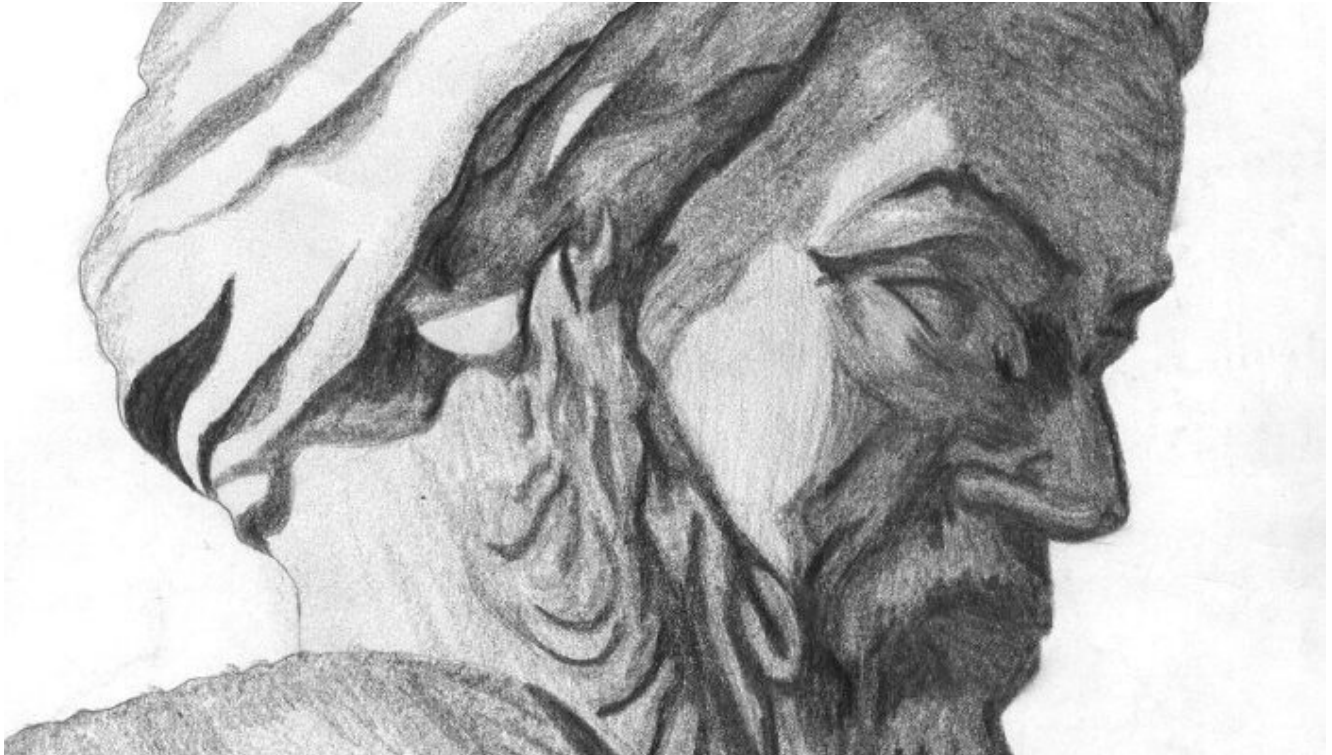


# آزادگی از دیدگاه رازی: خرد در ستیز با پیامبری و دین



نویسنده: آرش جودکی

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۲، بهمن ۹۴، صفحه ۱۷ تا ۴۴

## دیباچه

در بافتار کنونی ایران، کسی که بخواهد پرسش آزادی‌های فردی و اجتماعی را بدون پرداختن به نظریه‌ی ولایت فقیه پیش ببرد، در خام‌اندیشی از کبوتر سبکبالی که می‌پندارد «پروازش در فضای تهی از هوا بسیار آسانتر می‌باشد»<sup>[1]</sup> درخواهد گذشت. چون این یک در پرواز آزادانه‌اش از احساس ایستادگی هوا به چنین پنداشتی می‌رسد، و آن یک از سر آنچه بال آزادی را پیشاپیش می‌بندد، به سادگی می‌پرد. پرشی که بایستگی پرسش آزادی را هم بی‌جا می‌کند.

سنگ بزرگ پیش پای آزادی در ساختار سیاسی ایران، سنگ بنای جمهوری اسلامی است که در آن بستگی شهروندان با ولی فقیه، وابستگی کودکان است به سرپرست. چون به گفته بنیان‌گذارش، ولی فقیه همچون «قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد»<sup>[2]</sup>. پیرایه‌ی چنین جایگاهی را

ولی فقیه نمی‌توانست به خود ببندد اگر خود را جانشین پیامبر و امامان نمی‌دانست، که در مرده‌ریگ شیعی عقل کل شمرده می‌شوند. پس جانشین آنان هم یکه‌داری عقل را از آن خود می‌داند و اینگونه برتری خود را به دیگران می‌قبولاند، دیگرانی که بهره‌شان از عقل در برسنجش (مقایسه) با بهره‌ی او، همسنگ بهره‌ای است که کودکان از عقل در برسنجش با بهره‌ی بزرگسالان دارند.

پس آنچه امروز بیش از هر چیز دست‌وپای آزادی را می‌بندد ریشه در باوری کهن دارد که عقل را میان آدمیان نابرابر می‌داند. به باور رازی اما «خرد آن چیزی است که اگر نبود، وضع ما همچون حال چارپایان و کودکان و دیوانگان را می‌مانست» [3]. ، رازی تنها کسی است که در درازنای تاریخ فرهنگی ما [4] بر پایه‌ی گمانه‌ی برابری هوش، و نه تنها خرد، سروری پیامبران و امامان را به پرسش کشیده است. چنین انگاره‌ای می‌تواند امروز چشم‌انداز دیگری در برابر اندیشه‌ی سیاسی بگشاید.

برابری، پیش رازی، خاستگاه خرد، و آزادگی، کران خرد، فرجام آن است، فرجامی که در رهایی‌اش از هوس، از خواهش‌های تن، نه نوید خوشی‌های بهشت را در سر می‌پرورد، و نه هراسی از دوزخ به دل راه می‌دهد. چرا که بهشت و دوزخ را پیکربندی بیم و امید زاده از هوس و زاینده‌ی آن می‌داند. و آنها را در ی ترس از مرگ می‌بیند، و می‌بیند که آدمی برای گریز از یکی و برابر خرد، پیکره‌هایی استوار بر شالوده گذار به دیگری، درآویخته به دامن برگزیده نامیدگان، به نابرابری و بندگی خو می‌کند. قلب اندیشه‌ی رازی در همین بینش می‌زند. پس با گفتن «امامنا سقراط» [5] در آغاز کتاب «سیرت فلسفی»، نشان می‌دهد در شوخ‌گویی، از آن که پیشوای خویش می‌خواند، هیچ کم ندارد و به دستور «خویشتن به خود شناس!»، حتی بیشتر از سقراط باور دارد، چون آن را برای همگان دست‌یافتنی می‌داند.

شناخت راستین و رستگاری‌بخش را در دسترس همگان خواستن و دانستن چیزی نبود که نخبگان روزگارش بدانند و بخواهند. به یاد بیاوریم که دوران زندگانی او، اوج بارآوری مذهب شیعه، به ویژه گرایش اسماعیلی آن بود که نمی‌پذیرفت مردمان به‌خود به آنچه نیازمندند برسند، «چه اگر اکتسابی بودی، هرکس به جهد بدان توانستی رسیدن» [6]. در عبارت «امامنا سقراط» نیشی هست که پیش از هر چیز، اش رازی و اندیشه‌هایش را دشمن می‌شمردند، نشانه می‌گیرد. ارمغان این‌چنین گرایش را، که داعیان دشمنی دوسویه برای ما، آگاهی از آن دسته ایستارهای (مواضع) اوست که، چون بیشتر از دیگر آموزه‌هایش بدعت‌آمیز و دگرآیین اند، در نوشته‌های داعیان اسماعیلی هم‌روزگار رازی، همچون همشهری‌اش ابوحاتم رازی و سپس‌تر، همچون ناصر خسرو و حمیدالدین کرمانی، بررسی شده اند. انکار پیامبری یکی از این آموزه‌هاست که ابوحاتم رازی [7] در کتاب «اعلام النبوه» [8]، به آن پرداخته است.

انکار پیامبری، کانون گفت‌وگوی ابوحاتم و رازی است. رازی از یکسو، بر پایه‌ی گمانه‌ی برابری خرد، پیامبری را انکار می‌کند، و ایمان به آن را برای آدمیان و همزیستی‌شان زیانبار می‌داند. و از سوی دیگر بر پایه‌ی نابخردی گفتار پیامبران و تناقض‌های میان آنان، قوانین‌شان را هم خرافات و یاوه می‌یابد. چنین دریافتی از پیامبر و پیامبری جایی برای پذیرش دین هم نمی‌گذارد. پیامبرستیزی رازی همتنیده با دین‌ستیزی اوست، که این‌همه به معنای آنتی‌سیسم نیست که کاربردش اینجا، بیگمان ناهنگام است. در برابر رازی، ابوحاتم می‌کوشد از یکسو بایستگی پیامبری را از دو دیدگاه معرفت شناختی و سیاسی ثابت کند، و از سوی دیگر به یاری تاویل، یگانگی معنای شریعت‌های به ظاهر گوناگون را نشان دهد.

ستیزی او را در پیوند بادر این جستار، نخست با بررسی شالوده‌های رهیافت رازی به پیامبری، پیامبر رساله‌اش، *الطب الروحانی* - که از دید خود رازی پیش‌درآمدی است به فلسفه [9] - خواهیم سنجید. در این راه به بازسازی گونه‌ای گفتمان *یزدان‌شناخت* - *شهروندیک* پیش رازی می‌پردازیم تا تضاد آن را با سیاستی استوار بر پیامبرباوری بهتر بشناسیم. تضادی که از آغاز تا پایان رویارویی دو رهیافت است به خرد، با پیامدهای اجتماعی دوگانه‌ی برابری‌خواهی و نابرابری‌گستری: یکی خرد آدمیان را برابر می‌داند و دیگری آن را نابرابر می‌خواهد.

سپس به میانجی این سنجش و شناخت، نشان خواهیم داد که چگونه از دیدگاه رازی، دین‌باوری با سد کردن راه خرد، سد راه آزادی هم می‌شود. شناخت بهتر تضاد میان خرد و دین، نیازمند آشنایی گذرایی با هستی‌شناسی و نگرهی «دیرینگان پنجگانه» [10]، به ویژه زمان بیکرانه، خواهد بود. همخواند با دریافت خود از پیوند هستانی زمان بیکرانه و خرد، چگونگی و چرایی خویشکاری خرد که پالایش روان باشد را با یاری‌گیری از آموزه‌های *طب روحانی* بررسی خواهیم کرد تا بهتر دریابیم چگونه از نگاه رازی، در کشمکش ترس از مرگ و رهایی از این ترس، دین‌داری و خردپیشگی رو به روی هم می‌ایستند.

در هر دو پاره‌ی این جستار، که گزارش (تعبیر) ماست از چرایی و چیستی پیامبرستیزی و دین‌گریزی رازی، دو ایده‌ی بنیادی (اساسی) او ما را همراهی خواهند کرد: ایده‌ی پیشرفت دانش و ایده‌ی برابری خرد.

## ۱) خاستگاه و جایگاه پیامبرستیزی در اندیشه‌ی رازی

هر گفت‌وگویی اگر کوششی برای نیوشیدن، به دو معنای شنیدن و فهمیدن، باشد، نیازمند کمینه‌هایی است پذیرفتگاری (ضامن) هم‌شنوی میان دو گوینده‌ای که پیشاپیش هم‌آوازی ندارند. نخستین این کمینه‌ها، نیوشه (تمایل) به گفت‌وگوست، و سپس خواست هم‌آوردی در گشایش دشواره‌هایی که بر سر دشواره بودن‌شان هم‌داستانی هست اما در چگونگی گشایش‌شان هم‌رایی نیست. گفت‌وگوی میان دو رازی، دیالوگ ناشنویان نیست که یکی حرف دیگری را نه بشنود نه بنیوشد (بفهمد)، بلکه گفت‌وگویی است که منطق نانیوشش می‌گرداندش [11]، چون هر دو از خرد می‌گویند و هر یک می‌شنود که دیگری از خرد می‌گوید، اما هر یک از خرد همان چیز را نمی‌نیوشد. و باز هر دو به مرگ می‌اندیشند، اما هر یک در این اندیشه راهی دیگر را می‌پوید. برای ابوحاتم راه رهایی از مرگ، یا به گزارش اسماعیلیان، رستاخیز مردگان زنده‌نما و درآمدن به زندگانی جاوید [12]، پیروی از امام است. برای رازی، تنها نگرش و منش فلسفی به نیروی خرد است که انسان را از ترس مرگ می‌رهاند. بر پس‌زمینه‌ی چنین رهیافتی است که ایستار پیامبرستیزی شکل می‌گیرد، چون از نگاه رازی، باور به پیامبری سنگی بزرگ پیش پای خرد می‌افکند. پیش از بررسی سرشت خرد و کارکردش از دیدگاه رازی، به هدف آگاهی از چرایی زیانباری دین، ببینیم چرا پیامبری را خلاف‌آمد خواست خدا و خطرناک برای جامعه می‌داند.

برای دریافت آنچه رازی می‌اندیشیده است تنها نمی‌توانیم به گفتاوردهای ابوحاتم بسنده کنیم، حتی اگر به امانت‌داری او در بازآفرینی گفت‌وگوی چالش‌گرانه‌شان بدگمان نباشیم. نه از گفتار بی‌پرده‌ی رازی و نه از خواستداری هم‌منشی‌اش با سقراط که «با عوام و سلطان هیچ‌گاه تقیه به کار نمی‌بست بلکه آنچه را بر حق می‌دانست در لفظی روشن و بیانی صریح پیش همه بر زبان می‌آورد» [13]، نباید پنداشت که پروای

گفتن هرآنچه می‌اندیشیده را هم داشته است. در پایان فصل دوم از باب یکم، وقتی ابوحاتم گفتار او را بر نمی‌تابد، که پاکسازی جان و روان را در گرو نگرش فلسفی می‌داند نه در پیروی از شریعت پیامبران،<sup>141</sup> رازی گفت‌وگو را با این جمله کوتاه می‌کند: «چون سخن به اینجا انجامید، خموشی می‌باید گزید.»<sup>141</sup>

بازگشت به آغاز گفت‌وگو و نگارش پیرنگ آن به دریافت اینکه چگونه سخن به اینجا کشید یاری می‌رساند اما برای دریافت اینکه چرا باید به اینجا می‌کشید بسنده نیست. چون ورای ناممکن بودن هم‌آیی فلسفی‌نگری و دین‌مداری، باور رازی بر این است که پیروی از شریعت سرچشمه خرد را، که همچون ویژگی برتری‌دهنده‌ی آدمی به دیگر جانداران تنها راه ره‌ایش اونیز هست، می‌خشکاند. پس باید از فراتر رفت و جایگاه و خویشکاری خرد را در اندیشه‌ی رازی، از رهگذر واکاوی در محدوده‌ی مناظره کتاب «طب روحانی»، بهتر شناخت. بر پایه چنین شناختی در خواهیم یافت که دلیل سکوت رازی می‌تواند تنها ترس از تکفیر نباشد.

### برگزیدگی پیامبران و نقش آنان از دید رازی

پرسش دوگانه‌ای که با آن رازی سخن خود را در مناظره با ابوحاتم می‌آغازد بر پایه‌ی همین زیانکاری باور به پیامبری است: «از کجا بایسته دانستید خداوند قومی را به پیامبری برکشد، قومی دیگر را بی بهره از آن گرداند و برگزیدگان را بر مردمان برتری نهد، ایشان را رهنمای دیگران گذارد و مردمان را به آنان نیازمند سازد؟ و از کجا روا داشتید که در فرزاندگی خدای فرزانه، چنین فتادگاهی مردمان را بشاید و اینسان گروهی را بر گروهی دیگر بشوراند و دشمنی میان آنان برافروزد و جنگ‌ها بیفزاید و مردمان از این رهگذر نابود گرداند؟» [15] این پرسش دوگانه، دو برداشت رازی از پیامبری را دربردارد، یکی مربوط به انگاره‌ی برگزیدگی پیامبران و دیگری در پیوند با کنایش آنان، که هر دو، از دیدگاه او، نه تنها با فرازنگی خدا، که با داد ایزدی هم ناسازگار اند، آنچنان که اگر راستی‌شان را بپذیریم، ناچاریم خدا را هم بیدادگر بدانیم. باور به برگزیدگی پیامبران، یا از نخست پایه در باور به نابرابری میان آدمیان دارد، یا این نابرابری را در پی خواهد داشت. و کنایش پیامبران، کین خاستن میان مردمان و و از پی آن مردم‌کشی است. همین برداشت رازی از کنایش پیامبران را ناصر خسرو در «جامع الحکمتین» آورده است.

ناصر خسرو پس از گفتن اینکه «فلاسفه مر پری را نشناسند، اما دیو را مُقِرند»، رای این فیلسوفان را بازگو می‌کند، که در حقیقت اندیشه‌ای است برگرفته از «فایدون» [16] افلاطون و همخواند با آن، روان‌های مردمان ناپاک، آنانی که همواره در پی برآوردن خواهش‌های تن بوده اند، پس از مرگ همچون شبخ در گورستان‌ها به گرد گورها سرگردان می‌مانند: «نفس‌های جاهلان بد کردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند، بدانچ بر حسرت شهوت‌های حسی بیرون شوند از جسد، و آن آرزوها مر او را برکشند، و نتوانند که از طبایع برگذرند. و اندر < جسمی زشت شود آن نفس، و اندر عالم همی گردد، و مردمان را بفریبد، و بدکرداری آموزد، و اندر بیابان‌ها مردمان را راه گم کند تا هلاک شوند.» [17]. رازی این اندیشه را که به گمان رمی براگ [18] از یوحنا‌ی نحوی [19] فراگرفته است، «می‌گستراند و جهت مبتکرانه به آن می‌دهد» [20]: «چنانک محمد زکریای رازی گفته است اندر "کتاب <علم> الهی" خویش، که "نفس‌های بدکرداران که دیو شوند، خویشان به صورتی مر کسانی را بنمایند، و مر ایشان را بفرمایند که رو! مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد و گفت که خدای ترا 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 گفته ایم اندر کتاب «بستان العقول». اکنون به جواب این [هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصود باز مانیم.]» [21]

پس برابر با این دریافت، خود پیغمبر، نیرنگی نیرنگ‌زده، فریبنده‌ی فریب‌خورده‌ای است. طرفه اینکه، ناصر خسرو با «مهوس» نامیدن رازی و اندیشه‌اش را «هوس» خواندن، سوای اینکه نشان می‌دهد به خوبی با زیر و بم دستگاه فلسفی رازی و فریافت‌هایش آشناست، می‌خواهد او را با چوب خودش براند. چون از دید رازی، رهایی روان در گرو پالایش آن از هوس، به یاری منشی استوار بر نگرش فلسفی است. چنین رهایی نشانگر کامیابی خرد است و دین نمایشگر شکست آن. شکستی که ریشه در دروغزنی دوگانه‌ای دارد: کسی که در زندگانی، هنگامی که هنوز روان همبسته‌ی تن است، پی‌جوی چیز دیگری جز برآوردن خواهش‌های تن نیست، از رهایی روان درمی‌ماند و روانی که پس از مرگ از خود به جای می‌گذارد، دیوی پیغمبرفریب می‌شود. ناصر خسرو که کنایه‌ی رازی به پیغمبر اسلام را دریافته، استدلال رازی را چون ترفندی بر ضد خود او به کار می‌گیرد تا او را هوس‌ران و اندیشه‌اش را هوس جا بزند. اینگونه می‌خواهد او را «نفس دیو گشته»‌ای بشناساند که دیگران را از راه راست و از پیروی پیامبران باز می‌گرداند. کتاب «بستان العقول» ناصر خسرو، که در آن گویا «بر ردّ این مهوس بی‌باک سخن گفته» است دیگر در دست نیست تا پاسخ او را به رازی بدانیم. اما در نبود این کتاب می‌توانیم به پاسخ‌های همکیش‌اش، ابوحاتم بازگردیم. اما پیش از آن، نکته‌ای که در آغاز به آن اشاره کردیم را پی‌بگیریم، چون توجه به شیوه‌ی استدلال ناصر خسرو می‌تواند آن را روشن سازد.

پیشتر گفتیم رازی در برابر پافشاری ابوحاتم که می‌پرسد چرا از دید او نگرش فلسفی و ایمان به شریعت نمی‌تواند در پیش کسی گرد بیاید، خموشی می‌گزیند، و گفتیم شاید دلیل این سکوت تنها هراس از تکفیر نباشد. در جای جای کتاب «طب روحانی» که رساله‌ای است با هدف «اصلاح الاخلاق»، رازی هم چگونگی خوانش کتاب و هم گونه‌ی خواننده‌ای که این کتاب می‌تواند به کارش بیاید را می‌نماید. در بهر نهم از کتاب، در به دور افکندن دروغ، ناروایی دروغ را در این می‌بیند که بیم آشکار شدن ناراستی آن، می‌بایستی هر کسی را، که ارزش خویشتن برای خود گرامی می‌دارد، پیشاپیش از خود بشرماند. چون پس از این رسوایی، دیگران او را کوچک خواهند داشت و به او بدگمان خواهند شد. اما کسی که از دروغ‌گویی و رسوایی‌اش، شرمندگی به خود راه نمی‌دهد، «نبایستی در جزو مردمی بشمار آید که مورد حرف و حدیث می‌شوند و افزون بر آن، بایستی در صلاح و شایستگی هم بدو نظر دوزند» [22]. پس همه کسانی که هراسی از شرمساری، همچون پیامد آشکارگی دروغ، به دل خود راه نمی‌دهند، درخور این نیستند که مخاطب کتابی شوند که بهین‌سازی خوی و کردار خوانندگان را می‌جوید.

از نگاه ما، چرایی خموشی گزیدن رازی، در آن پاره از مناظره را، با توجه به این بخش از «طب روحانی» بهتر می‌توان دریافت. کسانی که در برابرشان رازی می‌خواهد خاموشی پیشه کند، یا بهتر بگوییم، کسانی که با آنان پروای سخن گفتن ندارد (به معنای بی‌علاقگی یا بی‌توجهی به هم‌دهن شدن)، دین‌باوران اند. اما دو گروه جدا، یکی سرکردگان مذهبی، و دیگری پیروان شریعت. در گروه سرکردگان مذهبی، نخست پیامبران‌اند که از دروغ «نفس دیو گشته»‌ای در این راه افتاده‌اند و در پی اینان، همه کسانی که مردمان را به پیروی از پیامبران و امامان می‌خوانند و اینگونه دروغ را زنده نگاه می‌دارند و گسترش می‌دهند. سرکردگان مذهبی، از پیامبر و امام تا داعی، هیچ هراسی از شرمزدگی که پس از آشکار شدن دروغ می‌بایست به سراغشان بیاید، ندارند. چون یا دروغی که می‌گویند را آنچنان راست

می‌پندارند که آشکارگی آن دروغ را نشدنی می‌دانند، و یا اینکه برای راست‌نمایی آن دروغ، آتش کینه در میان مردمان می‌افروزند و به تعصب دینی دامن می‌زنند. از همین رو هنگامی که گفت‌وگو به نیکوگردانی منش می‌کشد، رازی دیگر پروای پیگیری سخن با آنان را ندارد، چون با دروغ‌زنانی سروکار دارد که انگار شگردی خلل‌ناپذیر برای ناآشکار شدن دروغ یافته اند: در زمان و مکان بر شمار پیروان دروغ افزودن. پیروان دروغ هرچه بی‌شمارتر، راست‌نمایی آن آسان‌تر، و از این رهگذر، پایداری‌اش در زمان بیشتر. دیرپایی دروغی با پیروان پرشمار، از بخت آشکارگی‌اش می‌کاهد و از هراس رسوایی که می‌تواند در پی داشته باشد، پیشگیری می‌کند.

در همان کتاب طب روحانی می‌خوانیم که دیر یا زود، خواه فراموشکاری دروغگو او را به تناقض‌گویی خواهد انداخت، خواه آگاهی دیگران از آنچه او خلافش را می‌گوید، او را رسوا خواهد کرد [23]. اما وقتی تناقض‌گویی که رازی پیامبران را به آن بازمی‌شناسد، نه انگ بی‌اعتباری که مهر برگزیدگی است، و از سوی دیگر، وقتی دیگرانی که بر پایه دانستگی خودشان باید دروغ دروغ‌زنان را آشکار کنند، «دین را بنا به تقلید از سرکردگان خود می‌گیرند و نگرش و پژوهش در آغازه‌ها (اصول) را وامی‌نهند» [24]، پس دیگر جایی برای هراس از شرمندگی نمی‌ماند. به ویژه که از دیدگاه رازی، دین‌خویی [25] دیرسال ناپرسنده در دیرمانی و دیرروندگی‌اش، ناپرسایی را آنچنان رویکرد بنیادی دین‌داران ساخته است که به سادگی «فریفته‌ی ریش‌بُزی‌های بالانشین شده اند، که گُلوی خود را با دروغ‌گویی‌ها و خرافه‌بافی‌های "بگفتا ما را فلان از بهمان" به دروغ و بهتان و با روایت اخبار ناهمسازگار پاره می‌کنند» [26]. اینگونه، بیش‌رمی پیروان از رسوایی آشکارگی دروغ، بر باور به سروری و برگزیدگی سرکردگان استوار می‌شود: «همانا ایشان را درازی ریش‌بُزان (شیوخ) و سپیدی جامه‌های گردآمدگان پیرامون آنها فریب داده است.» [27] پس شاید بنیادی‌ترین کمینه‌ای که نبودش هم‌شنوی را چنان ناممکن می‌کند که وقتی سخن از آنجا نمی‌آغازد به جایی می‌انجامد که باید خموشی گزید، باور به نابرابری خرد میان آدمیان باشد، باوری که خود استوار بر دینخویی است.

### پیش رازی (Théologico-Politique) هسته‌ی گونه‌ای گفتمان یزدانشناختی-شهروندیک

اما گزینش سکوت، نشان خوار شمردن دیگران و رفتار تحقیرآمیز رازی با آنان نیست. چون همانگونه که در بهر نوزدهم، در رفتار بهین دانایی، می‌نویسد، پارسای دانشور در نشست و برخاستش با مردمان، به داد، و در پذیرش آنان، به فرهنگ رفتار می‌کند. اندرز نکوخواهانه‌اش به دانش و پرهیزکاری، و کوشش‌اش در همواری افزایش بخت بهروزی، همگان را در برمی‌گیرند «جز کسانی که بیداد و ستم و تبهکاری در سیاست از آنان نمودار گشته است، یا آنچه از فتنه و فساد و آشوب نهی و منع شده، آنان روا و مباح دانسته اند» [28]. باید گفت آنچه رازی از «نهی و منع شده» فرا دید دارد، بازداشته‌های بُن‌یافته در شریعت نیستند، بلکه آن هنجارهایی است که بنا بر بایسته‌های همزیستی آدمیان - شهروندینگی (سیاست) - مردمان از انجام‌شان بازداشته شده اند. ادامه‌ی جمله با برداشت ما همراهی دارد: «سبب آن که شریعت‌ها و آیین‌های بد و پست، بسیاری از مردم را بر هنجارهای ستمبار فرا برده‌اند؛ همچون دیسان‌گرایی [29] و سرخ‌جامگی و جز اینها، [...] که انتظاری هم به بهبودیابی و دگرگشت آنها در جهت بهره‌یابی نمی‌رود، [...] که برخی زیان آنها به اجتماع، و برخی دیگر هم به خود کارورز به آنها می‌رسد.» [30] رازی "جز اینها" را می‌گوید تا اسلام را نگوید. ترس از تکفیر به همان اندازه می‌تواند دلیل

نگفتن باشد که بی‌علاقگی، به گواهی آنچه پیشتر برای فهمیدن سکوتِ رازی در آن دم از گفت‌وگو با ابوحاتم گفتیم.

باز بستنِ هنجارهای ستمبار به دین، سازگاری تمام دارد با آنچه درباره‌ی کنایش پیامبران در آغاز رویارویی با ابوحاتم گفت و آن را در خلاف‌آمد با فرازنگی خداوند دانست. رازی آزار دیگران، جنگ‌افروزی و مردم‌کشی را، همانگونه که در «سیرت فلسفی» می‌نویسد، ناسازگار با خواست خدا می‌داند: «خداوندگار ما (المالک لنا) - که از او چشم‌پاداش داریم و بیم‌کیفر - بر ما نگران است، از راه مهربانی آزار بر ما نمی‌پسندد، ستم و نادانی را از ما زشت می‌داند و از ما خواستار داد و دانش است. بنا بر این، کسی که به آزار پردازد و آزار را سزد، به اندازه‌ی سزاواری گرفتار پادافره او خواهد شد.» [31] ی برگرفته از کتاب طب روحانی که بر آنها گفتار در این بند، چهارمین آغازه از آغازه‌های ششگانه «سیرت فلسفی» را نشانده است [32]، رازی برداشت خودش از خدا را پیش می‌کشد که یزدانشناسی طبیعی [33] است. چون خرد انسانی و نه ایمان به وحی پیامبران (وخش و خشوران) را سنگ‌بنای یزدان‌شناخت می‌گیرد. بر پایه‌ی این برداشت و از خلال آنچه در بهر نوزدهم کتاب طب روحانی نوشته است، می‌توانیم گونه‌ای گفتمان یزدانشناختی-شهروندیک را پیش او بازسازی کنیم.

باید دانست: این خدا کیست و چیست؟ پیوند ما با او چگونه است؟ برای ما و از ما چه می‌خواهد؟ و بر چه پایه‌ای؟ چه چیز از ما نمی‌پذیرد؟ چرایی این نپذیرش چیست؟ و پاسخش به آن چگونه است؟ ۱- خدا هستموند دانا و دادگر و مهربانی است که دارنده و نگهدارنده و نگرنده‌ی ماست. ۲- چون از آن او بیم و از او چشم‌داشت پاداش و بیم‌کیفر داریم، پس او را سرنمون رفتار خود می‌گیریم. ۳- چون نیک است و نیک‌خواه ما، نه آزار به ما را برمی‌تابد و نه ستمگری ما را. ۴- پس از ما می‌خواهد که به همدیگر آزار و ستم نرسانیم. ۵- و چون دانا و دادگر است، از ما می‌خواهد که دانش و داد بجوییم. ۶- پس آزارنده و ستمگر را درخور کیفر می‌داند. ۷- و با پیمان‌های دادگری و مهربانی‌اش ستمگر را همخواند با ستمش، پادافره می‌کند نه بیشتر و نه کمتر.

این گزاره‌ها، که به زبان اسپینوزا می‌توانیم آنها را «بُنیاورهای ایمان جهانروا» [34] بنامیم، شالوده‌ی پیامبرستیزی رازی را می‌سازند و پاسخی هستند به ابوحاتم و همه دیگرانی که «لزوم بعثت انبیا» را در بایستگی گذاردن قانون‌هایی فهم‌شدنی برای «عوام و خواص» می‌دانند، قانون‌هایی که پاسداشت‌شان همزیستی آدمیان را ممکن می‌گرداند. این گزاره‌ها اما به پشتگرمی و خش (وحی) و وخشور (نبی) نیازی ندارند، چون دریافت و راستیافت‌شان در دسترس و در توان همگان است، به این شرط که خرد را، همچون رازی و دکارت، یگانه چیزی بدانیم که به برابری میان مردمان بخش شده است. پس اگر بر پایه‌ی چنین یزدان‌شناختی، به پرسش دوگانه‌ی آغازین رازی از ابوحاتم بازگردیم، درمی‌یابیم چرا از نگرگاه رازی، برگزیدن پیامبران و پسامدهای آن، نه در انجام و نه در فرجام، با سرشت و خواست خدا همخوانی ندارند. بایابی برگزیدن پیامبران اگر نادانی و ناآگاهی مردمان باشد، هنگامی که می‌پذیریم خدا با بخش و بخشش همسان خرد از آدمیان می‌خواهد در راه دستیابی به دانش کوشا و جویا باشند، دیگر انگیزه‌ای نمی‌ماند که بپذیریم کسانی را فزایستگی داده باشد، تا آموزاننده‌ی چیزهایی باشند که همگان به‌خود می‌توانند دریابند. و همگان به پشتوانه‌ی خرد و بی‌نیاز از دست‌گزارِ پیامبران، آیین همزیستی میان خود را هم بنیاد می‌کنند.

چنین نگرشی به چگونگی همزیستی آدمیان، واژگونی دریافتی است که می‌پندارد «کار جهان در این گیتی به سامان نیاید مگر به زور و سرکوب و چیرگی (بالاجبار و القهر و الغلبه)» [35] رواداشت و رواید خشونت شیعی-اسماعیلی هیچ دستاویزی جز ناهمگنی سرشت مردمان (اختلاف طبائع الناس) بر بنیاد باور به نابرابری آنان ندارد. اندیشه‌ی سیاسی اسلامی بازپخت فلسفه‌ی پولیتیک افلاطون است با چاشنی پیامبری. تنها در این چشم‌انداز، افسانه‌ی برگزیدگی پیامبران جانشین اسطوره‌ی سه فلز می‌شود که سقراط در «جمهوری» در دروغ بودنش شکی ندارد اما برای قبولاندن نابرابری به شهروندان، آن را ناگزیر می‌داند [36]. اما سقراط می‌داند که برپایی آرمانشهر نه انجام‌پذیر است و نه دلپذیر. و این‌همه نه تنها به این دلیل که در پایان باید برابری زنان و مردان، هم‌انجمنی زنان و کودکان، و بازگشت فرزانه به غار را پذیرفت، بلکه به این دلیل بنیادی که فیلسوف به شهرپاری فراخوانده، برای دادگستری ناچار همچون ستمگران رفتار خواهد کرد. سقراط در پایان، هدف این بررسی را تنها شناخت کیستی دادگر تمام عیار و ستمگر تمام عیار و چیستی سرنوشت‌شان برآورد می‌کند و نه اثبات اینکه «آن نمونه‌ها را در [جهان واقعیت نیز می‌توان یافت]» [37].

هیچ‌یک از کسانی که با سرسپردگی اسلامی به قانون‌گذاری و چگونگی آن پرداخته‌اند، از نخستین گروه «فلاسفه» تا خمینی، دغدغه و دلنگرانی سقراط را نداشته‌اند. چون کمال قانون‌گذاری را در شریعت محمدی دانسته، و نمونه دادگر کامل را در پیغمبر یافته‌اند. پس اگر بکشد و به کشتن دهد، ستمگری نیست، چون شمشیر در مردمان بستن تا آنکه شریعت را بپذیرند، قانون‌گذاری به سود کسانی شناخته می‌شود [38] که از شناخت سود و زیان خود ناتوان‌اند. در پاسخ به رازی، ابوحاتم در تاویلی باطنی - که تیری است به نشانه دو هدف: یگانگی سخنان پادگومای پیامبران و پسندیدگی خشونت‌شان را نشان دادن - «حدیثی نبوی» را پشتوانه نمایش هماهنگی معنایی میان دو آیه از یک سوره (بقره) می‌کند، یعنی آیه‌های ۱۹۳ (بکشید آنان را تا فتنه برخیزد و دین از آن خدا باشد) و ۲۵۶ (هیچ واداشتی در دین نیست؛ لا اکراه فی الدین): «دستور گرفتم آنها را تا هنگامی که بگویند خدایی نیست جز الله بکشم، پس از آن خون و داری‌هاشان را در پناه گیرم، حسابرسی‌شان دیگر با خداست». در این بندبازی میان «اجبار» و «لااکراه»، چون گواهی دادن زبانی و پایبندی ظاهری به حدود شریعت راهبر آنان به بهشت خواهد بود، پس با چنین پاداشی، آزار و کشتارشان نه تنها روا که پسندیده است. و هو المطلوب اثباته (اثبات شد!) آنچه باید

پایه‌ی استدلال ابوحاتم، و پس از او ناصر خسرو [39] و حمیدالدین کرمانی، در برابر رازی، که نه پیامبران را بایسته می‌داند و نه کردارشان را شایسته، برتری گوهرین پیامبران بر دیگران است. چرخه‌ی نابرابری و پیامبری، چرخه‌ی ماری است که دم خود می‌گزد: مردمان چون نابرابرند پس نیازمند فرستادگان اند، پیامبران چون برگزیده‌اند، پس همگان برابر نیستند. اما در همین برداشت از چگونگی بستگی و وابستگی آدمیان، برابری پیش‌فرض ناگفته و ناگفتنی اثبات نابرابری می‌ماند. همگان را اگر توانایی همسان فهمیدن نباشد، پس چگونه بفهمند که برابر نیستند؟ انکار پیامبری پیش رازی، خاستگاهی جز انگاره‌ی برابری خرد ندارد. بازسازی اندیشه‌ی شهروندیک او هم باید از آن بی‌اغازد

وقتی ابوحاتم شگفت‌زده می‌پرسد: «آیا مردمان در خرد، در پشتکار و در هوش (فی العقل و الهمه و الفطنه) برابرند یا نه؟» به سادگی پاسخ می‌دهد: «اگر بکوشند (اجتهدوا) و بدان چه یاریگرشان است پردازند در خواست‌ها و دریافت‌ها برابری بیابند.» [40] «یاریگرشان» و رهایی‌دهنده‌شان، همان خرد



است که گمانه‌ی برابری‌اش آغازگاه است و سپس باید آن را در کارزارِ کوشش، بررسی و اثبات کرد. رازی به نام همان خردی که همگان را همپایه‌ی پیامبران می‌کند، «اجتهاد» را در معنای لغوی آن به کار می‌برد، و نه در کاربرد فنی‌اش، تا جنگ‌ابزار سروری را از دست «ریش‌بزی‌های بالانشین» بگیرد. به دریافت رازی از برابری می‌توان گسترش بیشتری بخشید، حتی اگر خود او هم نکرده باشد، و به این ایده رسید که قانون‌گذاری نیز همچون دانش چیزی است به دست‌آوردنی که «هرکس به جهد بدان توانستی رسیدن». اینگونه دادگری چیز دیگری نخواهد بود جز پیکار پیوسته و بی‌پایان برای دادجویی، ایده‌ای که ریشه در باور به برابری دارد و تن به ستمگری در جامعه‌ی داد نمی‌دهد.

رازی دریافته است که شهروندینگی نه در درون آدم تنها، که در بیرون او، میان آدمیان می‌گذرد و بر «چندینی» آنها بنیاد دارد [41]: «اگر یک آدمی تک و تنها در بیابانی خشک به تصور آید، شاید که او را زینده نپندارند [...] چون فاقد همکاری و همدستی راهبر به زندگی نیک و خوشبخت باشد.» [42]. او که جز امیرنشین و خلافت حکومتی دیگر به چشم ندیده، آتنی‌تر از افلاطون، از یکسو به برابری آدمیان باور دارد و از سوی دیگر، به توانایی خرد همگانی. چندگانگی پیشه‌ها را برآمد گوناگونی گوهر آدمیان نمی‌داند (سبب آن است که چون مردم بسیاری «اجتماع» همیاران و همکاران را تشکیل می‌دهند، اشکال «کار» و کوشش‌های عاید بر اجتماع ایشان «تقسیم» می‌گردد [43])، بلکه ناهمگونی در خوی مردمان را پیامد گوناگونی جایگاه‌های اجتماعی و پیشه‌ها می‌یابد: «همچنان که می‌بینیم پیک در روش چابکتر و سپاهی در جنگ دلیرتر از دیگران هستند.» [44]. و افزون‌تر، خرد را که «بدان بر دیگر جانوران ناگویا برتری یافته‌ایم» برای سامان‌دادن به زندگی اجتماعی بسنده می‌داند: «[خرد] ما را به بهزیستی و همبهری با یکدیگر رهنمون گردیده است؛ [...] بیشترین بهزیستی ما از همیاری و همکاری با یکدیگر است.» [45]

مردمی «بنیان رهایی است به چگونگی همزیستی آدمیان، و اگر بخواهیم اندیشه‌های» اش [46] را در پیکر گفتمانی بازسازی کنیم، باید به این فرایافت بازگردیم. خردمند در شهروندینه همنشینی‌اش با دیگران، تافته‌ای جدا بافته نیست، بلکه همچون همگان در هم‌رفتاری‌شان، از فرمودمان [47] مردمی پیروی می‌کند. از این نگرگاه، گفتمان او هیچ‌گونه خویشاوندی با اندیشه‌های ابن باجه ساراگوسی [48] ندارد. ابن باجه دو سده پس از او در *تدبیرالمتوحد* [49] «غریب» را از دیار دیگر و نژادی اش در جهان، از دیگر می‌داند که همچون بیگانه‌ای در جهان می‌زیید و از آن می‌گریزد. بیگانگی پیوستگی‌اش با خرد پویا (عقل فعال) می‌آید و بریدگی‌اش از جهان، برای نگهداشت این پیوستگی است تا آرمانشهری به همراهی دیگر گوشه‌گیران در خیال بسازد. «در دیار چنان حکومتی، و در قلمرو چنان دولتی به پزشک نیازی نیست» [50]. اما رازی پالایش جان را در پیوستگی‌اش به همین جهان می‌جوید و پزشک بودنش نمود همان «مردمی» است که به نام آن پیامبری را بیماری خطرناکی بازمی‌شناسد.

هنگامی که می‌پذیریم کیش خدایی، همخواند با خواست خدا، تنها در «مردمی» است، اگر مردمی را در بردارنده‌ی مردم‌نیازاری و مردم‌داری و مردم‌دوستی بگیریم، پس برانگیختگی که پیامد برگزینش پیامبران است، جز نامردمی در پی نخواهد داشت. چون گروهی به نیگویی (تکذیب) او برمی‌آیند و گروهی دیگر به آریگویی (تایید) و دشمنی و مردم‌کشی از این برانگیختگی می‌زاید، و «آنچه از فتنه و فساد و

آشوب نهی و منع شده»، به عبارت دیگر آنچه به نام شهروندینگی ناروا شناخته شده است، روا می‌شود. پس پیامبرستیزی رازی در چشم‌انداز این برداشت دوگانه از خدا و خرد جا می‌گیرد، و می‌توان آن را «اینگونه گزارد : انکار «پیامبری ویژگان» به سود «وخشوری همگان».

## ۲) چرایی دین‌ستیزی در اندیشه‌ی رازی

از آنچه گذشت، با بنمایه‌ی پیامبرستیزی در اندیشه‌ی رازی، از رهگذر نگره‌ی یزدانشناختی او آشنا شدیم. باور به اینکه خدا تنها به میانجی برگزیده‌ای خود را به آدمیان می‌شناساند، یا به بیهودگی خرد در راه شناخت خدا می‌انجامد، آنچنان که اسماعیلیان - همچون دیگر شیعیان - خدانشناسی را بی‌آموزش امام و تنها به خرد و نگرش ناشدنی می‌دانند؛ و یا خرد را به بندگی شریعت‌گذار می‌گمارد، آنچنان که «فلاسفه» برای توجیه خردورزی، ناگزیر به بازشناخت پیغمبر همچون برترین نمونه‌ی فیلسوف‌شهریار شدند [51]. رهیافت رازی چنان با دلمشغولی‌های هر دو دسته بیگانه است که دین‌پراکنان اسماعیلی از او به اسم «ملحد» یاد می‌کنند و فلاسفه از فیلسوف خواندن‌اش سر‌باز می‌زنند. چیزی که رازی را وامی‌دارد تا با نوشتن *السیره الفلسفیه* به دفاع از پویه‌ی فلسفی خود برآید. بلندی جایگاه فلسفی رازی را همین بس که به پاس همپایگی آدمیان در خرد، بندگی را بر آنان نمی‌برازد، و هیچ باجی به شریعت‌مداران نمی‌دهد تا خردورزی را دستوری دهند. خرد را آزاد می‌خواهد و تنها خردورزنده را آزاده می‌داند : «سزاست که آن [خرد] را از پایگاهش فرود نیاریم و به پستی‌اش نکشانیم؛ و آن را که فرمانرواست، فرمانبرش نگردانیم؛ بر لگام‌دار خود لگام نزنیم، راهبر را مباد که به پیروی واداریم؛ بل همانا باید که در همه‌ی کارها بدو روی [آریم، و در همه‌ی پیشامدها بدو پستی آریم و زو پشستیبانی جوییم.» [52]

از آنجا که خرد فرمانروا را ایمان به پیامبری باجگزار می‌کند، رازی «بزرگترین و سودمندترین چیزها» که با خرد به آن رسیده ایم را «شناخت آفریدگار»<sup>[53]</sup> می‌داند. چون دیگر برای شناسایی خدا، نیازی به خودش و بندگی دیگران کند. توانایی خردمیانجی نمی‌ماند که بتواند این میانجی‌گری را دستمایه‌ی برتری به شناخت خدا، وقتی داشتاری آن همگانی است، از همگان همتای پیامبران می‌سازد. اما دشمن خرد تنها دین نیست. آدمیان هرچند همه خردمند، به معنی دارنده‌ی آن، اما همه‌انگونه که باید به کارش نمی‌گیرند : «هرگز مباد "هوی" را بر آن چیره ساخت، که همانا آفت اوست و آن را تیره و تار کند؛ چه آن را از راه و رفتارش به دور راند، و از آماج خود و راستاری‌اش بگرداند؛ و همان خردمند را از رسیدن به فرازش و نیکفرجامی باز دارد.» [54] پس هوس خرد را کور و کُند و گمراه، و خویشکاری‌اش را که رهایش روان است تباه می‌کند. دین از بیرون و هوس از درون، خرد را از خودبیگانه می‌سازند.

در ادامه خواهیم کوشید نشان دهیم که چگونه از دیدگاه رازی، در ترس از مرگ، دین و هوس به یاری هم می‌آیند تا خرد را «از آماج و راستاری‌اش» بگردانند و از «رسیدن به فرازش و نیکفرجامی» باز دارند. دریافت برداشت رازی از چرایی همدستی دین و هوس، و چگونگی بهره‌برداری این دو از دست‌آبزار «بیم و امید» به هدف سنگین کردن کفه‌ی بندگی به زیان آزادگی، نیازمند شناخت چیستی خرد و خویشکاری آن از دید اوست. در این راه، آشنایی گذرا با بخشی از هستی‌شناسی او و فریافت «زمان بیکرانه» دست‌گزار ما خواهند بود تا رویارویی دو پاره‌ی *هستانی* و *استینی* آدمی، یعنی خرد و خواهش را در روند پالایش جان بهتر پیش چشم بیاوریم.

## چیستی خرد و خویشکاری اش

ابوحاتم به پرسش دوگانه‌ی رازی که می‌خواهد بداند چگونه می‌توان ایمان به پیامبری را با فرزاندگی دادگری ایزدی پیوند داد، با پرسش پاسخ می‌دهد: «پرسیدم به دیدگان تو، کنش خداوند، به فرزاندگی خود، چه سان بایستی می‌بود؟ گفت: سزاتر به فرزاندگی فرزانه و بخشاینده‌ی بخشاینده، آن باشد که خداوند به همه‌ی بندگانش شناخت سود و زیان اکنون و آینده‌شان فرتاباند» [55]، نه این که برخی را بر دیگران برتری نهد و نه این‌چنین که میان‌شان ستیزه پدید آید و ناسازگاری‌های نیستی‌آور، و آن پناه مردمان را شاینده‌تر از این که برخی را پیشوایان (أئمه) دیگران گرداند که در پی‌اش هر گروهی پیشوای خویش را آری گوید و آن دیگران را نی، و شمشیر در هم بندند، و آشوب چیره آید و نابود شوند به [دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌ها، و بسیار مردمان، می‌بینیم، اینسان از میان رفته‌اند.]» [56]

وقتی رازی می‌گوید: «آن باشد که خداوند...»، از وجه التزامی فعل نباید بپنداریم که رازی آرزویی را بیان می‌کند. از دید او اینگونه هست: «آفریدگار [...] خرد از آن به ما ارزانی داشت، تا بتوانیم از بهره و سودهای آنی و آتی برخوردار شویم.» [57] شناخت سود و زیان‌های کنونی و آینده، شناخت خدا و بهین‌سازی زندگی، خویشکاری‌های خرد اند که حیوانات ندارند، و از همین رو «بر آنها چیره گشته و رامشان کردیم، و آنها را به گونه‌های ثمربخش هم برای خودمان و آنها درآورده‌ایم» [58]. چون دستیابی به آرزوهایمان و به فرجام رساندن آرمان‌هایمان به خرد ممکن می‌شوند، پس خرد هر بار در جهان آنگونه که هست هنباز (شریک) می‌شود و شناخت‌اش در پیوند با آن می‌ماند. چنین نگرشی می‌پذیرد که آنچه در این دوره راست می‌نماید، در دوره‌ای دیگر راست نباشد.

دریافت رازی از دانش و شناخت و باور به انگاره‌ی پیشرفت، نه تنها در روزگار خودش که در گستره‌ی فرهنگی که او را هم دربرمی‌گیرد، ایستاری یکه است. همخواند با رویکردی که از دستیابی به حقیقتی مطلق و همیشگی چشم می‌پوشد، جست‌وجوی پیوسته‌ی حقیقت است که ارزش می‌یابد. از نگرگاه رازی، نمود حقیقت در گرو این پویش پیوسته است، و در بودش این پویش، حتی اگر به حقیقت نرسد، کمبودی نیست که برای از میان برداشتن‌اش بخواهیم دست به دامن دانایی جاودانه همه‌چیزدان یا امام شویم. در بهر نهم از کتاب طب روحانی، «در بدور افکندن دروغ»، رازی داستانی از خود می‌سازد تا نمونه‌ای از پسندیدگی دروغ در فتادگاهی ویژه به دست دهد. این داستان از نگاه ما می‌تواند در پیوند با دریافتی بیاید که به جست‌وجوی حقیقت پایگاهی فراتر از دستیابی به حقیقت می‌دهد [59]، و چه بسا حقیقت را چیزی جز همین جست‌وجوی حقیقت نداند: «مانند این که مردی دانست از پادشاهی که برگ کشتن دوست وی در یکی از روزهای آتی دارد، و هرگاه آن روز سپری شود چیزی بر پادشاه آشکار گردد که دیگر بایستگی کشتار دوست وی نماند؛ پس به نزد دوست خود بیاید و او را آگهی دهد که در خانه‌اش گنجی نهان دارد، و اینک نیازمند یاری او در آن روز است؛ و او را با خود به سرای خویش برد، و همچنان آن روز را بدین بهانه گذراند، بل او را وادار به کندن و جستن آن گنج نماید، تا اینکه چون آن روز سپری شد و بر پادشاه آشکار گشت آنچه باید، پس در این هنگام او را به حقیقت کار آگاه نماید.» [60] گنج دروغین یا نابوده‌ی این داستان همان حقیقتی است که در کندوکاوی جستجوگر رخ می‌دهد و یافتنی می‌شود.

چنین دریافتی از راستی، «خویشینگی اندیشیدن» [61] می‌طلبد. رازی چون راستی را نه تنها از وحی،

بلکه از پیشینه‌ای که از نگاهش والاترین پیشینه‌هاست، یعنی پیشینه‌ی فلسفی، سوا می‌کند، می‌تواند به ی خود بسنده کند. آنچنان که در گفت‌وگو با ابوحاتم بارها می‌خوانیم: «ارسطو چنین گفت، اما اندیشه من می‌اندیشم که...» رویکرد خوداستوار او را هیچ‌یک از آنان که خود و خرد را به بندگی دین داده‌اند، چه همروزگارش ابوحاتم، چه پساروزگاران‌ش بر نمی‌تابند، و برآشفته یا همچون ناصر خسرو این خویشینگی را خودپسندی می‌خوانند: «و پس محمد زکریای رازی را عادت آن بوده است که قول‌های حکما را خلاف کردست. و مقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر و حدت ادراک خویش بودست.» [62] و یا هنگامی که همسان ناصر خسرو زورِ درافتادن با او را ندارند، اگر همچون ابن‌سینا [63] به دشنام بسنده نکنند، به او پیرایه‌ی نفهمی می‌بندند، مانند شهرزوری که پشت گفتاوردی از قاضی صاعد پنهان می‌شود: «رازی در علم الهی غور نکرده، و مقصد اصلی را در آن نفهمیده، از این جهت است که مضطرب است رای او، آرای ضعیف را تقلید نموده، و مذمت کرده قومی را که سخنان [ایشان را نفهمیده و به مقصد ایشان نرسیده.» [64]

اما این رویکرد خوداستوار که هرچه هست «سرگشتگی» و «پیروی» نیست، از دید رازی خودپسندی هم هرگز نمی‌تواند باشد، بلکه وفاداری به سرشت خرد و میدان دادن به خودنمایی و نمود آن است «چه هم بدان [خرد] است که ما کرده‌ای (افعال) عقلی‌مان را می‌انگاریم پیش از آن که خود به حس بنمایند، پس چنان‌شان اندر می‌یابیم که گویی آنها را به حس می‌یابیم آنگاه نگاره‌هاشان به کرده‌ای (افعال) حسی می‌نمایانیم تا اینها [کرده‌ای حسی] برابر با آنچه از آنها [کرده‌ای عقلی] می‌انگاشتیم خود بنمایند.» [65] در اینجا رازی نه تنها از سرشت خرد می‌گوید، بلکه به چگونگی پیوندش با خواست هم اشاره می‌کند. نیست‌ها، و سپس نیرویی است که به این پندار، شایندگی خرد پیش از هرچیز توانایی پنداشتن هنوز (امکان) «است» بودن می‌دهد. آنگاه این «هنوز نیست است» پنداری را در برابر خواست می‌نهد تا آنچنان بکوشد که «هنوز نیست» باشد، یا به زبانی دیگر، آن را *بیاشاند*.

آید، رازی میان خرد نگریک (عقل نظری) و خرد ورزیک (عقل عملی)، برخلاف چنان که از این بند برمی‌ارسطو، تفاوت نمی‌گذارد. گزارش‌گران ارسطو همچون ثامسطس [66] که کارهایش را فلاسفه‌ی اسلامی می‌شناخته‌اند، این تفاوت را بر پایه‌ی دوگانگی ابژه‌های خرد برجسته می‌کنند و کران خرد نظریک را «راستی» و کران خرد ورزیک را «نیکی» می‌شناسند. بی‌تفاوت بودن این دو خرد پیش رازی، که «نیکی» و «راستی» را همگن می‌کند شاید از آنجا باشد که هم‌آواز با مکتب رواقی، «نیکی» و «سودمندی» را یکسان می‌گیرد. بازشناخت خرد همچون ابزار شناخت سود و زیان، نشانگر همین یکسان‌گیری است.

## الف) زمان بیکرانه و زمان کرانمند

خردی که چارپایان هرگز، کودکان هنوز و دیوانگان دیگر ندارند، توانایی آدمی است در فرارفتن از زمان حال، فرارفتن از «است» و از «است‌ها»، توانایی درگذشتن از هر آنچه «استینی» است. چون شاید بتوان در زبانی امروزی که زبان رازی نیست، خرد را پاره‌ی هستانی آدمی، که ساختاری هستانی استینی دارد، نامید. در محدوده‌ی این جستار نمی‌توان آنچنان که باید به *انتوتولوژی* رازی پرداخت و یا شایند طرح گونه‌ای *آنالیز اگزیستانسیال* را در رویکردی هایدگری، بر پایه‌ی آنچه از دستگاه فلسفی او در دست است، بیشتر برد. اینجا تنها می‌توانیم گذرا اشاره‌ای کنیم به یکی از فرایافته‌های او در چارچوب نگره‌ی

دیرینگان پنجگانه : «محمدبن زکریای رازی [...] پنج قدیم ثابت کرده. یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری.» [67] از میان این پنج دیرینه، اینجا تنها به زمان می‌پردازیم.

رازی در پاسخ به ابوحاتم که، وفادار به دریافت ارسطویی، دیرینگی زمان را نمی‌پذیرد چون آن را تنها با گردش‌های آسمان و گذر روز و شب و با شماره‌ی سال‌ها و ماه‌ها و سپری شدن اوقات شناختنی می‌داند، از دوگونه زمان سخن می‌گوید، زمان مطلق و زمان محصور (که بنا بر تعریف رازی و اشاره‌ی پینس به خویشاوندی دوگانه‌ی زمان مطلق/ زمان محصور با دوگانه‌ی زروان اکنارک/ زروان کناراکومند در اندیشه‌ی ایرانی [68]، می‌توانیم آنها را زمان بیکرانه و زمان کرانمند بنامیم) : « زمان بیکرانه، همان مدت است و دهر، آن که دیرینه(قدیم) باشد و پوینده‌ی نایستا. زمان کرانمند آنکه به گردش آسمان است و چرخش خورشید و اختران.» شگرد پیشنهادی رازی برای آشنایی با زمان بیکرانه، نیازی به کارآزموده و ی برابری خرد استوار است : «هرگاه چنین تفاوتی را بیاندیشی و پویش دهرکارشناس ندارد و بر گمانه را بیانگاری(توهمه)، همانا زمان بیکرانه را انگاشته‌ای که جاودانگی (ابد) است و همیشگی (سرمد). و گر برخلاف، چرخ آسمان را بیانگاری، همانا زمان کرانمند را انگاشته‌ای» [69]. پنداشت هر چیزی چون از خرد مایه می‌گیرد و همگان بر آن توانایند، به تنهایی نشانگر هستی‌پذیری و هستومندی آن است.

تفاوت زمان مطلق یا بیکرانه با زمان محصور یا کرانمند در این است که نخستین شمارش‌ناپذیر و دیگری شمارش‌پذیر است، یکی زمانه است و دیگری زمان کنونی ( آنچنان که در این مصرع حافظ : زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت). زمان بیکرانه را رازی همان دهر می‌نامد که می‌توانستیم «روزگاران» بگوییم و زمان کرانمند را «روزگار»، اگر از یکسو «روزگاران» به این اندازه، در دریافت طبیعی زبانی ما، زمان‌های گذشته را به یاد نمی‌آورد [70] (باز در این مصرع حافظ : یادباد آن روزگاران یاد باد!)، و اگر از سوی دیگر «روزگار» هم، در کنار معنی دوره و عهد، هم‌معنای دهر نمی‌بود [71]. «دوران» و «دور» هم همچون «روزگار» همان اندازه زمان بیکرانه را می‌رسانند که زمان کرانمند را ((دوره)).

سرگردانی ابوحاتم شاید از همین به‌هم‌اندرشدگی‌های معنایی باشد : «زمان مطلق را حقیقتی بیاب انگاشتنی، چون آن دم که جنبش‌های آسمان و گذر روزان و شبان و انجامش ساعت‌ها را از انگاشت (وهم) برمی‌گیریم، زمان هم از انگاشت برگرفته می‌شود و حقیقتی دیگر برای او نمیتوان شناخت. پس بنمای مرا جنبش دهری که گفتی همانا زمان مطلق است.» [72] پاسخ رازی در سادگی اش شگفت‌انگیز است : «نمی‌بینی چگونه کار جهان در بازگذر زمان می‌سپرد : طفّ طفّ طفّ؟ این چیزی است که همانا ناسپردنی، نیست‌ناشدنی است، همچنان که جنبش دهر آنگاه که زمان مطلق را می‌انگاری.» [73] عبارت ایستای زمان بگیریم، چه همچون چونی‌نمای «طفّ طفّ طفّ» را چه به نشان گذر خرده خرده و نا «اسم صوت معرب از "تپ تپ" فارسی (تپش)» [74]، آنگونه که پرویز اذکائی پیشنهاد می‌کند، در هر دو حالت، به نام دیگری که رازی به زمان بیکرانه می‌دهد اشاره دارد : مدت، سپرش. زمان کرانمند، زمانی است که دم به دم می‌گذرد، و می‌توان تپاتپ آن را به کمک سنج‌های به گاه‌های جدا جدا بخش کرد و اندازه گرفت، گذشته‌هایش را شمرد همچنان که گذشتنی‌هایش را. اما آنچه در این بازگذر بی‌درنگ نمی‌گذرد، همین گذرنده‌ی است. آنچه در این تپش پیوسته، تپنده برجا می‌ماند، تپندگی است. این گذرنده‌ی همیشگی، تپندگی پیوسته، سپرش است که نمی‌سپرد، چون سپرنده می‌ماند. زمان مطلق از دید

رازی، بیکرانگی سپرشی که در سپردنش ناسپردنی می ماند و سپرش، دیرینه و همیشه و جاودانه است.

پس زمان بیکرانه، زمان آغازین است که هر دم می آغازد آنچنان که در دیرینگی و همیشگی و جاودانگی اش، گذشته و اکنون و آینده را در برمی گیرد. خرد نیروی *استی بخشی* به *هنوز نیست* را در پیوستگی اش با زمان آغازین می گیرد و پاره‌ی هستانی آدمی را می سازد تا بتواند از زمان کرانمند فراتر برود.

### ب) هنجار زمانی خرد و هنجار زمانی خواهش

پس بنا بر آنچه گذشت می توانیم به چنین نتیجه گیری ای برسیم : توانایی خرد در *استی بخشی* به *هنوز نیست* از پیوستگی اش به زمان آغازین می آید که همه‌ی آنچه بود و *است* و *باشد* را در هستی خود که سپرش است در خود و با خود گرد می آورد. پیوستگی خرد به زمان بیکرانه در هنجار زمانی اش نمود می یابد که شاید درگذشتن و فراتر رفتن از *است* و *است هاست*. بدینسان خرد پاره‌ی *هستانی* آدمی را می سازد. برای شناخت پاره‌ی دیگر آدمی، آنچه آدمی را پایبند و پابسته‌ی *استینی* می کند، باید هستنده‌ای را در نگر آورد که از خرد بی بهره است، و به میانجی هنجار زمانی این هستنده، هنجار زمانی پاره‌ی *استینی* آدمی را [دریافت : جانور ناگویا، حیوان] 75

نبود خرد در پیش حیوانات اینگونه نمود می یابد که «بر همان چیزها که طبعها فراخوان آنهاست درایستاده اند، و بدون بازداری هرچه خواهند را بی هیچ نگرشی در آن می کنند.» [76] در نبود خرد، از خواست هم نمی توان سخن گفت، چون جانور «درست به انگیزه‌ی طبع‌هایش رفتار می کند، بی خودداری از آن و بدون آزادکامی (اختیار) در آن.» [77] پافشاری جانور در بر آوردن نیازهایش، او را در آنچه برای او حاضر است با چنان چسبندگی و بی فاصلگی ای فرومی برد که هست بند آن و زندانی اکنونی مطلق می شود. خواهش اما در آدم، هنوز چیزی از درآمیختگی اش با خرد دارد. چون بدهای دیگر زمان برای آدمی، حتی هنگام پابستگی و در بندی اش در آنچه می خواهد و برای او حاضر است، نهان و نهست نیستند.

رازی می پذیرد که از نگرگاه لذت جویی، حیوانات به آدمیان برتری دارند. چون هر حیوانی هنگامی که به آنچه می خواهد می رسد، لذت یابی اش به یکبارگی است و «از دست شدن آنچه فراتر آن است، زیان و گزندی به او نمی رساند، چون چیزی از آن هرگز با یادش نمی آید» [78]، پس برای حیوان، فزونی لذت به هرگونه و در هر حال و هوایی که باشد، همیشگی است. مایه‌ی برتری آدمی به حیوان، در لذت یابی برای او زیان انگیز می شود. بیم از دست دادن آنچه پیشتر نداشت و اکنون دارد، و امید نگهداشت آن، او را، هرچند در محدوده‌ی زمان کرانمند، به آینده پرت می کنند. سکوی این پرتاب همیشه «اکنون» است که گذشته‌ی همان آینده‌ای می شود که از آن بیم و امید برمی خیزد : «سبب آن است که هیچ یک از مردمان نمی تواند به همه‌ی آرزوها و خواهش‌های خود برسد، زیرا که جان وی جانی اندیشمند و نگرنده و انگاشتار چیزهای پنهان از وی بود؛ و در سرشت جان است که کسی را در هر حالتی که هست، چنان حالی نیست که از آن بهتر نباشد. پس جان او را در همه‌ی احوال از شوق ورزی و جستجوی آنچه ندارد و بیمناکی و ترس از زوال آنچه ندارد، گریزی نیست.» [79] ناخشنودی آدمی در برآوردن خواهش‌هایش، از خردمندی، به معنی دارندگی خرد، می آید. چون در همان زمان که به چیزی دست می یابد، می تواند هم

به چیزی از آن بهتر که اکنون ندارد بیندیشد و هم به چیزی که دارد، همچون چیزی که نخواهد داشت. پس به نیروی خرد، آدمی در هر زمان، اینی نیست که هست، و آنی است که نیست. در همان زمان که هم این است و هم آن، نه این و نه آن است. و همین گونه می‌تواند با خوشی‌ها و ناخوشی‌هایش رفتار کند.

بر پایه‌ی چگونگی ساخت نام‌های «گذشته» و «آینده» و با توجه به شکل کهن پسوند «ه»، یعنی «اک»، اگر «استاک» را برابر با زمان «حاضر» بگیریم، می‌توانیم بگوییم هنجار زمانی خواهش که بنیادش در زمان کرانمند است و رویگشت‌اش به «است» و «است‌ها»، هنجاری استاک، و هنجار زمانی خرد در پیوستگی‌اش به زمان بیکرانه، هستاکی است. رازی با پذیرش برداشت افلاطون از سه گونه جان (گیاهی، حیوانی و گویا) این دو هنجار زمانی را در آدمی همزمان می‌داند. بنا بر هنجار استاکی‌شان، دو جان گیاهی و حیوانی با برآوردن خواهش‌ها که «در بُن سرشت نهادها جایگیرند» [80]، بودش جان گویا را فراهم می‌آورند تا او بنا بر هنجار هستاکی‌اش، پالایش جان را و رهایی‌اش را بتواند پی بگیرد.

سرکوب و ستیزش با خواهش‌ها و لگام زدن بر هوس‌های نهاد را، رازی ارجمندترین و والاترین هنر (فضیلت) می‌داند که «جایگاه آن در جمله‌ی مقاصد به تمامی جای بنمایه (علت اصلی، اسطقس) پس از (arkhè) و مبدأ (stokheion) آغاز می‌باشد» [81]. رازی بازشناسی ارسطویی میان اسطقس را به کار می‌گیرد تا نشان دهد: هنر سرکوب خواهش‌ها انگیزه‌ی درونی برای رسیدن به زندگانی نیک، و [خرد، که همچون لگام‌دار چنین لگام‌زدنی را ممکن می‌کند، انگیزه‌ی بیرونی آن است] 82.

در این راه، شگرد خرد چیست، که خویشکاری‌اش همچون ویژگی برتری‌دهنده به دیگر جانداران، «همانا سرکوب خواهش‌ها و ستیزش [است] با آنچه طبع‌ها در بیشتر آینه‌گاه‌ها بدان می‌گراید» [83]؛ شگرد خرد، به کارگیری همین گرایش خوشی‌جویی است. خرد اگر مایه‌ی برتری آدمی بر حیوان است، باید بتواند هربار این برتری را به آزمون بگذارد و بررسی کند، حتی در جاهایی که برتری حیوان به او بی‌کم‌وکاست و یکباره می‌نماید. رازی می‌کوشد نشان دهد که واگذاشت لذت‌جویی، اوج لذت‌یابی است. فراخوان خواهش‌ها و نهادها جستجوی خوشی‌های اکتونی است، بدون اینکه در این میان به فرجام کار بیندیشند و پیامدهای رنجباری را که شاید در پی داشته باشند، بسنجند. با به کارگیری همین گرایش لذت‌جویی، رازی گونه‌ای «شمارگی خوشی‌ها» [84] را پیشنهاد می‌کند تا به یاری هنجار هستاکی سود و زیان پیامدهای هنجار استاکی بررسی شوند: «در سرکوب خواهش‌ها اندازه‌ی بسنده در لگام‌برداری از آنهایی است که پیامدهایشان در این جهان دردانگیز نباشند، و گزندشان هم برابر با خوشی برآمده از آنها نگرده، آنهایی هم که گزندشان از خوشی‌ها بیش باشد، دیگر هیچ.» [85] اینگونه خرد، با واژنش خوشی، جان را می‌پالاید و آن را به خوشی و خوشباشی والاتری رهنمون می‌گردد.

نکته‌ی آخر اینکه دریافت رازی از خوشی، دریافتی برگرفته از افلاطون به میانجی جالینوس است، که بنا بر آن، خوشی چیزی ناب نیست که بتوانیم جدا از رنج در نظر بگیریم. در طب روحانی تنها به اشاره‌هایی در این باره بسنده می‌کند و خواننده را به کتابی که درباره‌ی چیستی لذت نوشته بازمی‌فرستد. ناصر خسرو که نتیجه‌گیری‌هایی که رازی می‌تواند بر این بنیان در رد دوزخ و بهشت بگیرد را با تیزی دریافت کرده است، در زاد المسافرین، درست در قول هجدهم کتاب، «گفتار در اثبات بهشت که معدن لذت است و رنج در آن نیست و در اثبات دوزخ که مکان رنج است و لذت در آن نیست»، گفتاوردهای بسیاری از این کتاب گم‌شده‌ی رازی آورده است. با این پیش‌فرض که «حالی که نه آن لذت است و نه

رنج، طبیعت است و آن به حس یافته نیست» [86]، خوشی و رنج چیزهایی هستند که به حس دریافتنی اند و به نسبت برونرفت یا بازگشت به طبیعت، و با ملاک زمانی شتاب این رفت و بازگشت، سنجیده می‌شوند. برونرفت ناگهانی از طبیعت و بازگشت اندک اندک به آن رنج است. و خوشی، بازگشت ناگهانی به طبیعت است پس از برونرفتی که اندک اندک رخ داده است. پس خوشی حسی است نسبی که در برسنجش با حسی دیگر واقعیت می‌یابد، به این معنی که خوشی به خود چیزی نیست، و هستی به خود و در خودی ندارد.

در همانندی با چنین برداشتی است که رازی مرگ را هم از زندگی بهین‌تر می‌یابد، چون از پس زندگی که هیچگاه بی‌رنج نیست، به گونه‌ای بازگشت روان می‌تواند باشد به جان بیکران، که دیرینه است و پیش‌بوده، و در آن نه از خوشی نشانی هست و نه از رنج

## آزادگی و دین

رازی فرازگاهی برتر از شادمانی برای خردمند نمی‌شناسد [87] چون غم را، که از رنج می‌زاید، کاهنده‌ی نیروی رهایی‌بخش خرد می‌داند. و بزرگترین غم، از بزرگترین ترس می‌زاید، که ترس از مرگ است و مردمان «هرگاه که از مرگ می‌هراسند، از خرد خویش به هوس خود می‌گرایند.» [88] غمی که از این هاهای راندن‌شان، نژندی‌هایی راندنی دارند و یابندگی راه‌ترس می‌زاید از آن دسته غم‌ها نیست که انگیزه که همراه می‌آورند را می‌تواند چاره‌پرداز باشد. ترس از مرگ را «نمی‌توان به یکبارگی از جان راند» [89] چون اندیشه‌اش از کارکرد اندیشگی خرد برمی‌خیزد. آدمی هر بار که می‌اندیشد چیزی که هست را به سود آنچه هنوز نیست، نیست می‌کند، «زیرا که جان وی جانی اندیشمند و نگرنده و انگاشتار چیزهای پنهان از وی بود.» «نیستی» نگرسته‌ی همیشگی جان نگرنده است، و مرگ همین نیستی است، هنگامی که جان نگران، به هستی خود، همچون نیست می‌نگرد. و نه تنها در چنین هنگامی، بلکه هر بار و هرگاه که هستی خود را در هستندگی‌اش می‌اندیشد، در به روی اندیشه‌ی مرگ می‌گشاید. و اندیشناکی‌اش از همین جاست. پس هنگامی که به مرگ می‌اندیشد، این اندیشناکی توانی افزون‌تر می‌گیرد، چنانکه دیگر نمی‌توان ترس از مرگ را، که از این اندیشه می‌آید، به یکبارگی از جان راند. اندیشه‌ی مرگ، اندیشناکی از پیش بوده را توان‌تر می‌کند، آنچنان که «هراسناک مرگ اندیش، در هر بار انگاشت خویش از مرگ همی‌میرد، [پس هم از انگاشت خود طی مدت طولانی، مردن‌های بسیار بر او گرد می‌آید.» [90]

استدلال رازی برای راندن ترس از مرگ را می‌توان خویشاوند استدلال نامی اپیکور دانست یا دست‌کم پنداشت که همانندهای این استدلال را پیش چشم داشته است: «هیچ انگیزه‌ای برای ترس از مرگ نیست، چون از چیزی که هست باید بترسیم و برای ما مرگ هیچ چیزی نمی‌تواند باشد. هنگامی که ما هستیم مرگ نیست، و آنگاه که مرگ هست ما دیگر نیستیم.» به آنچه از دید ما، ویژگی شگرد رازی را در این استدلال می‌سازد باز می‌گردیم. این میان، سرچشمه‌ی دیگر استدلال رازی را نیز نباید از چشم دور داشت. بیگمان این ایده‌ی رازی که خردمند آزاده به مرگ نمی‌اندیشد، ریشه در اندیشه‌های رواقی دارد. اما ویژگی اندیشه‌ی رازی، در برسنجش با مکتب رواقی در این است که با توجه به بافتار فرهنگی‌اش، نوک پیکان استدلالش دین را آماج می‌گیرد. از نگرگاه ما، رازی در استدلال‌اش با هدف راندن این ترس، سنگ بزرگ پیش پای چنین هدفی را باور دینی به بهشت و دوزخ بازشناخته است. از همین رو، در اندرون استدلال‌اش، انکار بهشت و دوزخ را پنهان کرده است. سنجش آدم و حیوان به هم، در این هر دو ویژگی،



نقشی کلیدی دارد.

### «الف) نیرنگ خرد، آزادگی، برابری خرد و «عدل الهی»

همانگونه که در لذت‌یابی و خوشباشی یکبارگی حیوان به آدم برتری دارد، در بی‌غمگنی و بی‌پروایی از مرگ هم برتری دارد، آنگونه که «به وقت ذبح خود چنان ناآگاه است که [باز] روی به آخور و آبشخور دارد»<sup>[91]</sup>. چیزی که حتی رازی را که بهر هفتم کتابش «در دفع رشک‌وری» است، بر آن می‌دارد تا بی‌پرده بنویسد: «هم از اینرو ما بر چارپایان در این معنی رشک می‌بریم، چه این حالت که آنها را سرشته‌انه کمال یافته، ما بر آن توانا نیستیم، مگر با نیرنگ برافکندن فکر و تصور عقلی.»<sup>[92]</sup> نیرنگ برافکندن اندیشه، و به گونه‌ای برکندن آن، نیرنگ خرد است. همانند همان «نیرنگ خرد» که هگل در درس‌های تاریخ فلسفه‌اش پیش می‌کشد. اینجا هم خرد، خود را کنار می‌کشد و به خواهش میدان می‌دهد تا با پیگیری آرزوهایش، هدف خرد را برآورده کند. هدف خرد اینجا پیروزی بر ترس از مرگ است، اما انگیزه‌ی ترس از مرگ را نمی‌توان به آسانی ریشه‌کن کرد. پس خرد باز هم در حوزه‌ای که حیوان به آدم در آغاز برتری دارد، ویژگی حیوانی «نیندیشیدن به مرگ» را به کار می‌گیرد تا از این رهگذر، برتری آدم به حیوان بتواند دوباره نمایان شود. در برابر ترس‌هایی که انگیزه‌اشان را نمی‌توان به سادگی از میان برداشت، خرد باید «به روی درکشیدن از آن‌ها» و دلداری دادن خود برآید، و بکوشد آن‌ها را بزدايد و از خود برآهنجد»<sup>[93]</sup>. بزرگترین این ترس‌ها، ترس از مردن است. در برابر ترس از مرگ، خرد اندیشه‌ی همیشه اندیشناک را از کار می‌اندازد تا خوشباشی برآمده از این بیکاری، اندیشه‌ی مرگ را براند. اینگونه فکر می‌کند که فکر نمی‌کند. به عبارت دیگر، به نیروی هنجار هستاکی‌اش، یا به زبان هگلی، به «نیروی شگرف مفهوم منفی»<sup>[94]</sup>، هنگامی که «به مرگ نمی‌اندیشد» می‌اندیشد، همزمان نمی‌اندیشد که «به مرگ نمی‌اندیشد» می‌اندیشید. و اینگونه، خوشباشی برترین، بر مارپیچی از توالی و تواتر اندیشیدن و نیندیشیدن بنا می‌شود تا اندیشه‌ی مرگ را آن پایین جا بگذارد و خود را از اندیشه‌ی آن برهاند، چون «خردمند هرگز غم نخورد»<sup>[95]</sup>.

اما «هرگز غم نخوردن خردمند»، ویژگی آزاده است، چون آدمیان همگی خردمند اند، به معنای دارندگی خرد. برای رسیدن به آزادگی از غمی باید رست که همچون بزرگترین غم، همه‌ی غم‌های دیگر را در برمی‌گیرد و ریشه در ترس از مرگ دارد. پس خردمند آزاده، غم مرگ را نمی‌خورد، چون ترس از مرگ را از خود رانده است. چنین ایده‌ای که خاستگاهی رواقی دارد در محیط فرهنگی رازی، اندیشه‌ای آشنا بوده است. به سنجی رواقیون، تنها نیک‌مرد یا مرد برتر را که در رفتار و کردار از فرمان‌های خرد پیروی می‌کند و بنده‌ی خواهش‌های تن نیست، می‌توان «آزاده» نامید. و آزاده به یاری خرد، سود و زیان کارها را می‌سنجد و سودمندی خود و دیگران را همیشه پیش چشم دارد. رسیدن به چنین جایگاهی را رازی برای همگان آرزومند است، چون همگان را به آن توانا می‌داند. هدف کتاب طب روحانی چیزی جز رهنمونی به این آزادگی نیست. رازی در راه این هدف، اندیشه‌ای را به افلاطون نسبت می‌دهد که از افلاطون نیست، از آن خود اوست، و بنا بر آن، از کودکی تا فرسودگی «حتی گول‌ترین مردم را البته بی‌آنکه از اندیشه و نگرش باز ایستد»<sup>[96]</sup> این بخت و توان هست که جان خود را بی‌الاید و برهاند.

این توان چون بر مایه‌ی برتری آدمی به جانوران، یعنی توانایی لگام زدن به خواهش‌ها، استوار شده است،

«همانا امری همگانی و فراگیر» [97] است. از برتری مردمان بر جانوران، رازی به نتیجه‌گیری بی‌پایه‌ی ناصر خسرو نمی‌رسد، و درست همگانی بودن این برتری را نایش (نفی) چنین نتیجه‌گیری‌ای می‌یابد: «و چون از جنس حیوان یک نوع مردم به عطای استفادت مخصوص باشد، از عنایت الهی لازم آید که از این نوع یک شخص به عطای افادت مخصوص بود، و آن یک‌تن پیغامبر باشد.» [98] آشکارا رازی نیست و هرگز نخواهد بود، چرا در گذر نوع به شخص، یکه‌داریِ سودرسانی به مردمان از عقل، نشانگر مهربانی‌یزدانی است که دهش‌اش، در گذر جنس به نوع، تنها به سودبری همگانی از عقل بسنده می‌کند؛ راستنمایی این استدلال تنها می‌تواند بر ایمان به برتری پیشینی و سرشتی پیامبر استوار باشد.

از دیدگاه رازی، هرچند پالایش جان از خواهش‌ها «تا بدان پایه که آمادگی‌های آدمی رافراهم است، کمابیش جز برای فیلسوف فرهیخته به نابی چهره نمی‌کند» [99] به گونه‌ای که همچون برتری مردمان بر جانوران، می‌توان او را به نافرهیختگان برتر دانست، اما این برتری هیچگاه سرشتی نیست، و از کوشش به دست آمده است. به عبارت دیگر چنین پایگاهی، جایگاهی از پیش پُر شده نیست، و هرکسی می‌تواند به آن برسد. چون همگان در خرد برابرند. رهایی چیزی نیست جز آگاهی به این برابری که به هوش امکان می‌دهد تا با بررسی و بازرسی آن، توان نهادین‌اش را آشکار کند. نابرابری تنها در نمودهای خرد است، در [بیشی و کمی نیرویی است که خواست، در راه به کارگیری هوش، هزینه می‌کند] 100.

اما ابوحاتم که نمودهای هوش را به جای توانش آغازین خرد می‌گیرد تا برابری آن را ناممکن بنمایاند، چنین برابری‌ای را ویژه‌ی جانوران می‌داند. نابرابری مردمان در برسنجش با برابری حیوانات، در ظاهر با اثبات «عدل الهی» پیوند دارد، اما در حقیقت برای اثبات نیازمندی انسان به سرور و سرورانی است که راه و چاه را به او بیاموزند، سرورانی که نخستین آنها پیامبر قانون‌گذار است و سپس جانشینان پی در پی او، تا برسد به امام زنده و حاضر. همخواند با آموزه‌های معتزلی و شیعی، اگر آدمی برخوردار از آزادکامی نبود، پاسخگوی کارهایش هم نمی‌توانست باشد. و اگر چنین می‌بود، انگاره‌ی پاداش و کیفر آن‌جهانی در پیکر بهشت و دوزخ هیچ معنی و بنیانی نمی‌داشت [101]. برای ابوحاتم، حیوانات چون برابرند «مكلف به تکلیفی نیستند و از آنها خواسته نشده که وظایف بندگی را نسبت به خالق خود انجام دهند؛ نه مامور به جای آوردن امری هستند و نه از انجام دادن عملی نهی شده‌اند.» [102] اما نابرابری آدمیان، در زندگی این‌جهانی‌شان، آنها را نیازمند هم می‌کند و برای رستگاری آن‌جهانی‌شان، نیازمند پیشوا: «آدمی یک چنین ویژگی یافته است که پیوسته در اجتماع، عالم و متعلم، فاضل و مفضل، امام و مأموم بوده [باشد تا امر و نهی پایدار گردد و طاعت و معصیت‌ها نمایان شود.»] 103

پس خواسته‌ی اصلی، پایدار نگه داشتن «امر و نهی» است، چون به خوبی می‌توان آدمیان را آزادکام و پاسخگو دانست، بدون آنکه توجیه «عدل الهی» نیازمند به پذیرش نابرابری میان آنان باشد. اما باز هرگونه نابرابری، اندیشیدنی و رواشدنی نمی‌شود، مگر بر پایه‌ی بنیان ناگفته‌ی برابری. ابوحاتم هم از برابری آدمیان در آزادکامی و پاسخگویی آغاز می‌کند تا به نابرابری برسد. و هنگامی که هیچ علت طبیعی برای راست‌گردانی و راست‌نمایی چیرگی نمی‌توان یافت، باید مردمان را از چیزی ترساند. و در این راه چه ترسی بهتر از ترس همگانی از مردن؟ ترس از مرگ، بزرگ‌ترین ترس‌هاست و به میانجی‌اش می‌توان «بیم و امید» نهادین آدم‌ها را در راه هدف ترساندن آنها و قبولاندن نابرابری به کار گرفت. و ترس از مرگ، باور بهشت و دوزخ را شالوده می‌افکند و بنای نابرابری، با پذیرش همگانی، بر آن استوار می‌شود.

صورت‌بندی سازوکار دین را شاید هیچکس به خوبی ناصر خسرو، با آن «سختدینی، تیزنگری، اعتماد به نفس نزدیک به بی‌پروایی و دقت بیان» [104] بی‌همتایش، به دست نداده باشد: «آگاهی دهیم جویندگان راه راست را که ایزد تعالی مردم را از برای بیم و امید آفریده است، آنگه مر او را به بهشت امید کرده است و به دوزخ بترسانیده است. پس گوییم که اندر نفس مردم بیم از دوزخ نشانست و امید اندرو از [بهشت اثر است.» [105]

## ب) انکار بهشت و دوزخ

نبض دین همچون بنیاد قانون‌گذاری اجتماعی در همین انگاره‌ی بهشت و دوزخ می‌زند. و درست همین جاست که از دیدگاه رازی، آدمیان برتری خود را به حیوانات از دست می‌دهند و با آنها برابر می‌شوند. چون در هراس از مرگ «از خرد خویش به هوس خود می‌گیرند» و هوس را تنها بیم و امید پیش می‌رانند. پس دین‌ستیزی رازی نافرجام می‌ماند اگر کتاب *طب روحانی* با گفتاری درباره‌ی ترس از مرگ به سرانجام نمی‌رسید [106]. دریافت بهتر این که رازی در پشت استدلال‌هایش برای راندن ترس از مرگ، انکار بهشت و دوزخ را پنهان کرده است، نیازمند خوانشی است که لئو اشتراوس آن را «خوانش بین سطرها» می‌نامد. چنین خوانشی وقتی پذیرفتنی است که با «نویسش بین سطرها» سروکار داشته باشیم، یعنی کتابی که می‌خوانیم در زمان حکمفرمایی سخت‌باوری سیاسی یا دینی نوشته شده باشد: «سرکوب، به شگرد ویژه‌ای از نویسش و بنا بر این، به گونه‌ی ویژه‌ای از ادبیات جان می‌دهد که در آن، حقیقت درباره‌ی همه‌ی پرسش‌های سرنوشت‌ساز فقط و فقط در بین سطرها نمایان می‌شود.» [107] نویسنده‌ای که بین سطرها چیزی می‌نویسد باید پیش از هر چیز همان اندازه که دوراندیشانه پروای جان خود را دارد، بویه‌ی آگاهی بخشی به دیگران را هم داشته باشد.

رازی این بویه و آن پروا را در پایان *بهر نوزدهم*، در *رفتار بهین دانایی*، درست پیش از گفتار پایانی، درباره‌ی ترس از مرگ، آشکارا بیان می‌کند: «گوییم که آدمی اگر با دادوری و پاکدامنی همراه گشت، و کمتر با مردم ستیزش و کشاکش نمود، بسی بیشتر هم از دست ایشان آسایش یابد؛ و هرگاه بدین کار نیکی و بخشش و اندرز و نرمش در پیوندد، مهر ایشان به دست آورد.» [108] دو ویژگی آسایش و مهر که از روش و منش دانای هنرور به بار می‌آیند، با دوگانه‌ی پروا و بویه پیوند دارند. آسایش‌اش، از دوراندیشی اوست برای خود، و برخورداری‌اش از مهر دیگران، از خواست‌اش به آگاهیدن‌شان. از آمیزش هوشیاری و بخشندگی، شگرد نویسش بین سطرهای رازی شکل می‌گیرد. اما نویسنده باید نمونه‌هایی از خود در متن جا بگذارد که همچون بیدارباش‌های خموشی هستند خطاب به خواننده‌ی هشیار و باریک‌بین. این نشانه‌ها می‌تواند جاسازی ناگهانی یک حکایت باشد در میانه‌ی گفتار، یا طرح پرسشی باشد و بی‌درنگ آن را کنار گذاشتن به بهانه‌ی ناتوانی از پرداختن به آن ولی نهانی آن را پی گرفتن، و یا حتی سرزدن خطای آشکاری باشد در گسترش یک استدلال. هر سه این نمونه‌ها را در *طب روحانی* می‌یابیم، نخستین در *بهر دوم*، و دو دیگر در گفتار پایانی، و هر سه بار در پیوند با اشاره‌هایی به بهشت و دوزخ. در این سه نمونه به خوبی می‌بینیم چگونه رازی به قلب دین می‌زند و انکار بهشت و دوزخ را پنهانی در بافت سخن‌اش می‌دوزد.

درست در میانه‌ی *بهر دوم*، در *سرکوبی هوی و راندن آن*، که بلندترین گفتار کتاب است، رازی پس از برشمردن چرایی نیمه‌کاره بودن همیشه خوشباشی آدمی، و پیش از اشاره به آن دسته از فیلسوفان که

لگام‌زدن بر خواهش‌ها را تا خوارداشت تن پیش برده اند، ناگهان داستانی که وانمود می‌کند شنیده است را بازمی‌گوید: «به من خبر رسیده است از پادشاهی بزرگوار که به نزد او روزی، بهشت و نعمت‌های فراوان با زندگی جاویدان یاد کرده شد» [109] با توجه به اینکه درست پیش از این داستان، به استعاره نوشته بود که «اگر آدمی سراسر زمین را تملک نماید، آنگاه دوام وصحت و بقای همیشگی خود را خواهان باشد» [110]، خواننده می‌پندارد که چون به «بقای همیشگی»، همچون چاره‌ی آهومندی خواهش‌ها اشاره شد، پس داستان هاگوی (موید) آن است. اما پاسخ «پادشاه بزرگوار» درست وارونه‌ی چنین چشمداشتی است: «پس گفت چون می‌اندیشم که مرا در آنجا به جایگاهی برین و بهین پادافره‌ی نیکوست، من آن نعمت‌های کذائی را تلخ و ناگوار می‌شمارم» [111]. چرا «پادشاه بزرگوار» چنین پاداشی را خوار می‌شمرد؟

اما پیش از پاسخ به این پرسش، نخست باید بدانیم «بزرگواری» او در و از چیست؟ در متن عربی برتن (متکبر) برگردانده است. «بزرگوار» که *hautain* («الکبار الأنفس») است. مترجم فرانسوی آن را مترجم فارسی نوشته، به آنچه رازی می‌اندیشیده نزدیک‌تر است، ولی مخفی‌کاری رازی را لو می‌دهد، چون پوشش‌نگهبان واژه را پس می‌زند، پوششی که رازی در پشت آن پناه می‌گیرد تا اندیشه‌ی دگرآیین خود را از زبان کسی بزند که با متکبر خواندش وانمود می‌کند با سخن او همراهی ندارد: «آخر کی لذتیابی و حسرت‌بری آدمی از این چیزها تمامی دارد؟ و آیا بجز از چارپایان یا آدم‌های چارپاوار این چنین در نفس خود حسرت می‌برد؟» [112] رازی چه می‌خواهد بگوید از دهان پادشاه که اگر خودش نباشد، سخنگوی اوست؟ اگر به جای «حسرت بردن» که معنای دوپهلویی دارد (آرزو داشتن و افسوس خوردن)، «خشنودی یافتن» که نزدیک‌تر به متن اصلی است را بگذاریم، همان معنای آشنای پیشین را می‌یابیم: هیچگاه لذتیابی آدمی از این چیزها تمامی ندارد، و به جز حیوانات و آدمیان حیوان‌گونه، هیچکس چنین خشنودی‌ای را نمی‌یابد. برخلاف آهومندی خوشباشی آدمی، لذتیابی جانوران در بست و یکباره است. اما این اندیشه اینبار چون در بافتار سخن از بهشت به میان آمده است، کارکرد دیگری می‌گیرد و به کار انکار بهشت می‌آید. انکاری دوسویه: یک) هیچ خشنودی در بهشت، اگر بهشتی باشد، به دست نخواهد آمد. چون هرچه خوشی‌ها بیشتر، ناخشنودی بزرگتر. دو) و اگر خشنودی به کمال باشد، چنین آرمانی، جز حال همیشگی حیوانات نیست. پس شاید بتوان بگوییم صفت بزرگی و بزرگواری پادشاه، نه نشان برتنی، که نشانگر آزادی و رهایی دوگانه‌ی جان اوست از خواهش‌ها و از ترس از مرگ. پس این پادشاه بزرگوار همان فیلسوفی است که به فرهیزش (تربیت)، روانش را از بندگی خواهش‌ها پالوده و بزرگی جان یافته است.

انکار نهانی بهشت و دوزخ بر گفتارهای نمایان استوار می‌شود - به ویژه بر آنهایی که نسبی بودن خوشی و رنج را اثبات می‌کنند - تا در پایان از بین سطرها خود را بنمایاند. درست در آغاز گفتار پایانی، رازی طرحی از ساختار این گفتار، آنگونه که باید می‌بود، نقش می‌زند: از آنجا که ترس از مرگ را نمی‌توان به تمامی راند، مگر اینکه بدانیم حال ما پس از مرگ بهتر از زندگی خواهد بود، پس می‌بایستی راست و نادرست همه‌ی آیین‌ها و دین‌هایی را که از زندگی پس از مرگ سخن گفته اند، بررسی کرد. اما این طرح را رها می‌کند، چون «نه دشواری در آرزوی این کار و نه بایستگی و نیاز به درازنایی سخن پوشیده نباشد» [113]. دشواری که اشاره می‌کند نشان همان دوراندیشی است، اما گفتن‌اش اینجا به ویژه در بافت کلامی نه چندان روشن، خواننده‌ی موشکاف را پنهانی خبردار می‌کند که برخلاف آنچه آشکارا

می‌گوید، گذرا و کوتاه به بررسی درستی و نادرستی برداشت بنیانی دین خواهد پرداخت. چون می‌توانست نگوید و آن بهانه‌ها را نیاورد.

پس از گفتن آنچه نمی‌کند، رازی کسانی که روی سخن‌اش با آنهاست را نام می‌برد: «[پس] روی به قانع کردن کسانی می‌آوریم، که باور و نظر دارند نفس با تباهی تن تباه می‌گردد.» [114] اینجاست که لغزشی در منطق استدلال او رخ می‌دهد که آنچنان هویداست که نمی‌تواند ناخواسته و ندانسته باشد. و نشان می‌دهد تمام استدلال این بخش، که برای نشان دادن نبودن آزار پس از مرگ است، در حقیقت هدفی جز انکار دوزخ ندارد: «پس گوئیم که آدمی علی‌رغم قول اینان، هرگز هیچ آزاری پس از مرگ به وی نرسد، چون آزار حس است، و حس هم جز از برای زنده نباشد.» [115] اگر سخن او برای قانع کردن کسانی می‌بود، که تباهی روان و تن را همزمان می‌دانند، باید گفت چنین کسانی نمی‌توانند به آزار پس از مرگ باور داشته باشند، چون به پایداری روان از پس مرگ باور ندارند، پس نمی‌توانند از آزار بر چیزی که دیگر نیست سخن بگویند. این ناسازگاری نشان می‌دهد که روی سخن رازی به دین‌داران است، و انکار بهشت و دوزخ را می‌جوید. رازی حتی واخواستی به استدلال خود، از زبان یکی از اینان، که می‌بایستی به نابودی روان پس از نیستی باور داشته باشند می‌آورد، که باز نشان می‌دهد روی سخن‌اش با کسانی است که به رنج و شادی پس از مرگ باور دارند: «اگر کسی از ایشان بگوید که آدمی، هرچند هنگام زندگی [آزار می‌بیند اما باز به خوشی‌هایی فرارس می‌شود، هنگام مردگی بدانها نمی‌رسد.» [116]

انکار بهشت و دوزخ، در دل راهکارهای پیشنهادی برای راندن ترس از مرگ، بر نسبی بودن دوگانه‌ی رنج و خوشی بنا شده است: هستی رنج و خوشی همبسته به تن، و چیستی‌شان وابسته به یکدیگر است. هنگامی که تن دیگر نباشد، دیگر لذت و دردی هم نخواهد بود. پس بیم از فردای مرگ همان قدر بی‌معنی است که امید به آن، چون نه شکنجه‌ای می‌تواند در کار باشد و نه هیچ کامرانی‌ای. به جوینده‌ی خوشباشی پس از مرگ و ترسان از آزارهای آن جهان باید گفت که اگر می‌دانست خوشی برآسودن از رنج است، پس خوشی را برای آنکه از رنج رها شده نمی‌جست. رازی هنجار هستاکی خرد را باز به کار می‌گیرد تا ترس از مرگ را براند: «اگر هم بگوید این معانی بایسته نیست که بر مرده گفته آید، زیرا که آنها از برای وی نیستند؛ باید گفت که این معانی را برای او حسب این که آنها از برای وی باشند نگفته‌ایم، بل تنها آنها را چنان به گمان و انگار آوردیم، تا چیزی را با چیزی برآورد کنیم، و چیزی را به چیزی بل تنها آنها را چنان به گمان و انگار آوردیم، تا چیزی را با چیزی برآورد کنیم، و چیزی را به چیزی [بسنجیم.» [117]

در شعری که به رازی نسبت می‌دهند، می‌خوانیم: «من می‌بینم پوسیدگی و از هم‌پاشیدگی را که به بدن می‌شتابند، و به جانم سوگند نمی‌دانم که تا کجا می‌برند بدن مرا، و به کجا می‌رود روح من بعد از برآمدن از بدن و جسد پوسیده‌ی از هم‌پاشیده»<sup>[118]</sup> افزون بر آنچه می‌بیند و آنچه نمی‌داند، چیزی دیگر را به خوبی می‌داند: خوشی و رنج را به نیکی و بدی، (خیر و شر)، بدل کردن و از آنها هستی به‌خود و مستقل ساختن شناخت حق و ناحق را پیش می‌کشاند. و از پیوند خوشی و رنج با حق و ناحق کسانی پیدا می‌شوند که خود را شناساننده‌ی آنان خواهد نامید و بساط امر و نهی را خواهند گسترد. در گفت‌وگوی با ابوحاتم پس از آنکه برداشت خودش را از چگونگی پیدایش جهان بیان می‌کند داستانی می‌سازد که «بازنویسی داستان «هبوط آدم» است، ولی در آن نه از نافرمانی نشانی است و نه از «امر و نهی

پیدایش جهان از نگرگاه رازی [119]، پیامد جنبش‌گریزشی (فلتی) است. جنبشی که نه نهادی (طبیعی)

است و نه زوری (قسری)[120]. شور جان او را به درآویختن با هیولی کشاند و از این جنبش آشوبی پدید آمد تا اینکه خداوند آن را به سامان رساند. ابوحاتم می‌پرسد اگر آفریدگار پیامدهای ناگوار این آمیزش را می‌دانست چرا از آن پیشگیری نکرد، و در پی پاسخ رازی که می‌گوید نمی‌توانست از آن پیشگیری کند، می‌افزاید: پس خدا را ناتوان می‌دانی[121]. رازی در پاسخ، برای نشان دادن اینکه آنچه می‌گوید به معنی درماندگی (عجز) خدا نیست، بلکه به این معنی است که خدا نمی‌خواست توان‌اش را به کار بگیرد، داستان مردی را می‌گوید که کودکش را بسیار دوست دارد: روزی کودک را شوق رفتن به باغی و دیدن گل‌ها و گشت‌وگذار در آن درمی‌گیرد. پدر که می‌داند به او آسیب می‌رسد، از رفتن او پیشگیری نمی‌کند، رهایش می‌کند تا به دلخواه خود به باغ برود و آنجا خار به دستش بخلد و عقرب نیش‌اش بزند، پس از آن، خود کودک از راه رفته بازمی‌گردد و آسایش و بی‌جنبشی پیشین را به خواست [خود باز می‌یابد]122.

پس وقتی خدا با جان چنین رفتار می‌کند، دیگر از نگرگاه رازی، با دیگران نیست که به بهانه‌ی دانایی به اسرار الهی، راه و چاه به دیگران نشان بدهند و اینگونه بر آنان سروری کنند. سخن پایانی طب روحانی هم جز این نیست: «اگر شک کننده‌ای در این شریعت گمان آورد، آن را برنشناخت و به درستی آن یقین نیافت؛ پس او را جز همان جستار و نگرش، هم به کوشش و طاقتش را نیست. اگر هم نه از سر کوتاهی، توان و کوشش وی بدان نرسد، چندان چیزی از درستی نباخته است؛ [...] پس خدای تعالی به درگذشتن از وی و بخشایش او سزاتر است؛ چون که مسئول آنچه در توان وی نبوده - نیست، بلکه تکلیف و تحمیل [خدای عزّ و جلّ، هم از بهر بندگانش بیش از آن نباشد.»[123]

از گفت‌وگوی دو رازی در ری، بیش از هزار سال می‌گذرد. از آن دو، اگر نه غباری، تنها اندیشه‌هاشان به جای مانده است، و از ری تنها یادگاری در کنار آبرشهری که پایتخت حاکمانی است که به نام بهشت‌ودوزخ فرمان می‌رانند. و از آزارشان، رازی که هیچ، ابوحاتم و ناصر خسروی اسماعیلی هم اگر زنده بودند، در امان نمی‌بودند. مگر آنکه در خارج از مرزهای ایران می‌زیستند و در گرفتاری، تا بهانه‌ی پشتیبانی از شیعیان را، اینان، دست‌آویز سلطه‌جویی‌های سیاسی خود کنند. این میان، هدف ما از این جستار، فراخواندن اندیشه‌ای بود که گذر هزار ساله از بُرنایی و بُرایی آن هیچ نکاسته است.

## پانویس:

[1] ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ترجمه م.ش. ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ [1] [چهارم، ۱۳۹۰، ص ۶۷].

[2] روح الله خمینی، *حکومت اسلامی، مجموعه درسهای رهبر شیعیان جهان تحت عنوان "ولایت فقیه"* [2] [در نجف اشرف، بیروت، ناشر؟، چاپ سوم، ۱۳۹۱ قمری (۱۹۷۱ میلادی)، ص ۶۵].

[3] حکیم محمدبن زکریای رازی، *طب روحانی*، و انوشته پارسسی از پرویز انکائی، تهران، اهل قلم، ۱۳۸۰ [3] ((ایرانیك در متن از ماست

نگ : آرامش دوستدار، *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، چاپ اول، پاریس، خاوران، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱؛ [4] (چاپ دوم، کلن، فروغ، ۱۳۹۲، ص ۲۴۳). (از این پس گفتاوردها را به چاپ دوم بازمی‌فرستیم).

[5] محمدبن زکریای رازی، *السیره الفلسفیه*، به تصحیح و مقدمه‌ی پول کراوس و ترجمه‌ی عباس اقبال، همراه شرح و احوال و آثار و افکار رازی از مهدی محقق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۸۹.

[6] ناصر خسرو، وجه دین، به تصحیح غلامرضا اعوانی، مقدمه انگلیسی حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۵۶، ص ۱۲.

[7] از این پس، برای پیشگیری از سردرگمی و تکرار، ابوحاتم رازی را ابوحاتم، و محمد زکریای رازی [7] را رازی می‌نامیم.

[8] ابوحاتم الرازی، *اعلام النبوه*، به تصحیح صلاح الصاوی، غلامرضا اعوانی؛ مقدمه انگلیسی حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۶.

: متن عربی به همراه ترجمه فرانسوی بخش‌های مربوط به رازی را نخستین بار پول کراوس منتشر کرد

Paul Kraus, « Raziana II. Extraits du *Kitâb a'lâm al-nubuwwa* d'Abû Hâtîm al-Râzî (réfutation du *De destructione religionum* de Muh. b. Zak. Al-Râzî) » in *Orientalia*, 1936, NS 5, p. 35-56 et 358-378.

اما ما دو ترجمه‌ی فرانسوی فابیین بریون از چند باب «اعلام النبوه» را مرجع گرفتیم. گفتنی است که در مقاله‌ی نخست، برخلاف وعده‌ی مترجم در عنوان، نه شش پاره، تنها چهارپاره از کتاب (فصل‌های یکم و دوم از باب اول، فصل‌های یکم و چهارم از باب سوم)، ترجمه شده است و دو پاره دیگر مقاله‌ی دوم ترجمه‌ای (Brion) (فصل‌های پنجم و ششم از باب چهارم) در متن نیست (از این پس 1986 : (Brion 1989) است از فصل‌های سوم و چهارم باب اول (از این پس

- Fabienne Brion, « Philosophie et révélation : traduction annotée de six extraits de *Kitâb a'lâm al-nubuwwa* d'Abû Hâtîm al-Râzî », in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 1986, n°28, p. 134-162.

- Fabienne Brion, « Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abû Bakr al-Râzî. Présentation et traduction des chapitres I, 3-4 du du *Kitâb a'lâm al-nubuwwa* d'Abû Hâtîm al-Râzî », *Revue Philosophique de Louvain*, 1989, n° 87, p. 139-164.

برای ترجمه فارسی بخشی از گزارش کراوس، نگ: حسین واعظ زاده (حکیم الهی)، «مناظره‌ی محمدبن زکریای رازی و ابوحاتم عبدالرحمن رازی»، در *فرهنگ ایران زمین*، دفتر دوم، تهران، ۱۳۳۳، ص ۲۷۱-۲۵۴ (از این پس *واعظ زاده*). همچنین پرویز انکائی فرازهایی از کتاب *اعلام النبوه* را در کتاب

ارجمند خود، همچون گفتاورد، ترجمه کرده است: پرویز انکائی، حکیم رازی، حکمت طبیعی و نظام فلسفی محمدبن زکریای صیرفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ (از این پس تنها وقتی به ترجمه بازمی‌فرستیم: انکائی). گفتاوردهای در متن از این دو ترجمه، و از ترجمه‌ی *السیره الفلسفیه*، هر بار با گوشه چشمی به این ترجمه‌ها، اما سازگار با گرایش زبانی ما بازنویسی شده‌اند.

[9] Propédeutique à la philosophie.

همانگونه که پرویز انکائی در مقدمه ترجمه‌اش از این رساله نوشته است، تنها قدیمی‌ترین نسخه‌ی *الطب الروحانی*، از آن یحیی مهدوی، دیباچه‌ای دارد که بیانگر جایگاه کتاب است: «نگره‌ها درباره‌ی پیشدرآمد فلسفه سه تاست: «یکی ورود به فلسفه را از طریق صنعت هندسه داند، دومی ورود به آن را از راه اصلاح اخلاق نفس شناسد، و سه دیگر ورود به آن را از راه صنعت 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 تزکیه‌ی آن از حرص و آز بر (شهوتهاست)» (طب روحانی، یادشده، ص ۷).

«ترکیب «دیرینگان پنجگانه» ساخته‌ی پرویز انکائی است برای برگرداندن «قدمای خمسه» [10]

[11] Cf. Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995, p.10-16.

[12] Cf. Henry Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 160.

[13] رازی، *السیره... ص ۸۹*.

[14] (Brion 1986, p. 145) ابوحاتم رازی، *اعلام... ص ۱۱۱*.

[15] *واعظ زاده، ص ۲۵۹؛ انکائی، ص (Brion 1986, 137) ابوحاتم رازی، اعلام... ص ۱۱۱* (دگرگونی‌های ترجمه از ماست ۶۶۵-۶۶۶).

[16] نگ: افلاطون، *دوره‌ی کامل آثار، جلد اول*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷، ص ۵۱۵-۵۱۶.

[17] ناصر خسرو قبادیانی، *کتاب جامع الحکمتین*، تهران، «گنجینه نوشته‌های ایرانی» ۳، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۱۳۷.

[18] Rémi Brague

[19] Johannes Philoponos ou Jean Philopon (ca 490- ca 570).

[20] Cf. Razi, *La médecine spirituelle*, Présentation et traduction par Rémi Brague, p. 35.



- [21] ناصر خسرو، جامع ...، ص ۱۳۷-۱۳۸ [21]
- [22] رازی، طب...، ص ۵۶ [22]
- [23] همان، ص ۵۵ [23]
- [24] (ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۳۱؛ انکائی، ص ۶۴۹-۶۵۰). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست [24]
- [25] فریافتِ «دینخویی» را از آرامش دوستدار وام گرفته ایم که از کلیدواژه‌های اندیشه اوست به [25] نشانگریِ ناپرسندگی ویژه‌ی فرهنگ دینی.
- [26] (ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۳۱-۳۲؛ انکائی، ص ۶۴۹-۶۵۰). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست [26]
- [27] همان [27]
- [28] رازی، طب...، ص ۱۰۳ [28]
- [29] Bardesane d'Édesse : پیروان «ابن دیصان» ادسائی، فیلسوف گنوسی قرن دوم میلادی [29]
- [30] رازی، طب...، ص ۱۰۳-۱۰۴ [30]
- [31] (رازی، السیره...، ص ۹۳). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست [31]
- [32] همان، ص ۹۲ [32]
- [33] La Théologie naturelle
- [34] Fidei universalis dogmata, cf. Spinoza, *Œuvre III, Tractatus theologico-politicus, Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, p. 474-477.
- در کادر این جستار نمی‌توانیم به برسنجش میان آموزه‌ها و ایستارهای رازی و اسپینوزا درباره‌ی پیامبری پردازیم. اما همینجا باید بگوییم که دانسته‌های ما از اسپینوزا و فلسفه‌اش، پس‌زمینه‌ی خوانش ما از رازی را می‌سازند، به ویژه دیدگاه‌های شلومو پینس که دانش بی‌کرانش رازی و اسپینوزا را هم دربرمی‌گیرد. برای بررسی‌های او از اسپینوزا، نک
- Shlomo Pinès, *La liberté de philosopher. De Maimonide à Spinoza*, traduction, introduction et notes par Rémi Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
- [35] (Brion 1986 , p. 157) ابوحاتم رازی، اعلام...، ص [35]
- [36] رک: افلاطون، دوره‌ی کامل آثار، جلد دوم، یادشده، ص ۹۹۳-۹۹۴ [36]

[37] همان، ص ۱۰۷۳ [37]

[38] صص ۱۵۹-۱۵۸ (Brion 1986, p. 158-159) ابوحاتم رازی، اعلام...، صص ۱۵۹-۱۵۸ [38]

[39] ناصر خسرو در بخشش بهشت از ابوحاتم سخت‌گیرتر است، چون از همان حدیث برداشت دیگری [39] می‌دهد: «و رسول محمد مصطفی [...] همین دو حال [بیم و امید] که اندر آفرینش خلق بود، به فرمان خدای تعالی پیش ایشان آورد: یکی در پناه شریعت خود آوردن، که آن مایه دولت و رحمت و آسایش و بقای دو جهانی بود، و یکی شمشیر که آن مایه بیم و قتال و فنای دو جهانی بود، و دیگر دست بازداشتن مر ایشان را به حال زندگی، که آن نشان امن و بقای این جهانی بود. پس هر که به شمشیر او علیه السلام کشته شد، به دو جهان فانی گشت، و هر که فرمان او به امید پذیرفت در دو جهان بقا یافت، و هر که او دین از بیم شمشیر پذیرفت، بدین جهان بقا یافت و به بقای آن جهان نرسید...» وجه دین، یادشده، صص ۳-۴.

[40] انکائی، صص ۲۵۹-۲۶۰. (دگرگونی‌های (Brion 1986, p. 137) ابوحاتم رازی، اعلام...، صه [40] (ترجمه از ماست

[41] Cf. H. Arendt, *Was ist Politik ?*, München, Piper Verlag, 4. Auflage, s. 9-12.

[42] رازی، طب...، صص ۹۰ [42]

[43] همان [43]

[44] (رازی، السیره...، صص ۹۴). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست [44]

[45] رازی، طب...، صص ۸۹ [45]

[46] پیشتر صفت «شهروندیک» و اسم «شهروندینگی» را به کار بردیم. این دو واژه و نیز [46] «شهروندینه» – با کاربرد دوگانه‌ی صفت و اسم – را با نگاه به ساختار واژه‌ی یونانی برگزیده ایم. در متن‌های فلسفی به زبان آلمانی و فرانسه، با دگرسانی حرف‌های πολιτικός, politikos die Politik, das Politische، بار معنایی و کارکرد فرایافت «پولیتیک» را هم دیگر می‌کنند. همچون در فرانسوی. دو واژه «شهروندینگی» و le politique, la politique در آلمانی؛ و Politische «شهروندینه» دست ما را برای برگرداندن آنها بازتر می‌کنند.

[47] Impératif [47]

[48] ابن باجه را نمونه آوردیم، چون برخلاف رمی براگ، آنچه رازی در *بهر نوزدهم طب روحانی* [48] *Razi, La médecine...*، می‌نویسد را نمی‌توانیم شکل کوتاه شده‌ی *سیاست گوشه‌گیر* بدانیم. رک *ibide*, p. 181, n. 254

[49] Ibn Bāğğa (Avempace), *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*,

Introduction, édition, traduction et notes par Charles Genequand, Paris, Vrin, 2010.

[50] هانری کوربن، *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، مترجم اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم، [50] ۱۳۶۱، ص ۳۰۸.

[51] Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. par Olivier Sedeyn, Paris-Tel Aviv, Édition de l'éclat, 2003, p. 7.

[52] (رازی، طب...، ص ۲. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[53] همان.

[54] همان. ص ۲-۳.

[55] ذبیح بهروز برای «ملهم» و «ملهم» واژه‌های «فرتابنده» و «فرتابیده» را پیشنهاد کرده است. چون [55] رازی اینجا از الهامی می‌گوید که از سوی خدا می‌آید، به کارگیری «فرتاباندن» را، با توجه به معنی «فر»، درخور برگرداندن «یُلهم» یافتیم.

[56] *واعظ زاده*، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ *انکائی*، (Brion 1986, p. 137) ابوحاتم رازی، *اعلام...*، ص ۱-۱ [56] (ص ۶۶۶) (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[57] رازی، طب...، ص ۱.

[58] همان.

[59] توجه به این حکایت و جایگاه‌اش درست در میانه‌ی کتاب را وامدار رمی براگ هستیم، هرچند که [59] این داستان می‌تواند با (le pieux mensonge)ی اشاره‌ی او به پیوندی است که دروغ پسندیده اسطوره‌ی «افکنندگی روان در جهان و آرزوی رهایی از آن» داشته باشد. رک

Razi, *La médecine...*, *ibide*, p. 47-48.

[60] (رازی، طب...، ص ۵۶-۵۷. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[61] رک : آرامش دوستدار، *امتناع تفکر...*، ص ۲۰۵-۲۳۹.

[62] ناصر خسرو، *جامع...*، ص ۱۲۶.

[63] آنچنان که درباره‌ی رازی به بیرونی می‌نویسد : «این ایراد را از محمد رازی برگرفته‌ای، از آن [63] ناواردِ فضول که با آن شرح‌هایش در الهیات، پا از گلیم حرفه‌ی خویش که شکافتن زخم و نگرستن در ادرار و مدفوع باشد فرا می‌نهد، بدینگونه خود را رسوا می‌نماید و نادانی‌اش را در آنچه می‌کوشد و

می‌جوید آشکار می‌سازد» (ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۴۶، ص ۱۵۹) (۱۷۶) بازآورده در: آرامش دوستدار، امتناع تفکر... دنباله‌ی پانویس ۸۸، ص ۸۵۹

شمس‌الدین محمدبن محمود شهرزوری، نزهه الارواح و روضه الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، [64] به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمدسرور مولایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹، ص ۳۵۷.

[65] (رازی، طب...، ص ۲). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[66] Themistius (ca 317- ca 388).

[67] ناصر خسرو، زاد المسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳، ص ۷۳.

[68] Cf. S. Pinès, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Gräfenhainichen, 1936, s. 44, n. 92.

[69] (Brion 1989, p. 149) ابوحاتم، اعلام...، ص

[70] در این بیت سعدی هردو معنای روزگاران را می‌یابیم: سعدی به روزگاران مهربی نشسته بر دل \ بیرون نمی‌توان کرد الا به روزگاران

[71] و باز از سعدی برای هردو معنی روزگار: هم بدهد دور روزگار مرادت \ و ندهد دور روزگار نماند

[72] (Brion 1989, p. 151) ابوحاتم رازی، اعلام...، ص

[73] همان.

[74] انکائی، ص ۴۸۳

[75] رازی جز در آغاز طب روحانی که از برتری آدمی به «الحيوان غير الناطق» می‌گوید، هربار که دوباره این برتری را پیش می‌کشد، واژه «بهائم» (چارپایان) را به کار می‌برد، که برای آنچه می‌خواهد بگوید، چه حیوان، چه چارپا، بی‌تفاوت است.

[76] (رازی، طب...، ص ۶). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[77] (همان). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[78] (همان). ص ۱۲. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[79] (همان). ص ۱۲. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[80] همان. ص ۸.

[81] (همان. ص ۷). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[82] (la vertu) «آگاهی به این نکته را وامدار رمی براگ هستیم. اما برخلاف او نمی‌پنداریم که «هنر : اسطقس و «سرکوب هوس‌ها» آغازه باشد. نک

Razi, *La médecine...*, *ibid.*, p.61, n. 18.

[83] (رازی، طب...، ص ۵-۶). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[84] Une arithmétique des plaisirs. Cf. Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 149.

ما بر خلاف دومینیک اوروا نمی‌پنداریم که کتاب طب روحانی را رازی در جوانی نوشته باشد و مجموعه‌ای از «خوانش‌های فلسفی ناگواشته‌ی او» (همان. ص ۱۴۵) باشد. رازی در مقدمه‌ی می‌نویسد که کتاب را به خواهش امیر ری نوشته است که کسی نیست جز ابوصالح سامانی که از سال ۲۹۰ تا ق حکمران ری بوده است. پس همانگونه که پرویز انکائی می‌گوید، «می‌توان گمان برد که تاریخ ۲۹۶ ه تألیف «طب روحانی» حدود سال ۲۹۵ مق بوده است» (رازی، طب...، ص ۵). پس رازی در زمان نگارش کتاب کم‌وبیش ۴۴ سال داشته است. از سوی دیگر اگر نگره‌های کتاب مربوط به دوران ناپختگی او بود، رازی هرگز نوشته‌ی دروران پختگی خود را، *سیره الفلسفیه*، بر آنها استوار نمی‌کرد.

[85] (رازی، طب...، ص ۹). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[86] ناصرخسرو، *زاد المسافرین*، یادشده، ص ۲۳۱.

[87] خوان او، شهید بلخی، هیچ چیز به دریافت رازی بیگانه‌تر از چهره‌ای نیست که همروزگار و مخالف : از خردمند نقش می‌کند

اگر غم را چو آتش دود بودی جهان تاریک بودی جاودانه

در این گیتی سراسر گر بگردی خردمندی نیابی شادمانه

[88] (رازی، طب...، ص ۱۰۶). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[89] (همان. ص ۱۰۵). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[90] همان، ص ۱۰۸. همانند همین اندیشه‌ی رازی را رویایی به زبان خود اینچنین می‌گوید : «اصلاً در این زمینه زیاد فیلسوف نیستم، ولی همین که سعی می‌کنم بهش [مرگ] فکر نکنم فکریست که مدام به او می‌کنم، و هر وقت هم که خواسته‌ام فراموشش کنم درست در حافظه‌ی من نشسته است. پس اصلاً این حرف‌ها ربطی به فکر و فلسفه ندارند، شاید ربطی به ترس من دارند. چون هرچه بیشتر از مرگ می‌ترسم

(.ترسناک‌تر می‌شود.» (یداله رویایی، هفتاد سنگ قبر، کلن، گردون، ۱۳۷۷، ص ۵

[91] رازی، طب...، ص ۱۰.

[92] (همان، ص ۱۰۸). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[93] (همان. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[94] به همانندی میان رازی و هگل بر سر «کارورزی نایشی» خرد، پیشتر از ما، در چشم‌اندازی دیگر، پرویز انکائی در جای جای کتابش، حکیم رازی، اشاره کرده است.

[95] رازی، طب...، ص ۱۰۸.

[96] همان. ص ۱۷.

[97] همان. ص ۶.

[98] ناصر خسرو، وجه...، ص ۱۲.

[99] (رازی، طب...، ص ۶. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[100] Cf. Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

[101] نک. : هانری کورین، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، یادشده، ص ۱۵۱-۱۵۳ [101]

[102] ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۶؛ واعظ‌زاده، ص ۲۶۲ [102]

[103] همان. ص ۶-۷؛ انکائی، ص ۶۶۶ [103]

[104] آرامش دوستدار، امتناع تفکر...، ص ۳۰۵ [104]

[105] ناصر خسرو، وجه...، ص ۳ [105]

[106] پرویز انکائی، حکیم رازی...، ص ۷۷۱-۷۷۲ [106]

[107] Leo Strauss, *La persécution...*, p. 27.

[108] (رازی، طب...، ص ۱۰۴). (دگرگونی‌های ترجمه از ماست

[109] همان. ص ۱۲.

[110] همان.

- [111] همان. ص ۱۳
- [112] همان.
- [113] (همان. ص ۱۰۵). دگرگونی‌های ترجمه از ماست
- [114] همان. ص ۱۰۶
- [115] همان.
- [116] (همان. دگرگونی‌های ترجمه از ماست
- [117] (همان. ص ۱۰۷) دگرگونی‌های ترجمه از ماست
- [118] شهرزوری، نزهه...، ص ۳۵۷-۳۵۸
- [119] همچنین رک : ناصر خسرو، (Brion 1989, p. 156) ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۱۱۵-۱۱۶، ۳۱۸-۳۱۹، زاد...، ص ۱۱۵
- [120] حرکت فلتی» یا «جنبش گریزشی»، افزوده بر حرکت‌های طبیعی و قسری، از فرایافت‌های» (Brion 1989, p. 160). ویژه‌ی رازی است و پیشینه‌ای یونانی ندارد. رک : ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۱۱۶
- [121] (Brion 1989, p. 157) ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۱۱۶
- [122] همان. ص ۱۵۷-۱۵۷ (Ibid., p. 157-157).
- [123] رازی، طب...، ص ۱۰۹