

موضع «تفکیک» حکیم رازی*

دکتر پرویز اذکائی**

به دوست دیرین دانشمند دیندار استاد محمدرضا حکیمی (دامت افاضاته)

چکیده

این گفتار، بخشی است از کتاب در دست انتشار حکیم رازی (حکمت طبیعی و نظام فلسفی) و در آن، مسئله تفکیک (= جدایی دین از فلسفه) در آراء محمد بن زکریای رازی، مورد بحث قرار گرفته است. نویسنده گفتار، سخن آنان را که رازی را دین ستیز می‌دانند، رد کرده و بر آن است که: ستیزش رازی با دین، صرفاً و فقط از موضع دفاع از فلسفه بوده است و متکلمان واقعی دین، خواه سنی و خواه شیعی (امامی) اصلاً کمترین اعتراض یا برخورد متعصبانه با رازی نداشته‌اند.

«فلسفه هر دورانی مصالح فکری معینی را، به مثابه محمل و مقدمه در اختیار دارد، و آن مصالح فکری را اسلاف آن فلسفه پدید آورده‌اند» [ف. انگلس]

حکیم محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ه.ق) بزرگترین پزشک جهان شرق، و یکی از پزشکان بزرگ سراسر اعصار بشری، هم در ایران زمین بیشتر به عنوان «طیب» اشتهار دارد، و بسی کمتر به عنوان «فیلسوف» شناخته شده است. به طور کلی، در نزد مردم «درسخوانده» میانه حال، حکیم ری به دو چیز معروف است؛ یا به عبارت دیگر،

*. این گفتار بهی است از مقدمه نویسنده بر کتاب حکیم رازی (حکمت طبیعی و نظام فلسفی) که آینه میراث خواها درج آن در این شماره گردید. سردبیر.
** عضو هیئت تحریریه آینه میراث.

تا اسم رازی به میان می‌آید، دو چیز در فکر و ذهن ایشان متبادر می‌شود: کاشف الکحل (و) دین ستیزی؛ و بر این پایه آگاهی سطحی یا این‌گونه پیشداوری‌ها، مردم درسخوانده خود بر دو گروه‌اند: یکی آن دسته که «دین‌گرایان» اند، از رازی خوششان می‌آید... (که باید گفت: هر کسی از ظنّ خود شد یار من...) و دسته دیگر که از وی «دلخور» اند، چون اهل حکمت و فلسفه نیستند و یا اعتقادی هم به تفکیک مبانی و مبادی دین از فلسفه ندارند، او را به سبب نپذیرفتن امر «نبوت» سرزنش می‌کنند، و از فلسفه او هم خوششان نمی‌آید... (که باید گفت: البته فلسفه هم از ایشان خوش نمی‌آید).^۱

آری، اختلاف و جدل اساسی یا چالش و گفتگوی میان دین‌باوران و خردگرایان سراسر اعصار بشری، در یک کلمه، و در عرصه تفکر و نظر همانا بازتاب ستیزش و کشمکش دیرینه سال میان دو جریان عظیم فکری و فلسفی: «ایده‌آلیسم» (= مینوگرایی) و «ماتریالیسم» (= گیتی‌گرایی) / «هست‌منشینی» پهلوی / اصالت وجودی) بوده است. این دو گرایش - یا آمادگاه بزرگ - اندیشگانی در ایران باستان (که «دین» و «فلسفه» معرفتی یگانه بود) خود ناشی از نگره «دوئین» همستار در عالم کون و مکان باشد؛ و مکتب فلسفی منسوب به دین زردشتی - که خدای برین مورد اعتقاد آن «اهورا مزدا» است - همانا مینوگرا است؛ اما مکتب فلسفی گیتی‌گرا منسوب به کیش زروانی باشد، که خدای برین مورد اعتقاد آن «زمان بی‌کران» - یعنی «دهر» (= ذات «لم یزل و لم یولد» یا همان خود «زروان» است.^۲ این دو مکتب یا گرایش فکری و فلسفی، پس از تازش عربهای نومسلمان به ایران زمین و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، همچنان بدون کمترین درنگ و انقطاع نیز ادامه و استمرار یافت، یعنی به صورت مناظرات کلامی اصحاب ملل و تضارب آراء حکمی، که البته زبان و بیان گفتاری و نوشتاری اینک «عربی» بود. پس آنگاه یک نحله نیمه فلسفی (عقلی) و نیمه مذهبی (نقلی) همچون جامع بین حکمتین «مینوگرایی» (= ایده‌آلیسم) و «گیتی‌گرایی» (= ماتریالیسم) حسب شرایط معین تاریخی یا ضرورت‌های اجتماعی پدید آمد، که معجونی فکری با «التقاط» از مقولات آن و این فراهم آورد (این همان معجون است که بعدها یعنی در عهد اخیر به اسم «فلسفه اسلامی» معروف آفاق گشت) و آن همانا «مکتب ایرانی» متفکران اسماعیلی مذهب بود، که به موجب الزامات سیاسی - اجتماعی زمانه، شعار «اتحاد دین و فلسفه» (پس از فرایند جدایی اصولی آن دو) سر

داد؛ اندیشمندان نامدار این مکتب التقاطی به اصطلاح فلسفی - که طی کتاب حاضر به وضوح و تفصیل معرفی شده‌اند - از جمله: نخشی، ابو حاتم، بلخی، فارابی، سجستانی، عامری، ابن سینا و ناصر خسرو - همگی از «خراسان» (= مشرق) ایران برخاسته‌اند.

اما مکتب اصیل «ماتریالیستی» (= طباعی - دهری) ایران با پیشینه‌ای بس قدیم و قویم، و با همهٔ موارث فکری و فرهنگی‌اش - که در این کتاب بشرح تمام بازنموده شده است - سرانجام در «حکمت طبیعی و نظام فلسفی» حکیم ری تبلور یافته است؛ چه در جهان‌بینی گیتی‌گرای (= ماتریالیستی) وی، نظر به نگرهٔ بنیادین «حرکت دهری» او، آراء و تقریرهای «حکمت دهری» نیز نگرش‌پذیر است، یعنی دو‌گرایش معروف «طباعی - دهری» که قدما یاد کرده‌اند؛ و این دو جوهر فلسفهٔ مادی رازی می‌باشد (بنیاد نگرش «مادی» اصولاً حکمت طبیعی است) و در موضوع معرفت‌شناسی حکیم هم می‌توان گفت که وی نه تنها متأثر از مکاتب طبیعی و دهری پیش از عصر خویش است - خواه دنبالهٔ فرهنگ اندیشگی «چهر شناسیک» (= طبیعی دانی) و «زروان داناکیه» (= دهری‌گری) ایرانی پیش از تازش عربها یا پس از آن بوده - بل حکیم یگانه‌ای است که این دو نگرش فلسفی را در آیین گیتی‌گرای خویش نظام و انسجام کامل بخشیده است؛ و این امر (- یعنی «نظام فلسفی» رازی) که هدف اصلی تحقیق حاضر بوده، درست برخلاف نظر کسانی همچون عبدالرحمان بدوی (مصری) است که گوید: «رازی یک نظام منسجم فلسفی نداشت...؛ وی به انسانیت و پیشرفت علم و خدای حکیم ایمان داشت، ولی دیگر به دینی اعتقاد نمی‌ورزید...»^۳. گویی از نظر اینان وجود «نظام منسجم فلسفی» در نزد حکیم مادی، مستلزم دین‌باوری و «پیشداوری»‌های مینوگرایانه است! باید گفت اختلاف اساسی میان آراء حکمی رازی و افکار نیمه فلسفی مخالفانش، یعنی متفکران اسماعیلی مذهب ارسطو مآب مشائی مشرب (که قائل به «اتحاد دین و فلسفه» بودند) بیشتر بر سر مسألهٔ «صنع و ابداع» است که رازی انکار نموده؛ و نیز مسألهٔ تبعی و باطنی آن یعنی وجوب «نبوت» که متفکران اسماعیلی از این قضایا همانا مسألهٔ سیاسی «تعلیم امام» را اثبات کنند. [نک: ص ۶۷۹].

ستیزش رازی با «دین» صرفاً و فقط از موضع دفاع از «فلسفه» بوده است؛ و اگر سران «ایده‌آلیست» و سیاست‌پیشهٔ اسماعیلی ایران، رازی را جهت تأیید نظر «تعلیم امام» خویش در تنگنا و تحت فشار قرار نمی‌دادند (چون که معتقد بود انسان را هیچ «امام» و راهبری بجز «عقل» خداداد نباشد) وی هرگز مجبور به چنان موضعگیری

معروف و نوشتن کتاب «نقض» نمی‌شد، طبعاً کاری به کار دین بجز جدایی‌اش از حکمت نداشت؛ چنان‌که متکلمان واقعی دین - خواه سنی یا شیعی (امامی) اصلاً کمترین اعتراض یا برخورد متعصبانه با رازی نداشتند، حتی فیلسوف مادی ری چند رساله و کتاب از باب «اشفاق» (= دلسوزی) بر آنان، و جهت معقول و منطقی تر نمودن مسائل کلامی (دینی) برایشان نوشته است. همواره برای ما علت اِغماض و سکوت پُر معنای حجة الاسلام امام ابو حامد غزالی (م ۵۰۵ ق) نسبت به شخص فیلسوف «مادی» کبیر ری و آراء مشهور وی مایه شگفتی بوده است، او که اِحیاگر علوم دینی و پیشوای اهل «تفکیک» (= جدایی دین از فلسفه) و دشمن سرسخت و پراوازه «فلاسفه» بشمار می‌رود؛ ولی هم اینجا معترضه وار (بین الهالین) بگویم تا همه بدانند - محققان ایرانی و آنیرانی اگر نمی‌دانند - که باید بدانند - همانا مراد غزالی از «فلاسفه» و ستیزش وی با «فلاسفه» مطلقاً متفکران (= فلاسفه) اسماعیلی و فلسفه کذائی التقاطی ایشان (زیر پوشش «اتحاد دین و فلسفه») بوده است، که در عهد اخیر تحت عنوان مصنوع «فلسفه اسلامی» معروف شده است؛ و امام غزالی در زمان خود هم نیک می‌دانست که نه «دین» هرگز با «فلسفه» سازگار است، و نه «اسلام» هرگز چیزی به اسم «فلسفه» مضاف و منسوب به خود دارد. غزالی دینمدار که در خلوت فکری خویش، آراء و عقاید «فلسفی» شخصی هم داشته؛ اخیراً محقق شده است که آنها را در کتاب (مخفی) فلسفی خود به عنوان المضمون به علی غیر اهل (که قول صابان متفلسف در آن عیناً بیان شده...) ابراز نموده^۴، کمابیش ما را معلوم آمد که وی گوشه چشمی به فلسفه مادی «رازی‌وار» داشته است [نک: ص ۶۵۲ - ۶۵۳].

این نکته را هم اشارت وار جهت ایضاح کلی مسأله «دین و فلسفه» (که مبانی نظری آن دو یکسره متفاوت است) باید افزود که: فکر دینی همواره میل و گرایش آشکار و نهان به فکر فلسفی داشته است، و این امر همانا بر حسب فطرت یا خصلت کمال جویی و ترقی و تعالی پویی باشد که در نفس نوع بشر مخمّر است؛ ولی فکر فلسفی هرگز و هیچگاه آزادانه میل به فکر دینی ندارد، زیرا چنین امری را خود تنزل و تنازل واضحی می‌داند که هم با نفس کمال جوی منافات می‌یابد. دانسته است که فلسفه «علم» است و با «عقل» سرو کار دارد، یعنی با «ادراک» آفاقی؛ فلذا معرفتی علمی - عقلی است، که مرتبتی فراتر و برتر از معرفت «نقلی» بشمار می‌آید، که مایه و راز «احساس» آنفسی می‌باشد. نظر به فراز جویی علم، همان طور که به درستی گفته‌اند: «یعلو ولا یعلی علیه»،

این فکر دینی است که چشم به علم دارد یا در پی آن می‌دود، نه برعکس؛ و این دین است که از فلسفه یاری می‌جوید، تا با او بیاویزد و کمال یابد. تمام تلاش و تلواسه‌های (خواه بی‌ثمر یا کم حاصل) اندیشمندان اسماعیلی در امر وفاق بین دین و فلسفه، هم بر این پایه بود که یاد شد؛ و اصرار و پایداری سرسختانه حکیم رازی نیز (در قبال آنها) بر حفظ استقلال فلسفه، و این که مردم بایستی به جای دنباله‌روی از مذاهب، فقط «علم و فلسفه» بیاموزند و «عقل» را نبی و امام و راهبر خویش قرار دهند - خود هم بر آن میناست. اما فلسفه‌ای که چیزی از «عقل» و بهری از «نقل» بهم آمیزد (= التقاطی باشد) نه دیگر ماهیته «دین» است و نه هرگز می‌توان اسم «فلسفه» بر آن نهاد. به عبارت دیگر، جمع «تصنعی» بین دو چیز مختلف‌الماهیة - که مبانی اولیة آنها متفاوت باشد - ممتنع است [اینجا بر ما اشکال نکنند که چون اجتماع نقیضین را در منطق جدلی حکیم رازی نظر به فرایند طبیعی «تمازج» آنها اثبات کرده‌ایم، چرا اینک با بیان امتناع امر داریم تناقض‌گویی می‌کنیم؟ خیر، دین و فلسفه اولاً «ضدین» جدلی نیستند، ثانیاً چنان که مکرر کرده‌ایم: «فلاسفة تعقلی یعنی حکمای طبیعی و مادی (نه آنان که چون «فلسفه» می‌بافند سر از «دین» درمی‌آورند) «حقیقت» دینی را همان موضوع بحث عالمانه فلسفی خویش دریافته‌اند...^۵؛ فلذا داوری بر سر ماهیات امور است نه مشترکات موضوعی آنها].

بدین سان، امتناع وفاق بین دین و فلسفه، خود مبین تخالف یا ناشی از همان تعارض میان دو آمادگاه فکری جهانشمول «ایده‌آلیسم» (= مینوگرایی) و «ماتریالیسم» (= گیتی‌گرایی) است؛ و اگر چنین باشد - که چنین هم هست - باید نتیجه بالفعل منطقی، خود این باشد که «فلسفه» به معنا و مفهوم اخص کلمه همانا فلسفه «مادی» یا گیتی‌گراست. وجه مفارق یا تمایز و مشخصه بارز فلسفه (نسبت به دین) و مکتب مادی (نسبت به مینوگرایی) در این است که «متافیزیک» (= مابعد طبیعت / ماوراء طبیعی، و هر چیز غیبی و غیرعینی) به هر صورت آن، دیگر محلی از اعراب ندارد، یعنی طی تقریرهای صرفاً حکمی - علمی با براهین منطقی و استدلال عقلی یکسره نفی و نقض می‌شود. آنچه باقی می‌ماند همان «حکمت طبیعی» یا «حکمت دهری» (حسب اعتقاد حکیمان ایران زمین) است. از اینرو، فلسفه حقیقی به معنا و مفهوم مابعدالطبیعی است، که اینها خود از مشخصات معروف و متعارف مکتب‌های ایده‌آلیستی در جهان است. شاید گفته شود که آخر هر نظام فلسفی شناخته شده‌ای،

پس از بخش «طبیعیات» (چنان که در فلسفه کلاسیک ملاحظه می‌شود) مباحث مابعد طبیعی یا «الاهیات» هم دارد؛ چنان که حکیم رازی خود به همین منظور کتاب علم - الاهی را در این معنا نوشته است. یا فلاسفه تعقلی - تحصلی مغرب زمین هم بحث یا بخش «متافیزیک» را در تقریرات فلسفی خویش آورده‌اند؛ بلی، آورده و مطرح کرده‌اند تا آن را رد کنند؛ بعلاوه، هر فلسفه خواننده‌ای نیک می‌داند که این اصطلاح ارسطویی چگونه و از چه رو باب شده، در جای خود ما نیز بدان اشاره کرده‌ایم. پس این که می‌گوییم «فلسفه»، مراد - چنان که رازی ایراده کرده - همان «حکمت طبیعی» است؛ چیز دیگری با صفت یا قید «اولی» و «ماوراء» و از این قبیل، بدان مضاف و منسوب نباشد؛ و همین معنا خود مبین مکتب «مادی» (گیتی‌گرای) حکیم رازی است.

باری، مینوگرایی (= ایده‌آلیسم) وجه اختصاصی به دین ندارد. یا فرا طبیعی (= متافیزیک) بافی ویژه فلسفه نباشد، بدین معنا که تنها صفت ممیز نوعی چنین معرفتی نیست؛ چه معارف ثلاثه مشهور (کلام، عرفان، حکمت) در هر جای دنیا، ممکن است نوعاً یا موصوف به طرز «مینوگرایی» باشند، یا هم منسوب به صفت «گیتی‌گرای» و طرز مادی تلقی شوند. این نیز بایسته ذکر است که حکم بر گرایش‌های پیشگفته در سه جریان عظیم فکری مزبور یا «معارف ثلاثه» مشهور، همانا ناظر به وجه غالب طرز و فکر مسلط در آنها می‌باشد. فی‌المثل «عرفان» که همان حقیقت دینی را موضوع معرفت شهودی خویش اعلام نموده (که در متن «نظری» با اعتقاد فلاسفه طبیعی منطبق است) اگر موصوف به طرز «وحدت وجودی» باشد، و یا هر عارفی که همه «عالم» و سراسر طبیعت را نمود و نماد یا مظهر و مجلای ذات حق تعالی بداند، چه بخواهد یا نخواهد همانا «گیتی‌گرا» است یا هم خود به نوعی «دهری» مذهب است. [گفتار انگلس درباره «مونیسیم» عرفانی کارل مارکس مشهور است]. هم بدین سان، مکتب «اصالت وجود» که خصوصاً با نگره فلسفی مشهور «حدوث دهری» یا «حرکت جوهری» حکیم صدرالدین شیرازی (= یعنی همان «حرکت دهری» حکیم رازی) تیزز پیدا کرده، در وجه غالب و طرز فکر مسلط همانا «گیتی‌گرا» (= ماتریالیست) است. طرفه آن که ایده‌آلیسم عرفانی، اگر نه هیچ، کمتر توانسته است مبانی قرآنی برای خود فراهم آورد؛ گویی در منظر کلی - چنان که جمعی از محققان دریافته‌اند - قرآن مجید در وجه غالب و از حیث «نظری» به روندهای مادی عالم عطف توجه بیشتری نموده است. یک چنین گرایشی به عقیده ما راجع است به «دین حنیف»، که همان کیش ابراهیم «آزر»

(= زروان / دهر) و اعتقادات «ماندائی» (صابان حنفی) ایرانی تبار می‌باشد. نک: ص ۲۳۱ خلاصه این که از سه قسم «ماتریالیسم» کلامی و عرفانی و فلسفی (= معارف ثلاثه) ماتریالیسم عرفانی یا اشراقی ایران در دوران اسلامی، نظر به مبانی «قرآنی» دارد یا این که بدون مبنای قرآنی نباشد.

چنین نماید که «ایده‌آلیسم» (= مینوگرایی) صرف‌نظر از خاستگاه اندیشگی نخستین آن در جوامع باستانی، یعنی بدون توجه به علت «مُخَدِّثَه» چنین پدیده همگانه‌ای در نزد آبناء بشر، بعدها بالمره پایگاه اصحاب شرایع و متولیان مذاهب عالم و علت «مُبَقِّیَه» آنها شد؛ چندان که با تمسک بدان ضمن تحکیم سلطه و سیطره خویش بر مردم، توانستند امور اجتماعی را آن طور که مطلوب طباع ایشان است انتظام ببخشند و به اصطلاح «نظم» جامعه‌ها را برقرار نمایند. بدین سان، علت مُبَقِّیَه ایده‌آلیسم در جوامع بشری صبغه «سیاسی» داشته و هنوز هم دارد؛ به عبارت دیگر، ایده‌آلیسم رایج ساخته و پرداخته اصحاب سیاسات و شرایع و ارباب قدرت و حکومت، و همانا «مذهب مختار» ایشان بوده باشد که هم سرسختانه برای آن تبلیغ کرده و می‌کنند. اصل لغوی این اصطلاح - «ایدوس» یونانی - چنان که دانسته همگان است، به افلاطون بر می‌گردد (پیشوای ایده‌آلیست‌های جهان) و اینک اجماع مورخان فلسفه بر آن است که فلسفه از زمان وی تا عصر روشنگری همانا «سیاسی» بوده است. در مشرق زمین هم وضع بر همان منوال، گذشته از سلطه پیوسته رژیم موبدائی «مینوگرایی» در ایران باستان (که داستان بس مفصل دارد) و بعدها نیز صرف‌نظر از سیطره دائم و ثابت مراجع قدرت «خلیفه اللّهی»، اشارت مجددی به نهضت معارض با دستگاه خلافت رواست، یعنی همان فرقه اسماعیلیه ایران که سران و نظریه پردازان آن نحله سیاسی، حکیم رازی بیچاره را - که تن به قبول یا تأیید نظریات کاملاً «ایده‌آلیستی» ایشان نمی‌داد - چنان به ستوه آوردند و در تنگنایش گذاشتند، که ناگزیر از نوشتن کتاب نقض ادیان صرفاً به جهت دفاع از کیان «فلسفه» شد. هم‌چنین، سیره امام محمد غزالی - که پیشتر اشارت رفت - تعریفی است، که پس از یک عمر «نظریه پردازی» دو آتشفشان برای «خلیفه اللّهی»‌های عباسی؛ نادم در خلوت فکری خویش (در نیشابور) یا با کتاب علنی مشکاة الانوار و یا با کتاب مخفی المضمون یکباره از آن همه ایده‌آلیسم بافی در جهت خدمات «سیاسی» به خلافت سُنی اعراض و اعتزال می‌نماید.

همان‌طور که «زندقه»‌گری فکری در دوران خلافت اسلامی، اگر هم در نظر مراجع

قدرت سیاسی - مذهبی «جُرم» محسوب نمی‌شد، باری سخت مطعون و یکسره مردود بشمار می‌رفت که «تقیّه» از آن واجب می‌بود؛ در عصر حاضر نیز «مادی» گری فلسفی همچنان مطعون و مذموم باشد، چندان که ظاهراً نوعی «تقیّه» هم در مورد اصطلاح «ماتریالیسم» پدید آمده است. ما اصطلاح «گیتی‌گرایی» را برابر با «مادی‌گری» // ماتریالیسم» معمول آوردیم (چون در متون پهلوی «گیتی» مطلقاً به معنای جهان مادی است) هم بدین قصد که آن «بار» منفی‌ای را بزدااییم - که از طرف «مینوگرایان» (= ایده‌الیست‌های) ایران بر معنای این اصطلاح فلسفی تحمیل شده است. چه بدبختانه تا در جایی گفته یا نوشته شود «مادی‌گری» (= ماتریالیسم) فوراً دو معنا به ذهن اشخاص متبادر می‌شود: یکی گمان بر «ماده پرستی» و «دنیا طلبی» و «پولدوستی» می‌رود (که از قضا خود شیمه و داب و عادت مادرزادی بعضی از مینوگرایان می‌باشد) و دوم - که از آن یکی بدتر است - گمان بر «کمونیست» بودن و «مارکسیسم» سیاسی می‌رود، که مرادف با «لامذهبی» و «بی‌خدایی» (خدانشناسی) و کفر و الحاد و از این قبیل «آنگ» هاست؛ و این مفهوم تا همین اواخر مثل زندقه‌گری سابق «جُرم» به حساب می‌آمد. گواه بر این معنا از جمله یک قطعه شعر «لاهوئی» است درباره‌ی یک دهقان بدبختی که قزاق‌های رضاخان پهلوی او را گرفته و می‌برند (با سر و ریشی تراشیده و رخساری زرد...): «دیگری گفت که گویند تو آشوب کنی ضدّ قانون و وطن، دشمن شاهی و «بی‌دینی» و دهری مذهب...» (الخ) که نیک پیداست «دهری» گری (= ماتریالیسم) مرادف دشمنی با «شاه» و خود «بی‌دینی» محسوب می‌شود. از اینرو گویا هم بدین موجب رضاشاه (پس از تجدید قرارداد نفتی داری، و تصویب قانون ضدّ اشتراکی) به کسانی که بر ضدّ «مادی‌گری» (دهری مذهبی) کتاب نوشتند جایزه سلطنتی اعطاء کرد؛ و از همان زمان این نگرش صرفاً فلسفی یا جهان‌بینی علمی «جرم و جنایت» به حساب آمد، که بایستی از گرایش بدان یا حتی ذکر چنین کلمه‌ای (همچون «تابو» و یا «لولو خورخوره») تقیّه و اجتناب نمود.

باری، فلسفه «ملّی» ایران / یا / ایرانی، اگر هنوز کسانی در این مملکت باشند که علاقه‌مند به این قبیل معارف هستند، در قیاس - مثلاً - با «حماسه ملّی ایران» (که حکیم فردوسی «زنده» فرموده است) سزااست که با وجدان علمی آسوده و دلی از آگاهی شاد به همین «نظام فلسفی» حکیم محمد بن زکریای رازی روی آورند؛ و اگر صاحب همّت و حمیت یا شجاعت و بصارتی هم هستند؛ می‌توانند در عرصه عالم و معشر «بنی آدم»

بدان نیز نازش و بالئش، مباحات و مفاخره علمی کنند. این که گوئیم «فلسفه ملّی» ایران، مراد همین «حکمت طبیعی» زروانی گیتی‌گرای است، نه چیز دیگر ناسره آنیرانی تبار (که از جمله در کتاب شفای ابن‌سینا و مانده‌های آن گنجیده) بل فقط همین دانشمیه یا «داناکی نامک» حکیم رازی؛ چنانکه همروزگاراناش مانند مسعودی، بغدادی و ابوزید بلخی، بعدها هم کسانی چون قاضی صاعد اندلسی و امام فخرالدین رازی، به یک زبان و به حق گفته‌اند که وی آن را «زنده» کرده است. ما پیشتر مکرّر کرده‌ایم که «فلسفه» به طور مطلق و به معنای واقعی و اخصّ کلمه، همین حکمت مادی و طبیعی است؛ هر چیز دیگری که بر آن اضافه و افزون شود، جز ملققات مابعدطبیعی و لقاطی‌های ذهنی گرایانه محض نباشد. نهایت تأسف و کمال بدبختی است که تاکنون در ایران، حتی یک جزوه درباره «حکمت طبیعی» نوشته نشده است. مردم فلسفه خوان، گذشته از مدعیان فلسفه‌دان (اساتید دراز و کوتاه فلسفه که هر یک شأن خود را از بوعلی و ملاصدرا کم نمی‌داند) از چیزی به اسم «طبیعیات» جز نام نشنیده‌اند. پس توجه فرمایند که شادروان علامه اقبال لاهوری (مورّخ فلسفه ایران) چه می‌گوید:

در هر جامعه‌ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند، و یا مورد توجه قرار نگیرند، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب «دین» می‌گردد. در این گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علّت طبیعی - یعنی مجموع شرایط مقدّم بر یک نمود - از اهمیت می‌افتد، و مفهوم علّت فوق طبیعی «اراده متشخص» درمی‌آید؛ شاید آمیختگی دینی فلسفه ایران نیز به همین دلیل باشد.^۶

نظام «طبیعی» رازی (به تکرار گوئیم) چنان منسجم و متشکل از اجزاء دقیق - مفاهیم و مقولات - ساختاری است، که برخورد سیستمی با آن، هر جزئی از این دستگاه فکری کارکردی «یگانه» دارد. در عین حال، نظام فلسفی رازی دستگاه پیچیده‌ای نیست، ساده است، و می‌تواند تمام پدیده‌های طبیعی را تبیین کند. همه مسائل فلسفی را نیز توضیح دهد. ما معتقدیم و آرزو مندیم که پس از این، دستگاه‌های فکری و فلسفی متعارف در ایران، با معیار و محک نظام فلسفه رازی سنجیده شود. بایستی همه زوائد و فضولات «غیر فلسفی» گذشته، اعم از مشائی و نوافلاطونی و غنوصی (مثل: عقول و مقول یا نفوس و مفوس فلکی و ملکی، تسویلات هرمسیّه، و تأویلات باطنیه) و جز اینها یکسره بدور ریخته شود. امروزه انسان باهوش ایرانی، هر فرد درسخوانده یا روشنفکر میانه حال مملکت، از حیث فکری و نظری سخت نیازمند

به درک یک نظام فلسفی طبیعی و ساده و بی‌پیرایه، بدون حشو و زوائد (یعنی بدون آسمان - ریسمان‌های قلمبه - سلمبه که بافندگان آنها هم خودشان نمی‌فهمیده‌اند چه ترهاتی سر هم می‌کنند) که هم ضمن نمایش برجسته آیین‌های اندیشگی نیاکانی و ملی، کمابیش با مسائل فلسفی و فکری دنیای معاصر همخوان و همساز باشد. چنین نماید که یک «خانه‌تکانی» فکری لازم و ضروری است، و باید که همه آن تار عنکبوت‌ها و گرد و غبارها و آل و آشغال هزارساله را بدور ریخت. به زبان اصطلاحی هم بگویم بسیار ضروری است که «متافیزیک» غربی یا شرقی، ایده‌آلیسم غربی یا عجمی، و عرفان بافی هندی و مندی یکباره از پیکره «فلسفه ایران» کنده شود و به زباله‌دان تاریخ فکر افکنده گردد؛ درست همان کاری که حکیم رازی در زمان خود کرده، و با «حکمت طبیعی» خویش چنین وظیفه‌ای انجام داده است. نیز به تکرار می‌آوریم (در این مقدمه هم) که مورخان علم و فلسفه در مغرب زمین، هر یک در شأن و مقام جهانی حکیم ری به یک صدا و از جمله گفته‌اند:

دوران انتقال فیزیک از قرون وسطا به عصر جدید در اروپا، همانا به گرایش‌های «رازی‌وار» مشخص شده است؛ چه آن از اندیشه‌هایی بنیادین تشکیل یافته، که سطوح متفاوتی از شناخت علمی ارائه می‌کند، و همین خود شباهت شگفت‌انگیزی با نظام نیوتونی دارد [III / ۱ / ۷ / ه].

رازی هرگز «استجماع» فکری نکرده، و حتی خود او مواد و مطالب علمی زائد بر اصل را «فضول» (مانند «فضول هندسه») دانسته است؛ چه ذهن وقاد و پویای وی درنگ بر مسائل فرعی نمی‌کرد، سخت معتقد به پیشرفت علمی و فلسفی بود؛ به حق خود را برتر از فلاسفه کبیر قدیم می‌دید، چندان که خود را بالاتر از ارسطو و افلاطون می‌داند. رازی که در طب (چنان که گویند) به پایه «بقراط» رسیده، در فلسفه نیک آگاه است که از پایه «سقراط» هم فرازتر رفته است؛ و با این حال می‌بیند که سزاست دانشمندی پس از او بیابند، تا برخی از نتایجی را که وی به آنها رسیده نفی کنند؛ چنان که خود می‌کوشد نگره‌ها و روش‌هایی فرانماید، که جای مذاهب و مکاتب اسلاف را بگیرد.^۷

هم از اینروست که ابوحاتم اسماعیلی ضمن مناظره‌اش با رازی گوید: «همین تو که پنداری آنچه باهوش و باریک بینی خویش دریافته‌ای، بسیاری از فیلسوفان پیشین آن

در نیافته‌اند»^۸. باید گفت که رازی در فلسفه، نظر به تأسیس «علمی» داشته، که مقرون با تنقیح انتقادی و تصحیح اعتقادی است. نوآوری‌ها و بازآفرینی‌های او بسیار است، که در کتاب حاضر طی فصول و ابواب موضوعی نموده می‌آید. از جمله وی با نقد و نقض حرکت «ابدی» ارسطو، چنان که در کتاب گمشده طبیعت به ذات خود حرکت دارد هم بدان پرداخته، و با پیشگزاری نگره بنیادین «حرکت دهری» (در بیان و تقریر حدوث عالم) چند قرن بر حکیم میرداماد و حکیم ملاصدرا، هم در موضوع بنیانی فلسفی «حدوث دهری» و «حرکت جوهری» تقدّم و سبق فضل دارد. مکتب فلسفی رازی به ویژه در «بغداد» توسط شاگردش یحیی بن عدی مسیحی، با عنوان «فرقه فلسفی» ایران (که بیشتر حکیمان و علمای طبیعی بودند) در برابر «فرقه اسماعیلیه» (اخوان الصفا) استمرار یافت. فیلسوفان بزرگی که هر یک کمابیش به نسبتی با مکتب رازی پیوند یافته‌اند: ابوسلیمان منطقی، ابن مسکویه رازی، ابوحنّان توحیدی، ابوالخیر خَمّار، ابوسهل مسیحی، ابوریحان بیرونی، ابوالفرج بن جاثلیق، ابوالبرکات بغدادی و سرانجام امام فخرالدین رازی از آن جمله‌اند.

اما سرچشمه‌های حکمت عقلی و طبیعی حکیم رازی، در اینجا هیچ لزومی ندارد که اشارتی هم بدان رود؛ چه فصل سوم کتاب (- معرف شناسی) حدود صد صفحه اختصاص به همین مطلب یافته است، اگر خواننده دل آگاه به یک کلمه خورسند می‌شود، هم باید گفت «سرچشمه» منابع حکمی - علمی و عقلی رازی «ایرانی» ناب است. شادروان اقبال لاهوری (مورّخ فلسفه ایران) می‌گوید:

رازی به سنت ایرانی، نور را مخلوق اول، و ماده و مکان و زمان را قدیم می‌دانست...؛ در فلسفه شیخ شهاب سهروردی هم که سنن فکری ایران باستان (وجود دارد) پیشتر در آثار محمد زکریای رازی جلوه گر شده بود...^۹ منتها گرفتاری و بدبختی ما این است که اهل فلسفه و حکمت پژوهان در ایران، چنان که اغلب احساس می‌شود، با یک ناپاوری و خودکم‌بینی - اگر نه خودباختگی - تبعات و تحقیقات راجع به وجود فلسفه در ایران باستان را، یا پژوهش‌هایی که رهنمون به تأثر فلسفه یونان از حکمت مغان ایران می‌شود، با بی‌اعتنایی تلقی می‌کنند؛ و در بهترین حالات نیز - چنان که متأسفانه یک رسم و عادت در این ملک شده - منتظرند که این حرفها بر زبان و خامه یک نفر غربی - یعنی - شرقشناس یا ایرانشناس اروپایی - آمریکایی جاری شود، که البته نسبت به آن هم غالباً یا بی‌وقوف و یا بی‌اعتنا

می‌مانند. در هر حال، این موضوع کاملاً بدیهی را قبول نمی‌کنند که هیچ محقق یا مورخ بسیار ایران دوست غربی، هرگز نمی‌آید که از منشأ و مبدأ فرهنگ و تمدن خودش - یعنی - یونان باستان، فقط به صرف حقیقت، در برابر ایران باستان چشم‌پوشد، و خاستگاه ایرانی را ترجیح نهد و فضل سبق و تقدّم فضل برای آن قائل شود. مطلب دیگر که گویا جایش هم اینجا باشد، این که «ایرانی‌گری» مرادف با «مجوسیت» تلقی می‌شد (یا می‌شود) و از این فقره نیز نوعی «واهمه» واهی وجود داشت (یا دارد) که ما به قدر کافی در کتاب فهرست ماقبل الفهرست خود بدان اشاره کردیم. لیکن علی‌الظاهر دیگر این «واهمه» از میان رفته باشد، چه هم علمای حوزوی و هم محققان دانشگاهی، اینروزها با اعتماد به نفس و خودباوری فرهنگی و ملی فزاینده‌ای سخن می‌گویند.

دو سیمای برجسته «معرفتی» حکیم رازی: طبّ و فلسفه است، که باید گفت بررسی و پژوهش چهره بس درخشان پزشکی وی، چون که در این رشته تخصصی نداریم از عهده و وظیفه ما بیرون بوده است؛ هر چند که در فصل «حکمت طبیعی» بهر یکم را به عنوان «طبّ و طبیعت» ویژه ساخته، در بهره‌های «علوم طبیعی» نیز کمابیش بدین جنبه پرداخته‌ایم. بنابراین، تألیف حاضر یکسره وقف بر جنبه مهمّ و بارز دیگر وی، بررسی و گزارش «حکمت طبیعی و نظام فلسفی» اوست، که هم بسی مغفول و قدر و ارج و عظمت آن مجهول مانده است. منتها نظر به آن که مؤلف «طلبه تحقیق» (Research Student) تاریخی است، تألیف حاضر خود به نوعی «تاریخ فلسفه ایران» بشمار می‌رود، که حکمت رازی در آن محور اصلی مباحث و مطالب قرار گرفته است. ولی باید افزود که این «تاریخ» نظر به شمول حدود خود بر دوره زمانی معین، اولاً سیاق سالمه‌نگاری (= کرونولوژیک) ندارد، ثانیاً شامل معارف فلسفی همه ادوار نباشد. آنچه می‌توان ادعا کرد این که تاریخ «تقریری» نیست، بل همانا «تحلیلی - تطبیقی» است، که دأب مؤلف همواره چنین بوده است. تحلیلی است، از آنرو که تمامی کلّ نظام فلسفی رازی را در اجزای ساختاری - یعنی مفاهیم و مقولات - به طریق عقلانی و با ترتیب منطقی بشرح آورده‌ایم، مبانی عقلی و مبادی پیشین معرفتی آنها را نیز مقرون با منابع نقلی فرا نموده‌ایم. تطبیقی است این که تقریباً تمامی موضوعات و مقولات را با نظایر آنها در دیگر نظامات فلسفی سنجیده، وجوه تشابه یا اشتراک و افتراق آنها را برنموده‌ایم. بدینسان، خواننده فی‌المثل هم از «حکمت مغان» ایران باستان (در گزارش‌های تحلیلی) و هم از «فلسفه ارسطو» یا دیگر فلاسفه یونان (در گزارش‌های تطبیقی)

آگاهی می‌یابد، که باید گفت در پاره‌ای از قضایا یک چنین «آگاهی» اصلاً اجمالی نیست؛ و باید بیفزاییم که هم از رهگذر چنین مطالعه‌ای، از جمله کارهایی که از من برآمده این‌که: ارسطوی واقعی را از چنگال «مشائی»‌های ایران رها نیده‌ام.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنابراین، هم در اینجا به آن دو دسته «دلخوشان» و «دلخوران» از حکیم رازی که نظر به معرفتی سطحی و با پیشداوری‌های رایج، نسبت به امر مزبور نوعی حساسیت دارند و یا بی‌اختیارند؛ توصیه می‌کنیم که اگر صبر و حوصله خواندن تمام فصول کتاب را (از اول تا آخر) ندارند، قبل از هر چیز «ده بند مدنی» (حصص ۸۱۰-۸۱۶) را مطالعه فرمایند؛ چه در واقع هر چه اینک ما بخواهیم طی این مقدمه اشارت‌وار بگوییم (صغری و کبری بچینیم) به گونه‌ای چکیده و فشرده در آن بهر آمده است.
۲. ر.ک، فهرست ما قبل الفهرست، ج ۱، ص ۸۳-۸۴.
۳. تاریخ فلسفه در اسلام / م.م. شریف، ج ۱، ص ۶۳۳.
۴. ر.ک، گفتار از دکتر پورجوادی، در معارف، ش ۱۸، ش ۲ (۵۳)، مرداد، آبان، ۱۳۸۰، ص ۳-۲۸.
۵. ماتیکان / عین القضاة همدانی، ص ۲۱۷.
۶. سیر فلسفه در ایران / ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور، ص ۱۰۹.
۷. Ency. Islam, p.1136.
۸. اعلام النبوة، ص ۷.
۹. سیر فلسفه در ایران / ترجمه آریانپور، ص ۲۱ و ۷۹.