیز - مکرر شد - که بیانیه اصالت عقل رازی، سخت بر آنان گران آمده است، از آنرو که قائل به «تعلیم امام» هستند (- یعنی باز همان مقوله «نقل») و در این خصوص ایشان هیچ فرق ماهوی با متکلمان سنی ندارند، که قائل به «تعلیم نبی» اند (- یعنی خبر و حدیث و تحدّث) و اصولاً موضوع «وحی» و نبوت برای متکلمان و اسماعیلیان، همانا کاریابه (Platform) سیاسی صرفاً به قصد و از جهت احراز حکومت اسلامی، خواه در شکل «خلافت» (سنّی) یا در صورت «امامت» (شیعی) است؛ از این رو داعیان اسماعیلی که نمی‌توانستند «عقل» را مثل متکلمان یکسره انکار و تخطئه کنند، «نبی» و «امام» را بدّل از آن دانسته، منجمله به رازی گفته‌اند آن «عقل» که می‌گویی و می‌ستایی همان «نبی» و امام جانشین اوست؛ و در توجیه - به اصطلاح - فلسفی این قضیه دست به جعل و اختراع یک سلسله مراتب مابعدطبیعی (موهوم) به عنوان «عقول» عشره و مشرّه «فلکی» و «ملکی» زده‌اند که مشهور است.

آرتور آربری که کتابی به عنوان «عقل و وحی در اسلام» نوشته، گوید که ابواسحاق کندی (فیلسوف) عرب پیروی بی‌چون و چرای خود را، از رسالت پیغمبر عربی اعلان نموده است؛ ولی زکریای رازی که یک ایرانی نمونه بود، فکر نمی‌کرد که باید یک چنین تعهد قبلی داشته باشد...؛ رساله پیامبرستیزی او جای تعجبی ندارد، زیرا که وی عقل را بر وحی برتری می‌نهاد، که این امر خود (در آن زمان) بدعتی کفرآمیز و هائل بود...<sup>(۱)</sup>.

بنابراین، رازی دل شیر داشته است که در شرایط آن زمان، به عنوان یک فیلسوف اصیل ایرانی اما «سقراط» وار، اعلام کند که عقل انسانی خود راهنمای بزرگ در زندگی اجتماعی، و افزاری سترگ در امور نفسانی است (همچون «رنه دکارت» سده ۱۷ م) که آدمی بدان از هر راهنمای انسانی دیگر، تحت عنوان «پیامبر» بی‌نیاز می‌گردد، همانا خرد جاودان اهورایی آدمی را خودبسندہ باشد (قبلاً گذشت که رازی به مانند دکارت اثری به عنوان «میزان العقل» داشته است). پینس هم درافزاید که رازی این موضوع را رد کرده است، که آدمیان بر طبق ظرفیت‌های فطری‌شان لایه‌بندی شوند؛ چه تمام آن استعدادها حسب رازی همانا سهم ایشان از عقل است، که البته آنان را فراخور حال به امور مادی و مسائل عملی قادر می‌سازد، بلکه در حصول بر آراء صحیح و در باب مسائل نظری هم توان می‌بخشد.<sup>(۲)</sup>

۱. عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، ۱۳۵۸، ص ۳۸ و ۴۰.

2. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 323.

### ۳. جبر و اختیار

جرجانی تعریف «جبر» را «اسناد فعل بنده به خدا» فرانموده، و گوید که جبریان بر دو گروه‌اند: میانه‌روان همچون اشعریان که «کسب در فعل» را برای بنده ثابت کنند، و تندروان همچون جهمیان که چنین چیزی را قائل نباشند.<sup>(۱)</sup> موافق با این تعریف گویا مفهوم جبر در متون پهلوی (زروانی) همان «بغوبخت» (divine fate) بوده باشد، مرادف با آن «تقدیر» إلهی یا همان «قضا و قدر» است (divine decree) که البته از این معنا «جبر» عوامانه یا تقدیرگرایی مذهبی (Fatalism) مراد باشد. اما اصطلاح اختیار (Choice) یا مرادف با آن «اراده» (Will) در اوستا «وَرنا» (varena) که در پهلوی «کامیشن» (= کام خدایی) یا «آزادکامیه» (free will) و در فارسی «برگرفتن» (free choice) و «خواست / بخواست» (voluntary) آمده است.<sup>(۲)</sup> بی‌هیچ مقدمه دیگری بگویم که محمد زکریای رازی، به آن‌گونه «جبر» بغوبختی عوامانه یا «تقدیر» إلهی ابداً اعتقادی نداشته، بسا که مخالف هم بوده است. «جبر» قابل قبول یک حکیم طبیعی و فیلسوف مادی به مانند رازی، همانا «جبر طبیعی» یا اصطلاحاً جبر علمی (Determinism) بوده و تواند بود. اما «اختیار» که هم برای درک مفهوم علمی آن به نزد رازی، بهتر است آنرا در تقابل با «جبر طبیعی» برحسب همان نظریه جامع و جالب دینکردی (مدن / ۳۷۹) بیان کرد، که پیشتر در بهر «تهیگی و بخت» (۷، ۵، ح) نیز به نقل آمده؛ می‌گوید که آدمی یک زندگی طبیعی دارد (= ناخودآگاه) و دیگر زندگی «خودآگاه» (بالاراده) و تقابل بین «چیهر» (طبع) و «کام» (اراده) همان تعامل بین «بخت» (= تقدیر) و «کنش» (= تدبیر) است، چنان‌که رفتار و هنجار آدمی بخشی موافق با سرشت (طبیعت) و بخشی مطابق با خواست (اراده) می‌باشد.<sup>(۳)</sup> و همین نگره خود

۱. کتاب التعریفات، طبع فان فلوتن، ص ۷۷.

۲. واژه‌نامه فلسفی (سهیل افنان)، ص ۹۴ و ۱۱۵.

3. *Zurvan* (Zaehner), p. 144.

موضوع «فطری» و «کسبی» در تکوین شخصیت آدمی را حسب وراثت و محیط تبیین می‌کند. رازی در مباحث خلق و حدوث همین لفظ طبع (= چیهر) که برابر با «فوزیس / فیزیس» یونانی، مرادف با کلمه «طبیعت» (nature) و «کیان» (physic) است، و لفظ «اراده» (= خواست / کام) را در همان معانی پیشگفته به کار برده است.

اینک چنان‌که در بهر «تهیگی و بخت» (۷، ۵، ح) گذشت، مسئله‌ای که برای هر فیلسوف یا متفکری مطرح بوده و هنوز هم هست، این‌که آیا خلقت عالم به «اراده» (= خواست) باری تعالی بوده، یا حسب «طبع» (طبیعت) و از روی بخت و اتفاق صورت گرفته؟ دیگر آن‌که آدمی در امر خود «مختار» است یا «مجبور» محکوم و مقهور قوانین الهی یا طبیعت؟ ایستار رازی از دیدگاه زروانیگری موافق با «جبر» مادی یا طبیعی بیان شد، که در خلقت عالم و تکوین موجودات همان قول به علت اتفاقی یا بخت (chance) و خودانگیزش (spontaneity) دقیقاً نگرش وی و دیگر حکمای طبیعی و زروانی است، و این مسئله با نظریه جبر علمی (Determinism) توافق دارد یا توجیه‌پذیر است. منشأ نظر هم از جمله حسب دینکرد (مدن / ۲۸۴) یاد شد که این جهان مادی (= گیتی) اساساً با بخت (بریه) بکار اندر (اپرتار) است، مینوگ (= جهان روح) با کنش (= فعل / اراده) سامان پذیرد (و) اگر آدمی چیزی خواست (باید) برای آن کوشد (که) به دست آرد<sup>(۱)</sup>. این مسئله «خواست» و «کوشش» انسان، دیگر مربوط به مقوله اختیار در تقابل یا تعامل با «جبر» طبیعی و اجتماعی می‌شود، که روشن کردن ایستار رازی در این خصوص بدین فصل موكول گردید؛ ولی اشاره رفت که دو قسم جبریگری رایج، یکی «جبر علمی» عالمانه و دیگر «تقدیرگرایی» عامیانه، هم از دیرباز در زروان آیینی عملاً نگرآزمایی داشته است. پس «بخت» زروانی (Chance / Fortune) همان «طبع» (= چیهر) قول رازی یا «ناخودآگاه» است، که در تعامل با «کام / خواست» (اراده) و «فعل» (= کنش) آدمی یا «خودآگاه» می‌باشد؛ چنان‌که به قول ابوحنیفان توحیدی (مقابسه ۵۸) «صورت» عنوان اختیار، و «هیولی» نشان از اضطرار یافته است<sup>(۲)</sup>؛ بدین معنا که «ماده» ضروری و اما «صورت» مختار باشد، به تعبیر دیگر «طبیعت» انسان جابر است و «فعل فکر» او مختار. البته پیداست که این نگره تنها مفهوم کلی «انسان» را، آن هم مصداق

1. *Zurvan*, Part II (texts), pp. 406-407.

۲. المقابسات، ص ۲۳۵.



«فردی» اش را در نظر گرفته است؛ ولی آنچه مهم است و از نظر حکمای قدیم به دور مانده، همانا مصداق اجتماعی انسان می‌باشد، که حدود «اختیار» آدمی در این عرصه مشخص نشده، لذا هر چه مقهور قوانین «جبر» اجتماعی و تاریخی بوده، گروهی اسباب و علل آن را در «چرخ» آسمانی و «تقدیر» الهی (- بغوبخت) جستجو کرده‌اند.

مثلاً در رسالهٔ زروانی‌گونه «مینوی خرد» (باب ۲۱) پرسیده می‌شود که آیا با کوشش، چیز و خواستهٔ گیتی را می‌توان به دست آورد؟ مینوی خرد پاسخ می‌دهد که با کوشش آن نیکی که مقدر نشده نمی‌توان به دست آورد، ولی آنچه مقدر شده با کوشش زودتر می‌رسد، و کوشش هم آنگاه که زمان (یزدان) با آن نباشد در گیتی بی‌ثمر است...؛ و (باب ۲۲) باز پرسید دانا که به خرد و دانایی با «تقدیر» می‌توان ستیزه کرد یا نه؟ پاسخ داد که حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم نمی‌توان با «تقدیر» ستیزه کرد؛ چه هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرارسد، دانا در کار گمراه و نادان بددل شود و کوشا از کار بازماند (همه بازگفته شوند) و چنان است که با آن چیزی که «مقدر» شده، سببی نیز همراه می‌آید و هر چیز دیگر را می‌رانند...؛ و (باب ۲۳) این‌که گویند «بخت» یا بغوبخت آن است که از آغاز مقدر شده است...؛ و (باب ۵۰) پرسید که سبب احترام و بزرگی یافتن مردم نادان و ناآگاه، و سبب احتیاج و رنج یا بی‌مردم دانا و نیک چیست؟ پاسخ در یک کلمه «بخت» است که با آن یکی یار است و با این یکی نیست، همان چیزی که نادان را افضل و دانا را ابله جلوه‌گر سازد...؛ و (باب ۶۶/۱) گوید که در به دست آوردن یاری «بخت» برای مردمان (البته) خرد بهتر است / مردمان به «خرد» می‌توانند یاری‌بخش را به دست آرند...؛ و (۴-۱/۳۳) می‌پرسد هیچ آفریده هست که اهرمن نتواند بدو آسیب برساند؟ گوید که (البته) به مردم خردمند و خورسند (- قانع) کمتر می‌تواند آسیب برساند...؛ و (باب ۲۷ و ۲۸) گوید که از برای ننگ (= آبرو) گناه مکن، چه نیکی و آراستگی و ثروت و قدرت و شایستگی به «کام» (اختیار / اراده) و کردار مردمان نیست، بلکه به تقدیر و سپهر و کام ایزدان باشد...؛ و (باب ۷) می‌پرسد که «چیزی را که مقدر شده می‌توان برگردانید؟»، پاسخ به نحو زیرکانه‌ای حواله به «چرخ» شده (بند ۱۷-۲۱) و گویا هم منفی است... (۱۰/۲۲) چه «سپهر» (فلک) از هر چیز (دیگر) نیرومندتر است<sup>(۱)</sup>. باید گفت که این «بغوبخت» (خدای بخت و سرنوشت) ایرانی به طوری که

۱. مینوی خرد، ترجمهٔ دکتر احمد تفضلی، ص ۷، ۹، ۲۲، ۲۳، ۳۸، ۳۹، ۴۷، ۵۰ و ۶۸.

این ندیم می‌گوید، در نزد کلدانیان / حرانیان هم به اسم «ربّ البخت» پرستش می‌شده، چندان‌که نه روز آخر تشرین ثانی از آن او بوده و آیین‌هایی برای او داشته‌اند، و نیز ۲۶ ماه ایلول هر سال برای او جوجگان قربانی می‌کرده‌اند.<sup>(۱)</sup>

البته مسئله اراده / اختیار آدمی، در متون مزدیسنايي (پهلوی) به عنوان «کام خدایی» مطرح بوده؛ حتی گویند که در اوستا (یشت ۲۴/۱۹؛ وندیداد، ۴/۱، ۱/۱۵، ۱/۱) و جز اینها بیان گردیده، چنان‌که کلمه «انهوس اگنوواو» (= خداوند جهان تنانی) بدین مفهوم است، که آدمی آن نیروی فرمانروا بر خویشتن را دارد. کاسرتلی افزوده است که آموزه جبری‌گری (فاتالیستی) در مینوی خرد (۴۰/۳۹) که هر آدمی «ستاره» ای در آسمان از آن خود دارد، بدین معناست که بایستی رفتارش بر طبق «اطاعت از اولی الامر» بوده باشد.<sup>(۲)</sup> اگر این تفسیر درست باشد، مسئله جبر سیاسی در اجتماع، هم مؤول به «تقدیر الاهی» شده است. یکی از قربانیان مشهور «جبر سیاسی» در این کشور، که نمونه‌ای والا در سپهر «اختیار» آدمیزاد و «اراده» آزاد (- کام خدایی) و آزاداندیشی - یعنی - مطلقاً «خرد، خردمندی و خردآینی» بود، حکیم بزرگمهر بُختگان (گویا) وزیر خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) که هم زروانی-مانی آیین بوده است، یعنی تن به پیروی از «اولی الامر» در اندیشه نداده، و بر مذهب «مختار» سلطه حاکم یا «دین ملوک» نرفته است؛ پند نامگ او به عنوان «یادگار بزرگمهر» در جزو خردنامه‌های ایرانی (- جاودان خرد) از دیرباز مشهور و متداول بوده،<sup>(۳)</sup> از جمله (بند ۱۰۸-۱۰۹) در پاسخ به این‌که بخت و کنش یا «تقدیر و تدبیر» چه باشد، می‌گوید که «بخت، علت است و کنش، بهانه چیزی که به مردمان رسد»، ظاهر است که تقدیر را علت فاعلی و تدبیر را علت مؤثره یا قریب دانسته؛ و هم (بند ۱۲۶-۱۴۶) در پاسخ به این پرسش که «کوشایی و جهشیاری» آدمی چه سهمی دارد، می‌گوید «کوشایی» همین بس که آدمی نیکی پیشه کند، کاری که بدو سپرده‌اند با درستی (بدون جرم و معصیت) و بی‌رنجی انجام دهد؛ و اما «جهشیاری» همانا نام نیک و نیکفرجامی آن کار است. آنگاه «سپهر» گیهان بختار - یعنی - «فلک قسمتگر نصیب هرکس در جهان» (- بغویخت) بر جان و جهان

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۳۸۷ و ۳۸۸.

2. *Philosophy of the Mazdayasnian Religion...*, pp. 143, 144.

۳. رش: فهرست ماقبل الفهرست (پ. اذکائی)، ص ۱۱۹-۱۲۰ و ۱۲۳.

فرمانروا تر است، زمان (- زروان) بختیار است و آن کس که «بخت» یار و مددکار اوست همانا کامروا تر باشد (به کوشش بزرگی نیاید به جای / مگر بخت نیکش بود رهنمای) و شگفت‌انگیزترین چیزهای جهان، همان «نادان خوشبخت» و «دانای بدبخت» بوده باشد (فلک رهنمونش به سختی بود / همه بهر او شوربختی بود) و این پند نامگ حکیم بزرگمهر را تماماً حکیم فردوسی به نظم کشیده، مشکویه رازی نیز در پیوست «جاودان خرد» خود آورده است.

لیکن فقره نگرش‌پذیری در باب «جبر و اختیار» مانوی، که می‌تواند حتماً نگره حکیم رازی هم باشد، آسموسن در موضوع رستگاری سرشتی انسان بیان نموده؛ گوید افرایم سوری (مسیحی) را در قول مانویان به اراده آزاد (- اختیار) سوء فهمی دست داده است؛ اساساً باید گفت که آموزه مانوی یکسره بر نگره ایزدانه یا امکان رستگاری سرشتانه در هر موجود بشری تمرکز یافته، که صرفاً از طریق بر گرفتن و فرارس شدن معرفت و شناخت حقیقت به حصول پیوندد؛ دگرگشت آزاد و آگاه به یک «انسان نوین» و «زایش دوم» (= تولدی دیگر) با حصول بر حقیقت (= گنوسیسی / عرفان) به وسیله پنج عضو و پنج هبه (حس) به درک بداء حضور یقین بالقوه در آدمی امکان‌پذیر است. امر واقع به لحاظ انسان‌شناختی در آمیزش وجود خیر و شر در آدمی است، اراده بشری همانا «آزادی» در اختیار بین خیر و شر یا نور و ظلمت می‌باشد. چه دانسته است که حسب اعتقادات مانوی، آدمی که آمیزه‌ای از دو مینوگ نیک و بد است، اختیار و انتخاب آزاد در آن دو مینو دارد؛ و عظمت اخلاقی-مذهبی مانوی‌گری در همین است، یعنی همه چیز موقوف به معرفت (= گنوسیسی / عرفان) و علم و دانش (scientia) باشد، چندان‌که اراده و میل آزاد صرفاً بر سیل دانش و دانایی، هم از خیر و شری که آدمی راست عملاً صورت تحقق می‌یابد. اگر نفس حیوانی روی به فضیلت روحانی آرد، پاره‌ای نور با نیروی حیاتی مینوگی گیرد، آنها را بپذیرد و بخشش‌هایش بستاند، همانا حیات ابدی و زندگی جاودان بیابد.<sup>(۱)</sup> آشکار است که این بیانیه مانوی با حکمت‌آموزی و علم‌اندوزی و خردورزی حکیم رازی کاملاً مطابقت دارد، گویند که قاعده «وجوب لطف از خدا» در نزد موحدان و شیعیان دوران اسلامی، ناظر به اعتقادات مانوی و ثنویان همانا به صورت «وجوب فلسفه یونان» بیان شده است.<sup>(۲)</sup> بدین‌سان، محمل و مناط

1. *XUASTVANIFT* (studies in Manichaeism), pp. 17, 18.

۲. دکتر علی‌نقی منزوی (در) مجموعه سخنرانیهای کنگره...، ۳/۳۶۷.

«اختیار» آدمی در نزد رازی، تنها «خرد» اورمزدی و «فلسفه» دانایی، در برابر «جبر» اهریمنی یا «تقدیر» کور نادانی است. مینوی خرد (باب ۴۶) گوید که «خرد» بهترین خواسته جهان، «بخت» چیره‌ترین چیز جهان، و «وای بد» همان است که کسی نتواند از آن بگریزد.<sup>(۱)</sup>

این‌که رازی برخلاف اکثر فلاسفه مشائی و نظر به اصول ذره‌گرایی در حکمت طبیعی، هرگز اعتقادی به علت غایی از برای عالم نداشته و اگر هم قائل به علتی بوده، همانا اتفاقی (فلتیه) یا «بخت» و تصادف و خودانگیزی نام دارد، یک‌چنین نگرشی دقیقاً موافق با طرز تفکر اپیکوری است، که شباهت تام فلسفه حکیم عمر خیام نیشابوری بدان، لابد در مسئله جبر و اختیار هم باید مطمح نظر شود. ما طی بررسی کتاب «عمر خیام» (نوشته «علیرضا ذکاوتی»، ۱۳۷۷) به مسائل مشترک فلسفی و افکار مشابه رازی و خیام - که هر دو طبیعی‌دان زروان‌گرای بوده‌اند - با تحلیل و توضیح آنها حسب اشارات مؤلف پرداخته‌ایم؛ از جمله این‌که خیام - که او نیز متافیزیک را کنار نهاده بود - اعتقادی به علت غایی نداشت، زیرا نسبت دادن غایت به فاعل «بالطبع» (طبیعت) امری عبث و بی‌جاست [ص ۵۶] و همو می‌اندیشید که افعال باری معلل به غرض نیست، از این‌رو گفته است که «از کین که پیوست و به مهر که شکست؟» [۵۹]. خیام که حسب برخی از رباعیات وی، نظریه اتمی را پذیرفته و به مذهب «ذره» گرویده (می‌خور که به خاک در، تنت ذره شود... و...) نشان می‌دهد که به فلسفه دموکریتوس و اپیکوروس رسیده، از آن‌رو اصحاب این نظر ترکیب عالم را بر اثر حرکت جاودانی (- حدوث مدام) و برخورد های تصادفی ذرات می‌دانند، که در سیر اندیشه به مسئله بخت و اتفاق نزدیک شده است [۶۰ و ۸۹]. نظریه معاد در نزد خیام (همانند رازی) مبنی بر «رجعت» ذرات مادی است، این‌که اجزاء ساختار جسم آدمی (- ذرات) تنها به صورت ترکیب عناصر در کارگاه کوزه‌گری، و به اشکال عیان کاسه و کوزه یا جام و قدح عود می‌نماید [۱۴۹]. از طرف دیگر، به گفته روبرت زینر، افکار زروانی هیچ‌امیدی فرانمی‌نماید؛ در این آیین هیچ پاداش آسمانی یا وجود آن‌جهانی ابراز نمی‌شود، نه ابدیت شخصی و غیرشخصی و نه هیچ اشارتی به فرجام آدمی؛ فقط تقدیر با برداشتی تیره‌گون بر آن حکمرواست، تنها می‌توان به منزل آخرت رفت، بخت کسی دانسته نیست، آنچه دانسته است این‌که «دهر» بوده و خواهد بود.<sup>(۲)</sup>

۱. مینوی خرد، ترجمه تفضلی، ص ۶۴.

متفکران بزرگ دیر یا زود هر یک از طریق خود، به این نتیجه می‌رسند که انسان موجود مقید محدود و مشروطی است؛ و علم او نیز در همین میانه‌ها نوسان دارد - یعنی - در بینهایت بزرگ و بینهایت کوچک لنگ می‌زند [۱۱۲]. ابوالحسن عامری گفته است که گروهی از طبیعیان، به انکار سیاست الهی در رخدادهای جهان زیرین برخاسته، ادعا کرده‌اند که همه اینها از تقدیر به دور است [۵۴]. این عقیده رازی هم به مانند خیام باشد، که جهان عالم تنازع و تزاحم است؛ ما اختیار مطلق نداریم، ضمن آنکه فی الجمله احساس می‌کنیم که آزاد هستیم؛ حق مطلب این است که به اندازه آگاهی خود آزادتر می‌شویم، هر قدر قانونمندی‌ها را بیشتر بشناسیم، تصرف در آنها میسرتر می‌شود [۱۰۲]. جبریگری خیام نیز «علمی» است، همان قدر مقبول «جبر» که چنین متفکری قائل تواند بود، این است که ما مقهور قوانین طبیعت هستیم، آمدن و رفتن ما به اختیارمان نبوده باشد. اهل دین می‌گویند: «ما برای عبادت (معرفت خدا) آفریده شده‌ایم، حال آنکه خداوند خود بی‌نیازی مطلق خویش را از «عبادت» همه جهانیان (ان الله غنی عن العالمین) اعلام نموده است [۹۷]. وقتی سلطه‌ای قاهرانه برقرار باشد، آدمی دیگر «اختیار» و آزادی ندارد؛ فلذا خیام به نظر ما مثل باباطاهر «جبر اجتماعی» را تأویل الهی (سماوی-فلکی) نموده، هم بایستی گفت علاوه بر آنکه ما مقهور قوانین «طبیعت» هستیم، همانا مقهور قوانین «تاریخ» نیز باشیم.<sup>(۱)</sup>

یک عارف کبیر و یک عالم کبیر - حلاج و بیرونی - هر دو پیش از خیام به یک عبارت گفته‌اند: «انسان حتی در دین خود مختار نیست»، که این نظر می‌تواند تأویل جغرافیایی هم داشته باشد - یعنی - ما گذشته از قوانین جامعه و تاریخ، مقهور «جبر» جغرافیایی هم هستیم؛ زیرا اگر خیام در چین زاده می‌شد، لابد بر دین اخلاقی «کنفوسیوسی» می‌بود؛ و اگر در هند زاده می‌شد، لابد بر دین عرفانی «برهمنی» می‌بود؛ و اگر در یونان زاده می‌شد، لابد بر دین فلسفی «سقراطی» می‌بود، که هیچ‌یک از اینها - چون شریعت الهی «انبیاء» بر آنها مقرر و مترتب نیامده - آن «جبر مذهبی» که خیام فریادش از آن بر آسمان بلند است، این‌گونه وجود نمی‌داشت یا دست کم بدین شدت و حدت نبود. چنین نماید که علت گرایش اندیشمندان ایران‌زمین به «فلسفه» در شکل و مضمون یونانی‌اش، همانا

2. *Zurvan*, p. 272.

۱. رش: روزنامه انتخاب، ش ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ (۱۳-۱۵ تیرماه ۱۳۷۸)، ص ۶.

برای گریز از «جبر» در مفهوم جغرافیایی و فراداد اجتماعی‌اش بوده؛ زیرا که در فلسفه یونان - چنان‌که معروف است - خدای «جبار» و «شارع» قدسی و احکام «جزمی» وجود ندارد. مسئله در نزد حکمت‌پیشگان ایران ابدأ و هرگز جنبه «نیست یزدان‌گویی» (Atheistic) نداشته، خدای جهان هرگز و در هیچ‌جای جهان - حتی در نزد دهریان و طبیعیان و لامذهبان هم منکری ندارد، هر یک به طریق خویش قائل به ذات واجب‌الوجود بوده‌اند؛ ولی احکامِ الهی که اصحاب شرایع آورده‌اند، آنها را که «فرشتگان» آسمانی اجرا نمی‌کرده‌اند؛ همین شریعتمداران صاحب سلطه یا متکی به قدرت دنیوی و «آدمهای» زمینی - که اتفاقاً آنها خود نیز ذلیل و مقهور انواع جبرها و بالخاصه قوانین «سیاست» و هواجس «نفس» بوده‌اند، آنها را بر آحاد اجتماع - اعم از جاهل و عالم یا علی السواء بر عام و خاص - اعمال و الزام کرده‌اند. علت گرایش به «طریقت» های عرفانی و تصوّف نیز در ایران زمین، همانا گریز از سلطه و احکام جزمی «شریعت» های مختلف؛ و این تنها نوعی اختیار و «آزادی» نسبی به معنا و منظور «رهایی» از شرایط بعضی «جبر» های حاکم و موجود بوده\*، که در نزد فلاسفه و حکیمان ناظر به «خردگرایی» و «فلسفه‌رانی»، رهنمون به حکومت «عقل» و عُقلاء یا «حکمت» و حکماء باشند.

\* سزااست گفته شود رسالات «جبر و اختیار» که تاکنون حکمای قدیم ما نوشته‌اند، نظر به آن‌که قوانین طبیعت و اجتماع (جغرافیا و تاریخ) بر آنها مکشوف نبوده، به معنای حقیقی کلمه جز «یاوه‌گویی» ها و «لفاظی‌های مابعدطبیعی» بیش نباشد، از جمله مثل کتاب «انقاذ البشر من الجبر والقدر» (= رهایش انسان از جبر و تقدیر) ابوالحسن عامری، که نهایتاً توجیه «وضع موجود» و تسلیم به «سلطه حاکم» است.

## ۴. دین و فلسفه

«دین» در قرآن مجید واژه‌ای دخیل و مأخوذ از آرامی (سریانی) است، اصل آن همان کلمه دین پهلوی به معنای «حکم و داوری» باشد، که از واژه اوستایی «دئنا» فراجسته و گویا اصل عیلامی یا اکدی داشته است.<sup>(۱)</sup> دئنا (daena) اوستایی که ریشه سانسکریت هم دارد، در معانی «کیش، ویژگی روحی، وجدان و تشخیص معنوی» به کار رفته، یکی از قوای پنجگانه باطن انسان به شمار آمده است. ایزدی نیز به اسم «دین» در آیین زردشتی باشد، که روز بیست و چهارم هر ماه بر نام او نهاده است. دین در زبانهای سامی به معنای «قانون و حق و داوری»، نیز به مفهوم «حکم کردن» تداول داشته است.<sup>(۲)</sup> اینک در تمهید این مطلب که چگونه فلسفه از «دین» جدایی یافته، دو گونه معرفت جهان‌بینانه که در بدایت امر «یکی» بوده؛ و چرا حکیم رازی معتقد به جدایی آن دو شده، برخلاف فلاسفه اخوان الصفايي که همچون مکتسبان فکری ایران باستان (- مزدایی - زردشتی) در اتحاد مجدد و آشتی آن دو کوشیده‌اند، اجمالاً اشارتهای گذرا می‌رود بدین که ایران‌زمین به عنوان «کشور دینها» شناخته آمده، چنان‌که بوندهشن ایرانی (۷۶/۹) ضمن بیان هفت کشور و شرح «خونیرس» (= ایرانشهر) گوید که بهدینی هم در اینجا پدید آمد؛ و هم از اینجا آنرا به دیگر کشورها ببرند.<sup>(۳)</sup> از دیرباز زندگی ایرانی جماعت را مبتنی بر اصل «دینی» یاد کرده‌اند، هم این‌که لغت «دین» یک کلمه ایرانی با مفهوم عمیق وجدان و شعور انسانی، امروزه این معنا با تعریف نهایی «فلسفه» پهلوی می‌زند و مرادف است. منتها از دیرباز محققان بر این عقیده بوده‌اند که «دین» اختصاص به ایرانیان و «فلسفه» اختصاص به یونانیان داشته؛ حال آن‌که حسب واقع در نزد فرزندگان ایران

۱. واژه‌های دخیل در قرآن مجید (آرتور جفری)، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، ص ۲۰۷-۲۰۹.

۲. برهان قاطع، حواشی دکتر معین، ج ۲، ص ۹۱۶.

۳. بوندهشن، گزارش مهرداد بهار، ص ۷۱.

«دین» و «حکمت» هر دو مقوله واحدی است. به گفته اقبال لاهوری در اشاره به فلسفه ایران باستان: «تعقل فلسفی ایران شاید بر اثر نفوذ فرهنگ‌های سامی سخت با دین آمیخته است، اندیشمندان نوآور همواره بنیادگذاران جنبش‌های دینی بوده‌اند».<sup>(۱)</sup>

ما چنین دریافته‌ایم و برای نخستین بار در کتاب «فهرست ماقبل الفهرست» خود، به تحقیق و با تفصیل تمام این مطلب را ثابت کرده‌ایم که، نگره‌های جهان‌شناسی، اندیشه‌های فلسفی و باورداشت‌های دینی ایرانیان باستان، اساساً جوانب معرفتی از یک مقوله کلی بوده است. به عبارت دیگر، دین و دانش و حکمت در آن روزگاران ابداً از هم جدا نبوده‌اند، این هر سه در واقع وجوهی از یک هرم معرفتی می‌باشد. ایران، سرزمین ادیان به واقع سرچشمه «حکمت» جهان بوده، تجرید فلسفی را یونانیان در مقولات از ایرانیان آموختند؛ یک گواه در اینهمانی «دین و فلسفه» در ایران، این که زردشت پیامبر دیناوار را بانی فلسفه در جهان دانسته‌اند<sup>(۲)</sup>؛ و به قول سیدمرتضی رازی (در بیان فلسفیت مجوس) بدان که هیچ مذهب نزدیکتر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست.<sup>(۳)</sup>

باید گفت، آن تمدن یا فرهنگ و دانش‌آوری شهرآسایی، که مبدأ یا مشخصه‌اش ظهور دین زردشتی دانسته آمده، به همین دلیل (لمی) علوم منسوب بدان صبغه یا جنبه دینی داشته است. این همان سیمای دیگر از وجوه هرم معرفتی است، که یاد کردیم دین (مذهب) و دانش (علم) و حکمت (فلسفه) در مشرق‌زمین - خصوصاً در ایران باستان - خود مقوله‌ای واحد باشند. بنابراین، فلسفه از دین جدا نبوده، علم نیز از دین - و هم فلسفه - سوایی نداشته است؛ همه مواد و متون اینها جمعاً در «کتاب دین» - یعنی - جزو نسکها و دفترهای «اوستا» یی و زندها (تفاسیر) آن مدون بوده است. آذهانی که برحسب تربیت یونانی مآبانه چاره‌ناپذیر، همواره یک دیوار چین بین فلسفه و دین یا علم و دین حائل و فاصل می‌دانند، بایستی هم بدانند که به قول اولمستد: «در شرق باستان دانش بر ضد دین نبود، بلکه خود در زیر سایه معبد و مسجد رشد می‌کرد...»<sup>(۴)</sup>. گواه بر اینهمانی دین و دانش، یشت شازدهم اوستاست، به نام «چیستا» که فرشته علم باشد،

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آریانپور، ص ۲.

2. see: *ARISTOTLE*, (A-H. Chroust), vol. II, p. 207.

۳. تبصرة العوام، طبع عباس اقبال، ص ۱۶.

4. *History of the Persian Empire*, p. 200.



اسم دیگر آن همانا «دین‌یشت» است، که از همین دانسته می‌آید «دین و دانش» همبر یکدیگر بوده‌اند. چیستی یا چیستا به معنای دانش و معرفت، که آنرا به «علم» ترجمه کرده‌اند، مناسبت تامی با «دئنا» دارد که هم ایزد دین مزدیسناست؛ و تمام «دین‌یشت» - یعنی - ستایش «دین» در اوصاف «راست‌ترین علم مزدا آفریده» است؛ و ما پیشتر مکرر گفته‌ایم که اصولاً نامخدای ایرانی «مزدا»، خود انتزاعاً به مفهوم «خرد و دانایی» و همانا مسمای الاهی «عقل» و «عرفان» و «فلسفه» است.

### الف. تگره جدایی:

مورخ مشهور فلسفه «برهیه» درباره وحدت جهان‌بینی مذهبی و فلسفی ایرانیان باستان، از جمله گوید که مفاهیم واقعی بسیاری از پدیده‌ها در بطن آن جهان‌بینی، همچون بذرهایی است که «فلسفه» از آنها روید، و همان منجر به ظهور پیشتانان فلسفه در یونان شد. نیز گفته‌اند که جدا نبودن فلسفه از اصول دینی، خود نشانه قدرت معنوی تمدن ایرانی بوده؛ نباید فراموش کرد که جدایی بین قلمروهای گوناگون دانش و حکمت در یونان باستان، باعث اضمحلال و از هم پاشیدن تمدن آن سامان شد، هم به علت از دست دادن وحدتی که همه جنبه‌های علوم و فلسفه و دین را با یکدیگر پیوند می‌داد، آن فرهنگ و تمدن روی به نیستی آورد؛ عجب آن‌که خود افلاطون حکیم بزرگ یونان نیز در «نوامیس» و سایر رسائل خویش به این خطر اشاره کرده بود.<sup>(۱)</sup> منتها به عقیده اقبال لاهوری «پس از غلبه عرب بر ایران زمین، فیلسوفان نوافلاطونی و ارسطویی ایران، به طور موقت فلسفه محض را از دین جدا کردند. اما این جدایی بس زودگذر بود، فلسفه یونانی با آن‌که ایرانی نبود، جزء لاینفک فکر ایرانی شد و حکیمان بعدی - چه کسانی که پیرو آن بودند و چه کسانی که با خرد سنجی بدان می‌نگریستند - همه به زبان افلاطون و ارسطو سخن می‌گفتند؛ اما در هر حال برای فهم فلسفه اسلامی باید به یاد آورد که اکثر حکیمان به دین وابستگی داشته‌اند».<sup>(۲)</sup> از آن میان حکیم رازی هیچ وابستگی به دین نداشت، وی نه تنها با ارسطو و پیروان او بر سر جدال و اعتراض بود، بلکه با متفکران زمان خود خاصه با متکلمان هم مانند جاحظ بصری، ابوالعباس ناشی، ابوالقاسم کعبی و

۱. فهرست ماقبل الفهرست، ص ۸۱-۸۲، ۱۳۲-۱۳۳ و ۲۳۳-۲۳۴.

۲. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر آریانپور، ص ۲.

شهید بلخی نظر خوبی نداشت؛ زیرا این جماعت می‌کوشیدند اصول دین را بر مبانی فلسفی منطبق سازند، که در نظر رازی این امر امکان‌ناپذیر بود؛ و برخلاف پیروان ارسطو در عالم اسلام، تصوّر نمی‌کرد که بتوان بین فلسفه و دین سازش ایجاد کرد.<sup>(۱)</sup> یکی از جهات ناسازگاری فلسفه با دین در نزد رازی به نظر ما، همبافتگی و درهم‌شدگی اصول نظری «دیانت» با قواعد عملی «شریعت» می‌بود.

ابوالحسن عامری «فیلسوف نیشابور» که بزرگ‌ترین قهرمان سازش میان دین و فلسفه بود، خود در فصل اول کتاب «مناقب اسلام» (گفتار در چیستی علم و فواید اقسام آن) گوید که آن بر دو گونه باشد: دینی و حکمی، خداوندان علوم دینی همان برگزیدگان از پیامبران‌اند (درود خدا بر آنان باد) و اصحاب علوم حکمی هم شایستگان از حکیمان‌اند؛ و اساس این تقسیم همانا «وحی» و «عقل» می‌باشد، که آن یکی (- وحی) متعلق به انبیاء و این یکی (- عقل) از آن حکماست؛ می‌توان گفت که هر پیامبری حکیم است، اما هر حکیمی پیامبر نتواند بود؛ و باید افزود که بنیان دین بر کتاب الله و سنت رسول است، پس هر کس که از رسول اطاعت کرد (آیه) همانا از خدا اطاعت نموده است.<sup>(۲)</sup> ابو عبدالله خوارزمی (سده ۴ ق) هم که دانشنامه خود را بر دو بخش نهاده: بخش یکم را علوم شریعت عربی (- دین) و بخش دوم را علوم ایرانی و یونانی (- فلسفه) ویژه ساخته است.<sup>(۳)</sup> این نکته بسیار پراهمیت و عامل قابل ملاحظه‌ای در افتراق بین فلسفه و دین است، که هرگز نباید هیچگاه از نظر دور داشت، این‌که در نزد حکیمان و متفکران ایرانی «دین» صرفاً یک شریعت «عربی» به شمار آمده، طبیعی است که از موضع شعوبی‌گری خویش با آن سرسازش و آشتی نداشته‌اند. اما ابواسحاق کندی فیلسوف عرب - که پیشتر گذشت - پیروی بی‌چون و چرای خود را از رسالت پیغمبر عربی اعلام داشت، نخستین کسی است که در نزدیک کردن دین با فلسفه کوشید؛ چندان‌که ابوالعباس ناشی (اکبر) متکلم و شاعر درباره او گفته است: «أتقرن الحداداً بدین محمد / لقد جئت یا اخاکنده ادا» (= آیا تو کفر و الحداد را با دین محمد همبر می‌کنی / ای برادر کندی همانا که چیز ناجوری بیاورده‌ای) و باید گفت که هم‌کندی بود، این دو را

۱. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی (دکتر ذبیح‌الله صفا)، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۲. الاعلام بمناقب الاسلام، طبع و ترجمه دکتر شریعتی - دکتر منوچهری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۳. مفاتیح العلوم، طبع فان فلوتن، ص ۵. ۲۱۴/۱۱۲ و ۱۸۶/۸۴.

به علوم «نبوی» الهامی، و علوم «انسانی» فلسفی تعریف نمود، که مبنای تقسیم همانا «وحی» و «عقل» می‌باشد. اما وی خود زیان همبر کردن دین با فلسفه را دید، چه کیفر این کار را با متهم شدن به کفر و الحاد چشید؛ پس گوید که اینان (دینیاران) به خاطر نگهداری مقام‌های پرتزویری است، که بدون استحقاق آنها را اشغال کرده‌اند، بلکه می‌توان گفت به منظور ریاست و تجارت کردن با دین است؛ در حالی که آنان خود بهره‌ای از دین ندارند...، چه آن کس که با دین سوداگری کند خود دین ندارد؛ و هر کس که با درک حقایق اشیاء (فلسفه) دشمنی ورزد و آنرا کفر بنامد، بایستی که همو «بی‌دین» تلقی گردد...؛ و باید دانست که جستجوی حقیقت (فلسفه) هیچ تعارضی با دین ندارد.<sup>(۱)</sup>

پس از او، ابونصر فارابی ضمن «جمع بین آراء افلاطون و ارسطو» به جمع و توفیق بین فلسفه و دیانت هم کوشش کرد؛ وی با رعایت فضل تقدّم فیلسوف در سیاست مدنی خویش، مقام «نبی» را در حدّ رئیس مدینه فاضله توصیف نمود، که همو واضع نوامیس جامعه و از همگان به خدا نزدیکتر است.<sup>(۲)</sup> اما به لحاظ ترتّب زمانی (پیش از فارابی) بایستی از حکیم ایرانشهری، استاد زکریای رازی یاد کرد که به قول ناصر خسرو: «وی مر معنی‌های فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است، اندر «کتاب جلیل» و «کتاب اثیر» و جز آن، مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده است؛ و پس از او چون محمّد زکریا که مر قول‌های ایرانشهری را به الفاظ زشت ملحدانه بازگفته است، و معنی‌های استاد و مقدّم خویش را اندر این معانی به عبارت‌های موحش و مستنکر بگذارده است، تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند، ظنّ او فتد که این معانی خود استخراج کرده است...»<sup>(۳)</sup>. از این اشارت ناصر خسرو درباره‌ی ایرانشهری اولاً به خوبی دانسته می‌آید، که وی اندیشه‌های فلسفی ایرانی را در قالب دینی بیان نموده؛ ثانیاً معلوم می‌شود که او سعی بر وفاق میان دین و فلسفه کرده، برخلاف رازی که حسب مواضع اصولی خود قائل به جدایی و حفظ استقلال آن دو بوده است. ولی اشارت ابوالمعالی بلخی درباره‌ی ایرانشهری جالب توجه است، این‌که وی دعوی «نبوت عجم» کرد، و چیزی جمع کرد

۱. الاعلام بمناب الاسلام، مقدمه، ص ۱۱ و ۱۲، متن، ح ۱۸۶/۸۴.

۲. رش: فارابی (رضا داوری اردکانی)، ۱۳۷۴، ص ۱۲۸-۱۵۳.

۳. زادالمسافرین، ص ۹۸. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۵۶.

به پارسی، و گفت این «وحی» است به من، به جای «قرآن» بر زبان فرشته، نام او «هستی» داد؛ و گفت چنانکه محمد به عرب رسول بود، من به عجم رسولم...؟! و سلمان فارسی رسول بوده است... و مذهب او آن بود که همه شریعت‌ها یکی بیش نیست... (الخ)<sup>(۱)</sup>. این فقره دیگر حاجت به تفسیر ندارد، به لحاظ ما یکی از گزارش‌های گرانها، در زمینه پدیده همبستگی دین و حکمت ایرانی، گواه بر همان قول پیشگفته در این باره است.

ابوزید بلخی (ح ۲۳۶-۳۲۲ ق) عالم مشهور فلسفی، شاگرد ابواسحاق «کندی» فیلسوف (سابق‌الذکر) و مصاحب با زکریای رازی که گویند استاد وی بوده، نیز در پیروی از اندیشه استادش «کندی»، سخت به شعار «وحدت بین فلسفه و دین» پای‌بند بوده، سراسر عمر خود از آن دفاع نموده است. یاقوت حموی گوید از این راه به علم کلام روی آورد، در آن غور و خوض کرد که کارش به سرگردانی کشید.<sup>(۲)</sup> ابوحیان توحیدی گفته است که در میان مردم، هیچ‌کس موفق به جمع میان فلسفه و شریعت نشد، مگر ابوزید بلخی که در این خصوص سخن بسیار است. وی (که خود زیدی‌مذهب بود) داعی وحدت بین دین و فلسفه شد، مردم را نیز بدان دعوت می‌کرد؛ و منادی این شعار بود که فلسفه پشتیبان شریعت است، شریعت نیز هماهنگ و همسان با فلسفه باشد، یکی از آن دو «مادر» و دیگری «دایه» است. پس بر این اعتقاد از جمله کتابهای «شرایع الادیان، الابانة عن علل الادیان، عصمة الانبیاء، و جز اینها را تألیف کرد؛ خصوصاً یک تفسیر قرآن بر اساس عقاید معتزلی نوشت، که طی آن اندیشه وحدت «شریعت و فلسفه» را بیان نموده، ضمناً کوشیده است که معارف دینی را به علوم عقلی نزدیک کند.<sup>(۳)</sup> ابوزید بلخی هم بر اندیشه وفاق بین فلسفه و دین، رساله «فی شرح ما قیل فی حدود الفللسفه» (اختصاراً حدود الفللسفه) را برای امیر ابوبکر محمدبن المظفر چغانی نوشته است.<sup>(۴)</sup> شهرزوری از قول وی نقل کرده است که: «شریعت بزرگ‌ترین فلسفه است، و کسی فیلسوف نخواهد بود مگر آنگاه که تن به عبودیت دهد، و بر ادای وظایف شرعی

۱. بیان الادیان، طبع دانش‌پژوه، ص ۱۳۰. ۲. معجم‌الادیان، ج ۱، ص ۱۴۶ و ۱۴۸.

۳. رسائل ابوالحسن عامری (سحبان خلیفات)، ترجمه مهدی تدین، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۸، ۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲ و ۱۹۸.

۴. نک: گفتار «پ. اذکائی» (در ایران‌شناخت، ش ۱۱/زمستان ۱۳۷۷، ص ۱۳۷).

مواظبت کند»<sup>(۱)</sup>. پاسخ این فقره بسیار وهن‌آمیز را هم اینجا باید داد، این که جناب ابوزید بلخی مرحوم! در این صورت آن شخص دیگر «فیلسوف» نام نخواهد داشت، بلکه همان «گوسفند سربراه» مطیع شریعت می‌باشد، شریعت هم مطلقاً «فلسفه» نبوده تا چه رسد به «بزرگترینش» (۴۱).

بعضی وقت‌ها صبر و متانت و بی‌طرفی محققانه هم (که حدی دارد) از دست همچو فیلسوف‌نماهایی تمام می‌شود، و نزدیک است که آدم از کوره دربرود؛ آخر هر بچه‌مکتبی کودنی هم در آن زمان می‌دانسته: «فلسفه» خود رهایی از قیود «عبودیت» است... الخ (راست می‌گفته‌اند از قدیم که بلخیاها یک جای ما خلق الله‌شان عیب دارد). به قول ابوحنیفان توحیدی: «پیر ما ابوسلیمان منطقی بسیار گفتی که دین بر پایه قبول و تسلیم و مبالغه در تعظیم وضع شده، در آن «چون و چرا و نه» وجود ندارد (چیزهایی که اساس فلسفیدن است) مگر به اندازه‌ای که اصل آن را مؤکد و بندش را محکم نماید»<sup>(۲)</sup>. باری، کاسه از آتش داغتر در این اندیشه و «خاله مهریاتر از ننه» برای شریعت، شاگرد ناماورش، پهلوان یکه‌تاز در میدان صلح و سازش بین «فلسفه و دین» همانا ابوالحسن عامری فیلسوف نیشابور (که او هم عقلش پارسنگ می‌برده) و باید گفت این سه تن استاد و شاگرد - یعنی - کندی و بلخی و عامری - فقط به سبب همین اعتقاد - که بین دین و فلسفه تعارض نباشد -، هر سه به توطئه و قیام بر ضد اسلام متهم شده‌اند.<sup>(۳)</sup> عامری (ح ۳۱۰-۳۸۱ ق) که در ابتدای زندگی تربیت و فرهنگ دینی یافته، بعدها با اندیشه‌های فلسفی آشنا شده و به علوم عقلی گراییده، از این‌رو میان فرهنگ دینی و فلسفی او گونه‌ای هماهنگی برقرار شده است. از قول وی آورده‌اند که «علم» دو گونه است: یکی دینی که وصول بدان از طریق وحی است و به واسطه انبیاء (ع) حاصل می‌شود، و دیگری حکمی که مستخرج از حکم عقل است و توسط حکماء به دست می‌آید. وی علوم دینی را که یکسره شرعی است، شامل اعتقادات، عبادات، معاملات و مزاجر یاد کرده، که ماهیت آنها نیز عقلی است. (حَسَب توضیحی که می‌دهد همان نگرش علمای شیعه است که: «ما حکم به الشرع حکم به العقل»). گوید که حکمت و شریعت همانند دو «گاو» هم‌خیش در کشتزارها باشند، که در شخم یک زمین هماهنگ عمل می‌کنند.

۱. نزهة الارواح، چاپ حیدرآباد دکن، ج ۲، ص ۲۵.

۲. الامتاع والموانسة، ج ۳، ص ۱۸۷.

۳. الاعلام بمناقب الاسلام (عامری)، مقدمه، ص ۱۲.

گروهی از حشویان که علوم حکمی را طعن می‌کنند، پندارند که آن علوم (فلسفه) با علوم دینی تضاد دارد؛ در حالی که میان این دو تعارضی نباشد، خصوصاً که بین علوم طبیعی و علوم الهی تعارض وجود ندارد. عامری «عقل» را جانشین خدای تعالی در این جهان دانسته (هرچند که آنرا ذلیل و تابع «نبی» قرار داده) و در کتاب *الایانه عن علل الدیانه خود*، ضمن دین‌شناسی تطبیقی کوشیده است بنیادهای عقلی دین را تحقیق کند (که گفته‌اند به جستجوی «سراب» رفته است). کتابهای دیگرش در وفاق بین دین و فلسفه: *الارشاد لتصحیح الاعتقاد، الفصول فی المعالم الالهیه، الاعلام بمناب الاسلام، السعادة والاسعاد...* و جز اینهاست.

عامری نیز همان عقیدهٔ ابوزید بلخی را که «شریعت بزرگ‌ترین فلسفه است، فیلسوف باید تن به عبودیت دهد» ابراز نموده، در بیان وجوب اطاعت فرد نظر به مراتب عبودیت و التزام به شریعت، گوید که بر او واجب است این امر را نه برحسب تقلید و اقتداء به پیشینیان، بلکه به مقتضای «عقل صریح» (!) انجام دهد... (الخ). حالا چطور این امر «تقلیدی» محض را به موجب «عقل» صریح (!) و لابد تحقیق (!) می‌توان انجام داد (بایستی فصل چهارم «الاعلام» او را تماماً خواند) سفسطه‌ها و مغلطه‌کاری‌ها و تناقض‌گویی‌های آن به اصطلاح «فیلسوف» نیشابور به همین فقره منحصر نمی‌باشد، سراسر کتابی - که طی آن اغراض خاصی را با توجیهاات غیرمنطقی و غیرعقلانی دنبال می‌کند - مملوّ از همان‌گونه مغالطات و مخارقات کذایی ضلالت‌بار است. در پایان کتاب مزبور کار سازش میان عقل و دین و بل صرفاً توجیه شریعت، یکسره با خوار و خفیف و ذلیل و مقهور کردن «عقل» و «فلسفه» و «فیلسوف»، بدان‌جا کشیده که عامری خودش را تا حدّ یک عجوزه و عجزهٔ فکری تنزل داده؛ و در واقع ملاحظه هم می‌شود که هر چه تا آنجا رشته، با یک رشته ترّهات و خرافات همه را پنبه کرده؛ از جمله ذکر «نوعت اربعه» برای تورات یهودان، که تنها نمونه‌ای از بسیار و مشتتی از خروار، و اگر به کسی برنخورد یکی از دلایل «خریّت» اوست. خوانندهٔ این کتاب (حکیم رازی) باید بداند که چه کسانی سنگ بنای لغزش را در «فلسفه» جهانی ایران نهادند، چه کسانی فلسفه را به خیال آن‌که می‌خواهند «درستش» کنند، در واقع آنرا فاسد و مشوّه و خرابش کردند، هم تیشه به ریشهٔ فلسفه زدند، و هم بنیان اعتقادات مذهبی مردم و مبانی شریعت‌گرایی را سُست کردند. باری، وضع آن مجاهد سازش میان دین و فلسفه به کلی سخت شد، در نزد فقیهان

و دین‌مداران خویش هدر و کشتنش مباح گردید؛ ناگزیر همواره مطرود بود و از بیم جان خویش به این شهر و آن شهر می‌رفت، گاه به دربار ابن عمید و آل بویه پناه می‌برد، گاه نزد والی نیشابور و سپهسالار خراسان، گاه از طریق تألیف کتاب در مناقب و دفاع از اسلام نظر مردم را جلب می‌کرد؛ و با این حال چون با فلسفه سروکار داشت، متهم به الحاد و بی‌دینی و کفر بود. تشابه فلسفه عامری با آراء و عقاید اسماعیلیان، چنان بوده که ابو حیان توحیدی، او را شیعی قرمطی و اسماعیلی باطنی دانسته است.<sup>(۱)</sup>

ناصر خسرو اسماعیلی هم یکی از مجاهدان وفاق بین دین و فلسفه است (به ویژه در جامع‌الحکمتین) و اصولاً چنان‌که در فصل پیشین هم یاد کردیم، تمام تلاش و تلاوسه‌هایی که تاکنون در این طریق صورت گرفته، صرفاً حسب اغراض سیاسی و مقاصدی به کلی غیر فلسفی و غیر علمی بوده است؛ و آفات ایده‌ثولوزی یا «سیاست» در فلسفه و علم ایران دوران اسلامی، بالاخص و عمدتاً و بلکه کلاً - باید گفت - اسماعیلیه ایران مسؤؤل آنها هستند. حرف و حدیث‌ها و کتاب‌های آنها تحت عناوین «دین» یا «فلسفه» ربط و نسبتی به اصول مبین دین و مبانی متین فلسفه ندارد، بل همانا یک معجون دل‌به‌م‌زنی از مفاهیم مذهبی با سوء استفاده علنی از مقوله «عقل» در فلسفه است. به تکرار گوئیم که عناصر مذهبی و اعتقادات دینی ملل عالم، اصولاً «نظام» خاص علی‌حدّه پایدار به خود دارد، مطلقاً هیچ‌گاه و هیچ‌جا با هزار من سریشم به اصطلاح عقلی به فلسفه نجسبیده و نمی‌چسبند؛ هم به قول عامری و هم اندیشان وی سرچشمه‌های این دو جریان (دین و حکمت) - یعنی - «وحی» و «عقل» از هم جداست، پس آبشان به یک جوی نرفته و نمی‌رود و نخواهد رفت. مقصود اگر هم شرافتمندانه «عقلی» کردن دین یا «دینی» کردن عقل بوده، به لحاظ منطقی این امر غیر ممکن (- یعنی نفی یا سلخ ماهیت) و باطل است؛ زیرا هم بدیهی است اگر از حیث «نظری» دین کسی عقلی شود، دیگر آن اسمش دین نیست، بل همانا «فلسفه» خواهد بود؛ و اگر از جهت «عملی» هم شریعتی عقلی شود، دیگر آن اسمش شریعت نیست، بل همانا «قانون» مدنی است (علی‌القواعد الیونانیه) که دیگر «علماء» دین در آن نظارت و استیلا ندارند،

۱. رسائل ابوالحسن عامری (خلیفات)، ص ۴۸-۵۰، ۱۱۱، ۱۵۹، ۱۹۹، ۳۹۶ و ۵۲۱/الاعلام بمناقب الاسلام، ص ۱۲، ۱۳، ۱۸۶/۸۴، ۱۸۸/۸۶، ۱۹۳/۹۱، ۱۹۴/۹۲، ۲۰۴/۱۰۲، ۲۲۵/۱۲۳-۲۲۹/۱۲۷ و

بلکه حکیم فلسفی یونانی مآب در آنجا حاکم است. بنابراین، دوست دانشمند و صاحب نظر معرفت شناس ما «علیرضا ذکاوتی»، در سیر و سلوک تاریخی خویش کاملاً برحق است که بدین نتیجه درست رسیده: «اکثر فلاسفه اسلامی آنجا که می خواستند از دین بگویند، فلسفه می یافتند؛ و آنجا که بحث فلسفه بود، از دین سر درمی آوردند»<sup>۱</sup>. هم از اینروست که ما جز تنی چند از آن به اصطلاح «فلاسفه اسلامی» را - که درست تر آن است بگوییم فلاسفه اسماعیلی را، «فیلسوف» به معنای حقیقی کلمه نمی شناسیم، تنها در آن زمان فیلسوف علی الاطلاق ایران محمدبن زکریای رازی، و فلسفه هم به مفهوم واقعی آن مطلقاً «فلسفه رازی» است.

خواننده این کتاب بداند که موضع انتقادی ما نسبت به فرقه اسماعیلیه ایران، صرفاً به پیروی از حکیم رازی به لحاظ فلسفی و ناظر به اصل جدایی «فلسفه» از «دین» است (هم به حمایت از دین و هم به پشتیبانی از فلسفه علی السواء و من باب اعتقاد در حفظ استقلال هر دو) ولی از جهت تاریخ نگاری ملی - یعنی - «تاریخ سیاسی» ایران - قضاوت تاریخی ما نسبت به فرقه اسماعیلیه ایران یکسره «مثبت» است، بلکه در موقف هواداری از جنبش های ملی - مذهبی میهن مان (شیعی - اسماعیلی - زیدی) در تقابل با سیطره و ادامه خلافت عربی «سنی» عباسی قرار گرفته ایم؛ و همان طور که هر مورخ و وطن دوست دل آگاه و صاحب نظر یا اثر چنین مشی و موضعی داشته و دارد، ما نیز خدا را شکر بر همان روش بوده و هستیم (امر ما از این بابت شناخته شده است) الا در مقام تاریخ نگاری «فلسفه» در ایران، دیدگاه ما لزوماً یا اصولاً متفاوت از نظرگاه های متعارف می باشد، داوری های ما در این خصوص (که به سود اسماعیلیان نیست) همان است که تاکنون بیان کرده و باز هم خواهیم کرد (هواداران جنبش های ملی در ایران زمین نبایستی از این بابت دلخور باشند، یا ما را به سبب انتقادهای اصولی - موضوعی به لحاظ تاریخ «فلسفه» ملی نباید سرزنش کنند). باری، جریانات فکر فلسفی پس از اشاعه مکتب نوافلاطونی (که باید دانست همان مذهب مغانی - مزدائی ایران باستانی بود، که از طریق مکتب «رواقی» یا با رواقی و یونانی مآب شدن آن در نحله های گنوسیستی یهودی - مسیحی، حسب مقاصد کلامی متفکران یهودی و مسیحی در مدرسه های اسکندرانی و شریانی، از نو به عنوان «نوافلاطونی» اما با تغییرات مذکور به وطن

۱. عمر خیام نیشابوری، تهران، ۱۳۷۷، ص ۵۲.



اصلی‌اش ایران‌زمین بازگشت) چنان‌که مشهور است، با متن آمونیوس مجعول - که ترجمه آزاد و ناتمامی از «نثادها (= نهگانه‌ها/ تاسوعات) افلوپین به اسم «اثولوجیا» (= الاهیات) ارسطوست - در حوزه‌های فلسفی ایران دوران اسلامی احیاء شد؛ و این مکتب بالاخص با عنوان «اخوان‌الصفاء» اشتهار پیدا کرد، که با جنبشهای اسماعیلی (به لحاظ فکری و عقیدتی) پیوندهای تنگاتنگ یافت.

ما پیشتر مکرر کرده‌ایم که مبانی «تشیع فلسفی» اسماعیلی همانا تداوم مستمر مذهب فلسفی کهن «زردشتی-مغانی» ایران باستانی است، که با دنباله مکتب موازی خود «مانوی-زروانی» زندیقان دوران اسلامی (که عمدتاً در نحله‌های «عرفانی» زاهدانه یا اصحاب صخو ظهور نمود) یکسره در تقابل و تضاد و تنازع بوده، هم به مانند دعوی فکری آنان با اصحاب هیولئ مانوی مسلک (مانند «رازی») که معلوم است. دو تن از برجسته‌ترین نخستین نمایندگان فکری-فلسفی اسماعیلی (زردشتی‌مآب و ضد مانوی) ایران همانا ابویعقوب سجستانی و ابوحاتم رازی بودند، که باید گفت فلسفه سیاسی ابونصر فارابی از جمله متأثر از آثار آندو می‌باشد، چندان‌که محققان غربی ابوحاتم رازی را به مثابه «پیشرو فارابی» شناخته‌اند.<sup>(۱)</sup> گویند که محمد نخشبی (نسفی) اسماعیلی (م ۳۴۳ق) نخستین داعی شرقی هم، بنیانگذار فلسفه اسماعیلی بود که در کتاب بزرگ «المحصل» خود، نظام مابعد طبیعی نوافلاطونی را به گونه‌ای وارد در مذهب اسماعیلی کرد (که به عنوان «مکتب ایرانی» معروف شده) و طی نیمه دوم کتاب دوره‌های هفتگانه «نبوت» را مورد بحث نموده است؛ آنگاه ابوحاتم رازی اسماعیلی کتاب «الاصلاح» خود را، در انتقاد و اصلاح مطالب المحصول نسفی ساخته است.<sup>(۲)</sup> دکتر «شین نوموتو» حتی کتاب اعلام النبوه ابوحاتم را - که بر مبنای مناظره با حکیم محمد بن زکریای رازی تألیف شده - یک تلاش و کوشش اسماعیلی برای هضم فلسفه و علوم یونانی یا «یونانی مآب» ارزیابی نموده،<sup>(۳)</sup> که رازی در آن زمان نماینده برجسته آن جریان شناخته می‌شده است. نامبرده (Shin Nomoto) طی رساله خود درباره کتاب اصلاح ابوحاتم رازی، ضمن

۱. کتاب اصلاح، طبع دکتر مینوچهر - دکتر محقق، تهران ۱۳۷۷، مقدمه (دکتر شین نوموتو)، ص ۴۱، ۴۵ و ۴۶.

۲. تاریخ و عقاید اسماعیلیه (دکتر فرهاد دفتری)، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶.

۳. کتاب اصلاح، مقدمه، ص ۲۸.

بیان تأثیر انکارناپذیر مکتب نوافلاطونی و طریقت یونانی مآبی در مذهب اسماعیلی، اصول عقاید آن فرقه را نیز دربارهٔ نبوت - که شامل کهن‌ترین لایه‌های نظام عقیدتی باطنیان ایران است - تحقیق کرده، هم عناصر فلسفی نوافلاطونی را در مباحث راجع به «نبوت» در بخش دوم کتاب *اصلاح التحلیل* نموده، که در بهر آینده (- پیامبرستیزی) بدانها اشاره و ارجاع خواهد رفت.

خلاصه آن‌که فلسفهٔ اسماعیلی یا مذهب باطنی (- تشیع فلسفی) که ترکیبی از عناصر حکمت نوافلاطونی (ارسطو-افلاطون-فیلون-افلوپین-برقلس) با عناصر مذاهب مجوسی (زردشتی-مزدکی) و صابئی (دهری-حرانی) بود، نمایندگان برجستهٔ دیگری بجز از حکمای اخوان‌الصفاء، فارابی، عامری و ابن‌سینا پیدا کرد، که از جمله می‌توان ناصر خسرو و قبادیانی حجت (اسماعیلی) جزیرهٔ خراسان را هم جزو آنان برشمرد. وی در مباحث مطروحه طی سه کتاب دینی-فلسفی خویش، تقریباً همهٔ مسائل و مقولات فلسفی محض را تأویل الاهی و تفسیر مذهبی نموده، مثلاً از جمله مبحث «صورت» بنا به ارسطو - که طبیعی یا صناعی گفته، یا موضوع «جسم» طبیعی و نفسانی که در حرکت آنها «قهر» الاهی را پیش کشیده، تناقض‌گویی‌های واضح در مسئلهٔ «کون و فساد»، تحلیل‌های عوامانه و تعابیر پندارآمیز در عدم انفصال امهات فلکی؛ و جز اینها که برخی را طی بهره‌های پیشین نقل یا نقد کرده‌ایم، غالباً «تفسیر قرآن» است یا به عبارت دیگر، مطالب و مسائل فلسفی محض که هم بایستی حسب روش‌شناسی معمول به در حکمت الاهی یا حکمت طبیعی، تحلیل علمی و عقلی بشود و خصوصاً بنا به اصول مقبول طرف مقابل باید بدون پیش‌فرض‌های ذهنی و مذهبی باشد، یکسره مبتنی بر تأویلات نقلی و تفسیر باطنی آیات قرآنی است که ابداً ربط منطقی با مقولات مزبور ندارد؛ و در یک کلمه هم به قول رفیقمان مثال بارز کسانی است که در بحث فلسفی از دین سر درآورده، هم بدین‌گونه و چنین مایه‌ای با فیلسوفی مانند رازی به مناقضه پرداخته است. چه دیدیم که از حکیم ایرانشهری خوشش آمده است «که مر معنی‌های فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده...» (یعنی کاری که خودش پیشه گرفته) فلذا از موضع اصالةٔ فلسفی‌گری این ایراد و اشکال اساسی بر خود و امثال وی قویاً وارد است که «مر معنی‌های دینی را به الفاظ فلسفی عبارت کرده...» (در کتابهای *زاد‌المسافرین*، *وجه دین*، *خوان الاخوان*، *جامع‌الحکمتین* - که این یکی را مثلاً به تقلید از فارابی ساخته) و باید پرسید که آخر

مقولات جوهر و عرض و هیولی و صورت و زمان و مکان و خلاء (فلسفی) چه ربطی به دین دارد؟

چنین است عموماً وضع در مورد تمام «فلاسفه اسلامی» که گفتیم و باز به درستی تکرار می‌کنیم: مراد فقط «فلاسفه اسماعیلی» است؛ و همانا مقصود از «فلاسفه» کلاً در نزد همه متکلمان دینی و علماء مذهبی و ملل و نحل نویسان و مورخان - طی مدّت قریب به هزار سال در تاریخ اسلام - صرفاً فلاسفه «اسماعیلی» بوده باشد، که بدبختانه یک چنین اشتباه فاحش و خطای جبران‌ناپذیری در اطلاق به غیرمصدق و واقع بر «فلسفه» حقیقی و ناب و «فلاسفه» طبیعی یا مادی هم رفته است (اینان نیز با آنان یکجا بر خورده‌اند). باری، التقاطی‌گری ناصرخسرو اسماعیلی در جمع «حکمتین» (دینی - فلسفی) و قاطی‌پاطی کردن «عقلی» با «نقلی» که گفتیم غالباً «تفسیر قرآن» است نه «قول فلسفی»، از این اقرار وی هم آشکارا دانسته می‌آید که «اگر کسی گوید که اگر مصنف این کتاب سخن راست گفت، چرا همه قرآن را از آفرینش تفسیر نکرد؛ جواب ما مر او را آن است که گوئیم ما برهان عقلی درست کردیم مر سخن خدای را با مردم...»<sup>(۱)</sup>.  
 آنگاه همین آدم به حکیم رازی تعریض نموده که «چنین سخن گفتن فلسفه نباشد» (زاد/ ۲۴۰) انصافاً کدام سخن فلسفی است؟ اِلاه‌ی بافی‌ها و دین سُرخ‌کردن‌های او، ابوحاتم و ابویعقوب و عامری و امثالهم؟ ناصرخسرو هم مثل عامری می‌خواهد که عوام مردم، نه از راه «تقلید» بل حسب اقتضای «عقل»، به اعتقاد مذهبی و فضیلت دین دست یابند. اما چنان‌که اشاره رفت این کاری عبث و رنج بیهوده‌ای است، اگر مانند رازی در برتری فلسفه بر دین سخن می‌گفتند، به قول معروف «یک چیزی بود و باز حرفی است»؛ چه کاربرد عقل برای امر تدبیر که ناظر به معرفت عقلی نیست، از آن رو لغو و باطل باشد که اگر کسی احیاناً به مدارج عقلی برسد؛ بسا دیگر به خود فلسفه پردازد و از دین پردازد؛ زیرا هم به قول ابوسلیمان منطقی «زاید بر بحثی که بند دین را محکم می‌کند، اصل آنرا با شکست می‌سازد».<sup>(۲)</sup> پس بی‌سبب نیست که هم دینیاران بر فلاسفه ایراد می‌گرفتند و هم از لحاظ تعقلی محض (مورد ایراد باشند) لذا به قول خیّام این نوع فلسفه «التقاطی» بود که اصولاً آنرا نمی‌توان پذیرفت.<sup>(۳)</sup>

۱. زادالمسافرین، طبع بذل الرحمان، ص ۲۲۸.

۲. الامتاع والموانسة (ابوحیان)، ج ۳، ص ۱۸۷.

۳. عمر خیّام نیشابوری (ع. ذکاوتی)، ص ۵۲.

اینک باید گفت که علمای دین هم از این التقاطی‌گری سخت آزرده‌خاطر بودند، آنان نیز دین را ماهیةً از فلسفه جدا می‌دانستند؛ ولی باز عاشقان شیدای قاطی‌پاطی‌گری اصرار بر باطل داشتند. ابوحیان توحیدی مناقشه‌ی یکی از دین‌مداران را به نام حریری با یکی از اخوان‌الصفا به نام مقدسی ضبط کرده (در این‌که فلسفه بر کدام شریعتی دلالت می‌کند؟) که طئی آن دانسته می‌آید رجال مذهبی شعار «عدم تعارض فلسفه با دین» را نمی‌پذیرفتند؛ و کوشش کسانی را که سعی در ایجاد سازش میان آن دو می‌کردند، پوششی به منظور توطئه بر ضد اسلام می‌دانستند.<sup>(۱)</sup> ابوحیان خود این نظر را نفی می‌کند که دعوت به وحدت فلسفه و شریعت، یک اندیشه‌ی یونانی باشد. بل آنرا از بدعت‌های قرامطه‌ی دیروز و اسماعیلیه‌ی امروز می‌داند.<sup>(۲)</sup> این قول مکرر بازگویی شده است که بزرگان و داعیان باطنیه - که از فرزندان مجوس بودند و تظاهر به اسلام می‌کردند و در باطن دشمنی با اسلام را در سر می‌پروراندند و به افساد و ابطال آن می‌پرداختند، پیوسته کتابهای فلسفه و اقوال آنان را در میان مردم می‌پراکندند و این امر در دوره‌ی دیلمیان بر ابن سینا آشکار شد، که پدر او چنان‌که شاگردش ابوعبید جوزجانی در تاریخ خود یاد کرده از باطنیان بود...<sup>(۳)</sup> گوئیم که هم در سده‌ی ششم عبدالجلیل قزوینی (شیعی) در کتاب *النقض خود*، به تفصیل تمام که دیگر مزیدی بر آن نباشد، همین فاش‌گویی‌ها را درباره‌ی اسماعیلیه‌ی ایران کرده است. به قول عطار نیشابوری: «فلسفی را شیوه‌ی زردشت دان / فلسفه با شرع پشتاپشت دان» (مصیبت‌نامه / ۵۴). همه‌ی کسانی که به زردشتی‌گری، مانوی‌گری، مزدکی‌گری و پیروی از ابن‌دیصان و مرقیون (دو فیلسوف مکتب سوری) - که قائل به ثنویت بوده‌اند و به حکمت یونان و غیره متهم می‌شدند، «زندیق» نام می‌گرفتند و اسماعیلیه را غالباً «ملاحده» می‌گفتند.<sup>(۴)</sup> باید گفت که نه‌تنها مانویان و مزدکیان و جز اینان را «زندیق» گفته‌اند، بلکه معتزلیان و روافض (- شیعیان) را هم زندیق شمرده، به طور کلی «علوم فلسفی» را یک ضرب علوم «کفر و زندقه» دانسته‌اند، به قول ناصرخسرو: «نام نهی اهل علم و حکمت را / رافضی و قرمطی و معتزلی»<sup>(۵)</sup>.

۱. *الامتناع والموانسة*، طبع احمد امین و احمدالزین، ج ۲، ص ۱۴.

۲. *رسائل ابوالحسن عامری (خلیفات)*، ص ۴۹.

۳. نقل از کتاب «*حدوث العالم*» ابن‌غیلان بلخی (سده ۶ ق) - گفتار دکتر محقق (در *خرده‌جاودان* (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۶۲۳).

۴. برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان‌بینی‌های ایرانی (احسان طبری)، ص ۲۲۲.

۵. بیست گفتار (کنز محقق)، ص ۱۹۳-۱۹۴، ۲۴۰ و ۲۶۶.

اهل دین می‌گفتند که سخنان اهل فلسفه چقدر به هذیان شباهت دارد، مطالبی که خداوند در کتاب خود نیاورده؛ رسول او مردم را بدان دعوت نکرده، و اُمت او نیز درباره آن چیزی نگفته‌اند.<sup>(۱)</sup> به قول قآنی: «تورا ز حکمت یونان جز این چه شد حاصل / که شبهه کردی در محکمت قرآنی» (اشعار در این خصوص جداً زیاد و مشهور است). ابوالحسن عامری که پیشتر شباهت عقاید او با اسماعیلیه یاد گردید، و همه جرم وی این بود که مانند دو استاد خود - ابواسحاق کندی و ابوزید بلخی - اعتقاد داشت که میان دین و فلسفه تعارضی نباشد،<sup>(۲)</sup> کسانی مثل ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) که جمع بین شریعت و حکمت را - در نزد اسماعیلیان یا فلاسفه مشائی - قبول نداشته‌اند، از جمله در کتاب «الرد علی المنطقیین» خود چنین آورده است که «عامری و همه کسانی که با او هم‌مسلك‌اند، در این دعوی راه خطا رفته‌اند که حکمت اخلاقی و مدنی و معیشتی ایشان، همانند احکام عملیه شرعی بوده باشد».<sup>(۳)</sup> باید افزود که این شوالیه اتحاد دین و فلسفه (البته با مغلوب و مقهور دانستن فلسفه) که چوب این کارش را به سختی خورد، در عین بدبختی و آوارگی و منکوب «شریعت» بودن (- تحت «جبر» دینی) رساله‌ای در رهایی از «جبر و قدر» نوشته (که به توجیه آن پرداخته) همانند رازی و بیرونی در دیباچه‌های رسالات علمیه‌شان، او نیز در مقدمه رساله علمی «القول فی الابصار و المبصر» (فیزیک نور) خود، ضمن نقد نگرش‌های غیرعقلانی به نابسامانی اوضاع سیاسی و فرهنگی عصر خویش اشاره نموده، از سیطره گروهی متظاهر به دیانت سخن گفته است که با عقل و فکر چندان سروکار ندارند. زمره‌ای که با تسلط ایشان پژوهش در مسائل علمی با دشواری‌هایی مواجه شده، و زندگی پژوهشگران را با خطر مرگ و آزار عوام روبرو ساخته است؛ و از جمله گوید که توجه به علم و دانش و جستجوی آن از اموری است که هم عقل آن‌را ایجاب می‌کند و هم دین راستین بدان امر کرده است. به ویژه در این عصر که دین روی به ادبار دارد و آشوب و بلوا در آن بیداد می‌کند، کسانی در امور سیاسی دخالت می‌کنند که سمت ریاست ندارند، و درصدد رفعت و بزرگی برآمده‌اند، لیکن از راه خدعه و نیرنگ؛ و آنان بر این پندارند که آیین حنیف با آنچه اهل

۱. رسائل ابوالحسن عامری (خلیقات)، ص ۴۹.

۲. الاعلام بمناب الاسلام، مقدمه، ص ۱۳ / رسائل، ص ۵۰.

۳. رسائل ابوالحسن عامری (سجبان خلیقات)، ص ۱۹۸.

بصیرت و عقل بدان روی می آورند - تضاد دارند؛ و هر کس به دانستن چیزی از حکمت میل کند اهل عناد و فساد است و متمایل به زندقه و الحاد. گویا دین در نظر این قوم همراه با سفاهت و بلاهت است...، سوگند که این طوایف زیان را به حد نهایت رساندند و آفات ایشان به جایی رسیده، که علوم را در نظر مردم منفور و مایه ننگ ساخته، و اندیشه صواب را نقیصه بزرگان شناخته و آگاهی از حقایق را بر خردمندان عیب دانسته، و گسترش دامنه علم و معرفت را دوری از حق و راه راست پنداشته اند.<sup>(۱)</sup>

بیانیه شکوایی عامری از مال رازی و بیرونی به مراتب تلخ تر و گزنده تر و کوبنده تر است، لیکن آن دو ابداً داعیه آشتی و سازش با دین و شریعت نداشتند؛ ولی عامری با شعار اتحاد مقدس و نامقدس گویا در دام سیاسی اسماعیلیان زمان گرفتار آمده بود، همچون کاسه داغتر از آش و یا خاله مهربانتر از مادر برای «دین» و «شریعت» (به قول فرنگی ها «کاتولیک تر از پاپ» شده) همانا آب در هاون و مشیت بر سندان کوبیده است؛ پس چوب سفاهت و بلاهت دلسوزانه خود را در رهایی دین از چنگال «اهل» آن خورده، عبرت هم نگرفته و از گذشت روزگار هم نیاموخته (مَنْ جَرَّبَ الْمَجْرَبَ حَلَّتْ بِهِ الْبُئَامَةُ) و برخلاف سیره حکماء و طریق عقلاء رفته، پس «هر که آن کند که نباید، آن بیند که نشاید» (به اصطلاح عوامانه امروز «چشمش کور»!) و خودش را مضحکه خلق و عبره لِمَنْ آتَبَرُ زمانه کرده، تا دیگر کسی کار به کار «دین» مردم و متولیان آن نداشته باشد.\* بنابراین، سزاست نسبت به قضاوت خیلی روشنفکرانه درباره عالمان دین - یعنی - کسانی مثل ابو حامد غزالی و ابن تیمیه و امثال اینان تجدید نظر کرد؛ و البته باید گفت این گونه داوری مطلقاً از سر تسلیم به شریعت یا تمکین به سلطه حاکم و ایمان به «جبر»

۱. رسائل عامری، (همان)، ص ۳۲۰-۳۲۱/۳۳۸.

\* ابوالحسن عامری کار سفاهت در تخلیط دین با فلسفه را بدانجا کشانده، که در کتاب «الامد علی الاید» به اصطلاح دینی کرده فلسفه را با یهودی بازی - یعنی - با یهودی کردن فلاسفه یونانی و چسباندن آنها به انبیاء اسرائیل بنا گذاشته؛ چنان که اولین فیلسوف «لقمان» در زمان داوود نبی (علیه السلام) بوده، که انیادقلس و فیثاغورس همه اصحاب سلیمان بن داوود (علیه السلام) و از تلامذه او بودند، همه شان هم دانش های خود را از «مشکات نبوت» گرفته اند؛ آنگاه از سقراط که بگذریم شاگردش افلاطون اصلاً خانه شاگرد پیغمبران یهود (بنی اسرائیل) بوده، او نیز علم خود را از «مشکات نبوت» اسرائیل گرفته است. در مورد ارسطاطالیس اگرچه چیزی تفوه نفرموده، چون که «ملازم» با افلاطون بوده، لابد در فلسطین اشغالی او هم از «مشکات نبوت» اسرائیل نور گرفته، از این روست که به «عقل روحانی» مسمی شده است (۱).

اجتماعی نیست، بلکه از سر اعتقاد به جدایی «دین» از «فلسفه» و اعتراف به استقلال آن دو می‌باشد و بس؛ همین خود نشانگر آزادی و آزادگی فیلسوف، و همان رهایی او به قدر دانایی و آگاهی اوست. باری، ابن جوزی حنبلی در بهر «فریفتن ابلیس فلسفیان را» که گوید ایشان با عقل و فکر خود تکروی می‌کنند و به آنچه انبیاء آورده‌اند اعتنا ندارند...، از جمله شبهات ایشان آرد که در شرایع چیزهایی آمده است که عقل از آنها می‌رمد...<sup>(۱)</sup>. اشتباه فلاسفه در همین بوده است که به قول بیرونی گمان کرده‌اند همه مردم فیلسوف‌اند، علاوه بر این توقع ایشان چنان بوده است که مبنای دین را - که «نقل» است (با وصله‌ای ناجور) به نوعی با «عقل» پیوند زنند (جمع اضداد کنند) در حالی که به قول ابوالعلائی معری (اثنان اهل الارض...) مردم جهان از دو گروه بیش نباشند... (الخ).

دانسته است که رابطه فلسفه و کلام یک جنگ طولانی است، که سرانجام با پیروزی کلام خاتمه می‌یابد؛ و قهرمان این جنگ حجة الاسلام ابو حامد غزالی است، که ضربه آخر را بر پیکر «فلسفه» وارد می‌کند.<sup>(۲)</sup> ولی باید توضیح داد که هر چند قبلاً مکرر اشاره رفت، آن «فلسفه» که غزالی بر آن ضربه نهایی زد، هرگز حکمت طبیعی یا دهری و خلاصه «فلسفه رازی» نبود، نیز آن «فلاسفه» که وی بر رد ایشان کتاب «تهافت» را نوشت، ابداً هدف وی فلاسفه طبیعی یا مادی و حکیمانی از سنخ رازی و توحیدی و بیرونی نبوده است؛ بل همانا - چنان‌که مکرر شد - مقصود وی صرفاً «فلاسفه اسماعیلی» می‌باشد (که بدبختانه به اسم «فلاسفه اسلامی» اشتها یافته‌اند) و منظور نظر غزالی صریحاً از این بابت در نزد آگاهان و مطلعان اهل فلسفه اصلاً حاجت به اثبات و استدلال ندارد. غزالی وجوه اشتراک چندی در عقیده و مرام هم با زکریای رازی و ابوریحان بیرونی داشته است - که در جای خود اشارت کرده‌ایم - از جمله موضع مشترک ضد ارسطویی آنان، یعنی همان «ارسطو»یی که فلاسفه اسماعیلی (مشائی) خود را پشت سر او پنهان می‌کردند، که البته ما این امر را به «یونانی ستیزی» غزالی تعبیر و به نوعی «ایرانی‌گری» تأویل می‌کنیم. در هر حال، به قول دکتر محقق «اگر ما کتاب تهافت الفلاسفه غزالی را نخستین مقاومت در برابر فلسفه ارسطو و پیروان او در عالم نظیر فارابی

۱. تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی، ص ۳۶ و ۵۵.

۲. میان فلسفه و کلام (حسین معصومی همدانی)، معارف، سال ۳ (۱۳۶۵)، ص ۱۹۷.

و ابن سینا بدانیم، مسلماً کتاب *حدوث العالم* ابن غیلان بلخی (ن ۱ س ۶ ق) یا فرید غیلانی گام دوم در عرصه این قیام است.<sup>(۱)</sup> البته دانسته است که رازی و بیرونی پیش از غزالی ارسطوستیزی کرده‌اند، مراد ما این است که گذشته از معلوم بودن وضع فلسفه دهری یا طبیعی و مادی «مستقل از دین» آنان در نزد حجّة الاسلام غزالی و امثال او، موضع ایشان هم کاملاً روشن بوده است که به لحاظ اصول نظری و فکری و فلسفی خود هرگز به عنوان «اتحاد دین و فلسفه» درصدد *إخلاق* و *إضمحلال* کار «دین» برنیامده‌اند، اگر هم با دین و پیامبران مخالف بوده‌اند - که اصولاً نمی‌توانسته‌اند موافق هم باشند - باری، ابداً از برای *إمحاء* «شریعت» عربی اقدام عملی ننموده، مانند فرقه اسماعیلیه تشکیلات سیاسی-نظامی جهت براندازی «خلافت» عربی درست نکرده‌اند.

### ب). **مذهب عوام:**

این نظر از دیرباز وجود داشته است، که «دین» آیین عوام مردمان، و «فلسفه» آیین خواص ایشان است. موضوع یا مسئله عوام و خواص هم، در تمام جوامع بشری از دیرباز مطرح بوده، که شاید قدمت آن به آدوار اولیه «خردورزی»، در صدر تاریخ فکر و اندیشگری انسان برسد. زردشت و مانی و محمد(ص) و سقراط و افلاطون و ارسطو، هر یک به سهم و نوبت خویش «عقل» و «علم» را - کما هو حقّه - ستوده‌اند؛ و در تقسیم‌بندی مردمان به خواص و عوام، دقیقاً اصحاب عقول و علوم را از اشخاص «ظلموم جهول»، یا هم به تعبیر قرآن مجید عوام «کالآنعام» (بل هم اضلّ) را کاملاً فرق نهاده‌اند. هم ایشان اندرز حکیمانه «کلم الناس علی قدر عقولهم» را هر یک به لسان خویش بازگفته‌اند، هم این‌که *إلقاء علم* و «حکمت» را به غیر «اهل» آن، همچون یاسین خواندن بیخ گوش «خر» دانسته‌اند. جالینوس حکیم در دیباچه یکی از رسالات خود گفته است که، آرزومندم این رساله برای دانشور تجربت‌آموز، سودمندی فراوان به بار آرد و او را یار و یاور باشد؛ هرچند که شمار جنین کسان اندک است، اما برای دیگران این کتاب همان قدر بی‌فایده است، که قصه گفتن برای درازگوش. «هست بُردن علم و دانش نزد نادان همچنانک / پیش کر بریط سرای و پیش کور آینه‌دار». یاد کرده‌اند که «والنتینس» مصری فیلسوف و عارف مسیحی (ظ: سده ۲ م) مردم را هم سه طبقه دانسته است:

۱. گفتار وی (در) *خرد جاودان* (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۶۲۳.



۱) کسانی که می‌توانند به نور اعلی فرارس شوند، ۲) فرزندان «دمی اورگوس» (= ملائک حامل حکمت اسفل)، ۳) اشخاص جسمانی.<sup>(۱)</sup> اما تقسیم مردم به لحاظ معرفتی بر سه قسم در نزد حکمای ایران، با ریشه‌ای کهن در متون زروانی مغان باستان، چنان‌که در کتاب پهلوی «مینوی خرد» (باب ۴۱) آمده است: ۱. مردم - که پارسا و دیندار هستند، ۲. نیم مردم - که خودپسند و خودرأی آمیزه‌ای از بُن نیکی و بدی دارد، ۳. نیم دیو - که جز نام مردمی ندارد - به دو پا مانده است - نه گیتی شناسد نه مینو - نه نیک و نه بد.<sup>(۲)</sup>

در متون دیگر پهلوی و به ویژه اندرزنامه‌ها یا خردنامه‌های فرزندان ایران باستان (مانند آذریاد و بزرگمهر و جز اینان) هم یک چنین تقسیم‌بندی از مردمان آمده\*؛ اما آنچه مربوط به فرزندان عرب مسلمان می‌شود، خصوصاً و اهمّ و اشهر آنها از علی بن ابی طالب (ع) که فرمود: ۱) عالم ربّانی، ۲) متعلّم بر طریق فلاح، ۳) مردم غوغائی که از هر قارقاری پیروی کنند، حزب «باد» که به هر سوی روی آرند، هرگز از نور علم پرتوی نگیرند، و به پایه‌ای (اعتقادی) استوار دست نیابند. امیر مؤمنان گویی مردم غوغائی را اهالی همان مدینه جاهله‌ای دانسته، که در یکی از خطبه‌های خویش آن را بدین عبارت وصف نموده: «بأرضِ عالمها مُلجَم و جاهلها مُکَرَم»؛ یعنی سرزمینی که بر سخن و اندیشه دانشمندش لگام زده‌اند، در حالی که مردم نادان در آنجا بر صدر نشینند و قدر بینند.<sup>(۳)</sup> از این فقره روایت‌های دیگری شده است (منسوب به امام سجاد و امام صادق) که مضمون آنها یکی است، اما به هر صورت نباید سرزنش امام را نسبت به سست‌رأیی

۱. تاریخ کلیسای قدیم (میلر)، ص ۱۹۱. ۲. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۶۰.

\* داستان تقسیم مردمان به لحاظ مراتب عقلی و معرفت‌شناسی، در ادب حکمی و عرفانی خواه مشهور یا منظوم جداً مفضل است؛ اینک تنها به یک بیان تمثیلی در این خصوص از مولوی اشارت می‌رود: «عاقل آن باشد که او با مشعله است / او دلیل و پیشوای قافله است، دیگری که نیم عاقل آمد او / عاقلی را دیده خود داند او، و آن خری کز عقل جو سنگی نداشت / خود نبودش عقل و عاقل را گذاشت... قصه آن آبگیر است ای عنود / که درو سه ماهی اشگرف بود، در کلبه خوانده باشی لیک آن / قشر قصه باشد و این مغز جان...» (الخ). نیز ابیات «آن کس که بداند...» (الخ) منسوب به فخر رازی، که برای شواهد عربی و فارسی در این خصوص، می‌توان به پیوست کتاب «مروج اسلام» (میر سیدعلی همدانی) تألیف راقم این سطور رجوع کرد (ص ۱۶۸-۱۷۲).

۳. شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید)، ج ۱، ص ۹۴ و ۱۳۶.

عوام، همچون خروش یک شخص خیالپرستِ ضد اجتماعی عاری از عمل پنداشت، بلکه باید به دیده قضاوت یک دولتمرد مجرب بر آن نگریست. دیگر آن‌که دقت و احتیاط معمول علی بن ابی طالب در ادای سخنانش، جهل و تعصب و اعتمادناپذیری «اراذل ناس» را بیشتر مذمت آمیز می‌سازد.<sup>(۱)</sup> از ابن‌راوندی زندیق نقل است که اگر جهان را صانع حکیم و دانا بودی، هرگز مرد خردمند بدحال نبود و نادان آسوده‌خاطر نمی‌زیست.<sup>(۲)</sup> مفاد این قول همان است که در شرح عقاید مانویان گذشت، این‌که چون صانع عالم مادی اهریمن است، از این‌رو آدم‌های ظلم جهول در آن نیکیخت باشند. اندیشمندان معتزلی خود را «ویژگان دانا» و سنیان را «توده نادان» خواندند، از این‌رو پس از نیمه سده سوم دو واژه «خاصه» (شیعی) و «عامه» (سنی) - که شاید عاریت گرفته از کتاب «اثولوجیا» افلوپین اسکندرانی بود - تداول یافت؛ چه وی در میمر چهارم از کتاب گوید: «عامه مردم خواهان شناخت حقیقت چیزها نیستند، مگر اندکی از ایشان که فرازجوی هستند؛ و ما کتاب فلسفه خاصه را برای ایشان نوشتیم، چه عامه شایسته رسیدن بدان نیستند». آنگاه مشکویه رازی (فیلسوف دوم «ری») نیز همین گروه‌بندی را که تا امروز هم متداول است، از برای جماعت سنی و شیعی بکار برده است.<sup>(۳)</sup>

اینک اگر بخواهیم از نظر حکیم رازی در فرق بین خواص و عوام مطلع شویم، می‌توان چکیده آراء وی را که در آثار مختلف ابراز گردیده چنین بیان نمود؛ این‌که وی - چنان‌که گذشت - برتری آدمی را بر «چارپایان» همان بهره عقلی او می‌داند، انسان بخرد را مردمی گفته که بر طبع حیوانی چیره گشته است. مردم دانا کسانی اند که از گوهر عقل الهی بهره یافته‌اند، و مردم نادان را همانا نفس هیولانی بر وجودشان غالب باشد.<sup>(۴)</sup> مراد از نفس هیولانی در اینجا قسم اخس آن باشد (هوی) که افلاطون از آن به «نفس بهیمی» تعبیر کرده، در قبال «نفس ناطقه» که هم خردمندان و فرزندان از آن بهره‌مندند؛ یعنی همان گروه ویژه از مردم که به گفته رازی «فلسفه» آموخته و جهان خویش بشناخته، پس هم اینان از گوهر خدایی خرد بهره یافته‌اند. به طور کلی، معرفت

۱. تفکر نوین سیاسی اسلام (حمید عنایت)، ص ۴.

۲. مانی و دین او، ص ۳۰۹.

۳. گفتار دکتر علی‌نقی منزوی (در سخنواره (یادنامه دکتر خانلری)، ص ۶۵۷.

۴. زادالمسافرین، ص ۱۱۵-۱۱۶.

عوام مایه‌ور از «احساس» است که مبتنی بر امور جزئی می‌باشد، به قول بیرونی طباع ایشان مایل به «محسوس» و نافر از «معقول» است؛ معرفت خواص فراخاسته از «ادراک» است که مبتنی بر امور کلیه می‌باشد، طباع ایشان از جهان «محسوس» فرارفته و به عالم «معقول» گراییده است. رازی نظر به مراتب پیشگفته اختلافی عظیم میان عوام و خواص می‌بیند، او به پیروی از سقراط عوام مردم را بر سیرت جاهله حیوانی و زندگی بهیمی دانسته، خواص ایشان را بر سیرت فاضله انسانی و زندگی فلسفی وصف نموده؛ گوید که امتیاز فیلسوفان بر دیگر مردمان، همانا نیل آنان به عالی‌ترین مدارج فضیلت عقلانی است.<sup>(۱)</sup> داعی ابوحاتم اسماعیلی بر حکیم رازی ایراد گرفته است که، جمیع اُمّت‌های ممالک عالم نمی‌دانند که «فلسفه» چیست، و چگونگی آموزش و حقیقت آنرا نمی‌شناسند؛ آخر چه توقع داری که مردم بیچاره مشق فلسفه کنند یا عقلشان بدان برسد؛ و اصلاً این مردم که تو می‌گویی هرگز تاب و توان فلسفه‌آموزی ندارند، پس ساده‌ترین و آسان‌ترین راه برای آنها همان «دین و شریعت» است. خود ابوحاتم رازی نیز مردمان را به دو دسته خاص و عام منقسم می‌داند (با همپایه دانستن پیامبران و حکیمان) و می‌پذیرد که «فلسفه» از آن خواص و «دین» از آن عوام باشد، پس گوید که شرایع هم برای تدبیر و سیاست امور عوام است.<sup>(۲)</sup>

حکیم ابونصر فارابی نیز ضمن قبول تقسیم مردم به عوام و خواص، چنان‌که دکتر داوری می‌گوید «خواص» حقیقی را فلاسفه و دیگر اصحاب علوم می‌داند، که آراء و عقاید ایشان مبتنی بر فلسفه باشد، بجز اینان باقی مردم - خواه متکلم و فقیه و جدلی و سوفسطایی - در زمره «عوام» اند؛ و از آنرو متکلمان چنین تقسیم‌بندی از مردم نمی‌کنند، چون غرض از «کلام» چیزی جز اثبات شریعت نباشد، پس آنان ترسی از عوام ندارند که چیزی را مبهم و مجمل بگذارند؛ تقسیم مردم به عوام و خواص در فلسفه صورت گرفته، چون عوام خود با فلسفه خصومت و ضدیت دارند؛ پس به نظر فارابی حسب اشارات افلاطون و ارسطو هم، بایستی فلسفه را از تعرض نااهلان مصون داشت، نباید آنرا به غیر اهل آموخت تا در حق آن ظلم نشود. فارابی خود هم مانند دیگر فیلسوفان «فلسفه» را برای خواص نوشته، لذا ضرورت هم نداشته که آراء عوام را در آن

۱. فیلسوف ری، ص ۱۷۰ و ۲۲۷.

۲. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۶۳-۶۵ و ۷۲-۷۳.

وارد کند.<sup>(۱)</sup> حسب قول پروفیسور آربری «فارابی و ابن سینا» می‌گفتند که، بهتر است یک حقیقت برای عوام‌الناس وجود داشته باشد - یعنی مبانی «نقلی» دین؛ و یک حقیقت دیگر برای خواص که همان مبانی «عقلی» فلسفه باشد.<sup>(۲)</sup> حکیم ابوالحسن عامری هم «شریعت» را برای عوام مردم جاهل خاطی، همچون افساری دانسته که اسب چموش را بازمی‌دارد؛ وی نیز قائل به وجود تفاوت در بین عقول افراد است، این‌که اشخاصی دارای عقول الاهی‌اند و ایشان برگزیدگان بشر، ارباب شرایع و انبیاء هستند...؛ و گروه دیگر اشخاصی هستند که از حیث عقل مادون آن گروه‌اند، و عقول ایشان قادر به ادراک صور کلیه نیست، مگر با وساطت عقول اول و ایشان «ائمّه راشدون» باشند.<sup>(۳)</sup> عامری «عوام» را جاهلان بی‌نور توصیف نموده، او نیز کتابش را برای خواص مردمان نوشته؛ ولی می‌خواهد که عوام نه از راه «تقلید» بلکه به مقتضای «عقل» به اعتقاد دینی برسند؛ سپس گوید که هیچ فرقی میان انسان مقلد در دین، و چارپای (گوسفند) سربراه وجود ندارد.<sup>(۴)</sup> ابن جوزی حنبلی در وصف «گوسفندان سربراه» آرد که، ابلیس پس از آن‌که گروهی از گولان و نادان را در ورطه «تقلید» افکند، همچون گله حیوانات آنها را بدان سوی که خواست براند.<sup>(۵)</sup>

نگره‌های فیلسوف دهری آواره ترسان ابوحیان توحیدی، بیشتر و بل همه آنها نهان در «مباحثات» میان اندیشمندان زمان (سده ۴) و هم به صورت «مسائل» بیان شده است، که از جمله در موضوع ما نحن فیه اولاً «چرا کم‌خردان برخوردارند و هنروران ناکامیاب»، همان سؤال بزرگ حکیم بزرگمهر، مینوی خرد، علی بن ابی طالب، ابن راوندی، باباطاهر همدانی، ابوالعلائی معری، عمر خیام نیشابوری و حافظ شیرازی است؛ و ثانیاً «هرگاه احمقان نباشند جهان ویران می‌شود»، مگر زندگی احمقان چه سودی برای دنیا و دین دارد؛ و جز اینها. ابوحیان همچون استادش ابوسلیمان منطقی و برخلاف اخوان‌الصفاء، سخت مخالف تلفیق شریعت و فلسفه بود و گوید که اهل دین، در اصول و فروع‌شان

۱. فارابی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۳۷-۴۰ و ۴۲.

۲. عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، ص ۵۹ و ۷۱.

۳. رسائل ابوالحسن عامری (خلیفات)، ص ۲۹۵ و ۵۰۸.

۴. الاعلام بمناقب الاسلام، ص ۱۶، ۱۷، ۱۸۵/۲۸۷.

۵. تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی، ص ۶۸.

نیازی به فلسفه ندارند، اگر هم بر حقایق شرع استدلال عقلی می‌کنند همانا این غیر از فلسفه است. هم‌چنین، از مباحثات وی برمی‌آید که دین از مقوله «ظن» است و فلسفه از مقوله «یقین»، شریعت «عام» است و فلسفه «خاص»؛ و این (فلسفه) از برای خواص مردم و آن (شریعت) فقط از برای عوام است؛ چه مردمان دشمن چیزهایی هستند که نمی‌فهمند، نشر حکمت هم میان ناهلان جز کینه بار نیارد.<sup>(۱)</sup> باباطاهر همدانی نیز (در جزو کلمات قصار خود) گوید که: یاد دادن حکمت به ناهلان همانا «خیانت» است، و بازداشتن مردم اهل از آن خود «بخل» و تنگ‌چشمی است. اما مسئله خواص و عوام، سیرت و مذهب این دو گروه مردم، در نزد علامه ابوریحان بیرونی داستان مفصل دارد؛ و سبب آن است که وی در کتاب *الهند ضمن مردم‌شناسی عینی*، کار دین‌شناسی سنجشی میان ملل عالم را هم انجام داده است. بیرونی در همین کتاب خود نشان می‌دهد که تمایز میان جماعت نخبه روشنفکر و عوام جاهل در همه فرهنگ‌ها امری مشترک است، زیرا مردان علم هستند که با تفهم خویش از حقیقت، حسب اصول کلی وضعشان کاملاً مشخص است، در حالی که سرچشمه «عقل» عوام در اساطیر و تشبیه‌گرایی است. اگر حقیقت‌بینی علماء با جهالت عوام فروگیر می‌شود، این امر در نزد او یک ریشه عمیق در شرایط انسانی دارد. مراد بیرونی از تمییز بین خواص و عوام در نزد یونانیان و هندوان، آن است که تنها معدودی از ایشان به تفکر انتزاعی فرارس شده‌اند، یعنی به مرتبه «معرفة‌اللهی» یا شناخت خدای یکتا رسیده‌اند؛ چنان‌که در توحید به نزد ایشان گوید که اعتقاد خواص آنها به خدای واحد ازلی، ابدی، حکیم و حی است، که در این خصوص عقاید آنان (خواص) بر اساس توحید کامل مانند اعتقاد مسلمانان می‌باشد.<sup>(۲)</sup> اینک مناسب و شایان می‌نماید که بهری از نگرش‌های استاد را در اینجا، با قدری حذف و اختصار در عبارات هم از کتاب *الهند* گفتاورد نماییم:

«فلاسفه هند اگر هم به تحرّی حقیقت پرداخته‌اند، نظر به پیوستگی شان با قاطبه عوام آنجا، هیچگاه رموز نحله‌ها و مصطلحات آیین‌هاشان را برنیاورده‌اند. یونانیان در روزگار بغان‌پرستی (جاهلیت) پیش از برآیش مسیحیت، درست همان اعتقادات هندوان را داشتند؛ خواص آنان نیز در نگرش نزدیک به خواص هندیان، عوام‌شان هم در

۱. ابوحیان توحیدی (علیرضا ذکاوتی)، ص ۵۱، ۶۵، ۱۱۷-۱۱۹.

۲. ابوریحان بیرونی، ص ۱۱۶ و ۲۳۲-۲۳۳.

بت پرستی بر مذهب خواص خود بودند. لیکن یونانیان این توفیق را پیدا کردند، که فلاسفه‌ای از میان ایشان برآمد، پس اصول خاصه آنان را بدون چیزهای عوامانه بیپیراستند؛ زیرا که غایت و غرض خواص همانا پیروی از بحث و نظر و تحقیق است، اما قصد عوام هرگاه که خوف و رعبی در دلشان نباشد همانا بی‌پرورایی و سرسختی و ستیزش است. دلیل بر این امر «سقراط» است، که چون با بت پرستی عوام قوم خود به خلاف برخاست، و از خداخوانی ستارگان آسمان سر باز زد؛ می‌دانیم که چگونه داوران دوازده گانه آن، جز یک تن از ایشان به کشتن او فتوا دادند؛ و او بی آن‌که از طریق حق بازگردد به شهادت رسید. اما هندیان چنین فیلسوفانی نداشتند، تا دانش‌های ایشان را بیبرایند؛ و از این‌رو تقریباً کلامی خاص در نزدشان یافت نمی‌شود، مگر یک چیزهایی در نهایت پریشانی و نابسامانی، آمیخته به خرافات عوامانه که در طول زمان و حسب تعدد فرقه‌ها هم بسیار افزون شده؛ و از این‌رو «تقلید» بر آنان چیره گشته است... (الخ). آنگاه اگر از گروه خواص اهل هند به طبقه عوام فراگذریم، اختلاف اقوال در نزدشان بسیار بوده باشد، که می‌توان مانده‌های آنها را هم در دیگر ادیان یافت؛ حتی در اسلام قضایای تشبیه و اجبار (جبرگرایی) و مانند اینها هست، که بعضی از خواص اهل هند هم بدانها باور دارند، یک رشته سخنان زشت درباره خدای تعالی و خرافات چندش آور، به ویژه در نزد گروه‌هایی که هیچ بهری از دانش نیافته‌اند. خواص اهل هند از زن و شوهر شمردن موجودات الاهی ابا کنند، ولی عوام و هر فرقه مذهبی در اطلاق چنین صفاتی بر طریق افراط باشند.

«درباره بت پرستی و چگونگی بتان در نزد اقوام، باید دانست که طباع مردم عوام به محسوس مایل است و از معقول نافر، یعنی چیزی که جز دانشمندان بس اندکی در هر زمان و مکانی آنرا تعقل نمی‌کنند؛ مابقی مردم بت پرست هستند تا آنجا که اگر هم امروزه پیکره پیامبر (ص) را در مکه و کعبه بیاویزند، خواهی دید که عوام مرد و زن همچنان بر آن بوسه زنند و رخسار بر آن مالند، چنان‌که امروزه هم در مراسم حج و عمره این‌گونه چیزها دیده می‌شود. یونانیان باستان بت‌هایشان را میانجی خود با علت اولی می‌دانستند، آنها را به نامهای اختران و گوهران زبرین می‌پرستیدند؛ عربها نیز که بتانی از شام و روم به سرزمین خود آوردند، هم از باب تقرّب الی الله آنها را پرستش می‌کردند؛ و افلاطون در مقاله چهارم «نوامیس» همین موضوع تقرّب به خدا توسط بتان را یاد کرده

است. زیرا که دل‌های عوام به خرافات و موهومات مایل‌تر است، از این‌رو اخبار امر حق آشفته و پریشان‌گشته...؛ بسا تعصبات که به درازا می‌کشد و طریق حق ناپدید می‌گردد. آیین و ادبی که نصران‌بان مبنی بر امور خیر، منع شر و ترک قتل و جز اینها دارند، همانا که سیرت فاضله‌ای است؛ ولیکن باید گفت همه مردم دنیا که فیلسوف نیستند، چه به واقع بیشترینه‌شان نادان‌های گمراهی هستند، که جز به شمشیر و تازیانه راست نیابند. همین هندیان اخباری از براهمه نقل کنند، که زمانی تمام دنیا را فساد گرفته بود؛ زیرا که سیاست را به موجب کتابهای دینی و سیرت عقلی اجرا کردند، طولی نکشید که نتایج فلاکت‌بار آن‌را دیدند؛ پس ناگزیر شاهان ایشان نه علماء، کیفر قتل و جزای معاصی و رسوم شمشیر و تازیانه را برقرار کردند، که تا حدودی وضع جامعه بهبود یافت و به قرار بازآمد.<sup>(۱)</sup> دانشمندان شرق‌شناس برای این پژوهش و نگرش‌های بیرونی، اهمیت خاص قائل شده و امعان نظر بلیغ در آن نموده‌اند؛ چه این مسئله لابد از برای ایشان مطرح می‌باشد، که هنوز هم در عصر حاضر عوام مردمان به نوعی «بُت‌پرست» هستند؛ زیرا به قول بیرونی (هم در استخراج الاوتار) عامه اجتماع چنان روشنفکر نیستند، که نکات علمی را درک و فهم کنند؛ همه مردمان که فیلسوف نباشند و ناچار یک گروه گزیده‌ای، در مراتب «علم» و «فلسفه» ویژگی می‌یابند؛ حتی در مراتب دینی و معارف مذهبی نیز، فقط شماری از مردم و همان گزیدگان ایشان، مدارج «خداشناسی» و درک «هستی یگانه» را فرارس شوند؛ عوام صرفاً اهل «تعبد» و در حیطة «تقلید» اند، گویی هم بایستی بالای سرشان تازیانه یا شمشیر بوده باشد.<sup>(۲)</sup>

عارف بزرگ ایران (در سده ۶) حکیم‌الاهی همدان ابوالمعالی «عین القضاة»، که داستان گرفتاری‌اش در میان بُتک و سندان جامعه آن روزگار، یعنی جاهلان «سوء» و عالم‌نمایان «بدتر» از آنها معروف و شهادت جانگزایش هم به دست آنان مشهور است؛ در چند بهر از آثار خود (تمهید ۳/ نامه ۳۲) که آدمیان را «بر سه گونه فطرت» وصف نموده، هم بر اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه (پیشگفته) و خلق جهان را حسب اشارت قرآنی بر دو گروه: «آدمی‌نما» (— گمراه‌تر از چارپایان) و «آدمی‌معنا» (— برترین آفریدگان گرامی)

۱. تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد دکن، ص ۱۸۰۵-۱۸۰۲، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۸۴، ۹۴، ۲۲۰ و ۴۷۴.

2. *Biruni Symposium*, p. 40/ *The Commemoration Volume*, p. 540./

اندیشمند و انسان، ص ۱۲۳.

یاد کرده؛ نکته‌ای درافزوده است این‌که «دین» محمّدی (ص) برای «خواص» دانیان (مانند: سلمان و علی و بلال، و...) فرآمده، نه برای «عوام» نادان (مانند: ابوجهل و ابولهب و عتبه، و...) و مذهب عموم (- عوام) را آیین «طوطیان» دانسته است.<sup>(۱)</sup> عین‌القضاة «در حقیقت حالات عشق»، و بیان این نکته که «مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست»؛ همان مذهب عوام (- طوطیان) را «دین پیرزان» وصف نموده است، که مستند به حدیث نبوی «علیکم بدین العجائز» می‌باشد (= شما راست که بر «دین پیرزان» باشید) و گوید «سخت خوب گفت که ای عاجز که تو سر و طاقت عشق نداری، ابلهی اختیار کن که «اکثر اهل الجنة الثله، و للمجالسة قوم آخرون» (= بیشتر بهشتیان ابلهان باشند، همنشینی را گروهی دیگر است) هرکه بهشت جوید او را ابله می‌خوانند؛ جهانی طالب بهشت شده‌اند، و یکی طالب عشق نیامده...»؛ و در جای دیگر (زیده/ ۹۷) تحت عنوان «میزان عقل»<sup>(۲)</sup> همین حدیث دین العجائز را در قبال طمع عالمان نسبت به «عقل» یاد کرده، که آنرا میزان همه چیز می‌دانند؛ بدین معنا که دانشمندان (- خواص) را مذهب همان «عقل» باشد، عوام مردم را مذهب همان «دین العجائز» است. گیسودراز در شرح این فقره از جمله گوید که «یعنی عجائز را عادت باشد همواره در تعبد (که) روزه دارند، نماز گذارند، و آن‌که صوفیان گویند مثل بیوه‌زنی و پیرزنی (زال) کارش جز نماز و روزه نیست».<sup>(۳)</sup> ابوحامد غزالی هم که عین‌القضاة همدانی در پاره‌ای نگرشها از او پیروی نموده، در تقسیم‌بندی عقلانی مردم نیز بر همان نظر است: «خلق سه قسم باشند: یکی عوام اهل غفلت، دوم خواص اهل کیاست، و سیم خاص الخاص که اهل بصیرت‌اند».<sup>(۴)</sup>

### ج. آیین خواص:

مشهور است که زندیقان اسلام سه تن بوده‌اند: ابن‌راوندی، ابوحیان توحیدی، و

۱. تمهیدات، طبع عسیران، ص ۰۳۹/ نامه‌ها، طبع منزوی، ج ۱، ص ۲۶۷، ج ۲، ص ۷۶.  
۲. باید گفت که اتفاقاً حکیم رازی خود یک کتاب هم به عنوان «میزان العقل» داشته است [فیلسوف ری/

۱۴۸].

۳. زبدة الحقائق، طبع عسیران، ص ۰۹۸/ تمهیدات، ص ۱۱۱ و ۳۸۷.

۴. غزالی‌نامه (جلال‌الدین همایی)، ص ۲۰۶-۲۰۷.



ابوالعلاء معری، که ایشان را مخالفان‌شان «ملحد» نیز گفته‌اند؛ ولی ما اصطلاح «الحاد» را در مورد هر کس که باشد، هرگز به کار نبرده و نمی‌بریم و اطلاق آن را اصلاً درست و روا نمی‌دانیم؛ چه اولاً نگفته پیدا است که چنین اطلاقی مرادف «ارتداد» و «کفر» و «شرک» و مانده‌های اینها، یکسره ناشی از یک پیشداوری متعصبانه دینی و مذهبی است، که هیچ دلیلی ندارد این‌گونه اطلاقات «بُغض‌آلود» و اتهامات «کین‌آمیز» را هم، محققان پاک‌مزاج بی‌طرف بدون تعصب و فارغ از «پیشداوری»‌ها بپذیرند (از نظر محقق آزادۀ دل آگاه مطلقاً چیزی در عالم به اسم «کفر» و «الحاد» وجود نداشته) و ثانیاً اغلب اشخاص و یا فرقه‌هایی که چنین اطلاقی بر مخالفان خود کرده‌اند، تا آنجا که معلوم و در اخبار هم مشهور است، همانا خودشان متهم و متّصف به «الحاد» بوده‌اند، مانند فرقه اسماعیلیه که اصلاً اسم دیگر ایشان در متون تواریخ همان «ملاحده» می‌باشد؛ و این از نیشخندهای تاریخ در این کشور است، که به قول معروف «هادی هادی، نام خود بر ما نهادی»، ملاحده اسماعیلی بر حکیمان بزرگی مثل رازی اطلاق «ملحد» و «الحاد» و «کفر» کرده‌اند (۴۱). اما اصطلاح «زندیق» را قبول داریم (زیرا از آن خوشمان می‌آید!) و قبلاً گفته‌ایم که حتی پیش از اسلام این اطلاق بر کسانی می‌رفت، که اهل تفسیر و تأویل «اوستا» و متون زردشتی بودند، امری که موبدان سنگ‌اندیش آن کیش به خود منحصر می‌دانستند، ولی چون زروانیان و مانویان بدین کار (-زندیقی / تأویل باطنی) پرداختند، این اسم با بار منفی معنایی کفر و الحاد و لامذهبی بر آنان افتاد (به قول کارل مارکس «کفر» و «الحاد» در حقیقت امر به معنای عدم اطاعت از حکم فرمانروایان زمان و سربچی از تحکّمات دینیاران همدستشان می‌باشد) و اگر کسی جحد نکند (هم به قول بیرونی) گوئیم «زندیق» پیش از اسلام دقیقاً به معنای «باطنی» پس از اسلام، یعنی قائلان به تأویل و تفسیر باطنی متون مذهبی، که در این صورت باز می‌رسیم به ملاحده اسماعیلی، زیرا که اسم دیگر ایشان - علی المشهور - همانا «باطنیه»، به معنای دقیق کلمه «زندقیه» می‌باشد.

باری، ابن‌راوندی زندیق (م ۲۴۵ هـ) متکلم متعقل مانوی مسلک، ظاهراً نخستین کسی است که به طور اصولی و اعتقادی، یک سلسله کتابهای «دین‌ستیزی» و «پیامبرستیزی» نوشته است؛ هرچند گفته‌اند که کتاب «الإمامه» را در تأیید اعتقادات شیعی نوشته، این موضوع فی‌نفسه قابل تأمل و محتاج به تحقیقات خیلی مخصوصی

است. ابوعلی جبائی معتزلی گفته است: «بیشتر کسانی که مذهب شیعه را یاری کرده‌اند، منظورشان طعن در دین و اسلام بوده است؛ و تشیع را فقط وسیله‌ای برای این هدف قرار داده‌اند، زیرا اگر با اظهار کفر و الحاد می‌خواستند منظور خود را عملی سازند، کسی از آنان نمی‌پذیرفت لذا این طریقه - یعنی - تشیع را نردبانی برای رسیدن به مقصود خود ساختند، مانند هشام بن الحکم و همگروه او، و مانند ابو عیسی و راق و ابو حفص حدّاد و ابن راوندی»، که البته سید مرتضی (م ۴۳۶) این نظر متکلم معتزلی را درباره ابن راوندی رد کرده است.<sup>(۱)</sup> ابن راوندی اندیشمند پیشتازی در آوان عصر «خردگرایی» در تاریخ جهان اسلام می‌باشد، که زکریای رازی در اوج و میانگاه آن عصر طلایی بی‌بازگشت قرار گرفته است. ابن راوندی از جمله کتاب «بعث الحکمه» را - چنان‌که از عنوان برمی‌آید - در احیای حکمت عقلی، و در قبال سنن نقلی نوشته که هم در آن زمان مذهب بازرگانان بود. وی کتاب الدماغ را بر ردّ «قرآن»، سه کتاب با اسامی فارسی: التاج بر ردّ معتزله، الفرند بر ردّ پیامبران، و به ویژه الزمرد را بر ردّ نبوت نوشت؛ و در این کتاب برای آن‌که دین ستیزی سخنان خویشت را زیر پوششی پنهان نماید، عقاید خود را از زبان براهمه خیالی و به نقل از آنان بیان می‌کند. وی در این کتاب (الزمرد) به اثبات این نظر می‌پردازد، که عقل برای ارشاد انسان و راهنمایی‌اش در جهت صلاح و فلاح فردی و اجتماعی کافی است؛ و از این مقدمه بر عدم لزوم نبوت و زائد بودن بعثت پیغمبران، و بی‌اساس بودن تمام مذاهب و ادیان استنتاج می‌کند. کتاب الزمرد بر جای نمانده و تنها المؤید فی الدین شیرازی داعی اسماعیلی (سده ۵ هـ) در کتاب «المجالس» خود از آن گفتاوردهایی به منظور مناقضه نموده، اینک برخی عبارات از باب تمهید در بیان نظر مشابه رازی به نقل می‌آوریم:

مجلس (۵۱۷) ابن راوندی گوید که عقل بزرگ‌ترین نعمتی است که خداوند بر آفریدگان ارزانی داشته، هم به وسیله عقل است که انسان به خداوند عالم و نعمت‌های او معرفت کامل پیدا کرده، فلذا اگر فرستاده خدا موارد تحسین و تقبیح عقل را تأکید کند، در این صورت اجابت دعوت او مفید نباشد و از عهده ما ساقط است؛ زیرا با وجود عقل دیگر به وجود انبیاء نیازی نیست، اگر هم پیغمبر به خلاف عقل حکم صادر کند، در این صورت هم نبوت او اصلاً قبول نیست و باطل است، زیرا هیچ بشر عاقل متفکری مرتکب خلاف نمی‌شود.

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۲۳-۲۲۴.

مجلس (۵۱۸) پیغمبر کارهایی را به مردم دستور داده که با عقل منافات و منافرت دارد، مانند نماز و غسل جنابت و رمی جمره و طواف دور خانه‌ای که نه می‌بیند و نه می‌شنود؛ و دویدن میان دو کوهی که سود و زبانی ندارند، اینها همه چیزهایی است که عقل آنها را صواب نمی‌شمارد؛ زیرا چه فرق است میان کوه صفا و مروه، و ابوقیس و حری؛ و نیز چه فرق است میان خانه کعبه با دیگر خانه‌ها که فقط در آنجا باید طواف کرد.<sup>(۱)</sup>

بدین‌سان، وی معتقد است که تعبدات دینی با عقل سازگار نیست، بنابراین آنها بایستی طرد شود و معجزات نسبت‌یافته به پیغمبران هم - که به پندار او گونه‌ای ساحر و جادوگر بوده‌اند - اختراع و دروغ محض است؛ اصلاً «وحی» ای در کار نیست و کتابهای منسوب بدان هم مثل تألیفات دیگر مردم است. ابن‌راوندی در کتاب *الزمرد فصاحت لسان «عرب»* را به نزد یک تن (- پیغمبر) دلیل و حجّتی بر «عجم» نمی‌بیند، که زبان او را نمی‌فهمند و درک نمی‌کنند تا دینش را بپذیرند.<sup>(۲)</sup>

اما حکیم رازی در دو اثر خویش - که بر جای نمانده - دین‌ستیزی‌اش را نشان داده، ابوریحان بیرونی آن دو کتاب را جزو «کُفریات» رازی، به عنوان «فی النبوات و یدعی نقض الادیان» (= درباره پیامبری‌ها که ستیزش با دینها را خواسته) و «فی حیل المتنبیین و یدعی مخاریق الانبیاء» (= در نیرنگ‌های پیامبرنمایان که ترفندهای پیغمبران را خواسته) یاد کرده است.<sup>(۳)</sup> رازی در این ایستار بی‌گمان از ابن‌راوندی پیروی کرده، او برخلاف اغلب فلاسفه مسلمان (مشائیان) دنباله‌رو ارسطو، امکان‌سازش میان فلسفه و دین را ردّ می‌کند. به نظر وی بیشتر دینها با تفکر فلسفی و - به تعبیری - با تحقیق علمی مخالف‌اند، پیشتر گذشت که وی «عقل» را بر «وحی» برتری می‌نهد. کتاب‌های یادشده از وی که در محافل زندیقان اسلام، خصوصاً در میان قرمطیان خوانده می‌شد، حاوی شدیدترین نظریات بر ضدّ «دین» طیّ قرون وسطاست. گویند که رازی در این کتابها، تا حدّی به استدلالات مانویان آن زمان، بر ضدّ ادیان تأسیسی تمسک جسته است. گوید تعالیم و

۱. گفتار «مناظره» از حسین واعظزاده اراکی (در *فرهنگ ایران‌زمین*، ج ۲ (۱۳۳۳)، ص ۲۵۵ و ۲۵۶/

بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۰۹-۲۱۰.

۲. گفتار «پ. کراوس» (در *دانشنامه ایران و اسلام*، جزوه ۴ (۱۳۵۶)، ص ۵۷۲/ *بیست گفتار* (دکتر

محقق)، ص ۲۱۰. ۳. *فهرست کتابهای رازی*، طبع دکتر محقق، ص ۱۷.

دعوت‌هایی که ادیان مدعی آنها شده‌اند، در تبیین حقیقت - که پس از آن دیگر حقیقتی نیست - با هم تعارض دارد، دلیل بارز این‌که دینها بیایی یکدیگر را نقض می‌کنند؛ پیروی کورکورانه مردم از سنت‌ها و عادت‌های رخنه‌ناک، همانا وابستگی ایشان را به دین‌های خود موجب شده؛ ادیان خود با اعتقادات مختلف و متعصبانه، همانا سبب اصلی بروز جنگ و جدال‌ها شده‌اند، که بنیان انسانیت را ویران می‌کند و بشر را به فلاکت می‌کشاند؛ و همین خود با نگرش فلسفی و تحقیق علمی منافات دارد، مسلم است که دین‌ها پیوسته با آن مخالف بوده‌اند. کتابهای موهوم مقدس چیزی جز دفترهای بی‌ارزش نباشند، آنها راه خردنامه‌های پیشینیان مانند افلاطون و ارسطو، اقلیدس و بقراط را - که به انسانیت خدمت می‌کنند - بسته و مسدود کرده‌اند. دانسته است که رازی به پیشرفت علمی و فلسفی اعتقاد داشته، خود را در این راه از فلاسفه بزرگ قدیم برتر می‌داند، چندان‌که خویشتن را از ارسطو و افلاطون فراتر می‌شمارد.<sup>(۱)</sup>

کتاب «دین‌ستیزی» - که بر جای نمانده - ابوحاتم اسماعیلی بهری از آنرا در کتاب «أعلام النبوة» خود (= نشانه‌های پیامبری) نقل کرده است؛ و اهمیت خاص این اثر هم در آن است که، نخستین کتاب در ادب اسماعیلی می‌باشد، که بر ضد فیلسوفی منکر ضرورت وحی و نبوت نوشته آمده، طی آن تمام اشکالات - که معمولاً بر دین و انبیاء ایراد می‌کنند - مطرح شده است. در آغاز کتاب رازی چندین اشکال در خصوص وحی و نبوت وارد می‌کند، از جمله این‌که چرا خداوند امتی را به وحی مخصوص، امتی دیگر را از وجود آن محروم ساخته است. به اعتقاد رازی دین سبب بروز دشمنی و ستیزش میان مردم و هلاک آنان می‌باشد، آنگاه ابوحاتم می‌پرسد که به نظر او حکمت خداوند چه چیزی را اقتضاء می‌کند؟ رازی جواب می‌دهد که حکمت حکیم همانا مقتضی مصالح و منافع جامعه به طریق عقلی است، چنان‌که جانوران هم به طبیعت و غریزه خویش سود و زیان خود را پی می‌برند، نیز حکمت خداوند اقتضای آن دارد که میان مردم - حسب اختلاف مذاهب - تضاد و اختلافی نباشد. اینک ما بهری ناظر به «دین‌ستیزی» رازی از کتاب ابوحاتم نقل می‌کنیم، بهری دیگر را به فصل آتی (- پیامبرستیزی) موکول می‌نماییم؛ گوید: «اهل شریعت‌ها دین را حسب تقلید از

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, pp. 1135-36 (p. Kraus)

مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی (سعید شیخ)، ترجمه م. محقق داماد، ۱۳۶۹، ص ۱۰۴ و ۱۱۰.

رئیسان خود برمی‌گیرند، و نگرش و پژوهش در اصول را وامی‌نهند و نسبت به این امر سخت می‌گیرند و از آن باز می‌دارند؛ آنان از رئیسان خود اخباری روایت می‌کنند که ترک نظر در باب دیانت را بر آنان واجب، و اطلاق کفر بر مخالفان اخبار مزبور را ایجاب می‌کند. از جمله آنچه از پیشینیان خود روایت کنند این‌که «بحث و جدل در دین کفر است، هر کس دین را عرضه قیاس کند، پیوسته در التباس باشد؛ درباره خدا اندیشه نکنید و تنها در آفرینش او بیندیشید؛ تقدیر «راز» خداست، درباره آن گند و کاو نکنید؛ زنهاری که ژرفیابی کنید، چه هر کس پیش از شما ژرفیابی کرد - هلاک شد؛ و مانند اینها گفته‌اند. اگر از قائلان این سخنان دلیل بر صحت ادعایشان خواسته شود، خشم و غضب گیرند و خون خواستاران دلیل را هدر دانند؛ از نگرش بازدارند و بر کشتن مخالفان وادارند؛ پس از اینرو «حق» سخت کتمان گردد و یکسره در خاک سپرده شود.

«این مراتب را آنان حسب طول انس با مذهب خود و به مرور زمان و عادت حاصل کرده‌اند، فریفته ریش‌بُزی‌های نشسته بر صدر مجالس شده‌اند، که گلوی خود را با دروغ‌گویی‌ها و خرافه‌بافی‌های «حدَّثنا فلان عن فلان» (= حدیث کرد ما را فلان از فلان) به دروغ و بهتان و با روایت اخبار ضدّ و نقیض پاره می‌کنند. از آن جمله است چیزهایی که خلق قرآن را اثبات و چیزهایی که آنرا نفی می‌کنند، و اخباری که «علی» را مقدّم در خلافت می‌دانند و اخباری که دیگری را مقدّم می‌شمارد؛ و عبارتهایی که «اختیار» (اراده) را نفی می‌کند و آنها که «اجبار» (جبر) را باطل می‌دانند؛ و چیزهایی در «تشبیه» که دیگر به تطویل می‌کشد، همانا ایشان را درازی ریش‌بُزان (شیوخ) و سفیدی جامه‌های گردآمدگان پیرامون آنها فریب داده است: مردان و زنان ناتوان و کودکان، و طول مدّت (اجتماع) که ایشان را دیگر طبیعت و عادت شده است.\* می‌بینیم که

\* مباحثات مَدْرَسی - که رازی بدانها اشاره نموده - یا مشاجرات «اسکولاستیک» که در تعبیر منتقدان کلام به عنوان «جنگ خروسان دین» مشهور شده، مثال و مصداق‌های بی‌شماری دارد که از جمله در موضوع «خلق عالم» یک تقریر جنجالی و پُرهیاو به عبارت «لیس فی الامکان ابدع ممّا کان» بسیار معروف است. شادروان استاد جلال‌الدین همایی نمونه‌وار قول مزبور را در نزد غزالی یادآور شده، قیل و قال‌های اهل مدرسه را با طنز و تسخر چنین به نقد کشیده است:

«شگفتا سادگی و تعصّب فقهای اشعری و معتزلی را از همین توان سنجید، که بر سر یک جمله چقدر عمرهای عزیز صرف کرده‌اند؛ اگرچه گویی این عمرها به راستی جز در این راه‌ها نبایستی بکار رفتن. اینان معتقد به خالق هستند، که مافوق عقول و ادراک بشری است؛ مع‌ذالک برای او تکلیف معین می‌کنند، و حدود

تقلیدگران در اعتقاد (عموماً) در صحت مذاهب خود بر تصدیق گذشتگان خویش و تعظیم پیشوایان خود و پشتیبانی ایشان اتکاء می‌کنند (که مراد اهل اسلام است) و اگر بدین سبب آن امری حق باشد، چنان‌که طریق یهود و نصاری و مجوس و ملت‌های دیگر، از این‌رو طریق ایشان هم در همان (یعنی حق) که طریق اهل اسلام است؛ و اگر از بابت قهر و غلبه باشد؛ پس همچنان این ملت‌ها را همانند آن است؛ همچون غلبه مسیحیان در روم، و چیرگی یهود بر خزران، و استیلای مجوسان در جبال (ایران) و مانویان در چین و ترکستان و برهمنان در هندوستان، مانند غلبه مسلمانان در عراق و حجاز و شام و خراسان و دیگر بلاد؛ چنان‌که «یهودیت» در نزد خزران حق است و در دیگر کشورها باطل است. مجوسیت در روزگار ساسانیان حق بود و در دولت اسلام باطل است؛ و اگر این امر واجب باشد، بایستی چیزی که اکنون «حق» است هم «باطل» بوده باشد و این خلاف است. پاسخ ابوحاتم در تمام بحث بدین عبارت خلاصه می‌شود: «طریق شرایع جملگی حق است که همانا به باطل آمیخته است».<sup>(۱)</sup>

عبدالرحمان بدوی تحت عنوان «کلام» در نزد رازی، گوید که وی به خدا ایمان داشت ولیکن به وحی و نبوت اعتقاد نداشت، اهم دلایل وی در این خصوص چنین است که: (۱) برای تمییز میان خیر و شر و سودمند و زیان‌آور عقل انسان کفایت می‌کند؛ تنها به مدد عقل می‌توان خدا را شناخت، بهترین طریق زندگی را دریافت و سامان داد، پس دیگر چه احتیاجی به وجود پیامبران است. (۲) آنگاه با انکار نبوت به انتقاد از دین به طور کلی پرداخته، تناقض‌های یهود و نصارا و مانویان و مجوسیان را آشکار می‌سازد. (۳) به نظر وی دلایل گرایش مردم از این قرار است: الف) تقلید و پیروی از عادات و رسوم، ب) قدرت نفوذ ارباب دین که خود در خدمت حکومت‌اند، ج) مراسم و مناسک دین که به قوه تخیل مردم ساده‌دل تحمیل می‌شود. (۴) رازی کتابهای آسمانی - تورات و

→ علم و قدرت و اراده و مشیت او را، با نردبان بایه کوتاه خود می‌سنجند. مورد اختلاف منحصر به جمله «لیس فی الامکان ابداع مما کان» نیست، بلکه بر سر هر کلمتی و عقیدتی از قبیل: «خلق قرآن، نفی صفات، خلود در عذاب، علم واجب به جزئیات»، و هم‌چنین در فروع جزئی مانند: «طهارت کتابی، نجاست آهن، حرمت شرب تثن...»؛ و غیره و غیره قرن‌ها به جدال و قیل و قال گذشته، خونها ریخته و عمرها تباه شده است». [غزالی‌نامه، ص ۲۳۰].

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۳۱-۳۲، ۱۷۱-۱۷۲ و ۱۷۴

قرآن - را مورد انتقاد قرار می‌دهد، او سعی می‌کند با استناد به یکی از دیگری انتقاد کند؛ مثلاً به توسط مانویت از یهودیت انتقاد می‌کند، به مدد اسلام از مسیحیت، و سپس با استناد به تورات از قرآن. (۵) وی به خصوص منکر اعجاز قرآن می‌شود، خواه این اعجاز در مورد سبک آن باشد و خواه در مورد معانی آن، گوید می‌توان کتابی بهتر و با سبکی بهتر هم نوشت. (۶) وی کتابهای علمی را به همه کتابهای مقدس ترجیح می‌دهد، زیرا کتابهای علمی در زندگی مردم از همه کتابهای دینی مؤثرتر و مفیدتر است. از نظر او کتابهای طبی، هندسی، نجومی و منطقی از تورات و قرآن سودمندتر است. نویسندگان این کتابها حقایق را به وسیله عقل خود، بدون یاری پیامبران کشف کرده‌اند. علوم از سه منبع به دست می‌آید: استدلال برحسب منطق، منقولات یا علومى که براساس شهادت صحیح و مطمئن حاصل می‌آید، مانند «تاریخ» که مردم را بدون این‌که چندان نیازی به استدلال داشته باشند راهبری می‌کند. (۷) ارسال رُسل از جانب خدا حتی به عقل هم جور در نمی‌آید... (الخ). آراء رازی بسیار متهورانه بود و هیچ متفکر دیگری در جهان اسلام جرأت نکرد که چنین سخن گوید.<sup>(۱)</sup>

حقیقت این است که گروه بزرگ متکلمان اسلامی (شیعی یا سنی) در مورد «دین ستیزی» یا «پیامبر ستیزی» حکیم رازی، هیچ واکنشی نشان نداده‌اند و در این مسئله به نحو حیرت‌انگیزی سکوت اختیار کرده‌اند؛ تنها یک تن و او هم ابن حزم اندلسی - که متکلم نبوده - آن هم کتاب فلسفی «علم الاهی» رازی را نقض کرده؛ و اگر برخی از معتزلیان را هم - که در باب مسائل فلسفی با رازی مباحثه داشته‌اند - نادیده بگیریم، تنها گروه بزرگی که بر نقض ادیان و نبوت ستیزی رازی سخت‌انه و با تمام توپخانه نازش آورده‌اند، همانا سران و نظریه‌پردازان اسماعیلی هستند؛ و به نظر ما سکوت متکلمان را در موضوع ما نحن فیه صرفاً حسب اختلاف و تضاد آشتی‌ناپذیرشان با متفکران و فلاسفه اسماعیلی، می‌توان توجیه یا مدلل کرد که این خود داستانی مفصل دارد؛ اینک از حیطة مختار این مبحث و از گفتار ما بیرون است، هرچند که پیشتر اشارت‌هایی در این خصوص نموده‌ایم. شادروان هاتری گُربن نیز که بدین نکته رسیده است، گوید اصولاً ایرانیان که دارای فرهنگی عالی بوده‌اند، همه موجبات تفاهم و یکدلی را فراهم داشتند، اما دارای یک خصم مشترک بودند که همان مدرسیان (اسکولاستیک‌ها) و قشریان

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م.م. شریف)، ج ۱، ص ۶۲۸ و ۶۲۹.

(اُرتودوکس‌های) اسلام، و همهٔ پارسایانی بودند که دشمن تحقیقات اسلامی به شمار می‌رفتند. اما موجبات مخالفت این دسته‌های متفاوت، با هم شباهتی نداشت و بعضی از مخالفان بر بعض دیگر رجحان داشتند. رازی با روبرو شدن با اسماعیلیان، نه با قشریان پارسا طرفیت داشت، نه با دشمنان متعصب فلسفه...؛ هانری گُربن، اختلاف بین اسماعیلیان و رازی را در اصل «تأویل» باطنی آنان نسبت به «کیمیا» دانسته، از آن‌رو که عرفان اسماعیلی با کیمیای جابری رابطه داشته، رازی آن‌را جهل به «علم میزان» می‌دانسته...؛ و اما گنه اختلاف، فکر ضد نبوی رازی است.<sup>(۱)</sup>

سه دشمن بزرگ اسماعیلی رازی: ابوحاتم، ناصر خسرو، حمیدالدین، هر یک کتابی در ردّ یکی از کتابهای رازی تعهد کرده و نوشته‌اند؛ ولی جان کلام در همهٔ آنها فقط همین یک مطلب است، که رازی «نبوت» را قبول نداشته و آن‌را ردّ کرده است. حالا چرا حرارت آنها از متکلمان دین‌مدار (اُرتودوکس) نسبت به نبوت این قدر بیشتر بوده، تفصیل این قضیه را ناچار بایستی در جای دیگر بیان کرد. ناصر خسرو در «تناقض گفتار محمد زکریا» گوید هر که قول خدای را - سبحانه - که به میانجی محمد مصطفی (صلعم) به خلق رسیده - ردّ کند، مر قول خویش را ردّ کرده باشد...، از بهر این‌که هر که مر قول پیغمبر خدای را به قول خویش ردّ کند، پیغمبری مر خویشتن را دعوی کرده باشد، پس منکر شدن او مر رسالت را مقرر آمدن او باشد بدان؛ و چون انکار او مر نبوت را اقرار او باشد، بدان اصل نبوت به اقرار او ثابت باشد...؛ و اکنون به بیان و برهان این قول مشغول شویم، و به حجّت‌های عقلی و دلیل‌های علمی درست کنیم فساد اعتقاد پسر زکریای رازی، و ناستواری بنیاد قول و سستی قاعدهٔ سخن او به توفیق الله تعالی...»<sup>(۲)</sup>. علاوه بر حجّة الاسلام غزالی - که پیشتر یاد شد - با وجود دین‌ستیزی رازی، هیچ‌گونه انتقادی از وی نکرده و حتی از براهین او بر ضد فلاسفهٔ اسماعیلی استفاده نموده؛ ابن جوزی حنبلی هم که در جزو منکران نبوت، ملحدانی چون ابن‌راوندی و ابوالعلاء را آورده، نه‌سها از رازی اسم نبرده بل با احترام یک فقره دربارهٔ ترک نکاح از او نقل نموده؛ حتی در موضوع قدمت عالم که با فلاسفه مخالف است، با رازی که قائل به حدوث بوده موافق باشد، چه در ردّ قول جالینوس راجع به عدم فساد

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمهٔ دکتر مبشری، ص ۱۷۵ و ۱۷۸.

۲. زاهدالمسافرین، ص ۷۷-۷۹.



فلک، همان بُرهان رازی را آورده (بی‌آن‌که نامش را ببرد) که بایستی این فقره را هم از غزالی گرفته باشد.<sup>(۱)</sup>

به طور کلی، چنین نماید که علمای دین و متکلمان اسلام - که رازی از ایشان با قدری تمسخر به عنوان «اهل نظر و تمیز و تحصیل» یاد کرده ولی کتاب «اشفاق» (= دلسوزی) نسبت به ایشان را هم نوشته، با فلسفه یونانی یا ایرانی - خواه طبیعی یا دهری - و با فلاسفه غیرباطنی (اسماعیلی) که کاری به کار دین نداشتند، اگر هم مخالف می‌بودند، جداً درنیفتاده‌اند و عملاً درگیر نشده‌اند؛ چه واقعاً تکلیف آنان روشن بود، آنان تنها در عالم «نظر» قائل به حکومت عقل (بر طبق قواعد یونانی) بودند، اعتقادی هم به اتحاد دین و فلسفه نداشتند؛ از اینروست که مخالفان سرسخت رازی نه متکلمان و نه علمای «دین» اند، بلکه اسماعیلیان بودند که می‌خواستند حسب مقاصد سیاسی بین دین و فلسفه وفاق ایجاد کنند، هدف اصلی آنان صرفاً این بود که حکومت را از خلفا و علمای اسلام (عباسی) سلب نموده، مرجع قدرت را خلیفه فاطمی (مصر) قرار دهند. ایستار متکلمان و علمای دین نسبت به عارفان و صوفیان هم تقریباً همین‌طور «مسامحه» آمیز و توأم با «تساهل» بوده، چه اگر آنان هم می‌گفته‌اند «مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست»، مانند حکیمان «عقلی» مسلک (که می‌گفتند «مذهب عاقل ز مذهب‌ها جداست») بر طریقت «عشق» خودشان بوده‌اند، ظاهراً که کاری به کار «شریعت» حاکم یا سیاست - یعنی - رئیس وقت آن «خلیفه» رسول‌الله نداشته‌اند. باقی می‌ماند عوام مردم (به تعبیر قدما «اغنام الله» یا همان گوسفندان سربراه) که گذشت، همچنان بر مذهب «تقلید» از علمای خویش بوده و به تعبیر رسول اکرم (ص) «دین العجائز» خود را داشته‌اند؛ انصافاً چه کسی می‌تواند از یک حکیم «طبیعی» عقلی مثل رازی توقع «تعهد» نسبت به دین العجائز و یا دفاع از آن داشته باشد، شریعتی که در آن کسی حق انتخاب ندارد (- انسان در دین خود مختار نباشد) و به قول حکیم عمر خیام «کار جهان با من و بی من یکسان...»، یا چنان‌که حکیم سنائی فرموده:

«از پی ردّ و قبول عامه خود را خرمساز      زان که نبود کار عامه جز خری یا خرخری  
گاو را دارند باور در خدائی عامیان      نوح را باور ندارند از پی پیغمبری».

کسانی که صرف ایمان مذهبی و اعتقاد به عالم غیب، غالباً پیرو یک دین یا پایبند یک

۱. رش: تلبیس ابلیس، ترجمه ذکاوتی، ص ۳۶، ۵۵ و ۲۱۰.

شریعتی شده‌اند، واقعاً از روی ساده‌دلی و برحسب فطرت سلیم و قلب پاک، خیلی دیر دریافته‌اند یا بسا تا آخر عمر هم متوجه نشده‌اند که، هم از بدایت امر اجتماع بشری و پیدایش پدیده‌ای به اسم «دین»، این پدیده اجتماعی اسباب و ابزار متولیان حکومت و ارباب سیاست، هم از برای اعمال قدرت و ابرام سلطه و سیادت بوده است، چنان‌که حکیم ابوالعلائی معری در یک بیت فرموده:

«أثما هذه المذاهب اسبابٌ لجذب الدنيا الى الرؤسا».

همانندی فیلسوف «معره» شام در سیرت و بصیرت با فیلسوف «ری» ایران، از جمله در «خردگرایی» (چنان‌که «پیشوایی جز عقل نباشد») و این‌که «دیاناتکم مکرّ من القدماء» (مراد اهل کتاب است که پیروان خویش را می‌فریفتند) و جز اینها شگفت‌انگیز است.<sup>(۱)</sup> اما با همسنجی عبارات ابن‌راوندی (پیشگفته) در برتری عقل با نگرش رازی، چنین دانسته می‌آید که ابن‌راوندی فقط در امور مربوط به اخلاق و سجایای انسانی عقل را حاکم مطلق می‌داند، ولی رازی علاوه بر معتقد بودن حکومت مطلقه عقل در امور مرتبط به اخلاق و سجایای انسانی، در فهم و ادراک مسائل الهی نیز عقل را یگانه مرجع می‌شناسد.<sup>(۲)</sup> در مورد فخرالدین رازی (فیلسوف سوم ری) هم که متهم به الحاد بود، گفته‌اند که از نور «شریعت» دوری‌گزید و به ظلمات «فلسفه» روی آورد.<sup>(۳)</sup> از حکیم فیثاغورس نقل است که گفت: «جنگیدن مرد با پادشاه، آسانتر از جنگ با شریعت است».<sup>(۴)</sup> فلسفه رازی چنان‌که گذشت، همان «دین» باستانی ایران است، منهای «شریعت» و بدون «نبوت» نقلی (نیز گفته‌اند که نفی خدای سامی هم نموده) و به جای آن «قوانین» یونانی را به حکم عقل پذیرفته است. باز در گفتگوی خود با ابوحاتم اسماعیلی در بیان رهایی انسان از عالم ظلمانی، فقط با «فلسفه» آموزی نه مطلقاً با «دین» گروهی، تأکید می‌نماید هرکس که کوشید و خود به نگرش و پژوهش پرداخت، همانا به حقیقت راه یافت؛ زیرا جانها از تیرگی این جهان پاک نگردد، و از این جهان به آن جهان فرانرود، مگر با نگرش در فلسفه... والسلام».<sup>(۵)</sup>

۱. رش: گفتار «ذکاوتی» (در خرد جاویدان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۳۲۵-۳۳۰.

۲. گفتار «واعظ‌زاده» (در فرهنگ ایران زمین، ۲، ص ۲۵۷.

۳. گفتار (معصومی) (در معارف، ۳، ص ۱۹۷.

۴. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۲۰. ۵. اعلام النبوة، ص ۱۲.

چنین است «آیین خواص» مردمان و اجمالاً بیان سبب دین‌ستیزی حکیم رازی، با آن‌که همگان در عصر وی از فسحت علمی و وسعت معلومات او دچار حیرت شده بودند؛ گروهی که صرفاً اغراض سیاسی خاصی را دنبال می‌کردند (– اسماعیلیه) او را به کفر و الحاد متهم نمودند. شادروان پروفیسور آربری در این خصوص گفته است که «فهم انتقادات ابن حزم ظاهری و ناصرخسرو اسماعیلی مشکل نیست، اما واکنش دانشمندی چون ابوریحان بیرونی را چگونه می‌توان توجیه کرد؛ متأسفانه باید فرض کنیم که وی برای خشنودی مخدوم متعصب سنی خود (سلطان محمود غزنوی) تا آنجا پیش رفت که کور شدن رازی را کیفر الاهی دانست»<sup>(۱)</sup>. ما بر سخن استاد مأسوف علیه مزیدی نتوانیم، حق مطلب را برخلاف بعضی از محققان وطنی بهتر ادا کرده است؛ ما خود ضمن بیان و تحلیل اعتقادات بیرونی – که اخیراً هم گرایش «مانوی» او و استادش (ابونصر عراق) را اثبات کرده‌ایم –<sup>(۲)</sup> اجبار و الزام وی در «تقیّه» نسبت به استاد مکتبی‌اش زکریای رازی، یعنی وانمود کردن خود به مخالف بودن با عقاید و افکار مانوی و آراء فلسفی‌اش؛ آن هم در دستگاه و دربار سلطان «سنی» فقیه قرمطی‌کش و فلسفی‌ستیزی مثل محمود غزنوی، به شیوه‌های سر بسته‌گویی و تبری‌جویی و سخن در پرده‌آرایی با مخاطب دروغین و مانند اینها، تا حدودی حق این مطلب را نیز به سهم خود ادا کرده‌ایم<sup>(۳)</sup>؛ وگرنه بیرونی خود بهتر از هر کس می‌دانست – و حتی خود در جایی نوشته است – که رازی بر اثر مطالعه پیوسته و آزمایش‌های شیمیایی نایبنا شد، نه از کیفر الاهی (در تعبیر عوامانه) به سبب دین‌ستیزی و کفرگویی و از این قبیل اتهامات قشربانه، که شخص بیرونی بسیار دلیرانه‌تر با آنها – یعنی با بهتان‌زنی کفر و زندقه و الحاد – به پیکار برخاسته است.

۱. عقل و وحی در اسلام، ترجمه جواد، ص ۳۹.

۲. رش: فصلنامه ایرانشناخت، ش ۱۰ / پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۶۸–۱۸۱.

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۷۱.

## ۵. پیامبرستیزی

این بهر از سیرت‌شناسی حکیم رازی شاید کنجکاوی بیشتری برانگیزد؛ اگر این امر ناشی از «پیش‌آگاهی»‌ها نسبت به سیرت فلسفی رازی بوده باشد، نه تنها اشکال و ایرادی بر آن وارد و نکوهیده نیست، بل همانا به لحاظ حکمت‌پژوهی و معرفت‌شناسی ستودنی هم هست؛ ولی اگر انگیزه کنجکاوی نوعی «پیشداوری» مبتنی بر تعصب‌های مذهبی باشد، سزااست که هشدار داده شود قبلاً بایستی همه بهره‌ها و بابهای پیشین درباره اصول عقاید و مبانی آراء طبیعی و فلسفی رازی نیک مطالعه شود، مواضع علمی و عقلی او در همه موارد به درستی درک و فهم گردد، تا سبب‌های پیامبرستیزی و اصولاً دین‌گریزی او حسب مقدمات استدلالی (پیشگفته) دانسته آید؛ از آن‌رو که یک چنین ایستاری اولاً ناظر به مسلک مادی و مشی خردگرایانه فلسفی اوست، ثانیاً دین‌گریزی یا پیامبرستیزی رازی - چنان‌که اشارت رفت - بیشتر از جنبه عملی دیانت‌ها - یعنی - «شرایع» و حکومت مذهبی است. در ضمن، ما اصطلاح «پیامبرستیزی» را از باب روان‌گویی کلمه و به تخفیف از «پیامبری‌ستیزی» - یعنی مخالفت اصولی با نبوت‌ها به طور کلی کار بسته‌ایم، وگرنه رازی با «پیامبر» خاصی مطلقاً عناد شخصی یا کینه و دشمنی شعوبی نداشته است.

تا آنجا که اطلاع یافته‌ایم در جزو فلاسفه ماقبل اسلامی، جالینوس حکیم پیشوای رازی در دانش پزشکی، هم به گونه‌ای با انبیاء به مخالفت برخاسته است؛ چنان‌که ابن‌میمون قرطبی اسرائیلی (م ۶۰۱ ق) فیلسوف و طبیب متأله یهودی که در ردّ خود بر آراء جالینوس تحت تأثیر حکیم رازی بوده، طی کتاب «فصول» خود از جمله بر جالینوس انتقاد نموده، که ادعای پیغمبری کرده و گفته است که فرشته‌ای از سوی خداوند او را چنین آموخته و چنان فرمان داده است؛ کاش وی در همین پایه توقف می‌نمود و خود را در سلک پیغامبران به شمار می‌آورد، و بر آنان خرده نمی‌گرفت؛ ولی او چنین نکرده بل خود را با موسی برسنجیده، به خود نسبت کمال داده و به او نسبت

جهل روا داشته است؛ چه موسی در نزد او چنان نیست که در نزد ما گروه متشرعان است، بل جهالتی را که او به پیغامبر ما موسی (ع) نسبت داده، بر او وارد نیست و جالینوس خود در حقیقت جاهل است.<sup>(۱)</sup> داعی ابوحاتم اسماعیلی هم گوید: «رازی که مثل گویی‌های پیامبران را (به جهت فهم عوام‌الناس) خرافات و طنز و هزل پنداشته، دعوی مانویان را گواه آورده است که موسی یکی از پیام‌آوران «دیوان» (= شیاطین) بوده، و گوید هر کس که بدان توجه کند و کتاب «سفرالاسرار» مانویان را بخواند، همانا بر اقوال عجیب ایشان در یهودیت - از زمان ابراهیم تا زمان عیسی - اطلاع خواهد یافت.»<sup>(۲)</sup> سیدمرتضی رازی گفته است که مانویه گویند «عیسی» (ع) خلق را به «زردشت» می‌خواند، و گویند «موسی» (ع) نه پیغمبر بود...؛ مانویه به نبوت عیسی مقرر باشند، و منکر نبوت موسی و هارون‌اند.»<sup>(۳)</sup>

ابومنصور ماتریدی سمرقندی (م ۳۳۰ ق) در کتاب التوحید خود منکران نبوت را سه گروه دانسته: ۱) آنان که «صانع» را منکرند، ۲) آنان که صانع را مقررند - ولی امر و نهی او را انکار می‌کنند، ۳) آنان که صانع و امر و نهی او را اقرار دارند - ولی قائلند که «عقل» آدمی را از پیغمبر بی‌نیاز می‌کند.<sup>(۴)</sup> ابن‌قیم الجوزیه (م ۷۵۱ ق) در کتاب الصواعق المرسله خود گوید که معارضان بین عقل و نقل در اصل همانا زندیقان باشند، که منکر نبوت و حدوث عالم و معاداند...، زندیقان فلاسفه از برای عالم تنها به لفظ اثبات صانع کنند نه در معنی...<sup>(۵)</sup> به طور کلی، اهل عقل و اهل فلسفه - یعنی - همان «خواص» مردمان که اعتقادی به نبوت نداشته، رسولان را از آن «عوام» دانسته‌اند که محتاج به راهبر و آموزگار هستند. مطهر مقدسی (احتمالاً به نقل از همان «ابوزید بلخی» سابق‌الذکر) ایرانیان مجوس را منکر نبوت یاد کرده، که این به نظر صحیح نمی‌رسد از آن‌رو که «مجوسان» خود بر آیین پیامبری زردشت باشند؛ ولی منکران «وحی» را بر دو گروه یاد کرده است: یکی اهل تعطیل (- معطله) که تنها به توحید اقرار دارند؛ دوم «براهمه» که صانع را مقررند ولی نبوت را منکر، استدلال کنند که رسول جز بدانچه در عقل و به موجب عقل است نباشد یا نیاید.<sup>(۶)</sup> مراد از اهل توحید غالباً معتزله ایرانی بوده باشد، گروهی از

۱. رش: فیلسوف ری، ص ۳۶۷-۳۷۵.

۲. اعلام النبوه، ص ۱۲۲.

۳. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۱۵ و ۱۹.

۴. بیست گفتار، ص ۲۱۵/ فیلسوف ری، ص ۱۶۸.

۵. مانی و دین او، ص ۴۶۱.

۶. البده والتاریخ، طبع کلمان هوار، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ج ۳، ص ۱۴۴.

فلاسفه و روشنفکران آن روزگار، که ضمن پذیرش وجود آفریدگار، ضرورت هرگونه دینی را برای بشر منکر بوده، با شیوه‌های فلسفی بر آن استدلال می‌کردند. اما «براهمه» که بیشترین انکار در باب نبوت از ایشان یاد شده، گویا چنان‌که در شرح ابن‌الراوندی زندیق گذشت، این عنوان یک پوشش و استتاری بر اعتقادات صریح دهری-طبیعی و مانوی‌گری و زندقه بوده است.

ابن جوزی در بهر تلبیس ابلیس بر منکران نبوت گوید که براهمه و دهریان و ثنویان منکر نبوت باشند...، شبهات در انکار نبوت از جمله این‌که مستبعد دانند بر بشری چیزی آشکار شود که بر دیگری مخفی است (یعنی «وحی») و چنان‌که در قرآن درباره پیامبران نقل شده که «اینان هم مانند شما بشر هستند».<sup>(۱)</sup> شهرستانی گوید که گروه‌های صابیان و براهمه، صلاح و نظام اجتماع را یکسره متکی بر عقول و قضایای عقلی نمایند؛ در عین حال هم ایشان پیامبری اغاذیمون و هرمس را - که همان «شیث» و «ادریس» اند - تصدیق کرده‌اند، اگرچه گویند آن دو حکیم و دانشمند بودند نه نبی مرسل؛ چرا در پیروی و نگهداشت حدود و احکام شرعی، برگزاری نماز و روزه و ادای زکات و دیگر عبادات اهتمام می‌کنند؟ شگفت‌انگیز آن‌که صابثان خود را همان «حنفاء» دین می‌دانند، که پیامبر ایشان ابراهیم بوده و آیات قرآن هم بر آن گواه باشد.<sup>(۲)</sup> ابو عیسی محمد بن هارون وراق (م ۲۴۷ق) از مشاهیر زنداقه مانوی، اخبار براهین پیغامبران را به هر طریق مطعون دانسته است، چندان‌که ابن‌راوندی بر او ایراد گرفته که چرا یاوه‌های مانویان را می‌پذیرد، از این‌که آسمانها با پوست شیاطین گسترده شده و زمین به اضطراب مارها و عقرب‌ها پریشیده می‌گردد.<sup>(۳)</sup> ابن‌کمال پاشا (م ۹۴۰ق) در رساله «فی تصحیح لفظ الزندیق» نقل کرده است که آدمی یا معترف به پیامبری محمد (ص) هست یا نه؛ و اما فرقه‌هایی که جملگی معترف به نبوت‌اند، یهودان و مسیحیان و جز اینان مجوسان هستند، چه هم اینان به نبوت اعتراف دارند، از آن‌رو پندارند که زردشت «حکیم» پیامبر بوده است؛ اما آنان که از بیخ منکر نبوت می‌باشند، همانا براهمه‌اند که معترف به خدای قادر مختار هستند؛ ولی دهریان این را هم باور ندارند. ابوحامد غزالی نیز در کتاب

۱. تلبیس ابلیس، ص ۵۳.

۲. نه‌ایة الاقدام، طبع آلفرد گیوم، ص ۴۲۶ و ۴۲۸-۴۲۹.

۳. بیست گفتار، ص ۲۱۷.

«فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقه» براهمه را با ثنویان و زندیقان و دهریان، جملگی منکران نبوت یاد کرده است.<sup>(۱)</sup>

سیدمرتضی رازی در مقالات صوفیان و بیان فرقه دوم از ایشان «عشاق» (عشاقیه) آرد که گویند «انبیاء به غیرحق مشغول شدند (چه) خلق را به خدا می خوانند و به تکالیف، پس ایشان را باز می دارند از آنچه به خدای مشغول شوند و به حق؛ و هر چه خلق را از خدای تعالی بازدارد باطل بود، پس التفات به قول انبیاء و رسل نباید کرد و به تکالیف نباید مشغول شد که آن بی حاصل است...»<sup>(۲)</sup>. داستان انکار نبوت صوفیان و عارفان ایران زمین و حتی نفی دین و اسلام، یا تعبیر و تفسیر و تأویل دیگری از آنها (در موضوع «نور محمدی» و مسئله «ولایت» و جز اینها) بسیار مفصل است، که بالجمله اصلاً از حیطه بحث و موضوع تحقیق کنونی بیرون می باشد. اما مقالات فلاسفه از جمله ابن جوزی در بهر «فریفتن ابلیس فلسفیان را» گوید که ایشان با عقل و فکر خود تکروری می کنند، و به آنچه انبیاء آورده اند اعتنا ندارند...؛ متأخران از امت ها که شنیدند حکمای قدیم منکر صانع بوده، شرایع را رد کرده اند و آنرا از مقوله قانون سازی یا حیلت بازی شمرده اند، آنچه از حکما نقل می شد تصدیق نموده و شعار دین را کنار نهادند...؛ فلسفیان برای کفر خود مستندی ندارند جز آن که پیشینیان ایشان حکیم بوده اند، اما مگر نه این که پیغمبران هم حکیم بوده اند و چیزی بیش از حکیم (یعنی صاحب «وحی» هم) بودند...؛ غالب حکیمان قدیم خدا (صانع) را قبول داشتند و پیغمبران را هم انکار نمی کردند، البته امعان نظر در شرایع نکرده از آن به اهمال گذشته اند...؛ از جمله شبهات ایشان این که پیامبران برای ریاست طلبی به دروغ دعوی نبوت می نمایند، الهام و اعجاز آنان همانند آن کاهنان و ساحران باشد، دلیلی وجود ندارد که بفهمیم راست و دروغ کدام است...؛ شبهه دیگر این که انبیاء آنچه آورده اند یا موافق عقل است یا مخالف آن، اگر مخالف عقل است که قابل قبول نیست، و اگر موافق عقل است که خود عقل کفایت می کند...؛ شبهه دیگر آن که در شرایع چیزهایی آمده که عقل از آنها می رمد، مثلاً روا داشتن آزار حیوانات و جز اینها...»<sup>(۳)</sup>.

پیامبرستیزی فیلسوفان ریشه در بی اعتقادی آنان نسبت به ادیان دارد، اعنی

۲. تبصرة العوام، ص ۱۲۸.

۱. مانی و دین او، ص ۳۱۱ و ۳۹۳.

۳. تلبیس ابلیس، ص ۳۶، ۳۹، ۵۴ و ۵۵.

«بی دینی» و لامذهبی و نفی و نقض دینها به طور کلی، چنانکه علامه قطب‌الدین شیرازی بدان اشارت نموده: «چه آن کس که به نبوت ایشان ایمان دارد، در فروع شریعت با ایشان نزاع نکند؛ و آن کس که به نبوت ایشان ایمان ندارد، در فروع با ایشان سخن نگوید، پس معلوم شد که آن جدل در اصول دین بوده است.»<sup>(۱)</sup> نیز سیدمرتضی رازی گوید «بدان که این قوم (فلاسفه) را اعتقاد به صانع و انبیاء و کتب و هر چه به خلق رسانیده‌اند، از امر و نهی و احکام و اخبار و امثال این نباشد؛ و جمله شریعت‌ها و دین‌های رسل و اخبار‌گور و عذاب و حشر و نشر و حساب و ترازو و صراط و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب و ملائکه و ملک‌الموت همه را محال و هذیان دانند، و گویند رسولان جمله حکماء بودند، اما ایشان را جاه و منصب دوست بود از بهر مصلحت کار خویش این شرایع و دینها بنهادند، تا نادانان و جاهلان را مطیع خود کنند، و اگر چنین نکردند کس مطیع ایشان نشدی؛ و گویند رسولان اگرچه حکما بودند درجه ارواح ایشان نزد عقل اول کمتر از آن حکمای دیگر باشد، زیرا که ایشان ترک حکم و ریاست و اتباع کرده بودند و رُسل ترک آن نکردند؛ و گویند سرگردانی خلق و گمراهی ایشان همه از انبیاء و رسل بود، و اگر ایشان را حبّ جاه و ریاست نبود و خلق را با حال خود بگذاشتندی در دنیا فساد از این کمتر بودی.»<sup>(۲)</sup> این هم از دیرباز نظری شایع بوده باشد که انبیاء خود حکیمان بوده‌اند، چنانکه ناصر خسرو گوید: «پیغمبران (ع) که ایشان حکما و داناتران خلق بودند بر مردمان پادشاه شدند.»<sup>(۳)</sup> لیکن دانسته است که حکیمان به حکم «عقل» مردمان را ارشاد کنند، به زبان «خرد» با آنان سخن گویند نه از زبان «فرشته» یا «وحی» و با مکاشفه؛ پس در این خصوص شهرستانی در قاعده نوزدهم کلامی (در اثبات نبوت) گوید:

«موضوع معجزات و وجوب «عصمت» پیامبران (ع) در نزد براهمه و صابیان به نگره «عقل» فرگشت یافته است، که در نزد معتزله و جماعت شیعه به قول در وجوب عقلی از باب «لطف» الهی بازمی‌گردد؛ و جماعت اشعریان و گروهی از اهل سنت قائل به جواز وجود نبوت‌ها، از لحاظ عقلی و اظهار آشکار با نفی دگرگشت آن باشند. منکران نبوت گویند آخر صدق ادعای آن به چه چیزی دانسته می‌آید، ما به لحاظ نوعی و صورت نفس با مدعی نبوت هنباز هستیم، هم این‌که در «خبر» احتمال صدق و کذب می‌رود؛ و هیچ

۲. تبصرة العوام، ص ۱۰.

۱. درة التاج، طبع مشکوة، ص ۱۰۵.

۳. زاد المسافرین، ص ۱۶۵.



دلیل دیگری وجود ندارد که خداوند نبوت را ویژه فلان یا بهمان مدعی ساخته باشد، اگر هم این امری خارق عادت محسوب شود، باز هیچ وجهی دال بر صدق و صحت آن وجود ندارد، از آن رو که فعل دلیل بر اختصاص به یک شخص معین نیست. بنابراین، پیامبر با چه چیزی شناخته آید که «گوینده» همان خداست، یا به چه چیزی دانسته آید که «میانجی» همان فرشته‌ای است که بدو وحی می‌رساند؛ و از کجا معلوم که آن فرشته سخنگوی خداوند بوده باشد، پس همانا درباره این مسئله هیچ پاسخی مترتب نیست.<sup>(۱)</sup> همان ابو عیسی و راق (شیعی) زندق گفته است که اگر پیامبران آمدند که به حجت‌های عقلی تمسک جویند، پس آنان از زمره ما به شمار می‌آیند؛ و اگر برخلاف آن آمدند همانا خداوند عقول را حجت قرار داده است، که جز با تغییر او دگرگونی نپذیرد، و در این صورت خطاب زائل می‌گردد.<sup>(۲)</sup> هم چنین، شهرستانی در جای دیگر گوید: «برهان براهمه در عدم احتیاج به شریعت و نبوت، از جمله این‌که ما اصلاً نیازی به شریعت و شارع نداریم؛ زیرا آنچه پیامبر بدان امر می‌کند عاری از این نباشد که یا معقول است یا معقول نیست، پس اگر معقول باشد همانا عقل بی‌نیاز از پیامبر است، و اگر معقول نباشد که همانا مقبول نیست»<sup>(۳)</sup>.

نجم‌الدین رازی صوفی هم از کفرهای فلاسفه، یکی همان را یاد کرده که انبیاء را خود حکماء دانند؛ و هر چه گفتند از حکمت بوده باشد، اما با جاهلان سخن به قدر حوصله ایشان گفتند؛ کتابها هم ساخته ایشان بود...، و احکام شرع را انبیاء نهادند از بهر مصلحت معاش بر قانون حکمت...؛ و براهین معقول‌نمای ایشان (فلاسفه) انکار در دین و شرع است...<sup>(۴)</sup>. ما پیشتر این نگره را رد کردیم که پیامبران «حکیم» بوده باشند، چون حکیمان خود را برتر از انبیاء می‌دانستند، چندان‌که خود را با خداوند برسنجیده‌اند؛ چه اگر تعریف مقبول «فلسفه» و حکمت را در نظر آوریم، که همانا «تشبه به خدا» است (قس: تَخَلَّقْ بِأَخْلَاقِ اللَّهِ) حکیم و فیلسوف خود را با «خدا» می‌سنجد (هم چنین عارفان بزرگ مانند حلاج و بایزید) در حالی که تشبه «نبی» به «حکیم»، همانا فقط قیاس بنده بر بنده است. از طرف دیگر، تشبه حکیم به نبی است که صرفاً به خاطر

۱. نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، ص ۴۱۷ و ۴۱۹.

۲. بیست گفتار، ص ۲۱۶.

۳. نه‌ایة الاقدام، ص ۳۷۸.

۴. عمر خیام نیشابوری، ص ۱۴۴.

قبول و پسند عوام بوده باشد، نمونه برجسته و شاید یگانه آن همانا حکیم ابوالعباس ایرانشهری است، که ابوالمعالی بلخی در اخبار وی آرد دعوی «نبوت عجم» کرد، و چیزی جمع کرد به پارسی؛ و گفت این «وحی» است به من، به جای قرآن بر زبان فرشته، نام او «هستی» داد؛ و گفت چنانکه محمد به عرب رسول بود، من به عجم رسولم...؛ و سلمان فارسی رسول بوده است...، و مذهب او آن بود که همه شریعت‌ها یکی بیش نیست...<sup>(۱)</sup>. این فقره از چند جهت به قدری اهمیت دارد که بایستی گفتاری بلند درباره آن نوشت، از جمله یکی شعوبی‌گری ایرانی «ایرانشهری» استاد حکیم رازی است، که کتاب «هستی» پارسی را به جای «قرآن» تازی برآورده است؛ چه به قول ابن‌راوندی زندیق (در کتاب الزمرد) فصاحت لسان عرب از آن یک تن (- پیغمبر اسلام) هرگز دلیل و حجتی بر عجم نباشد، چون زبان او را نمی‌فهمند و درک نمی‌کنند تا به دین او بگردند.<sup>(۲)</sup> پیامبرستیزی حکیم رازی که ریشه در نقض ادیان او دارد، چنانکه در بهر پیشین قول و نظر وی در این خصوص گذشت، باید دانست که ستیزش وی شامل تمام ادیان و شرایع عالم می‌شود، ابدأ مقصور و منحصر بر یک دین معین یا شریعت خاص نمی‌باشد؛ چنانکه - گذشت - علی‌السواء بر همه آنها با دو کتاب (پیشگفته) «فی النبوات / نقض الادیان (= درباره پیامبری‌ها / دین‌ستیزی) و «فی حیل المتنبین / مخاریق الانبیاء (= در نیرنگ‌های پیامبرنمایان / ترفندهای پیغمبران) تاخته است. اصطلاح «مخاریق» پیش از رازی در همین معنا به کار رفته، گویا نخستین بار چنانکه سیدمرتضی رازی گوید: «ثمامة» الاشرس (در زمان خلیفه مأمون) از جمله پیامبرستیزان، کتابهای «نوامیس» و «مخاریق» تصنیف کرده بوده است.<sup>(۳)</sup> رازی مسئله «نبوات» را به علاوه من باب موضوع، در کتاب «علم الاهی» خود مورد بحث ساخته بوده است<sup>(۴)</sup>؛ هم‌چنین در «الطب الروحانی» بر اصحاب شرایع و سیاست مذهبی تاخته است، که ظلم و جور

۱. بیان‌الادیان، طبع دانش‌پژوه، ص ۱۳۰. ۲. بیست گفتار، ص ۲۱۰.

۳. تبصرة العوام، ص ۵۲-۵۳.

\* باید افزود که پینس از رازی (م ۳۱۳ هـ) و پس از ابن‌راوندی (م ۲۴۵ هـ)، ابن‌طیب سرخسی (م ۲۸۶ هـ) نیز کتابها و رسائلی در افشای اسرار دغاپیشگان - یعنی - پیامبران نوشته بوده است [نک: فلسفه در عصر رنسانس اسلامی (جوئل کرم)، ص ۳۲۷] و نیز عبدالجلیل قزوینی کتاب «زلة الانبیاء» (= لغزشهای پیامبران) را از ابوالفضائل مشاط یاد نموده است [کتاب‌النقض، ص ۲۶۴].

۴. فیلسوف ری، ص ۲۷۵.

آشکار می‌سازند و در افساد سیاست و تجویز محرمات می‌کوشند؛ از این جهت است که بسیاری از مردم به وسیله شرایع و نوامیس پست و فرومایه، وادار به سیرت بغی و عناد می‌شوند. هم‌چون دیصانیه و محمّره و مانند آنان، که معتقد به غش و هلاک مخالفان خود هستند...»<sup>(۱)</sup> ابوزید بلخی (به روایت مطهر مقدسی) از کتاب *مخاریق الانبیاء* رازی در شرح قصص انبیاء و اخبار آنان (بنا به قرآن مجید) یاد کرده، گوید که روا نباشد آنچه در آن کتاب آمده بازگفته شود، شتودن آنها از برای مردم دیندار جایز نیست و مروّت نباشد، زیرا که دل مردم دیندار را تباه کند و مردانگی را بزدايد، خشم و کین بر پیامبران (ص) و پیروان ایشان را بیفزاید، ما که نتوانیم این امر را بر عقول خود حمل کنیم...»<sup>(۲)</sup> این عبارت مشابه با همان گفته ابوریحان بیرونی است (در *دیباجة فهرست کتابهای رازی*) که وی در باب دیانت با فروگذاری و سرپیچی و غفلت‌گری از سخت‌دلی کوتاهی نکرده، دین‌های مردم را نظر به ارواح شریر و اعمال اهریمنی - که در آنها هست - سخت نکوهیده است. وی همه دین‌ها و از جمله اسلام را فریفتار مردمان دانسته، چنان‌که در کتاب «*فی الثبوت*» خود آنجا که دانشوران و بزرگان را خوارمایه و نادان می‌شمرد، اندیشه و زبان و خامه خود را بدانچه هر خردمندی از آن پاکیزه می‌باشد - آلوده نموده است؛ چه کوشش او در دنیا چیزی جز دشمنی برای او به بار نیاورده؛ و دیده می‌شود کسی که راه رفتن خود نداند می‌گوید: «رازی اموال و آبدان و آدیان را بر مردمان تباه کرده است»<sup>(۳)</sup>.

ما پیشتر گفته‌ایم که ابوریحان مجبور بوده است این حرفها را درباره رازی بزند، ولی ابوزید بلخی رفیق رازی اصلاً چنین اجباری نداشته، بل فقط چنان‌که به تفصیل گذشت وی قهرمان «اتحاد دین و فلسفه» بوده است. شادروان دکتر ذبیح‌الله صفا گوید که معتقدان به جمع میان «دین و فلسفه» را در آن زمان، این‌گونه ستیزش با ادیان و توجه به مبانی فلسفی ایرانیان و فلاسفه پیش از ارسطو، خشم شدیدی از رازی فراگرفت و او را ملحد و «مهوس بی‌باک» و هذیان‌گوی خواندند. در حالی که اصول عقاید وی بنا بر نقل ابوحاتم رازی (اسماعیلی) این است که خداوند همه مردمان را یکسان آفریده،

۱. رسائل فلسفیه، ص ۹۱ / طبّ روحانی، صص ۱۰۳-۱۰۴.

۲. البده والتاریخ، طبع کلمان هوار، ج ۳، ص ۱۱۰.

۳. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، ص ۲ و ۳.

هیچ‌کس را بر دیگری برتری نداده است؛ و اگر بگوییم که برای راهنمایی آنان حاجت به انتخاب کسی داشت، حکمت بالغه وی بایستی چنین اقتضا کند که همه را به منافع و مضارّ آنی و آتی‌شان آگاه سازد، کسی را از میان ایشان بر دیگران برتری ندهد و مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد؛ و با انتخاب امام و پیشوا باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی و دیگران را تکذیب کند، با نظر مُغض به آنان بنگرد و جماعات بزرگی بر سر این اختلاف از میان بروند. معجزات متنبیان چیزی جز خدعه و نیرنگ نیست، و غالب آنها هم از مقوله افسانه‌های دینی است که بعد از آنان پدید آمد. مبانی و اصول ادیان با حقایق مخالفت و مغایرت دارند، به همین سبب میان آنها اختلاف دیده می‌شود، علت اعتماد و اعتقاد مردم به ادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی تنها عادت است. ادیان و مذاهب علت اساسی جنگها و مخالفت با اندیشه‌های فلسفی و تحقیقات علمی هستند. کتابهایی که به نام کتب مقدس آسمانی معروف‌اند، کتبی خالی از ارزش و اعتبارند؛ ولی آثار کسانی از قدما مانند افلاطون و ارسطو و اقلیدس و ابقرات، خدمات‌های مهم‌تر و مفیدتری به نوع بشر کرده است.<sup>(۱)</sup>

استاد «پینس» هم گفته است که ردّ و ابطال دین توسط حکیم رازی، یکی از نقدها و شکوک و زُودود منظم وی در امر تحکیم مبانی فلسفه است؛ و افزون بر این مسلماً دین به سبب تعصبات جاری فرقه‌ها در آن، موجب جنگهای نفرت‌بار به مراتب زیان‌بارتر و خطرناک‌تر بوده است. رازی با چنین نگرشی آشکار در واقع نتوانست آیین بسیاری از نویسندگان اسلامی را بپذیرد، آموزه‌هایی که از سوی پیامبران در جوامع بالنده انسانی نهادین شده است. رازی دنبال نگره‌ای (سیاست مدنی) را گرفت که در نزد افلاطون می‌بود، نظری که به موجب آن جامعه برحسب «تقسیم کار» اجتماعی پدید آمده است.<sup>(۲)</sup> باری، حسب وعده قبلی درباره نقل بقیّت مطالب دین‌ستیزانه، یعنی لبّ مطالب و خلاصه بیانات رازی، چنان‌که ابوحاتم اسماعیلی به نقل از وی آورده، اینک با گلچین و گزینه‌وار گفتاورده می‌نماییم: «ابوحاتم گوید که وی با من در امر نبوت مناظره کرد، سخن وی در این خصوص که هم در کتابش آورده، چنین است که از چه رو واجب دانید خداوند قومی را به نبوت ویژه ساخته، قومی دیگر را نساخته و آنان را بر مردمان برتری

۱. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص ۱۷۵-۱۷۶.

2. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 323.

نهاده، ایشان را رهنمای دیگران قرار داده و مردم را نیازمند به آنها نموده است؟ از چه رو روا داشته‌اید در حکمت خدای حکیم، که کسی را برای مردم برگزیند و یکدیگر را به جان هم اندازد، ستیز و دشمنی را میان ایشان برپای بدارد، جنگ و دعواها فزونی یابد و مردمان در آنها هلاک شوند؟ پرسیدم که در نزد تو حکمت خداوندی چگونه بوده باشد؟ گفت سزاتر به حکمت و رحمت آن باشد که خداوند بر همهٔ مردمان شناخت سود و زیان‌شان را در حال و آینده‌شان الهام کند، نه آن‌که برخی را بر دیگران تفضیل نهد و میان ایشان نزاع و اختلاف باشد که بدان هلاک شوند؛ و این امر از آنجاست که برخی از ایشان پیشوای دیگران شده‌اند، پس هر گروهی پیشوای خود را تصدیق و غیر آن‌را تکذیب می‌کند، بر روی هم شمشیر می‌کشند و فاجعه‌ها به بار می‌آید؛ و چنان‌که ملاحظه می‌شود، بسیاری از مردم در این دشمنی‌ها و کینه‌کشی‌ها نابود شده‌اند.

«ابوحاتم گوید حقیقت آن است که در جهان ما جز پیشوا و پیرو، دانشمند و دانش‌آموز در همهٔ ملت‌ها و دین‌ها نمی‌بینیم، حتی سوای اهل شرایع در میان اصحاب فلسفه هم - که سخن تو بر آن بنیاد است - مردم از یکدیگر بی‌نیاز نباشند، بل همگان نیازمند الهام از پیشوایان و دانشمندان خویش هستند؛ و تو خود که دعوی داری در آن دانش‌های - به اصطلاح - فلسفی و یژگی یافته‌ای، اگر کسانی فاقد آنها بودند و به تو نیازمند باشند، واجب دانی که به آنان بیاموزی و ایشان از تو پیروی کنند. گفت من چیزها را ویژهٔ خود نساختم، لیکن پیوسته جوایب آنها و در پژوهش آنها بوده‌ام؛ و به دور از واقع نمی‌دانم اگر کسی همّت خویش بر این مصروف دارد، حتماً بدانچه من به همّت خود رسیده‌ام او نیز برسد و دریابد. گفتم حسب واقع عینی مردمان بر مراتب متفاوت باشند، در همّت و عقل و فطنت یکسان و برابر نیستند؛ آخر این چه دعوی است که گمان بری همگان در فهم و درک فلسفی، یا همّت بلند و طبع تامّ و عقل کامل به پای امثال تو برسند. پس آنان رواست که به یکدیگر نیازمند باشند، این‌که از یکدیگر بیاموزند و در میان ایشان عالم و متعلّم وجود یابد، یک کسی امام بشود و گروهی مأموم باشند؛ و این امر در همهٔ اسباب دینی و امور دنیایی واجب است. آدمی یک چنین ویژگی یافته است که پیوسته در اجتماع، عالم و متعلّم، فاضل و مفضول، امام و مأموم بوده باشد، تا امر و نهی پایدار گردد و طاعت و معصیت‌ها نمایان شود. همین تو که پنداری آنچه با هوش و باریک‌بینی خویش دریافته‌ای، که بسیاری از فیلسوفان پیشین آن دریافته‌اند، هم آنان

پیشوایان تو بوده‌اند و تو در اصول و کتب ایشان، نگرسته و بررسی کرده و آنچه دعوی کنی دریافته‌ای؛ و همان‌طور که روا می‌دانی فلاسفه را هم مراتبی متفاوت باشد، چندان‌که حسب درک و درایه‌شان برخی پیشوای دیگران‌اند... لابد روا می‌داری که در بین عوام مردمان هم کسانی امام و عالم و رهبر باشند؛ باید که روا دانست پیامبران و رسولان هم که به «نبوت» برتری یافته‌اند، از برای راهنمایی مردم و به جهت صلاح امور دنیا و دینشان آمده‌اند؛ چه آن‌که آدم گول و درشتخوی از نگرش در دقائق علوم فلسفه رویگردان است، چیزهایی که در آنها گنج و سرگردان می‌شود و عقل و فهم وی از ضبط آن عاجز می‌ماند.

آنگاه چکیده سخن رازی این است که البته این کار دشوار می‌نماید، ولی بایستی که هر کس با تمام وسع و همت در تعلّم «فلسفه» بکوشد، خود را به بحث و نظر و فراگیری بر طریق حق مشغول دارد؛ چه هیچ‌کس جز با نگرش در فلسفه از این جهان نرهد، اگر همان عامه مردم که خودشان را (در منازعات مذهبی) هلاک کرده‌اند، از این بحث و نظرها غفلت نمی‌کردند بسا که آزاد و رها می‌شدند. کسی که در فلسفه نظر کرده باشد ابتدا معتقد به شرایع پیامبران نخواهد بود، چه این‌گونه اعتقادات خرافی موجب بر اختلافات، همانا مصرّ بر جهل و تقلید است که منجر به نزاع و کشتار می‌شود؛ اهل شریعت‌ها دین را حسب تقلید از رؤسایان خود برمی‌گیرند، نگرش و پژوهش در اصول را وامی‌نهند و از آن بازمی‌دارند [اعلام النبوه، ص ۳-۱۳]. سپس قول رازی (باب سوم، فصل اول) درباره سخن پیامبران و تناقض‌گویی آنان این است که «عیسی» پنداشته است که پسر خداست، موسی پنداشته که خدا پسری ندارد و محمد پندارد که او همچون دیگر مردمان آفریده است؛ مانی زردشت در باب «قدیم» و وجود عالم و سبب خیر و شرّ خلاف موسی و عیسی و محمد گفته‌اند، مانی در باب دو جهان و علت آنها برخلاف زردشت است؛ و محمد گوید که مسیح کشته نشده، یهود و نصاری منکر آن باشند و پندارند که او کشته و بر دار شده است. رازی این مطالب را با انبوهی از دعاوی مجوس و ثنویان و بدعت‌های ایشان در آمیخته، سپس گوید که یهودان گویند که موسی گفت که خدا قادر غیر مرکب و غیر مصنوع است، و این سودها بدو سودی نمی‌رساند و زیانها بدو زیان نمی‌زند؛ و در تورات است که اگر پیه بر آتش نهاده شود، بوی آن به مشام پروردگار برسد [ص ۶۹] و هم در تورات است که قدیم‌الایام در پیکره پیری سر و ریش سپید

باشد؛ و هم در آن آمده است که برای من سفره‌ای از ابریشم ریزبافت و خوانی از چوب شمشاد برگیرید، این سخن به حرفهای اهل فقر شبیه‌تر است تا سخن غنی ستوده؛ و چیزهای زیادی از این دست در تورات هست.

«نصرانیان هم پنداشتند که عیسی دیرینه و ناپرووریده است، همو گوید که من برای تمام کردن تورات آمده‌ام، آنگاه شرایع را نسخ و قوانین و احکام آنرا عوض کرد؛ نصرانیان پنداشتند که او «پدر و پسر و روح‌القدس» است. مجوسان هم آنچه از زردشت در باب اهرمن و اهرمزدا عاکنند، همان چیزی است که مانی مدعی شده، این که «کلمه» از پدر جدا شد و دیوان (= شیاطین) را پاره‌پاره کرد و کشت؛ و آسمان از پوست دیوان باشد، تندر همانا از غرّش پتیارگان (= عفاریت) است، زمین لرزه جنیدن دیوان در زیر زمین است؛ و مانی «شاپور» را - که کتاب شاپورگان را برای او ساخته - در فضا بالا برد و او را یک چند در آنجا پنهان کرد، مانی با روح خویش در نزد ایشان عین خورشید چشمانشان را می‌زد که بسا یک ساعت و بسا هم چند روز می‌پایید [ص ۷۰] مانند این امور محال زیاد است که بدعتگزاران مجوسی و مانوی باب کردند، و آنها را با چیزهایی در کتابهای آسمانی و اخبار انبیاء در آمیخته‌اند... (الخ). ابوحاتم گوید رازی پندارد که این رسم و عادت پیامبران است، همین اختلاف و ضد و نقیض‌گویی در سخنان ایشان است؛ فلذا در ابطال نبوت بدان دلیل آورده، خواسته است که بدانها دستان‌ها و فسانه‌های ایشان را نمایان کند، پس سخن خود را با این یاوه‌ها نیرو بخشیده است. مقصود رازی از ذکر مجوس و مانویان همانا زشت شمردن (تشنیع) اهل ادیان و مذاهب است؛ و گرنه در آوردن این‌گونه محالات که مانویان و مجوسان اختراع کرده‌اند، حجتی بر ابطال نبوت نباشد. در ضمن، مانند همین بدعت‌های گمراه‌ساز نیز به فلسفه نسبت یافته است [ص ۷۱]. رازی گفته است که کتاب محمد (ص) پُر است از ضدّ و نقیض‌گویی... [ص ۱۱۳]. رازی که متل‌گویی‌های پیامبران را (به جهت فهم عوام‌الناس) خرافات و طنز و هزل پنداشته...، گوید هر کس که کتاب «سفرالاسرار» مانویان را بخواند همانا بر اقوال عجیب ایشان در یهودیت - از زمان ابراهیم تا زمان عیسی - اطلاع خواهد یافت [ص ۱۲۲].

رازی گفته است که خداوند به بندگان شناختن سود و زیان‌هاشان را در حال و آینده‌شان و رها کردن اعتراض به یکدیگر را الهام نموده، اما می‌بینیم که این امر بسیاری

از مردمان را به هلاک رسانده، بزرگ‌ترین بلاها را آشکارا در حال و آینده‌شان نازل کرده است. در مورد حال ایشان همانا تصدیق هر ملت‌ی است امام خود را، که یکدیگر را به جان هم انداخته و در میانشان شمشیر حاکم است؛ اگر این سبب‌های دینی در میان مردمان نبود، همستیزی‌ها و جنگ‌ها و مصائب از میان برمی‌خاست؛ زیرا کشمکش‌ها خواه در حال یا آینده واقع شود، و این قصه سر دراز دارد [ص ۱۸۱]. هم‌چنین اگر بگویید که ستیزش‌ها و درگیری‌ها از برای ترجیح اسباب دنیوی است، گوییم آیا دیده‌اید کسی اندک را بر بسیار ترجیح نهد، جز این‌که در حصول بر بسیار شک دارد. اگر بگویید آری، سرسختی کرده‌اید؛ و اگر بگویید نه، پس همچنان ترجیح‌گذار اسباب دنیوی و شهوات آن بر امور جلیل و ثواب عظیم باشد که از وصف آن عاجزند (منظور بهشت و خیر کثیر آنجا نسبت به این دنیا است) و همانا این جز شک نسبت به حصول آن بسیار بزرگ پیوسته‌ای نباشد که از وصف آن عاجزند (ابوحاتم گوید مراد رازی اصولاً «شک در دین» است). هم‌چنین اگر مردمان یقین خالص و کامل نسبت به وعد و وعیدهای پیشوایان خود در «ثواب» جزیل اخروی داشتند، هرگز اندک نقد حال را بر «نسیه» بسیار در آینده ترجیح نمی‌دادند. و این‌که برخی از مردم امام‌های برخی دیگر شده‌اند، همانا یکدیگر را به جان هم انداختن و بسیاری آشوب و فساد و کشتار است، که این وضع را حکمت حکیم روا نمی‌دارد [ص ۱۸۲]. رازی معجزات پیامبران را از مقوله اعمال سحری و جادو دانسته است [۱۹۲]. رازی گوید که فلاسفه این دانشها را با نگره‌های خویش دریافته‌اند، و آنها را با دقت نظر خویش بیرون آورده‌اند، و با لطافت طبع خویش بدانها ملهم شده‌اند؛ فلذا در این خصوص از پیامبران و امامان دین بی‌نیاز باشند، که درباره دانش‌های سودمند به حال مردم کاری نکرده‌اند. [اعلام النبوه، ص ۲۷۳-۲۷۴]. دانسته است که دو کتاب دین‌ستیزی (پیشگفته) رازی بر جای نمانده، اما دو گروه بزرگ از نویسندگان اسلامی بدان التفات کرده‌اند: یکم، متکلمان «سنّی» که از براهین مندرج در آنها بر ضد عقاید الحاد آسیر اسماعیلیه و مبانی فکری باطنیه استفاده کرده‌اند (بدیهی است چنان‌که مکرر کردیم به همین جهت کمابیش نسبت به مواضع مشهور رازی غمض عین نموده‌اند). دوم، اسماعیلیان «شیعی» از جهت مسئله نبوت که مکرر شد انکار رازی برای آنان سخت‌گیران بوده، نیز موضوع رجحان عقل که باز تحمل آن را نداشته‌اند؛ اجمالاً این‌که مسئله «نبوت» را صرفاً از برای اثبات «امام» (یعنی منشأ نبوی امامان یا



خلفای فاطمی) ضروری می‌دانستند، موضوع «عقل» هم از این قرار بود که ایشان آن را در برابر «تعلیم امام» محکوم می‌شمردند. اما گروه سومی هم از مواضع ضد نبوی رازی انتقاد کرده‌اند، که شمارشان اندک است ولی از قضا هم‌پیشگان خود رازی - عالم طیبی و طیبی - بوده‌اند: (۱) ابن هیثم بصری (م ۴۳۰ ق) عالم مشهور ریاضی-فیزیک، که یک رساله بر نقض نگره‌الاهیات و نبوات رازی نوشته است. (۲) ابن رضوان مصری (م ۴۶۰ ق) طیب مشهور که هم کتابی بر رد علم الاهی رازی و اثبات رسول نوشته است. (۱) قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲ ق) هم ضمن نقد گرایش‌های ثنوی رازی و هنبازش او با نگره‌های صابثان و براهمه، ابطال نبوت او را نکو هیده و افزوده است که اگر وی با ارسطو به ستیزش بر نمی‌خواست، همانا پیشوای حکیمان و جامع فضائل دانشمندان جهان می‌شد. (۲) لوئی ماسینیون در بیان تأثیر رازی از مذهب حرانیان، گفته است که قول به همسنگی میان عقل و شریعت و ابطال نبوتها - که منسوب به براهمه کرده‌اند - صرفاً یک «داستان ادبی» از حرانیان صابثی پیشین بوده باشد، که هم از جمله اختراعات ابن‌راوندی است. (۳)

پیشتر یاد کردیم که ابن‌راوندی شیعی زندیق، چند کتاب و از جمله الزمرد را در رشته دین‌ستیزی نوشته بوده؛ همزمان با وی ابو عیسی محمد بن هارون وراق (م ۲۴۷ ق) زندیق مانوی، که او هم از پیامبرستیزان نامدار بوده، حسب قول نجاشی که او را جزو رجال شیعی یاد کرده، نیز بمانند ابن‌راوندی در تأیید مذهب شیعی، یک کتاب الامامه نوشته بوده است. (۴) سومین پیامبرستیز نامدار جهان اسلام - یعنی - حکیم رازی نیز - چنانکه بیاید - یک یا دو کتاب الامامه بدو نسبت داده‌اند، که بی‌گمان از این معنا تأیید مذهب شیعه خواسته‌اند. برای اینجانب که همیشه یک رشته تحلیل‌های تاریخی-اجتماعی یا سیاسی از جهت توجیه وقایع امور در آستین دارد، بسی مایه حیرت و تعجب است که چرا و چگونه و از چه رو مانوی مسلکان زندیق و پیامبرستیزان

۱. عیون الانباء (ابن ابی اصیبه)، ص ۲۲۶، ۵۵۸، ۵۶۳ و ۵۶۷. / رسائل فلسفیه، کراوس، ص ۱۶۸، ۱۶۹ و ۱۷۹.

۲. التعریف بطبقات الامم، طبع جمشیدنژاد، تهران، ص ۱۸۷.

۳. رسائل فلسفیه (رازی)، طبع کراوس، ص ۱۹۲.

۴. خاندان نویختی (عباس اقبال آشتیانی)، ص ۸۴-۸۷.

دین‌گریز روزگار، موافق با مذهب شیعه امامی (اثنی عشری) شده‌اند و یا بدان گرویده‌اند، کسانی که خود اصلاً دین و پیغمبر را قبول نداشته‌اند، در تأیید آن مذهب هر کدام یک یا دو کتاب «الامامه» نوشته‌اند. عرض کردم هر چند که اسباب و علل این قضایا را خود بهتر می‌دانم، مع‌هذا آگاهی بر امور مزبور مانع از حیرت نویسنده سطور نبوده است. به نظر ما حمایت ضمنی و «مخفی» ای که سران سیاست‌شناس و دانشمندان امامی آن روزگار، از حکیم محمد بن زکریای رازی زندیق کرده‌اند، در تاریخ فکر و فلسفه ایران دوران اسلامی اگر بی‌مانند نباشد، قطعاً کم‌مانند و بسیار ویژه است. اجمالاً این‌که چنین نماید جماعت شیعه امامی، یک آب «تطهیر» حسابی بر سراپای حکیم مشهور دین‌ستیز ریختند:

کتابی به عنوان «فی وجوب دعوة النبی علی من نقر بالنبوات» (= در لزوم دعوت پیغمبر بر رد آن که به نبوات خرده گرفته است) بدو نسبت یافته است، که با «فی النبوات / مخاریق الانبیاء / نقض الادیان» (دین و پیغمبر ستیزی) پیشگفته به کلی مغایرت دارد. ابن ابی اُصَیْبِعَه گوید کتاب «ترفندهای پیامبران» که برخی از جمله ابن‌رضوان مصری، رازی را به سبب آن نکوهیده یا تکفیر کرده‌اند، از رازی نیست و اگر هم چنین کتابی نوشته شده باشد، ای بسا برخی از بدخواهان ستیزه‌جوی با رازی کتاب مزبور را تألیف کرده و بدو نسبت داده‌اند، تا هر کس که آن کتاب را ببندد و یا از آن شنود به رازی بدگمان شود؛ و گرنه شأن رازی اجل از آن است که در صدد چنین کاری برآید، یا چیزی در این معنا بنویسد که او را نکوهش کنند.<sup>(۱)</sup> اینک جملتی اشارت‌وار توان گفت که فرقه مرموز امامیه، برخلاف فرقه اسماعیلیه که مبارزه علنی با خلافت عباسی را کارپایه سیاسی خود تا براندازی آن اعلام کرده بود، سران و متکلمان ایشان (امامیه) با همان اهداف، اما به شیوه کاملاً نفوذی یا «خزنده» تا اعماق دستگاه خلافت غاصب «سنی» رخنه کرده بودند؛ پیشتر با حمایت (گویا شیعیان «کرخ» بغداد) از ابن‌راوندی ملحد کاشانی، هم ظاهراً پناه دادن وی حین فرار از بغداد به کوفه، کسی که گویند کتاب الامامه را در تأیید مذهب ایشان نوشت، یک آب تطهیری هم بر سراپای نجس ملحد او ریختند؛ چه شایع کردند که هنگام مرگ از کرده خود پشیمان گشته و «توبه» نموده، نیز تصریح کرده که گفته‌های او واکنش رنجهای روحی‌اش بوده است.<sup>(۲)</sup> در مورد حکیم رازی گمان ما بر این است که شیعیان

۱. عیون الانبیاء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶ / فیلسوف ری، ص ۱۱۲، ۱۲۵ و ۱۴۸.

۲. رش: بیست گفتار، ص ۱۹۹.

امامی) اصحاب «ابن بابویه» قمی (شیخ صدوق) در شهر «ری»، هم آنان که دو کتاب درباره «امام معصوم» در فهرست تألیفات حکیم رازی گنجانیده‌اند، بی‌تردید کتاب پیشگفته «وجوب دعوت پیغمبران» را هم در جای «ترفندهای پیامبران» به نام او ثبت نموده‌اند.

موضوع «ترفندها» (= مخاریق) غالباً حول معجزات انبیاست، که در مورد پیامبر (ص) ناظر به قرآن مجید می‌باشد. اما درباره معجزات اجمالاً شهرستانی گوید منکران نبوت آنها را مربوط به خواص اشیاء می‌دانند، قابل انکار نیست که هر مدعی نبوت هم می‌تواند مانند آن کارهای جادویی بکند؛ فلذا معجزه هم دلیل بر صدق دعوی و قول مدعی نباشد. اما قول معتزله در خصوص خلق قرآن ناظر به مکاشفه شخصی است، گویند که این دفتر از جنس کلام عرب است و آنان به مثل آن قادر باشند، دیگر دستاویز به اعجاز قرآن از برای ایشان استمرار نیافت؛ اما «وحی» که قابل تصور نباشد فرشته‌ای به صورت بشر آنرا نازل کند، برهان دیگری جز همان دعوی شخصی بر آن مترتب نیست.<sup>(۱)</sup> ابواسحاق نصیبی معتزلی در شرح کتاب ابن‌الخلّاد بر نقض علم‌الاهی رازی گفته است که محمد بن زکریا رازی گوید امری ممتنع نیست اگر در میان مردمان کسانی بر خواص اشیاء و طبایع آنها آگاه باشند، زیرا هر چیزی را خاصیت و طبیعتی ویژه باشد، چنان‌که موسی - علیه‌السلام - بسا بر مانده آن خاصیت در اجسام آگاهی یافته، لذا از دست وی برآمده که عصا را به گونه ماری فراماید. مانی نیز در کتاب سفر الاسرار شبهاتی یاد کرده، که بدانها معجزات موسی - علیه‌السلام - را طعن نموده است.<sup>(۲)</sup> ناصر خسرو اسماعیلی طی فصلی که درباره فرشته و پری و دیو نوشته است، نخست قول فلاسفه را درباره پری و دیو نقل می‌کند و سپس می‌گوید: چنانکه محمد زکریای رازی گفته است اندر کتاب علم‌الاهی خویش که: «نفسهائ بدکرداران که دیو شوند، خویش به صورتی مرکسانی را بنمایند و مرایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد و گفت که خدای تو را پیغامبری داد و من آن فرشته‌ام، تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری به تدبیر آن نفس دیو گشته»، و ما بر ردّ قول این مهوس بی‌باک، سخن گفته‌ایم اندر کتاب *بستان العقول*، اکنون به جواب این هوس مشغول نشویم...»<sup>(۳)</sup>.

۱. *نهاية الاقدام في علم الكلام*، طبع گیوم، ص ۴۲۰ و ۴۶۰-۴۶۲.

۲. *مانی و دین او*، ص ۳۷۷.

۳. *جامع الحکمتین*، طبع کربن - معین، ص ۱۳۷.

موضوع «دیو» شدن فرشته «وحی» همانا داستان بس مفصّلی دارد، که ما مطلقاً در این خصوص و ماهیت «وحی» اصلاً نه تخصّصی داریم و نه وارد بحث می‌شویم، از حیطة مطالب و مقالات کتاب ما هم بیرون است. منتها آنچه رازی می‌گوید از دیرباز یک نگره‌ای بوده است، که به قول سیدمرتضی اهل زندقه می‌گفتند: «در وقت آن‌که وحی به خلق می‌رساند، دیو در قراءات او کفر انداخته باشد و رسول آن‌را خوانده...»<sup>(۱)</sup>. اما ریشه این نگره در خود قرآن مجید است، که اولاً پریان با جّیان برابرند، ثانیاً دیوان در آغاز پریان بودند، که به قول ناصرخسرو «آنچه عاصی نگشت فرشته شد، چنانک آنچه عاصی شد دیو گشت»؛ و ثالثاً در خبر از رسول اکرم (ص) باشد که فرمود «لکلّ انسانٍ شیطانان یغویانه» (= مردم را دو دیو است که همی فریندش) و هم فرمود که «مرا خود دو دیو بود، لیکن خدای مرا بر ایشان نصرت داد، تا مسلمان کردمشان»، همین قول مطابق با نظر مانوی-مزدائی «آدمیزاده طرفه معجونى است / از فرشته سرشته وز حیوان» است.<sup>(۲)</sup> مانی پیامبران را به دو گروه تقسیم کرده است: پیام‌آوران یزدانی و پیام‌آوران اهریمنی، چنان‌که انبیای بنی اسرائیل را به جز «مسیح» جملگی از انبیای اهریمنی می‌شمرد. عین‌القضات همدانی موافق با نگره «نور و ظلمت» مانوی نیز در این معنا گوید: «علم‌های راست را اسبابی هست... و آن اسباب را ملائکه (= فرشتگان) خوانند، و ظن‌های فاسد را اسبابی هست... و آن اسباب را شیاطین (= دیوان) گویند.»<sup>(۳)</sup> باید گفت که در آیات اواخر سورة الشعراء (۱۹۳-۲۲۶) از قرآن مجید آمده است: «این کتاب را روح‌الامین به زبان عربی نازل کرده، ولی گروهی بدان ایمان نمی‌آورند و آن‌را انکار می‌کنند؛ و (پندشان دادیم که) این قرآن را شیاطین نازل نکرده‌اند (چه) آنان نه درخور این کارند و نه توان آن‌را دارند (اصولاً) شیاطین را از شنیدن «وحی» معزول داشته‌اند... آیا شما را آگاه کنم که شیاطین بر چه کسی نازل می‌شوند؟ بر دروغگویان و شاعران که گمراهان از پی ایشان می‌روند، آیا ندیده‌اید که شاعران در هر وادیی سرگشته‌اند؟ چیزها می‌گویند که خود عمل نمی‌کنند...»<sup>(۴)</sup>.

۱. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۱۵۸.

۲. رش: عقل و وحی در اسلام (آ. ج. آربری)، ترجمه حسن جوادی، ص ۸۶-۸۸.

۳. نامه‌های عین‌القضات همدانی، جلد سوم، مقدمه و تصحیح و تعلیق دکتر علی‌نقی منزوی، ص ۲۶۳-۲۶۴.

۴. قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۷۶-۳۷۷.

مشهور است گروهی که به قرآن ایمان نیاوردند و آنرا انکار می‌کردند، همانا کافران مکّه بودند (۱۹۷-۱۹۹) که می‌گفتند قرآن را شیاطین نازل کرده‌اند (۲۱۰) و آن کفار مکّه دروغ‌گویانی مانند «مسيلمه» و کاهنان دیگر بودند (۲۲۲) که خود از شیاطین تلقین می‌گرفتند (۲۲۳) و شاعران هم که از آنها (- شیاطین) در شعر خود روایت می‌کردند.<sup>(۱)</sup> اینک باید افزود که منکران نبوت در «مکّه» همانا مانوی‌مذهبان، یا زردشتی‌گرایان در جزو سران طوایف قریش بودند؛ محققان تأیید کرده‌اند که «ثنویت» زندیقانه در عهد جاهلیت در «مکّه» غالب بود، چنان‌که از جمله ابوسفیان اموی حین ظهور اسلام، سخت به زندقه‌گری اعتقاد می‌داشت.<sup>(۲)</sup> ناگفته نماند که در صدر اسلام خود رسول اکرم (ص) متهم به کیش «صابیان» می‌بود، کفار قریش می‌گفتند که آن حضرت بر ضد «دین» قیام کرده و به خدایان ناسزا می‌گوید. عمر بن خطاب پیش از آن‌که اسلام بیاورد، دنبال پیغمبر می‌گشت و می‌گفت کجاست این مرد «صابی» که قریش را پراکنده و بر «دین» آنان خرده گرفته و خدایانشان را دشنام داده است، اگر او را بیابم زنده‌اش نمی‌گذارم. ابوالفضل میبیدی گوید که کافران قریش بودند که بر درویشان صحابه چون بلال و سلمان و ابوالدرداء و عبدالله مسعود و عمار یاسر و... سخریت گرفته، می‌گفتند در کار محمد نگرید که با این درویشان و گدایان می‌خواهد کار جهان راست کند و عرب را برشکند و قاعده دین نو نهد...<sup>(۳)</sup> از این رو اولاً خود رسول اکرم (ص) در عهدی دیگر و به وجهی دیگر و هم به تعبیری دیگر، یک «دین ستیز» واقعی بوده، چنین ایستاری به هر حال مطلقاً اختصاصی به دین ستیزان پسین‌تر - یعنی - حکیمانی مانند ابن‌راوندی و ابو عیسی و راق و محمد زکریای رازی و ابوالعلائی معری و عمر خیّام نیشابوری نداشته است؛ و ثانیاً موضوع «دیو» بودگی یا سُدگی فرشته «وحی» از اختراعات حکیمانی چون محمد زکریای رازی نبوده، ملاحظه می‌شود که ریشه این قول در خود قرآن مجید است؛ و اساساً چنان‌که افلاطون گوید «وحی» همان چیزی است، که از آن به کفایت و رؤیا و مکاشفه شخصی تعبیر می‌شود.<sup>(۴)</sup> بنابراین، به قول شهرستانی: «پیامبر با چه چیزی

۱. تفسیر الجلالین (المحلی - السیوطی)، چاپ «بولاق» مصر، ص ۴۹۷-۴۹۸.

۲. نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام (دکتر علی سامی النشار)، ج ۱، قاهره/ ۱۹۶۵، ص ۱۸۷.

۳. بیست گفتار (محقق)، ص ۲۶۶.

۴. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۲۰۸.

شناخته آید که «گوینده» همان خداست؟ یا به چه چیزی دانسته آید که «میانجی» همان فرشته‌ای است که بدو وحی می‌رساند؟ و از کجا معلوم که آن فرشته «سخنگوی» خداوند باشد؟ پس دربارهٔ این مسئله پاسخی مترتب نیست.<sup>(۱)</sup>

ماثریدی از قول ابوعیسی وراق (شیعی) مانوی دربارهٔ آیات معجزات پیامبران - که با آن قول به توحید اثبات می‌گردد - گوید پیامبران که نیروهای آفرینش را نیازموده و بر طبایع عالم - که آنان را در افعال یاری دهد - آگاه نشده بودند، بلکه علم بیشتر آنان بدان پایه نمی‌رسید، چگونه می‌توانستند از چگونگی و اندازه‌های حیل آگاهی یابند.<sup>(۲)</sup> ابوالعلائی معری دیانت‌های مردم زمانه را فریبکاری پیشینیان ایشان دانسته (دیاناتکم مکرر من القدماء) و گفته است مراد اهل کتاب است که پیروان خویش را می‌فریفتند.<sup>(۳)</sup> سیدمرتضی رازی در ذکر مقالات فلاسفه، آنچه ایشان گویند در نوامیس که مسلمانان آن را نبوت خوانند، ضمن اشاره به جنبه نظری و عملی «نفس ناطقه» آرد که حاکم و رئیس حکیم راهمان «جبرئیل» دانند...؛ و افلاطون در کتاب نوامیس در حق انبیاء گوید که این حکایات است (و) جمله شریعت‌ها و دین‌های رُسل همه محال و هذیان دانند، و گویند که کتب رُسل سخن ایشان است، هر که را بدین چیزها - که یاد کردیم - ایمان بود او را جاهل خوانند... (الخ).<sup>(۴)</sup> نجم‌الدین رازی هم در ردِّ بر فلاسفه از جمله گوید که ایشان پنداشتند شرع از برای تهذیب اخلاق می‌باید، پس گفتند چون ما تهذیب اخلاق به نظر عقل حاصل کنیم، ما را به شرع و انبیاء چه حاجت باشد؟ در تحصیل علوم کفر... (و در تصفیة نفس کوشند) از بهر تفکر در ادله و براهین عقلی تا شبهت‌ها به دست آرند، که بدان نفی صانع کنند یا اثبات صانعی ناقص...؛ و هر کس که نه بر این اعتقاد (فلسفی) است، از اهل تقلید است و ناینیاست، تا دست به عصاکشان داده است - یعنی - انبیاء؛ و گویند انبیاء (خود) حکما بودند و هر چه گفتند از حکمت گفتند، اما با جاهلان سخن به قدر حوصله ایشان گفتند؛ اینان را چنین نمودند که ما رسولان خداییم، و جبرئیل نزدیک ما می‌آید و پیغام حق می‌آورد، و کتاب از خدای برای ما آورده است؛ و کتابها ساختهٔ ایشان بود، و احکام شرع انبیاء نهادند از بهر مصلحت معاش بر قانون حکمت؛ و

۱. نه‌ایة الاقدام. ص ۴۱۹.

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۱۵.

۳. رش: گفتار «ع. ذکاوتی» (در) خرد جاودان (جشن‌نامهٔ استاد آشتیانی)، ص ۳۲۶.

۴. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۱۰.

ایشان هر چه با خلق گفتند رمزی بود...، که بدان معنای دیگر خواستند؛ و جبرئیل عبارت از عقل فعال بود، و میکائیل عبارت از عقل مستفاد، که از عقل کل فیض می‌گرفتند، و استفادات معانی معقول می‌کردند، و خبر با نفس مدرکه و نفس ناطقه می‌دادند...»<sup>(۱)</sup>.

اصل «توحید» در نزد حکیم رازی - یعنی - توحید «مستفادی» یا «اشراقی» ایرانی و آریایی ناب، نه مطلقاً «آحادی» و عددی یهودی و سامی (مورد ردّ و ابطال وی) که به طریق عقلی و فلسفی بدان اعتقاد داشته، همانا مورد اعتقاد شاگرد مکتبی‌اش ابوریحان بیرونی نیز بوده؛ چنان‌که زاخانوگنید تمایل آشکار وی به فلسفه هندی هم بر این پایه است، ظاهراً چنان تصوّر می‌کرده که فیلسوفان هند و یونان - که وی با کمال دقت و به تکرار آنان را از توده نادان و بت‌پرست متمایز داشته - در حقیقت بر یک عقیده بوده‌اند؛ و آن عقیده یکتاپرستی محض است، نیز چنان معتقد بوده است که مردمان همه در آغاز بر یکسان پاک و متقی بوده، یک خدای قادر متعال را می‌پرستیده‌اند؛ ولی هوی و هوس‌های تاریک اجتماع با مرور زمان، سبب پیدایش اختلاف در دین با اعتقادات سیاسی و بت‌پرستی شده است...؛ بدین سان وی بر اثر مطالعه ادیان ملل، به حقیقت واحدی که همگی آنها بدان فائلند معترف بود.<sup>(۲)</sup> این «هوی و هوس» های تاریک اجتماع که بیرونی می‌گوید، خود اسباب اختلاف و ستیزش میان مذاهب و عقاید سیاسی شده، همان ترفندهای «هوی» (= آز) است که حکیم رازی مکرّر گفته است، گاه «عقل» را تدلیس می‌نماید - یعنی - به عقل ماندگی پیدا می‌کند، همان «دیو آز» که بر «خرد» چیرگی می‌یابد (دیوی که خود را فرشته وانمود می‌کند) و همو باعث و موجب هواجس «نفس» می‌باشد.<sup>(۳)</sup> همین است که ناصر خسرو گوید (بند ۱۳۹) فلاسفه «دیو» را مقرّند و گویند: «نفسه‌ها جاهلان بدکردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند...؛ چنانک محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش، که نفسه‌ها بدکرداران که دیو شدند، خویشان به صورتی مرکسانی را بنمایند، و مرایشان را بفرمایند که رو! مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد، و من آن فرشته‌ام! تا

۱. مرصاد العباد، طبع دکتر امین ریاحی، ص ۳۷۳-۳۷۸.

۲. *al-Beruni's India*, p. XVIII./۱۱۶. ص (پ. اذکائی)، ص ۱۱۶.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۸۸./ فیلسوف ری، ص ۱۸۱.

بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد، و خلق کشته شود بسیاری، به تدبیر آن نفس دیو گشته...»<sup>(۱)</sup>.

رازی که نیکو شمردن «عشق» را در نزد ادیبان نکوهیده، کسانی که حجّت و دلیلشان از جمله این بوده است که پیغمبران خود «عشق» را تحسین کرده یا خود بدان گرفتار شده‌اند، عشق انبیاء را هم از هواجس نفسانی دانسته است، که هم به تحریک «هوی» بدان لغزش یافته‌اند (فلذا چنان‌که برخی پندارند «معصوم» نبوده‌اند) و گوید هرگز روا نباشد کسی عشق را یکی از مناقب پیامبران برشمرد، یا آن را یکی از فضائل ایشان فراماید؛ چه اصلاً چیزی نباشد که آن را برتری نهند یا نیکو شمارند، بل همانا آن خود نیز یکی از لغزش‌ها و خطاهای ایشان برشمار می‌آید. آنگاه، رازی گوید که سزاست از کارهای مردانِ بافضیلت سرمشق گرفته آید، نه این‌که به لغزش‌ها و خطاهای اشخاص اقتدا شود.<sup>(۲)</sup> یک چنین لغزش‌های پیامبرانه مضمون همان نقل نجم‌الدین رازی، از بعضی فلاسفه است که رسولان اگرچه حکما بودند، درجه ارواح ایشان نزد عقل اول کمتر از آن حکمای دیگر باشد؛ زیرا که ایشان (فلاسفه) ترک حکم و ریاست و اتباع کرده بودند، اما رُسل ترک آن نکردند؛ و گویند سرگردانی خلق و گمراهی ایشان، همه از انبیاء و رُسل بود.<sup>(۳)</sup> این‌که اسماعیلیه ایران از برای «نبی» مرتبه‌ای از عقول قائل شده‌اند، یا چنان‌که حمیدالدین کرمانی (اسماعیلی) همان «عقل» موصوف و محمود رازی را «نبی» دانسته؛<sup>(۴)</sup> پیداست که تا چه حدّ در این دو طرز تلقی از مقوله مزبور، تفاوت واضح از زمین تا آسمان وجود دارد. رازی خود فصل هیجدهم از «طَبّ روحانی» را از جمله در فرق میان آنچه «هوی» می‌نمایاند و آنچه «عقل» است اختصاص داده، گوید که از بزرگ‌ترین کید و مکرهای «هوی» و نیرنگ‌های آن، همانا این‌که خود را در مانده این احوال شبیه به «عقل» می‌نمایاند و گندم‌نمای جو فروش می‌شود؛ و چنان‌گمان می‌اندازد که گویا آن یک چیز «عقلی» است نه «هوائی» و آنچه فرامی‌نمایاند «خیر» است نه «شهو» خصوصاً که خود را پیچیده در زورق برخی حجّت‌ها و دلایل اقناعی نشان می‌دهد، لیکن حجّت و اقناع وی دیری نباید که چون با نگرشی راست و ستوار برابر آید

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۷/ رسائل فلسفیه، ص ۱۷۷.

۲. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۴۵. ۳. به نقل از مرصاد العباد (در) عمر خیام، ص ۷۰.

۴. الاقوال الذهبیه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۲۵-۲۷/ رسائل فلسفیه، ص ۱۹.



یکسره دفع و باطل گردد؛ سخن در فرق میان آنچه عقل می‌نماید و آنچه را هوی، یک بحث مفصل از ابواب صناعت برهان است که باید جای دیگر بدان پرداخت.<sup>(۱)</sup>

دشمنان اسماعیلی حکیم رازی چرا این قدر «پیامبر دوست» شده‌اند؟ در حالی که متکلمان بزرگ اسلامی (سنّی-شیعی) نسبت به مواضع اصالت «عقل» و «فلسفه» رازی هرگز واکنشی نشان نداده‌اند، حتی ایستار دین‌گریزی و پیامبرستیزی آشکار او را ندیده گرفته یا تحمّل کرده‌اند، از چه رو متکلمان اسماعیلی نسبت به اسلام و دین - خصوصاً مسئله «نبوت» کاسه داغتر از آتش شده‌اند؟ چرا فیلسوف مادی ری را به سبب اعتقادات فلسفی و عقلانی محض چنین به توپ و تانک بسته‌اند؟ در پاسخ به این پرسش اگر بایستی حرف آخر را هم اول زد، در یک کلمه توان گفت که آتشباری توپخانه اسماعیلی فقط علت و انگیزه «سیاسی» داشته است و بس؛ وگرنه اسماعیلیه‌ای که نویسندگان نیاکان ما شناخته بودند، مطلقاً ذره‌ای مهر و محبت «نبی» عربی و «الله» (عزّ اسمّه) در دلشان نبود؛ آنان همان‌طور که گذشت - مورخان قدیم گفته‌اند جملگی ابناء مجوس و زنادقه نوع «مزدکیه» و «خرمیه» (زردشتی مآب) بودند که همچون شعویان ایرانی دیگر، صرفاً اندیشه‌ی احیای دولت «فُرس» را با براندازی خلافت «سنّی» عربی در سر می‌پروراندند. ما مکرّر اعلام کرده‌ایم و باز هم خواهیم کرد (تا مورخان فلسفه در اروپا و امریکا و جهان اسلام شاید انتباه حاصل کنند، به حقیقت امر وقوف یابند و در تتبّعات و تواریخ فلسفه خود امعان نظر نمایند) که آنچه به عنوان «فلسفه اسلامی» و آن‌که به اسم «فلاسفه اسلامی» معروف گشته، همانا «فلسفه اسماعیلی» و «فلاسفه اسماعیلی» بوده باشد (هیچ ربطی به اسلام ندارد) وگرنه حسب واقع اسلام مطلقاً چیزی به اسم «فلسفه» به معنا و مفهوم اخصّ کلمه نداشته و ندارد، «اسلام» چنان‌که مشهور و متعارف است صرفاً یک «دین» بوده و هست، یک چنین مضافات و منسوبات هم اصولاً به لحاظ منطقی و قواعد سمانتیک یا ترمینولوژی درست نبوده و نباشد.

سیدمرتضی رازی در بهر «آنچه فلاسفه گویند در نوامیس که مسلمانان آن را نبوت خوانند»، در واقع اعتقاد فلاسفه اسماعیلی را درباره «عقول» معمول معروف ایشان بیان داشته، این‌که «این قوم را خبط بسیار است، یک بار گویند مبدأ اول عقل است و اشرف موجودات است، و نزدیکتر به مبدأ اول (است) و دیگر بار گویند عقل خدای است و

۱. رسائل فلسفیه، ص ۸۸ / طبّ روحانی، ص ۹۷.

ملائکه به نزد ایشان قوت‌های نفس‌کلی است و مشاهده ادراک به عقل، و افلاطون کتاب نوامیس تصنیف کرده است و در آنجا در حق انبیاء گوید این حکایات (عقول) که گفته شد.<sup>(۱)</sup> پیداست که «عقول» ادعائی فلاسفه اسماعیلی مبنی بر آراء نوافلاطونی و نظریه «فیض و صدور» فلاسفه یهودی اسکندرانی است، ربطی به افلاطون الاهی یونانی صاحب «نوامیس» ندارد، باقی تفوّهات اسماعیلی هم از مقوله «حسن و حسین هر سه دختران مغاویه» اند. در ضمن، معلوم است که آنان «نبی» را بدل از «عقل» فلسفی در جزو «عقول» من‌درآوردی خود نهاده‌اند، آن عقل را محکوم تعلیم «امام» نموده‌اند که تبار از «نبی» دارد، منتها پایگان الاهی هر یک از عقول و نفوس فلکی به زعم ایشان مشخص است.<sup>(۲)</sup> به گفته دکتر محقق متکلمان اسماعیلی که عقل را در برابر امامان فاطمی محکوم علیه می‌دانستند، تحمّل گفته رازی درباره عقل که: «و لا نجعله و هو الحاكم محکوماً علیه» بر آنان گران می‌آمد؛ و چون مقدماتی که «نبوت» بر آن استوار است تقریباً همان مقدماتی است که «امامت» بر آن مبتنی است، آنان به دفاع از مسئله نبوت ظاهراً و مسئله امامت باطناً پرداختند؛ زیرا آنان «عقل» را در برابر «تعلیم امام» محکوم می‌دانستند، چنان‌که غزالی در وجه تسمیه اسماعیلیان به تعلیمیه می‌گوید: «لأنّ مبداء مذاهبهم ابطال الرأی و ابطال تصرف العقول»، و حسن صباح (اسماعیلی) نیز گفته است: «خداشناسی به عقل و نظر نیست (بل) به تعلیم امام است». نظیر آنچه رازی در برتری و ستایش عقل گفته که بر دانشمندان اسماعیلیه گران آمده - در سخنان ابن‌راوندی (هم) دیده می‌شود، و او (نیز) با همین دلایل مسئله نبوت را انکار می‌کند؛ هم‌چنان‌که سخنان رازی مورد ردّ و نقض ابوحاتم قرار گرفته، ابن‌راوندی نیز مورد ردّ و نقض المؤید شیرازی قرار گرفته، که او نیز از دعاة بزرگ اسماعیلیه بوده است.<sup>(۳)</sup>

به طور کلی داعیان اسماعیلی این نکته «عقل» بدل از «نبی» را در نزد رازی، که آدمی بدان از هر راهنمای انسانی دیگر مانند «پیامبر» بی‌نیاز می‌گردد، به خوبی دریافته‌اند و حسب مقاصد سیاسی خویش بر ضدّ آن قیام کرده‌اند؛ چنان‌که حمیدالدین کرمانی

۱. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۹-۱۰.

۲. رش: وجه دین (ناصرخسرو): برلین، ۱۳۴۳ هـ ق، (گفتار ۱۱)، ص ۶۸-۹۶. / خوان الاخوان (همو)، قاهره، ۱۳۵۹ هـ ق، ص ۱۵۶.

۳. السيرة الفلسفية، مقدمه، ص ۵۱-۵۲. / فیلسوف ری، ص ۱۶۷.

آشکارا 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 متضمّن است»، و می‌افزاید آن «عقل» که رازی آنرا ستوده همان «نبی» مرسل است.<sup>(۱)</sup> ابوحاتم اسماعیلی هم در مناظره با حکیم رازی، پس از شنیدن سخنان وی درباره حرکت دهری (حدوث عالم) با عبارتی که مبین نارضایی وی از رازی صرفاً به خاطر نبوت‌ستیزی اوست، گوید که وی با اعتقاد ضعیف و رأی سخیف خویش، کتابی در «ابطال النبوة» نوشته است که من فساد قول او را نکته‌ها نموده، در اثبات نبوت و تقویت امر پیامبران و رسولان دلائل واضح اقامه کرده‌ام.<sup>(۲)</sup> ابوالحسن عامری که گذشت پهلوان نامدار «اتحاد دین و فلسفه» بود، علاوه بر آن‌که مسئله «وحی» را در کتاب *النسک العقلي* خویش مورد بحث ساخته، ظاهراً هم متأثر از اخوان‌الصفاء (اسماعیلی) موضوع «نبوت» را در مبحث نبوات کتاب *الارشاد لتصحیح الاعتقاد* خود آورده، از جمله گوید که مسئله رؤیت ارواح مقدس، حقایق پنهان در جواهر روحانی را بحث نمودیم؛ و این‌که هرکس نامزد پیامبری باشد، باید به مرتبه بسیار بلند ارتقاء یابد. آنگاه، تحقیق و بحث درباره ذات و صفات الاهی و نبوت، عامری را به موضوع سحر و جادو و طلسمات (و جن‌گیری) کشانده است.<sup>(۳)</sup> خلاصه آن‌که هرکس «نقض نبوت» را ابطال و «نبوت» را اثبات نموده، خصوصاً اسماعیلیان و شیعیان از آن‌روست که، با تضعیف مسئله نبوت همانا موضوع «امامت» نیز سست می‌شود؛ چه به قول ابن‌بابویه قمی شیعیان قائل به تشاکل میان پیغمبران و امامان هستند.<sup>(۴)</sup> بی‌دلیل نبوده است که چهار تن از سران اسماعیلی ایران، مهم‌ترین آثار جدلی خویش را بر رد «ترفندهای پیامبری» رازی نوشته‌اند؛ ناصر خسرو علاوه بر کتاب «زادالمسافرین» و جز آن، خیال داشته یک کتاب اختصاصی هم «اندر رد مذهب محمد زکریا» جمع و تألیف کند.<sup>(۵)</sup>

اما ابوحاتم رازی (اسماعیلی) حجّت جزیره جبال ایران، که کتاب «اعلام النبوة» (= نشانه‌های پیامبری) را چنان‌که گذشت، بر اثر مناظره با حکیم رازی صرفاً در نقض

۱. الاقوال الذهبیه، ص ۲۳-۳۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۹.

۲. اعلام النبوة، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۲۷-۲۸.

۳. رسائل ابوالحسن عامری، ص ۳۹۵ و ۳۹۷.

۴. فیلسوف ری، ص ۱۶۰. ۵. زادالمسافرین، ص ۱۰۳.

«ابطال النبوه» وی نوشته است؛ پس از ابویعقوب سجستانی اسماعیلی (زردشتی مآب) که او نیز یک «اثبات النبوه» دارد (چاپ بیروت / ۱۹۶۶ م) در واقع هم نخستین «فلسفه اسماعیلی» به شمار می‌روند، که گویند هر دو بر فلسفه سیاسی ابونصر فارابی تأثیرگذار بوده‌اند، حتی ابوحاتم رازی را «پیشرو فارابی» دانسته‌اند، کتاب «الاصلاح» خود را در نقد و اصلاح مطالب کتاب «المحصول» محمد نسفی (نخشبی) اسماعیلی (م ۳۳۴ ق) نخستین داعی شرقی و بنیانگذار «فلسفه اسماعیلی» (یعنی همان «فلسفه اسلامی»!) نوشته است، که نظام مابعد طبیعی نوافلاطونی را به گونه‌ای وارد در مذهب اسماعیلی کرد (که به عنوان «مکتب ایرانی» معروف شده) و حتی کتاب اعلام النبوه ابوحاتم را هم کوششی برای هضم فلسفه و علوم یونانی ارزیابی نموده‌اند، که حکیم محمدبن زکریای رازی در آن زمان نماینده برجسته آن فلسفه شناخته می‌شد. دکتر «شین نوموتو» (Shin Nomoto) طی رساله خود درباره کتاب اصلاح ابوحاتم رازی، تأثیر متن آمونیوس مجعول یا «اثولوجیا» (الاهیات) افلوپین اسکندرانی را بر همین اعلام النبوه و نیز بر کتاب الزینه وی خاطر نشان نموده، گوید ابوحاتم و همکیشان اسماعیلی وی عناصر فلسفی (نوافلاطونی) و حکمت طبیعی رایج را به عقیده و آموزه «قائم» و پیامبرشناسی داخل کردند. البته عقیده و آموزه پرداخت شده درباره قائم (امام) و زمینه آن - یعنی - کُل پیامبرشناسی در کتاب اصلاح ابوحاتم، در واقع پاسخ وی به وضع و حال دینی-سیاسی روزگار اوست. تطابق بین عالم کبیر و عالم صغیر نیز در نگره پیامبرشناسی (در خصوص پیامبر اسلام) ریشه در دینها و سنت‌های پیش از اسلام در ایران دارد. نگره نفس در نزد ابوحاتم (که به آموزه «برقلس» دهری نزدیک‌تر است) ناظر به رابطه موجود انسانی با عالم بالاست - یعنی - عالم روحانی و فرضهایی مانند عقل کلی و نفس کلی (که مراد از آن موجود «نبی» است) یادآور رابطه وحیانی میان پیامبران با خدا، و سائط این امر هم - یعنی - ملائکه (جبرئیل) و غیره می‌باشد؛ این اشارات حاکی است که چگونه «فلسفه» به آموزه وحیانی یا «نبوت» با کلمات و مناسبات کلی تری در فکر ابوحاتم مربوط است. بدین سان، مبانی تشیع «فلسفی» اسماعیلی (که به اسم «فلسفه اسلامی» شهرت یافته!) در مباحث بخش دوم کتاب اصلاح ابوحاتم رازی، راجع به «نبوت» از جمله چنین بیان شده است که عناصر نظام باطنی و نوافلاطونی، شامل هفت دوره از «تاریخ مقدس» تعلیم نبوی، مبنی بر سلسله مراتب (عقول و نفوس نوافلاطونی) از «آدم» آغاز و

به «منجی» (قائم) منتظر پایان می‌پذیرد. باطنی‌گری اسماعیلی در تأویلات راجع به «وحی» نازل بر پیامبران هفتگانه (= نطقاء) در تصدیق نبوت محمد (ص) رئیس بزرگ دوره آینده (صاحب‌الدور الآتی) و قائم (امام) آل وی از تبار «علی» (ع) نموده می‌آید. ابوحاتم در براهین این قضایا از اصطلاحات فنی فلسفی، همچون «چهار عنصر»، «بالقوه»، «بالفعل» و جز اینها (مانند «عقل» هم) استفاده کرده (به عبارت درست همانا «سوء استفاده» کرده) و این اصطلاحات و مفاهیم را از علم طبیعی یونانی رایج اخذ نموده است.<sup>(۱)</sup> اینک برخی توضیحات ما بر جعلیات فلسفی اسماعیلی که به اسم «فلسفه اسلامی» (!؟) در دنیا اشتهار یافته، اولاً کلمه «نطقاء» سبعة (سه پیامبران هفتگانه) در عنوان و مطوای کتاب «اسرار النطقاء» داعی جعفرین منصور اسماعیلی آمده، که در صحت نسب «فاطمیان» مصر به خاندان رسول اکرم (ص) هم اشارت دارد، در نظام «أولیاء» (أبدال) یا «ائمه» سبعة اسماعیلی، حسب جعل انطباقی ابوحاتم رازی، آنان نیز «نطقاء» نامیده شوند (که لابد صفات «نفوس» فلکی کذایی بوده باشند) و جعل یا سوء استفاده دیگر وی از کلمه فلسفی «جوهر» است، که باز به عنوان «جوهر سبعة» از آنها تأویل باطنی نموده؛ به علاوه تأویل از «اثیر» (آذر) به مثبت «قائم» (مهدی) که گاه آن را «آتش» نامیده، همانا یک سوء استفاده دیگر از مقولات حکمت طبیعی است، که به نظر ما آن را از حکمت کیمیایی محمد زکریای رازی برگرفته است.\*

اما کلمه «أولیاء» مصطلح متصوفه که ابوحاتم در کتاب الاصلاح به کار برده، معبر از «ائمه» شیعیان می‌باشد که ابوحاتم از آن به «امامان» فاطمی تعبیر نموده؛ ما این نکته را بر بیانات «شین نوموتو» می‌افزاییم که «ولی» در تداول اهل تصوف همانا «بدل از نبی» بوده، که جمع آن «أبدال» خود مرادف با «أولیاء» می‌باشد.<sup>(۲)</sup> فلاسفه اسماعیلی - یا هم به اصطلاح - اسلامی (!) در «نظام» الاهیاتی باطنی برساخته جعلی خود (به شرح فوق)

۱. رش: گفتار «شین نوموتو» (در مقدمه کتاب الاصلاح ابوحاتم رازی (طبع دکتر محقق)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ص ۳۰، ۳۹ و ۴۶.

\* باید گفت بهترین گفتار انتقادی و افشاگر «جعلیات» اسماعیلیه که تاکنون دیده‌ام. از استاد دکتر سیدجعفر سجادی است، با عنوان «نقدی بر نظریه پردازان مذهب باطنیه (۱) حمیدالدین کرمائی» (در مجله تحقیقات اسلامی، سال ۱۳. ش ۱ و ۲ / چاپ ۱۳۷۸، ص ۹۵-۱۱۲ (بهر یکم: دعوات اسماعیلیه یا نظریه پردازان خلافت فاطمی).

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۹۵.

و اختراع سلسله مراتب «عقول» و «نفوس» فلکی کذابی به مثابت اجزاء ساختاری نظام مزبور، مقوله «امام» را تا اعلی مرتبت مفهوم تجریدی آن ارتقاء بخشیدند - یعنی - به عبارت دیگر - در واقع - از «امام» های مشخص انسی فاطمی مصر خدا ساختند. چه به قول دکتر محقق داعیان و مبلغان مذهب اسماعیلیه ایران از جهت اعتقادشان به این که خلفای فاطمی وارث علوم الاهی اند، غلو و مبالغه درباره آنان را به حد افراط رساندند، و همان خلفای نابالغ (الحاکم) / ۱۱ ساله، الظاهر / ۱۶ ساله، المستنصر / ۸ ساله، الأمر / ۵ ساله، الظافر / ۱۷ ساله، و...) را واجد علوم اولین و آخرین قلمداد نمودند؛ و چون کشف و کرامتی از آنان مشاهده نمی شد، ناچار بودند که بگویند نوع بشر نمی تواند آنان را درک کند. گزافگویی های آنان در این خداسازی شواهد بسیاری دارد...»<sup>(۱)</sup> ریشه ستیزش فلاسفه اسماعیلی با فیلسوف طبیعی ری، در مسئله کلامی «صنع و ابداع و خلق» هم، که رازی چنین اعتقادی «حکیم فرموده» یا «نبی فرموده» یا «متکلم فرموده» نداشته است، همانا این پیشداوری اسماعیلیان در امر وجوب «خلق» و لزوم «نبوت» است (تا به موجب آن مسئله «امامت» را به زعم و نفع خویش توجیه کنند) که خود نوعی مصادره به مطلوب واضح می باشد، یعنی چیزی که هنوز عقلاً اثبات نشده آنها ثابت شده تلقی می کنند، صرفاً به سبب نیاز به یک رشته ادله عقلی - نما از برای «بیشفرض» های ذهنی خود، هم به جهت وجوب «نبوت» و به تبع آن ضرورت «امام» (که همان «خليفة» فاطمی مصر باشد) حسب مقاصد دنیایی و سیاسی بوده است.

ابوحاتم داعی در مناظره خود با حکیم رازی از جمله گوید که زندیقان و ملحدان اخبار و احادیثی را بر ساختند تا آبروی دین را ببرند؛ چه رازی در همان کتاب «ابطال النبوه» (ظ: مخاریق الانبیاء) این حدیث را نقل و بدان احتجاج نموده و بر پیامبر طعن زده است که گفت: «رأيتُ ربي في احسن صورة، و وضع يده بين كتفي حتى وجدتُ برداً أنامله بين ثنودتي»، ابوحاتم گوید مراد «رأه في المنام» (= در خواب دیده) نه در بیداری، ابوحاتم این حدیث را از جعلیات زندیقان و ملحدان ندانسته است (!) و بل در این خصوص خود رؤیاهای اشعیا و دانیال را از کتابهایشان نقل می کند. نیز رازی در کتابش آورده بوده است که: «ان في التوراة ان قديم الايام في صورة ابيض الرأس واللحية»، پس امثال اینها را عیب شمرده است که پیامبران در خوابهایشان دیده اند.

۱. رش: بیست گفتار، ص ۲۳۵ و ۲۷۴.

ابوحاتم باز در پاسخگویی بر صحت و صدق «رؤیا» های انبیاء - که طرف وی آنها را تصدیق نمی‌کرده - تأکید نموده؛ زیرا آنها را از جنس «وحی» می‌شمرد، که درصدد اثبات آن به جهت امر نبوت می‌باشد.<sup>(۱)</sup> اما گذشته از این اخبار رؤیایی و چیزهای مربوط به عوالم ماورائی، ابوحاتم اسماعیلی که خود دانشمند جامع‌الاطراف متضلع و عمیق‌النظری بوده، ضمن اشاره به نقص معلومات حکیم رازی در دانش تاریخ سیاسی و یا عدم درک جامعه‌شناختی او، نکته‌های ظریف و نظرهای طریفی ابراز داشته است، که گاه آدمی در بادی نظر بدین نتیجه می‌رسد اگر درک ماتریالیستی رازی از جامعه و تاریخ، به اندازه ابوریحان بیرونی و همپایه درک ماتریالیستی اش از جهان و طبیعت بود، بسا که جانب انصاف را نسبت به انبیاء و رُسل از دست نمی‌داد؛ و لابد که علل و اسباب دنیوی و مادی را هم در امر تنازع ملل و مذاهب عالم ملحوظ می‌داشت، شاید که جنبش‌های اجتماعی و سیاسی هم تحت لوای دین و مذهب در نزد او توجیه یا توضیح علمی می‌یافت. باری، ابوحاتم در رد نظر رازی مبنی بر این‌که منازعات اصحاب مذاهب، با قهر و غلبه بر یکدیگر ناشی از پیشوایان و پیامبران ایشان است، به گونه‌ای ناآگاهانه اسباب و علل مادی آنها را بیان کرده:

«دیده‌ایم که بیشتر درگیری‌ها و ستیزش‌ها در امور دنیاست، نه در امور دین؛ چه می‌بینیم که جنگ‌های میان اهل مذاهب یکی در پی دیگری بیش از درگیری با مخالفانشان، کشمکش در امور دنیوی و رقابت بر سر آن است؛ چنان‌که در دارالاسلام منازعات بر سر شهرها و کشورها را شاهد هستیم؛ و هم‌چنین است طریق دیگر ارباب ادیان در دیار خودشان، و این از آن جهت نیست که مسلمانان نسبت به اسلام شک و تردید دارند، و آنچه را که محمد (ص) آورده انکار می‌کنند...؛ دیگر ملت‌ها هم چنین منازعات در بین آنها دایر است که مربوط به امر دین نیست، بل همانا دنیا را بر دین ترجیح می‌دهند، در حالی که به ثواب و عقاب اخروی هم اعتقاد دارند. [ص ۱۸۶-۱۸۷]. مردمان اگر در امور دنیوی با هم رقابت می‌کنند، هیچ سلطه‌جویی قادر به چیره‌گری نباشد، مگر آن‌که به دین رجوع کند و بدان وسیله مردمان را مقهور خویش سازد. بنابراین، این‌که رازی می‌گوید «آنان دنیا را بر دین ترجیح می‌دهند، زیرا که در امر دین شک دارند»، این امر محال است و درست نیست. [ص ۱۸۹]. باید گفت که

۱. اعلام النبوه. طبع الصاوی - اعوانی، ص ۴۹-۵۴.

استدلال‌های داعی اسماعیلی کاملاً مقنع است، ما از نگره‌های حکیم رازی در باب تحولات اجتماعی اطلاع نداریم؛ ولی در خصوص «فلسفه» و اعتقاد راسخ به جدایی آن از «دین»، نیامیختن این دو با هم حسب آن‌که مبانی نظری‌شان متفاوت است، عدم جواز استفاده از مقولات یکدیگر یا عدم اشتراک لفظی و تداخل معانی در آنها، سایر مسائل خلاف و جز اینها یکسره حق با فیلسوف ری است. به طور کلی، چنین نماید یا می‌توان چنین نتیجه گرفت که دین‌ستیزی یا پیامبرستیزی محمد زکریای رازی، بسا هم واکنشی در برابر متفکران اسماعیلی کوشا در آمیزش فلسفه با دین، عقل با وحی، خردنمایی «دین» و عامی‌سازی «فلسفه»، التقاط‌گری و اختلاط‌بازی این دو بوده است، که به ویژه اسماعیلیان از وجود «نبی» مذهبی - چنان‌که گذشت - بدل از «عقل» فلسفی، حسب مقاصد صرفاً سیاسی خویش یکسره سوء استفاده کرده؛ رازی بناچار بایستی حسب قواعد جدلی (قواعد بازی) اصل «نبوت» ایشان را هدف گیرد و با آن درستیزد، تا حریم «عقل» فلسفی و اصالت فکری آن مصون از تعرض و محفوظ از تصرف غیر بماند.

سبب دیگر همانا جنبه عملی دین - یعنی - «شرایع» بوده، که هیچ فیلسوف اصیل خواه ایرانی یا یونانی آن‌را برای اداره جامعه بر نمی‌تابد؛ طبیعی است که هم «نوامیس» مبتنی بر اصول حکمت عقلی را در سیاست مدنی ترجیح دهد و بل واجب شمرد؛ فلذا نظر به این موجبات گمان می‌بریم که هر فیلسوف دیگری هم با شخصیت و معرفت و حمیت و وجدان فلسفی و حق‌گویی متهورانه حکیم رازی می‌بود، یک چنین واکنشی در برابر شریعت قاهر و مسئله نبوت ظاهر از خود نشان می‌داد و دقیقاً همین‌گونه عمل می‌کرد. نیز نباید فراموش کرد که در سراسر اعصار تاریخ فکر و فلسفه بشری، همه هجمه و حمله‌ها، همه تازش و ستیزه‌ها از طرف شرایع و ادیان - یعنی - اصحاب و پیروان آنها به اندیشمندان یا دگراندیشان زمان صورت گرفته است، حالا اگر یک‌بار از طرف نماینده عقل و فلسفه بشری مختصر تعرض دفاعی به عمل آمده، آن هم برای این‌که از حدود قلمرو خودش بیش تجاوز و تجاسر نکند، همانا یک مجال و فرصت یا درستتر از موارد استثنائی بوده (که البته طاق آسمان هم به زمین نیامده است). این نویسنده تردیدی ندارد که بنا به قرائن معین و دلایل مخصوص محفوظ برای خود، حکیم محمدبن زکریای رازی در دل خویش احترام عمیقی از برای شخص «محمدبن عبدالله» (ص) پیامبر اسلام قائل بوده، منتها هم به علل و اسباب معین نمی‌توانسته یا نبایستی هم آن‌را ابراز کند. یک برداشت ما چنین است که رازی احترام دینی خود را با



«اشفاق» بر متکلمان اصیل دین ابراز نموده، ولی به عنوان نماینده حقیقی و اصیل «فلسفه»، خود با هیچ مقوله دینی نمی‌توانسته کوچک‌ترین موافقتی اعلام نماید.

خلاصه اگر اصولی و به طریق منطقی با برخورد سیستمی، سیرت فلسفی رازی تحت مذاقه قرار گیرد؛ انکار مسئله کلامی «خلق و ابداع» از آن‌روست، که با قبول آن بایستی «خالق» علیحده و مجرّد و مقدّم بر خلق را هم پذیرفت؛ و این امر خود مستمسک قبول «نبوت» هم - که گویند از طرف اوست - می‌باشد؛ پس آنگاه قبول «شرایع» که حاکم به امر ولایت یا «خلافت» و «امامت» است ضروری می‌نماید، که در این فرایند منطقی «عقل» فلسفی ایشان هیچ سهم و نقشی ندارد، آدمیان محکوم یا مجبور به اطاعت از اوامر و نواهی متولیان مذاهب و شرایع‌اند، ابداً «اختیار»ی نباشد «پس من به چه کار در جهان آمده‌ام؟». از این‌رو، رازی با نفی مسئله «خلق» و به تبع آن «نبوت» از بیخ منکر حکومت اصحاب شرایع و متولیان آن شده؛ بدین ترتیب برای «عقل» انسانی که «محکوم علیه» قرار نگیرد، عزّت و شرف و کرامت سزاوار ستایشی قائل شده؛ هم از این‌روست که گفته‌اند وی «انسان را برابر با خدا نهاده است». باری، فلاسفه اسماعیلی؟ - که متأسفانه به اسم فلاسفه اسلامی معروف شده‌اند - همگی تن به خفت و خواری و محکومیت «عقل» در برابر شریعت دادند، بی‌آن‌که هرگز از طرف مردم خردکیش نمایندگی داشته باشند، آنان که در ترسیم سلسله‌مراتب جهانی اسماعیلی (حسب اتحاد دین با فلسفه و نبی با عقل) سهم داشتند، همان ابویعقوب سجستانی، محمد نخشی / نسفی، ابوحاتم رازی، ابونصر فارابی (کم یا بیش)، اخوان‌الصفاء، ابوالحسن عامری، و ابوعلی بن سینا بودند؛ خصوصاً همین ابن‌سینا که آغازگر عصر ظلمت فکری و فلسفی یا «خردستیزی» در ایران و جهان اسلام شد، چنان‌که پروفیسور آربری در موضوع معاد روحانی به نزد او گوید که وی مبتکرانه و صمیمانه کوشید تا سازشی بین عقل و وحی براساس عقاید نوافلاطونی ایجاد نماید. اگر تفسیر او در مورد بقای نفس و یا روح رواج می‌یافت، مسلماً تاریخ فکر اسلامی بعد از او خیلی متفاوت می‌بود؛ امکان داشت که فلسفه یونانی به جریان نیروبخشی خود ادامه دهد، و «عصر تاریک» و قرون وسطایی برای اسلام وجود نمی‌داشت. از سوی دیگر، شاید عقل انسانی که نجوم و طبیعیات را از دنیای قدیم به ارث برده بود، با ابن‌سینا به نهایت مرحله نظری رسیده بود؛ می‌بایست تا یک جهش دیگر صبر کند تا کوپرنیک و نیوتون بیابند و تصور انسان را درباره دنیا عوض کنند.<sup>(۱)</sup>

۱. عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، ص ۵۸.

اکنون در پایان این بحث چنان اقتضا می‌کند که قضاوت صاحب‌نظران معاصر نیز، درباره این موضع حکیم رازی بیان شود؛ شادروان دکتر صفا گوید که رازی نه تنها با ارسطو و پیروان او بر سر جدال بود، بلکه با متفکران به ویژه متکلمان هم – که می‌کوشیدند اصول دین را بر مبانی فلسفی منطبق سازند – نظر مساعدی نداشت، از آن‌رو که در نگاه وی این امر امکان‌پذیر نبود؛ چه برخلاف پیروان ارسطو در اسلام، تصوّر نمی‌کرد بتوان بین فلسفه و دین سازش پدید آورد. معجزات متنبیان در نظر وی چیزی جز خدعه و نیرنگ نبوده، که غالب آنها هم از مقوله افسانه‌های دینی است که بعد از آنان پدید آمده است. مبانی و اصول دین با حقایق مخالفت و مغایرت دارد، به همین سبب هم میان آنها اختلاف دیده می‌شود؛ و علت اعتماد و اعتقاد مردم به ادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی تنها عادت است. از جمله پیروان نظر و قیاس و معتقدان به جمع میان دین و فلسفه، ابوعلی بن سینا وی را «متکلف فضولی» در شروح الاهیات دانسته، دیگران هم کتابها در رد احوال دین‌ستیزانه او نوشته‌اند.<sup>(۱)</sup> شادروان هانری کورین گوید که گنه اختلاف با رازی همانا فکر ضد نبوی اوست، چه با خشونت ناشنیده در مورد خدعه کاری شیطانی انبیاء مافی الضمیر خود را بیان می‌کند؛ و گوید همه افراد بشر مساوی هستند، هرگز قابل تعقل و مقبول نیست که خداوند بشری را برگزیند، تا وظیفه نبوت و هدایت ابناء بشر را به او واگذارد. این وظیفه نبوت جز شوربختی چه حاصلی داشته؟ جز جنگها و جدال‌های عنان‌گسیخته، به نام عقاید جزمی مذهبی و باورهای پوچ...؛ اختلاف اسماعیلیان و رازی همه مفاهیم و معانی اسلامی – که به «اسلام باطنی» موسوم است – از بزرگ‌ترین رویدادهای تفکر در جهان اسلام می‌باشد.<sup>(۲)</sup> عبدالرحمان بدوی پس از بیان عقیده رازی در تمییز میان خیر و شر، که عقل انسان از هر راهبر دیگری – مانند پیامبر – کفایت می‌کند؛ و این‌که فرد «برگزیده» در شرایط تساوی همه مردم قابل توجیه نیست، اگر همه نیز از یک خدا سخن می‌گویند، پس این‌همه تناقض‌گویی از برای چیست؛ می‌گوید که رازی پس از انتقاد سلبی آغاز به انتقاد از وجه دیگر می‌کند، این‌که ارسال رُسل از جانب خدا حتی به عقل هم جور در نمی‌آید؛ زیرا پیامبران منشأ زبان‌های بسیاراند، هر ملتی فقط به پیامبر خاص خود معتقد است، که

۱. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص ۱۷۴-۱۷۶.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر مبشری، ص ۱۷۹-۱۸۰.

به شدت منکر پیامبران ملت‌های دیگر است. نتیجه‌ای که از این حاصل شده است، جنگ‌های مذهبی بسیار و احساس نفرت و انزجاری است، که ملل مختلف با دین‌های گوناگون نسبت به هم داشته‌اند. آراء رازی بسیار متهورانه بود، هیچ متفکر دیگری در جهان اسلام، این‌طور جرأت نکرد که سخن گوید.<sup>(۱)</sup>

محمد سعید شیخ لاهوری نیز تقریباً همین مطالب را، با استفاده از مقالات استادان «کراوس» و «پینس» چنین به نقل آورده؛ چون در نظر رازی طبیعت همه انسانها را مساوی آفریده، ادعای انبیاء دایر بر رجحان روحانی و عقلی، یک خودستایی ناموجه است. معجزات منسوب به پیامبران، چیزی جز افسانه‌هایی برای تظاهر به دینداری، و اساطیر خیالی بیش نیست. تعالیم دینی در تبیین هر حقیقت با هم مغایرند، دلیل بارز این‌که آنها با هم تعارض دارند. بدین‌سان، متشرعان و غیر ایشان هر دو بر اثر حملات رازی به نبوت و مذهب تکان خوردند، و این امر منجر به محکومیت کلیه آثار فلسفی وی گردید، به همین دلیل حتی امروز هم دستیابی به آن آثار به آسانی میسر نیست. باید گفت که بیرونی روشنفکر و پژوهشگر داهی در فلسفه و ادیان هند، در مخالفت عمومی با وی هماواز گردید.<sup>(۲)</sup> مترجم دانشمند کتاب سعید شیخ دکتر مصطفی محقق داماد، بر این فقره در هامش چنین یادداشت نموده است، که صحت انتساب مطالب بالا به رازی، توسط محققان اسلامی مورد تردید قرار گرفته است. از جمله استاد مرتضی مطهری (خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۲۵) به شدت این انتساب را مردود دانسته است. ایشان به استناد بر قول ابن‌ابی‌اصیبه (که ما پیشتر نقل کرده‌ایم) کتاب نبوت منسوب به رازی را ساخته دشمنان وی دانسته، معتقدند که رازی سخت پایبند به توحید و معاد و اصالت و بقای روح بوده، کتابهای متعددی از رازی در خصوص اثبات مبدأ و معاد برمی‌شمردند. استاد مطهری با استبعاد شدید این‌که، چنین مطالب ضعیف و سست از متفکری مانند رازی باشد، احتمال قوی می‌دهند که چون رازی تا حدودی طرز تفکر شیعی امامیه داشته است، همانند بسیاری متفکران دیگر از سوی دشمنان شیعه امامیه متهم به کفر و زندقه شده باشد. [همان / ۱۱۱].

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ص ۶۲۸-۶۲۹.

۲. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه محقق داماد، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

## ۶. سیاست مدنی

در این بهر با تمهید مقدمات نظری و تاریخی، اجمالاً درصدد بیان این مطلب هستیم که رازی، همان‌طور که اصولاً «دین» را از «فلسفه» جدا می‌دانست؛ و بل با دیانت و شریعت به هر صورت آن، سر ناسازگاری داشت و آن را در قبال «عقل» نمی‌پذیرفت؛ در خصوص شکل و محتوای سیاسی جامعه و دولت نیز، معتقد به جدایی دین از سیاست بود و «قوانین» مدنی را به جای «شرایع» مذهبی قبول داشت؛ حکومت آرمانی و نگره کامشهری او مطابق با نمونه یونانی «مدینه» یا «دولت‌شهر» ها می‌بود، که رئیس یا حاکم بر آن «حکیم» خردمند باشد، گویی به نوعی «مدینه فاضله» یا «خردشهر» می‌اندیشید. همین‌جا بگویم ابونصر فارابی که به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی، دارای نگره کامشهری معروف «مدینه فاضله» (آراء اهل مدینه فاضله) نوعی «بَرین / بهین شهر» عقلانی را به وصف آورده، مأخذ نظر یا منبع تأثر خویش را که همانا «خردشهر» (= المدینه العاقله) یا «مدینه فاضله» حکیم رازی است ذکر نکرده؛ سزااست که دانشمندان دادگر و محققان و مورخان فلسفه، بر فضل سبق و تقدّم رازی در بیان چنین فکر و نظری اذعان نمایند؛ از آنجا که هم دانسته است فارابی بر تمام آثار فلسفی حکیم رازی وقوف داشته، حتی بر چند اثر وی از جمله اهمّ آنها کتاب «علم الاهی» او ردّ و نقد نوشته است. اما انگاره و نمونه کامشهرهای سیاسی-اجتماعی (مدنی) متفکران، حکیمان و حتی عارفان و متصوفان ایران دوران اسلامی، به طور عمده متأثر از دو مکتب بوده یا دو سرچشمه نظری داشته است: یکی نگرش ایرانی، دوم نگرش یونانی؛ اما نگره ایرانی نظر به وحدت «دین و فلسفه» در ایران باستان، در دوران اسلامی بر روی هم صبغه مذهبی و عرفانی یافته است؛ چنان‌که نگرش یونانی کاملاً جنبه عقلانی و سیاست مدنی بر آن غالب می‌باشد.

### الف. مینوگرایی

دو نوع اساسی «آرمانشهر/کامشهر» (Utopia) اندیشمندان و حکیمان سراسر

جهان - یعنی - آن‌که ناظر به «گذشته» (Retrospectivism) یا «واپس‌نگر / گذشته‌گرا» ست، و آن‌که ناظر به «آینده» (Prospectivism) یا «فرابیش‌نگر / آینده‌گرا» ست؛ از این دو اجمالاً (و خوشبختانه) کامشهرهای ایرانی پیش از اسلام همانا «آینده‌نگر» باشند، در یک کلمه، هیچ «بهشت گمشده» ای یا «خداشهر» (- مدینه‌الله) و «پیغمبرشهر» (- مدینه‌النبی) و مانند اینها - که محصول و مأمول تفکر «سامی - یهودی» است، در اندیشه و نگرش و نوشته‌های ایران باستان وجود ندارد. داستان نمونه‌های آرمانی «مدینه» های ایرانی - یعنی - «ورجمکرد» ها، «کنگدژ» ها، «سیاوشکرد» ها و مانند اینها بسیار مفصل است؛ در اوستا (ویسپرد / ۲۰) «وهوخشتر / Vohu Xšathra» (= نیکوشهر) همان «کشور آرزوشده» (- آرمانشهر) یا «گزین‌شهر» و «بهین‌شهر» خود همانا «بهره‌شایان‌تر» (یسنا ۵۱، ۱) و «بهره‌برازنده» (یسنا ۲/۱۵) پاداش دین راستین به نیکوکاران یا همان «بهشت برین» در روز پسین است.<sup>(۱)</sup> «شهریور» نیز بنا به بوندهشن، همانا «شهریاری به‌کامه» (کامشهری / فرمانروایی آرمانی) است، که «شهرور» نیز گفته و خوانده‌اند.<sup>(۲)</sup> موضوع «بهشت‌شهر» آرمانی که موکول به روز واپسین (- قیامت / رستاخیز) شده، خود محصول قضیه معادشناسی زردشتی است، که با ظهور پیایی سه موعود (مهدی) مشهور به نامهای «هوشیدر، هوشیدرماه، سوشیانس»، طی سه‌هزاره آفرینشی از دورهای «فرشکرداری» یا «نوشدن» جهان (- رستاخیز) تحقق می‌یابد؛ فلذا چنین مدینه‌ای ناظر به «آینده» همانا خود موضوع «انتظار» (چشم‌براه آینده بودن) و موکول به ظهور «قائم» (مهدی) موعود می‌باشد، تا چنان‌که شیعیان گویند «زمین را که پر از بیداد و ستم شده، از داد و دهش سرشار نماید».

فلسفه «انتظار» و مسئله «غیبت» قائم (مهدی) که بعداً هم بدان اشاره خواهد رفت، علی‌رغم آن‌که در بادی نظر مبین حالت «انفعالی» جامعه نسبت به وضع موجود است، صرف‌نظر از مفهوم «آرمانی» مدینه تحقق‌نیافته (- کشور آرزوشده) فی‌نفسه سائق به نوعی «فعال» بودن یا عملگری و کوشش، مبارزه و جهاد از برای تغییر «وضع موجود» یا برقراری حکومت عادلانه «نیکو و بهین» است. «شهریاری به‌کامه» (فرمانروایی آرمانی) صرفاً به لحاظ نظری مطرح نبوده، همواره در شرایط عینی جامعه ایران مورد مطالبه

۱. ویسپرد، گزارش پوردادود، ص ۶۷ / یسنا (همو) ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۲، ص ۸۵.

۲. اساطیر ایران (مهرداد بهار)، ص ۵۱.

شده، جوانب عملی هم از حیث اصول لازم آمده است. توان گفت که مینوگرایی (– ایده آلیسم) زردشتی، تنها، کامشهر «نیکو و بهین» را حواله به قیامت نکرده، از جمله «ورشت مانسرنسک» (فرگرد ۱۸، بند ۱۹) خواست و اراده انسان را هم در تحقق آن لازم شمرده: «من دین برحق کاملاً متفاوت از آن برآورده‌ام، که همه آدمیان خودشان در آن فعال مایشاء خواهند بود. پس، جستجوی ناخواسته (= بی اراده) نوع بشر از برای نامیرایی، همانا در حکم خواست (اراده) است و همواره مزایا از آن فراهم آید.» هم‌چنین (فرگرد ۱۸، بند ۱۴) از «فرزندگان خوداییه» (= حکومت حکیمان) سخن به میان آمده، که از جمله درافزاید: «این نیز به طریق حکومت حکیم، هرکس را که سرانجام فرارس شود، همانا «راه نیک» است که بیان آن گذشت.» (بند ۲۰) و این نیز فرمانروایی همبر با «خرد» (عقل) است، از برای هرکس که از گروه نیکان نوع بشر باشد؛ و هم در آنجاست که «فرّه» (فروغ ایزدی) را برآرد، پارسایان بیفزاید و فرزندگان (– حکیمان) که «وهومن» (– اندیشه نیک) با ایشان است پدیدار آیند.» (فرگرد ۱۹) تحقق چنین مدینه فاضله‌ای را قبل از «عدم اعتقاد» به جهان تن‌پسین، یا عدم حصول بر اعتقاد اخروی ناممکن شمرده؛ و جالب نظر آن‌که گروهی خواهان تحقق آن در زمان حاضر بوده‌اند، چنان‌که (فرگرد ۲۲، بند ۶) گوید: «مشخصات کسانی که پایان زمان را پیرایه می‌بندند و عهد آن‌را سامان می‌دهند، این نیز از بیانات ایشان گفتنی است که آنان می‌خواهند این فرشکرد (نوسازی) در هستی همین حالا انجام شود؛ آنان «منتظر» و مغموم و معذب و اندیشناک هستند، اما چون «شیر (ظ: آب حیات؟) به دستشان می‌رسد، آنان همه را سر می‌کشند، نه ترسی دارند، نه آزاری، و نه دیگر غلط‌گویی می‌کنند...»<sup>(۱)</sup>.

مانیگری تا آنجا که ما بررسی کرده‌ایم، آرمانشهر/کامشهر یا مدینه‌ای – که روزی در این جهان به نحوی تحقق یابد – نشان نمی‌دهد؛ چه از کسی (– مانی) که گفته است «جهان را هرگز سامان‌بخش نباشد، زیرا که آتشی آن‌را جاودانه پریشان نماید»<sup>(۲)</sup>، چه توقع توان داشت که از بیخ منکر «سامان» دنیای مادی ظلمت‌شده؛ عرفان «سیاه» و جهان‌بینی «بدبینانه» مانوی، که برای این جهان هیچ اعتباری قائل نیست، هیچ جایی برای

1. *The Dinkard*, vol. XVIII, pp. 30, 31, 32, 40.

2. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), p. 209.

انگاشت شهری دستکم «نمونه» و «بهین» باقی نمی‌گذارد؛ تنها چیز قابل ذکر و البته خیلی مهم در این خصوص، همان که مسیحیان مانی را «بنیانگذار اجتماع بی‌خدا» دانسته‌اند.<sup>(۱)</sup> حکیم رازی ما با گرایش آشکار مانوی خویش، تقریباً همین نوع «اجتماع بی‌خدا» تصوّر نموده، که البته فرمانروای آن همانا «خرد» آدمی است. علی‌الاصول، روح مانویت یکسره و تماماً متوجه رستگاری «روح» است، که بهری از حیات الهی آدمی باشد؛ زیرا بهری از «نور» را متصرف است، که در چنبره ماده‌گیر افتاده؛ و برحسب سنت غربی این امر «رنج مسیح» باشد، که آلام بشری را بازخرید نموده است. عبادات و ریاضات برای پالایش و صفای آن روح الهی نورانی، سرانجام رهایش آن از جسم مادی ظلمانی باشد.<sup>(۲)</sup> مشهور است که مانی خود را تالی «مسیح» (مهدی) یا «فارقلیط» (Paraclete) دانسته، که البته در اعتقادات ماندائی و مانوی هم «منجی» (مسیح) همان «پیامبر» است، کسی که برای فروکشی قدرت اهریمنی (آشوبگر) مبعوث می‌شود<sup>(۳)</sup>؛ و این منطبق بر و ترجمه عین «وخشور» مانوی باشد، که هم به نوبه خود برگردان «مانتهرن» گاهانی زردشتی است.<sup>(۴)</sup> به عبارت دیگر، فارقلیط (مُهر پیامبران) که امتیاز خاص مانی بود،<sup>(۵)</sup> با مسیح یا «منجی زردشتی» - یعنی - هوشیدر یا «سوشیانس» اینهمانی می‌یابد؛ در این صورت شهر آرمانی مانوی همان «بهشت» (- نیکوشهر) است، که روح‌های آزاد و رها از قید اجسام مادی در آنجا ساکن‌اند؛ و همان بایستی فلک «اثیر» یا جهان فزوری و عالم «مُثل» افلاطون، دنیای طباع تام یا همانا «مینوشهر» حکیمان عرفان‌پیشه ایران باشد.

### ب. زمینه یونانی

اما کامشهرهای سیاسی یونانی که اگر بایستی از کهن‌ترین آنها یاد کرد، گفته‌اند که فیثاغورس یک اتحادیه ارتجاعی (اشرافی) در «کروتو» (جنوب ایتالیا) بنیاد کرد.<sup>(۶)</sup>

۱. سیر فلسفه در ایران (اقبال لاهوری)، ترجمه آریان‌پور، ص ۱۲.

2. *Manichaean Literature* (Asmussen), p. 47.

3. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), pp. 44-45.

۴. رشن: گفتار «پ. ادکائی» (در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۶۴-۶۹ و ۱۰۱.

5. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 239-240.

6. A Dictionary of Philosophy (Rosenthal-Yudin), p. 373.

کامشهر افلاطونی سکه اتفاق عقیده دارند متأثر از نگرش‌های ایرانی بوده - یکسره بر نظریات سیاسی و ترتیبات حکومتی در سراسر جهان تأثیر قوی و نافذ داشته است. چه انگارهٔ مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون و نگره‌های سیاسی وی، به طور عمده در دو کتاب «جمهوری» و «نومیس» مطرح شده، البته ناظر به دولتی است که در آن امتیازات دیرین اشراف مخلد می‌گردد. افلاطون شهروندان جمهوری خود را بر چهار دسته تقسیم نموده: ۱) سرپرستان، ۲) فیلسوفان که حکومت می‌کنند، ۳) سربازان که از کشور دفاع می‌کنند، ۴) مردمان که بار کارها بر دوش ایشان است. این تقسیم طبقاتی خود توجیه یک افسانهٔ (دروغ شاهانه) است که خدا انسان را از چهار عنصر طلا و مس و برنج و آهن آفرید؛ و این ناظر به نوعی نظام «کاست» های اجتماعی است، از این رو هم گفته‌اند که «کامشهر افلاطون، آرمانی ساختن نظام کاستی مصر بوده است»؛ و یا آن‌که جمهوری وی عملاً در شهر «اسپارت» یونان تحقق یافته بود، کاملاً هم میسر بود که گروهی آن را در سواحل اسپانیا یا گُل تشکیل دهند؛ و چنین نمایند که هم مدینهٔ مزبور در ایران عهد ساسانی تا حدودی تحقق پذیرفت. البته هر نسلی کتاب جمهوری را به گونه‌ای دیگر داوری کرده، ولی در روزگار ما به قول جان برنال «در قالب اندیشه‌های افلاطون، تمثیلات زشت و انعکاس لافزنی‌های دولت‌های فاشیستی را مشاهده می‌کنیم».<sup>(۱)</sup> به طور کلی، جمهوری افلاطون از سه بخش تشکیل شده: یکم، وصف سازمان جامعهٔ اشتراکی کمال مطلوب (ناظر به «اسپارت») که قدیم‌ترین «مدینهٔ فاضله» در جهان است. دوم، حاکمان مدینه بایستی «حکیم» (فیلسوف) باشند که به شرح آمده است. سوم، به طور عمده مباحث راجع به انواع دولت‌ها با ذکر معایب و محاسن آنها، آنگاه غرض ظاهری جمهوری که موضوع «عدالت» می‌باشد.

افلاطون در «جمهوری» (کتاب ۸، بندهای ۵۴۴ و ۵۸۰) پنج گونه آدم و پنج نوع حکومت را چنین یاد کرده است: ۱. حکومت اشرافی (Aristocracy) که اصحاب جاه و جلال و نسب‌اند، ۲. حکومت مَلَکی (Timocracy) که اصحاب ملک و مال و منال‌اند، ۳. حکومت خواص (Oligarchy) که اصحاب قدرت و نفوذ و ثروت‌اند، ۴. حکومت

۱. علم در تاریخ، ترجمهٔ کامران فانی، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴ / تاریخ فلسفهٔ غرب (برتراند راسل)، ترجمهٔ نجف دریابندری، ج ۱، ص ۲۴۵ و ۲۴۶ /



عوام (Democracy) که هیچ‌یک از آن سه‌گونه نباشند، ۵. حکومت جباری (Tyranny) یا استبدادی و خودکامگی ستمگرانه؛ و گوید که استبداد از مردم‌سالاری می‌زاید، هرگاه که آزادی در اجتماع از حدّ خود بگذرد و فرمانروای مستبد همیشه از ریشه «پیشوای ملت» جوانه می‌زند و سبز می‌شود (نه از ریشه‌ای دیگر) و آنگاه افلاطون (بند ۴۹۷) هیچ‌یک از انواع حکومت‌های مزبور را با «فلسفه» سازگار و مستعد پرورش فیلسوف نمی‌بیند، پس می‌افزاید (۴۷۳) اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند به راستی دل به فلسفه نسپارند؛ و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند، و همه طبایع یک‌جانبه‌امروزی که یا تنها به این می‌گیرند یا به آن، از میان برنخیزند؛ بدبختی جامعه‌ها و به طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید، و دولتی که وصف کرده‌ایم جامعه عمل نخواهد پوشید.<sup>(۱)</sup> امبا برهیه (بریه) گوید افلاطون در رساله گُریاس خطرات سیاستی را که مبتنی بر عقل باشد نشان داده، در رساله جمهوری فلسفه را تنها وصول به سیاستی که بر طبق آن می‌توان زیست به شمار آورده، همانا غرض از آن اثبات صلاحیت سیاسی فیلسوف بوده است؛ چه تفکیک فلسفه (نظر به غایت آن) از سیاست در مذهب افلاطون صحیح نیست، و از این حیث افلاطون به اگوست کنت مشابَهت دارد. افلاطون نیز مانند سقراط اعتقاد مبرم داشت که فیلسوف در مدینه امری را متعهد است، در جمهوری پس از این‌که طرز تشکیل مدینه و اداره آن بر طبق کمال مطلوب وی وصف می‌شود، این سؤال پیش می‌آید که در چه اوضاع و احوالی می‌توان به حکومتی که نزدیک بدان باشد تحقق بخشید؟

گوید که برای این منظور تنها یک تغییر کافی است، لیکن این تغییر امکان‌پذیر کاری آسان نیست؛ از این تغییر باید این غرض حاصل آید که فیلسوف در مدینه فرمانروا گردد، یا فرمانروا از جمله فیلسوفان باشد؛ و به هر صورت قدرت سیاسی و مرجعیت فلسفی در یک‌جا جمع شود. هر جا افلاطون از «نظر» به مرحله «عمل» مرور می‌کند، لزوم مرجعیت سیاسی فیلسوف را یادآور می‌شود؛ و از تأکید درباره مقام مؤثری که در عمل شایسته فیلسوف است باز نمی‌ایستد. می‌گوید که فیلسوف را باید از مقام تأمل درباره

۱. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴ (جمهوری)، ص ۱۰۷۴، ۱۱۷۲، ۱۱۷۸، ۱۱۸۱، ۱۲۰۳، ۱۲۰۶ و ۱۲۲۸.

اشیاء معقول فرود آورد، تا به تدبیر مدینه بپردازد و نیز باید افکار عامه را - که بر اثر نقائص طرز متداول حکومت - فلسفه را برای مدینه سودمند نمی‌شمارد، آماده کرد تا بر این تغییر اصلاحی منطبق شود. فیلسوف باید در «مدینه» مانند نقاش بر دیواری که آن را می‌آراید - کار کند، نخست آن را به دقت پیراسته سازد، آنگاه صورت مطلوبه مدینه را بر آن بنگارد؛ و دم به دم آنچه را نگاشته است، با نمونه‌ای از دادگری - که به تصور تواند آورد - مقایسه کند. سپس در بحث از «عدالت و اعتدال» از جمله گوید که خیر با لذت مترادف نیست، و اگر باید لذاتی را اختیار کرد که نیکو و سودمند باشد و با سلامت منافات نیابد، جز از راه اعتدال بدانها نمی‌توان رسید؛ و اعتدال است که انتظام احوال را در حیات جسمانی و نفسانی موجب می‌شود، و امیالی را که مخالف این انتظام باشد دفع می‌کند. لیکن مبدأ اعتدال همانا حکم «عقل» است که فیلسوف به موجب آن عمل می‌کند، عدالت هم امری است که جز از طریق اصلاح سیاسی کامل مدینه به رهبری فیلسوفان میسر نمی‌شود. مدینه مولود احتیاج بشر و اهتمام او در اکتشاف وسیله عقلی برای رفع آن است، و این وسیله جز همان «تقسیم کار» نیست (که رازی هم بدان قائل است). اجتماع اشخاص در مدینه نامتساوی و نامتشابه - یعنی - وحدتی در کثرت است، که در عالی‌ترین مدارج خود نیز به همین صورت باقی می‌ماند، و همین امر است که تعاضد اجزاء مدینه را موجب می‌شود و وحدت آن را حفظ می‌کند. بر روی هم باید گفت که غرض افلاطون (در مسئله سیاسی) این بوده است که «ناکجا آباد» (Utopia) ترتیب دهد، بلکه می‌خواسته است از برای وضع موجود مصلحی واقع بین باشد.<sup>(۱)</sup>

اینک اگر «جمهوری» (سیاست) افلاطون جنبه نظری حکومت «مدینه» بالفعل یا بالقوه را بیان کرده، «نوامیس» (قوانین) وی همانا به لحاظ حیات عملی مدینه و اجتماع نوشته آمده است. این کتاب در ترجمه عربی آن سخت مورد عنایت و استناد و استفاده متفکران و متفلسفان دوران اسلامی شده، چندانکه «نوامیس» افلاطون در قبال «شرایع» انبیاء و رُسل از برجستگی ویژه‌ای برخوردار گردیده است. برخی نگره‌های سیاسی مندرج در آن تقریباً همان نظریات وارد در «جمهوری» است (که در دنیای اسلام به عنوان «السیاسه» معروف شده) و اکنون برخی گزینه‌های ما از «قوانین» صرفاً هم از باب توضیح و منشأ نظر حکیمان ایرانی خصوصاً محمدبن زکریای رازی است. افلاطون (بند ۶۸۸)

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه علیمراد داوودی، ص ۱۸۶، ۱۸۸-۱۹۲ و ۱۹۵.

گوید بزرگ‌ترین هدف قانونگذار باید این باشد که جامعه را، تا آنجا که میسر است، از دانش و روشن‌بینی بهره‌ور سازد و از نادانی برهاند. دانایی و خردمندی والاترین هماهنگی هاست، تنها کسی از آن می‌تواند برخوردار شود، که در هر قدم از قوانین خرد پیروی کند؛ و کسی که از این موهبت بی‌بهره است، هم خانه خود را ویران می‌کند و هم جامعه را تباہ می‌سازد. افلاطون (بند ۶۹۰) از هفت قاعده حکومت: پدرسالاری، حکومت اشراف، حکومت شیوخ، حکومت خواجهگان، حکومت توانمندان - که این یک «موافق طبیعت» است، سرانجام (قاعده ۶) حکومت داناان را می‌پسندد، که پیروی از قانون در آن مرعی است، قاعده هفتم اما حکومت بخت و اتفاق (قرع‌ای) می‌باشد. گوید (بند ۶۹۳) که دو نوع حکومت هست که می‌توان آنها را حکومت مادر نامید و همه انواع دیگر از آن دو زاده‌اند: یکی حکومت پادشاهی است، دیگر حکومت مردم‌سالاری است. نمونه کامل حکومت پادشاهی را در ایران (عهد هخامنشی) می‌توان یافت، و کاملترین نوع حکومت مردم‌سالاری را در کشور ما (یونان)...؛ و برای این‌که در جامعه‌ای آزادی و هماهنگی توأم با روشن‌بینی برقرار باشد، حکومت آن جامعه ناچار بایستی مشخصات آن هر دو نوع را در خود جمع کند...؛ چون در یکی از این دو کشور اصل حکومت فردی رایج است (- ایران) و در دیگری اصل آزادی بی‌حد و حصر (- یونان) هیچ‌یک از آن دو راه اعتدال نمی‌پیماید. آتن و ایران نیز در روزگاران گذشته به اعتدال نزدیکتر بوده‌اند، ولی امروز از آن بسیار دوراند؛ اینک در جستجوی علت باید گفت (بند ۶۹۴):

در دوران پادشاهی کوروش که ایران راهی میان استبداد و آزادی پیش گرفته بود، ایرانیان هم خود آزاد بودند و هم توانسته بودند اقوام بسیاری را تحت فرمان خود درآورند. حکمرانان زیردستان را تا اندازه‌ای آزاد گذاشته بودند، و اصل برابری را رعایت می‌کردند. اگر در میان آنان مردمی روشن‌بین بود که می‌توانست پیشنهادی عاقلانه بدهد، پادشاه او را در سخن گفتن آزاد می‌گذاشت، و همه کسانی را که به او پندهای خردمندانه می‌دادند محترم می‌داشت. این آزادی و دوستی و تبادل نظر سبب شده بود، که کشور رشد کند و روز به روز آبادان شود؛ اما این رشد و شکفتگی در زمان پادشاهی کامبوجیه از میان رفت، و در عصر داریوش دوباره پدیدار شد...؛ گمان می‌رود که کوروش با این‌که سرداری بزرگ و میهن‌پرست بود، به تربیت فرزندان و اداره امور

خانه خود اعتنائی نداشت. (خلاصه این‌که تربیت اولاد به دست زنان درباری افتاد که آنها را پروردند...؛ و پس از شرح جنگهای ایران و یونان با اشاره به سیرت‌های کوروش و داریوش و جانشینان ایشان) گوید (۶۹۹) اگر به سرگذشت ما و ایرانیان نیک بنگرید، خواهید دید که هر دو از پای درآمده و تباه شده‌ایم: ایرانیان بدان سبب که ملت را به پایین‌ترین مرتبه بردگی تنزل دادند، و ما (یونانیان) بدان علت که آزادی بی‌اندازه به مردم دادیم، همین خود دلیل کافی نیست بر این‌که ادعای پیشین ما در این باره راست بوده است؟ آنگاه، افلاطون (۷۰۹) واضح قوانین را حوادث اجتماعی می‌داند، که هم به موجب تحولات اجتماعی تغییر می‌کنند. (به لحاظ افلاطون هیچ قانونی ثابت و لایتغیر نیست) و گوید (بند ۷۱۰) برقرار ساختن حکومت قانون در کشور وقتی میسر است، که در آنجا قانونگزاری به معنی راستین وجود داشته باشد، و اتفاقی نیک سبب شود که مقتدرترین افراد جامعه با او متحد گردند. قوانین (۷۱۴) را اصحاب قدرت و به مصلحت خود وضع می‌کنند، لذا هر یک از هفت قاعده حکومت (که پیشتر گذشت) قوانین را به نفع خود وضع یا تفسیر می‌کنند؛ و می‌گویند که الحق لمن غلب. (۸۱۸) قانونگزاری منشأیی جز هنر ندارد، و از طبیعت به کلی بی‌بهره است؛ و (۹۶۲) قانون هدفی جز فضیلت انسانی ندارد. هم‌چنین، افلاطون بعید نمی‌داند (۷۰۴) که شهریار نیک‌منش به آسانی می‌تواند بهترین حکمت را در کشور برقرار کند، و در کتاب پنجم (۷۳۳) برنامه قانونگزاری و (۷۳۹) سازمان کمال مطلوب و این‌که (۷۳۹) ثروت و فضیلت مانعة‌الجمع‌اند و (۷۴۲) ثروت مایه نزاع است؛ آنگاه طی کتاب یازدهم از جمله (۹۱۳) به شرح «قانون مدنی» پرداخته است.<sup>(۱)</sup>

این‌که افلاطون «شهریاری» نیک‌منش (– وهومنه) را بهترین فرمانروایی یاد کرده، همان است که (گویند) آشکارا تحت تأثیر «آیین شهریاری» یا «شاهی آرمانی» (– خشته وئیره) ایرانیان قرار گرفته؛ فلذا هم دانشمندان اروپایی در این خصوص کتابها نوشته‌اند، هم دانشمندان ایرانی در باب «آرمانشهر» موصوف به تحقیق پرداخته‌اند، از جمله «شهر زیبای افلاطون» (تألیف دکتر فتح‌الله مجتبائی) که اینک از بحث ما بیرون است. اما کتاب «جمهوری» افلاطون به عنوان «السیاسه» با نقل حنین‌بن اسحاق عبادی، امروزه یک

۱. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۷ (– قوانین)، ص ۲۱۱۳–۲۱۱۵، ۲۱۱۹–۲۱۲۰، ۲۱۲۷–۲۱۳۸، ۲۱۴۱، ۲۱۴۷، ۲۳۴۷ و ۲۴۴۰.

ترجمه یکسره ناساز با اصل یونانی «پولیتئا» ست و دالّ بر مقصود نیست؛ ولی کتاب «النوامیس» (قوانین) که نیز حنین بن اسحاق و یحیی بن عدی به سریانی و عربی ترجمه کرده‌اند، ابونصر فارابی «جوامع (= گزینهای) از آن به عنوان «تلخیص النوامیس» افلاطون ساخته که وجود دارد و چاپ هم شده، در تألیف کتاب «مدینه فاضله» خویش هم از آن بهره برده است.<sup>(۱)</sup> آنگاه، ابوجعفر احمد بن یوسف مصری (م ۳۴۰ هـ) که در «سیره» شاهان طولونی مصر کتابها نوشته، کتابی به عنوان «العهد الیونانی» بر اساس کتابهای «السیاسه» و «النوامیس» افلاطون تألیف کرده، که متضمّن سیرت امپراتور دانشمند و فرهیخته رومی «هادریان» (ن اس ۲ م) هم باشد. این کتاب در حقیقت واکنشی در برابر تفوّق شعوبیت ایرانی است، ظاهراً بر ردّ مردی ایرانی‌گرای متعصب نوشته آمده، که ایرانیان را در امور شهریاری و فرمانداری، سیاست‌رانی و دولت‌مداری بر یونانیان تفضیل و ترجیح می‌نهاده است؛ چنان‌که در مقدمه گوید ایرانیان حُسن سیرت و رُجحان رأی و تملک هوئی و نفس را برشمرده‌اند، اما هم ایشان یونانیان را به سبب فقدان این صفات طعن و نقض کرده‌اند. از سخنان وی برمی‌آید که کارزار میان ایران‌گرایان و یونان‌گرایان، طی سده‌های سوم و چهارم (هـ) شدید بوده است، چه همین کتاب *العهد الیونانی* در واقع خود نتیجه شعوبیت یونانی در جهان اسلام می‌باشد؛ منتها کارزار میان آن دو گروه همانا یک درگیری عقلی و روحی بود، که البته شائبه نژادپرستی و یا انگیزه دینی در آن دیده نمی‌شود.<sup>(۲)</sup>

اما ارسطو که نیز کتاب «سیاست» نوشته و معروف است، باید گفت آنچه در جهان اسلام (سده‌های نخستین) بدو نسبت یافته، یک کتاب منحول به عنوان «سرّ الاسرار» (السیاسة فی تدبیر الریاسه) است، که مجموع خطابات و وصایای سیاسی به «اسکندر» مقدونی، ظاهراً مبتنی بر همان نامه‌های مشهور ارسطو به اوست. ما بعداً در این خصوص اشارتها و گفتاوردها خواهیم نمود، اینک برحسب اشارات مورخان فلسفه به اجمال باید گفت که کتاب «سیاست» با یادآوری دولت آغاز می‌شود؛ دولت عالی‌ترین نوع «جامعه» است و هدف آن همانا خیر اعلی است؛ از نظر ارسطو «دولت» بر فرد و

۱. الاصول الیونانیة (عبدالرحمان بدوی)، ص ۹، ۷۲ و ۷۳ / بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۳۴۵-۳۵۶.

۲. *العهد الیونانی* (در کتاب الاصول الیونانیة، طبع عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴ م، ص ۳، ۷-۸،

خانواده مقدم است، که به عنوان «کل» متصور (ارگانیزم) در مفهوم «جامعه سیاسی» می‌باشد. ارسطو مدینه فاضله افلاطون را به دلایل گوناگون انتقاد می‌کند، نظام اشتراکی او را - که موجب منازعه دانسته - اسباب نگرانی می‌شمرد، از این رو مالکیت خصوصی همراه با «گذشت» را فضیلت می‌گذارد. وی به مساوات اعتقادی ندارد و آن را جایز نمی‌شمارد، بلکه می‌گوید «مساوات امر سببی و همان برخورداری شخص از حقوق خود است» که همان عدالت می‌باشد؛ و لازمه عدالت هم «مساوات» نیست، بلکه صحیح همانا تسهیم به نسبت می‌باشد. در نظر وی بهترین شکل حکومت اولاً سلطنتی، پس از آن همانا حکومت «اشرافی» است.<sup>(۱)</sup> در نزد ارسطو تقسیم افراد بشر به خواجگان و بردگان نه آزادی است و نه قسری (بلکه طبیعی است). طبیعت که افعال آن تابع غایات است، در اقلیم حاره آسیا مردمی پدید آورده است، که اگرچه از مهارت و کیاست برخوردارند، قدرت و قوت به حد کفایت ندارند، و اینان بردگانند. تنها اقلیم یونان است که می‌تواند مردمی هم هوشیار و هم نیرومند پدید آورد، و اینان به حکم طبیعت، نه به موجب قرارداد، آزادند. در نظر ارسطو (مانند افلاطون) تنوع تأسیسات مدنی ناشی از این است که، این تکالیف را - که ماهیات آنها همواره ثابت است - می‌توان به انحاء مختلف در بین اهل مدینه تقسیم کرد. هرگاه افرادی آزاد و فاقد عایدات - که اکثر مردم چنانند - زمام کار را به دست گیرند، حکومت عامه (Democracy) حاصل می‌آید که ممیز آن آزادی و برابری است.

«حکومت عامه خود بر دو قسم است: ۱) در قسمی از آن حکومت با قانون است، ۲) در قسم دیگر عامه مردم با آراء متغیر خویش حکومت می‌کنند. اگر قدرت به دست اغنیاء و نجباء بیفتد، حکومت چندنفری (Oligarchy) به میان می‌آید، در این حکومت هر چه تمرکز ثروت بیشتر شود میل به استبداد فزونی می‌جوید. پس یکی از علل اصلی تنوع حکومت چگونگی تعادل ثروت است، اختلاف زیاد در ثروت ناچار منتهی به حکومت چندنفری می‌شود. غرض از تأسیس شدن مدینه این است که شرافت و فضیلت شهروندان تأمین گردد، این غرض حاصل نمی‌آید مگر از این راه که قدرت قوانین محرز باشد. قبل از ارسطو، سوفسطائیان مجموعه‌هایی از قوانین مُدُن ترتیب داده بودند، ارسطو به ادامه کار آنها پرداخته و خود او نیز تاریخ تأسیسات مختلف را نگاشته

۱. تاریخ فلسفه غرب (برتراند راسل)، ترجمه دریابندری، ج ۱، ص ۳۴۶، ۳۵۰ و ۳۶۷.

است.<sup>(۱)</sup> در همان کتاب *السیاسه* (منحول) قول ارسطو حاکی از آن است که «دولت» خدمتگزار «دین» می‌باشد، نه این‌که همچون نگره ایرانی (الدین والدولة توأمان) «دین» همزاد با «دولت» است: «هر پادشاهی که ملک خود را خدمتگزار دین ساخت، پس او سزاوار ریاست است؛ و هر شاهی که دین خود را خدمتگزار پادشاهی‌اش کرد، پس او قانون را خوار نموده است؛ و هر کس که قانون را خوار کند، قانون او را بکشد؛ و من گویم که از دیرباز فیلسوفان پاک الاهی - که ما بر طریق ایشان رویم - گفته‌اند نخستین چیزی که بر پادشاه واجب است این که خود را ملزم به رعایت حدود خداوند نماید به تمامی، بدون فروگذاری چیزی از فرمانها و بازدارش‌های آن حدود». (۲). اکنون باید گفت که افلاطون اسکندرانی هم، که در دههٔ چهل سدهٔ سوم میلادی در شهر «رم» به تدریس پرداخت، هوای تأسیس یک مدینه (بهین‌شهر) بر سرش افتاد؛ چه، نقشه کشید تا بلکه جمهوری افلاطون را در «کامپانیا» برپا کند، و برای این مقصود شهری تازه بسازد و نامش را پلاتونوپولیس (= افلاتون‌شهر) بگذارد. امپراتور «گوردیان» سوم نخست با این نقشه موافق بود، لیکن سرانجام اجازهٔ خود را پس گرفت. عجیب به نظر می‌رسد که در آن زمان، چنان جایی نزدیک به شهر رُم برای ساختن یک شهر نوین وجود داشته است.<sup>(۳)</sup>

### ج. زمینهٔ ایرانی

در جهان اسلام باید گفت که اصل حکومت الاهی (تئوکراسی) با رحلت پیامبر (ص) به خاک سپرده شد، که هم رهبری سیاسی جامعهٔ مسلمانان و هم فرماندهی نظامی غازیان عرب را بر عهده داشت. «خلیفه» یا جانشین رسول‌الله برای همگان، پیش از هر چیز امیرالمؤمنین (= سرور دینی مؤمنان) بود. اما تفسیر بعدی کلمهٔ «خلیفه» به جانشین خدا در روی زمین، که از بیخ و بن با اسلام آغازین مغایرت داشت، بایستی خلیفه را جایگزین شهریاران آتش‌پرست (زردشتی) ایران و خاج‌پرست (مسیحی) روم گرداند.<sup>(۴)</sup> سقوط بنی‌امیه (۱۳۳ هـ) برای همیشه به یگانگی جهان اسلام پایان داد، در عصر

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمهٔ ع. داوودی، ص ۳۱۸-۳۲۰.

۲. کتاب *السیاسه فی تدبیر الریاسه*، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۷۷.

۳. تاریخ فلسفهٔ غرب (برتراند راسل)، ترجمهٔ دریابندری، ج ۱، ص ۵۵۵.

۴. خلیفه و سلطان (و. و. بارتولد)، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۹ و ۱۶.

نخستین عباسی نگره‌ها بسیار و گونه‌گون شد، شکاف میان اصحاب نظر (متکلمان) با حدیث‌گرایان فزونی گرفت؛ و از کیش‌های کلامی آیین‌مند به ویژه معتزله، در میان شیعیان نافذ و جای‌نشین «قدرگرایی» شد. این کیش که بر پایه عقلی استوار گردید، از روزگار مأمون تا متوکل با تأیید خلیفگان، خود به مثابت ایده‌تولوژی دولتی ثبات یافت. معتزلیان که قائل به «اختیار» آدمی بودند، با روی آوردن به فلسفه و آمیختن آن با کلام، در جزو اصول خمسۀ خویش «عدل» را نیز مطرح نمودند، که جزو اصول اعتقادی شیعه نیز به شمار آمد؛ اصلی بس مهم و نافذ در سراسر جنبش‌های فکری و سیاسی-اجتماعی، که کارپایه بنیادی مردم ایران‌زمین تا این زمان، هم از حیث کامشهری و هم به جهت عمل انقلابی بوده است.<sup>(۱)</sup> بدین‌سان، عقل و عدل دو مقولۀ نظری، در اصول «فقه» و «دین» شیعه ایرانی، هم از نگره‌های پیش از اسلامی ایرانیان، یکسره کارکردهای سیاسی و کامشهری ویژه و نوین، خواه در مسئله حکومت به عنوان «امامت»، یا در موضوع مهدویت پیدا کرد. ذهن ایرانی پس از آن‌که با محیط سیاسی اسلام سازگار شد، آزادی درونی خود را بازجست؛ و به الهام از فلسفۀ یونانی آغاز تعقل کرد، و خود را داور حقیقت یافت. ایرانیان فلسفۀ یونانی را با شوق فراوان مطالعه و جذب کردند، و با شور عقلی تازه‌ای که از این راه یافتند، بی‌درنگ به نقد توحید اسلامی پرداختند. خردگرایان اعتزالی از لحاظ فلسفی «ماده‌گرای» بودند، و از حیث دینی به خدایی فیلسوف‌پسند باور داشتند.<sup>(۲)</sup>

اندیشۀ فرمانروایی در جهان اسلام - یعنی - هنگامی که عنوان شاه شاهان پیش از اسلام فرمانروایان پارسی دوباره زنده گردید، محتوایی تازه یافت؛ دورانی که حکومت دنیوی از خلفای تازی به فرمانروایان ایرانی‌نژاد و سپس ترک‌نژاد بازگشت، و روزگاری که این فرمانروایان خود را «ظَلَّ اللهُ فِي الْأَرْضِينَ» نامیدند. نزدیک به دوران سامانی واژه «سلطان» هم اهمیت تازه یافت، این واژه که هم در قرآن و هم در نخستین سده‌های اسلام، به طور کلی تنها برای نشان دادن مفهوم مطلق فرمانروایی بکار رفته، هنوز هم بدین مفهوم باقی است. کلمۀ سلطان در قبال «امام» - یعنی مقام مذهبی، برای نشان دادن نماینده یگانۀ حکومت دنیوی به کار رفته است. فاطمیان مصر این برتری را بر عباسیان

۱. تاریخ الفلسفه فی الاسلام (دی‌بور)، ترجمۀ عبدالهادی ابوریثه، ص ۹۷-۹۹.

۲. سیر فلسفه در ایران (اقبال لاهوری)، ترجمۀ آریانپور، ص ۳۲ و ۳۶.



بغداد داشتند، که در عین حال هم از منزلت سلطنت و هم از امامت برخوردار بودند. رویدادهای دیگر به حکومت دنیوی چنان درخششی داد، که تا آن روزگار ماندش در جهان اسلام نبود. چه همپای «خلیفه» همچون «امام»، شاه و «سلطان» نیز حضور داشت؛ و همان مردمی که خلیفه را پیشوای روحانی خود می‌دانستند، گوش به فرمان او بودند. تا زمانی که سلطه جهان‌بینی دینی بر جای بود، امکان پدید آمدن علاقه‌مندی یا بی‌علاقگی ناخودآگاه ملی هم وجود داشت.<sup>(۱)</sup> در مورد ایرانیان و ایران‌زمین همدوشی سلطه‌های دینی و دنیایی را، خواه در اعصار پیش از اسلام یا در دوران اسلامی، هرگز نباید نادیده گرفت؛ و باید دانست که مقام «خلیفه» و امام به ویژه در مسئله «امامت»، صرفاً نماد و نمود روحانی و مرجع دینی بوده که جنبه سیاسی هم داشته است. از این رو در بیان هریک از این دو جنبه، یا تبیین حکومت دینی و دنیایی در سده‌های نخستین اسلامی، کتابهای السیاسة و الامامة چندی نوشته آمد؛ و هم از جهت قواعد و اصول حکومت و فرم‌داری کتابهای «احکام سلطانی» چندی، عمدتاً بر اساس آیین‌های کشورداری ایرانیان تألیف گردید. با گرایش به تعقل فلسفی از زمان خلفای اولیه عباسی هم، که کتابهای حکمای یونان آغاز به ترجمه عربی نهاد؛ چنان‌که اشاره رفت در باب «سیاست» مدنی نیز حسب قواعد یونانی آثاری پدید آمد. پیش از فارابی همانا ابواسحاق کندی فیلسوف، کتابهای «فی‌الریاسة» و «فی‌سیاسة‌العامه» داشته است.

کتابهای سیاسی یونانی از جمله «نوامیس» افلاطون که اشاره رفت، چنان‌که از ترجمه عربی آن به نقل آمده است، قانون شریعت در سایه اراده نسبت به افعال جزئی محترم می‌باشد. اما این‌که گروهی گمان برده‌اند که بین «شریعت» و «سیاست» فرقی نباشد، باید گفت فرق میان آن دو در مبتدا و فعل و انفعال و نهایت بسیار است؛ زیرا سیاست حرکتی است که مبداء آن از نفس جزئی تابع حسن اختیار اشخاص بشری است، که بر نظام اصلاحگر اجتماع ایشان گرد می‌آید؛ و شریعت حرکتی است که مبداء آن نهایت سیاست است، شریعت همان است که نفس و قوای آن را به آنچه در عالم ترکیب، از مواصلت با نظام کل موکل شده به جنبش درمی‌آورد. افلاطون صناعت (فن) عملی مدنی و شهریاری را تبیین نموده، معنای شهریار (ملک) و «مدنی» را بیان داشته؛ آنگاه تصریح کرده است که انسان فیلسوف و انسان شهریار یک چیز است.<sup>(۲)</sup> دانسته است که نظام

۱. خلیفه و سلطان (بارتولد)، ترجمه ایزدی. ص ۸، ۲۰-۲۲ و ۲۴.

۲. افلاطون فی‌الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۱۷ و ۱۹۹.

حکومت در اسلام، از صورت ساده خود در عهد خلفای راشد، به نظام حکومت مطلقه فرگشت یافت؛ قواعد آن به فضل آثار فارسی و یونانی، حسب مقتضیات سیاسی تحکیم شد؛ مانند کتابهای التاج والایین ابن مقفع، و کتابهای سیاست و نوامیس یونانی که گذشت. اما معانی دموکراسی و آزادی سیاسی، برابری و دادگری که افلاطون آورده، ارسطو هم آنها را تحلیل نموده، نویسندگان سیاسی آنها را نیز ستوده‌اند، هرگز در میان شاهان مشرق بازنمایی نداشته است. یونان‌گرایان اغلب از مسیحیان یا نصرانیان اسلام آورده، ایران‌گرایان هم اغلب از تبار زردشتیان یا مانویان و مزدکیان بوده‌اند. گذشته از کتابهای افلاطون و ارسطو و دیگر بزرگان یونان، کتابهای منسوب به هوشنگ و زردشت و تنسر و دیگر بزرگان ایران، همانا کاشف از طول مدّت تقدّم ایرانیان در آداب ملک و سیاست می‌باشد. نظام حکومتی اسلام در آغاز خلافت عباسی به صورت سلطنتی مطلق درآمد، امویان دمشق هم برای ایجاد یک نظام دولتی به شیوه رومی کوشیدند؛ چنان‌که در عصر مأمون دو نمونه برجسته سلطنت مطلقه بود: یکی نظام بیزانسی (رومی) و دیگر نظام ساسانی (ایرانی).

گویند که طبیعی است در ابتدای امر به نظام ایرانی عنایت شود، زیرا که انقلاب ایرانیان منجر به روی کار آمدن دولت عباسی گردید، و نیز خلافت عباسی بر همان سرزمین‌های امپراتوری بزرگ ساسانی برپا شد. کتابهای سیاسی ایرانی هم که به عربی نقل گردید، هدف از آنها برقراری قواعد نظام حکومتی جدید، و بنای فلسفه سیاسی برپایه آیین ایرانی بود. شعوبی‌گری ایرانی هم در سیاست، چنان‌که گفته‌اند «ایرانیان را سیاست و آداب و حدود و رسوم است»، ناگزیر تفوق پیدا کرد.<sup>(۱)</sup> آیین معتزله (آزادی‌گرای) ایرانی هم که پیشتر یاد شد، نظام خردگرایی جهان اسلام را بنیاد گذاشت. لیکن دیری نپایید که به قول «دی‌بور» بسیاری از همان اندیشمندان، از گذشت روزگار این درس را آموختند که: «آمادگی جماعت‌های انسانی، برای پذیرش دینی که از سوی خدایی والا انگاشته می‌شود، بسی بیشتر از آمادگی آنان، از برای پذیرش کیشی خردگرا و مبتنی بر عقل است.»<sup>(۲)</sup> هم در این معنا «جوئل کرمر» گوید که کیفیت ذاتی زندگی متشکل در «Polis» (= مدینه) هیچ تأثیری در میان مسلمانان نگذاشته بود، هیچ درکی از

۱. الاصول اليونانیة (عبدالرحمان بدوی)، ص ۵-۸، ۷۲-۷۴.

۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، نقله محمد ابوریحانه، ص ۱۰۶.

«Paideia (= ورزشگاه) منتقل نشده بود؛ نظر یونانیان را در خصوص ساختار و کار عالم، کار جهانی نامخلوق و لایتغیر و ازلی و ابدی، مستقل از خدای خالق در نیافته بودند. رنسانس یا انسان‌گرایی - یعنی - روی آوردن اساسی به باستان کلاسیک، در سرتاسر قرون اولیه اسلامی هیچگاه صورت نداشت؛ و به استثنای محمد بن زکریای رازی یا - بعدها - ابن رشد اندلسی، کسی نتوانست از آن جانی تازه یا حتی آنرا آرزو کند. تحلیل کرمر از «بی‌استعدادی مشهور جهان اسلام برای قبول شخصیت‌های اصلی یونانی مآبی» با توصیفی کلیشه‌ای از «تفکر عام شرقی در محدوده‌های تنگ و بسته» و «انزواطلبی روح سامی» همراه است. مقاومت در برابر نظام‌های ترکیبی و مهم‌تر از همه مخالفت با عقل‌گرایی را، منجمله‌گرایی آنان در کلیات بافی و شرح‌نویسی بر ارسطو می‌داند.<sup>(۱)</sup> باری، پیشتر هم گذشت که نگره‌شاهی آرمانی ایرانیان که در «آیین نامگ» های پهلوی آمده، در کتابهای آداب ملک و سیرالملوک (و بعد «سیاستنامه» های) دوران اسلامی، هم به عنوان نظریه سلطنت مطلقه بازگویی و پرداخت شده است.

اندیشه سیاسی ایرانی که به تازگی با عنوان نگره «ایران‌شهری» بازبینی شده (و نواقص جدی دارد که اینجا محل ذکر آنها نباشد) همان «آیین شهریاری» یا «شاهی آرمانی» ایران باستان است، که در یک کلمه، مبتنی بر اصل اساسی «ملک و دین همزادند» می‌باشد. این اصل را در آغاز تأسیس شاهنشاهی ساسانی، اردشیر بابکان بنیانگذار آن دودمان در کارنامه خود بیان کرده، که در متون و تواریخ عربی به عبارت «الدین والدولة توأمان» اشتهار یافته است؛ بعدها مؤید «کرتیر» (در کتیبه‌های پهلوی) که گویند شاید همان «تتسر» (صاحب «نامه» مشهور باشد)، و دیگر موبدان عهد ساسانی نیز همچون «فلسفه سیاسی ایران» به توجیه یا تبیین آن پرداخته‌اند. یک چنین «فلسفه» ای (که ما این اصطلاح را درست نمی‌دانیم) یا درست‌تر نظریه (تئوری) سیاسی، به عنوان اصل اول قانون اساسی ایران زمین همانا فراخاسته از واقعیت‌های عینی اجتماعی و واقعات و شرایط تاریخی پیدایی طبقات جامعه در عهد باستان بوده است. جای بحث و پی‌کاوی و تاریخچه این نظریه اینجا نیست، ولی حرف تازه‌ای که می‌توانیم در این خصوص بگوییم، این که ریشه این نگرش همانا در «سومر» باستان است، که در پی شکل‌پذیری جامعه «مدنی» فلاحتی و روندهای تکامل و تحولات اجتماعی در میانرودان جنوبی، نهاد

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمد سعید حنایی، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۷.

«کهنانت» (روحانیت) همبر و همسری به عنوان نهاد پادشاهی یا «ملک»، امارت یا سلطنت و کشورداری در کنار خود یافت؛ روحانیت یا دیناری چون همزاد دیرینه‌تر و مقدم بود، حسب «کارکرد» وجودی‌اش که وساطت اجتماع و - به اصطلاح - شفاعت با خدایان و دم و دستگاه الاهی و ارتباط با عالم لاهوت هم داشت، این وظیفه را نیز پیدا کرد که سلطنت دنیایی شاهان و حکومت ناسوتی فرمانروایان و دولتمداران را «تأیید» الاهی نماید؛ در زبان سومری (بابلی کهن) مفهوم تأیید الاهی را با لفظ «ملامو» بیان می‌کردند، که بعدها در عصر مادان به کلمه «خَوْرَنَه» (خَرَه / فَرَه) ترجمه شد (= فَرَه ایزدی) و فرمانروایی که از «فَرَه ایزدی» (ملامو) برخوردار می‌گردید، یعنی از طرف دینداران (روحانیت) زمان یا «مغان» ماد باستان تأیید الاهی می‌شد، همانا صاحب «خشت‌ریته» می‌گردید - یعنی - «اقتدار سلطنتی» و «کشورداری»، که بعدها این کلمه به صورت «شهریاری» تداول پیدا کرد.

همین شرح موجز که ما از پیشینه آیین شهریاری ایران فرامودیم، بر آدوار تاریخی ایران دوران اسلامی هم، از انقلاب ضد اموی (ابومسلم خراسانی) و ظهور خلافت عباسی تا انقلاب مشروطه (و ظهور پهلوی) قابل تطبیق می‌باشد. چه این‌که دستگاه «خلافت» اسلامی همان کارکرد یا وظیفه «نهاد» دینی را در کشور (امپراتوری اسلامی ایرانی مآب) دارا بود، امارت‌های خُرد و بزرگ یا پادشاهی‌ها و دستگاه‌های سلطنت و سلطانی «توأم» با آن هم وظیفه «دولت» مداری و کشورداری را بر عهده داشتند. مفهوم بنیانی و سیاسی کهن «فَرَه ایزدی» یا «مجد لاهوتی» به واسطه مقام «خليفة اللهي» (در ارتباط با نهاد دینمدار «خلافت» سنی) در مقوله «تأیید الاهی» (در مورد سلطان - المؤید من عندالله) و مسئله «عصمت» امام (- در موضوع «امامت» شیعی) حسب قاعده «لطف»، نگره نور محمدی یا «ولایت» (- در موضوع «ولی اللهي» متصوفان) و «تأیید الروح» (- در نزد عارفان خلافت‌ستیز) ترجمه و بیان گردید. ملاحظه می‌شود که بنمایه کهن ایرانی «همزادی دین و دولت»، در نگره‌های سیاسی رایج و غالب سراسر اعصار تاریخی ایران (- آیین شهریاری / ایرانشهری) بر اساس آشکال یا وجوه بیانی «فَرَه ایزدی» (تأیید الاهی) یک اصل مشترک الی یومنا هَذَا بوده، گواه بر آن همانا مسئله «دیانت و سیاست» امروزه می‌باشد، که مباحث راجع به همبری و همزادی یا جدایی و ناهمبری آن دو هنوز هم ادامه دارد. بنابراین، هرکس که می‌خواهد تاریخ فلسفه سیاسی

ایران‌زمین را، حسب امور واقع و عینی داده‌های تاریخ اجتماعی، نه بر اساس «سیاست‌نامه» های کهن عربی و فارسی، بررسی و پژوهش و تحقیق علمی کند (خواه محقق اروپایی یا ایرانی، خواه تحت عنوان «شاهی آرمانی» یا «ایران‌شهری») بایستی همواره اصل «اتحاد دین و دولت» (رابطه روحانیت و سیاست) را در همه ادوار تاریخی الاقلیلی استثناء در عهد آل بویه (که عصر خردگرایی و نوزایی فرهنگی بوده) تا عصر روشنگری یا انقلاب مشروطه ایران مد نظر داشته باشد. از این مقدمات اگر در موضوع مورد بحث بایستی نتیجه‌ای گرفت، چنان است که حکیم رازی در واقع با نفی «اتحاد دین و فلسفه»، در خصوص نگره سیاسی هم لابد «اتحاد دین و سیاست» را بر نمی‌تابد و باطل می‌داند. رازی از آن‌رو به سیاست مدنی «یونان» باور داشته، که آیین شهریار «ایران» را هم - چون با «دین» همزاد و پیوسته بوده - مردود می‌شمارد. چه آیین فرمانداری که همبر و هنباز با هرگونه «دین» و «شریعت» الاهی باشد، از نگاه خردگرایی و نظریه حکومت «عقل» انسانی فیلسوف ری بیهوده و باطل است.

بدین‌سان، رازی در آغاز عصر نوزایی فرهنگی ایران در دوران اسلامی، منادی وحید «جدایی فلسفه از دین» و یگانه نگره‌پرداز پیشاهنگ «جدایی دین از سیاست» یا استقلال «دولت» از خلافت سنی و مبشر «قوانین» مدنی به جای «شرایع» مذهبی بوده است. دانسته است که «خلفاء» اسلامی خود را منسوب به خاندان رسول (ص) و خلافت خویش را همان مقام «خلیفه‌اللهی» دانسته‌اند، یعنی وراثت «حق» نبوی و جانشینی خدا را به خود مربوط و منحصر داشته، همان صاحب امر (مذکور در قرآن) پنداشته‌اند که اطاعت از ایشان بر همگان واجب است. حکیم رازی همان‌طور که بر ضد «انبیاء» و در ابطال نبوت کتاب نوشته، به نظر ما کتاب «سیر الخلفاء» را هم که مسعودی بغدادی یاد کرده،<sup>(۱)</sup> در مثالب خلیفگان و ابطال خلافت نوشته بوده است؛ و اگر چنین بوده باشد - که قطعاً همین است - در واقع بدان خواسته است، تا مسئله «خلافت» را که نماد اقتدار مذهبی و نمود «شریعت» الاهی و خود حکومت دینی بوده - هم رد و ابطال نماید، دقیقاً به همان قصد و غرض که ریشه آنرا در ابطال نبوت زده است. رازی در آستانه فروپاشی امپراتوری اسلامی - یعنی - خلافت تمام روای عباسی در قطر شرقی جهان اسلام قرار گرفته است؛ همان امپراتوری که به دولت‌های کوچک یا امارت‌های مستقل ملی تجزیه

۱. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۱، ص ۱۵.

شد، که مسعودی بغدادی (رفیق رازی) به درستی تمام آن را با حکومت‌های «ملوک طوائف» یا - به اصطلاح یونانی آن - «دیادوخی» پس از اسکندر مقدونی مقایسه کرده است. سازمان دولتی خلفای عباسی - که اشاره رفت - عین مال ساسانیان نبود، ولی ادامه تکاملی آن به شمار تواند آمد، چون غالب نهادهای دولتی و مدنی ایران باستان - چنان‌که گذشت - از برای اعتلای عظمت اسلام مورد اقتباس و تقلید قرار گرفت. «تمدن اسلامی» که استاد بارتولد شرح داده است، نظر به وجه غالب، در حقیقت «تمدن ایرانی» است، از آن‌رو که مردان بزرگ دولت و مدنیت ایرانی بوده‌اند. سامانیان در خراسان یک سازمان دولتی پیچیده ایرانی نهاد، متکی بر سیاست تمرکزگرایی اداری پدید آوردند؛ هم آنان با دیلمیان که ظاهراً به توده‌های مردم متکی بودند نیز اختلاف داشتند، دیلمیان (آل بویه) بیش از آنها در ارضای تمایلات ملی کوشا بودند. ایرانیان غایت مقصود دولتمداری را در این می‌دانستند، که پادشاه پیش از هر چیز «کدخدای» خوبی برای کشور باشد، اصولاً به کارهای عمران و آبادی و توسعه مدنی و دادگری پردازد.<sup>(۱)</sup>

باری، دوره فروپاشی خلافت عباسی در ایران زمین (سده‌های ۳ تا ۵) که مجالی برای رستاخیز عناصر ایرانی پدید آورد، دیلمان و کردان و لُران در شمال و غرب ایران استقلال یافتند؛ خاندان بوییان دیلمی با همدستی خرّمیان و دیگر گروه‌های سیاسی شیعی و زردشتی، توانست تمام نواحی مزبور را تحت نفوذ درآورد؛ امیران دیلمی بسی مدبرانه عوض تعرض به اراضی دارالخلافه، ولی با مقهور ساختن «خلافت» در مرکز دارالاسلام (بغداد) همانا در صدد احیای شاهنشاهی ایران برآمدند. عصر طلایی تمدن اسلامی - که مطلقاً متّسم به فرهنگ کهن‌مایه و دانش‌های ایرانیان است - هم با ظهور دولت بوییان در غرب و پادشاهی سامانیان در شرق؛ و در پی امارت‌های استیلای مستقلّ سلاله‌های ایرانی آغاز شد. دربار هریک از امیران دیلمی خود فرهنگستان علم و ادب بود، زندگی فرهنگی از مراکز قدیمی بغداد و بصره به شهرهای ایران (ری و اصفهان و همدان و شیراز و...) انتقال یافت. این‌که حکیم رازی را همچون پیشتازان عصر «رُنسانس» در اروپا برسنجیده‌اند، از آن‌روست که هم در طلّیعه عصر احیای فرهنگی ایران (آغاز سده ۴ هـ) محصول شرایط تاریخی و فرزند زمانه خود بود. پیش‌بینی‌های سیاسی روشن‌بینان زمانه،

۱. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) فصلنامه ایران‌شناخت، ش ۹/ تابستان ۱۳۷۷، ص ۲۹۷ و ۲۹۹.

یا پیشگویی درباره سقوط دولت‌ها و ظهور سلاله‌ها را قدیماً «ملاحم» می‌گفته‌اند، که در خصوص فروپاشی خلافت بنی‌العباس و برآیش «بنی بویه» هم، در متون اخبار و آثار ادبی آن زمان، تحت عنوان ظهور «مهدی» یا علائم احکام نجوم مطالبی بدیده می‌آید؛ حتی جالب توجه آن‌که داعی مشهور ابوحاتم اسماعیلی مناظر مصاحب با حکیم رازی، ملحمه «قران مشتری و زحل» (سال ۳۱۶ ه‍.ق) را نشانه پایان حکومت اسلامی دانسته است.<sup>(۱)</sup> مرداوید زیاری که گفته‌اند مناظره حکیم رازی با ابوحاتم اسماعیلی در «ری» (گویا سال ۳۱۱ ه‍.ق) در حضور او صورت گرفته، آشکار و نهان اندیشه‌های ایران‌پرستانه داشته است؛ او با ادعای سلطنت نیاکانی ظاهراً امیدوار بود، که «دولة العجم» را جایگزین «دولة العرب» کند؛ هم او بود که می‌خواست سیاست - به اصطلاح - ایران‌شهری، یا همان آیین شهریاری و «شاهی آرمانی» ایران را احیا کند.

عصر رنسانس اسلامی در عهد آل بویه به اسم «میان‌پرده ایرانی» آوازه یافته، البته سامانیان را مسؤول نوزایی فرهنگ ایرانی دانسته‌اند، متنها بویان بیشتر بر نوزایی اندیشه سیاسی ایران مؤثر شده‌اند. تقسیم قدرت میان امیر دیلمی و خلیفه عباسی، به معنای جدایی کامل دین و دولت نبود، بلکه امیر با اتکاء به اقتدار الهی خلیفه و تأیید او حکومت می‌کرد. نسبت بین امیر و خلیفه در عصر بویان، همانند همان وضع و ترتیب در امپراتوری روم شرقی (سده ۵-۴ م) می‌بود، که امپراتور تاج خود را از اسقف قسطنطنیه می‌گرفت. فیلسوفان ایرانی درباره سلطنت، برحسب منشأ الهی حکومت دنیوی تأکید می‌ورزیدند، شعار ایران قدیم مبنی بر این‌که «دیانت و سلطنت همزادند»، در این دوره غالباً به زبان می‌آمد و به تحقق رسیده بود. این همزادی راه را برای امپراتوری سلجوقی هموار ساخت، که سلطان فرمانروای مطلق و خلیفه مقامی تشریفی شد، هم در این دوره «اتحاد دین و دولت» از نو صورت پذیرفت. جوئل کرمر که کتاب جامع و نافع «احیای فرهنگی در عهد آل بویه» را نوشته، صفات ممیزه این دوره تاریخی بی‌بازگشت ایران را از جمله روحیه «جهان‌وطنی» اندیشمندان، «دین‌گریزی و دنیاخواهی» مردم و «انسان‌گرایی فلسفی» عصر بررسی کرده؛ می‌افزاید که روی کار آمدن خاندان شیعی مذهب آل بویه، و همزمانی آن با شکوفایی فرهنگ پرمایه‌ای - که صاحب‌نظران و وظیفه‌خواران آن غالباً از مسلمانان غیرسنّی یا همانا از غیرمسلمانان بودند - امری اتفاقی

۱. رش: خلیفه و سلطان (بارتولد)، ص ۲۳/ احیای فرهنگی (کرمر)، ص ۱۱۵.

نیست. وسعت نظری را که به این شکوفایی فرهنگی مدد رسانید، نیز می‌توان به ایرانی بودن اعضای آن خاندان و نمایندگان آن نسبت داد. قبول فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، نگرش مثبت نسبت به میراث فرهنگی سایر تمدن‌های بزرگ قبل از اسلام را هم تقویت می‌کرد. نمونه‌وار باید ابوعلی مسکویه رازی (زردشتی‌تبار) ایراندوست را یاد کرد، که شیفته حکمت باستانی ایران و نیز حکمت سایر ملل قدیم بود، جای شگفتی نیست که مسکویه انسان‌گرا نیز مذهب شیعی داشت.<sup>(۱)</sup> استاد بارتولد نیز در بیان علل ترقی ایران دوره اسلامی، شیعه‌گری و ایرانی‌گری را هم از بدایت امر یکی دانسته؛ گوید که شیعه‌گری هم از ابتدا شکل ایرانی «مذهب» بوده، اعتقاد شیعی و شعوبی غالباً بازگرد به گذشته‌ها می‌باشد. به علاوه، اصلاً تشیع از زمان قدیم مذهب توده‌های ملت گردید، چندان‌که تحت لوای تشیع نهضت‌های ملی متعدد در ایران به وقوع پیوسته است.<sup>(۲)</sup>

دانسته است که مسئله «امامت» از ارکان تفکر شیعی است، در یک کلمه «امام» رئیس سیاسی مدینه دینی است، که مقام آن‌را در جامعه مدنی «حکیم» بر عهده دارد. شهرستانی در قاعده نوزدهم (اثبات نبوت) گوید که برهمنان و صابیان، موضوع نبوت را در قول به «عقل» بازگفته‌اند، معتزلیان و گروهی از شیعیان وجود نبوت‌ها را به لحاظ عقلی از جهت «لطف» واجب دانند. آنگاه وی از برای پیغمبران هم «عصمت الاهی» قائل شده، درباره «امامت» گوید که هرچند از اصول اعتقادی نیست، تا در آن نظر به طریق قطع و یقین ابراز شود، لیکن همه فرقه‌ها در وجوب نصب آن از طرف خدای تعالی اتفاق نظر دارند، تا احکام ایشان را اجرا و حدودشان را اقامه نماید، داد مظلوم از ظالم بستاند... (الخ). آنگاه بر وجوب امامت دلیل آورده است که تمامی امت از صدر اول (خلیفه ابوبکر) تا زمان ما همداستانند، که جایز نباشد روی زمین از یک امام قائم به امر تهی باشد. اما این‌که تعیین «امام» یا ثابت به نص است یا به اجماع، در این باب اختلاف است...؛ قطع نظر از این‌که گروهی اصلاً امامت را غیر واجب دانند، و گویند که وجود یک «رئیس» با وظایف معین کافی است. اما شیعیان امامت را به لحاظ عقلی و شرعی واجب شمرند. همان‌طور که نبوت را به حیث فطرت عقلی واجب دانند. شهرستانی که

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمد سعید حنایی، ص ۱۹، ۴۴-۴۷، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۸۲ و

۲. رش: گفتار «پ. ادکائی» (در) فصلنامه ایران‌شناخت، ش ۹ / تابستان ۱۳۷۷، ص ۲۹۸.



خود باطناً شیعی و اسماعیلی مذهب بوده، بر امامت به نص برهان آورده است؛ ولی با طعن و کنایه به فرقه امامیه گوید که اینان امامت به «تعیین» و بدون «نص» را، نظر به بدگویی‌شان از صحابه رسول (ص) قبول ندارند. زیدیان هم امامت مفضول را همراه با «قیام» فاضل، و استحقاق امامت را با چهار خصلت قائل بوده باشند.<sup>(۱)</sup> دو نکته که بایستی در اینجا افزود: یکی مقوله «عصمت» امام است (در موضوع «امام معصوم») که بیشتر اشاره کردیم، همان مسأله «فرقه ایزدی» (مجد لاهوتی) ایرانیان قدیم باشد، یا تأیید الروح و تأیید الهی در نزد شیعیان و عارفان که داستان بس مفصل دارد؛ ابوالحسن عامری گوید که موضوع ولایت و عصمت، خود برحسب اتفاق جمع در اعتقاد به آنهاست.<sup>(۲)</sup> دیگر موضوع «لطف» الهی برحسب اعتقاد شیعیان، که از سوی خداوند شامل حال بندگان می‌گردد؛ همان مفهوم «عنایت» است که از جمله در نزد ابن سینا معادل با «Providence» اروپایی، به معنای احاطه علم اول (خداوند) بر کل باشد، که نظام ممکنه عالم از آن فیض می‌یابد؛ سرچشمه «عنایت» الهی همان هستی نخستین است، از جهت نظام نیکوی جهان و کمال آن تا حد امکان.<sup>(۳)</sup>

اما نظریه سیاسی اسماعیلیان که هم از فرق شیعه بودند، در موضوع امامت تنها به اشاره و اجمال توان گفت که به قول ابن جوزی: «باطنیان عقل را بس نمی‌دانند، پس قول امام معصوم را هم داخل در نظر کردند.»<sup>(۴)</sup> مراد همان «تعلیم امام» است که جای حکم «عقل» فلسفی را گرفته، در اصطلاح اسماعیلی «ولایت» هم به معنای سرسپردگی به امام و تصدیق مرجعیت و حجیت اوست. عقیده پرداخت شده اسماعیلی درباره «قائم» و آموزه «امام» چنان‌که در موضوع کلی «پیامبرشناسی» ابوحاتم رازی بیان گردیده، همانا پاسخ به اوضاع و احوال دینی-سیاسی آن روزگار است.<sup>(۵)</sup> زنده یاد دکتر «طه حسین» مصری در بیان علت سیاسی «آمیختن دین با فلسفه» در نزد اسماعیلیه، گوید که آنان با برهم زدن نظام عقلی و فکری متعارف، می‌خواستند نظام سیاسی و اجتماعی را که از

۱. نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، طبع گیوم، ص ۴۱۷، ۴۲۷، ۴۷۸-۴۸۰، ۴۸۴-۴۸۵ و ۴۸۷.

۲. الاعلام بمناقب الاسلام، ص ۲۲۷.

۳. رش: برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۲۲۷.

۴. تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی، ص ۸۷.

۵. کتاب الاصلاح، طبع دکتر محقق، مقدمه (شین نوموتو)، ص ۳۹.

آن ناراضی بودند - بر هم زنند.<sup>(۱)</sup> مقام «قائد» قائم در نزد ایشان بالاتر از مقام «نبی» است (چنان‌که در نظام فلکی شان آمده) و این همه به لحاظ مقاصد سیاسی، بسا که از باب «مصلحت‌اندیشی» عملگرانه بوده باشد.<sup>(۲)</sup> به هر حال، اسماعیلیه ایران خلفای فاطمی مصر را همان «امام» قائم می‌دانستند، که تبار ایشان از «عبیدالله مهدی» به آل‌البیت رسول (ص) می‌پیوندد؛ هرچند که خلفای عباسی بغداد این موضوع را نپذیرفته، ایشان را از تبار گروهی از مجوسان ایران دانسته‌اند.<sup>(۳)</sup> اما داستان «خداسازی» اسماعیلیان از خلفا (امامان) فاطمی که بیشتر هم به مناسبت یاد کرده‌ایم، هم از اشعار و مدایح اغراق‌آمیز ایشان درباره آنان برمی‌آید<sup>(۴)</sup>؛ و هم از سلسله‌مراتب عقول عشره ابداعی (فلسفی) ایشان - که مکرر یاد کرده‌ایم - و انطباق آن با سپهر اختران هفتگانه و طبقات آسمان (و دیگر «هفت» ها!) و تطبیق اجزاء عالم کبیر و عالم صغیر در نگره پیامبرشناسی و امام‌شناسی و جز اینها<sup>(۵)</sup>، که هیچ‌کس بهتر از ابن جوزی اینها را وصف و مسخره نکرده است<sup>(۶)</sup>؛ ولی سیدمرتضی رازی در باب «ذکر مقالات فلاسفه»، چنان زک و پوست‌کنده - که آدم حظ می‌کند - گوید این حرف‌ها را ابونصر فارابی در کتابی آورده است که آن را «قرآن فلاسفه» گویند.<sup>(۷)</sup>

داوری سخت و انتقادی ما نسبت به اسماعیلیه ایران، چنان‌که پیشتر هم از باب احتیاط علمی یاد کرده‌ایم، صرفاً از موضع دفاع فلسفی حکیم رازی است به طور اخص، دفاع از استقلال «فلسفه» و جدایی آن از کلام دینی به طور اعم است؛ و گرنه به لحاظ تاریخ سیاسی میهن‌مان ایران، هواداری محققانه از جنبش‌های رهایی‌بخش ملی، از جهت تخالف با خلافت «سنی» مقرون با سلطه اجنبی، و از باب شعوبی‌گری سیاسی و فرهنگی ما هرگز با کارپایه انقلابی اسماعیلیه قدیم ایران سر‌ناسازگاری نداشته، از نگاه تاریخگرایی و داوری تاریخی هم نمی‌توانیم داشته باشیم؛ فلذا برای آن‌که «زهر» طعن و

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۳۷.
۲. نک: فارابی (دکتر رضا داوری)، ص ۴۲ و ۴۳.
۳. رش: بیست گفتار، ص ۲۵۴ و ۲۵۶.
۴. رش: فیلسوف ری، ص ۴۹ / بیست گفتار، ص ۲۳۵-۲۳۷ و ۲۷۴.
۵. رش: خوان الاخوان (ناصرخسرو)، ص ۱۵۶ / وجه دین (همو)، ص ۶۴-۶۵، ۲۴۵-۲۴۶.
۶. ۲۵۷-۵۶ / زادالمسافرین (همو)، ص ۴۷۶-۴۸۱ / کتاب الاصلاح (ابوحاتم)، مقدمه، ص ۳۹ / بیست گفتار (محقق)، ص ۲۳۶.
۷. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۵.

نقدهای خویش را نسبت به جماعت اسماعیلیه بگیریم، هم در این بهر از بررسی «سیاست مدنی» حکیم رازی، یکی از منصفانه‌ترین داوری‌ها را - که عجاله در این خصوص به نظرمان رسیده - از زبان شادروان فیلسوف علامه اقبال لاهوری اجمالاً به نقل می‌آوریم:

«آیین اسماعیلی که جنبشی ایرانی بود، کوشید آزاداندیشی خود را با دین آشتی دهد (میان آنان با اخوان صفا پیوند بود). آیین اسماعیلی واکنشی بود در برابر قدرت حاکم، که باید آن را یکی از جنبه‌های مبارزه پایداری متفکران مستقل ایرانی، بر ضد آرمان‌های دینی و سیاسی اسلام دانست. این آیین اساساً یکی از وجوه مذهب شیعه بود که به گونه‌ای «جهان‌میهنی» درآمد، نظام همبافت آن با تار و پودهای گوناگون از فلسفه فیثاغوری و چیزهای راز و رمزی دیگر مقبول ذهن ایرانی افتاد. مانند اخوان صفا همه افکار بارز عصر را در زیر پوشش آیین امامت گرد آورد، با فلسفه یونانی و مسیحیت و آیین مانوی و افکار معتزلی و تصوف و معتقدات مرتدان ایرانی، و با نظریه تجسد مجردات (ذهنی) مذهب تهوآمیز خود را آراست. مطابق این مذهب «امام» یا رهبر اسماعیلیان «عقل کلی» مجسم است، که به تدریج جنبه‌های گوناگون حقیقت را بر مبتدیان مکشوف می‌سازد. عقل کلی در هر عصری به فراخور رشد فکری مردم، تا درجه‌ای در شخص «امام» تجسد می‌یابد. از ظهور و تحول مذهب اسماعیلی به خوبی برمی‌آید، که جریان آزاداندیشی از بیم آن‌که مبدا در راه تکامل روزافزون خود، دستخوش انهدام گردد - جویای پایگاهی استوار شد، ولی بر اثر طنز سرنوشت بر پایگاهی دست یافت، که یکسره موجودیت آن را به خطر انداخت. آیین امامت که هنوز از شور نیفتاده بود، آزاداندیشی زمان را چون کودکی بی‌کس به فرزندی برگزید، و با این کار جذب تمام معارف گذشته و حال و آینده را برای خود ممکن ساخت.

«بدبختانه بستگی فرقه اسماعیلیه به سیاست آن عصر، باعث گمراهی بسیاری از محققان شده است؛ چه اینان آیین اسماعیلی را توطئه ایرانی نیرومندی برای برانداختن قدرت سیاسی عرب دانسته، دستگاه دینی اسماعیلی را که از وجود برخی از بزرگ‌ترین مغزها و بی‌آلایش‌ترین قلب‌ها برخوردار بود، به تحقیر جماعتی مرکب از آدم‌کشان سیاه‌دل خوانده‌اند، که همواره در پی شکار می‌گردند. هنگام برآورد کارهای اسماعیلیان باید به یاد آوریم، که اینان در معرض وحشیانه‌ترین آزارها بودند، و از این رو خواه‌ناخواه

به خشونت کشانیده شدند. در جامعه‌های سامی (عرب) کشتن انسان به نام دین، کاری برکنار از هرگونه اعتراض و حتی مشروع بود؛ چنان‌که در اروپا نیز پاپ‌ها حتی تا قرن شانزدهم، بر آدمکشی‌های مخوفی چون کشتار روز عید «بارتولومی» صحه می‌نهادند. بنابراین، روا نیست که نسلهای گذشته را، با موازین اخلاقی کنونی دآوری کنیم. بالاتر از این، جنبش دینی بزرگی چون نهضت اسماعیلی - که لرزه بر ارکان امپراتوری پهنآوری انداخت - و با وجود اهانت‌ها و اتهام‌ها و شکنجه‌های گوناگون - با سرفرازی از بوتۀ آزمایش بیرون آمد - و قرن‌ها قهرمان علم و فلسفه شد، هرگز نمی‌تواند صرفاً زاده توطئه سیاسی ناپایداری باشد.

«فلسفۀ اسماعیلی که به قول شهرستانی، آمیزه‌ای از نظریات مانوی و افکار فلسفی آن عصر است، معتقدان را به مرحله آزادی معنوی می‌رسانید، چندان‌که در این مرحله شعائر مختار دینی را ترک می‌گفتند، و دین صوری را چیزی جز دستگاهی مشحون از دروغ‌هایی مصلحت‌آمیز نمی‌دانستند. نگرش‌های فلسفی اسماعیلی، زاده نخستین کوششی بود که برای آمیختن فلسفه با جهان‌بینی اصیل ایرانی صورت گرفت. اسماعیلیان در پرتو فلسفۀ ترکیبی خود، در بازنمایی اسلام کوشیدند، و در این راه به شیوه‌ای - که بعداً مقبول صوفیان افتاد - به تأویل قرآن پرداختند»<sup>(۱)</sup>. بدین سان و باید افزود که همین کوه‌نشینان اسماعیلی بودند، که چهره حقیقی خلفا و امراء و حکام را به مردم می‌نمودند، آنان را به دفاع از حق خود تشویق می‌کردند.<sup>(۲)</sup>

#### د. مدینه رازی

ابن ابی اصیبعه کتاب «فی السیره الفاضله و سیره اهل المدینه الفاضله» (= در خوی دانشوری و سیرت مردم دانشهر) را در جزو آثار حکیم رازی برشمرده<sup>(۳)</sup>، اما شادروان پاول کراوس گوید این عنوان با کتاب «السیره الفاضله» از رازی که ابن ندیم و قفطی یاد کرده‌اند - درست نمی‌آید؛ زیرا که رازی ظاهراً هیچ کتابی در «سیاست مدنی» ننوشته، گویا مؤلفان در این مورد او را با ابونصر فارابی (در کتاب «مدینه فاضله») اشتباه کرده‌اند.<sup>(۴)</sup> شاید منشأ اشتباه همان کتاب «سیرت فلسفی» رازی باشد، ولی اصطلاح

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریابور، ص ۳۹-۴۲.

۲. بیست گفتار، ص ۲۵۷.

۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶.

۴. السیره الفلسفیه، مقدمه (ترجمه عباس اقبال)، ص ۶۲.

«مدینه فاضله» نه هرگز ابداع ابونصر فارابی است، و نه انحصاری به او داشته است؛ ما حسب قرائن معین همچنان معتقدیم که فارابی در «مدینه فاضله» خود، از جمله تحت تأثیر آراء رازی به هر نحو قرار گرفته است. رازی به عنوان یک «فیلسوف» تمام‌عیار و جامع‌الاطراف، چنان‌که خود ادعا کرده است، نمی‌توانسته از سه شعبه اساسی «فلسفه» در قدیم، تنها در باب طبیعیات و الاهیات صاحب «آراء» و «آثار» باشد، هیچ درباره مدنیات نگرشی یا آرائی ابراز ننماید. مسعودی در اخبار فلاسفه و آراء طبیعی و الاهی ایشان، گوید که فلسفه اولی «طبیعی» از آن فلاسفه باستان - یعنی - مذهب فیثاغورس و طالس ملطی می‌بود، که اینک صابثان حرانی بر آن مذهب (طبیعی) باشند؛ و اما از زمان سقراط و افلاطون و ارسطو، همانا فلسفه «مدنی» پدید آمد که برخلاف آراء فلاسفه قدیم است. چنان‌که ارسطو در کتاب *الحيوان* یاد کرده است، حدود بیست سال از زمان سقراط گذشته بود، که مردم از فلسفه طبیعی برگشتند و به فلسفه مدنی - یعنی - به مذهب سقراط روی آوردند.

آنگاه مسعودی به شرح و بحث درباره اجتماعات بشری، چگونگی اقسام جوامع و نحوه تعاون در آنها حسب اغراض مردمان پرداخته، اوصاف مدینه جاهله (= نادان‌شهر) و مدینه فاضله (= دانا‌شهر) و رؤسای آنها را، طبق آراء افلاطون و ارسطو و سیاست‌های ایشان بیان نموده است.<sup>(۱)</sup> هم‌چنین، مسعودی در جای دیگر هم (حسب مفاد قول) در شرح حرانیان و صابثان - که رازی مشرب آنان داشته - گوید که اعتقاد ایشان بر «سیاست» منتظم مدنی بر طبق آراء افلاطون است.<sup>(۲)</sup> نگفته پیداست که صبغه حکمت طبیعی رازی، از لون مکتب طبیعی فلاسفه ماقبل سقراط می‌باشد، در علم الاهی هم بر طریقه سقراط و افلاطون رفته است؛ پس در باب مدنیات نیز بایستی «سیاست» و «نوامیس» ایشان را پذیرفته باشد. در باب قبول «سیاست مدنی» یونان ما حکیم رازی را، با حکیم طبیعی-ریاضی دیگر (یعنی) عمر خیام نیشابوری برمی‌سنجیم؛ حکمی را که درباره آراء سیاسی وی داده‌اند، عیناً در مورد حکیم رازی نیز صادق و صحیح می‌دانیم؛ چنان‌که جمال‌الدین قفطی در سیره او گفته است که خیام دانش یونان را می‌آموخت، و بر طریق یگانه دینداری با پاکسازی جنبش‌های تنانی برای پیراستن نفس انسانی

۱. التنبیه والاشراف، طبع دوخویه، لیدن، ۱۸۹۴، ص ۱۱۷-۱۲۰.

۲. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۲، ص ۳۹۳.

می‌انگیخت؛ و همو نظر به التزام سیاست مدنی حسب قواعد یونانی داشت...»<sup>(۱)</sup> به علاوه، حسب اعتقاد به حکومت حکیم در «مدینه» است که رازی، در کتاب سیرت فلسفی که شرحی مبسوط درباره سیرت فیلسوف می‌دهد، عموماً بحث درباره سیرت عادل و فاضله است که فیلسوف بایستی زندگی خود را با آن تطبیق دهد؛ در سایر کتابهای فلسفه اسلامی نیز همین مراتب ملاحظه می‌شود، از جمله ابونصر فارابی در *تحصیل السعاده و حکیم مجریطی در الرسالة الجامعة* و جز اینها نیز بدان پرداخته‌اند.<sup>(۲)</sup>

ملاحظه شد که حکیم عمر خیام نیز نظر به «التزام سیاست مدنی بر طبق قواعد یونانی»، چنانکه علیرضا ذکاوتی گوید اعتقادی به نظام «خلیفه و سلطان» و حتی به نظام سلطنتی کهن ایران (شاهی آرمانی) نداشته، دست کم در عالم نظر و کمابیش به شیوه سیاسی یونانیان مداخله اعضای جامعه مدنی را در حکومت طلب می‌کرده - یعنی - در واقع منشأ و مرجع قدرت را «انسان» می‌دانسته است. وی حتی برای حفظ نظام اجتماعی نیز بر «دین» تأکید ندارد، از این رو «پاک داشتن تن و پاکیزه ساختن جان» را به طریق فلسفی، خصوصاً به شیوه یونانی هم چنان دانسته که زکریای رازی در «سیرت فلسفی» بیان نموده است.<sup>(۳)</sup> میل کلی رازی و بیرونی و خیام به فلسفه «یونان» اصولاً هم بدین علت است، که «انسان» خود به موجب «عقل» الهی خویش مرجع و محور باشد؛ هر سه فیلسوف گیتی‌گرای ایران هم بدین سبب یونانیان را ستوده‌اند، چنانکه رازی در طعن و نقد کسانی که پندارند «علم و حکمت» لابد همان «شعر و ادب» است (در *الطب الروحانی*) از جمله گوید: «و نیز ما از امر کلی عام چنین یافتیم که هیچ ملتی از ملل عالم تیزهوش‌تر و حکمت‌نماتر از یونانیان نباشد».<sup>(۴)</sup> ابوریحان بیرونی که فضیلت و امتیاز یونانیان را بر هندوان، هم به سبب وجود فلاسفه ایشان چون سقراط دانسته (که پیشتر یاد گردید) گوید که یونانیان از مردم مغرب‌زمین، در هر چه بدان می‌پردازند همانا از کوتاهترین راه و نزدیک‌ترین آن به حقیقت فرارس می‌شوند.<sup>(۵)</sup> هم بدین عبارت تقریباً

۱. تاریخ الحکماء، طبع لیبرت، ۱۹۰۳ م، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۰۷.

۳. عمر خیام نیشابوری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶ و ۱۵۲.

۴. رسائل فلسفیه، ص ۴۲ / طب روحانی، ص ۳۳.

۵. تحدید نهایات الاماکن (متن عربی)، ص ۱۳۵: (ترجمه فارسی)، ص ۱۱۰.

کُندرسه (Condorcet) در تجلیل از فلسفه یونان گفته است که: «نوع انسان باید قوم یونانی را راهنمایی بداند که در فروغ نبوغ خود، همه راه‌هایی را که به سوی حقیقت می‌رود دیده است»<sup>(۱)</sup>.

پرواضح است که با آن‌همه مراتب «شعوبی» گری مسلم حکیمان ایرانی، و این‌که ما تا بدین مقام حسب و سع و اطلاع و مراجع تحقیق خویش، یکسره آب‌شخور فکری و فلسفی ایرانی ایشان را باز نموده‌ایم، هرگز و به هیچ‌رو شائبه «یونان‌پرستی» نسبت به حکیمان بزرگوارمان قابل تصور نباشد؛ الا و فقط سنجیه «حقیقت‌جویی» که هم به قول بیرونی «من از پذیرفتن حقّ از هر منبع که بیابم روی‌گردان نیستم»<sup>(۲)</sup>. بنا براین، علت گرایش اندیشمندان ایران به فلسفه یونان، با آن‌که تا مغز استخوان خویش «ایرانی» متش و ایرانی فرهنگ بوده‌اند، صرفاً جهت‌گریز و رهایی از احکام «شریعت» در مدینه - به اصطلاح - الاهی بوده؛ اینک هم در خصوص «جامعه مدنی» که آشکارا نمونه یونانی آن‌را صواب و مطلوب دانسته‌اند، حتی نمونه «آرمان‌شهریاری» ایرانی را - با آن‌که خود متفکرانی عمیقاً ایرانی مآب بوده‌اند - نپذیرفته‌اند؛ باید دانست که حکمت یا «فلسفه» (که یکی از سه جزء آن حکمت مدنی است) در ایران باستان همانا با «دین» یکی بوده، این دو تفاوت یبّنی با هم نداشته‌اند<sup>(۳)</sup>؛ فلذا مفکورات راجع به سیاست مدنی و نوع حکومت هم جزو «دین» و در قالب دین بیان و تبیین شده، که گذشت شرایع «الاهی» در آن جای قواعد «مدنی» را - که در فلسفه یونان و در قالب فلسفی مطرح شده - گرفته است. دین‌گرایان اندیشمندان ایران و فلسفه یونان‌گرایی ایشان، هیچ علت و سبب دیگری - جز آنچه اجمالاً اشارتی رفت - نداشته و ندارد؛ صریح است که آنان احکام شرایع الاهی را - که متکلمان یکسره الزام و در همه مسائل احوال می‌کرده‌اند و متفکران هم یکسره از آنها به تنگ آمده بودند - از برای ترتیب و تدبیر امور نظام اقتصادی - اجتماعی (مدنی) نوع «انسان» صواب و صحیح نمی‌دانسته‌اند.

امیل برهیه گوید که تمدن یونانی سرآغاز فلسفه به شمار می‌آید، و فلسفه در تکامل تاریخی خود به حدودی محدود می‌شود، که می‌توان آن‌را فلسفه خاص مغرب‌زمین

۱. تاریخ فلسفه، ص ۲۲.

۲. تحدید نهایات (ع)، ص ۱۱۲؛ (ف)، ص ۸۵ / ابوریحان بیرونی، ص ۵۷.

۳. رش: فهرست ماقبل الفهرست، ص ۸۱-۸۳ و ۱۳۲-۱۳۳.

نامید؛ فلسفه‌ای که با آراء متفکران یونانی سرزمین ایونیا آغاز می‌شود، و نمونه کامل آنرا باید در تعالیم سقراط یافت که «به جای این‌که مذهب خاصی را به مردمان القاء کند، و تخیل آنان را تابع خویشتن سازد، بدانان می‌آموزد که عقل خود را به کار برند». همین فلسفه بود که بعد از این‌که مدتی در قرون وسطی در پس پرده رفت، با ظهور دکارت از سرگرفته شد و تمامی به تحقق پیوست.<sup>(۱)</sup>

نباید گذشت که تماس اندیشمندان ایران با فلسفه (سیاست) مدنی یونان، هم از عهد باستان بوده است و تا آنجا که ما آگاهی یافته‌ایم، ظاهراً این مسئله در جزو «حکمت عملی» ویژگان مورد توجه شده است، لابد که اشارات راجع بدان باید در «خردنامه» ها و «اندرزنامه» های فرزندگان ایران پژوهش شود؛ چنان‌که عجاله از جمله می‌توان رساله «فترخ‌نامه یونان دستور» را یاد کرد، که از قضا منسوب است به حکیم ابوالحسن عامری (کسی که داعیه سیاست داشته و سیاستنامه هم نوشته) و آن نامه‌ای است از روحانی بزرگ یونان به خسروانوشروان و پاسخ اوست.<sup>(۲)</sup> بیرونی در جزو کتب «الاهیات» رازی پس از «سیرت فلسفی» او، اثری به عنوان «قصیده فی العظة الیونانیه» (= قصیده او در موعظه یونانی) یاد کرده، که محتمل است این قصیده حاوی پندها و حکم و امثالی بوده است، منقول از حکمای یونان که نمونه آنرا در منتخب *صوان الحکمه ابوسلیمان منطقی*، *السعادة والاسعاد ابوالحسن عامری*، *مختار الحکم ابن فاتک* و جز اینها توان یافت.<sup>(۳)</sup> در ضمن، یکی از پزشکان مکتب رازی ابوالفرج ابن هندو قمی (م ۴۲۰ق) مشهورترین کتابش «*الکلم الروحانیه فی الحکم الیونانیه*» است که چاپ هم شده (دمشق / ۱۹۰۰م). ابوحیان توحیدی هم به وضع قوانین و شریعت در میان یونانیان اشارت‌ها دارد، حتی عبارت مشهور افلاطون را که «یا فلاسفه پادشاه شوند و یا فرمانروایان در پی آموختن فلسفه برآیند» (جمهوری / ۴۷۳) نقل کرده، می‌افزاید که اما مقتضیات حکومت و سیاست، همانا مستلزم جدایی و دوری آن دو از یکدیگر بود.<sup>(۴)</sup> هرچند اثری از رازی در باب سیاست مدنی یا مستقلاً «مدینه فاضله» بر جای نمانده (که بعداً خواهد آمد «مدینه عاقله» ای مد نظر وی بوده) و گواهی از برای سنجش آن با

۱. تاریخ فلسفه، ص ۲۳.

۲. فهرست ماقبل الفهرست، ص ۱۲۷.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۱۵.

۴. ابوحیان توحیدی، ص ۱۲۰ / احیای فرهنگی، ص ۵۲.



مال افلاطون در دست نیست، چنین نماید که کامشهرهای این دو حکیم یونانی و ایرانی در منظر کلی تفاوت‌های اساسی داشته است. اینک برای پی بردن بدین موضوع با رهیابی از معلوم به مجهول، شاید نقل فقراتی چند (از امیل برهیه) در خصوص نظرات افلاطون درک مقصود را آسان کند. با توجه به این‌که افلاطون رئیس مدینه را همچون چوپان، و مردمان آنجا را «رمة» می‌داند، معلوم می‌شود که سیاست در مذهب افلاطون با مشیت ارتباط دارد و برتر از امور بشری است؛ و این همان رائی است که بعدها در امپراتوری روم، اصل حکومت در دستگاه خلافت «پاپ» را تبیین کرد. نیز برمی‌آید که افلاطون کمترین امیدی به ترقی طبیعی اجتماعی - که دارای جهت عقلی باشد - نداشته است، مسئله اصلی در رساله «نوامیس» مانند رساله «طیماؤوس» همانا مسئله امتزاج است؛ چه در رساله مزبور مطلب این است که اجزاء طبیعی به چه نسبتی با یکدیگر امتزاج یابد، تا عالم را دوام و ثباتی حاصل شود که زوال‌ناپذیر باشد، و در دیگری چه نسبتی باشد تا ثبات و قرار به حد اکثر امکان حاصل آید. هم‌چنین، افلاطون در کتاب دهم نوامیس پاک دینی شده، و از شریعت‌های مذهبی و الاهی دم زده است؛ اما مسئله امتزاج در امر سیاست ظاهراً راجع است به ترکیب حکومت استبدادی (نوع ایرانی) با حکومت دموکراسی (نوع یونانی) که پیشتر هم نقل آن گذشت. آنگاه مرحله سوم در حیات مدنی دوره ریاست اغنیاست، که بدان حکومت چندنفری (Oligarchy) می‌گویند، در چنین نظامی پرداخت باج معین شرط رسیدن به سروری است. اما حکومت عامه (دموکراسی) در اصل مبتنی بر غلبه فقر است، شعار آن آزادی است، و کسانی که در ظل حکومت عامه به سر می‌برند به همه چیز حتی به فلسفه رغبت دارند؛ ولیکن اشتیاق مفرط مردم به تحصیل آزادی حکومت عامه را به سوی زوال می‌کشاند، در فرجام کار حکومت جباران جایگزین آن می‌شود که حاکم بر مقدرات مدینه‌اند؛ پس خطر انحطاط که هر مدینه‌ای با آن روبروست، دلیل غیرمستقیم بر اثبات لزوم فرمانروایی فیلسوفان است.<sup>(۱)</sup>

اما اختلاف نظر رازی با افلاطون بنا بر آنچه گذشت و می‌دانیم، اولاً این‌که رازی نه رئیس مدینه را «چوپان» و نه مردم را «رمة» داند؛ این همان تعبیر «اغنام‌الله» (= گوسفندان سربراه خدا) از توده مردم یا عوام‌الناس در جوامع «شریعت‌نهاد» است،

۱. تاریخ فلسفه، ص ۲۰۲-۲۰۶ و ۲۰۹.

که رازی به کلی با چنین مدینه‌ای مخالف بوده و مردم را هم «گوسفند» نمی‌دانسته؛ چه می‌دانیم آنان را هم به مثابت «انسان» در شرایط مساوی بهره‌وری از گوهر خرد و عقل یاد کرده، که البته بایستی حسب چنین استعدادی در کسب علوم عقلی و فلسفی بکوشند؛ ثانیاً با شرایع مذهبی که افلاطون در کتاب آخر «نوامیس» روی موافقت نشان داده اصولاً مخالف بوده، چه این موضوع همان مفاد و مضمون تطبیق «حکیم» حاکم در مدینه فاضله با «نبی» شارع در نزد ابونصر فارابی به عنوان واضح نوامیس است، چنان‌که پیشتر گذشت از آن‌رو که خود وی هم از نگره‌پردازان اتحاد دین و فلسفه بود. می‌توان گفت که آنچه رازی از افلاطون تأثر یافته یا آنچه با وی در آن توافق داشته، همانا یکی موضوع حکومت خردمندان و فیلسوفان؛ و دیگر تقرر نوامیس (قوانین) مدنی، البته مطابق با احکام «عقل» به جای «شرایع» الهی یا نبوی است. گویند رازی در اخلاق فلسفی خود پیرو افلاطون بوده، مهم‌ترین مرجع اخلاق فلسفی هم در آثار افلاطون، کتابهای جمهوری، تیمائوس و نوامیس اوست؛ و می‌دانیم که جالینوس کتابی به نام «جوامع کتاب النوامیس» داشته، نیز «جوامع کتاب افلاطون فی سیاست المدن» را نوشته (که این‌اثر هم در الکامل از آن یاد و نقل کرده) و نیز کتاب «بولیپتیقوس فی المدبیر» (= آیین سیاست در تدبیر ملک) از جالینوس، که ابونصر فارابی در بیان «علم مدنی» بدان تمسک جسته، از آن به عنوان «بولیپتیقی» (= سیاستمداری) یاد کرده است.<sup>(۱)</sup> خلاصه آن‌که پینس معتقد است افلاطون‌گرایی رازی جنبه سیاسی داشته (یعنی در مقابل فلسفه سیاسی ارسطو، وی فلسفه سیاسی افلاطون را برگرفت) ولی همبرشماری و تساوی‌طلبی رازی در نقطه مقابل نظریه سیاسی افلاطون قرار گرفته، چیزی که با وسعت قابل ملاحظه‌ای از طرف فلاسفه به اصطلاح ارسطویی (مثنائی) اسلامی اخذ و اقتباس شد.<sup>(۲)</sup>

بنا بر آنچه مکرر شد که رازی «شرایع» را اصولاً نفی کرده، «نبوت» را هم ردّ و ابطال نموده است؛ خود به طریق اولی مسئله «خلافت» سنی و «امامت» شیعی هم، در نگره سیاسی یا سیاست مدنی او منتفی باشد. بیشتر هم گذشت که مسعودی بغدادی (رفیق رازی) ضمن ذکر منابع کتاب خویش (مروج الذهب) در جزو تواریخ خلفاء، کتاب «سیر الخلفاء» را هم تألیف محمدبن زکریای رازی (صاحب المنصوری) یاد کرده است،<sup>(۳)</sup> که

۱. فیلسوف ری، ص ۱۶۱-۱۶۲.

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

۳. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۱، ص ۱۵.

به نظر ما قطعاً وی آنرا در مثالب خلیفگان و ابطال «خلافت» نوشته بوده است. شادروان یاول کراوس عنوان این کتاب رازی را محرف از «سیر الحکماء» (= سیرت‌های حکیمان) پنداشته، که شادروان عباس اقبال آشتیانی علی‌التحقیق این پندار را اشتباه دانسته، تألیف «سیرت‌های خلیفگان» رازی را قطعی و مسلم شمرده است.<sup>(۱)</sup> اما دکتر مهدی محقق هم به پیروی از کراوس نسبت چنین کتابی را به رازی درست نمی‌داند، بل احتمال می‌دهد که شاید «سیرت فلسفی» وی به صورت «سیرة الحکماء» نقل شده، سپس توسط کاتبان به «سیرة الخلفاء» تحریف گردیده است.<sup>(۲)</sup> توان گفت که جواب وی را هم مرحوم اقبال قبلاً داده، اما من نمی‌دانم چرا کتاب «ضد خلافت» رازی را بایستی انکار کرد؟ در حالی که هیچ‌یک از قدماء و معاصران کتاب‌های «ضد نبوت» او را انکار نکرده‌اند؛ آیا «خلفا» (و خلیفه) از «انبیاء» (و رسول خدا) بهتر و برتر بوده‌اند؟ من که هنوز از این انکار نابجا و بی‌وجه و دلیل سر در نیاورده‌ام، این یک دم را بی‌تحقیق خوش نخوانده‌اند؛ در حالی که مسلم و بدیهی است که نفی خلافت هم در متن عقاید فلسفی و نظریات سیاسی رازی، امری نه‌تنها طبیعی بل همانا منطقی و ضروری است که برای هر رازی‌شناسی قابل درک و استنتاج است.

اما در خصوص نفی «امامت» هم به نزد رازی، اگرچه ذیلاً تبصره‌ای درخواست می‌پوست، علی‌الاصول و به دلایل پیشگفته آن نگره نیز پذیرفتنی نباشد؛ چه از نظر وی در یک کلمه، چنان‌که ابوالعلاء معری گوید: «امامی جز عقل نیست». دانسته است که تمام دعوای و مجادلات اسماعیلیه ایران، با حکیم محمدبن زکریای رازی صرفاً بر سر همین مسئله بوده است. رازی گویی یک متفکر «لاحکومه» (anarchist) بوده باشد، که البته این اطلاق را بر او نبایستی به معنای «هرج و مرج طلب» گرفت. ابوحاتم اسماعیلی این نکته را بر رازی گرفته است که حکیمان نیز گونه‌گون سخن گفته‌اند، هم آنان که پنداری با همت‌های خویش در نگرش فلسفی اجتهاد یافته‌اند، چندان‌که علوم دقیق را درک نموده و در آنها پیشوا و سرآمد شده‌اند، مگر هم آنان «امام»‌های تو نیستند و تو از آنها پیروی نمی‌کنی؟ پس چگونه رومی داری که پیرو از پیشوا بالاتر باشد، مأموم در حکمت از امام تمام‌تر آید؟ پاسخ رازی این است که هرکس با هوش و درایت و پژوهش و نگرش خود، و با کوشش بسیار می‌تواند که از پیشینیان سبقت گیرد و بر آنان تقدم یابد... (الخ).

۱. السیرة الفلسفیه، مقدمه، ص ۶۲.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۱۳-۲۱۴.

ابوحاتم گوید با این وصف کسانی در نگرش فلسفی به همان مراتب که تو می‌گویی رسیده‌اند، در عین حال به «شرایع» انبیاء هم معتقد هستند؛ در این باب چه گویی، آیا هنوز از تیرگی این جهان رها نشده‌اند؟ رازی می‌گوید که چگونه ممکن است نگرنده در فلسفه به این خرافات معتقد باشد، اختلافات میان مذاهب را دامن زند، و بر جهل و تقلید اصرار بورزد؟ (بدان که او از زمره حکمت‌دوستان نباشد). رازی در کتاب ابطال نبوت خود آورده بوده است که، پیروان شریعت‌ها دین را از رئیسان خود به تقلید اخذ کرده‌اند، پژوهش و نگرش در اصول و مبادی را فروهشته‌اند، و از رئیسان خود اخباری روایت کنند که در دیانت نایستی بحث کرد... (الخ).

ابوحاتم در پاسخ گوید مگر نه این است که شما حکیمان هم فلسفه را از یک «امام» و پیشوایی در حکمت (چنان‌که پنداری «سقراط» پیشوای تست) اخذ کرده‌اید، چرا پس این امر را بر پیروان شرایع انکار می‌کنید...؟ چه هرگاه که توحید ثابت شد، و امر نبوت و امامت هم به اثبات رسید؛ در اینجا تقلید از امام برحق و عادل عالم جایز خواهد بود، چه فوق هر صاحب علمی یک علیمی باشد که پیروی از او رواست. رازی همچنان امر تعبّد و «تقلید» را در قبال تعقل و «تحقیق» باطل دانسته، گوید این مراتب که می‌گویی مردم را حسب طول آنس با مذهب، و به موجب «عادت» که طبیعت ثانوی باشد - حاصل آمده است. هم در آن مجالس است که فریفتاران چیزهایی در خلق قرآن و یا نفی آن گویند، گروهی «علی» را در خلافت مقدم دانند و گروهی کسی دیگر را برشناسند. بدین‌سان همه در نقض یکدیگر می‌کوشند، این جنگ هفتاد و دو ملت را عذری نباشد، از آن‌رو که هیچ‌یک نه برحق است، و نه «حقیقت» را بیند.<sup>(۱)</sup> رازی در «طب روحانی» نیز بر اصحاب شرایع و سیاست مذهبی تاخته است، که ظلم و جور آشکار می‌سازند و در افساد سیاست و تجویز محرمات می‌کوشند؛ و این از آن جهت است که بسیاری از مردم به وسیله شرایع و نوامیس پست و فرومایه، و ادار به سیرت بغی و عناد می‌شوند - هم چون دیصانیه و محمّره و مانند آنان، که معتقد به غش و هلاک مخالفان خود هستند...<sup>(۲)</sup> بدین‌سان، رازی نه حکومت «خلیفة الله» های سنتی عرب را قبول داشته، نه «امامت» شیعی را که هم ما به النزاع و مورد اختلاف اقشار جامعه بوده است.

۱. اعلام النبوه، طبع الصاری-اعوانی- ص ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۳۱-۳۳ و ۱۷۱-۱۷۲.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۹۱ / طب روحانی، صص ۱۰۳-۱۰۴.

به طور کلی، رازی که «مشعل» عقل‌گرایی‌اش نامیده‌اند، با هر نوع حکومتی که مبنای دینی و -به تعبیر او- غیرعقلی داشته باشد، و با هرگونه «شریعت» الاهی (-یعنی احکام منسوب به‌الله و خداوند) یکسره مخالف بوده است. حکومت یا سیاست ایرانشهری را هم -که پیشتر یاد گردید- صرفاً به سبب «توأم» بودن آن با دین و مذهب -قبول نداشته است. او مسلماً به خوبی این درک صحیح تاریخی را داشته است، که شاهنشاهی ساسانی هم به سبب ارتجاع مذهبی و استبداد سلطنتی فروپاشید، دوباره آرزو کردن چنان قزمداری (دینی-دولتی) تحت عنوان ظاهر فریب «آرمان‌شاهی» و از این قبیل، هم بیهوده است و هم به تلخی آزموده؛ و هم از سیره حکیم عقلی واقع‌گرای به دور است. برای آن‌که در این قضاوت خویش، تنها سرانگشت تحقیق خود را نمکیده باشیم، هم از حکیم ابوالحسن عامری -که در این خصوص قطعاً رازی با وی هم عقیده بوده است- گواه می‌نماییم که ایرانیان با آن‌که در روزگار خسروان ساسانی، از بنیان‌های پسنندیده و آداب و سنن کهن برخوردار بودند؛ و نسبت به حفظ رسوم عمران و آبادی عنایت بلیغ مبذول داشته‌اند، همانا دو بلای بزرگ گریبانگیر ایشان شد، که هیچ بدبختی و محنت دنیایی در شدت و سختی به پای آنها نرسد: یکی آن‌که موبدان (روحانیان) عموم مردم را با قهر و تشدد از تحصیل حکمت الاهی -که بدان می‌توان به کمال انسانی رسید و هم باکسب آن می‌توان به مراتب معنوی نائل شد- باز می‌داشتند...؛ و دوم آن‌که طبقات اجتماعی ایشان حسب سیاست دورسازی (تبعیض) و تفاوت‌گذاری یکسره تحت فشار و ستم بودند...؛ خلاصه این‌که دو محنت و بلای وارد بر ایشان را باید یکی از جهت شاهان و دیگری از طرف موبدان (دینیاران) دانست؛ اما شرف انسانی در نزد شاهان ایرانی وابسته به نژاد و تبار می‌بود، آنان رعایای خود را از تحرک اجتماعی که بتوانند از طبقه‌ای به طبقه دیگر فرایازند -محروم می‌کردند؛ پس موانع جدی از برای رشد استعدادها و کارایی‌ها و خصال پسنندیده افراد ایجاد می‌شد، اشخاص از فرارس شدن به مراتب عالیه بازمی‌ماندند. هرچند که دین زردشتی تأکید بلیغ در کسب فضایل و مکارم اخلاقی نموده -همان‌طور که اسلام تأکید می‌کند- اما پادشاهان ایشان به خلاف چنین سپارشی -که شرف انسانی وابسته به نفس ناطقه است- آنان موکول به نسب و نژاد طبیعی می‌ساختند».<sup>(۱)</sup>

باری، شیوه جدلی حکیم رازی، در مناقضات فکری و فلسفی و اقامه براهین، او را همچون یک سوفسطائی هم فرانموده است. به علاوه، عقیده سوفسطائیان مقتضی قول به اصالت بشر (انسان‌گرایی) باشد، که آدمی را از طریق صنعت و تربیت قادر به همه چیز دانند، چنان‌که گفته‌اند: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی چیزهایی که هست، و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست». اما آنچه سوفسطائیان در اثبات اقتدار و استقلال انسان، اعتبار خاص بر آن می‌نهادند همانا امور سیاسی بود؛ خصوصاً که می‌گفتند قانون را بشر ابداع کرده - یعنی - قانون امر طبیعی و ضروری نیست، بلکه امر امکانی و اختیاری است و تا حدودی مصنوع بشر و تابع قصد و نیت اوست. حسب وسایل طبیعی و فطری است که افراد نوع بشر، با استفاده از آنها به تأسیس مَدُن و ادامه نسل خویش، از طریق تعاون و تعاضد موفق شده‌اند، و این خود ستایشی دل‌انگیز از زندگی اجتماعی است. امیل برهیه می‌افزاید که سوفسطائیان همواره جانبدار صنایع بوده‌اند...؛ چنان‌که طی رساله‌ای در دفاع از فن طبابت جزو مجموعه بقراطی، در قبال کسانی که صنعت طب را نکوهش می‌کرده‌اند، به تقریر فضائل اصحاب صناعات و فنون پرداخته آمده، که خود حاکی از ارتقاء روح علمی در زمان سوفسطائیان می‌باشد.<sup>(۱)</sup> ابدأ تصادفی نیست که هم بر شیوه سوفسطایی دفاع از صنعت و به طریقه بقراطی طبابت، حکیم زکریای رازی نیز سه کتاب در این خصوص نوشته است: «اثبات الطب، الرد علی الجاحظ فی مناقضة الطب، الرد علی الناشی فی نقضه الطب» که می‌نماید دو متکلم مشهور معتزلی «جاحظ» بصری و ابوالعباس «ناشی» به رد و نقض علم طب پرداخته بودند و رازی (گویا به تأسی از استاد مکتبی اش «ابن رین طبری») دفاع از فن و دانش پزشکی را عهده‌دار شده<sup>(۲)</sup>، هرچند متأسفانه این آثار نیز مثل بسیاری دیگر بر جای نمانده است.

اصل ششم رازی در سیرت فلسفی اش این است که قوام عالم و بنای معیشت مردم بر روی اشیائی جزئی است، از قبیل زراعت و بافندگی و نظایر آنها؛ ایزد جلیل عزیز راه بردن آنها را، از برای رفع حوائج زندگانی در عهده ما گذاشته است.<sup>(۳)</sup> رازی در شرف صناعات مدنی هم سه کتاب داشته است: (۱) شرف الصناعات، که در آغاز کتاب الشواهد خود گوید در آن کتاب، قاتلان به تحریم مکاسب را رد کرده است. (۲) فی الرد علی

۱. تاریخ فلسفه، ص ۱۰۴-۱۰۶.

۲. رش: فیلسوف ری، ص ۵۸-۶۰.

۳. السیرة الفلسفیه، ترجمه اقبال، ص ۹۳ / رسائل فلسفیه، ص ۱۰۲.

القائلین بتحريم المكاسب، که ابن‌راوندی زندیق نیز کتابی داشته است به نام «فساد الدار و تحريم المكاسب»، چنان‌که از اسم آن برمی‌آید خانه نشستن و دنبال کسب و کار نرفتن را باطل و نادرست دانسته‌اند. چه از جمله ظاهراً صوفیان بر این طریق بوده‌اند، حسب قول جاحظ «صوفی مسلمان که اظهار عبادت و پارسایی می‌کند، از تنبلی کار را مبعوض می‌شمارد و تحريم مكاسب را اظهار می‌دارد». ابوالمعین نسفی می‌گوید که قدریان اکتساب و طلب مال را بر بنده فرض می‌دانند، ولی اهل سنت و جماعت می‌گویند اگر او را قوتی موجود است، کسب برایش سنت و مباح است و اگر قوتی موجود نیست، کسب او را رخصت است؛ و اگر مضطر است و او را اهل و عیال است، کسب بر او فریضه است؛ و متقشفه و کرامیه کسب و وضع مال را حرام می‌دانند، زیرا توکل بر خداوند واجب است... (الخ). رازی در فصل هفدهم از کتاب طب روحانی هم، درباره حد اعتدال اکتساب و اقتناء و انفاق سخن رانده است. (۳) فی ان المبرز فی جميع الصناعات معدوم (= در این‌که کسی در همه علوم و فنون مبرز باشد وجود ندارد) که شاید رازی در این رساله به جالینوس توجه داشته، از آن‌رو که خود را در طب و فلسفه و اجزاء آن دو علم مبرز می‌دانسته است.<sup>(۱)</sup> البته این نظر دکتر محقق است، ما چنین اعتقادی نداریم، نظر ما این‌که گویا مقصود رازی به اصطلاح امروزه «چندکاره، هیچ‌کاره» است - یعنی - یک تن نمی‌تواند در همه صناعات و فنون تخصص و تبرز یابد؛ و به عبارت دیگر قول رازی در تحلیل نهایی، ظاهراً ناظر به قانونمندی «تقسیم کار» اجتماعی است.

از آنچه گذشت و باز چنان‌که در بهر آتی (- اخلاق عملی) بیاید، شاید یک بیرنگ مه‌آلودی از «مدینه» مورد نظر رازی نموده آید. جامعه‌ای که زیربنای اقتصادی آن مؤسس بر تولید زراعی (روستا) و صناعات تولیدی (شهر) و همین شیوه «معیشتی» (اقتصادی) حسب نیاز یا «رفع حوائج» همانا مبتنی بر «تقسیم کار» اجتماعی لازم است، که این همان نگره افلاطونی درباره ساختار جامعه مدنی می‌باشد. در این اجتماع همه آحاد مردم بایستی به کسب و کاری اشتغال داشته باشند، خانه‌نشینی و «بیکارگی» صوفیانه و «توکل» جبریا نه (قضا و قدری) و از این قبیل عطلت و «بطالت» های تباهگر و ویران‌ساز جامعه و مدینه، یکسره قدغن و ممنوع و حرام و بل «شرف» انسانی در صناعت است. نظم و بقای اجتماعی هم ناشی از تعاضد و تعاون بین افراد و تعامل اصناف مدینه

۱. فیلسوف ری. ص ۱۲۸-۱۲۹.

است، حافظ نظم و ضامن بقای آن هم «قوانین» بشری است (نوامیس) که خردمندان به حکم ضرورت و با سلوک عقل وضع کنند، نه «شرایع» پست و فرومایه... (الخ) که انسان «تمدن» یافته را نسزد. انسان مدنی به طبع و اجتماعی در شرایط «تمدن» (شهرآسایی) همانا در امر سیاسی استقلال دارد و ذی اقتدار است، نظر به حکومت «عقل» که حکیمان و خردمندان سیاستمدار برقرار می‌کنند، مردمان دیگر حاجتی به راهبر یا پیغمبر و امام و شریعتمدار نخواهند داشت؛ چه گوید وجود این قبیل رئیسان «مذاهب» همانا خود مایه نفاق و اختلاف و نزاع و عداوت اجتماعی است، عوض آن‌که حال و مآل جامعه به قرار و صلاح آید، موانع جدی هم در راه ترقی و فلاح عمومی ایجاد می‌کند. به طور کلی و در آخرین تحلیل، نظر حکیم رازی هم به مانند «مانی» ایرانی (متبع او) همانا به وجود «اجتماع بی‌خدا» است؛ به عبارت دیگر او هرگز همچون فلاسفه مسیحی به «خدایشهر» (= مدینه الهی) یا همچون بعضی از متفکران مسلمان به «پیامبرشهر» (= مدینه النبی) نمی‌اندیشیده است؛ چه وقتی مقیاس او در هر چیزی «انسان» خردورز است، و به قول ناصر خسرو «مرخالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد»<sup>(۱)</sup>، پس رازی «انسان» را با خدای برابر نهاده است.

فصل نوزدهم طب روحانی رازی در «سیرت فاضله» است، این‌که فیلسوفان دانشمند بر آن سیرت باشند و بدان کار نمایند؛ و آن هم بدین قول اجمالی است که با مردمان به عدل و داد رفتار کنند، و همین را ملاک و مأخذ برایشان قرار دهند؛ از آن پس با فضیلت نهی و شعورطلبی نسبت به پاکدامنی و مهربانی و نیک‌اندیشی از برای همگان و کوشش در تأمین سود برای عموم، مگر کسانی که بیداد و ستم آشکار کنند و در تباه‌سازی سیاست و رواداری چیزهای قدغن و ممنوع، از هرج و مرج گرفته تا فتنه و فساد بکوشند؛ بدین جهت که بسیاری از مردمان را شرایع و نوامیس پست و نابوده، و ادار به رفتار ستمگرانه و جورآمیز می‌نماید همچون دیصانیان... (الخ). یک‌چنین سیرت‌های پست و فرومایه‌ای و مانده‌های آنها، فقط از طریق بحث و گفتگو در باب آراء و مذاهب ریشه‌کن می‌شود، که بیشتر سخن در این خصوص از حیطة موضوع و مقصد کتاب ما بیرون است؛ و سخن ما صرفاً از باب یادآوری سیرتی است که آدمی بدان از رفتار مردمان در امان ماند و محبت آنان را به خود جلب کند، پس گوییم که انسان هرگاه با

۱. زادالمسافرین، ص ۹۸.



دادگری و پاکدامنی پیوسته شود، و کمتر با مردم برخورد و کشمکش نماید، در امور خویش بیشتر صلح و امن یابد؛ و اگر بدین سیرت نیکخواهی و اندرز و بخشایش را هم دریوندد، محبت آنان را نسبت به خود موجب گردد؛ و این دو طریق مودت همانا نتیجه سیرت فاضله‌ای است که غرض از کتاب ماست.<sup>(۱)</sup> این سیرت فاضله که رازی از برای «انسان» به طور کلی خواهان است، چنان‌که مدام مکرر کرده‌ایم، حسب اعتقاد به اصالت انسان (اومانیسم) و اصالت عقل (راسیونالیسم) و نظر به استعدادهای فطری یکسان و بهره «خرد» در افراد بشری، که وی معتقد است همه از برای کسب علم و معرفت و حتی «فلسفه» دارند قابل حصول باشد؛ رازی با نظر امثال ابوحاتم اسماعیلی که آخر مردم «عقل» شان نمی‌رسد و استعداد «فلسفه» ندارند و از این قبیل – چنان‌که گذشت – به کلی مخالف است، نیز برخلاف ابونصر فارابی و دیگر حکیمان که گفته‌اند «فلسفه» را باید از دسترس عوام به دور داشت، یا نبایستی مطالب آن و مسائل عقلی را بر «نااهلان» عرضه کرد؛ حکیم رازی یکسره و یک‌تنه همانا مصرّ بر آن است که از قضا باید همین چیزها را در اختیار مردم نهاد، بایستی به توده مردم هم و به هر «انسان» ذیشعوری فلسفه آموخت. درست است که این کار بسیار دشوار و گاه محال می‌نماید، اما برای رهایی اجتماع از «ظلمت جهل» و تیرگی جهان – که «نوامیس» پست باعث و حافظ آنند – هیچ راه و چاره و طریق صلاح و فلاح دیگری جز آن نیست.

مضمون «انسان کامل» (Perfect man) یا انسان الاهی و انسان نخستین، جلوه انسان‌گرایی را که در آن «انسان» مرکز وجود قرار می‌گیرد، بایزید و حلاج و سهروردی و نسفی هم توصیف کرده‌اند. به گفته جوئل کرمر حکیم رازی که نیز نماینده عقل‌گرایی است، حتی منکر وحی شد و از خودمختاری عقل به شیوه‌ای دفاع کرد، که یادآور جنبش روشنگری اروپایی در قرن هیجدهم است؛ و این جلوه دیگر از انسان‌گرایی است (اومانیسم) که سرچشمه آن همان جلوه قبلی است – یعنی – فلسفه نوافلاطونی و تعالیمی که به برهمنان (براهمه) منسوب است؛ و رازی هم چنین نماینده جلوه‌ای دیگر از انسان‌گرایی – یعنی – تصوّر پیشرفت علمی است، رازی تنها شخصیت نسبتاً مستقلی بود که در قله انسان‌گرایی ایرانی ایستاد.<sup>(۲)</sup> پیش از این هم البته رازی را ایران‌شناسان

۱. رسائل فلسفیه، ص ۹۱-۹۲ / فیلسوف ری، ص ۲۰۶ / تاریخ علوم عقلی (صفا)، ص ۱۷۴

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه سعید حنّائی، ص ۴۱۲.

دانشمند اروپایی، در «علم» تجربی با فرانسیس بیکن انگلیسی، در «عقل» نظری با رنه دکارت فرانسوی و با لایبنیتس و نیوتون هم سنجیده‌اند؛ ولی به نظر ما چنین می‌رسد که در «انسان‌گرایی» حکیم، میشل دو مونتنی فرانسوی (۱۵۳۳-۱۵۹۲ م) با حکیم محمد زکریای ایرانی (۸۶۵-۹۲۵ م) سنجش‌پذیر باشد. چه اومانیسیم به مفهوم و نشانه اهمیت کرامت انسان، در تقابل نهادن انسان مرکزی عهد «رنسانس» اروپا، با خدامرکزی «مدرسی» قرون وسطایی است. اومانیسیت‌ها که سرمشق آنان سقراط بود، مدرسین (اصحاب کلام) را انکار می‌کردند. همان‌طور که رازی سقراط را پیشوای خود دانسته، امام «مونتنی» هم بوده و مشرب سقراطی داشته است. جنبش اومانیسیم در سده‌های ۱۵ و ۱۶ بالا گرفت، صفتی که بر اومانیسیت‌ها اطلاق شده مدنی بود، که البته مونتنی به صفت «مدنی» گری موصوف نباشد. اما شکاکیت وی از جمله در جدا کردن قلمرو «ایمان» از حوزه «عقل»، هم به شیوه فیلسوفان جهان اسلام بود (او نیز مثل رازی صاحب «شکوک» است) و معتقد به «عقل عملی» بود، که آن را از برای بحث و فحص در امور به کار می‌برند. الاهیات «طبیعی» ترجمه مونتنی همانند «علم الاهی» رازی، مبتنی بر عقل بدون ایمان یا وحی است، که همین اثر اندیشه‌های انسان‌گرایان زمانه را، درباره کرامت انسان به خوبی بازتاب می‌کند.

مونتنی نیز همانند رازی در مورد معجزات پیامبران، معتقد بود که معجزه مربوط به جهل ما نسبت به طبیعت است نه مربوط به خود طبیعت، که رازی توضیحاً آن را از مقوله «خواص اشیاء» دانسته است؛ جالب توجه آن‌که مونتنی در این خصوص کلمه «miracle» (= شگفتی) را به همان مفهوم «خواص اشیاء» رازی به کار می‌برد. او نیز «مشیت» را منکر بود، در عوض هم به «بخت» اعتقاد داشت؛ همو را نیز بنیان‌کن اعتقادات مذهبی گفته‌اند، منتها هم به مانند فلاسفه اسلامی ظاهر شریعت را حفظ می‌کرد. مونتنی کیش‌های همگانه را «داروهای مخدر» می‌خواند، که مردم را مطیع [یعنی همان «گوسفند سربراه»] بار می‌آورد، اندیشه‌ای که با سخن مارکس «دین افیون توده‌هاست» شباهت دارد، عیناً همان سخن رازی که «اعتیاد مردم» است. مونتنی را در سده هیجدهم به دیده یک «فیلولوزوف» (Philosophe) می‌نگریستند، که بر کسی اطلاق می‌شد - که با ستایش عقل و به کار بردن آن در علوم طبیعی و انسانی - و با قرار دادن شرافت اخلاقی در خدمت انسانیت - سعی در نشر اعتقاد آزاد و دانش داشت؛ و این

همان «سیرت فیلسوف» رازی است که دیگر بی‌نیاز از وصف است. «شک» موتنتی را با «آزمایش» بیکن (که این هر دو در رازی جمع آمده بود) در طلیعه عصر روشنگری راهگستر انقلاب فرانسه دانسته‌اند. گویند که موتنتی «نخستین گام» را در طریق بیکن و در جهت علم مبتنی بر واقعیات تجربی، یا به عبارت دیگر در جهت مذهب تحقیقی (اثباتی) اوگوست گنت برداشته است. خلاصه آن‌که: «همه چیز را با ترازوی عقل سنجیدن» (اسم رساله حکیم رازی) شعاری بود که پیروان موتنتی هم سر می‌دادند.<sup>(۱)</sup> اما در طلیعه عصر خردگرایی ایران یا نوزایی فرهنگی در تمدن اسلامی، حکیم زکریای رازی که «جوئل کرمر» او را مشعل عقل‌گرایی نامیده (در تشبیه و تجلیلی بی‌سابقه) می‌افزاید که وی وظیفه‌ای متفاوت از دیگر فلاسفه آن زمان پیدا کرد؛ چه او به آهنگ جنبش روشنگری اروپایی نزدیکتر بود، مقدمه او به کتاب «طب روحانی» (همان بیانیۀ خردگرایی) تجلیلی است از عقل انسانی؛ و اهمیت آن در علوم و فنون و توفیق‌های نوع بشر، یادآور ابیات تکان‌دهنده آیسخولوس در «پرومته در زنجیر» است.<sup>(۲)</sup>

رازی یک رساله کوچک سیاسی هم دارد به عنوان «مقاله فی آمارات الاقبال والدولة» (= گفتار در نشانه‌های بختاوری و دولت) که بیرونی آن‌را در بخش «فنون مختلف» آثار رازی یاد کرده، ابن‌ابی‌اصیبه به عنوان کتاب «علامات اقبال الدوله» یاد نموده؛ پاؤل کراوس آن‌را از یک مجموعه خطی یافته و طبع کرده، می‌افزاید که نظر به محتوای سیاسی مقاله، شاید که آن‌را به قصد تقرّب در نزد یکی از امیران روزگار خود نوشته است.<sup>(۳)</sup> این رساله به فارسی ترجمه شده، با عنوان «بخت چیست و نیکبخت کیست» (تهران، ۱۳۴۳) نشر یافته است.<sup>(۴)</sup> در کتاب سیاسی (عربی) منسوب به افلاطون، طی بهری به عنوان «دست زدن به عمل با روی آوردن بخت»، از جمله گوید که «بخت هیچ چیزی فرانمی‌دهد، مگر آن‌که بیشتر از آن همانا از حُسن تدارک (نیک‌فراهم‌سازی) گرفته است.»<sup>(۵)</sup> اما رازی اسباب بختاوری را هم طبیعی و هم الاهی دانسته، از «قدرت»

۱. گفتاورده از کتاب «موتنتی». تألیف پیتر برک، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران. طرح نو. ۱۳۷۳. صص

۱۴، ۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۶، ۴۰، ۵۱، ۱۰۶ و ۱۰۹.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه. ص ۴۴۰.

۳. رسائل فلسفیه. ص ۱۳۵. ۴. فیلسوف ری، ص ۱۳۱.

۵. العهود اليونانیه، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۲۸.

همچون ثمرهٔ محبت مردم به جهت صلاح اندیشی برای ایشان سخن گفته، که موضوع «تأیید» هم در دل آن نهفته است. از نشانه‌های اقبال و دولت، همانا انتظام امور و اجرای آنها بر وفق و مطابق با شرایط انتقال قدرت، حتی در جزئیات امور علاوه بر کلیات است. هم از نشانه‌های بختاوری در دولت، چیزهایی از اخلاق نفس (استعدادهای) سازوار با ریاست است، که با بلندهمتی و شرف و جودت رأی و فضل تقویت می‌گردد. نیز فضیلت راستی و درستی و باریک‌بینی و توان برآورد آنچه پیشتر بوده، که همهٔ اینها نشانگر توفیق به قدرت الاهی است، حاکی از آن‌که رئیس سیاستمدار فاضل بوده باشد؛ چه وی به فضل و علم سخت نیازمند باشد، تا مردم از واگذاری امرشان به سیاستمدار دیگر بی‌نیاز شوند. هم چنین گرایش به عدل و داد و روی برگاشتن از جور و ستم، حتی اگر از آن ناگزیر باشد؛ زیرا خود بیانگر آن است که نسبت به تمکن در امر ملک و دوام آن اعتماد به نفس دارد، آنرا از باب فرصت‌طلبی و امر موقتی نمی‌خواهد، همین خود در نزد رعایا و مردم جز به فضل و قدرت الاهی حمل نگردد.<sup>(۱)</sup>

باری، جامعهٔ «مدنی» آرمانی حکیم رازی به شرحی که گذشت، نه صرفاً به تعبیر ما، بل حسب مدلول و بنا به مفهوم کلمه - که زیاده بحث شد - همانا یک «خردشهر» (= مدینهٔ عاقله) همچون یک دولتشهر آرمانی یونانی، که رئیس سیاستمدار و قانونگذار آن «فیلسوف» خردمند و حکیم دادگر است. «مدینهٔ فاضله» (= داناشهر / بهین‌شهر) فارابی هم علی‌المشهور - اما به نظر ما متأثر از «خردشهر» رازی - هرچند کمابیش آرمانی و «خیالی» است، باز حکومت عَقْلَاءِ مقرون با نوامیس انبیاء در آن تقرّر می‌یابد. جامعهٔ آرمانی ابوعلی بن سینا پس از «عاقله» رازی و «فاضله» فارابی، همانا یک «مدینهٔ عادل» (= دادشهر) است، که ما خود آنرا تحت همین عنوان (= دادشهر ابن‌سینا) گزارش کرده‌ایم.<sup>(۲)</sup> اما حکیمانی مانند فارابی و ابن‌سینا و دیگر فلاسفهٔ اسماعیلی (که به اسم «اسلامی» شهرت یافته‌اند) کوشیدند از حمله به اصول بنیادی دین جاری اجتناب کنند؛ در واقع آنان با اعطای مبنای عقلانی فلسفی به دین، از آن دفاع کردند؛ زیرا آنان معتقد بودند که اساطیر و رموز دینی، لازمهٔ مصلحت جامعه و رفاه ابنای بشر (= صلاح‌الخلق) است. اما نگرش رازی که نسبت به دین تقلیدی (traditional)

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۳۶، ۱۳۷ و ۱۳۸.

۲. رش: ماهنامهٔ چیستا، سال ۳ (۱۳۶۴)، ش ۳، ص ۱۷۳-۱۸۶.

خصمانه بود، صحّت وحی را منکر شد و بر انبیاء داغ ترفند و نیرنگ نهاد؛ وی همانند فیلسوفان جنبش روشنگری در قرن هیجدهم، آدیان را سدّ راه علم و فلسفه و پیشرفت انسان می‌دانست. همو که عقل را بی‌نیاز از وحی اعلام کرد، لازمه حکمت و رحمت خداوندی این دانست، که به همه انسان‌ها بیداری اخلاقی بخشد؛ بنابراین نیازی به پیامبران و وحی نباشد، مردم می‌توانند با تلاش و کوشش به برابری فکری برسند.<sup>(۱)</sup> حرف آخر این‌که، سیاست مدنی «خردشهر» آرمانی حکیم رازی، حدود نیم سده پس از وی با رستاخیز اقوام ایرانی (که نوزایی فرهنگی رخ داد) و استقرار حکومت امیران دیلمی شیعی (آل بویه) و مقهور شدن خلافت مذهبی (سنّی) عباسی، تقریباً به نوعی و نحوی و تا حدّی مشابه با آن تحقّق یافت. گواه بر آن از جمله این‌که در کنار فرمانروا (شاهنشاه) عضدالدوله - که خود امیری فرهیخته و بخرد بود، وزیر سیاستمدار حکیمی مانند «ابن العمید»، یا دستکم فرّمدار ادیبی مانند «ابن عباد» پدید آمدند؛ و جز اینها که به درازا می‌کشد.

### ه. تکرش امامی

«تبصره» ای که گفتیم در پایان بهر «سیاست مدنی» رازی خواهیم پیوست، از آن‌روست که مستدلاً به اثبات رسید وی هیچ‌گونه سیاست یا حکومت مذهبی را، خواه تحت عنوان «تأیید الاهی» (فرّۀ ایزدی ایرانی) یا «خلافت» اسلامی (سنّی) و نیز «امامت» شیعی قبول نداشته، اصولاً انکار کرده یا مخالف بوده است؛ چگونه درباره مسئله امامت یا «امام معصوم» کتاب نوشته است، این تناقض چگونه رفع و حلّ یا توضیح و توجیه می‌شود؟ قبلاً در بهر پیشین (- پیامبرستیزی) گذشت که دو تن دیگر از زندیقان دین‌ستیز نامدار عالم اسلام: ابن‌راوندی و ابوعلی وراق نیز به مذهب (شیعی) امامی انتساب پیدا کرده، آنان نیز هر یک برای تأیید آن مذهب یک کتاب «الامامه» نوشته‌اند؛ و نیز یاد کردیم که یک کتاب «وجوب دعوة النبی» (= در لزوم دعوت پیامبر) به حکیم رازی نسبت داده‌اند، که این اثر با کتابهای «ابطال نبوت» مسلم او کاملاً مغایرت دارد؛ و افزودیم که گفته‌اند این کتاب‌ها را خود رازی ننوشته، احتمال دادیم که فرقه مرّوز امامیه - به دلایل معین و قطعاً سیاسی - هم بر سر ابن‌راوندی «ملحد» و هم بر سر فیلسوف

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه (ج. کرمر)، ترجمه س. حنائی، ص ۴۴۰، ۴۴۳ و ۴۴۴.

«زندیق» ری آب تطهیر ریخته، با انتساب کتابهای تأیید نبوت و امامت به ایشان، در مقابل حریفان سنی و رقیبان اسماعیلی خود، از آنان حمایت کرده و اعاده حیثیت نموده است؛ خصوصاً در مورد رازی گمان برده‌ایم که، حوزه «امامیه» اصحاب شیخ صدوق (ابن بابویه) در شهر «ری» مسؤول این امر بوده باشد. اینک اگر ما بخواهیم به تعلیل این قضایا و تحلیل واقعات امور تاریخ اجتماعی-سیاسی آن روزگار پردازیم، با آنکه خود را از حیث معدّات امر و لوازم تحقیق کاملاً مجهّز و روحاً هم آماده می‌بینیم، اما دریغ که جای این‌گونه مباحث تخصصی و تفصیلی اینجا نیست؛ ناچار دامن سخن را سخت فراچیده، تنها به اشارتی گذرا در «امر» حکیم رازی بسنده می‌کند.

از آن روز که ارسطو «امکان» و «تحقق» را بازیافت، یا مقولات «بالقوه» و «بالفعل» را بازشناخت؛ و حکمت را به دو قسم «نظری» و «عملی» تقسیم کرد، مسئله «ثوری» (نظر) و «پراتیک» (عمل) در عالم علم و فنّ، زیادت یا نقصان فاصله میان این دو تا به امروز هم، در تمام عرصات حیات مادی و معنوی بشر مورد بحث می‌باشد. مثلاً - چنانکه پیشتر هم یاد کردیم - افلاطون در کتاب «جمهوری» (سیاست) خود، بیشتر یک «مدینه» بالقوه و جنبه نظری حکومت را بیان کرده، در حالی که کتاب «نومیس» (قوانین) وی وضع بالفعل و جنبه عملی اجتماع مدینه‌های یونانی را بازمی‌نماید. به عبارت دیگر، «ناکجا آباد» ها و کامشهر / آرمانشهرهای فلاسفه - حسب مفاد و مفهوم کلمه - مدینه‌های تحقق‌نیافته‌اند (البته این معنا معلوم و توضیح ما و اوضحات است) ولی - مقصود این‌که - فلاسفه درباره «وضع موجود» جامعه متحقق، یا مدینه بالفعل و برقرار و سیاست جاری در آنها هم اظهار نظر کرده‌اند. پس اگر صرف‌نظر از مدینه نامتحقق «خردشهر» حکیم رازی - که اوصاف و مشخصات آنرا نیک می‌دانیم - از جمله این‌که هیچ عنصر مذهبی بدان باز بسته نیست -، بخواهیم نظر فیلسوف ری را درباره «وضع موجود» جویا شویم؛ یعنی حسب مذاهب و مقالات متداول در آن عصر، دریابیم که گرایش سیاسی وی چه بوده، و به کدام یک از فرق و احزاب تمایل داشته، نویسنده زیست‌نگار رازی بی‌درنگ خواهد گفت: شیعه امامیه؛ و در این قول خود نه تردیدی دارد، و نه تحت تأثیر اشارات متفکران شیعی معاصر است، سخن همچنان از روی تحقیق و تتبع می‌گوید.

از هزار و یک دلیلی که بر قول نویسنده می‌توان اقامه کرد، به نظر ما مهمترین و اصولی‌ترین (نه اصلی‌ترین) آنها این است که، شیعه امامی (اثنی عشری) در اصول عقاید

به مانوی‌گری - که می‌دانیم متبع حکیم رازی و بل مذهب پنهان او بوده - بسیار نزدیک است؛ علی‌رغم آن‌که مستبعمان دین‌شناس غربی، مذهب شیعه را به زردشتی‌گری نزدیک‌تر می‌دانند؛ ولی چنین نیست، آنان را بعضی ظواهر امر به اشتباه افکنده، بل می‌توان گفت که اصول عقاید «معتزله» بصری و «اسماعیلیه» اولی مأخوذ از مجوسیت «زردشتی» است؛ شیعه (دوازده) امامی در وجه غالب همانا متأثر از مانویت «زروانی» بوده، چنان‌که حتی علامه مجلسی هم بدین نکته اشارتی کرده است.<sup>\*</sup> دیگر همانا اصل «عقل» نظری است که جزو اصول فقه امامی، نیز اصل «توحید» به موجب و حکم عقل در نزد آنان معروف است (نه «نقل» و «سنت») که در مذهب عقلی حکیم رازی خود یک اصل اساسی و با آن ایشان مشترک می‌باشد. دیگر شعوبی‌گری ایرانی رازی که گذشت، هم از دیرباز با شیعی‌گری ملازم داشته؛ چنان‌که هم از قول ابوعلی جبائی معتزلی به نقل آمد که: «تشیع» از برای اهداف سیاست ملی، و مقاصد «ملی» گرای ایرانیان و سیله‌ای مطلوب بوده؛ اما دانسته است که تشیع خود بر چند طریق و فریق باشد، که سه فرقه بزرگ - چنان‌که همه دانند - زیدیه، اسماعیلیه و امامیه‌اند. اینک از دلایل «آئی» گرایش رازی به امامیه، اگر دلایل پیشگفته را از مقوله «لمی» بدانیم، این‌که وی حسب اختلاف اصولی «مانویه» با «مجوسیه»، چنان‌که دانسته است و مکرر گذشت، هم با معتزله (زردشتی‌مآب) مناقضت نموده، هم با اسماعیلیه که داستان درگیری و مجادله‌اش، از جمله بر سر مسئله نبوت و موضوع تعلیم امام (عوض «حکم عقل») بسیار معلوم و مشهور است؛ و باید در مورد ستیزش وی با امر خلافت هم، که اسماعیلیان آنرا حق خلفای فاطمی مصر و ایشان را «امام» خود می‌دانستند، این نکته را هم - که در واقع سؤال بزرگ و مقدر حکیم ری بوده - درافزود که فرق خلیفه «فاطمی» با خلیفه «عباسی» چه باشد؟ چرا و به کدام دلیل عقلی - مگر شاید به دلیل سیاسی که از نظر رازی اصولاً باطل و مردول بوده - ایرانیان بایستی خلیفه فاطمی مصر را ترجیح دهند؟ از این‌رو رازی کلاً ریشه «خلافت» را هم با کتاب «سیر الخلفاء»، و نیز با کتاب‌های ابطال «نبوت» از بیخ زده است.

بنابراین، مذهب مختار حکیم رازی موافق با مترب کلامی و موضع سیاسی‌اش،

\* رجوع شود به گنتار راقم این سطور به عنوان «مانویت در البحار» (در) همایش بزرگداشت علامه مجلسی (اصفهان، دیماه ۱۳۷۸)، یادنامه مجلسی، وزارت ارشاد، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹-۱۳.

به نظر ما همان تشیع «امامیه» بوده است. شیعه امامی را در جزو مذاهب تشیع با صفت سیاسی «میان‌رو» و اعتدالی متّصف نموده‌اند، که هم با مزاج ملایم و مسلک اعتدالی حکیم طبیعی-عقلی رازی سازگار و مناسب بوده است؛ هرچند که گفته‌اند تشیع «معتدل» شاید پوششی برای تشیع «غالی» بود، و این نیز شاید در حکم نقابی از برای عقاید زندیقانه «مانوی» بوده است.<sup>(۱)</sup> حالا با فرض این‌که رازی کتابهای تأیید «نبی» و به ویژه «امام» را خود نوشته باشد، نه آن‌چنان‌که ما گمان برده‌ایم پس از وی علمای امامیه «ری» آنها را به اسم او نوشته‌اند؛ اولاً می‌توان گفت که از عنوان کتاب «وجوب دعوة النبى»، هیچ این معنا مستفاد نیست که آن اثر در «اثبات نبوت» بوده است؛ چه معنای محصل این است که هر کس ادعای نبوت کند، لازم است که دعوی خود را آشکار نماید، یا هم بایستی به دعوت پردازد، که به هر حال قرینه واضح و مصرّح به اثبات نبی یا نبوت نباشد؛ ثانیاً کتاب‌های امام‌شناسی رازی بنا به فهرست بیرونی: «فی الامامة» (= در امامت)، «فی الإمام والمؤتمّم» (= درباره امام و مأموم) و «فی الإمامة علی الكیال» (= در امامت ردّ بر کیال) که جزو کتب الاهیات یاد کرده<sup>(۲)</sup>؛ اما بنا به فهرست ابن ابی اصیبعه از این قرار است: «فی الامام والمأموم المحقین» (= درباره امام و مأموم حق‌ور) و «فی آثار الامام الفاضل المعصوم» (= در آثار امام فاضل معصوم) که با آنها قابل تطبیق است.<sup>(۳)</sup> ولی باز هیچ معنایی در اثبات امامت بدان‌گونه که مطلوب و موافق مرام اسماعیلیه باشد، یا آن‌طور که دیگر شیعیان مایلند آن‌را به امر نبوت اتصال دهند - از این عناوین بر نمی‌آید؛ رازی مُرده یا زنده آن‌طور که ما شناخته‌ایم مطلقاً و به هیچ‌رو وحی و نبوت را بر نمی‌تابد، هیچ مسئله‌ای را هم هرگز بدان موضوع نمی‌چسباند. چه دانسته است که اساساً مسئله امامت ربط خاصی به عقاید شیعه نداشته، بل همچون موضوع کلی عام «رهبری» مذهبی-سیاسی در جهان اسلام مطرح بوده که سنّیان هم خود در آن ذریبط بوده‌اند، آنان هم خود کتابها به همین عنوان نوشته‌اند - مانند «السیاسة والإمامة» ابن قتیبه دینوری و جز اینها؛ فلذا رازی هم این مسئله سیاسی روز را مانند سایر مباحث مدنیات زمان خود بررسی کرده است.

لیکن دو نکته از این عناوین قابل ذکر و توضیح است، یکی کتاب «امامت بر ردّ کیال»

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۴۵.

۲. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، ص ۱۵.

۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶.



که هم در واقع بر ردّ امام و «امامت» اسماعیلیه است - چنان‌که گفتیم -؛ زیرا کیال بانی فرقه «کیالیه» (از شاخه‌های اسماعیلیه) همانا احمد بن کیال داعی (متوفی حدود / ۲۷۰ هـ) بود، که اهل سنت و جماعت او را نیز «ملحد» دانسته‌اند؛ وی با تمایلات اسماعیلی و گنوستیکی (طی سده سوم) نخست ادعای امامت و سپس دعوی «قائمیت» کرد، امام را کسی دانست که بتواند آفاق را بر انفس منطبق سازد، و هر که بتواند عالم را در ذات خویش تقریر نماید «قائم» باشد؛ و از این قبیل ترهات و مزخرفات و هذیان‌ات، که می‌توان فهمید «ردّ» رازی بر وی - در موضوع امامت - متوجه چه افکاری بوده است.<sup>(۱)</sup> باید گفت همین فقره از جمله به خوبی روشن و مبرهن می‌سازد، که چرا متکلمان سنی و شیعی حکیم رازی را محترم داشته‌اند، از چه رو کج‌تابی‌ها و دگراندیشی‌های زندیقانه او را چشم‌پوشی کرده‌اند. نکته دیگر (دوم) عنوان «امام معصوم» است، که فقط در نقل ابن ابی اصیبعه الحاق گردیده؛ اگر هم - چنان‌که ما پنداریم - از همان الحاقات علمای امامیه پس از رازی نباشد، هم بنا به فرضی که قبلاً در این خصوص بیان کردیم، این تعبیر اصلاً از خود حکیم رازی «امامی‌گرا» باشد، بر حسب الظاهر عنوان الباطن همانا در بیان آثار و علائم امام فاضل است، که موافق با اعتقاد شیعه امامی از صفت «عصمت» برخوردار باشد. اینک اگر ما اجمالاً به توضیح یا تبیین این قضیه می‌پردازیم، نایبستی از باب اعتقاد شخص فیلسوف عقلی مسلک یونانی مآب ما تلقی گردد (چه از موضع جدلی است) یا توهم تناقض در شخصیت فلسفی و نظام فکری او رود، و هم بدین موجب ما را با چنین تحلیل و توضیحی به تناقض‌گویی متهم نمایند؛ چه ما پیشتر با اقامه «فرض» محتمل در این قضایا، بنای تحقیق و مطالعه تحلیلی و تبیین خود را محکم کرده‌ایم.

باید دانست که رازی - یا هر کس دیگر - در عنوان «امام فاضل معصوم»، به سبب صفت فاضل قطعاً گوشه چشمی هم به فرقه مقتدر و مشهور دیگر شیعه - یعنی - زیدیه داشته است؛ هم آنان که در عصر رازی به صورت «بالفعل» (عملاً) حکومت‌های با اقتداری در سرتاسر ایالت‌های شمال ایران تشکیل داده بودند (- علویان طبرستان) و دیلمیان هم - که بی‌فاصله پس از درگذشت رازی از همان نواحی برآمدند - خود در بدایت امر بر مذهب «زیدیه» بودند، که علاوه بر امام فاضل امامت مفضول را هم قبول و

۱. فیلسوفه ری، ص ۳۸ و ۱۱۵.

تصدیق می‌کردند؛ و در هر حال امام در نزد ایشان، بایستی «قائم به سیف» (حاضر) باشد؛ ولی دیلمیان (آل بویه) پس از تسخیر بغداد و قهر خلافت سنی، اعتقاد شیعه امامی را در مورد امام معصوم و نگره قائم «غایب» تدریجاً ترجیح نهادند. گویی نویسنده کتاب‌های در شرایط امامت و امامان برحق و فاضل و معصوم و شرایط مأمومان، خواسته است بین نگره‌های زیدی و امامی جمع کند؛ احتمالاً با جایز بودن امامت «مفضول» (زیدی) شرط «معصوم» (امامی) را هم بدان افزوده، یک چنین نظریه‌ای حسب ظاهر راجع به اشخاص ناسوتی است؛ ابتداً با جنبه‌های هپروتی عقول و مقول لاهوتی اسماعیلیه ربطی ندارد، تقریباً مشابه با همان حاکم حکیم عقیف و عادل «خردشهر» است؛ و اگر تعیین «امام» مزبور به طریق اجماع بوده باشد نه هرگز به «نص» (چون کتابهای مذکور نموده تا این موضوع به یقین پیوندد) - یعنی - شرط وراثت نبوی و نسب علوی اصولاً در این قضیه مطرح نباشد، ما همین جا اعلام می‌کنیم که کتاب‌های مزبور بسا به خامه و تألیف خود حکیم رازی تواند بود؛ اما اگر «امامت» مشروط به وراثت نبوی و نسب علوی باشد، کمترین انتظار و توقع نباید داشت که اصلاً رازی در خیالش چنین چیزی گذشته باشد.

زیرا کسی که مسئله تقدّم علی بن ابی طالب (ع) را در خلافت و امامت - چنان‌که قبلاً مکرّر به نقل آمد - نقض کرده، به هیچ وجه نمی‌آید امامت ارثی را برای اولاد و احفاد او اثبات کند؛ و باز قبلاً یاد آور شدیم که موضوع «امامت» ربط خاص و انحصاری به فِرَق شیعه ندارد، اصطلاحات خلافت و امامت و ولایت هر سه در آن روزگار، به نزد سنی و شیعی و صوفی مترادف هم به مفهوم «حکومت» تداول داشته است؛ هرگز صواب نباشد که با مفهوم شیعیانه متأخر از این مسئله، پیش‌داوری‌ها و باورداشت‌های امروزین را جایگزین امر واقع کنیم؛ بلی هم در آن زمان دو نگره همبر یکدیگر رایج بوده است؛ یکی امامت فاضل غیرعلوی (و غیرعربی) به طریق «اجماع»، و دیگر (حسب «ولایت» سلمانی) «قائم» و مهدی غیرعلوی (و غیرعربی) به طریق «سیف» که یاد شد. نگره حکیم رازی درباره امام - خواه فاضل یا معصوم - اگر چنین اعتقادی داشته، هرگز به شرط «نص» نبوده یا مراد وی امامت «منصوص» نباشد؛ بل آنچه از مجموع مراتب پیشگفته و قرائن معین برمی‌آید، امامت بایستی هم به شرط «اجماع» مطمح نظر باشد. اما مسئله عصمت امام حسب قول شهرستانی، که هم در ردیف صفات «علم» و «عقل» و

«عدل» بر رعیت است، زندیقان حکم بر آنرا هم ظاهر حال امام «منتخب» دانند<sup>(۱)</sup>؛ و پیشتر گذشت همان مفهوم «تأیید الاهی» است، که ایرانیان از آن به فرقه ایزدی تعبیر نموده؛ بعدها شیعیان حسب قاعده «لطف و عنایت» آنرا برگرفتند، صوفیان از آن به «نور ولایت» و عارفان به «تأیید الروح» تعبیر کردند؛ در نزد حکیم رازی هیچ ربطی به موضوع «ارث و نسب» ندارد، بل در همان رساله کوچک سیاسی (که قبلاً شطری از آن به نقل آمد) اولاً «فضل و قدرت الاهی» صفتی در فرمانروای دادگر شناخته آمده، که نسبت حمل آن تنها از طرف عامه مردم باشد - یعنی - صرفاً حسب تشخیص و اعتقاد رعایاست که امام (- رئیس سیاستمدار فاضل و عادل) واجد چنین صفت یا فضیلت است؛ و ثانیاً «قدرت» فرمانروا ناشی از عامه مردم (- ملت) - یعنی - همچون ثمره محبت مردم به جهت صلاح‌اندیشی برای ایشان باشد، که موضوع «تأیید» الاهی هم در دل آن نهفته و این خود از نشانه‌های «اقبال» است.<sup>(۲)</sup>

در یک کلمه، عصمت و مجد لاهوتی و قدرت الاهی و تأیید الروح و نور ولایت، در نزد حکیم رازی یکسره ناسوتی و ناشی از مردم و حُسن اعتقاد ایشان به پیشواست. «charisma» مطلقاً ربطی به عوالم ماورایی یا پیوسته با چیزهایی که اسماعیلیه و امامیه و جز اینها گفته‌اند - ندارد؛ و این همان تئوری مشهور در حکومت دموکراسی است، که همه چیزها و تمام قدرت‌ها ناشی از عامه مردم و ملت باشد؛ و همین خود نشانگر سیمای سیاسی انسان‌گرایی رازی در «خردشهر» اوست، که تأیید الاهی را همان تأیید مردم داند و «مر آدمی را با خدای برابر شناسد». محض تأکید بر نظر و تتمیم فایده یک‌بار دیگر این سخن پرمغز حکیم ابوالحسن عامری را هم نقل می‌کنیم که «موضوع ولایت و عصمت همانا خود بر حسب اتفاق جمع در اعتقاد به آنهاست»<sup>(۳)</sup>. موضوع غیبت هم - اگرچه رازی اصلاً در هیچ‌جا بدان اشارت نکرده - و هم بر ذمه ما نیست که درباره آن بحث کنیم -، نظر به گرایش امامی رازی و مسئله امام معصوم، باید افزود که این مسئله هم در واقع مبتنی بر تقریر «عقلی» است. یکی از کارکردهای نگره «غیبت» امام، همانا معلق و معطل گذاشتن احکام اربعه سنی سلطه حاکم است؛ چه در عصر «غیبت» همواره حزب مخالف شیعه ایران، موفق شده است هم بدین اصل خود با تحکّمات جابرانه

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، ص ۴۹۵.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۳۶-۱۳۸.

۳. الإعلام بمنایب الاسلام، ص ۲۲۷.

سلطهٔ سنی مقابلہ نماید، ہم توانسته است موجودیت اجتماعی-سیاسی خود را تا بدین روزگار حفظ کند.

«سراسر تاریخ یادگاہ آدمیزاد چشم براه است» (احسان طبری) و اگرچہ فضیلت نہی و برتری دادن «عقل» از طرف حکیم رازی - کہ مشعل دار آن بر شمار است -، پیش از ہمہ متوجہ شیعیان یعنی معتقدان بہ امام بودہ است؛ این کہ ابوالعلاء معری نیز با ہمہن لحن عقل را می ستاید، و مستقیماً سخن خود را متوجہ کسانی می سازد، کہ معتقدند باید در مشکلات و معضلات بہ امام رجوع کرد، و در انتظار او بہ سر می برند:

«يَرْتَجِي النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمَامٌ نَاطِقٌ فِي الْكُتَيْبَةِ الْخَرَسَاءِ  
كَذِبَ الظَّنُّ لَا إِمَامَ سِوَى الْعَقْلِ مُشِيرًا فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ»<sup>(۱)</sup>.

همین بزرگان شیعهٔ امامیه بوده اند، کہ بر زندیقان اصحاب «عقل» مانند ابن راوندی، زکریای رازی و ابوالعلاء معری رحمت آورده اند؛ آنان را با تبرئه یا تأیید و تجلیل خویش، از زیر ضربات لعن و طعن علمای مرتجع متقشّر سنگ اندیش «سنی» و سلطهٔ حاکم غاصب رهانیده و بیرونشان آورده اند.

در خاتمهٔ این فصل و در ارتباط با موضوع، شاید نقل این سخن جوئل کرمر خالی از فایده نباشد، کہ اعتقاد بہ امام غایب برای بوییان مطلوب بود؛ چون بہ موجب آن موقتاً خلیفهٔ عباسی را بہ رسمیت شناخته، خود اِعمال قدرت می کردند بدون آن کہ ناگزیر از انتصاب یک مدعی علوی [فاطمی اسماعیلی] باشند. اعتقاد بہ امام غایب برای شیعیان امامیه نیز، از این رو مناسب بود کہ ضمن حفظ بیعت با امام، حکومت امرای آل بویه را ہم قبول کنند. وفاداری بہ حکومت آل بویه طرفدار تشیع، بہ شیعیان امامی اجازه می داد کہ با پذیرفتن مناصبی در ادارهٔ حکومت، مقاصد خویش را پیش ببرند بدان امید کہ از این راه، نفوذ تسنن را کاهش دهند و شاید سرانجام اسلام سنی را براندازند.<sup>(۲)</sup>

۱. فیلسوف ری، ع ۱۶۸ - نقل از «لزوم ما لا یلزم»، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۸۰.

## ۷. اخلاق عملی

### الف. پیش‌نموتگی

پیشوای اخلاقی حکیم رازی «سقراط» است و پس از او افلاطون، اما فلاسفه مشائی (اسماعیلی) ایران عمدتاً متأثر از «اخلاق نیکوماخس» ارسطو (Ethica Nicomachea) می‌باشند؛ و معمولاً اخلاق‌نویسان از آن به «نیکوماخیا» تعبیر کرده، ترجمه عربی آن (در یازده کتاب) پیوسته مورد استناد و استفاده بوده است. بر طبق آراء فلسفی افلاطون بین حیات عقلی و اخلاقی و سیاسی، اتحاد کامل وجود دارد و فیلسوف از راه علم می‌تواند به درک فضیلت نائل آید، و لیاقت حکومت بر مدینه را به دست آورد. اما این جنبه‌های مختلف در فلسفه ارسطو از یکدیگر جداست، خیر اخلاقی یا عملی - یعنی - خیری که انسان می‌تواند از طریق اعمال خود آن را تحصیل کند، ارتباطی با مثال خیر - که در مسیر جدال عقلی در اوج سلسله موجودات واقع شود - ندارد. در ارشاد عامه مردم به فضیلت کاری از گفتار بر نمی‌آید، اخلاق مجموعه‌ای از تعالیمی است که اختصاص به اشراف دارد؛ گویی فضیلت به نظر ارسطو جز در طبقات مرفه و متنعم نمی‌تواند به تمام و کمال ظاهر شود، و برخلاف افلاطون وی قائل به صحت و دقت اصول معینی در تعالیم اخلاقی نیست. عدالت در نظر افلاطون فضیلت واحده یا حافظ وحدت فضائل بود، لیکن در نظر ارسطو خود فضیلت جداگانه‌ای است؛ در نظر او کاری را مطابق با عدالت توان نامید که قانون آن را مقرر دارد، و قانون به ویژه بر طبق نظر افلاطون مجموعه‌ای از دستورهاست، که غرض از آنها ترغیب اشخاص به فضائل می‌باشد. علم اخلاق ارسطویی مبتنی بر اصالت اهل فکر و اهل تحقیق، و تقدم آنان بر اهل سیاست است - یعنی - اصول آن لازم می‌شمرد که حیات عقلی از سایر وجوه حیات اجتماعی تفکیک شود.<sup>(۱)</sup>

۱. تاریخ فلسفه، ص ۳۰۴-۳۰۵، ۳۱۴ و ۳۱۷.

رازی که در اخلاق فلسفی پیرو افلاطون بود، از راه مطالعه کتاب‌های جالینوس به آراء افلاطون آگاهی پیدا کرد، جالینوس هم خود به لحاظ طبی و فلسفی در او تأثیر نهاده؛ دانشمندان اسلامی هم که در علم اخلاق کتاب نوشته‌اند، در اخلاق فلسفی (Moral Philosophy) بیشتر از جالینوس تأثیر یافته‌اند؛ زیرا مهمترین مرجع اخلاق فلسفی در آثار افلاطون، هم کتاب‌های جمهوری و تیمائوس و نوامیس اوست که قبلاً به شرح و نقل آمد. جالینوس در سلسله کتبی به اسم «جوامع» (Epitome) آنها را تلخیص کرده، سپس ترجمه عربی آنها در دسترس فلاسفه قرار گرفته است. به علاوه، جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است (در باب اخلاق نفس) که چگونه انسان می‌تواند نفس خود را نیک بگرداند. اصل یونانی این کتاب از میان رفته است، اما ترجمه عربی آن (از حنین بن اسحاق) مورد استفاده بسیاری از دانشمندان شده است؛ شادروان پاول کراوس نسخه ملخص باقی از آنرا، با عنوان «مختصر کتاب الاخلاق» جالینوس چاپ کرده (قاهره / ۱۹۳۷)<sup>(۱)</sup> و چنان‌که بیاید، مقاله دوم و سوم کتاب در فصل چهارم «الطب الروحانی» رازی به نقل آمده است.<sup>(۲)</sup> به طور کلی، جامعه‌شناسی افلاطون با تغییری مختصر، به صورت روان‌شناسی و علم اخلاق درمی‌آید؛ و چنان‌که گذشت تهذیب نفس با پاکسازی جنبش‌های تنانی، از نظر رازی و خیام بر طبق قواعد یونانی با سیاست مدنی ملازمت دارد. رازی در فصل دوم «طب روحانی» (سرکوبی هوئی) گوید که غایت آن، همانا اصلاح اخلاق نفس است که با لگام زدن بر طبع بهیمی عملی شود. نظر افلاطون شیخ فلاسفه و بزرگ ایشان چنین است که در انسان سه نفس باشد: (۱) ناطقه الاهی، (۲) غضبی حیوانی، (۳) نباتی شهوانی؛ و گوید که دو نفس حیوانی و نباتی، همانا از برای نفس ناطقه وجود یافته‌اند. نفس ناطقه هم بر اثر پیایی شدن کون و فساد جسم، یکسره با رنج‌های پیوسته پیایی و اندوهان انباشته آزارگر همبر گردد؛ و همین خود شمه‌ای از نگره افلاطون و پیش از وی سقراط پاک خدایی است، که بایستی در لگام زدن بر هوئی و شهوت‌ها کوشید و از این کار غفلت نکرد.<sup>(۳)</sup>

۱. تلخیص ترجمه عربی «Peri Ethn» (= درباره اخلاق) جالینوس را «ماتوک» (J. Mattock) در جشن‌نامه «والترز» به انگلیسی ترجمه کرده است:

*Islamic Philosophy and the classical tradition* (Ess. pre. to R. Walzer), 1972, pp. 235-260.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۶۱-۱۶۵ / طب روحانی، ص ۲۱-۲۳.

۳. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۲۰، ۲۷ و ۳۱ / طب روحانی، ص ۱۴-۱۶.

روان‌شناسی اخلاقی از نظر حکیم محمدبن زکریای رازی چنان‌که خود گوید، همان «طبّ روحانی» باشد در برابر «طبّ جسدانی» (= تن‌پزشکی) و آن اقناع با حجّت‌ها و برهان‌ها در تعدیل افعال نفس‌های سه‌گانه (مزبور) که از آنچه بدان افعال اراده شده، مبدا قصوری رود یا این‌که مبدا تجاوز شود. دانش «روان‌تنی» را قدیماً علم فراست می‌گفتند، که اصول آن مبتنی بر علم طبیعی و از شاخه‌های آن بوده، هم‌چون «طبّ» متعارف که با تجارب آدمی تقریر می‌گردد. «فراست» عبارت است از استدلال به احوال ظاهر بر اخلاق باطن، حسب آن‌که مزاج - خواه نفس باشد یا ابزار آن در رفتار - با خلق ظاهر و خلق باطن پیوند دارد. به عبارت دیگر، فراست مقصور بر بیان پیوند میان ویژگی‌های عقلی و اخلاقی و شکل اندام‌های تن است؛ مبدأ آن را حسب نظر جابر بن حیّان کیمیای، تشابه میان انسان و حیوان طبق اعتقاد به تناسخ ارواح دانسته‌اند؛ ولی شاخه‌ای از علم فراست همانا پیش‌شناسی، پیش‌آگهی / پیش‌سنجی یا همان «تقدمة المعرفة» (Prognostic) است. طیّ دوران اسلامی یکی از کتاب‌های متداول در فراست، همان اثر منحول «سرالاسرار» (السیاسة) ارسطو (پیشگفته) بود، که هم از منابع تألیفات در این رشته به شمار رفته است. آنگاه مقاله دوم کتاب «المنصوری فی الطبّ» (- طبّ منصوروی) حکیم زکریای رازی است، با عنوان «شرح جامع در شناخت مزاج‌های بدن‌ها و هیأت آنها و خلط‌های غالب بر آنها و استدلال‌های مختصر در باب فراست» (در ۳۶ فصل) که سومین فیلسوف «ری» فخرالدین رازی در کتاب «الفراسته» خود، هم از آن «سرالاسرار» منحول و هم از این مقاله (فصل) رازی تأثیر یافته است.<sup>(۱)</sup>

### ب. طبّ روحانی

پیشتر تعریف آن از خود رازی گذشت (- استدلال در تعدیل افعال نفوس) و لذا آن را «طبّ نفوس» هم نامیده‌اند، که هدف از آن اصلاح اخلاق نفس می‌باشد. اما کتاب «الطبّ الروحانی» رازی که خود گوید: «آنگاه که در بغداد بودم، برخی از برادران خواستند که گفتاری در اصلاح اخلاق بنویسم؛ اکنون که امیر «ری» دستور داد تا کتابی موزج و مختصر در این معنا تألیف کنم، آن را «طبّ روحانی» می‌نامم؛ و آن با کتاب «المنصوری»

۱. الفراسة عند العرب (و کتاب «الفراسته» لفخرالدین الرازی)، تألیف «یوسف مراد»، القاهرة، ۱۹۸۲، ص

که در طب جسمانی است - همبر باشد.<sup>(۱)</sup> آن امیر «ری» ابوصالح «منصور» بن اسحاق بن احمد سامانی بود، که طی سال‌های ۲۹۰-۲۹۶ هجری از طرف پسرعم خود - احمد بن اسماعیل بن احمد - دومین پادشاه سامانی بر آنجا حکومت کرده؛ و همان امیری است که رازی کتاب «المنصوری فی الطب» را نیز - در طب جسمانی - به نام و برای او نوشته است، چنان‌که «طب روحانی» را همتا و همبر با آن ساخته است.<sup>(۲)</sup> این کتاب را استاد پاول کراوس فقید از روی چهار نسخه خطی در جزو «رسائل فلسفیه» (ص ۱-۹۶) چاپ کرده؛ پیشتر علامه «دی‌بور» هلندی (مؤلف «تاریخ فلسفه در اسلام») گفتاری در باب منابع یونانی «الطب الروحانی» نوشته بود (آمستردام / ۱۹۲۰) و سپس پروفیسور آرتور آربری در کمبریج تمام کتاب را به انگلیسی ترجمه و چاپ کرد (*The Spiritual Physick of Rhazes, 1950*) و در ایران هم استاد دکتر مهدی محقق فصل هفتم کتاب «فیلسوف ری» خود را (ص ۱۵۳-۲۱۰) به کتابگزاری آن با تلخیص فصول (به فارسی) و تحشیه بعض مطالب آن اختصاص داد.\* اما قدیم‌ترین نسخه کتاب از آن دکتر یحیی مهدوی (مجموعه مورخ ۶۳۶ هجری) - میکروفیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش ۱۵۵۹) دیباچه‌ای دارد، که در دیگر نسخه‌ها نباشد و آن از این قرار است:

«نگره‌ها درباره پیش درآمد فلسفه سه‌تاست: یکی ورود به فلسفه را از طریق صناعت هندسه (ریاضی) داند، دومی ورود به آن را با اصلاح اخلاق نفس شناسد؛ و سه دیگر ورود به آن را از راه صناعت منطق داند. هیچ‌یک از این نگره‌ها نپذیرفتنی و دوراندختنی نیست، منتها کسانی که رأی افلاطون حکیم را برگزیده‌اند، بر طریق دوم رفته باشند که همانا اکتساب نفس خوی و خیم‌های پسندیده و تزکیه آن از حرص و آز بر شهوت‌هاست...؛ و چون حکیمان در اصلاح اخلاق نامه‌های بلند نوشته، نکات و معانی ضروری و لازم از برای آن آورده‌اند، که دیدم آنها پراکنده و یک‌جا گرد نیامده است، از

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۵.

۲. فیلسوف ری، ص ۶۴، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۵۶، ۱۵۷.

\* اخیراً دکتر مهدی محقق کتاب «طب روحانی» رازی را به عنوان «الدراسة التحلیلیه...» (به زبان عربی و فارسی و انگلیسی) همراه با متن‌های مخطوط و مطبوع کتاب و مقدمات و فهارس تجدید چاپ کرده (دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۷۸) و پرویز اذکائی هم متن آن را به فارسی ترجمه نموده است (تهران، مؤسسه فرهنگی اهل قلم، ۱۳۸۱).



این روگفتاری موجز و مختصر بدین مقصود ویژه ساختن، اصول و رؤوس مطالب و نکات ضروری در اصلاح اخلاق را، با نظم و ترتیب سهل و آسان و زودبایی در آن بیاوردم؛ پس کتاب (طب روحانی) خود را بر بیست فصل نهادم، که نخستین فصل درباره برتری خرد و ستایش آن می‌باشد...»<sup>(۱)</sup>. باقی فصل‌های کتاب از این قرار است: ۲، در سرکوبی هوی (= آز) و دفع امیال آن و جملتی از رأی افلاطون حکیم. ۳، شمه‌ای مقدمه‌وار در ذکر یکایک بیماری‌های بدخیم نفس. ۴، در این‌که آدمی عیوب نفس خود بشناسد. ۵، در دفع عشق و انس و کوتاه‌سخن درباره لذت. ۶، در دفع خودبینی. ۷، در دفع حسد (= رشک). ۸، در دفع غضب مفرط و زیانبار. ۹، در به دور افکندن دروغ. ۱۰، در به دور افکندن بخل. ۱۱، در دفع فکر و غم و غصه زیاد و زیانبار. ۱۲، در دگرساختن اندوهان. ۱۳، در دفع حرص و طمع. ۱۴، در دفع عادت به باده‌گساری. ۱۵، در زیاده‌روی در جماع. ۱۶، در دفع بی‌ارادگی و عادت‌های بیهوده و مذهبی. ۱۷، در اندازه‌کسب و کار و درآمد و هزینه. ۱۸، در عدم تلاش و تلواسه از برای دنیاطلبی و مراتب دنیوی، و فرق میان آنچه هوی می‌نماید و آنچه عقل می‌نماید. ۱۹، در سیرت فاضله (= خوی بهین دانایی). ۲۰، در ترس و هراس از مرگ.

پیش از حکیم رازی ابواسحاق کندی فیلسوف کتابی به اسم «الطب الروحانی» داشته، که بر جای نمانده و هم دانسته نیست که همان کتاب «فی الاخلاق» او باشد. فلاسفه بعد از رازی هم کتاب‌های «اخلاق» نوشته‌اند، که اهم و اشهر آنها از آن فیلسوف دوم «ری» ابن مسکویه رازی تحت عنوان «تهذیب الاخلاق» است، بی‌گمان وی در تألیف آن متأثر از فیلسوف اول (متبع خود) زکریای رازی بوده؛ باقی فلاسفه مشائی (اسماعیلی) طریقه ارسطویی «اخلاق» را به تبع از ابواسحاق کندی پیش گرفته‌اند. اما کسانی که «طب روحانی» رازی را نقض کرده‌اند: ۱) ابوبکر حسین‌ابن تمّار (یمان) دهری متطبب هم‌روزگار با رازی، که در مجلس مناظره وی با ابوحاتم اسماعیلی هم حضور داشته؛ رازی کتاب «فی نقض الطب الروحانی علی ابن التّمار» را بر ردّ او نوشته، یک کتاب یا رساله‌ای دیگر هم علیه او دارد به عنوان «فی الردّ علی حسین التّمار علی جو الاسراب» (= در ردّ بر حسین تمّار در مسئله هوای نقاط زیرزمینی) که ابوریحان بیرونی (الانبار/ ۳۱۶) به مناقضات بین آن دو (ابوبکر رازی و ابوبکر تمّار) در این خصوص اشاره کرده

۱. الطب الروحانی. طبع محقق، ص ۱۶۵؛ ترجمه اذکائی، ص «ز».

است. ۲) حجة العراقرین حمیدالدین احمد بن عبدالله کرمانی اسماعیلی (متوفی بعد ۴۱۲ هـ ق) که کتاب «الأقوال الذهبیه» را فقط بر رد کتاب «الطب الروحانی» رازی نوشته، ذیلاً در این خصوص به شرح تر سخن گفته خواهد شد. اما کسانی که «طب روحانی» رازی را پذیرفته‌اند، از جمله ابوالفرج ابن جوزی (م ۵۹۷ ق) حنبلی مشهور است، که هم کتابی بدین عنوان «الطب الروحانی» نوشته؛ باید حسب قول پاول کراوس گفت که وی، اصلاً کتاب رازی را سرقت کرده است. ابن جوزی به علاوه در کتاب «ذم الهوی» (= نکوهش هوای نفس) خود، یکسره مباحث «ذم الهوی» (= لگام زدن بر هوای نفس) رازی در «طب روحانی» را سلخ نموده؛ دیده‌ام که باز در کتاب‌های دیگرش نیز، مطالبی بدون ذکر مأخذ از رازی نقل کرده است.<sup>(۱)</sup>

دانسته است که رازی در فلسفه صاحب رأی و نظر مستقل بوده، در بسیاری از مسائل فلسفی سر از ربقه تقلید قدما بیرون کشیده، بسا که خود مؤسس و مقدم فکر و نظر نوین شده است؛ و هرچند که آراء و افکار افلاطون و جالینوس را حاصل نموده، در استفاده از اندیشه‌های پیشینیان تنها به گفتاورد بسنده نکرده، بلکه آنها را با اندیشه ژرف و تفکر نیرومند خود آمیخته، نیک محسوس است که رازی استقلال فکری خود را حفظ کرده، بیشتر مطالب را نیز با نقدهای فیلسوفانه همراه ساخته است. دانشمندانی که درباره اخلاق فلسفی تحقیق کرده‌اند، استقلال فکری رازی و برجستگی او را اذعان نموده؛ و از جمله ریچارد والتز طی گفتاری درباره تحلیل افکار اخلاقی «مسکویه» رازی، نوشته‌های او را با زکریای رازی مقایسه کرده، حکیم ما را به داشتن اندیشه مستقل و انتقادی ممتاز می‌سازد. هم از مزایای کتاب «طب روحانی» رازی این‌که وی، تقلید از گذشتگان را کناری نهاده و افکاری در این کتاب ابراز داشته، که کاملاً مستقل‌اند و او مانند دیگر دانشمندان خود را ریزه‌خوار خوان گذشتگان نساخته، بل همانا از قوت فکر و عقل طبیعی خود نسبت به تحلیل و تجزیه مطالب اخلاقی استمداد می‌جوید. در آن زمان که رازی این کتاب را می‌نوشت، آثار مهم افلاطون و ارسطو در اخلاق منتشر می‌بود؛ هم چنین کتاب‌هایی که جالینوس در این موضوع نوشته، از جمله یکی «فی ان الأخیار ینتفعون بأعدائهم» (= در این‌که نیکان از دشمنان خویش سود می‌جویند) و دیگری «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» (= در این‌که آدمی عیب‌های خویش را بشناسد)

۱. رسائل فلسفیه، کراوس، ص ۲ و ۳. فیلسوف ری، ص ۸۶-۸۷، ۱۴۱، ۱۵۷-۱۵۹، ۱۶۵-۱۶۶.

که رازی در کتاب «طب روحانی» خود (فصل چهارم) از این دو اثر به تصریح یاد و نقل کرده است. دکتر محقق معتقد است که مرجع رازی به عنوان «درمان هوای نفس» جالینوس (که وجود دارد و چاپ هم شده) همان کتاب «الاخلاق» وی (در چهار مقاله) بوده باشد.<sup>(۱)</sup>

اما کتاب ردّ بر طب روحانی رازی به عنوان «الأقوال الذهیبیه» (= سخنان زرین) از داعی حمیدالدین کرمانی اسماعیلی، که بایستی گفت دانشمندی موّقر و متین و عقیف بوده؛ برخلاف ابوحاتم رازی و ناصر خسرو اصلاً حکیم را با لفظ «ملحد» یاد نکرده، تنها یک‌بار تلویحاً او را «معاند» نامیده، خیلی محترمانه با حکیم برخورد کرده و به نقد پرداخته است. وی بیست فصل کتاب «طب روحانی» را تلخیص نموده، بر آنها ردّ نوشته و گوید که این‌ها طب «روحانی» نباشد، بلکه جملگی جسمانی یا نفسانی است که شرح داده است. در خصوص «نبوت» که مکرّر کردیم مسئله محوری و گرهی اسماعیلیه با حکیم رازی بوده، گوید که آنچه را شیخ ابوحاتم در جواب وی اجمال کرده پاسخ می‌دهیم، درباره‌ی موجب تخصیص انبیاء از جمله مردمان به فضیلت و تقدّم بر ایشان اقامه دلیل می‌کنیم. اما چون در کتاب «طب روحانی» رازی نگریستم و در ابواب آن تأمل کردم و هدف آن دریافتم، چنین دیدم که آنچه وی طب «روحانی» پنداشته اصلاً نه مانند آن چیزی است که در طب «جسمانی» بنیاد کرده - عرصه‌ای که وی در آن شهبسوار یکه‌تاز است؛ زیرا آنچه در آن غور و خوض نموده همانا آن‌را نه می‌داند و نه می‌شناسد، در آنچه واجب به ذکر بوده کوتاهی کرده، امری که در طب روحانی نیاز بدان باشد: بیمار کیست؟ بیماری چیست؟ داروی آن کدام است؟ و روش درمان و پزشکی چگونه باشد؟ پس ما طیّ دو باب (این کتاب) شامل دوازده قول، خطای مستمرّ بر پسر زکریاء را در طب روحانی آشکار نموده، حقیقت امر را در خصوص طب نفسانی عیان می‌کنیم. آنگاه وی در قول پنجم خود تمام فصل دوم کتاب «طب روحانی» را آورده، گوید که آن «طب» نیست و بیان فساد قول افلاطون، نیز هرکس که پیرو او بدین نظر است که انسان را سه نفس باشد: نامیه، حسیّه، ناطقه؛ و این‌که نفس پس از مفارقت از جسم، یا به شخص دیگر تعلق می‌یابد یا به اجسام دیگر وارد می‌شود.

۱ فیلسوف ری، ص ۱۶۴-۱۶۵/ بیست گفتار، ص ۳۱۵/ السیره (مقدمه)، ص ۴۵/ رسائل فلسفیه، ص ۳۳ و ۳۵.

بنابراین، اگر رازی کتاب «طب روحانی» را همبر و همتای کتاب «المنصوری» قرار داده که در طب جسمانی است، ما این مطلب را مورد تأمل ساختیم و دریافتیم که کتاب المنصوری چنان از صنوع تألیف و حسن ترتیب برخوردار است؛ ولی این یکی (طب روحانی) به هیچ‌روی همتا و همپای آن در نظم و ترتیب مطالب و نظام مبنائی نباشد، بل نشانگر کمی دانش و قلت معرفت وی در امور نفسانی است؛ چندان‌که در تسمیه کتاب به طب روحانی راه خطا پیموده، آنچه آورده همانا دور از مقصود (روحانی) و بل مربوط به طب جسمانی باشد؛ از این‌رو در ایضاح خطای وی نسبت به حق طب نفسانی، باید گفت که قول وی در تفویض امر به نفس در اصلاح ذات باطل است.<sup>(۱)</sup> این‌که داعی اسماعیلی بر این نکته تأکید کرده است که، طب روحانی رازی چندان هم «روحانی» نباشد؛ بلکه مفاد و مضمون آن در معنا «جسمانی» است؛ از آن‌روست که فیلسوف مادی «ری» در واقع چیزی به اسم روح، همچون جوهر مفارق از جسم نمی‌شناخته و بدان باور نداشته؛ چه او همان‌طور که در فصول مربوطه (پیشین) گذشت، نفس را هم مادی می‌دانسته که همان تعبیر (پیشگفته) شادروان دکتر تقی ارانی: «روح نیز مادی است»؛ و این مفهوم در مفکره گیتی‌گرای رازی، هم به طریق «جسمانی» (ناسوتی) صورت بسته است. توضیح یا تفسیر این موضوع فعلاً از بحث ما بیرون است، اما ایضاح خطای رازی - به زعم داعی حمیدالدین کرمانی -، نسبت به طب نفسانی جز این توجیه دیگری ندارد، توان گفت که اصلاً «خطایی» از نظر رازی واقع نشده است.

بنابراین، طب روحانی رازی به روانشناسی اخلاقی امروزه نزدیک یا همانند است، از قضا مقصد و مرادش هم ظاهراً این بوده؛ چنان‌که در تعریف خود گفته است: «اقامه حجج و براهین در تعدیل افعال نفس‌های سه‌گانه...»، که افعال (= کنش و واکنش‌های روحی) بخشی تابع اراده فرد باشد؛ در واقع آموزه خودآگاهی آدمی نسبت به امور نفسانی و رفتار اخلاقی خویش، یا همان‌که سقراط در یک کلمه گفته است: «خودت را بشناس»؛ و اما از سه قسم نفس آنچه با روح انسانی انطباق پذیرد، همان «نفس ناطقه» یا جنبه عقلانی و الاهی نفس کلیه است. سیمای اهورایی بهین و برین و خردآیین نفس را، هم به مفهوم «لاهوئی» و غیرمادی (= ناگیتیایی / ناهریمنی) و غیرجسمی به لفظ اوستایی و پهلوی «مینوی» گفته‌اند، که ترجمه دقیق آن به لفظ عربی همانا «روحانی»

۱. الاقوال الذمیه، ص ۵، ۱۰، ۱۵، ۲۱، ۸۷، ۱۳۷ و ۱۳۹. / رسائل فلسفیه، ص ۱۰-۱۲ و ۱۵.

است. در فرهنگ فلسفی رازی روحانی معادل و به مفهوم کلمه «مینوی» پهلوی، در قبال و متضاد با کلمه «گیتیک» (= مادی) که هم به مدلول «جسمانی / جسدانی» و ناسوتی باشد. روحانی و «روحانیت» در نزد حکیم رازی مانوی مآب «کیمیایی»، در واقع معنای خاصی دارد که در فصل پیشین (V) و بهر «عقل و نفس» (۶) و استدراک (۱۷/۶، ه) بدان اشاره کرده‌ایم، این‌که جزء «مینوی» نفس را طباع تام گفته‌اند، که همان «دئنا / فروهر» (= وجدان / روح الاهی) در اعتقادات مزدائی، کمابیش برابر با «مُثل» افلاطونی یا «اعیان ثابتة» عرفانی است. طباع تام (= دین / فروهر) همان اصل نورانی و مبدأ علم و طبیعت باشد، که چهار طبع جهانی (عناصر / طبایع) را اقلانیم اربعه آن دانسته‌اند (از این‌رو داعی کرمانی در شگفت است که طب روحانی رازی چرا ناسوتی است) - یعنی ارواح متعالیه‌ای که قوت و تدبیر آنها مراتب معرفت و حکمت و علم فطنت را می‌افزاید؛ از این‌رو سقراط همین طباع تام (= روحانیت انسان) را شمس‌الحکیم خوانده و مفتاح اسرار حکمت نامیده است.<sup>(۱)</sup>

کاسترتلی در گفتار کوتاهی به عنوان «اوروان» (روان) اوستایی به معنای روح، ریشه «var» (= گزیدن) را در آن پذیرفته است؛ از آن‌رو که «روان» (روح) نیرویی است رها و آزاد، مخیر است (ور + وان / اوروان / روان) بین خیر و شر تا کدام را گزیند.<sup>(۲)</sup> طب روحانی رازی رهنمون بدین مقصد است، که آدمی با ابزار «خرد» (جنبه الاهی نفس) یا همان «نیروی گزیننده» در وجود خویش (- روان) بین «خیر» و «شر» عالم تمیز دهد، نفس مینوی خویش را از علل و امراض و اعراض «شر» برکنار بدارد - یعنی - تهذیب اخلاق نماید، و یا برهاند - یعنی - به مراتب عالیة روحانی (نورانی) فرارس شود. طب روحانی رازی که در معنا و غایت خود، سائق به رهایی «نفس» ناطقه (عقلانی- لاهوتی) از زندان «تن» ناسوتی است، در مفهوم مانوی‌اش - یعنی - مذهبی که یکسره بر فلاح آدمی استوار شده، ناظر به طب ارواح می‌باشد، که «طیب» آن خود همانا «مسیح» (منجی) است؛ و از این‌رو پزشکی او «طب روحانی» نام داشته، چنان‌که در دعاهاى آنان خطاب «ای طیب ارواح ما» و یا «طیب الارواح» آمده است. ماندائیان نیز بر همین اعتقاد بودند، که البته در پزشکی سومری-اکادی (بابلی) ریشه دارد؛ چون علت

۱. رش: معارف اسلامی (دکتر سیدحسین نصر)، ص ۸۴-۸۵.

2. *A Volume of Oriental Studies* (Presented to prof. E. G. Browne), p. 127.

بیماری‌ها را «معاصی» اشخاص - یعنی - آرایش‌ها و آلام روحی می‌دانستند؛<sup>(۱)</sup> و اشعاری که در متون ماندائی در این خصوص آمده، بالجمله یادآور بعضی ابیات مثنوی مولاناست: «... ای طیب جمله علت‌های ما / ای دوی نخوت و ناموس ما / ای تو افلاطون و جالینوس ما / جسم خاک از عشق بر افلاک شد...» (۱/۲۳-۲۵) که از آن به «طیب الاهی» تعبیر کرده است. هم در آن متون «طیب» کسی است که انسان را از ظلمت (شر) بازدارد، در سرودهای مانوی (پهلوی) نیز آمده است که «پزشک» همانا رهاننده و بیدارگر خفتگان، همان کسی است که مردگان را برانگیزد؛ و این «طیب» و «منجی» روحانی در تداول مسیحیان، همان روح‌القدس باشد که از آن به «عقل کلی» (Nous) تعبیر شده است.<sup>(۲)</sup>

حکمت عملی یا اخلاق که نفس بدان پاک و مهذب می‌گردد، همان طبّ نفوس است که به اصلاح و درمان اخلاق می‌پردازد، آنرا از افراط و تفریط دور و به اعتدال نزدیک می‌کند؛ چنان‌که شریف جرجانی در تعریف «طبّ روحانی» آرد: «علم است به کمالات قلوب و آفات و امراض آنها، دارو و درمان و چگونگی درستی و اعتدال آنهاست».<sup>(۳)</sup> در سخنان حکیمان و پیامبران هم از بیماری نفس و قلب یاد شده (فی قلوبهم مرض...) و افلاطون گفته است که «بیماری نفس همانا نادانی است»، حکیم طیب رازی نیز همین را در موضوع «نادانی نفس که به هیولی آویخته» بیان داشته؛ و این‌که تهذیب اخلاق یا درمان نفس همانا رفع «جهل و جهالت» آدمی است، که خود برادر «ظلمت» اهریمنی و از اخوات «هوئی» می‌باشد. فصل دوم کتاب رازی (طبّ روحانی) در باب سرکوبی هوای نفس و بازدارش از امیال آن، که در ضمن خلاصه‌ای از رأی افلاطون حکیم می‌آورد، هم به قصد انگیزش نفس به سوی خرد و دانایی است. به نظر وی ابزار و آلت نفس گویا (ناطقه) همان مزاج دماغ آدمی است، حس و حرکت ارادی و تخیل و فکر و ذکر نیز از دماغ صادر شود؛ البته این فعالیت‌ها معلول جوهری است که در دماغ حلول کرده، آنرا همچون وسیله و ابزاری به کار می‌برد که هم بدان فاعل نزدیکتر است. افلاطون بر آن بود که انسان باید برای تعادل بخشیدن به نفس‌های سه‌گانه (مزبور) از «تن‌پزشکی» - که

۱. رش: فهرست ماقبل الفهرست، بخش دوم (پزشکی در ایران باستان)، ص ۲۸۵-۲۸۸.

2. *Mesopotamian Elements* (Widengren), pp. 158-, 164-, 168.

۳. التعریفات، طبع فان فلوتن، ص ۱۴۵.

همان طبّ معروف است - و نیز از «روان‌پزشکی» - که پایه بر احتجاج و استدلال دارد - سود جوید، تا نفس‌های (سه‌گانه) از آنچه مورد طلب است نه فزون‌جویی کنند و نه کمی و کاستی نمایند - یعنی - همان تعدیل افعال نفوس (موضوع طبّ روحانی) یا اعتدال مطلوب به حاصل آید. گویند که اعتدال از ریشه «عدل» فراجسته است، چنان‌که افلاطون هم از حالت تسلط آدمی بر ذائل به «عدل» تعبیر کرده؛ حکیمان دیگر از اقسام عدل طبیعی و وضعی و الاهی و اختیاری سخن گفته‌اند، که اعتدال مورد نظر در اخلاق و نفس (طبّ روحانی) همانا عدل اختیاری در انسان است؛ و آن عبارت است از هماهنگی نیروهای نفسانی به نحوی که یکی بر دیگری غلبه نکند و ستم نرزد، این عدل از برای نفس همچون «صحت» است از برای بدن آنگاه که اعتدال طبایع در آن پایدار گردد.<sup>(۱)</sup>

### ج. رنج و شادی

موضوع «لذّت و ألم» از مهم‌ترین مباحث در حکمت عملی و اخلاق است، که تقریباً همه حکماء ناگزیر از اظهار نظر و بحث در این باب شده‌اند. حکیم رازی در این خصوص همچنان خود را پیرو افلاطون می‌داند، با توجه به این‌که موضوع کتاب «دربارۀ لذّت» منسوب به سقراط است؛ چنان‌که ابونصر فارابی حسب «احتجاج» وی در جزو فلسفه افلاطون، آنجا که در باب سیرت لذّت‌گرایان بحث نموده، از جمله آرد که آیا این امر آدمی را به کمال مطلوب می‌رساند یا نه؟ حقیقت لذّت و آنچه مطلوب مردمان - و مشهور در نزد ایشان است - چیست؟ کمال مطلوب در نزد لذّت‌گرایان چه‌گونه واقعیت دارد؟ لذّت و ألم که دو حالت در انسان است، هم از افعال بهیمی می‌باشد ولیکن تنها افعال شرّ را بهیمی گفته‌اند. بر حسب آراء جماعتی شرّ مطلق همان «الم» است، خیر مطلق را هم «لذّت» گفته‌اند؛ از این رو باور کرده‌اند که جزای اعمال به ألم و لذّت بوده باشد.<sup>(۲)</sup> افلاطون بهر یکم از کتاب پنجم «قوانین» (نوامیس) را به بحث درباره ارزش نسبی لذّت و درد اختصاص داده است.<sup>(۳)</sup> در رسالۀ «فیدون» هم جستجوی حقیقت را همراه با خودداری از لذائذ دانسته؛ زیرا نفس از یک طریق به وسیله تمایلات وابسته به تن است،

۱. فیلسوف ری، ص ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۹-۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۳، ۲۰۱ و ۲۰۳.

۲. افلاطون فی الاسلام، ص ۱۵، ۲۲، ۳۱ و ۲۱۰.

۳. دوره آثار افلاطون. ترجمۀ محمدحسن لطفی، جلد ۷، ص ۷۳۳-.

از طریق دیگر ناگزیر است که از خلال بدن - که آنرا به منزله زندان است - به جهان بنگرد.<sup>(۱)</sup> ارسطو نیز در این معنا به اسکندر اندرز می‌دهد، از یاری کردن شهوات پرهیزد که هلاکت باراند؛ زیرا که شهوت حاصل میل به سوی نفس بهیمی است، که جسم فانی را خورسند می‌کند و عقل باقی را هلاک می‌سازد.<sup>(۲)</sup> اما اندیشه «خوشباشی» (Hedonism) اپیکور که بسیار مشهور است، و برخی از نگره‌های طبیعی حکیم رازی (- مانند ذره‌گرایی) را متأثر از آراء وی دانسته‌اند، صرفاً ناظر به پدیده همگانی لذت‌جویی نبوده، بلکه وی این مفهوم را بر لذت‌های عقلی و علمی هم تعمیم داده است. رازی آراء مشهور خود را درباره «خوشی و درد» آدمی، هم در سیرت فلسفی، طب روحانی و شکوک جالینوس بیان داشته؛ و هم کتابی مستقل در این موضوع (فی مائیه اللذة) نوشته، که ابن‌ابی‌اصیبعه تعریف آنرا هم ضمناً بدین عنوان «کتاب فی اللذة، غرضه فیه ان یبین انها داخله تحت الراحة» فرانموده است.<sup>(۳)</sup> - یعنی - مراد از لذت در نزد رازی این‌که آن در مقوله «راحتی و آسودگی» می‌گنجد. کتاب اللذة رازی مانند دیگر آثار او بر جای نمانده، اما ناصرخسرو قبادیانی گزیننه‌های گرانبها از آن (در زادالمسافرین، ص ۲۳۱-۲۴۴) به فارسی فرانموده، که شادروان پاول کراوس در بهر پنجم از «رسائل فلسفیه» (ص ۱۳۹-۱۶۴) آنها را عیناً نقل و طبع و در هامش به عربی ترجمه کرده؛ دکتر مهدی محقق نیز که فصل نهم کتاب «فیلسوف ری» را به موضوع «لذت» اختصاص داده (ص ۲۳۷-۲۵۶) همان فقرات را به نقل آورده است. رازی یک کتاب (جدلی) دیگر درباره همین موضوع (لذت) داشته است، که بیرونی به عنوان «فیما جری بینة و بین شهید البلخی فی اللذة» (= مناظره‌ای که میان وی و شهید بلخی درباره لذت رخ داده) و دیگران به عنوان «کتاب فی نقضه علی شهید البلخی فیما ناقضه به فی امر اللذة» (= کتابی در ردّ بر شهید بلخی در باب مناقضت وی راجع به موضوع لذت) یاد کرده‌اند. وی همان ابوالحسن شهیدبن حسین بلخی (م-ظ: ۳۲۵ هـ) ادیب و شاعر و متکلم معتزلی معروف است که (رودکی مرثیه، شهر «کاروان شهید رفت از پیش...» را در حق او سروده) در علم کلام و فلسفه همپایه دو همشهری هم‌روزگار خود ابوزید بلخی و

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه داوودی، ص ۱۹۱.

۲. کتاب السیاسة فی تدبیر الریاسة، طبع بدوی، ص ۷۶.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۳۹ / فیلسوف ری، ص ۱۳۸ و ۲۳۷.



ابوالقاسم کعبی (مصاحبان مناظر با حکیم رازی) بود؛ و چنین نماید که مخالفت وی با رازی در مسئله لذت، بدان سبب بوده است که تعریف رازی شامل لذت‌های نفسانی نمی‌شود؛ زیرا همین مسئله نیز علت مخالفت ارسطو با افلاطون بوده، کتاب شهید بلخی هم خود «تفضیل لذات نفس بر لذات بدن» نام داشته است. حکیم رازی علاوه بر آن (ردیه) اندیشه «لغز» شهید را، هم درباره معاد (که درست معلوم نیست) نقض کرده است.<sup>(۱)</sup>

اما درباره منشأ نظر رازی راجع به «لذت»، که خود حسب معمول به افلاطون استناد کرده؛ احتمالاً این نظر را هم از طریق جالینوس برگرفته، که «جوامع کتاب تیمائوس» (فی العلم الطبیعی) افلاطون و دیگر «جوامع» (= گزینه‌ها) تألیف نموده؛ گروهی (مانند: ابن القفطی، ابن العبری، علامه حلّی، ...) گفته‌اند که رازی مذهب خود را در باب لذت از «فورون» (Pyrrhon) متشکک گرفته (سده ۳ ق.م) که مقصود همانا «افیقورس / اپیکور» (Epicure) بانی مکتب «لذت‌گرایی / خوشباشی» (Hedonism) است؛ این گروه منشأ افلاطونی نگرش رازی را، با مال اپیکور (به اسم «فورون») اشتباه کرده‌اند.<sup>(۲)</sup> به هر حال، تلقی رازی از «لذت» در کتاب طب روحانی این است که، حسب تعریف فلاسفه طبیعی لذت همانا رجوع به طبیعت است؛ زیرا که «الم» خروج از طبیعت می‌باشد که چون یکباره بازگردد، حالت احساسی آن «لذت» باشد. همین تعریف را ناصر خسرو از کتاب اللذّه رازی آورده است که «لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج، و لذت نباشد مگر بر اثر رنج...؛ و گوید که لذت حسی رهاننده است، و درد حسی رنجاننده است...؛ و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت (چون) اثرکننده مر آن اثرپذیر را از حال طبیعی او بگرداند، آنجا رنج و درد حاصل آید؛ و چون مر اثرپذیر را به حال طبیعی او بازگرداند، آنجا لذت حاصل آید...؛ پس اثرپذیر درد و رنج از آن یابد، کز طبیعت بیرون شود، و لذت آنگاه یابد که به طبیعت باز آید...؛ پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست، مگر راحت از رنج...»<sup>(۳)</sup>. عبارت افلاطون هم در تیمائوس (بند ۶۴) تقریباً همان است که

۱. فیلسوف ری، ص ۳۹-۴۱، ۸۲، ۱۱۲، ۲۳۷ و ۲۵۴. رسائل فلسفیه، ص ۱۴۵-۱۴۶.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۴۱-۱۴۲. فیلسوف ری، ص ۲۴۸-۲۴۹.

۳. زادالمسافرین، ص ۲۳۱-۲۳۲. رسائل فلسفیه، ص ۳۷ و ۱۴۸-۱۴۹. فیلسوف ری، ص ۲۳۸، ۸۲ و

رازی از (تلخیص طیمائوس) جالینوس نقل کرده است: «علت پیدایش لذت و الم را می‌توان چنین بیان کرد: هر تأثیر شدید و ناگهانی که حالتی خلاف حالت طبیعی در ما ایجاد کند، دردناک است؛ و هر تأثیری که به همان نحو شدید و ناگهانی باشد و باعث شود که حالت طبیعی به ما بازگردد لذت آور است.»<sup>(۱)</sup>

خلاصه کلام محمد زکریا «در لذت و الم» که ناصر خسرو درباره حال طبیعی نقل کرده، این است که حال دیگر بدان نیامده باشد به تغییر و تأثیر، پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان، و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت (ص ۲۳۲-۲۳۳). آنگاه ناصر خسرو به شرح «گفتار محمد زکریا در لذت و الم»، گفتار وی «در لذت مجامعت»، گفتار «در لذت دیدن نکورویان و شنودن آواز خوش» (به نقل از کتاب اللذة رازی) و سپس چند بهر «در رد قول محمد زکریا» درباره لذت (که چیزی نیست مگر راحت از رنج...) و سرانجام «فرق میان لذت و راحت» پرداخته، گوید که «لذت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر است.»<sup>(۲)</sup> اما نکته‌ای که از تقریر رازی در این خصوص برمی‌آید، که به نظر ما نتیجه منطقی «طبیعی» وی موافق با اصول نگرش «مادی» (بنا به مذهب هگلی مارکسیسم) در موضوع «تبدل کم به کیف» می‌باشد، این‌که رازی آشکارا احساس لذت را حالت کیفی ناگهانی در پی تغییرات کمی تدریجی می‌دانسته (زاد / ۲۳۴)<sup>(۳)</sup> که مایک چنین نگره جدلی طبیعی را، در نزد بعضی از متفکران و عارفان ایران هم (مانند «عین‌القضات» همدانی) سراغ داریم. رازی در فصل پنجم طب روحانی (کوتاه سخن درباره لذت) شرحی مبسوط داده، از جمله این‌که بیشتر لذت‌گرایان - که مطیع و منقاد آن هستند - در حقیقت آن را نمی‌شناسند، و از آن جز حالت رجوع تصویری ندارند. گوید طباع و هوئی پیوسته آدمی را به پیروی از لذت‌های حال فرامی‌خوانند، و آنها را بدون اندیشه و تفکر به عاقبت امر ترجیح می‌دهند؛ برمی‌انگیزند و در این طریق به شتاب وامی‌دارند، اگر پس از آن چندین برابر آنچه پیش از آن گذشته باشد، همان دردآور و خود مانع از لذت شود. باید دانست که

۱. دوره آثار افلاطون (ترجمه لطفی)، ج ۶، ص ۱۸۸۵-۱۸۶ / افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۱۳۶.

رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۴۰.

۲. زاد المسافرین، ص ۲۳۳-۲۳۴ / رسائل فلسفیه، ص ۱۵۱-۱۶۴ / فیلسوف ری، ص ۲۳۹-۲۴۸.

۳. نیز رجوع شود به «طب روحانی» (ترجمه اذکانی)، ص ۲۶.

کمال لذت و نقصان آن با افزایش برخی به برخی از آن نباشد، بلکه با افزونی به اندازه نیاز بدان است.

«گروه متفلسفان از لگام زدن بر هوی و ستیزش با آن و بلکه خوار شمردن و میراندن آن، به امری بس بزرگ فرامی‌یازند و حتی از خوراک و آشام جز قوت کمی بر نمی‌گیرند، هیچ مال و خواسته و سرای و بستانی بهم نمی‌رسانند. نظر افلاطون این است که هر کس هوی را به اندازه آنچه زیان فوری دنیایی بیار نیارد لگام کند. (در یک تقریر رازی موضوع «ترک لذت خود لذت دارد» چنین بیان شده است) و اگر کسی با لگام‌زنی به هوی و سرکوبی آن در رأس امور خویش، تلخی و ناخوشی بچشد، همانا در پی آن شیرینی و خوشی فرآید که شادی و سرور بزرگ و راحت‌بخشی بدان احساس نماید. (میان‌روی در لذات هم جزو نگره کلی «اعتدال» رازی است) و حکم عقل عاری از شائبه «هوی» نیز در خصوص لذت و الم، تنقل حالات و مراتب امر را در نظر می‌گیرد؛ و معتقد است که هوی آدمی را وادار به رنجی می‌کند، که چندبرابر لذتی است که محتملاً حاصل خواهد کرد. حوزه نظری «عقل» و «هوی» رازی، همان صفات پسندیده و نکوهیده را شامل می‌شود، وظیفه و حکم هر یک از نفوس سه‌گانه ایجاد حالت «اعتدال» می‌باشد؛ اصل محوری در مدینه «عاقله» رازی و سیرت فاضله، همانا اعتدال در اکتساب لذت و اقتناء ثروت است.<sup>(۱)</sup> (در شکوک بر جالینوس هم) راجع به ماده حیوانی که درد نمی‌کشد و نمی‌میرد، ایراد گرفته است که اگر کسی گمان می‌برد رأی وی آن است که انسان در عمر خود لذت‌بری را بر آنچه از درد و رنج بدو می‌رسد، ترجیح می‌دهد یا همبر و همسان با آن می‌شمارد، بایستی بداند که افلاطون و دیگر طبیعی‌دانان بر این نگره همداستانند که لذت بازگشت به طبیعت حسب «راحتی» از درد و رنج می‌باشد، و در حکمت خلق این نبوده است که در آن رنجی یا آسایشی جداگانه باشد. سخن همه فلاسفه در اصلاح اخلاق این است که، «خیر» مطلوب از نفس همانا خود لذت است (هرچند جالینوس و افلاطون خلاف این قول گفته‌اند) و اگر لذت بهترین چیزها در موجود زنده است، بایستی برترین جانور آن باشد که بیشترین اسباب لذت‌بری را فراهم می‌کند؛ و اگر امر چنین بودی بایستی که چارپایان از مردمان، و حتی از اختران و از آفریدگار هم برتر بوده باشند.<sup>(۲)</sup>

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۲۱، ۲۲، ۲۵-۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۸ و ۹۹-۱۰۰ / طب روحانی، (ترجمه فارسی).

۲. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۱۷.

اهمیتی که مسئله لذت و الم در سیرت حکمی رازی داشته، هم از منابع دیگر -یعنی- نقول از وی یا ردود بر نظر او دانسته می آید. نخست آنکه قول وی درباره لذت، با رأی حکمای اوایل و متکلمان معتزلی نمی خوانده؛ زیرا ایشان «لذت را ادراک ملایم، و الم را ادراک منافر یا منافی» می دانستند، قبلاً به مناقضت شهید بلخی با وی در این خصوص اشارت رفت؛ ابواسحاق نوبختی (شیعی) هم در کتاب الیاقوت خود، نظریه رازی را نقل و رد کرده است.<sup>(۱)</sup> اما دومین فیلسوف «ری» (پس از رازی) حکیم مورخ اخلاقی مشکویه (ابن مسکویه) رازی، که مذهب فلسفی (دهری-عقلی) و حتی «انسان‌گرایی» او با آن حکیم رازی نزدیک است؛ چنان‌که علامه «دی‌بور» هلندی اشاره نموده، هم در کتاب «تهذیب الاخلاق» و هم در رساله «فی اللذات والآلام» خود از نگره وی متأثر بوده است.<sup>(۲)</sup> ابن هیثم بصری (م ۴۳۰ ق) هم که در گفتار خود به عنوان «فی طبیعی الأئم واللذنه» همین مطلب را رسیدگی نموده، همانند نویسندگان رسائل اخوان الصفا در این خصوص مذهبی نزدیک به رازی دارند.<sup>(۳)</sup> اما نگرش ابن سینا که مبتنی بر تعریف ارسطو از لذت است (همان رأی معتزلی پیشگفته) بدین عبارت در «الاشارات» (۷۸/۲) گوید که لذت، ادراک و نیل به وصول آنچه در نزد مدرک کمال و خیر است، و الم هم ادراک و نیل به وصول آنچه در نزد مدرک آفت و شر است. ابن سینا لذت عقلی و روحانی را برتر از لذات طبیعی بهیمی دانسته، در این باب گوید ما را نمی‌رسد که اگر نخوریم و ننوشیم و نکاح نکنیم، بگوییم پس خوشبختی ما چه باشد؟ بحث وی این‌که خیر و شر حسب قیاس مختلف‌اند، و نیز در حد اثبات لذت و الم عقلی توقف نکرده، بلکه معتقد به لذت و الم روحانی نیز باشد...؛ وی لذت بی آرایش عارفانه را «ابتهاج» (= شادمانی) نامیده، که همانا نسبت الاهی بدان داده است. خلاصه آن‌که وی به اهمیت لذت در هستی انسان، و پیوند آن با حیات جسمی و روحی اش معتقد بوده؛ مفهوم لذت را بر لذات عقلی و روحانی تعمیم داده، ابتهاج را برتر از لذت شمرده که به خداوند نسبت نموده است.<sup>(۴)</sup>

۱. خاندان نوبختی (عباس اقبال)، ص ۱۷۹ و ۱۸۰.

۲. السیرة الفلسفیه، مقدمه (کراوس)، ص ۶۸ / رسائل فلسفیه، ص ۱۴۴-۱۴۵ / فیلسوف ری، ص ۲۵۰. نیز، رش: رسالتان فی اللذات والآلام و النفس و العقل (لمسکویه) که اخیراً در قاهره چاپ شده است (مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۴۲۱ هـ / ۲۰۰۱ م).

۳. رسائل فلسفیه، کراوس، ص ۱۴۵.

۴. از گفتار استاد شیخ محمدتقی جعفری (رح) به عنوان «لذت و الم در نظر ابن سینا» که راقم این سطور

درباره نگرش ناصر خسرو که قبلاً گفتاوردهای وی از کتاب *اللذّة* رازی نموده شد، منقولات او را در این خصوص ظاهراً می‌توان شرح آراء افلاطون دانست. ناصر خسرو نیز (مانند رازی) آن فیلسوف مآبان و حکیم نمایان را، که مقهور لذات جسمانی شده‌اند مورد سرزنش ساخته است.<sup>(۱)</sup> حکیم عمر خیّام نیشابوری که در طبیعیات غالباً پیرو حکیم رازی است، در موضوع لذت و الم (طی رباعیات) نیز به طریق کنایی و استعاری، مسئله بی‌عدالتی اجتماعی را که حکیم رازی به عنوان «خوشی و درد اصحاب تنعم و مردم فقیر» اشاره نموده، همانند باباطاهر همدانی و ابو حیان توحیدی و ابوالعلاء معری به میان نهاده است: «دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست / فردوس دمی ز وقت آسوده ماست»، کدام جهنمی سوزان‌تر و پُر شکنجه‌تر از دنیایی که، سودپرستان برای خود و دیگران ساخته‌اند، رنج عبثی که بر همگان تحمیل کرده‌اند.<sup>(۲)</sup> اما سومین فیلسوف «ری» امام المشککین فخرالدین رازی، که تقریباً در تمام مسائل فلسفی با حکیم رازی موافق و بل متابع اوست، در مسئله لذت و الم باید گفت که تعریف ارسطویی ابن‌سینا را مورد بحث و تحلیل ساخته (در کتاب *المحصّل*) و همانجا نگره محمدبن زکریای رازی را رد کرده است.<sup>(۳)</sup> قاضی بیضاوی (م ۶۸۵ق) هم نگره حکیم رازی را نقل و نقض نموده، چنان‌که علاء‌الدین قوشچی (م ۸۷۹ق) نیز آنرا نقل و نقد کرده است. لیکن حکیم صدرالمتألّهین (ملاصدرا) شیرازی، همان تعریف حکیم رازی را در خصوص لذت و الم پذیرفته (*اسفار* / ۳۶۶) و آورده است که «لذت عبارت از خروج از حال غیر طبیعی، و الم عبارت از خروج از حال طبیعی است؛ پس بنابراین، لذات و آلام را هرگز وجود دائمی نبوده باشد.»<sup>(۴)</sup> باید گفت که سبب چنین تعریف یا تقریری از رازی، این است که ارسطو این موضوع را در مقوله «تغییر» توجیه و تمثیل نموده است.<sup>(۵)</sup> در فصل‌های پیشین همانندی نگره‌های حکیم رازی با فلاسفه عصر خردگرایی و روشنگری در اروپا، حسب نظر و مقایسه دانشمندان شرق‌شناس یا ایران‌شناس غربی به نقل آمد؛ هم بر این اتفاق

→ آن را به عربی ترجمه کرده، (در نشره فصلیه «تراثنا» مؤسسه آل‌البیت)، العددان ۷-۸ / ربیع‌الثانی - رمضان ۱۴۰۷ ه.ق.، (ص ۳۷-۴۴) چاپ شده است.

۱. *السيرة الفلسفية*، مقدمه، ص ۶۸ / *فیلسوف ری*، ص ۲۵۵.

۲. *عمر خیّام نیشابوری* (ع. ذکاوتی)، ص ۹۶ و ۱۰۰.

۳. *فیلسوف ری* (م. محقق)، ص ۲۵۲؛ نیز: *المباحث المشرقیه*، ۱/ ۵۱۳.

۴. *رسائل فلسفیه*، ص ۱۴۲-۱۴۴.

۵. *رش: الطبیعه*، شرح یحیی بن عدی، ص ۵۱۴-۵۱۹.

نظر است که دکتر غلامرضا اعوانی نیز، نگره رازی درباره لذت و الم را بی شباهت به نظریات طبیعت‌گرایانه اروپایی ندانسته، چنان‌که فیلسوفان بزرگی چون دکارت و اسپینوزا هم بر آن عقیده بوده‌اند.<sup>(۱)</sup>

### د. خویش‌نمونگی

فلسفه عملی و نظریات اخلاقی و اصول اعتقادی شخص رازی در این مسائل، چنان‌که پیشتر به تکرار و تفصیل گذشت، تنها از دو اثر باقی - یعنی *طب روحانی* و *سیرت فلسفی* - دانسته می‌آید. اثر اخیر توجیهی است که وی به لحاظ فلسفی از شیوه زندگی خویش کرده، از آن‌رو که چون پیشوای خود را در سیرت حکیمانۀ «سقراط» می‌دانسته، بعضی او را سرزنش کرده بودند که مطابق با شیوه استاد زندگی نمی‌کند؛ فلذا اثر مزبور خود دفاعیۀ جالب توجیهی از زندگی شخصی اوست، که معتقد است فیلسوف باید در همه احوال «حدّ» اعتدال را رعایت کند؛ چه فیما بین دو حدّ اعلی و اسفل که یکی انهماک در لذات ظالمانه، دیگری افراط در ریاضت‌های زاهدانه است، بایستی حدّ وسطای «عدل» عقلی و «قناعت» حکیمانۀ را برگزید.<sup>(۲)</sup> باید دانست که رازی دو تقریر از سیرت سقراط فراموده: یکی آن‌که مخالفان رازی سقراط را به آن می‌شناخته‌اند، دیگر سیرتی که رازی از حکیم مزبور به دست داده است؛ چه مخالفان او را مردی ناسک و عزلت‌گزین و دشمن نظام اجتماعی و مخالف بقای نسل برشناخته‌اند، در صورتی که سقراط مردی وطن‌پرست و هنباز در امور اجتماعی بوده است. رازی می‌کوشد که طی دو تقریر متضاد از سیرت سقراط، دوره اول زندگانی او را بر وفق نظر مخالفان بیان کند، اما دوره دوم زندگی‌اش را بر سیره‌ای ستوده شرح می‌دهد که خود پیرو آن است. باید افزود که این دو تقریر متضاد از سیرت سقراط، اولی گویا مبتنی بر روایات کلیان به ویژه «آنتیستین» است، اما دومی را ظاهراً رازی از محاورات افلاطون به ویژه از کتاب «ضیافت» برگرفته باشد.<sup>(۳)</sup>

تقریر اولی حکیم رازی از زندگی کلیانۀ سقراط، روایتی بوده است که در اجتماع روزگار وی، چنان‌که پیشتر هم اشارت رفت، رازی و همعصران وی فرزند زمانۀ خویش

۱. الاقوال الذهبیه (کرمانی)، مقدمه، ص ۱۹.

۲. تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، ص ۱۷۳ / تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ص ۶۲۹.

۳. السیره الفلسفیه، ص ۶۵.

بودند، گروهی نه تنها بدان باور داشتند که همانا بر آن سیره می‌رفتند؛ چه فیلسوفان زندگی فلسفی آرمانی را در کناره‌گیری از اجتماع می‌دیدند، تصویر فیلسوف آرمانی بدین لحاظ تحت تأثیر نمونه‌هایی بود، که زندگینامه‌های عربی به پیروی از زندگی‌نامه‌های رواقی و کلبی عهد قدیم، هم از سقراط خلوت‌نشین عرضه کرده بودند. ابوالخیر خمار (فیلسوف مسیحی) در رساله کوچکی (فی سیره الفیلسوف) از آرمانی بودن زندگی آرام همبر با گوشه‌گیری و آسایش سخن گفته است؛ وی به فلاسفه توصیه می‌کند که یا همچون دهقانی شریف کسب معاش کنند، یا در بهترین حالت (به وجه اصلح) حمایت امیری را طلب نمایند. جوئل کرمر در بیان اختلافات آراء و آمال در آن روزگار، گوید به یقین اجتماع ضدین «دیانت و دنیویت»، «روحانیت و نفسانیت» فقط به دوران یا محیط اسلامی محدود نمی‌شود؛ چه نمونه‌وار هر خواننده اثر «بوکاجیو» این نکته را تصدیق خواهد کرد، نمونه‌های انسان آرمانی همانا خود فرافکنی‌های آرزوهای بنیادی جامعه‌اند؛ در اینجا به ویژه سه نمونه آرمانی عصر رنسانس اسلامی: فیلسوف، فرمانروا، ندیم را باید در نظر داشت.<sup>(۱)</sup> رازی خود در سیره سقراط گوید که «هیچ‌گاه گرد درگاه ملوک نمی‌گردید، و دعوت ملوک را به استخفاف رد می‌کرد...؛ همو با عوام و سلطان هیچ‌گاه تکیه به کار نمی‌بست، بلکه آنچه را برحق می‌دانست در لفظی روشن و بیانی صریح پیش همه بر زبان می‌آورد. (آنگاه رازی در سیرت خویش گوید) اما در قسمت عملی به عون و توفیق الاهی، هیچ‌وقت از دو حدی که سابقاً معین کردم - تجاوز ننموده، و راهی نرفته‌ام که کسی تواند گفت که سیرت من فلسفی نبوده است؛ مثلاً هیچ‌گاه به عنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری به خدمت سلطانی نییوسته‌ام، و اگر در صحبت او بوده‌ام از وظیفه طبابت و منادمت قدم فراتر نگذاشته‌ام؛ هنگام ناخوشی به پرستاری و اصلاح امر جسمی او مشغول بوده، در وقت تندرستی به موآنست و مشاورت او ساخته‌ام؛ و خدا آگاه است که در این طریقه نیز جز صلاح او و رعیت قصدی دیگر نداشته‌ام. در جمع مال دستخوش حرص و آز نبوده، مالی را که به کف آورده‌ام بیهوده بر باد نداده‌ام. با مردم هیچ‌وقت به منازعه و مخاصمه برنخاسته، و ستم در حق کسی روا نداشته‌ام، بلکه آنچه از من سر زده است خلاف این بوده، حتی غالب اوقات از استیفای بسیاری از حقوق خود نیز درگذشته‌ام».<sup>(۲)</sup>

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۵۰.

۲. السیره الفلسفیه. ترجمه عباس اقبال، ص ۸۹ و ۱۰۲.

تأکید رازی بر این‌که او گرد درگاه ملوک نگردیده، از آن‌روست که جالینوس هم در کتاب «درمان هوی و خطای نفس» خود، رفتن به خانه توانگران و ارباب قدرت، خاصه درگاه سلطان و خداوند زر و زور، چاپلوسی اصحاب جاه و جلال و جبروت را، هم از علائم غلبه هوای نفس و خطای آن دانسته، که چنین سیرتی بالاخص در نزد مدعیان فلسفه و اخلاق سخت نکوهیده است.<sup>(۱)</sup> بنابراین، رازی که فصول مشبع در باب «هوی» و لگام زدن بر آن پرداخته (طب روحانی) و هم این‌که «فلسفه را تشبیه به خداوند به قدر طاقت انسانی» دانسته، حد انسانی خود را که فیلسوف باید در اکتساب معیشت و طلب مراتب ریاست از آن فراتر نرود (به اعتدال) شناخته، هم در سیرت عملی گواه جسته است که هیچ‌گاه به طرف افراط متمایل نبوده، واقعاً دو جزء فلسفه را که علم و عمل در کمال است واجد گشته؛ پس گوید هیچ سیرتی در ما نبوده است که بدان سزاوار خروج از صف فلاسفه شده باشیم». <sup>(۲)</sup> تشبیه حکیم به خداوند که افلاطون (تایتیتیس / ۱۷۶ ب) بیان نموده، مستلزم این است که وی از دیگران خردمندتر، عادل‌تر و رحیم‌تر و مهربان‌تر باشد (رش: پیوست‌ها، ش ۷ / الف). حکمت در نظر رازی تنها علم نیست، که همانا شیوه‌کردار در زندگی - یعنی - عمل به علم هم هست. وی علی‌رغم اتهام به بدبینی، در زمینه اخلاق با زهد و ریاضت، به هر شکل که باشد مخالف است؛ چنان‌که سقراط نمونه را می‌گوید مرتاض بوده، نه بیزار از مردم بل فعالانه حشر و نشر داشت. رازی قائل به این نظریه ارسطویی است که، آنچه باید نکوهش شود زیاده‌روی در متابعت از امیال نفسانی است، نه خود آن امیال. چکیده نظر کلی او در اخلاق، اصل قرار دادن لذایذ فکری و عقلی است، که ویژگی طرز فکر ایرانیان اصیل و نجیب را بازتاب می‌کند. معتقد است که هر آنچه تصادفاً به علت جبر طبیعی به ما می‌رسد، نه بر اثر آنچه خود خواسته‌ایم و کرده‌ایم باید اجتناب‌ناپذیر تلقی شود. از این‌رو رازی صریحاً شیوه‌های هندوان را برای کشتن نفس، ترک دنیای مانویان و رهبانیت عیسویان را محکوم می‌کند، اعمال زاهدان مسلمان را - که تمام اوقات خود را در مسجد می‌گذرانند و از کسب معاش سر باز می‌زنند - زشت می‌شمارد.<sup>(۳)</sup>

۱. فیلسوف ری، ص ۱۹۰.

۲. السیره الفلسفیه، ص ۱۰۰-۱۰۳.

3. *First Encyclopaedia of Islam*, VI, p. 1135. (سعید شیخ)، ترجمه محقق داماد، ص ۱۱۲-۱۱۳.



برترین خوشی‌ها در نزد حکیم رازی «لذت علمی» است، او در سیرت فلسفی برخلاف افلاطون، لذت و الم را به لحاظ اخلاقی تحت مطالعه می‌آورد، و می‌گوید که فیلسوف حقیقی کسی است که از لذاتی که مایه خسران عقل و اخلاق است احتراز جوید، و علم و عدل را که سبب لذت واقعی بعد از مرگ است بر لذایذ جسمانی ترجیح نهد، لیکن اختیار این سیرت مستلزم آن نیست که آدمی شیوه مرتاضان هند را پیش گیرد... (الخ). رازی پس از بیان اصول ششگانه خود در سیرت فلسفی، گوید که چون لذات و آلام دنیایی با گسیختن رشته عمر نابود می‌شود، و لذات عالمی دیگر که جاوید است پایدار و بی‌پایان خواهد بود، پس آن‌که لذت باقی نامتناهی را به لذتی محدود و ناپایدار بفرودشد مغبون است. اگر امر چنین است، پس بالنتیجه ما را نمی‌رسد در پی لذتی باشیم که وصل بدان ما را از فیض عالمی روحانی بازدارد، یا در همین عالم ما را دچار المی سازد که رنج آن در کمیت و کیفیت بر لذتی که جوایب آنیم فایق آید، از این نوع گذشته در طلب سایر لذات مانعی نیست.<sup>(۱)</sup> لذت علمی چو از دانا به جان تو رسد / زان سپس ناید به چشم لذت جسمی لذید» (ناصر خسرو). در بغاسک (فرگرد ۱۰)، بند ۳) چنین آمده است: «این نیز هست، کسی که شائق به خرد و دانایی است، آموزد که آنرا به چنگ آرد؛ زیرا آموختن فلسفه (= داناگیه) از بُن این آرزو باشد که هر دانشی (— فرهنگ) را بیاموزد، و آدمی دانش خود را بفرزند؛ پس آنان که شائق آموختن‌اند، فراسوی آن شوند و آنرا فراچنگ کنند».<sup>(۲)</sup> در مراتب دانش دوستی رازی این‌که اگر اتفاق می‌افتاد، کتابی را می‌دید که نخوانده یا به کسی برمی‌خورد که قبلاً ندیده، حتی به زبان‌پذیری خود هم که بود به هیچ کار نمی‌پرداخت، تا بر دانش آن کتاب چیره شود، یا همه چیزهایی را که آن شخص می‌دانست دریابد. این حال را با بیت مشهور سولون مقایسه کرده‌اند که «تا پیر شدم پیوسته بسیار چیزها می‌آموختم» (قس: ز گهواره تا گور دانش جُستن) و ابوریحان بیرونی — هم که خود بدین صفت آوازه دارد — از این رو احترام بی‌ظیری برای وی قائل بود، او را مقتدا و سرمشق خویش در دانش دوستی دانسته و گوید<sup>(۳)</sup>:

۱. السیرة الفلسفیه، ص ۶۹؛ ترجمه اقبال، ص ۹۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۰۲.

2. *The Dinkard*, ed. Sanjana, XIX, p. 18.

۳. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۴۴۲.

«از احوال او بر من محقق شده است که به کیمیا اشتغال ورزیده، چشم خود را ثابت و پذیرای آفات و عوارض گردانیده است؛ ممارست با آتش و شدت بوی‌های تند چشم او را به بیماری دچار ساخت، که او را ناچار به درمان گردانید، و همین حال او را به اشتغال به پزشکی کشانید...؛ او پیوسته به مطالعه اشتغال داشت و سخت آن را دنبال می‌کرد؛ چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌نهاد، و کتاب خود را بر آن دیوار تکیه می‌داد و به خواندن می‌پرداخت، تا اگر خواب او را درزباید کتاب از دستش بیفتد و بیدار شود و به مطالعه خود ادامه دهد، و این امر چشم او را معیوب می‌ساخت، که انجام کار او به کوری کشیده شد»<sup>(۱)</sup>. هم از همشهریان او نقل کرده‌اند، که هیچ‌گاه از کاغذ و قلم جدا نمی‌شده (ابوریحان بیرونی را هم عیناً چنین وصف کرده‌اند) و همیشه در حال نوشتن بوده است.<sup>(۲)</sup> خود رازی در سیرت فلسفی‌اش گوید اما علاقه من به دانش و حرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام، آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تاکنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام...، حوصله و جهد من در طلب دانش تا آن حد بود که در یک فنّ بخصوص، با خط تعویذ (یعنی خط مقرمط و ریز) بیش از بیست هزار ورقه چیز نوشته، پانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر طیبی (- الحاوی) صرف کرده‌ام، و بر اثر همین کار قوه بینایی‌ام را ضعف دست داده، عضله دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است، با این حال از طلب بازمانده‌ام و پیوسته به یاری این و آن می‌خوانم و بر دست ایشان می‌نویسم. پس اگر اموری که گذشت در پیش چشم مخالفان باعث تنزل رتبه من در مقام فلسفه عملی است، و غرض ایشان پیروی از سیره دیگری است...؛ در جزء عملی می‌توانم در مقابل دشمنان خود گذشت کنم، و به تقصیر خود در این مرحله اذعان آورم؛ اما نمی‌دانم که در قسمت علمی چه خواهند گفت...، اگر فقط به روش عملی و سیره من در زندگانی اعتراضی دارند، آرزو چنان است که از دانشم بهره بگیرند، به سیره من نظری نداشته باشند و به گفته شاعر عمل کنند که گوید:

«اعمل بعلمی فإن قصرت فی عملی ینفعک علمی و لا یضرک تقصیری»<sup>(۳)</sup>.

۱. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، ص ۴-۵ و ۴۷-۴۸.

۲. الفهرست (ابن‌الدیم)، تهران، ص ۳۵۷.

۳. السیره الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال، ص ۱۰۳-۱۰۴.

خلاصه آن‌که هم از قول رازی آورده‌اند، هر طبیبی که دعوی علوم فلسفی می‌کند، اگر به لذت‌های دنیایی گرایش داشته باشد، در علم او به ویژه در فن پزشکی اش هم تردید باید کرد.<sup>(۱)</sup> به قول ناصر خسرو:

«بر لذت بهیمی چون فتنه گشته‌ای بس کرده‌ای بدان که حکیمت بود لقب». در مراتب جهاد علمی و توجیه شعار «علم برای علم» دانشمندان بزرگ، که ابوریحان بیرونی از آنان به عنوان «خادمان علم» تعبیر نموده؛ فراتر روزتتال فقره‌ای در واجبات اهل علم، هم به نقل از رساله «سیر سیمی السعاده» بیرونی آورده، که با سیرت و شعار خود و استادش رازی مطابق است: «واجب است بر خادم علم که بین انواع آن فرق نگذارد، حتی اگر حصر دیگر اصول آن طبعاً ممکن نباشد؛ بل باید که علم را محض وجود نیکویی در خود آن و نسبت به نفس موضوعات آن بیاموزد، و بداند که لذت علم همیشگی و ناگسستنی است؛ و همانا در دانستگی‌های فراآمده بگاہ خواستن باشد (چه) بگاہ فراگیری (بر آن) انقطاع پذیرد. سپس کوشندگان را در جستجوی آنچه در آن انواع علمی هست بستاید، هنگام که کوشش ایشان لذت جویی بدانها و هم بدون چیرگی است که طی کشمکش رخ می‌دهد. نباید که کارهای ایشان را به چشم حقارت یا اهانت بنگرد، بل باید که مقصود او همانا نگرش در آنها از برای آموختن، نیرویابی و رهیافتگی باشد، پس نیکوتر و درست‌تر آنها را برگیرد و از آنچه سست و نادرست نماید سر باز زند».<sup>(۲)</sup> دکتر محقق گوید که شاید شهید بلخی در کتاب خود (تفضیل لذات نفس بر لذات بدن) نظر به آن کسان داشته، که برای لذات بدنی اهمیت فراوان قائل بوده، و به لذات روحانی که هدف و مقصد فیلسوف است بی‌اعتنائی نشان داده‌اند. ابوحیان توحیدی توصیف این‌گونه کسان را در کتاب خود (رسالة الحیاة) نموده، و این آیات را از قول شاعری از آنان نقل کرده است: «أما العیش فی بهیمیة اللذة / لا ما یقوله الفلّسفی؛ حکم کاس المنون ان یتساوی / فی حساها الغبی واللمعی؛ و یصیر الغبی تحت ثری الارض / کما صار تحتها اللوذعی؛ فسل الارض عنهما ان ازال / الشک والشبهة السؤال

۱. عیون الانباء (ابن ابی اصیبعه)، ص ۴۲۰.

2. *The Commemoration Volume of Briruni...*, pp. 539, 551./

ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۴۰.

الخفی». فیلسوف و حکیم آن کسی است که لذات روحانی را بر لذات جسمانی ترجیح دهد، لذت روحانی هم در آموختن علم و دانش حاصل می‌گردد؛ چنان‌که افلاطون به یکی از شاگردان خود - که به علت اشتغال به لذت جسمانی ترک درس کرده بود - گفت اگر به علم مشغول شوی می‌بینی که لذتی در لذت نیست.<sup>(۱)</sup>

مطلب دیگر به لحاظ اخلاق (عملی) فلسفی رازی، که بس مهم است و ما پیشتر بدان اشاره کرده‌ایم، همانا مردمی بودن او یا به تعبیر دیگر «فیلسوف خلقی»، که امروزه «خاکی» هم گویند - یعنی - در کمال فروتنی و مردم‌دوستی، بدون شعار دادن و تظاهر بدان از آن‌رو که این سیرت، همانا از نفس خوردگرایی و مرام انسان‌مداری (- اومانیسیم) او برمی‌خیزد، کسی که «انسان را برابر با خدا نهاده است». هم از رهگذر چنان سیرت والای مردمی (- نمونه انسان کامل) با ایمان تمام به مقام بلند علمی خویش، هنگامی که تصدّی ریاست بیمارستان‌های بغداد و ری را داشته است؛ چون پزشکی بود به دور از مسلک جاه‌طلبان و مذهب جنت‌مکانان، توانست مصدر خدمات برجسته و پرآوازه علمی و عملی به مردم زمانه و خلق‌های آینده شود. او هم به دور از مشرب متزه‌دان کاملاً اهمیت درجه خدمتگذاری خویش را به ابنای نوع بشر دریافته، انصافاً به قول پاول کراوس کمتر خادم علم و جامعه‌ای در تاریخ تمدن اسلامی دیده شده است، که مانند حکیم رازی از مدعایی - که آنرا عین حق می‌دانسته - با قوتی تمام دفاع کند، و تا این درجه در امری که سیره شخص مدعی علیه مورد اعتراض باشد - ایمان و صمیمیت به خرج دهد.<sup>(۲)</sup> گواه بر مردمی بودن حکیم رازی علاوه بر آنچه در سیره علمی و عملی‌اش نموده آمد، یکی هم به نظر ما از جمله این‌که گذشته از تألیفات طبّی تخصصی عالی (آکادمیک) یک سلسله کتاب‌های «راهنمای پزشکی» مردمانه هم نوشته (مانند: برء الساعه، المرشد، منافع الاغذیه، و جز اینها) خصوصاً کتاب مشهور «من لا یحضره الطیب» را برای کسانی که به پزشک دسترسی ندارند؛ مقصود وی توضیح بیماری‌ها و شرح آنهاست که یک به یک یاد کرده، امکان درمان آنها را با داروهای موجود بیان نموده است؛ از این‌رو این کتاب به «طب الفقراء» (= پزشکی مستمندان / مردمانه) هم معروف شده، و آن در برابر کتاب «طب الملوكی» (= پزشکی شاهانه) است که برای خواص مردم

۱. فیلسوف ری، ص ۲۵۵. / رسالة الحیاة، القاہرہ، ۱۴۲۱ هـ / ۲۰۰۱ م، ص ۳۱.

۲. السیرة الفلّسفیة، مقدمه (ترجمه اقبال)، ص ۶۲-۶۳.

می‌باشد؛ و نیز مشهور است که شیخ صدوق (ابن بابویه) کتاب فقهی «من لا یحضره الفقیه» خود را به تأسی از حکیم رازی در مسائل حلال و حرام نوشته است.<sup>(۱)</sup> ابن ندیم گوید که رازی مردی کریم و بزرگوار بود، با بیماران و فقیران به مهربانی و رأفت رفتار می‌نمود؛ وی کوشش بی‌اندازه در تحصیل علم و کسب معارف به کار می‌برد، هنگامی هم که از تدریس یا معالجه فراغت می‌یافت به نوشتن و خواندن مشغول می‌گشت، و همین موجب شد که چشمان او رو به ضعف رود و سرانجام به نابینایی او منتهی شود.<sup>(۲)</sup>

رازی خود در آغاز سیرت فلسفی‌اش گوید که تنی چند از اهل نظر و تمیز و تحصیل (یعنی متکلمانی نظیر ابوحاتم اسماعیلی) چون مردمی بودن ما را در آمیزش با خلق و مشغول بودن به امور معاش دیده‌اند، ضمن عیب‌جویی و شکستن قدر ما پنداشته‌اند که لابد از سیره حکیمان انحراف جسته‌ایم... (الخ).<sup>(۳)</sup> این عیب‌جویی را از آن طبیب رئوف خدوم و حکیم کریم خلقی و خاکی، کسانی مانند داعی ابوحاتم ورسنانی «حجّت» جزیره جبال ایران کرده‌اند، که در مواجهه با وی (در مجلس مناظره) رفتاری از سر کبر و نخوت و تفرعن دنیایی نشان داده است؛ البته رفتار ابوحاتم اسماعیلی هر چه باشد به نظر ما قابل اغماض و بخشودنی است، ولی رفتار بی‌ادبانه حجة‌الحق ابوعلی ابن‌سینای بخارائی (صد سال بعد) نسبت به حکیم رازی ابداً قابل عفو و اغماض نیست. اما انتصاف از وی و تازش «بُت‌شکنانه» به او چند جنبه دارد، صرفاً از منظر اخلاقی و هواداری از رازی نبوده باشد: یکی آن‌که نمی‌سزد فیلسوف «علی‌الاطلاق» ایران در دوران اسلامی، نماینده آغاز عصر ظلمت (به تعبیر آبربی) بوده باشد؛ فیلسوف نماینده عصر خردگرایی یا روشنگری و نوزایی فرهنگی ایران به طور علی‌الاطلاق «رازی» است (حتی «فارابی» هم به زعم بعضی لایق این عنوان نبوده باشد). دوم این‌که وی با سوء استفاده از فلسفه یونانی<sup>(۴)</sup> و اصول عقلی ایرانی در سازش میان «دین» و «فلسفه» (یا

۱. فیلسوف ری، ص ۶۵-۶۶، ۱۳۹ و ۱۵۰.

۲. الفهرست، تهران، ص ۳۵۷/ خورشیدسواران (گفتار دکتر محقق)، ص ۲۹.

۳. باید گفت ابن‌سینا زبان دیگری جز عربی بلد نبوده، فلسفه یونانی را هم در ترجمه عربی می‌خواند؛ در حالی که رازی سُرِیانی و یونانی و پهلوی پازندی می‌دانست، ابوریحان هم که در دنیای قدیم به زبان‌دانی و زبان‌شناسی یگانه روزگار بود (هفت زبان می‌دانست) و اغلب از سرچشمه آب می‌خوردند، پورسینای «پُرمدعای» هتاک با چنان «مایه» (بی‌مایگی) تهی مغزانه به آن دو بزرگوار تاخته است.

«نقل» و «عقل» کوشیده، که سخت مورد اعتراض دین‌مداران اسلامی (همچون حجّة الاسلام غزالی) شده است؛ و به جای حفظ استقلال «فلسفه» و دفاع از حریم و حیثیت آن در برابر «دین» (به عنوان یک متفکر مستقل) یک چیز هشلهف التقاطی «اسماعیلی» بهم بافته، که اصلاً اسمش فلسفه نیست فلذا خودش هم نمی‌تواند «فیلسوف» به شمار آید. سوم، پندار بی‌بنیاد «خود فیلسوف‌بینی» از سر طبیعت خودگنده‌بینی نفسانی و خصلت خودبینی خراسانی خویش، که هیچ‌کس دیگر را جز خودش قبول نداشته؛ در صورتی که به لحاظ اصالت فکر و نبوغ فلسفی هرگز به پای فلاسفه حقیقی جبال ایران، مانند: ابن مسکویه، ابو حیان، بهمنیار، ابن الطیب، ابن زیله و جز اینان نمی‌رسد، انگشت کوچک پای آنان هم به حساب نمی‌آید.

چهارم، تقلید محض و طوطی‌وارش از ارسطو که تازه آراء فلسفی او را هم (به قول ابن‌رشد) درست نفهمیده، آن هم با تخریب و ابطال فلسفه قدیم مادی (طبیعی-دهری) اصالة «ایرانی» و از یک موضع «یونان‌پرستی» ابلهانه، که هم بدین سبب با حکمت طبیعی و الاهی فیلسوف «ری» مغرضانه درافتاده، اینک بایستی کیفر خیانت به میهن و فرهنگ ملی و نیاکانی را هم ببیند. پنجم، هم بر این نمط تحقیر و توهینی که نسبت به متقدمان ایرانی بزرگواری مثل حکیم رازی و معاصران اندیشمندی مثل علامه بیرونی و ابن مسکویه روا داشته است. (بزرگش نخوانند اهل خرد/ که نام بزرگان به زشتی برد). چه او مدعی (علی‌الاطلاق) فلسفه و حکمت «اخلاق» در عالم اسلام، که دلش از حکیم «مردمی» حقیقی و طیب خدوم خلقی ری به درد آمده است، به طرزی بی‌ادبانه و به نحوی بی‌سابقه (که حتی عوام را چنین تحقیر و توهین نمی‌کنند، تا چه رسد به حکیم کریم کبیری به مانند رازی) سخت بر او تاخته؛ در پاسخ به دومین پرسش ابوریحان 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 استاد بیرونی پاسخ دندان‌شکنی به آن مقلد متکبر ارسطو داده، تا حدودی بی‌ادبی او را نسبت به حکیم رازی مقابله به مثل نموده

۱. الاستله والاجوبه، طبع دکتر نصر - دکتر محقق، ص ۱۳/ کتاب المهرجان لابن سینا (کلمة الشیعی)،

داستان این دعوا و مناظره هم مفصل و مشهور است) و به قول ابن الطیب از همه تحقیر و توهین شدگان «شیخ‌الرئیس» نیابت نموده، دل آنان را قدری خنک کرده است. اینجانب تا یادم نرفته هم اینجا نکته‌ای به استحضار علاقه‌مندان و محققان تاریخ طب و فلسفه برسانم، که نخستین بار است (در زبان فارسی) این مطلب فاش و برملاء می‌شود؛ این که همان فیلسوف «علی‌الاطلاق» شیخ‌الرئیس اسماعیلی به قول معروف «دستش هم کج بوده»، علاوه بر تهتر و تهتک و بی‌عفتی در کلام، سارق علمی و ادبی هم (اگر نگوییم سارق مسلح) تشریف داشته است.

راقم سطور که خود چند سال پیش به مناسبتی بین «القانون فی الطب» ابن سینا و کتاب الحاوی (در طب) حکیم رازی مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای می‌کردم، یک‌باره متوجه شدم که شیخ‌الرئیس طبیب متکبر هتاک، کتاب رازی را هم در نظام ابتدائی - یعنی - فصول و فنون، هم در مطالب محتوایی آن سلخ و انتحال کرده؛ بدون آن که حتی یک‌بار از آن «متکلف فضولی» مشهور و متقدم در طب، که سر و کارش با «شاش و گه» مردم کوچک و بازار بوده اسم ببرد؛ بلی او بی‌شرمانه از همان تجارب طبّی و آزمونهای پزشکی (همان آزمایش‌های شاش و گهی) رازی و قطعاً دیگران هم، در تألیف کتاب «قانون» خود بدون ذکر مآخذ یا اشاره به آثار متقدم (حالا رعایت فضل تقدّم پیشکش) حظّ وافی برده و سلخ کافی کرده است.\* اگر بگویم ردّ پای یک‌چنین «ناخنک» زدن‌های علمی - یعنی -

\* کسی که مرا به سرقت و انتحال شیخ‌الرئیس (که کارش بوده و عاری نداشت) متوجه ساخت، «ا. اسکندر» فهرست‌نگار نسخه‌های خطّی طبّی کتابخانه تاریخ پزشکی «ولکام» لندن بود (هنگامی که فهرست نسخ خطّی طبّی کتابخانه دانشگاه بوعلی سینا را می‌نوشتیم) و دیدم که اسکندر همان مقایسه بین القانون ابن سینا و الحاوی رازی را کرده و به همان نتیجه رسیده است.

*A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine...*, in the Wellcome hist. med. lib., London, 1967, pp. 104-106.

اخیراً آقای یونس کرامتی پژوهشگر دانشور «دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی»، گفتاری (به آلمانی) از «ایرینه فیلمان» به اینجانب ارائه کرد، تحت عنوان «آیا قانون ابن سینا همان انتحال کتاب الحاوی رازی است؟»، که بیشتر پیرامون بحث اسکندر هم در موضوع تأسیس کتاب ابن سینا بر کتاب رازی است؛ البته فیلمان در گفتار خود این نظر را نپذیرفته، توجیهاات دیگری برای موضوع انتحال اقامه کرده است.

*Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* (F. Sezgin), B. 1, 1984, pp. 148-154.

ولی بنده و لابد آلبرت زکی اسکندر هم بر نظر خودمان استوار مانده‌ایم، پورسینا را همان سلخ کتابهای

سرت‌های فکری و فلسفی نیز در فصول طبیعیات و الاهیات «الشفاء» شیخ‌الرئیس حجة‌الحق اسماعیلی ایران دیده‌ام، خوف آن دارم که هواداران پروپاقرص وی در ایران و انیران این نویسنده بیچاره را به ضلایه کشند.\* اما در سیرت «فیلسوف» یا اخلاق عملی حکیمانه هم شیخ‌الرئیس ابوعلی بخارایی، درست در نقطه مقابل سیرت پسر زکریای رازی قرار گرفته است؛ و همین خود از دلایل «معارضه» مغرضانه مبتنی بر حقد و حسد تنافس‌آمیز آن فیلسوف با فیلسوف ماست (چو حجت نماند جفاجوی را/ به پرخاش در هم کشد روی را) اولاً برخلاف سیره حکمای راستین که رازی گفته و رفته، این‌که بر درگاه ملوک و اصحاب قدرت و سطوت نمی‌پلکند و شغل‌های دستگاهی و درباری نمی‌پذیرند و جزو عمله و اکره سلاطین جور نمی‌شوند؛ داستان «وزارت» پیشگی و «ندامت» گری شیخ‌الرئیس برای ملوک جبال و همدان و اصفهان خود از مشهورات تواریخ است، که هم در این پیشه‌های «عوانی» وی چندین رفتار نابخردانه نامردمی و ضد خلقی از او سر زده و این نیز معروف است؛ ثانیاً فیلسوف کسی است و هم اول کسی است از مردم، که در سیره اخلاقی خود مغلوب «هوای نفس» نشود، ذلیل و مقهور نفس بهیمی و شهوات پست حیوانی نگردد، دستکم حد اعتدال را که رازی گفته (و او هم موعظه فرموده) در شخص خویش و نسبت به نفس خود مرعی بدارد و کار بندد. در حالی که شیخ‌الرئیس ابن‌سینا با آن‌همه دعاوی فلسفی و کتاب‌های «نفس» و

→ دیگران می‌دانیم؛ چه از قضا آقای یونسی کرامتی هم در مقاله «ابن‌سرابیون» خود (در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی) بدین نکته اشارت کرده است، که کتاب پنجم قانون ابن‌سینا (– قرابادین) به عین عبارت مأخوذ (منتحل) از مقاله هفتم «کناش» ابن‌سرابیون (سده ۳ ه. ق) می‌باشد؛ و برحسب مقایسه با نقل سیداسماعیل جرجانی (در الاغراض) معلوم می‌شود، که ابن‌سینا چه فقرات بدون ذکر مأخذ نیز از آن نقل (سلخ) کرده است. [دائرةالمعارف الاسلامیه الکبری، ج ۳، طهران، ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸ م، ص ۲۳۶، ۲۴۱ و ۲۴۲].

\* اما تأیید دیگر بر عادت و شیمه «سلخ و انتحال» شیخ‌الرئیس، این‌که هم به تازگی (– خردادماه ۱۳۸۱) که همراه با – از جمله – استاد دکتر محقق سفری علمی به سوریه داشتیم، رئیس «المعهد الفرسی للدراسات العربیه» (دمشق) دکتر فلوریال سناغوستان (F. Sanagustin) که پارسال «کتاب المائة فی الطب» ابوسهل مسیحی (م ۴۰۳ ه) اسناد پزشکی ابن‌سینا را در دو مجلد چاپ کرده (دمشق / ایلول ۲۰۰۰) و نسختی به اینجانب اهداء کرد، در مقدمه خود از وجود تشابه بین ترتیب و مواد کتاب «المائه» و «القانون» (برحسب مطالعه تطبیقی) نیز اظهار شگفتی کرده است (ص ۱۵–۱۶). وی در ضمن داستان همسفر بودن ابن‌استاد و شاگرد را به «جرجان» نقل کرده، که طی آن ابوسهل مسیحی در صحرای خوارزم به نحوی مشکوک وفات می‌کند، هنوز این پرسش من پاسخی نیافته است که چگونه ابن‌سینا جان بدر می‌برد [پ. ا.].



«اخلاق» که نوشته (همچون واعظ غیرمتعظ) همانا خود یکی از نمونه‌های مثال‌زدنی «بنده نفس» و ذلیل و مقهور شهوات حیوانی است؛ داستان خلق خندان شیخ با این شعار ابلهانه غیرحکیمانه و ضد اخلاقی «من زندگی را به عرض آن طی می‌کنم نه به طول» آن، و این‌که هم بر اثر باده‌گساری‌ها و زن‌بارگی‌های بی‌بند و بار عوامانه، و در پی افراط جنون‌آمیز در مجامعت بود که جان داد. هم از مشهورات و مسلمات در اخبار حیات و سیرت شخصیه اوست. این هم از طنزهای تاریخ فلسفه است که حکیم باعصمتی مثل رازی در «نیرنگ‌های پیامبرنمایان» (= فی حیل المتنبئین) کتاب بنویسد، بی‌انصافی را، بدون آن‌که اشارتی هم به «ترفندهای حکیم‌نمایان» بکند؛ بی‌گمان اگر روزی کسی کتابی در «شیادی‌های حکیمان» (= مخاریق الحکماء) تألیف نماید، لابد سیرت شیخ‌الرئیس حجة‌الحق ابوعلی بن سینای خرمیشنی بخارانی در صدر مطالب آن قرار خواهد گرفت، چه بی‌گزارف وی شیخ و رئیس و حجت فیلسوف‌نمایان «شیاد» عالم باشد، فلسفه‌اش نیز اصالتی ندارد و مکرر گذشت که هم از مقوله التقاط‌گری و انتحال فکری دیگران است. هم چنین لابد سیرت رذیله شیخ رئیس تا جایی که از منابع برمی‌آید، بایستی از آنجا آغاز شود که چون کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو به دستش افتاد، آن نابغه شرق «چهل بار» آن را خواند اما نفهمید که نفهمید! عاقبت چون پایش به کتابخانه عظیم و بی‌نظیر شاهان سامانی «بخارا» باز شد، از شرح فارابی بر آن کتاب گویا قدری فهم کرد که ارسطو چه شکری خورد کرده؛ ولی به محض آن‌که کتابدار آنجا رفت دست به آب یا دست‌نماز بگیرد، فیلسوف علی‌الاطلاق صاحب‌الاخلاق ایران، آتشی مهیب به آن کتابخانه شگرف بزرگ انداخت، که همه آثار گرانبهای آنجا و نوادر کتب و موارد کهن مکتوب ملت ایران و خراسان به کلی از بین رفت؛ فقط از سر بخل و حقد و ضنت خبث‌آمیزی که در وجودش مخمر و مفسور بود، تا مبادا دیگران هم از سرچشمه‌های دانش و دانایی گنجیده در آنجا آگاهی یابند و بهره برند و با او برابر شوند (به قول بیهقی: «گفتند که او بدین کار دست زد تا همه علم و اطلاعاتی را که از آنجا کسب کرده است به خود نسبت دهد و انتساب آن‌ها را به صاحبانشان از میان ببرد»).

باری، در گزارش «خویش‌نمونی» حکیم رازی و سیرت فلسفی-اخلاقی او، بیش از این جای شرح مثالب و ذکر مقابح و سیئات اعمال آن فیلسوف‌نمای آنچنانی سارق و هتاک بددهن (اِنَّه کان مودياً مهجناً) نیست، کسی که به غیر استحقاق و به ناحق غصباً و

عوضی اسم مبارک الاهی و انسانی-اخلاقی «فیلسوف» بر او افتاده است (نام زنگی برعکس نهند کافور) و به قول رازی «هوئی که به تدلیس خود را خرد و انماید، چونان دیو باشد که به صورت فرشته آید»، مدعی لفاظ مُعجبی که از سرگنده دماغی (بل خبط دماغ) و خودگنده بینی آمیخته با نخوت فرعونی (نشسته در برج عاج فلسفی) لاف زده است «از قعر گِل سیاه تا اوج زحل / کردست همه معضلات گردون حل... (الخ)»، که تا امروز هیچ فیلسوف علی الاطلاق در عالم و مقبول معشر بنی آدم، جرأت چنین دعوی نموده یا به قول معروف «گنده گویی» و غلط زیادی نکرده؛ چه اهل حکمت دانند که اظهار نهایی همه فلاسفه حقیقی اندیشمند و بسیار دانشمند در جهان، همان است که حکیم عمر خیام نیشابوری فرموده: «آنان که محیط فضل و آداب شدند... / گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند»، والسلام. در ختام این کلام باید افزود که سعی و تلاش عده‌ای از برای توجیه یا اثبات این امر که فلسفه پورسینا چنین و چنان نبوده که امروزه در دست است، همانا یکسره باطل و عبث و بی نتیجه است (آب در هاون کوبیدن باشد) به خصوص از زمره تلاشگران در این قضیه، شخصی استاد دانشگاه می‌کوشد تا ثابت کند که شیخ‌الرئیس «نظر» مستقل دیگری داشته، منتها کتابهایش در این معنا (الانصاف، حکمة‌المشرقیین و جز اینها) بر جای نمانده است. ما مجال بحث در این قضیه بی اساس نداریم تا دروغ بودن آن فرضیات را هم نشان دهیم؛ ولی واضح است که داوری و قضاوت درباره هر متفکر و مؤلف فلسفی، همانا بر اساس آثار موجود و باقی از او صورت می‌پذیرد، هرگز نمی‌توان با برخی پیشداوری‌ها یا شایعات بی بنیان کاری کرد، که نهایتاً «به دنبال سراب رفتن» تلقی شود، رنجی بیهوده یا تلاش و تلاسه‌ای به عبث، که هیچ فایده و نتیجه‌ای هم برای تاریخ فکر و فلسفه و عرفان ما ندارد.

## ه. مردم‌آموزی

در تقریر سیاست مدنی رازی قبلاً گذشت که وی به اقتضای افلاطون، جوامع انسانی را نشأت یافته از نیاز به «تقسیم کار» می‌دانسته است؛<sup>(۱)</sup> گوید: «قوام عالم و بنای معاش آدم همانا کار و پیشه‌هاست، که بایستی برای رفع حوائج زندگانی بدانها راه بُرد».<sup>(۲)</sup>

1 pines, (in) *Dicti. Scien. Biog.*, 11, p. 323.

۲ السیرة الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال، ص ۹۳.

هم‌چنین یاد شد که در این خصوص دو کتاب نوشته، از جمله بر ردّ تحریم مکاسب که گروهی قائل به خانه‌نشینی بودند، او بر ضرورت کسب و کار و تلاش معاش همه مردم، لزوم اشتغال هر کس به حرفت و فنی تأکید نموده، نیز در این معنا کتاب «شرف صناعت» را نوشته است؛ در خصوص اکتساب مال و ثروت هم موازی با دخل و خرج، حکیم ابوالحسن عامری این نگره را از رازی به نقل آورده، که گوید توانگری در صناعت است و صانع باید به اندازه هزینه و ذخیره روز تنگدستی کسب کند؛<sup>(۱)</sup> منتها رازی در همه احوال - خواه اجتماعی یا فردی - قانون اعتدال را همچنان واجب به رعایت می‌داند. اما راجع به اخلاق فردی و رفتار اجتماعی مردم، صواب‌دیدهای وی در «طب روحانی» به قدر کافی نموده شد؛ و اصولاً دانسته آمد که رازی برای یکایک آدم‌ها کرامت انسانی قائل است، بدین که هر آدمی از گوهر عقل الاهی بهره‌ای یافته که وجه تمایز او با چارپاست؛ و از این‌رو در تحلیل نهایی وجودشناسی (- وحدت وجود) مکرر شد که، رازی انسان را برابر با خدا نهاده - یعنی - نگره «انسان مرکزی» که مبین ایستار اومانیستی اوست؛ هم از این‌رو دخالت قوای ماورائی (غیرطبیعی) را در امر صلاح و فلاح اجتماع بشری مردود شمارده، در یک کلمه، ضرورت شرایع انبیاء و نبوت‌ها را به اسم احکام الاهی یکسره نفی و انکار نموده؛ تنها نوامیس بشری و قوانین مدنی را - که حکیمان و خردمندان وضع می‌کنند - معتبر و صواب می‌داند. البته رازی غافل از این حقیقت نبوده است که، آیین‌ها و آموزه‌های مورد اتباع بسیاری از متفکران عصر، هم به توسط انبیاء و شریعتمداران در جوامع نهادین شده است. منتها وی این موضوع را مؤول به عادت توده‌ها می‌کرد، که هم «طبیعت ثانوی» است (هم در این باب کتابی نوشته است) و اعتقادات مذهبی مردم را حسب «تقلید» از رئیسان طیّ قرون و اعصار می‌دانست، وی آشکارا عبارت مشهور کارل مارکس را (دین افیون توده‌هاست) هم به لفظ «اعتیاد» بازگفته است.

گویند که ارسطو لفظ «عادت» را به همان کلمه «طبیعت» تعبیر نموده، بدین که آنچه در موجودات جاندار «عادت» نامیده می‌شود، در موجودات بی‌جان «طبیعت» نام دارد؛ ولیکن ارسطو عادت را در مقابل لفظ «ضرورت» قرار داده است، گاهی مسامحه در توصیف افعال اشیاء بی‌جان عادت را به معنای طبیعت به کار می‌برد. اما این‌که بعضی از

۱/ السعادة والاسعاد، ص ۹۲. / فیلسوف ری، ص ۲۰۰.

متکلمان اسلامی، لفظ عادت را به جای طبیعت به کار برده‌اند؛ در واقع نخواستند اصطلاح «علت» را به کار برند، چون که قوانین طبیعت و علت‌های آن را بر نمی‌تابند.<sup>(۱)</sup> به هر حال، عادت که حکیم رازی می‌گوید خصوصاً در شکل اجتماعی آن، همان چیزی است که به عنوان نیروی چیرگی ناپذیر به وصف آمده؛ یعنی غلبه بر آن یا ریشه‌کن ساختن آن اگر محال و ناممکن نباشد، همانا که تا حدّ غیرممکن سخت و بس دشوار است. از جلوه‌های اجتماعی عادت همین آداب و رسوم تقلیدی اقوام و ملل است، که چون با اعتقادات مابعدطبیعی «سنتی» مردمان مقرون شود، اسم دین و مذهب و آیین‌های ویژه آنها را به خود گیرد. بد نیست که در مَثول این قضیه «عادت» قرون و اعصار، حکایتی از صالح بن عبدالقدوس زندیق مانوی (دین‌ستیز نامدار) نقل شود، که او را در حال گزاردن «نماز» دیدند؛ پس از او پرسیدند که با آن مذهب که داری (در حقیقت «لامذهبی») این دیگر چه کاری است که هر روز از تو سر می‌زند؟ گفت: «سنة البلد و عادة الجسد» (= آیین شهر و «عادت» تن باشد) که البته «سلامت اهل و ولد» را هم افزوده است.<sup>(۲)</sup> ابوحاتم اسماعیلی دقیقاً بسا علم و اطلاع تاریخی-اجتماعی و مردم‌شناختی نسبت به نیروی قهار و چاره‌ناپذیر عادت است، که ساده‌ترین و آسان‌ترین راه در استقرار نظم اجتماعی یا اصلاح آن و برقراری حکومت دلخواه را همان «دین و شریعت» می‌داند؛ فلذا خطاب به حکیم رازی که «اصلاح» اجتماعی را با حکومت غیرمذهبی عقل ممکن می‌شمرد، اشکال می‌کند که «ای ناامید! چه توقع داری که مردم بیچاره مشق فلسفه کنند، یا حتی عقلشان به آن برسد؟ ما که تا به حال هیچ زن و مرد ناتوان و کودک نادان ندیده‌ایم که فلسفه بورزد، مرگ همچنان بر آنان همی رود؛ اصلاً این مردم که تو می‌گویی تاب و توان حکمت‌آموزی ندارند».<sup>(۳)</sup>

ما چنین دریافته‌ایم که اولاً رازی «ناامید» نیست، چه هر اندیشمندی که کامشهر او ناظر به آینده باشد، می‌تواند اهل انتظار به شمار رود اما هرگز نومید نخواهد بود؛ و ثانیاً ابوحاتم اسماعیلی سفسطه می‌کند یا مصادره به مطلوب، زیرا که وی معتقد است (و هم می‌خواهد) که با آنچه وجودش لازم به «نفی» است، آنرا از نو و به همان صورت و سنت جاری (- عادت) اثبات یا ابقاء کند. به عبارت دیگر، چه حاجت به آنکه وضع موجود را

۱ فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۵۸۴-۵۸۵، ۵۹۷-۵۹۹.

۲ مانی و دین او، ص ۱۹۹.

۳ اعلام النبوه، ص ۶۳-۶۴.

هم با وضع موجود برقرار (معاوضه) کرد، یا به وسیله همان شریعت حاکم دوباره همان دین را حاکم ساخت؛ مگر چه تغییری با این اندیشه یا کار ملانصرالدینی در جامعه رخ می‌دهد؟ پس بحث بر سر «تغییر» است، که اندیشه رازی را پیوسته به خود مشغول داشته، قطعاً وی از طرح مسئله «فلسفه» آموزی خواهان دگرگونی بنیادی، هم در اجتماع و مردم و عادات کهن و سُنن جاری (و به قول خودش) نوامیس پست است. اگر چنین باشد، مراد از «فلسفه» که حرف آخر و اول رازی است و یکسره بر آن تأکید می‌ورزد، همانا فلسفه «تغییر» است. در این صورت، آدمی بی‌اختیار به یاد قول مشهور کارل مارکس می‌افتد که «فلسفه‌ها جملگی جهان را تفسیر کرده‌اند، اما بحث بر سر تغییر آن است»؛ و اعتقاد راسخ رازی هم ظاهراً موافق با قول مشهور قرآن است که «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» (۱۲/۱۳). این‌که چگونه روند تغییر و تحوّل در آداب دیرینه و عادات نهادینه قوم پدید می‌آید، هرچند این مسئله مربوط به نظریات «انقلاب» اجتماعی-فرهنگی و منوط به شرایط عینی و ذهنی وقوع آن می‌باشد، نگرش حکیم رازی تنها ناظر به شرایط ذهنی در امر تغییر و تحوّل است، که از طریق علم آموزی و معرفت‌اندوزی و دور ریختن خرافات و موهومات اعصار و قرون، روی آوردن به حکمت و فلسفه با سلوک عقلی و تهذیب اخلاق و نفس، خلاصه در یک کلمه همانا با «آگاهی» همگانی تحقّق می‌پذیرد. از این‌رو شاید بتوان حکیم رازی را هم مبشّر و منادی عصر روشنگری ایران دانست، که البته باید گفت هزار سال زودتر پای به این جهان نهاده است. نقل مکرّر این عبارت مفتاحی و ترجیحی او در حکمت‌آموزی مردم (به جای موهوم‌بافی‌ها) خالی از فایده نیست: «هرکس که کوشید و خود به نگرش و پژوهش پرداخت، همانا به حقیقت راه یافت؛ زیرا جان‌ها از تیرگی این جهان پاک نگردد، و از این جهان به جهان برین فرارود، مگر با نگرش در فلسفه» [اعلام/۱۲].

ابوحاتم پس از سخن رازی که هرکس همّت خویش مصروف به طلب علم و معرفت نماید حتماً بدان فرارس خواهد شد، می‌پرسد که آیا مردمان در عقل و همّت و فطنت برابرند یا نه؟ رازی گوید که اگر بکوشند و بدانچه یاریگرشان است پردازند، در همّت‌ها و عقول برابری یابند. (همان/۵). فقره‌ای منسوب به ارسطو در تشویق به علم آموزی از کتاب *السیاسة*، در قیاس با «فیل و قال» مدرسی محدثان ریش‌بُزی (به توصیف رازی) که هم آن مباحثات اسکولاستیک قرون وسطایی را «جنگ خروسان دین» نامیده‌اند، از

جمله حاکی است که چرا حکیم رازی و بیرونی و خیام حکمت یونانیان را این همه ستوده‌اند. باری، ارسطو خطاب به اسکندر گوید که فرمان بده تا مردمان شهرها به خواندن و آموختن دانشها و پژوهش در فنون پردازند، هرکس را که از ایشان نیکوتر و به هوش و دانش آوازه دارد پاداش بده، از صنعتگران ایشان سپاسگزاری کن، و این از جمله چیزهایی است که در مهر و محبت نسبت به تو می‌افزاید؛ و سیاست بدیع همراه با آنچه در رفاه حال و اظهار آداب و علوم کنی، خود ماندگاری در تواریخ و ذکر نیکو از برای تست. ای اسکندر! بدان که کشور یونانیان ستوده نشده و اخبار ایشان بر جای نمانده، مگر به خاطر دانش دوستی ایشان و گرایش بدان، چندانکه دوشیزگان پرده‌نشین هم آیین‌های بایسته را نزد پدران خود می‌آموختند، جایگاه‌های اختران هفتگانه را می‌پژوهیدند، شبها و روزها و خط و گوشه‌های سایه‌ها (– دانش مثلثات) و گردش ماه در روزهای ماه را برمی‌سنجیدند، رخنمود احکام نجوم و آزمایش‌ها و دیگر فنون و علوم مانند پزشکی و جز اینها را فرامی‌گرفتند.<sup>(۱)</sup> حکیم رازی نظر به فضیلت عقل انسانی که همه آدم‌ها را دارای استعدادها و یکسان از برای کسب علم و معرفت می‌داند (که البته با آموزش بایستی آنها را پرورش داد) همان‌طور که قبلاً هم اشارت رفت، هرگز مثل کندی و فارابی و دیگر فلاسفه که توصیه کرده‌اند مبدا حکمت را به «نااهلان» آموخت و نباید مسائل نظری و عقلی را در دسترس «عوام» نهاد، او مطلقاً چنین اعتقادی ندارد و بل برعکس قویاً چنان‌که مکرر شد قائل است که بایستی تمام مسائل عقلی و مطالب علم و فلسفه، یکسره در دسترس همگان نهاده آید و اصولاً «مردم‌آموزی» با خرد و دانش و دانایی امری ضروری و واجب باشد، چندان‌که یگانه طریق صلاح دنیوی و فلاح اخروی ایشان همین است و بس.

بُرهان دیگری که مردم‌آموزی را با احکام عقلی و فلسفه ضروری می‌سازد، همانا مسئله «ترس از مرگ» است، که اصول ادیان و شرایع عالم عموماً و علل ایمان مذهبی مردم خصوصاً پایه بر همین احساس طبیعی یا حالت روانی دارد – یعنی – ترس به طور اعم و «خوف از موت» به نحو اخص؛ چندان‌که یکی از تعاریف «سلطه» و «حکومت» در نزد جامعه‌شناسان، عبارت است از اعمال «ترس» (اخافه و إرعاب) مردم، یا در اختیار داشتن ابزارهای «ترساندن» ایشان باشد. دانسته است که شرایع نیز سلطه و حاکمیت خود را بر جوامع، وسیعاً با استفاده از همین ابزار «ترس» و ترساندن بندگان خدا، همواره

۱. کتاب السیاسة فی تدبیر الریاسة، طبع بدوی. ص ۸۴.

پایدار و بر دوام ساخته‌اند. حکیم رازی که انکار شرایع و نفی ادیان نموده، طبعاً بایستی در خلع سلاح اصحاب دین و شریعت، از وسائل اخافه و ارعاب مردم - یعنی - «بیم و عذاب» موعود - خواه در زندگی یا مُردگی‌شان - نیز بکوشد و ابراز نماید. پس فصل بیستم (آخر) کتاب «طب روحانی» خود را در دفع ترس از مرگ ویژه ساخته، گوید که هرچند این بحث به طریق برهانی بسیار مفصل است، اجمالاً چون همه مذاهب و دیانات لازم دیده‌اند که در مسئله «مرگ» و احوال پس از آن برای آدمیان اظهار نظر کنند؛ ما گوئیم که این موضوع خوف از مرگ، همانا مبنی بر اعتقاد به بقای نفس پس از مفارقت از شخص است. علی‌رغم مذاهب و ادیان که درباره «عذاب» آخرت داد سخن داده‌اند، ما گوئیم که اصلاً هیچ شکنجه و آزاری پس از مرگ آدمی بدو نرسد؛ زیرا که عذاب جز با «حس» درک نشود، و حس هم از آن موجود زنده است، مُرده را هرگز حسی نباشد که از آن (عذاب) رنج برد. پس با فنای نفس دیگر ترس از مرگ وجهی ندارد، چه آن خود همانا راحت از رنجها و دردهای وابسته به حس می‌باشد؛ حتی برحسب نظریه بقای نفس هم، هرگز ترسی از مرگ نبوده یا به تصور نیاید. باید افزود هم از برای انسان - که سراسر زندگی‌اش در معرض رنج و آزارهای گوناگون است - بسا مرگ به مراتب بهتر از زندگی باشد. بنابراین، هر آینه روشن شد که ترس از مرگ وجهی ندارد، بیم و امیدهای شرایع هم که عاقبت «خیر» و فرجام نیک و بهین از برای کسانی قائل شده‌اند - که فرائض دینی را انجام دهند - اگر مردم در این وعده و وعیدهای شرایع شک و تردید نمایند، از آنروست که در صدق و صحت آنها یقین علمی ندارند؛ پس بحث و نظر در مسئله «مرگ» هم، همانا به طریق عقلی و فلسفی واجب آید.<sup>(۱)</sup>

مسئله دیگر که در مردم‌آموزی اخلاقی، سخت مطمح نظر و توجه حکیم رازی شده، همان مطلب معمول و یومیه مردم، یا به اصطلاح معروف سخن عشق است، که در فصل پیشین تحت عنوان «عشق هیولانی» (۷، ۶، ب) به طور مبسوط درباره آن سخن گفته شد؛ و این‌که به لحاظ حکمت طبیعی و نظری رازی، خود حالتی از آویزش ازلی نفس به هیولی، در آرزوی یافتن لذات جسمانی است. آنگاه رازی فصل پنجم «طب روحانی» را در باب عشق و الفت مردمان، با سخن کوتاهی درباره لذت بدین عبارت آراسته است، که مردان والاهمت و بزرگ‌نفس این بلای عشق از طبایع‌شان به دور است؛ زیرا برای

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس. ص ۹۲-۹۶ / الاقوال الذهبیه (کرمانی)، ص ۷۰-۷۱ و ۸۳ / طب روحانی، ص ۱۰۶-۱۰۷.

این‌گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج نیست، چه آنان وقتی می‌اندیشند که عشاق دچار این‌گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند، از این ورطه خود را برکنار می‌دارند و اگر هم بدان مبتلا گردند، می‌کوشند که بردبار باشند تا آن‌که هوی از دلشان بدر رود، هم‌چنین است حال آنان که گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. اما مردان محنت و زن‌صفت و فارغ‌البال و نعمت‌پرورد، آنان که جز ارضای امیال و اطفای شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند، نرسیدن به آن‌را یک اندوه و بدبختی به‌شمار می‌آورند از این بلیت به آسانی نمی‌رهند، بر خصوص اگر بیشتر به داستان‌ها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش به آهنگ‌های خوش و الحان نیکو فرادهند. عاشقان از حد چارپایان هم در عدم تملک بر نفس، مهار نکردن هوی و عدم انقیاد شهوات فراتر می‌روند؛ چه آنان به وصول بر این «آرزو» (= شهوت) قانع نشوند - یعنی - لذت‌باه، چون از سمج‌ترین و قبیح‌ترین شهوت‌ها به لحاظ نفس‌گویا (ناطقه) است که انسان در حقیقت همین (نفس ناطقه) 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 «هوی» می‌نمایند، که بندگی بر بندگی می‌افزایند؛ چارپا تا بدین حد و قدر در این کار نمی‌رسد، بلکه او به اندازه آنچه حسب طبع، درد و رنج انگیزخته را دفع کند بدان می‌پردازد.

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. گوییم که رقت طبع و لطافت ذهن و صفای روح، همانا از آن کسانی شناخته می‌آید، که از اصحاب امور غامضه و علوم دقیقه و لطیفه‌شمرده 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، هرگز ندیده‌ایم که ایشان مثل عرب‌های جلف و گردهای گله‌چران و اوباش سواد، یکسره نرد عشق بیازند و بدان خوگر و معتاد شده باشند. 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. گویم 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. یکی از دلیل‌های این جماعت آن است که پیامبران، خود «عشق» را نیکو شمرده یا بدان گرفتار شده‌اند؛ باید گفت که عشق انبیاء هم از هواجس نفسانی است، که به تحریک «هوی» بدان لغزش یافته‌اند؛ هرگز روا نباشد کسی عشق را یکی از فضایل پیامبران برشمرد، چه آن خود نیز یکی از لغزش‌ها و خطاهای ایشان باشد؛ بایستی که از کارهای مردان بافضیلت سرمشق گرفته آید، نه این‌که به لغزش و خطاهای اشخاص اقتدا شود. بر روی هم عشق ربطی با پاکیزگی و جمال و آراستگی نمی‌یابد، این امر جز از برای زنان و مردان در زیبانمایی خود نبوده باشد؛ و باید گفت همان چیزی که آن‌را خوب و زیبا می‌دانند، تنها باور ایشان و کار ابلهان و جاهلان است. درباره 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>

به طور کلی، فضایل و رذایل آدمی پدیده‌های «عقل» و «هوی» هستند، صفات رذیله به مانند غضب و کذب و بخل و حسد و حرص دنیاوی و جز اینها، همچنان منسوبند به «هوی» که از متابعت عقل سرمی‌پیچد. سهو و غفلت‌ها که به نفس اهریمنی بازمی‌گردد، در خصوص انسان از ویژگی‌های «هوی» است؛ مرد خردمند و برکنار از هوی به بررسی می‌پردازد، با لگام زدن بر هوی بدان خطاها باز نمی‌رود. تهذیب اخلاق یا بیماری‌های نفس آدمی، در واقع رفع جهل و جهالت از انسان باشد، چه این نادانی و ناآگاهی از اخوات هوی است. انگیزش نفس به سوی خرد و دانایی، هم با سرکوبی هوای نفس ممکن گردد؛ تعدیل افعال نفوس که حالت «اعتدال» باشد، هم با تسلط آدمی بر رذائل و صفات نکوهیده بحاصل آید. حصول اعتدال جزو امور اختیاری انسان است، که با هماهنگی نیروهای نفسانی نیل بدان ممکن باشد. البته مردمان را احوال مختلف است، طایفه‌ای نازپرورد تنعم‌اند، و گروهی پرورده رنج و درد؛ جمعی نیز به خواهش نفس در طلب شهوانیات جدی بلیغ به کار می‌برند، مثل کسانی که فریفته جمال زنان یا لذت شرب مدام‌اند، یا طالب تحصیل ریاست و از این قبیل امور می‌باشند. بنابراین، احساس رنجی که از کشتن شهوت برمی‌خیزد، در همه یکسان نخواهد بود و برحسب

۱. رسائل فلسفیه، ص ۳۵-۴۶ / طب روحانی، ص ۲۵-۳۳ / فیلسوف ری، ص ۱۹۳-۱۹۵.

احوال اشخاص اختلاف پیدا می‌کند؛ مثلاً بدن ابنای ملوک و متنعمان تحمل جامه درشت، و معده ایشان تاب غذای ناگوار ندارد، و در این حال دچار المی شدید خواهد شد. در صورتی که به قیاس با ایشان ابنای عامه (فقیر) را در درشت پوشیدن، و ناگوار خوردن رنجی چندان نخواهد بود. به همین طریق کسانی که به یکی از لذات خو گرفته‌اند، چون ایشان را از آن بازدارند، رنج ایشان بسی شدیدتر و چندین برابر بیشتر از رنج کسانی خواهد بود، که به این لذات عادت نداشته‌اند؛ از این رو نمی‌توان همه مردم را به یک نوع تکلیف واحد مکلف ساخت، بلکه هر طایفه را باید فراخور حال خود زیر بار آورد.

بنابراین، کسانی که از پدر و مادری بینوا زاده شده‌اند، و در فقر و مسکنت بار آمده‌اند، می‌توانند رستگار شوند و به سیره صالحان خوگیرند؛ چه بردن بار ریاضت و امساک برای این طایفه، بسی آسانتر است تا برای دیگران، چنان‌که بر سقراط آسانتر بود تا بر افلاطون؛ و باید افزود که نفوس فاضله، با آن‌که مصاحب اجساد نعمت‌پرورده باشند، خواهی نخواهی ایشان را به طرف حدّ اسفل لذت می‌کشانند. اما پایین‌تر از حدّ اسفل از حکمت خارج است، مثلاً سیرت مردم هند و مانویان و رهبانان و ناسکان، چون از روش عادلانه منحرف است، و بر اثر تحمیل رنج بر نفوس محرک غضب الاهی است، نمی‌توان به حقّ نام فلسفه بر آن نهاد، و همین حکم جاری است در باب لذّاتی که از حدّ اعلی متجاوز باشند. نیز حکم عقل و عدل آزار به خود را روا نمی‌داند، همچون عمل مردم هند در سوختن اجساد خود، یا روش مانویان در بریدن نفس خود، هرگاه که خاطر به جماع میل کند، و عادت دادن خویش به گرسنگی و تشنگی...؛ و نیز رهبانیت و صومعه‌گیری عیسویان و اعتکاف برخی از مسلمانان در مساجد، خودداری از کسب و تقلیل در طعام...؛ همه این امور ستمی است که جماعتی بر نفس خود روا می‌دارند، و تحمل رنجی است که به وسیله آن رنجی بزرگتر زایل نمی‌شود. هم به حکم عقل و عدل آزار به غیر روا نباشد، کشتن حیوانات اهلی جز به مدارا جایز نیست...؛ اما در مورد اقسام مار و عقرب و زنبور و مانند آنها، چون هم به حیوانات دیگر آزار می‌رسانند، هم لیاقت آن ندارند که انسان از آنها نیز مانند چارپایان فایده‌ای بردارد، در کشتن و نابود ساختن آنها حرجی نیست.<sup>(۱)</sup>

۱. السیره الفلسفیه، ترجمه اقبال، ص ۹۷-۱۰۰.

## VII

### (فصل هفتم) جهان بینی کلی

۱. هستی شناسی. (سی بند فلسفی)
۲. شناخت شناسی. (شرح سی بند)
۳. کارمان شناسی. (ده بند مدنی).

فصل آخر (۷) کتاب را به مباحث حاصل جمع شش فصل گذشته، متضمّن نتایج تحقیقات در ابواب موضوعی و عصارهٔ مطالب و لبّ لباب کتاب؛ چنان‌که رسم مؤلف همواره بر آن جاری بوده، به عنوان «جهان‌بینی» کلی (welt-anschauung/ world-outlook) حکیم محمدبن زکریای رازی مفرد می‌سازد. اما از آنجا که سه مبحث عمدهٔ فلسفه یا جهان‌بینی حکیم، عبارت است از: ۱. هستی‌شناسی (Ontology) یا معرفت وجود، ۲. شناخت‌شناسی (Gnosiology) یا هم علم معرفت، کارمان‌شناسی (Pracsiology) یا حکمت عملی؛ پس مواد و مطالب این فصل را هم بر سه باب موضوعی مزبور بدین شرح می‌آورد:

در بهر «هستی‌شناسی» ما سی‌بند فلسفی مستخرج از آراء طبیعی و حکمی رازی ترتیب داده‌ایم، که ارجاعات (استناد) هر بند و فقره‌ای به همان فصول و ابواب موضوعی کتاب حاضر می‌باشد؛ آنگاه در بهر «شناخت‌شناسی» طیّ سی فقره در واقع به شرح و توضیح همان «سی‌بند فلسفی» رازی پرداخته می‌آید، که نیز ارجاعات مطالب به همان ابواب و فصول مربوطه در کتاب است؛ سپس در بهر «کارمان‌شناسی» هم ده بند مدنی ترتیب داده‌ایم، که ارجاعات (استناد) به همان طریق می‌باشد. اضافات و استدرکات این فصل از کتاب، هم در بخش «مستدرکات کتاب» (بهر پایانی) خواهد آمد.

## ۱. هستی‌شناسی (۳۰ بند فلسفی)

### ۱. پنج دیرینه

§ 0. بُن هستی و بنیاد جهان «دیرینه» (= قدیم) است، اما سازندش «نوپدید» (= محدث) می‌باشد<sup>(۱)</sup>؛ پنج (وجه) دیرینه جهان واجب به وجوداند، که مسلّم موجود ضروری هستند<sup>(۲)</sup>؛ جز آنها «دیرینه» ای نباشد، و همانا خود عالم نوپدید است.<sup>(۳)</sup> پنج دیرینه بُن جهان عبارتند از: «هیولی»، مکان، زمان، نفس، باری.<sup>(۴)</sup> اما «هیولی» حَسَب ادراک حسی همانا بنیان «مادی» عالم است، که حسب ترکیب «صورت» می‌پذیرد؛ پس چون هر یک از محسوسات مادی مستلزم فرض «مکان» است، ناچار هیولی در «مکان» تحييز می‌یابد (یعنی وجود مکانی اش تصدیق می‌گردد). اختلاف احوال جاری بر عالم یا تصوّر تغییر (یعنی حرکت در مکان) وجود «زمان» را الزام می‌کند، زیرا که پاره‌ای از آن احوال «پیشین» و پاره‌ای «پسین» باشد. آنگاه حضور موجودات زنده (حیات) قبول «نفس» را واجب می‌کند؛ و این‌که آدمی از موهبت عقل برخوردار است، اعتقاد به «باری» (پروردگار خردمند) را موجب می‌شود.<sup>(۵)</sup> این پنج دیرینه که جوهر و پایدار به خود هستند، جوهری از حقیقت واحد و بدیهی عالم را نمایش می‌دهند، گویی به نوعی با هم اتحاد کلمه یا اشتراک معنوی دارند، بر روی هم در یک «استواء» (= تسویه / یکسانی) کلی موجود قدیم بالضروره‌اند.<sup>(۶)</sup> اما صفات ذاتی پنج قدیم از این قرار است: هیولی، بی‌جان و کنش‌پذیر؛ مکان، بی‌جان و بی‌کنش؛ زمان، بی‌جان و بی‌کنش؛ نفس، زنده و کنشگر؛ باری، زنده و کنشگر است.<sup>(۷)</sup>

۲. ۵، ۷، ج.

۴. ۲، ۷.

۶. ۵، ۷، ۲، ه.

۱. ۵، ۴، ۷، ب.

۳. ۲، ۷.

۵. ۵، ۲، ۷، ج.

۷. ۲، ۷.

### [هیولی]

1 §. هیولی مطلق: ماده واحد و جوهری بسیط باشد، که همواره متصور به صورت های مختلف، و متقلب به حالت های گوناگون - یعنی - پذیرای «صورت» است؛ هیولی علت کون (= بودش) و فساد (= تباهی) در عالم باشد، 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 که ماده قدیم و موجود بالفعل است، همانا «جزو» (= ذره) هاست نامتجزی (= اجزاء لا يتجزئ) که عنصرها و صورت های اجسام، از ترکیب همان اجزاء لا يتجزئ (= ذرات) هیولانی با جوهر «خلاء» پدید آمده اند.<sup>(۲)</sup>

2 §. ذرات بنیادی (- هیولی مطلق) که همان ماده ماقبل موجود (- یعنی پیش از پیدایش) عالم است، نمی توانند تا بی نهایت متجزی باشند و تجزی ریاضی آنها هم با کون و فساد عالم جمع نیاید؛ پس این «اتم» ها (= ذرات نامتجزی) جز با امتداد و اتساع تشخص و تمایز نیابند، زیرا اجرام مادی برخلاف اجسام هندسی تا بی نهایت تقسیم پذیر نباشند.<sup>(۳)</sup> اما جرم هیولی را قوه طبیعی غیرمستفاد نباشد، مگر آن که بدون فتور «تجزیه» گردد<sup>(۴)</sup>؛ و چون صورت های اجسام از «ترکیب» اجزاء هیولی با جوهر خلاء پدید آید، یک چنین فرایندی خود «تمازج» (= همامیزی) باشد که موافق با اصل جدلی طبیعی [رازی] مقوله «هم نهاد» است؛ چنان که ضدین (= مرکب و مجزی) اجتماع می کنند (- تمازج) و بر اثر آن «فراشدن» (= صیوررت) تحقق می یابد.<sup>(۵)</sup> ترکیب اجرام فلکی هم از آن «جزو» های هیولی است، ولی نوعاً ترکیب آنها با دیگر سازندهای عالم تفاوت دارد.<sup>(۶)</sup>

3 §. بدین سان، هیولی اولی و اجزاء آن که [در نزد رازی]، همچون «پروتون / Proton» (= ذرات سازای هسته اتم) [در فیزیک جدید] است، عناصر مقوم کائنات و ارکان طبیعت از همان ماده نخستین (- پروتون) حسب تمازج با جوهر «خلاء» مطلق، طی این فرایندها با دو طبع (صفت) به نسبت های مختلف از چهار طبع (کیفیت) پدید آمده اند: هیولی + گرمی و خشکی ← آتش، هیولی + گرمی و تری ← هوا، هیولی + سردی و

۱. V، ۲، الف.

۲. III، ۷، ج / V، ۲، الف / VI، ۴، د.

۳. IV، ۴، د.

۴. IV، ۱.

۵. V، ۲، الف.

۶. VI، ۴، د.

خشکی ← خاک، هیولی + سردی و تری ← آب.<sup>(۱)</sup> سه شکل موجود ماده (جامد، مایع، گاز) در نزد رازی، اساس طبقه‌بندی مواد شیمیایی (= عقاقیر) قرار گرفته، که عبارتند از: (۱). اجساد (= جامدها / فلزات)، (۲). میاه (= آب‌ها / مایعات)، (۳). ارواح (= گازها / طیارات) و گوید که چیزی (جسم) در عالم از «هیج» (عدم) به وجود نمی‌آید.<sup>(۲)</sup> اما عناصر در نزد رازی هم مماثل با قدماء عالم «پنج» تاست، که بایستی عنصر فلکی «اثیر» (Ether) را هم به چهارتای پیشگفته افزود؛ و صورت تطبیقی عناصر خمسه با قدماء خمسه (وی) تقریباً چنین است: هیولی // آتش، مکان // خاک، زمان // هوا، نفس // آب، باری // اثیر.<sup>(۳)</sup>

§ 4. اما عنصر فلکی «اثیر» (Celestial Element) خود گونه دوم عنصر «آتش» است (گونه یکم «آتش» زمینی // نار است) که همان «آذر» کیهانی (نسبت «هیولی» در آن کمتر از نسبت «خلاء» است) و آن همانا «پرتو» (= نور) سپهر فرازین می‌باشد (تبار یا گوهر «اورمزد / باری / عقل» از آن است) [الله نور السموات والارض]. سپهر آذرین (= فلک اثیر) یا فضای پرتوهای کیهانی (- فروغ ایزدی) که «آتش» لاهوتی است، رهنمون به فرضیه «پلاسمای» عالم در فیزیک معاصر می‌باشد؛ همان مأخذ نظر در نزد هراکلیت هم به مثابت «نظم» عالم و «جوهر» حیات، در مکتب اشراق نیز همان اصل نور الانوار، عموماً بخش مینوی آسمان (Heaven) و جایگاه فروهران (= ارواح نیکان و پاکان / طباع تام) و در نزد افلاطون هم فلک «مُثل» (اعیان ثابته) که هم در آموزه‌های ذره‌گرایی رازی و دانش شیمی او همان «آذر» (- اثیر) بدون شعله است.<sup>(۴)</sup> اما آذر شعله‌ور (= نار) که همانا «آتش» ناسوتی (فرو دین زمینی) و بسا همان «نور سیاه» باشد، نسبت «هیولی» در آن بیشتر از نسبت «خلاء» است و (به تعبیری) همان جرم مظلم اهریمنی باشد (اصلی) که از آن شرّ بزاید.<sup>(۵)</sup>

### [مکان]

§ 5. مکان (= حیّز «هیولی») بر دو قسم است: مطلق (Chora/ Chenon) و مضاف

۲. IV، ۲/۵، ۳/۷، ۱/۲، الف.

۴. V، ۵، ۳/۷، ی.

۱. IV، ۵، ۳/۷، ۲، الف.

۳. V، ۵، ی.

۵. V، ۲، الف. ۳/۵، ۳، ز.

(Relative) که مکان مطلق یا کلی، همان فضای سه‌بعدی تهیگی (= خلاء) یا امتداد محض (Pure Extent) مستقل از جسم متعین و متحیز در آن است، از حدود عالم فرارود و نامحدود یا نامتناهی باشد.<sup>(۱)</sup> فضای سه‌بعدی پیرامون عالم (= خلاء) که اگر آفلاک و اجرام سماوی هم وجود نمی‌داشتند، مکان کلی همچنان وجود می‌داشت و آن همانا ساحت «دهر» یا «سَرمَد» است. این «ساحت» (= فضای مطلق) ذاتاً «تهی» و نامتناهی (= خلاء) جوهر ازلی است که از حیث عقلی بدون استدلال به خود پایدار باشد، بنیاد نگره اتمیستی (= ذره‌گرایی) حسب اعتقاد به چنان فضائی است.<sup>(۲)</sup>

6 §. اما مکان مضاف (= نسبی) یا جزئی که حیث متمکن (= هیولی) است، همان «خلاء» (فضای) محصور و متناهی امتداد جسم و محدث باشد، که هم از ترکیب و تمازج (= همامیزی) اجزاء هیولی (= ذرات) با جوهر «خلاء» مطلق، اجسام اولیه یا همان عناصر در آن پدید آیند و متحیز (= مکانگیر) شوند.<sup>(۳)</sup> علت اتصال اجزاء (= ذرات) هم خلاء است، چنان‌که در عناصر به نسبت‌های مختلف (جوهر خلاء در اجسام سبک بیشتر و در اجسام گران کمتر است) و قوه جاذبه (= گرانش / ثقل) طبیعی هم بر اثر «خلاء» باشد و از صفات آن است (= نیروی جاذبه اجسام در خلاء به حاصل آید) که گویند «گران» میل به پایین دارد (= نیروی جاذبه حاصل در خلاء آن جسم را بدان فروکشد) و خلاء به مثبت جوهر مکان شرط «حرکت» نسبت به جهات هم باشد؛ و نیز آنچه در نظر ارسطو «تحول» عنصری (= یعنی «تبدیل‌پذیری» عناصر) باشد، در نزد رازی همانا بر اثر آمیزش خلاء با «اجزاء» عنصری است.<sup>(۴)</sup>

7 §. تکائف و تخلخل نسبت به فضای تهی (= خلاء) دو گونه وجودی ماده‌اند، چنان‌که انقباض / اجتماع / اتصال (= بستگی) هیولانی مبین «تبدل کمی» ماده است (= تکائف) و انبساط / افتراق / انفصال (= گشادگی) هیولانی معبر از «تنوع کیفی» است (= تخلخل) که می‌توان این فرایند را با وقوع «طیف عنصری» تفسیر کرد، یعنی سیر اجتماع آنها (حسب اتصال) از حالت «ملاء» (= حیث متمکن) به طرف افتراق (انفصال عناصر) در «خلاء» (= فضای خالی) که رازی از این فرایند به «تمازج» و «انحلال» تعبیر کرده است.<sup>(۵)</sup> به طور کلی، خلاء نسبت به عالم «مکان» است، همچون «عدم» در نسبت زمانی

۲. IV، ۵، د. V، ۲، ب. ۵، الف.

۴. IV، ۴، د. ۵، ۵، ز. ۳.

۱. IV، ۵، ز. ۱۶، V، ۲، ب.

۳. IV، ۵، د. V، ۲، ب.

۵. IV، ۵، ج. ۷، ز.