

فلسفه، سال ۴۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸
(از ص ۱ تا ص ۲۲)



10.22059/jop.2019.279407.1006434
Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748
<https://jop.ut.ac.ir>

The Possibility of Socrates' Turn in Muhammad b. Zakaryya al-Razi's *The Philosophic Way of Life*

Iraj Azarfaza¹

PhD student of pure philosophy, University of Tehran

Shahram Pazouki

Professor, Iranian Institute of Philosophy

Received: 23 April 2019; Accepted: 18 August 2019

Abstract

At the end of his *Socrates and Aristophanes*, Leo Strauss indicates that Muhammad b. Zakaryya al-Razi's *The Philosophic Way of Life* is "the clearest and the most thoughtful" exposition of the possibility of Socrates' conversion from his youthful contempt for the political or moral things, for the human things or human being, to his mature concern with them. In this paper I will attempt to explain this strange claim through close reading of al-Razi's *The Philosophic Way of Life*. al-Razi's *The Philosophic Way of Life* is the clearest exposition of this possibility because it reveals Socrates' irony as "taqiyya": "Socrates' turn" requires the dissimulation between theoretical way of life and political way of life. What highlights al-Razi's *The Philosophic Way of Life* as "the most thoughtful" exposition of this possibility is al-Razi's attempt to add a supplement to Socrates' "taqiyya" which is rational legislation in order to overcome the theological-political challenge. This is the task Athenian Stranger in Plato's *Laws* undertakes. Accordingly, al-Razi opens a new horizon -Platonic political philosophy- in his era to face with the theological political challenge of religion in which after *mutatis mutandis* his successors (Al-Farabi, Avicenna, and Averroes) try to defend philosophy and the philosophic way of life.

Keywords: Socrates, the theological-political challenge, Socrates' turn, *The Philosophic Way of Life*, *taqiyya*, practical wisdom.

1. Email of Corresponding Author: iraj.azarfaza@ut.ac.ir

امکان گشت سقراط در السیره الفلسفیه محمد بن زکریای رازی

ایرج آذرفزا

دانشجوی دکتری فلسفه محض دانشگاه تهران

شهرام پازوکی

استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۷

چکیده

لئو اشتراوس در پایان کتاب *سقراط و آریستوفانس السیره الفلسفیه* محمد بن زکریای رازی را «روشن‌ترین و اندیشمندانه‌ترین» شرح امکان گشت سقراط از بی‌توجهی به امور اخلاقی و سیاسی در دوران جوانی به توجه بدان امور در دوران پختگی قلمداد می‌کند. ما در این مقاله خواهیم کوشید با بازخوانی متن *السیره الفلسفیه* رازی این مدعای شاذ و جالب‌توجه اشتراوس را تبیین کنیم. *السیره الفلسفیه* رازی روشن‌ترین شرح این امکان را به‌دست می‌دهد زیرا *آیرونی* سقراط را به منزله «تقیه» صورتبندی می‌کند: «گشت سقراط» در وهله نخست مستلزم کتمان تمایز میان شیوه زندگی نظرورزانة و سیاسی است. آنچه *السیره الفلسفیه* رازی را به عنوان «اندیشمندانه‌ترین» شرح این امکان برجسته می‌کند کوشش رازی برای افزودن متممی به «تقیه» سقراط است: قانونگذاری عقلانی برای غلبه بر بنیان الهیاتی سیاسی نظام سیاسی. از این جهت رازی همان رهیافتی را پی می‌گیرد که بیگانه‌آتنی در *قوانین افلاطون* پی‌گرفت. بدین ترتیب رازی برای مواجهه با چالش الهیاتی سیاسی زمانه‌اش علیه فلسفه، افق فلسفه سیاسی افلاطونی را می‌گشاید افقی که پس از جرح و تعدیل‌هایی ضروری چارچوب دفاع از فلسفه و شیوه زندگی فلسفی به‌نزد فیلسوفان مسلمان قرار گرفت.

واژه‌های کلیدی: سقراط، چالش الهیاتی سیاسی، گشت سقراط، *السیره الفلسفیه*، تقیه، حکمت عملی.

۱. مقدمه

«کدام فیلسوف بزرگ تا کنون ازدواج کرده است؟ هراکلیتوس، افلاطون، دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس، کانت، شوپنهاور، هیچ یک ازدواج نکردند؛ حتی نمی‌توانیم ازدواج کردنشان را به اندیشه درآوریم. فیلسوف متأهل به [صحنه] کم‌دی تعلق دارد، این گزاره من است. و آن سقراط استثناء، سقراط بدسرشت، به‌نظر می‌رسد از روی آیرونی تن به ازدواج داد تا به‌طور ویژه این گزاره را مبرهن کند» (Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, III, 7).

لئو اشتراوس در پایان سقراط و آریستوفانس آنجا که از امکان گشت خود سقراط سخن می‌گوید *السیره الفلسفیه* را به‌عنوان منبع اصلی معرفی می‌کند: «... آیا نباید تفاوت‌های ژرف میان سقراط آریستوفانسی و سقراط افلاطونی کسنوفونی را در تغییر ژرفی دنبال کنیم که در خود سقراط رخ داده: در رویگردانی وی از خوارداشت امور اخلاقی و سیاسی، امور انسانی یا انسان‌ها، در دوران جوانی به علاقه بدان امور در دوران پختگی. روشن‌ترین و اندیشمندانه‌ترین شرح این امکان را، تا آنجا که من می‌دانم، باید در شیوه زندگانی فلسفی *السیره الفلسفیه* محمدبن زکریای رازی جست» (Strauss, 1980: 314). بعید نیست اگر پژوهشگر تاریخ فلسفه، حتی کسی که با آثار اشتراوس آشنا است، از این پیشنهاد شگفت‌زده شود و از خود بپرسد آیا نباید «این امکان» را در آثار کسنوفون و افلاطون جست؟ آیا آنان «روشن‌ترین و اندیشمندانه‌ترین شرح این امکان» را به‌دست نداده‌اند؟ پاسخ اشتراوس به این پرسش احتمالی چنین خواهد بود: «یقیناً ناممکن است که تعیین کنیم آیا وجود سقراط افلاطونی کسنوفونی به‌اندازه سقراط آریستوفانسی وام‌دار شعر است [یا نه] (مق افلاطون نامه دوم 4-314c1)». اشتراوس با ارجاع به نامه دوم افلاطون تلویحاً مهر تأییدی می‌زند بر آنچه در «درآمد» همین کتاب درباره سقراط افلاطونی نوشته: این که سقراط افلاطونی خود سقراط نیست بلکه «سقراط زیبا (شریف) و جوان (تازه) شده است. دیالوگ‌های افلاطون سقراط را «ایدئال می‌کنند». افلاطون هرگز به اصالت گفت‌وگوهای سقراطی‌اش گواهی نمی‌دهد. افلاطون مورخ نیست» (Strauss, 1980: 3-4). وی هیچ‌گاه شیوه زندگانی سقراط پیشاگشت را به تصویر نمی‌کشد و نتایج سیاسی برآمده از آن را به‌روشنی آشکار نمی‌کند. حتی در دیالوگ فایدون یگانه دیالوگی که در آن سقراط اعتراف می‌کند زمانی «شور جوانسالانه‌ای برای طبیعت پژوهی» داشته اما از آن گذر کرده نیز تنها به وجه نظری گشت سقراط آن هم در چارچوب دراماتیک گفت‌وگو با سیمپاس و کبس پیرامون مسئله نامیرایی نفس بسنده می‌شود.^(۱) از همین روست که امکان گشت در خود سقراط را به‌روشنی نمی‌توان در آثار افلاطون جست‌وجو کرد. این ملاحظه مؤید امتناع اشتراوس در به‌دست دادن تحشیه‌ای بر آن مجموعه از دیالوگ‌های افلاطون فایدون، ضیافت، و پارمنیدس است که در آن تلویحاً به سقراط پیشاگشت و جوان اشارتی رفته است.

کسنوفون چه؟ اشتراوس در «درآمد» سقراط و آریستوفانس کسنوفون را بر افلاطون ترجیح می‌دهد و آثار سقراطی وی را «منبع اصلی دانش ما از سقراط» می‌داند. «یگانه

مورخ در میان هم‌روزگاران سقراط که دانش ما از سقراط باید بر نوشته‌های وی متکی باشد کسنوفون است ... کسی که بر اصالت دست کم بعضی از گفت‌وگوهایش گواهی می‌دهد». این ملاحظه مؤید تمایل اشتراوس برای به دست دادن تحشیه‌هایی کامل بر آثار سقراطی کسنوفون است. با این همه، اشتراوس چنین ادامه می‌دهد: «مطالعه این نوشته‌ها ممکن است ما را وادار آن پیشنهاد را تعدیل کنیم هر چند چیزی از سودمندی آن‌ها کم نمی‌کند» (Strauss, 1980: 4). به نظر می‌رسد آنچه ممکن است اشتراوس را وادار در آن «پیشنهاد» تجدیدنظر کند این است که کسنوفون برخلاف آنچه در ظاهر نشان می‌دهد بیش از صرف یک مورخ است. کسنوفون نیز همچون افلاطون و حتی بیش از افلاطون گشت سقراط را پنهان می‌کند. خوانش اشتراوس از آثار سقراطی کسنوفون به‌ویژه /ویکونومیکوس^(۲) به روشنی نشان می‌دهد که چگونه کسنوفون برای دفاع تمام‌قد از سقراط در برابر اتهامات آریستوفانس با دقت و ظرافت خارق‌العاده‌ای سقراط پیشاگشت را پنهان کرده است.

براین اساس، روشن‌ترین و اندیشمندانه‌ترین شرح امکان گشت خود سقراط را نمی‌توان در آثار افلاطون یا کسنوفون جست. اما چرا *السیره الفلسفیه* رازی آن منبع بدیل برای شناخت گشت خود سقراط قلمداد شود؟ چرا *السیره الفلسفیه*؟

۲. انتقادهای دوگانه به شیوه زندگانی فلسفی رازی

السیره الفلسفیه با انتقاد به شیوه زندگانی رازی آغاز می‌شود. ظاهراً منتقدان شیوه زندگانی رازی نه دشمنان بیرونی رازی، متکلمان (معتزلی و به‌ویژه اسماعیلی)، بلکه عده‌ای از اهل فلسفه و منطق بوده‌اند. رازی از ایشان با عنوان «اهل نظر و تمییز و تحصیل» یاد می‌کند. آنان به رازی «انتقاد می‌کنند» و در او این «نقصان را دیده‌اند» که از شیوه زندگانی‌ای که از سقراط نقل شده «دوری جسته» است. رازی نخست نه خصلت سلبی و سپس سه خصلت ایجابی از شیوه زندگانی سقراط را بر حسب سنت نقل می‌کند: «آورده‌اند که سقراط به نزد ملوک نمی‌رفته و اگر ایشان او را به نزد خویش فرامی‌خواندند آنان را خوار می‌شمرده؛ خوراک خوشمزه نمی‌خورده؛ جامه فاخر بر تن نمی‌کرده؛ خانه نمی‌ساخته؛ توشه گرد نمی‌کرده؛ فرزندی نداشته؛ گوشت نمی‌خورده؛ می‌گساری نمی‌کرده؛ و در [مجالس] خوشگذرانی حاضر نمی‌شده است. بلکه خودش را به خوردن گیاه مقید می‌کرده؛ خودش را در پشمینه‌ای کهنه می‌پوشانیده؛ و در خمره‌ای در بیابان سکنی می‌گزیده است». خصلت پایانی و سیزدهم شیوه زندگانی

سقراط «به کار نبستنِ تقیه» است: «و این که افزون بر این، با عوام و سلطان تقیه به کار نمی‌بسته بلکه در پاسخ بدیشان آنچه را که حقیقت می‌دانسته با روشن‌ترین و آشکارترین الفاظ بر زبان می‌آورده است» (رازی، ۱۹۳۹: ۹۹). این خصلت از سه جهت با خصلت‌های پیشین تفاوت دارد: نخست این که «تقیه» برخلاف دیگر خصلت‌های پیشین که همگی وصفِ عملِ سقراط هستند، وصفِ سخنِ سقراط است. دوم این که «تقیه» فی‌نفسه امری است سلبی: در پاسخ با عوام و سلطان با روشن‌ترین و آشکارترین الفاظ سخن نگفتن. بنابراین به کار نبستنِ تقیه سلبِ مضاعف است. سوم این که یگانه پیوندِ سقراط با آدمیان سخن گفتن یا دقیق‌تر پاسخ گفتن است. سقراط نمی‌پرسد؛ با صراحت پاسخ می‌دهد.

سقراط «تقیه به کار نمی‌بست». بلکه مبتنی بر «آنچه حقیقی می‌دانست»، یعنی مبتنی بر حکمتِ نظری‌اش، با «روشن‌ترین و آشکارترین الفاظ»، یعنی براهین فلسفی، به پرسش‌های «عوام و سلطان» پاسخ می‌گفت. این تصویر از سقراط کاملاً با سقراطِ آریستوفانسی سازگار است. سقراطِ آریستوفانسی در *ابرها*، البته تا آنجا که قالبِ کمدی اجازه می‌دهد، بر اساسِ حکمتِ نظریِ خویش درباره‌ی اصل و مبدأِ کلِ موجودات، با صراحت به استرپسیادس می‌گوید: «زنوس نه تنها خدا نیست، بلکه اساساً وجود ندارد». «گردابِ اثیری» جای زنوس را در آسمان گرفته است. مبدأ همه‌ی موجودات اثیر یا هوا است. اگر قرار باشد موجودات ابرانسانی‌ای به‌منزله‌ی خدا وجود داشته باشند آن موجودات باید «ابرها» باشند زیرا ابرها از جنسِ اثیر یا هوایند و منبعِ مواهب بسیاری برای آدمیان هستند.^(۳) (سقراط در ادامه حتی الوهیتِ «ابرها» را هم منکر می‌شود). اگر زنوسی در کار نباشد، تمامی آنچه درباره‌ی کیفی‌های الهی زنوس گفته می‌شود داستان‌هایی بیش نیست. اگر استرپسیادس می‌خواهد تبدیل به سخن‌ورترین فرد زمانه‌ی خویش شود و در هنر سرکیسه‌کردنِ طلبکارانش گوی سبقت را از همگان برآید باید خود را از بندِ این باورها و پندارهای عامه رها کند. سقراط نیز خودش را از بندِ این باورها و پندارها رها کرده اما نه برای سرکیسه‌کردنِ طلبکارانش در دادگاهِ آتن بلکه برای آنکه بتواند «اندیشه‌هایی بادیار» داشته باشد تا به «کشفِ امور فرازین» دست یابد.^(۴) اگرچه استرپسیادس برای فراگیریِ آموزشِ فلسفیِ سقراط زیاده‌کودن است، اما پسرِ جوانش، فیدیپیدس، که به‌زور پدر شاگردیِ سقراط را می‌پذیرد، هنرِ سرکیسه‌کردنِ طلبکاران را می‌آموزد. آنچه فیدیپیدس غیرمستقیم از سقراط می‌آموزد موجب می‌شود وی نفرتِ خویش را از

آموزگاران سنتی یونان - شاعران تراژدی پرداز - نشان دهد و پدرش را به جرم نادانی کتک بزند. مهم‌تر از آن امکان کتک زدن مادرش را نیز مطرح کند: اگر پسر قانوناً بتواند مادرش را بزند، چرا قانوناً نتواند مرتکب عمل شنیع‌تری بشود؟ تعالیم نظری سقراط تا بدانجا پیش می‌رود که اساس زندگانی سیاسی، خانواده، را به کل نابود می‌کند. اگرچه سقراط فاسد نیست اما قطعاً فاسدکننده جوانانی همچون فیدپیدس است.

به *السیره الفلسفیه* بازگردیم. بلافاصله پس از خصلت پایانی شیوه زندگانی سقراط می‌خوانیم: «و اما ما بر خلاف آن هستیم» (رازی، ۱۹۳۹: ۹۹).^(۵) شیوه زندگانی رازی چنان که خودش در ادامه می‌گوید تا حدود بسیاری متضاد با خصلت‌های سلبی و ایجابی شیوه زندگانی سقراط بوده است. در خصلت سیزدهم چطور؟ آیا در این خصلت نیز متضاد با سقراط بوده؟ رازی سکوت می‌کند. (در *سراسر السیره الفلسفیه* دیگر آشکارا از «تقیه» سخنی گفته نمی‌شود). طبیعتاً از اهل تقیه انتظار نمی‌رود آشکارا اعلام کنند که اهل تقیه‌اند. اما سکوت اهل تقیه خود می‌تواند بهترین گواه تقیه باشد. اهل تقیه بودن رازی بدین معناست که وی موقعیت متزلزل فیلسوف را در هر نظام سیاسی‌ای تشخیص می‌دهد؛ و مهم‌تر از آن خطرناکی تعالیم نظری خویش را برای «عوام و سلطان» به‌رأی‌العین می‌بیند. به عبارت دیگر، رازی به لوازم و مقتضیات زندگانی سیاسی آگاه است. وی به‌خوبی می‌داند زندگانی سیاسی بدون باورها و پندارهای آمرانه‌ای که پرسشگری علنی از آن بزه‌ی نابخشودنی قلمداد می‌شود اگر نه ناممکن بسیار بعید است. عمل بماهو عمل نیازمند حکمتی دیگرگونه است: حکمت عملی. «به‌کار نیستن تقیه» از جانب سقراط ناشی از خوشبینی وی به قدرت سخن‌وری است. هیچ نظام سیاسی‌ای بدون به‌کار گرفتن زور امکان تحقق ندارد. بنابراین سخن‌وری همواره محدود به امری سخن‌ناپذیر و در نتیجه اقل‌ناپذیر است: سقراط «قدرت آن امر / لوگون»^(۶) را که مبنای خانواده و به تبع آن شهر است فراموش کرده است؛ او این واقعیت را فراموش کرده که زیر فرمان نیرو، نیرویی برتر، است، یا [فراموش کرده است که] آن نیرو / *ولتیمه راتیو*،^(۷) واپسین لوگوس شهر، است» (Strauss, 1980: 49). سقراط درک روشنی از تمایز میان زندگانی نظرورزانه و سیاسی ندارد، زیرا امر سیاسی بماهو سیاسی را به‌درستی نمی‌شناسد و به تبع آن درک روشنی از امر الهی نیز ندارد. سقراط از سوی خدایان رسمی شهر تهدید می‌شود: هرِمِس، به استرپسیادس توصیه می‌کند به جای طرح دعوی در دادگاه خودش خانه سقراط را به آتش بکشد.^(۸) افزون بر این، سقراط بازیچه خدایانی می‌شود که خود پدید

آورده است: ابرها برای آنکه به خدایان رسمی شهر بدل شوند با سکوتشان زمینه را برای انتقام‌کشی از سقراط فراهم می‌کنند.^(۹) استرپسیادس در پایان/برها با اسباب‌چینی سلبی و ایجابی ابرها و هرمس «اندیشکده» سقراط را به آتش می‌کشد: سقراط ناتوان از مواجهه با این چالش الهیاتی سیاسی است و در برابر آن هیچ پناهی جز بخت ندارد؛ وی بختیار است که طعمه شعله‌های آتش نمی‌شود.

رازی انتقاد دیگری را از قول منتقدانش مطرح می‌کند: «سپس در بیان زبان‌های این شیوه‌زدگانی که امام ما سقراط در پیش گرفت گفته‌اند این شیوه مخالف روند طبیعی و قوام تمدن و زادآوری است؛ و به خرابی عالم و سترونی مردم و نابودی ایشان می‌انجامد» (رازی، ۱۹۳۹: ۹۹). این انتقاد آشکارا در تعارض با انتقاد نخست است. زیرا اگر اهل فلسفه و منطق در شیوه‌زدگانی رازی این «نقصان را دیده‌اند» که وی از شیوه‌زدگانی امام خویش سقراط «دوری جسته» است، تلویحاً شیوه‌زدگانی سقراط را به‌منزله کامل‌ترین و بهترین شیوه‌زدگانی پذیرفته‌اند. بنابراین انتقاد از شیوه‌زدگانی سقراط بی‌وجه است. اما اگر انتقاد نخست صرفاً به‌نحو جدلی مطرح شده باشد انتقاد اصلی همین انتقاد دوم باید باشد. اگر چنین باشد انتقاد اصلی به رازی انتقادی درونی از سوی اهالی فلسفه و منطق نیست، بلکه انتقادی بیرونی است از سوی اصلی‌ترین خصم رازی. این منتقدان بی‌نام با به پرسش گرفتن شیوه‌زدگانی سقراط در حقیقت شیوه‌زدگانی فلسفی را به‌طور کلی به پرسش گرفته‌اند.

۳. دفاعیه رازی از شیوه‌زدگانی فلسفی خویش بر حسب شیوه‌زدگانی

سقراط

رازی بی‌آنکه ابهام موجود در این دو انتقاد را روشن کند به هریک مستقلاً پاسخ می‌گوید. در پاسخ به انتقاد نخست می‌گوید: منتقدان «در آنچه درباره سقراط آورده‌اند و ذکر کرده‌اند راست گفته‌اند و به‌راستی چنین بوده است. اما امور دیگر را نادیده می‌گیرند و به‌دلیل اقامه دعوی علیه ما عامدانه از ذکر آن خودداری می‌کنند. اموری که درباره سقراط نقل کرده‌اند مربوط به آغاز عمر وی است که تا مدتی طولانی ادامه پیدا کرده. وی سپس از بسیاری از این امور گذر کرده است» (رازی، ۱۹۳۹: ۹۹). سقراط غیراجتماعی و غیرسیاسی‌زدگانی‌ای اجتماعی و سیاسی را برگزیده است: ازدواج کرده، فرزندی داشته، جنگیده، در مجالس خوشگذرانی شرکت جسته، و می‌گساری کرده است. آیا «گشت» سقراط مستلزم به‌کار بستن تقیه نیز بوده است؟ رازی سکوت می‌کند.

همچنین دقیقاً مشخص نمی‌کند که سقراط در چه سنی این «گشت» را از سر گذرانده است. اما روشن است که این گشت در «جوانی» رخ نداده؛ زیرا وی «تا مدتی طولانی» همچنان بر همان شیوه زندگی نخست خویش روزگار می‌گذرانده است. چرا سقراط در آغاز عمر فلسفی خویش زندگانی غیراجتماعی و غیرسیاسی داشته است؟ «به دلیل شدت شگفتی‌اش از فلسفه، و دوستاری آن، و حرصش در اختصاص دادن زمان مربوط به شهوات و اشتغال به لذت‌ها بدان» (همان: ۱۰۰). چرا سقراط چنین «گشت»ی را از سر گذرانده است؟ «در آغاز، میل بسیار به اموری که شیفتگی و عشق برمی‌انگیزد و افراط در دوستاری آن موجب بیزاری از مخالفان آن می‌شود؛ هنگامی که فرد در آن امور توغل می‌کند و آن امور در وی قرار می‌یابند افراط درباره آن فرومی‌نشیند و وی به اعتدال بازمی‌گردد چنان‌که گویند در هر امر نوبی لذتی است. این است حال سقراط در طول آن مدت از عمرش» (همان: ۴-۷). فلسفه از جمله اموری است که «شیفتگی و عشق برمی‌انگیزد». غفلت سقراط از فعالیت فلسفی‌اش، عدم بهره‌مندی وی از خودشناسی، موجب «افراط» سقراط در دوستاری فلسفه می‌شود. اما «توغل در اموری که شیفتگی و عشق برمی‌انگیزد» موجب بازگشت وی به «اعتدال» می‌شود. فلسفه به‌منزله دوستاری حکمت نیازمند دانشی است درباره دوست‌داشتن، عشق و دیگر ویژگی‌های نفسانی، نیازمند نفس‌شناسی بنیادین است. زهد و پارسایی سقراط که لازمه زندگانی نظروزرانه است چشم سقراط را نسبت به نفس خویش کور کرده است: فلسفه همواره در خطر خودفراموشی است. سقراط برای نفس‌شناسی بنیادین نیازمند بازگشت به «غار» زندگانی سیاسی، شهر، است. زیرا تجلی‌گاه نفس انسانی، هرچند به‌نحو ناقص، شهر است.^(۱۰) به‌رغم یا به‌دلیل آن‌که زندگانی نظروزرانه در گرو فراروی از زندگانی اجتماعی و سیاسی است، زندگانی نظروزرانه وابسته به زندگانی اجتماعی و سیاسی است. این فراروی و وابستگی نیازمند حکمت عملی است. رازی درباره حکمت عملی سقراط سکوت می‌کند. وی صرفاً نتیجه حکمت عملی، یعنی شیوه زندگانی سیاسی سقراط، را به‌تصویر می‌کشد. با این همه، ما باید به‌دنبال پاسخ به این پرسش باشیم: حکمت عملی سقراط چیست؟

رازی پاسخش را به انتقاد نخست بدین صورت کامل می‌کند: «بنابراین ما هرگز با شیوه زندگانی پسندیده سقراط مخالف نبوده‌ایم؛ هرچند در پیروی از آن نقصان بسیار داریم؛ و خستو می‌شویم که در به‌کار بستن شیوه زندگانی دادگرانه و سرکوب‌هوی، دوستاری

دانش، و حرصِ بدان [در مقایسه با سقراط] ناقصیم. اختلاف ما با سقراط نه در کیفیت بلکه در کمیت شیوه زندگانی است» (همان: ۱۰-۱۳). باین که سقراط در شیوه زندگانی دوم خویش همچنان «دوستی دانش و حرصِ بدان» را دارد، اما شیوه زندگانی اش «پسندیده» و «دادگرانه» است. سقراط توانسته هم زندگانیِ نظرورزانه را به پیش ببرد و هم مقتضیاتِ زندگانیِ عملی و سیاسی را مراعات کند. رازی از شیوه زندگانیِ دوم سقراط دوری نجسته است. باین همه به مقامِ والای سقراط نیز دست نیافته است. شیوه زندگانی هر دو به لحاظِ کیفی زندگانیِ فلسفی است. اختلافی اگر هست در کمیت آن است.

ظاهراً نباید رازی به انتقادِ دوم، «عیب‌جویی از شیوه زندگانیِ نخستِ سقراط»، پاسخ بگوید. سقراط از آن شیوه زندگانی دست کشیده و «گشت»ی را از سرگذرانده است. اما رازی بدان پاسخ می‌گوید: «آنچه به راستی مستحقِ عیب‌جویی از شیوه زندگانیِ نخستِ سقراط است نیز کمیت آن است نه کیفیتش» (همان: ۱۵-۱۶). گشتِ سقراط هیچ تغییر «کیفی» در زندگانیِ سقراط ایجاد نکرده است. مقتضیاتِ زندگانیِ نظرورزانه پابرجاست. «غوطه‌وری در شهوات و برگزیدنِ آن فضیلت‌مندان و شرافتمندان نیست - چنان که در کتابمان *الطب الروحانی* روشن کردیم - بلکه هر نیازی را باید به اندازه ضروری برآورد، به اندازه‌ای که از لذتِ همراه آن دردی پدید نیاید» (همان: ۱۶-۱۸). آنچه سزاوارِ نکوهش است صرفاً «افراط» در زندگانیِ نظرورزانه است: «افراط در آن شیوه حقیقتاً عیب است و به خرابیِ عالم و سترونیِ مردم می‌انجامد» (همان: ۱۹-۱۰۱). رازی در *السیره الفلسفیة* به روشنی مشخص نمی‌کند که «افراط» در زندگانیِ نظرورزانه دقیقاً به چه معناست؟ ممکن است کسی با ارجاع به *الطب الروحانی* آن را در زمرهٔ عیوبِ نفسانی بداند: «افراط در نفس ناطقه» به بیماری‌های چون «ضعف مزاج»، «افسردگی» و «مالیخولیا» می‌انجامد؛ چنین فردی نهایتاً «کل جست‌وجوگری» اش را از دست می‌دهد (رازی، ۱۹۳۹: ۲۹). با این همه رازی هیچ‌کدام از بیماری‌های «افراط در نفس ناطقه» را برای سقراط بر نمی‌شمارد. بلکه تصریح می‌کند سقراط «تا مدتی طولانی» بدان شیوه زیسته است. افزون بر این، تصریح می‌کند «دانش دوستی و حرصِ بدان» همچنان در شیوه زندگانیِ دوم سقراط وجود دارد. با این همه، حتی اگر فرض کنیم «افراط» سقراط نوعی عیبِ نفسانی است، باز هم معلوم نیست چگونه این عیب می‌تواند «به خرابیِ عالم و سترونیِ مردم بیانجامد»؟ روشن است که رازی میان «افراط» سقراط و «خرابیِ عالم و سترونی

مردم» پیوندی می‌بیند. این پیوند تنها در صورتی معنادار است که سقراط تعالیم خودش را به‌صراحت در اختیار عموم مردم قرار دهد، همانطور که سقراط آریستوفانسی در گفت‌وگو با استرپسیادس و فیدیپیدس چنین می‌کند. بنابراین، «افراط» سقراط معنایی جز «به‌کار نیستن تقیه» نخواهد داشت. سقراط از زیان‌باری و تباهی‌آوری تعالیمش برای زندگانی سیاسی غافل است؛ در نتیجه آن خطری را که از جانب شهر وی را تهدید می‌کند نمی‌شناسد. اما سقراط پساگشت با وقوف به این وضعیت در تعالیم خویش «تقیه» می‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت که سقراط فیلسوف تنها با نقاب «تقیه» می‌تواند به جلوت زندگانی اجتماعی و سیاسی درآید. وی با کتمان تمایز میان زندگانی نظروزرانه و زندگانی سیاسی وجه باطنی زندگانی خویش را در شهر پنهان می‌کند. به‌رغم یا به‌دلیل این کتمان، سقراط همواره امکان فراروی فلسفه از شهر را گشوده نگاه می‌دارد.^(۱) رازی دفاعیه‌اش را در این بخش بدین صورت به‌پایان می‌برد: «اگرچه در نسبت با سقراط سزاوار نام فلسفه نیستیم اما در نسبت با مردم غیرفلسفه‌ورز سزاوار نام فلسفه خواهیم بود».

۴. شیوه زندگانی فلسفی به‌طور کلی

دفاعیه رازی نیازمند بیراهه‌ای است. صرف تشخیص آن امر *آلوگون* و تبیین‌ناپذیر به‌منزله بنیان خانواده و شهر کفایت نمی‌کند. فیلسوف باید بتواند تا حد امکان بر آن امر *آلوگون* و تبیین‌ناپذیر غلبه کند: برای این کار به قوانینی نیاز است که نه‌تنها شیوه زندگانی فلسفی را در شهر ممکن می‌کند بلکه زندگانی سیاسی را به‌منزله شرط ضروری زندگانی فلسفی به‌نحو عقلانی تبیین‌پذیر می‌سازد در یک کلام فیلسوف باید قانون‌گذار *قوانین عقلانی* باشد. از این جهت رازی نیز به‌تبع همه دیگر فیلسوفان سیاسی افلاطونی به‌صرف «تقیه» یا کتمان تمایز میان زندگانی نظروزرانه و سیاسی بسنده نمی‌کند. افزون بر آن، می‌کوشد با الگو قرار دادن شیوه زندگانی فلسفی قوانین موجود را تا حد امکان عقلانی کند. روشن است که قوانین عقلانی رازی، دست‌کم از این جهت که در اجتماعی از مسلمانان به‌سر می‌برد، با آن آتنی بیگانه در *قوانین افلاطون* متفاوت خواهد بود، هرچند همان قصد را پیش چشم دارد: بنیان‌گذاری عقلانی قوانین موجود برای حفظ و استمرار فلسفه در شهر.

اما قانون‌گذار *قوانین عقلانی*، چنان‌که بیگانه آتنی در *قوانین افلاطون* نشان می‌دهد، با دشواری‌ای مواجه است: قانون عقلانی از آن جهت که قانون است باید از «زور» استفاده

کند و همگان را به رعایتِ خویش «مجبور کند»؛ اما از آن جهت که عقلانی است باید از «اقناع» بهره گیرد و همگان را به درستی رعایتِ قوانین «قانع سازد». بیگانه آتنی در قوانین افلاطون تنها راه آمیزش میان «زور» و «اقناع» را در به دست دادن «پیش‌درآمد»ی بر قوانین می‌یابد: «تجویزهای خودکامه‌وار» که از زور بهره می‌گیرند قانون محض است؛ و بخشی که پیش از آن می‌آید و اقناع ایجاد می‌کند «پیش‌درآمد» (Laws: 723a). کار «پیش‌درآمد» این است که همچون پزشکِ آزادمردان، دلیلِ درستی تجویزهای قانون را برای همگان روشن کند و نشان دهد چرا مراعاتِ آن به سود ایشان است. «پیش‌درآمد» دو بخش دارد: در بخشِ نخست، تکالیف افراد بر حسبِ امور الهی تبیین می‌شود. بخشِ الهیاتی. در بخشِ دوم، تکالیفِ افراد بر حسبِ امور انسانی تعیین می‌شود. بخشِ انسانی (ibid: 732e). تکالیفِ الهیاتی بر اصولی دربارهٔ خدایان و امور الهی استوار است؛ و تکالیفِ انسانی بر اصولی دربارهٔ نفس انسانی (اصول لذت و درد). رازی نیز عیناً همین الگو را به کار می‌گیرد. وی اصولِ رایج در زمانهٔ خودش را دربارهٔ امور الهی با اصولی دربارهٔ نفس انسانی درهم می‌آمیزد (رازی، ۱۹۳۹: ۱۰۱) و بر اساسِ آن «تکالیف» یا «فروع» شیوهٔ زندگانی انسانی را بنا می‌کند (رازی، ۱۹۳۹: ۱۰۲). در واقع او نیز همچون بیگانه آتنی «پیش‌درآمد»ی بر قوانین عقلانی ساز می‌کند. با این تفاوت که وی به بیانِ مجملی از این «پیش‌درآمد» بسنده می‌کند و تلویحاً کار قانون‌گذاری قوانین عقلانی را به «دوستارانِ دانش و ترجیح دهندگانِ دانش» می‌سپارد.

آنچه در این بیراهه برای ما اهمیت دارد فقرات پایانی آن است که «به‌نحو اجمالی» به تعریفِ فلسفه و شیوهٔ زندگانیِ فلسفی به‌منزلهٔ والاترین شیوهٔ زندگانیِ انسانی اختصاص دارد. زیرا در این قسمت رازی به بنیان‌گذاری عقلانی بنیان قوانین، یعنی الهیات، می‌پردازد: در اینجا است که رازی به‌واسطهٔ الهیاتِ طبیعی‌اش الهیاتِ سیاسی را بنیان‌گذاری عقلانی می‌کند. وی تا پیش از این قسمت، هر جا که از خودش به‌عنوان نویسندهٔ *السیره الفلسفیة* سخن می‌گوید (به استثنای حرفِ تفسیر «أعنی»)، از افعال یا ضمایرِ اول شخص جمع استفاده می‌کند. اما برای نخستین بار در این قسمت است که سخنش را با فعل اول شخص مفرد آغاز می‌کند: «به‌نحو اجمالی می‌گویم ...». این‌جا نخستین باری است که رازی بی‌شائبهٔ هیچ نقابی پا پیش می‌گذارد و از فعالیتِ فلسفی خویش پرده برمی‌دارد.

رازی برای تعریف فلسفه نخست خدا را توصیف می‌کند. وی در بخش‌های اول و دوم *السیره الفلسفیه*، که به شیوه زندگی سقراط پرداخت، ضرورتی برای توصیف خدا ندید. اما در بخش سوم، که به شیوه زندگی فلسفی به‌طور کلی می‌پردازد، بارها درباره خدا، صفات یا اعمالش سخن می‌گوید. آنجا که «اصول» شیوه زندگی فلسفی را برمی‌شمارد از نام‌های «مالک» و «بارئ» برای نام بردن از خدا استفاده می‌کند. آنچه به «مالک» و «بارئ» نسبت داده می‌شود به ترتیب: این که از او امید ثواب و ترس از عقاب داریم، ناظر بر ما است، مهربان با ماست، نمی‌خواهد دیگران را آزار دهیم، بیزار از ستم و نادانی است، دوستار دانش و دادگری برای ما است، درد-رسانندگان را به قدری که سزاوار درد دیدن هستند عقاب می‌کند؛ و این که فنون ضروری را به آدمیان ارزانی کرده است. آنجا که به «فروع شیوه زندگی فلسفی» می‌پردازد از نام‌های «الله»، «ربنا»، و «مالکنا» برای نام بردن از خدا استفاده می‌کند. نام «الله» در نمونه نخست از لذت‌های نهی شده می‌آید: «نباید کاری خلاف خوشنودی الله از ما سربزند». همچنین رازی هدف زاهدان و ریاضت‌کشان مذهبی را «تقرب الی الله» می‌نامد. وی نام‌های «ربنا» و «مالکنا» را در توضیح علت نادرستی درد رسانیدن به ما و دیگر موجودات زنده می‌آورد: «رب ما و مالک ما دلسوزما، ناظر بر ما، و مهربان با ما است؛ و همچنین به تبع آن بیزار است از این که به ما دردی برسد». در این موارد اعمال یا صفات خداوند برحسب نسبتی که با «ما» انسان‌ها دارند مطرح می‌شوند: این که خدا چه انتظاراتی از ما دارد، با ما چگونه رفتار می‌کند، از ما چه می‌خواهد، چه چیزهایی را به ما ارزانی داشته، چه چیز مایه خوشنودی یا ناخشنودی وی از ما می‌شود. در هیچ کدام از این موارد، خدا فی‌نفسه موضوع قرار نمی‌گیرد، یا اعمال و صفاتش بر حسب طبیعت خودش در نظر گرفته نمی‌شود. به عبارت فنی‌تر، الهیاتی که تا اینجا مبنای توصیف اعمال و صفات الهی قرار گرفته صرفاً الهیات سیاسی است نه الهیات طبیعی. یگانه موردی که ظاهراً نوعی الهیات طبیعی را مفروض گرفته است، کسانی هستند که با زهد و ریاضت خودآزارانه می‌خواهند به «تقرب الی الله» دست یابند. آن‌ها پیشاپیش فهمی از خدا دارند؛ و گمان می‌برند تنها راه تقرب به خدا مذهب ایشان است. رازی با مخالفت با این شیوه زندگی در حقیقت با الهیات طبیعی ایشان مخالفت می‌کند. یا دقیق‌تر، غیرطبیعی بودن الهیات ایشان را نشان می‌دهد.

رازی برای تعریفِ اجمالی از فلسفه و شیوهٔ زندگانی فلسفی، الهیاتِ طبیعی و سیاسی‌اش را استادانه در هم می‌آمیزد:

«به‌نحو اجمالی می‌گوییم: از آنجایی که باری، که بلندمرتبه و گرامی است، دانایی است که نادانی را در او راهی نیست، دادگری است که ستم را در او راهی نیست؛ از آنجایی که او دانش، دادگری، و رحمت به‌نحو مطلق است؛ از آنجایی که [وی] باری ما و مالک ما است و ما بنده و بردهٔ او هستیم؛ و از آنجایی که محبوب‌ترین بنده برای ارباب کسی است که شیوهٔ زندگانی وی را برگزیند و بر طبق سنت وی پیش رود؛ نزدیک‌ترین بنده به خدای بلندمرتبه و گرامی داناترین و دادگرتین و رحیم‌ترین و رؤف‌ترین ایشان است. و کل این سخن منظور همگی فیلسوفان از این گفته است «که فلسفه تشبیه به خداوند بلندمرتبه و گرامی به‌اندازهٔ طاقتِ انسان است».^(۱۲) و این به‌نحو مجمل شیوهٔ زندگانی فلسفی است» (رازی، ۱۹۳۹: ۱۰۸).

در نخستین فقره‌ای که رازی از فعل اول شخص مفرد (من) استفاده می‌کند خدا نخست نه در نسبت با «ما» بلکه فی‌نفسه و برحسب طبیعتش توصیف می‌شود. الهیاتِ طبیعی رازی با توصیفِ خدا به‌منزلهٔ شخص آغاز می‌شود. شخصی دانا و دادگر که در او اثری از نادانی و ستم نیست: خدا دانا و دادگر مطلق است. اما رازی این توصیف از خدا را تکرار می‌کند. این بار خدا نه به‌منزلهٔ شخص بلکه به‌منزلهٔ امری غیرمتشخص توصیف می‌شود: خدا دانش، دادگری و رحمت به‌نحو مطلق است. سپس رازی دوباره به الهیاتِ سیاسی‌اش بازمی‌گردد و خدا را به‌منزلهٔ شخصی که باری و مالک «ما» است و «ما» بنده و برده او هستیم توصیف می‌کند. اکنون با درآمیختن الهیاتِ طبیعی و سیاسی‌اش چنین استدلال می‌کند: از آنجایی که محبوب‌ترین بنده برای ارباب کسی است که شیوهٔ زندگانی ارباب را برگزیند، نزدیک‌ترین بنده به خدا کسی خواهد بود که شیوهٔ زندگانی خدا را برگزیند. کسی که داناترین و دادگرتین و رحیم‌ترین و رؤف‌ترین است. اگر این استدلال درست باشد، کسانی که با زهد و ریاضتِ خودآزارانه قصد «تقرب الی الله» را دارند در اشتباهند. زهد و ریاضت نه فی‌نفسه بلکه تنها به‌منزلهٔ شرط یا پی‌پدیدار دانا بودن، دادگر بودن، رحیم بودن، و رؤف بودن پذیرفتنی است.

رازی صراحتاً دربارهٔ چگونگی دست یافتن به الهیاتِ طبیعی‌اش سخن نمی‌گوید. اما می‌توان پرسید: آیا بدان اشارت نمی‌کند؟ آیا استفاده از فعل اول شخص مفرد در آغاز این جمله خود سرنخی برای دست یافتن به الهیاتِ طبیعی رازی، و به‌نحوی همهٔ فیلسوفان نیست؟ آیا ویژگی‌های «من» فیلسوف بهترین نمونه برای دست یافتن به ویژگی‌های خدا نیست؟^(۱۳) اگر ویژگی‌های زندگانی فیلسوف را که در «دوستاری دانش و به‌کار بستنِ دادگری» نمودار می‌شود به‌نحو ایدئال در نظر بگیریم ویژگی‌های خدا نمودار

می‌شود. («دوستاری دانش و به‌کار بستن دادگری» دو خصلتی بود که رازی به امام خویش سقراط نسبت داد.) اما ایدئالیتۀ هر شیء نفی تشخص آن است. بنابراین رازی در تکرار ویژگی‌های خدا این بار او را به‌منزلۀ امری غیرمتشخص توصیف می‌کند. خدا عین دانش و دادگری است. از یک جهت، الهیات سیاسی رازی هیچ نسبتی با الهیات طبیعی‌اش ندارد: خدا به‌منزلۀ امری غیرمتشخص نمی‌تواند «باری» و «مالک» چیزی باشد؛ اساساً بنا به تعریف، امر ایدئال و مطلق و فی‌نفسه نمی‌تواند هیچ‌گونه نسبتی با امر دیگری داشته باشد. با این همه، می‌توان پیوندی میان الهیات طبیعی و سیاسی رازی دید: خدا به‌منزلۀ ذات و منبع دانش، دادگری، و رحمت می‌تواند «باری (پروراندۀ)» ما و همهٔ موجودات و در نتیجه «مالک» ما و همهٔ موجودات باشد. همانطور که خورشید به‌منزلۀ منبع «دیدن و دیده شدن»، و افزون بر آن به‌منزلۀ منبع «پدید آمدن» همهٔ موجودات محسوس، باری و مالک آنان است.^(۱۴) بنابراین «باری و مالک» بودن خدا در نسبت با ما و «بنده و برده» بودن ما در نسبت با خدا معنایی غیرمعمول و غیرعرفی خواهد داشت. حتی مبتنی بر همین معنای غیرمعمول و غیرعرفی «نزدیک‌ترین» فرد به خدا کسی است که بیشترین شباهت را بدو داشته باشد. البته باید تأکید کرد: کسی که «به‌اندازۀ طاقت انسان» بیشترین شباهت را به خدا دارد؛ فیلسوف سقراطی هرگز حدود انسانی را از یاد نمی‌برد. نقطۀ کانونی الهیات طبیعی و سیاسی رازی خودشناسی یا وقوف به «اندازۀ طاقت انسان» است. زیرا بدون در نظر گرفتن حدود انسانی نه شناخت خدا فی‌نفسه و برحسب طبیعتش ممکن است و نه شناخت خدا در نسبت با مقتضیات زندگانی سیاسی.

با این همه، همچنان ابهامی در کار است: خدا بی‌مقدمه اما تصریحاً «رحمت» و در ادامه بی‌مقدمه و تلویحاً «رأفت» دانسته می‌شود. «رحمت» و «رأفت» خواندن خدا را می‌توان بخشی از رهیافت سیاسی الهیات رازی، یا دقیق‌تر بخشی از سیاست الهیاتی وی دانست: خدایی که سرچشمۀ مواهب بی‌شمار برای انسان نباشد، خدایی که مهربان و دلسوز ما نباشد، در یک کلام خدایی که رحیم و رؤف نباشد، به‌سختی از جانب آدمیان خدا تلقی می‌شود. افزون بر این، «رحمت» و «رأفت» که بی‌مقدمه به خدا نسبت داده می‌شوند خود مقدمه‌ای است برای تلطیف و در نتیجه پذیرش قوانین منبعت از خدا. برای غلبه بر آن امر *آلوگون* و تبیین‌ناپذیر، بر زور که بنیاد امر سیاسی است، خدا نه به‌عنوان شخصی زورگو و خودکامه بلکه به‌منزلۀ شخصی مهربان و دلسوز تصویر می‌شود. رازی در پایان

بیراهه نسبتاً درازش دوباره به *الطب الروحانی* ارجاع می‌دهد: «تفصیل آن [=فلسفه/ شیوه زندگی فلسفی] در کتابمان *الطب الروحانی* آمده است؛ در آنجا ذکر کرده‌ایم که چگونه باید اخلاق تباهی‌آور را از نفس جدا کرد و اینکه فلسفه چه میزان مجاز است به کسب درآمد و گردآوردن توشه و انفاق و جست‌وجوی مناصب فرمانروایی بپردازد» (رازی، ۱۹۳۹: ۱۰۸).

۵. دفاعیه رازی از شیوه زندگی فلسفی خویش بر حسب شیوه زندگی فلسفی به‌طور کلی

رازی، پس از اتمام بیراهه‌اش، به انتقاد منتقدانش «بازمی‌گردد». اکنون او می‌تواند دفاعیه خویش را از شیوه زندگی‌اش به‌طور کامل به‌تمام برساند. وی باز هم به نحو سلبی استدلال می‌کند: تنها کسی را می‌توان سزاوار نام فلسفه ندانست که «در هر دو جزء فلسفه، دانش و عمل، کوتاهی کرده باشد. یعنی نداند فیلسوف چه چیز را باید بداند یا آنچه که نباید از فیلسوف سرزده باشد از او سر زده باشد». وی برای اثبات آنکه در هیچ یک از این دو جزء کوتاهی نکرده است نمونه‌هایی می‌آورد. در جزء دانش به آثاری که در حوزه منطق نوشته از جمله درباره برهان، آثاری که در حوزه مابعدالطبیعه نوشته از جمله *دانش الهی*، آثاری که در حوزه اخلاق نوشته از جمله *الطب الروحانی*، آثاری که درباره طبیعیات به‌رشته تحریر درآورده از جمله *الطب المنصوری*، و آثاری که درباره ریاضیات نوشته اشاره می‌کند. اما تنها و تنها نوشتن *السیره الفلسفیه* کافی است که نام فلسفه از او دریغ نشود: «تألیف چنین کتابی خود مانع از آن است که نام فلسفه از ما گرفته شود» (همان: ۱۸-۲۰). تألیف *السیره الفلسفیه* به‌تنهایی نشان می‌دهد که وی آنچه را «فیلسوف باید بداند» می‌داند. تمامی دانش گسترده رازی در حوزه‌های مختلف برای فیلسوف نامیدن وی بسنده نیست. تنها کسی اولاً و به‌ذات سزاوار نام فیلسوف است که همچون رازی در *السیره الفلسفیه* از خودشناسی کافی برخوردار باشد و شیوه زندگی خویش را به‌منزله شیوه زندگی فلسفی بشناسد.

سپس رازی به جزء عملی فلسفه می‌پردازد: «در شیوه زندگی‌ام از دو حد [عالی و سافل] تجاوز نکردم و از کارهایی که انجام داده‌ام بر نمی‌آید که شیوه زندگی‌ام شیوه زندگی فلسفی نبوده باشد» (همان: ۱۰۹). رازی تأکید می‌کند در حمل سلاح سلطان را همراهی نکرده و متولی اعمال وی نبوده بلکه در وقت بیماری او را مداوا کرده؛ و در وقت تندرستی در اموری که گمان می‌کرده به سود وی و رعیتش بوده با او رایزنی کرده

است. در جمع کردن مال و خرج کردن آن آزمند نبوده و در درگیری‌ها و دشمن‌تراشی‌ها و ستم‌های مردم انباز نشده است. هرگز کسی او را ندیده که در خوراک و نوشاک و شرکت در مجالس خوشگذرانی راه افراط پیموده باشد. همین رویه را در پوشاک و مرکب و خدمتکاران مرد و زن نیز در پیش گرفته است. نکته جالب توجه اینکه رازی دربارهٔ اینکه آیا ازدواج کرده و فرزندی داشته سکوت می‌کند. کسانی که او را از نزدیک می‌شناسند گواهی می‌دهند که از دوران جوانی تا کنون «در دوستاری دانش و حرص بدان و کوشش در آن» فروگذار نکرده است؛ چنان‌که برای خواندن کتابی که نخوانده یا دیدار کسی که ندیده است به هیچ امری التفات نمی‌کرده مگر آنکه آن کتاب را بخواند یا آن فرد را ملاقات کند «حتی اگر زبانی بزرگ از این راه بدو رسد». وی از «ایستادگی و کوشش‌های فراوان»ش در دوستاری دانش و حرص بدان دو نمونه می‌آورد: «در طول یکسال بیست‌هزار برگ را به خط تعویذ قلمی کردم» یا «پانزده سال تمام شبانه‌روز بر روی کتاب جامع‌الکبیر کار کردم چنان‌که سوی چشمانم را از دست دادم و عضلات دستم از کار افتاد و هم‌اکنون از خواندن و نوشتن ناتوانم. به‌رغم این وضعیت، تا آنجا که می‌توانم می‌کوشم این‌ها را کنار نگذارم و همیشه به کسی متوسل می‌شوم که برایم بخواند یا بنویسد». توصیف رازی از شیوهٔ زندگانی‌اش مجدداً استلزامات زاهدانهٔ زندگانی‌اش را نشان می‌دهند. رازی بار دیگر نشان می‌دهد شیوهٔ زندگانی اجتماعی و سیاسی سقراط و همهٔ فیلسوفانی همچون رازی که به تبع سقراط چنین زندگانی‌ای را در پیش می‌گیرند به هیچ عنوان به معنای روی برگرداندن / از زندگانی‌اش *نظروزرانه* نیست، بلکه به معنای روی آوردن ریشه‌ای‌تر به *زندگانی‌اش نظروزرانه* است. وی پیش از این «حد سافل» زندگانی فلسفی را چنین تعریف کرده بود: «حد سافل» زندگانی فلسفی در زهد و خویش‌تنداری نیز «خوردن آن چیزی است که آسیب نمی‌رساند یا فرد را بیمار نمی‌کند» و همین قاعده را باید در «پوشاک» و «ساخت خانه» و دیگر امور نیز رعایت کرد. ممکن است کسی رازی را متهم کند که وی با آسیب رساندن به خودش در نمونه‌هایی که آورد از «حد سافل» زندگانی فلسفی عدول کرده است. احتمالاً رازی در پاسخ بدو چنین می‌گفت: درد رسانیدن به خویش به یک شرط عقلانی است به شرط آنکه فرد با این کار «درد بزرگ‌تری را دفع کند»؛ و چه دردی برای انسان و به‌ویژه فیلسوف بزرگ‌تر از درد نادانی. زهد فلسفی شرط یا پی‌پدیدار زندگانی *نظروزرانه* است، نه غایت آن.

رازی از منتقدانش می‌خواهد اگر همچنان گمان می‌کنند شیوه زندگی فلسفی چیزی غیر از آن است که رازی توصیف کرده، در سخن یا نوشته‌ای روشن آن را بیان کنند تا اگر دانش ایشان برتر است رازی آن را بپذیرد؛ یا اگر نقصان و خطایی در آن هست رازی بتواند آن را رد کند. سپس در پایان دفاع از «جزء عملی» شیوه زندگی‌اش از در «تساهل» با منتقدانش درمی‌آید و به «کوتاهی» خویش در این جزء اعتراف می‌کند. وی پیش از این، بی‌آنکه میان جزء عملی و جزء نظری شیوه زندگی‌اش تمایز بگذارد، اعتراف کرده بود که شیوه زندگی‌اش [در مقایسه با سقراط] ناقص است و این نقصان را «نه در کیفیت بلکه در کمیت شیوه زندگی‌اش» می‌دانست (رازی، ۱۹۳۹: ۱۰۰). اما این بار پس از تمایزگذاری میان جزء عملی و جزء نظری شیوه زندگی‌اش جزء عملی را به نفع جزء نظری کنار می‌گذارد: «بگذارید با ایشان تساهل کنم و به کوتاهی خویش در جزء عملی خستو شوم. اما از جهت جزء نظری چه دارند که بگویند؟» اگر منتقدان در جزء نظری نیز بر رازی خرده می‌گیرند نظر خویش را در این باره بیان کنند تا رازی بپذیرد یا رد کند. اگر هم در جزء نظری رازی نقصانی نمی‌بینند بهتر است از آن سود برند و «به شیوه زندگی من التفات نکنند چنان‌که شاعر می‌گوید:

به دانشم عمل کن چراکه اگر در عملم کوتاهی‌ای دیدی / دانشم به تو سود می‌رساند و معلم برای تو زبانی ندارد» (همان: ۱۱۰-۱۱۱).

چرا رازی در «جزء عملی» «تساهل» می‌کند و «کوتاهی» در آن را می‌پذیرد؟ آیا با «تساهل» در این جزء به نحوی زیربنای کل استدلال خویش را در دفاع از شیوه زندگی فلسفی‌اش خراب نمی‌کند؟ «تساهل» در «جزء عملی» و پذیرفتن «کوتاهی» در آن به نفع «جزء نظری» تلویحاً به معنای پنهان کردن الوهیت «من» فیلسوف به نفع الوهیت تعالیم نظری وی برای شهر است. به عبارت روشن‌تر، فیلسوف پس پشت تعالیم نظری سودمند برای زندگی سیاسی پنهان می‌شود؛ یا الهیات طبیعی فیلسوف خود را پشت نقاب الهیات سیاسی‌اش پنهان می‌کند. طرفه آنکه رازی در سراسر دفاع از «جزء عملی»‌اش برای ارجاع به خودش فقط از ضمائر و افعال اول شخص مفرد استفاده می‌کند. رازی در پایان *السیرة الفلسفیة* «تقیه» را به زیباترین صورت ممکن در متن خویش اجرا می‌کند.

۶. نتیجه

انگیزه ما از بازخوانی *السیره الفلسفیه* رازی بررسی امکان گشت خود سقراط بود. اکنون می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم که چرا لئو اشتراوس توصیه می‌کند «روشن‌ترین و اندیشمندانه‌ترین شرح این امکان را باید در *السیره الفلسفیه* محمدبن زکریای رازی جست».

السیره الفلسفیه «روشن‌ترین» شرح درباره امکان گشت سقراط است زیرا برخلاف آثار سقراطی افلاطون و کسنوفون آشکارا غیرشاعرانه است. رازی برخلاف افلاطون و کسنوفون شیوه زندگانی پیشاگشت سقراط را پنهان نمی‌کند. اکنون که سده‌ها از ماجرای سقراط گذشته و خطر پیگرد دادگاه آتن علیه دوستان سقراط فروکش کرده می‌توان روشن‌تر درباره شیوه زندگانی سقراط سخن گفت؛ زیرا اتهاماتی که در دادگاه آتن به سقراط نسبت داده شد چندان هم بی‌وجه نبوده است. رازی روشن‌تر از کسنوفون و افلاطون از اعمال و سخنانی که آریستوفانس به سقراط نسبت می‌دهد پرده برمی‌دارد. هرچند با طرح «گشت سقراط» بی‌درنگ آن را می‌پوشاند و بدین ترتیب خودش را در کنار کسنوفون و افلاطون قرار می‌دهد: سقراط رازی جامع سقراط آریستوفانسی و افلاطونی کسنوفونی است. سقراط آریستوفانسی از خودشناسی کافی برخوردار نیست. وی به تفاوت و بلکه تضاد میان زندگانی نظوروزانه و سیاسی توجهی ندارد. سقراط آریستوفانسی از دانش کافی درباره اروس (عشق) برخوردار نیست. اروسیک نیست؛ زندگانی زاهدانه‌ای را در پیش گرفته است. افزون بر این، وی غیرشاعرانه است؛ از اهمیت شعر و شاعرانگی در زندگانی سیاسی بی‌خبر است. در یک کلام، سقراط آریستوفانسی فهم روشنی از خدایان ندارد. هم‌ازین روست که از سوی خدایان، اعم از خدایان رسمی شهر و خدایان برآمده از حکمت نظری‌اش (ابرها)، تهدید به نابودی می‌شود. این نقصان‌های سقراط آریستوفانسی وی را برای شهر زیان‌بار و تباهی‌آور می‌کند و به تبع آن شهر را برای سقراط خطرناک. رازی از زبان منتقدانش به روشنی زیان‌باری سقراط آریستوفانسی را برای شهر آشکار می‌کند: افراط در شیوه زندگانی نخست سقراط «به خرابی عالم و سترونی مردم می‌انجامد». چرا؟ زیرا سقراط پیشاگشت در تعالیم نظری خویش «تقیه به‌کار نمی‌بست». این نکته تلویحاً بدین معناست که سقراط پساگشت اهل تقیه بود. رازی روشن‌تر از افلاطون و کسنوفون پرده از *ایرونی* سقراط پساگشت برمی‌دارد. وی با بازگرداندن *ایرونی* به تقیه درحقیقت به کُنه نسبت میان فلسفه و

سیاست، میان نظر و عمل، اشاره می‌کند. *آیرونی* سقراط صرفاً تکنیکی ادبی از سوی افلاطون و کسنوفون برای تأثیرگذاری بر مخاطبانشان نبود. *آیرونی* سقراط نقابی است که تمایز میان زندگانیِ نظرورزانه و سیاسی را تا حد امکان پنهان می‌کند و به فیلسوف اجازه می‌دهد همچون بیگانه‌ای در نقاب شهروندی پرهیزگار به مطالعات نظری خود به‌ویژه پیرامون عرصه تازه کشف‌شده‌ای به‌نام «سیاست» دست یازد. در توصیف رازی از گشت سقراط/مکان گشت سقراط مکان حقیقی خود را تا آنجا که توانستی است آشکارا اعلام می‌کند: *آیرونی* به‌منزله تقیه.

السیره الفلسفیه «اندیشمندان‌ترین» شرح دربارهٔ امکان گشت سقراط است. زیرا رازی در بیره‌ه نسبتاً درازی که در مرکز *السیره الفلسفیه* می‌پیماید نشان می‌دهد که گشت سقراطی افزون بر *آیرونی* یا تقیه نیازمند متممی است: فیلسوف برای حفظ فلسفه در شهر و تداوم آن باید از رهگذر قانون‌گذاری عقلانی بر بنیان الهیاتی سیاسی نظام سیاسی موجود غلبه کند. این همان کاری است که افلاطون در *قوانین* انجام می‌دهد. هرچند آن را نه به سقراط بلکه به بیگانه آتنی می‌سپارد. غیاب سقراط در *قوانین* تلویحاً نشان می‌دهد سقراط به‌صرف *آیرونی* یا تقیه بسنده کرده و استلزام دوم «گشت» خویش، یعنی قانون‌گذاری عقلانی قوانین، را به‌کار نیسته است. بنابراین چندان عجیب نیست که سقراط به‌رغم به‌کار بستن *آیرونی* یا تقیه به در دادگاه محاکمه می‌شود.^(۱۵) رازی نیز همچون افلاطون، یا دقیق‌تر به‌تبع افلاطون، با پی‌گیری رهیافت بیگانه آتنی تلویحاً نقصان شیوه زندگانی پساگشت سقراط را نشان می‌دهد.^(۱۶) با این همه، وی برخلاف افلاطون با سرسخت‌ترین بدیل شیوه زندگانی فلسفی مواجه است: چالش الهیاتی سیاسی پیش‌روی رازی به‌مراتب دشوارتر از چالشی است که سقراط و افلاطون را تهدید می‌کرد. آیا رازی در دفاع از شیوه زندگانی فلسفی در برابر این چالش موفق شد؟ می‌دانیم که رازی، برخلاف سقراط، به هیچ دادگاهی فراخوانده نشد، مورد پی‌گرد قرار نگرفت، و اعدام نشد؛ بلکه هم در زادگاهش ری و هم در بغداد، به‌نزد خاص و عام، عزیز بود، ریاست یکی از بزرگترین بیمارستان‌های آن روزگار را داشت، و شاگردان بسیاری در زمینه پزشکی، فلسفه، طبیعیات و در دیگر علوم تربیت کرد.^(۱۷) اما هم در زمان حیات و هم پس از وفات به‌لحاظ نظری بسیار بدو تاخته‌اند. شاید بتوان اعلام النبوه ابوحاتم رازی را که در «ردّ و الحاد رازی» نوشته شده یکی از این نمونه‌ها دانست. پس از ابوحاتم رازی، و احتمالاً به تبع وی، بسیاری وی را منکر نبوت دانسته‌اند

و کتاب‌هایی را در رد انبیاء به وی نسبت داده‌اند.^(۱۸) اما در آثار به‌جای مانده از رازی هیچ نشانی از انکار انبیاء نیست. فارغ از این که رازی به‌راستی منکر نبی بوده یا نه، یک نکته روشن است: نبی (و به تبع آن الهیات و حیانی) در اندیشه رازی غایب است. غیاب نبی در اندیشه رازی با غیاب جمهوری و «آموزه فیلسوف-شاه» در اندیشه وی سازگار است. در حالیکه فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد در چارچوب جمهوری نبی و بنیان‌گذاری مدینه فاضله را توضیح دادند؛ رازی در چارچوب قوانین در پی تعیین «اصول و تکالیف» شیوه زندگانی فلسفی و غیرفلسفی است. به‌نظر می‌رسد در حضور کلام الهی، جست‌وجوی عقلانی «اصول و تکالیف» را باید به تفسیر عقلانی نص شریعت محدود کرد. این همان کاری است که فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد تحت عنوان «تأویل» انجام دادند. در این شیوه تفسیر بهترین دفاع از فلسفه اثبات‌ وجوب شرعی فلسفه‌ورزی است؛ و بهترین شیوه بنیان‌گذاری عقلانی قوانین تفسیر عقلانی نص در چارچوب شرع مقدس است. از این جهت، تا آنجا که من می‌دانم، فصل‌المقال فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال ابن‌رشد روشن‌ترین و اندیشمندانه‌ترین نمونه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مرکز فایدون پس از مخالفت کبیس با استدلال سقراط درباره «نامیرایی نفس»، سقراط پس از درنگی طولانی پاسخ به ایراد کبیس را به «پژوهش درباره علت کون و فساد» موکول می‌کند. سپس «تجربه خودش» را در پژوهش پیرامون این مسئله در قالب نوعی شرح حال بیان می‌کند. اینجاست که وی از «شورجوانسالانه خویش به طبیعت پژوهی» سخن می‌گوید و دلایلی را برمی‌شمارد که او را واداشته شیوه پژوهش دیگری را با نام «دریانوردی دوم» پی‌بگیرد. وی در اینجا هیچ اشاره‌ای به لوازم عملی و سیاسی دریانوردی دومش نمی‌کند وی توضیح نمی‌دهد چرا «دریانوردی دوم» به تغییر در شیوه زندگانی‌اش انجامیده است. از این جهت روایت وی همچنان در چارچوب دراماتیک گفت‌وگو با سیمپاس و کبیس پیرامون مسئله «نامیرایی نفس» باقی می‌ماند (Phaedo 96a-100b).

2. Strauss Leo, *Xenophon's Socratic Discourse*, St. Augustine's Press, 1998.

3. *Clouds*: 365-67; cf. Strauss, 1980: 18-19

4. *Clouds*: 228-30; cf. Strauss, 1980: 15

۵. در اینجا روشن نیست که جمله «و اما ما برخلاف آن هستیم» همچنان از زبان منتقدان رازی روایت می‌شود یا از زبان خود رازی. به گمان ما این جمله از زبان خود رازی بیان شده است. پل کراوس مصحح متن *السیره الفلسفیه* نیز این جمله را با «» از کل جملات تودرتوی پیشین که انتقاد منتقدان را دربردارد جدا کرده است. باین‌همه، حتی اگر این جمله را واگویه‌ای از منتقدان رازی هم بدانیم چندان توفیری ندارد. زیرا رازی در ادامه *السیره الفلسفیه* نظر منتقدان را تأیید می‌کند و به صراحت می‌پذیرد که از شیوه زندگانی سقراط کناره گرفته است. بنابراین از این جهت میان رازی و منتقدانش اختلافی نیست. اختلاف اینجاست: رازی از کدام شیوه زندگانی سقراط کناره گرفته پیشاگشت یا پساگشت؟

۶. *alagon* آوانوشت *ἀλογον* است. آلوگوس (*ἀλογος*) به معنای بی‌لوگوس، خالی از لوگوس، گنگ، تبیین‌ناپذیر است. همچنین به معنای موجودی که برخلاف انسان از قدرت سخن بی‌بهره است، همچون جانوران؛ بی‌سخن؛ نامعقول. در اینجا به معنای امر نامعقول و تبیین‌ناپذیر به کار رفته است.

۷. *ultima ratio* به معنای «فصل‌المقال»، «واپسین سخن»، «واپسین روش». احتمالاً برگرفته از این عبارت مشهور لاتین است: «*ultima ratio regum*» به معنای «واپسین چاره‌شاهان» که بر اعلان فرمان جنگ دلالت دارد.

8. *Clouds*, 1480-85; cf. Strauss, 1980: 46

9. cf. Strauss, 1980: 47-48

10. cf. *Republic* 368e-369b; Also Strauss, 1996: 164

۱۱. توصیفی که رازی در *الطب الروحانی* از شیوه زندگی «مرد عاقل یا فیلسوف» به دست می‌دهد آشکارا در تعارض با توصیفی است که وی در *السیره الفلسفیه* نشان می‌دهد. اولی به کناره‌گیری فیلسوف از شیوه زندگی سیاسی حکم می‌کند؛ حال آنکه دومی دفاعی است از شیوه زندگی سیاسی فیلسوف. این تقابل را در توصیفی که وی در این دو اثر از سقراط به دست می‌دهد نیز می‌توان دید: وی در *الطب الروحانی* سقراط را به «المتخلی المتأله [=خلوت‌گزیده الهی شده]» توصیف می‌کند. (*الطب الروحانی*، ۳۱-۳). حال آنکه در *السیره الفلسفیه* او را در جلوت زندگی سیاسی و اجتماعی تصویر می‌کند. همین تعارض بحث‌های بسیاری را میان رازی پژوهان برانگیخته است. برای نمونه ← *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*: 75-77

بر اساس تحلیل ما از «گشت سقراط» در *السیره الفلسفیه* اساساً تقابلی میان این دو اثر وجود ندارد؛ «گشت سقراط» در وهله نخست به معنای «تقیه» یا کتمان تمایز میان زندگی نظروزرانه و سیاسی است. بنابراین هیچ تغییر «کیفی» ای در شیوه زندگی سقراط رخ نداده است. سقراط پساگشت همچنان همان سقراط «المتخلی المتأله» است، البته با نقاب «تقیه». بنابراین *الطب الروحانی* شیوه زندگی فلسفی را به نحو باطنی صورتبندی می‌کند، حال آنکه *السیره الفلسفیه* شیوه زندگی فلسفی را به نحو ظاهری، هرچند در قالب دفاع از شیوه زندگی فلسفی خود رازی.

۱۲. رازی در اینجا اشاره ظریفی به سخن سقراط در دیالوگ *ثئیتتوس* دارد (*Theaetetus* 176a9-b2): «بدین دلیل است که آدمی باید از زمین به آسمان بگریزد؛ و گریختن یعنی تشبیه به خدا تا آنجا که توانستی است؛ و تشبیه به خدا یعنی از طریق روشن‌رایی (فرونسیس) پرهیزگار و دادگر شدن». همین‌طور مق *Timaeus* 90a-d

۱۳. مق ویژگی‌های زندگی نظروزرانه (فلسفی) در کتاب دهم اخلاقی نیکوماخوس ارسطو (1177b26-1178a6)؛ و چگونگی استنتاج ویژگی‌های خدا بر اساس ویژگی‌های زندگی نظروزرانه (فلسفی) (1178b22-32).

14. cf. *Republic* 508c-509c

۱۵. در این جا باید میان محاکمه سقراط و حکم اعدام سقراط تمایز گذاشت. به‌رغم آنکه اولی را می‌توان بر حسب عدم پایبندی سقراط به استلزام دوم «گشت» وی تبیین کرد، اما دومی همچنان مسئله‌گون باقی‌ماند. به‌نظر می‌رسد شیوه عجیب سقراط در دفاع از خویش در دادگاه به حکم اعدام وی می‌انجامد. در *دفاعیه سقراط* کسنوفون می‌بینیم که اگر سالخوردگی سقراط نبود شاید وی مجازات دیگری غیر از اعدام را برای خویش می‌پذیرفت (*Xenophon, Apology of Socrates* 6, 22).

۱۶. فارابی نیز در رساله *فلسفه افلاطون* به نحوی دیگر به نقصان در شیوه زندگی سقراط اشاره می‌کند: «... افلاطون شیوه ثراسوماخوس را تبیین کرد و نشان داد که ثراسوماخوس بیش از سقراط در شکل بخشیدن به شخصیت جوانان و هدایت عامه مردم توانا بود؛ سقراط تنها توانایی هدایت پژوهش علمی پیرامون دادگری و فضیلت، و قدرت محبت، را داشت؛ اما توانایی شکل بخشیدن به شخصیت جوانان و عامه مردم را نداشت؛ حال آنکه فیلسوف، شاه، و قانون‌گذار باید هر دو روش را به کار بگیرد: روش سقراطی را با خواص، و روش ثراسوماخوسی را با

جوانان و عوام» (بدوی عبدالرحمن، ۱۳۵۳). «فلسفه افلاطون، واجزأؤها و مراتب اجزائها من أولها إلى آخرها»، *افلاطون فی الإسلام*، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.

۱۷. مق با محقق مهدی (۱۳۵۲)، «سرگذشت»، *فیلسوف رزی*، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.

۱۸. *مخاریق الانبیاء؛ النقض علی الکیال فی الامامه؛ حیل المتنبین؛ فی النبوات؛ نقض الادیان*. ابن ابی اصیبعه نیز معتقد است این آثار را معاندان رازی به وی نسبت داده‌اند (محقق، ۱۳۵۲: ۱۸). در مورد وثاقت سخنانی که در اعلام النبوه به زکریای رازی نسبت داده می‌شود نیز با قطعیت نمی‌توان اظهار نظر کرد. زیرا ابوحاتم رازی مدعی است گفت‌وگوهای «خصوصی» خود را با زکریای رازی به‌رشته تحریر درآورده است. تا آن‌جا که می‌دانیم گواهی از این سخنان در آثار به‌جای مانده از رازی نیست.

منابع

- رازی، محمدبن زکریا (۱۹۳۹)، *رسائل الفلسفیه لابی بکر محمدبن زکریاء رازی*، تحقیق و تصحیح پُل کراوس، مصر: نشر بدایات.
- Aristophanes., (1930), *Aristophanes I : The Acharnians, The Knights, The Clouds, The Wasps*, trans. Benjamin Bickley Rogers, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Butterworth Charles E., (1993), *The book of the Philosophic Life*, Interpretation, Spring 1993, Vol 20, No 3. 227-236.
- E. C. Marchant, O. J. Todd., (1997), *Xenophon: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato., (1997), *Plato: Complete Works*, Cooper, John M. (ed.), Indianapolis: Hackett.
- Raziana I, la conduite du Philosophe.*, (1935) traité éthique de Muhammad b. Zakariyya al-Razi', ed. Paul Kraus, *Orientalia*, 300–34.
- Strauss Leo, *Socrates and Aristophanes.*, (1980), Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss Leo., (1996), *The Origin of Political Science and The Problem of Socrates: Six public Lectures*, Interpretation, Vol 23, No 2. 17-85.