

حکیم رازی

(حکمت طبیعی و نظام فلسفی)

مقدمین زکریای صیرفی

تألیف

پرویز سپیتمان

(اذکائی)

طرح نو

۱۳۸۴



انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آپادانا) - خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم - شماره ۱۰ تلفن: ۸۸۷۶۵۶۳۳
فروشگاه: خیابان خرمشهر (آپادانا) - خیابان نوبخت
شماره ۳۶ تلفن: ۸۸۵۰۰۱۸۳
کد پستی: ۷۷۱۳-۱۵۸۷۵
tarh_e_no@yahoo.com

حکیم رازی: (حکمت طبیعی و نظام فلسفی) • نویسنده: دکتر پرویز سپیتمان (انکائی) • طراح جلد: بیژن صیفری • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی) • چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی • نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۳۸۳؛ چاپ دوم، ۱۳۸۲ • شمارگان: ۲۰۰۰ جلد
قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان • همه حقوق محفوظ است

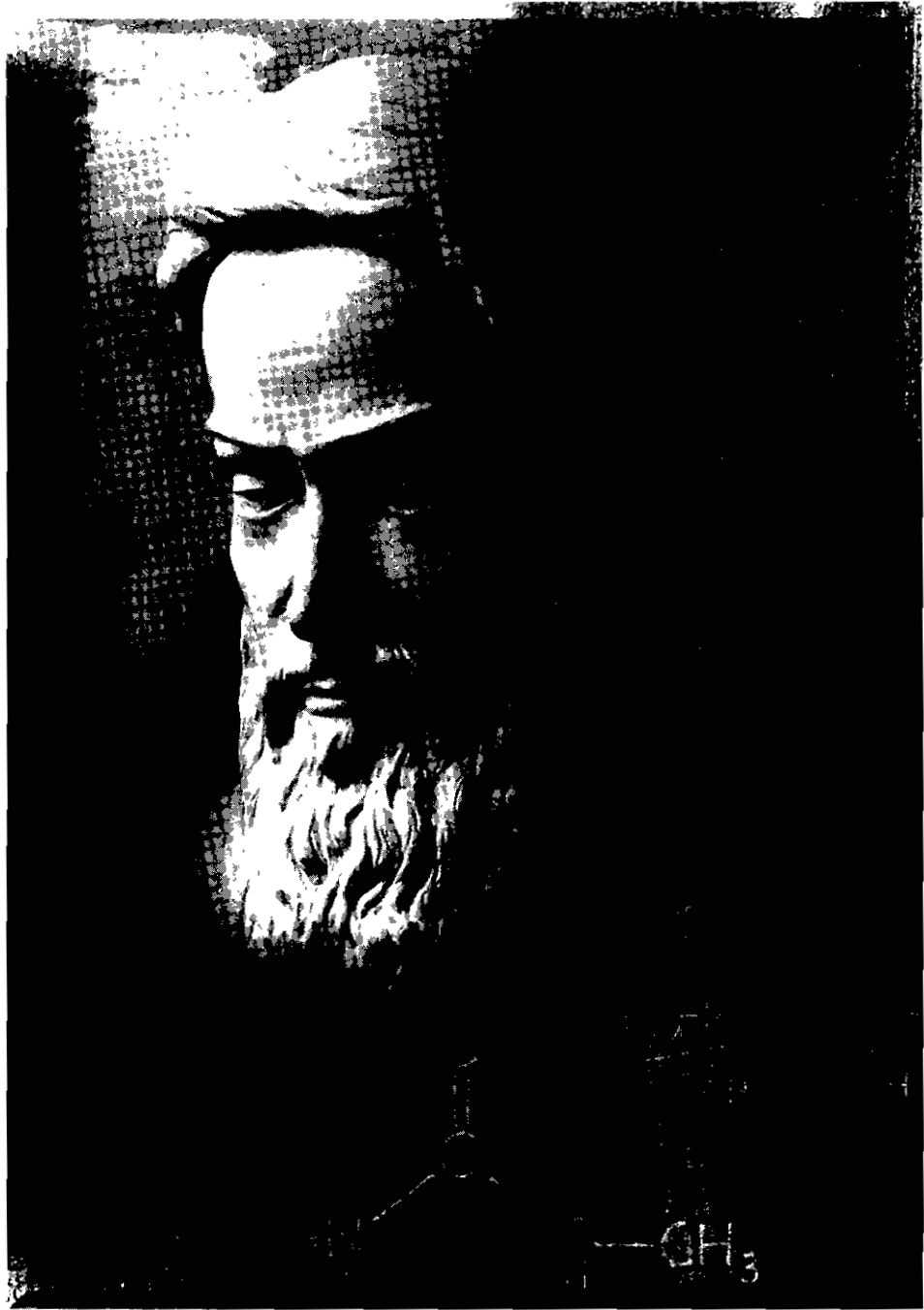
ISBN: 964-7134-83-5

شابک: ۹۶۴-۷۱۳۴-۸۳-۵

سپیتمان، پرویز (اذکائی)
حکیم رازی (حکمت طبیعی و نظام فلسفی): محمدبن زکریای صیرفی / تألیف پرویز
سپیتمان (اذکائی). - تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.
۹۳۶ ص. - (فلسفه و فرهنگ)
صفحه عنوان به انگلیسی:
Rhazes, the Sage; Natural Wisdom and
Philosophical System of Muhammad Zakariya Sayrafi.
کتابنامه: ص. ۸۳۳-۸۵۴.
چاپ دوم.
۱. صیرفی، محمدبن زکریا. ۲. فلسفه. ۳. فلسفه - تحقیق. الف. عنوان.
۱۰۱
۷ ح ۲ / س ۵۳ B

«رازی، انسان را با خدای برابر نهاده.
(= مَر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد).
[ناصرخسرو]

«من از پذیرفتن حقیقت، از هر منبع که بیابم، روی گردان نیستم.»
[بیرونی]



به یاد:
حکیم فقید
روانشاد، دکتر تقی ارانی (طاب ثراه)
[مؤلف].

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
○. مقدمه مؤلف	الف - یه

I

(فصل یکم)

زمینه تاریخی

۱۳۲-۱	
۱. عصر رازی	۳-۶۷
الف). منظر عمومی	۵-۱۴
ب). ری مغانی	۱۵-۳۹
مسمغان دماوند	۲۵-۳۹
ج). مُلک ری	۳۹-۵۳
د). اُمرا و ملوک	۵۴-۵۹
ه). نهضت دیلمی	۵۹-۶۷
۲. زیست‌نگاری	۶۸-۱۱۸
الف). نام و نشان	۷۰-۷۲
ب). استادان وی	۷۲-۸۲
ج). پیشه و کار	۸۳-۸۷
د). همروزگاران	۸۷-۱۱۱
I. مصاحبان	۸۷-۹۶
II. معارضان	۹۶-۹۷
III. متعلمان	۹۸-۱۱۱
ه). انجام زندگی	۱۱۲-۱۱۸
۳. رازی‌شناسی	۱۱۹-۱۳۲

II

(فصل دوم) روش شناسی

۱۷۱-۱۳۳	۱. قیاس منطقی
۱۴۲-۱۳۸	۲. استقراء تجربی
۱۵۰-۱۴۳	۳. منطق جدلی
۱۵۶-۱۵۱	۴. نقد موضوعی
۱۶۷-۱۵۷	الف). شکوک فلسفی
۱۶۲-۱۵۸	ب). نقائص کلامی
۱۶۴-۱۶۲	ج). انتقاد بر رازی
۱۶۷-۱۶۴	۵. نقل سندی
۱۷۱-۱۶۸	

III

(فصل سوم) معرفت شناسی

۲۶۸-۱۷۳	۱. حکمت مغان
۱۷۹-۱۷۵	۲. فلاسفه باستان
۱۸۹-۱۸۰	الف). مکتب ایونی
۱۸۴-۱۸۱	ب). مکتب هندی
۱۸۷-۱۸۴	ج). تلقی رازی
۱۸۹-۱۸۷	۳. پس از سقراط
۱۹۶-۱۹۰	۴. دوره نوافلاطونی
۲۰۲-۱۹۷	۵. کیش های ایرانی
۲۳۲-۲۰۳	الف). زروانی-زردشتی
۲۰۷-۲۰۴	ب). مانوی-ماندائی
۲۱۵-۲۰۷	ج). حزانی-صابئی
۲۳۲-۲۱۶	۶. معارف اسلامی
۲۴۶-۲۳۳	الف). مکاتب فکری
۲۳۷-۲۳۴	ب). معتزلی-باطنی
۲۴۱-۲۳۷	ج). طباعی-دهری
۲۴۲-۲۴۱	د). اصحاب هیولنی
۲۴۳-۲۴۲	ه). ایستایی اندیشه
۲۴۶-۲۴۳	

۲۶۸_۲۴۷ مکتب رازی
۲۵۱_۲۴۹ الف). استقلال فکری
۲۵۵_۲۵۱ ب). نجوم و ریاضی
۲۵۷_۲۵۶ ج). فلسفه علمی
۲۶۰_۲۵۸ د). انسان‌گرایی
۲۶۴_۲۶۱ ه). پیشتاز غرب
۲۶۸_۲۶۴ _ مستدرکات

IV

(فصل چهارم)

حکمت طبیعی

۳۷۸_۲۶۹	
۲۷۷_۲۷۱ ۱. طب و طبیعت
۲۸۷_۲۷۸ ۲. دانش شیمی
۲۹۹_۲۸۸ ۳. علوم طبیعی
۲۹۳_۲۹۲ الف). تنکارشناسی
۲۹۳ ب). جانورشناسی
۲۹۴_۲۹۳ ج). گیاه‌شناسی
۲۹۶_۲۹۵ د). کانی‌شناسی
۲۹۶ ه). زمین‌شناسی
۲۹۸_۲۹۶ و). هواشناسی
۲۹۹_۲۹۸ ز). نورشناسی
۳۲۱_۳۰۰ ۲. ذره‌گرایی
۳۰۵_۳۰۱ الف). اتمیسم یونانی
۳۱۰_۳۰۶ ب). هندی و ایرانی
۳۱۳_۳۱۰ ج). اتمیسم کلامی
۳۲۰_۳۱۳ د). نگرش رازی
۳۷۸_۳۲۱ ۵. نگره‌های طبیعی
۳۲۷_۳۲۱ الف). فیزیک نظری
۳۳۴_۳۲۷ ب). عناصر خمس
۳۳۸_۳۳۵ ج). بستگی و گشادگی
۳۴۶_۳۳۸ د). تهیگان و مکان
۳۵۳_۳۴۶ ه). حرکت و سکون

- و). استحاله و تطوّر ۳۵۳-۳۶۵
 ز). اضافه و استدراک ۳۶۵-۳۷۸

V

(فصل پنجم)
گیتی‌شناسی

- ۵۹۰-۳۷۹
 ۳۹۳-۳۸۱ ۱. الاهیات رازی
 ۴۳۱-۳۹۴ ۲. قُدماءِ خمسَه
 ۴۱۳-۴۰۷ الف). هیولی مطلق
 ۴۲۴-۴۱۳ ب). مکان و زمان
 ۴۳۱-۴۲۵ ج). نفس و باری
 ۴۴۶-۴۳۲ ۳. دوگانه‌گرایی
 ۴۶۳-۴۴۷ ۴. حدوث عالم
 ۵۳۷-۴۶۴ ۵. زروان‌گرایی
 ۴۷۲-۴۶۷ الف). مدّت و زمان
 ۴۷۸-۴۷۲ ب). دهر و سرمد
 ۴۸۵-۴۷۹ ج). حدوث دهری
 ۴۸۹-۴۸۵ د). کالا-کرونوس
 ۴۹۶-۴۸۹ ه). زروان‌اکران
 ۵۰۵-۴۹۶ و). مسئلهٔ نسبیّت
 ۵۱۶-۵۰۶ ز). نگرهٔ دو همزاد
 ۵۲۲-۵۱۶ ح). تهیگی و بخت
 ۵۲۶-۵۲۲ ط). نمادهای سپهری
 ۵۳۷-۵۲۶ ی). چیستی هیولی
 ۵۷۲-۵۳۸ ۶. عقل و نفس
 ۵۴۹-۵۴۵ الف). دیو آز-خزّد
 ۵۵۶-۵۵۰ ب). عشق هیولانی
 ۵۶۱-۵۵۶ ج). فضیلت عقل
 ۵۶۵-۵۶۱ د). شرور نفسانی
 ۵۷۲-۵۶۵ ه). حلول و تناسخ
 ۵۹۰-۵۷۳ ۷. اضافه و استدراک

VI

(فصل ششم)

سیرت شناسی

۷۷۵_۵۹۱	
۶۰۵_۵۹۳	۱. فیلسوف بودن
۶۱۱_۶۰۶	۲. خردگرایی
۶۱۹_۶۱۲	۳. جبر و اختیار
۶۵۶_۶۲۰	۴. دین و فلسفه
۶۳۷_۶۲۲	الف). نگره جدایی
۶۴۵_۶۳۷	ب). مذهب عوام
۶۵۶_۶۴۵	ج). آیین خواص
۶۸۸_۶۵۷	۵. پیامبرستیزی
۷۳۷_۶۸۹	۶. سیاست مدنی
۷۳۷_۶۸۹	الف). مینوگرایی
۷۰۰_۶۹۲	ب). زمینة یونانی
۷۱۳_۷۰۰	ج). زمینة ایرانی
۷۳۰_۷۱۳	د). مدینة رازی
۷۳۷_۷۳۰	ه). نگرش امامی
۷۷۵_۷۳۸	۷. اخلاق عملی
۷۴۰_۷۳۸	الف). پیش‌نمونی
۷۴۸_۷۴۰	ب). طب روحانی
۷۵۵_۷۴۸	ج). رنج و شادی
۷۶۷_۷۵۵	د). خویش‌نمونی
۷۷۵_۷۶۷	ه). مردم‌آموزی

VII

(فصل هفتم)

جهان بینی کلی

۸۱۶_۷۷۷	
۷۹۴_۷۷۹	۱. هستی‌شناسی (۳۰ بند فلسفی)
۷۸۶_۷۷۹	I. پنج دیرینه
۷۸۹_۷۸۶	II. پیدایش جهان
۷۹۴_۷۸۹	III. ساختار گیتی
۸۰۹_۷۹۵	۲. شناخت‌شناسی (شرح ۳۰ بند)

۸۱۶-۸۱۰	۳. کارمان شناسی (۱۰ بند مدنی)
		□
۸۳۰-۸۱۷	○ . مستدرکات کتاب
		□
۹۲۷-۸۳۱	○ . نمایگان
۸۵۳-۸۳۳	۱. کتابنامه (فهرست منابع و مراجع کتاب)
۸۸۸-۸۵۵	۲. نامنامه (اعلام اشخاص و امکانه و نسبتها)
۹۲۷-۸۸۹	۳. واژه‌نامه (موضوعات و مصطلحات و کتب)
۹۳۲-۹۲۸	Preface . _
۹۳۴-۹۳۳	Contents . _

مقدمه مؤلف

«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 محمدبن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ه‍.ق) بزرگترین پزشک جهان شرق، و یکی از پزشکان بزرگ سراسر اعصار بشری، هم در ایرانزمین بیشتر به عنوان «طیب» اشتهار دارد، و بسی کمتر به عنوان «فیلسوف» شناخته شده است. به طور کلی، در نزد مردم «درسخوانده» میانه‌حال، حکیم ری به دو چیز معروف می‌باشد؛ یا به عبارت دیگر، تا اسم رازی به میان می‌آید، دو چیز در فکر و ذهن ایشان متبادر می‌شود: کاشف الکل (و) دین ستیزی؛ و بر این پایه آگاهی سطحی یا این‌گونه پیشداوری‌ها، مردم درسخوانده خود بر دو گروه‌اند: یکی آن دسته که «دین‌گریز» اند، از رازی خوششان می‌آید... (که باید گفت: هرکسی 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 خوشش نمی‌آید). بنابراین، هم در اینجا به آن دو دسته «دلخوشان» و «دلخوران» از حکیم رازی، که نظر به معرفتی سطحی و یا 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» (ص 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. 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 دیرینه‌سال میان دو جریان عظیم فکری و فلسفی: «ایده‌آلیسم» (= مینوگرایی) و «ماتریالیسم» (= گیتی‌گرایی // «هست‌منشینه» 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 «اهورامزدا» ست - همانا مینوگراست؛ 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^(۱). این دو مکتب یا گرایش فکری و فلسفی، پس از تازش عربها به ایرانزمین و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، همچنان بدون کمترین درنگ و انقطاع نیز ادامه و استمرار یافت، یعنی به صورت مناظرات کلامی اصحاب ملل و تضارب آراءِ حکمی، که البته زبان و بیان گفتاری و نوشتاری اینک «عربی» بود. پس آنگاه یک نحلّه نیمه فلسفی (عقلی) و نیمه مذهبی (نقلی) همچون جامع بین حکمتین «مینوگرایی» (= ایده آلیسم) 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: نخشبی، ابوحاتم، بلخی، فارابی، سجستانی، عامری، ابن‌سینا 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 فرهنگی اش - 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 نگره بنیادین «حرکت دهری» او، آراء و تقریرهای «حکمت دهری» نیز نگرش‌پذیر است، یعنی دو گرایش معروف «طباعی-دهری» که قُدماً یاد کرده‌اند؛ و این دو خود جوهر فلسفه 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 دنباله فرهنگ اندیشگی «چیهرشناسیک» (= طبیعی‌دانی) و «زروان‌داناکیه» (= 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

۱. رش: فهرست ماقبل الفهرست. ج ۱، ص ۸۳-۸۴.

نداشت... وی به انسانیت و پیشرفت علم و خدای حکیم ایمان داشت، ولی دیگر به دینی اعتقاد نمی‌ورزید...^(۱) گویی از نظر اینان وجود «نظام منسجم فلسفی» در نزد حکیم مادی، مستلزم دین‌باوری و «پیشداوری» های مینوگرایانه است! باید گفت اختلاف اساسی میان آراءِ حِکْمی رازی و افکار نیمه‌فلسفی مخالفانش، یعنی متفکران اسماعیلی مذهب ارسطومآبِ مشائی مشرب (که قائل به «اتحاد دین و فلسفه» بودند) بیشتر بر سر مسأله «صنع و ابداع» است که رازی انکار نموده؛ و نیز مسأله تبعی و باطنی آن یعنی وجوب «نبوت» که متفکران اسماعیلی از این قضایا همانا مسأله 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 سیاست‌پیشه 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 سُنی یا شیعی (امامی) اصلاً کمترین اعتراض یا برخورد متعصبانه با رازی نداشته‌اند، حتی فیلسوف مادی ری چند رساله و کتاب از باب «إشفاق» (= دلسوزی) بر آنان، و جهت معقول و منطقی‌تر نمودن مسائل کلامی (دینی) برایشان نوشته است. همواره برای ما علت اغماض 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 احیاگر علوم دینی و پیشوای اهل «تفکیک» (= جدایی دین از فلسفه) و دشمن سرسخت و پرآوازه «فلاسفه» بشمار می‌رود؛ ولی هم اینجا معترضه‌وار (بین‌الهللین) بگویم تا همه بدانند - محققان ایرانی و آنیرانی اگر نمی‌دانند - که باید بدانند - همانا مراد غزالی از «فلاسفه» و ستیزش وی با «فلسفه» 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 «المضنون به علی غیر اهل» (که قول صابئان متفلسف در آن عیناً بیان شده...) ابراز نموده^(۲)، کمابیش ما را معلوم آمد که وی گوشه چشمی به فلسفه مادی «رازی‌وار» داشته است [نک: ص ۶۵۲-۶۵۳].

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۶۳۳.

۲. رش: گفتار دکتر پورجوادی (در معارف، س ۱۸، ش ۲ (۵۳) مرداد-آبان ۱۳۸۰، ص ۳-۲۸.

این نکته را هم اشارت‌وار 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 برحسب فطرت یا خصلت کمال‌جویی و ترقی و تعالی‌جویی 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 کمال‌جویی منافات می‌یابد. دانسته است که فلسفه «علم» است و با «عقل» سر و کار دارد، یعنی با «ادراک» آفاقی؛ فلذا معرفتی علمی-عقلی است، که مرتبتی فراتر و برتر از معرفت «نقلی» بشمار می‌آید، که مایه‌ور از «احساس» آنفسی می‌باشد. نظر به فراجویی علم، همان‌طور که به درستی گفته‌اند: «یعلو ولا یُعلى 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 کم‌حاصل) 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 این‌که 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 مبناست. اما فلسفه‌ای که چیزی از «عقل» و بهری از «نقل» بهم آمیزد (- التقاطی باشد) نه دیگر ماهیه «دین» است و نه هرگز می‌توان اسم «فلسفه» بر آن نهاد. به عبارت دیگر، جمع «تصنعی» بین دو چیز مختلف‌الماهیه - که مبانی اولیه 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 چنان‌که 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...»^(۱)؛ فلذا دآوری بر سر ماهیات امور است نه مشترکات موضوعی آنها].

بدین‌سان، امتناع وفاق بین دین و فلسفه، خود مبین تخالف یا ناشی از همان تعارض میان دو آمادگاه فکری جهانشمول «ایده‌الیسم» (= 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»

(= مابعدطبیعت / 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 ایرانزمین) است. از اینرو، فلسفه حقیقی به معنا و مفهوم اخص و اخلص کلمه، تکرار می‌کنیم، همانا فارغ و عاری از ملقظات متافیزیکی و ملققات مابعدطبیعی است، که اینها خود از مشخصات معروف و متعارف مکتب‌های ایده‌آلیستی در جهان می‌باشد. شاید گفته شود که آخر هر نظام فلسفی شناخته‌شده‌ای، پس از بخش «طبیعیات» (چنان‌که در فلسفه کلاسیک ملاحظه می‌شود) مباحث مابعدطبیعی یا «الهیات» هم دارد؛ چنان‌که حکیم رازی خود به همین منظور کتاب «علم‌الاهی» را در این معنا نوشته است، یا فلاسفه تعقلی-تحصیلی مغربزمین هم بحث یا بخش «متافیزیک» را در تقریرات فلسفی خویش آورده‌اند؛ بلی، آورده و مطرح کرده‌اند تا آن‌را رد کنند؛ به علاوه، هر فلسفه‌خواننده‌ای نیک می‌داند که این اصطلاح ارسطویی چگونه و از چه‌رو باب شده، در جای خود ما نیز بدان اشاره کرده‌ایم. پس این‌که می‌گوییم «فلسفه»، مراد - چنان‌که رازی اراده 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 فراطبیعی (= 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 برگرایش‌های 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 بدین‌سان، مکتب «اصالت وجود» که خصوصاً با نگره فلسفی مشهور «حدوث دهری» یا «حرکت جوهری» حکیم صدرالدین شیرازی (- یعنی همان «حرکت دهری» حکیم رازی) تبرز پیدا کرده، در وجه غالب و طرز فکر مسلط همانا «گیتی‌گرا» (= ماتریالیست) است. طرفه آن‌که ایده‌آلیسم عرفانی، اگر نه هیچ، کمتر توانسته است مبانی قرآنی برای خود فراهم آورد؛ گویی در منظر کلی - چنان‌که جمعی از محققان

دریافته‌اند - قرآن مجید در وجه غالب و از حیث «نظری» به روندهای مادی عالم عطف توجه بیشتری نموده است. یک‌چنین گرایشی به عقیده ما راجع است به «دین حنیف»، که همان کیش ابراهیم «آزر» (= زروان/ دهر) و اعتقادات «ماندائی» (صابئان حنفی) ایرانی تبار می‌باشد [نک: ص ۲۳۱]. خلاصه این‌که 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 این‌که بدون مبنای قرآنی نباشد.

چنین نماید که «ایده‌آلیسم» (= مینوگرایی) صرف‌نظر از خاستگاه اندیشگی نخستینه آن در جوامع باستانی، یعنی بدون توجه به علت «مُحَدِّثَه» چنین پدیده همگانه‌ای در نزد آبناء بشر، بعدها بالمره پایگاه اصحاب شرایع و متولیان مذاهب عالم و علت «مُبقیه» آنها شد؛ چندان‌که با تمسک بدان ضمن تحکیم سلطه و سیطره خویش بر مردم، توانستند امور اجتماعی را آن‌طور که مطلوب طباع ایشان است انتظام بخشند و به اصطلاح «نظم» جامعه‌ها را برقرار نمایند. بدین‌سان، علت مُبقیه ایده‌آلیسم در جوامع بشری صبغه «سیاسی» داشته و هنوز هم دارد؛ به عبارت دیگر، ایده‌آلیسم رایج ساخته و پرداخته اصحاب سیاست 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 - چنان‌که دانسته همگان است، به افلاطون برمی‌گردد (پیشوای ایده‌آلیست‌های جهان) و اینک اجماع مورخان فلسفه بر آن است که فلسفه از زمان وی تا عصر روشنگری همانا «سیاسی» بوده است. در مشرق‌زمین هم وضع بر همان منوال، گذشته از سلطه پیوسته رژیم موبدانی «مینوگرای» در ایران باستان (که داستان بس مفصل دارد) و بعدها نیز صرف‌نظر از سیطره دائم و ثابت مراجع قدرت «خلیفة‌اللّٰهی»، اشارت مجددی به نهضت معارض با دستگاه خلافت رواست، یعنی همان فرقه اسماعیلیه ایران که سران و نظریه‌پردازان 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 «نظریه‌پردازی» دوآتشه برای «خلیفة‌الله» های عباسی؛ نادم در خلوت فکری خویش (در نیشابور) یا با کتاب علنی «مشکاة الانوار» و یا با کتاب مخفی «المضنون»، یکباره از آن‌همه ایده‌آلیسم‌بافی 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 «تقیه» از آن واجب می‌بود؛ در عصر حاضر نیز «مادی» گری فلسفی همچنان مطعون و مذموم

باشد، چندانکه ظاهراً نوعی «تقیه» 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 بزداییم - که از طرف «مینوگرایان» (= ایده‌آلیست‌های) 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 «ماده‌پرستی» و «دنیاطلبی» 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 إلحاد و از این قبیل «آنگ» هاست؛ و این مفهوم تا همین اواخر مثل زندقه‌گری سابق «جرم» 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 مذهب) کتاب نوشتند جایزه‌ی سلطنتی اعطاء کرد؛ و از همان‌زمان 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 «لولوخورخوره») تقیه 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 محمدبن زکریای رازی روی آورند؛ و اگر صاحب همّت و حمیت یا شجاعت و بصارتی هم هستند؛ می‌توانند در عرصه‌ی عالم و معشر «بنی آدم» بدان نیز نازش و بالش، مباحات و مفاخره علمی کنند. این‌که گوییم «فلسفه ملّی» ایران، مراد همین «حکمت طبیعی» زروانی گیتی‌گرای است، نه چیز دیگر ناسره‌انیرانی تبار (که از جمله در کتاب «شفای» ابن‌سینا و ماننده‌های آن گنجیده) بل فقط همین دانشمایه یا «داناکی نامک» حکیم رازی؛ چنانکه هم‌روزگاراننش 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 آن‌را «زنده» کرده است. ما بیشتر 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 مَلَقَات مابعدطبیعی و لَفَاطی های ذهنی گریبانۀ 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 فلسفه دان (اساتید دراز و کوتاه فلسفه که هر یک شأن خود را از بوعلی و ملاصدرا کم نمی دانند) از چیزی به اسم «طبیعیات» جز نام نشنیده اند. پس توجه فرمایند که شادروان علامه اقبال لاهوری (مورخ فلسفه ایران) چه می گوید:

«در هر جامعه ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند، و یا مورد توجه قرار نگیرند، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب «دین» می گردد. در این گونه جامعه ها، نخست مفهوم علت طبیعی - یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود - از اهمیت می افتد، و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می یابد، و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض - یعنی «اراده متشخص» درمی آید؛ شاید آمیختگی دینی فلسفه ایران نیز به همین دلیل باشد»^(۱)

نظام «طبیعی» رازی (به تکرار گوئیم) چنان منسجم و متشکل از اجزای دقیق - مفاهیم و مقولات - ساختاری است، که در برخورد سیستمی با آن، هر جزئی از این دستگاه فکری کارکردی «یگانه» دارد. در عین حال، نظام فلسفی رازی دستگاه پیچیده ای نیست، ساده است، و می تواند تمام پدیده های طبیعی را تبیین کند، همه مسائل فلسفی را نیز توضیح دهد. ما معتقدیم و آرزو مندیم که پس از این، دستگاه های فکری و فلسفی متعارف در ایران، با معیار و محک نظام فلسفه رازی سنجیده شود. بایستی همه زوائد و فضولات «غیرفلسفی» گذشته، اعم از مشائی و نوافلاطونی و غنوصی (مثل: عقول و مقول یا نفوس و مفوس فلکی و ملکی، تسویلات هرمسیه، و تاویلات باطنیه) و جز اینها یکسره بدور ریخته شود. امروزه انسان باهوش ایرانی، هر فرد درس خوانده یا روشنفکر میانه حال مملکت، از حیث فکری و نظری سخت نیازمند به درک یک نظام فلسفی طبیعی و ساده و بی پیرایه، بدون حشو و زوائد (یعنی بدون آسمان-ریسمان های قلمبه-سلمبه که بافندگان آنها هم خودشان نمی فهمیده اند چه ترهاتی سر هم می کنند) که هم ضمن نمایش برجسته آیین های اندیشگی نیاکانی و ملی، کمابیش با مسائل فلسفی و فکری دنیای معاصر همخوان و همساز باشد. چنین نماید که یک «خانه تکانی» فکری لازم و ضروری است، و باید که همه آن تار عنکبوت ها 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، ایده آلیسم عربی یا عجمی، و عرفان بافی هندی و مندی یکباره از پیکره «فلسفه ایران» کنده شود و به زیاله دان تاریخ فکر افکنده گردد؛ درست همان کاری که حکیم رازی در زمان خود کرده، و با

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور، ص ۱۰۹.

«حکمت طبیعی» خویش چنین وظیفه‌ای انجام داده است. نیز به تکرار می‌آوریم (در این مقدمه هم) که مورخان علم و فلسفه در مغربزمین، 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 به‌گرایش‌های «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/7/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 و قواد 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 (چنان‌که گویند) به پایه «ابقراط» رسیده، در فلسفه نیک آگاه است که از پایه «سقراط» هم فرازتر رفته است؛ و با این حال می‌بیند که سزاست دانشمندانی پس از او بیایند، تا برخی از نتایجی را که وی به آنها رسیده نفی کنند؛ چنان‌که خود می‌کوشد نگره‌ها و روش‌هایی فراماید، که جای مذاهب و مکاتب اسلاف را بگیرد^(۱). هم از اینروست که ابوحاتم اسماعیلی ضمن مناظره‌اش با رازی گوید: «همین تو که پنداری آنچه با هوش و باریک‌بینی خویش دریافته‌ای، بسیاری از فیلسوفان پیشین آن دریافته‌اند»^(۲). 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، چنان‌که 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 فلسفیة» ایران (که بیشتر حکیمان و علمای طبیعی بودند) در برابر «فرقه اسماعیلیه» (اخوان‌الصفا) استمرار یافت. فیلسوفان بزرگی که هر یک کمابیش به نسبتی با مکتب رازی پیوند یافته‌اند: ابوسلیمان منطقی، ابن‌مسکویه رازی، ابوحنان توحیدی، ابوالخیر خمار، ابوسهل مسیحی، ابوریحان بیرونی، ابوالفرج بن جاثلیق، ابوالبرکات بغدادی و سرانجام امام فخرالدین رازی از آن جمله‌اند.

1. *Ency. Islam*, p. 1136.

۲. *اعلام النبوه*، ص ۷.

اما سرچشمه‌های حکمت عقلی و طبیعی حکیم رازی، در اینجا هیچ لزومی ندارد که اشارتی هم بدان رود؛ چه فصل سوم کتاب (معرفت‌شناسی) 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 (مورخ 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) بیشتر در آثار محمد زکریای رازی جلوه گر شده بود...»^(۱). منتها گرفتاری و بدبختی ما این است که اهل فلسفه و حکمت پژوهان در ایران، چنان‌که اغلب احساس می‌شود، با یک ناپاوری و خودکم‌بینی - اگر نه خودباختگی - تتبعات 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 - چنان‌که 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 ایراندوست غربی، هرگز نمی‌آید که از منشأ و مبدأ فرهنگ و تمدن خودش - یعنی - یونان باستان، فقط به صرف حقیقت، در برابر ایران باستان چشم ببوشد، و خاستگاه ایرانی را ترجیح نهد و فضل سبق و تقدم فضل برای آن قائل شود. مطلب دیگر که گویا جایش هم اینجا باشد، این‌که «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: طب و فلسفه است، که باید گفت بررسی و پژوهش چهره بس درخشان پزشکی وی، چون‌که در این رشته تخصصی نداریم از عهده و وظیفه ما بیرون بوده است؛ هرچند که در فصل «حکمت طبیعی» بهر یکم را به عنوان «طب و طبیعت» ویژه ساخته، در بهره‌های «علوم طبیعی» نیز کمابیش بدین جنبه پرداخته‌ایم. بنابراین، تألیف حاضر یکسره وقف بر جنبه مهم و بارز دیگر وی، بررسی و گزارش «حکمت طبیعی و نظام

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه آریانپور، ص ۲۱ و ۷۹.

فلسفی» او می‌باشد، که هم بسی مغفول و قدر و ارج و عظمت آن مجهول مانده است. منتها نظر به آن‌که 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 (= کروئولوژیک) ندارد، ثانیاً شامل معارف فلسفی همه ادوار نباشد. آنچه می‌توان ادعا کرد این‌که تاریخ «تقریری» نیست، بل همانا «تحلیلی-تطبیقی» است، که دأب مؤلف همواره چنین بوده است. تحلیلی است، از آنرو که تمامی کُل نظام فلسفی رازی را در اجزای ساختاری - یعنی مفاهیم و مقولات - به طریق عقلانی و با ترتیب منطقی شرح آورده‌ایم، مبانی عقلی و مبادی پیشین معرفتی آنها را نیز مقرون با منابع نقلی فرآورده‌ایم. تطبیقی است این‌که 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.

□

کتاب حاضر (حکیم رازی) در هفت فصل، و هر فصل فراخور مقال در چند بخش و بهر چنان‌که در «فهرست مطالب» دیده می‌شود) تألیف شده است. موضوع کتاب «حکمت طبیعی و نظام فلسفی» رازی، و هدف از تألیف آن اگرچه پیشتر به تفصیل گذشت، این‌که «فلسفه» به طور کلی و به معنای اخص کلمه یعنی «حکمت طبیعی» مادی؛ و این‌که با درک «فیزیک» رازی - که متواضعانه افتخار کشف و تدوین آن یافته‌ایم - دیگر جایی برای «متافیزیک» در فلسفه ایران (آن‌طور که ما فهمیده یا بر آن عقیده‌ایم) نمی‌ماند، مگر برای ذهنی‌گرایان چاره‌ناپذیر و ایده‌آلیست‌های لفاظ و لغت‌باز (که بگذار هم بر پندار خویش باشند، امر «فلسفه» مستقل از اراده متشخص است). گواه بر آن نیز حکیمان بزرگی، همچون ابوریحان بیرونی و عمر خیّام نیشابوری - هر دو پیرو «اتمیس» رازی - متافیزیک را به دور افکندند، و مساعی فکری و علمی خود را مقصور بر مطالعات طبیعی و نجوم و ریاضی کردند. خلاصه این‌که «فلسفه رازی» همین است که هست، و چون این «فلسفه» اصلاً ایرانی است، که وی - چنان‌که گذشت و بعد هم بیاید - آن را بازیابی یا بازآفرینی و «زنده» کرده است؛ پس همچون حکیم فردوسی - در قیاس تمثیلی - که حماسه ملی ایران را در «شاهنامه» احیاء نموده، خصوصاً نظر به وسعت ابعاد معرفت علمی و حکمی و جامعیتی که فلسفه رازی داراست، به حق می‌توان آن را «شاهنامه

فلسفی» ایران نامید، که البته حکیم رازی تدوین و «تقریر» کرده، ما فقط افتخار «تحریر» آن را یافته‌ایم.

□

در خصوص «مراجع» یا «منابع» تألیف کتاب، باید به اهل تحقیق و فضل اطمینان دهم که تمامی آثار و کتب و مقالات دربارهٔ رازی و «حکمت» وی را (به هر زبان که هست) دیده و خوانده‌ام، دو سه تایی - فارسی یا عربی - که ندیده‌ام و اهمیتی هم نداشته‌اند، آنها را در جای خود با ذکر عنوان یاد کرده‌ام. منتها طی چهار-پنج سالی که از تألیف این اثر می‌گذرد، گفتارهایی هم دربارهٔ رازی چاپ شده (در واقع آخرین نوشته‌ها) که ناچار در اینجا به ذکر آنها مبادرت می‌شود:

۱. گفتار «محسن مهدی» (M. Mahdi) به انگلیسی در «نشریه مطالعات شرقیه» (بنیاد فرانسوی دمشق)، جلد ۴۸، سال ۱۹۹۶ (ص ۱۴۵-۱۵۳) به عنوان «ملاحظات در باب اصول (= قدماءِ خمسه) رازی»^(۱)، که رئوس مطالب آن عبارت است از: مکتب فلسفی، اخلاق طبیعی، ضرورت دوئین، خلاء بی‌نهایت، دو قسم زمان و مکان، آفرینش اتمی، مبحث حرکت، نقض بر ارسطو، انکار صانع و خالق، دین‌ستیزی، دربارهٔ نبوت، جامعهٔ جهال (= مدینهٔ جاهله)، مخالفان اسماعیلی، سرچشمه‌های ایرانی، تطبیقات ایرانی و مکتب ایرانشهری.

۲. گفتار «پ. واکر» (P. Walker) در «دائرةالمعارف فلسفه راتلج»، ج ۸، سال ۱۹۹۸ (ص ۱۱۰-۱۱۲) به مدخل «رازی»^(۲)، که در سه بخش است: زندگی و کار، مابعدطبیعی، اخلاق و فلسفهٔ اخلاقی؛ و نیز «واکر» گفتار دیگری دارد به عنوان «مفاهیم سیاسی فلسفهٔ رازی» که گویا ترجمهٔ فارسی آن زیر چاپ است.

۳. گفتارهای «ال. گودمن» (L. Goodman) در مراجع مختلف، که اغلب آنها را دیده‌ام و هم در جای خود یاد کرده‌ام؛ وی تفسیرهای غیرمتعارفی از تقریرهای فلسفی رازی کرده، از مسألهٔ حدوث دهری عالم یکسره بی‌وقوف است، قدماءِ خمسه را نگرهٔ ارسطویی می‌داند - که هم اینجا باید گفت علت آن است که «رسالهٔ فلسفه» ارسطو بکلی و مطلقاً دربارهٔ فلسفهٔ «مغان» ایران بوده است^(۳)، و دیگر تأویلات اُسطوری که ما چندان با آنها موافق نیستیم.

1. *Bulletin d'Études Orientales* (Ins. Fra. Damas), tome XLVIII, 1996, pp. 145-153.

2. *Routledge Encyclopedia of PHILOSOPHY*, 1998, vol. 8, pp. 110-112.

۳. ارسطو در کتاب «دربارهٔ فلسفه» اذعان می‌نماید که بانی فلسفه در جهان همانا «مغان» زردستی ایران بوده‌اند (که مهم‌ترین و نافذترین مکتب‌های فلسفه هم از سوی آنان پدید آمده است) و آنگاه خود به شرح اصول فلسفی ایشان می‌پردازد؛ قابل توجه «ناباوران» خودباختهٔ ایرانی (۱) و عجالهٔ برای آگاهی از این



و اما سبب تألیف کتاب، اجمالاً آن‌که پس از طبع و نشر کتاب «ابوریحان بیرونی» (افکار و آراء) [تهران، طرح نو، ۱۳۷۴] که از اقبال دانشپژوهان و دانشمندان خواه در داخل یا خارج از کشور برخوردار شد، نظر به آن‌که بیرونی را در آراء طبیعی و فلسفی اش سخت متأثر از مکتب حکیم ری دریافتم و بل پیرو او دیدم، چنان بایسته نمود که خود نگره‌های رازی نیز پژوهیده و بررسی شود؛ و علت مؤثره یا انگیزه عمل این کار هم، تحریض و تشویق حکمت‌پیشگان و رازی‌دوستان دانشمند بود. نخست باید از استاد دکتر سیدحسین نصر - دامت افاداته - (مقیم آمریکا) یاد کنم، که طی تشویق‌نامه‌ای درباره کتاب ابوریحان از جمله فرموده است:

«واقعاً کتابی است تحقیقاتی، و باید به سرکار در نگاشتن آن تبریک فراوان بگویم؛ گرچه بنده با تعبیر گرایش ابوریحان به فلسفه دهری رازی موافق نیستم، نهایت احترام را برای سبک پژوهش سرکار و «نتیجه‌گیری‌ها» دارم؛ و یقین حاصل کرده‌ام که کتاب جنابعالی خدمت بزرگی در بهتر شناساندن یکی از بزرگترین دانشمندان سرزمین عزیزمان - ایران - انجام خواهد داد...»
(۱۳۷۵/۵/۸)

افزون بر تحریض ضمنی حضرت استاذی در پژوهش فلسفه دهری رازی، انگیزه اصلی من در نوشتن فصل هفتم کتاب (جهان‌بینی کلی رازی) همین فقره تذکار هوشمندانه استاد در باب «نتیجه‌گیری‌ها» (که هم در کتاب ابوریحان تحت عنوان «جهان‌بینی کلی» آورده‌ام) بوده است، ای کاش ممکن می‌بود این فصل را سپاس‌آمیز به استاد تقدیم نمایم؛ چه واقعاً سه بهر فصل مزبور به عنوان‌های «سی بند فلسفی» (هستی‌شناسی) و «شرح سی بند» (شناخت‌شناسی) و «ده بند مدنی» (کارمان‌شناسی) اگر خودستایی نباشد، گمان نمی‌کنم تاکنون چنین «چکیده فلسفه‌ای» بس منطقی برای حکیمی ترتیب یافته باشد (اینک مُشک آن است که خود ببوید...)

دیگر، استاد دکتر مهدی محقق رازی‌شناس برجسته، که با تألیف کتاب مستطاب «فلسوف ری» هم بر این نویسنده فضل تقدّم دارد، هم با سماحت طبع حسب سنت علمی دیرین «اجازه روایت» فرموده است. آنگاه بایستی از دیگر دانشمندان یاد کرد، که هر یک به نحوی مشوق مؤلف کتاب بوده‌اند، استادان: کامران فانی، بهاء‌الدین خرمشاهی، علیرضا ذکاوتی، محمد کریمی زنجانی، پرویز شهریاری، ایرج افشار، و آیه‌الله سیدمحمد خامنه‌ای (دامت افاداتهم). هم‌چنین باید افزود که طی چند سال گذشته برخی از بهره‌های کتاب، یا به مناسبت و یا به مطالبات در ماتیکان‌ها و نشریات به طبع رسیده است: ۱). مسأله حدوث دهری در نزد

→ مطلب (در زبان فارسی) می‌توان به گفتار این نویسنده با عنوان «اودوکسوس کنیدوسی» (ابوریحان یونان) در ماهنامه دانش و مردم، ش ۲۰ / اسفند ۱۳۸۰ (ص ۵۹۱-۶۰۷) رجوع کرد [مؤلف].

رازی^(۱)، ۲). حکیم ایرانشهری استاد رازی^(۲)، ۳). ذره‌گرایی رازی^(۳)، ۴). ری مغانی زادگاه رازی^(۴)، ۵). ماهیت عشق در نزد رازی^(۵)، ۶). خردشهر رازی^(۶)، ۷). حکیم رازی و ناصر خسرو قبادیانی^(۷)، ۸). سی بند فلسفی رازی^(۸).

□

طبع این کتاب هم خود داستانی دارد، که باید گفت پس از اتمام «تحقیق و تعلیق» کتاب الآثار الباقیه بیرونی (تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰) بدین تألیف پرداخته آمد، بیش از یک سال کار تحقیق طول کشید؛ و آنگاه یکی از نامورترین ناشران معتبر کشور خواهان طبع و نشر اثر شد، یکسال هم در نوبت و حروفچینی سپری گشت؛ ولی همین‌که «نمونه» اول را بازخوانی و اصلاح و تکمیل کردم و باز پس فرستادم، ناگهان خبر رسید که به مرکز انتشاراتی مزبور دستبرد زده‌اند، تمامی رایانه‌ها و صفحات و ألواح حروفچینی دهها کتاب، و از جمله کتاب «حکیم رازی» هم ربوده شده است (وبال کتابهای سیاسی دامن «حکیم رازی» ما را هم گرفت). یک سال و اندی دیگر طبع این کتاب به تعویق افتاد، تا آن‌که دوست دیرین فرزانه – جناب آقای «حسین پایا» مدیر انتشارات وزین «طرح نو» همتی فرمود و اصل کتاب را فراخواست؛ آنگاه پس از بازخوانی نمونه‌ها (جالب است که اهل علم بدانند) یک سال آزرگار است که فقط مشغول تهیه «نمایگان» کتاب بوده‌ام، یعنی همان دو فهرست «نامنامه» و «واژه‌نامه» آخر کتاب؛ خود نیز در شگفتم که تهیه هفت «فهرست» نمایگان کتاب الآثار الباقیه چندان و چنین وقت و توان مرا نگرفت. در هر حال، با سپاس از ناشر فاضل کتاب (که بس مشتاقی نموده است) بایستی هم از کارکنان کوشا، به ویژه دوست گرامی ام آقای امید سیدکاسمی (سرپرست حروفچینی و صفحه‌آرایی «هما») قدردانی کنم، که همچنان با شکیبایی تمام شایستگی‌های فن‌شناسانه را در کتاب‌آرایی ابراز نموده است.

□

در خاتمه این مقدمه هم چندکلمه‌ای نویسنده (نظر به حق شخصی که دارد) تصدیق‌افزا

۱. خردنامه ملاصدرا، ش ۱۸ / زمستان ۱۳۷۸، ص ۲۹-۳۹.

۲. فصلنامه هستی، تابستان ۱۳۷۹، ص ۳۶-۳۹.

۳. محقق‌نامه (جشن‌نامه دکتر محقق)، تهران، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۶۵.

۴. پژوهشهای ایران‌شناسی (نامواره دکتر افشار)، ج ۱۳، تهران، ۱۳۸۱، ص ۴-۳۶.

۵. فصلنامه هستی، ش ۱۴، تابستان ۱۳۸۲، ص ...

۶. اندیشه سیاسی ایران (از حلاج تا سنجستانی)، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۲، ص ۹۷-۱۶۲.

۷. نامه پاریسی، س ۸، ش ۲ / تابستان ۱۳۸۲ (ویژه‌نامه ناصر خسرو)، ص ۲۷-۴۸.

۸. جشن‌نامه شرف‌الدین خراسانی...

می‌شود، این‌که پیوسته از طرف دوستان دانشمند و استادان ارجمند (برحسب لطف عمیم و سیره حکیم) به عبارتهای تشویق‌آمیز مانند «عاشق علم» (خادم معرفت و... نواخت و نوازش می‌یابد؛ اینک با امتنان از حُسن ظنّ و نظرهای مرحمت عالمانه، در این آخرِ عمری باید اعتراف کنم که در واقع چنین نبوده و نیست؛ انگیزهٔ درونی من در پدیدآوری این اثرها برخلاف آنچه می‌گویند اصلاً «عشق» و شیدایی یا «خدمت» به علم نیست؛ به عبارت دقیقتر، من «علم‌دوست» نیستم یا به خاطر علمدوستی این کارها را به ثمر نمی‌رسانم، بل همانا «جهل‌ستیزم»، و به خاطر دشمنی و کینهٔ شدیدی که نسبت به «جهل» (و مظاهر آن در این مملکت) دارم، می‌کوشم این‌گونه آثار علمی پدید آورم؛ و به قول معروف «لا لِحُبِّ عَلِيٍّ، بَلِ لِبُغْضِ مَعَاوِيَةَ» این کارها را انجام می‌دهم؛ آری، قلب و روح من (چنان‌که می‌پندارند) سرشار و مالا مال از «عشق» و شیفتگی به علم نیست، خدا داند که جهل و اندی سال است تمامی ظرف وجودم لبریز از «کینه» و «نفرت» عمیق به جهل است (والسلام).

سرانجام، به عنوان صاحب این اثر گویم، کتاب «حکیم رازی» را به یاد حکیم فقید، روانشاد، دکتر تقی ارانی (طاب‌ثراه) نوشته‌ام.

پرویز سپیتمان (اذکائی)
همدان / شهریورماه ۱۳۸۲

I

(فصل یکم)

زمینه تاریخی

۱. عصر رازی.
۲. زیست‌نگاری.
۳. رازی‌شناسی.

۱. عصر رازی

نیمه دوم سده سوم (هق) را جورج سارتون در تاریخ علم، هم بدین عنوان «عصر» محمدبن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ق) نامیده است. عصر رازی دوره اولیه جنبش نوزایی فرهنگی اسلامی به شمار می‌رود، که در وسیع‌ترین محدوده زمانی خود فاصله میان سده‌های سوم و چهارم را دربر می‌گیرد؛ این دوره را که اوج «تمدن وسط اسلام» دانسته‌اند، شاهد ظهور یک طبقه متوسط دولتمند و متنفّذی بود، که با برخورداری از اشتیاق و امکانات کسب دانش و موقع اجتماعی، به پرورش و پراکنش فرهنگ کهن مدد رساند.^(۱) لیکن باید دانست که اوج شکوفایی فرهنگی ایران، که گویند همان عصر طلایی تمدن اسلامی است؛ در حقیقت درست برخلاف آنچه تاکنون تصوّر و تبلیغ شده، همروند و همبر با ضعف شدید و حضيض عمیق دولت اسلام حسب واقع بوده است؛ نوزایی فرهنگی در ایران هرگز نه برای اسلام مایه فخر و مباهات باشد، نه نشانگر قدرت دینی و یا معنویت ظاهری آن تواند بود. برعکس، چنان‌که همواره در تاریخ ملل جهان رخ داده است، هرگاه و هر جا که سلطه دین و قلمرو شرایع آن ضعیف و محدود یا مهار شده، بی‌درنگ علم و حکمت و خرد و دانایی نوع بشر آغاز بالش و شکفتگی و درخشش و نیرومندی نموده، یا همانا - به اصطلاح - نوزایی فرهنگی رخ داده است؛ چه هرگز و در هیچ جای جهان با وجود سیطره مطلق «دین» و شرایع (با متولیان و کارگزاران آن) نوزایی فرهنگی و پیشرفت مدنی پدید نیامده و نخواهد آمد. به لحاظ نظری، علل اجتماعی رشد و انحطاط تمدن اسلامی، در اعصاری که به تعبیر مورخان مغرب‌زمین «قرون وسطی» نامیده می‌شود، اشارت‌وار چنان‌که جامعه‌شناس نظریه پرداز اسلامی ابن‌خلدون مغربی در اصول مبسوط «مقدمه تاریخ» خود بیان نموده،

۱. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه (جوئل کرم)، ترجمه محمدسعید حنایی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵،

از این قرار است که رشد علمی و فرهنگی به سبب وفور عمران در جوامع مدنی، و انحطاط آن معلول هجوم مخرب جماعات بدوی است؛ به عبارت دیگر، ظهور و افول تمدن‌ها موکول و منوط به مراتب «آرمندگی» و «کوچندگی» جماعات می‌باشد. با توجه بدین اصل اساسی، در مورد جامعه بزرگ یا امت اسلامی طی اعصار مزبور، به طور اعم در سرزمین‌های خلافت شرقی و غربی (آسیا و افریقا) و به طور اخص سرزمین‌های شرقی خلافت - یعنی فقط ایران‌زمین که حیطة شمول نظری ماست - لزوماً نخست بایستی ماهیت نظام اقتصادی حاکم یا به اصطلاح شکل غالب «معاش» اجتماعی این سرزمین را در آن اعصار مورد توجه قرار داد. اینک محقق است که ملت یا جامعه اسلامی شده ایران‌زمین طی قرون نخستین اسلامی - یعنی - در دوران خلافت عباسی (از اواسط سده دوم تا اواسط سده پنجم) در حقیقت وارث بلافصل تمدن و فرهنگ عهد ساسانی بوده، حتی دولت عباسی را (منظور نهاد خلافت که به مفهوم سلطنت دینی است) به درستی خلف صدق و مشابه دولت ساسانی دانسته‌اند، که صفات و خصوصیات سیاسی-اجتماعی آن امپراتوری را در خود جمع داشته است. پس ضروری است مقدمه ماهیت نظام اجتماعی-اقتصادی حاکم بر ایران عهد ساسانی - که بر اثر فتوحات اسلامی تحوّل صوری یافت - معلوم شود، ولی باید دانست که تحوّل مزبور در وجه غالب «اجتماعی» بوده، نه اقتصادی؛ اجمالاً آن‌که فقط طبقات بسته (= کاستی) آن دوران، در نتیجه ضربات نظامی-سیاسی اعراب مسلمان با آرمان «مساوات» طلبی به کلی فروپاشید؛ طُرق استحاله طبقاتی گشوده شد، ایستایی یا رکود اجتماعی جای خود به پویایی و تحرک اجتماعی داد، طی حدود دو قرن زمینه‌های رشد و شکوفایی فرهنگ ایرانی در بستر تمدن اسلامی فراهم گشت.

اما سازند اقتصاد-اجتماعی عهد ساسانی اگر خصوصیات کلی در مفهوم «دولت»، حسب تعریف ابن‌خلدون «صورت اجتماع» مطمح نظر شود - یعنی - اجتماع، ماده؛ و دولت، صورت آن باشد - بدین اصل بیان‌پذیر است که: دولت مرحله نهایی سازند زمینداری (= فئودالیسم) آرمنده در حال زوال با ایده‌ئولوژی سوداگری (= مرکانتلیسم) تمرکزگرای قرون وسطایی در ایران بود. در جریان تحوّل سیاسی-اجتماعی جامعه عهد ساسانی به جامعه دوران اسلامی، ساختار اقتصادی که وجه تولید در آن «زمین» بود، یعنی نظام و نهادهای زمینداری دست نخورده ماند؛ اما ساختار اجتماعی فرگشتی کرد؛

استحاله طبقاتی صورت پذیرفت. اگر جامعه آن دوران را بر طبق معمول به سه طبقه اجتماعی متعارف بالا (فراستان) و میانه (متوسط) و پایین (فروستان) مفروض و به طور اعتباری متمایز از هم بدانیم، طبقه عالی اجتماعی عبارت بودند از زمینداران بزرگ که خاندان‌های هفتگانه مشهور - و البته خیلی بیشتر - دوران باستان، هم در اصطلاح قدیم «واسپوهران» و «وزرگان» که مورخان اسلامی آنها را به کلمات عربی «اهل بیوتات» و «اشراف» برگردانده‌اند؛ و به تعبیر دیگر می‌توان آنها را ملوک طوایف خواند (نیز باید گفت که «واسپورگانی» در زبان پهلوی به معنای «مالکیت خصوصی» است)، اینان کمابیش همچنان بر سر املاک و اراضی و اقطاع موروثی خویش ماندند، الا این‌که بخشی از آنها کم یا بیش به تصرف و اختیار یا به اقطاع و تملیک سران قبایل عرب مسلمان درآمد؛ زمام و مهام اداری و سیاسی دستگاه خلافت اسلامی هم در اکثر و بل تمام ایالات و بلاد ایران زمین، به دست اهل بیوتات، وزرگان و دهگانان افتاد. اما دهگانان یا طبقه متوسط جامعه زمینداری، که در تاریخ ایران زمین خصوصاً در دوران اسلامی، نقش و سهم بسیار اساسی و تعیین‌گر در امور سیاسی-اجتماعی و فرهنگی-مدنی ایفا کرده‌اند، همانا واسطه دستگاه خلافت یا حکومت اسلامی با طبقه اجتماعی وسیع و کثیر آحاد فروستان بودند، و هم کارگزاران دولتی به شمار می‌آمدند. اینک اصل تاریخی دوم را می‌توان بدین عبارت بیان کرد که: خلافت عباسی، دولت برونی زمین‌داری متمرکز و سوداگری (-مرکاتلیسم) در آستانه پیدایی سازند بورژوازی بالنده (قرون وسطایی) درون امارت‌های مستقل و ملی اقطاع‌دار طی عصر نوزایی فرهنگ ایرانی در بستر تمدن اسلامی بود.

الف. منظر عمومی:

اکنون با مقدمات مزبور اشارت‌وار توان گفت که از دو دسته علوم نقلی و علوم عقلی در دنیای اسلام، دانش‌های عقلی (حکمت و ریاضی، طب و نجوم) به طبقه فرادست اجتماعی - یعنی - اهل بیوتات یا واسپوهران پیشین و اشراف‌نژاده ایرانی اختصاص و اتماء می‌یابد. مهد علوم عقلی بیشتر دربارهای ملوک طوایف یا امارت‌های مستقل ایران زمین بوده، تمام نمایندگان برجسته علوم عقلی در ایران اسلامی، مانند: فارابی، رازی، بیرونی، ابن سینا، مسکویه و جز اینان، در دستگاه امارت‌های به اصطلاح

واسپوهری ایران بالیده‌اند، مانند: آل عراق و مأمونیان خوارزم، سامانیان بخارا، زبیریان گرگان، بوییان جبال، و جز اینها؛ به عبارت دیگر، علوم عقلی دانشهای درباری‌اند - چنان‌که در اروپا هم وضع چنین بوده، رُشد و شکوفایی آنها منوط به شرایط (زمینداری آرمندۀ) برآیش و بالندگی امارت‌های مستقل ایرانی، اقتدار سیاسی و اعتبار ایشان در دستگاه خلافت اسلامی است. اما علوم نقلی اختصاص به طبقه متوسط جوامع ایرانی و اسلامی می‌یابد، که باید گفت طبقه متوسط خود به دو لایه شهری و روستایی منقسم می‌گردد: لایه شهری عبارت است از بازرگانان مسافر و کسبه مقیم، و لایه روستایی این طبقه همان دهگانان معروف ایران زمین‌اند، که از میان ایشان فی‌المثل حکیم فردوسی یا نظام‌الملک طوسی و جز اینها برخاسته‌اند؛ اهل حدیث و روایت بالجمله یا اصحاب علوم نقلی از همین طبقه برآمده‌اند، کسبه و تجار (خواجگان) و خرده‌مالکان روستاها در سفر و در حضر هیچ کار و سرگرمی دیگر جز نقل احادیث و اخبار سنی نبوی (ص) و روایات ملی نداشته‌اند، به عبارت دیگر، علوم نقلی دانشهای مسجدی و بازاری‌اند، رشد و شکوفایی آنها - چنان‌که گذشت - منوط به شرایط اقتصادی رونق و ترقی امر کسب و تجارت (در جامعه زمینداری آرمندۀ) یعنی توزیع مازاد بر مصرف فراورده‌های شهر و روستاست. اکثر محدثان که شهرها را برای حدیث‌یابی و حدیث‌پراکنی می‌گردیده‌اند، در واقع به امر بازرگانی و داد و ستد هم اشتغال و مبادرت نموده‌اند؛ و چنان‌که از اسامی و نسبت‌های ایشان برمی‌آید، محدثان مقیم اکثر اصحاب جزف و کسبه شهری بوده‌اند، به عبارت اصطلاحی خاستگاه یا پایگاه اجتماعی اصحاب علوم نقلی همین طبقه متوسط جامعه می‌باشد.^(۱)

باری، دوره فروپاشی خلافت عباسی در ایران زمین (سده‌های ۳ تا ۵) هم به سبب رستاخیز عناصر ایرانی، مخصوصاً بدان نشان می‌یابد که دیلمان و کردان و گران در شمال و غرب ایران استقلال یافتند؛ خاندان بوییان دیلمی با همدستی خرمیان و دیگر گروه‌های سیاسی شیعی و زردشتی، توانست تمام نواحی مزبور را تحت نفوذ درآورد؛ امیران دیلمی با مقهور ساختن «خلافت» در مرکز دارالاسلام، آشکارا در صدد احیای شاهنشاهی کهن ایران برآمدند. عصر طلایی تمدن اسلامی - چنان‌که اشاره رفت - هم با ظهور دولت بوییان در غرب و پادشاهی سامانیان در شرق، و در پی امارت‌های استیلای

۱. سه بند اخیر از سخنرانی راقم این سطور در همایش فرهنگ و تمدن اسلامی (تهران، ۱۳۷۳) نقل شد.

مستقل سلاله‌های ایرانی آغاز شد. عصر رازی، در یک کلمه، دوره بازگشت (نوزایی) فرهنگ ایران باستان است. اما سامانیان که خود را از تبار بهرام چوبین سپهسالار ساسانی می‌شمردند، ابتدا پایگاه سیاسی-نظامی خود را در ماوراءالنهر قرار دادند؛ و هنگامی به رسمیت شناخته شدند که خلیفه عباسی المعتمد، از جهت تقابل با ادعاهای رقابت‌آمیز امیر یعقوب لیث صفاری، ماوراءالنهر را به سال ۲۶۱ هـ.ق به نصر بن احمد (۲۵۰-۲۷۹ هـ) واگذاشت. خلیفه پس از غلبه اسماعیل بن احمد سامانی (۲۷۹-۲۹۵ هـ) بر عمرو بن لیث صفاری در سال ۲۸۷، حکومت نواحی خراسان و طبرستان و ری و اصفهان را نیز به او داد؛ امیر اسماعیل مؤسس واقعی خاندان سامانیان بود، تحت لوای حکمرانی ایشان خراسان و ماوراءالنهر یکپارچه شد. جانشین او فرزندش احمد بن اسماعیل (۲۹۵-۳۰۱ ق) موفق شد که سیستان را هم زیر فرمان خود درآورد (۲۹۸ ق) ولی طبرستان را ناصر کبیر (علوی) زیدی، از زیر سلطه سامانیان بیرون آورد. هنگامی که احمد بن اسماعیل به قتل رسید، پسرش نصر بن احمد (۳۰۱-۳۳۱ ق) ناگزیر بود که شورش‌های عمو و برادران خود را فرونشاند؛ اگرچه نتوانست بر طبرستان استیلا یابد (چون ماکان کاکلی بر آن ولایت مسلط بود) دوران طولانی حکومت او، سعادت‌آمیز و نقطه اوج یا عصر طلایی حکومت سامانی به شمار آمده؛ وی به داعیان اسماعیلی اجازه داد که تعالیم خود را آشکارا تبلیغ کنند، او با دعوت آنها همدلی داشت و همین به سقوط او فرجامید. سامانیان در واقع سنی‌مذهب بودند، اما نفوذ اسماعیلیه به ویژه در دستگاه دولتی ایشان آشکار بود؛ چه دو خاندان وزارت‌پیشه نامی آل سامان، یکی ابو عبدالله جیهانی با گرایش شیعی (و حتی «مانوی») و دیگر ابوالفضل بلعمی که خود از دانشوران برجسته بودند، علما و فلاسفه ایرانی دگراندیش و اسماعیلی‌مآب (مانند: ابوزید بلخی، و سپس ابوالحسن عامری، ابن سینا و جز اینان) بدیشان پیوستند؛ دربار نصر بن احمد در بخارا با حضور علمای دین، شاعران و مورخان و دانشمندان آراسته بود، رویکرد ایرانی سامانیان در گرایشهای فرهنگی آنان تأثیری عمیق داشت.

چنان‌که اشاره رفت در این دوران تحرک اجتماعی با جنب و جوش طبیعی بازرگانان و دانشوران تناسب پیدا کرد، افراد مصمم ساختارهای سنتی قشربندی اجتماعی را - که بر پایه اصل و نسب بود - در هم شکستند، دانش و هوشمندی و استعداد از عوامل تعیین‌کننده طبقه و مقام شد. هم در این دوران فرمانروایان و دولتمردان، با پذیرفتن و

جای دادن فیلسوفان و دانشوران و ادیبان در دربارهای باشکوه خود، از ولی نعمتان مشتاق علم و معرفت بودند. شکوفایی بازرگانی و داد و ستد که حتی از مرزهای امپراتوری اسلامی هم فراتر رفت، همراه با رشد شهرنشینی مراوده و آشنایی میان افراد برخاسته از محیط‌های متفاوت را آسان کرد، بغداد به صورت هسته مرکزی امپراتوری بزرگی درآمد که قلمرو آن از اسپانیا تا هندوستان را شامل می‌شد. جامعه اسلامی به قول جوئل کرمر «حتی از جهان یونانی مآبی و رومی هم جهان وطنی‌تر بود، اوج پیشرفت در نیمه دوم قرن چهارم در زمان حکومت نسبتاً روشن‌اندیش و تسامح‌پیشه آل بویه در عراق و غرب ایران رخ نمود، امیران و وزیران دیلمی ولی نعمتان نیرومند علوم و فنون بودند؛ عصر آل بویه بی‌گمان اوج دورانی بود که آنرا "رنسانس اسلامی" می‌نامند، که هم‌دوره عظمت فرهنگ اسلامی در سده‌های نخستین محسوب می‌شود.^(۱)» هم‌چنین، جوئل کرمر سیمای این عصر را به طور کلی، نظر به تُخبگان فرهنگی و شماری از ویژگی‌های برجسته آن، در سه وجه (مقوله) خلاصه و فرانموده است: فردگرایی، جهان‌وطنی، دیانت‌گریزی. اما جهان‌وطنی فرهنگی و کثرت‌گرایی این عصر، حال و هوایی ایجاد کرد که شکاکیت به طور طبیعی در آن شکوفا شد؛ و از قضا شکاکیت در میان همان محافل فلسفی خانه کرد، که به دلیل سست کردن ایمان نیندیشیده و نسنجیده مردمان عامی سرزنش شده بودند. فلاسفه قائل به نسبت در ادیان شدند، چون برای اعتبار دینی خاص دلیل و برهانی وجود نداشت، شخص می‌بایست از یک دینی پیروی می‌کرد؛ و لذا مطلوب‌تر این بود او به دینی وفادار ماند، که نیاکانش به آن معتقد بودند و با آن او را بار آورده بودند.

اما دیانت‌گریزی (سکولاریسم) و گیتی‌گرایی، از آن‌رو که اقلیت (خواص) خلاق به ویژه فلاسفه و دانشمندان، دین را قالبی اعتباری برای امور اجتماعی و رفتار عامه می‌دانستند، دین بی‌آنکه از میان برود یا قدرتش را از دست دهد، فاقد نیروی کاملاً معتبر و خود امری اجباری بود؛ دین را نمی‌توان کنار گذاشت یا از میان برد، چه عاملی است که باید به آن اهمیت داده شود و به حساب آید، اما فلسفه مستقل از دین و علم کلام - نه فرع بر آنها - شمرده می‌شد. اساطیر دینی در حکم حقایق رمزی مفید برای استفاده توده مردم جایز بود، مباحثات مذهبی در میان فلسفی‌اندیشان حکم تمرین‌های

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۳۴ و ۱۴۰.

فکری آمیخته با شوخی داشت - نه برخوردهای فرساینده ایمان و اعتقاد -، و این‌گونه تلقی با شکاکیت همراه نبود. اندیشه «تکافوی ادله» بدان معنا که ادعاهای متناقض ادیان و نظام‌های عقیدتی، به یک اندازه معتبر یا بی اعتبارند، در میان روشن‌اندیشان و مخصوصاً متکلمان رواج داشت. ژوزف فان اس بر این اعتقاد است که، تعلیم تکافوی ادله (تشابه دلایل) با نظریه شکاکان قدیم یعنی با «Isosthe neia ton logon» مطابق است. او نشانه‌های این مضمون را در محیط قرن سوم حاکم بر شهر بزرگ بغداد - یعنی - کثرت اعتقادی می‌بیند، و نمونه‌وار می‌گوید که در بغداد مجالسی وجود دارد، مانند محفل مانویان کذاب و شیاد که اغلب زیر پوشش تشیع غالی پناه گرفته‌اند...؛ وی شک را به عنوان تکافوی ادله همان «زندگی آگاهی» (Lebensgefühl) می‌داند، که بایستی چنین فرض کرد آنچه از شکاکیت فلاسفه برمی‌آید، زندگی آگاهی آن عصر نیست بل همانا «زندگی آگاهی» محافل فلسفی است. علم کلام که به عنوان دفاع جدلی و عقلی از اسلام پدید آمده بود، در آن زمان در میان مدافعان برجسته‌اش تا حد دعوای لفظی کسالت‌بار، سفسطه و طرفداری از استادان مکاتب، سرخوردگی اعتقادی و قدم گذاشتن به راه شک، و با بدعت و فساد اخلاقی انحطاط یافت. اعتقاد بر این است که روح شکاکیت را تا اندازه‌ای می‌توان با این امر توضیح داد، که شیعیان خصوصیت سیاسی و به شدت نافذ «زندگی روحی» (Geistesleben) این دوره را بنیان گذاشتند.^(۱)

درباره اهل اعتزال باید گفت که مکتب معتزله بصره و بغداد شاخه دیگری در «ری» ایجاد کرد، مذاهب متکلمان مختلف بود (اشعریان که سنی بودند) و معتزلیان هم به دو فرقه سنی و شیعی تقسیم می‌شدند، که اکثریت شیعیان را جناح پیروان زیدیه تشکیل می‌داد. تشیع امامی که (مانند مکتب شیخ صدوق) مخالف با علم کلام بود، کمتر از تشیع زیدی و معتزله به یکدیگر کشش داشتند؛ با این حال همکاری امامیه با معتزله امری غیرعادی نبود، شماری از معتزلیان در قرن سوم جذب امامیه شدند. اما مذهب اسماعیلیه (به شکل یک نهضت انقلابی مخفی) روی به طبقه روشنفکران، به ویژه اعضای طبقه کاتبان و وزیران و نیز طبقات پایین آورد؛ تفرقه میان شاخه‌های فاطمی و قرمطی این جنبش، هم از سال ۲۸۶ که عییدالله مهدی در شام ادعای امامت کرد آغاز شد. اولین فعالیت تبلیغی اسماعیلیان در شمال غرب ایران (جبال) با آغاز این نهضت در

۱. همان (ترجمه حنایی کاشانی)، ص ۴۲، ۴۶-۴۷ و ۲۶۸-۲۶۹.

قرن سوم مقارن بود، نخستین داعی مردی به نام خلف بود که عبدالله بن میمون قداح (بانی موعوم اسماعیلیه) او را به «ری» فرستاد؛ قداح اطمینان داشت که در ری و اطراف آن (آبه و قم و کاشان و ولایات طبرستان و گرگان) شیعیان بسیاری وجود دارند، که دعوت اسماعیلیه را اجابت خواهند کرد؛ داعی دیگر که به خراسان رفت، توفیق یافت که امیرحسین بن علی مرورودی را بدان کیش درآورد؛ امیر مذکور سرانجام خود در حدود سال ۳۰۸ ق داعی الدعاة اسماعیلیه در خراسان شد، همو و برادرش برای فیلسوف مشهور ابوزید بلخی (رفیق حکیم رازی) صلّه و پاداش مقرر کردند، اما وی روشهای تأویل مخدومان اسماعیلی خود را مورد تعرض قرار داد. در تعالیم سیاسی محمد بن احمد نسفی (نخشبی) جانشین داعی مرورودی، محمد بن اسماعیل (ابن جعفر الصادق) جای «مهدی» منتظر را گرفته، وی از جمله توفیق یافت امیر نصر بن احمد سامانی را به کیش اسماعیلی درآورد.

در «ری» رهبری دعوت اسماعیلیه به ابوحاتم رازی رسید، که در این مقام داعیانی به طبرستان و اصفهان و آذربایجان و جرجان روانه کرد، خود او هم توفیق یافت که احمد بن علی امیر ری را به مذهب اسماعیلی درآورد؛ ولی پس از هجوم سامانیان به ری (سال ۳۱۳ هـ) ابوحاتم رازی مرکز فعالیت‌های خود را به طبرستان انتقال داد، به سران سپاه دیلمی پیوست که تحت فرمان اسفارین شیرویه بودند و به اسماعیلیه گرویدند. هنگامی که مردآویج گیلی (زیاری) جانشین اسفار شیرویه شد، ابوحاتم تقریب خود را همچنان حفظ کرد و مردآویج را به جمع پیروان خود درآورد؛ مناظره میان ابوحاتم اسماعیلی و حکیم رازی (کتاب اعلام النبوة) ظاهراً در ری و در حضور مردآویج زیاری صورت گرفته است. اما مردآویج در آخرین سالهای عمر خود با اسماعیلیان به دشمنی برخاست، آنان را بیرحمانه پیگرد و آزار نمود، ابوحاتم رازی مجبور به فرار به دربار «مفلح» یوسفی (نایب بنو الساج) فرمانروای آذربایجان شد، که او را نیز به کیش خود درآورد؛ وی در همانجا درگذشت، و داعیان اسماعیلی را آشفته و سرخورده به حال خود گذاشت. به نظر ما علت واگرایی مردآویج از مذهب اسماعیلی، به احتمال قوی همان شعار اتحاد دین و دولت (موازی با شعار سازش دین و فلسفه در نزد ایشان) بود، حال آنکه مردآویج هرگز قصد پیروی از شریعت اسلامی نداشته است. باری، گویند که ابوطاهر جنّابی قرمطی فرمانروای بحرین و ابوحاتم رازی اسماعیلی داعی جبال، هر دو

قران مشتری و زحل را در سال ۳۱۶ ق / ۹۲۸ م نشانه‌ای از ظهور قریب‌الوقوع مهدی و پایان حکومت اسلامی می‌دانستند؛ چه قرامطه هنگامی که در سال ۳۱۷ به مکه حمله بردند، و حجرالاسود را از کعبه برداشتند، به اوج فعالیت انقلابی و ضد اسلامی خود دست یازیدند؛ اما در دهه دوم سده چهارم (ح ۳۱۹) هنگامی که جوانی اصفهانی را به نام «زکریا» به عنوان مهدی موعود علم کردند، مجبور به عقب‌نشینی شدند؛ این متمهدی اصفهانی ظاهراً ادعا می‌کرد که محمد بن اسماعیل «قائم» است؛ در نتیجه، این واقعه در اندک زمانی به نسخ شریعت و برقراری اباحیگری فرجامید، که بنا به اعتقاد رایج پیامد ظهور مهدی بود؛ و چون آشکار شد که این شخص شیاد است، جنبش اسماعیلیان بر اثر انحرافات و آشفتگی اعتقادی دچار تزلزل گشت. گمان می‌رود که ابوحاتم رازی هم در این زمان بود که به تألیف کتاب *الاصلاح* پرداخت، و در آن اعتقادات اباحی مذکور در کتاب *المحصول* نسفی را مورد انتقاد قرار داد؛ چه از جمله در این کتاب آمده بود که، اعتبار شریعت فقط تا زمان ظهور مهدی است. آنگاه ابویعقوب سجستانی داعی در کتاب *النصرة* خود، به دفاع از اباحیگری نسفی و تکمیل نظام نوافلاطونی او برخاست، هم او جانشین ابوحاتم در «ری» شد و داعیان موصل و بغداد را هدایت کرد.^(۱)

از جمله اقلیت‌های مذهبی غیراسلامی (اهل ذمه) مسیحیان در حیات فکری بغداد وظیفه مهمی برعهده داشتند، در حقیقت ترجمه علم و حکمت از زبانهای یونانی و سریانی به عربی در انحصار آنان بود؛ دانشوران مسیحی آن دوره با حفظ سنت تحقیقات فلسفی - که به دوران مکتب اسکندرانی اواخر عهد باستان و شعب آن در مراکز همچون انطاکیه و حران بازمی‌گشت - پیشتازان تحقیق در فلسفه قدیم بودند. کلام مسیحی در دوره اولیه اش فلسفه را کتیزک خود می‌شمرد، لذا «کلیسا» همچون مراجع دینی مسلمان و یهودی مشروعیت فلسفه را به پرسش نمی‌گرفت. باید گفت فلاسفه مسیحی (اهل ذمه) که اغلب طبیعی دان و طیب و مادی مسلک بودند، در دنیای اسلام به تفکر فلسفی محض بسی بیشتر خدمت کردند و اصولاً بانی و مؤسس شدند؛ زیرا فلاسفه مسلمان که تحت سلطه دولت یا شریعت اسلام قرار داشتند، هر یک به نوعی ملزم یا مجبور به داخل کردن دین در فلسفه (اتحاد دین و حکمت) شدند، که البته این

۱. تاریخ و عقاید اسماعیلیه (دکتر فرهاد دفتری)، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای؛ تهران، نشر فرزانه، ۱۳۷۵، صص ۱۴۲-۱۴۵. / احیای فرهنگی در عهد آل بویه (جوئل کرم)، صص ۱۱۳-۱۱۹.

معجون در حقیقت نه دیگر «فلسفه» به مفهوم اخصّ کلمه بود، و نه دیگر «دین» به معنای اصلی و واقعی آن که اسلام گفته است. دانشوران مسیحی حکمت باستان را مجدّانه در مکاتب خود حفظ کردند، و برای کشف نسخه‌های خطی مسافات طولانی حتی تا بیزانس (روم شرقی) را پیمودند. آنان حاملان اصلی میراث فرهنگ قدیم (کلاسیک) به جهان اسلام بودند، هم به یمن کار اساسی آنها در ترجمه و تصحیح متون بود که متفکران مسلمان و یهودی توانستند به تحصیل فلسفه پردازند. مسیحیان در وهله اول پُرساختن فضای فکری دوره مورد بحث را، با آرمان باستانی «انسانگرایی» (Humanitas) انجام دادند؛ برای مسیحیان به مثابت گروه اقلیت (اهل ذمه) تأکید بر ذات کلی انسان، در حکم مأمی آسوده از تبعیض‌های روانی و اجتماعی وابستگی به گروهی خاص بود. مسیحیان سُریانی‌زبان نیز در مقام اعضای جامعه اقلیت، با تزریق افکار و اندیشه‌های «بیگانه» در جریان اعتقادی اکثریت مسلمان بر جامعه، و در کوششی آشکار برای رهایی از حاشیه‌نشینی خویش نقش فرهنگی نوآورانه‌ای داشتند. مکتب یحیی بن عدی که طی سده چهارم، جریان مسلط در تحقیقات فلسفی دارالسلام (بغداد) بود، گواه بر سهم فرهنگی بسیار دانشوران مسیحی شرقی است.^(۱)

اما ابوزکریاء یحیی بن عدی شاگرد حکیم محمد بن زکریای رازی بود، فیلسوف نسطوری دیگر ابوبشر متی بن یونس دیرقنائی (م ۳۲۸ ق) در بغداد از آموزگاران مسلمان و مسیحی دانش آموخت، و از جمله شاگردان او فارابی و همان یحیی بن عدی بودند. فارابی همچنین منطلق را نزد فیلسوف مسیحی یوحنا بن حیلان آموخت، با رفتن او به دربار حمدانیان در حلب، یحیی بن عدی سر حلقه پژوهشگران تحقیقات فلسفی در بغداد شد، و محفل بزرگی از پیروان ادیان مختلف تشکیل داد. به طور کلی، شاید بتوان گفت که نقش دانشمندان و حکمت‌پیشگان مسیحی به مثابت پیشتازان جنبش نوزایی (رنسانس) اسلامی، حسب قیاس دقیقاً مماثل با سهم دانشمندان و حکمت‌پیشگان اسلامی در رنسانس مسیحی (اروپا) بود؛ زیرا همان‌طور که علمای مسیحی در دنیای اسلام به سبب «اهل ذمه» بودن، مورد تسامح یا مصون از اتهامات دینی «کفر» و «الحاد» ملازم با تفکر فلسفی بودند، که معمولاً چنین اتهامات مقرون با تکفیر و پیگردهای شرعی و تعقیب جزایی و تعزیرات حکومتی است؛ علمای اسلامی نیز در ثغور روم یا

۱.۱ احیای فرهنگی در عهد آل بویه، صص ۱۲۲-۱۲۳.

دارالحرب با دنیای مسیحیت (چنان‌که در جنگهای صلیبی) و یا در شبه‌جزیره اندلس و جنوب ایتالیا، تقریباً هم بدین‌گونه رفتار تسامح‌آمیز با زنهاری (اهل ذمه) از طرف مقامات کلیسایی و مراجع قدرت کاتولیک مواجه بودند، اشاعه اندیشه‌های تشکیکی «غیرمذهبی» و الحادی پیشیناز دوران نوزایی فرهنگی و سپس عصر روشنگری در اروپا هم بدین نبط صورت پذیرفت؛ گواه بر این امر از جمله آن‌که به قول پاول کراوس، اندیشه‌های الحادی و ضد نبوی حکیم رازی در کتاب *ترفندهای پیامبران و نقض ادیان*، ظاهراً در مفهوم «De tribus im postoribus» بسیار مورد توجه عقل‌گرایان اروپایی شد که از آنها تأثیر یافتند، همان معنا که گفته‌اند امپراتور فردریک سیسیلی دوم (۱۲۲۰-۱۲۵۰ م) نیز بدان عنایت ورزید.^(۱) استتار «یونانی» و «حرانی» حکیم رازی - که در فصول دوم و سوم بدان خواهیم پرداخت - در بیان نظریات فلسفی خویش - که لامحاله متضمن اعتقادات الحادی و تشکیکی است -، تحت شرایط و سیطره دولت و شریعت اسلامی همانا شگردی است از این دست که چون آنها نیز اهل ذمه بودند.

صابثان «حران» از اقلیت‌های کوچک که با حيله‌ای خود خواسته، و با تسامح از طرف خلیفه مأمون عباسی اهل ذمه برشمار آمدند، سهم و سعی آنان در فرهنگ اسلامی و در زمینه فلسفه و علوم و ادبیات چشمگیر بود. هم آنان مانند اقلیت مسیحی در انتقال فرهنگ جامع دوران باستان به جهان اسلام، کاری اساسی انجام دادند و علوم مورد توجه آنها طب و نجوم و ریاضیات بود. ابونصر فارابی در حران مرکز اصلی صابثان دانش آموخت، ابوعبدالله بتانی (م ۳۱۷ ق) منجم بزرگ در حران از خانواده‌ای صابثی در وجود آمد. شواهد بسیاری بر وجود محافل روشنفکری در سده‌های سوم و چهارم هست، که فرهیختگان در آنها نظر به انگیزه‌های خردورزانه و عشق به اندیشه آزاد وجه مشترکی می‌یافتند؛ و لذا فراتر از اختلافات دینی و مذهبی این‌که تمامی ادیان تمثلات رمزی حقیقت‌اند، خود به فضای تبادل آزادانه اندیشه‌ها مدد می‌رساند. جوئل کرمر برحسب گزارش‌های ابوحیان توحیدی و قاضی عبدالجبار، بدین نگره‌ها فرارس شده است که تعالیم اخوان‌الصفاء ذاتاً فلسفی است (طریق عقلانی برای رستگاری نفس) و شرایع بیان ظاهری تعالیم باطنی‌اند، آنان شیوه‌های باطنی را اختیار کردند که در اسلام با قداحیه (اسماعیلیه) آغاز شد. دیگر فلاسفه (ابوزید بلخی، ابوالحسن عامری، و...) نیز از تدبیر

1. *First Encyclopaedia of Islam* (1913-1936), vol. VI, pp. 1135-36.

مشابهی استفاده کردند - یعنی - بدعتهای فلسفی خود را پشت سر روایت شیعی از اسلام مخفی نمودند. اخوان الصفا برخلاف فلاسفه بغداداند - یعنی: ابن زرعه، ابن خمار، ابوالخیر، ابن یعیش، ابوسلیمان، نوشجانی؛ زیرا فلاسفه به دین خاصی که داشتند عمل می‌کردند، حال آن‌که اخوان الصفا با این که اسماً مسلمان بودند، حقیقتاً به اسلام اعتقاد نداشتند و یا به آن عمل نمی‌کردند. محمدبن زکریای رازی که نماینده عقل‌گرایی است، حتی منکر وحی شد و از خودمختاری عقل به شیوه‌ای دفاع کرد، که یادآور جنبش روشنگری اروپایی در سده هیجدهم است. رازی همچنین نماینده جلوه‌ای دیگر از انسانگرایی - یعنی - تصوّر پیشرفت علمی است، رازی تنها شخصیت نسبتاً مستقلی بود که در قلّه انسانگرایی ایرانی ایستاد. خصومت رازی و منادیان وی (ابن مقفع، ابن وراق، ابن‌راوندی) با دین حاکم، آنان را از اکثر فلاسفه متمایز می‌سازد؛ چه آنان تنها عقل‌گرایان صرف نبودند، بلکه ملحدانی بودند که حکومت و نظم اجتماعی را تهدید می‌کردند.

«رازی و هم‌اندیشان وی که به آیین کهن "مجادله" با دینهای وحیانی ستیزش نمودند، مضامین حملات آنها را می‌توان تا فروریوس صوری و پروکولوس دهری پی گرفت. بیشتر فلاسفه اسلامی کوشیدند از حمله به اصول اسلام دوری گزینند، در واقع آنان صمیمانه معتقد بودند که اساطیر و رموز دینی، لازمه مصلحت جامعه و رفاه انبای بشر (صلاح‌الخلق) است. سنت‌ستیزی (تشیع) که فلاسفه نماینده آن در اسلام بودند، اساساً غیر از آن سنت‌ستیزی بود که ملحدانی مانند ابن‌راوندی و رازی، یا به نحوی فدائیان اسماعیلی معرف آن بودند. ترکیب "امامان انقلابی" با فلاسفه ضد سنت (همچون فدائیان با فارابی) تقریباً معادل با بمب‌گذاری زیربنای اسلام است؛ فلاسفه با حزم‌اندیشی و محافظه‌کاری از برانگیختن دلواپسی‌های جامعه سنی اجتناب کردند، بدین ترتیب موفق به حفظ انتقال یک میراث فرهنگی بیگانه (فلسفه) در مدار جهان اسلام شدند. اما رازی و منادیان دین‌ستیز او همان مضامین ضد دینی را تکرار می‌کردند، که قدمت آنها تا مناقشات عصر بغان‌پرستی می‌رسید؛ چه بر طبق چنان نگرش‌ها "وحی" غیرحقیقی است، انبیاء و رسولان جادوگران محض‌اند (با تجلیل ملازم آن از عقل به منزله یگانه راهنما و اصل مشترک نوع بشر) و به نظر آنان دین تعلیمی ابلهانه است، که برای عوام بی‌فرهنگ مناسب بوده باشد؛ دین مخالف با عقل و تفکر نظری در فلسفه است، مشوق هواداری کورانه از ایمان است، دین شامل تعلیمی مهممل و بی‌معناست

(تشبیه، خلق، و غیره) و تناقضات موجود در میان ادیان و بین آنها نیز، همانا سائق به تنگ نظری و قدرت طلبی دنیایی و منازعات جاری است.^(۱)

ب. «ری» مغانی:

ابن فریغون (ح ۳۷۲ ق) در شرح «ری» گوید که شهری عظیم و آبادان... مستقر پادشاه جبال... و محمد زکریا بچشک از آنجا بود...^(۲) بیان وجه تسمیه «ری» و ریشه شناسی نامجای آن، یا بعضی مطالب جغرافیای تاریخی راجع به آن ناحیت، البته از حیطة موضوعی این گفتار و کتاب (حکیم رازی) بیرون است؛ ولی به سبب آن که تاکنون هیچ یک از ایران شناسان و یا زبان شناسان، در این خصوص ابداً اشارتی یا اظهار نظری نکرده اند و به دلایل دیگر، موقع را مغتنم دانسته اجمالاً بدین موضوع هم در اینجا رسیدگی می کنند.^(۳) یاقوت حموی گوید «ری» (به فتح اول و تشدید ثانی) کلمه عربی شده ای است، که اصل آن از «رَوَيْتُ» (= روایت کردم - کنم!) باشد.^(۴) روایت ابن فقیه همدانی باز معقول تر است که «کلبی گفته آنجا به اسم "رَوَى" از فرزندان بیلان بن اصبهان بن فلوج بن سام بن نوح نامیده شده، چه در جایگاه شهر ری بُستان بوده که وی بدانجا برآمد و آن را بنا کرد».^(۵) تمام حقیقت در همین یک کلمه نهفته، که «ری» یک راغ و بُستانی بوده است؛ اما پیشتر سزا است که عقیده مردمان باستان هم در خصوص تسمیه شهر ری گفته آید، چنان که استرابون (کتاب ۱، فصل ۳، بند ۱۹ / ک ۱۱، ف ۹، ب ۱) در سخن از تغییرات ارضی، به نقل از دوریس یاد کند که «رگای» (Rhagae) مادستان، نظر به شکاف (گسل) های واقع در زمین نزدیک دروازه قزوین بر اثر زمین لرزه، چنین اسمی یافته - یعنی - نامجای «رگای» خود از زمین لرزه ای پیدا شده که در آنجا رخ داده،

۱. احوای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه حنایی کاشانی، ص ۱۰۰، ۱۳۳، ۲۵۳، ۴۱۲، ۴۴۳ و ۴۴۴.

۲. حدود العالم، طبع دکتر ستوده، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، ص ۱۴۲.

۳. باید بگویم که گفتارهای وجه تسمیه «طهران - قصران» و «نساها ی باستان» و جز اینها به قلم این نویسنده، که بعضی نشریات تخصصی مراکز علمی کشور قرار بر چاپ آنها می گذارند؛ غالباً طرد و گم و گور می شود، غافل از آن که نوشته های این بنده تاکنون هرگز زمین نمانده است؛ همین گفتار «ری مغانی» در پژوهشهای ایران شناسی (نامواره دکتر افشار)، جلد سیزدهم، ۱۳۸۱ (ص ۴-۳۶) چاپ شده است.

۴. معجم البلدان، طبع ووستنفلد، لایپزیگ، ج ۲، ص ۸۹۲.

۵. مختصر البلدان، طبع دخویه، لیدن، ص ۲۶۸.

شهرهای بسیار و دوهزار قریه از میان رفته و رودها هم دگرگونی‌های چندی پیدا کرده‌اند.^(۱)

قدیم‌ترین ذکر نامجای «ری» در نویکنده داریوش یکم هخامنشی است (DB, 2, 71f / 3, 2f) به صورت «رگایا» (Ragaya) در وقایع سالهای ۵۲۱-۵۲۰ (ق.م) گوید که فرائورتس / فرورتیش مادی به ناحیت «رگه» در مادستان گریخت، من سپاه فرستادم». او را گرفتند و آوردند و در همدان به دار آویختند؛ آن‌گاه هم از «رگه» یک سپاه پارسی به یاری پدرم هیستاسپ / ویشتاسپ در پارت فرستادم». صورت رگا (Raga) فارسی باستان در تلفظ عیلامی «رک-قان» (Rak-qa-an) و در اکدی «را-گه» (Ra-ga) و یونانی آن «راگس» (Rages) که اکنون همین «ری» (Rai) نزدیک تهران است.^(۲) در کتاب اوستای زردشتی هم (یسنای ۱۹، بند ۱۸) از ایالت «ری» (Ragha) یاد شده، که «زردشت» مان (= مانند زردشت کسی) راد بزرگ فرمانروای آنجا بوده، حاکی از آن‌که ناحیت «رغه» سرزمین قبیله مغان ماد باشد.^(۳) مارکوارت «رگه» را در عهد باستان اسم قوم یا قبیله «راگیش» (Ragis) دانسته، که به صورت «رازیگ، راجی» فارسی میانه و در ارمنی «رژیک» (Razik) و فارسی نو «رازی» تداول یافته است.^(۴) لیکن «رگه» اسم قوم یا نامزند نیست، البته «رازیگ / رازی» (اسم منسوب) به معنای اهل ری، بلکه «رگه» اسم مکان یا نامجای است. اساس فقه اللغة ایرانی «ری» فارسی را که در پهلوی «راک / راگ» (Rak/Rag) و در کتاب وندیداد (۱۶/۱) به صورت «راغ» (Ragh) و در یونانی «راگه» (Raga) و در سریانی هم به مانند یوناندهشن (۴۰/۳۱) به گونه «ری» (Rai) آمده، نمونه‌ای از تحوّل جزء «اگه» (-aga-) فارسی باستان و اوستایی (Raga/Ragha) به صورت «ای» (ai) فارسی نو گواه نموده است.^(۵)

ممکن است در بادی نظر حسب قرائن تاریخی-جغرافیایی چندی، از جمله این‌که

1. *The geography of Strabo*, tr. by H.C. Hamilton, vol. I, London, 1854, p. 94; vol. II, 1856, p. 250.
2. *Old Persian* (R. Kent), New Haven, 1953, pp. 124, 127, 205.
3. یسنا (پورداوود)، ج ۱، ص ۲۱۲، / دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۵ و ۳۴۲، / تاریخ ماد (دیاکونوف)، ص ۴۶۳.
4. *ĒRĀNŠĀHR*, Berlin, 1901, p. 122.
5. *Grundriss der Iranischen Philologie*, b. I, ab. 2, p. 46.

گفته‌اند «ری» در عهد جاهلیت «آزاری» (Azari) نام داشته^(۱)، که در دوره اسلامی «ارازا» (Araza) فرگشته از صورت کهن «رغا / راگ» گفته‌اند^(۲)، چنین استنباط شود که شاید وجه اصلی و قدیم این نامجای «Araga» بوده، پس به قیاس با وجوه مماثل و بنا به قرینه تاریخی هم بسا بتوان آن را صورتی از «Aeraga» یا «Iraga» منسوب به نامزند «اریه» (Aria) دانست، که در این صورت شهر «ری» به مفهوم ماندگاه قبیله‌ای آریایی خواهد بود، فرضیه‌ای ناگفته که گویا میل باطنی مارکوارت به بیان آن بوده است. لیکن وجه «ارازی» احتمالاً ناظر به ریشه لغوی «لرز» فارسی در پهلوی «ررز / ارز» (rīz) و همان «لرزگ» (= زمین لرزان) باشد، که بیشتر عقیده اهالی ری باستان در باب تسمیه شهرشان به سبب زمین لرزه‌های آنجا به نقل از استرابون گذشت. صرف نظر از آن که صورت قدیم و ماده اصلی کلمه «Rag» هم (بدون هیچ جزء مبدوء یا محذوف) سائق به مفهوم «آریا» یا «لرزه» نیست، ظاهراً تنها معنای مقبول کلمه همین «راغ» (بر وزن «باغ») به معنای «صحرا و دامن کوهی که به جانب صحرا باشد» [برهان قاطع، ۹۲۹/۲] که هم در ایرانی کهن «راگه» بدین معناست (ص ۹۳۰ ح) و در سغدی و خوارزمی نیز «رَغ (rag) - راغ (rag) - راگ (ragh)» به معنای بیابان و صحرا (desert) و «راغه / راگی (ragy/rage)» به معنای «متروک و کویری» (deserted) می‌باشد.^(۳) البته نامجاهای چندی پیرامون «ری» گواه بر نشیمن‌گزینی آریائی‌ان کوچیده به دامنه‌های جنوبی کوهستان البرز هم باشد (از حدود اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره یکم ق.م) که به لحاظ باستانشناسی فرهنگ و تمدن ایشان به عنوان «سفال خاکستری» مشهور است.

اما گواه بر این که «ری» به لفظ و معنای «راغ» (= دشت و صحرا) ست، همانا وجود نامجاهای مترادف با آن در همان منطقه (دامنه جلگه‌ای و کویری جبال البرز) مانند آنچه امروزه هم تحت اسامی «ماهدشت، مهردشت، قصردشت، و جز اینها مشهور است؛ چنان که دشت بزرگ میان «ری» و قزوین و همدان را قدیماً «دشتی» (دشت بگ / بغ = صحرای خدا) می‌گفتند، که امروزه به اسم «بوئین زهرا» معروف است. در سمت مشرق ری و شمال ورامین نیز دشت «خوار» (سردره خوار) گرمسار، در اصل به معنای «سهلی

۱. مختصرالبلدان (ابن فقیه)، ص ۲۶۹ / معجم البلدان (یاقوت)، ج ۲، ص ۸۹۵.

2. *IRAN im mittelalter* (P. Schwarz), Hildesheim, 1969, p. 743.

۳. فرهنگ سغدی (فارسی-انگلیسی)، تألیف دکتر بدرالزمان قریب؛ تهران، فرهنگان، ۱۳۷۴، ص ۳۳۹.

و هموار" (هامون) در قبال و دامنه "پتیشخوار" (= جبلی و ناهموار) - یعنی کوهستان البرز / طبرستان بوده است.^(۱) اسم منسوب یا وجه وصفی دو نامجای مشهور "ری" و "مَرَو" را معمولاً "رازی" (راگیک / راجیک) و "مروزی" گویند و نویسند، زیرا که لابد قاعده اسامی مختوم به "گ / غ" چنین مطرّد است؛ فلذا علی القیاس "مرو" (marv) نیز در وجه دیگر "مرگ / مرغ" (margh/marg) هم به معنای "مرغزار" (دشت گیاهی) باشد، چنانکه "مرگ" (مرج) هم به گونه "مرو" (maru) در نویکنده داریوش (DB2, 25-20) شهری در مادستان بوده است.^(۲) اما چنین نماید که "مرو" از جمله - نیز - نام شهر معروف "مرو" شاهجان خراسان، در شکل‌های "مرغ / مرگ / مرج" (جمع معرب آن "مُرُوج") مرادف با "ری" (رگه / راغ) اندک تفاوتی در مدلول داشته باشند؛ چه "مرو / مرغ" دشت سبزه‌زار (steppe) را گویند [برهان، ۱۹۸۱/۴، ۱۹۹۰ و ۱۹۹۷] ولی "ری / راغ" بیابان خشکزار (desert) بوده باشد، در حال، هر دو با "خوار" و "دشت" پیرامون شهر "ری" هم معنی‌اند.

به علاوه، آن سوی ری (میان کرج و قزوین) یک «مرگانه / مرغانا» (margana) یاد شده، که وجه دیگر آن «مرگوا» (مرگبا / مرغبا) و «مرغبویه / مرجبویه» می‌باشد^(۳)؛ این نیز از ماده «مرو / مرگ» به معنای «دشتگان / دشت خدا» که ظاهراً همان «دشتی» پیشگفته است. «مرجی» (مرج + بی = دشتی) نیز که یاقوت به نقل از اصطخری همبر با «السّد» از دیه‌های بزرگ ری یاد کرده^(۴)، چنانکه اصطخری جزو روستاهای بزرگتر از «خوار» ری گوید: «سد» دیهی معروف در دوفرسنگی آنجا، کلید باغهای بزرگ آن پنج‌هزار است و در این دیه هر روز ۱۲۰ گوسفند و ۱۲ گاو و گوساله به خرج می‌شود،^(۵) هم به معنای راغ و باغ است؛ گواه این‌که مارکوارت در شرح آمودریا (جیحون) گوید که «راغ» (Rag) یا رود «سده» (Sadda) اکنون در افغانستان در شرق «سمت بالا» (با عبور از آندی «چراغ / چَر + راغ // چراگاه») به پنجاب جیحون می‌ریزد.^(۶) پس چندان دور از

۱. رش: درگزین تاکاشان. (پ. اذکائی)، صص ۸۲-۸۴ و ۸۷-۹۰.

2. *Old Persian*, (Kent), pp. 121, 123, 202.

3. Schwarz, *IRAN...*, p. 799.

۴. معجم البلدان، ج ۲، ص ۸۹۴؛ ج ۳، ص ۵۳.

۵. مسالک و ممالک، ترجمه کهن (طبع ایرج افشار)، ص ۱۷۱ / ترجمه تستری (طبع همو)، ص ۲۰۱۸.

6. *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938, p. 54.

صواب نباشد که ابن فقیه همدانی گوید: «در جایگاه شهر ری بُستانی (باغ و راغ) بوده... خاندانی به نام "الحریش" پس از بنای شهر در آنجا فرود آمدند».^(۱) ما کمترین تردیدی نداریم که نامزند «حریش» (ahris) همانا صورت معرّب لفظ «اریگ» (= آریایی) است، همان که مارکوارت به عنوان قوم «راگیش» (مراد ← «اریگش») به مفهوم «آریایی» یاد کرده، این نگره بر روی هم چنین تأیید می شود که تیره ای از آریاییان در جایگاه موسوم به «راغه / رگا» (ری / راغ) نشیمن گزیدند. از نامجاهای مظان ماندگاه های آریایی پیرامون شهر ری، می توان «رنبویه / ارنبویه» (Aranbuje)، ورامین (Va-Ramin) و خصوصاً قلعه «ایرج / Arig» (دژ آریایی) را یاد کرد، که گویند همین اسم خرابه های شهر ری باستان نزدیک ورامین بوده است.^(۲) ورامین ممکن است به قیاس با «رامیثن» (Ra-methan) پایتخت کهن شاهان بخارا، که صورت قدیمتر آن «اریامیثن» (Aria-methan) به معنای «میهن آریا / ماندگاه آریاییان» باشد، بنای آن را به سیاووش نیمه افسانه ای نسبت داده اند^(۳)؛ ولی گمان ما این است که «ورامین» به معنای «فراسوی میهن» آریایی، هم به تعبیر قدیم «بیرون» یا به تعبیر جدید «روستای» آن سوی شهر ری باشد.

باری، مغان یکی از شش قبیله مادی که هرودوت (۱۰۱/۱) یاد کرده، همو (۱۰۷/۱) در شرح پادشاهی آستیگ بن کیاکسار مادی (۵۸۴-۵۴۹ ق م) ایشان را به مثابه خوابگزاران و کاهنان دربار شناسانده است.^(۴) مفهوم کلمه «مغ» (magu) چنان که ما تحقیق کرده ایم، همچون اسم جمع در معنای قریب خود «انجمن سرودخوانان»، یا دقیق تر با توجه به هنجارهای اجتماعی در سه هزار سال پیش، همانا جماعت «وژدگوبان» بوده اند، که در آیین های رازآمیز جادویی کارکرد یا وظیفه شغل کهنانت را داشته اند. اگرچه در باب نژاد آریایی قبیله مغان ماد باستان بعضی تردیدها رفته است، حسب نظریه بینابینی «مغان یک تیره بومی بودند - نه آریایی و نه سامی - که تنها کاهنان و پیشگویان

۱. مختصرالبلدان، طبع دخویه، ص ۲۶۸ و ۲۶۹.

۲. ری باستان (دکتر حسین کریمان)، ج ۲، ص ۴۸۲، ۵۱۴، ۵۱۵ و ۵۵۵. / *Parthian Stations* (tr. / Schoff), p. 29. / IRAN. (Schwartz), p. 782.

3. *Wehrot und Arang* (Marqwart), pp. 51, 139, 153.

4. Herodoti *Historiae*, vol. I, Libri I, 107. / *The Persian Wars* (tr. by Rawlinson), p. 60.

زبان آور قوم ماد به شمار می‌رفتند»، در این‌که ناحیت «ری» (رغه) میهن و سرزمین قبیله‌ای آنان بوده کاملاً اتفاق نظر وجود دارد.^(۱) چنان‌که پیشتر هم گذشت، به موجب یک فقره اوستایی (یسنا ۱۹، بند ۱۸) ایالت «ری» تحت حکم خلفای «زردشت» (Zarathoushtrotoma) یا مغویان بزرگ بوده، بدین‌سان «مسمغان» (وه‌مغان: مهتر / بزرگ‌مغان) گذشته از حکومت روحانی اقتدار دنیایی هم در قلمرو عشیرتی خود داشته است.^(۲) رساله پهلوی شهرستان‌های ایران (بند ۶۰) شهر «ری» را زادگاه زردشت دانسته، که در گزارشی نام آنجا «آموغ» آمده است.^(۳) شاید شهرستان «آموغ» که ظاهراً وجه لغوی «مغ» در اسم آن پیداست، همان ناحیت «مگو» (magu) باشد که طی نوشته‌های آشوری از حکومت خداوند شهرها / رئیس ایالت گروهی از مادان در آنجا حدود اوایل قرن هفتم (ق م) یادگردیده است.^(۴)

سرزمین مادی «ری» که در اوستا یاد شده، به مثابه «دهیو» (= کشور) دولت دینی زردشتی در آنجا سازمان یافت، و فرمانروای آن عنوان کهن (مسمغان / موبد موبدان) زردشتی داشت. دین زردشتی سرزمین «رگه» سرچشمه زردشتی‌گری سراسر غرب ایران‌زمین و همان‌جا مرکز ترویج دینی بود، در قرارگاه اصلی مغان ماد (ری) دولت دینی زردشتی بر اساس پایگان مغانی شالوده یافت. مغان که طبقه روحانی واقعی دولت ماد باستان بودند، ظاهراً هم‌زمان با تأسیس امپراتوری هخامنشیان دین زردشتی را که در اقصای شرق «ری» پدید آمد - پذیرفتند و به تبلیغ آن پرداختند؛ آموزه‌های این دین با تعالیم قدیمی کیش مغان درآمیخت، تدوین نهایی یسن‌های تازه اوستایی در نواحی مغرب ایران‌زمین صورت پذیرفت.^(۵) مغان مادستان ایران در تاریخ دین و دانش و

۱. گفتار «قبیله مغان» (پ. اذکائی) ماهنامه چیستا، سال ۱۱، ش ۱ (ردیف ۱۰۱)، مهرماه ۱۳۷۲، ص ۲۳، ۲۵، ۲۷ و ۳۰.

۲. یسنا (پوردوود)، ج ۱، ص ۲۱۲. / دینهای ایران باستان (نیبرگ)، ص ۶۰۵ و ۳۴۲. / تاریخ ماد (دیاکونوف)، ص ۴۶۳.

۳. نوشته‌های پراکنده (صادق هدایت)، ص ۴۳۳. / ماهنامه چیستا، سال ۲، ش ۵ (گزارش سعید عربان)، ص ۶۰۲ و ۶۱۳. / شهرهای ایران (کیانی)، ج ۳ (گزارش دکتر احمد تفضلی)، ص ۳۳۷ و ۳۴۹.

4. *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, p. 91.

۵. دین‌های ایران باستان (نیبرگ)، صص ۳۳۸، ۳۴۲-۳۴۳، ۳۷۴، ۳۹۶ و ۴۰۲. / تاریخ ماد (دیاکونوف)، صص ۱۹۴ و ۴۶۳. / ایران در دوران هخامنشی (داندامایف)، صص ۲۰۸-۲۰۹. / *Die Religionen Irans*

(G. Widengren), 1965, p. 110.

حکمت و عرفان اقوام شرق و غرب جهان، نقش و سهم و تأثیر برجسته و اساسی و تعیین‌گر داشته‌اند که طی فصول آتی بدان اشاره خواهد رفت. اما شهر «ری» مغانی به لحاظ این‌که در دامنه «البرز» و میانگاه آن کوه جهانی ایران قرار گرفته (حسب متون اوستایی و روایات اسطوری) که خطّ زمینی آن رشته کوهستان از دورگاه شرقی به سوی دورگاه غربی در تصوّر مغان ماد، ممثّل آسمانی خط اعتدال شرقی-غربی یا دائرةالبروج می‌باشد؛ هم‌چنین شهرری از حیث آن‌که در کوهپایه بلندترین چکاد البرز و میانگاه آن -یعنی- محاذی با قلّه «دماوند» قرار گرفته (همچون محور سمت‌الرأسی شمال به جنوب) خود هم در تصوّر ایشان ممثّل خطّ زوال یا نیمروزان (= نصف‌النهار) ماژیرمکان می‌باشد، فلذا شهر ری مرکز مختصات جغرافیایی و هم مختصات نجومی -یعنی- مبادی طولی (خط زوال) و مبادی عرضی (خط اعتدال) به شمار می‌رفته؛ چنان‌که گستره جهانی در آن مرکز ایران زمین به دو نیم هم‌چند در دو سوی شرقی و غربی (و نیز شمالی و جنوبی تقسیم می‌شده، که این وضع در اصطلاح علم نجوم همانا معبر از «قبة الارض / cupola» (= گنبد زمین) می‌باشد، از این رو شهر ری مرکز قبة الارض ایرانی بوده است. راقم این سطور طی یک رساله علمی که هم بدین عنوان نوشته، وجود یک رصدخانه مغانی را پیرامون شهر ری ضروری دانسته، که ظاهراً رصدگاه مزبور در همان دژ مسمغانی «استوناوند» دماوند (برکنار هبله‌رود) قرار داشته است^(۱)؛ در خصوص خاندان «مسمغان» دماوند، ذیلاً طی فصل علیحده (میان‌پرده) سخن خواهد رفت.

بدین سان، شهر «ری» مغانی یا مسمغانی که از مبادی و مآخذ نیمروزانی (در میانه خط اعتدال به فاصله ۹۰ درجه شرقی به مبدأ «کنگ دژ» آریایی و هم‌چند آن در نیمه غربی) و به طور کلی «قبة» جهانی یا مرکز مبادی مختصات نجومی و جغرافیایی به شمار آمده، مقارن با اتخاذ رسمانه دین «زردشت» فریانی (سکایی) و با تدوین اولی اوستا توسط مغان مادی هم در آن پیوندگاه شرقی و غربی ایران، همزمان با اصلاح و تثبیت گاهشماری اوستایی جدید در نیمگاه سده پنجم (ق م) در امپراتوری هخامنشی، ظاهراً جانشین قبة جهانی «بابل» گردید که هم تمام موارث علمی و دینی (بابلی) میان‌رودانی پس از هگمتانه (همدان) پایتخت مادان بدانجا انتقال یافت. «ری» برخوردارگاه غربی و

۱. رساله قبة الارض ایرانی (در فرهنگ، کتاب ۲ و ۳ / بهار و پاییز ۱۳۷۶، صص ۱۲۵-۱۵۱).

شرقی کیش مغانی و آیین زردشتی، به قول نیبرگ «رویداد نهایی در تاریخ زردشتی هم در آنجا پدیدار می‌شود: برخورد با روح مغان»^(۱)؛ همان مغان که کاهنان کیش کهن پرستش خدایان طبیعی - یعنی - دیوان بودند، و به قول هرتل آنان دین زردشت را به ظاهر پذیرفتند، تا آنرا از درون متلاشی کنند (همان معامله‌ای که حدود ۱۵۰۰ سال بعد عارفان ایرانی با دین اسلام کردند) و به قول دیاکونوف مغان «ری» که در سده ۷ و ۶ (ق م) نمایندگان مذهبی (مغانی) در دربار شاهان ماد بودند، طی دوران هخامنشی هم نمی‌توان آنها را چندان «زردشتی» نام دانست.^(۲) در یک کلمه، آموزه یا باورداشت دینی مغان ماد باستان، تحت عنوان «زروانی» قابل تعریف است، که در فصول آتی (این کتاب) و جای خود به شرح خواهد آمد. غالب مفاهیم کلامی این مذهب «بابلی» است، زروان‌گرایی یک دین نجومی (اخترکیشی) شناخته می‌آید، اندیشه دینی زروانی خود باعث گرایش‌های فلسفی و عرفانی و حتی علمی است، از این رو آنرا دین حکیمان نامیده‌اند که سخت بر مکاتب فلسفی یونان نافذ گشته است.^(۳) اما «ری» باستان پس از همدان پایتخت ماد، یکی از ماندگاه‌های مهم یهودان کوچیده بابلی هم بوده؛ چه احتمالاً اواخر سده هشتم (ق م) حسب اشارت تورات (شاهان ۲، باب ۱۷/۶؛ باب ۱۸/۱۱) شلمانصر پنجم آشوری (۷۲۶-۷۲۲ ق م) جماعتی از ایشان را به شهرهای ماد تبعید می‌کند (۷۲۲-۷۲۱ ق م) که از جمله در همدان و لابد در ری هم ساکن می‌شوند. دو کتاب (سوم و چهارم) از چهارده کتاب برنشته (Apokrif) توراتی «طوبیت» (Tobit) و «یودیت» (Judith) در واقع داستانهای تاریخی‌اند، که پیوند یهودان را با خاک ماد و شهرهای همدان و ری حکایت می‌کنند. «طوبیت» مردی متقی است که همواره میان نینوا و «ری» تردد دارد، سر راه در همدان با بستگان خود دیدار می‌کند؛ در کتاب یودیت هم جنگ بخت‌النصر بابلی (عوض پادشاه آشور) بر ضد ارفکشد پادشاه مادان، در فراخنای دشت «ری» (راگنه) گزارش شده است.^(۴)

ما برخلاف تمام محققان تاریخ ماد ابداً اعتقادی نداریم که ایالت «ری» در دوره استیلای آشوریان جزو ولایات تابعه آنها بوده، محققان در اینهمانی کوه بیکنی (لاجورد)

۱. دینهای ایران باستان، ترجمه دکتر نجم‌آبادی، ص ۳۲۰.

۲. تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، ص ۴۶۴ و ۴۹۰.

۳. گفتار «پ. اذکائی» در ماهنامه چیستا، ش ۱۰۱ / مهرماه ۱۳۷۲، ص ۳۲.

۴. رش: همدان‌نامه (پ. اذکائی)، نشر مادستان، ۱۳۸۰، ص ۵۶-۵۷.

مذکور در گزارش لشکرکشی اسرهدون آشوری (ح ۶۷۶ ق م) باکوه دماوند (ری) اشتباه کرده‌اند، ما ثابت کرده‌ایم که در ایران باستان پای هیچ آشوری به منطقه «ری» نرسیده، مراد از کوه بیکنی «لاجورد» همانا کرکس کوه «قمصر» کاشان بر کناره کویر نمک باشد.^(۱) سرزمین مادستان در عهد هخامنشی شامل دو ماد علیا (آذربایجان) یا ماد کوچک، و ماد سفلا (استان‌های غربی) یا ماد بزرگ با یک شتروپان (ساتراپی) بود، که ایالت «ری» جزو ماد بزرگ (با تختگاه همدان) به شمار می‌آمد؛ آنگاه پس از تازش اسکندر مقدونی که هم به ری درآمد (۳۳۰ ق م) دو ماد به لحاظ اداری از هم جدایی یافتند، ماد کوچک (علیا) به عنوان ماد آتروپاتن (آذربایجان) مستقل شد، ایالت «ری» هم به عنوان «مادرگیانا» (Rhagiana Media) گاهی جدا از این دو، گاهی نیز کم و بیش جزو ماد بزرگ (سرزمین «جبال» پسین) به شمار می‌آمد.^(۲) در عهد سلوکیان ایالت «رازکس / رازیکنه» (Rhazikena) وجه نسبت به «رگه» (ری) پایتخت سلوکوس (یکم) نیکاتور (۳۱۲-۲۸۰ ق م) شد، که زمین لرزه‌ای سخت آنرا ویران کرد؛ پس وی آنجا را از نو بساخت که به یاد زادگاه خویش آنرا «اُوروپوس» (Europus) نامید.^(۳) استرابون (۱۱)، ۱/۹، ۶/۱۳) گوید که یونانیان در مادستان شهرهای چندی بنا کرده‌اند، مانند: «لائودیکیه، هراکلیه، اپامیه» که این دو در نزدیکی شهر «ری» باشند.^(۴) اما «اپامیه» (Apameia) که گویا به معنای «ارض مرطوب / زمین آبدار» (آبزار) باشد، ایزیدور همان «ایوانک» (ایوان کی) و بطلمیوس آنرا «خوار» ری دانسته‌اند، که جزو قومش در تابستنگه «اردان» (کنار هبله رود) باشد.^(۵) «آپامه» (Apama) ظاهراً کلمه‌ای مادی / پهلوی است (= آبزار) که در تداول فارسی به گونه «انبامه / انبابه» و «امامه» درآمده، چنان‌که دیهیم بدین نام امروزه در نزدیک دماوند، آبادی بزرگ از قصران داخل (رودبار) بوده باشد، با قلعه‌ای عتیق (مخروبه) و امیرنشین که در سال ۴۲۰ ق پناهگاه فناخسرو دیلمی شد.^(۶)

۱. رش: درگزین تاکاشان، تهران، ۱۳۷۲، ص ۹۳-۹۹.

۲. همدان‌نامه (بیست گفتار درباره مادستان)، ص ۶۱-۶۲.

3. *Ērānšahr* (Marquart), p.124./ First Encyclopaedia of Islam, vol. VI (art. Minor sky), p. 1106.

4. *The geography of STRABO*, tr. by Hamilton, vol. II, 1856, pp. 250, 264.

5. *Zur historischen topographie von Persian* (W. Tomaschek), p. 78/222.

۶. ری باستان (دکتر حسین کریمان)، ج ۲، صص ۴۹۴-۴۹۵.

باری، ری باستان که گذشت «شهر زردشتی» یاد شده، به موجب کتاب *وندیداد* (۱۶/۱) دوازدهمین جایگاه و کشور نیک اهورا آفریده است، که سه تیره در آن فرمانروا باشند: «پریستاران، جنگاوران، کشاورزان»^(۱). این سه تیره (آذربانی، رزمیاری، برزیگری) را نمودگار طبقات اجتماعی در شهر ری دانسته‌اند، که در دوران باستان اولاً «گله‌داران» با «برزیگران» یک طبقه، ثانیاً طبقه چهارم «پیشه‌وران» (صنعتگران) شهری بودند؛ و اما رسته «ردان» فرمانروایان در ری، چون مغان یا پریستاران زردشتی (آذربانیان) هم ریاست روحانی و هم حکومت دنیایی داشته‌اند، دیگر حاجت به ذکر طبقه چهارم نبوده است.^(۲) پیداست که علاوه بر بنیادهای علمی و فرهنگی مغانی در آن مرکز دینی ایران‌زمین، نهادهای مذهب زردشتی هم خواه در خود شهر ری یا ماندگاه‌های آریایی پیرامون آنجا درست شود. مورخ فقید ری باستان (دکتر حسین کریمان) آتشکده زردشتی شهر ری را همان اثر باقی در تپه «میل» واقع در دامنه جنوب شرقی آنجا دانسته، از آن‌رو که کوی مغان هم‌گویا به نام «ازدان (ایزدان؟)» نزدیک بدان قرار داشته است؛ منتها باید دانست که آتشکده ری از دیرباز در دیه «سیروان» بوده، چنان‌که به قول مسعودی در «خانه» سیروان ری بُت‌هایی وجود داشت، خسرو انوشیروان چون بدانجا رسید آن بُتها را بیرون ریخت، آتشکده را به جایگاه «برکه» (تپه «میل» کنونی) منتقل نمود؛ و شاید هم از این آتشگاه بود که یزدگرد (سوم) بهری برگرفت و به خراسان برد؛ در هر حال، آتشکده ری حسب اشارت رافعی تا سده هفتم (هق) دایر بوده؛ احتمالاً بیمارستان «ری» پیش از اسلام تحت اشراف «مغان» طبیب، هم در حوالی کوی و آتشگاه ایشان قرار داشته است.^(۳) آنچه می‌توان افزود این‌که آتشکده بُتخانه‌ای ری (پیشگفته) ظاهراً مربوط به مغان مرموز «گنوسی» هرمنسی مآب بوده (که این امر به لحاظ موارد علوم غریبه «مانوی» حرّانی در آن شهر اهمیت بسیار دارد) و دیگر آن‌که شرح ابوریحان بیرونی از رصدخانه ری (التحدید / ۷۶ / کوه طبرک) ظاهراً با

1. *PAHLAVI VENDIDAD*, tr. by Anklesaria, pp. 10-11. / اوستا، ترجمه جلیل دوستخواه، ص ۶۲۲.

2. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI (art. Minorsky), p. 1105. / بسنا (گزارش پوردادوود)، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲.

۳. ری باستان، ج ۲، صص ۲۷-۳۰، ۳۶-۳۸، ۱۱۳-۱۱۵، ۳۴۲-۳۶۵، ۳۶۷.

بنای چهارطاقی آتشکده «تخت کیکاوس» بر تپه سنگی آبادی «بیدکنه» (مغرب شهریار) مطابق است.

(میان پرده): مسمغان دماوند

دماوند بلندترین کوه در سلسله جبال البرز که در متون قدیم به گونه «دباوند»، اما بیشتر و بل یکسره به صورت «دُنباوند» (Dunbawand) هم از نواحی ری به ضبط آمده؛ شهر دماوند منسوب بدان کوه، نهاده بر دامنه جنوب غربی آن، در زمان قدیم جزو طبرستان بوده، شهرهای دیگر آن ولایت «ویمه» و «شلمبه» که میان آن دو درّه «هبر» (هبله رود) واقع است.^(۱) در بیان وجه تسمیه دماوند از دیرباز نگره‌های مردمی و فسانه‌ای و برخی هم درست گفته آمده، متأسفانه ما به گفتار ایرانشناس آلمانی ویلهلم آیلرس (W. Eilers) با عنوان «درباره اسم دماوند»^(۲)، هم در یک مجموعه مقالات و رسالات آلمانی (میکروفیلم شماره ۱۵۶۸ دانشگاه تهران) دسترسی پیدا نکردیم^(۳)، تا در این خصوص هم به قول متین و محققانه استناد کنیم. شوارتز گوید که صورت اسم قدیم فارسی دماوند (دبیاوند) حسب روایات مربوط به ضحاک بابلی محبوس در آنجا بر «دیوان» دهنه دوزخ (هاروت و ماروت بابلی) نهاده آمده است.^(۴) مینورسکی نظر به وجه «دُنباوند» (Dunbawand) آن ناحیه را سرزمین طایفه «دوبا / Duba» (دونبا؟) دانسته، هم در قلمرو حکومت مسمغان که البته جزو طبرستان نبوده است.^(۵) شادروان سیداحمد کسروی در گفتار «دماوند-نهماوند» خود، جزء اول «دما» را به معنای «پشت» (چنانکه «نهما» را به معنای «پیش») دانسته، که با پسوند نسبت و اتصاف «وند» (= نهاده) ترکیب یافته است؛ چون وجه دیگر واژه «دُم» (= پس و دنبال) همانا «دُنْب» است، پس «دُنباوند» (دماوند) بر روی هم به معنای آبادی «نهاده در پشت و دنبال» باشد^(۶). نظر

1. *IRAN im mittelalter...* (P. Schwarz), 1969, p. 785.

2. *Archiv'Orientalni*, 22 (1954), pp. 267-374, (I); *ibid*, 24 (1956), pp. 183-224, (II); *ibid*, 37 (1969), pp. 416-448, (III, index).

۳. رش: فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (استاد دانش پژوه)، ج ۲، صص ۷-۸.

4. *IRAN im mittelalter...*, p. 786.

5. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. v, p. 398.

۶. کاروند کسری، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۲، صص ۲۶۵-۲۶۸.

کسروی با روایت یاقوت حموی از داستان بند کردن فریدون ضحاک را چنین تأیید می‌شود، که چون خوراک ساخته ارمائیل را از «دُم» های میشان دید و رفتارش پسندید، او را «دُنباوندی» نامید (= دُم در آوند نهاده) یعنی دُمها را دیدم و از من بدانها رهایی یافتی...»^(۱)

بیشتر در شرح «مغان» گذشت، که رشته کوهان «البرز» در تعبیر مردم باستان و هم به موجب تماثیل اوستایی، همانا کوه جهانی ایران بوده که از آن به «قاف» افسانه‌ای نیز تعبیر کرده‌اند؛ و از منظر علم هیأت و نجوم مغانی البرز هم پَرَوَندزمین (= مِنطَقَةُ الْأَرْضِ) و هم پَرَوَند آسمان (= دَائِرَةُ الْبُرُوجِ) انگاشته می‌شد، که روابط تنگاتنگ با ستارگان آسمان و چرخه‌های سپهری داشت؛ آرامگاه «مهر» بر فراز آن بود و از همانجا سر برمی‌آورد، همچون نمادی از قطب فلکی، فرازگاه کوه البرز - گسترده در راستای مشرق تا مغرب - «راهگذر خورشید» می‌بود؛ و کارکرد آن جهانی البرز در محور شمالی-جنوبی اش همچون پُل «صراط» گذرگاه دوزخ و برزخ شمرده می‌شد، که همین خود به مفهوم نجومی «نیمروزان» (= نصف النهار) شهر «ری» در محاذات با آن از قَلَّة دماوند یا «دهنه دوزخ» می‌گذشت. علاوه بر تمثیلات دینی درباره آن کوه جهانی مقدس ایرانیان باستان (همچون «محور عالم») در تعبیرات و رموز حکیمان اشراقی و عارفان اسلامی ایران نیز با «قاف» و در حکمت مشائی با فلک نهم اینهمانی یافته است. کاخ صدستون در دل البرز برحسب روایات کهن، ظاهراً اشاره به کاخ کاووس است که همچون «کنگ دژ» آسمانی، جنبه‌های نمادین بهشت «ناکجا آباد» در آن مطمح نظر بوده است.^(۲) مرکز آن محور عالم قَلَّة دماوند و پیرامون آنجا، صحنه اعمال اساطیری از کیومرث و جمشید تا فریدون و ضحاک، نیز جایگاه پرنده افسانه‌ای «سیمرغ» توصیف شده؛ شهر دماوند منسوب بدان کوه در دامنه جنوب غربی آن، خود نشیمن مغان بزرگ (مسمغان) بوده که گویند «پشیان» نام داشته‌اند؛ در دوران اسلامی پیروان فرقه علی‌اللهی (اهل حق) از عُلات شیعه، نیز طایفه‌ای از کردان جبال (تاکنون هم) در جزو ساکنان ناحیه می‌باشند.^(۳) دماوند به نحوی (که جای تفصیل نیست) با «بابل» میانرودان، نیز با «نینوا»

۱. معجم البلدان، طبع ووستنفلد، ج ۲، ص ۶۰۷.

۲. رش: قَبَّة الْأَرْضِ اِیرَانِ (پ. اذکائی)، کتاب فرهنگ، ش ۲ و ۳ / سال ۱۳۶۷، ص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۴ و ۱۴۷.

۳. مقاله «دماوند» اشترک (در) دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْاِسْلَامِیَّة، ج ۹، صص ۲۹۲-۲۹۵.

(موصل) آشور و کوه‌های گردنشین شمال عراق، با «شیز» مغانی در آذربایجان و با «حران» صابئان مربوط شده است. از آثار مغانی و زردشتی در حدود آنجا «مغانک» و «آذران» را یاد کرده‌اند، لیکن مهمترین مرکز مسمغان همانا دژ «استوناوند» بوده باشد، که گذشت به عقیده ما رصدخانه «قبة الارض» ایران هم در آنجا قرار داشته است. خلاصه درباره حدود کوه «دناوند» (در جبال البرز / پتسخوارگر / طبرستان) به گفته ابن فریغون (ح ۳۷۲ ق) کوه قارن ناحیتی است که مر او را ده هزار و چیزی دیه است، و پادشای او را سپهد شهریار کوه خوانند؛ و این ناحیتی است آبادان، بیشتر مردم وی گبرکان‌اند، و از روزگار مسلمانی باز پادشایی این ناحیت اندر فرزندان «باو» است.^(۱)

اگرچه گویند مسمغان (= رئیس مجوس) دماوند و ری، تبار از «ارمائل» داشتند که با قصه ضحاک بابلی مربوط می‌شد؛ مورخان قدیم گفته‌اند که «منوچهر (بن ایرج بن افریدون) بر زمین ری بزرگ شد و آنجا زاده بود، و گروهی گفتند در زمین دماوند بود که چون بزرگ شد پادشاهی بگرفت».^(۲) قبیله مغان ری به استناد تاریخ افسانه آمیزی که داشتند، برای خود شجره نسب پرافتخاری ترتیب داده بودند، که از حیث قدمت و شرافت با خاندان‌های بزرگ پهلو می‌زد، موبدان نسب خود را به منوچهر پیشدادی می‌رساندند.^(۳) ابن شادی همدانی (ح ۵۲۰ ق) در شرح «منوچهر بن ایرج بن افریدون» (لابد به استناد خدا ینامه‌های عهد ساسانی) گوید: «شهرها و زمین ایران (که) خراب گشت از (افراسیاب) و در جمله شهر ری بود که منوچهر بدین جایگاه از نو بنا نهاد، و عمارت آن هیچ نمانده بود و از نو آسان‌تر بود کردن، و آن را ماه‌جان <مادگان> (ن ب) ماه‌مان <مادمان> نام کرد، و آن خرابه را "ری برین" خواندندی...؛ منوچهر بسیاری از شکوفه‌ها و گل و ریاحین از کوه و صحرا به شهرها آورد و بکشت، و دیوار فرمود کشیدن پیرامون آن، چون بشکفت و بوی خوش یافت آن را "بوستان" نام نهاد...».^(۴) اینک اگر بتوان هسته حقیقی و تاریخی امر را از پوسته اسطوری و داستانی آن، به موجب قواعد خاص «نام‌زدشناسی» و «نام‌جای‌شناسی» بیرون کشید، شاید تفسیر نقول مزبور چنین

۱. حدود العالم، طبع دکتر ستوده، ص ۱۴۷.

۲. تاریخ الطبری، لیدن، حلقه ۱، ص ۴۳۲ / تاریخ بلعمی، طبع بهار، ص ۳۴۴.

۳. ایران در زمان ساسانیان (کریستن‌سن)، ترجمه رشید یاسمی، صص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۴. مجمل‌التواریخ و القصص، طبع بهار، ص ۴۳.

باشد که تیره‌های «مغان» از تبار قوم آریایی «ماننا» بی بودند؛ اشارت‌وار باید اعلام کرد که «منوچهر» (= نژاد منوی / قوم منویی) فرزند «ایرج» (= آریایی / ملت آریایی) نامزد قبایل «ماننا» و «ماد» باستان است، که این قوم (ماننا-مادی / مادمان) چنان‌که پیشتر هم در بیان وجه تسمیه «ری» (راغه) گذشت، جایگاه ری را نشیمن گزید، آن را آبادان کرد و از این‌رو به اسم قومی یا نامزدش «مادگان» (= جایگاه مادان / مادستان) یا «مادمان» (= سرزمین مانایی / میهن مادی) نام یافت؛ ایجاد باغ و «بوستان»‌های پرچین‌دار نیز مطلقاً اشارت است به «پردیس»‌های مشهور مادی در عهد باستان که یونانیان هم آنها را توصیف کرده‌اند. ولی تبار «مسمغان»‌ها (= مهتر مغان) یا مغه‌های دماوند، حسب روایت به «ارمئیل» زابی می‌رسد (که گویند گردان از تبار او باشند) و این دقیقاً بدان معناست که «مغان» قدیم یا به قول بیرونی «مجوسان اقدم» (که زیاد هم زردشتی ناب نبوده‌اند) همانا بقایای طوایف «کاسی» و «گوتی» (کردی) ماقبل مادی بودند، که البته اینان هم خود از نژاد آریاییان نخستین (هزاره سوم ق م) یا به اصطلاح از آریان‌های (آسیانی) موج اول بشمارند.

اکنون ما از داستان فریدون آریایی و ضحاک (آشوری) بابلی که مفصل‌ترین روایت آن از ابن‌فقیه همدانی است، تنها گزینه‌ای کارآمد و اشارت‌وار برای اثبات فرضیه خود (که بیان حقیقتی تاریخی و کشفی جالب توجه با نتایج غیرمتعارف و پردامنه است) ارائه می‌کنیم؛ وگرنه تاریخچه خاندان مصمغان / مسمغان دماوند به‌خامه استاد فقید ولادیمیر مینورسکی (در طبع اول دائرةالمعارف اسلام «بریل») برای شناخت آن تیره از مغان ایران کلام فصل است. ابن‌فقیه به نقل از تاریخ ایرانیان گوید که چون فریدون بیوراسب (ضحاک) را از مغرب (بابل) به مشرق آورد تا بندش کند، سرانجام به «ری» رسید که کوه دنباوند نزدیک آنجاست و او را در دهکده آهنگران دماوند بندی کرد؛ پس «ارمئیل» را بر او گماشت که وی از کشتن مردمان برای مغز سرشان جهت خوراک ضحاک بسی نگران می‌بود، تا آن‌که برای رهایی مردم ناچار به دهکده «مندان» رفت و در آنجا کوشکی ساخته بود، اسیران را که رها می‌کرد در پیرامون کوه «مندان» جای می‌داد، و می‌فرمود هر یک برای خود بنایی برپا دارند. پس چون خبر ارمئیل نیکوکار به فریدون رسید شادمان شد و بدانجا آمد، او را بنواخت و پادشاهی دنباوند او را داد و بر سرش تاج نهاد، هم او را «مسمغان» (= مه مغان / بزرگ مغان) نامید و به فارسی گفت: «وس

مانا کته آزاد کردی»، یعنی: چه بس خانواده‌ها که تو آزاد کردی، از آن روزگار تاکنون (ح / ۲۹۰ ق) دودمان «مسمغان» در آن ناحیت باشند.^(۱) نخست باید دانست که اسم «ارمائل» مذکور سر دودمان مسمغان دماوند، بر سه وجه به ضبط آمده که حاصل تحلیل لغوی آنها در معنا یکی است؛ اولاً «آرمائل» (Arma'il) که او را «زایی نبطی» نوشته‌اند، مراد از «زاب» (زاب صغیر) رودبار معروف در شمال عراق است، «نبطی» هم اسمی است که بر «سوری» های میانرودان (سواد عراق) نهاده آمده؛ اسم شخص «ارمائل» خود به مثابت نامجای «آرمایه» (Aramaye) یا «بیت آرمایه» (Bit-Aramaye) همانا دیار آرامی (سوریانی) در مرکز عراق کنونی با نام کهن سواد، که ترجمه فارسی آن «سورستان» است - یعنی - سرزمین آرامیان و سریانیان که مورخان «آسورستان» نوشته‌اند، گویند که اردشیر بابکان پس از تصرف آن ناحیت آنجا را «سورستان» نامید.^(۲) در این صورت مراد از گردان فرزند «آرمائل»، همانا گردان سوری-مادی (سیرومدیای) کردستان شمال عراق باشد، که سرزمین باستانی آنها «گوتیوم» نام داشته (= نشیمن «گوتی» ها) و خود همان کاسیان بوده‌اند.

دوم این که حسب روایت ابن قتیبه دینوری (بنا به ضبط المعارف) گردان جبال از تبار «آریائیل» (Arya'il) خوالیگر بیوراسب بوده‌اند، چنان که حکیم فردوسی هم فرموده: «اکنون گرد از آن تخمه دارد نژاد (یعنی از تبار خورشگر شاه) کز آباد ناید به دل برش یاد»^(۳). در این صورت، اسم شخص «آریائیل» در حقیقت نامزند قوم «آریایی» است، چنان که مسعودی به روایتی دیگر گردان جبال را از تبار «گردبن اسفندیادبن منوچهربن ایرج» یاد نموده^(۴)، که پیشتر گذشت «منوچهر» بانی شهرری خود نامزند «مانتایی» و یا همان قوم معروف «ماد» است، مغان مادستان هم که خود را از آن تخمه و تبار می دانسته‌اند؛ سرزمین اصلی مانتاییان آریایی پیوسته با ماتیان / متیانیان (= مادان) در جنوب دریاچه اورمیه، که در شمال پیوسته با سرزمین «اورارتو» (هوریان) بوده، این سه قوم هم نژاد در آذربایجان و کردستان نشیمن داشته‌اند. چنین نماید که قوم «آریائیل»

۱. مختصرالبلدان، طبع دخویه، صص ۲۷۴-۲۷۸. / ترجمه فارسی (ح. مسعود)، صص ۱۱۳-۱۱۸.

۲. *Geschicht der Perser...* (Noldeke), p. 15. / *ERĀNSĀHR (Marquart)*, p. 21.

۳. کرد و پیوستگی نژادی (رشید یاسمی)، تهران، ۱۳۱۶، صص ۱۱۵ و ۱۱۶.

۴. التنبیه و الاشراف، طبع دخویه، لیدن، ص ۸۸.

مزبور اگر نسبت «زایی و نبطی» پیش گفته مطمح نظر شود، حسب نظریه‌ای که واسیلی نیکیتین نقل کرده، کردها از اعقاب کلدانی‌های «ایرانی» باشند؛ یعنی کوه‌نشینان سلحشوری که در هزاره سوم پیش از میلاد به میانرودان سرریز شدند، با غلبه بر قبایل ضعیف سامی نژاد «بابل» را به تصرف گرفتند و دولتی جدید برقرار کردند.^(۱) بنابراین، باز می‌رسیم به همان قوم معروف «کاسی» که قبیله مقدم ایشان در جریان استیلا بر بابل زمین همان «گوتیان» و «لولوبیان» بودند، اینان در جزو اقوام آسیانی در واقع همان موج اول قبایل آریایی کهن (قفقازی) ماقبل مادی باشند. سوم، اگر وجه «ارمائل» چنان‌که شوارتز به صورت «ارمائل» (Urma'il) ضبط کرده، نامتبار خاندان مسمغان و بانی کوشک «مندان» دماوند مطمح نظر شود^(۲)، که ما خود نیز بدین وجه و ضبط (اورمائل) مایل هستیم؛ در این صورت «اورمائل» نامزند قوم «اورامی» (هورامی) یا «هوری» باستانی معروف تواند بود، که یاد شد طی هزاره دوم (ق م) همراه با اقوام خویشاوند دیگر «اورارتو» یی و متیانی (مادی-مانتایی) در منطقه کردستان (به مفهوم وسیع جغرافیایی آن) می‌زیسته‌اند؛ نامزند ایشان همانا از نامخداي هندو ایرانی «هور» (= خورشید) فراجسته، نامجاهای «اورارتو»، «اورمیه» و مانند اینها از همان ریشه باشد.^(۳)

نیکیتین درباره عقیده گردان راجع به اصل و مبدأ خودشان گوید اولاً خوالیگران ضحاک «ارمائل» و «گرمائل» بودند، که در مورد گرمائل مینورسکی نظر داده است بسا وجهی از «گرمانج» باشد، مرکب از دو جزء «گرد» و «مان» که جزء یکم «کرد» (= چوپان) و جزء دوم «مان» همان قوم مانتایی، بر روی هم «کردمان» به مفهوم گردان (= شبانان) مانتایی است؛ و ثانیاً خاندان‌های اورامان (هورامان) خود را به جای کرد «اورامی» می‌نامند، و مدعی هستند که از تبار رستم پهلوان باشند. در واقع هم از روی زبان و ویژگی‌های دیگرشان چنین می‌نماید که گرد خالص نباشند، بلکه ممکن است مانند «گوران» ها به بازماندگان قوم ایرانی دیگری تعلق داشته باشند. بنا به افسانه‌ای که در میان ایشان زیانزد است، داریوش شاه جد ایشان را که «اورام» نام داشته، از وطن خود واقع در اطراف دماوند رانده، پس او با برادرش کندول به سرزمین ماد گریخته، در آن کوه‌های

۱. کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶، صص ۴۴-۴۵.

2. *IRAN im mittelalter...*, Hildesheim, 1969, pp. 788-789.

۳. رش: تاریخ ماد (دیاکونوف)، ص ۶۱۸ / باباطاهرنامه (اذکائی)، ص ۱۹۶.

پرت افتاده پناهگاهی برای خود یافته است، اینک عشیرت اورامی بدو منسوب باشد.^(۱) اورامان / هورامان کردستان ایران - که آنرا با منطقه «خاشمار» باستانی مطابق دانسته‌اند، یک خاندان از مغان زردشتی حتی تا عهد متأخر اسلامی در آنجا می‌زیسته است.^(۲) بدین سان، به یقین توان گفت «اورماتیل» نامتبار مسمغان دماوند، وجهی عادی فرگشته از «هورماتیل» باشد که جزء اول «هور» (= خورشید) مبین قوم معروف «هوری» (Hurri) یا «هوریان» باستان است؛ و شاید «هورماتیل / اورماتیل» در اصل به مفهوم «خورشیدپرستان» (مهرپرستان) احتمالاً همان قوم ماقبل زردشتی، حسب قول ابوریحان بیرونی «محوسان اقدم» (= مغان دیرین) که طایفه‌ای «شمسیه» (= خورشید / مهرپرست) بوده‌اند. هوریان چنان‌که اشاره رفت، از قبایل هندو ایرانی (آریایی) موج اول، که زبان آنها با السنه قفقازی (آسیانی) پیوند داشت، در شمال غرب ایران و پیرامون دریاچه «اورمیه» (هورمیه) که هم از اسم ایشان نام یافته، تحت عنوان قوم «متیانی / ماتیانی / Matiani» (= مادی) نیز معروف شده‌اند، با قوم هندوآریایی دیگر «ماننایی» همسایه و همزبان بوده‌اند؛ شاهان متیانی (هوریان) در شمال میانرودان (سده‌های ۱۶-۱۴ ق م) دامنه نفوذشان تا سوریه و فلسطین هم می‌رسید، طریق موصلتی مشهور «سیرومدیا» (سوری-ماد) هم در عهد ایشان رونق یافت.^(۳)

نوشته‌های بابلی و آشوری اقوام مجاور شمالی و شرقی - یعنی - ماننایی‌ها و مادها و کیمیری‌ها (سکایان) را «اومان-ماندا» (Ummān-Manda) می‌نامیدند، همچون اصطلاح «بربر» و «عجم» که بعدها یونانیان و تازیان بر همسایگان ایرانی خود اطلاق کردند. جزء اول کلمه یا «اومان» به معنای «مردم و قوم» است، جزء دوم «ماندا» به طور اعم نامزند «ماننا-ماد» می‌باشد.^(۴) اما «ماندا» به طور خاص سرزمین جنوب دریاچه اورمیه - چنان‌که گذشت - میهن ماننایی بود؛ هر تسفلد گوید که «ماندا / مندا» (Manda) بر آذربایجان کنونی (ماد علیا / کوچک / ماد آتروپاتن) پیرامون دریاچه اورمیه اطلاق می‌شد، اگرچه اسم «اومان ماندا» هم مربوط به ماننا و هم ماد می‌بود.^(۵) به طور کلی،

۱. کرد و کردستان، ص ۵۳، ۶۳ و ۳۶۳. ۲. رش: باباطاهرنامه (پ. اذکائی)، ص ۱۹۶.

3. *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, (art. Diakonoff), pp. 45-46, 71.

4. *The Cambridge History of Irany*, vol. 2, pp. 43-44, 118, 546-547. / میراث باستانی

ایران (فرای)، ص ۱۱۲. / تاریخ ماد (دیاکونوف)، ص ۱۰۵، ۵۷۸ و ۵۷۹.

5. *Iran in the Ancient East*, Oxford, 1941, p. 180.

ماننایی (مادی) و «ماندایی» (Mandaei) یکی است^(۱)، اینک وجه تسمیه تختگاه مسمغان دماوند قریه «مندان» (mandan) دانسته می‌آید، که ابن فقیه اشاره کرده (ص ۲۷۵ و ۲۸۶) و نیز این‌که مسمغان‌ها خود «ماننایی» تبار (از تخمه «منوچهر» آریایی) بوده‌اند؛ چنان‌که پیشتر این معنا به چند طریق به تحقیق پیوست، هم این‌که دختر آستیگ مادی (آخرین پادشاه سلاله مادان) مادر کوروش کبیر هخامنشی اسمش «ماندانا» (Mandana) بود؛ یوستی یک معنای به‌کلی عوضی و اشتباهی «سیاه همچون عنبر»^(۲) از برای این کلمه نقل کرده است. لیکن معنای «ماننا / منی» (mannee) و «ماندا» را بایستی هم در صورت اوستایی کلمه «مانوش چیترا / منوچهر» (نامتبار قوم) جستجو کرد، که در فروردین یشت (کرده ۲۹ / بند ۱۳۱) از خاندان «ایرج / اثیریاوه» (= یاریگر آریاییان / ایرانیان) یاد شده، مرکب از دو جزء «منوش» (= آسمانی / مینوی) و «چیترا / چهر» (= نژاد / تبار) به معنای «آسمانی تبار / مینو نژاد / بهشتی روی» باشد (Justi/192). «مانوش» (مانوشان) گذشته از نام چند کس، در فرهنگها اسم کوهی هم هست که منوچهر در بالای آن زاده شد، آن کوه بنا به بوندهشن «زرذز» (Zardhaz) هم از سلسله جبال البرز می‌باشد.^(۳)

بدین‌سان، «ماندا» و «ماندان» نظر به پساوند هندوایرانی «داء» (dae) و «دان» (da-m/da-n) در حالت مفعولی از ماده «دا» (دادن) که در اوستای پسین هم به معنای «داده / آفریده» می‌باشد^(۴)، همانا به مفهوم «مینوداده / آسمان‌داد» (مراد مخلوق خدای آسمان) است؛ و از این‌رو «ماندانا» اسم دختر آستیگ (با پساوند تأنیث «a») به معنای «مینو آفریده» (بهشتی‌زاد)، «ماندان / مندان» نام‌جای تختگاه مسمغان دماوند هم به معنای «مینو آفرین / بهشت‌آسا»، اسم قوم «ماندایی» هم بدین قیاس به معنای «مینودادگان / آسمانیان / بهشتیان» (روحانیان) باشد. این‌که در وجه تسمیه «مانداییان» گفته‌اند از کلمه آرامی غربی «مندا» مشتق شده، که به معنای «علم و عرفان» چهار بار در کتاب *دانیال* هم به مفهوم اهل عرفان آمده، اگرچه در باب معنای بعید (روحانیان /

۱. کرد و کردستان (نیکیتین)، صص ۴۸-۵۰.

2. *IRANISCHES Namenbuch*, pp. 189-190.

۳. یشتها (گزارش پورداوود)، ج ۲، ص ۵۰ و ۱۰۳ / برهان قاطع، طبع دکتر معین، ج ۴، ص ۲۰۴۷.

4. *Grundriss der Iranischen Philologie*, b. I, ab. 1, pp. 144, 179.

عرفانیان) این کلمه ایرانی‌الاصیل دخیل در آرامی و سریانی ما حرفی نداریم، باید گفت قول مزبور بر اساس فرضیه استاد فقید «لیدزبارسکی» ماندایی‌شناس معروف و طابع کتاب گینزا ماندایی بیان شده است، که وی در عین تصدیق ایرانی بودن بنیاد آیین ماندایی، اعتقاد راسخ داشت که اصل و منشأ قومی مانداییان و صابئان حرّان و میانرودان همانا «فلسطین» و سرزمین‌های «یهودی» نشین بوده است (رش: فصل ۳، بهر ۵/ب-ج). ما باید اذعان کنیم که تمامی فصل حاضر این کتاب درباره «ری» و «دماوند» و «مسمغان»، با تحقیق در باب اقوام باستانی «ماد» و «مانتایی» (ماندایی) و «هوری» و جز اینها، همچون تمهید مقدمات ضروری از برای بیان مبانی و مناهل حکمت مغانی ایران در فلسفه حکیم محمدبن زکریای رازی، فقط بدین قصد و هدف نوشته می‌آید که همان فرضیه کذائی (پیشگفته) لیدزبارسکی مرحوم و پیروان پروپاقرص وی رد و ابطال گردد. پس بنابر آنچه گذشت، مانداییان تیره‌ای از قبایل ایرانی ماننا-مادی بودند، ظاهراً هم از قبیله مغان «ری» و دماوند یا همدان و آذربایجان، که از دیرباز مکرر و به دفعات اما یک بار هم گویا در زمان اردوان سوم اشکانی به شمال بین‌النهرین و حرّان مهاجرت کرده‌اند^(۱)؛ مانداییان در بدایت امر و مبدأ ظهور خود مطلقاً ربطی به فلسطین و قوم یهود نداشته‌اند، بدین تحقیق دیگر جای تردید و انکاری در این خصوص نمانده است.^(۲)

اکنون علت شباهت تام و واضح تعالیم ماندایی با آموزه‌های مغانی ایران که شادروان استاد ویدنگرن سوئدی باز یافته^(۳)، و نیز سبب وجود گاهشماری کاملاً ایرانی علاوه بر معتقدات دینی و آداب زردشتی در میان مانداییان، که شادروان سیدحسن تقی‌زاده را به حیرت زایدالوصفی انداخته^(۴)، بایستی با تحقیق حاضر لابد دانسته و روشن شده باشد (رش: فصل ۳) به ویژه این‌که گوید عجیب است گاهشماری «ماندایی» بعینه همان

۱. تاریخ پارتیان (دکتر مشکور)، ص ۳۰۹.

۲. بدبختی بزرگ و جانفرسایی است که محققان دلمشغول ایرانی، از یک طرف باید اسرائیلیات هزار و چندصدساله اسلامی، وارد در منابع فکری و فلسفی و فرهنگی ایران را طرد و «یهودی‌زدایی» کنند؛ و از طرف دیگر هم در عین حال، بایستی تمام دانش و کوشش خود را در یهودی‌زدایی از آثار ایران‌شناسی علمای مغرب‌زمین به کار آورند، به این کار در اصطلاح نظامی می‌گویند «در دو جبهه جنگیدن» که سالهاست پیشه این بنده ناتوان شده است.

3. *Mesopotamian Elemets*, p. 45.

۴. بیست مقاله، ۱۳۴۱، صص ۱۲۹-۱۵۸.

گاهشماری «طبرستان» (مازندرانی) می‌باشد؛ اینک علی‌التحقیق معلوم می‌شود که اصولاً خاستگاه مانداییان میانرودان، همانا خود طبرستان ایران و بسا که هم از مردم «مندان» دماوند بوده‌اند، دیگر جای تعجبی هم نباشد. باری، قلعه مغانی «استوناوند» دماوند که ما آن را رصدخانه «قبه» جهانی ایران در عهد باستان دانسته‌ایم^(۱)، یاقوت حموی درباره آن گوید که وجه دیگر آن «استناباد» باشد، قلعه‌ای در ده فرسنگی ری به راه طبرستان در ناحیت دماوند که بدان «جرهد» (= کوه‌دژ) نیز گویند؛ و آن از قلاع قدیم و دژهای استوار است که سه‌هزار و اند سال آباد باشد، و در روزگار ایرانیان دژ مصمغان پادشاه همان ناحیه بود که بدان اعتماد کلی داشت. مصمغان (= مس / مه‌مغان) یعنی کبیرالمجوس (= بزرگ مغان) که خالد برمکی بر او چیره گشت و دولت او را برانداخت (۱۴۱ هـ) و از آن‌پس ویرانی بدان راه یافت، تا آن‌که به تصرف باطنیان (اسماعیلیه) درآمد و سلجوقیان آن را خراب کردند.^(۲) ما چون می‌خواهیم این فصل (میان‌پرده) مسمغان ری را به پایان ببریم، تنها به چند نکته اشارت‌وار بسنده می‌کنیم:

۱. قدمت ۳۸۰۰ ساله (تا این زمان) که یاقوت برای قلعه مزبور یاد کرده، عدد واهی نیست، بل مبتنی بر تاریخ سنتی مسمغان‌های آنجاست، که بازگرد به سده هجدهم (ق.م) مقارن با ورود اقوام هندوایرانی (موج اول آریایی) و هم مربوط به حضور اقوام هوری (متیانی) و مانئایی (ماندایی) در غرب و شمال غرب ایران است.
۲. کاخ کیکاووس یا «کنگدژ» هم که در متون قدیم آمده در دل البرز ساخته شد، اسطوری یا موهومی نیست؛ چه اگر مراد دژ استوناوند نبوده باشد، باری همان کوشک «مندان» (= مینونشان / کنگدژ) مسمغان بوده است. ما به دلایلی که جای ذکر آنها نیست، گمان داریم که کاخ مزبور برگرفته کنگدژهای بابلی در اوایل قرن ششم (ق.م) هم به منظور مطالعات علمی و نجومی «مغان» دانشمند ایران ساخته شد.

۱. دکتر منوچهر ستوده با همکاری دو تن از باستان‌شناسان کتابی درباره آن تألیف کرده به عنوان «استوناوند» (دژی که سه‌هزار و هشتصد سال از عمر آن می‌گذرد)، تهران، موسسه فرهنگی جهانگیری، ۱۳۶۷ (۱۳۵ ص + ۲۱ تصویر و نقشه) که هم متضمن شرح جغرافیایی و اخبار تاریخی مربوط بدان باشد، هم اشارتی دارد به این‌که آنجا مبدأ نصف‌النهار بوده است. دژ استوناوند، به نام قلعه «استا» نیز در متون کهن یاد شده، از جمله: *تقصص خاقانی*، ص ۳۸، ...

۲. *معجم البلدان*، ج ۱، ص ۲۴۴.

۳. این‌که دموکریتوس آبدرایی خود را شاگرد «مغ بزرگ» ایرانی حکیم اُستانس دانسته، که هم در اوایل سده ششم (ق م) در مصر به مثابت کاهنی بلندپایه مسند ارشاد و تدریس داشته؛ باید که لقب «مغ بزرگ» ترجمه کلمه «مسمغان» بوده باشد، فلذا می‌توان حکیم اُستانس را از مسمغان‌های ری یا دماوند دانست، همان‌طور که حکیم «آزوناتس» بزرگ مغان «هگمتانه» (همدان) بوده است.

۴. تاریخ خاندان مسمغان دماوند را ما بایستی در جای دیگر (فرمانروایان گمنام، جلد دوم) تفصیل دهیم، برخی اشارات جزئی ذیلاً در گزارش «ری» به اخبار آنها خواهد رفت؛ ولی چنان‌که گذشت، جامع‌ترین گفتار درباره آن خاندان از مینورسکی (دائرة المعارف اسلام «بریل»، چاپ یکم) است؛ دیگر گفتارهای دکتر محمدی ملایری (فرهنگ ایرانی، صص ۵۱-۵۳) و دکتر حسین کریمان (ری باستان، جلد دوم) و دکتر زرین کوب (تاریخ مردم ایران، ج ۲، صص ۳۵۳-۳۷۰) می‌باشد.

«ری» در پادشاهی فرهاد یکم یا اشک پنجم (ح ۱۷۶-۱۷۱ ق م) به تصرف پارتیان درآمد، به گفته بوندهشن «کدخدایی شهر "ری" به خسرو از تبار سام داده شد»^(۱)؛ و پس از شهر همدان پایتخت بهاره اشکانیان به شمار آمد، ملوک طوایف پارتی ولایات ری تا اصفهان را تحت حکم و اقطاع گرفتند.^(۲) ایزیدور خاراکسی (سده یکم ق م) در منازل پارتی (بند ۷) از «مادرگیانه» (= ماد رازی) یاد کرده، که ۵ شهر و ۱۰ دهستان در اوست و پس از «ری» (Rhaga) - که بزرگترین شهر در مادستان است - «کاراخس» (Charax) در هفت فرسنگی آنجا و در دامنه کوه معروف به دروازه قزوین قرار گرفته، فرهاد یکم اشکانی (پیشگفته) تیره «مردی» («آمارد» ها) را در آنجا مستقر نمود؛ هم‌چنین ایزیدور (بند ۱۳) از یک شهر «رگنو» (ری) در نزدیک ایورد یاد نموده است^(۳). باید گفت اولاً «کاراخس» ری برخلاف نظر مفسران شهر «خوار» ری نیست، بل قطعاً مراد از آن حسب توصیف همانا «کرج» (C/Karaj/g) می‌باشد؛ ثانیاً تیره «مردی» (قوم باستانی بسیار مشهور «آمارد» ها) که گوید در آنجا - یعنی - در کرج مستقر شدند، امروزه شهرک

۱. بوندهشن (فرنیغ دادگی)، گزارش مهرداد بهار، ص ۱۵۱.

۲. ری باستان، ج ۲، صص ۱۰۲-۱۰۵.

3. *Parthian Stations*, tr. & co. by W.H. Schoff, Chicago, 1889, pp, 7, 9.

«مردآباد» کنونی پایین دست کرج از آثار باقی آن قوم است. وجود یک «راگه» (ری) دیگر در شمال خراسان، خود گواه دیگر بر وجه تسمیه شهر «ری» به معنای «راغ» (= صحرا) می باشد. شاف گوید که امروزه اسم «راگه» (ری) بر قلعه «اریگ» (ایرج) نزدیک ورامین برجای مانده، که حسب گزارش مورخان اسکندر (سده ۴ ق م) آنجا مرکز پریستاران مزدایی (مغان) بوده، سپس اسم پارتی آنجا «ارشکیه» (Arsacia) شده است [ibid, 29]. از جمله آثار دوره پارتی در شهر «ری» و پیرامون آنجا، یکی همان «در» (= باب) یا «دز» (= قلعه) رشکان / ارشکان (مذکور) هم به گونه «دررشقان»؛ دیگر «بلیسان» (بلاشان) مانند «ولاشگرد / بلاشگرد» های دیگر ایران، منسوب به «بلاش» یکم اشکانی که گویند کتابهای اوستا زردشتی را گردآوری کرد؛ نهر «سورینی» (گوریا منسوب به «سورن» پارتی) و دروازه «مهران» (همنام با باغ «مهران» طهران) یا «زادمهران» از خاندان های پارتی می باشد.^(۱)

ماد بزرگ یا سرزمین «ماه» (ماذ / ماد) از اواسط دوره اشکانی (اوایل سده یکم میلادی) موسوم به خاندان های ملوک طوایف پارتی، به اسم شهرهای «پهلویان» (= پارتیان) یا «ولایات فهله»، شامل پنج شهر: اصفهان، ری، همدان، ماه نهاوند و آذربایجان می بود؛ ولی بنا به گزارش های جغرافی دانان دوره اسلامی، سرزمین جبال (= کوهستان) موسوم به شهرهای پهلویان، شامل هفت شهر: همدان، ماسبدان، صیمره، قم، نهاوند، دینور و کرمانشاه می شد، که ری و اصفهان و آذربایجان جزو آنها به شمار نمی آمد؛ اما «ری» (مادرگیانا) از دیرباز در مرز بلاد فهله یا سرزمین «ماه» (ماد بزرگ) قرار داشته است^(۲)، چنان که در عهد ساسانی هم ماد قدیم به چهار ایالت «همدان، ری، اسپهان و آذربایگان» تقسیم شده بود^(۳). اردشیر بابکان بانی دولت ساسانی چون ری را بگرفت، آتشکده های خاموش زردشتیان را در آنجا از نو دایر کرد؛ مرزبانی ری هم به خاندان «مهران» پارتی واگذار شد، که یکی از هفت دودمان «ویسپهران» مشهور ایران بود. هنگامی که هرمزد چهارم ساسانی (۵۷۹-۵۹۱ م) پس از شکست در جبهه جنگ با رومیان، بزرگترین سردار ایران در آن روزگار «بهرام» جوبین را مورد قهر و عتاب نمود، وی که از خاندان مهران رازی بود سر به شورش برداشت (۵۹۰-۵۹۱ م) و با همدستی

۱. ری باستان، ج ۱. ص ۲۸۱، ۲۸۳-۲۸۴، ۳۰۳ و ۳۴۸؛ ج ۲، ص ۱۰۶.

۲. رش: باباطاهرنامه، صص ۱۷۱-۱۷۴.

۳. تاریخ ایرانیان و عربها (نولندکه)، ص ۶۶۸.

دیگر بزرگان هرمزد را از پادشاهی برکنار کردند. لیکن خاندان «قارن» پهلوی (نهایندی) همدانی که از دیرباز با خاندان مهران رازی رقابتها داشته‌اند، در آن عصیانگری هنبازشی نمودند؛ حتی قارن‌ها که دیری بود مقام «اسپهبدی» خراسان را به طور موروثی داشتند، در شهر «قومس» مانع از پیشروی سپاه بهرام چوبین شدند. باید افزود که به علاوه ایالت‌های گرگان و طبرستان نیز در حوزه حکومت «قارن» جبللی قرار گرفت، که سپس طی نسلهای متعدد به عنوان امرای مستقل بر آن سرزمین، حتی پس از برافتادن ساسانیان همچنان به فرمانروایی خود ادامه دادند؛ سلاله مشهور اسپهبدان شروینی و قارنوندان طبرستان تا سده‌های پنجم و ششم (هق) هم از دودمان «قارن» مادی (نهایندی) همدانی بوده است. باری، فرجام قیام سرکشان مهرانی ری علیه خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸ م) پناه آوردن به همدان بود، که هم در دشت آنجا خسرو سپاه ایشان را شکاند و هم به کینه خواست تا شهر «ری» را ویران کند. آنگاه در جنگ «جلولا» با تازیان، سردار سپاه ایران مهران رازی بود، سپاهیان ری بیش از همه دلاوری نمودند. گفته‌اند که خسروان ساسانی (- یزدگرد سوم) حین هزیمت از عراق به سوی خراسان، گنجینه‌های پادشاهی خویش را در دژ مسمغان ری و دماوند به ودیعت سپردند، که صد و بیست سال بعد به چنگ برمکیان رقیب ایشان افتاد^(۱).

اما مسمغان‌های دماوند که گویند از دودمان همان «قارن» پهلوی (پیشگفته) بودند، ظاهراً علاوه بر «ری» هم به طور موروثی بر احوال مغان جبال و خراسان اشراف داشته‌اند، حین هجوم عربها به ایران پس از فتح جبال (سال ۲۲ هق) با آنها مصالحه کردند؛ چنان‌که مسمغان دماوند «مردانشاه» و اسپهبد طبرستان «فرخان» صلح‌نامه‌ای با نعیم و سُویدبن مقرن مَزنی، مبنی بر پرداخت جزیه سالانه (۲۰۰/۰۰۰ درهم برای «دماوند، خوار، لارز / لاریجان، شَرز») در قبال امان بودن از تعرض متعقد کردند. در سال ۱۳۱ هق کوشش ابومسلم خراسانی از برای چیرگی بر مسمغان با شکستی رسوا روبرو گردید، نظر به وضع طبیعی سخت و دشخوار منطقه، لشکر وی مجبور به پس‌نشینی از آنجا شد. سرانجام، مسمغان پرویزین دینار پادشاه دماوند که با خلیفه منصور (۱۳۶-۱۵۸ ق) سازش کرده، هم در سرکوبی قیام خرمیان طبرستان به هواداری

۱. همدان‌نامه (پ. ادکائی)، صص ۸۱-۸۲. / ری باستان (دکتر کریمان)، ج ۱، صص ۳۰۵-۳۰۶؛ ج ۲، صص ۱۱۵-۱۱۷ و ۲۶۷-۲۷۰.

از جنبش «سنباد» نیشابوری (ح ۱۳۷ ق) و هم در فرونشاندن شورش راوندیان بغداد به دستگاه خلافت خدمت نموده بود؛ در سال ۱۴۱ هـ ق برای گسیل لشکر بغداد به آنجا و دفع برادرش که تخت دماوند را اشغال کرده بود - خلیفه را تحریض نمود. داستان لشکرکشی «مهدی» (خلیفه بعدی) حسب فرمان پدرش منصور به ری، هم به شکست اسپهبد طبرستان و هم مسمغان دماوند فرجامید، دو دختر وی گرفتار آمدند که یکی از آنها زن مهدی (خلیفه) شد. پیشتاز لشکرکشی به دماوند همانا خالد برمکی (از رؤسای مجوسی «نوبهار» بلخ) که پیداست با خاندان مجوسی مسمغان ری رقابت شدیدی داشته‌اند، در براندازی آن خاندان و چنگ اندازی بر گنجینه‌های خسروان ساسانی در نزد ایشان مجدانه تلاش کرد^(۱). کاخ «مندان» آنجا و دژ استوناوند عرضه تخریب شد، جایگاه بیوراسب (ضحاک) در دهکده آهنگران دماوند، حسب دستور مأمون خلیفه به سال ۲۱۷ محلّ تفحص گردید^(۲). پس از آن (سال ۱۴۱) در برخی از متون تواریخ شماری از مسمغان‌های خاندان‌های طبرستانی «زین‌بندی» (زینبی) و باوندی (آل «باو») و قارنی (قارنوندان) دماوند و میاندورود یاد شده است؛ طوسی همدانی (سده ۶ ق) گوید که هنوز قومی از آل مسمغان در دماوند هستند، جشن مهرگان را که روز غلبه بر ضحاک است (نیمه ماه مهر) برگزار کنند^(۳). هم از بقایای مغان «ری» زردشت بهرام پژدو، شاعر معروف و سراینده زراتشت‌نامه، در سال ۶۷۷ هجری / ۶۴۷ یزدگردی هم در شهر ری، کتاب ارداویرافنامه را از پهلوی به نظم فارسی درآورد، وی در پایان سده هفتم (هـ ق) از جهان درگذشت^(۴).

در ری مغانی (زردشتی) دوران ماقبل اسلامی، کمترین‌های مذهبی و پیروان کیشهای دیگر هم بوده‌اند؛ چنان‌که وجود ماندگاه یهودان از دیرباز (سده ۸-۷ ق م) یاد شد، که باید گفت این جماعت هم بمانند همدان و اصفهان یک کوی ویژه (یهودیه) داشته‌اند؛ و چون یهودان (راهدانیه) تجارت بر راه ابریشم را قبضه کرده بودند، ری هم بمانند همدان بر جاده ابریشم و چهارراه بازرگانی بود، کاروان‌های آنان (راهدانیه) هم در

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. v (art. Minorsky), pp. 398-400.

۲. مختصرالبلدان (ابن‌فقیه)، ص ۲۷۵ و ۲۷۷. معجم‌البلدان (یاقوت)، ج ۱، ص ۲۴۴.

۳. عجائب‌المخلوقات، طبع دکتر ستوده، ص ۱۳۱.

۴. ری باستان، ج ۲، ص ۳۰۵.

این شهر لنگر می‌انداخت. اما جماعت مسیحی در ری که باید گفت از دو مرکز دینی (مسیحی) شرقی سُریانی (نسطوری) در «مادکوست» (مادستان) یکی «بیت رازیکیه» شامل شهر «ری» و ناحیت «ابرشهر» می‌شد؛ چنان‌که مثلاً در سال ۴۳۰ م نرسی (Narse) اسقف شهر ری (بیت رازیقای) تابع ولایت بطریق دادیشوع بشمار می‌رفته است. فرقه مانوی هم اگرچه خبری از آن در دست نیست، قطعاً وجود داشته و تعالیم آن وسیعاً رایج بوده؛ و نیز بعدها فرقه مزدکیه آنجا که دنباله‌اش، حتی در دوران اسلامی تا سده ۷ و ۹ (هق) کشیده می‌شود. باری، در رساله پهلوی شهرستانهای ایران (بندهای ۲۸-۳۰) آمده است، از بیست شهرستان در جبال البرز (پدشخوارگر) که ارمایل مسمغان برای کوهیاران ساخت، هفت شهریاری ناحیت دماوند عبارتند از: وسمگان (مسمغان)، آهگان (نهایوند)، ویسپور (ویستون)، سوباران (دینبران)، مسرگان (موسرکان)، بروزان (بلوچان)، مرتزان (مرینجان) که از آزی‌دهاک (ضحاک) یافته بودند. استرابون (کتاب ۱۱، فصل ۹، بند ۱) دروازه قزوین و رگای (ری) و طبرستان را در عهد پارتیان جزو مادستان بزرگ یاد کرده است. هم از عهد اشکانی چهار دژ در ری وجود داشته: باطان (= اکباتان)، عابس، بلیسان (= بلاشان) و رشکان که یاد شد. قلعه دیگر ری همانجا «جی» (جیان) یا «جی و سیرا» (؟) که امروزه هم از آبادی‌های کهن (در مغرب شهر تهران) بشمار می‌رود، همانم با «جی» (یهودیه) اصفهان که شاید پارتی‌نشین بوده است. اما قلعه گبری واقع در مشرق دماوند که «برج طغرل» نامند (یعنی برج باشه / کرکس) و مرحوم کسروی آن را به سال ۱۳۰۱ ش دیده، شرحی هم درباره آن نوشته که همانا گورستان گبرها یا زردشتیان آن ناحیه بوده است.

ج. ملک «ری»

گشودن ری به دست تازیان پس از همدان (۲۲ ق) و بعد از جنگ واجرود (رود «آوج» کنونی) بود، که در آن شهریاران جبال و آذربایجان و دیلمان (موتا / مورثا) و سیاوخش‌بن مهران رازی از «ری» با لشکریان خود به مقابله تازیان برآمدند؛ خلیفه عمر (م ۲۳ ق) چهار سپاه برای در هم شکستن پایداری‌ها به ایران فرستاد، که از جمله تُعیم‌بن مقرن مُزنی با ۱۲ هزار تن از همدان مأمور شد؛ میان هر دو سپاه در «دشتی» قزوین (بوئین‌زهرا) جنگی بزرگ درگرفت، ایرانیان شکستی سخت خوردند و بیرون از شمار

کشته دادند (۲۲ ق) و گرچه اهمیت نبرد «واجرود» برای تازیان همچند کارزار نهاوند بود، سپاه دیلمان از آن‌پس قهرمان مقابله با اعراب گردید و دیلمستان جزو «ثغور» برشمار آمد^(۱). هم آنگاه خزران در شمال از برای پیشروی‌های تازیان مانع شده بودند، که با رفع مداخله آنان مقدمات هجوم به مرکز سیاسی و اقتصادی کهن ایران «ری» فراهم آمد؛ در این مورد هم مصالحه رؤسای محلی و دهگانان (که تازیان آنها را «شاه» می‌نامیدند) با عربها، خصوصاً قول و قرار سیاوخش (سیاوش) مهران رازی نقش مهمی ایفا کرد؛ چنان‌که بر اثر خیانت ایشان با آن‌که از طرف کوهیاران البرز پشتیبانی می‌شد، سرانجام ری نیز به دست تازشگران عرب با سرکردگی همان نعیم‌بن مقرن افتاد (۲۳ ق) که پس از مصالحه با مسمغان دماوند رهسپار خراسان شد. البته مردم ری هم به مانند همدان - که چهار بار نقض پیمان کردند و بارها شوریدند و تا به آخر در برابر عربها مقاومت نمودند - مکرر دست به شورش و پایداری زدند که سرانجام آن شهر غارت و ویران گشت (سالهای ۲۳ و ۲۴ ق). همپیمان‌های پیشین رازیان نیز در قومس و گرگان، به دست احنف‌بن قیس سرکوب شدند (ح ۳۰ ق) و شورش اهل ری به رهبری فرخان رازی (سال ۶۴) هم بر ضد عمال بنی‌امیه سرکوب شد، نیز شورش سال ۶۸ با آمدن عامل اصفهان بدانجا فرونشست. جای تعجب آن‌که گویند در قیام ابومسلم خراسانی بیشتر اهل ری جانب امویان داشتند، از این‌رو قحطی‌بن شیب طائی ری را برای ابومسلم با جنگ تصرف کرد؛ اسپهبد طبرستان را به طرف عباسیان جلب نمود، اما مسمغان دماوند همچنان در موضع امتناع باقی ماند (۱۳۱ هـ ق). رازیان در جنبش اسپهبد «سنباد» پیروز نیشابوری، که به خونخواهی ابومسلم از خراسان به ری لشکر کشید، بسیاری به آمادگاه او پیوستند (سال ۱۳۷) و لذا خلیفه منصور (۱۳۶-۱۵۸ ق) از بغداد سپاهی به مقابله فرستاد، که در نبرد دشت میان ری و همدان سنباد شکسته شد، ناگزیر به طبرستان پناهی که فرمانروای آنجا به طمع خزائن او را کشت (۱۳۸ ق) و حاکم ری نیز بخشی از گنجینه‌هایش را صاحب شد؛ لیکن شورشهای ضد عباسی در ری و پیرامون آنجا ادامه یافت، تا آنکه خلیفه منصور پسرش المهدی را به منطقه فرستاد^(۲).

۱. همدان‌نامه، (پ. اذکائی)، صص ۸۷-۸۸ / تاریخ الطبری، بکم، صص ۲۶۴۹-۲۶۵۳ و ۲۶۶۰.
 ۲. تاریخ ایران (اشپولر)، ترجمه فلاتوری (ج ۱)، صص ۲۲، ۲۸، ۷۱، ۷۲ و ۸۳. / ری باستان (کریمان)، ج ۲، صص ۱۱۸-۱۲۴، ۱۲۷ و ۱۲۹.

خلیفه (بعدی) مهدی بن منصور (۱۵۸-۱۶۹ هـ ق) که به فرمان پدر، همراه با وزیر مشهور خالد بن برمک بلخی چون به ری رسیدند، اسپهبد طبرستان که آنجا را داشت مجبور به پس نشینی شد (سال ۱۴۱) ولی دفاع دیلمیان زردشتی مذهب مانع از پیشروی سپاه خلیفه در درون جبال البرز گردید؛ ناچار خالد برمکی که رقابت قدیمی با مسمغان ری و دماوند داشتند، پس از پیروزی بر اسپهبد - چنانکه پیشتر هم گذشت - بر مسمغان نیز چیره گشت؛ در قصور و قلاع آنجا بر خزائن ایشان و خسروان ساسانی - که حین فرار از هجوم عربها در آنجا سپرده داشتند - دست یافت^(۱). مهدی که در عهد خلافت پدرش حکمران ری می بود، در توسعه و عمران آن شهر نیمه ویران کوشید؛ وی بخش «زبرین» ری را نزدیک کوه «بی بی شهربانو» در جنوب شرقی ری «برین» (پیش از اسلام) بنا کرد، که شامل شارسان و کهندزمی شد و آنجا را به اسم اول خود (محمد مهدی) المحمدیه نامید، یک مسجد جامع در میان شهر و بعدها یک خندق هم به نام «پارگین» «فارگین» پیرامون قلعه ساخته شد (۱۵۲-۱۵۸ هـ ق). ضرابخانه «المحمدیه» ری از سال ۱۴۵ بکار آغاز کرد، که تا سال ۴۰۷ (در زمان آل بویه) دایر و فعال بود. در زمان مهدی شهر ری از حیث عظمت و کثرت جمعیت، بر ادوار گذشته پیشی و بیشی قابل ملاحظه یافت، که هم در زمان جانشینان وی (طی سده سوم) به اوج خود رسید؛ هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ هـ ق) فرزند المهدی نیز بدانجا علاقه ای خاص داشت، زیرا زادگاه وی بود (ذیحجه ۱۴۸) و بنای «الهاشمیه» (کنار المحمدیه) بدو نسبت یافته، بعدها وی ولایت ری را جزو طبرستان و جرجان (به لحاظ جنگ با دیلمیان) در قلمرو شرقی خلافت به فضل بن یحیی بن خالد برمکی داد (۱۷۶ ق). مشهور است که سه تن از دانشمندان ناماور، همراهان خلیفه در سفر خراسان هم آنجا درگذشته اند (محمد بن حسن فقیه، کسائی نحوی، فزاری منجم) که در دهکده «ارنبویه» خاک سپارده اند (۱۸۹ ق). هارون الرشید بار دیگر (سال ۱۹۲) طی سفر بی بازگشت خود به خراسان چندی در ری بماند، آنگاه در کشمکش میان «امین» عربگرا و «مأمون» ایرانی مآب، فرزندان هارون بر سر خلافت اسلامی (سال ۱۹۵) ری و همدان محور جغرافیایی حوادث نظامی بین عراق و خراسان بود. چه سپاه امین به فرماندهی علی بن عیسی بن ماهان (با ۴۰/۰۰۰ تن) و قوای مأمون هم به فرماندهی طاهر بن حسین (ذوالیمین) در نزدیک ری مصاف دادند، که بر سپاه

۱. ری باستان، ج ۲، ص ۵۴۵ / تاریخ ایران، ج ۱، صص ۸۳-۸۴.

بغداد شکست افتاد و پسر عیسی ماهان کشته شد (شوال). طاهر ذوالیمین حمله دوم لشکر امین را هم در همدان دفع کرد، پس از آن وی فرمانروای قطر شرقی خلافت شد (۲۰۵ هـ) که ری و دماوند و رویان و طبرستان و خراسان هم در قلمرو او بود؛ بدین سان «رجعت» سیاسی ملت ایران با جداسری از دولت اسلام، در پی استقلال طاهریان در خراسان تحقق یافت^(۱).

گفته‌اند که ری در سده سوم و چهارم پرجمعیت‌ترین شهر آسیا بود، چندان که در روی زمین به جز از بابل قدیم هیچ شهری دیگر، از بابت کثرت نفوس و از حیث ثروت و مکننت به پای آن نرسید؛ از این رو ابن فقیه همدانی آن شهر را با صفت «عروس زمین» یاد نموده، هم‌چنین از آنجا به «ملک ری» تعبیر کرده‌اند و «عالم ری» (= دانشمند رازی) در ذکاء و دهاء، نیز «خوبان شهر ری» در جمال و زیبایی مثل شده بود. مورخ معاصر ری (دکتر حسین کریمان) گوید در جهان شهری نتوان یافت، که در توالی اعصار و قرون به اندازه ری در دامن خود رجال بزرگ دینی و سیاسی و علمی پرورش داده باشد، بزرگان ناماوری از حکمت‌دانان و فیلسوفان و فقیهان و حافظان حدیث و شاعران و ادیبان و مشایخ و اقطاب و اهل خیر و صلاح عرضه بشریت کرده باشد.^(۲) هم در آن روزگار ابن فقیه «ری» را مرکز تجاری بسیار مهم وصف کرده، که سررشته این کار هم‌چنان در دست یهودان عابر و غابر آنجا بوده، جالب آن‌که وی بازرگانان یهود را با لقب یا صفت «راهدانیه» (= راه‌شناسان) یاد نموده است (صص ۲۷۰-۲۷۱). منتها بدبختی بزرگ «ری» هم از دیرباز وقوع زمین‌لرزه‌های متناوب و شدید در آنجا بوده (امروزه هم هست) که ما بدین پدیده شوم طبیعی و ارضی در ری باستان پیشتر اشاره کرده‌ایم، باید که در همین دوره مورد بحث (سده سوم / عصر رازی) نیز از وقوع زلزله‌های شدید سالهای ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۲ و ۲۴۹ (مذکور در تواریخ) یاد کرد که البته باز هم بوده است. بدبختی بزرگ دیگر ری که کمتر از ویرانسازی زلزله‌ها نبوده، اجتماعی است - یعنی - تعصبات شدید مذهبی و منازعات فرقه‌های اسلامی، به اصطلاح «جنگ هفتاد و دو

۱. مختصرالبلدان (ابن فقیه)، ص ۲۶۹ / تاریخ الطبری، ۳، ص ۷۹۸، ۸۲۷، ۸۵۵ / تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۳۸ / جغرافیای تاریخی (بارتولد)، ص ۱۵۳ و ۱۶۳ / تاریخ ایران (اشپولر)، ج ۱، صص ۹۱-۹۴ و ۱۰۲ / ری باستان (کریمان)، ج ۲، صص ۱۳۰-۱۳۷.
 ۲. ری باستان، ج ۲، ۱۳۱، ۲۵۹-۲۶۲ و ۲۶۴ / مختصرالبلدان، ص ۲۷۰.

ملت که حکیم رازی را ناگزیر از نوشتن کتاب «نقض ادیان» کرده است. باری، پس از مأمون با خلافت یابی «معتصم» (۲۱۸-۲۲۷ ق) بلافاصله مردم جبال ایران به مذهب خرّمی و مجوسی باطنی درآمدند، دامنه جنبش به گونه گسترده از آذربایجان تا اصفهان و فارس بود؛ در شبی موعود تمام ولایات قیام کردند و عمال بلاد را کشتند، سپس در دشت همدان آمادگایی به پا کردند، تا از آنجا رهسپار پیوستن به «بابک» خرّمی شوند؛ خلیفه امیر بغداد اسحاق بن ابراهیم را در رأس ۴۰/۰۰۰ تن به دفع ایشان فرستاد (ذیحجه ۲۱۸ ق) که طی کارزاری قریب ۶۰/۰۰۰ تن از آنان کشته شدند، باقی پراکندند و شماری به آذربایجان و ارمنستان رفتند. پس از آن «افشین» نامزد پیکار با خرمدینان شد، امیر ابو دلف عجلی (م ۲۲۶ ق) که با وی ستیزشی پیدا کرد، در خلافت معتصم حکمران جبال و مأمور پیکار با دیلمیان بود.^(۱)

خلیفگان عباسی هرکس را به والیگری جبال می گماردند، مهم ترین وظیفه اش این بود که با دیلمیان بجنگد و از تازش های آنان پیشگیری کند؛ تنها بر این موجب است که امارت یابی خاندان عجلیان کرجی (از اواخر سده ۲ هـ ق) و همگان آنها دانسته می آید. به علاوه، جنگیدن با خرّمیان را هم بر آن موجبات باید افزود، چنان که مثلاً در سال ۱۶۲ (زمان خلیفه مهدی) کار سرخ علما قوت گرفت، با خرمدینان دست یکی کردند و در اکتفای ابومسلم خراسانی به پا خاستند و تا «ری» بیامدند. هم چنین حدود سالهای ۱۹۲-۱۹۳ (زمان هارون الرشید) دیگر بار خرمدینان خروج کردند، قومی بسیار از ری و دشتی و همدان و کرج (اراک کنونی) بیامدند. باری، در سال ۲۵۰ شیعیان زیدی (علویان) توانستند در طبرستان دولت مستقلی تأسیس کنند، در سال ۲۵۲ والی شهر ری را امیر عبدالعزیز بن ابی دلف عجلی کرجی (۲۲۶-۲۶۰ ق) یاد کرده اند، که از طرف طاهریان خراسان بدان سمت رسیده بود؛ و ظاهراً تا سال ۲۵۷ بر این مقام بود که جای به قاسم بن علی (دلیس) سپرد، وی سردار حسن بن زید علوی خداوند طبرستان بود که بر آنجا چیره گشت. امارت استیلای طاهریان خراسان تا سال ۲۵۸ پایید، از سال ۲۶۰ ری در حیطه تنفذ یعقوب لیث صفاری درآمد؛ چه رقیب وی عبدالله سجزی به طبرستان گریخته بود، که سرانجام در ری به چنگ یعقوب افتاد و کشته شد. هم در این زمان دو سرکرده لشکری ترک تبار به نامهای «آساتگن» و پسرش «ادکوتگن» در صحنه سیاسی

۱. همدان نامه، (اذکایی)، ص ۹۲.

ظاهر شدند، طی سالهای ۲۶۵ و ۲۶۶ شهر ری و قزوین را مسخر نمودند؛ آنان امیراحمدبن عبدالعزیز ابودلفی (۲۶۵-۲۸۰ ق) فرمانروای اصفهان و شهرهای جبال را در «قم» شکانده (سال ۲۶۸) و امیرزیدی طبری داعی محمدبن زید علوی را هم از ری بیرون کردند (ج ۱ / ۲۷۲ ق)، ادکوتگن خراجی سنگین (یک میلیون دینار) بر مردم ری تحمیل کرد.^(۱) شیعیان امامی هم در ری مانند دیگر نحلّه‌های ایرانی و مذهبی تنفّذ زیادی داشتند، اینک داستان یکی از سران تندرو ایشان در آن زمان جالب توجه است؛ ابوالحسن احمدبن حسن ماذرائی ایرانی (ح ۲۰۰- ح ۲۸۰ ق) صاحب توقیع امام زمان بود؛ چه وی در دوران غیبت صغری (۲۲۹-۲۶۰ ق) «توقیع‌نامه»‌هایی توسط نائبان خاص امام غایب دریافت نموده، که حاکی از ارتباط وی با شیعیان تندرو ایرانی خلافت‌ستیز می‌باشد؛ پس آنگاه که کاتب سلطان خلیفه در منطقه همان ادکوتگن ترکی (پیشگفته) بود که چون وی به قم رفت، احمد حسن ماذرائی سر از طاعت پیچید و بر شهر «ری» چیره گشت و در آنجا فرمان راند و تشیع آشکار نمود (سال ۲۷۵ ق) که مردم هم به گرد او درآمدند و کتابها به نامش تألیف کردند. چنین نماید که وی خود را جای نشین آن سرکرده ترکی دانسته، چه گویا لشکرکشی خلیفه «موفق» به جبال (۲۷۶) هم به تحریض او بر ضد ادکوتگن بوده است؛ و به هرحال پس از آن دیگر نامی از احمد حسن ماذرائی در میان نیست، شاید که هم در پی لشکرکشی موفق حکومت یک‌ساله غلات شیعه در ری برچیده شد.^(۲)

در این هنگام (۲۷۵) عمرولیث صفّاری در اوج اقتدار بود، اما فرمانروای خراسان رافع‌بن هرثمه (کشته ۲۸۴ ق) تهدیدی بزرگ بشمار می‌رفت، سرانجام وی روی به ری آورد و در آنجا مستقر شد (سال ۲۷۶). خلیفه موفق هم در این سال نام عمرولیث را از فهرست فرمانروایان خلافت بغداد بینداخت، خود به سرزمین جبال آمد چون شنیده بود ادکوتگن ترکی (مذکور) مالی عظیم گرد آورده اما چیزی در آنجا نیافت؛ چه رافع‌بن هرثمه اموال را به تصرف گرفته بود خود داعیه استقلال داشت، هم وی که از سوی خلیفه برای دفع علویان - یعنی - داعی الی‌الحق محمدبن زید حسنی (۲۷۰-۲۸۷ ق)

۱. فرمانروایان گمنام (پ. اذکائی)، تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۸، ۶۸، ۷۱، ۷۴ و ۷۸.

۲. گفتار دکتر علی‌نقی منزوی (در) *دانشنامه ایران و اسلام*، طهران، جزوه ۹، سال ۱۳۵۷، صص

به طبرستان رفت (سال ۲۷۷) در آنجا ضمن سازش با «جستانیان» دیلمان در پی داعی روی به ری آورد. رافع در ری از فرمان خلیفه معتضد (۲۷۹-۲۸۹ ق) مبنی بر تخلیه املاک سلطانی (خلافت) سرباز زد، لذا خلیفه از عمرولیث صفاری و احمدبن عبدالعزیز عجلی و سپهبدان طبرستان خواست تا او را دفع کنند؛ پس اینان به ری آمدند که رافع پس از چند روز نبرد شکست یافت و ناچار به گرگان پس نشینی کرد، خیال داشت که با امیراحمدبن عبدالعزیز سازش کند تا حکمرانی خراسان را بازابد، اما خبر شد که وی هم در ری درگذشته (۲۸۰ ق) پس دوباره روی بدانجا آورد و شکستی هم بر پسر امیر متوفا «علی بن احمد» وارد کرد. در وقایع سال ۲۸۱ یاد کرده‌اند که خلیفه معتضد از برای امر داعی الی الحق (محمدبن زید علوی) به جبال آمد، پس فرزند خود «مکتفی» را به طور افتخاری والی «ری» کرد و هم بدانجا فرود آمد، حکومت قزوین و زنجان و ابهر و قم و همدان و دینور را نیز بدان درپیوست. در سال ۲۸۲ هم گفته‌اند که حاکم قزوین عبدالعزیزبن دلف عجلی (م ۲۸۶ ق) به جنگ رافع بن هرثمه - که به ری بازگشته بود - رفت و او را از آنجا بیرون کرد^(۱). در طبرستان ناصر کبیر ابو محمدحسن بن علی (علوی) شجری اطروش (۲۳۰-۳۰۴ ق) به سال ۲۸۷ قیام کرد، که بر اثر آن دو برادر کاکلی و فیروزان اشکوری از شاهان دیلمان کشته شدند.^(۲) در آذربایجان هم فرمانروای آنجا ابو عبیدالله محمد افشین بن ابی الساج درگذشت (ربیع ۲۸۸/۱) و اما در خراسان سیادت سامانیان پس از شکست داعی الی الحق طبری (۲۸۷ ق) برشناخته شد، خلیفه معتضد منشور خراسان و جرجان و طبرستان را به اسم امیراسماعیل سامانی صادر کرد؛ پس آنگاه خلیفه مکتفی عهد و لوای «ری» را نیز تا قزوین و زنجان برای او فرستاد (۲۸۹ ق). امیراسماعیل ولایت ری را به برادرزاده خویش ابوصالح منصوربن اسحاق بن احمدبن اسد سپرد (سال ۲۹۰-) که وی شش سال در آنجا حکم راند (- ۲۹۶ ق) و او همان امیری است که حکیم محمدزکریای رازی کتابهای *طب المنصوری* و *طب روحانی* را به نام او نوشته است^(۳).

ابوسعید آبی در *تاریخ الری* (گمشده) یاد کرده است که امیر ابونصر احمدبن اسماعیل

۱. فرمانروایان گمنام، صص ۸۰-۸۲، ۹۲ و ۱۰۸. / *تاریخ ایران* (اشپولر)، ج ۱، ص ۱۳۷؛ ج ۲، ص ۸۳.

۲. *تاریخ طبرستان* (ابن اسفندیار)، صص ۲۵۹-۲۶۰. / *تاریخ رویان* (آملی)، ص ۷۶.

۳. *ری باستان* (کریمان)، ج ۲، ص ۱۴۳. / *تاریخ ایران* (اشپولر)، ج ۱، صص ۱۴۲ و ۱۴۳.

سامانی (۲۹۵-۳۰۱ ق) در سال ۲۹۶ به ری آمد، مدت سه ماه و بیست و پنج روز آنجا بود؛ و پس از آن احمد بن علی بن حسین مرورودی (صعلوک) را به جای ابوصالح منصور بن اسحاق سامانی (م ۳۰۲ ق) در حکومت ری گذاشت، که پس از درگذشت امیر ابونصر احمد سامانی اعلان استقلال کرد (۳۰۱/۳۰۲ ق) ولی هم در این سالها که ری و دماوند و قزوین و ابهر و زنجان حکومت واحدی داشت، خلیفه المقتدر (۲۹۵-۳۲۰ ق) آنجا را باز پس گرفت. در این زمان سیدناصر کبیر (اطروش) علوی در طبرستان، که پس از درگذشت داعی محمد بن زید علوی (۲۸۷ ق) در دیلمان مستقر شده بود، توانست حکمران جستانی و حاکم سامانی را براند و حکومت زیدی برقرار نماید (ج ۱/ ۳۰۲ ق). در خراسان هم شاهزاده منصور بن اسحاق سامانی (حاکم سابق ری) شورشی به پا کرده بود که از طرف صفاریان حمایت می شد (۳۰۲ ق) و در آذربایجان یوسف بن ابی الساج فرمانروای آن دیار، که هم خطر دیلمیان را بسیار جدی و هم شهر ری را اقطاع خود می دانست آنجا را به تصرف گرفت؛ پادگان سامانیان مجبور به تخلیه قلاع شهر شد (۳۰۴ ق) ولی خلیفه که با این امر مخالف بود ابن ابی الساج را وادار به ترک آنجا کرد، سرکرده ترکی به نام وصیف (خادم) بکتیری را به حکومت ری فرستاد. هم در این سال علی بن وهسودان (یکم) جستانی بر ری حکومت یافت، اما آنجا پیوسته میان والیان خلیفه و حاکمان سامانی دست به دست می شد، تا آنکه در سال ۳۰۷ علی وهسودان به دست محمد بن مسافر سالاری کشته شد، پس برادرش خسرو فیروز بن وهسودان به خونخواهی از مقر خود در رودبار الموت به سوی ری لشکر کشید که هم در جنگ با محمد بن مسافر کشته شد؛ و از طرف دیگر احمد بن علی صعلوک مرورودی (حاکم سامانی پیشین ری) که حکمران قم و کاشان بود، به طمع حکومت ری بدانجا آمد و وصیف بکتیری ترکی (پیشگفته) را کشت، قلمرو حکمرانی وی از ری تا ابهر مورد تأیید خلافت قرار گرفت. اما شهر ری چندان در قلمرو خلافت نماند و سرانجام به سامانیان واگذار شد، که باید گفت شورشها و نهضت‌های دایمی در نواحی مجاور آن، زمینه را برای پیشروی و چیرگی دم‌افزون دیلمیان فراهم می ساخت. در سال ۳۰۹ بود که فرستاده خلیفه به سرزمین بلغارها و روسیه، ابن فضلان (صاحب سفرنامه) معروف با احمد بن صعلوک در «خوار» ری دیدار کرد؛ و در سال ۳۱۰ خلیفه مقتدر حکومت ری و قزوین و ابهر و زنجان و آذربایجان را به همان ابوالقاسم یوسف بن ابی الساج دیوداد (م ۳۱۵ ق)

مقرّر داشت، وی بی‌درنگ به ری آمد و با احمد بن صعلوک - که تمایلات باطنی (اسماعیلی) یافته بود - جنگید و او را به قتل آورد و ری را با تصرف گرفت (۳۱۱ هـ ق) بقیه وقایع تاریخی را هم اشارت وار طی بهرهای آتی (ج، ه) یاد خواهیم کرد.^(۱)

درباره فرقه‌های مذهبی و نحله‌های ایرانی در شهر «ری» یا پیرامون آن، اشارت‌هایی بسنده تا اینجا رفته است؛ مورّخان هم‌عصر با حکیم رازی به ویژه مصاحب او مسعودی بغدادی، و سپس هم مقدّسی بیاری مکرّر به وجود مزدکیان و خرمدینان در نزدیکی ری اشاره کرده‌اند؛ ولی درباره اسماعیلیان داستان بس مفصل است، چندان که هم در متن تاریخ ری بایستی بدان پرداخته آید؛ خصوصاً این‌که مشروح‌ترین و مشهورترین مناظرات سران آن فرقه، هم با حکیم رازی در ری صورت گرفته، از این رو اشارتی گذرا هم به پیدایی جنبش مزبور اینک بایسته است.

اما پیشتر باید گفت که یکی از منابع معتبر درباره «اسماعیلیه نخستین» در ایران، همانا کتاب *النقض* شیخ عبدالجلیل قزوینی شیعی امامی (سده ۶ ق) است، که بر من تاکنون معلوم نشده از چه رو محققان نامدار این موضوع (استرن و مادلونگ) از این منبع ذیقیمت تغافل کرده‌اند؛ و باید افزود که محقق مبرز ایرانی در تاریخ اسماعیلیه، دکتر فرهاد دفتری هم در کتاب *گرانسنگ تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، اگرچه اسم کتاب *النقض* را جزو فهرست مراجع (کتابنامه) تألیف خویش آورده (ص ۸۴۲) ولی این فقره از باب «دکور» بوده، چه مطلقاً بدان ارجاع یا نقل و استنادی نکرده، گویی اصلاً چنین اثری را ندیده یا احتمالاً نخوانده است؛ و در خصوص «اسماعیلیه نخستین» هم به تبع از مراجع غربی خویش (استرن و مادلونگ) نسبت بدان غفلت و بل بی‌اعتنایی ناروایی - که برازنده شأن علمی اش نیست - روا داشته است؛ کسی که به قول دکتر بدره‌ای (مترجم کتاب) خودش را به اعنات یا لزوم ما لایلزم و تزاحم منابع مضاعف افکنده، زحمت تصفح یک کتاب دم‌دستی فارسی را به خود نداده است؛ در هر حال، ما مبدأ ظهور اسماعیلیه ایران را - یعنی - اخبار اسماعیلیه نخستین را که در وسط مملکت خود ما و از هم آنجاها که خواهیم گفت برآمده‌اند - چنان‌که در کتاب *فرمانروایان گمنام* هم متعرض

۱. *شهرباران گمنام* (کسروی)، صص ۳۱-۳۳، ۳۸ و ۵۳ / *تاریخ ایران* (اشپولر)، ج ۱، صص ۱۴۹-۱۵۱ و ۱۵۴؛ ج ۲، ۸۴ / *ری باستان*، ج ۲، صص ۱۴۵-۱۴۷ / *الکامل* (سنوات مذکور).

شده‌ایم (صص ۸۴-۸۸) به نقل می‌آوریم، دیگر ما را با اسماعیلیه مصر و سوریه و بحرین و لحسا و آقاخان - که سخت مورد علاقه استرن و مادلونگ و دکتر دفتری است - کاری نیست.

سنت شرق‌شناسی اروپایی در بررسی نخستین داعیان اسماعیلی ایران، از این‌که پیدایی آنان را در اوایل سده چهارم (هق) بدانند - فراتر نرفته است؛ در حالی که «محمد دندان» (چهاربخت) و یاران او درست در میانه سده سوم (هق) آغاز به دعوت کردند، و پیداست که چهاربختان (محمد دندان) یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان آن کیش بوده است. نیم‌گاه قرن سوم که یکی از نقاط عطف تاریخ سیاسی-مذهبی-فرهنگی ایران زمین است (زمان ولادت حکیم رازی) مبدأ یک سلسله تحولات اجتماعی و فکری در پایان یک دوره از مبارزات جنبش تشیع «مستور» بود؛ از جمله غیبت قائم آل محمد (ص) حسب اعتقاد فرقه امامیه، با پیدایی عقاید راجع به ملاحم «ظهور» مهدی در نزد فرق شیعه، نیز مقارن با تکوین نظری اصول اعتقادی فرقه اسماعیلیه بود، که بالجمله ناظر به افول اسلام «سُنی» و سقوط خلافت «غصبی» عباسی می‌باشد. اما اواسط قرن سوم همزمان با حکمرانی فرزندان امیر عبدالعزیز بن ابی دلف عجلی کرجی (۲۲۶-م ۲۶۰ ق) بر ولایات جبال، به ویژه امیر ابوالعباس احمد بن عبدالعزیز کرجی (۲۶۵-م ۲۸۰ ق) بود، که قلمرو نفوذ خاندان عجلی در زمان او به نهایت وسعت، یعنی تقریباً از حدود ری تا خوزستان و فارس رسید. مقر اصلی خاندان عجلی شهر «کرج» ابودلف (اراک کنونی) ولی تختگاه امیر احمد در آن زمان شهر اصفهان بود، جایی که در اخبار عبدالله بن میمون (قدّاح) اسماعیلی آمده است که در سال ۲۰۴/۲۰۵ ق شورشیان شیعی را تحریک می‌نمود؛ چه فرزندان خود امام اسماعیل (ابن جعفر الصادق) که اغلب در «ری» و سپس هم در دماوند می‌زیستند، چندان توفیق واقعی در نضج نهضت اسماعیلی پیدا نکردند.^(۱) ابن ندیم در سخن از مذهب‌های اسماعیلی گوید که ابومسلم خراسانی و بابک خرمی بر آیین باستانی ایران بودند، و از برای نوسازی آن کوشیدند؛ و از جمله کسانی هم که در این راه گام نهادند، محمد بن حسین ملقب به «دندان» از ناحیت کرج، و از دبیران احمد بن عبدالعزیز بن ابودلف بود؛ مردی فیلسوف و ستاره‌شناس و شعوبی شدید و تازی‌ستیز، که آرزوی بازگشت دولت ایران در سر می‌پرورید؛ وی در

۱. تاریخ ایران (اشپولر)، ج ۱، ترجمه فلاطوری، ص ۳۱۵.

عین حال، مالدار و بلندهمت و بسی شگردساز بود، ابن قداح (مذکور) دعوت اسماعیلی خود را بر وی آشکار نمود...»^(۱) ابوحیان توحیدی نیز در شرح مذاهب فلسفی و نجومی، با نامبرداری «اخوان الصفا» و بیان فلسفه آنان، و از جمله سران اسماعیلی که در قزوین پیدا شدند و داعیان به اطراف فرستادند، همین «دندان» را یاد کرده است.^(۲)

وجوه لقب محمد بن حسین / حسن «دندان / دیدان» (که گونه درست آن دانسته نیست) و اشتهاوی به نام فارسی «جان / جهان / چهاربختان / بختیار» که درست آن «چهاربخت / بوخت / بُختان» است، چنانکه همین‌گونه (چهاربخت) از نامهای شاهزادگان ساسانی بوده، در برابر «سه‌بخت / سبخت» (= سه ره‌یافته / مهدی) به معنای «چهار ره‌اننده / چهار ره‌یافته» است؛^(۳) گمان ما راجع بدین لقب بر آن می‌رود، که هم به معنای «مهدی چهارم» (یعنی پس از سه موعود زردشتی) باشد، آیا محمد دندان خود را چنان می‌پنداشته است؟ موریتس اشتاینشایدنر در شرح کتابهای افلاطون که به عربی ترجمه شده، کتاب *الروایع* (= چهار بهری) را اثری در فلسفه صوفیانه و کیمیاگری یاد کرده، که حسب نسخه‌های موجود آن در لیدن (ش ۱۴۳۱) و مونیخ (ش ۶۴۹) تفسیری است از ابوالعباس احمد بن حسین بن چهاربختار، به صورت مکالمه با دانشمند معروف «ثابت بن قُزّه» حرّانی (۲۲۱-۲۸۸ ق) و همین اسم مشابه مترجم بعضی آثار جالینوس «عیسی بن صهاربخت» است.^(۴) بروکلیمان نیز همین مطلب را نقل کرده، گوید که کتاب ملاحظات بسیاری درباره قوه عقلی انسان، سرشت عقل، وظیفه نفس و حس، نظام عالم، عمل علت‌ها و قوت‌ها، زمین و آنچه در دل اوست؛ چنانکه برخی مسائل کیمیایی را هم رسیدگی نموده، این کتاب به لاتینی هم ترجمه شده است.^(۵)

ابوریحان بیرونی در شرح «دهنج» (فیروزه) و «زجاج» (آبگینه) صفات آنها را هم از «صهاربخت» (چهاربخت) نقل کرده است.^(۶) بی‌گمان (احمد / محمد) چهاربختار /

۱. الفهرست، چاپ تهران، صص ۲۳۹-۲۴۰.

۲. الامتاع و المؤمنة، ج ۲، ص ۱۶ (پیش و پس از آن).

۳. تاریخ ایرانیان و عربها (نولدکه)، ترجمه دکتر زریاب‌خویی، ص ۵۹۳.

4. *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960, p. (65).

۵. تاریخ الادب العربی، ج ۴، ص ۱۷۶.

۶. الجماهر، طبع کرنکو، ص ۱۹۷ و ۲۲۲ / طبع الهادی، ص ۳۱۵ و ۳۶۴.

چهاربخت (پیشگفته) همان محمدبن حسین «دندان» کرجی است، که گذشت فلسفی مشرب و کیمیایی افلاطونی مآب بوده، یا به عبارت درست‌تر وی یکی از متفکران متقدم مذهب «نوافلاطونی» در ایران می‌باشد؛ از این‌رو بر فلاسفه «اسماعیلی» مانند محمد نخشبی و ابویعقوب سجستانی و ابوحاتم رازی - که اندیشه‌های نوافلاطونی را در فلسفه اسماعیلی (اخوان‌الصفايي) داخل کردند - به حق تقدم داشته و بایستی از اولین و سابقین به شمار آید. نکته دیگر آن‌که چنین نماید وی از خاندان‌های نژاده ایرانی، همچون ابوعلی کاتب همدانی شعوبی مسلک از ویسپهران، هر دو هم از دبیران دستگاه امارت عجلیان کرجی در همدان و اصفهان، گویا با محفل «حلاج» بیضاوی و قرمطیان بغداد ارتباط داشته‌اند.

مورخان دیگر مانند: بغدادی، اسفراینی، ابن‌اثیر و مقریزی، هم از محمد دندان چهاربختان یاد کرده‌اند؛ این‌که وی از نواحی «کرج» اصفهان بوده، یک ایرانی شعوبی تازی‌ستیز و قائل به «باطن» و اهل نجوم و کیمیا، زیر پوشش تشیع در تشکیک مبانی اسلام و طعن در شریعت می‌کوشید؛ وی در زندان عراق با عبدالله میمون (قداح) بر تأسیس مذهب باطنی اتفاق کردند، هم او برای امر دعوت مالی عظیم (یک یا دو میلیون دینار) به ابن‌قداح پرداخت نمود، خود در جبال ایران عهده‌دار دعوت شد که جماعتی از کردان بدو پیوستند؛ تاریخ وفات محمد دندان گویا حدود سال ۲۸۵ هـ.ق (؟) بوده باشد.^(۱) اما مسووط‌ترین گزارش درباره محمد دندان (چهاربختان) و اسماعیلیه نخستین ایران - چنان‌که گذشت - از عبدالجلیل قزوینی (ح ۵۶۰ ق) متضمن جزئیات بیشتری در امر دعوت‌گری و جز اینهاست، ولی ما مجال گفتاورد تمام مطلب را در اینجا نداریم که ناچار به گزینه‌ای بسنده می‌رود: «محمد جهان‌بختان» در عهد امیراحمد عبدالعزیز و به کوه بود، سعید قداح هنوز به مغرب و مصر و افریقیه نیفتاده بود، در نواحی اصفهان و کرج و گلپایگان می‌گشتی و مردم را به الحاد دعوت می‌کردی؛ پس محمد دندان (چهاربختان) که در نزد امیراحمد حرمتی تمام داشت، سعید قداح با وی سخن در میان نهاد و دعوت الحاد (- اسماعیلی‌گری) را تمهید کردند. این سعید پسر میمون سالم قداح بود که «ادیب و فلسفه خوانده»، از زندیکان به شمار می‌رفت و چون به حدود نهاوند رسید در دهی که محمد دندان بود؛ و او در خدمت امیراحمد گستاخی داشت که در این

۱. الفرق بین الفرق، ص ۲۷۰ / التبصیر فی الدین، ص ۸۳ / الکامل، ج ۸، ص ۲۸-۳۱ / تعاض الحنفا، ج ۱ ص ۴۰.

وقت امیر به کرج می‌بود و حاکم بر کاشان، پس قرار شد که محمد دندان در همان حدود اصفهان و ولایت همدان و کرج و نهاوند و بروجرد «که همه مشبّه بودند» بماند و تبلیغ نماید...»^(۱) چون دیدار سران اسماعیلی و قرار آنان از برای امر «دعوت»، در زمان حکومت احمد بن عبدالعزیز بر کاشان رخ داده، که همانا اواسط دهه پنجاه سده سوم می‌بوده، پس بایستی همان نیم‌گاه سده سوم (هق) بوده باشد.^(۲) هدف اولیه دعوت اسماعیلی در ایران جذب مردم روستایی بود، از این رو در مورد «ری» هم نخستین داعیان منطقه جبال، توجه خود را به روستاهای اطراف آنجا متمرکز نمودند. در ناحیت ری که پایگاه مرکزی دعوت اسماعیلی در منطقه جبال بود، کار دعوت را مردی به نام خلف الحلاج آغاز کرد، فلذا اسماعیلیان ری به نام او به «خلفیه» معروف شدند. وی در روستای «کلین» (زادگاه ابوجعفر کلینی عالم مشهور امامی) در ناحیه پشاپویه (فشافویه) واقع در جنوب ری (تهران) استقرار یافت، او مخفیانه به نام «قائم» محمد بن اسماعیل به دعوت پرداخت اما دیری نپایید که درگذشت.

پس از خلف پسرش احمد و پس از او شاگرد برجسته‌اش «غیاث» کلینی ریاست دعوت را در جبال برعهده گرفت، وی که در علم حدیث و ادبیات عرب چیره‌دست بود، کتابی در باب اصطلاحات دینی به نام *البیان* نوشت؛ ولی در پی ستیزش فقهای سنی با وی و شورش اهل ری علیه اسماعیلیه، غیاث مجبور به فرار به طرف خراسان شد، که در مرورود امیرحسین بن علی مروزی را به کیش اسماعیلی درآورد. غیاث بعدها به ری بازگشت و ابوحاتم احمد بن حمدان ورسنانی رازی را - که از دانشمندان پشاپویه بود - به عنوان نایب خود در آنجا منصوب کرد، آنگاه در اوضاع و احوال نامعلوم ناپدید شد که جانشین وی ابوحاتم با خلع «ابوجعفر کبیر» خود پنجمین داعی کل ری و پیشوای دعوت در جبال گردید. اما در خراسان طی دهه آخر سده سوم دعوت اسماعیلی رسماً آغاز شد، پیشتر غیاث کلینی (رازی) به ابتکار خود دست به تبلیغ زده بود؛ و احتمالاً در همان زمان «احمد بن زکریا» داعی معروف به گیال، از اسماعیلیه بریده و در خراسان دعوی امامت کرد (که حکیم رازی کتابی بر رد ادعای او نوشته) ولی حسین بن علی مروزی که غیاث او را به کیش اسماعیلی درآورده بود، در زمان پادشاهی امیراحمد بن اسماعیل سامانی (۲۹۵-۳۰۱ ق) که فرماندهی سپاه سامانیان را در سیستان داشت، بعدها در

۱. النقض (علی) بعض فضائح الروافض، طبع محدث ارموی، صص ۳۲۰-۳۲۳.

۲. فرمانروایان گمنام، ص ۸۸.

زمان امیرنصر بن احمد سامانی (۳۰۱-۳۳۱ ق) علیه وی قیام کرد که البته شکست خورد (۳۰۶ ق). با این حال، اسماعیلیان موفق شدند که امیرنصر و وزیرش ابو عبدالله جیهانی را به مذهب خود درآورند؛ حسین بن علی مروزی که عفو شده بود به مقام داعی کل خراسان رسید، او در بستر مرگ ابو عبدالله محمد بن احمد نسفی (نخشبی) فیلسوف را به جانشینی خود برگزید؛ ولی در پادشاهی امیرنوح (یکم) بن نصر (۳۳۱-۳۴۳ ق) وضع دگرگون شد، او با اسماعیلیه به خلاف افتاد و دستور قتل داعیان آنها را صادر کرد، که از جمله همان محمد نخشی فیلسوف کشته شد (۳۳۲ ق) و بدین سان، امکان این که در شرق دولتی اسماعیلی پدید آید - به کلی از میان رفت. در طبرستان و دیلمان هم نهضت اسماعیلیه به سبب استیلای علویان «زیدی» مذهب، چندان توسعه و توفیق نیافت؛ چه پس از آن که خسرو فیروز بن وهسودان جستانی کشته شد (۳۰۷ ق) پسرش علی (سیاه چشم) فیروزان در الموت به جای او نشست، ظاهراً وی نخستین امیر جستانی بود که به کیش اسماعیلی درآمد. سیاه چشم پس از شکست از محمد بن مسافر سلاری (در ۳۱۶ ق) به سفارین شیرویه دیلمی پناهنده شد، اما وی در آرزوی به دست آوردن الموت همکیش خود را به قتل آورد، که هم بدو سلاله جستانیان از هم پاشید و آل مسافر نیرو گرفت. در خصوص اسفار شیرویه و سردارش مردآویج زیاری و گرایشهای اسماعیلی آنان، پیشتر در بهر «الف» (منظر عمومی) اجمالاً سخن گفته ایم؛ اینک باید افزود که تمایلات ظاهری آن دو پادشاه ایرانی، بایستی حول محور فعالیت‌های داعی کل جبال و ری ابوحاتم رازی بررسی شود.

ابوحاتم احمد (فشافویی) رازی در مقام خود داعیانی به طبرستان و اصفهان و آذربایجان و جرجان روانه کرد، خود او هم توفیق یافت احمد بن علی مروودی (صعلوک) والی ری را به مذهب اسماعیلی درآورد. لیکن در سال ۳۱۱ هـ ق که گویا مردآویج زیاری در ری بوده (اوایل آن سال) از آن رو که مناظره ابوحاتم اسماعیلی با حکیم رازی در حضور او صورت گرفته (کتاب اعلام النبوة) واقعه هجوم فرمانروای آذربایجان ابن ابی الساج بدانجا رخ داده، که بر اثر آن چنان که گذشت، احمد بن علی (صعلوک) والی باطنی گرای ری به قتل آمد (ذیقعدة ۳۱۱). آنگاه در سال ۳۱۳ هـ ق که سامانیان «سنی» خراسان باز ری را تسخیر کردند، دیگر جای امنی برای ماندگاری ابوحاتم اسماعیلی در زادگاهش نمانده، مرکز فعالیت‌های سیاسی دعوتگری خود را به طبرستان انتقال داد. وی در آن منطقه کوهستانی که پناهگاه بسیاری از علویان و

خلافت‌ستیزان روزگار بود، جانب اسفارین شیرویه دیلمی را گرفت که دیری نگذشت وی با کشتن داعی صغیر (حسن بن قاسم) زیدی، فرمانروای سراسر ایالات شمالی ایران و نیز جبال و «ری» شد (۳۱۶ ق). ابوحاتم در آن نواحی عده زیادی از سران دیلمان و سپاهیان، از جمله خود مرداویج زیاری را به کیش اسماعیلی درآورد، که وی هم پس از کشتن اسفار (سال ۳۱۹) قلمرو پادشاهی او را صاحب شد. ابوحاتم تقریب خود را در نزد مرداویج همچنان حفظ کرد، اما چنان‌که گذشت، آن پادشاه ظاهراً به سبب پیش‌بینی نادرست ابوحاتم در باب ظهور مهدی، ولی به عقیده ما احتمالاً به علت شعار اتحاد دین و دولت (موازی با شعار وحدت دین و فلسفه) در نزد اسماعیلیان، از آن کیش برگشت و سیاستی ضد اسماعیلی در حیطه نفوذ خود پیش گرفت. پس ابوحاتم رازی که همراه او به ری بازگشته بود (۳۱۹ ق) ناگزیر از ترک دوباره آنجا و رفتن به دربار «مفلح» یوسفی (نایب بنو‌الساج) فرمانروای آذربایجان شد، که او را نیز به کیش خود درآورد؛ اما هم آنجا به سال ۳۲۲ هـ ق درگذشت، داعیان اسماعیلی سرخورده و آشفته به حال خود رها شدند. جای‌نشین داعی ابوحاتم رازی (پس از سال ۳۲۲ ق) گویا ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی (م-ح ۳۶۱ ق) یکی از برجسته‌ترین متفکران اسماعیلی و داعیان نامدار، صاحب آراء و آثار بسیار از جمله کتاب *النصرة*، *كشف المحجوب*، *الینابیع*، و کتاب *الافتخار*، که هم کتاب «اثبات النبوات» را بر نقض کتاب «ابطال نبوات» حکیم محمد بن زکریای رازی نوشته؛ ظاهراً پیش از آن‌که جانشین داعی خراسان محمد بن احمد نسفی / نخشی شود (م ۳۳۲ ق) منصب و مقام داعی عمده «ری» را هم داشته است، که در این صورت شاید وی همان داعی «ابویعقوب» مقیم ری (بعد از سال ۳۲۲ ق) بوده باشد. باید افزود که از جوانب مثبت و ملی‌گرایانه داعی ابوحاتم رازی و جامعه اسماعیلی جبال و ری، این‌که ادعاهای عبیدالله المهدی (فاطمی) مصر را مردود دانسته، همچنان معتقد به رجعت محمد بن اسماعیل (منتظر خود) باقی ماندند. بعدها داعیان ری بعضی از افراد آل مسافر را که در دیلمان و آذربایجان حکومت راندند، از جمله مهمتر از همه مرزبان بن محمد (۳۳۰-۳۴۶ ق) را به کیش اسماعیلی درآوردند، باید گفت که اینان هم با امامت خلفای فاطمی مصر موافق نبودند.^(۱)

۱. تاریخ و عقاید اسماعیلیه (دفتری)، صص ۱۴۲-۱۴۵، ۱۵۴، ۱۹۴ و ۱۹۷. / تاریخ ایران (اشپولر)، ج ۱، ص ۳۱۶. / احیای فرهنگی در عهد آل بویه (جوئل کرم)، صص ۱۱۴-۱۱۶. / الکامل (ابن اثیر)، ذیل سنوات مذکور.

د. **أمرا و ملوک:**

در بهره‌های پیشین همچون تاریخ سیاسی نام فرمانروایان «ملک ری» و ایالت‌های پیرامون آنجا، از خراسان تا جبال و از طبرستان تا آذربایجان در زمان حکیم رازی یاد شد؛ ولی در این بهر (أمرا و ملوک) تنها به شرح کسانی پرداخته می‌آید، که حکیم ری به نام و برای ایشان حسب خواهش آنان رساله یا کتاب نوشته است؛ گمان داریم که نظر به فواید خاص (خُرده‌پژوهی) در این بهر، بایستی آنرا هم از مقوله «فرمانروایان گمنام» به شمار آورد. فقط اسم یک امیر یا پادشاه که گفتار سیاسی حکیم رازی به عنوان «فی امارات الاقبال والدوله» (= در نشانه‌های اقبال و دولت) به خواهش یا برای او نوشته آمده (رسائل فلسفیه / ۱۳۵-۱۳۸) دانسته نیست؛ ولی حدس می‌زنیم که یا برای امیرابوصالح منصور سامانی (ش ۵) و یا برای امیرعلی وهسودان جستانی (ش ۷) نوشته شده باشد.

۱. قاسم عییدالله، ولی الدوله ابوالحسین قاسم بن عییدالله حارثی (۲۵۸-۲۹۱ هـ) از کاتبان شاعر زندیق‌مآب، که پس از پدرش وزیر خلیفه معتضد (۲۷۹-۲۸۹) و مکتفی عباسی (۲۸۹-۲۹۵) شد و مکانت بزرگی یافت.^(۱) حکیم رازی رساله (در کیمیا) و کتاب معروف «برء الساعه» (= درمان فوری / اورژانس) را برای او نوشته است.^(۲)

۲. ابن الجراح، ابوالحسن علی بن عیسی بن داوود ابن الجراح حسنی قناتی بغدادی (۲۴۴-۳۳۴ هـ) وزیر خلفای عباسی المقتدر (۲۹۵-۳۲۰) و القاهر (۳۲۰-۳۲۲) که ایرانی تبارنژاده و از دبیران بزرگ دانشمند و از سروران اهل بغداد، که خود صاحب تألیفات چندی از جمله دیوان رسائل، کتاب، و سیاست‌المملکه بوده؛ هارولد بوین انگلیسی درباره وی یک زندگینامه تاریخی (کمبریج / ۱۹۲۸) نوشته است.^(۳) حکیم رازی رساله فی الاعلال الحادثة علی ظاهر الجسد (= درباره بیماری‌ها که بر روی تن پدید می‌آید) را برای وی نوشته است.^(۴)

۳. ابوالقاسم دلفی (م ۳۳۱ ق)، معقل بن احمد بن دلف بن عبدالعزیز بن ابودلف قاسم عجلی کرجی (ح ۱۸۰-۲۲۶ ق) که جدش امیردلف بن عبدالعزیز (ح ۲۶۰-م ۲۶۵ ق) در قزوین نشیمن گزید و به آبادانی آنجا کوشید؛ خاندان کرجیان عجلی (ابودلفی)

۱. الاعلام (زرکلی)، چاپ ۸، ج ۵، ص ۱۷۷.

۲. فیلسوف ری (محقق)، ص ۱۲۲ و ۱۵۰.

۳. الاعلام، چاپ ۸، ج ۴، ص ۳۱۷.

۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۱۵۰.

قزوینی از تبار او باشند، وی دو فرزند نامبردار داشته که یکی عبدالعزیز بن دلف هم بر حوالی آنجا فرمان رانده، از جمله یاد کرده‌اند که چون گروهی از علویان مدینه به ناحیت جبال کوچیدند (سال ۲۷۹) وی سردسته ایشان ابو جعفر محمد بن احمد اعرابی (از تبار عمراشرف بن علی السجاد (ع)) را در سواد قم به قتل آورد.^(۱) آنگاه، عبدالعزیز بن دلف قزوینی، چنان‌که پیشتر اشاره رفت، همراه با برادرش احمد بن دلف در جنگ با رافع بن هرثمه خراسانی - که ری را اشغال کرده بود - شرکت نمودند (سال ۲۸۲) و او را از ری بیرون کردند، عبدالعزیز دلفی سرانجام به طبرستان افتاد (سال ۲۸۶) و همانجا درگذشت^(۲). اما برادرش احمد بن دلف بن عبدالعزیز عجلی که رئیس قزوین و صاحب ضیاع و عقار بسیار تا حدود ری بود، چنان‌که امام رافعی گوید فرزندش ابوالقاسم معقل بن احمد عجلی هم از سال ۲۸۸ در بغداد به نزد خلیفه معتضد (۲۷۹-۲۸۹ هـ) محترمانه می‌زیست، تا پس از درگذشت پدرش ریاست قزوین یافت و جاه و مقامی پیدا کرد و به سال ۳۳۱ بمرد.^(۳) به نظر ما «ابوالقاسم بن دلف» که حکیم رازی کتاب *فی الحکمه* (= در صناعت کیمیا) را برای او نوشته^(۴)، جز همین «ابوالقاسم معقل بن احمد بن دلف بن عبدالعزیز» نبوده باشد.

۴. داعی اطروش، ناصر کبیر ابو محمد حسن بن علی علوی (حسینی) شجری زیدی (۲۳۰-۳۰۴ هـ) از علویان طبرستان معروف به «اطروش» (ناشنوا) که در قیام وی به سال ۲۸۷ دو برادر کاکای و فیروزان اشکوری از شاهان دیلمان کشته شدند^(۵). داعی اطروش از سال ۳۰۱ تا ۳۰۴ بر طبرستان فرمان رانده، پس از وی داعی صغیر ابو محمد حسن بن قاسم شجری (۳۰۴-۳۱۶ ق) آمده است^(۶). حکیم رازی کتاب *فی الحکمه* (= در صناعت کیمیا) را برای او نوشته است.^(۷)

۵. ابو صالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد سامانی (کشته ۳۰۲ هـ) که از طرف

۱. المجدی (عمری)، ص ۱۵۱ / *عمدة الطالب* (ابن عنبه)، ص ۳۰۷.

۲. فرمانروایان گمنام، ص ۱۰۸.

۳. التدوین فی اخبار قزوین، طبع عطاردی، ج ۱، ص ۴۹؛ ج ۴، ص ۱۵۰.

۴. فیلسوف ری، ص ۱۴۹.

۵. تاریخ طبرستان (ابن اسفندیار)، ص ۲۵۹ / تاریخ رویان (أملی)، ص ۷۶.

۶. معجم الانساب، ص ۲۹۳ / طبقات سلاطین، ص ۱۱۵.

۷. فیلسوف ری، ص ۱۵۰.

عموی خود ابوابراهیم اسماعیل بن احمد سامانی (۲۷۹-۲۹۵ هـ ق) از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ هـ ق حکمران ری بود؛ آنگاه پس از کشته شدن پسر عم خود ابونصر احمد بن اسماعیل سامانی (ج ۱ / ۳۰۱ ق) در بخارا بشورید، یک سالی با حمایت صفاریان حکمرانی آل سامان کرد که سرانجام در سال ۳۰۲ هـ ق کشته شد.^(۱) حکیم رازی دو کتاب: *الکناش المنصوری / الطب المنصوری* (ده مقاله) و کتاب *الطب الروحانی* (بیست فصل) را به نام و خواهش آن امیر نوشته است، که هر دو همتای یکدیگر - یعنی - اولی در طب جسدانی و دومی در طب روحانی می باشد.^(۲)

۶. امیر ابونصر احمد بن اسماعیل بن احمد سامانی (۲۹۵-۳۰۱ هـ ق) سومین پادشاه نامدار از آل سامان در ورارود و خراسان، که پیشتر به نقل از ابوسعید آبی گذشت وی در سال ۲۹۶ به ری آمد، مدت سه ماه و بیست و پنج روز در آنجا بود، پس احمد بن علی (صلووک) مروودی (م ۳۱۱ ق) را به جای پسر عم خود ابوصالح منصور بن اسحاق سامانی (م ۳۰۲ ق) در حکومت ری گماشت. حکیم رازی پس از آن به دعوت امیر ابونصر احمد سامانی به «بخارا» سفر نمود، چنانکه خود در داستان شناخت یک گیاه دارویی بدان اشاره کرده^(۳)؛ یک مقاله به عنوان «فیما جرى بينه وبين جرير الطيب في التوت عقيب البطيخ / ابان فيها خطأ جرير الطيب، في انكار مشورته على الامير احمد بن اسماعيل في تناول التوت الشامي على اثر البطيخ في حاله و ايضاح عذره فيها» (= گفت و گوی میان حکیم رازی و جریر پزشکی امیر ابونصر احمد سامانی، درباره خوردن توت شامی پشت سر خریزه، که رازی خطای او را در عدم تجویز آن به امیر آشکار نموده، و عذر وی را در این خصوص بیان کرده است) و یک کتاب هم به عنوان «فی شرف الفصد، عند الاستفراغات الامتلائیة...» (= در ترجیح عمل رگزنی هنگام تهوع امتلائی معده که بدجوری زیاد می شود، و توضیح این که رگزنی البته مانع از حاجت به موقع بدان نباشد) از برای امیر احمد سامانی نوشته است.^(۴)

۷. علی بن وهسودان (یکم) جستانی سالاری (کشته ۳۰۷ / ۳۰۸ هـ ق) که از طرف

۱. معجم الانساب و الاسرات الحاكمة (زامباور)، قاهره، ۱۹۵۱، ص ۷۹.

۲. فیلسوف ری، صص ۶۳-۶۴، ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۵۶.

۳. اعلام النبوة (ابوحاتم رازی)، طبع الصاوی - اعوانی، صص ۳۱۵-۳۱۶.

۴. فیلسوف ری، ص ۳۷، ۱۴۱ و ۱۵۰.

خلیفه مقتدر عباسی در اصفهان کارگزار سپاه بود (۳۰۰-۳۰۳ق) و چون معزول شد، حکومت «ری» بدو سپرده آمد (سال ۳۰۴) اگرچه حکمرانی آنجا در تداول می‌رفت، هم به سال ۳۰۷ عوض ابن‌ابی‌الساج کارگزار لشکری و مالی ولایت ری تا ابهر می‌بود، که هم در این سال یا ۳۰۸ هق در قزوین به دست محمد بن مسافر سالاری (کنگری) کشته شد.^(۱) حکیم رازی کتاب *الطب الملوکی* (= پزشکی شاهانه) را برای آن امیر جستانی دیلمان نوشته است.^(۲)

۸. ابن‌ابی‌الساج، ابوالقاسم یوسف بن ابوالساج دیوداد بن یوسف دیودوست اسروشنی (زاده ۲۵۰-کشته ۳۱۵ هق) فرمانروای آذربایجان که از سال ۲۷۲ تا ۲۸۱ حکومت مکه را یافته بود، از سال ۲۸۸ در حکومت آذربایجان و ارمنستان جای‌نشین برادرش شد؛ ابن‌ابی‌الساج دو بار بر «ری» استیلا پیدا کرد، نخست در سال ۳۰۴ که آنجا را غارت کرد، دوم در سال ۳۰۶ که سال بعد (۳۰۷) به اسارت رفت؛ آنگاه در سال ۳۱۱ «ری» را (با قزوین و ابهر و زنجان و آذربایجان) جزو قلمرو حکمرانی‌اش یافت، پس خود را از خلافت بغداد مستقل نمود اما سال بعد (۳۱۲) به طاعت خلیفه باز آمد؛ وی تا سال ۳۱۴ همچنان بر ری استیلا داشت (که هم در این سال نایب وی «مفلح» یوسفی بر آنجا چیره گشت) و چون ضد باطنی و قرمطی ستیز بود، از طرف خلافت مأمور دفع قرامطه بحرین از مکه شد، که در آنجا به سال ۳۱۵ (ذیحجه) ابوطاهر جنابی قرمطی او را کشت.^(۳) حکیم رازی کتاب *فی‌الحکمه* (= در صناعت کیمیا) را برای او نوشته است.^(۴)

۹. فاتک (...ح ۳۱۴ق) غلام یوسف بن ابوالساج فرمانروای آذربایجان (۲۸۸-۳۱۵ هق) که چون وی در سال ۳۱۳ مجدداً بر ری استیلا پیدا کرد، اما از طرف خلیفه مأمور دفع قرمطیان هجر شد، غلام خویش «فاتک» را بر آنجا گماشت (سال ۳۱۴) که وی هم ظاهراً چون با خلافت از در خلافت درآمد، امیر نصر بن احمد سامانی از خراسان به تصرف ری فراخوانده شد، که او هم بیامد و آنجا را از «فاتک» غلام ابن‌ابی‌الساج بازستاند.^(۵) حکیم رازی به گمان ما «رسالة الی فاس» (کذا) را درباره کیمیا

۱. شهریاران گننام، صص ۳۱-۳۲ و ۱۱۱. / معجم‌الانساب (زامباور)، ص ۷۱ و ۲۹۳.

۲. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۶۵.

۳. معجم‌الانساب (زامباور)، ص ۳۰، ۳۷۴، ۳۷۵. / طبقات سلاطین اسلام (لین پول)، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۱۲۱ و ۱۵۰.

۵. الکامل (ابن اثیر)، چاپ بیروت، ج ۸، ص ۱۶۲ و ۱۶۶. / ری باستان (کریمان)، ج ۲، ص ۱۴۷.

برای او نوشته، که استاد فقید محیط طباطبایی احتمال داده است کلمه «فاس» وجهی محرف از «فاتک» اسم غلام خلیفه معتضد عباسی (۲۷۹-۲۸۹ هـ) بوده باشد؛ و در این صورت همان کسی است که از طرف وی به سال ۲۸۵ متقلد اعمال موصل و جزیره و حدود شام و امور بریدی آن نواحی گردیده، در سال ۲۹۶ هم مقتول شده است^(۱)؛ ولیکن ما صواب‌تر و معقول‌تر آن می‌دانیم که «فاتک» مزبور غلام ابن ابی‌الساج باشد، چه وی همان‌طور که پیشتر گذشت، خود از سال ۳۰۴ به بعد تا سال ۳۱۴ متناوباً بر ری و مضافات آنجا حکم رانده، که اغلب هم نواب خود مانند «وصیف» و «مفلح» و همین «فاتک» را بر آنجا می‌گمارده؛ و طبعاً همان‌طور که حکیم رازی کتابی در کیمیا برای آن امیر نوشته، رساله به «فاتک» را هم بایستی زمانی به خواهش نایب او نوشته باشد.

۱۰. احمد صعلوک (م ۳۱۱ ق)، امیر ابوالعباس احمد بن علی بن حسین مروودی / مروزی (صعلوک) والی ری از طرف سامانیان خراسان، اولاً اگر اسم وی (احمد) با اسم برادرش (محمد) در محل التباس نباشد، هم از سال ۲۹۶ به جای ابوصالح منصور بن اسحاق سامانی (م ۳۰۲ ق) به حکومت ری گمارده شد؛ و ثانیاً به طور قطع هم خود وی از سال ۳۰۴ حکمران آنجا بود، گویند که توسط ابوحاتم رازی به کیش اسماعیلی درآمد، تا سال ۳۱۱ که باز ابن ابی‌الساج فرمانروای آذربایجان به تصرف ری بیامد، با احمد بن علی صعلوک حکمران آنجا جنگید و او را به بهانه تمایلات باطنی به قتل آورد (ذیقعه). حکیم رازی مقاله فی ما سئل عنه... (= در باب این مسأله که چرا آدمهای با عمر طولانی، گروه اندکی هستند) و دیگر کتاب منافع الاغذیه (یا دفع مضار الاغذیه (= سودهای خوراکیها یا پیشگیری از زیانهای آنها) را برای او نوشته است، که همین کتاب وجود دارد و شامل دو مقاله باشد: یکی در آنچه از زیان خورشها در هر وقت و حال پیشگیری کند، دومی نگره‌های کاربرد خوراکیها و پیشگیری از زیان آنهاست. نسخه کهن کتاب مورخ ۴۰۳ هـ (موصل) در قاهره چاپ شده (۱۳۰۵ هـ) که دکتر عبدالعلی نائینی آنرا به عنوان بهداشت غذایی به فارسی ترجمه و طبع کرده؛ از میان پزشکان قدیم هم ابن میمون حکیم و طبیب اسرائیلی، بدین کتاب عنایت بلیغ ورزیده و از آن بهره یافته است.^(۲) لیکن ما یک تبصره و اصلاح درباره‌ی خاندان «صعلوک» اسماعیلی داریم، نسبت به آنچه زامباور (معجم‌الانساب / ۲۷۵) فراموده است. چنین نماید که نیای این خاندان

۱. فیلسوف ری، ص ۱۲۱.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۵۱.

«حسین» مروودی / مروزی معروف به صعلوک بوده، دو پسر وی یکی ابراهیم (که با او کاری نداریم) از او نیز دو فرزند یاد شده؛ اما پسر دیگر «علی» (صعلوک) سه فرزند داشته است (حسین، محمد، احمد) که هر سه در دولت سامانیان خراسان لشکری و امیر، ولی ارشد آنها داعی اسماعیلی هم بوده است: ۱. حسین بن علی مروزی (م-ح ۳۰۸ ق) که در دهه آخر سده سوم در مروود، چنانکه قبلاً اشاره رفت، به دست غیاث «کلینی» رازی به کیش اسماعیلی درآمد؛ وی در زمان پادشاهی امیر ابونصر احمد بن اسماعیل سامانی (۲۹۵-۳۰۱ ق) فرماندهی سپاه سامانیان را در سیستان داشت، سپس در زمان امیرالسعید نصر بن احمد سامانی (۳۰۱-۳۳۱ ق) علیه وی قیام کرد که البته شکست خورد (۳۰۶ ق) و بعد که مورد عفو شد به مقام داعی کل خراسان رسید (ح ۳۰۸ ق) وی در بستر مرگ ابو عبدالله محمد بن احمد نسفی (نخشبی) فیلسوف را به جانشینی خود برگزید.^(۱) ۲. محمد بن علی مروزی (م ۳۱۶ ق) که گویا همو از سال ۲۹۶ به جای ابوصالح منصور سامانی به حکومت ری گمارده شد، در این صورت پس از درگذشت امیر ابونصر احمد بن اسماعیل سامانی (۳۰۱ ق) در ری اعلان استقلال کرد (۳۰۱-۳۰۲ ق) ولی از سال ۳۰۴ به طور قطع برادرش «احمد» صعلوک حکمران ری بود و گویا خود حکومت قم و کاشان داشته است، تا سال ۳۱۱ که ری به تصرف ابن ابی الساج و نواب او درآمد؛ پس آنگاه که در سال ۳۱۴ هـ امیر نصر بن احمد سامانی به تسخیر ری فراخوانده شد، کارگزاری آنجا را به محمد بن علی صعلوک وا گذاشت، که وی تا زمان بیماری اش (شعبان ۳۱۶ ق) والی ری بود، پس چون مرگ خود نزدیک دید (۳۱۶ هـ) علویان طبرستان را بدانجا فراخواند، که ماکان کاکلی و اسفار شیرویه بیامدند و بر ری چیره شدند.^(۲) ۳. احمد بن علی مروزی (م ۳۱۱ ق) که همان امیر ابوالعباس (پیشگفته) والی ری باشد، حکیم رازی دو اثر خود را برای او نوشته است.

ه. نهضت دیلمی:

پایان عصر رازی آغاز رستاخیز ملی ایران در دوره خلافت اسلامی بود، حکیم ری

۱. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، صص ۱۴۲-۱۴۴ و ۱۴۸.

۲. الکامل، بیروت، ج ۸، ص ۱۴۴، ۱۶۲ و ۱۶۶ / معجم الانساب، ص ۷۱ / ری باستان (کریمان)، صص ۱۴۷-۱۴۸.

خود در سر یکی از پیچهای بزرگ تاریخی ایران ایستاده؛ تمام بذره‌های استقلال ملی که طی عصر رازی بر خاک این سرزمین افشانده شد، همه نهال‌های نوزایی فرهنگی و بازگشت به خود و بازیابی خویشتن بر نشانده، که گویی یکسره در وجود رازی ایستاده بر ستیغ اعصار تجسم و تبلور یافته، هم در سده چهارم بالید و پرورید و شکوفید و باروبری داد که دیگر بیش از آن ممکن نبود. رازی نسبت به زمان ما همچون عمود صبح فصل بین گذشته‌ای بس دراز و گرانبار، با آینده‌ای است که طلیعه آن ایزدهار و احیای فرهنگی عصر آل بویه نام گرفته، هر چند که خوش درخشید ولی از بد روزگار دولت مستعجل بود. مشابه آن دوران در عهد باستان ایران همانا پایان دوره سلوکی یا عصر استیلای یونانی است، که تمام تنبّوات مغانی و حتی پیشگویی‌های یهودان ایرانی بالجمله ملاحم ظهور «موعود» و مسیحان زردشتی، حاکی از برآیش و چیرگی عنصر آریایی است که همان پیدایی پهلوانان (پارتیان) و تأسیس دولت اشکانی می‌باشد، راقم این سطور وجوه مشابهت تامّ بین عصر پهلوانی (پارتی) ایران و عهد دیلمیان را در دوره اسلامی بررسی کرده است؛ این دو دوره تاریخی حسب معیارهای حیات اجتماعی و سیاسی آن زمان، از درخشان‌ترین اعصاری است که ملت ایران با همه رنجها و کمبودهای مادی خویش دیده، همانا نیکبخت و آزاد و شاد و رها و سرشار از روح «انسانوار» با کار و کوشش و دانش و فرهنگ و فرهی زیسته است؛ دریغا که دیگر آن ادوار بی‌بازگشت در این سرزمین تکرار نشد، از تازش ترکان به این سوی، دیگر ملت ما رنگ آسایش و شادی آدمی وار و روز خوش به خود ندید. یکی از ممیزات عصر سعادت بار احیای فرهنگی - خواه در دوره پارتی یا دوره دیلمی - چنان‌که در نزد جوئل کرمر هم به تحقیق پیوسته، همانا دین‌گریزی است که ناشی از ضعف سلطه «شرایع» و یا محدود و مهار شدن آن است؛ پس مردمان فراغت بال می‌یابند که هم شرایط آفرینش‌های علمی و ادبی و هنری برایشان فراهم می‌آید. باری، ظهور مدعیان مهدویت در عصر رازی (نیمه دوم سده سوم) که از جمله لوئی ماسینیون به استقصای موارد چندی، خصوصاً دعوت حلاج بیضاوی با نگره «مهدی» غیر عربی یا فاطمی، جنبش «فاطمی نو» یا دعاوی صاحب‌الناقه در طالقان، شیخ یحیی و ابن‌المهدی و ابن‌میمون یا قداح، داعی زکریه دندان و جانشین او «صاحب‌الخال» و جز اینها پرداخته، همان علائم و ملاحم ظهور دولت ایرانی (غیر عربی) با افول دولت اسلام و خلافت سنی می‌باشد.^(۱) درباره پیشگویی برآیش

1. *La Passion de Hallaj*, Gallimard, 1975, tome III, p. 208 f.

زیاریان-دیلمیان که گذشت ابوحاتم رازی آنرا در نگره ظهور مهدی (به سال ۳۱۶ ق) مطرح کرد، در واقع امر با قیام مرداویج زیاری چنانکه هم از دیرباز گفته‌اند تحقق یافت^(۱).

نباید گذشت که سلسله جبال البرز به مثابه عامل تعیین طبیعی-جغرافی، در صیانت از کیان ملی اقوام ایرانی و مرز و بوم‌های سیاسی‌شان، با احتفاظ از هویت تاریخی و مواریت فرهنگی آنها سهم عظیم و اهمیت قاطع و تعیین‌گر داشته است. کوه جهانی ایرانیان که آنرا «محور عالم» می‌دانستند، هم در تازش یونانیان و هم در تهاجم عربها به مانند سد سکندر (و بل هم خود آن) مانع از دخول و تجاوز عنصر آیرانی به حریم امن و عزت ایرانی گردید. عربها دامنه جنوبی البرز را در دروازه قزوین (از منجیل تا کرج) «ثغر» می‌نامیدند- یعنی- مرز با «کُفَّار» یا دارالحرب- یعنی- جایی که با- به اصطلاح- کُفَّار دیلمی دویست و پنجاه سال جنگیدند، ولی هم از بخت نیک ملت ایران با دلاوران دیلمی‌اش و به یمن وجود کوه مقدس البرز، نتوانستند یک گام درون آن سنگر خارابین شرف و بزرگی ایران فراروند. دیلمیان ایران اسلام سیاسی را نپذیرفتند و بل دولت اسلام را به تلافی تحقیرهای دویست و پنجاه ساله- که ایشان را «کافر» حربی می‌دانست- در مرکز اسلام (بغداد) به خواری خوار شکانند و رئیس اسلام را- یعنی- خلیفه مسلمین- که خود را «المقتدر» می‌دانست- چنان «المطیع» و مقهور خود کردند که تاریخ نظیرش به یاد ندارد (سزای تاریخی هر شریعتی که خود را به «دولت» بدَل کرده همواره چنین بوده باشد).

مسعودی می‌فرماید که دیلمان و کوهیان زردشتی‌اند، ناصر کبیر علوی که به سال ۳۰۱ در آنجا خروج کرد، ایشان را به اسلام فراخواند.^(۲) اما دانسته است که تازه اسلام آنها هم اصلاً «اسلام» نبوده، چنانکه مشهور است آنها به نوعی «تشیع» متمایل شدند؛ چه محقق است که «شیعه» گری با اسلام اصولی- یعنی- «سُنّی» گری یکسره منافات دارد. باری، دیلمیان در ارتفاعات گیلان مردمان متهوری بودند که به سبب سرسختی چشمگیر و داشتن روح استقلال‌طلبی تندخویانه شهرت داشتند؛ آنان که در مقام سربازان مزدور در سپاه ایران (عهد ساسانی) خدمت کرده بودند، قومی به وصف

۱. رش: مقدمه «شین نوموتو» بر کتاب الاصلاح (ابوحاتم رازی)، تهران، ۱۳۷۷، صص ۲۲-۲۷.

۲. مروج الذهب، ج ۴، ص ۳۷۳.

آمده‌اند که هرگز مطیع پادشاهان ایران نشدند؛ آنان را نظر به وظیفه کارکردی و اهمیت‌شان در تاریخ سیاسی، با مردم سویس در اواخر قرون وسطی و اروپای دوره رنسانس مقایسه کرده‌اند.^(۱)

پیشتر گذشت که هم از صدر اسلام و تازش عربها به خاک ایران، دیلمیان قهرمان دفاع ملی و پیکار با تازیان به شمار آمدند؛ اما قهرمان تازی نژاد مبارزه با آنان همان امیر «ابودلف» عجللی کرجی (م ۲۲۶ ق) بود، امارت خاندان وی بر ناحیه جبال ایران هم بدین مهم و موجب ادامه یافت؛ ولی مناسبات خصومت آمیز ابودلفی نخستین با دیلمیان هم به مانند کینه‌های تازی منشانه «خرمی» ستیزی، در امیران بعدی آن خاندان بر جای نماند. چه هر روز که می‌گذشت اساساً عجلیان کرجی خود را در چنبره‌ای از نیروهای تخالف ایرانی و ایرانی نژاد گرفتار می‌دیدند، آنان تنها با حفظ ظاهری تبعیت از دستگاه خلافت، می‌کوشیدند استقلال امارت خود را با «ایرانی شدن» فزاینده در میان آن نیروها به دست آورند. یکی از اسباب فروکش شدن «دیلمی ستیزی» ایشان را، می‌توان هواداری مشترک آن دو از «علویان» به طور کلی، و علویان طبرستان به طور خاص یاد کرد. واقع امر آن‌که قلمرو امارت کرجیان عجللی و سرزمین جبال و اصفهان، پس از برافتادن آن امارت (سال ۲۸۵ ق) نصیب خلافت عباسی نشد - یعنی - چندان نکشید که امیران رزم آزمای دلاور دیلمستان فرار سیدند، نخستین کاری که کردند کنگر «کوهستان» را خورده و در «کرج» ابودلف (خصم دیرین خود) لنگر انداختند، میراث خاندان عجلیان تازی تبار ایرانی شده را تصاحب نموده و در قصور آنان یله کردند. اسفارین شیرویه دیلمی به سال ۳۱۷ بر سرزمین جبال (همدان و کرج) استیلا یافت، و فراخوان به پادشاهی سامانیان خراسان شد. پس از او نوبت سردار وی مرداویج زیباری (۳۱۶-۳۲۳ ق) رسید، که دیلمان و کوهیان بدو پیوستند و کارش نیرو گرفت؛ اما چون وسعتی در خود ندید و مالهایش کفایت مردان نمی‌کرد، سرداران خود را در شهرهای جبال (کرج و همدان) پراکنده ساخت، مرداویج همدان و کرج را به سال ۳۱۹ تسخیر کرد (داستان گشودن همدان او بسیار مشهور اما سخت دلخراش است، همان خونریزی‌ها فرجام شومی از برای او فراهم ساخت) و دانسته است که وی در کاخ کرجیان اصفهان کشته شد^(۲). بیعت موقتی پسران «بویه» دیلمی با مرداویج گیلی اهمیت تاریخی دارد،

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۶۹.

۲. فرمانروایان گمنام، صص ۱۱۳-۱۱۴.

چون اندیشه‌های وی به ویژه در رکن‌الدوله مؤثر افتاد؛ چه مرداویج نهان و آشکار اندیشه‌های ایران‌پرستانه در سر داشت، ظاهراً با ادعای سلطنت اجدادی امیدوار بود که «دولة المعجم» را جایگزین «دولة العرب» کند؛ وی قصد تصرف بغداد و بر سر نهادن تاج کیانی در تیسفون، فلذا قصد تجدید حیات امپراتوری ایران داشت، که حتی پیشاپیش مراتب «أصحاب الأوزار» (= صاحبان وزارت) را هم معین کرده بود.

بوییان از تیره «شیردل آوندان» ساکن بلندی‌های گیلان و دیلمان، که آنجا پناهگاه گریختگان از پیگرد و ستم سیاسی و پایگاه مقاومتی شده بود، پس از مرداویج جای پای خود را در «ری» مغانی استوار کردند، چندان‌که آنجا حدود صد سال شهر اقطاع خاندان رکن‌الدوله دیلمی بود؛ و آنان که مانند دیگر سربازان نیکبخت دیلمی (ماکان، مرداویج، قابوس) از مرتبه سرهنگی به ریاست حکومت‌های محلی ترقی کردند، که گویند نفوذ و ظهور ایشان به تقلید از روش هخامنشیان و پارتیان و ساسانیان بوده، اولین نسل امیران آن خاندان سه برادران (معزالدوله، رکن‌الدوله، عمادالدوله) صلابت و عصبیت را - که ابن‌خلدون در بنیانگذاران سلاله‌های حکومتگر بیان نموده - به نمایش گذاردند. عمادالدوله علی بویه دیلمی (۳۲۰-۳۳۸ ق) با همدستی خرمیان و دیگر گروه‌های سیاسی شیعی و زردشتی، توانست سراسر جبال و فارس و خوزستان را تحت نفوذ خود درآورد؛ و بسی مدبرانه عوض تعرض به اراضی دارالخلافة، تعهد کرد که سالی دوست هزار دینار از مالیات همدان و دینور به بغداد تأدیه کند. اما وقتی برادرش معزالدوله احمدبن بویه (۳۰۳-۳۵۶ ق) که دارالسلام (بغداد) را تسخیر و خلافت سیصدساله اسلامی را تحقیر کرد، یک شخص زبون خوار شده و سر به راه (ابوالقاسم فضل بن «مقتدر» عباسی) را با لقب «مطیع» به جای المستکفی بنشانند؛ گفته‌اند که بدبختی در امر خلافت چنان فزونی گرفت که دیگر چندان حرمتی از برای آن نماند، خلیفه اسمی دیگر جز یک کاتب جهت رسیدگی به اقطاع خود بیش نداشت. در این مسأله که چرا برادران دیلمی یکباره بساط خلافت را برنچیدند و بر آن نقطه پایان نگذاشتند، استاد ابوریحان بیرونی یک تحلیل سیاسی دقیق و جالب نظری به دست داده، که ابن‌اثیر هم در حوادث سال ۳۳۴ (فتح بغداد) مفاد آن را بیان کرده؛ اینک ما با ترکیب مزجی آن دو روایت مهمّ اجمالاً چکیده سودمندی فرامی‌نماییم بدین‌که:

«دپلمیان متشیع بودند و در این امر تدروی می‌کردند، آنان اعتقاد داشتند که چون عباسیان خلافت را غصب نموده، آنرا از مستحقان به زور ستانده‌اند، دیگر هیچ انگیزه دینی در اطاعت از ایشان وجود ندارد. از این رو معزالدوله دیلمی با گروهی از ویزگان خود درباره

برچیدن بساط خلافت عباسی، و بیعت با المعزّ لدین الله علوی یا یک علوی دیگر رایزنی کرد (بیرونی گوید که با خود علوی گفتگو نمود و نظرش را خواستار شد) و همگی نظر دادند که این کار درستی نیست؛ چه آن‌که عموم مردمان در سراسر کشورها و شهرها به دعوت عباسی عادت کرده‌اند، با دولت ایشان انس یافته‌اند و اطاعت از آنان را برابر با طاعت خدا و رسول دانند؛ اما از برای علویان جز اسارت و قتل بر اثر قیام و عصیان بر خلیفگان، چیزی دیگر باور نمی‌دارند؛ و اگر تو بدانچه در ضمیر داری عمل کنی، توده مردم بر تو کینه‌ور شوند و بشورند؛ و از طرف دیگر هم امروزه تو با خلیفه‌ای هستی که خود و یاران تو، اعتقادی به خلافت ندارند و آن‌را بر نمی‌شناسند، اگر فرمان دهی که او را بکشند درجا خواهند کشت؛ ولی اگر یک علوی را به تخت خلافت بنشانی، همه معتقد می‌شوند که لابد تو و یاران تو اصل خلافت را قبول دارید و خلیفه را تصدیق می‌کنید؛ و اگر او فرمان به قتل تو دهد، همگی آن‌را اجرا خواهند کرد. پس اینک چه نیازی در انتقال خلافت، از یک طایفه به دیگر طایفه داری (که فرقی هم نمی‌کند / ندارند) و رواست که از این کار بگذری. همین سیاست خود از بزرگ‌ترین اسباب زوال خلافت شد، چه خلیفگان که قرن‌ها حُب دنیا و غارت مردم و انحصارطلبی پیشه آنها بود، پس چون سراسر عراق بر معزالدوله مسلم گشت، جز اندکی که وی از برای حاجت آنها مقرر داشت — بیش نماند.»^(۱)

اینک باید گفت که موضوع «عادت» عامه مردم به خلافت و باور بدان، دقیقاً همان چیزی است که حکیم رازی در موضوع اعتقاد مردم به مذاهب عالم، حسب اعتیاد بدانها و «عادت» تقلید و تبعیت از سنن توضیح نموده (رش: فصل «سیرت شناسی») که طی اعصار و قرون چنان‌که مشهور است «طبیعت ثانوی» ایشان شده است. باری، دانشمندان اروپایی نهضت ملی ایرانیان را در دوران اسلامی، یکی از نتایج ظهور دولت‌های مستقل از خلافت بغداد می‌دانند، که چون انحطاط خلافت آغاز شد فوراً سلاله‌های ایرانی تبار ظهور کردند، از آن میان خاندان بوییان دیلم در صدد احیای شاهنشاهی ایران برآمدند. آنان آشکارا این امر را وجهه همت خود قرار دادند، عوامل مختلفی هم مانند دشمنانگی با عربها و سنیان یا ملی‌گرایی ایرانی و شیعه‌دوستی مردم، تمام ملت و سران برخاسته از طبقات قومی را در سپهری یگانه گرد هم می‌آورد. در عصر طلایی تمدن اسلامی یا دوره بوییان (سده ۴ و ۵) امیران دیلمی بر شهرهای کهن ایرانی حکومت‌های مستقل بنیاد

۱. الجواهر فی الجواهر، طبع یوسف الهادی، تهران، صص ۹۴-۹۵ / الکامل فی التاریخ، بیروت، ج ۸، صص ۴۵۲-۴۵۳.

کردند، دربار هریک از ایشان خود فرهنگستان دانش و ادب بود؛ زندگی فرهنگی از مراکز قدیمی بغداد و بصره به شهرهای ایران (ری و اصفهان و همدان و شیراز) انتقال یافت. در همین عصر دیالمه بود که دانشمندان و حکیمان بزرگ و ناماوری مانند ابن سینا و بیرونی برآمدند. بیرونی دریافت که اعتقادات دینی در هر جایی تابع علل یگانه‌ای است، او به تفاوت بین دین خواص و دین عوام در همه‌جا توجه کرد. بیرونی همبستگی و حمیت ایرانی خویش را حین شرح تمدن‌های ماقبل اسلامی - که تازیان آنها را ویران کردند - ابراز نموده است. وی به مانند حکیم رازی اصلاً تمایلی به «اتحاد دین و دولت» به هیچ تعبیری نداشت، دین را از سیاست جدا می‌دانست؛ و باید گفت که افزایش فعالیت مانویان در همه‌جا خصوصاً به شکوفایی فرهنگ ایرانی منجر شد، شاهنامه فردوسی هم که گنج فرهنگی ملت ایران است، هم در این زمان در خراسان پدید آمد که پایگاه برجسته‌ای در ادب جهانی دارد. «بارتولد» می‌افزاید که اگر دانشمندان معارف آن دوره اسلامی را به معارف معاصر اروپا نزدیک می‌دانند، علت و سبب همانا اثر و نفوذ ایران و قلمرو فرهنگی آن بوده است. ایران بیش از ممالک اسلامی همسان کشوری در نظر اروپاییان جلوه می‌کرد، که تمدن عالی داشت و می‌توانست تا اندازه‌ای با اروپا طرف مقایسه واقع شود.^(۱)

جوئل کرمر هم گوید که اگر تسامح و تساهل روشن‌اندیشانه طبقه حاکم (دیالمه) نبود، امکان نداشت که عصر رنسانس اسلامی در عهد آل بویه رخ دهد؛ چه نمونه‌وار این‌که سجستانی (منطقی) در ستایش از فضای ایجادشده در دوران حکومت عضدالدوله (در پایان رساله «فی‌الکمال الخاص بنوع الانسان») گوید که این پادشاه سزاوار آن است که تمامی خلق و خاصه اهل دانش و فرهنگ او را تمجید و برای بقای ملک او دعا کنند؛ زیرا که آنها را تقویت کرده و گفتارشان را منزلت بخشیده و بند از زبان ایشان برداشته، تا هریک از آنها معتقدات فرقه خویش را بدون تقیه ابراز کند و در نتیجه آنچه آنها ادعا می‌کنند آشکار شود و آنچه بدان معتقدند معلوم گردد، و حق از باطل جدا شود و چنان امنیتی پدید آید که کسی با زبان تعصب دینی به دیگری هجوم نبرد». تسامح و تساهل حکومت آل بویه را می‌توان به رویکرد شیعی این خاندان و طبقه حاکم و متفکران برجسته این عصر نسبت داد؛ چه در قرون اولیه هجری تشیع (بیش از تسنن) به روی

۱. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) ایران‌شناخت، ش ۹ / تابستان ۱۳۷۷، صص ۳۰۰-۳۰۱.

نفوذ جریان‌های بیگانه پسنجره می‌گشود. نمونه‌وار پذیرش فلسفه نوافلاطونی مسیحی شده در مذهب اسماعیلیه به صورت امری طبیعی درآمد، تشیع امامی به واسطه اعتقاد به امام معصوم (به نحوی متناقض‌نما) الهام‌بخش طرز فکری آزاداندیشانه بوده است. چه اعتقاد به امامی معصوم خواه در قید حیات یا غایب از نظر، به معنای آن است که سایر منابع علم در معرض تردیداند؛ این طرز فکر (مخصوصاً در غیبت امام) شکاکیت را افزایش می‌دهد و میدان را برای برخورد آزاد اندیشه‌ها باز می‌کند؛ تبیین هر چه باشد تضایف میان تشیع حاکم و تنوع و غنای فرهنگی، ظاهراً امری تصادفی نبوده است؛ حنابله پاک دین (اورتودوکس) به نحوی قابل درک به یک اندازه مورد تنقیر شیعیان و متکلمان و فلاسفه و زندیقان بودند.^(۱)

شکوفایی فرهنگی عصر آل بویه دوام نیافت، هر آنچه انسانی است باید به پایان برسد؛ آن شکوفایی در زندگی اجتماعی و اقتصادی معاصر خود، ریشه‌های عمیقی نداشت؛ از طرف دیگر این رشد فرهنگی با اقبال سیاسی آل بویه سخت پیوسته بود، لذا افول آنها مستلزم سقوط چنان فرهنگی هم بود که تحت سیادت آنها شکوفا شد. هجوم ترکان مشرقی از غز و غزنوی تا ترکمان و سلجوقی نیز عامل مهم بل‌علت تافته بود، آخرین پادشاه دیلمی در جبال و ری - مجدالدوله - که خود اهل حکمت بود - به خیال حمایت از طرف محمود غزنوی افتاد، ولی چیزی به جز از استیلا بر بلاد از سلطان برنیامد؛ دوره کوتاه غزنویان با کارهای پلید از سرگمراهی و نادانی نشان یافته، مثل سوزاندن کتب فلسفه و نجوم و قتل علماء و فلاسفه، کشتار شیعیان و معتزلیان که بدانها نسبت قرمطی داده می‌شد. قابل ذکر است که صاحب‌بن عباد طالقانی وزیر نامدار بوییان، هم در «ری» کتابخانه‌ای عظیم بنیاد کرده بود که فهرست آنها بالغ بر ده مجلد می‌شد، چنان‌که نقل است صاحب‌بن عباد دعوت فرمانروای سامانی نوح‌بن منصور را برای تصدی مقام وزارت، از این رو نپذیرفت که برای حمل کتابخانه‌اش چهارصد شتر نیازمند می‌بود؛ این مجموعه عظیم عاقبت به دست سلطان غزنوی سوزانده شد (علاوه بر کتابخانه خود مجدالدوله) چه گفته بود که این کتابها را زندیقان و رافضیان نوشته‌اند.^(۲) ری در عهد بوییان همچون پایتخت دیالمه جبال از اعتبار و عظمت بسیاری برخوردار

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۶۴ و ۶۵.

۲. دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۰، ص ۲۸۹ / احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۶۶ و ۳۵۷.

شد، همدان هم (پایتخت دیگر بویان) با «ری» هر دو از بلاد ماد قدیم در افتخارات علمی و فرهنگی هنباز بودند. مرداویج زیاری در مشرق ری جیلاباد (گیل آباد) را طرح افکند، که در آن بناهای رفیع و طاق و ایوانها با برکه‌ها و نزهتگاه‌های شگفت‌انگیز، همانند ابنیه و قصور شاهانه دوران ساسانی ارزیابی شده؛ در ضمن مرداویج که در اصفهان کشته شد (۳۲۳ق) جسد او را به ری آوردند و در همان جیلاباد خودش دفن کردند (امین‌آباد کنونی) که مدتها مقبره وی به اسم «گنبد مرداویج» معروف بوده است. مینورسکی گوید گنبد‌های بلندی که بویهیان درست کردند، چنان‌که یاد نموده‌اند در عهد فخرالدوله دیلمی باب شد، همانا برگرفته «استودان»‌های زردشتی بودند (ستودان به دو پوشش) که از جمله مال خود او نزدیک «طبرک» ری واقع است.^(۱)

۱. ری باستان (دکتر کریمان)، ج ۱، ص ۱۱۹، ۱۹۱-۱۹۲ و ۴۴۵؛ ج ۲، ص ۱۵۱ و ۴۲۲. دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۰، ص ۲۹۱.

۲. زیست‌نگاری

ابوبکر محمدبن زکریابن یحیی «صیرفی» رازی (زاده ۲۵۱- درگذشته ۳۱۳ ه‍.ق) حکیم طیب‌کیمیایی، طبیعت‌شناس شیمی‌دان، علامه علوم اوائل، فیلسوف منطقی جدلی، جالینوس مشرق‌زمین و طیب‌مسلمانان، که بزرگ‌ترین پزشک بالینی و مارستانی در سده‌های میانه به شمار آمده است. گویند که رازی در بدایت امر خود عود می‌نواخت، آنگاه از آن پرداخت و روی به آموختن طب و فلسفه آورد؛ در این دو رشته چندان تحصیل کرد که استاد شد، پس کتابهای بسیاری هم در باب فنون آنها نوشت.^(۱) هم‌چنین گویند که رازی از کودکی شوق و آفری به علوم عقلی داشت، یکسره به علم و ادب پرداخت و گاهی هم شعر می‌گفت؛ اما گفته‌اند رازی صناعت طب را در بزرگسالی آموخت، که داستانی هم در این خصوص حاکی از رها کردن علم کیمیا، با روی آوردن به علم طب (همچون کیمیای واقعی) مشهور است.^(۲) ابوریحان بیرونی گوید از احوال رازی جز این بر من محقق نشده است، که وی به کیمیا اشتغال ورزید و چشمان خود در معرض آفات آن قرار داد؛ چندان که عوارض ناشی از ممارست پیوسته با آتشفشان و بویهای تند، وی را ناگزیر از مداوا نمود و همین امر او را به پیشه پزشکی کشانید، که چون بدان هم قانع نشد از آن بسی فراتر رفت؛ پس بدان پایه بلند در این فن رسید، که شاهان بزرگ بدو نیازمند شدند، و حضورش را به نزد خود بس گرامی می‌داشتند.^(۳) ابن‌ابی‌اصیبعه گوید که رازی در شهر «ری» زاده و بالیده شد، حدود سی و اندسالگی (= ح ۲۸۳ ق) به بغداد رفت؛ طی مدت اقامت در آنجا چنان‌که ابوسعید زاهدالعلما در کتاب «بیمارستانها» خود گوید، سبب آموختن دانش پزشکی رازی این بود که چون

۱. تاریخ الحکماء، (جمال‌الدین ففطی)، طبع ژولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.

۲. درة‌الاکخبار (ناصرالدین منشی)، ص ۱۲. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۵.

۳. فهرست کتب‌الرازی، طبع دکتر محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۴.

به بیمارستان «العضدی» (المعتضدی) وارد شد تا آنرا مشاهده کند، اتفاقاً پیرمردی داروگر بیمارستان بود که رازی دربارهٔ داروها از وی پرسید؛ سپس دیگر بار بدانجا رفت و کودکی نوزاد با یک سر و دو دیم دید، که هم از پزشکان آنجا سبب آن پرسید و در شگفت شد؛ پس آنگاه باز هم چندان برفت و پرسید و همه در ذهن خود پیوست، تا آنکه دیگر به آموختن فن پزشکی اشتغال ورزید، هم بدین سان بود که وی به «جالینوس اسلام» مشتهر گردید.^(۱)

بدایت امر اشتغال حکیم رازی به طبابت، که گفته‌اند در بزرگ‌سالی و باید گفت در میان‌سالی بوده، هنوز هم مسئله‌ای است که به تمامی حل نشده است؛ چه رازی در رساله «فی‌الآبته» (ش ۳۵۲ طباطبایی مجلس) به حضور خود در نزد خلیفه «معتضد» عباسی (۲۷۹-۲۸۹ هـ) اشاره کرده^(۲)، که حاکی است وی دستکم در سال ۲۸۸ هـ، یعنی ۳۷ سالگی و سال چهارم یا پنجم اقامت خود در بغداد، جزو اطباء دربار خلافت بایستی هم چنان که گفته‌اند، سمت ریاست بیمارستان العضدی (المعتضدی) آنجا را داشته باشد؛ هم از این روست که زکی اسکندر گفتاری (عربی) به عنوان «پژوهش در سن رازی بگاه آغاز اشتغال وی به پزشکی» نوشته است.^(۳) آنگاه رازی بایستی دستکم در سال ۲۹۱ / ۲۹۲، هم از بغداد به زادگاه خود «ری» بازگشته باشد (سفرهای دیگر او - کوتاه مدت - به بغداد محتمل است) از آن رو که کتاب *طب المنصوری* را هم برای فرمانروای آنجا ابوصالح منصور بن اسحاق سامانی (حکومت از ۲۹۰ تا ۲۹۶ هـ) و کتاب «طب روحانی» را نیز به خواهش وی نوشته است؛ فلذا می‌توان بر روی هم نتیجه گرفت که مدت اقامت طولانی حکیم رازی در بغداد، از حدود سال ۲۸۲ تا حدود سال ۲۹۲ تقریباً ده‌سالی بوده است. اسفار دیگر رازی به سایر بلاد ایران نامحتمل نیست، ابن‌الندیم و ابن‌القفطی بدین موضوع اشاره کرده‌اند^(۴)؛ و حتی سفر رازی به دربار سامانیان خراسان در «بخاراء» و رازود، علی‌رغم حکایت مجعول نظامی عروضی در *چهار مقاله* (مقاله ۴ / طب، حکایت ۴) و *تعذر حکیم رازی از عبور بر جیحون* (که

۱. *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، طبع الدكتور نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵، صص ۴۱۴-۴۱۵.

۲. *فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی* (عبدالحسین حائری)، ج ۲۲، ص ۱۲۰.

۳. *مجلة المشرق* (بیروت، ۱۹۶۰، ص ۱۶۸) - که متأسفانه ما بدان دسترسی نیافتیم.

۴. *الفهرست*، چاپ تهران، ص ۳۵۶ / *تاریخ الحكماء*، ص ۲۷۲.

در واقع اصل قضیه راجع به ابوزید بلخی است) و معالجه امیر منصور بن نوح سامانی (۳۵۰-۳۵۵ هـ) که به کلی امری باطل و نامربوط است^(۱)؛ در حقیقت رازی چنانکه خود گفته است، به دعوت امیر ابونصر احمد بن اسماعیل سامانی (۲۹۵-۳۰۱ هـ) به «بخارا» سفر نموده^(۲)؛ چنانکه ما پیشتر (۱ / د: اُمرأ و ملوک / ۶) بدان اشاره کردیم، ابن ابی اصیبه هم به نقل از ابن قارن طیب شاگرد رازی، حکایت سفر استادش را به دربار امیر خراسان حسب خواهش او برای درمان بیماری دشوارش یاد کرده، که در بازگشت خود پسر رئیس نیشابور را هم معاینه می‌کند، هم این‌که درست یک سال دیگر باز به خراسان می‌رود.^(۳)

الف. نام و نشان:

رازی طیب کیمیایی و فیلسوف نامدار که چیز زیادی از زندگانی او دانسته نیست^(۴)، حسب قول ابوریحان بیرونی در غرّه شعبان سال ۲۵۱ ق / ۸۶۵ م در «ری» زاده شد؛ و همو تنها کسی است که نام نیای او را «یحیی»، بدین نام و نسبت «ابوبکر محمد بن زکریاء بن یحیی الرازی» یاد کرده است^(۵). ما بنا به قرائن معین حدس می‌زنیم که خاندان ایرانی تبار رازی، تا زمان جدّش «یحیی» (ح / ۲۲۰ ق) مسیحی مذهب بوده‌اند، با گرایش‌های «صابثی» حرّانی و «مانوی» رازی که سپس به شرح خواهد آمد. هم بدین فرض چون نام پدرش (زکریاء) در نسخه‌ای «احمد» ذکر شده^(۶)، بایستی مسلمان شدن خانواده رازی هم از زمان پدرش (ح / ۲۵۰ ق) بوده باشد. تحلیل اسم و نسب رازی از برای شناخت مبانی آراء علمی، حکمت طبی و طبیعی و عقاید فلسفی او نهایت اهمیت دارد؛ فریافت‌های ما از این رهگذر که تاکنون بی سابقه است، بر احوال خانوادگی و محیط زندگی و مؤثرات بر تکوین شخصیت علمی و فکری او پرتوی تازه می‌افکند، نیز

۱. رش: چهار مقاله، طبع قزوینی-معین، ص ۱۸ (مقدمه)، ۱۱۴-۱۱۷ (متن) و ۴۱۰-۴۱۱ (تعلیقات).

۲. اعلام النبوة (ابوحاتم رازی)، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع نزار رضا، ص ۴۱۸.

4. *First Encyclopaedia of Islam* (1913-1936), Brill, 1987, vol. VI, p. 1134.

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

۶. فیلسوف ری، ص ۳.

تمهید مقدماتی از برای بیان استنتاج‌های راجع به مشی و مکتب نظری و فلسفی او خواهد بود. انسان‌دوستی، انسان‌گرایی، انسان‌آیینی، پیشه پزشکی، حکمت طبیعی، علم‌الاهی (یونانی) و فلسفه مدنی حکیم رازی، البته بر مبنای کیش و آیین مغانی ایران باستان، از مذهب مسیحی-مانوی نشأت گرفته، نه از اسلام و آیین مسلمانی که بدان اعتقادی نداشته است. باری، اسم اَشْهَر وی که ناصرخسرو گاه او را «پسر زکریاء»، اما پیشینیان بیشتر «محمّد زکریا» یاد نموده‌اند، گاهی هم در گذشته اما در عصر حاضر (در ایران) غالباً «زکریای رازی» گفته‌اند؛ چنان‌که محمّدبن زکریای رازی که اختصاراً با حذف اسمش (محمّد) و اطلاق نام پدرش (زکریا) بر او، چونان اسم اشهر از جمله در نوشته‌های عبدالرحمان بدوی مصری، هم به عنوان «زکریای رازی» آمده که مشتهر است؛ همان‌طور که «محمّدبن جریر» طبری را بر این قیاس، هم از دیرباز گاه «جریر» طبری گفته‌اند؛ و این طرز تسمیه در نزد مورّخان و نویسندگان، از جهت تمایز با «فخر رازی» (فخرالدین رازی) بوده باشد؛ هانری کوربن می‌گوید که برای تمایز او از «رازی» های دیگر - در زبانهای اروپایی - به تبع از ترجمه‌های لاتینی آثار طبّی او در سده‌های میانه، بهتر است که او را به همان اسم معروف «رازس» (Rhazés) بخوانیم.^(۱) در هر حال، ما طبعی سطور کتاب حاضر گاه به اقتضای مقام یا حسب اختصار در کلام، هر سه وجه اسم حکیم رازی از جمله صورت اشهر «زکریای رازی» را آورده‌ایم.

اما نسبت پیشگانی و خانوادگی زکریای رازی «صیرفی» (= زرگری) چنان‌که ابن ابی‌اصیبه گوید: وی در آغاز کار «زرگر» (صیرفی) بوده است؛ و این امر بر من چنین به تحقیق پیوست که: یک نسخه کهن پایان‌افتاده از کتاب المنصوری (فی الطب) یافتیم، بدین عنوان که تألیف «محمّدبن زکریاء الرازی الصیرفی» است، بعدها دانستم که آن خط خود رازی بوده باشد^(۲). پیشه زرگری که وی برای اوایل کار رازی یاد کرده، هم با مذهب خانوادگی (مسیحی-صابئی / هرمسی / ماندائی) و هم با اشتغال به صناعت کیمیاگری او کاملاً مطابق می‌آید؛ چه در خیر دیگری به نقل از برخی پزشکان یاد کرده است که: زکریای رازی در «روم» شوشه‌های طلا معامله نموده، شناخت کیمیا را در نزد وی از همین داستان نتیجه گرفته است [ص ۴۱۹]. ما از این داستان، بیوندد پیشگانی-خانوادگی

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲، ص ۱۷۴.

۲. عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ص ۴۲۰.

حکیم رازی با شهرهای «روم» (بیزانس) و مخصوصاً شهر «حران» صابثان را نتیجه می‌گیریم، که رازی به لحاظ فلسفه «قدیم» خویش و علوم و فلاسفه اوایل، چنان‌که همه مورخان و محققان بر آن اتفاق نظر دارند، هم بدانجا دل بستگی و بل پیوستگی ویژه آشکار داشته است. بدین‌سان، خردپذیر و منطقی خواهد بود اگر بگوییم که حکیم رازی، هم از این رهگذر با زبانهای سریانی و یونانی آشنا شده است؛ اگرچه زادگاه وی شهر «ری» خود هم در آن زمان «اسقف‌نشین» (بیت رازیقای) مسیحی نسطوری بوده، که حتی اگر هم رازی از خانواده مسیحی نبوده باشد، بسا با زبان سریانی در محافل مسیحی-مانوی (صابثی) موطن خویش آشنا شده است. باری، خاستگاه طبقاتی و هم پایگاه اجتماعی حکیم رازی، بنابر آنچه گذشت و هم بیاید، از لایه‌های میانین جماعات شهری - یعنی - از رسته پیشه‌وران و اصناف یا ارباب حرف، فلذا خلقی و مردمی بوده که خود از اسباب انسان‌دوستی و آزاداندیشی او تواند بود؛ برعکس فلاسفه برج عاج‌نشین مشائی، فراخاسته از طبقه فرادست اجتماعی؛ مانند «کندی» (که از خاندان ملوک «کنده» و حکمران بصره بود)، فارابی (که از خاندان سرلشکران سامانیان بود)، ابن سینا (که از خاندان بلندپایه دربار سامانی بود)، ابن باجه (که از بلندپایگان دربار «فاس» بود)، ابن طفیل (دبیر فرمانروای «غرناطه» بود) و ابن رشد (قاضی زاده قرطبی از بلندپایگان دربار اندلس) که به طور کلی، خاستگاه یا پایگاه همگی اینان «زمین‌داری / کدیوری / ویسپوهری» (فئودالیته) اشرافی بوده است. در پایان این بهر (نام و نشان) باید گفت که ابوالمعالی علوی (فقیه) بلخی، ضمن گفتاوردی از حکیم ری، تبجیل آمیز و از باب تفخیم، به حق او را با لقب «امام»، هم به عنوان «امام محمد زکریا» یاد کرده است.^(۱)

ب). استادان وی

مورخان طب و فلسفه در قدیم به تفاریق استادان رازی را سه تن یاد کرده‌اند: ۱. ابن ربین طبری در طب، ۲. ابوزید بلخی در فلسفه، ۳. حکیم ایرانشهری در گیتی‌شناسی، که اینک اجمالاً به شرح آنان پرداخته می‌آید:

۱. ابن ربین طبری / ابوالحسن علی بن سهل (ربان) طبری (۱۹۲-؟...) که پدرش به اسم «سهل» با شهرت «ربین / ربان» سریانی (= معلّم و متألّه) نصرانی (مسیحی)

۱. بیان‌الادیان، طبع دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۶.

طیب و منجم، حکیم عالم ریاضی و پزشکی از فرزندان دبیران و ادیبان شهر «مرو» بود، که پزشکی را حسب صناعت پدران فراگرفت و بر مطالعه کتابهای حکمت نیز اهتمام بلیغ داشت. از ابومعشر بلخی منجم شهیر ایرانی نقل است که ترجمه ربان طیب طبری از «المجسطی» بطلمیوس (از یونانی به عربی) شامل مطارح شعاعات هم باشد که در نسخه‌های دیگر پیدا نمی‌شود. اما فرزندش ابوالحسن ابن ربین طبری که حدود سال ۱۹۲ هـ ق در «مرو» زاده شد، همراه پدر در ده‌سالگی به طبرستان انتقال یافت؛ پدرش در آموزش عربی و سریانی و پزشکی و هندسه و فلسفه، بسا هم آموزش عبرانی و اندکی یونانی بدو کوشید؛ پس آنگاه که خلیفه مأمون عباسی (۱۹۸-۲۱۸ هـ) ایالت طبرستان را به اسپهبد مازیار بن قارن (۲۱۰-۲۲۵ هـ) سپرد، ابن ربین طبری سمت دبیری فرمانروای جبال یافت (ح ۲۱۴ ق) که این پیشه را تا زمان هلاکت مازیار داشت (۲۲۵ ق) و سپس از آنجا به سامرا رفت. گویند وی بر دست خلیفه معتصم (۲۱۸-۲۲۷ هـ) اسلام آورد، که گویا ظاهری بوده باشد؛ و به هر حال هم در آنجا (سر من رأی) تألیف کتاب مشهور «فردوس‌الحکمه» را در سال سوم خلافت المتوکل (۲۳۲-۲۴۷ هـ) به پایان برد (۲۳۵ ق / ۸۵۰ م) که مشتمل بر هفت نوع علم و سی مقاله (۳۶۰ باب) راجع به طب ابدان و طب انفس می‌باشد، این کتاب را دکتر محمد زبیر الصدیقی طبع و نشر کرده است (برلین / ۱۹۲۸). پس آنگاه که گویند به دستور خلیفه متوکل به اسلام بازگشت (۹) کتابی به عنوان «الرد علی اصناف النصارى» در نقض مسیحیت نوشت (سال ۲۴۰ ق) که نسخه آن وجود دارد (شهید پاشا ترکیه) و کتابهای «حفظ الصحه» (خطی بادلیان) و «الدین والدوله» (طبع مینگانا، قاهره / ۱۹۲۳) و جز اینها از آثار اوست^(۱). این‌که گفته‌اند حکیم محمد بن زکریای رازی، در طب، شاگرد ابن ربین طبری بوده است^(۲)، دانشمندان این موضوع را درست نمی‌دانند؛ زیرا که اولاً تاریخ درگذشت طبری (زاده ۱۹۲ ق) دانسته نیست، پس از سال ۲۴۰ هم (که کتاب رد بر نصاری را نوشته) دیگر خبری از او در دست نباشد؛ و ثانیاً عهد وی با دوران میانسالی و حتی جوانی رازی (زاده ۲۵۱ ق) که پزشکی آموخت

۱. الفهرست (ابن ندیم)، ص ۳۵۴ / تاریخ‌الحکماء (قفطی)، ص ۱۸۷ و ۲۳۱ / عیون‌الانباء (ابن ابی

اصبغه)، ص ۴۱۴ / فردوس‌الحکمه (مقدمه صدیقی)، ص ۱-۹ / تاریخ‌نگاران ایران (پ. اذکائی)،

ص ۹۴-۹۵ / فیلسوف ری (محقق)، ص ۱۱-۱۳.

۲. التعریف بطبقات الامم (قاضی صاعد)، چاپ تهران، ص ۲۳۴.

همزمانی نمی‌یابد؛ هرچند که دکتر الصدیقی محال نمی‌داند طبری پس از سال ۲۸۲ ق / ۸۹۵ م هم زیسته باشد، که آموختن پزشکی رازی به نزد او استبعادی نخواهد داشت؛ لیکن دکتر ماکس مایر هوف بر ردّ این نظر با اقامه دلیل مصرّ است. در حال، چنان‌که دکتر محقّق می‌گوید آنچه مسلم است رازی از آثار ابن‌ربّین طبری استفاده کرده، در مواضع متعدد کتاب *الحاوی و الفاخر* خود از *فردوس الحکمه* طبری گفتاوردها نموده است؛ شاید همین استفاده رازی از کتاب طبری یا تقارب زمانی آن دو، شبهه معلّمی و شاگردی را پیش آورده که حسب روایت هم مسلم به شمار آمده است^(۱). نظر ما هم تقریباً بر همین مبناست، با توجه به تعبیر قدیمی از کلمه نبایستی «شاگرد» بودن کسی را، حمل بر حضور جسمی او در نزد «استاد» کرد و حتمی دانست؛ بل صواب آن است که حکیم رازی در طبّ شاگرد «مکتب» ابن‌ربّین طبری بوده، همان‌طور که ابوریحان بیرونی حدود یکصد سال بعد از رازی واقعاً شاگرد مکتبی او در حکمت طبیعی بوده است.

۲. ابوزید بلخی / ابوزید احمد بن سهل بلخی (۲۳۶-۳۲۲ هـ) دانشمندی فراگیر دانشهای پیشین و پسین، که به قول ابن‌الندیم در تألیفات خود بر روش فلاسفه رفته است، اما به اهل ادب مانده‌تر باشد؛ وی متهم به الحاد بود، در حالی که او خود را موخّد می‌دانست^(۲). ابوزید در اوان جوانی از خراسان به عراق (بغداد) آمد و با بزرگان و سرشناسان دیدار کرد، وی به شاگردی در نزد فیلسوف ابویوسف ابن‌اسحاق کندی (م-ح ۲۵۶ هـ) به تحصیل فلسفه پرداخت، نیز طبّ و طبایع و هیأت و نجوم آموخت و در علوم صاحب نظر شد، در ادب و بلاغت هم چنان سرآمد شد که او را همپایه جاحظ دانسته‌اند؛ و آنگاه در اصول دین هم تحقیق ژرف نمود که همین امر او را به حیرت افکند و بلغزید، چه گاهی خواهان امام می‌شد و زمانی امور را به نجوم و احکام آن اسناد می‌نمود، تا آن‌که به ریسمان دین چنگ انداخت... (الخ). گفته‌اند که وی در آغاز کار به طلب امام روی به عراق آورد، از این‌رو پیرو مذهب امامیه شد و باد امام به کله‌اش افتاد؛ و چون در هر علمی پیشوا شد از عراق به وطن خود بازآمد. زمانی ابوزید بلخی همراه با ابوالقاسم کعبی (معتزلی) همشهری‌اش، تصدی دیوان و وزارت امیر احمد بن سهل مروزی را پذیرفتند، که از سرداران امیر نصر بن احمد سامانی (۳۰۱-۳۳۱ ق) بود

۱. فیلسوف ری، ص ۱۳. / *السیرة الفلّسفیة*، ص ۵.

۲. *الفهرست*، چاپ تهران، ص ۱۵۳.

و بر بلخ چیره شد^(۱). باری، دانش پهناور ابوزید بلخی در زمینه فلسفه از آنجا که شاگرد «کندی» فیلسوف بود، یکسره مثنائی و ارسطوئی است، که هم صورت‌های کتاب «السماء و العالم» ارسطو را برای ابوجعفر خازن (صاحب‌الزیج) گزارش نموده (ح ۳۰۸ ق) و این همان کتاب جغرافیای «صورالاقالیم» منسوب به اوست*، که ابوهاشم جبایی معتزلی آن را رد کرده است^(۲). آنگاه هم در طبقه‌بندی علوم به روش ارسطو کتاب «اقسام‌العلوم» را نوشته (یا کتاب «اقتناء علوم الفلسفه») که ابوحنان توحیدی در ستایش از آن کار را به مبالغه کشانده است^(۳). اما باید کسانی را یاد کرد که از این اثر وی تأثر یافته‌اند: ابونصر فارابی در احصاء‌العلوم، ابن‌فریغون در جوامع‌العلوم، ابوعبدالله خوارزمی در مفاتیح‌العلوم؛ و در همین زمینه رساله «حدودالفلسفه» را برای امیر ابوبکر محمدبن‌المظفر چغانی (۳۱۴-۳۲۹ ق) نوشته است^(۴). لیکن ابوزید بلخی که به درستی معلوم نمی‌شود بر کدام مذهب (معتزلی، زیدی، امامی یا اسماعیلی) بوده، به پیروی از استادش کندی فیلسوف همانا منادی «اتحاد بین دین و فلسفه» شد؛ وی فلسفه را پشتیبان شریعت می‌دانست، شریعت را هماهنگ و همسان با فلسفه می‌شمرد، چندان‌که یکی مادر و دیگری دایه می‌باشد؛ حتی آن نخستین داعی وحدت دین و فلسفه، سپس کارش بدانجا کشید که حکمت را در پای شریعت قربان کرد؛ چه قول وی مشهور است که «فیلسوف باید نسبت به شریعت گوسفندوار عبودیت داشته باشد»، و از این قبیل آراجیف که نشان می‌دهد یک جای ما خَلَقَ اللهُ آن «فیلسوف» بلخی عیب دارد (به قول یاقوت کله‌اش بوی گرفت و به پرت و پلاگویی افتاد). هم در این زمینه که به قول ابوحنان وی چنان سخت به اندیشه استادش در سازش میان فلسفه و دین پایبند بود، سراسر عمر از این شعار دفاع کرد و کارش به سرگردانی کشید، هیچ‌کس دیگر هم به مانند وی در جمع بین فلسفه و

۱. معجم‌الادباء (یاقوت حموی)، مصر، چاپ دارالمأمون، ج ۳، ص ۶۵-۷۵.

* کتاب صورالاقالیم، ابوزید بلخی هم داستان مفضل بن یزید کرده، یاقوت حموی نسخه‌ای از آن داشته (الادباء، ۱۶/۲۲۵) و اینک کهن‌ترین نسخه نفیس آن (تحریر ۳۰۹ هـ) هم با نقشه‌های رنگین چشمگیر در کتابخانه «عارف حکمت» (مدینه) وجود دارد [میراث شهاب (دکتر مرعشی)، ص ۶، ش ۴ (۲۲)، ص ۵۳] و نسخه دیگری از آن شیخ محمد السماوی (نجف) بر نوشته اوست [معهد المخطوطات، ۴/۲۲۰] (پ.ا).

۲. تاریخ‌الحکماء (قفطی)، ص ۴۰.

۳. الفهرست، ص ۱۵۳ / معجم‌الادباء، ج ۳، ص ۶۸.

۴. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در فصلنامه ایران‌شناخت، ش ۱۱ / زمستان ۱۳۷۷، ص ۱۳۵ و ۱۳۷).

شریعه توفیق نیافت؛ پس کتابهای شرایع الادیان، الابانة عن کمال الدین، عصمة الانبیاء، الابانة عن علل الدیانة، و جز اینها را نوشت؛ تفسیر قرآنی هم که مبتنی بر وحدت شریعت و فلسفه نوشته طی آن کوشیده است معارف دینی را به علوم عقلی نزدیک کند. باید گفت که مشهورترین شاگرد ابوزید بلخی همانا ابوالحسن عامری فیلسوف نیشابور (۳۰۰-۳۸۱ ق) است، که سه سال در بلخ به نزد وی تحصیل علم و حکمت نمود؛ او نیز تحت تأثیر تعالیم استاد خود، پهلوان عرصه آشتی میان دین و فلسفه گردید؛ وی در این طریق از استاد هم بیش سرانداخت، اما چوب این کارش را به سختی خورد (و با آنکه بُزدلانه یک کتاب هم در «مناقب اسلام» نوشت) سرانجام به خواری خوار و در فلاکت و بدبختی مرد^(۱). اینک ما اغتنام فرصت را می خواهیم یک حقّ معنوی بزرگی که از حکیم ابوزید بلخی پایمال شده، در اینجا بدو بازگردانیم؛ اجمالاً آنکه همه اهل تاریخ و ادب کتاب «البدء والتاریخ» را می شناسند (در ایران دکتر شفیع کدکنی آن را با عنوان «پیدایش و تاریخ» به فارسی ترجمه و چاپ کرده) که مؤلف آن در جمع مورخان و مؤلفان معروف قدیم اصلاً یک شخص عوضی مجهول الهویه ای است به اسم «مطهر بن طاهر المقدسی» که معلوم نیست از کدام گم‌گوری سربرآورده (که ما تاکنون اسم آن سارق ادبی را در جایی ندیده ایم) و با آنکه طابع کتاب مرحوم مبرور «کلیمان هوار» فرانسوی بر صفحه عنوان به ضبط آورده «المنسوب الی ابی زید احمد بن سهل البلخی» (پاریس، ۱۹۰۵ م) ولی در مقاله کوتاه بی‌ارزشی که هم به عنوان «بلخی» (ابوزید) در دائرةالمعارف اسلام (چاپ یکم / بریل) نوشته، یکباره از نظر خود عدول کرده (دَبّه درآورده) و گفته است که کتاب البدء والتاریخ به خطا از دیرباز (یعنی توسط مؤلفان و فهرسان قدیم) منسوب به ابوزید بلخی شده است، در حالی که مؤلف حقیقی آن همان مطهر بن طاهر مقدسی است.^(۲) ما با یقین کامل علی‌التحقیق گوییم که مؤلف آن کتاب گرانسنگ دانشنامه‌گون بایستی فقط یک دانشمند ایرانی همسنگ با ابوزید بلخی فیلسوف عالم متضلع بوده باشد و بس؛ شاید آن بی‌هویت قلاب که به قول زرکلی «نسبت وی به بیت المقدس» (فلسطین) است^(۳)، جامع متن یا کاتب نسخه‌ای از کتاب باشد (سال ۳۵۵) و هرکس که

۱. رسائل ابوالحسن عامری (سحبان خلیفات)، طبع مهدی تدین، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۸.

۲. دائرةالمعارف الاسلامیه، مصر، ج ۴، ص ۸۴.

۳. الاعلام، بیروت، چاپ ۸، ج ۷، ص ۲۵۳.

به تحقیق ماعزّ قبول می‌بخشد، هم بپذیرد که اصل کتاب مزبور از حکیم ابوزید بلخی است. اما این‌که گفته‌اند حکیم محمدبن زکریای رازی در فلسفه شاگرد ابوزید بلخی بوده، باز این موضوع «استاد و شاگردی» برای ما مسئله‌ساز شده است؛ اگر به همان معنای قریب کلمه و مفهوم متبادر به ذهن بگیریم، در این صورت باید گفت که رازی مطلقاً شاگرد مکتبی یا پیرو عقیدتی بلخی نبوده؛ سهل است، مثنی و مرام یا عقیده و اندیشه فلسفی رازی یکسره برخلاف و درست در نقطه مقابل مکتب و مذهب ابوزید می‌باشد؛ چه به طوری که در فصول آتی (در جاهای خود) به تفصیل تمام بیاید، اولاً دیدگاه فلسفی رازی به کلی با مال «کندی» مثنائی به خلاف، و در واقع از بیخ بر ضد فلسفه ارسطویی است؛ ثانیاً هم برخلاف کندی و بلخی که منادی و مجاهد اتحاد بین فلسفه و دین بودند، علی‌الاصول رازی قائل و جاهد به جدایی آن دو از هم به ویژه از جهت استقلال فلسفه هم در نظر و هم در عمل یگانه روزگار و متفرد در سراسر اعصار است. بلی، ممکن است که رازی در بغداد پای درس ابوزید بلخی هم نشسته باشد، بسا که از معارف علمیّه و افاضات فلسفی او مستفید شده باشد*، لیکن این هرگز به معنای شاگرد مکتبی و پیرو نظری او نیست؛ و ما چنین فهمیده‌ایم که حکیم رازی برای شخص ابوزید بلخی احترام خاص، همچون احترام شاگرد نسبت به استادش قائل بوده؛ چه رازی از بابت نقد موضوعی و جدل در آراء فکری و فلسفی که به هیچ صغیر و کبیری (مرده یا زنده) رحم نکرده، پدر پدران طب و فلسفه - جالینوس و ارسطو - را در آورده، پیروان ایشان (از جمله «کندی» استاد بلخی) را هم بیچاره کرده، که داستان اینها طی فصول آتی بازگفته خواهد شد؛ لابد یک حرمت و رعایتی برای ابوزید بلخی - با آن‌که درست در نقطه مقابل او قرار گرفته - قائل بوده، چندان که وقتی ابوزید یک سرماخوردگی یا به اصطلاح امروز یک حساسیت (آلرژی) نسبت به گل سرخ در فصل بهار پیدا کرده، حکیم طیب ری فوراً یک رساله مفرد در علت و علاج آن نوشته است (مقالة فی النزلة / العلة التي من اجلها يعرض الزکام لابی زید البلخی فی فصل الربیع عند شمة

* اخیراً که (بهار ۱۳۸۱) کتاب «طب روحانی» رازی به ترجمه این نویسنده چاپ و منتشر شد، در بهر پنجم آن کتاب (بند ۵۰) که رازی داستان مناظره مردی ادیب را در بغداد «پیش یکی از مشایخ خود» باز می‌گوید، نیک دریافتم این‌که گوید «شیخ ما علاوه بر فلسفه بهره‌ای هم بسیار از دانشهای نحو و لغت و شعر داشت» (ص ۳۳-۳۴) آن «شیخ» همانا به طور قطع بایستی همین ابوزید بلخی بوده باشد (پ.ا.).

الورد) و همین خود حاکی از مصاحبت آن دو حکیم می‌باشد^(۱). رازی صرف نظر از بعضی مشترکات فکری-فلسفی با ابوزید در مقابل وی واقعاً سکوت کرده، اما هیچ‌یک از شاگردان و پیروان هم‌عصر در بغداد و بلخ از دم تیغ «نقد» موضوعی او جان به سلامت در نبرده‌اند. ماکس مایر هوف در شرح یکی از اجلّه فلاسفه حقیقی ایران، ابوزکریاء یحیی بن عدی (م ۳۶۴ ق) شاگرد راستین حکیم زکریای رازی، می‌گوید که شاید رازی گرایش فلسفی فیثاغوری خود را از ابوزید بلخی (م ۳۲۲ ق) شاگرد کندی فیلسوف برگرفته، کسی که سفرهای بسیار داشته است؛ و حتی گویند که وی به هندوستان هم سفر کرده، دارای تمایلات نوفیثاغوری بوده است. بسا ابوزید بلخی همان مأخذی باشد که رازی آراء نوفیثاغوری خود را از او گرفته، منتها نمی‌دانیم که چگونه در یحیی بن عدی اثر گذاشته، ما از ارتباط شخصی این دو دانشمند چیزی نمی‌دانیم^(۲). باری، ابوزید بلخی در خراسان با سران قرمطی (اسماعیلی) دستگاه آل سامان، مانند حسین بن علی مروودی (صعلوک) که در بهر پیشین (۱/د/۱۰/۱) یاد کردیم، و با وزیران ثنوی مسلک (مانوی) ایشان مانند ابوعلی جیهانی روابط محکم داشته است.^(۳) باید گفت که داستان مشهور امتناع حکیم رازی از عبور بر رود جیحون، هنگامی که به دربار سامانیان در بخارا فراخوانده شد (حکایت نظامی عروضی) در حقیقت راجع است به ابوزید بلخی که ظاهراً صحت هم دارد^(۴)؛ ولی بعدها که به سبب قبول تصدّی دیوان امیر احمد بن سهل مروزی (چنان‌که پیشتر گذشت) همراه با متفکر معتزلی مشهور ابوالقاسم کعبی بلخی بازداشت شدند (سال ۳۰۶) ابوزید بلخی به شفاعت ابوالحسن علی بن عیسی بن داوود ابن الجراح (۲۴۴-۳۳۴ ق) وزیر خلفای عباسی المقتدر (۲۹۵-۳۲۰) و القاهر (۳۲۰-۳۲۲) از زندان رهایی یافت و به بغداد برده شد، در آنجا میهمان ابن الجراح وزیر بود و سمّت معلمی فرزندان او یافت. این همان وزیر ایرانی تبار و روشنفکری است که گذشت (۱/د/۲) حکیم رازی نیز در نزد او محترم بوده، رساله‌ای طبّی هم برای وی نوشته است. بنابراین، مصاحبت رازی و بلخی در بغداد و شاید هم در

۱. فیلسوف ری، ص ۱۴-۱۵، ۷۳ و ۱۴۶.

۲. التراث اليونانی، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۸۲.

۳. الفهرست، ص ۱۵۳ / معجم‌الادباء، ج ۳، ص ۶۶.

۴. رش: احسن‌التقاسیم (مقدسی)، ص ۴.

بلخ و حتماً در «ری» نیز، و رفاقت پایدار آن دو حکیم ایرانی طی اقامت‌های گهگاهی در بلاد مذکور هم مسلم است.

۳. ایرانشهری / ابوالعباس محمدبن محمد نیشابوری (سده ۳ ه.ق) که گذشته از دکتر محقق در شرح استادان رازی^(۱)، و علاوه بر یادداشت شادروان استاد جلال‌الدین همایی (در سرگذشت ابوریحان بیرونی)^(۲)، مقاله جامع ممتّع درباره ایرانشهری از شادروان استاد مجتبی مینوی است^(۳)، که ما یکسره با استناد بر آن چکیده سودمندی از نوشته‌های ایشان فرامی‌نماییم: «ایرانشهری» (م-ح ۲۹۹ ق) یکی از فرزندان گمنام ایران و «ایرانشهر» هم ولایت «ابرشهر» (نیشابور) باشد، اُستاد محمد زکریای رازی در حکمت مادی (ماتریالیسم) یا گیتی‌شناسی؛ چنان‌که ناصرخسرو گوید: «اصحاب هیولئی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی، و جز از ایشان گفتند که هیولئی جوهری قدیم است؛ و محمدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولئی، دو دیگر زمان، سه دیگر مکان، چهارم نفس، و پنجم باری سبحانه»^(۴). اما زمان حیات حکیم ایرانشهری (سده سوم) از آنجا دانسته می‌آید که، ابوریحان بیرونی خورگرفتگی روز سه‌شنبه ۲۹ رمضان سال ۲۵۹ هجری (= تیر روز از تیرماه سال ۲۴۲ یزدگردی) را از قول وی گزارده، چه وی در نیشابور آنرا دیده و او پژوهشگری دقیق بوده است^(۵). هم‌چنین بیرونی درباره دو جشن بزرگ ایرانی «نوروز» و «مهرگان» از ایرانشهری نقل کرده است که در این روزها خداوند از نور و ظلمت پیمان گرفت (میثاق آلتست «زروانی») و همو از علمای ارمنستان درباره بامداد «روز روباه» (بهار جشن در آذرماه) روایتی نموده است^(۶). بیرونی که بیشترین یاد و گفتاورد از آن حکیم ایرانی ناب نموده، ظاهراً هم خود به مانند رازی در حکمت طبیعی پیرو او بوده؛ اعتقادی کامل و خاص به پاکی منش و وارستگی، دقت علمی و صحت نقل متین او داشت؛ چنان‌که در میان اصحاب کتب و مقالات، او را تنها کسی می‌داند که با گزارش امین از مذاهب عالم، هرگز میل مدهانت یا غرض و

۱. فیلسوف ری، ص ۱۶-۱۹.

۲. التفهیم، چاپ ۲، مقدمه، ص ۱۰۲-۱۰۳.

۳. نقد حال، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۳۲-۴۰.

۴. زادالمسافرین، ص ۷۳.

۵. القانون المسعودی، چاپ حیدرآباد دکن، ج ۲، ص ۶۳۲ و ۸۷۰.

۶. الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ص ۲۷۳ و ۲۷۷.

مرض بر خود روا ندانسته است.^(۱) این امر بدان سبب بوده است که ایرانشهری به هیچ‌یک از ادیان و مذاهب بستگی نداشته، بل خود دین و آیینی نوین برآورده که مردم را بدان فرامی خوانده است. در این خصوص ابوالمعالی علوی (فقیه) بلخی گوید که محمد ایرانشهری دعوی نبوت عجم کرد، چیزی جمع کرد به پارسی و گفت این «وحی» است به من به جای قرآن بر زبان فرشته (که) نام او هستی داد و گفت: چنان‌که محمد به عرب رسول بود من به عجم رسولم...؛ و گفتم که این پیوسته بوده است، و سلمان «من ارسلنا» یعنی سلمان فارسی رسول بوده است، حسد کردند و آن پیوستگی را بیریدند؛ و مذهب او آن بود که همه شریعت‌ها یکی بیش نیست، این همه خلافها قوم و امتان پیغمبران بیرون آورده‌اند به غرض خویش؛ و او چندین کتاب و رساله به پارسی و تازی تصنیف کرد، بعضی مردم با او جمع شدند و آخر هلاک شد.^(۲) آنگاه ناصر خسرو قبادیانی در این خصوص آورده است که چون حکیم ایرانشهری - که مر معنی‌های فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است اندر کتاب جلیل و کتاب اثیر و جز آن - مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده است؛ و پس از او چون محمد زکریای رازی که مر قولهای ایرانشهری را به الفاظ زشت ملحدانه بازگفته است، و معنی‌های استاد و مقدم خویش را اندر این معانی به عبارتهای موحش و مستنکر بگزارده...؛ و از آن قولهای نیکو که ایرانشهری گفته است یکی اندر باب قدیمی «مکان» است که گفته است «مکان قدرت ظاهری خدای است»، و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت خدای آن باشد که مقدرات اندر او باشد...؛ و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را چنان است که گفته است «قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند: یکی خدای، دو دیگر نفس، سه دیگر هیولی، چهارم مکان، و پنجم زمان»، و زشتگوی تر از آن (آن) باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد. (هم) از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است...، آن است که «اینزدتعالی همیشه صانع بود، و وقتی نبود که او را صنع نبود، تا از حال بی‌صنعی به حال صنع آمد و حالش بگشت؛ و چون واجب است که همیشه صانع بود، واجب آمد که آنچه صنع او بر او پدید آمد قدیم باشد؛ و صنع او بر هیولی پدید آمده است، پس هیولی قدیم است، و هیولی

۱. تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد دکن، ص ۴.

۲. بیان‌الادیان، طبع دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰.

دلیل قدرت ظاهر خدای است؛ و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است، واجب آید که مکان قدیم باشد». و زشت کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت: «چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر، این حال دلیل است بر آن‌که ابداع محال است؛ و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی، و چون ابداع محال است، واجب آید که هیولی قدیم باشد؛ و چون مر هیولی را - که قدیم است - از مکان چاره نیست، پس مکان قدیم است». و (رازی) مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت بازگفت، تا متابعان او از بی‌دینان و مُدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است، که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست...؛ و (هم) این سخن بی‌تمیزان است که از یکدیگر به تقلید پذیرند، چنان‌که خداوند کتاب ارواح و املاک گرفته است، مر این سخن را به تقلید از حکیم ایرانشهری، که مؤلف کتاب جلیل است بر این معنی...»^(۱) تألیف دیگر ایرانشهری در حکمت طبیعی همانا کتاب مسائل الطبیعه بوده است، که ابوریحان بیرونی (افرادالمقال، ص ۱۵) از آن یاد کرده^(۲)؛ هم‌چنین وی ضمن بیان نگره‌های زمین‌شناسی و مسئله تکامل، در باب تحولات ارضی و تبدلات عارضی بر آن، از قول ابوالعباس ایرانشهری درباره «نخل» های سیرجان، نیز از «سرو» های روستای پُشت نزدیک نیشابور گواه نموده^(۳)، که قطعاً هم از کتاب «مسائل طبیعت» ایرانشهری می‌باشد. بدین‌سان، حکیم ایرانشهری استاد حکمت طبیعی-مادی (گیتی‌شناسی) حکیم رازی و علامه بیرونی، دانشمند پژوهشگر بزرگ و دین‌شناس وارسته، بل خود یک «دیناور» نوآیین زروانی و مغانی کیش، که کتاب دینی‌اش هم به پارسی «هستی‌نامه» نام داشته؛ دیگر آثار وی کتاب «جلیل» و کتاب «اثیر» همانا به عقیده ما چون کلمه «جلیل» مرادف با «مجد لاهوتی» و کلمه «اثیر» هم به مفهوم «عالم ارواح» است، از این‌رو ما تردیدی نداریم که آن فرزانه ایرانی پارسی‌گوی، کلمات عربی مزبور را هم دقیقاً به مفهوم «فرّه ایزدی» و «جهان فروری» (خَوَرنه / فرّه - و - فروشی / فروهر) مصطلح و مشهور در آیینهای ایرانی کهن زروانی-زردشتی-مانوی به کار آورده است. ایرانشهری، نمونه برجسته و والای راستین

۱. زادالمسافرین، ص ۹۸، ۱۰۲-۱۰۳ و ۳۴۳.

۲. التفهیم، مقدمه همایی، ص ۱۰۳.

۳. تحدید نهایات‌الاماکن، ترجمه احمد آرام، ص ۱۹ و ۲۴.

اندیشگری «فلسفی» در قالب بیان «دینی» است، نه مانند متفکران جعّال و قلاب اسماعیلی، که شکل بیان کاذب «دینی-فلسفی» آنیرانی را باب کردند.

به طور کلی، چنان‌که دکتر محقق هم می‌گوید مسئله شاگردی رازی زیاد مهم نیست، آنچه مهم است این‌که رازی چه فراگرفته و از استادان چه آموخته است.^(۱) ملاحظه شد که رازی نظر به موضع مستقل «انتقادی» خود، خواه در فلسفه یا طب، در واقع شاگرد مکتبی هیچ‌یک از استادان مذکور نبوده است. این موضوع در فصول آتی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، و نیز طی فصول اساسی کتاب حاضر به طور مستوفی تحلیل و توضیح خواهد شد. اما تا اینجا هم به اشاره و اجمال گذشت که اگرچه در طب، دانش آموخته مکتب جالینوس و ابن‌رین طبری بوده، همانا بزرگ‌ترین منتقد طبی در دنیای اسلام و کسی است که شکوک او بر جالینوس مشهور عالم است؛ و در خصوص فلسفه هم که بزرگ‌ترین منتقد از مکتب ارسطویی (مشائی) و پیروان آن‌کندی و بلخی است؛ حتی در مورد ایران‌شهری که بیشترین توافق را با حکمت طبیعی-مادی او داشته، زرف‌ترین تأثرات را از نگره‌های گیتی‌شناسی و «پنج دیرینه» از او یافته، چندان که می‌توان گفت رازی یگانه فیلسوفی است که مکتب ایران‌شهری را تداوم بخشیده، باز به قول ناصر خسرو در مسئله کلیدی «صنع و ابداع» عالم (یعنی امتناع آن) برخلاف وی رفته و «مر سخنان او زشت نموده» است. حتی در دانش کیمیا که به قول ابن‌ندیم وی در کتاب‌هایش دم از «قال استاذنا ابو موسی جابر بن حیان» زَند^(۲)، چنان‌که بیاید اصلاً به کلی برخلاف مکتب کیمیای جابری است، که هم بدین طریق آن‌را کله‌پا کرد و علم «شیمی» نوین را بنیان گذاشت. در یک کلمه، حکیم رازی با آن‌که هم به قول خود اجتهاد استادان پیشین را ارج می‌نهد، لیکن در باب معارف خویش به هیچ‌یک از آنها «بدهکار» نیست؛ رازی نظر به خودآموزی پیوسته و تعلّم یکسره کتابی‌اش، که روحیه مستقل «انتقادی» را به جای تبعیت و تقلید «استادی» در او نیرومند ساخته، در واقع شاگرد کسی نبوده، مادام که خود استاد گشته است. پزشکی اندیشمند و فیلسوفی دانشمند به تمام معنای کلمه «خودساخته»، یا به قول همدانها «آستینِ سر خود» بار آمده است؛ شاگرد مکتبی‌اش استاد ابوریحان بیرونی نیز کمابیش همین‌سان بوده است، آنان به قول سعدی «فرزند خصال خویشان» بودند.

۱. بیست گفتار، ص ۳۱۲.

۲. الفهرست، ص ۴۲۱.

ج. پیشه و کار:

یاد شد که پیشه خانوادگی رازی «زرگری» بوده، که هم با صناعت کیمیا ملازمت داشته است؛ و هم گذشت که رازی در عهد شباب به موسیقی توجه نموده (عود می‌نواخته) ولی بعدها آن را ترک گفته و به حکمت روی آورده است؛ شادروان اقبال آشتیانی گوید که در واقع وی به صنعت مخصوص حکیم ابونصر فارابی آغاز نموده (هنر حکیمان) و به فن خاص حکیم ابن سینا ختم کرده است.^(۱) به نظر ما که عکس این قضیه مصداق یافته است: فارابی به «فن» مخصوص حکیم رازی آغاز تصنیف کرد؛ ابن سینا در «حکمت» فقط ادای رازی را درآورد. آنگاه اسفار رازی هم به سبب شغلی که گذشت ظاهراً به شهرهای «روم» (بیزانس) رفت و آمد نموده، خصوصاً شهر حران را دیده و با آنجا سروکار داشته؛ زیرا مسعودی که هم خود از آنجا دیدار کرده، تاریخ حکمت حرانی را از کتاب «فلسفه باستان» رازی نقل می‌کند. سپس مسئله تعلّم طبّ اوست - خواه در ری یا بغداد - اسفار وی به پایتخت خلافت و اقامت در آنجا، خود رازی در کتاب الشکوک گهگاه به برخی از نقاط زندگی اش از جمله در بغداد اشاره می‌کند (ص ۶۳ و ۷۵) که مشاهدات یا تجارب طبّی و حتی مطالعات فلسفی اش چگونه بوده (فیلسوف ری / ۳۰۸) و هم در ضمن آراء طبّی و حکمی و اخلاقی خود را بیان می‌کند. اما موضوع تصدّی ریاست بیمارستان بغداد که لابد پس از آوازه تبخّر و تضرّع او در طبّ بوده، ما قبلاً به سنوات اقامت وی در پایتخت خلافت عباسی اشاره کردیم؛ ابن القفطی زمان مدیریت رازی را در بیمارستان بغداد مدتی پس از ریاست بیمارستان ری یاد نموده^(۲)، ابن ابی اصیبعه نام بیمارستان بغداد را که وی در آنجا اشتغال یافت «العضدی» نوشته، منسوب به امیر عضدالدوله دیلمی (۳۳۸-۳۷۲ ق) ولی خود متوجه تأخر زمانی آن امیر از عصر رازی شده، پس افزوده است که درست‌ترین روایت این‌که عضدالدوله آن بیمارستان را بازسازی کرد و به «عضدی» معروف شد؛ رازی خود کتابی به عنوان «فی صفات الییمارستان» دارد که طی آن همه درمان‌های بالینی خویش را در آن بیمارستان شرح داده است.^(۳) اما اسم بیمارستان به درستی «المعضدی» منسوب به خلیفه معتضد

۱. مجموعه مقالات اقبال آشتیانی، تدوین دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۹، ص ۵۱.

۲. اخبارالحکماء، طبع لیپرت، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.

۳. عیون الانباء، طبع نزار رضا، ص ۴۱۵ و ۴۱۶.

عباسی (۲۷۹-۲۸۹ ق) بوده، که برخی المقتدری هم گفته‌اند گویا بدین معنا که رازی، در زمان خلیفه مقتدر (۲۹۵-۳۲۰ ه) هم مدیریت آنجا را داشته است.

بینس بازگشت رازی را از بغداد به ری چند بار، به سبب تغییرات در وضع سیاسی پایتخت خلافت یاد نموده^(۱)؛ آنگاه قطعاً هم باز ریاست بیمارستان زادگاه خود را تا پایان زندگی داشته، طبابت «مارستانی» و تعلیم این فن را لابد در هم آنجا مشتغل بوده است. مورخ ری باستان جایگاه بیمارستان «ری» را در جنوب شرقی شهر، پیدایش آن را هم از طرف «مغان» در ازمنه ماقبل اسلامی دانسته، که یکی از سه بیمارستان به نام ایران (ری، همدان، استخر) در عهد باستان بوده؛ فلذا گوید جایگاه آن بایستی نزدیک به آموزشگاه و آتشگاه مغان باشد، که هم‌ایشان پیشه پزشکی را افزون بر وظیفه پرستاری داشته‌اند. بسا که بیمارستان رازی نیز در همانجا و شاید که خانه‌اش هم نزدیک آن بوده باشد، یعنی در جنوب شرقی شهر ری حوالی «ده خیر» و «فیروزآباد» کنونی تا تپه «میل» و چال «ترخان»، ای بسا که محل دفن و گورگاه حکیم ری نیز در آن حوالی نزدیک به محل کار و زندگی‌اش باشد.^(۲) ابن ندیم کار و زندگی رازی را به شرحی مختصر و مفید، از قول مردم ری چنین بازگفته است که وی، سری بزرگ داشت و در مجلس تدریس بالا می‌نشست، شاگردان وی حسب مراتب در رده‌های پیاپی می‌نشستند. رازی مردی راد و نیک‌خواه مردمان، و نسبت به مستمندان و بیماران خوشخوی و مهربان بود، چندان که هزینه‌های ایشان را هم می‌پرداخت. رازی هرگز از خواندن و نوشتن جدایی نمی‌یافت، هرگاه که بر او درمی‌آمدی مشغول نوشتن بود، خواه چیزی را بر سواد می‌آورد یا آن‌که بیاض می‌فرمود.^(۳) ابن ابی اصیبعه می‌افزاید که من گویم رازی مردی زیرک و هوشمند و نسبت به بیماران مهربان بود، در درمان آنها و بهبود حالشان به هر چه در توان داشت می‌کوشید؛ پیوسته در مسائل دانش پزشکی و کشف حقایق و اسرار آنها مراقب بود، هم‌چنین در دانشهای دیگر چندان که هیچ عادت و عنایتی در تمام اوقات خود، جز تلاش و کوشش در مطالعه و تتبع کتب عالمان فاضل نداشت. اخبار بسیاری درباره رازی و فوائد متفرقه وجود دارد، که چگونه در علم طب استاد شد و در مداوای بیماران یگانه

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

۲. ری باستان (کریمان)، ج ۲، ص ۳۶۲، ۳۶۷ و ۳۶۸.

۳. *الفهرست*، چاپ تهران، ص ۳۵۶ و ۳۵۷.

گشت؛ هم در استدلال بر احوال آنان حسب تقدمة‌المعرفة (پیش‌شناخت / پیش‌آگاهی) و نیز آگاهی‌اش از خواص داروها، که باید گفت بسیاری از پزشکان در این خصوص بدان پایه نرسیدند.^(۱)

هم‌چنین، ابن‌ابی‌اصیبه گوید که حکایات بسیاری دربارهٔ بیماران رازی و چگونگی درمان آنها وجود دارد، که برخی را خود وی در کتابهایش از جمله *الحوای و سراط‌الطب* بیان نموده؛ من خود از این‌گونه داستان‌های رازی - که جداً زیاد است - گزینه‌ای در کتاب خودم «حکایات‌الاطباء فی علاجات‌الادواء» آورده‌ام [همان / ۴۱۶ و ۴۱۹]. دربارهٔ داستانهای پزشکی «بالینی» و «مارستانی» حکیم رازی، گذشته از اینها و همان کتاب «صفات بیمارستان‌های» او که پیشتر یاد شد، اصلاً یک کتاب مستقل از قدیم نوشته آمده است؛ چنان‌که دکتر احمد عیسی‌بک گوید که هم رازی کتابی به نام «قصص و حکایات للمرضی» داشته، اینک نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بادلیان اکسفورد وجود دارد، که پزشک شرق‌شناس دانشمند ماکس مایرهورف بخشی از آن را چاپ کرده است.^(۲) از جملهٔ حکایات رازی آنچه نظامی عروضی در «چهارمقاله» خود (طب / ح ۴) نقل کرده، دربارهٔ دعوت پادشاه سامانی خراسان از وی برای درمان بیماری دشوارش، که ابن‌ابی‌اصیبه هم بدان اشاره نموده (ص ۴۱۸) بسیار مشهور است؛ اما چنان‌که پیشتر هم یاد کردیم حکایت امتناع وی از عبور بر رود جیحون، یک قصهٔ منحول و اصلاً راجع به رفیق دانشمندش ابوزید بلخی سابق‌الذکر است. خود رازی در مناظره با ابوحاتم اسماعیلی همشهری‌اش به عنوان داستان من با امیراحمد بن اسماعیل سامانی (۲۹۵-۳۰۱ ق) آنگاه که در بخارا اقامت داشتم اشارت کرده است. حکایت مزبور راجع است به یک گیاه دارو که رازی خاصیت طبّی آن را فی‌البداهه برای امیر سامانی بیان می‌کند، پس امیر آن گیاه را به غلام خود می‌خوراند و از قضا خاصیتی که حکیم گفته بود ظاهر می‌گردد؛ آنگاه رازی درگیر بحثی علمی با امیر می‌شود، که حول مسئلهٔ علم شهودی یا حضوری و معرفت تجربی یا حصولی است. ابوحاتم اسماعیلی که حکایت رازی را با امانت نقل کرده، می‌خواهد برای الزام خصم خود به اصالت «شهود» (وحی) از طرف اتخاذ سند کند؛ ولیکن توضیح رازی و توجیه این مسئله سودی به حال او نمی‌کند، چه روند پیچیدهٔ

۱. عبون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء، ص ۴۱۶.

۲. تاریخ بیمارستانها در اسلام، ترجمهٔ دکتر نورالله کسای، تهران، ۱۳۷۱، ص ۴۱.

شناخت در سیر از عین به ذهن با تأثیر متقابل این دو چیزی نیست که برای ابوحاتم قابل درک باشد^(۱).

رازی در کتاب سیرت فلسفی خویش از مشنقات و مرارت‌هایی که در تحصیل علم و معرفت کشیده، به طور مستوفی سخن گفته که طی فصول آتی به تفصیل در این خصوص بحث خواهیم کرد. اما اینک اشارتی هم به جنبه عملی وی در حیات علمی‌اش بی‌وجه نباشد که از جمله گوید: «هرگز از حدود اعتدال و امور ضروری به جهت معاش فراتر نرفته‌ام، چنان‌که سیرت فلسفی من هرگز این نبوده است مثلاً به عنوان مردی لشکری یا عامل کشوری به خدمت سلطانی پیوندم، اگر هم در صحبت چنین کسی بوده‌ام از وظیفه طبابت و منادمت قدم فراتر نگذاشته‌ام. در جمع مال هم دستخوش حرص و آز نبوده و مالی را که به کف آورده‌ام بیهوده بر باد نداده‌ام، با مردم هیچ‌وقت به منازعه و مخاصمه برنخاسته و ستم در حق کسی روا نداشته‌ام، بلکه آنچه از من سر زده است خلاف این بوده، حتی غالب اوقات از استیفای بسیاری از حقوق خود نیز درگذشته‌ام. در باب خوردن و آشامیدن و اشتغال به ملامی، کسانی که مرا در این حالات دیده‌اند، دانسته‌اند که هیچگاه به طرف افراط متمایل نبوده‌ام، و در پوشاک و مرکب و نوکر و کنیز در همین حد می‌رفته است»^(۲). رازی چند کتاب درباره شرف کار و صنعت و پیشه و هنرها داشته، از جمله: «فی‌الریاضه» (= درباره ورزش)، در حکمت نرد و شطرنج، «فی حیل الکتاب» (= در شگردهای نویسندگان) و «زینت کاتبان» که برجای نمانده است.^(۳) ابن‌ندیم در شرح خط‌چینی داستانی از حکیم رازی درباره هنر «تندنویسی» نقل کرده، که حاکی از نیت دانش‌گسترانه و همت دانشجوپرورانه، سماحت طبع و سعه صدر بزرگوارانه اوست: محمد بن زکریاء رازی گوید که مردی از چین به نزد من آمد، حدود یک سال در پیش من ماندگار شد؛ ظرف مدت پنج ماه زبان عربی را به گفتار و نوشتار آموخت، چندان که در آن شیوا و رساگویی و زبردست شد؛ پس چون خواست به وطن خود بازگردد، یک ماه پیشتر به من گفت که عزم بازگشت دارد، و مایل است که مجموعه شائزده کتاب جالینوس بر او املاء شود، تا وی آنها را بنویسد؛ پس بدو گفتم که وقت از

۱. اعلام النبوة، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۳۱۵-۳۱۷.

۲. السیرة الفلسفیه، ترجمه اقبال آشتیانی، ص ۱۰۲-۱۰۳. / فیلسوف ری، ص ۲۲۵.

۳. فیلسوف ری (محقق)، ص ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۷ و ۱۵۰.

برای تو تنگ است، و زمان درنگ برای نسخه‌برداری از آنها بس اندک؛ آن جوان گفت که از تو خواهش می‌کنم خودت را مادام که در خدمت هستم وقف من فرمایی، و با سرعت تمام کتابها را بر من املا کنی تا من بنویسم. پس من یکی از شاگردان را به حضور خواندم، و هر سه گرد آمدیم و با سرعت ممکن به املائی کتابها پرداختیم؛ اما به گونه‌ی باورنکردنی دیدم که وی در تحریر مطالب از ما پیشی می‌گیرد؛ هنگام بازیابی هم دیده شد که همه چیز را نوشته است. در این باب از او پرسیدم، پس گفت که ما یک نوع کتابت داریم، معروف به «مجموع» و همین است که ملاحظه می‌فرمایید؛ و چون بخواهیم که چیزی بسیار را در مدتی کوتاه بنویسیم، آن را با همین خط و کتابت می‌نویسیم؛ سپس اگر بخواهیم همان را به خط معمول و مبسوط تحریر می‌کنیم؛ گمان می‌کرد که آدم باهوش و زرنگ و تندآموز، نتواند که آن کتابت را در کمتر از بیست سال یاد گیرد.^(۱)

د. همروزگاران:

معاصران با حکیم رازی اگر از «امرا و ملوک» که همانا در بخش پیشین (۱/د) و اگر «استادان وی» که در بهر پیشین (۲/ب) به شرح و یاد گذشت. اینک در این بهر (۲/د) مراد از همعصران دیگر وی، سه دسته از اهل علم و معرفت باشند: ۱. مصاحبان، ۲. معارضان، ۳. متعلمان، که حتی الامکان به اشارت و اجمال یا با حذف و اختصار، مشاهیر صاحب نظر یا اثر در علم و فلسفه یاد خواهند شد:

(I) مصاحبان

۱. ابوالحسن ثابت بن قره حرّانی صابی (۲۲۱-۲۸۸ هـ) ریاضی دان بزرگ و ستاره‌شناس بابلی مآب، پزشک فلسفی و از فحول مترجمان یونانی و سریانی، که هم بر کیش صابثان بود و هم به مانند حکیم رازی در حرّان پیشه صرافى داشت.^(۲) شاید که رازی در کتاب نجومی خود «فی مقدار ما یمكن...» (که ستارگان زنده و گویا هستند یا نه... نظر به ثابت بن قره حرّانی داشته است.^(۳)

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۱۹.

۲. زندگینامه علمی دانشمندان اسلامی (ترجمه فارسی)، ویراسته معصومی همدانی، ج ۱، ص

۳. فیلسوفه ری، ص ۹۵.

۳۳۱-۳۴۵.

۲). ابویعقوب اسحاق بن حنین (م ۲۸۹ ق / ۹۱۱ م) فرزند ابوزید حنین بن اسحاق عبادی (۱۹۳-۲۶۰ ق) مسیحی نسطوری مترجم نامدار از متون یونانی و سریانی، که همچون پدرش پزشک بود و علوم اوایل (یونانی) و فنون ترجمه را از پدرش آموخت؛ وی با دربار خلیفه معتضد عباسی (۲۷۹-۲۸۹ ق) و با وزیرش ولی الدوله ابوالحسین قاسم بن عبیدالله حارثی (۲۵۸-۲۹۱ ق) - که رازی هم کتاب معروف «*أبرء الساعه*» را برای او نوشته - پیوستگی داشت.^(۱) ابی‌ابی‌أصبیعه به ویژه یاد کرده است که حکیم رازی با اسحاق بن حنین هم‌عصر بوده است^(۲)، وی از جمله مترجم کتاب «*الطبیعه*» (= فیزیک) ارسطو بوده که لابد مستند رازی در نقد حکمت طبیعی قرار گرفته است؛ نیز مؤلف کتاب «*تاریخ الاطباء و الفلاسفه*» (= تاریخ پزشکان و فیلسوفان) مشهور بوده است (به سال ۲۸۰ ق) که دکتر محقق آنرا به فارسی ترجمه کرده است.^(۳) باید گفت که آل «اسحاق» عبادی مسیحی (نسطوری) مترجمان طبیب حکمت‌پیشه، بزرگ‌ترین خدمات را به علم و فلسفه در دوران اسلامی کرده‌اند؛ در حقیقت آنان بانی مکتب «فلسفه» به مفهوم اخص کلمه شدند، چنان‌که در جای خود یاد کرده‌ایم فلاسفه اسلامی همانا مسیحی بودند.

۳). پزشکان بغداد در زمان خلیفه مقتدر عباسی (۲۹۵-۳۲۰ ق) که رازی از آنان در کتاب «*الفاخر فی الطب*» خود گفت‌وورد نموده؛ از جمله «محمد» معروف به «حسن» پزشک‌المقتدر، که طبیب بغداد بود و بسیار مهارت داشت، خانه‌اش خود پزشکی خانه بود؛ سه برادر وی سلیمان چشم‌پزشک، هارون پزشک همگانه، و دیگری داروشناس پرآوازه بودند.^(۴) باید گفت که خانه خود حکیم رازی در «ری» (منزلی بالری) همان‌طور «پزشکی خانه» بوده است (الشکوکه / ۷۵).

۴). جریر طبیب (ن ۲ س ۳ ق) پزشک امیر ابونصر احمد بن اسماعیل سامانی (۲۹۵-۳۰۱ ق) که رازی حین معالجه امیر در بخارا با وی مناظره‌ای داشته است به عنوان: «فیما جرى بینة و بین جریرالطیب فی التوت عقیب البطیخ / ابان فیها خطاء جریرالطیب، فی انکار مشورته علی الامیر احمد بن اسماعیل فی تناول التوت الشامی

۱. زندگینامه علمی... (ویراسته معصومی)، ج ۱، ص ۲۳۳ و ۴۱۱.

۲. عیون الانبیا فی طبقات الاطباء، بیروت، ص ۴۲۰.

۳. بیست گفتار، ص ۱۵۷-۱۷۲. ۴. فیلسوف ری، ص ۱۴۴.

علی اثر البطیخ فی حاله و ایضاح عذره فیها» (= گفت‌وگوی میان حکیم رازی و جریر پزشکی امیر ابونصر احمد سامانی، درباره خوردن توت شامی پشت سر خربزه، که رازی خطای او را در عدم تجویز آن به امیر آشکار نموده، و عذر وی را در این خصوص بیان کرده است.^(۱))

۵. ابوحازم قاضی (ن ۲ س ۳ ق) عبدالحمید بن عبدالعزیز، مردی بزرگوار که دانش را از شیوخ بصری فراگرفت، قضاء شام و کوفه و کرخ (بغداد) را عهده‌دار شد، کسانی با وی دیدار کرده‌اند از جمله ابوالحسن کرخی؛ و از جمله کتابهای وی *المحاضر و السجلات*، *کتاب الفرائض و کتاب ادب القاضی* است.^(۲) حکیم رازی گفتار درباره «الطین المتقل به فیه منافع» را برای قاضی ابوحازم نوشته است.^(۳)

۶. حسن بن اسحاق بن محارب قمی (ن ۲ س ۳ ق) که رازی رساله‌ای گویا در کیمیا برای وی نوشته است.^(۴)

۷. سیسین مانوی (ظ: ن ۲ س ۳ ق؟) اگرچه «سیسن» مشهور همعصر با «مانی» و خشور (سده ۳ م) و جای‌نشین او در بابل بوده، که ما به شرح در جای خود از وی یاد کرده‌ایم؛ منتها عنوان کتاب «فیما جری بینه و بین سیسن المانی...» (= مناظره‌ای که بین رازی و سیسن مانوی رخ داد...) که رازی خطای بر نهادهای او و نادرستی آیین وی را در هفت مبحث نشان می‌دهد^(۵)، موهم بدین احتمال باشد که گویا وی از سران مانویان همعصر با حکیم رازی بوده است.^(۶)

۸. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی بغدادی (۲۸۷-۳۴۶ ق) شیعی معتزلی، از تبار عبدالله بن مسعود صحابی بنام و خوشنام هوادار علی بن ابی طالب (ع) دانشمند جهانگرد و جغرافی‌دان تاریخ‌نگار و پژوهشگر دین‌شناس، پرورده ایران و فرهنگ ایرانی تبار و ایراندوست نامدار، که جورج سارتون در *تاریخ علم پس از «عصر رازی»* (فصل سی‌ام) نیمه یکم سده چهارم (هق) را به حق «عصر مسعودی» نامیده است.^(۶)

۱. تاریخ الحکماء، ص ۲۷۴ / عبون الانباء، ص ۴۲۳ / فیلسوف ری، ص ۷۲ و ۱۴۱.

۲. الفهرست، چاپ تهران، ص ۲۶۱. ۳. فیلسوف ری، ص ۱۳۹.

۴. عبون الانباء، ص ۴۲۵ / فیلسوف ری، ص ۱۴۶.

۵. الفهرست، ص ۳۷۵ / عبون الانباء، ص ۴۲۴.

۶. مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، ج ۱، ص ۷۱۴ به بعد.

مسعودی در روزگار جوانی محضر حکیم رازی را در بغداد درک نموده، بعد هم طی اسفار خود (از سال ۳۰۹ به بعد) شاید در «ری» باز خدمت حکیم رسیده؛ در باب مسائل فلسفی و حکمت طبیعی به ویژه مسئله گیتی‌شناسی «حدوث العالم» (= نوپدیدی جهان) با وی گفت‌وگو کرده است، چنان‌که ابن ابی‌اصیبعه رساله‌ای به عنوان «کلام جری بین (الرازی) و بین المسعودی فی حدوث العالم» در فهرست آثار رازی آورده است.^(۱) ما چنین فهمیده‌ایم که مشرب فکری و فلسفی مسعودی، همان است که از آن حکیم ری شناخته می‌آید؛ مسعودی تنها کسی است که اطلاع دقیق از کتاب گمشده «فلسفه باستان» رازی به دست می‌دهد، چه اولاً گوید وی کتابی درباره مذاهب صابثان حرّانی نوشته که من آن را دیده‌ام^(۲)، ثانیاً پس از سال ۳۱۰ کتابی (در سه مقاله) در تأیید مذاهب فیثاغوری (صابثی) نوشته است^(۳). دی‌بور گفته است که فلسفه فیثاغوری، همان چیزی است که در زمان وی شناخته می‌بود، تلقی رازی را از آن بایستی در «ردیه» هایش پی‌جویی کرد.^(۴)

۹. ابوجعفر احمد بن محمد برقی (ح ۲۱۰-م ۲۸۰ ق) که مراد از ذکر وی باز نمودن بیرنگ معارف شیعی در محیط زندگی و عصر رازی است، برقی یکی از برجسته‌ترین دانشمندان ایرانی شیعی صاحب‌نظر و اثر در سده سوم، برخاسته از «برقود» قم (مرکز اصلی شیعیان سنت‌گرای که اقطاع‌داران اشعری آنجا از ایشان حمایت می‌کردند) و در پی اخراج وی از آنجا (حدود سال ۲۷۵) مدتی نزد ابوالحسن احمد بن حسن مادرانی صاحب توقیع «امام زمان» در ری زیسته است، یعنی هم در زمان حکومت یک‌ساله غلات شیعه و مادرانی در ری (۲۷۵ ق) و سپس به قم بازگشته است. از تألیفات صدگانه احمد برقی آنچه مشهورتر است «التبیان» نوعی دانشنامه جغرافی-تاریخی و فرهنگی بوده که برنمانده، اما دو کتاب «رجال» شیعی و «محاسن» وی که موجود است و چاپ هم شده؛ خصوصاً کتاب محاسن وی متضمن مسائل علمی و طبّی (با نامهای پهلوی / فارسی) که بازمانده دانشهای مدارس چندشاپور و نصیبین و حرّان و سورای (مدائن) و

۱. عیون الانباء، ص ۴۲۶-۲۷ / فیلسوف ری، ص ۱۵۰.

۲. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۲، ص ۳۹۴.

۳. التنبيه والاشراف، طبع دخویه، لیدن، ص ۱۶۲.

۴. التراث اليونانی، (عبدالرحمان بدوی)، ص ۹۲.

نیز حاکی از آراء و افکار دهری و زروانی (متبع حکیم رازی و هم‌اندیشان وی) و این‌که عقل و دین دو همزادند، یا جنود خیر و شر (به نقل از امام) که اندیشه روشن مانوی است؛ این‌که عمل مذهبی بدون معرفت و بصیرت فایده‌ای ندارد (نگره اخوان‌الصفاء) و برخی نگره‌های اهل اعتزال و نگره «تنزیه» صفات یا بلکه (= خدای بی‌کیف) که ریشه مانوی دارد؛ هم‌چنین موضوع ثنوی روان نیکوکار و تبهکار در انسان که به صورت اسلامی بیان شده، فصل (کتاب) *الصفوة والنور* که اخلاق مزدایی‌گونه را بیان کرده؛ در باب امام‌شناسی هم اعتقاد به معاد روحانی بیان شده (که بر نگره «اضحویه» ابن‌سینا مؤثر بوده) و ظاهراً همین‌ها موجب اخراج وی از قم شده باشد.^(۱)

۱۰. ابوحاتم احمد بن حمدان رازی ورسنانی لثی اسماعیلی (ح ۲۵۵-۳۲۲ ق) که از ناحیت «پشاپویه» (فشافوی) در جنوب ری برآمد، یکی از دانشمندان اهل حکمت و از داعیان بزرگ اسماعیلی صاحب‌نظر و اثر بود، که نقش و سهم عظیمی در امور سیاسی منطقه جبال و آذربایجان و طبرستان و دیلمان ایفا کرد. چنان‌که در بهر پیشین هم گذشت، اصولاً امر دعوت قدیم اسماعیلی (قرمطی) در خراسان بزرگ، هم از ناحیت جبال (ماد بزرگ) ایران آغاز شد؛ و مرکز عمده دعوت هم در منطقه جبال شهر «ری» و روستاهای اطراف بود، کار دعوت را هم -کما مَرَّ- مردی به نام خلف الحلاج آغاز کرد، که در روستای «کلین» (زادگاه ابوجعفر کلینی عالم مشهور امامی) در ناحیه پشاپویه استقرار یافت، او مخفیانه به نام «قائم» محمد بن اسماعیل (ابن جعفر الصادق) به دعوت پرداخت؛ سپس پسرش احمد بن خلف جانشین وی شد، بعد از او هم شاگردش «غیاث» کلینی ریاست دعوت را در جبال برعهده گرفت. اما چون مردم ری بر او شوریدند مجبور شد به خراسان بگریزد، که در آنجا امیرحسین بن علی مروزی صعلوک (م-ح ۳۰۸ ق) را به کیش اسماعیلی درآورد، آنگاه به ری بازگشت و ابوحاتم رازی را نایب خود برگزید. غیاث کلینی در اوضاع و احوال نامعلوم ناپدید شد، ریاست دعوت برعهده «ابوجعفر» کبیر نامی (مالیخولیایی) افتاد، که ابوحاتم رازی با خلع وی خود به عنوان پنجمین داعی کلّ ری (ح ۳۰۰ ق) پیشوای دعوت در جبال (همدان، اصفهان، کاشان، قم و ری) گردید، پس داعیان به دیگر بلاد و ایالات آذربایجان و طبرستان و گرگان گسیل کرد. شیوه کار

۱. گفتار دکتر علی‌نقی منزوی (خاندانهای بزرگ ایرانی)، *ارجنامه ایرج* (افشار)، تهران، توس، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۴۳-۷۵۴.

ابوحاتم رازی اغوای اعضای طبقه حاکم بود، او توانست امیر ابوالعباس احمد بن علی بن حسین مروودی صعلوک (م ۳۱۱ ق) والی «ری» از طرف سامانیان (از ۳۰۴ تا ۳۱۱) را به کیش اسماعیلی درآورد، همان‌که برادرش امیر حسین بن علی مروزی صعلوک (پیشگفته) را غیاث کلینی داعی در خراسان بدان کیش درآورد، اصولاً سه برادران امیر فرزند «علی» (صعلوک) مروزی گرایش قرمطی داشته‌اند. باری، در اوایل سال ۳۱۱ هـ که گویا مرداویج زیاری در ری بود، مناظره مشهور داعی ابوحاتم با حکیم رازی در حضور او صورت گرفت (کتاب اعلام النبوة) واقعه هجوم فرمانروای آذربایجان یوسف ابن ابی الساج بدانجا رخ داد، که بر اثر آن امیر احمد بن علی (صعلوک) والی باطنی گرای ری به قتل آمد (ذیقعه ۳۱۱). آنگاه در سال ۳۱۳ هم که سامانیان «سنی» خراسان باز ری را تسخیر کردند، دیگر جای امنی برای ماندگاری ابوحاتم اسماعیلی در زادگاهش نمانده، مرکز فعالیت‌های سیاسی دعوت‌گری خود را به طبرستان انتقال داد. وی در آنجا طرف اسفارین شیرویه دیلمی (کشته ۳۱۹ ق) را گرفت که دیری نگذشت بر جبال و «ری» چیره گشت (۳۱۶ هـ) و هم توانست شمار زیادی از سران دیلمان و از جمله خود مرداویج زیاری (کشته ۳۲۳ ق) را به کیش اسماعیلی درآورد که هم پس از اسفار قلمرو پادشاهی او را صاحب شد (۳۱۹ هـ). لیکن مرداویج از آن کیش برگشت و سیاستی ضد اسماعیلی اتخاذ کرد، علت ظاهراً آن بود که پیش‌بینی داعی ابوحاتم در باب ظهور مهدی، سقوط دولت اسلام و خلافت عربی دروغ از آب درآمد. داستان اجمالاً از این قرار است که قرمطیان بحرین و جبال ایران، امامت خلفای فاطمی مصر را - که با ظهور عیدالله «المهدی» مغربی (۲۹۷-۳۲۲ هـ) اعلام شده بود - برتافتند؛ از این رو همچنان با اعتقاد به رجعت محمد بن اسماعیل «مهدی» منتظر خود، یک رشته پیشگویی‌ها و علائم ظهور از طرف علمای ایشان پراکنده شد. ابوحاتم رازی اسماعیلی داعی کل ایران، با ابوطاهر جنابی قرمطی رئیس بحرین (۳۰۱-۳۳۲ ق) مکاتبه داشت، این دو بر اساس محاسبات احکام نجومی پیش‌بینی کرده بودند که قران مشتری و زحل در سال ۳۱۶ هـ) نشانه ظهور مهدی و سقوط حکومت اسلامی است. اما قرمطیان ایران در سال ۳۱۹ ق / ۹۳۱ م یک جوان اصفهانی «زکریا» نام را به عنوان مهدی موعود معرفی کردند، که چون آشکار شد وی شخصی شیاد است و بدین سبب در اعتقادات اسماعیلی تزلزل حاصل آمد، هم بر اثر پیامدهای دیگر و مصیبت‌بار این قضیه و سایر موجبات سیاسی، خشم مردم علیه ابوحاتم رازی انگیزته شد و او که همراه با مرداویج زیاری به ری

بازگشته بود (۳۱۹) ناگزیر از ترک دوباره آنجا و پناه بردن به دربار «مفلح» یوسفی (نایب ابن ابی الساج) فرمانروای آذربایجان گردید، که او را نیز به کیش خویش درآورد و سه سال بعد (۳۲۲ هـ.ق) هم در آنجا درگذشت.^(۱) ابوحاتم رازی بر اثر نبوغ فطری و تبخّری که در علوم و معارف عصر خود داشت، طی دوران دعوتگری‌اش در تمام امور سیاسی خطه مأموریت خود دخیل بود؛ حُسن بلاغت و قدرت منطق و حجّت وی در کلام و تَضَلُّع در علوم، چنان شخصیت قوی از وی ساخته بود که هیچ‌کس یارای مقاومت در برابر او نداشت.^(۲) عبدالجلیل قزوینی (النقض / ۳۳۰) گوید که او را در ری و طبرستان «منعم» می‌خواندند، کسی که توانست امیران غیرمُسَلِمی را به مذهب اسماعیلی متمایل سازد، آنان دعوت وی را پذیرفتند تا از ربنه طاعت خلیفه عباسی بیرون شوند.^(۳) آثار ابوحاتم رازی پنج کتاب بوده باشد: (۱) *الجامع فی الفقه* که برنمانده است، اما سیدمرتضی رازی او را شافعی مذهب یاد کرده، از کتاب *الزینة* وی گفتاوردی علیه اصحاب ابوحنیفه نموده است.^(۴) (۲) کتاب *الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة* (طبع حسین بن فیض‌الله همدانی، قاهره، ۱۹۵۷ / صنعا، ۱۹۹۴) که به عنوان کتاب «الزینة فی فقه اللغة العربیة» هم معروف و موجود است^(۵)، در آن بدون نظم خاص از اصطلاحات کلام اسلامی بحث می‌شود؛ بر روی هم ابوحاتم در آن از کتاب (گمشده) استادش داعی «غیاث» کلینی اقتفا نموده، که به عقیده ما وی آن را در قبال و تنافس با کتاب حکیم محمد زکریای رازی «فی المنطق بالفاظ متکلمی الاسلام» (= در منطق با الفاظ متکلمان اسلام) ساخته است؛ در این خصوص ما به دلایلی تردید نداریم، در جای خود هم به بحث درباره آن پرداخته‌ایم. (۳) *أعلام النبوة*، که این کتاب را هم در قبال کتابهای ضد نبوت (مخاریق انبیاء) و دین‌ستیزی (نقض ادیان) حکیم رازی، هم در پی یک مناظره تاریخی و مشهور با وی نوشته است. البته ابوحاتم اسماعیلی مناظره خود را با حکیم ری، از سر کبر و نخوت داعیانه و هم

۱. *دانشنامه ایران و اسلام* (زیر نظر احسان یارشاطر)، جزوه ۸، طهران، ۱۳۵۷، گفتار «هایتنز هالم»، ص ۱۰۲۰-۱۰۲۲. / *تاریخ و عقاید اسماعیلیه* (دفتری)، ص ۱۴۲-۱۴۳، ۱۵۴ و ۱۹۳-۱۹۵. / *احیای فرهنگی در عهد آل بویه* (جونل کرم)، ترجمه سعید حنایی، ۱۱۴ و ۱۱۵.
۲. گفتار «مناظره» حسین واعظزاده (حکیم الهی)، *فرهنگ ایران زمین*، دفتر ۲، تهران، ۱۳۳۳، ص ۲۵۷.
۳. *السیرة الفلسفیة* (رازی)، مقدمه دکتر محقق، ص ۴۸.
۴. *تبصرة العوام*، طبع عباس اقبال آشتیانی، ص ۱۴۶.
۵. *فهرست میکروفیلم‌های دانشگاه تهران* (دانش‌پژوه)، ج ۱، ص ۳۳۴؛ و نیز، رش: *تاریخ التراث العربی* (سرگین)، ج ۸، صص ۳۴۶-۳۴۷.

احتیاطاً نظر به حُسن قبول عام و کمال محبوبیت و احترام حکیم رازی در میان مردم زمانه، با مردی به عنوان «ملحد» یاد کرده است؛ پس آنگاه درست یک قرن بعد (سال ۴۱۱) داعی متین مؤدب و باوقار اسماعیلی حمیدالدین کرمانی، در کتاب «اقوال ذهبیه» خود که هم بر نقض کتاب «طب روحانی» رازی نوشته، فاش می‌کند که «ملحد» مزبور در مناظره با داعی ابوحاتم همانا حکیم محمدبن زکریای رازی بوده است.^(۱) هرچند نیازی بدین کار نبوده باشد، چه از همان آغاز دفتر در نگاه اهل معرفت، نیک پیداست که طرف مناظره کیست؛ در عصر حاضر شادروان پاول کراوس با اطلاع بر نسخه‌های کتاب اعلام النبوة ابوحاتم در کتابخانه اسماعیلیان هند، هم آن بخش منقول از آن در کتاب الاقوال الذهبیه کرمانی را استخراج و طبع کرد^(۲)، که پس از آن چند بار تجدید چاپ و به فارسی هم ترجمه شد؛ سرانجام متن کامل اعلام النبوة ابوحاتم رازی در ایران با ویرایش صلاح الصاوی (و غلامرضا اعوانی) تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۵۶) طبع و نشر یافت. ۴) الرجعة فی الرد علی اصحاب الرجعة، که برجای نمانده اما بر رد معتقدان به رجعت قائم بوده است. ۵) کتاب الاصلاح، مهم‌ترین اثر فلسفی-دینی ابوحاتم رازی که برجای مانده و چاپ شده است (طبع دکتر حسین مینوچهر - دکتر مهدی محقق، با مقدمه دکتر «شین نوموتو»، تهران، ۱۳۷۷ ه.ش). این کتاب به اصطلاح در انتقاد و «اصلاح» مطالب کتاب المحصول داعی فیلسوف محمد نخشبی (نسفی) نوشته آمده، که داستان آن اجمالاً از این قرار است: ابوالحسن / ابو عبدالله محمدبن احمد بزداوی (م ۳۳۲ق) معروف به نخشبی (نسفی) را «بنیانگذار فلسفه اسماعیلی» دانسته‌اند، که نظر به آموزه «عقل» اول و موضوع «نبوت» و مسأله «امامت» در حوزه ایرانی، آنرا «مکتب ایرانی» نامیده‌اند که هم بدین اسم مشتهر است. کتاب المحصول (گمشده) نسفی در بخش یکم فلسفه نوافلاطونی (مسیحی) را با نظام جهان‌شناسی اسماعیلی (اسلامی) تلفیق کرده، که در بخش دیگر ضمن تعالیم سیاسی جای «مهدی» منتظر را محمدبن اسماعیل (ابن الصادق) می‌گیرد. هم اینجا باید گفت، چنان‌که بعداً در جای خود (طی فصول آتی) به شرح خواهد آمد، مهم‌ترین موضوع اعتقادی اسماعیلیه مقام «امامت»، همانا درجه سوم پس از مقام نبوت و مقام وصایت، خود جزو اصول و ارکان آن مذهب است؛ کلیه علوم و معارف را منتسب به امام و «تعلیم» او کنند، جز «امام» هیچ مرجع و

۱. الاقوال الذهبیه، طبع الصاوی-اعوانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۵۶، ص ۹.

۲. رسائل فلسفیه، (رازی)، القا، ۱۹۳۹، ص ۲۹۱-۳۱۶.

منبع دیگر از برای اخذ و کسب علوم نباشد. هم باید افزود که بیشتر - به اصطلاح - فلاسفه اسماعیلی، از تعرض به اصول و مبانی اسلام دوری گزیدند؛ در واقع آنان با جعل یک مبنای عقلانی به ظاهر فلسفی از برای دین، هم با شعار «وحدت دین و فلسفه» از دین و مذهب دفاع کردند؛ زیرا آنان صمیمانه معتقد بودند که اساطیر و رموز دینی، لازمهٔ مصلحت جامعه و رفاه ابنای بشر (صلاح‌الخلق) است. باری، کتاب *الاصلاح* ابوحاتم رازی مسائل جهان‌شناسی کتاب *المحصول* محمد نخشی را، در موضوع نفس و عقل و ناطق و جز اینها مورد نقد قرار می‌دهد؛ و نظر به شک و تردید و اباحیگری که پیشتر یاد گردید، در جنبش اسماعیلیهٔ ایران با ظهور مهدی دروغین رخ داد، ابوحاتم در تصحیح اقوال شبه‌انگیز نخشی - که امامت محمد بن اسماعیل را به عنوان ظهور مهدی تأیید کرده بود - کوشید؛ نیز تفسیر و ترکیب جدیدی از تعالیم نوافلاطونی با عقاید اسماعیلی فراموده، محور نظریات وی در این اثر همانا مسئلهٔ «شریعت» و دور هفتم نبوت (ناطق) یا مهدی است. آنگاه داعی ابویعقوب سجستانی که پس از درگذشت ابوحاتم رازی (۳۲۲ ق) جانشین او در ری شد، کتاب *النصرة* را در تنقید از نظریات وی و تأیید آراء محمد نخشی و تکمیل نظام نوافلاطونی نوشت؛ داعیان اسماعیلی بانی «مکتب ایرانی» که تا آن‌زمان امامت فاطمی عیدالله «مهدی» مغربی را نپذیرفته بودند، اکنون چنان‌که محققان گویند داعی *الدعاة* سجستانی خود به جانب فاطمیان مصر گروید. ما پیشتر یاد کردیم که در مغرب ایران و سرزمین جبال و ری، جامعهٔ اسماعیلیان ادعاهای عیدالله المهدی را رد کردند، آنان همچنان معتقد به رجعت محمد بن اسماعیل (مهدی) باقی ماندند. از کتاب *الاصلاح* ابوحاتم رازی چنین برمی‌آید که وی، دوران خود را یک دورهٔ فترت - یعنی - عصر بدون امام تلقی می‌کرده (چنان‌که از عنوان کتاب *الرجعه* همین معنا برمی‌آید) و ظاهراً مانند قرامطیان بحرین فاطمیان مصر را علویان واقعی نمی‌دانسته است؛ گویند پیش از آن‌که عیدالله المهدی در قیروان به قدرت برسد (۲۹۷ ق) او از مغرب دیدار کرده بود؛ و به هر حال ابوحاتم رازی داعی *الدعاة* ایران، عیدالله «مهدی» (فاطمی) مصر را نه امام، و نه قائم منتظر می‌شناخته است؛ بل همانا دلایلی در دست است که نشان می‌دهد، ابوحاتم در واقع خویشتن را خلیفهٔ امام غایب می‌دانسته است.^(۱)

۱. کتاب *الاصلاح*، مقدمه (شین نوموتو)، ص ۱۱، ۲۲-۲۳، ۲۵، ۲۶. تاریخ و عقاید اسماعیلیه (دکتر دفتری)، ص ۱۵۴، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۷۰، ۲۷۳ و ۲۷۵. *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، ج ۸ (گفتار هالم)، ص ۱۰۲۱. *احیای فرهنگی در عهد آل بویه* (جوئل کرم)، ص ۱۱۴-۱۱۶ و ۴۴۴.

همین نکته بسیار مهم در کار پایه سیاسی داعی ابوحاتم رازی است، که امروزه داوری ستایش آمیز ما را نسبت به وطن دوستی و ملی گرایی اصولی اش برمی انگیزد؛ و به طور کلی قضاوت تاریخی نسبت به او مثبت است، الا و تنها یک مورد، این که فیلسوف کبیری به مانند حکیم رازی را «ملحد» نامیده، که از نظر ما هرگز قابل اغماض و بخشودنی نیست، زیرا خود دعوی «فلسفه» داشته؛ از این گذشته خود رئیس «ملاحده» زمان بوده، واقعاً چه بی شرمانه اسم خود بر حکیم آزاده ری نهاده است.

(II) معارضان

مراد از معارضان تنها کسانی از معاصران رازی که اثر یا نظری از وی را رد و نقض کرده اند، ای بسا هم از مصاحبان یا معاشران وی در بغداد و ری بوده اند، که البته در مواضع خود طی فصول آتی لزوماً در بیان آراء و نظریات رازی به آنان نیز اشارت خواهد رفت؛ در اینجا نمی توان به معارضان و ردیه نویسان غیرهمعصر با وی مانند: ابن هیثم بصری، ابن حزم اندلسی، ابن رضوان مصری، ناصر خسرو قبادیانی، ابوعلی مرزوقی اصفهانی، ابن میمون اسرائیلی و جز اینان پرداخت.

(۱۱). ابوالقاسم بلخی / عبدالله بن احمد کعبی معتزلی (۲۷۳-۳۱۹ ق) رئیس معتزله بغداد از پیروان ابراهیم نظام، که نه تنها فیلسوف و متکلم بل چنان که پیشتر گذشت، در بلخ همراه با ابوزید بلخی عهده دار وزارت امیر مروزی شد؛ مهم ترین اثر وی کتاب «عیون المسائل» (در مباحث فلسفی) و المقالات (در مباحث کلامی) بوده است؛ او را با حکیم رازی در بغداد مناظره هایی رخ داده، از جمله درباره مسئله «زمان» که در جای خود یاد خواهیم کرد؛ ولیکن مناقضه مشهور وی در مورد کتاب العلم الالهی حکیم رازی است، که رازی چند رساله جوابیه بر رد بلخی نوشته؛ بر روی هم سه یا چهار بار آن دو، نگره های یکدیگر را نقض کرده اند.^(۱)

(۱۲). شهید بلخی / ابوالحسن شهید بن حسین شاعر متکلم معتزلی (ح ۲۴۰-ح ۳۲۰ ق) همان که رودکی در حق وی گفته «کاروان شهید رفت از پیش...»؛ مانند همشهریان نامدارش ابوزید بلخی و ابوالقاسم کعبی، مشرب فلسفی و مذاق علمی داشته است؛

۱. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی (دکتر ذبیح الله صفا)، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، ص ۱۷۷. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۳۱-۳۵.

میان وی نیز با حکیم ری مناظره‌ای در موضوع «لذت» رخ داده، نیز درباره «معاد» که باز کار به مناقضت کشیده است.^(۱)

۱۳). ابوعلی ابن‌خلّاد معتزلی (سده ۴) که کتاب علم‌الاهی رازی را نقض کرده، آنگاه ابواسحاق نصیبی معتزلی آن را شرح نموده که اکنون وجود دارد.^(۲)

۱۴). ابوبکر حسین ابن‌تمّار (یمان) دهری متطبّب معاصر با حکیم رازی، که در مجلس مناظره با ابوحاتم اسماعیلی هم حضور داشته؛ ابن‌التمّار کتاب «طب روحانی» رازی را نقض کرده، که رازی هم ردّی بر نقض او نوشته است؛ به علاوه رازی ردّیه‌ای هم بر «جوّالاسراب» (= هوای زیرزمین‌ها) ابن‌التمّار داشته، که ابوریحان بیرونی به مناقضات آن دو در این خصوص اشاره کرده است.^(۳)

۱۵). ابونصر فارابی / محمدبن محمد طرخانی (۲۵۹-۳۳۹ هـ) فیلسوف مشایی معروف، که هم بر ردّ «علم‌الاهی» حکیم رازی کتابی نوشته بوده^(۴)؛ به علاوه فارابی رساله «فی‌الخلاء» را هم بر ردّ نگره «خلاء» حکیم رازی نوشته است.

*

اما کسانی که رازی از هم‌عصران خود بر آنان ردّ یا نقض نوشته، در فصل دوم و بهر نقد موضوعی (۲ / ۴ / الف، ب) بدانها اشاره خواهد رفت؛ ولی در خصوص معارضان با رازی خواه از گروه معتزلیان «بلخی» یا از متفکران بزرگ اسماعیلی، باید هم به گفته استاد فقید دکتر ذبیح‌الله صفا در نظر داشت که: «این قوم می‌کوشیدند اصول دین را بر مبانی فلسفی منطبق سازند، از این‌رو این امر به عقیده رازی امکان نداشت؛ و برخلاف پیروان ارسطو در اسلام، تصوّر نمی‌کرد که بتوان بین فلسفه و دین سازش پدید کرد.»^(۵)

۱. الفهرست (ابن‌ندیم)، ص ۳۵۷ / چهار مقاله (نظامی)، تعلیقات (قزوینی)، ص ۸۰-۸۳ / تاریخ علوم عقلی، ص ۱۷۸ / فیلسوف ری، ص ۳۹-۴۱.
۲. مانی و دین او (تقی‌زاده / افشار شیرازی)، ص ۳۷۶ / بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۱۰۰ و ۲۲۷ / فیلسوف ری، ص ۴۰ و ۲۶۰.
۳. رسائل فلسفیه (کراوس)، ص ۲ و ۳ / الآثارالباقیه (طبع اذکائی)، ص ۳۱۶ / فیلسوف ری، ص ۸۶، ۱۴۱، ۱۶۵ و ۱۶۶.
۴. تاریخ‌الحکماء (ابن‌القفطی)، ص ۲۸۰ / تاریخ علوم عقلی، ص ۱۷۷ / فیلسوف ری، ص ۲۶۲.
۵. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، ص ۱۷۴-۱۷۵.

(III) متعلمان

شاگردان حکیم رازی مسلماً به ویژه در رشته پزشکی بسیار بوده، گذشته از متعلمان در رشته کیمیا، ولیکن در فلسفه اندک باشد. پیشتر به نقل از ابن ندیم درباره مجلس درس رازی و مراتب شاگردان وی اشارتی رفت، این که در محضر تدریس او یک ردیف از شاگردان در برابر استاد می نشستند، پشت سر آنان ردیفی از شاگردان و هم چنین پشت سر ردیف دوم رده سوم قرار می گرفت؛ آنگاه رازی وارد می شد و مطلب علمی مربوط به آن درس را بر نخستین ردیف رویارو در میان می گذاشت، اگر آنان مطلب را می دانستند فیها وگرنه به ردیف بعدی احاله می نمود، پس اگر همه درمی ماندند خود به سخن می پرداخت و مشکلات و معضلات را حل می کرد. دکتر محقق می افزاید کتابی که ابن ابی اصیبعه به عنوان «خواص التلامیذ» (= ویژگی های شاگردان) به رازی نسبت داده، محتمل است حاوی نکات تعلیم و تدریس و چگونگی تربیت محصل و دانشجو بوده است.^(۱) ما ذیلاً تنی چند از شاگردان پزشکی رازی که در متون نامشان آمده، ردیف ۱۶ و ۱۷ را هر یک دو تن و ردیف ۱۸ و ۱۹ را هر کدام یک تن یاد می کنیم (۶ تن نامبردار) ولی ردیف ۲۰ را به ذکر یکی از بزرگترین فلاسفه حقیقی ایران (ابوزکریاء یحیی بن عدی مسیحی) موشح می داریم، که هم تداوم بخش مکتب فلسفی و حکمت طبیعی حکیم رازی است، هم خود به مثبت استاد مکتبی حکیمان نامداری واسطه بین رازی تا علامه ابوریحان بیرونی بوده است.

۱۶). یکم: ابوالقاسم مقانعی. / طاهرین محمدبن ابراهیم (بخاری) که شاگردش ابوبکر اخوینی در کتاب هدایة المتعلمین (فی الطب) یاد کند استادش ابوالقاسم مقانعی شاگرد محمدبن زکریای رازی بوده است. دوم: محمدبن یونس بخاری، که خود رازی در کتاب الاسرار (فی الکیما) یاد کند این کتاب را به خواهش وی نوشته است؛ یکی از شاگردان جوان عالم به ریاضیات و علوم طبیعی و منطقی که بسیار او را خدمت کرده و به گردن او حق دارد، لذا کتاب (سرالاسرار) را هم که به شاهان و امیران هدیه نکرده به نام او می سازد.^(۲)

۱۷). یکم: ابوبکر بن قارن رازی، از پزشکان حاذق که داستان سفر استادش حکیم

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۳۵۶-۳۵۷. / فیلسوف ری، ص ۲۷ و ۱۴۹.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۱۲۰ و ۱۲۱.

رازی به خراسان (برای درمان بیماری سخت امیر سامانی) و معاینه پسر رئیس نیشابور را همو روایت کرده است؛ شاید شاگردی - که بیرونی می‌گوید برای معالجه رازی از طبرستان به ری آمد - همین ابن قارن باشد. دوم: یوسف بن یعقوب، که رازی رساله «فی ادویة العین و علاجها و مداواتها و ترکیب الادویة لما یحتاج الیه من ذلک» (= درباره داروهای چشم و درمان و مداوای آن و ترکیب دواهای مورد نیاز آن) را برای او نوشته است.^(۱)

۱۸). ابوغانم طیب (ن اس ۴) که ابوحنان توحیدی در بیان نگره استادش ابوسلیمان منطقی سجستانی درباره «پیوند میان دین و فلسفه» گوید وی شریعت را از فلسفه جدا دانست؛ آنگاه به تألیف آن دو با هم انگیخته شد، که این شبیه به مناقضت اصل اول است؛ فلذا یکی از اصحاب ابوبکر محمد بن زکریای رازی فیلسوف، بدان تناقض‌گویی در موضوع مزبور تازش برد؛ و او ابوغانم طیب بود که از ری به بغداد آمد، در مورد این تناقض با ابوسلیمان مناظره کرد، او را به تنگ آورد و ملزم ساخت که قول خود را انکار کند.^(۲)

۱۹). ابوالحسن طبری / احمد بن محمد از مردم طبرستان (ح ۲۹۰-۳۶۰ ق) پزشک دانشور، که در ری زیسته و در نزد حکیم رازی درس خوانده؛ گویند در بدایت امر پزشک ویژه ابو عبدالله بریدی (م ۳۳۲ ق) والی اهواز بوده، که پس از مرگ وی طیب دربار رکن الدوله ابوعلی حسن بن بویه دیلمی (۳۲۰-۳۶۶ ه) شده است.^(۳) ابوالحسن طبری با وزرای مشهور بویان ابن العمید و فرزندش ابو الفتح و صاحب بن عباد طالقانی پیوند داشته، صاحب هم از طریق وی بر تألیفات ابوالحسن عامری فیلسوف (۳۰۰-۳۸۱ ق) آگاهی یافته است؛ خود عامری اطلاعات راجع به تشریح چشم را از کناش طبری و حاوی رازی حاصل کرده، همین معلومات طبی و حکمی شالوده اندیشه‌های فلسفی او به ویژه رساله‌ای در باب فلسفه علم شده است.^(۴) باری، کناش طبی معروف ابوالحسن طبری «المعالجات البقرطیه» از بهترین و سودمندترین کتابهای پزشکی است که نسخی از

۱. عبون‌الانباء، ص ۴۱۸ و ۴۲۷. فیلسوف ری، ص ۲۵، ۲۶ و ۱۵۱.

۲. الامتاع و الموائسة، طبع احمد امین و احمد الزین، ج ۲، ص ۲۳.

۳. عبون‌الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۷.

۴. رسائل عامری (خلیفات)، طبع تدین، ص ۱۶۴-۱۶۶.

آن وجود دارد؛ و از جمله طئی آن بر نظریه مشهور بقراط و جالینوس و رازی رفته است که «طیب باید فلسفه بداند، طیب فاضل باید فیلسوف هم باشد...»، چنانکه در پیوند میان طب و فلسفه گفته‌اند که طب فلسفه جسم و فلسفه طب روح می‌باشد.^(۱)

۲۰). ابوزکریا یحیی بن عدی بن حمید تکریتی منطقی مسیحی یعقوبی (۲۸۱-۳۶۴ ق) که هیچ در کتب جدید تاریخ فلسفه و در هیچ یک از دائرةالمعارف‌های موسع کنونی اسم و ذکرش به میان نیامده است. اینک گزارش ما جامع مطالب راجع به وی که در کتابهای قدیم آمده، شامل نتایج تحقیقات نوین به ویژه درباره «مکتب فلسفی» وی، چنانکه بیانگر استمرار مکتب حکمی (حکمت طبیعی) و اصول جهان‌بینی حکیم رازی باشد، هم از آن‌رو که شاگرد وی در عصر زرین «نوزایی» فرهنگی و «انسان‌گرایی» به شمار آمده؛ فلذا طئی سه باب: یکم). احوال، دوم). آثار، سوم). افکار، البته به اجمال سخن خواهد رفت:

یکم). احوال: در یک مجموعه رسالات وی (کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۴۹۰۱ / میکروفیلم ۱۳۴۲) اسم و نسبت وی «ابوزکریا یحیی بن حمید بن عثمان بن حمید بن بزرجمهر» آمده، که استاد دانش‌پژوه به وجه «ابوزکریا بزرجمهر یحیی بن عدی تکریتی بغدادی» از وی نام برده^(۲)، اگر چنین باشد همانا اصل و تبار «یحیی بن عدی» ایرانی بوده است.^(۳) وی به سال ۲۸۱ ق / ۸۹۴ م در شهر «تکریت» واقع در کرانه راست دجله (ح ۱۶۰ ک. م شمال بغداد) زاده شد، تکریت کرسی مطران مسیحی (یعقوبی) شرقی یک کانون روشنفکری در آنجا بود، که مباحثات کلامی و فلسفی در میان مسیحیان و نیز میان ایشان با مسلمانان در آن صورت می‌گرفت. ابن عدی از آنجا به بغداد هجرت کرد و در آن شهر به نزد فیلسوف نسطوری ابوبشر متی بن یونس قنایی (م ۳۲۸ هـ) و ابونصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ق) دانش آموخت. باید گفت مسیحیان بغداد بیشتر از نسل مهاجران می‌بودند، که از شهرهای اورفا / الرها و نصیبین به آنجا هجرت کرده، در چندین کوی از محلات بغداد سکونت اختیار نموده، از جمله کلیسای مارتوماس متعلق به مسیحیان یعقوبی بوده است. پیشه ابن عدی هم به مانند ابن ندیم (م ۳۸۰ ق) وراقت

۱. فیلسوف ری، ص ۳۰۶.

۲. فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۴۸، ص ۵۹۶.

۳. فیلسوف ری (دکتر مهدی محقق)، ص ۲۳.

بود، یعنی نسخه‌برداری از کتابها که حرفه‌ای انسان‌گرایانه است؛ این دو دانشمند آزاده عاشقان کتاب که هم‌اندیش بودند، پیوسته با هم رفاقت و مصاحبت و مفاوضت داشتند. ابن‌ندیم گوید که وی یگانۀ روزگار خود بود و بر مذهب مسیحی (یعقوبی) یک روز در جمع وزّاقان به پاسخ آن‌که من او را بر کثرت نسخه‌برداری سرزنش کردم، گفت حال چه چیزی از پشتکار من ترا به شگفتی واداشته؛ تاکنون من دو نسخه از تفسیر طبری به خط خود نوشته‌ام، که آنها را برای شاهان اطراف برده‌ام؛ کتابهای بسیاری هم از متکلمان برنوشته‌ام، با خود عهد کرده‌ام که در شبانروز دستکم صد برگ بنویسم. ابن‌ندیم داستانهای چندی از مراتب دقت وی در استنساخ کتب، تلاش و کوشش او در راه دستیابی به نسخه‌های دستنوشته مؤلفان، پرداخت هزینه و بهای کلان برای کتابهای کمیاب و بل‌نایاب (با وضع نامساعد مالی) و جز اینها بازگفته است. ابن‌عدی حرفۀ وراقت را از پدرش عدی بن حمید تکریتی آموخته بود، از یادداشتی برمی‌آید که پدرش از کتب فلسفی مورد توصیه او نسخه برمی‌داشت. با آن‌که وی به طب نیز علاقه‌مند می‌بود، چنان‌که او را در تاریخ پزشکان هم یاد کرده‌اند، ظاهراً که به طب نپرداخته و روی به فلسفه آورده است؛ چندان‌که هم به قول ابن‌ندیم ریاست اصحاب فلسفه در زمان ما (اواسط سده چهارم) بدو رسیده، به قول ابن‌قفطی «رئیس متکلمان فرقه فلسفیه» بوده است. سرانجام شیخ یحیی بن عدی منطقی روز ۲۱ ذی‌قعدة ۳۶۳ / ۳۶۴ ق (۱۳ اوت ۹۷۴) در ۸۱ سالگی درگذشت، او را در کلیسای یعقوبی مارتوما (قطیعة الرقیق) در شمال غربی بغداد به خاک سپردند، که سی سال بعد آن کلیسا بر اثر یک قیام عمومی ویران گردید (۳۹۳ ق). ابن‌عدی وصیت کرده بود که شاگردش ابوعلی بن زرعه مسیحی این دو بیت را بر سنگ قبرش بنویسد (رُبَّ مَيِّتٍ قَدْ صَارَ بِالْعِلْمِ حَيًّا...): بسا مرده‌ای که به دانش خود زنده شد، و آن‌کس که جهل و نادانی باقی گذاشت بمرد / پس دانش فراچنین تا به جاودانگی برسید، زندگی را در جهل و بی‌خبری به چیزی نشمرید.^(۱) ابوحيان توحیدی گوید که: یحیی بن عدی شیخی نرمخوی و شرمگین و اندوهگین بود.^(۲)

دوم). آثار: یحیی بن عدی وزّاق در درجه اول یک مترجم قهار به شمار است، اصولاً

۱. الفهرست، ص ۳۲۲ / تاریخ‌الحکماء، ص ۴۰ / عیون‌الانباء، ص ۳۱۸ / احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۳۷، ۱۲۲، ۱۵۷ و ۱۵۹. ۲. الامتاع و الموائسة، ج ۲، ص ۳۷.

زبان اول دانشمندان مسیحی «سریانی» بود، چنان‌که زبان اول دانشمندان اسلامی «عربی» است؛ و البته کمابیش یونانی هم می‌دانستند و به اصطلاح دوزبانه بودند، ابن عدی که با زبان یونانی آشنایی داشت ید طولای او در سریانی بود، تقریباً همه ترجمه‌های او به عربی از آن زبان است. آثار ابن عدی (ترجمه و شرح) یکسره فلسفی است، نوشته‌های دیگرش هم که جنبه کلامی دارد با رویکرد فلسفی همبر باشد؛ به قولی او فیلسوفی حسب ذوق و متکلمی بنا به وظیفه بوده، هم از این رو او را بنیانگذار فلسفه مدرسی مسیحی شرقی شمرده‌اند، که از تصورات کلامی همچون تمثلات فلسفی سخن گفته است. باری، ابن ندیم سیاهه آثار قلمی وی را هم از روی «فهرست» خود او نقل کرده، هم آنچه خود در نزد وی یا در بازار وراقان دیده است. آنگاه جمال‌الدین قفطی همان سیاهه ابن ندیم را در مواضع مختلف تاریخ حکمای خود آورده، ابن ابی اصیبعه نیز همان فهرست را در شرح حال وی نقل کرده است. او آخر سده گذشته (میلادی) شتاین شنایدر در کتاب خود «ترجمه‌های عربی از یونانی»^(۱)، آثاری هم که پیشتر به سریانی ترجمه شده بود و یا شروح آنها، از جمله آنچه به دست یحیی بن عدی به عربی نقل گردیده، در مواضع خود هم با استناد به ابن ندیم و ابن القفطی و ابن ابی اصیبعه اشاره نموده، بعضاً هم اگر نسخی از آنها در کتابخانه‌ها شناخته آمده بود یاد کرده؛ پس از او هم بروکلیمان در «تاریخ نوشتار عربی» خود، تحت عنوان مترجمان فهرست آثار موجود ابن عدی را به دست داده^(۲)؛ و از آن‌پس هر کس که درباره یحیی بن عدی چیزی نوشته، فهرست‌واره‌های مزبور مرجع ذکر آثار او بوده است، که اینک بر اساس آنها فهرست مجملی در اینجا به دست می‌دهیم: (دیافراطیس): رساله وی به دیامقراطیس در اثبات الصانع به خط یحیی بن عدی بوده است. (دیامقراطیس): گنوپونیکا (= فلاحت) به ترجمه ابوزکریاء یحیی بن عدی، از سریانی به عربی که هم رازی از آن نقل کرده، هم ترجمه فارسی آن وجود دارد. (افلاطون): کتاب المناسبات، کتاب النوامیس (الی اقرطن) از ترجمه سریانی حنین بن اسحاق، کتاب التوحید، (قوله فی) النفس والعقل

1. *Die Arabischen Ubersetzungen aus dem Griechischen*, rep. Graz, Akademisch, 1960.

2. GAL, I, p. 228, SI, pp. 370, 956/۱۹۷۵، ج ۴، مصر، تاریخ الادب العربی (نقله الی العربیة)، ص ۱۲۰-۱۲۲

و الجواهر والعرض، کتاب الحسن واللذة (مقاله)، کتاب طیماوس (که فلوطرخس علیه آن سخن گفته) وی اصلاح کرده، و اینها همه به خط یحیی بن عدی است؛ (نیز): کتاب سسطس / سوفسطس، از المپیدوروس به اسم امقیدوروس، ترجمه اسحاق بن حنین به خط ابن عدی که اصلاح کرده است. (ارسطو): کتاب ارغنون، چنان‌که از متن عربی موجود آن برمی آید این کتاب به طور کامل در مکتب ابن عدی تدریس می شده: قاطیغوریاس (= مقولات) که از تفسیر اسکندر افرودیسی ترجمه کرده (حدود ۳۰۰ برگ) و گویند تا حدی مبتنی بر شرح سیمپلیکوس باشد؛ طویقا (= جدل) که از ترجمه سریانی اسحاق بن حنین به عربی ترجمه کرده، تفسیرهای آن را هم از اسکندر و امونیوس به عربی ترجمه و اصلاح نموده، این تفسیر یحیی حدود ۱۰۰۰ برگ است؛ سوفسطیقا (= مغالطه) از ترجمه سریانی تئوفیل (روفیل) رهاوی به عربی ترجمه کرده، ابوبشر متی و ابن ناعمه هم آن را ترجمه کرده اند (و گویا ابن زرعه هم) که نسختی از آن در پاریس وجود دارد؛ بوطیقا (= شعر) که هم ابوبشر متی و یحیی بن عدی ترجمه کرده اند، گویند که در آن سخنی از تامسطیوس باشد؛ طبیعیات / سماع طبیعی / سماع الکیان (= فیزیک) ارسطو که در هشت مقاله (کتاب) است، اولاً چند تفسیر بر آن وجود داشته از جمله شرح اسکندر افرودیسی و شرح تامسطیوس (تمیستیوس) و ثانیاً چندین مترجم به نقل آنها پرداخته اند، چنان‌که یحیی النحوی، حنین بن اسحاق، ابوروح الصابی، ابوبشر متی، ابراهیم الصلت، و یحیی بن عدی از مقالات یا شروح آنها ترجمه کرده اند؛ ابن القفطی گوید که «الطبیعه» ارسطو در ده مجلد به نزد عیسی بن علی (الجرّاح) وزیر وجود داشته، آن را بر یحیی بن عدی قرائت نموده که حواشی وی در آن از فوائد نسخه است (ص ۳۹) و گویا بر اساس نسختی موجود از آن باشد که عبدالرحمان بدوی «الطبیعه» (ارسطوطالیس) را ترجمه: اسحاق بن حنین، مع شروح: ابن السمع (و ابن عدی (و) متی بن یونس (و) ابی الفرج بن الطیب (القاهره، ۱۳۸۴ / ۱۳۸۵ ق) طبع کرده، همین کتاب گواهی ارزشمند بر تدریس طبیعیات در مکتب فلسفی یحیی بن عدی است؛ کتاب السماء و العالم به شرح تامسطیوس و کتاب الکون و الفساد به شرح اسطاث، که حنین بن اسحاق به سریانی ترجمه کرده؛ پس اسحاق بن حنین و ابوبشر متی و قسطابن لوقا به عربی ترجمه کرده اند، یحیی بن عدی هم ترجمه و آنها را ویراسته است؛ الآثار العلویه را هم به شرح اسکندر افرودیسی وی ترجمه کرده، شرح امقیدوروس را ابوبشر متی

ترجمه کرده، یک ترجمه دیگر از ابوالخیر خمار مسیحی یادگردیده است؛ کتاب *النفس* با شرح امقیدورس به سریانی (به خط یحیی بن عدی) و ترجمه مقاله دوم همو از سریانی به عربی وجود دارد (بروکلمان)؛ کتاب *الحيوان* (در ۱۹ مقاله) که گزینۀ کهنی از آن به سریانی با خط یحیی بن عدی وجود داشته، مختصر این کتاب هم از نيقولاوس به خط یحیی بوده که ابن زرعۀ ترجمه کرده است؛ *مابعدالطبیعه* (= متافیزیک) یا کتاب *الحروف* (الاهیات) ارسطو که اسحاق بن حنین مقاله «آلفا» آن را ترجمه کرده (شرح «الف» کوچک به ترجمه یحیی وجود دارد) و آنچه موجود بوده تا حرف «مو» ابوزکریا یحیی بن عدی ترجمه کرده، هم شرح سوربانوس را بر آن از مقاله «باء» (بتا) برگردان یا ویراسته یحیی و به خط همو ابن‌الندیم دیده است؛ کتاب *اخلاق* (نیکوماخوس) به تفسیر فرفورزیوس صوری (۱۲ مقاله) که حنین بن اسحاق ترجمه کرده (به خط اسحاق بن حنین) و شماری از مقالات اخلاق به تفسیر تامسطیوس به سریانی بوده، ابوالخیر خمار مسیحی آن را به عربی ترجمه کرده است. (ثاوفرستس / ثنوفرست) شاگرد ارسطو که کتاب *مابعدالطبیعه* او (در یک مقاله) به ترجمه یحیی بن عدی بوده، گویا هم ابوالخیر خمار آن را ترجمه کرده است. (اتاوردیطس) فیلسوف رومی که از تفسیر وی بر «آثار علوی» ارسطو، مقاله «رنگین‌کمان» را ثابت بن قره حرائی ترجمه کرده که به خط یحیی بن عدی بوده است. اما کتاب «تهذیب الاخلاق» ابن عدی که وجود دارد و علمای مسیحی آنرا ویراسته، چندین بار هم چاپ شده (بروکلمان) و بعداً از آن سخن خواهیم گفت که بیانگر «انسان‌گرایی» اوست؛ و در تألیف آن به نظر ما تحت تأثیر حکیم رازی بوده، چنان‌که ابن مسکویه رازی هم در «تهذیب الاخلاق» خود از آن دو متأثر شده است. شرح «فیلوپونوس» هم بر کتاب *التریاق* جالینوس ترجمه اوست که وجود دارد، مقالت وی در «البحوث الاربعه» که ابن‌الندیم یاد کرده؛ نیز مقاله‌ای «فی الموجودات» و رساله‌ای «فی الکُلّ والجزء» در مسائل فلسفی که موجود است؛ هم چنین مقالات متعدّد در مباحث ریاضی، اتصال و انفصال اشیاء، عدم تناهی و جزء لایتجزی (ذره) و انقسام نامتناهی، و جز اینها که وجود دارد. اما آنچه راجع به مباحث کلام مسیحی است از جمله: کتاب *الاحتجاج* (للمسیحیه) در جواب اعتراضات ابوعیسی وراق زندیق مانوی مشهور (در اصول دین و توحید و تثلیث) که نسخی از آن وجود دارد، رساله «فی نقض حُجج الرُفسی» که ابن‌الندیم یاد کرده (در تأیید قول قائلان به این‌که افعال خلق خدای راست و اکتساب بنده راست)،

رساله‌های التوحید و التثلیث (پاسخ به سؤالات در حضور علی بن عیسی الجراح وزیر)، کتاب الحلول (درباره حلول روح مسیح) یا رساله در لزوم «تأسیس» (تجسد) که پاسخ سؤال مخالفان نصاری است؛ جوابات یحیی بن عدی به سؤالات ابوعلی ابن سعید (در ذیقعدة ۳۵۸) و یوسف بن حکیم (در میافارقین) و ردّ اعتراضات کندی فیلسوف بر اصل تثلیث، مقالات در اثبات خالق و اقانیم او، در تمثیل «ابن» به عاقل، در اصول دین حسب رأی یعقوبیان، در اثبات صدق انجیل، در اختلاف لفظ اناجیل و معانی آنها، در قول به تجسد روح القدس و مریم‌العدراء (که جزو ۲۰ مقاله کلامی مسیحیان چاپ شده / قاهره، ۱۹۲۹) و برخی از خرده‌رسالات او را «اگوستین پریه» (A. Périer) که کتابی هم در احوال و آثار وی نوشته (پاریس / ۱۹۲۰) چاپ کرده، می‌گویند که دو مجموعه خطی از رسالات ابن عدی در ایران (ش ۴۹۰۱ دانشگاه تهران / ش ۱۳۷۶ طباطبایی مجلس) دارای ارزشی ویژه‌اند.^(۱) به طور کلی، دانشوران مسیحی شرقی با ترجمه‌های خود و بازبینی ترجمه‌های پیشین، شرح و تفسیرهای لغوی و موضوعی یا فلسفی که بر آنها نوشتند؛ و این‌که آثار مزبور را با امانت استنساخ می‌کردند و در دسترس همگان می‌نهادند، سهم فرهنگی بزرگی در شکوفایی دانش و حکمت داشتند؛ آنان پژوهش‌های علمی-فلسفی و کلامی را با بومی کردن (naturalizing) میراث فرهنگی بغان‌پرستان قدیم، پیوسته و منظم در محیطی مؤمن و معتقد به توحید دنبال می‌کردند.^(۲)

سوم). افکار: آثار مذهبی ابوزکریاء یحیی بن عدی و مباحثات کلامی (مسیحی) وی، چنان‌که پیشتر هم اشاره رفت همانا برحسب «وظیفه» نحل‌ای (ملّی) بوده است، اما سیمای بارز فلسفی او و جنبه متمایز آن مبنی بر ذوق و «فکر» مستقل شخصی می‌باشد. هم‌چنین گذشت که ابن عدی را از جمله شاگرد حکیم ابونصر فارابی (م ۳۳۹ هـ) دانسته‌اند، بی‌گمان وی استادش در مقدمه حکمت یا «منطق» بوده است؛ استاد مدرسی و ظاهری او هم در «فلسفه» همان ابوبشر متی بن یونس قناتی مسیحی منطقی (م ۳۲۸ هـ) و لیکن معلم مکتبی و باطنی او همانا محمد بن زکریای رازی (م ۳۱۳ هـ) بوده است. مسعودی بغدادی که هم با رازی هم با ابن عدی پیوند داشته، تأکید می‌کند که

۱. الفهرست، ص ۳۲۲. تاریخ‌الادب العربی، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۲. تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، ص ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۹۵، ۳۵۹ و ۳۷۶-۳۷۷. / احیای فرهنگی... (جوئل کرمز)، ص ۱۶۰ و ۱۶۳-۱۶۴.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۱۲۳.

ابوزکریاء یحیی بن عدی نصرانی بغدادی بر همان مکتب (روش و درس) محمد بن زکریای رازی باشد، این مکتب همانا بر نگره فیثاغوریان در فلسفه اولی استوار است.^(۱) ماکس مایهوف در توضیح این خبر گوید که بسا تعلم ابن عدی به نزد رازی، هنگام اقامت وی در بغداد صورت گرفته باشد؛ و هم ممکن است که یحیی بن عدی مؤلفات رازی را مأخذ نظر قرار داده، یا شاید هم رازی آراء فیثاغوری خود را به طور شفاهی برای شاگردان ابراز می نموده؛ زیرا تألیفات وی حسب ظاهر دارای ویژگی های مکتب ارسطویی است، چنانکه همین نظر را نیز می توان از برای کتابهای یحیی بن عدی اظهار داشت.^(۲) بلی، واقعاً که «حسب ظاهر» ویژگی های ارسطویی و صبغه مشائی بر آثار حکمی رازی و ابن عدی چنین است؛ زیرا چنانکه گذشت غالب ترجمه ها و شروح ابن عدی کتابهای ارسطوست (البته نباید کتابهای افلاطون و شارحان اسکندرانی و به اصطلاح نوافلاطونی را نادیده گرفت) لیکن این امر دلیل بر ارسطوگرایی آن مترجم حرفه ای آثار فلاسفه قدیم نمی باشد؛ چه باید دانست حکیم رازی هم خود که دشمن شماره یک ارسطو و نخستین مشائی ستیز نامدار است، پیش از فارابی و ابن عدی بر ارغنون ارسطو شرح و تفسیر نوشته؛ اصولاً وی معلم اول را به عنوان واضع و صاحب «منطق» ستوده، خواندن منطقیات وی را (به طور کلی آثار فلسفی اش را) برای هر متعلم و طالب فلسفه واجب شمرده است.

بحث بر سر حکمت «طبیعی» ارسطوست، که از آن در فلسفه اولی یا علم الاهی، همانا نتایج مابعدطبیعی به حاصل آمده است. مخالفت رازی با ارسطو مطلقاً در باب مقدمات «منطقی» یا مدخل فلسفه نیست، بل صرفاً درباره نتایج (قیاس) از مقدمات «غیر تجربی» او در فلسفه است. تفصیل مراتب را ما طی فصول آتی (حکمت طبیعی و گیتی شناسی) خواهیم آورد، اما اینک اشاراتی درباره گرایش فکری رئیس فلاسفه زمان در بغداد (ابن عدی) به فلسفه حکیم «ری» ایران در اینجا بایسته است. جمال الدین فقطی درباره کتاب «سما و عالم» (= گیتی شناسی) ارسطو گوید که در مجلس وزیر، از رئیس متکلمان فرقه فلسفیه شیخ یحیی بن عدی خواسته شد، تا درباره نگره طبیعی ارسطو سخن بگوید، اما وی بدین بهانه که آن جماعت اهل اصطلاح نیستند و سخنش را

۱. التنبيه والاشراف، طبع دخویه، لیدن، ص ۱۲۲.

۲. التراث اليونانی (عبدالرحمان بدوی)، ص ۶۴، ۸۱-۸۳.

نمی‌فهمند از این کار ظفره رفت.^(۱) حتی وی بر «منطقیات» ارسطو که خود مترجم آنها بود، ایراد و اشکال گرفته و قیاسات وی را ابطال نموده است؛ چنان‌که باز قفطی در یک خبر شگفت‌آور گوید که ابوالخیر خمار و ابوعلی زرعه (هر دو از شاگردان یحیی بن عدی) در حسرت دیدن مقاله او «المخرسات» (در بطلان کتاب «قیاس» ارسطو) بمردند [ص ۳۰۱]. ابن‌رضوان مصری که طی کتابی بر ضد «علم الاهی» حکیم رازی از حکمت ارسطویی دفاع کرده، در کتاب «وساطت میان فیلسوف (ـ ارسطو) و دشمنانش در منطق» هم با دفاع از ارسطو قول یحیی بن عدی را رد کرده است.^(۲) اما در خصوص «طبیعیات» (= فیزیک) ارسطو که گذشت هم شروح آنرا ترجمه کرده، هم خود بر آن مفصل‌ترین شرح و حواشی را نوشته (چنان‌که ما خود در «الطبیعه» چاپ بدوی تحقیق و تدقیق کرده‌ایم) یکسره اشکال منطقی و انتقاد موضوعی است که بر ارسطو وارد کرده، آنگاه خود آراء و نظریات ابراز نموده که کاملاً با مال حکیم رازی در حکمت طبیعی موافق و گاهی هم به عین عبارت است؛ هرکس که می‌خواهد به عمق افکار فلسفی یحیی بن عدی واقف شود، کافی است به نظر ما که در همان شروح وی بر فیزیک ارسطو به دقت امعان نظر نماید. به علاوه، تعلق و اتّجاه یحیی بن عدی به حکمت طبیعی رازی، هم از عنوان برخی رسالات (پیشگفته) او برمی‌آید، مانند: «فلاحات» منسوب به دموکریتوس پدر ذره‌گرایی، رساله «فی الکُلّ والجزء»، رساله «اتصال و انفصال اشیاء»، رساله «عدم تناهی و جزء لایتجزی» (= ذره) و «انقسام نامتناهی» و جز اینها، که کاملاً برخلاف علم طبیعی ارسطو، طبعاً نیز در نفی «مابعدطبیعی» از فلسفه است. کلام فصل در خصوص این‌که رئیس فلسفه ایران پس از رازی، گرایش طبیعی-مادی و از حکمت الاهی (ـ متافیزیک) واگرایی داشته، همانا قول حکیم ابوحنّان توحیدی در شرح «محفل فلسفی» اوست، که گوید یحیی بن عدی به «الاهیات» عنایتی نداشت، آنرا یکسره طرد می‌کرد و در آن گیجی و گنگی می‌نمود، گذشته از این‌که بر آن با نقدی کوبنده می‌تاخت.^(۳)

آنچه به تعبیر مسعودی صبغه «فیثاغوری» فلسفه رازی و ابن‌عدی ابراز شده، در نظر و به عقیده ریچارد والتزر (استاد مبرّز کلام و حکمت اسلامی) گرایش «نوافلاطونی»

۱. تاریخ‌الحکماء، طبع لیبرت، ص ۴۰. ۲. فیلسوف ری، ص ۲۴.

۳. الامتاع و المؤمنة، طبع امین-الزین، ج ۲، ص ۳۷.

باشد، که در خصوص یحیی بن عدی هم بدین‌گونه اظهار نظر کرده است: وی که هرگز نه پزشکی پیشه بود نه کاتب درباری، بل وِزّاق ممتازی بود که هم از این طریق امرار معاش می‌کرد، سهم اساسی در برقراری سنت مداوم ارسطوخوانی داشت. آن شاگرد نصرانی (مونوفیزیت) ابونصر فارابی نشان داد که، تثلیث مسیحی تنها یک بیان نمادین از تعریف ارسطویی خداست. در مورد تحلیل وی از ارسطو باید گفت که استادش ابوبشر متی و خود یحیی و شاگردش ابوالخیر خَمّار مسیحی، اقوال خود را بر اساس یک روایت سریانی پیش از حُتین بن اسحاق قرار دادند، که نویسنده آن اسقف ملکائی حَرّان «تئودور ابوقرّه» (در عهد مأمون عباسی) بود؛ بدین‌سان مکتب فلسفی بغداد بر پایه گرایش مترجمان مسیحی، طی سده‌های سوم و چهارم (هق) زمینه برآیش فلسفه اسلامی شد. یحیی بن عدی و ابوالخیر خَمّار گزارش خود را از «مقولات» ارسطو، بر طبق تفسیر سیمپلیکوس به دست دادند نه بنا بر تفسیر یحیای نحوی، متن تفسیر ابن عدی مبتنی بر یک گزارش یونانی اسکندرانی گمشده باشد؛ تحلیل (آنالوطیقا) اول که ابوالخیر خَمّار به دست داده، حسب استنساخ ابن عدی بر اساس متن سریانی تئوفیلوس ادسائی بوده، بر روی هم روش یحیی بن عدی «انتقادی» همبر با اصلاح می‌باشد. (ماتریالیسم ابن عدی از اینجا دانسته می‌آید که) گفتاری داشته است در بیان گمراهی کسانی که معتقدند، علم باری نسبت به امور ممکنه پیش از وجود آنها بوده است. در خصوص «نفس» باید گفت که یحیی بن عدی مانند ابویعقوب کندی، قسطابن لوقا، حکیم رازی (در طب روحانی) و جز اینان، از زمره نویسندگان اخلاق فلسفی است که روان‌شناسی افلاطونی را در دنیای اسلام قبول کردند؛ رازی پیرو افلاطون، مسکویه پیرو رازی، ولی قسطا و یحیی روش متفاوت دارند. البته تحولات «انسان‌دوستی» (= فیلاتروپی) که بیشتر به صورت عشق عام نوع بشر در زمینه‌های فلسفی مستلزم پژوهش ویژه است، به طریقی شگفت‌انگیز در سیمای یک اثر مفقود یحیی بن عدی درباره فلسفه اخلاقی (تهدیب الاخلاق) بر حسب فلسفه «نوافلاطونی» رخ نموده است. صبغه یونانی «اخلاق» وی که صفتی اشتباه‌ناپذیر نماید، چنان است که طی رساله مزبور، خود را کاملاً آموخته به دوست داشتن هر انسان فرامی‌نماید؛ چه آن‌که نوع بشر را اصلی واحد است، همگی موجودات انسانی‌اند که وحدت بشری آنها امری واقع است؛ نشانه قدرت الهی در همه آنها و در هر یک از ایشان وجود دارد، و آن همانا «روح عقلی» است؛ انسان از

آن‌رو انسان است که بر راستای آن روح ثبات یافته، همان مهم‌ترین بخش در وجود انسان است؛ انسان در واقع خود روح عقلی است، این‌که روح عقلی یکی و همان مایه وجود همه انسانها، و همه انسانها در واقع یکی و همان هستند، کثرت تنها در وجود فردی است (رسائل البیضا / ۵۱۸) و چنین است زبان رواقی و نوافلاطونی که ابن عدی به کار آورده...»^(۱)

باری، یحیی بن عدی در پی وفات ابویشر متی بن یونس (۳۲۸ هـ ق) و عزیمت ابونصر فارابی از بغداد به دربار حمدانیان در حلب (۳۳۰ ق) خود سر حلقه پژوهشگران تحقیقات فلسفی در بغداد شد، محفلی سترگ از اندیشمندان پیرو ادیان مختلف (فرقه فلسفیه) تشکیل داد. ابوحیان توحیدی که شرح محفل مزبور را با ذکر «اصحابنا» (= یاران ما) داده، با فروتنی خاصی گوید که وصف اعضای آن امری متعذر است؛ چه مانند من کسی جرأت و جسارت این کار ندارد، ایشان را کسی باید وصف کند که به پایه هر یک از آنان رسیده یا بل از آن هم فراتر رفته باشد؛ پس آنگاه برجستگان ایشان را چنین نام می‌برد: ابن زرعه، ابن الخمار، ابن السمح، القومسی، مسکویه، نظیف، عیسی بن علی و یحیی بن عدی که استاد این جماعت بود؛ شیخی نیکو محضر و نرمخوی و اندوهگین که ترجمه اش پریشیده و بدعبارت است، لیکن نظر به تخرج مفاد گوناگون سازگار باشد و بیشتر نامبردگان هم در محفل او استادی یافتند؛ ولی یحیی بن عدی هیچ عنایتی به الاهیات (متافیزیک) نداشت، آن را طرد می‌کرد و پیوسته (به نقد) آن را می‌گوید.^(۲)

پنج تن از این معماران اصلی انسان‌گرایی فلسفی در عصر احیای فرهنگی، خود مسیحی بودند و «فرقه فلسفیه» را بایستی در قبال «فرقه اسماعیلیه» اسلامی - نشان دانست، که محفل به اصطلاح فلسفی آنان «اخوان الصفا» نام داشت. تفاوت اساسی یا ماهوی این دو فرقه در یک کلمه (فقط) این است که: فرقه فلسفیه اعتقادی به الاهیات جاری نداشتند و قائل به اصالت «فلسفه» بر حسب سلوک عقلی بودند، فلسفه را مستقل از «دین» می‌دانستند و اصولاً با شعار «وحدت دین و فلسفه» مخالفت می‌کردند، شرایع را بالجمله مردود می‌شماردند؛ ولی فرقه اخوان الصفا (اسماعیلیه) برعکس، الاهیات را

1. *Greek into Arabic* (Essays in Islamic Philosophy), Oxford, 1963, pp. 7, 21, 33, 66, 68, 73, 76, 77, 82, 105, 194, 222.

۲. الامتاع والموانسة، ج ۱، ص ۳۲؛ ج ۲، ص ۳۷.

داخل در فلسفه می‌دانستند و سلوک باطنی را معتقد بودند، سفت و سخت به شعار اتحاد «دین و فلسفه» چسبیده، به خیال سازش این دو ضدّ صرفاً نظر به مقاصد انقلابی خود دین را «سیاسی» کرده، شریعت را تنها وسیله از برای نیل به اهداف سیاسی در شؤن فکری هم دخیل می‌شمردند. ابوحیان توحیدی ضمن بحث پیرامون دین و فلسفه، هم از استادش ابوسلیمان منطقی (که با محفل ابن عدی پیوند داشت) نقل کند که «فلسفه از جنس شریعت نیست، و شریعت هم از فنّ فلسفه نباشد، میان آن دو تفاوت از زمین تا آسمان است.» (۱۷/۲).

— ابن زرعه، ابوعلی عیسی بن اسحاق بن زُرعه منطقی بغدادی (مسیحی) یعقوبی (۳۳۱–۳۹۸ ق) که تاجر بود و در مناطق دوردست کسب معاش می‌کرد، او نیز از مترجمان سریانی آثار افلاطون و ارسطو و جالینوس به شمار می‌رفت، نیکویان و درست نقل و به هر چه فلسفی بود وفاداری داشت.

— ابن السّمح، ابوعلی حسن بن سمح منطقی مسیحی از نواحی بغداد (م ۴۱۸ ق) که کتابفروشی داشت و همانجا نیز محل تجمّع فلاسفه مسیحی بود، شروحن نیکو بر کتابهای ارسطو نوشت که نسخه‌های بسیاری از آنها برداشتند.

— نظیف، کشیش رومی که در ترجمه از یونانی به عربی چیره‌دست بود، هم از پزشکان نامور به شمار می‌رفت که عضدالدوله دیلمی او را در بیمارستان (عضدی) بغداد گماشت.

— ابوالخیر خَمّار، حسن بن سوارین بابابن بهرام مسیحی (نسطوری) طیب بغدادی (۳۳۱–۴۲۱ ق) فیلسوف طبیعی ناماور و مترجم شیواسخن و درازنفس و ستوده‌نقل و بسیار دقیق، که از عهد مأمون بن محمد خوارزمشاه (م ۳۷۸ ق) به دربار خوارزم پیوست، تا سال ۴۰۸ که سلطان محمود غزنوی خوارزم را فتح کرد، ابوالخیر خَمّار را جزو دانشمندان با خود به غزنه برد؛ وی صاحب تألیفات فلسفی و منطقی و طبی با ترجمه‌ها از سریانی در همین رشته‌ها که پرشمار است. اما آنچه اینک به لحاظ استمرار مکتب حکیم رازی و ابن عدی، در یک کلمه «فلسفه ایرانی» اهمیت فراوان دارد، این‌که ابوالخیر خَمّار همانا عامل اشاعه آن مکتب از غرب ایران به شرق (از عراق به خراسان) شد، او استاد ابوریحان بیرونی در حکمت طبیعی بود؛ چه طیّ مدتی که در دربار خوارزمشاه می‌زیست، تمام دانش و بینش و زبان‌دانی خویش را بی‌دریغ به پای وی گذاشت.

بدین‌سان، ابوالخیر خَمَّار مسیحی به لحاظ حکمت طبیعی و مکتب فلسفی، همانا حلقه واسط بین حکیم رازی و ابوریحان بیرونی بوده است.

* اما شاگردان برجسته مسلمان یحیی بن عدی عبارت بودند از: ابوسلیمان سجستانی، ابوحیان توحیدی، ابوعلی مسکویه، ابوبکر قومسی، ابومحمد عروسی، عیسی بن علی، ابوالحسن بدیهی و ابن ندیم کتابشناس.^(۱) اینان قبل از هر چیز جملگی «ایرانی» تبار بودند، مراد این است که از حیث فرهنگی همه ایشان، خود یا نیاکانشان زردشتی یا مانوی بودند. اینک ما نیازی به شرح و شناسایی اینان - خواه به اجمال یا تفصیل - نداریم، در نزد اهل حکمت و معرفت و تاریخ‌خوانان جمله معروف باشند؛ ولی محض مزید اطلاع باید گفت که در زمینه فلسفه ایرانی، به ویژه در متن احیای فرهنگی ایران در دوره دیلمیان، بهتر آن‌که در خصوص ایشان هم به کتاب گرانمایه «احیای فرهنگی در عهد آل بویه» جوئل کرمر رجوع کرد.* لیکن این نکته را هم در پایان بهر شاگردان مکتب حکیم رازی باید افزود، که فلاسفه حقیقی ایران هم‌اینان بودند که هم‌اینک یاد شدند؛ فلسفه حقیقی هم - به مفهوم اخص کلمه و هم به معنای یونانی آن - همان فلسفه حکیم محمدبن زکریای رازی و پیروان اوست، که طی فصول آتی به شرح و تفصیل تمام خواهد آمد. متفکران «اسماعیلی» را نباید فیلسوف به شمار آورد و هم واقعاً نبوده‌اند، فلسفه ادعایی ایشان را نباید فلسفه شمرد و هم واقعاً نبوده‌است. اگر فلاسفه اسماعیلی را جزو فلاسفه «اسلامی» و فلسفه ایشان را هم فلسفه «اسلامی» (؟) برشناخته‌اند، هم از آنروست که آنان در صدد التقاط و تلفیق بین مقولات «دین» اسلام و «فلسفه» یونان برآمده‌اند، که باید گفت نه «دین» حقیقی الاهی و نه «فلسفه» واقعی بشری است.

ه. انجام زندگی:

حکیم رازی در تاریخ علم و در جهان پزشکی، چنان‌که گویند پس از بقراط و

۱.۱ احیای فرهنگی... ص ۱۷۲.

* اخیراً حین بازبینی همین کتاب حکیم رازی، یک اثر ارزشمند دیگر از «جوئل کرمر» هم در تمیم و تکمیل کتاب «احیای فرهنگی» اش به عنوان «فلسفه در عصر رنسانس اسلامی» (ابوسلیمان سجستانی و مجلس او) با ترجمه همان مترجم «محمدسعید حنائی کاشانی» (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹) منتشر شده، که نیز در موضوع مانحن فیه نوعاً بسی سودمند است. (پ.ا.).

جالینوس، مرد سوم است که جامع آن دو تن دیگر هم باشد. از احوال شخصیه رازی بیش از آنچه پیش از این گفته شد، آگاهی دیگر در دست نباشد؛ و از خانواده اش هم جز این که ابن ابی اصیبعه گوید بیش ندانیم، این که رازی بیشتر در سرزمین ایران و در زادگاه خود «ری» که وطن خانواده و برادرش بود بزیست، شاهان و بزرگان ایرانی را به پزشکی خدمت کرد و کتابهای بسیاری در آنجا نوشت.^(۱) این «برادر» حکیم رازی که نام او ذکر نشده، همان است که ابوریحان بیرونی هم با اشاره به کتاب «هیئت» رازی، در بیان اختلاف طولی میان بغداد و ری، گوید که محمد بن زکریای پزشک خود در بغداد و برادرش در ری دو کسوف را رصد کردند، از این دو رصد اختلاف طول میان دو شهر را ده درجه یافته اند.^(۲) از یک خواهر رازی نیز سخن به میان آمده، که هم ابن ابی اصیبعه در خبر راجع به کتاب «الحاوی» وی گوید، دستنوشته آن همچنان در «ری» مانده بود، تا آن که ابوالفضل ابن العمید وزیر دانشمند و حکمت پیشه نامدار بوییان (م ۳۶۰ هـ) آن کتاب را از «خواهر» حکیم رازی بخواست، هزینه های بسیار کرد تا صورت تدوین و انتشار یافت.^(۳)

از عیال و اولاد حکیم ری هم آگاهی درستی در دست نیست، ابن العبری حکایتی از مباحثات بین رازی و ابوالقاسم بلخی (کعبی) معتزلی، نقل کرده است که یک بار بلخی به رازی گفت: تو مدعی دانستن سه علم هستی، در حالی که از همه مردم در آن نادان تری؛ چه ادعای دانستن کیمیا می کنی، در حالی که زنت برای ده درهم ترا به زندان افکند؛ اگر به اندازه «مهر» او روزی می داشتی، او قصه به حاکم بر نمی داشت و ترا مجبور به سوگند نمی کرد؛ ادعای طب می کنی، در حالی که چشم خود را رها ساختی، چنان که از بین رفت؛ ادعای نجوم و علم به کائنات می کنی، در حالی که بدون توجه دچار مصائبی گردیدی که ترا احاطه کرده اند. ابن العبری معتقد است که حاسدان و دشمنان رازی، این داستان را بر ساخته اند؛ و گرنه رازی اگر فقیر می بود، چگونه می توانست بر فقرا چندان رحمت داشته باشد، که درباره آن نقل کرده اند.^(۴) نیز حکایتی مبنی بر یک دعوی کذب

۱. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۱۹.

۲. تحدید نهایات الاماکن (عربی)، ص ۲۳۸-۲۳۹. ترجمه فارسی (آرام)، ص ۲۱۰.

۳. عیون الانباء، ص ۴۲۰.

۴. تاریخ مختصر الدول، ص ۱۵۸. فیلسوف ری، ص ۳۵.

دربارهٔ فرزند رازی، ابوحنّان توحیدی به نقل از نامهٔ ابوالفضل ابن‌العمید وزیر به ابودلف خزرچی (نیم‌گه سدهٔ ۴ ه‍.ق) شاعر و جهانگرد مشهور (مؤلف «سفرنامه» معروف) آورده که طی آن گوید: «نخستین دروغ تو این است که خود را دخترزادهٔ محمد بن زکریا (رازی) خوانده‌ای، و من خود گواه باشم که از محمد (زکریای رازی) دختری بر جای نمانده، نه هرگز دختری که او را پسری باشد؛ و اگر هم دختری داشته و پسری هم زاده، آن پسر شخص پُرشُر و شور تو نیستی، که همهٔ عیبهای عالم در تو یکی جمع آمده است».^(۱)

اما دربارهٔ فرزندان معنوی حکیم رازی (حسب تعبیر ابوریحان بیرونی که «کتابهای من همگی فرزندان من هستند، و بیشتر مردمان شیفتهٔ فرزندان خود باشند») خود *الرساله الهادیة الی الفهرست* (= رسالهٔ راهنمای فهرست) آثار قلمی اش را طی حیات علمی خویش به دست داده است.^(۲) بد نیست که در اینجا اشارتی هم به اصل لغوی «فهرست» برود، این که همانا معرّب کلمهٔ پهلوی «بهرست» (= سیاهه) است، برخی از واژه‌شناسان آن را مرکّب از «پت + راست» دانسته‌اند؛ و نخست بار ابوزید حنین بن اسحاق عبادی (سدهٔ ۳ ق) این کلمهٔ فارسی اصل را معادل با کلمهٔ یونانی «پینکس / Pinax» (معرّب آن «پینکس») به کار آورد، که جالینوس پرگامی «فهرست» کتابهای خویش را بدان مسما ساخته بود. آنگاه ابن‌ندیم در کتاب «الفهرست» خویش سیاههٔ تألیفات حکیم رازی را هم از «فهرست» خود او نقل کرده^(۳)، سپس ابوریحان بیرونی نیز «فهرست کتابهای رازی» را بر پایهٔ همان (*الرساله الهادیة الی الفهرست*) ولی هم با افزودن آنچه خود از آثار رازی دیده یا بر اسم آنها در خلال کتب وی آگاهی یافته، تعداد ۱۸۴ عنوان اثر با طبقه‌بندی موضوعی آنها در یازده رده (طب، طبیعیات، منطقیات، ریاضی و نجوم، تفسیر و تلخیص‌ها، فلسفیات، مابعدطبیعی، الهیات، کیمیاثبات، کفریات، متفرقات) فرآورده است.^(۴) اما رازی خود در کتاب «سیرت فلسفی» خویش که لابد در اواخر عمر نوشته، گوید که تا آن‌زمان قریب به ۲۰۰ کتاب و مقاله و رساله در فنون مختلف فلسفه از علوم الهی و حکمی از زبردست وی بیرون آمده است.^(۵) جمال‌الدین قفطی «فهرست»

۱. مثالب الوزیرین، طبع الدكتور ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۹۶۱، ص ۲۸۹.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۰۴. ۳. الفهرست، چاپ تجدّد، تهران، ص ۳۵۷-۳۵۹.

۴. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۱-۱۸.

۵. السیرة الفلسفیه، طبع دکتر محقق، ترجمهٔ عباس اقبال، ص ۱۰۱ و ۱۰۹.

تصانیف رازی را هم بمانند ابن‌الندیم و هم از وی به نقل آورده است^(۱)، اما ابن‌ابی‌اصیبه فهرست آثار رازی را بدون طبقه‌بندی ولی تا حدی به‌گونه توصیفی، که پیداست خود اکثر آنها را دیده و به قید ضبط آورده (و چقدر ما مرهون همین اوصاف - ولو - جزئی او هستیم) در ۲۳۵ عنوان اثر به دست داده^(۲)؛ آنگاه در عهد اخیر دکتر مهدی محقق «فهرست» بیرونی را به‌گونه توصیفی، و فهرست ابن‌ابی‌اصیبه را یکجا به همان ترتیب فرانموده است.^(۳) بدین‌سان، هم بنا به طرح موضوعی کتاب حاضر، ما ضروری ندیدیم که بهری هم ویژه «فهرست آثار» رازی مفرد سازیم، چه تمام عناوین آثار وی طی تحقیق در مطالب و تحلیل موضوعی آنها در فصول کتاب ذکر خواهد شد، به علاوه در فهرستنامه پایان کتاب هم «نام کتابهای» رازی متمایزاً صورت‌نمایه خواهد یافت.

شرح مشقات علم‌آموزی حکیم رازی و این‌که چگونه در فنون نظری و عملی دانشها و حکمت و طب بدان پایه از اجتهاد علمی رسیده، حدیث مفصلی است که ما طی فصل «سیرت‌شناسی» وی و مواضع دیگر کتاب مجملی از آن بیان کرده‌ایم؛ ولی در اینجا نقل بهری از تقریر خود او را در مراتب طلب علم مناسب می‌دانیم، که به قول پروفیسور آربری مسلماً یکی از جالب‌ترین و تکان‌دهنده‌ترین مدارک قرون وسطایی است؛ و هم به خوبی ناشکیبایی و بی‌صبری او را - که کمابیش آمیخته با غرور است - نسبت به مسائل فلسفی نشان می‌دهد^(۴):

«اما علاقه من به دانش و حرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام، آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تاکنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام، تا آنجا که اگر چنین اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم، تا از این کار فراغت نمی‌یافتم به امری دیگر نمی‌پرداختم؛ و اگر هم در این مرحله ضروری عظیم در پیش بود تا آن کتاب را نمی‌خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی‌کردم از پای نمی‌نشستم؛ و حوصله و جهد من در طلب دانش تا آن حد بود که در یک فن بخصوص به خط تعویذ (یعنی خط مقرمط و ریز) بیش از بیست‌هزار ورقه چیز

۱. تاریخ‌الحکماء، طبع ژولیوس لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳، ص ۲۷۳-۲۷۷.

۲. عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء، طبع الدكتور نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۴۲۱-۴۲۷.

۳. فیلسوف ری، ص ۵۳-۱۳۳ و ۱۳۷-۱۵۱.

۴. عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، ص ۳۹.

نوشته، پانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (الحاوی) صرف کرده‌ام، و بر اثر همین کار قوهٔ بینایی‌ام را ضعف دست داده و عضلهٔ دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است، با این حال از طلب بازمانده‌ام و پیوسته به یاری این و آن می‌خوانم و بر دست ایشان می‌نویسم. پس اگر اموری که گذشت در پیش چشم مخالفان باعث تنزل رتبهٔ من در مقام فلسفهٔ عملی است، و غرض ایشان پیروی از سیرهٔ دیگری است، آن‌را به مشاهده یا مکاتبه به ما بنمایانند، تا اگر از سیرهٔ ما بهتر است، آن‌را اختیار کنیم، و اگر خطایی و نقصی در آن راه دارد، به رد آن پردازیم. در جزء عملی می‌توانم در مقابل دشمنان خود گذشت کنم، و به تقصیر خود در این مرحله اذعان آورم؛ اما نمی‌دانم که در قسمت علمی چه خواهند گفت، اگر واقعاً در این طریقه مرا ناقص می‌بینند، گفتار خود بیاورند تا پس از نظر اگر حق است به حقانیت آن معترف شوم، و اگر باطل است ایشان را بر باطل خود بیگاهانم؛ و اگر این نیست و فقط به روش عملی و سیرهٔ من در زندگانی اعتراضی دارند، آرزو چنان است که از دانشم بهره بگیرند، و به سیرهٔ من نظری نداشته باشند و به گفتهٔ شاعر عمل کنند که گوید: "إِعْمَلْ بَعِلْمِي فَاءَنْ قَصْرْتُ فِي عَمَلِي / يَنْفَعُكَ عِلْمِي وَ لَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي" (کمال سرّ محبت بین نه نقص گناه / که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند) - یعنی: به دانش من کار فرمای اگر در کار خویش کوتاهی کردم / چه دانش من ترا سودمند افتد و کوتاهی‌ام زیان نرساند.^(۱)

یکی از دشمنان بزرگ رازی ابوحاتم اسماعیلی است، که در یکی از مناظرات خود حکیم ری را به «قلت معرفت در لغت عرب» طعن کرده، و یا «نادان از معنی خبر» دانسته است.^(۲) باید گفت که این قضاوت کاملاً مغرضانه ناشی از حقد و حسد و عقدهٔ حقارت مهلکی است، که نه تنها اولین به اصطلاح «فیلسوف» اسماعیلی بل آخرین به اصطلاح «فیلسوف» اسماعیلی هم - یعنی - ابوعلی ابن سینای بخارایی نسبت به آن حکیم فرزانه یگانهٔ روزگار داشته‌اند؛ چه این هر دو مدعی حکمت به جز زبان عربی هیچ زبانی دیگر - که بدان از سرچشمه‌های حکمت عالم سیراب شوند - نمی‌دانستند؛ آن بیچاره‌های بدبخت حکمت یونانیان و سریانیان را فقط در ترجمه‌های مغلوط عربی آنها می‌خواندند. (چنان‌که امروزه هم دیده می‌شود برخی از مدعیان فلسفه، آثار کانت و

۱. السیرة الفلسفیه، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۲. اعلام النبوة، ص ۳۸ و ۴۶.

دکارت و اسپینوزا و هایدگر و یاسپرس و راسل و غیره را در ترجمه‌های فارسی دست و پاشکسته آنها می‌خوانند). و باید گفت از قضا او هم ادعای «عریّت» می‌کرد که دیگران به پای او نمی‌رسند؛ واقعاً حالا پس از هزار سال می‌فهمیم که آنان هم بایستی «محدّث» و «اخباری» می‌شدند نه این‌که در امر علم و فلسفه سربجنانند؛ چه تهمت «نادان از معنی خبر» به رازی همانا بدین معناست که وی دنبال اخبار و احادیث عربی بازاری نرفته است، یعنی همان چیزهایی که خود وی مشتغلان بدانها را با عنوان طنزآمیز «ریش‌بزی‌های سرجنبان» (در ماجرای جنگ خروسان دین) مسخره کرده است؛ و گرنه رازی اتفاقاً در عریّت گذشته از آن‌که برای متکلمان اسلامی مقبول خود دلسوزانه کتاب اصطلاحات منطقی نوشته، مورّخان او را از جمله با نعت «ادیب» هم ستوده‌اند؛ و تا آنجا که ما فهمیده‌ایم «نثر» علمی-فلسفی رازی هم به مانند ابوریحان بیرونی بسیار فاخر و فخیم و چون قالب بیان مفاهیم پیچیده علمی-فلسفی است دشوار هم هست.^(۱) باری، پیشتر گذشت که رازی علاوه بر «پهلوی» پازندی، زبان سُریانی را نیک می‌دانسته به طوری که کتابهای فلسفی را هم بدان می‌خوانده؛ حَسَب قول مرحوم دکتر شیبانی، حکیم رازی به احتمال قوی با زبان یونانی هم آشنایی داشته، چه نوشته‌های کیمیایی یونانی را مستقیماً مورد استفاده قرار داده، این موضوع از برخی روشهای شیمیایی او به ویژه در مخلوط کردن مواد با روغن زیتون مشهود است، که این طرز کار مخصوص کیمیاگران یونانی بوده است.^(۲) سُریانی دانی رازی از شواهد دیگر هم برمی‌آید، منجمله کتاب «الفلاحة» منسوب به دموکریتوس و جز اینها، یا تلخیص کتاب «فلوטרخس» (پلوتارخ) که این‌گونه فقرات حاکی از یونانی دانی او هم تواند بود^(۳)؛ چنان‌که کتاب «پندهای یونانی» او نیز رهنمون بدین نگره است.^(۴)

باری، تفصیل مراتب دانش دوستی و جهاد علمی حکیم رازی و شاگرد مکتبی‌اش علامه بیرونی، که سزاست رساله مستقلی هم در این خصوص نوشت و در جای دیگر بدان پرداخت؛ هم به مصداق «ز گهواره تا گور دانش بجوی» گویند که قول «محبّتی للعلم» رازی با بیت مشهور سولون «تا پیر شدم پیوسته بسیار چیزها می‌آموختم» همسنج

۱. رش: ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۲۲۰-۲۲۳.

۲. المدخل التعليمی (رازی)، ص ۱۱۹.

3. See: *Steinschneider*, pp. (16), (22), (30), (49), (52), (53).

۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۱۱۵ و ۱۴۱.

است^(۱)، بسا ناظر به آرمان و شعار معروف عالمانه «علم به خاطر علم» هم باشد، که ابوریحان بیرونی خود هم بر این آیین با ابراز و آدای احترام بی‌نظیری نسبت به حکیم ری، چندان که در ستایش از بزرگی وی خواه به عنوان یک فیلسوف یا عالم یگانه بود^(۲)، هم در مقدمه «فهرست کتابهای رازی» آن را چنین بیان کرده است: «کتابهایی که محمد بن زکریای رازی ساخته... نشانگر قریحه فراوان و هوش سرشار او در رسیدن به نهایت مرتبه علم است... هر چند کوشش او در دنیا چیزی جز دشمنی برای او به بار نیاورد، چه می‌بینیم کسی را که راه رفتن خود درست نمی‌داند، گوید "رازی اموال و ابدان و ادیان را بر مردم تباہ کرده است"...؛ ولی من درباره او (حَسَب نیت‌های پاکش) چنین اعتقادی ندارم... بل آنچه از احوال او بر من معلوم شده این است که: چون به کیمیا اشتغال ورزیده چشمان خود در معرض آفات آن گذاشت...؛ اشتغال او به پزشکی و سپس فراسوی آن دیگر دانشها، سخت او را به مطالعه پیوسته و پیگیر کشاند؛ چنانکه مثلاً چراغ خود را در چراغ‌دانی بر روی دیوار می‌نهاد، کتاب خود را بر آن دیوار تکیه می‌داد و به خواندن می‌پرداخت، تا اگر خواب او را در ریاید کتاب از دستش بیفتد و بیدار شود و به مطالعه خود ادامه دهد؛ همین امر چشم او را نیز معیوب ساخت، و نیز چون به خوردن باقلی حریص بود، چشم خود را بدان زیان می‌رسانید؛ سرانجام کار او به کوری کشیده شد، در پایان عمر چشمانش آب آورد؛ یکی از شاگردان او از طبرستان برای درمان وی بیامد، رازی از کیفیت مداوای خود از او پرسش کرد، او چگونگی درمان را شرح داد؛ رازی گفت: "من گواهی می‌دهم که تو در میان چشم‌پزشکان یگانه و داناترین کس هستی، ولی تو می‌دانی که این امر دردهایی در بردارد، که نفس بدان رنج می‌شود و دارای شکنجه‌های دیرنده‌ای است، که آدمی را خسته می‌سازد و شاید که عمر سرآمده و مرگ نزدیک شده باشد؛ آنگاه برای همچو منی زشت است، که در بازمانده عمرش درد و رنج را بر راحت برگزیند؛ پس بازگرد، که در آنچه بدان نیت و سعی کردی از تو سپاس گزارم"، و جایزه فراوانی به او داد. پس از آن، روزگار درازی بر او نگذشت که در ری روز پنجم شعبان سال سیصد و سیزده (۳۱۳ هـ.ق) وفات یافت، در آن وقت سن او به سال قمری ۶۲ سال و پنج روز، و به سال شمسی شصت سال و دو ماه و یک روز بود.^(۳)

۱.۱. احیای فرهنگی... ص ۴۴۲.

2. *Greek into Arabic* (R. Walzer), p. 17.

۳. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، ص ۱-۵ و ۴۵-۴۸ / فیلسوف ری، ص ۷.

سال درگذشت حکیم رازی در نزد مؤلفان قدیم محلّ اختلاف است، ابن‌الندیم در شرح آن «یگانه روزگار و یکتای زمانه که دانشهای پیشینیان به ویژه پزشکی را گرد آورد... کسی که پایگاه بلند وی در علم و فلسفه و طب معروف است...» در این خصوص چیزی نمی‌گوید.^(۱) قاضی صاعد اندلسی و به تبع وی ابن‌العبری، درگذشت رازی را که در آخر عمر نابینا شد سال ۳۲۰ ق یاد کرده‌اند.^(۲) ابن‌ابی‌اصیبعه هم گوید که رازی در آخر عمر که چشمش آب آورد و نابینا شد، اجازه نداد که پزشکان درمان کنند و گفت چندان به دنیا نگریسته‌ام که افسرده گشته‌ام؛ ابوالخیرخمار مسیحی که قریب به عهد او بوده است، البته با شک و تردید گوید که رازی حدود سال ۲۹۰ و اندی، یا حدود سال ۳۰۰ و کسری درگذشته است؛ ولی من از خطّ بلمظفرین معرّف خوانده‌ام، که رازی در سال ۳۲۰ وفات یافته است.^(۳) جمال‌الدین قفطی هم با ذکر این تاریخ در شرح آن «پزشک بی‌هماورد مسلمانان و نامور در علوم فلسفی، استاد حکمت و طب و عالم به منطق و هندسه و جز اینها» گوید که ابن‌شیران در تاریخ خود گفته است رازی در سال ۳۶۴ درگذشت^(۴)؛ و این غلط و واضحی است که ظاهراً با سال وفات ابوزکریاء یحیی‌بن‌عدی به گونه‌ای خلط و لبس شده باشد؛ اما ابن‌خلکان به روایتی متواتر تاریخ درگذشت او را سال ۳۲۱ هـ ق ضبط کرده است.^(۵) دکتر مهدی محقق یکجا به قرینه زمان مباحثه حکیم رازی با ابوحاتم اسماعیلی (م ۳۲۲ ق) تاریخ درگذشت حکیم را حدود سال ۳۲۰ ق / ۹۳۲ م، و جای دیگر به قرینه‌ای که معلوم نکرده سال ۳۳۰ ق / ۹۴۱ م نوشته است^(۶)؛ ولی قول بیرونی در این خصوص هم به موجب تحقیق معهود و حساب دقیق وی، البته حجّت است که رازی روز ۵ شعبان ۳۱۳ ق / ۲۵ اکتبر ۹۲۵ م درگذشته است.

۱. الفهرست، چاپ تهران ص ۳۵۶ و ۴۲۳.

۲. التعریف بطبقات الامم، ص ۲۲۲ / تاریخ مختصرالدول، ص ۱۵۸.

۳. عیون الانبیا فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۰.

۴. تاریخ الحکماء، طبع لیپرت، ص ۲۷۲.

۵. وفیات الاعیان، طبع محمد محیی‌الدین عبدالحمید، القاهرة، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۴۵.

۶. بیست گفتار، ص ۱۷۵.

۳. رازی‌شناسی

شناخت علمی حکیم محمدبن زکریای رازی، نظر به دو نیمرخ درخشان و برجسته وی، یکی چهره پزشکی و دیگر سیمای فلسفی اش، هم از دیرباز تا امروز مورد توجه بوده است؛ منتها چون تحقیق حاضر در این کتاب (حکیم رازی) تنها ناظر به سیمای فلسفی یا بررسی حکمت طبیعی و نظام فکری اوست، بحث در باب جنبه طبی حکیم ری و یا رازی‌شناسی پزشکی، طبعاً از حیطه مختار و معین موضوعی ما بیرون باشد، اگرچه کمابیش ناگزیر از اشارت به برخی آثار هم در زمینه پزشکی رازی هستیم. اما نخستین اثر رازی‌شناسی همانا از خود حکیم رازی پدید آمده، که با تأثر از «سیره» های رایج سقراط حکیم همچون پیشوای فلسفی اش، و به مثابت خود-زیستنگاری (autobiography) کتاب «سیرت فلسفی» را در شرح حیات علمی و عملی خویش، با دفاع از مقام «فیلسوف» بودگی اش نوشت. هم‌چنین، رساله «فهرست» آثار (Bibliography) خویش را چنان‌که گذشت، نیز به پیروی از «پیناکس» (= سیاهه کارهای) جالینوس، همچون پیشوای نامداری در دانش پزشکی اش نوشت. آنگاه، ابن‌ندیم (م ۳۸۰ ق) شرح مختصری از احوال و «فهرست» آثار حکیم ری را در کتاب (الفهرست) خود آورد؛ سپس ابوریحان بیرونی (م ۴۴۰ ق) با تألیف «فهرست کتابهای رازی» در مقدمه فهرست آثار خویش، هم با دیباچه‌ای در شرح مقامات و مجاهدات علمی رازی، در حقیقت پایه‌گذار رازی‌شناسی در جهان دانش و حکمت شد. دو سده پس از او، جمال‌الدین قفطی (م ۶۴۶ ق) در تاریخ‌الحکماء خود، احوال و آثار حکیم رازی را در جزو فلاسفه فرامود؛ و شاگردش ابن‌ابی‌اصیبه (م ۶۶۸ ق) در تاریخ پزشکان خود (طبقات‌الاطباء) بیشتر و به شرح‌تر احوال و آثار رازی را پژوهید و به دست داد. هم در آن‌زمان، زیستنگار نامدار «ابن‌خلکان» (۶۰۸-۶۸۱ ه) در کتاب معروف «وفیات‌الاعیان» خود، خیلی مختصر به شرح حال آن حکیم «سرشناس» بسنده کرد. اما

در قطر شرقی جهان اسلام، یکی به سبب ترکنازی و ویرانگری و کتابسوزی‌های ترکان و مغولان، که بر عصر طلایی تمدن ایران دوره اسلامی نقطه پایان گذاشتند؛ و دیگر همانا به علت استیلای اعتقادات اسماعیلی قائل به «وحدت دین و عقل» (که خلاف نظر حکیم رازی است) و سلطه دائم سران و صاحب‌نظران آن فرقه مثل ابوعلی ابن سینا و بعدها هم نصیرالدین طوسی، در مورد شخصیت علمی و فلسفی دو تن از نوابغ کبیر ایرانی - یعنی - حکیم زکریای رازی و علامه ابوریحان بیرونی عمداً «توطئه سکوت» به عمل آمد، تا آن‌که در سده واپسین دانشمندان آزاده شرق شناس اروپایی یک چنین توطئه خائنه و عامدانه اسماعیلی را در هم شکستند.

البته سابقه رازی‌شناسی در اروپا به دروه قرون وسطا می‌رسد، بازگرد به سده سیزدهم (م) که کتاب *الحاوی* (فی الطب) را دانشمند پزشک یهودی «فرج بن سلیم» (Farragut) سیسیلی در سال ۱۲۷۹ تحت عنوان «*Continents*» به لاتینی ترجمه کرد، نیز «آبراهام بن سولومون» اویگدور (A. Avigdor) حاخام‌زاده یهودی در فرانسه (ن ۲ س ۱۴ م) و طیب مترجم معروف، بخش‌هایی از آثار رازی و ابن سینا را به لاتین ترجمه کرد؛ کتاب «*المنصوری*» (*Liber Almansoris*) را مترجم مشهور جرارد کرمونایی در سال ۱۴۸۱ به لاتینی ترجمه کرد؛ هم‌چنین کتابهای طبّی «*الملوکی*» (*Liber Regius*) و «*الحصبه و الجدری*» (*Rhazae de Pestilentia*) به لاتینی ترجمه شد، بالجمله مورد مطالعه و استفاده علمی اطباء و طلاب پزشکی در اروپا قرار گرفت؛ و سپس با اختراع صنعت چاپ از جمله آثار اولیه مطبوع همانا کتابهای مزبور به طبع رسید، چنان‌که اثر عظیم *الحاوی* برای نخستین بار به سال ۱۴۸۶ (در برسیکا) و به طور کامل پنج بار بین سالهای ۱۴۸۸-۱۵۴۲ چاپ شد؛ کتابهای دیگر هم از دهه‌های پایانی سده ۱۵ و طی قرن شانزدهم هر کدام هفت تا ده بار به چاپ رسیدند، در پی انتشار آثار مزبور نیز ترجمه‌های آنها به زبانهای گوناگون اروپایی تداول یافت و همچنان مکرر چاپ شدند. کتابهای رازی قرن‌ها در دانشکده‌های پزشکی معروف اروپا تدریس می‌شد، چنان‌که مثلاً در سال ۱۳۹۵ کتاب *الحاوی* یکی از نه کتاب دانشکده پزشکی پاریس بود، نیز مقاله نهم کتاب *المنصوری* او تا پایان سده پانزدهم جزوی از برنامه دروس دانشگاه توینگن آلمان محسوب می‌شد. آوازه حکیم رازی در اروپا به حدی بود که شاعر انگلیسی جفری چاسر G. Chaucer (۱۳۴۰-۱۴۰۰ م) در قطعه «دکتر طب» خود نام او (Rasis) را

جزو شخصیت‌های برجسته و ارزنده علمی یاد کرده است.^(۱) جورج سارتون گوید که بقراط مهمترین عملی که انجام داد، این بود که طرز نگرش و روش علمی را در معالجه بیماریها وارد کرد؛ پس از او این روش - یعنی - ثبت برداشتن و گردآوری گزارش‌های بالینی ادامه نیافت؛ سرگذشت‌هایی که جالینوس نقل کرده بسیار درجه پایین‌تری دارد، بعد از جالینوس دیگر تا زمان «رازی» چنین گزارش‌هایی دیده نمی‌شود.^(۲) اقبال به آثار حکیم رازی در دوره نوزایی فرهنگی اروپا، آغاز عصر تجربه‌گرایی و پس از آن هم بدین موجب بود. بر روی هم، حکیم رازی تا سده بیستم در دنیای علم به عنوان یک طبیب چیره‌دست شناخته آمده بود، که توانسته است میراث علمی گذشتگان را به طور منظم و قابل استفاده در دسترس جویندگان دانش قرار دهد؛ ولی افکار فلسفی و اخلاقی او کمتر مورد توجه شده بود، تا آن‌که دانشمندان شرق‌شناس حکمت‌پیشه اروپایی پس از شناسایی ابوریحان بیرونی و آثارش در پی شناخت استاد مکتبی وی هم برآمدند.

*

۱. گ. رانکینگ (G. S. A. Ranking) نخستین کسی است که تحلیلی از حیات و آثار رازی مبتنی بر منابع شرقی به ویژه «ابن‌ابی اصیبیه» و «فهرست کتب رازی»، به عنوان «زندگی و کارهای رازی» در هفدهمین همایش جهانی پزشکی (لندن، ۱۹۱۳ م) ارائه نموده است.^(۳)

۲. ادوارد براون (E. G. Browne) نخستین کسی که در کتاب «طب اسلامی» خود (کمبریج، ۱۹۲۱) تنها جنبه طبّی حکیم رازی را بررسی کرد.^(۴)

۳. ژولیوس روسکا (J. Ruska) شرق‌شناس آلمانی و محقق علوم طبیعی که در مطالعات راجع به کیمیا / شیمی حکیم رازی متفرد است، نخست «پژوهش‌ها درباره رازی» را طی سالهای ۱۹۲۲-۱۹۲۴ در مجلات شرقی آلمان نشر کرد؛ آنگاه گفتار

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۱۷۵-۱۷۶. / فیلسوف ری (همو)، ص ۵۷، ۶۴ و ۶۹. / السیره الفلسفیه،

مقدمه (همو)، ص ۲۶ و ۲۷. ۲. تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، ص ۳۶۹.

3. *The Life and Works of Rhazes*, Int Cong. Med. (XVII, 1913) London, 1914, pp. 237-268.

4. *Arabian Medicine* (Lectures delivered in 1919 and 1920), Cambridge, 1921, pp. 43-53.

«نوشته بیرونی همچون منبعی برای احوال و آثار رازی» (مجله ایزیس / ۱۹۲۳، ص ۲۶-۵۰) که ترجمه «فهرست کتابهای رازی» را هم در بردارد، گفتار «درباره وضع کنونی رازی پژوهی» (۱۹۲۴) که راجع به تحقیقات غربی و مسائل مربوط به آثار رازی است، گفتار «کیمیا / شیمی رازی» (مجله اسلام، ۱۹۳۵، ص ۲۸۱-۳۱۹) و طبع و ترجمه و شرح کتاب «سراسر» رازی (مجله مطالعات تاریخ علوم طبیعی و طبی، هایدلبرگ، ۴، ۱۹۳۵، ص ۸۷-۱ و ۱۵۳-۲۳۸؛ ۶، ۱۹۳۷، ص ۱-۲۴۶) که به صورت کتاب مستقل هم (برلین، ۱۹۵۵) تجدید چاپ شده است.^(۱)

۴. ت. ج. دی بور (T. J. De Boer) هلندی استاد فلسفه دانشگاه آمستردام (۱۸۶۶-۱۹۴۲ م) نخستین دانشمند اروپایی است که اهمیت جوانب فلسفی حکیم رازی را دریافت، پس مقالتهی جامع به عنوان «طب روحانی رازی» نوشت، که ضمن بررسی و نقل خلاصه‌ای از کتاب مزبور بهری از کتاب «سیرت فلسفی» رازی هم به نقل آورد (مجله فرهنگستان علوم هلند / ۱۹۲۰، ص ۱-۱۷). دی بور، هم‌چنین در کتاب گرانمایه «تاریخ فلسفه در اسلام» (اشتوتگارت، ۱۹۰۱ / ۱۹۲۱) که هم به انگلیسی ترجمه شده (لندن، ۱۹۰۳ / ۱۹۳۳)^(۲) و هم دانشمند مصری استاد محمد عبدالهادی ابوزیده آن را به عربی ترجمه کرده (القاهره، ۱۹۳۸؛ چاپ ۴، ۱۹۵۷ م / ۱۳۷۷ ق) در فصل یکم (- فلسفه طبیعی) از باب سوم (- فلسفه فیثاغوری) شرحی جامع از حکمت دهری-طبیعی و اخلاقی حکیم رازی فرانموده است.

۵. پاول کراوس (P. Kraus) اتریشی دانشمند شرق‌شناس یهودی (۱۹۰۴-۱۹۴۴ م) که از نوابغ علمی به شمار آمده، متخصص در فلسفه و علوم دوران اسلامی و بزرگ‌ترین رازی‌شناس که با تتبع و طبع و نشر آثار فلسفی آن حکیم ایرانی، او را به عنوان یک «فیلسوف» هم به دنیای معاصر شناساند. رازی‌شناسی در جهان با نام «کراوس» پیوند خورده است، اگر هم عالی‌علمی آن دانشمند جوان و کوشای شرق‌شناسی نبود،

1. *ISIS*, 5, 1923, pp. 26-50/ *Archivio di storia della scienza*, 1924, 5, pp. 335-347. *der ISLAM*, 22, 1935, pp. 281-319./ *Quellen U. Studien Z. Gesch. d. Nature W. U. Med*, 4, 1935, pp. 1-87; 6, 1937, pp. 1-246.
2. *Geschicht der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901/1921. // *The History of Philosophy in Islam*, tr. by E. R. Jones, London, 1903/1933.

اکنون ما تا بدین حدّ و قدر نسبت به احوال و آثار و افکار رازی آگاهی نداشتیم. البته بهری بزرگ هم از مساعی وی مصروف تحقیق و طبع آثار کیمیایی «جابر بن حیان» صوفی شد (القاهره / ۱۹۳۵) و نیز آثاری از ابن مقفّع و ابن راوندی و حلاج (زنادقه اسلام) را تحقیق و طبع کرد؛ ولی عمده فعالیت‌های علمی او در دهه آخر حیات وقف بر رازی‌شناسی شد، از جمله طبع «فهرست کتب الرازی» ابوریحان بیرونی (پاریس، ۱۹۳۶) و گفتارهای دانشنامه‌گی به زبانهای اروپایی، اما شاهکار وی همانا جمع و تدوین و طبع «رسائل فلسفیه» محمد بن زکریای رازی (القاهره، ۱۹۳۹) می‌باشد که در واقع جلد یکم محسوب می‌شود^(۱)، جلد دوم کتاب به طبع نرسید (همچنان به صورت دست‌نوشته مانده) چون ظاهراً پاول کراوس یکی از قربانیان نازیسم آلمان به شمار است، چه به نحوی نامعلوم در چهل سالگی ناگزیر از خودکشی در قاهره شد.

۶. سلیمان پینس (S. Pines) آلمانی محقق در تاریخ علوم و فلسفه دوران اسلامی، اشتهار وی بیشتر به واسطه کتاب «بهر ذره گسریسی اسلامی» (برلین، ۱۹۳۶) است، که متضمن نگره اتمی حکیم رازی هم می‌باشد؛ این کتاب را هم استاد محمد عبدالهادی ابوریحان با عنوان «مذهب الذره عند المسلمین و علاقه بمذاهب یونان و الهنود» (و معه فلسفه محمد بن زکریا الرازی) (القاهره، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م) به عربی ترجمه کرده، که متضمن رساله «اوتو پرتسل» درباره منشأ اعتقاد به جزء لایتجزی خصوصاً در مکتب هندی است. پینس مقالات ممتعی در زمینه تاریخ علم دوران اسلامی نوشته، اما در زمینه رازی‌شناسی هم با شادروان کراوس در نوشتن گفتار «رازی» در دائرة المعارف اسلام (طبع یکم / بریل) هنباز بود (۱۹۳۶) و نیز درباره شکوک رازی بر جالینوس سخن گفت (هفتمین همایش جهانی تاریخ علم، ۱۹۵۳) و هم گفتار بلند «رازی» را در «فرهنگ زیستنامه علمی» (ج ۱۱، ۱۹۸۰، ص ۳۲۳-۳۲۶) او نوشته است.^(۲)

1. Raziana I, *Orientalia*, N. S., t. 5, 1935, pp. 35-56; II, pp. 300-334, 358-378./ *Epitre de Bērūni repertoire des ouvrages de M.b.z. ar-Rāzi*, paris, 1936./ Opera Philosophica (Fragmentaque quae supersunt), I, Cahire, 1939.
2. *Beitrag zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936./ *First Encyclopaedia of Islam* (1913-1936), Brill, 1987, vol. VI, pp. 1134-1136./ *Inter. Cong. on the Hist. of Science*, VII, 1953, pp. 480-487./ *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1980, vol. 11 (Pi-Ru), pp. 323-326.

۷. ماکس مایرهوف (M. Meyerhof) از بزرگ‌ترین چشم‌پزشکان جهان و مورخ برجسته پزشکی اسلامی (۱۸۷۴-۱۹۴۵ م) که استاد تاریخ پزشکی در دانشگاه‌های اروپا بود، ولی همچون پاول کراوس در قاهره اقامت گزید و به تحقیق اشتغال ورزید. از جمله آثار پرشمار وی آنچه راجع به حکیم طبیب ری می‌شود، یکی «مشاهدات (سی و سه‌گانه) بالینی رازی» (ایزیس، ۱۹۳۵)، «فلسفه حکیم رازی» (فرهنگ اسلامی، ۱۹۴۱) و اشارات دیگر طی کتاب «التراث اليونانی» فی الحضارة الاسلامیه، ۱۹۴۰ می‌باشد.^(۱)
۸. گائود فروی-دمومینس (M. Gaudefroy-Demombynes) فرانسوی، استاد زبان عربی و تاریخ و ادب شرقی در پاریس، که رساله «رازی فیلسوف» را بر اساس آثار اخیر (در مجله تاریخ ادیان / ۱۹۴۱) نوشته است.^(۲)
۹. آرتور آربری (A. Arberry) انگلیسی، که کتاب «طب روحانی» رازی را به انگلیسی ترجمه کرده (۱۹۵۰) با شرح مفیدی که متضمن بخش‌هایی از «سیرت فلسفی» او هم هست؛ به علاوه آربری در کتاب «وحی و عقل در اسلام» (۱۹۵۲) هم پیرامون ابطال نگره «وحی» و اثبات «عقل» در نزد رازی بحث دقیق نموده است.^(۳)
۱۰. جورج سارتون (G. Sarton) بنیانگذار مشهور تاریخ علم (م ۱۹۵۶) که نیمه دوم سده نهم میلادی (= نیمه دوم سده سوم هجری) را در تاریخ علم «عصر رازی» نامیده، شرحی مختصر و مفید هم درباره جنبه علمی حکیم ری نوشته است.^(۴)
۱۱. سیریل الگود (C. Elgood) انگلیسی محقق و مورخ نامدار «پزشکی ایران» (۱۸۹۲-۱۹۷۰ م) که طی فصول پنجم و ششم و هفتم کتاب خود، به نحوی جامع و متین درباره دانش پزشکی رازی و آثار طبیبی او بحث کرده است.^(۵)
۱۲. پ. ه. شاد (P. H. Shad) [پورهرمزبان] که گفتار «زکریای رازی فیلسوف مادی و دهری ایران» از او در مجله «مسائل فلسفی» شوروی (۱۹۵۸) چاپ شده است.^(۶)

1. *ISIS*, 23, 1935, pp. 321-356. / *Islamic Culture*, 15, 1941, pp. 45-58.

2. *Revue de L'Histoire des Religions*, 124, 1941, pp. 142-190.

3. *The Spiritual Physicks of Rhazes*, London, 1950. / *Revelation and Reason in Islam*, London, 1952.

4. *Introduction to the history of Sciences*. vol. I, Baltimore, 1927, pp. 609-610.

5. *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951, pp. 201-208, 237-240.

6. *Vopros i Filosofii*, Moscow, 1958, No. 6, pp. 77-82.

۱۳. آلبرت زکی اسکندر (A. Z. Iskandar) مصری محقق تاریخ طب و مفهرس نسخ خطی طبی عربی، که رساله دانشگاهی او در آکسفورد به عنوان «بررسی نوشته‌های پزشکی رازی» (۱۹۵۹) بوده است^(۱)؛ اسکندر فهرست نسخه‌های خطی طبی کتابخانه «ولکام» لندن را هم تألیف کرده، که طی آن برای نخست‌بار فاش می‌گردد ابوعلی سینا کتاب *الحوای حکیم رازی* را در کتاب *القانون خود سلخ و انتحال* نموده است.
۱۴. ریچارد والتزر (R. Walzer) دانشمند آلمانی اصل استاد فلسفه یونانی و اسلامی در دانشگاه آکسفورد، که باب دوم از بهر سوم از فصل یکم کتاب «یونانی در عربی» گفتارها درباره فلسفه اسلامی او (۱۹۶۲) در باب فلسفه حکیم رازی از برجسته‌ترین پژوهشها در این خصوص است، الا این‌که استاد والتزر سعی در نشان دادن «نوافلاطونی» بودن آن نظر به صبغه یونانی داشته است.^(۲)
۱۵. هانری کوربن (H. Corbin) فرانسوی، دانشمند ایران‌شناس نامدار و استاد حکمت و عرفان ایران در دوره اسلامی، که در باب فلسفه حکیم رازی طی کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» خود فحوص بلیغ کرده و نظر عمیق ابراز نموده^(۳)؛ باید گفت استاد کوربن این کتاب را با همکاری استاد ایرانی دکتر سیدحسین نصر و استاد عربی دکتر عثمان یحیی تألیف کرده، که هم به فارسی (توسط اسدالله مبشری) و هم به عربی (توسط نصیر مروّه) ترجمه شده است.
۱۶. عبدالرحمان بدوی (A. Badavi) مصری، دانشمند حکمت‌پیشه نامدار استاد فلسفه در دانشگاه قاهره، فصل بیست و دوم «تاریخ فلسفه در اسلام» (ویرایش «م. م. شریف») را درباره «محمدبن زکریای رازی» هم از منظر فلسفی نوشته است.^(۴)
۱۷. محمد فخری (M. Fakhry) که طی گفتار «دهمین سده تفسیر عربی جهان‌شناسی افلاطون» (۱۹۶۸) در باب تأثیر جهان‌شناسی افلاطون بر اندیشه‌های گیتی‌شناخت حکیم رازی پژوهش کرده است.^(۵)

1. *A Study of ar-Rāzī's medical writings* (With selected texts and English translations), Oxford, 1959.
2. *Greek into Arabic* (Essays on Islamic Philosophy), Oxford, 1963, pp. 15-23.
3. *Histoire dela Philosophie Islamique*, Paris, 1964, pp. 194-201.
4. *A History of Muslim Philosophy*, ed. & intr. by M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963, v. I, pp. 434-450.
5. (in) *Journal of the history of Philosophy*, 6, 1968, pp. 15-22.

۱۸. ال. ای. گودمن (L. E. Goodman) دانشمندی رازی‌شناس از نسل اخیر شرق‌شناسان، که چندین گفتار مهم درباره جوانب فلسفی حکیم رازی نوشته: ۱. اخلاق اپیکوری رازی (۱۹۷۱) که گزارشی است در سنجش میان حکمت اپیکوری و حکمت رازی، ۲. معرفه الروح رازی (۱۹۷۲) که گزارش «هبوط نفس» و عمل آن در فلسفه اوست، ۳. افسانه هبوط روح در نزد رازی (۱۹۷۵) که گزارش مشروح آموزه نفس و کارکرد آن در فلسفه اوست، ۴. گفتار جامع «رازی» (۱۹۹۴) در شرح احوال و آثار و افکارش، ۵. نیز گفتار سودمندی در وصف حال و وسعت اندیشه رازی (۱۹۹۶) که تازگی دارد.^(۱)

۱۹. فرانتز روزنتال (F. Rosenthal) دانشمند اسلام‌شناس پرآوازه، که در کتاب «میراث قدیم در اسلام» (۱۹۷۵) در باب مسئله «لذت و الم» به نزد حکیم رازی، درباره «نفس» و اقسام آن با تأثیر یونانی، و راجع به مسائل طبی و محتویات الحاوی بحث کرده است.^(۲)

۲۰. جوئل کریمر (J. L. Kraemer) که در کتاب گرانیمایه «انسانگرایی در نوزایی اسلام» (احیای فرهنگی در عهد آل بویه) به ویژه طی فصل دوم (– محافل فلسفی) از شاگردان مکتب انسانگرایی حکیم رازی سخن می‌گوید، و در فصل پایانی (تحقیق در باب انسانگرایی در عصر بویان) پیرامون شخصیت فلسفی رازی به عنوان «مشعل» خردگرایی ایران بحث می‌کند. کتاب دیگر جوئل کریمر (که تازگی به فارسی ترجمه شده): «فلسفه در عصر رنسانس اسلامی» (ابوسلیمان سجستانی و مجلس او) اگرچه گزارش فلسفی پس از حکیم رازی است، مقولات اساسی فلسفه و ایستار مدنی‌اش را جای‌جای متعرض شده است.^(۳)

1. (in) *Studia Islamica*, 34, (1971), pp. 5–26./ *Philosophical Forum*, 4, (1972), pp. 26–48./ *Essays in Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani, Albany, N.Y., 1975, pp. 25–40./ *Encyclopaedia of Islam*, new edn., vol. VII (1994), pp. 474–477./ *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr & O. Leaman, London, Routledge, 1996, ch. 13, pp. 198–215.
2. *The Classical Heritage in Islam*, London, 1975, pp. 103–106, 182–83, 266, 67, 277.
3. *Humanism in the Renaissance of Islam* (The Cultural Revival during the Buyid

* * *

اما رازی‌شناسی در ایران و در میهن آن حکیم بزرگ ایرانی، اگر ما توانستیم بیست تن دانشمند برجسته اروپایی در این خصوص گزینه‌وار به فهرست آوریم*، اینک شمار برجستگان ایرانی رازی‌شناس از ده تن بیش فرامی‌رود؛ و اگر رازی‌شناسی در اروپا حسب واقع با دانشمندان پزشکی آن دیار آغاز شد، سپس سررشته بررسی‌ها به دست مورخان علم و طب افتاد، که سرانجام به اهل حکمت هم رسید؛ در ایران باید به یک کلمه گفت که در وهله اول رازی‌شناسی از «مورخ» آغاز شد و اینک به «مورخ» هم پایان می‌پذیرد، در وهله ثانی البته استادان «ادب» ولی نه هرگز متفلسف یا مدعیان «فلسفه» و حکمت؛ زیرا که فلسفه مورد ادعای ایشان تاکنون نه با علم، نه با تاریخ، نه با عالم واقع، و نه حتی با «طبیعت» که همه انسانهای عالم از آن فراخاسته و در دامان آن بالیده‌اند - یعنی - با مادر حیات بشری هم هیچ‌گاه پیوندی داشته است، و اگر آب به همان جوی می‌رود که تا حال رفته است، امروز هم پیوندی ندارد و در آینده هم نخواهد داشت. فلسفه در نزد مدعیان ایرانی‌اش، هنوز هم چیزی است ماورائی و هپروتی و هورقلیایی، و نهایتاً همان است که هزار سال پیش «شیخ‌الرئیس» اسماعیلی سر قلم رفته؛ در کمال تأسف باید گفت که حتی «ملاصدرای» پیشرفته‌تر پسین را، هم امروز از زاویه دید همان - به اصطلاح - شیخ‌الرئیس می‌نگرند. این است که خدا را شکر خوشبختانه، امر خطیر محمد زکریای رازی در دستان نیرومند مورخان واقع‌گرای ایرانی قرار گرفت، یعنی شادروان عباس اقبال آشتیانی، بعد شادروان ذبیح‌الله صفا و سپس شادروان احسان طبری، که اواخر هم دکتر مهدی محقق (ادیب و مورخ علم) بدان پرداخت.

۱. عباس اقبال آشتیانی (۱۲۷۵-۱۳۳۴ ش) استاد ادیب و مورخ و محقق ناماور ایران در دوران معاصر، نخستین رازی‌شناس و نویسنده‌ای است که هم یکی از نخستین

→ Age), 2ed., Brill, 1992./ *Philosophy in the Renaissance of Islam* (Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle), Brill, 1988.

* اینک باید دو تن دیگر را به فهرست مزبور افزود: ۲۱) محسن مهدی (M. Mahdi) با گفتاری به عنوان «ملاحظات در باب اصول رازی» (در) *Bulletin d'Études Orientales* (Ins. Fra.Damas), tome XLVII, I, 1996, pp. 145-153

۲۲) پاول والکر (P. Walker) با گفتاری فشرده اما سودمند (در) *Routledge Encyclopedia of PHILOSOPHY*, 1998, vol. 8, pp. 110-112.

مقالات وی شرح حال «محمدبن زکریای رازی»، در مجله «اصول تعلیم» (سال ۲، ش ۱، ۱۲۹۹ ش، ص ۱۳-۲۰) و پانزده سال بعد گفتار «مقام محمدبن زکریای رازی در فلسفه»، در مجله «مهر» (سال سوم / ۱۳۱۴-۱۳۱۵، ص ۶۴۹-۶۵۹) که هم اینها سپس در مجموعه «مقالات اقبال» (تهران / ۱۳۵۰، صص ۴۰-۵۴ و ۴۳۲-۴۴۱) تجدید چاپ شده است. اما کار مهم استاد اقبال در این خصوص همانا ترجمه کتاب «سیرت فلسفی» محمدبن زکریای رازی است، همراه با ترجمه مقدمه (فرانسوی) پاول کراوس بر آن که در تهران (سال ۱۳۱۵ ش) طبع و نشر یافت؛ آنگاه در سال ۱۳۴۳ ش کمیسیون ملی یونسکو در ایران، همین اثر را به مناسبت هزار و صدمین سال ولادت رازی انتشار داد (ش ۲۳) تا این که دکتر مهدی محقق دیگر بار آن را همراه با متن عربی «السیرة الفلسفیه» (طبع کراوس) و با مقدمه ای مشروح بر آن طبع و نشر کرد (تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱).

۲. دکتر محمود نجم آبادی، استاد تاریخ پزشکی در ایران و عضو انجمن تاریخ پزشکی (آلمان) که در رازی شناسی پزشکی در ایران متفرد است؛ نخستین اثر وی در این خصوص کتاب «شرح حال و مقام طبی محمدبن زکریای رازی» (تهران، ۱۳۱۸ ش) و گفتار «رازی نابغه بزرگ ایرانی» (مجله ایران امروز، دوره دوم / سال ۱۳۱۹ ش) بود؛ پس از آن دکتر نجم آبادی باز هم درباره رازی پزشک (مجله آینده، ج ۳، سال ۱۳۲۳-۲۴، ص ۶۸۶-۶۹۱) و مقام طبی رازی (مجله جهان پزشکی، سال ۱۳۲۶ و سال ۱۳۳۵) نوشت، آنگاه کتاب شناسی «مؤلفات و مصنفات رازی» را تألیف و طبع کرد (دانشگاه تهران، ۱۳۳۹) که بر روی هم فهرست ۲۷۱ عنوان اثر از برای رازی خواه مفقود یا موجود و مطبوع آنها فراموده است. وی گفتاری هم به عنوان «طب روحانی رازی» (مجله مهر، سال ۱۰ / ۱۳۴۳، ص ۹۱-۹۴) و گفتارهای دیگری هم درباره پزشکی یا صنعت کیمیا و مقام علمی رازی (هنر و مردم، و جز آن، ۱۳۴۷-...) نوشت؛ پس آنگاه که به تألیف «تاریخ طب در ایران» (جلد دوم) پس از اسلام پرداخت (سال ۱۳۵۲) بهری ویژه «رازی» مفرد ساخت (چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۲۴-۴۴۱).

۳. حسین واعظزاده (حکیم الهی) که گفتار بلند «مناظره رازی با ابوحاتم اسماعیلی» را ضمن ترجمه بخش هایی از کتاب «اعلام النبوة» ابوحاتم (که پاول کراوس در فصل ۱۱ «رسائل فلسفیه» طبع کرده) با مقدمه ای ممتع نوشت (فرهنگ ایران زمین، دفتر دوم / سال

۱۳۳۳، ص ۲۵۴-۲۷۱) که به لحاظ رازی‌شناسی فلسفی در زمان خود واجد اهمیت بود.

۴. دکتر ذبیح‌الله صفا (۱۲۹۰-۱۳۷۸ ش) استاد ممتاز ادبیات فارسی و مورخ علم و ادب ایرانی، که درباره فلسفه حکیم رازی به شرح موجز در «تاریخ علوم و ادبیات ایرانی» (تهران، ۱۳۳۵، ص ۸۱-) و با تفصیل بیشتر و به نحوی جامع و ممتنع در «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی» (دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۳۶، ص ۱۶۵-۱۷۹) پژوهش کرده، گفتاری هم به عنوان «عقاید حکمی رازی» (مجله مهر، سال ۱۰ / ۱۳۴۳، ص ۴۲۱-۴۲۷؛ ایرانیکا، ش ۱ / ۱۳۴۳، ص ۵-۱۳؛ و سالنامه کشور ایران، ش ۲۰ / ۱۳۴۴، ص ۵۷-۶۶) نوشته است؛ گزارشهای دکتر صفا درباره احوال و آثار پیروان مکتب رازی، یا دانشمندان علوم عقلی پیوسته با آن نیز جامع و مفید است.

۵. احسان طبری (۱۲۹۵-۱۲۶۷ ش) دانشمند پژوهشگر صاحب‌نظر و اثر در فلسفه مادی ایران، که از جمله مقاله‌ای در شناسایی افکار فلسفی و ماتریالیستی حکیم رازی (مجله فلسفی، نشریه بنیاد فلسفه فرهنگستان اتحاد شوروی، ش ۵، سال ۱۹۵۸) نوشته، گوید هدف مقاله این نکته بود که در قرون وسطای شرق و به ویژه ایران، جریانات قوی ماتریالیستی پدید شده و از این جهت با غرب که در دوران نظیر کاملاً تحت سلطه تئولوژی (= کلام دینی) و ایده‌آلیسم (= مینوگرایی) بوده است - تفاوت‌هایی دارد. آنگاه طبری در کتاب گرانمایه «برخی بررسی‌ها درباره جنبش‌های اجتماعی در ایران» (برلین، ۱۳۴۸ / تهران، آلفا، ۱۳۵۸) در بهر «طبایع‌یان-دهریان و اصحاب هیولی» (ص ۲۴۹-۲۶۶ / ص ۳۳۸-۳۵۸) به شرح حکمت دهری و هیولانی ایران‌شهری و رازی پرداخته، انتقادهای ناصر خسرو را هم بر آن مکتب و نظر نقل و تحلیل کرده است. باید بگویم که این اثر گرانقدر شادروان طبری را در ایران، تنی چند از سارقان ادبی (که یکی‌شان «مسلم» ساواکی بود) تحت عناوین عوام‌فرب به نام خود سلخ و انتحال کردند.

۶. دکتر حسنعلی شیبانی (...-...) استاد شیمی صنعتی در دانشکده علوم دانشگاه تهران، که بر اساس تحقیقات ژولیوس روسکا درباره دانش «شیمی» رازی، دو کتاب مهم کیمیایی وی «المدخل التعليمی» (دانشگاه تهران، ۱۳۴۶) و کتاب الاسرار (دانشگاه تهران، ۱۳۴۹) را ترجمه و تحقیق و با حواشی سودمند طبع و نشر کرد، نیز گفتار «سرچشمه دانش رازی در صنعت کیمیا» را نوشت (معارف اسلامی، ش ۶ / ۱۳۴۷، ص ۸۲-۸۵).

۷. دکتر حسین کریمان (...-...) استاد تاریخ دانشگاه ملی ایران و تاریخ‌نگار «ری» و «قصران» قدیم، در جزو رجال برخاسته از آنجا شرح حال مجمل و مناسبی از حکیم محمدبن زکریای رازی به دست داده است (ری باستان، ج ۲، تهران / ۱۳۴۹، ص ۳۵۴-۳۶۸).

۸. محمد محیط طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۷۱ ش) دانشمند محیط و متضلع در تاریخ و ادب و حکمت ایران، از جمله گفتارهای سودمند وی در همایش سالگه حکیم ری، تحت عنوان «محمدبن زکریای رازی پیشاهنگ عصر جدید تجربه» می‌باشد (دوازده مقاله، تهران، ۱۳۵۰، ص ۱۲۷-۱۴۷). استاد محیط طباطبایی پیش از آن هم در روزنامه «ایران»، مقالات متعددی در شرح حال رازی نوشته بوده؛ و یا مانند «نظری در مقاله آقای حائری» (رساله فی الأئمه رازی) در ماهنامه وحید (ج ۲، ش ۳/۱۳۴۳، ص ۶۱-۶۴).

۹. دکتر سید حسین نصر، استاد علوم و معارف اسلامی و پژوهشگر اندیشمند جهانی ایران امروز، که در شناسایی دین و دانش و حکمت و عرفان مسلمانان به مغرب‌زمین، مصدر برجسته‌ترین خدمات ممکنه بوده که اکنون نیز چنین باشد. دکتر نصر یک‌ساله استاد من در رشته علوم و معارف اسلامی بود، در خصوص ابوریحان بیرونی نوشته‌های او برایم بس گرامی است؛ اما درباره حکیم رازی بهترین و روشنگرترین نوشته‌ی وی همانا گفتار معروف «از کیمیای جابری تا شیمی رازی» است (معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۵۳، ص ۹۵-۱۰۱) که در آن نتایج تحقیقات استادش هانری گربن را هم بازتاب می‌کند؛ و نیز شرح حال موجز رازی افزون بر گزارش «سنت کیمیایی» وی که هم چگونه آن‌را به «شیمی نوین» فرارویاند (علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۹-۳۰ و ۲۹۱-۳۰۶) از نمونه‌های والای پژوهش علمی در این موضوع است.^(۱) لیکن دکتر نصر در کتاب گرانمایه دیگر خود «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹) که لابد انتظار می‌رفت یا می‌رود از «حکمت طبیعی» رازی هم در جزو متفکران اخوان‌الصفاء، ابوریحان بیرونی و ابن سینا سخن بگوید، به دلایلی دم فرو بسته و توان گفت که رازی را مشمول «توطئه سکوت» ساخته است. شاید علت این باشد که استادم دکتر نصر نسبت به حکمت دهری و مادی به طور اعم، و

1. *Science and Civilization in Islam*, pp. 196-7, 268-278./ *Islamic Studies*, pp. 87-89, 91-92.

نسبت به دین‌گریزی و پیامبرستیزی حکیم رازی به طور اخص حساسیت دارد، و گویی از این بابت بغضی در گلوی اوست که این از سیره حکیمان به دور باشد؛ وگرنه چه سبب دارد که به قول انجیل «چون است که خس را در چشم برادر خود می‌بینی، اما چوبی که در چشم خود داری نمی‌بینی» (متی، ۱۰ / ۲-۴) و از کجا که ابوریحان بیرونی در علم طبیعی سرآمدتر از حکیم ری بوده است؟ ولی در نگاه دکتر نصر چون گویا بیرونی طبیعت را «صنع» الهی می‌دانسته، در حالی که رازی آشکارا اعتقادی به ابداع و خلق و صنع نداشته، توفان خشم و کینه استاد الهی و مینوگرای ما را برانگیخته، بدین‌سان او را در جزو متفکران طبیعی ایران لایق تحقیق ندیده است.

۱۰. دکتر مهدی محقق، استاد ادب فارسی و حکمت و کلام شیعی و مورخ علم ایرانی، که رازی‌شناسی در ایران یکسره با نام او پیوند یافته است؛ گفتارهای او به عنوان «رازی در آثار بیرونی، رساله بیرونی در فهرست کتابهای رازی، تجدید نظر در نام یکی از کتابهای رازی، مقام فلسفی محمد بن زکریای رازی» (بیست گفتار، تهران، ۱۳۵۵) و جز اینها که بیشتر به ویژه در «مجله دانشکده ادبیات» (دانشگاه تهران) چاپ شده بود، سپس جزو ابواب و فصول کتاب گرانقدر «فیلسوف ری» (تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹) گردید. به علاوه هم دکتر محقق یکی «فهرست کتب الرازی» بیرونی با «فهرست کتابهای بیرونی» (طبع کراوس) و رساله «المشاطه» غضنفر تبریزی را طبع و ترجمه کرد (۱۳۶۶) و دیگر کتاب «السیرة الفلسفیه» رازی (طبع کراوس، ترجمه اقبال) را با مقدمه‌ای مبسوط از نو چاپ کرد (۱۳۷۱) و هم کتاب «الشکوک علی جالینوس» رازی را با مقدمات و تعلیقات فاضلان طبع و نشر نموده (۱۳۷۲) و باز هم گفتاری ویژه شرح حال رازی در مجموعه «خورشیدسواران» (تهران، ۱۳۷۱) نوشته؛ آخرین اثر وی همانا کتاب «الدراسة التحلیلیه، لکتاب الطب الروحانی للرازی» (به زبان عربی و فارسی و انگلیسی) می‌باشد، که همراه با متن‌های مخطوط و مطبوع کتاب و مقدمات و فهارس است (دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۷۸).

□ در ذیل بر رازی‌شناسان خارجی و داخلی ایران، پنج تن را شایان ذکر می‌دانیم:

۱. محمدسعید شیخ لاهوری، با کتاب «مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی»، ترجمه مصطفی محقق داماد (تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹) که از آن بهره برده‌ایم.
۲. فرات فائق عراقی، با کتاب «ابوبکر الرازی حیات و آثار» (بغداد، ۱۹۷۳) که تاکنون آن را ندیده‌ایم.

۳. علی هاشمی، باگفتار «محمد زکریای رازی» (در) ماهنامه کاوه جدید آلمان (ش ۶ / ۱۳۴۷، ص ۲۱۱-۲۱۷) که ندیده‌ایم.
۴. محمد وحید دستگردی، باگفتار «محمد زکریای رازی» (در) ماهنامه ارمغان (سال ۳۸ / ۱۳۴۸، ص ۲۷۳-۲۸۳ و ۳۸۱-۳۸۵) که ندیده‌ایم.
۵. علی اصغر حلبی، باگفتار «زندگانی و شخصیت علمی محمد زکریای رازی» (در) مجله تلاش (ش ۱۷ / ۱۳۴۸، ص ۶۲-۷۲) که هم ندیده‌ایم.

II

(فصل دوم)

روش شناسی

۱. قیاس منطقی.
۲. استقرام تجربی.
۳. منطق جدلی.
۴. نقد موضوعی.
۵. نقل سندی.

منطق عملی رازی همان روش‌شناسی (Methodology) جاری در فلسفه علمی اوست، که حاصل علم اثباتی (Positivistic) یا مذهب تحصّلی می‌باشد؛ و اختلاف مشرب فلسفی او با حکمائی چون ابواسحاق کندی و به ویژه با ابونصر فارابی، هم در این است که مذهب آنان «تعقلی» (Rationalism) بوده؛ ولی این هرگز بدان معنا نیست که روش رازی لابد غیرتعقلی باشد، بلکه برعکس، فلسفه نظری وی علی‌الاصول مؤسس بر «عقل» و خردگراست، چنان‌که حکمت طبیعی او مبتنی بر «تجربه» و تحصّلی باشد. بیرونی در پایان فهرست کتابهای رازی گوید که: نگره‌ها درباره «علم» سخت گونه‌گون است، هم از آغاز در نوپدیدی یا دیرینگی آن سخنها گفته‌اند. صاحبان نظر در قول نخست (نوپدیدی آن) گویند حصول بر فنون امری توفیقی است، این‌که یکایک آنها را پیامبری تعلیم داده و مردم بر آنها وقوف یافته‌اند. اما نگره دیگر بر آن است که بسا «عقل» آدمی آنها را با قیاس ادراک نموده، چندان‌که یک شناخت همگانه از آنها در غریزه آدمی راسخ گشته است... صاحبان تجربت در این خصوص حتی برخی از جانوران را هم داخل در معرفت عقلی حسب قیاس دانسته‌اند...؛ پس آنگاه «قیاس» مبدأ تسلسل امر شد، آزمونها و تجربتها پیوستگر و هم جداگر آن گردید؛ طی درازنایی زمان نسلهای پیاپی آنها را به بار آوردند، که هم آثار گذشتگان به آیندگان انتقال یافت؛ چندان‌که مراتب رشد و تکامل و ثمربخشی آنها تا بدین حد رسید، که قواعد علوم و اعمال آدمی اینک به نزد ما گرد آمده است.^(۱)

در جای خود (طی فصول آتی) مکرر خواهد شد که رازی را در «علم تجربی» (Experimental/Empirics) پیشتاز، و بر فرانسیس بیکن پدر علم تجربی مقدم و نیز بر پیروان او مؤثر دانسته‌اند؛ از آن‌رو که روشهای استقرایی را در طبیعت پژوهی کار بسته و

۱. فهرست کتابهای رازی، طبع دکتر محقق، ص ۱۸-۱۹.

استوار ساخته، که البته این امر را ملازم با ایستار ارسطوستیزانه رازی ارزیابی کرده‌اند؛ چون معلّم اوّل واضح روشهای «قیاس» منطقی، چنان‌که در ارغنون (= آلت فکر) هم بدان امر بوده است. ولی این استنباط در مورد رازی صحیح به نظر نمی‌رسد، چه ارسطوستیزی وی صرفاً در مسائل حکمت طبیعی (حرکت، زمان، ...) یا به ویژه در خصوص مابعد طبیعی (قدم عالم، علل غائی، ...) بوده است؛ در باب قیاسات منطقی باید گفت که رازی نه تنها با ارسطو مخالف نبوده، بلکه او را ستوده و هم بر روش او تألیف نموده یا شرح نوشته است. به طور کلی، گویند که اندیشه‌های چندگونه رازی به نوعی، همانا علم نوین سده‌های ۱۶ و ۱۷ (م) را در ذهن تداعی می‌کند؛ هرچند که به سبب مخالفت با زوائد هندسه (- یعنی ریاضیات) نتوانسته است فیزیک «تجربی» خود را به طریق «ریاضی» هم تبیین کند.^(۱) اما موضوع «شک» اسلوبی در معرفت ملازم با روش‌شناسی تجربی-عقلی، اصولاً عصر رازی را دوره ظهور شکاکیت و نسبی‌انگاری ارزشها دانسته‌اند؛ چنان‌که مانوی‌مآبان نامداری چون برزویه پزشک ایرانی، پاول پارسی حکیم منطقی و سلمان پاک (فارسی) را پیشاهنگان شکاکیت (- تکافوی ادله) شمرده‌اند، که تابعان ایشان همانا ابن‌مقفع و ابوعیسی و راق و ابن‌راوندی و حکیم رازی بوده‌اند.^(۲)

هم در این موضوع رازی از نخستین کسانی است که مسئله «تردید» را در جزئیات طب و حکمت یونانی، با صراحت اما با نهایت احتیاط علمی مطرح ساخته است؛ چنان‌که در آغاز «شکوک» خود بر جالینوس گوید: «صناعت طب و فلسفه تسلیم به رئیسان و قبول گفتار آنان و مساهلت و مسامحت نمی‌پذیرد، فیلسوف از شاگردان و دانشجویان خود این تسلیم انتظار ندارد؛ چنان‌که جالینوس خود کسانی را تویخ کرده است، که عقاید و گفتار خود را بدون دلیل و برهان به پیروانشان تحمیل می‌کنند».^(۳) شک اسلوبی رازی که مقرون با نقد موضوعی است، دامنه آن به جز از طب و فلسفه تا حدود ادیان هم گسترش یافته؛ توان گفت که وی مبرّزترین فیلسوف انتقادی به شمار می‌رود، که مراتب اجتهاد وی کمترین تقلید و تبعیت از غیر را بر نمی‌تابد. در پاسخ به ابوحاتم

۱. س. پینس (در) معارف، ش ۴۰/ فروردین- تیر ۱۳۷۶ (ترجمه هاشمی‌پور)، ص ۲۵ و ۲۸.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه (جوئل کرم)، ترجمه سعید حنایی، ص ۲۳ و ۲۶۸.

۳. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۱.

اسماعیلی که از سر تسلیم و تمکین، برحسب خصلت «تقلید» خود بر او خُرده گرفته است، که چرا با پیشینیان در ایراد شکوک چنین مخالفت ورزیده؛ گوید که گذشته از حصول بر علم متقدم بدین کار، متأخر یاد می‌گیرد چیزهای دیگر هم با کثرت بحث و نظر دریابد.^(۱) هم از این‌روست که پسینیان او را به سبب عدم تبعیت و «تنقید» از ارسطو نکوهیده‌اند، قاضی صاعد به تلویح گوید که صواب آن بود فلسفه وی را (به جای تنقید) «تنقیح» می‌نمود^(۲)؛ و همگان استقلال رأی و روش (-براعت) او را خاطر نشان کرده‌اند، چندان که در مقایسه با عصری که در آن می‌زیست، او را نیرومندترین و آزاداندیش‌ترین متفکر در دنیای اسلام، حتی در سراسر تاریخ تفکر بشری دانسته‌اند؛ چه هم به مثبت یک راسیونالیست (= خردگرایی) محض، به قدرت عقل بی‌نهایت اعتماد و اطمینان داشت، از هر نوع پیشداوری به دور و در اظهار عقاید دلیر بود.^(۳)

خردگرایی حکیم رازی که آوازه جهانی یافته است، طی بهره‌های چندی در فصول آتی مورد بررسی خواهد شد، گذشته از بیانیۀ «فضیلت عقل» به لحاظ نظری، باید گفت کتاب «میزان‌العقل» (= ترازوی سنجش خرد) را هم از جهت عقل عملی نوشته، که هشتصد سال پیش از دکارت فرانسوی ظاهراً در همان مضمون رسالۀ مشهور وی (-روش کاربرد عقل) بوده است. اینک در این فصل «روش‌شناسی» علمی رازی در حکمت طبیعی و الاهی، ذیلاً طی بهره‌های (۱) قیاس منطقی، (۲) استقراء تجربی، (۳) منطق جدلی، (۴) نقد موضوعی، (۵) نقل سندی، به اجمال و اختصار اشارت می‌رود:

۱. اعلام‌النبیة، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۲.

۲. التعریف بطبقات الامم، چاپ تهران، ص ۱۸۷.

۳. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۶۳۲ و ۶۳۳.

۱. قیاس منطقی

حکیم رازی نگره‌های «پیشدرآمد فلسفه» را (که فقط در دیباچه یک نسخه خطی کهن طب روحانی آمده) سه تا - یعنی - ورود به فلسفه را بر سه طریق یاد کرده، که یکی همانا صناعت منطق است.^(۱) از طرف دیگر، در بحث مفصلی که (در جای خود خواهد آمد) راجع به اتحاد طبیب و فیلسوف در شخص واحد (- حکیم) از دیرباز و نیز به موجب کتاب جالینوس: «فی ان الطیب الفاضل یجب ان یکون فیلسوفاً» (= در این‌که پزشک دانشور بایستی فیلسوف باشد) آمده است که پزشکان بایستی «منطق» بدانند؛ حتی دانشمندان پزشکی وقتی می‌خواستند درباره طب بنویسند، مقدمه کتاب را درباره فلسفه قرار می‌دادند، پس شمتی هم از منطق بیان می‌کردند؛ از آن‌رو که پزشکی به مثابت «علم» پیرو قوانین منطق مطمح نظر بود^(۲)، چندان‌که هم به قول رازی: «هرکس که به امور طبیعی و علوم فلسفی و قوانین منطقی عنایت نرزد... در علم او و به ویژه در فن پزشکی او تردید باید کرد».^(۳) نظامی عروضی هم در مقاله چهارم (در علم طب و هدایت طبیب) گوید که طبیب تا منطق نداند حکیم النفس نبود...؛ و تا طبیب منطق نداند و جنس و نوع نشناسد، در میان فصل و خاصه و عرض فرق نتواند کرد؛ پس علت نشناسد و چون علت نشناسد، در علاج مصیب نتواند بود...^(۴) بدیهی است که از برای حکیم رازی، دانستن منطق هم به موجب فن پزشکی، و هم به ضرورت «مدخل» بر فلسفه بوده، چنان‌که خود هر دو بایست را یاد کرده است.

هم‌چنین پیداست که مراد از «منطق» مطلقاً روشهای قیاسی است، این طریق از برای

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

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

۳. عیون الانبیا فی طبقات الاطباء، بیروت، ص ۴۲۰.

۴. چهار مقاله، طبع قزوینی-معین، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

فلسفه یا تفکر فلسفی - که در حکم پیشدرآمد بر آن یاد گردیده - اصولاً واجب و ضروری باشد؛ ولی باید دید که وجوب آن از برای طبیب، هرچند که پیشتر ضرورت امر برای آنان یاد شد، لزوماً تا چه حد و چقدر و چگونه می‌باشد. به طور کلی، از زمان جالینوس سه مکتب مهمّ طبّی وجود داشته: یکی اصحاب قیاس (Dogmatism) که تحت تأثیر افکار ارسطویی بودند، دوم اصحاب تجارب (Empiricism) که مؤسس این مکتب «سراپیون» اسکندرانی بود و با آراء بقراط و اصحاب قیاس شدیداً مخالفت می‌ورزیدند، سوم اصحاب حیل (Methodism) که پیروان اسکلیادس در روم بدین مکتب نسبت یافته‌اند.^(۱) ابوریحان بیرونی (در فهرست کتابهای رازی) سخن «یحیی نحوی» را نقل می‌کند، مبنی بر این‌که پایه طبّ اساساً بر «تجربه» بوده باشد؛ اما به قول اسحاق بن حنین مکتب اسکلیائی (یونان) «تجربه» را به تنهایی خطرناک، «قیاس» را هم به تنهایی نادرست دانسته؛ جمع میان تجربه و قیاس را روش درست یاد کرده، بقراط حکیم نیز همین صنعت قیاس و تجربه را توأم تأیید و تقویت نموده است.^(۲) مسعودی بغدادی به شرح از یک جلسه گفتگو میان حکیمان و طبیبان، در زمان خلیفه الواثق (۲۲۷-۲۳۲ هـ) راجع به اصول طبّ یاد کرده، این‌که آیا روش‌شناسی پزشکی تجربی است یا قیاسی؛ و از جمله علمای حاضر در مجلس «بختیشوع، ابن ماسویه، حنین بن اسحاق» و جز اینان بوده‌اند، که خلاصه مذاکرات ایشان از این قرار است: (۱) گروهی روش‌شناسی پزشکی را فقط «تجربه» دانند، که معرفت حاصل از تکرّر حسّ نسبت به محسوس باشد، هم این‌که تجربه بازگرد به مبادی (طبیعی) چهارگانه می‌باشد. (۲) گروهی که آسان‌سازی کار پزشکی را با شگردها (حیل) در بازگرد بیماریها به اصل آنها دانند، یونانیان پیشین از جمله معروف به «اصحاب طبّ حیلی» باشند. (۳) اما اصحاب قیاس که روش‌شناسی ایشان، هم مبتنی بر مقدمات اولیه - یعنی - شناخت طبایع ابدان و اعضاء و افعال آنهاست، شرایط آب و هوا و کار و زندگی و خوراک و آشام، به طور عمده در بیماریها و درمان آنها مطمح نظر قرار گیرد.^(۳)

جالینوس، گذشته از کتاب «التجربة الطیبیه» (= آزمایش پزشکی) که در آن حجّت‌ها و

۱. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۳۳۵.

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۱۶۲، ۱۶۸ و ۱۶۹.

۳. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۴، ص ۳۷۷-۳۷۹.

برهان‌های اصحاب تجارب و اصحاب قیاس علیه یکدیگر بیان شده، در بهر آتی (استقراء تجربی) از آن سخن خواهد رفت، یک کتاب مستقل هم به عنوان «برهان» (در ۱۵ مقاله) در باب قیاسات منطقی داشته، که آنچه در این روش ضروری است طی آن بیان نموده، و گفته است غرض ارسطو هم در کتاب چهارم خود در منطق همین بوده باشد. جالینوس در این کتاب بر قیاس‌هایی که در برهان مورد نیاز است اکتفا نموده، بدین گمان که آن قیاسها در طب و غیرطب مفید و قیاسهای دیگر را حذف کرده؛ در حالی که به قول ابن‌میمون (در ردیه خود بر جالینوس) قیاسهای وی اصلاً برهانی نیست و آنچه را هم که در صنعت طب نافع است یاد نکرده، بدین گمان که نیازی بدانها نباشد و ارسطو و دیگران هم عمر خود را در اشتغال بدانها تباه ساخته‌اند. لذا ابونصر فارابی هم (در کتاب القیاس خود) گوید که جالینوس قیاسهای ممکنه و مختلطه را حذف کرده و بر قیاسهای مطلقه اقتضار نموده، در حالی که قیاسهای برهانی ضروری‌اند نه وجودی و آنچه در طب و در بیشتر فنون دیگر هم سودمند است همان قیاسهای ممکنه و مختلطه باشد.^(۱) حکیم رازی نیز (در شکوک بر جالینوس) کتاب البرهان وی را مورد انتقاد ساخته، گوید که اگرچه این کتاب پس از کتابهای آسمانی در نزد من گرامی‌ترین و سودمندترین کتاب است، صرفاً به لحاظ امر حق باید گفت که نگره وی درباره حدوث و قدم عالم، طی گفتار چهارم با آنچه پیشتر بیان نموده (در التجربة الطیبیه) مغایرت دارد و تناقض‌آمیز است.^(۲) البته ایراد رازی - پیداست که - بر نحوه قیاسهای منطقی «برهان» جالینوس نیست، خود رازی هم یک کتاب البرهان به تأسی از وی داشته (در دو مقاله که اولی هفت فصل و دومی دوازده فصل بوده) لابد درباره قیاسهای منطقی ضروری که برجای نمانده است.^(۳)

هفت اثر دیگر را ابوریحان بیرونی جزو «منطقیات» رازی یاد کرده است^(۴): (۱) المدخل الی المنطق (= درآمد بر دانش منطق) که جالینوس هم بدین عنوان کتابی داشته، در زمان رازی ترجمه‌های سریانی و عربی آن در دسترس بوده؛ اما عنوان اثر خود به مفهوم همان «ایساغوجی» ارسطوست، گویند که رازی در کتاب خود از شرح

۱. فیلسوف ری، ص ۳۱۲، ۳۶۴-۵ و ۳۶۶.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۳-۴.

۳. فیلسوف ری، ص ۹۲ و ۱۳۷.

۴. فهرست کتب الرازی، ص ۱۱-۱۲.

فورفوربوس صوری بر آن بهره برده است.^(۱) (۲) جوامع قاطیغوریاس (= گزیننده‌های «مقولات») ارسطو، که از جمله حکیم رازی شرح کرده است. (۳) *جُمَل معانی باریرمیناس* (= گزیننده‌های «عبارت») ارسطو، که هم از جمله حکیم رازی شرح کرده است. (۴) *جمل معانی انالوطیقا* (= گزیننده‌های «قیاس») ارسطو، که «تحلیل» اول و شامل تمام قیاسات حملیه است، انالوطیقا (تحلیل) ثانی همان «برهان» باشد، که پیشتر کتاب آن (البرهان) از رازی یاد شد.^(۲) (۵) *کیفیة الاستدلال* (= چگونگی استدلال) که گویا اسلوب خاصی در این امر رعایت می‌کرده است. (۶) *قصیدة فی المنطقیات* (= چکامه‌ای در دانش منطق) که گویا از نخستین «أرجوزه» های علمی بوده است.^(۳) (۷) *فی المنطق بالفاظ متکلمی الاسلام* (= در منطق به الفاظ متکلمان اسلام) که تمام آنچه مورد نیاز است در آن یاد کرده، برمی‌آید که متکلمان اسلامی الفاظ خاصی در منطق به کار می‌بردند، تا از نسبت به الحاد و تکفیر در صورت به کار بردن الفاظ یونانی برکنار بمانند. به علاوه، این کتاب از چند جهت قابل توجه و لازم به تفسیر است، اجمالاً این که دلیل تسامح متکلمان اسلامی (سنّی-شیعی) نسبت به فلسفه - به اصطلاح - الحادی رازی یکی همین قضیه بوده، چنان که باز کتاب دیگرش «اشفاق» (= دلسوزی) بر آنان هم خود دلیل دیگری بر این موضوع باشد؛ و نیز مبین مواضع مستقل غیر یونانی مآبی رازی است، که با ایستار متکلمان اسلامی (از جمله بعدها غزالی) مشترک می‌باشد.

ابوریحان بیرونی پس از بیان ضرورت افزار سنجش کلام، که آدمی آنرا یافته و همانا «منطق» نام دارد؛ گوید اما از آنجا که منطق منسوب به ارسطوطالیس است، در اندیشه‌ها و اعتقادهای او چیزهایی دیده‌اند که با اسلام موافق نیست؛ و این بدان جهت است که در زمان وی یونانیان و رومیان ستاره و بُت می‌پرستیدند، پس او هرچه گفته بنا بر دید و اندیشه خود نه بنابر دینی گفته است. آری، منطق به الفاظی نوشته شده که همانند الفاظ یونانیان است، عبارت آن جز عبارتی است که میان اهل زبان متداول است؛ موضوع آن باریک و لطیف است، دریافت آن بر مردمان دشواری دارد، به همین جهت از آن روگردان می‌شوند. اکنون ما می‌بینیم که در جدل و اصول علم کلام و اصول علم فقه،

1. *Die Arabischen Übersetzungen...* (Steinschneider), p. (136).

۲. تاریخ الحکماء، ص ۳۵ و ۳۶ / فیلسوف ری، ص ۹۰-۹۱ و ۱۳۷.

۳. التراث الیونانی (مقاله گلدزیهر)، ص ۱۶۷ / فیلسوف ری، ص ۹۲-۹۳ و ۱۴۱.

همین منطق را با الفاظ متداول خود به کار می‌برند و هیچ نسبت به آن بیزاری نمی‌نمایند؛ ولی چون از کلماتی مسانند «ایساغوجی» و «قاپیغوریاس» و «باری ارمینیاس» و «انولوطیقا» در برابر ایشان یاد شود، روی ترش می‌کنند و گویی می‌خواهند جان از تن ایشان بیرون آرند؛ و حقّ با ایشان است و گناه از مترجمان باشد، چه اگر نامها را به عربی برمی‌گرداندند (و به جای آنها کلمات) مدخل و مقولات و عبارت و قیاس و برهان می‌آوردند، همگان به پذیرفتن آن شتاب می‌ورزیدند و از آن روی بر نمی‌تافتند».^(۱)

بدین سان، اهمیت کارستانی که حکیم رازی کرده، آن هم با فضل تقدّم شگفت‌انگیز دانسته می‌آید. اما این که ابتکار در این امر به امام محمد غزالی نسبت پیدا کرده، که کتابهای «محک‌النظر (فی المنطق) و معیارالعلم، القسطاس المستقیم و یا مقدمه المستصفی (فی الفقه)» را هم در این معنا نوشته، لیکن با تغییر الفاظ و مصطلحات که برای علماء و فقهای اسلام مألوف باشد؛ ما تردیدی نداریم که مثل بعضی موارد و مطالب فلسفی هم، قطعاً متأثر از فیلسوف ری بوده است.^(۲)

۱. تحدید نہایات الاماکن، طبع بولگاکوف، قاهره، ص ۲۸-۲۹. / ترجمه فارسی (احمد آرام). ص ۷-۸.

۲. نک: فیلسوف ری، ص ۹۱-۹۲ و ۱۴۵.

۲. استقراء تجربی

دانسته است که «استقراء» (induction) یکی از سه قسم حجّت و استدلال (قیاس، استقراء، تمثیل) و برخلاف «قیاس» (از کلی به جزئی رسیدن) مطالعه امور جزئی که راه به یک نتیجه کلی می برد؛ هر چند گفته اند که این گونه استدلال به لحاظ منطقی افاده یقین کامل نمی کند، اما هر قدر تعداد جزئیات مورد مطالعه بیشتر باشد، آن حکم کلی به یقین نزدیک تر خواهد بود. تجربه (Experience) که قدامت در تعریف آن گفته اند «مشاهده در جزئیات چیزی و حکم بر کلیات آن به امری که در آن جزئیات صادق آید» (فارابی) برخلاف استقراء افاده یقین کامل کند، چه تصدیقی که به «تجربه» حاصل آید، گویی آمیخته ای از قیاس و استقراء فلذا حکم آن معتبر باشد.^(۱) یک چنین استقراء تجربی هم به تعبیر قدامت ما «اعتبار» (Experimentum) نام دارد، روشی نوین در تحقیق علمی طی تاریخ دگرگشت اندیشه انسانی، که تنها پس از عصر جنبش فرهنگی در اروپا آغاز گردیده؛ و بیشترین فضل در پیدایی آن از آن محقق انگلیسی فرانسویس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) دانسته آمد، چون کتابهای چندی برای مشخص نمودن راههایی که لازم است در پژوهش علمی، از جهت وصول به حقایق پیموده شود ساخته است. لیکن «بیکن» صاحب استقراء هر چند که در ستایش از شیوه خود سخن را به درازا کشانده، خود او هرگز بر این ضابطه اقدام به تحقیق نکرده است. اما کاری که اروپائیان در انقلاب علمی با بنیاد علوم و معارف جدید در قرن شانزدهم کردند، حکیم رازی در سده نهم و ابوریحان بیرونی در سده دهم (م) کرده بودند؛ بدین معنا که مواریث قدیم را - اعم از علوم عقلی یا نقلی - نخست به دیده تردید و انکار نگریسته، آنها را در بوتۀ عدم قبول می گذاشتند تا خلاف آن به دلیل قاطع معلوم شود، آنان تا وقتی که خود شخصاً ژرفش و پژوهش نمی کردند - مطلبی را نمی پذیرفتند.^(۲)

۱. فرهنگ اصطلاحات منطقی (دکتر محمد خوانساری)، ص ۲۲ و ۵۰.

۲. رش: ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۴۸-۴۹.

دانسته است که پایه استقراء علمی و تجربه عینی یا اعتبار، همانا «مشاهده» (Observation) است که بیرونی دقیق‌ترین و جامع‌ترین تعریف از آن‌را، همچون رکن اساسی روش استقرائی در پژوهش‌های طبیعی و اجتماعی فرانموده: «راستی که گفته‌گوینده "شنیدن کی بود مانند دیدن" چه درست است؛ زیرا که مشاهده همانا ادراک عینی نگرنده است نمود مورد نظر را در زمان وجود و مکان حصول آن...»^(۱) باید افزود که بیرونی در این تعریف، هر دو قسم مشاهده - یعنی - «منفعل» (به عبارت «در زمان وجود») و «فعال» (به عبارت «در مکان حصول») را به مراتب جامع‌تر و مانع‌تر از آنچه علمای اثباتی روش‌شناس اروپایی به دست داده‌اند، در یک‌جا و کلی‌تر بیان کرده است. البته رازی و بیرونی بر حسب روش‌های مقتضی در علوم مختلف، علاوه بر استقراء و مشاهده یا تجربه از «قیاس» هم استفاده کرده‌اند؛ منتها چنان‌که در بهر پیشین (- قیاس منطقی) گذشت هم بر طبق تعریف بیرونی از قیاس، همانا تجارب و اعتبار از برای آن به مثبت مبداء تسلسل اندیشه موصل و مفصل باشد.^(۲) به طور کلی، روش‌شناسی حکیم رازی پایه بر تجربه و قیاس همبر و هر دو با هم دارد، چنان‌که یکی از سخنان کوتاه او حاکی است: «هرگاه طبیب بر تجربه‌ها بدون قیاس و مطالعه کتب بسنده کند، خواری و فروپایگی او بوده باشد».^(۳) اما همان‌طور که در بهر پیشین (- قیاس منطقی) گذشت، گروهی صرفاً قائل به اصالت «تجربه» مخالف با قیاس بودند؛ چنان‌که جالینوس در کتاب «تجربه طبی» خود، آنجا که از طرف اصحاب قیاس به رد اصحاب تجارب پرداخته، گوید آنان چیزی را که چند بار دیده‌اند «تجربه» می‌خوانند، اعتراف هم دارند که یک بار دیدن صنعتی نیست - یعنی - حجیت علمی ندارد. بنابراین، آنچه از غیر صنعتی ترکیب شود، نیز غیر صنعتی است که آنان این برهان را نمی‌پذیرند؛ زیرا آنان خود اقرار دارند که از تعالیم (نظری) اجتناب می‌کنند، در حالی که علم منطقی یکی از آنهاست.

اما مناظره بین قیاس‌گرایان و تجربه‌گرایان مفصل است، جالینوس کتاب «التجربة الطبیة» (= آزمایش پزشکی) را در یک مقاله، متضمن حجّت‌ها و براهین اصحاب تجارب و اصحاب قیاس علیه یکدیگر نوشته؛ این کتاب را حنین بن اسحاق از برای حکیم «بختیشوع» اهوازی به سریانی ترجمه کرده (متن یونانی آن نامانده) و حییث‌بن

۱. تحقیق ماللهند من مقوله فی العقل او مردوله، چاپ هند، ص ۱.

۲. عیون الانباء، ص ۴۲۱.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۵۰.

اعسم ترجمان آنرا به عربی ترجمه نموده، که ریچارد والترز متن عربی را با ترجمه انگلیسی کتاب طبع کرده است.^(۱) جالینوس در این کتاب با استناد به گفتار پیشینیان از پزشکان و فیلسوفان، اظهار می‌دارد که فن طب در آغاز امر به وسیله قیاس و تجربه با هم استخراج شده، هر کس که هر دو را به کار بندد خوب می‌تواند به در مانهای پزشکی بپردازد. آنگاه وی خود را از معرکه آراء بیرون تصور می‌کند، محکمه‌ای بین صاحب‌القیاس و صاحب‌التجربه در کتاب تشکیل می‌دهد، که هر یک از طرفین دعوی در محضر قاضی به اقامه دلیل و دفاع از خود می‌پردازد (گزینه کوتاهی از این مناظره را دکتر محقق در کتاب فیلسوف ری، ص ۳۳۵-۳۴۰ نقل کرده است). هم بر این پایه است که رازی یکی از شکوک معروف خود بر جالینوس را، در «توقف» وی نسبت به مسئله حدوث عالم همچون «أغلوطة» ای وارد کرده، یعنی همان ایراد (توقف) که بر همین موضوع در گفتار چهارم «البرهان» وی گرفته است؛ پس آنگاه متألهان اسلامی مانند ابو حامد غزالی در نسبت توقف به جالینوس، جملگی تحت تأثیر حکیم رازی بوده‌اند و اقوال همگان به وی باز می‌گردد.^(۲) اما مراد جالینوس از مناظره مزبور بین اصحاب قیاس و تجربه، آماده کردن ذهن خواننده برای تشخیص فرقه «فاضله» از آن دو باشد؛ چه این که وی هم بدین قصد دو کتاب مجمل و مفصل برای دانشجویان نوشته، یکی همان کتاب «فی فیرق الطب للمتعلّمین» (= درباره مکتبهای پزشکی برای دانشجویان) که حنین بن اسحاق ترجمه کرده؛ طی آن به نقل و نقد آراء سه فرقه مهم طبّی (اصحاب‌التجارب، اصحاب‌القیاس، و اصحاب‌الطب‌الحیلی) پرداخته آمده، این کتاب را محمد سلیم سالم ویراسته و چاپ (قاہره/ ۱۹۷۸) کرده است.^(۳)

باری، نگره‌های طبیعی مبتنی بر روش تجربی، چنان‌که پینس می‌گوید تلویحاً بر این نکته دلالت دارند، که این فیلسوفان گهگاه گرایش خاصی به تبیین‌های مکانیستی داشته‌اند. این امر واقع که آنان علل غایی (ارسطو) را مگر در یک مورد مهم و استثنایی (عقول مجرّده و محرک اول) از چارچوب طبیعیات ارسطویی خارج کردند. آشکارا با

1. *Galen on Medical Experience*, ed. & tr. by: R. Walzer, Oxford University, 1944.

۲. الشکوک علی جالینوس، مقدمه (محقق)، ص ۵۵-۷۵ و ۶۶-۷۵. فیلسوف ری، ص ۳۲۴-۳۲۵، ۳۲۴-۳۲۵، ۳۴۰، ۳۴۴ و ۳۶۶.

۳. فیلسوف ری، ص ۳۳۶. الشکوک، مقدمه، ص ۷۶.

نکته مزبور موافقت دارد.^(۱) یک مورد پیشین از خیال‌پردازی‌های راجر بیکن (۱۲۲۰-۱۲۹۲ م) و تجربه‌گرایی دوران جدید در اروپا، از جمله حکایاتی است که علت اصلی اقبال عباسیان و برمکیان و نیز خاندان فاطمی در مصر، همانا به هنر کیمیاگری جابرین حیان صوفی بوده است.^(۲) اما در خصوص فرانسیس بیکن پدر تجربه‌گرایی که مکرر اشاره رفت، غالب مورخان علم و فلسفه اصولاً به ناسازگاری ذاتی علم ارسطویی با علم جدید اشاره کرده‌اند؛ و روی آوردن بنیانگذاران علم جدید را به مفاهیم غیرارسطویی، نه یک تصادف تاریخی که همانا ضرورت ذاتی علم جدید دانسته‌اند.^(۳) خود بیکن که قائل بود «تاریخ استقرایی و تطبیقی بایستی جایگزین تاریخ نقلی شود»، هم از جمله در تعریف اسلوب و درک خویش از علم - که با درک مدرسی‌گرایانه تفاوت بین دارد، چنین گفته است: «علم‌گویی هر می است که قاعده منحصر آن تاریخ و تجربه است، لذا بایستی که فلسفه طبیعی تاریخ طبیعی باشد؛ نزدیکترین طبقه به این قاعده عبارت است از فیزیک، و نزدیک‌ترین طبقه به رأس هرم همانا مابعد طبیعت است».^(۴) سخنی از کارل مارکس درباره بیکن (صاحب‌الاستقراء) به عنوان کریستف کلمب جهان علم نقل کرده‌اند، که او را بنیانگذار واقعی مکتب مادی در انگلستان و سرپای علم تجربی معاصر دانسته؛ گوید که طبیعت‌شناسی در دیدگان وی دانش واقعی است، فیزیک که مبتنی بر تجارب حسی باشد خود مهم‌ترین بخش طبیعت‌شناسی است. مرجع وی از جمله دموکریتوس با نگره اتمی بود، که هم موافق با آموزش بیکن حس را عاری از خطا و منبع دانش می‌دانست؛ چه علم همانا دانش تجربی است که خود عبارت از انطباق اسلوب عقلی بر معلومات حسی است، استقراء و تحلیل و مقایسه و مشاهده و تجربه همگی شرایط عمده یک اسلوب عقلی می‌باشد.^(۵)

پینس، از جمله کسانی است که رازی را حسب موارد مشخص و هم‌اندیشی‌ها، با فرانسیس بیکن برسنجیده که هر دو نسبت به واقعات امور درک یکسان دارند؛ و در جای

۱. نشریه معارف، ش ۴۰/سال ۱۳۷۶، ص ۲۵.

۲. جابربن حیان (پاول کراوس)، القاهره، ۱۹۴۳، ج ۱، ص XLii.

۳. گفتار حسین معصومی (در معارف، سال سوم (۱۳۶۵)، ص ۲۰۹.

4. *Francis Bacon*, (J. Crowther), London, 1960, p. 72.

۵. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۲۶۱-۲۶۲.

دیگر طبیعیات حکیم ری را با نظام نیوتونی همسان و همسنگ بررسی نموده، مبانی معرفت‌شناختی دکارت و کانت را هم در تقابل با آن ارسطو، کمابیش مشابه با مال رازی دانسته است. آنگاه، ضمن بیان این نکته که آموزه‌های علمی و فلسفی رازی دارای منطق درونی است، روح تجربه‌گری را در کارها و پژوهشهای علمی وی غالب می‌بیند؛ چنان‌که از جمله در دانش شیمی که آگاهی بهتری از آن در دست است، وی تمام غرایب امور «علوم خفیه» و بیانات رمزی را از پدیده‌های طبیعی طرد و ردّ نموده، صرفاً هم خود را مصروف به رده‌بندی مواد و فرایندهای شیمیایی کرده، توصیفات دقیق از تجارب و آزمایشهای خویش به دست داده است. کراوس نیز به مانند همکارش (بینس) روش نوین در طبیعت‌پژوهی عصر نوین را (سده‌های ۱۶ و ۱۷) که مبتنی بر اصول نیوتونی - از جمله اِبتنای علم بر مشاهده و تجربه - است، با گرایشهای «رازی‌وار» مقرون و مشخص دانسته؛ چندان‌که بایستی اندیشه‌های «کانت» را نیز درباره طبیعت، ناظر به اصول فیزیک حکیم رازی مورد توجه ساخت.^(۱) خلاصه، علم اثباتی رازی در کشف حقایق محسوسه طبیعت، یکسره مؤسس بر روشهای تجربی و آزمونهای استقرائی است؛ چه وی آزمونها را بر نتایج استدلالهای منطقی برتری نهاده، هم‌چنین از این‌که صنعت کیمیا را به درستی همبر با شناخت ماده اولیه دانسته - که فیلسوف بایستی آنرا بداند - بر صواب بوده است.^(۲) ما معتقدیم که کیمیا رازی ریشه مغانی دارد - یعنی - دموکریتی، که وی شاگرد مکتب حکیم «أستانس» ایرانی بوده است؛ و به هر حال هم با روش تجربه‌عینی کامل توانست پیشتازانه، فرایندهای کیمیایی را نیز تبیین طبیعی نموده، آنرا به «علم شیمی» امروزی متحوّل سازد.

روش‌شناسی کیمیایی «تداییر» نام داشته، چنان‌که مواد شیمیایی را هم «عقاقیر» می‌گفته‌اند، همین اصطلاحات را نیز رازی به کار برده است.^(۳) اما تجارب کیمیایی وی، از آنجا که رابطه مستقیم با نظریات طبیعی و فلسفی او دارد، تداییر وی بر روی عقاقیر هم، یکسره با روشهای مکتب هرمتی در این رشته مغایر است؛ چه در این مکتب که

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135./ *Dictionary of Scientific Biography*,

معارف، ش ۴۰/ سال ۱۳۷۶، ص ۲۹ و ۳۳-۳۴./ vol. 11, p. 323.

۲. *تاریخ الفلسفه فی الاسلام* (دی‌بور)، ص ۱۴۹./ مقالات اقبال آشتیانی، ص ۵۹.

۳. *سزاسرار* (رازی)، طبع دکتر شیبانی، ص ۲۲، ۲۴ و ۴۷.

جابر بن حیان صوفی پیرو آن بود، سیر و سلوک باطنی با جنبه‌های تمثیلی در آن گرایش غالب است. رازی علی‌رغم ایتامی وی به مکتب‌کیمیای جابری، حسب ظاهر و یا بعضی عنوانهای مشترک آثار؛ نظر به انکار تأویل باطنی طبیعت و طرد تمثیل رمزی، کیمیای دیگر و نوینی را کارورزی می‌نمود، که هم به موجب روش کاملاً عینی و تجربی، توانست ظهور علم جدید «شیمی» را ممکن سازد. استاد دکتر نصر می‌گوید رازی از یک سو به علومی - که فقط جنبه مادی اشیاء در آنها مطمح نظر است - خدمت کرد؛ و از سوی دیگر برای از میان بردن نوعی دیگر از علم (- یعنی علوم باطنی و مذهبی) که هدف آن درک معنوی امور است - قدم برداشت؛ به علاوه انکار ضرورت «نبوت» از طرف رازی، با تغییری که در قلمرو کیمیا وارد کرد - ارتباط مستقیم دارد.^(۱) اما در خصوص دانش پزشکی حکیم رازی که هم به عنوان بزرگ‌ترین پزشک «بالینی» اشتهار یافته، گذشته از حکایات وارده اغلب در کتابهای ادبی درباره معاینات و معالجات او، خود نیز گاهی از مشاهدات و تجارب عینی و بالینی سخن گفته، اصولاً کتاب سترگ *الحوای وی ترکیبی* از «تجربه و تألیف» می‌باشد؛ و جز آن هم «*کتاب فی التجارب*» که چون جزو کتب کیمیایی آمده، بایستی یکسره در آزمایشهای شیمیایی بوده باشد، چنان‌که کتابهای «التدبیر» و «الترتیب» کیمیایی هم در روش‌شناسی است.

رازی یک کتاب جامع و کامل هم در آزمایش پزشکان داشته (*فی محنة الطیب و کیف ینبغی أن یکون*) که امروزه، تنها یک رساله‌ای بدین عنوان در دست است؛ اصولاً موضوع امتحان پزشکان از دیرزمان جزو امور مهم محسوب می‌شد، چنان‌که جالینوس هم کتاب «*محنة الطیب*» (= آزمون پزشک) و مترجم آن حنین بن اسحاق نیز «*فی امتحان الاطباء*» داشته‌اند. در زمینه روش‌شناسی پزشکی رازی که در آثار یادشده از او دیده می‌شود، از جمله رساله «*فی ان العلل المستکمله*...» (= درباره بیماری‌های پیشرفته که خود بیماران نتوانند آنها را شرح دهند، لازم است که پزشک همراه بیمار شود و برخی آزمایشها برای تشخیص علل و آگاهی بر آنها به کار آورد) و یا «*تقاسیم العلل*» که معروف به کتاب «تقسیم و تشجیر» است، پیدا است که رازی تقسیم‌بندی و شجره‌سازی را در نمایش اسباب و علامات بیماری‌ها و درمان آنها کار بسته است. «در این‌که پزشک ماهر بر درمان همه»

۱. معارف اسلامی، ص ۸۸ و ۱۰۱ / علم و تمدن در اسلام، ص ۲۹۱-۲۹۲.

بیماری‌ها قادر نیست، و این امر هم درخور توانایی بشر نمی‌باشد»، اسم کتابی که آشکارا حاکی از لزوم «تخصص»‌ها در فنون مختلف پزشکی است؛ رازی افزون بر این (ویکی دورساله دیگر) اصولاً چون قائل به «تقسیم اجتماعی کار» بوده، یک رساله مفرد هم حسب قول به تخصص‌ها در صناعات ویژه ساخته؛ ولی ما از معنای کتاب «شروط النظر» وی سردر نیاوردیم، که در چه موضوع و کدام رشته‌ای از علوم و معارف بوده است.^(۱) کتاب مشهوری از رازی وجود دارد به نام «خواص الاشیاء» که در جای خود (حکمت طبیعی) شرح وافی درباره آن داده‌ایم؛ طی کتاب از حیث اثباتی‌گری‌اش به طریق علمی و عینی، نمی‌توانسته یاوه‌های «ذهنی» درباره خواص اشیائی که هنوز «علل» طبیعی آنها علماً کشف نشده - بیافد؛ از این رو در پاره‌ای مسائل مشابه دیگر بدو نسبت «توقف» داده‌اند، که معمولاً از این اصطلاح به تکافوی ادله تعبیر می‌کنند؛ ولی به نظر می‌رسد که این معنا همان «شک» دستوری باشد، مادام که «فرضیه»‌ای به درجه اثبات - یعنی - «نظریه» نرسیده، و یا در یکی از مراحل تحقیق به عللی متوقف شده، ابراز تردید در باب آن نظر خود سزا و روا و احوط است.

خواننده امروزی بی‌اختیار از مشاهدات موشکافانه و تحلیل‌های دقیق و توضیحات علمی در آثار پزشکی رازی، مانند آنچه در رساله «آبله و سرخجه» (الجدری و الحصبة) آمده - که حتی امروزه در این باب شاهکاری تلقی می‌گردد - به ستایش برانگیخته می‌شود.^(۲) برداشت‌های طبّی او، قدرت تشخیص غیرعادی و هوشمندی تجربی او را آشکار می‌سازد^(۳)؛ مطالعات بالینی او در پزشکی نمایانگر روش تحقیقی است که بر مشاهده و تجربه استوار است؛ وی فقط به عقل استدلالی اصالت می‌دهد، اصولاً به چیزی جز این عقل اعتقادی ندارد.^(۴) «دی‌بور» حتی اصول قدماء خمسۀ (فلسفی) رازی را بر پایه موازین تجربی تبیین نموده؛ چنان‌که تحقق ادراک‌های حسی فردی مستلزم «بنیان» (Substratum) مادی است، درست همان‌گونه که گروه‌بندی هر یک از محسوسات مادی مختلف مستلزم فرض «مکان» است؛ همین‌طور تصور «تغییر» ما را

۱. رش: فیلسوف ری، ص ۶۰-۶۲، ۷۲، ۷۶، ۱۱۸-۱۲۱، ۱۴۰، ۱۴۴-۱۴۷ و ۱۴۹.

۲. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی (سعید شیخ)، ترجمه محقق داماد، ص ۱۰۴.

۳. ژوزف فان اس (در) مقدمه بیست گفتار (محقق)، ص ۲۴.

۴. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ص ۶۱۸.

به قبول شرط «زمان» ملزم می‌سازد، حضور موجودات زنده ما را ناگزیر از پذیرفتن «روح» می‌کند، و موهبت «عقل» هم که نور فائض باشد...»^(۱) ما یک‌بار دیگر به مسئله «توقف» در نظر اشاره می‌کنیم، که بیش از همه ناصر خسرو به حکیم رازی پیچیده؛ چنان‌که سوء فهم خود را از تعریف «زمان» در نزد رازی، به تحیر وی نسبت داده که «چندان سخن ملحدانه گفته؛ و به آخر مذهب توقف را اختیار کرده (و) گفته است: اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم...»^(۲) پیداست که حسب آنچه پیشتر درباره «احتیاط» علمی گذشت، درست‌ترین و اصولی‌ترین موضع‌گیری در خصوص آنچه محقق «همی نداند»، ابراز تردید و توقف در امر تحقیق و نظر است؛ چه علم محقق فعلاً بیش از آن در دل موضوع پیشرفت نمی‌کند («لا أدری» نصف‌العلم) و این درست به عکس و برخلاف قول فیلسوف نمای پرمدعایی مثل پسر «سینا» بخارایی است، که از سرکبر و غرور جاهلانه دعوی باطل کند: «از قعر گیل سیاه تا اوج زحل / کردم همه مشکلات گردون حل...» (؟!) و همین‌گونه گویی ابلهانه را جهال روزگار ما بر سر در آرامگاهش در همدان حک کرده‌اند.

۱. تاریخ‌ال‌فلسفه فی‌الاسلام، نقله‌الدكتور ابو‌زید، ص ۱۵۱.

۲. زاد‌المسافرین، ص ۱۱۳ / رسائل فلسفیه، ص ۲۶۹.

۳. منطق جدلی

دیالکتیک / جدل (Dialectics) علم کلی‌ترین قوانین حاکم بر تطوّر طبیعت و اجتماع و تفکر است، مفهوم علمی «جدل» پیشینه‌ای طولانی در تاریخ فکر فلسفی دارد؛ و چنان‌که فریدریک انگلس گوید: «آدمیان بسی پیش از آن‌که بدانند دیالکتیک چیست، همانا جدلی اندیشیده‌اند؛ درست همان‌گونه بسی پیش از آن‌که اصطلاح "نثر" پدید آید، به نثر سخن گفته‌اند. قانون نفی نفی که ناآگاهانه در طبیعت و تاریخ جاری است، و تا آنجا که باز شناخته آمده در مغزهای ما نیز، تنها نخست به گونه روشن توسط هگل قاعده‌بندی شد.»^(۱) فلاسفه باستان قویاً بر فرگشت‌پذیری «هستی» تأکید نموده، جهان را همچون روندی با تغییر مسلّم هر ویژگی به ضدّش ملاحظه کرده‌اند، چنان‌که هراکلیت افسوسی و برخی از حکیمان ملطی بر این نگرش بودند. اما اصطلاح «دیالکتیک» (جدل) در اصل بر فنّ بحث و مناظره اطلاق می‌شد، از این‌رو، «جدل» صنعتی است - که با اتکاء به اصولی مقبول در نزد مخاطب - به ردّ اقوال او پردازند، چنین مباحثه‌ای را به طریق جوهری بعضی «فلسفه مباحثه» نامیده‌اند.^(۲) ابوریحان بیرونی گوید که چون آدمی سخنگو است، با مخالفان خود در امور به مجادله برمی‌خیزد، پس برای سخن گفتن به ترازویی نیاز دارد؛ چه سخنی که گفته می‌شود هم می‌تواند راست باشد یا دروغ، قیاسی هم که از این سخن در جدل فراهم می‌آید، هم می‌تواند با مغالطه همراه باشد و گمراه‌کننده، و هم می‌تواند درست باشد و حق را آشکار سازد؛ پس آن ترازو که افزار سنجش کلام باشد، آدمی آن‌را یافته و همان «منطق» نام دارد.^(۳)

1. *Anti-Dühring*, Moscow, Progress, 1975, p. 170.

2. *A Dictionary of Philosophy* (Rosenthal-Yudin), Moscow, 1967, p. 120. / تاریخ فلسفه

(امیل برهیه) ترجمه علیمراد داوودی، ص ۸۱.

۳. تحدید نهایات الاماکن، متن عربی، ص ۲۷. / ترجمه فارسی، ص ۶.

لیکن ارسطو در مقوله‌بندی مفاهیم ماهیت «جدل» هراکلیت را دریافت، این فن را ابداع زنون الثائی (نیم‌گه سده ۵ ق م) یاد نمود؛ پس آن را علم آراء محتمل دانست، که متفاوت از تحلیل یا برهان در دانش اثبات است؛ بدین‌سان احکام جدلی بر مقدمات احتمالی پایدار باشد، برخلاف احکام برهانی که مبتنی بر مقدمات یقینی است.^(۱)

ارسطو که به لحاظ منطقی و نظری یک فیلسوف جدلی مذهب (= دیالکتیسین) بود، چنان‌که خود گوید «واسطه» (میانجی) بین «ضدین» را از مغان ماد ایران برگرفته، که در تقابل اورمزد و اهریمن همان ایزد «میثره» (مهر) بوده باشد.^(۲) اما باید گفت که ستون اساسی تفکر منطقی ارسطو همانا مبدأ هویت است، که صورت سلبی آن اصل تناقض یا به عبارت درست‌تر عدم تناقض می‌باشد، بدین معنا که از دو قضیه متناقض یا متضاد ناچار یکی خطاست. چنین است نحوه منطقی «دیالکتیک» (جدل) قدیم، که قانون مطلق در آن همانا مبدأ تناقض است؛ چنان‌که فکر نیز تابع آن قانون باشد، هر آینه از دو قضیه متناقض یکی را خطأ داند. اما به عکس، جدل نوین قائل به وجود تناقض در اشیاء می‌باشد، که هم در آن واحد موجود و هم ناموجود است؛ جدل نوین چنین تضادی را خود محرک عمده فعالیت موجودات داند، که اگر آن نبود لابد بایستی حرکت معدوم بوده باشد.^(۳) در نزد افلاطون «جدل» فن شناخت تناقضات است، که توسط حکمای نوافلاطونی (پلوتین و پروکلس) ادامه یافت؛ و آنگاه طی دوران فتودالیسم در اروپا فلاسفه مدرسی، جدل را به شیوه خطابه در منطق صوری جزو براهین مابعد طبیعی به کار می‌بردند.

مهم‌ترین مرحله ماقبل مارکسیستی تحوّل علم جدل، همانا در فلسفه مینوگرایی (— ایده‌آلیستی) آلمانی بود؛ چه برخلاف گیتی‌گرایی (— ماتریالیسم) مابعد طبیعی نه تنها همچون شناخت عین، بلکه به مثبت فعالیت ذهن مورد توجه شد؛ چنان‌که در مابعد طبیعت «کانت» که البته اختلاف اندیشه جدلی وی با پیشینیان، هم در این است که جدل در نزد وی همچنان تابع اصل تناقض باقی ماند؛ حتی فراتر آن‌که سبب وجودی‌اش مانع

۱. هذه هي الديالكتيكية (بول فولكیه)، ترجمة تيسير شيخ‌الارض، بيروت، ۱۹۵۹، ص ۳۲/.

A Dictionary Philosophy (Rosenthal), p. 120.

2. *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, p. 697.

۳. هذه هي الديالكتيكية (بول فولكیه)، نقله شيخ‌الارض، ص ۵۹ و ۷۶.

شد احکام به نتایج متناقض برسد؛ و هم از این رو وفاق بین نتایج حاصل نسبت به اندیشه‌ای که همین مبدأ قانون اساسی آن است - امکان ندارد. به هر حال، کانت اندیشه‌های جدلی را در آموزه‌های خویش تحوّل بخشید، دکارت نیز در فرامودن فکر تحوّل در شناخت طبیعی کوشش کرد. سرانجام فریدریک هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م) که انتظار می‌رفت جدل را در صورت ظاهر بیاراید، امکان وفاق میان متناقضات را نظر به باطن امر فراهم ساخت؛ و اعلام کرد که «دیالکتیک، پویایی زندگی و روح پیشرفت علمی است، که تنها پیوند درونی و ضرورت بدان هیأت علم می‌بخشد». پس در باب وفاق بین اضداد - خواه در عرصه اشیاء یا سپهر اندیشه - که هم در نزد وی به جدل تعبیر می‌شود، روشی متضمّن سه مرحله «برنهاد (Thesis)، برابرنهاد (Antithesis) و همنهاد (Synthesis) مرعی باشد، که هگل معمولاً اینها را «اثبات، نفی، نفی نفی» می‌خواند؛ و از این رو مذهب وی را گونه‌ای «ثلیث» فلسفی نامیده‌اند، بر روی هم روش «جدل» هگلی در اندیشه قائم بر تناقض است. پیش از وی تناقضات در جدل «نوین» دستکم در بعضی از احوال ظاهری می‌بود؛ ولی صورت بیان فلسفی و منطق درونی آن، همانا مرهون هگل و خلف بلا فصل او کارل مارکس است؛ آنگاه ریاضی‌دان سوئیسی فریدیناند گونست (F. Gonseth) یکسره بدان شکل علمی معاصرانه داد.^(۱)

فریدریک انگلس بر پایه بینش جدلی گوید که آدمی دیگر می‌داند این تضادها فقط اعتبار نسبی دارند - یعنی - آنچه اینک درست می‌نماید، روی نادرست را نیز در خود نهفته دارد که سپس بروز خواهد نمود؛ درست همان‌طور که آنچه اکنون نادرست می‌نماید، جنبه حقیقی خود را نیز در خویش داشته است، که حسب اعتبار آن در گذشته به صورت حقیقی جلوه کرده است. [به قول مولوی: «تا نباشد راست، کی باشد دروغ/ آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ»]. پس آدمی اکنون می‌داند که آنچه ضروری می‌نماید، همانا ترکیبی از تصادفات محض است؛ و آنچه به اصطلاح تصادفی است، شکلی باشد که ضرورت خود را در درون نهان کرده است.^(۲) متفکران انقلابی اغلب

۱. *A Dictionary Philosophy* (Rosenthal), p. 122./، ۴۷ ص
۶۱، ۷۸ و ۸۰.

۲. *Ludwig Feuerbach* (and the end of Classical German Philosophy), Moscow, 1968, p. 42.

جدل (دیالکتیک) را به عنوان «جبر ریاضی انقلاب» ارزیابی کرده‌اند، که این اعتقاد مورد تقدیر و تمجید مارکس و انگلس شده است. خلاصه آن‌که جدل نه تنها همچون آموزه «هستی‌شناسی» (Ontology) بل به‌کردار آموزه «شناخت‌شناسی» (Epistemology) هم محلّ عنایت باشد، یعنی منطقی که به‌گونه یکسان ناظر به اندیشه و شناخت در باب پدیده‌ها طی روند تحوّل در ظرف سیورورت (فراشدگی) و چبودگی آتی آنهاست. بدین‌سان، نگره معرفت هم به‌مثابت تاریخ عامّ دانش و هر مفهوم و مقوله‌ای، محلّ توجه بلیغ‌گیتی‌گرایی جدلی (= ماتریالیسم دیالکتیک) شد، که بنابراین خود طبعاً تاریخی است و نهایتاً صفت کلیّ اش را نمایش می‌دهد، لهذا دانشمندان جدل را به «پویایی اندیشه» نیز تعریف کرده‌اند.^(۱) زیرا نگرش ژرف جدلی - چنان‌که گذشت - مبنی بر امکان اجتماع نقیضین (ضدّین) است، که این فرایند منطقی در نزد ارسطو - نظر به اصل عدم تناقض - یکسره ممتنع باشد؛ چنان‌که مثلاً مقوله «ترکیب» در روش جدلی، هم بر این قاعده خود همانا «تجزیه» است، همین معنا در نزد حکیم رازی ذیلاً به شرح می‌آید.

منطق جدلی حکمت مغانی ایران باستان با سه اصل معروف خود، که هم از طریق فلاسفه یونان (هراکلیت و ارسطو) و رواقیان؛ چنان‌که گذشت در اندیشه حکمای عصر جدید اروپایی راه یافت، هم از مجاری ستن ایرانی بالاخص منابع مانوی به حکیم رازی رسید. حاکم بودن منطق جدلی در کلّ حکمت و جهان‌بینی مانوی، چنان‌که ویدنگرن دیسه‌نمای نوین هگلی آنرا فرانموده، هم شامل سه مقوله پیاپی «برنهاد، برابرنهاد، همنهاد» می‌باشد.^(۲) پینس نیز مجری بودن این سه اصل را در خلقت ناسوتی (حدوث عالم) که در شکل اسطوری مانوی نمایش یافته، در شرح قدام‌خمس حکیم رازی بیان نموده است.^(۳) باید گفت که اگر حکمای طبیعی قدیم ایونیا از جمله امپدوکلس (انباذلس) قائل به طبیعت دوگانه بوده، که آنها را «مهر» و «کین» نامیده؛ و همین خود چنان‌که به تفصیل خواهد آمد، یکسره متأثر از نگره دو همستار همزاد (ضدّین) نامدار ایرانی «اورمزد» و «اهریمن» است؛ در فلسفه طبیعی مبنی بر ذره‌گرایی (- اتمیسم)

1. *A Dictionary Philosophy* (Rosenthal), p. 122.

2. *Mesopotamian Elements*, Uppsala, 1946, p. 15.

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

همان مقولات «اجتماع» و «افتراق» در اجزاء ماده (هیولنی) می‌باشد،^(۱) که پیشتر گفتیم به عنوان «ترکیب» و «تجزیه» در نزد رازی متعارف است. اندیشه رازی در موضوع تکامل هم مبتنی بر اصل جدلی ترکیب (Synthesis) است، که گاهی نیز اصطلاح «تمازج» را مرادف با آن به کار می‌برد؛ و باید دانست تکامل یا استحاله در مذهب ذره حکیم رازی مبنی بر تدریج است، که حسب تعریف «تفرق اجزاء شیء در اجزاء غیر» می‌باشد؛ و مراد همانا مفهوم ترکیب (Combination) اتمی است، که همین مقوله در دانش و روش کیمیایی (شیمیایی) او به لفظ «انحلال» (تجزیه) بیان شده، چنان‌که در «مزاج» (= آمیغ و ترکیب) مواد شیمیایی، کامل‌ترین ترکیبها را همان انحلال دانسته است. به طور کلی، اصل «دیالکتیک طبیعت» رازی در این است که «ترکیب» (تمازج) را همان «انحلال» (تجزیه) می‌داند، یعنی موافق با اصل جدلی نوین «همنهاد» هگلی در این مقوله همانا «ضدین» (ترکیب و تجزیه) اجتماع می‌کنند، که بر اثر آن فرایند «شدن» (صیوروت) تحقق می‌یابد. گذشته از روش جدلی در فکر و نظر رازی - خواه به لحاظ حکمت طبیعی یا الهی، وی حقیقه و بی‌اغراق بزرگ‌ترین مجادل برهانی و منطقی است، که راقم این سطور علی‌التحقیق او را به مثبت استاد بی‌منازع در این فن شناخته است. (پس از وی فقط دو تن دیگر در ایران ظهور کردند که هر دو هم پیرو و شاگرد مکتب او بودند: یکی ابوریحان بیرونی و دوم فخرالدین رازی امام المشککین).^(۲) هم به لحاظ مناظرات جدلی (Polemics) حکیم رازی، در مسائل فلسفی است که او را «سوفسطائی» نامیده‌اند؛ چنان‌که ابن زهر اندلسی (م ۵۹۵ ق) گفته است که من کتابهای این مرد را دیده‌ام، بالجمله حاکی از نفوذ فهم و وفور علم اوست؛ و نشان می‌دهد که او کتابهای فیلسوفان را مطالعه کرده، بر آسرار و اخبارشان نیک آگاه گشته؛ ولی گویی یکی از سوفسطائیان باشد، که نظر به اشتغال در صناعت کیمیا، بوی زرنیخ و کبریت بر دماغ و خاطرش مسلط بوده است.^(۳) براین جدلی حکیم رازی در عین آن‌که «قاطع» و به اصطلاح «مسکت» یا «الزام» خصم است، تقریباً جملگی از حیث بیان و عبارت هم چندان بدیع و ظریف و دلنشین است، که

۱. الطبیعه (ارسطو)، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۱۴۲ و ۲۱۸.

۲. حکیم عمر خیام نیشابوری را هم حتماً باید افزود که در حکمت طبیعی پیرو رازی بوده، ولی مجادلات فلسفی وی یا تشکیک در مسائل کلامی طوی ریاهیات وی بازتاب یافته است.

۳. فیلسوف ری، ص ۳۰۰ و ۳۰۲.

هم بایستی از چنان مغز بزرگی تراوش کرده باشد. اینک چند فقره نمونه‌وار عرضه می‌شود، از جمله برهان جدلی‌اش درباره «زمان»، که بر نقض نگره «حرکت» پیوسته ارسطو گوید: «اگر چنین باشد که بایستی حرکت (دائم) در "زمان" ارسطو، همان حرکت وی در "زمان" ما هم باشد؛ و اگر این امر جایز است، بایستی که "زمان" ارسطو نیز همین زمان ما باشد (!) و این تجاهل است».^(۱) نیز بر رد نگره ارسطو و پیروان او - که قائل به تناهی اجسام عالم‌اند - گوید: حجت آن باشد که اگر کسی در مرز نهایی عالم بایستد، آیا چیزی می‌بیند یا هیچ چیز نمی‌بیند؟ اگر چیزی می‌بیند که همان قول به «بی‌نهایت» است، و اگر چیزی نمی‌بیند آیا رواست که دست خودش را فرابرد یا نه؟ اگر گویند که نه، باید گفت چه چیزی مانع اوست؛ و اگر گویند آری، که همان فرارفتن در چیزی - یعنی - قول به «بی‌نهایت» است. (همان / ۱۳۳).

هم‌چنین، در موضوع «حرکت و سکون» (IV، ۵، ه) در نقض زمان واحد ارسطو گوید: این چه «واحد»ی است که از آن چیزی «گذشته» و چیزی «نگذشته»؟ اگر گویند که سخن از ماضی و آتی برحسب توهم ماست، پاسخ این است که درباره «توهم» خود نپرسیدیم؛ چه پرسش درباره حرکت و حکم آن است، که مربوط به «گذشته» و «اکنون» و «آینده» می‌شود. (همان / ۱۳۰). داستان «شکوک» رازی بر جالینوس مفصل و مشهور است، که در جاهای بایسته خود بدان اشاره خواهد رفت؛ اما وی نه تنها در مسائل طبی بر جالینوس خُرده گرفته، بلکه بسیاری از آراء فلسفی او را نیز مورد تشکیک ساخته، بالجمله تناقض‌یابی رازی از وی همچنان شکل «Polemic» یعنی جدل‌ورزانه دارد. نظری اظهار شده است که فلسفه رازی صرفاً «انتقادی» باشد، یا از رهگذر جدل و شکوک وی بر دیگران دانسته می‌آید؛ ولی این نظر اصلاً درست نیست (اگرچه اکثر آثار او برنمانده) و ما می‌دانیم که وی برای تمام اجزاء «نظام» فلسفی خویش - یعنی - از برای همه مقولات و سنگ‌بناهای فکری‌اش، کتاب یا رساله‌های مستقل نوشته است؛ فلذا خود را مقید نساخته که فقط به تشکیک در آثار دیگران پردازد. اما مناظرات باقی از وی درک آراء فلسفی‌اش را آسان می‌کند.

۱. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۲۹.

۴. نقد موضوعی

اشتهار حکیم رازی در زمینه فلسفه هم به سبب موضع قویاً انتقادی او نسبت به مبانی ارسطویی فلسفه است، همین ایستار وی هم عرض با آزمون‌گری و هم‌عنان با خردگرایی به لحاظ معرفت‌شناسی، امروزه بنیان مکتب اصالت نقد یا انتقادگری (Criticism) باشد که اهمیت خاص یافته است. رازی به سبب ردود و شکوک و نقائص بسیار خود، بی‌گمان انتقادی‌ترین فیلسوف ایرانی است (که پس از وی به ویژه ابوریحان بیرونی بدین پایه و آوازه رسید) ولی چنان‌که اشاره رفت، فلسفه رازی هرگز تنها از رهگذر نقدها و شکوک و جدلیات وی دانسته نمی‌آید. معرفت متفاوت و به کلی متمایز وی از طبیعت که اساس حکمت طبیعی اوست، چنان او را با درک انتقادی مسلح ساخته که همانا نزدیک به روح انتقادی سده نوزدهم در اروپا، جلوه یک ویژگی نوین (معاصرانه) همبر با جسارت روشنفکرانه بدو بخشیده است. نقد موضوعی حکیم رازی در مطالعات او (شکوک و نقائص) که متکی بر پایه‌های قوانین طبیعت و سنجشهای منطقی است، خود با کارورزی‌های فلسفه انتقادی در عصر جدید از برای آزمون حقیقت مطابق باشد، این امر خود نتیجه فرهنگ گسترده و اعتقادش به خرد و اندیشه انسانی است. پس نقد موضوعی در نزد او ملازم با شک دستوری است، که (به قول بیرونی) مایه جدا کردن حق از باطل است و نه پایه قیل و قال؛ وی ستن قرون سالفه را قبول ندارد، او می‌خواهد آنها را بسنجد و به‌گزینی کند؛ عزم او بر جدا کردن گندم از کاه است و می‌خواهد، هر چیز را که برخلاف قوانین طبیعت و عقل است - به دور افکند. رازی در انتقاد خود از ارسطو و شکوک بر جالینوس، هیچ قصدی جز حقیقت‌جویی یا بیان حقیقت ندارد؛ اهل قیل و قال و مجادلات مدرسی نیست، زیرا جدال لفظی در راه رسیدن به حقایق سودی به دست نمی‌دهد، خود وی از مباحثات بی‌فایده، مکرراً به «لفاظی» و «بازی با کلمات» تعبیر کرده است.

پینس به درستی گوید که رازی اصل «مرجعیت» (authority) مطلق را نقض نموده

است، گواه بر آن نه تنها در مناظرات دین‌ستیزانه (پيامبرستیزی) بل همانا در تلقی اش نسبت به واقعیات سنتی علم و فلسفه نیز باشد - یعنی - همان مؤلفان مبرّزی که آن واقعیات را ثابت و مستقر ساخته‌اند. از این‌رو در توجیه «شکوک» خود بر جالینوس گوید: «طب همان فلسفه است که تسلیم به نظر اکابر را برتابد»؛ و از شاگردان ارسطو یاد کند که استاد را نقد کرده‌اند، پس انتقاد خود را نسبت به جالینوس از همین سنخ می‌شمارد. باید گفت که چنین برخوردی یکسره با اعتقاد رازی در پیشرفت پیوسته علوم مرتبط است، که با ایستار ارسطوئیان به خلاف باشد از آن‌رو که، اعتقاد آنان بر کمال مراتب علوم و معارف است. مرد علم در نگاه رازی آن است که کارهای پیشینیان را، نظر به امتیاز و برجستگی خویش در دانشها، به پیش برد و خود به اکتشاف جدید دست یازد. گواه بر بی‌اعتمادی رازی نسبت به احکام علمی ثابت و جاری، همین آمادگی اش در ایراد شکوک بر تقدیرها، یا نگره‌های مربوط به پدیده‌های گوناگون است، که توضیح یا تبیین نظری درباره آنها وجود ندارد.^(۱) بنابراین، چنان‌که والترز هم گوید: رازی همبر با داوری درباره نگره‌های پیشینیان، در افزایش رأی خویش بدانها هرگز کوتاهی نکرده؛ وی هرگز خود را به مراجع سنتی نجسبانده، بنده «نص» (Textualist) نبوده، همین روش را نسبت به فلسفه اش کار بسته است. او مدعی است که وظیفه سقراط و بقراط را در زمان خودش انجام داده، او هرگز تحت تأثیر قوای فوق طبیعی - که به پیامبران یهود و مسیحی و اسلام انتساب نموده‌اند - نبوده؛ او معتقد است که اینها با یکدیگر ناسازگارند، پیروان آنها یکسره با هم درستینند؛ و دینهایی که آنان بنیاد کرده‌اند، تنها موجب خصومت و باعث بدبختی شده است.^(۲)

الف). شکوک فلسفی:

حکیم رازی بارها اعلام کرده است که فلسفه ارسطو را نمی‌پذیرد، اما خود را پیرو افلاطون می‌داند که مراد، حسب ظاهر یک تفسیر یونانی مآب از «تیمائوس» است. در هر حال، به موجب آثار موجود و نیز مفقود رازی، چنان‌که معاصران به درستی تمام گفته‌اند، ارسطو طی حدود ۲۰۰۰ سال سلطه فکری و فلسفی، حریفی نقادتر و خصمی

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

2. *Greek into Arabic*, Oxford, 1963, p. 15.

قهارتر و حکیمی بزرگ‌تر از رازی به خود ندیده است؛ سراسر کتاب حاضر (حکمت طبیعی و نظام فلسفی رازی) شرح و تفصیل همین ارسطوستیزی انتقادی است. در یک کلمه، رازی فیزیک ارسطو را نقض کرده؛ ولی هدف و غرض اصلی وی، همانا ردّ و رفض متافیزیک او بوده؛ حکیم رازی یگانه متفکر مادی ایرانی در سراسر اعصار است، که هر نوع فلسفه مابعد طبیعی را از بیخ ابطال نموده، تا حکمت طبیعی اصیل ملّی و مغانی ایران را به اثبات رساند. اما کتابهای بنیادی حکمت طبیعی و الاهی رازی - که متضمن شکوک و براهین جدلی علیه ارسطو بوده - بدبختانه بر جای نمانده، اکنون آنچه در دست است عمدتاً رساله «فی مابعد طبیعی» باشد (که شادروان پاول کراوس آن را در یکی از مجموعه‌های کتابخانه راغب پاشای استانبول یافته و چاپ کرده) و از جمله در آن تصریح نموده است که ما نظر ارسطو را در باب نفس نقض کرده‌ایم، یا بیشتر ما باطل نمودیم که «باری» پس از آن که فعل نموده فاعل بوده است. البته بیشتر مسائل مورد بحث در آن پیرامون طبیعیات است، شاید که این گفتار «درباره مابعد طبیعی» خود پاره‌ای از کتاب «سمع الکیان» یا «الآراء الطبیعیه» رازی باشد.^(۱) باید گفت که رازی نه تنها فلسفه ارسطو را نقض کرده، بلکه هر کس را هم که بر آثار وی شرح یا حاشیه نوشته، قویاً مورد نقد و ردّ و رفض ساخته است؛ از جمله الشکوک علی ابرقلس (این کتاب را نیز پاول کراوس یافته و آن را ویراسته، اما هنوز در جزو اوراق باقی از او چاپ نشده) که خود رازی در همان رساله پیشگفته، ضمن نقد براهین ارسطو - مبنی بر عدم تناهی حرکات عالم - گوید این شبیه به همان دلیلی است که برقلس بدان تمسک ورزیده و ما به قدر کافی در مناقضت آن سخن گفته‌ایم؛ و نیز رساله «نقض کتاب فرفوروس...»، و جز اینها.^(۲)

اما شکوک رازی بر جالینوس پرگامی (۱۳۰-۲۰۰ م) که بر جای مانده، هم از دیرباز شهرت و اهمیت خاص یافته است؛ بسا خبط و خطاهایی که بر آراء طبی و حکمی جالینوس رفته، تناقض‌هایی که طی زمان بر حُجج و اقوال وی رُخ نموده، حکیم رازی آنها را از آثار وی استخراج کرده و به نقد کشیده است. بیانیه انتقادگری و اجتهاد علمی

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۰۴-۱۰۶. / رسائل فلسفیه، ص ۱۲۸. / تاریخ فلسفه در اسلام (م.م. شریف)، ص ۶۱۸.

رازی در مقدمه همین شکوک بر جالینوس آمده، که عبارات وی در این خصوص (به ترجمه شادروان استاد بدیع‌الزمان فروزانفر) شایان‌گفتاورد است:

«من می‌دانم که بسیاری از مردم به سبب تألیف این کتاب، مرا جاهل شمرده و سرزنش و ملامت کرده و عده‌ای هم مرا دیوانه می‌پندارند؛ زیرا من بر مثل جالینوس با آن جلالت قدر و برتری در همه اجزاء فلسفه، ردّ و نقض می‌نویسم؛ و نیز من اندوه بسیار دارم، چه مقابله و معارضه کسی را که شکرش بر من واجب‌تر و منت او بیشتر است - به او هدایت یافته و از او پیروی کرده و هم از علم و دانش او بهره‌مند شده‌ام -، امتحان می‌شوم بدانچه سزاوار نیست که هیچ بنده با مولا و شاگرد با استاد و نعمت‌پروردگان بر اولیای نعمت اعتراض کنند؛ و دوست می‌دارم آن شکوک و اعتراضات که من در این کتاب خواهم آورد، در کتاب آن فاضل بزرگ بلندپایه نیکنام موجود نباشد؛ لیکن فنّ طبّ و فلسفه مقتضی تحمّل رؤسا، و پذیرفتن و سهل‌انگاری در اقوال ایشان نیست. فلاسفه از شاگردان خود این کارها را نمی‌پسندند، چنان‌که جالینوس در کتاب *منافع الاعضاء* اشخاصی را - که بدون برهان اقوال خود را بر پیروان تحمیل می‌کنند - سرزنش نموده است؛ و بزرگ‌ترین علت و سبب مناقضه من این بُود، که اگر او خود حاضر بود، به واسطه دوستداری حقیقت و تحقیق و استقصای مباحث علمی، بر وی گران نمی‌آمد؛ و مرا بر تألیف این کتاب ملامت نمی‌کرد، بلکه به نشاط خاطر می‌نگریست و تصفّح می‌نمود؛ و در این صورت یا همه اعتراضات را ردّ کرده و مرا می‌ستود، زیرا به واسطه اشکالات من، او کتاب خود را تصحیح می‌کرد و از انتقادات مردم خلاص می‌شد، یا همه را پذیرفته و مرا بیشتر ستایش می‌کرد؛ چه او را بر سهو و غفلت - که شامل همه بشر است - آگاه ساخته بودم، یا بعضی را ردّ و بعضی را قبول می‌کرد، و هر دو فائده برای من دست می‌داد. اما کسانی که مرا ملامت کرده و جاهل می‌شمارند، من نیز مرتبه آنان را بلند نشمرده و آنان را فیلسوف نمی‌دانم؛ زیرا از طریقه فلاسفه روگردانیده، به آیین عوام‌الناس در تقلید از بزرگان گرویده‌اند؛ چه از دیرباز روش فلاسفه آن بوده است، که در اقوال بزرگان سهل‌انگاری نکرده، با کمال سختی مطالبه دلیل می‌کنند؛ چنان‌که ارسطو می‌گوید: "حقیقت و افلاطون با یکدیگر اختلاف کردند، و این هر دو از دوستان ما هستند، لیکن حقیقت از افلاطون صدیق‌تر است"؛ و همو در سترگترین آراء افلاطون با او مقاومت و مناقضت می‌نماید، هم‌چنین حکمای دیگر مانند ثاوفرسطس

(ثئو فراست) در واضح‌ترین اجزاء فلسفه بعد از هندسه - که منطبق است - با ارسطو معارضا می‌کند؛ و نیز کثرت ردّ جالینوس بر قدما و بزرگان زمان خود و پافشاری او محتاج ذکر نیست، و بیش از آن است که من ذکر کنم؛ و هر که کتب او را خوانده باشد، می‌داند که مهم‌ترین مقصود او همین است، گمان نمی‌کنم هیچ‌یک از فلاسفه و اطباء از اعتراضات او رهایی یافته باشد، و اغلب اعتراضات او بلکه همه آنها حقّ و صواب است.^(۱)

ما همه نقدها و شکوک فلسفی (غیر طبّی) حکیم رازی را بر جالینوس، طیّ فصول آتی کتاب در مواضع مقتضی و جاهای خود نقل کرده‌ایم؛ و اینک تنها نمونه‌وار به یک فقره نقد موضوعی منصفانه بسنده می‌کنیم؛ که در حلّ بعض شکوک جالینوس هم به جهت اجتناب از تطویل کلام، خواننده را به گفتار خود با عنوان «فی کیفیت الاغتذاء» (= در چگونگی تغذی) حواله داده، گوید که اینجا نیز شایسته آن بود که جالینوس نظر به بزرگی قدرش و شوق او به حقیقت‌جویی مرجحاً از شبهات نامفهوم دوری گیرند، از این که بگوید چیزهای جذب‌شونده در بدن برخی به ضرورت «خلاء» باشد همچون دم آشکار و نهان؛ و برخی نظر به خاصیتی در آمیزه اندام جذب‌کننده همچون خاصیت کلی کشش خوناب و جز اینها باشد. برخی هم مختلف و مشکوک در امر آن که شاید مرکب باشند...؛ ولی شوق غلبه ترکیب یافته در طبع موجود زنده، او را واداشته است که در این خصوص حقّ را به ارسطو دهد؛ گذشته از یکسان بودن مطلب مزبور، من آن را به تلاش وی در پناه جستن بدین نظر حمل می‌کنم، که عنان کوشش و جدیت را رها کرده است. (همان / ۳۶). یکی از سخنان کوتاه رازی این است که: «هرگاه جالینوس و ارسطو بر امری اتفاق کردند، آن امر درست است؛ و اگر در امری اختلاف داشتند، درک صواب دشوار است» (ص ۲۹۰). گفتنی و بجاست که این فقره هم در باب نقد شعوبی عالمانه رازی نقل شود، استطراداً در پایان کتاب الشکوک بر جالینوس خرده گرفته است که گوید: «زبان یونانی خوش‌ترین و روان‌ترین زبانها، و دیگر زبانهای دنیا همچون صدای خوکها و بانگ وزغها می‌باشد»؛ رازی می‌گوید این‌گونه سخن حرف عوام است و او ندانسته، که روانی و شیرینی زبان بستگی به عادت دارد؛ و زبان عرب نزد تازیان مانند یونانی است از برای ایشان، عرب هم زبان رومی را گران می‌یابد همان‌طور که رومی زبان عرب را

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، مقدمه، ص ۶۹-۷۰.

(ص ۸۷). باری، متفلسفان عالم (مثل ابن میمون یهودی) و متکلمان اسلام هم (مانند ابو حامد غزالی) به تأسی و تأثر از حکیم رازی بر جالینوس نقد و ردّ نوشته‌اند، اما کتاب الشکوک رازی به قول استاد فروزانفر همانا بهترین نمودگار آزاداندیشی رازی است، که می‌رساند با وجود اعتقاد محکم به جالینوس آن هم در عصری که فلاسفه آراء خود را از روی معتقدات یونانیان برمی‌گرفتند، رازی آنرا اساس انتقاد اصولی در افکار ایشان قرار داده؛ و در عین حال که مراعات حقّ را از دست نداده، عظمت جالینوس مانع از پویایی اندیشه او نشده، بکلی از ربنه تبعیت و تقلید بیرون آمده است (ص ۶۸ م).

ب. نقائص کلامی:

مقصود عمده در این بهر همانا زدود و شکوک رازی بر متأخران یا معاصران می‌باشد، که اغلب بل همگی متکلمان معتزلی بوده‌اند و اگرچه بهری در مبانی طب، اما غرض اصلی همان آراء طبیعی حکیم رازی بوده باشد، که چون نهایتاً ناظر به نقض اصول مابعد طبیعی (از جمله حدوث ذاتی عالم، یا نفی صانع و خالق) است، لذا بر او خلاف‌ها و ایرادات و اشکال و مناقضت نموده‌اند، که رازی هم متقابلاً و مجدّانه به ردّ و نقض ایشان پرداخته است؛ در جای خود ما یاد کرده‌ایم که مجادلات کلامی رازی با معتزله، در واقع استمرار منازعات قدیم بین مجوسیّه و مانویّه می‌باشد. باری، جاحظ بصری معتزلی (م ۲۵۵ ق) رساله‌ای به عنوان «مناقضة الطب» (= بر نقض پزشکی) نوشته بوده، که استاد مکتبی رازی «ابن ربّین» طبری پیشتر گویا باب اول از مقاله دوم کتاب «فردوس الحکمه» خود را بر ردّ او نگاشته؛ ولی حکیم رازی کتاب (۱) الردّ علی الجاحظ فی مناقضة الطب (= ردّ بر مناقضت پزشکی جاحظ) را نوشته؛ نیز ابوالعباس ناشی معتزلی (م ۲۹۳ ق) که شاعر هم بوده و فلاسفه را قدح کرده، یک «نقض الطب» داشته که باز رازی کتاب (۲) الردّ علی الناشی فی نقضه الطب (= ردّ بر ناشی در باب نقض طب وی) را نوشته است؛ آنگاه حکیم بین این دو اثر جمع کرده و کتاب (۳) اثبات الطب را در دفاع از پزشکی و در قبال نقائص آن دو متکلم مشهور معتزلی نوشته است. رازی کتاب (۴) فی الردّ علی السرخسی فیما ردّ به علی جالینوس فی امر الطعم المر (= ردّ بر سرخسی در آنچه جالینوس را درباره مرّه تلخ ردّ نموده است) را هم در مناقضت با حکیم معروف ابوالفرج احمدبن طیب سرخسی (ابن فرائقی) شاگرد «کندی» فیلسوف و دفاع از طب نوشته است. در عین

حال رازی چند کتاب یا (۵) رساله انتقادی درباره «پندارهای پزشکان نادان»، نیز گفتار «مخاریق المشائین» (= حقه بازی های طبیعیان قلابی) را در پایان مقالت هفتم کتاب المنصوری (فی الطب) نوشته است.^(۱)

اما کتب یا رسالات ردیه رازی که راجع به مسائل طبیعی و فلسفی یا کلامی است، برخی هم متضمن دفاع از طب یا کیمیا ولی بیشتر «رد بر رد» می باشد: (۱) الرد علی سیسن الثنوی (= رد بر سیسن دوگانه گرا) که شاگرد مانی بوده، خطای مباحث و تباهی آیین او را در هفت بهر نشان داده، در جای خود به شرح از آن یاد خواهیم کرد. (۲) الشکوک علی ابرقلس (= شبهات نظر پروکلس دهری) افلاطونی مذهب که در مسئله قدم عالم جانب ارسطو را گرفته است. (۳) نقض کتاب فروریوس الی انابوالمصری (= نقض نامه فروریوس صوری به انابو مصری) که از نو افلاطونیان بوده، همان شارح معروف نصرانی کتاب ایساغوجی ارسطو که رازی بر او تاخته است. (۴) الرد علی الکندی فی رده علی الکیماء (= رد بر «رده کیمیا» کندی) فیلسوف عرب که علم کیمیا را ممتنع دانسته و کتابی هم درباره نیرنگهای کیمیاگران نوشته بوده است. (۵) الرد علی محمدبن اللیث فی رده علی الکیمائیین (= رد بر «رده کیمائیان» محمدبن لیث رسائلی) که هم به مانند رد بر کندی است. (۶) فیما وقع للجاحظ من التناقض فی فضیلة الکلام و ماغلط فیه علی الفلاسفه (= تناقض هایی که برای جاحظ بصری در کتاب «فضیلت کلام» رخ داده و خطاهایی که در مورد فلاسفه نموده است) که بیشتر مناقضت طب او یاد شد، باید گفت که جاحظ معتزلی اعتقاد داشت همه پزشکان باید «کلام» بیاموزند نه «فلسفه»، از آن رو که می پنداشت طب پایه بر اصول متکلمان دارد. (۷) الرد علی المسمعی فی رده علی القائلین بقدم الهیولی (= رد بر مسمعی در باب رد او قائلان به دیرینگی ماده را) که رازی آنرا بر رد مادی ستیز معروف، ابن اخی زرقان معتزلی (م ۲۹۸ ق) نوشته که صاحب «مقالات» هم بوده است. (۸) الرد علی ابی القاسم البلخی فیما ناقض به فی المقالة الثانية من کتابه فی العلم الالهی (= رد بر ابوالقاسم بلخی کعبی معتزلی که گفتار دوم از کتاب علم الاهی رازی را نقض کرده) رئیس معتزلیان بغداد (م ۳۱۸ ق) از جمله دیوانسالاران و اصحاب کتب و رسائل و «مقالات» اعتقادی و کلامی که با حکیم رازی مصاحب و مباحث بوده است. (۹) ماجری بینة و بین ابی القاسم الکیعی فی الزمان / کتاب الی

۱. فیلسوف ری، ص ۴۲-۴۷، ۵۸-۶۱، ۷۴، ۷۶، ۸۸، ۱۴۱ و ۱۴۶.

ابی‌القاسم البلخی و الزیادة علی جوابه (= مناظره میان ابوالقاسم بلخی و زکریای رازی دربارهٔ زمان) که هم در بغداد و ری آن دو مکاتبه داشته‌اند.

(۱۰) **نقض کتاب‌الوجود لمنصور بن طلحه** (= **نقض «کتاب وجود» منصور بن طلحه**) طاهری (عالم فلسفی که بیرونی از او نقل قول کرده است). (۱۱) **الرد علی شهید البلخی فی لغز المعاد** (= **رد بر شهید بلخی در معمای معاد**) که همان شهید بلخی ادیب و شاعر متکلم معتزلی مشهور است (م-ح ۳۲۹ ق) و رازی در رد بر وی معاد جسمانی را نفی نموده است. (۱۲) **النقض علی شهید البلخی فیما ناقضه به فی امر اللذة** (= **نقض بر شهید بلخی در آنچه با وی در مسئله لذت مناقضت نموده**) که بیرونی به عنوان مناظرات بین بلخی و رازی یاد کرده است. (۱۳) **النقض علی الکیال فی الامامه** (= **رد بر احمد کیال دربارهٔ امامت**) که وی اسماعیلی مذهب بوده، ادعای امامت و مهدیگری کرده و رازی هم سخت وی را کوبیده است. (۱۴) **الانتقاد و التحذیر علی اهل الاعتزال** (= **انتقاد و هشدار بر معتزلیان**) که پیشتر نقائص کلامی رازی بر مشاهیر ایشان گذشت. (۱۵) **نقض کتاب‌التدبیر**، که بایستی رد بر «تدبیر» های کیمیایی جابر بن حیان صوفی باشد؛ در غیر این صورت بسا که رازی کتاب «تدبیر» خودش را نقض کرده، شاید که به اصطلاح امروز از خود نیز انتقاد (-آتوکریتیک) نموده است. افزون بر اینها بایستی مشهورترین نقائص حکیم رازی را نیز یاد کرد، که همانا «نقض آدیان» و «ترفندهای پیامبران» (= **مخاریق الانبیاء**) می‌باشد. **طی فصار** «سیرت‌شناسی» رازی در این کتاب، با شرح و توضیح و توجیه منطقی یاد خواهد شد. هم‌چنین، رازی در جایجای آثار حویث (مانند «طب روحانی» و «سیرت فلسفی» و جز اینها) از مجوسیّت، مانویّه و دیصانیه هم انتقاد کرده است.^(۱)

ج. انتقاد بر رازی:

وی همان‌طور که انتقادی‌ترین و جدلی‌ترین فیلسوف مادی بر شمار آمد، انتقادپذیرترین و خلاف‌انگیزترین حکیم و متفکر در جهان اسلام بوده باشد؛ هم در یک کلمه، علت این امر در آخرین تحلیل همانا موضع کاملاً ضدّ مابعد طبیعی اوست، یعنی

۱. فهرست کتب‌الرازی، ص ۵-۱۷. فیلسوف ری، ص ۳۱-، ۵۷-، ۱۳۷-، ۳۲۰ و ۳۲۳. رسائل فلسفیه، ص ۹۱-۹۲.

این‌که یکسره و یک‌تنه متافیزیسم فلسفی و ایده‌آلیسم مذهبی را طرد و رفض نموده است. نقّادان وی دو گروه بزرگ‌اند: معتزله و اسماعیلیه، لیکن متکلمان دینی خواه علمای سنّی یا شیعی، به دلایلی که در جای خود به شرح و بیان خواهد آمد، یا اصلاً نسبت به مواضع - به اصطلاح - «الحادی» وی واکنشی نشان نداده و ابراز مخالفت صریح ننموده، یا اقلّاً موقف بی‌طرفانه اختیار کرده و به اصطلاح سکوت نموده‌اند. اما نقد و نظرهای معتزلیان نسبت به آراء رازی، همگون و همسان با آن اندیشمندان اسماعیلی نباشد؛ اختلاف نظرهای معتزلیان با حکیم رازی اگر نگوئیم مطلقاً باری در وجه غالب «فلسفی» است، به علاوه یاد خواهیم کرد که دعوی آنان نظر به گرایشهای مانویانه رازی، ظاهراً دنباله همان مجادلات کلامی و قدیمی «زردشتیه» (گرایش معتزله) و «زروانیه» بوده؛ اکثر ردّ و نقدهای اینان پیش از این، در شرح نقائص و جوابات رازی یاد شد. اما اختلاف نظرهای اسماعیلیان یکسره «مذهبی» است - یعنی - اصولاً راجع به موضع «ضدّ نبوی» حکیم رازی مبنی بر نفی صانع و خالق باشد، از آن‌رو که خود سائق به نقض نگره «تعلیم» امام ایشان به جای نگره اصالت «عقل» رازی است آشکارا «سیاسی» است؛ فلذا دستکم سه تن از بزرگ‌ترین متفکران اسماعیلی ایران، هریک کتابی مفرد و مستقل بر ردّ آراء فلسفی و مدنی پسر زکریای رازی نوشته‌اند، که هم در جای خود (- فصول آتی) بدانها اشاره و استناد خواهد شد؛ چه در شرایط فعلی فقدان آثار علمی و فلسفی رازی، اگر بگوئیم که هم از رهگذر شکوک و نقود اسماعیلیه بر حکیم ری، ما بر اصول عقاید و عمده آراء وی وقوف اجمالی یافته‌ایم، البته سخنی درست و نظری بر صواب بوده باشد.

(۱) ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی کعبی (م ۳۱۹ ق) رئیس معتزله بغداد، که پیشتر مناظرات وی با رازی یاد شد و از جمله کتاب «نقض العلم الالهی» را نوشته، خصوصاً مقاله دوم «علم الاهی» رازی را انتقاد کرده، که رازی هم طی چند رساله و گفتار به نقض آن پرداخته است. (۲) ابوعلی ابن‌خلاد معتزلی (ن ۱ س ۴ ق) که هم بر ردّ «العلم الالهی» رازی کتاب نوشته، آنگاه ابواسحاق نصیبی معتزلی آنرا شرح نموده، که اینک نسخه‌ای از آن در موزه بریتانی (OR 8613) وجود دارد.^(۱) (۳) ابونصر محمد فارابی (م ۳۳۹ ق) حکیم متشیع معروف، کتاب «الردّ علی الرازی فی العلم الالهی» (= ردّ بر علم الاهی رازی)

۱. مانی و دین او (تقی‌زاده-افشار شیرازی)، ص ۳۷۶.

بدو منسوب است؛ پیشتر گذشت که مذهب تعقلی فارابی (ناظر به متافیزیک ارسطو) با مذهب تحصّلی رازی به خلاف باشد. (۴) ابوعلی محمدبن حسن (ابن هیثم) ریاضی بصری (م ۴۳۰ ق) عالم شهیر طبیعی و مذهبی، که کتاب «النقض علی ابی بکر الرازی المتطبب رأیه فی الالهیات و النبوات» (= ردّ نگره ابوبکر رازی پزشک درباره الاهیات و پیامبری‌ها) را نوشته است. (۵) ابو محمد علی بن احمد (ابن حزم) ظاهری اندلسی (م ۴۵۶ ق) علاوه بر نقل و نقد آراء حکمی رازی در کتاب «الفصل» خود (که بس مغتنم است و ما رهین او هستیم) کتاب «التحقیق فی نقض العلم الالهی» محمدبن زکریای طبیب را هم داشته است. (۶) ابوالحسن علی بن رضوان طبیب مصری (م ۴۶۰ ق) که کتاب «الردّ علی الرازی فی العلم الالهی و اثبات الرّسل» (= ردّ بر رازی درباره علم الاهی و ثابت نمودن رسالت پیامبران) که در کتاب «النافع» خود نیز بر رازی خُرده گرفته، و ادعا کرده است که اطلاع عمیق از منطق و نجوم و طبیعیات نداشته و کتابهای جالینوس را به درستی نفهمیده... (الخ). باید گفت اصلاً در حدّ آن طبیب مصری کم سواد نبوده که درباره آراء حکیم کبیری به مثل رازی اظهار لحنیه کند یا او را تکفیر نماید (گویی هم از محافل سیاسی اسماعیلی/فاطمی مصر دستور یافته است).

(۷) ابوالمعین ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی (م ۴۸۱ ق) که آراء حکیم رازی را در کتابهای «زاد المسافرین» و «جامع الحکمتین» و «بستان العقول» خود نقل و نقد نموده، همه رازی‌شناسان و ما نیز به سهم خویش یکسره مرهون همان نقول وی از آثار - اینک - گمشده رازی (به ویژه العلم الالهی) هستند، که بیش از دیگر نویسندگان قدیم در شناخت‌شناسی وی واقعاً به ما خدمت کرده است. (۸) ابو عمران موسی (ابن میمون) اسرائیلی قرطبی (م ۶۰۱ ق) که الاهیات رازی را در فصلی از کتاب دلالة الحائرين خود ردّ کرده است. (۹) قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲ ق) نیز در طبقات الامم خود از رازی انتقاد کرده (که از ارسطو برگشته) ولی هیچ ردیه‌ای بر حکیم ری ننوشته است. (۱۰) ابوبکر حسین (ابن الیمان) تمار دهری رازی طبیب (ح ۳۱۱ هـ) که کتاب «طبّ روحانی» رازی را ردّ کرده، رازی هم طبق معمول رساله‌ای بر نقض آن نوشته، نیز مناظرات دیگر در باب مسائل طبیعی با هم داشته‌اند.^(۱) باید افزود که کتاب «شکوک بر جالینوس» حکیم رازی را هم گروهی از طبیبان نقض کرده‌اند؛ ابوالقاسم ابن ابی صادق (سده ۵)، ابن رضوان

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۶۵-۱۶۹. / فیلسوف ری، ص ۸۶-، ۱۴۱، ۲۶۲-۲۷۴ و ۳۵۸.

مصری (سابق‌الذکر)، ابوالعلاء ابن زهر اندلسی (م ۵۹۵ ق)، عبداللطیف بغدادی (م ۶۲۹ ق) و جملگی تحت عنوان «حلُّ شکوک‌الرازی علیٰ کُتُب جالینوس»، که ابن سُرَخ نیشابوری اسماعیلی از این نقائض به عنوان «شکوک محمد زکریا» تعبیر کرده است.^(۱) پینس گوید که به طور کلی ایستار دین‌ستیزانه رازی اسباب تازشهای دین‌باوران به وی شده، بر روی هم حکیمان مشائی و متکلمان اسلامی او را به عنوان طبیعی دان (طیب) قبول داشتند؛ ولی او را فیلسوف نمی‌دانستند و این در حالی است که ابن سینا و ابن میمون خود طیب بودند، اما چون از ارسطو پیروی می‌کردند همانا نمی‌توانستند که رازی را به سبب نقائض وی تحمل کنند، شاید هم آمادگی‌اش از برای پذیرش اصول تجربی که آموزه‌های پایدار فرایش می‌ساخت؛ ولی ابوریحان بیرونی هم بدین موجب (ردّ مرجعیت ارسطو) دفاع و تقدیر عظیمی از حکیم نموده، باید گفت که انتقاد بیرونی از وی هم به سبب امر دیانت در قیاس با دیگران بسیار ملایم است.^(۲)

۱. الشکوک علی جالینوس، مقدمه، ص ۲۳-۲۴. / فیلسوف ری، ص ۳۰۰-۳۰۲.

2. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 326.

۵. نقل سندی

«مشاهده» (Observation) که تعریف آن قبلاً گذشت (II، ۲) بر دو قسم است: «عینی» (Objective) که مستقیم باشد، «سندی» (Documentary) که غیرمستقیم است، یعنی «خبر» (Report) که در واقع نقل مشاهده غیر است. حکیم رازی یک کتاب یا رساله مفرد هم در باب چگونگی «خبر» (مشاهده سندی) به عنوان «فی الخبر کیف یسکن الیه و ما علامه المحقق منه» داشته است (= درباره خبر و این که چگونه پذیرفته می شود و نشانه پژوهیده آن چیست). استاد دکتر محقق در موضوع «خبر» تحقیق مختصر و مفیدی نموده، که مناسب است عیناً مجمل آن به نقل آید: «مسئله اخبار از گذشته و چگونگی قبول آن اخبار و کیفیت صحت و سقم آنها، مورد بحث دانشمندان قرنهای سوم و چهارم خصوصاً معتزله بوده است. برخی از دانشمندان نه تنها خبر واحد، بلکه خبر متواتر را هم قبول نداشته اند؛ ابن راوندی دو کتاب داشته، که در یکی خبر واحد را ثابت کرده؛ و در دیگری عقیده آن کسان که تواتر را باطل می دانسته اند، رد کرده است. از آنچه هم از گفتار مائزیدی برمی آید، می توان حدس زد که رد ابن راوندی، متوجه به نظر ابو عیسی و راق (مانوی) بوده است؛ چه در رد قول وی چنین احتجاج می کند، که خبر یا اصلاً قابل قبول نیست - در این صورت درباره ایام گذشته و بلاد دور و وقایع دیرین جهل لازم آید -، و یا آن که در صورت متواتر بودن قابل قبول است؛ بنابراین اخبار پیغامبران را باید راست داشت و پذیرفت. به خوبی می توان حدس زد که مسئله خبر ورد و قبول آن، با مسئله پیغمبری و نبوت ارتباط داشته است؛ فلذا دانشمندان بسیار به این مسئله توجه نموده، در آن کنجکاوی و موشکافی کرده اند.»

«حسن بن سهل ابن الشمخ رساله ای دارد به نام فی الاخبار الّتی یخبر بها کثیرون، که در آن می گوید اعتقاد به این که هر چیزی را جمعی کثیر نقل کنند - باید پذیرفت - فسادش آشکار است، زیرا مثلاً امت کثیری از پیروان عیسی (ع) اخبار حاوی فضیلت او را نقل می کنند، در حالی که امت های مجوس و صابیان و یهود ردائلی به او منسوب می دارند.

مؤلف رساله جدولی ترتیب می‌دهد، و اخبار را برحسب شرایط و قرائن عقلی و غیرعقلی تقسیم می‌کند، صحت و سقم هر یک را برحسب آن شرایط و قرائن اظهار می‌دارد و روشن می‌سازد که کدام قسم خبر متواتر را باید پذیرفت، کدام را باید رد کرد و در کدام باید توقف نمود، تا دلیل عقلی بر درستی آن پیدا شود.^(۱) بنابر سیره و طریقه عقلی حکیم رازی که محقق است، نیز برحسب اصول «آزمون» گری در امر مشاهدات؛ و از آنچه گذشت لابد به حکم قیاس توان دانست که، مضمون رساله «چگونگی خبر» وی هم بر این پایه بوده باشد. یک چنین روشی در علم «درایت» حدیث و رجال، که مبنی بر «نقد موضوعی» و «قیاس عقلی» می‌باشد، همانا به شیوه تعادل و تراجیح (جرح و تعدیل) معروف بوده، که با روش «استره اوکام» در آزمون‌گری کمابیش همانندی دارد. به طور کلی، چنان‌که در جای خود به تفصیل پرداخته‌ایم، حکیم رازی نظر به ایستار «انتقادی» و آیین «خبرپذیری» اش، در خصوص «خبر» ها نیز تا نقل و قولی از صافی نقد و تمحیص علمی، با معاییر معرفت‌شناسی اش نمی‌گذشته ابداً آن را نمی‌پذیرفته؛ سپس که لب و لباب و نقاوه ناب آنها را برگرفت (هم به طریق تعادل و تراجیح) آل و آشغال و خاشه و پوشال آنها را دور می‌ریخته است. معیار نقد «نقل» حکیم رازی را هم می‌توان از روش تجارب‌کیمیایی او به قیاس دریافت، که چگونه بنابر عادت حرفه‌ای هر شیء یا به اصطلاح جسدی را در «بوته» نقد و نظر می‌گذارد (می‌گذارد) و هر درهم و دینار رایجی را به عیار صحت و سقم «محک» می‌زند (می‌آزماید).

درباره گردآوری مواد و مطالب از برای تألیف کتاب، چنان‌که پینس هم می‌گوید، رازی مدعی نیست که تمامی اطلاعات فراهم آمده، باید در وهله نخست کاملاً درست و موثق به شمار رود؛ چه از نظر وی هیچ‌یک از گفته‌های او تا به محک تجربه گذاشته نشده است، نباید پذیرفته شود؛ ولی اگر حتی آنچه او می‌گوید، تجربه نشده باشد، و یا حتی اگر علت‌های پدیده‌های مفروض ناشناخته باشد، باز هم بایستی این اطلاعات را ثبت و ضبط کرد؛ زیرا که اندک مسامحتی در این امر، ممکن است ما را از فایده‌ها و فرصت‌های بسیار محروم دارد. میان این نظریه و آموزه مشائیان درباره تجربه، نوعی همانندی وجود دارد؛ چه هر دو گروه به پدیده‌ها و نتایج حاصل از آنها، بیشتر از شناخت علل آنها علاقه‌منداند. دور نیست این آموزه از آن نگرش پزشکی‌ای که، رازی از

۱. فیلسوف ری، ص ۹۳-۹۴.

نمایندگان آن بود تأثیر پذیرفته باشد. اما وی بسی بیشتر از ارسطوئیان بر سودمندی عملی تأکید می‌ورزید، چه ظاهراً ارسطوئیان با آن احساس رضایتی - که از جمع‌آوری پدیده‌های نامتجانس به رازی دست می‌داده - بیگانه بوده‌اند؛ دریافتی را که او از ارزش کشف هر چه بیشتر امور واقع داشت، می‌توان تا اندازه‌ای نشان‌دهنده اعتقاد او به پیشرفت پایان‌ناپذیر علم دانست، که در کتاب شکوک بر جالینوس آمده است.^(۱) در خصوص نقل سندی حکیم رازی و منجمله محتویات کتاب *الحاوی* نمونه‌وار است، مجموعه مشاهدات و معاینات شخص وی - که مهم‌ترین وجه امتیاز کتاب مزبور بر دیگر کتب طبی است - مقرون با جمیع عقاید اطباء یونان و ایران و روم، متضمن ملاحظات خویش و اطلاعات گردآمده هم تا زمان مؤلف است؛ و در آن از جمیع شعب طب و اصول تداوی و علم امراض و دواسازی و جز اینها بحث نموده، از این‌رو آن را بزرگ‌ترین دانشنامه پزشکی «مستند» نامیده‌اند، که آن حکیم ایرانی دستکم پانزده سال شبانه‌روز در جمع و تدوین آن کار کرده است. در یک کلمه، رازی در سراسر این کتاب کبیر، هر قولی را به فائل آن بازگردانده، هر نگره‌ای را به صاحب آن مستند نموده، و هر فقره‌ای را به مأخذ آن إرجاع داده است (فقط یک مثال این‌که پنجاه بار از *کُنْشَ الخوز* نقل کرده، و جز اینها که سخت به درازا می‌کشد).

استاد ابوریحان بیرونی هم که شاگرد مکتب (تجربی) طبیعی و طبی حکیم رازی بوده، موافق با سیره علمای محقق و بر طریقه موصوف «نقل سندی» استاد خویش، در کتاب *الصیدنه* (فی الطب) خود/ ۸۵ بار از وی گفتاورد نموده است؛ ولی ابوعلی ابن‌سینای متطبب بخارایی مدعی پُرمدعای طب و فلسفه، که کتاب *القانون* (فی الطب) خود را یکسره با سلخ و انتحال کتاب *الحاوی* رازی ساخته است، حتی یک‌بار هم بدین مأخذ (متخل) خود اشارتی نکرده؛ فاعتبروا یا اولی‌الابصار! باری، هم به موجب اصول مشاهده عینی (در روش‌شناسی آزمونی) نظر به گواهجویی رازی از تجارب عوام مردمان (گذشته از خواص آنان) که بسا سخن ایشان‌گاه درباره مسائل علمی درست باشد، حکیم ناصر خسرو قبادیانی در مانده و حیران از کار حکیم رازی، آنجا که به خیال خودش یک خُرده‌گیری کنایه‌آمیز کرده است، در قول «بیان مکان به اعتبار شیشه» (که رازی در این موضوع آزمایشی کرده) گوید که محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان

۱. نشریه معارف، ش ۴۰ / فروردین - تیر ۱۳۷۶ (ترجمه بهناز هاشمی‌پور)، ص ۳۲.

از حجت عقل عاجز آمده است، اندر کتب خویش جایی گفته است که گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامّه جویند؛ خردمند آن است که نفس ایشان را بدیهت باشد، و به لجاج و به رأی متکلمان پرورده نشده باشد و منازعت نجویند؛ و گفته است که من از چنین مردمان پرسیدم، و گفتند عقلهای ما گواهی همی دهد که بیرون از این عالم گشادگی است، که گرد عالم گرفته است و همی دانیم که اگر فلک برخیزد و گردش نباشد، چیزی هست که آن همواره بر ما می‌گذرد و آن زمان است.^(۱) پیداست که «عقل» متکلمان مذهبی پُر از پیشداوری‌های ذهنی و نقلی (قرآن و حدیث) است، دقیقاً همان‌طور که تمام فلسفه‌بافی‌های خود ناصر خسرو (به اعتراف خودش) «تفسیر قرآن» است، مطلقاً عاری از تجارب عینی لازمه بررسی در مسائل علمی و نظر کردن در حکمت طبیعی می‌باشد؛ در حالی که «عقول» بسیط مردم ساده به دور از قیل و قال مدرسی، همچون لوح سفیدی است که از احکام جزمی متکلمان لفاظ سیاه و تباه نشده، بسا که آزمونه‌های عینی زندگی روزانه‌شان درست‌تر از «نقول» آنان بوده باشد. هم در این موضوع است که «پینس» گوید از نظر رازی، آنچه وجود یک فضای سه‌بعدی نامتناهی و مستقل از اجسام را اثبات می‌کند، این واقعیت است که مردمانی - که ملکه قضاوت آنان را ابهام‌پردازی و ابهام‌گویی‌های متکلمان تباه نکرده است - به وجود آن یقین دارند.^(۲)

۱. زادالمسافرین، ص ۱۰۸ / رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۶۴.

۲. نشریه معارف، ش ۴۰، ص ۲۹.

III

(فصل سوم)

معرفت شناسی

۱. حکمت مغان.
۲. فلاسفه باستان.
۳. پس از سقراط.
۴. دوره نوافلاطونی.
۵. کیشهای ایرانی.
۶. معارف اسلامی.
۷. مکتب رازی.

۱. حکمت مغان

این عنوان که برای بهر یکم از فصل معرفت‌شناسی حکیم رازی اختیار شده، به‌واقع می‌تواند خود عنوان یک کتاب مفصل و مبسوط بوده باشد، که البته مواد و مطالب آن جملگی در نزد ما مجموع و موجود است؛ ولیکن در باز نمودن سرچشمه‌های ایرانی علم و معرفت رازی، فعلاً نمی‌توان جز به اجمال و اشارت گذرا هرگز به شرح و بسط مقال پرداخت؛ البته طی فصول آتی در جای خود تأثیر و نفوذ عناصر فکری-حکمی مغان باستانی ایران، ناگزیر در اجزاء ایتنائی نظام فلسفی حکیم رازی بیان و توضیح شده است، اکنون در اینجا تنها به ذکر بعضی از رئوس کلی و یادآوری موضوع بسنده می‌کنند. عناصر معرفت‌شناختی مزبور از دو طریق به فلسفه طبیعی و الهی رازی راه یافته است: یکی به‌گونه مستقیم - یعنی - نظر به آن‌که دین و حکمت در ایران باستان مقوله واحدی بوده، متون مذهبی خود متضمن مطالب فلسفی هم باشد، کیشنامه‌ها و «سُنن» زردتشی یا تفاسیر اوستایی (متون پازندی) و ترجمه و تحریرهای سُریانی و عربی کتب مانوی و صابئی خود از منابع و مأخذ حکیم رازی بوده است. دوم، طریق غیرمستقیم - یعنی - چون فلسفه‌های یونانی اساساً مأخوذ از حکمت مغانی ایران باستان، یا مؤسس بر آراء و افکار حکیمان ایرانی متقدم است، که در این خصوص هم - یعنی - تأثیر معرفت‌شناختی یونان از ایران می‌توان کتاب مفصل و مبسوط نوشت (که هم مواد و مطالب آن در نزد ما موفور و موجود است) و البته خود محققان دانشمند غربی رسالات و کتب ممتنع و مشهور در این باب تألیف کرده‌اند، لذا منابع فکری-فلسفی «یونانی» حکیم رازی در ترجمه‌های سُریانی و عربی (و شاید هم در متن یونانی) آنها، در واقع مأخذ غیرمستقیم و درجه دوم راجع به حکمت مغانی ایران می‌باشد.

امیل برهیه (بریه) در منشأ «فلسفه» و حدود زمانی و مکانی آن، به تحقیق مشرق‌زمین را مقدم بر بلاد ایونی (در سده ششم ق م) می‌داند؛ چنان‌که مورخان یونان هم خود مبدأ و منشأ فلسفه را، در روزگاری پیش از عهد هلنی و در کشورهای غیر یونانی (ایران و

مصر) دانسته‌اند. وی چنین نتیجه گرفته است که نخستین «فیلسوفان» یونان در واقع ابداع فلسفی نکرده‌اند، بلکه در زمینه افکاری که پیش از آنان وجود داشته امعان‌نظر نموده‌اند.^(۱) در خصوص عناصر فلسفی بابلی (میانرودان) دخیل در حکمت مغانی ایران، ما فحوص بلیغ کرده‌ایم که هم طی فصول آتی تقریباً همه مواضع را، خواه در مقوله اشاعه فرهنگی یا به ویژه تأثرات دینی و اسطوری، موارد اخذ و اقتباس و بُنمایه‌های میانرودانی را نشان داده‌ایم. مورخان اسلامی، مذهب مجوسان (مغان) را همان مذهب فلاسفه دانسته‌اند؛ از جمله سیدمرتضی رازی گوید که ذکر ثنویان در باب مجوس از آن است که اصل همه یکی است... همه گویند عالم را دو صانع است که بهری یزدان و اهریمن (و) بهری نور و ظلمت گویند...^(۲). اما مراد از «مجوسان» فلسفی حکیمان زردشتی دوره ساسانی نباشد، بلکه همان «مغان» فرزانه ماد باستان‌اند، که از ایشان به عنوان «مجوسان اقدم» یا حکیمان قدیم ایران یاد کرده‌اند. ابوریحان بیرونی گوید که مجوسان اقدم کسانی‌اند که پیش از ظهور زردشت بودند، آیین و اصول آنان همان است که حرانیان (صائبان) قدیم برگرفته‌اند.^(۳) اما مجوسان اقدم (= مغان پیشین دیرینه‌تر) در خود اوستا زردشتی به عنوان «پوریوتکیشان» مذکور است، چنان‌که در «بسنه» (۱/۱۸ و ۲/۲۳) و «فروردین یشت» (۱، ۱۷) به معنای نخستین آموزگاران دین، یا نخستین پیامبران - همچون «انبیاء» لاوی یهودان - یاد شده‌اند. پوریوتکیشان را دانشنامه دینکرد (مدن، ص ۱۳۲ و ۱۹۸/سنجانا، ج ۳، ص ۱۵۲؛ ج ۵، ص ۲۲۴) به حکیمان باستانی ترجمه کرده است.^(۴)

باید گفت که کتاب ششم دینکرد در واقع اعتقادنامه پوریوتکیشان یا فلاسفه باستان است، که یکسره زروانی و بیانگر حکمت «اوائل» مغان ایران غربی (- ماد) می‌باشد، از جمله اصول دوگانه‌گرایی که در مفاهیم مینوهای «نیک (خیر) و بد (شر)» یا «عقل (خرد) و هوی (آز)» بیان شده است.^(۵) اما مبانی حکمت طبیعی مغان جزو دفترهای کهن

۱. تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر داوودی، ص ۲-۶.

۲. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۱۶ و ۲۰.

۳. الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ص ۲۴۳ و ۴۰۷/۴۰۷، p. 148. *al-Biruni Commemoration Volume*.

۴. *Zurvan* (Zaehner), part II texts, pp. 383-384.

۵. *The Dinkard*, vol. X, pp. 1-2.

اوستایی، همانا در «دامدات نسک» (نسک چهارم/ ۳۲ فصل) به معنای «کتاب آفریدگان/ جانداران» احتوا داشته، که متضمنِ اِلاهیات علمی و نگره‌های هستی‌شناسی و دانش پزشکی و مسائل معادشناسی هم بوده است. سرچشمه نگرشهای گیتی‌شناسی فیلسوفان طبیعی ایونیا (پیش از سقراط) و نظریه عالمین اکبر و اصغر در نزد افلاطون (در فیدون) و ابقراط (در هیدومادون) و جز اینها، همان دامدات نسک اوستایی (غربی) مغان ماد باشد که البته این نسک بر جای نمانده، ولی مأخذ اصلی کتاب «بوندهشن» پهلوی موجود (در فصول گیتی‌شناسی و دیگر مطالب و مسائل مزبور) و کتاب چهارم «دینکرد» بوده است.^(۱) هم‌چنین، موضوع «نفس» کُلّی یا روح عالم همان نظریه مشهور «گوشورون» (= روح حیات) زردشت پیامبر ایرانی است، که در کهن‌ترین سروده‌های وی «گاتاها» (یسنا) مطرح شده، عیناً از طریق هراکلیت و افلاطون به حکمای رواقی و نوفلاطونی و بعدها به هگل رسیده است. اصول ضدّین جدلی (دیالکتیک) و مقوله مرکب نیز، که ارسطو خود طی رساله «در باب فلسفه» به مغان ایرانی نسبت می‌دهد، هم به قول وی پیشتر حکمای طبیعی (ایونیه) این آموزه را از مغان ماد گرفته بودند. اهمّ آراء حکمای طبیعی مزبور همانا نگره ذره‌گرایی (- اتمیسم) است، که این نگرش در نزد مغان حکیم ایران به عنوان فرضیه «بذر» (= تخمه) ها مطرح بوده، ظاهراً در همان نسک مغانی مفقود «دامدات» صورت ایضاح و تبیین فلسفی یافته است. اما درباره جنبه «صناعی» (عملی) پیوسته با حکمت (نظری) طبیعی - یعنی - علم کیمیا، که مغان ماد ایران بدان اشتها عالمگیر یافته‌اند، اشارتی هم به روابط پدر اتمیسم جهان - حکیم دموکریتوس آبدرایی - با فلاسفه ایران و از جمله حکیم «مغ» بزرگ اُستانس (Ostanes) بایسته است:

اُستانس مغ بزرگ ایرانی که هم‌روزگار با «خشایارشا» هخامنشی (۴۸۶-۴۶۵ ق م) بوده، گاهی او را «پیامبر ایرانی» نامیده‌اند که علوم خفیه (کیمیا و سیمیا) بدو نسبت یافته؛ گویند که در انتقال دانش ایرانیان به مصر و قوم یهود اهمیت عظیم داشته، در کتاب «نامه‌های ایزیس به هوروس» او را کاهن معبد ایزیس مصر نوشته‌اند. ماریه (Marie) یهودی کیمیاگر - که در افسانه‌ها او را خواهر حضرت موسی دانسته‌اند - در نوشته‌هایش

۱. رش، فهرست ماقبل‌الفهرست (پ. اذکائی)، بخش دوم (پزشکی در ایران باستان)، ۱۳۷۸، ص ۳۹۷،

خویشتن را شاگرد بلافضل اُستانس مغ ایرانی می‌خواند. یک مجموعه کهن هرمسی دربارهٔ کیمیا که چون برای پادشاهی ایرانی به نام «کیرانوس» (Kyranos) نوشته شده، موسوم به «کیرانیدس» معروف و موجود است،^(۱) ظاهراً این اثر به عنوان کتاب «الفصول الاثنی عشری علم الحجر المکرم» (نوشتهٔ «اُستانس» مغ) به عربی هم ترجمه شده است.^(۲) دموکریتوس آبدرایبی فیلسوف بزرگ اتمیست (۴۶۰-۳۵۷ ق م) در سفر مصر توانست با حکیم اُستانس (که سالها پیش به آنجا رفته و جزو کاهنان شمرده می‌شد) و با شاگردان وی دیدار کند، هم در خدمت و شاگردی‌اش به نزد او (که گویند در معبد «ممفیس» بوده) توانست از اسرار علوم نهانی و کیمیا آگاه شود؛ چنان‌که بولوس مندئی (ح ۲۵۰-۱۵۰ ق م) از کتاب «فیزیکی» دموکریتوس، گفتاوردهایی از حکیم اُستانس دربارهٔ «طبیعت غالب» نموده (به مثابهٔ «اصول» علمی) که تا سدهٔ ۱۶ م مبنای افکار کیمیاگران در اروپا بوده است.^(۳) اُستانس هم به مانند «زردشت» در مواضع تقریر الاهیات (ریاضی) فیثاغوری یاد شده، خصوصاً علم کیمیا در میان یهودان با منشأ زردشتی و منابع مجوسی / مغی (Magie) شناخته آمده است.^(۴) حکیم رازی که در تقسیم‌بندی مواد کیمیایی (عقاقیر) به سه دستهٔ «جانوری، گیاهی، کانی» همانا بر سُنن و کتب ایرانی رفته؛ بی‌گمان وی به کتابهای پهلوی (فارسی) پیش از اسلام دسترسی داشته است.^(۵)

اما داستان مغان فرزانه و حکمت‌پیشهٔ ایران، دیدار دانش‌پژوهان و حکمت‌آموزان یونان با ایشان، هم از روزگار پادشاهی مادان به ویژه در عصر هخامنشی تا دوران‌های سلوکی و پارتی، چنان‌که پیشتر هم اشاره رفت، حقیقهٔ مفصل و ذوجوانب است. در عین حال، ترجمهٔ متون دینی (حکمی) مغان به زبانهای یونانی و آرامی، تأثیر و نفوذ آراء و عقاید آنان در مذاهب یهودی و مسیحی، یا به اصطلاح اشاعه (diffusion) و تراوش

1. *Zoroastrische Studien* (Fr. Windischmann), Berlin, 1868, pp. 265-266.

رجوع شود به گفتار راقم این سطور به عنوان «اُستانس مسمغان» (در ماهنامهٔ دانش و مردم، ش ۴ / تیرماه ۱۳۷۹، ص ۳۴۶-۳۴۹).

2. *Die Medizin im Islam* (M. Ullmann), Berlin, 1970, p. 325.

۳. *سزاسرار* (رازی)، تعلیق دکتر شیبانی، ص ۴۶۴، ۴۶۹-۴۷۰.

4. *Zoro. Stu.* (Windischmann), pp. 262, 265-266.

۵. *سزاسرار*، تعلیقات دکتر شیبانی، ص ۴۶۴، ۴۷۳، ۴۸۵.

فکری-فلسفی ایرانی، خود در اسناد و کتب تواریخ و متون ملل قدیم عالم به ضبط رسیده است. چه دانسته است که هم در زمان خشایارشا (سده ۵ ق م) مغان ایران آغاز مهاجرت به طرف غرب نمودند، که از جمله در عهد گزانتوس لیدیایی گروهی از ایشان در آسیای صغیر و ایونیه (آناطولی) مستقر شدند. ماندگاه‌ها و معابد یا مدارس مغانی در شهرهای ایونی (افسوس، هیپایا، هیروکائساری، فریگیه، گالاتیه، داسکیلیوم، کاپادوکیه، پوتتوس،...) دایر شد، آنان حامل اندیشه‌ها و آموزه‌های کهن میانرودانی (بابل) هم بودند، ظاهراً پیوند ماندگاه‌های مغانی برون‌مرزی ایران، با مراکز درونی‌شان (مانند: همدان، ری، شیز، استخر، شوش و بابل) تا عهد ساسانی هم برقرار بوده است. این‌که فیثاغورس با مغان در بابل دیدار کرده، یا چنان‌که «سیسرو» (Cicero) و «پلینی» (۳۰، ۱، ۲) گویند که فلاسفه یونان: فیثاغورس، امپدوکلس، دموکریتوس، هراکلیتوس، افلاطون و جز اینان از مغان ایران اخذ کرده‌اند، این اخبار با گزارشهای کلمنت اسکندرانی و دیوجن لائرتی (در تاریخ فلسفه) مطابق است. گزارشهای مزبور دیدار فیثاغورس را با مغان بیشتر در زمان کمبوجیه (۵۲۹-۵۲۲ ق م) دانسته‌اند، که هم در زمان او گروهی از مغان به مصر رفتند و آشنایی او با ایشان در آنجا بود. فیثاغورس نگره «نور» پدر و «ظلمت» مادر، نگره طبایع اربع را - که از آمیزش آن دو به حاصل آمده - هم از مغان برگرفت. پلوتارخ گوید همین نگره‌ها در تیمائوس افلاطون مأخوذ از مغان ایرانی می‌باشد، فورفورئوس صوری نیز از حکمت مغانی و «امشاسپندان» ایران یاد کرده است، درباره دیدار دموکریتوس آبدرایی و هراکلیتوس افسوسی هم با مغان در جای خود سخن رفته است.^(۱) اما از زمره مغان عارف و حکیم ایرانی، داستان «سیمون» مجوسی بس شگفت‌انگیز است، که طی فصول آتی در جای خود بدان اشارت کرده‌ایم.

1. cf. *Zurvan* (Zaehner), pp. 19-20./ Windischmann, pp. 261-266.

۲. فلاسفه باستان

حکیمان ملطی و ایونی و اِثائیی پیش از سقراط آتنی (۴۶۹-۳۹۹ ق م) که آنان را حکمای طبیعی یا فلاسفه عتیق و «اوائل» یونان هم گفته‌اند، نیز دانایان و حکیمان هند (مکتب هندوان) که در همین بهر به آنان اشارت خواهد رفت. اما حکمت «طبیعی» اوائل یونانیان که فلسفه قدیمه هم گفته‌اند، چنان‌که مسعودی گوید در قبال حکمت «مدنی» بوده باشد، که این حکمت توسط سقراط و افلاطون و ارسطو رواج یافت و آن با فلسفه اولای طبیعی مابینت دارد، پس از زمان سقراط بود که مردمان از فلسفه طبیعی به فلسفه مدنی گرایش یافتند.^(۱) آنگاه مسعودی فلسفه طبیعی قدیم را موروث در میان «صابئه» حرّانی دانسته، که حسب آنچه درباره منشأ غیر یونانی فلسفه پیشتر گذشت، ما چنین دریافته‌ایم که در واقع حکمای پیش از سقراط همان «مغان» ماد، سپس بنا بر آنچه خواهد آمد «حرّانیان» همانا مانویان بوده باشند. اما درباره منشأ غیر یونانی فلسفه باز امیل برهیه گوید که یکی از دو رأی متقابل در این خصوص، قائل است به این‌که یونانیان فلسفه را ابداع نکرده‌اند، بلکه افکار فلسفی را باید مسبوق به عهدی قدیم‌تر دانست، ابداع یونانیان تنها در تشخیص و تمییز آراء قدما و اختیار بعض آنها بوده است. بروکر (Brucker) در کتاب «تاریخ انتقادی فلسفه» (۱۷۴۱-۱۷۴۴ م) با قبول تکامل تاریخی، گوید که فلسفه از خلقت عالم آغاز می‌شود؛ یونانیان که نخستین فیلسوفان را از خودشان دانسته‌اند دروغ گفته‌اند، اینان در واقع عقاید فلسفی خود را از یهود و مصر و بابل اقتباس کرده‌اند، پس نخستین عصر فلسفه عصر یونانی نیست، بل همانا عصر اقوام غیر یونانی است.^(۲)

روزنتال-یودین درباره فلسفه باستان گویند که، کلّ نظریات فلسفی در جامعه

۱. التنبیه والاشراف، طبع دخویه، لیدن، ص ۱۱۶. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۱۰۲ و ۲۶۷.

۲. تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر داوودی، ص ۳، ۶ و ۱۸.

برده داری یونان از پایان سده هفتم (ق م) بالید؛ فلسفه باستان پدیده‌ای اصیل اما نه مجزاً در بالندگی شناخت فلسفی انسان، که بر پایه مبادی ستاره‌شناسی-ریاضی-فیزیک و دیگر دانشها شکل گرفت؛ این فلسفه و علوم همچون نتیجه تعبیر اسطوره‌شناسی کهن در هنر و شعر، کوششهای جابجایی اندیشه فلسفی و انگاشتهای جهان‌شناسی (دینی) آدمی، یکسره از مشرق‌زمین به شهرهای یونانی آورده شد. تا سده پنجم (ق م) نظامهای فلسفی و گیتی‌شناسی بالیده بودند، که اساطیر در آنها بیشتر وسیله مستعار بیان‌انگاشته‌ها تا نگرشها بود.^(۱) دانسته است که هم از دیرباز سه گفتمان عمده فلسفه عبارت است از: «وجود» یا هستی‌شناسی (= اُتولوژی)، «معرفت» یا شناخت‌شناسی (= گنوسئولوژی) و «عمل» یا کارورزی‌شناسی (= پراکسیولوژی) که «وجود» عام‌ترین مقوله است، حکمای طبیعی آنرا تسامحاً «ماده» (هیولی) می‌خوانند، از آن‌رو که یک واقعیت عینی و مستقل از ذهن می‌باشد. اما پویش ذهن آدمی را در سیر معرفت که «علم» هم گویند، فلاسفه از آن به لفظ «عقل» کلی تعبیر کرده‌اند؛ و همین امر - یعنی - طلب اعتبار عقلی وجه ممیز ثابتی است، که تفکیک تاریخ مذاهب فلسفی را از اعتقادات دینی ممکن می‌سازد. این امر را چنان‌که کانت گفته است، می‌توان تاریخ عقل محض نامید، زیرا عقل محض است که مذاهب فلسفی را طرح‌ریزی می‌کند. بروکر (مذکور) تاریخ فلسفه را «تاریخ تکامل عقل انسانی» نامیده، که از روی آن می‌توان دانست قوت عقل در چیست، چه سان از تاریکی‌های یافته و با نور حقیقت روشن شده است. اما تفکر فلسفی گاهی با حیات دینی، گاهی با سیاست و اخلاق، گاهی هم با هنر ارتباط داشته است. در بعضی از اعصار یکی از این امور تأثیری بیشتر می‌بخشد، و چنان بر امور دیگر فائق می‌آید که تقریباً تأثیرات آنها را محو می‌سازد؛ چنان‌که در طی قرون قدیمه تأثیر علوم در فلسفه سیر نزولی داشته، و در مقابل آنها تأثیر ادیان رفته‌رفته بیشتر شده است.^(۲)

الف). مکتب ایونی:

گفته‌اند که مایه افتخار و سرافرازی فلاسفه ملطیه (Miletus) شهر عمده ایونیا (در

1. *A Dictionary of Philosophy*, Moscow, 1967, p. 345.

۲. تاریخ فلسفه، ص ۱۰، ۱۲، ۲۱.

آسیای صغیر) مستعمره یونانی که تحت حکومت ایران بود، این است که اندیشه یونانی را از عقاید اساطیری پیدایش جهان و خدایان پاک ساخت، و پدیده‌های طبیعت و مبدأ و منشأ آنها را مورد علاقه و توجه قرار داد. اما فکر آنان بیشتر طبیعی (فیزیکی) و جهان‌شناسانه بود تا مابعد طبیعی (متافیزیکی) و هر یک از آنان می‌کوشید تا ماده اساسی یگانه‌ای را که همه چیز از آن ناشی شده است - کشف کند.^(۱) سه حکیم ملطی «طالس» (۶۴۰-۵۶۲ ق م)، آناکسیمندرس (۶۱۰-۵۴۵ ق م) و آناکسیمنس (اواخر سده ۶ ق م) هر یک نوشته‌ای «در باره طبیعت» داشته‌اند، هر یک در پاسخ به این که «ماده‌ای که اشیاء از آن ساخته شده چیست؟» برآمده‌اند. پس هر گاه بگویند که به نظر طالس «آب»، به عقیده آناکسیمندرس «هباء» (اپیرون // بی‌نهایت) و بر طبق رأی آناکسیمنس «هوا» مبدأ همه اشیاء است، مقصود از این اقوال را نباید کوشش در حل مسئله ماده پنداشت. بر روی هم، طبیعت‌شناسی ملطیان طبیعیاتی است که به علمای جغرافیا و کائنات جو تعلق دارد؛ اما جهان‌بینی آنان از آثار ترقی علم نجوم - که قرن لاحق شاهد آن گردید - حاکی نیست. در ضمن، مشابهت نظر معروف طالس ملطی با مضمون قدیمی منظومه خلقت بابلی و نگره سامی، در این که همه اشیاء از آب پدید آمده (و مِنَ الْمَاءِ كُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ) خود میباید آن است که فلسفه نخستین دانشمندان طبیعت‌شناس ایونی صورت تازه‌ای از مطلب کهنه‌ای بوده است. اما ممیزات سه‌گانه طریقت فیثاغوری که پیشتر اشارتی رفت (بعدها هم اشاره خواهد شد) عبارت از علم به تکوین عالم بر طبق حکمت ایونیا، ایجاد تشکیلات دینی و قول به اصالت قواعد ریاضی در مطالعات طبیعی است. در مورد مکتب «الثا» باید گفت که پس از غلبه ایرانیان بر ایونیا (۵۴۶ ق م) پدید آمد، فلاسفه برجسته آن گزنوفانس (ح ۵۳۰ ق م) که معتقد به وجود واحد و عاقل و ثابت (خدای یگانه) بود، همان را «طبیعت» می‌دانست که نظر به جنبه عقلی قانون طبیعی «تأله» یافته است؛ و دیگر پارمنیدس الثایی (۴۷۵ ق م) که اصولاً حکمای این مکتب قائل به «علت اولی» بودند.^(۲)

هراکلیتوس حکیم گریان (ح ۵۴۵ - بعد از ۵۰۰ ق م) از شهر «افسوس» بر کرانه غربی آسیای صغیر، همتای «میلتوس» (ملطیه) که در عهد امپراتوری ایرانیان اعتباری

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲. تاریخ فلسفه، ص ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۶۶ و ۷۶.

پیدا کرد؛ و گویند که حکیم هراکلیت با شاهنشاه داریوش یکم هخامنشی (۴۸۶-۵۲۲ ق م) دوستی داشته است، وی رساله «لوگوس» خود را حدود سال ۵۰۰ ق م در معبد «آرتمیس» (آناهیتا) افسوس به ودیعت سپرد، او نسبت برونی طبیعت و وحدت درونی آن را در نگره بنیادین «آتش» جاودانی و «نظم» کیهانی بیان کرد که همان «لوگوس» باشد. تمام محققان تاریخ فلسفه برحسب اشارت خود هراکلیتوس همداستان اند که وی فلسفه خود را از ایرانیان گرفته، آموزه های زردتشی و مغانی در خصوص «مانثره/وخش» (= لوگوس) و «ارته/اشه» (= نظم و عدل) و مقوله «زمان» در جهان بینی او دخیل بوده است.^(۱) خلاصه معرفت شناسی حکیم گریان آنچه کارآمد از برای ماست، علاوه بر آنچه گذشت، این که نخستین کسی بود که تصنیف خود را (- حکمت را) به فصول سه گانه طبیعیات و الاهیات و سیاسیات تقسیم کرد، یک چنین طرز تبویبی بعدها در حکمت متداول شد. معرفت توحیدی در نزد وی همان اندیشه گوهر یگانه «آتش» است، که جهان و هر چه در اوست از تبدل آن وجود «زنده» پدید آمده، هیچ صانع و خالق علیحده ای (از خدایان) در امر آفرینش دخالت نداشته است. اُضداد در نظر وی متقارن و سلسله منظم و متوالی اند، که اتحاد و تعاضد یا تعامل آنها همان «ارته» (ایرانی) یا مظهر عدالت (Diké) باشد. موضوع آتش «بالا» (پرتو) و «پایین» (فروز) و فراگشت آنها، همان مضمون اجتماع و افتراق ذرات در نزد اتمیستها به نظر می رسد. از محاورات افلاطون برمی آید که هراکلیتوس در جهان شناسی، حسب اعتقاد به قواعد صحت بدن (بنا به دو قوه متقابل) نگره عالمین (صغیر و کبیر) را در نظر داشته؛ لذا معلوم می شود که وی پیش از ابقرراط این نگره را هم از مغان ماد اخذ کرده است.^(۲)

دموکریتوس آبدرایبی (۴۶۰-۳۵۷ ق م) که پیشتر گذشت، در نزد حکیم اُستانس ایرانی مغ بزرگ (در مصر) آموزه های حکمی مغانی و دانش کیمیا را تعلّم نموده؛ حاصل سفرهای پژوهشی آن دانشمند فیلسوف (ارسطوی قرن پنجم) به مصر و بابل و -گویا- ایران هم، رساله کلدانی (و) نوشتارهای مقدس بابلیان (و) مغ نامه که هیچ یک بر جای نمانده است.^(۳) حکیم دیمقراطیس را هم از دیرباز واضح نظریه «ذره گرایی» یا پدر اتمیسم در

۱. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) خرد جاودان (جشن نامه استاد آشتیانی)، ص ۶۱-۶۲، ۶۴-۶۶.

۲. تاریخ فلسفه، ص ۶۸، ۷۰-۷۱، ۷۳-۷۴.

۳. رش: فهرست ماقبل الفهرست (پ. اذکائی)، ص ۱۵۸.

جهان دانسته‌اند، راجع به بنیان نظری وی و اعتقادات دژبگری حکمای باستان، هم این‌که حکیم رازی در این نگرش خود (- حکمت طبیعی) پیرو او بوده، ما بحث کافی نموده‌ایم (رش: IV، ۴/د) ولی این‌که اپیکوروس مدعی بوده که واضع همان اصول دموکریتوس است، پلوتارخ به استهزاء گوید که آنچه اپیکور واقعاً کرده «دزدی» از دموکریت بوده است.^(۱) در فلسفه دموکریتوس که علم طبیعت (= فیزیک) به صورت علم حرکت (= مکانیک) درآمده، تشکیک در اعتبار حواس نیز راه یافته - یعنی - وی بر آن رفته است که «علم حاصل از حواس صحیح نیست، بلکه علم صحیح ناشی از عقل است».^(۲) باید گفت که محققان اعتقاد دارند افلاطون در بسیاری از مطالب (از جمله جزء لایتجزئی) تحت تأثیر دیمقراطیس بوده، ابوریحان بیرونی اگر نگره «قدماءِ خمسه» رازی را به اوائل یونانیان نسبت داده؛ از جمله فیلسوفان قدیم همین دیمقراطیس چنان‌که ابن تیمیه (به نقل از ابن سینا) گوید، قائل بدان نگره باشد که رازی خود در کتاب علم الالهی تصریح کرده است.^(۳) این نکته را هم باید افزود که کتاب «دموکریتوس» (دیمقراط) در زمان رازی ظاهراً به عربی وجود داشته، چنان‌که ابوحاتم اسماعیلی گوید در آن «سخن برحسب طباع می‌گوید، روشهای آن نیکوست (اما) معانی اش پیچیده باشد (چه) او به دشخواری با مردم سخن می‌گفت».^(۴) در جای دیگر، ما یاد کرده‌ایم که رساله «ذرات» (جزء لایتجزئی) دموکریتوس، در ترجمه‌های سُریانی و عربی هم وجود داشته است.^(۵)

ب). مکتب هندی:

مذهبهای فلسفی هندیان را در دوران اسلامی عموماً کیش «براهمه» گفته‌اند، در حالی که چنین تعبیری صحیح به نظر نمی‌رسد و چنان‌که در جای خود بیاید، نسبت اعتقادات «صابئی، دهری، مانوی» به براهمه هند، ظاهراً پوششی بوده است از برای

۱. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۰۰.

۲. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۱۰۰.

۳. رسائل فلسفیه (رازی)، طبع کراوس، ص ۱۹۴ و ۱۹۶ / فیلسوف ری، ص ۲۷۵، ۲۸۲ و ۲۸۳.

۴. اعلام النبوة، طبع الصاوی - اعوانی، ص ۱۰۷.

۵. رش: فهرست ماقبل الفهرست، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۸، ۲۳۶ و ۲۴۰ / ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۳ و ۱۵۳.

«زندقة» فکری و عقاید الحادی که یاد خواهد شد. به هر تقدیر، از جمله مذاهب فلسفی هند که شباهت‌های تام و یا معین با مکاتب مادی-طبیعی-دهری ایرانی دارد، سه‌تا را با عنوانهای «چارواکه، جاینی، وای ششیکه» به لحاظ معرفت‌شناسی اجمالاً یاد می‌کنیم:

۱. چارواکه (Carvaka) از مذاهب الحادی غیرودایی با سابقه طولانی که اعتبار وداها را مردود می‌شمارد، کیشی مادی و دهری که مخالف با هر نوع اعتقاد به مابعدالطبیعه می‌باشد. متن اصلی درباره آن کتاب بریهسپتی سوتره بوده (ح/ ۶۰۰ ق م) که اکنون از میان رفته، آنچه در این مذهب حقیقت دارد همانا وجود این جهان است و عالمی دیگر انکار شده است. اساس هستی عناصر چهارگانه‌اند (خاک و آب و آتش و هوا) و تنها چیزهای محسوس وجود دارند، تنها مأخذ و مصدر علم و معیار معرفت و آگاهی همانا ادراک حسی است، علم حاصل از طریق استنتاج منطقی (قیاس و استقراء) اثبات قطعی نیابد. روح در حقیقت همان دریافت‌های حسی جسم است (روح جز همین تن نیست) و چون عالم دیگری نیست، هیچ بهشت و دوزخی هم در کار نباشد و عالم شیوا (Siva) ساخته ابلهان و اصحاب مذاهب است. عاقل کسی است که از لذات این جهان و از طریقه‌های شایسته‌ای، چون کشاورزی و دامداری و بازرگانی و ملکداری سیاستمدارانه بهره‌ور گردد. وداها نه تنها از آن روی که متضمن تعالیم غیرعقلانی‌اند، بل از آن جهت نیز مردوداند که مطالب آنها متناقض و مبهم است. مذهب چارواکه اعتراض و واکنشی در برابر روحگرایی افراطی برهمنی است، فلذا نه به خدایی اعتقاد دارد و نه وجدان اخلاقی یا حیات اخروی شناسد، از این رو کمال مطلوب اخلاقی آن خوشی و شادمانی فردگرایانه این جهانی است.

۲. جاینی (Jaina) که بانی آن مهاویره بود و یک مذهب الحادی و کفرآمیز، کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی آن آشکارا غیرآریایی است؛ و در حالی که آیین برهمنی نماینده فکر و دین ودایی است، آیین بودایی و مذهب جاینی و چند آیین و مذهب هندی دیگر، از روح و اندیشه بومیان اصلی هند سرچشمه می‌گیرند. ثنویت بدینانه‌ای که غالباً در اساس فلسفه هندی مشاهده می‌شود، از خصوصیات این مذاهب است و «جاینی» دارای عمیق‌ترین نوع بدبینی است، دنیا را سلسله‌ای بی‌پایان از تولدهای پی در پی، پُر از درد و رنج و کاملاً پوچ و عبث می‌شمارد. آدمی باید آدواری از لذت‌های بی‌حاصل و آلام تحمل‌ناپذیر بگذراند، سرانجام نجات او از این تسلسل تنها با رضایت و نفس‌گشی

تحقق‌پذیر است. در سوتره‌های جایینی آمده است که خودکشی «مرگی است دینی، که هیچ چیز با آن برابر نتواند بود»^{*} ولی در بعضی از موارد، آماده شدن برای اقدام به این عمل و احراز شرایط لازم یک عمر وقت می‌خواهد؛ البته شرط اساسی آن است که هرگونه خواست و آرزو، از جمله آرزوی مرگ و خلاص از دل و جان ریشه‌کن شود. بنابراین، لازمهٔ پایان دادن به زندگی تناسخی، حصول حالتی فراتر از خواستن و نخواستن است.

۳. وای ششیکه (= کثرت‌گرایی) که فلسفی‌ترین مذهب هندی است، اصولاً یک نظام ثنوی با دو اصل «نفس» و «ذره» (= اتمیسم هندی) که هر دو قدیم و ابدی‌اند. در حقیقت همهٔ نظام‌های فلسفی هند، ماده را قدیم و ابدی می‌دانند، به استثنای مکتب «وداته» که عالم مادی را نمود غیرحقیقی از ذات یگانه برهمن می‌شمارد. اما مقولات «وای ششیکه» همانا پنجگانه‌هاست (۱): جوهر، کیفیت، عمل، کلیت و جزئیت؛ (۲): خاک، آب، باد، ائیر، مکان و زمان. در متن نظری ذره لایتجزا (= کتاب چهارم) از ماهیت جسم و مرئی بودن کیفیت، نیز از مقولات حرکت و روح و علیت سخن می‌رود، ادراک حسی و استنتاج منطقی هم مورد بحث می‌شود. یکی از فرضهای اساسی این مکتب، آنکه اشیاء مستقل از ذهن ادراک‌کننده، نیز مستقل از یکدیگرند؛ و لذا به لحاظ فلسفی می‌توان آن‌را «رآلیسم» مبتنی بر اصالت کثرت دانست. بر وفق نظر این مکتب، جوهرها ماهیات خود را در کیفیت‌هایی ظاهر می‌کنند، که در آنها با هم تفاوت و اختلاف دارند، نه در کیفیاتی که در آنها با هم مشترک‌اند؛ میان کیفیات ذهنی و مادی، و میان کیفیات اولیه و ثانویه، هیچ‌گونه تمایزی شناخته نمی‌آید. یک مکتب هندی دیگر به نام «ساوترانتیکه» یا نمایانگری (Representationism) هم به وجود ذهن قائل است و هم به وجود عالم خارج (ذهن آینه و بازتاب عالم عین) که اگر عالم خارج موجود نباشد، وجود وهم و پندار نیز قابل توجیه نخواهد بود. موجودات خارجی تصاویر خیالی نیستند، بلکه برعکس، تصاویر ذهنی نمایانگر اشیاء و امور خارجی‌اند، این امور به ذات خود موجود می‌باشند.^(۱)

* پیداست که این مذهب هزار مرتبه بدتر از مانوی‌گری است، مرگ مقدس (= خودکشی) در آن امروزه

هم به درد «هند» یا آن‌همه آدم بی‌مصرف می‌خورد (پ. ا.).

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ص ۳۶-۴۰، ۴۶ و ۵۹.

ابوحاتم اسماعیلی رازی در مشابهت عقاید هندی با ایرانی، البته برحسب معرفتی سطحی و پندارآمیز چنین آورده است: «فلانوس که (همچون "موزنوس" آمده به ایران؟) شاگرد فیثاغورس بود، به هند رفت و مدعی شد که فیثاغورس به فضا رفته و عالم طبیعت و عالم نفس و عالم عقل را مشاهده کرده، قائل است بدین که آنچه محسوس است در عالم همانا معلول طبیعت باشد، آنچه از آن "نفس" است والاتر از آنچه در طبیعت است و پست تر است از آنچه "عقل" راست؛ و این مراتب تا بدان "علت" می‌رسد که بالاتر از آن علتی نیست (= علت اولی). این نظر را برهمنان هندی از او گرفتند، پس مردم را بدان فراخواندند، بدعتهای او را با آینههای پیامبران - که در میان ایشان رایج بود - درآمیختند، چنانکه وارطوس (۴) با پیروان زردشت (در ایران) چنین کرد و بدعتهای بسیار پدید آورد؛ و هم از آنها دینهای هندوان تفرق یافت، پس برهمنان خودسوزی و برهنگی و بیابانگردی و کوه‌نشینی را بر آنان سنت کردند، مردمان را به پاکیزگی تن و پیراستگی جان و شتابگری در خروج از این جهان و پیوستن به آن جهان ترغیب نمودند، تا این که جانها خوشحال و خوشباش باشد، افسرده و اندوهگین نگردد. پس اهل هند از او برگرفتند و فرقه‌های بسیار شدند، منتها چنان که گذشت بنیاد بدعتها در گفتارهایشان از همان فلانوس شاگرد فیثاغورس بوده است».^(۱) امیل برهیه گوید از مشابهت دو فکر یونانی و هندی، نمی‌توان معلوم داشت که کدام یک از آن دو، تحت تأثیر دیگری قرار داشته است. گویی بتوان گفت که هندوان هر جا که در بیان افکار خود، روش منظم به کار برده و هیأت تألیف منطقی بدانها داده‌اند، از تأثیر افکار یونانی برخوردار شده‌اند...^(۲)

ج. تلقی رازی:

مسعودی بغدادی (م ۳۴۶ ق) معاصر و مصاحب با حکیم رازی، گوید که وی در فلسفه اولی بر نگره فیثاغوریان است، حتی آخرین کتاب در تأیید مذاهب فیثاغوری را همو (در سه مقاله) پس از سال ۳۱۰ هـ ق نوشته است.^(۳) بدین سان، رازی در حکمت طبیعی متأثر از فلاسفه قدیم (پیش از سقراط) بوده، که عبارتند از: فیثاغورس، طالس ملطی، امپدوکلس، انکساغورس و دموکریتوس، که آراء ایشان را در قبال فلسفه مدنی

۱. اعلام النبوة، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۴۷.

۲. تاریخ فلسفه، ص ۸.

۳. التنبيه والاشراف، ص ۱۲۲ و ۱۶۲.

سقراط و افلاطون و ارسطو، همان فلسفه طبیعی گفته‌اند و خود رازی در این خصوص هم کتاب «فی الفلسفة القديمة» (= درباره فلسفه باستان) را نوشته است.^(۱) قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰-۴۶۲ ق) گوید که گروهی از پسینیان کتابهایی بر روش فیثاغورس و پیروان او تألیف کرده، در آنها فلسفه طبیعی قدیم را یاری و پشتیبانی نموده‌اند؛ و از آن جمله ابوبکر محمدبن زکریای رازی است، که سخت از ارسطو طالیس برگشته، او را در جدایی از آموزگارش افلاطون و دیگر فلاسفه متقدم، در بسیاری از آراء ایشان سرزنش کرده است.^(۲) ابوریحان بیرونی هم گوید که محمدبن زکریای رازی نگره «قدماء خمسه» (= دیرینه‌های پنجگانه) را از اوائل (= پیشینیان) یونانیان بازگویی نموده^(۳)؛ و ابن تیمیه (گویا به نقل از طوسی) آرد «قدماء خمسه» قول دیمقراطیس است، که پسر زکریای رازی پزشک از او گرفته است؛ رازی در کتاب علم الاهی خود از فلسفه دیمقراطیس گواهیجویی - یعنی - در اقتفای فیثاغورس و دیمقراطیس فلسفه طبیعی قدیم را تأیید کرده، چنان‌که در مناظره خود با ابوحاتم اسماعیلی هم از فلسفه افلاطون گواه نموده است.^(۴) ابوحاتم خود قول فیثاغورس و دیمقراط را در اختلاف مبادی فلسفه، نیز قول وی را که «عقل نخستین مبدع است» نقل کرده است.^(۵)

دی‌بور گوید فلسفه طبیعی در نزد رازی که منسوب به فیثاغورس بوده، در قبال علم کلام متداول اطلاق شده که رازی از آن بیزار می‌نموده؛ در مورد مابعد طبیعی نظریات وی را معاصرانش به انکساغوراس و انباذقلس و مانی نسبت داده‌اند، در حالی که آنها حاصل دانش طبیعی اوست که همانند اندیشه لایبنتیس در سده هفدهم (م) است.^(۶) محمدسعید شیخ (با استناد بر قول کراوس و پینس) گوید که رازی فیلسوفی مبتکر و مستقل است، خط مشی فرسوده ارسطو را در طبیعیات و مابعدالطبیعه دنبال نمی‌کند؛ تا آنجا که می‌توان قضاوت کرد هم به عقاید افلاطون گرایش داشته، هم از تعالیم حکمای

۱. فیلسوف ری، ص ۱۰۲ و ۲۶۷.

۲. التعریف بطبقات الامم، طبع دکتر جمشیدنژاد، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶.

۳. تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد دکن، ص ۲۷۰.

۴. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۹۴ و ۱۹۶. / فیلسوف ری، ص ۲۷۵، ۲۸۲ و ۲۸۳.

۵. اعلام النبوة، چاپ تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

۶. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ترجمه عبدالهادی ابوزیده، ص ۱۴۷ و ۱۵۰.

پیش از سقراط متأثر بوده است. رساله‌ای از او در فلسفۀ اولی تحت عنوان «مقالۀ فی مابعدالطبیعه» کشف شده، که پاول کراوس آنرا طبع و نشر نموده است (رسائل فلسفیه، ص ۱۱۳-۱۳۴). در این رساله بسیاری ارجاعات به فلاسفۀ باستان، از جمله: دیمقراطیس، فلوطین، فرفوربوس، پروکلوس (برقلس)، اسکندر افرودیسی، پلوتارخوس، یحیی نحوی و دیگران به چشم می‌خورد. در سایر آثار فلسفی رازی مانند علم‌الاهی هم، اشارتی به فیثاغورس، امپدوکلس (انباذقلس)، آناکساگوراس (انکساگوراس) و دیگر متفکران قبل از سقراط برمی‌خوریم، در همه اینها اطلاعات رازی از فلسفۀ باستان بی‌اندازه شگفتی‌آور است؛ رازی برجسته‌ترین متفکر پیرو فلاسفۀ یونانی (سده‌های ۷ تا ۴ ق م) بوده، که آدمی طی ۱۹۰۰ سال بعد از ارسطو به خود دیده است.^(۱) در کتاب «نشانه‌های پیامبری» ابوحاتم اسماعیلی (رازی) که مناظره با حکیم رازی است، اشاراتی هم به فلاسفۀ قدیم و بعضی آراء و نظریات آنان شده؛ از جمله طالس، اناکسیمانس، انکسماندر (که قائل به «لانهایه» همچون مبدأ موجودات)، انباذقلس، هراکلیتوس (که مبدأ اشیاء را «آتش» دانسته، مراتب تکائف و تخلخل در آنها، تفرق «اجزاء» آن در عناصر... و برقلس قائل به «دهر» که گوید عالم باقی بی‌زوال است، نیز نظریات ذره‌گرایان (بعد از دموکریتوس) مانند اپیکور که گوید با همه فلاسفه مخالف است، اوائل را خلاء و صورت دانسته (که مراد از خلاء نفی مکان است، گویا ذریگری بدون خلاء) و تکوین و خلق (از صورت) که فسادپذیراند، پس از زوال و فنا دیگر حساب و کتاب یا ثواب و عقاب نباشد.^(۲)

۱. مطالعات تطبیقی در فلسفۀ اسلامی، ترجمۀ دکتر محقق داماد، ص ۱۰۵.

۲. اعلام‌النبوۀ، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۳۴-۱۴۰.

۳. پس از سقراط

حکیم محمدبن زکریای رازی که در سیرت فلسفی خویش گوید «پیشوای ما» سقراط است، می‌کوشد تا ثابت کند که از سیره پیشوای خود عدول نکرده است. وی کتاب کوچک «علم‌الاهی» خود را هم حسب رأی سقراط نوشته، که ظاهراً جزئی مستخرج از کتاب بزرگ او به همین عنوان بوده است.^(۱) ناصر خسرو هم در باب «ابداع» گوید که این قول (خلاف) محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب «علم‌الاهی» خویش که رأی سقراط این بوده است...^(۲). آنگاه رازی با آراء افلاطون روی موافقت نشان داده، اما سخت بر از سطو (در مسائلی که به تفصیل خواهد آمد) تاخته است. ابوحاتم اسماعیلی در کمال ایجاز گوید که سقراط و افلاطون، قائل اند که مبادی سه‌تاست: خدا، عنصر، صورت، که خدا همان عقل است، و آن واحد «بسیط» باشد؛ عنصر همان مبدأ اول از برای کون و فساد است؛ و صورت، جوهر غیرجسم در تصوّرات باشد.^(۳) رازی یک کتاب «علم‌الاهی» هم حسب رأی افلاطون نوشته، او را سرور فیلسوفان و بزرگ‌ترین آنان دانسته است، هم‌چنان‌که در فلسفه به افلاطون‌گرایی داشته (مانند مسأله مکان و زمان) در اخلاق نیز از او پیروی نموده (مانند مسئله لذت و الم) که بایستی گفت بر آراء و افکار افلاطون، از طریق کتابهای جالینوس آگاهی یافته است. به طور کلی، نفوذ فلسفی افلاطون در فلاسفه دنیای اسلام، توسط مفسران نوافلاطونی (فلوطين، فرفوروس، ابرقلس) صورت گرفت؛ اما کتابهای منتخب یا جوامع (Epitome) آثار افلاطون (طیماوس، نوامیس، جمهوری) و تلخیص آنها از جالینوس، همانا بیشترین سهم را در معرفت‌شناسی افلاطونی به نزد حکیمان به ویژه رازی داشته است.^(۴)

۱. رسائل فلسفیه، ص ۹۹ / فیلسوف ری، ص ۱۰۲ و ۲۶۱.

۲. جامع‌الحکمتین، طبع کربن-معین، ص ۲۱۳.

۳. اعلام‌النیوة، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۳۳.

۴. فیلسوف ری، ص ۱۴۲، ۱۵۹، ۱۶۱ و ۲۶۱.

مسعودی گوید افلاطون ترتیب عوالم را در کتاب خود معروف به *طیماوس* در آنچه مابعد طبیعی است، که آن سه مقاله است به شاگردش *طیماوس* نوشته، که این را یحیی بن بطریق به عربی ترجمه نموده؛ و این غیر از کتاب *طیماوس* طبی است که در آن کون عالم طبیعی را یاد کرده، و در باب الاهیات و الوان و ترکیبها و اختلافها و جز اینهاست، که جالینوس آنرا شرح کرده و حنین بن اسحاق ترجمه نموده؛ و یاد کرده که از آن دو کراسه اول و دوم افتاده، همان چه ترجمه اش دست داده چهار مقاله است.^(۱) اما کتاب «*جوامع طیماوس فی العلم الطبيعي*» جالینوس را پاول کراوس ویراسته، که ریچارد والتزر آنرا به انگلیسی ترجمه کرده است (لندن، ۱۹۵۱). جالینوس در مقدمه کتاب گوید که غرض افلاطون، قول در باب وجود عالم و آنچه جاندار در اوست؛ و بین قول او درباره «عالم» و درباره «سما» فرقی نباشد، که مراد از «سما» همانا جسم مستدیری است که دایره سان جنباست. افلاطون بین جوهر - که با عقل فهمیده شود و جسم نیست، و جوهر حسی - که آنرا «وجود» می نامد نه جوهر، فرق نهاده است. *طیماوس* انقسام نفس عالم را در تمام اجزای آن، به نسبت هایی همچون نسبت های ترکیب (که بدان بر عدد دلالت کند) وصف نموده؛ طبیعت زمان هم سنجیده به ادوار کواکب متحیره و تمام فلک باشد، عالم خود حادث و زاده از ماده و صورت است. سپس جالینوس گوید که «*الشرح لما فی کتاب طیماوس من علم الطب*» را من نهادم، افلاطون از جمله در آن (پس از *علت اولی*) و ملائکه، نوعی دیگر - که آنها را «سکینات» نامیده - یاد کرده، در مقاله چهارم از «*نوامیس*» هم کرامات تامه را متعلق به سر آلهه و سکینات دانسته است.^(۲) موضوعات مزبور در «*طیماوس*» عربی مطابق است با «*تیمائوس*» یونانی، از جمله حادث بودن عالم محسوس (بند ۲۸) بر اساس صیوررت، تقدم روح بر ماده (بند ۳۰ و ۳۱) و خلق بر اثر «*صنع*» الاهی، زمان «*شماریدیر*» (بند ۳۷) که حادث و مخلوق است.^(۳) افلاطون جامع فلاسفه ماقبل سقراط بوده باشد، که فرانک تیلی در تاریخ فلسفه خود روابط او را با پیشینیان بیان کرده؛ چنان که در چارچوب نظام افلاطونی، ما شاهد ترکیب و انتقال تکاملی تعلیمات پیشوایان تفکر یونانی هستیم. افلاطون با سوفسطائیان از این

۱. *التنبیه و الاشراف*، طبع دخویه، لیدن، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۲. *افلاطون فی الاسلام* (عبدالرحمان بدوی)، ص ۸۵-۱۱۴، ۱۳۱ و ۱۳۴.

۳. *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، ص ۱۸۲۷-۱۸۴۸.

جهت موافق است که، شناسایی اگر محدود به پدیده‌ها باشد غیرممکن است؛ با سقراط از این جهت که معرفت حقیقی همیشه به توسط مفاهیم است، با هراکلیتوس در این اصل که جهان دائماً در دگرگونی است (پدیده‌های حسی به توسط تغیر موصوف و مشخص‌اند) و با الثائیان در این مورد که عالم واقعی - در نظر افلاطون عالم مُثُل - نامتغیر است، با اتمیان (= ذره‌گرایان) از این جهت که هستی متکثر است (افلاطون کثرت مثل را قبول دارد)، نیز با الثائیان از این حیث که وجود یکی است (صورت خیر واحد است) و تقریباً با همه متفکران یونانی، در این مورد که وجود اساساً معقول است، با آناکساگوراس در این مطلب که عقل بر هستی حکم می‌راند، عقل از ماده ممتاز است؛ و نظام وی میوه رسیده تاریخ فلسفه یونانی تا زمان اوست.^(۱) اما در مورد مذهبی‌گری و احکام نجوم‌گرایی افلاطون (در رساله اپینومیس که سخت مورد انتقاد جورج سارتون شده) امیل برهیه گوید که این تغیر صورت (تمثیلات وی که عنان تخیل را در آنها رها کرده) به سبب تعلق شدیدی بود، که مردم یونان در قرن چهارم حتی پیش از دوره اسکندر نسبت به مشرق‌زمین یافتند. شاهد این تعلق عناوین بعضی از رسائل دموکریتوس راجع به کتاب مقدس بابلیان و مصریان و تمجید و تکریم او نسبت به حکمت مشرق زمین است، که شاید موجب اقدام او به ترجمه بعضی از حکم اخلاقی آنان نیز شده باشد. خود افلاطون یا شاید یکی از شاگردان مستقیم او به نام فیلیپوس، رساله اپینومیس را به صورت ذیلی بر رساله نوامیس نگاشته؛ و این رساله نخستین مجموعه‌ای است که معلوماتی از آن درباره مناسبات الاهیات و فلکیات در نزد یونانیان می‌توان به دست آورد. نظم حاکم بر افلاک دلیل بر آن است که، ستارگان عقل دارند و نفوس محرک آنها دارای صورت الاهی است.^(۲)

حکیم رازی گوید که افلاطون معتقد بود در آدمی سه نفس وجود دارد و انسان باید، از برای تعادل بخشیدن به آن نفس‌ها هم از تن‌پزشکی و روان‌پزشکی - که پایه بر احتجاج و استدلال دارد - سود جوید. رازی نگره «لذت و الم» را هم به واسطه جالینوس از افلاطون برگرفته، در بسیاری از مباحث که جالینوس جانب افلاطون را دارد و طرف ارسطو را رها می‌سازد، رازی نیز به سوی افلاطون متمایل شده که هم از این بابت بدو

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲. تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر داوودی، ص ۲۱۴.

تاخته‌اند.^(۱) البته طبیعت‌شناسی رازی آشکارا افلاطونی‌مآب می‌نماید، اما چنان‌که پینس می‌گوید اصولاً نباید فراموش کرد که، بسیاری از آموزه‌های فیزیکی در سنت شرح و حاشیه‌نویسی مسلمانان به افلاطون نسبت یافته است. پینس، ضمن اشاره به شباهت نظریات زکریای رازی با آن ابوالبرکات بغدادی، می‌افزاید که گرایش فلسفی رازی به افلاطون واقعی اما محدود است؛ زیرا تیمائوس ظاهراً تنها نوشته‌ای بود که رازی بدان رجوع کرده است. برخی آموزه‌های افلاطونی هم گاه حین نقل دستخوش دگرگونی بسیار شده است. از طرف دیگر، همبری و تساوی‌طلبی رازی در قبال نظریه افلاطونی جنبه سیاسی داشته (- یعنی در مقابل فلسفه ارسطو که مشائیان برگرفتند، وی فلسفه افلاطون را اتخاذ کرده یا ترجیح نهاده) از آن‌رو که فلاسفه ارسطویی (اسماعیلی) با وسعت قابل ملاحظه‌ای از ارسطو اخذ و اقتباس می‌کردند.^(۲) باری، افلاطون در تیمائوس از اندیشه فیثاغورس بهره گرفته است، این‌که وی کمیته مجرد (ریاضی) را - که در عدد وحدت دارند - بنیاد هستی دانست؛ و نیز تحت تأثیر آراء پیشینیان ایرانی خود، عناصر چهارگانه امپدوکلس (انباذقلس) را با شکل‌های متکثر هندسی (فیثاغوری) در اتمیسم مادی تلفیق نموده؛ در خصوص ذره‌گرایی افلاطون ذیلاً در بهر ویژه این مبحث اشارت خواهد رفت.

اما ارسطو، معلم اول، واضع منطق یا هم مشهور به صاحب‌المنطق، پایه‌گذار حکمت طبیعی «نظام» مند است، که به وجهی هم (از لحاظ نظری و گرایش غالب) فیلسوف مادی است. تفصیل معرفت‌شناختی حکمت ارسطو نه در این وجیزه امکان دارد، نه برای خواننده معرفت‌شناس این اثر اجمال آن ضرورت؛ شاید که در مطالعات تطبیقی حکمت طبیعی و الاهی رازی با آن ارسطو، طی فصول آتی یک صورت تقریباً کامل و کلی از فلسفه وی ارائه شده باشد. ارسطو، رساله فلسفه (درباره خیر) را زمانی که از حوزه افلاطون خارج شده، در تاریخچه سیر تفکر فلسفی نوشته که در آن به انتقاد نظریه «مُثل» افلاطونی پرداخته است.^(۳) اما واگرایی حکیم رازی از ارسطو و گرایش به افلاطون، هرگز ناظر به «ایده آلیسم» این‌علیه «ماتریالیسم» او نیست؛ بل بحث بر سر این است که حکیم

۱. فیلسوف ری، ص ۱۷۶، ۲۴۸ و ۲۹۸.

۲. گفتار «اصالت علم اسلامی»، ترجمه بهناز هاشمی‌پور (در معارف، ش ۴۰ / فروردین-تیرماه ۱۳۷۶،

ص ۲۵-۲۸/۲۹. *Dictio. Scient. Biog*, vol., 11, p. 324.

۳. تاریخ فلسفه، ص ۲۲۱.

رازی هسته «متافیزیک» ارسطو را در فلسفه، کلاً بیشتر از پوسته ایده‌آلیستی حکمت افلاطونی باطل می‌دانسته؛ رازی اصولاً متافیزیک را که دنباله و نتیجه فیزیک ارسطوست، یک‌تنه و پیگیرانه رد و نقض و ابطال نموده است. حرف آخر رازی این‌که: در عالم وجود تقریباً (البته به تحقیق) چیزی به اسم مابعد طبیعی وجود ندارد. جان کلام در مبحث «حرکت» که ارسطو آن را ابدی (قدیم) می‌داند، با این تعریف که «کمال شیء بالقوه است از آن حیث که بالقوه» است؛ و نیز تنها در سه مقوله «کم و کیف و آین» که تضاد می‌پذیرند، حرکت در آنها هم بر این منوال وجود دارد؛ و این‌که اجسام طبیعی مبدأ حرکت و سکون را در خودشان دارند، یا در همه اشیاء طبیعی آثاری از خدا هست؛ و سرانجام از این قضایا بر قدم عالم نتیجه می‌گیرد، که هدف اصلی حمله رازی همین نگره یا فقره است؛ زیرا نظر به نگرش ذره‌ای (اتمیسیم) امر عالم مبنی بر حدوث است، در آثار طبیعی هرگز «صنع» الهی وجود ندارد، حرکت هم ذاتی طبیعت و اشیاء باشد - یعنی - گذشته از سه مقوله مزبور «جوهر» نیز حرکت دارد (قول به «حرکت جوهری») و آن برحسب تمازج ضدین (ترکیب و انحلال) در اجزاء لایتجز است.

قاضی صاعد پس از بیان انحراف حکیم رازی از ارسطاطالیس، گوید که رازی پندارد ارسطو فلسفه را تباه ساخته و بسیاری از اصول آن را دگرگون نموده است؛ گمان کنم که رازی بر ارسطاطالیس خشم گرفته و بر نقض او قصد کرده؛ و گرنه ارسطو قصدی نداشته است که مورد انکار شود. اگر خدای تعالی رازی را در راه رشد توفیق می‌داد، بایستی که ارسطاطالیس را چنان وصف کند که: در آراء فلاسفه ژرف‌یابی کرده و مذاهب حکیمان پژوهیده، آنچه را فاسد و ضعیف بوده از آنها دور ساخته، گزینه آنها را برگرفته و گلچین آنها را برگزیده؛ و آنچه را عقلهای سلیم روا می‌دارند اعتقاد ورزیده؛ پس پیشوای حکیمان و جامع فضائل دانشمندان گشته (لیس علی الله بمستنکر/ ان یمجم العالم فی واحد) فلذا رأی رازی در این باب پریشیده است، نگره‌های سست برآورده و روشهای پستی برگرفته، اقوامی را نکوهیده که چیزی از آنها ندانسته است...^(۱) گویند که (از قول ابن سینا و پیروان او) قصد رازی از قول به حدوث عالم، همانا مخالفت با ارسطو بوده است؛ ولی کتاب رازی «فی نقض کتاب انابو (المصری) الی فرفور یوس، فی شرح مذهب ارسطوطالیس فی العلم الالهی» که یاد کرده‌اند،^(۲) آشکارا مخالفت اصولی وی با همان

۱. التعریف بطبقات الامم، طبع جمشیدنژاد، تهران، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۲۲۱.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۸۲ و ۲۸۱/ فیلسوف ری، ص ۱۴۱.

متافیزیک ارسطویی بوده است. در رساله معنون به «دربارۀ مابعد طبیعی» از جمله گوید که ما نظر ارسطو را در باب نفس، و اقوال فلاسفه را در این خصوص نقض کرده ایم؛ و پیشتر هم ما این نظر را باطل کردیم که باری - عزوجل - پس از آن که فعل ننموده (- یعنی خلق) فاعل بوده است. (رسائل/ ۱۱۳ و ۱۲۰). خلاف رازی با ارسطو که بیانگر تضارب ماتریالیسم علمی با متافیزیسم فلسفی است، در عین حال آغازگر تقابل بین فلسفه ایرانی و فلسفه یونانی است. قطع نظر از جریان کلامی ضد ارسطویی و یونان ستیزی در جهان اسلام، چنان که ابوریحان بیرونی - برجسته ترین عالم پیرو مکتب رازی - هم نظر به مشرب علمی و طریقه تجربی و استقرائی - که با فلسفه امروز بیشتر موافقت دارد تا با مذهب ابن سینا (مشائی) ارسطویی، در واقع مجادله آن دو با هم به نظر ما همان کشمکش میان اندیشه ایرانی و یونانی بوده است.

پروفسور رضا به درستی می گوید که «ایستادگی در برابر حکمت جهانروای ارسطو، کمتر از قیام در برابر اسکندر مقدونی نیست»؛ و اگر کسی در مناظره بین بیرونی و ابن سینا - که نماینده برجسته حکمت ارسطویی است، تقابل اندیشگی - فرهنگی دیرین ایران و یونان را مجسم ببیند، شاید که پُربراه نرفته باشد و شواهدی هم بر این امر مترتب است.^(۱) حکیم امیر مهدی بدیع همدانی گوید: «ارسطو کسی است که نزدیک به بیست قرن بر افکار جهانی سلطنت و حکمروایی داشت؛ و استاد و معبود مطلق مردمی بود که حقی برای اندیشه و تفکر قائل بوده اند؛ قبل از هر چیز همان کسی است که کتاب ارغنون را تألیف کرده، یعنی «آلت» سترگی که تاکنون برای اسارت و تعبد به دست انسانی ساخته آمده است».^(۲) پس این که به قول استاد مطهری (رح) بیرونی - به تبع رازی - در ایراد و اعتراض بر ارسطو - که آخدی جرأت و شهامت آن را نداشته - همانا دل شیر داشته است کاملاً به حق است. استاد پینس گوید که گرایش فکری رازی را با نوعی خاص از اندیشه های ضد ارسطویی، شاید بهتر از افلاطون گرایی معین دانشمندانی چون او بتوان بیان کرد؛ چه مهم ترین آنها همانا پیشفرض های معرفت شناختی ارسطو، در انتقاد از مفاهیم مکان مطلق و زمان مطلق و مبدأ حرکت نمایان می شود. در تقابل با احکام ارسطویی توان گفت که لوازم و نتایج معرفت شناختی رازی، هر چند به اندازه دکارت و

۱. ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۱۲۱ و ۱۲۴.

2. *L'idée de la méthode des sciences, Lausanne, t. 1, 1953, p. 15-16.*

کانت ریشه‌ای و بنیادین نیست، خود کمابیش شباهتی به آنها دارد و همین تقابل آن دو میبین مباحثات سده‌های میانه است.^(۱) دانسته است که تحوّل علم طبیعی با پیدایی نظریات «مکانیستی» عصر جدید، از جمله با طرد علل غایی ارسطویی تحقّق یافت که رازی پیشتاز آن بود؛ البته آراء ارسطو درباره اصول علم طبیعت، هم از طرف مشائیان نزدیک به زمان او انتقاد شد.^(۲) در جهان اسلام جریان ضدّ ارسطویی موجب شد که برخی با نوشتن کتاب و مقاله به دفاع از او بپردازند، از جمله ابن‌رضوان مصری (که هم بر نقض علم الاهی رازی کتاب نوشته) کتاب *الانتصار لآرسطوطاليس و هو کتاب التوسط بينه و بين خصومه المناقضين له في السماع الطبيعي* (تسع و ثلاثين مقالة) را در تأیید «فیزیک» ارسطو نوشته است.^(۳)

۱. نشریه معارف، ش ۴۰ / فروردین- تیرماه ۱۳۷۶، ص ۲۹.

۲. تاریخ فلسفه، ص ۳۲۵.

۳. *عیون الانباء فی طبقات الاطباء* (ابن ابی اصیبعه)، ص ۵۶۶ / فیلسوف ری، ص ۲۹۸.

۴. دوره نوافلاطونی

ذکر عنوان «نوافلاطونی» برحسب رسم رایج در تاریخ‌نگاری فلسفه باشد (از روی مجاز نه حقیقت) وگرنه خود این عنوان را درست نمی‌دانیم و به‌اکراه آن‌را نهادیم؛ چه اگر برای فصل پس از حکمت مشایی، به عنوان مکتب رواقی یا به‌ویژه «اسکندرانی» و پس از آن، هرمتی-غنوصی و رومی-سوری یا انطاکی-نصیبی، مسیحی (نسطوری) یا گندی‌شاپوری (خوزی) اختیار می‌کردیم به‌واقع تاریخی نزدیک‌تر بود؛ اینک مراد از عنوان مستعار نو-افلاطونی تعبیری از همه اینهاست، راستی که یک مکتب «یهودی» زردشتی یا اشراقی (ایرانی‌اصل) مسیحی شده، ملغمه‌غریبی مثال بارز التقاط‌گری از آنچه یاد شد که نه اصالتی دارد و نه حقیقتی، تنها به مذاق متفلسفان غربی یونانی‌مآب یهودی یا مسیحی آیین خوش آمده است و بس؛ البته به دهان بعض متفکرانمایای عرب و عجم نیز مزه کرده، هر جا که از تحلیل‌نهایی قضایای فلسفی مابعد یونانی (مشائی) درمی‌مانند، یا از سرچشمه‌ها و آبشخورهای اندیشگی آگاهی ندارند، صاف و ساده و زود آن‌را به مکتب کذایی (مجموع) نوافلاطونی می‌چسبانند و خلاص؛ چه مشخصه این مکتب نظر به التقاطی (آش شله‌قلمکار) بودن آن، انعطاف عجیب در پذیرش عناصر فکری هر دین و مذهبی است، مثل آچار فرانسه به پیچ و مهره همه‌جور دستگاه فکری می‌خورد؛ بالاخص در قبول اعتقادات «دینی» و التصاق آن به اصول فلسفی، که وظیفه (کارکرد) اتحاد دین و فلسفه را مخصوصاً در مکتب اخوان‌الصفاء و بین فلاسفه اسماعیلی (که متأسفانه به «اسلامی» معروف شده) به خوبی ایفا کرد. این مذهب هیچ ربطی به آراء و عقاید اصیل فلسفی محض حکیم محمدبن زکریای رازی و مکتب فکری او ندارد و نمی‌یابد.

رازی به عنوان یک طیب و هم‌طبعی‌دان که نسبت معرفتی این دو به هم از باب خصوص و عموم است، به مکتب طبّی بقراط و میراث‌بر علمی آن جالینوس هم به‌ویژه نسبتی می‌یابد. بقراط/هیپوکرات (ح ۴۶۰-۳۷۰ ق م) مشاهدات پزشکی را جمع و

تدوین کرده، طب را از خرافات پیراسته و آن را بر اساس علمی نهاده است. اساس طب و طبیعی وی همان عناصر (اسطقسات) است، که هم مقوم کائنات و ارکان طبیعت به شمار آمده و طبایع همان عناصر اربعه مشهور باشد؛ منشأ این نظر هم چنان‌که بعداً به شرح خواهد آمد، همان مکتب مغانی ایرانی بوده که در دامدات نسک اوستایی تبیین شده است.^(۱) حکیم رازی در شکوک بر جالینوس از کتاب وی «آراء بقراط و افلاطون» (= نگره‌های بقراط و افلاطون) یاد کرده که شامل ایرادات بر ارسطوست، او عقیده افلاطون را در بیشتر موارد با مال بقراط موافق می‌داند، که ارسطو با آن دو به مخالفت برخاسته و البته خطا کرده است. دیگر کتاب جالینوس «الاسطقسات علی رأی بقراط» (= عناصر بنابر رأی بقراط) و تفسیر کتاب بقراط «فی طبیعة الانسان» (= درباره طبیعت آدمی) که رازی خود کتاب «فی البحث عمّا قبل فی کتاب الاسطقسات (و) فی طبیعة الانسان» (= در بحث راجع به آنچه در کتاب «عناصر» و کتاب «طبیعت آدمی» بقراط) نوشته، نظریات مربوطه را برهانی نموده و درباره مناقضات آنها بحث کرده است؛ هم‌چنین کتاب «ما قالت القدماء فی المبادئ و کیفیات» (= آنچه پیشینان درباره مبادی و کیفیات گفته‌اند) که هم درباره عناصر و چیستی هیولنی (ماده) طبیعی است.^(۲) بیش از این درباره معرفت‌شناسی یا مکتب طبّی رازی سخن گفتن، نظر به آن‌که اصولاً جنبه پزشکی رازی در این کتاب بررسی نمی‌شود، هم از حیطة تخصص نویسنده بیرون است و بدان پرداخته نمی‌آید، لابد که به دور از هدف و غرض اصلی «فلسفه رازی» می‌رود، هرچند که در بهر یکم از فصل آتی (- طب و طبیعت) به قدر میسر تحقیق کرده‌ایم.

اما در زمینه حکمت طبیعی رازی که مبانی نظری آن ذره‌گرایی است، استاد پینس که تشابه میان مذهب ذره متکلمان اسلامی و اتمیسم یونانی را فقط تشابه اسمی می‌داند، اوتو پرتسل در ضمیمه کتاب وی اعتقاد ذره‌گرایی را به اتمیسم «اپیکور» نزدیک‌تر می‌داند تا به دموکریت، نیز احتمال تأثیر مکاتب فلسفی هندی را در این نگرش دور نمی‌داند.^(۳) علاوه بر اتمیسم اپیکوروس (۳۴۱-۲۷۰ ق م) در دنیای اسلام، نگرش خوشباشی یا لذت‌گرایی (Hedonism) هم به حکیم ایبقور/افیغور نسبت یافته است؛

۱. رش: فهرست ماقبل‌الفهرست (پ. اذکائی)، بخش دوم (پزشکی در ایران باستان)، ص ۳۳۳-۳۴۲.

۲. فیلسوف ری، ص ۸۸-۸۹، ۳۰۹-۳۱۰، ۳۱۳-۳۱۴، ۳۲۱ و ۳۲۲.

۳. مذهب الذره عند المسلمین، نقله محمد عبدالهادی ابوزیده، ص ۹۴-۹۵، ۱۰۶-۱۱۲ و ۱۳۱-۱۴۷.

و مراد ظاهراً لذت علمی حاصل از معرفت فلسفی باشد، که معتقدان بدان به فرقه «فورون» (pyrrhon) منسوب شده‌اند؛ از این رو منشأ یا مأخذ نظریه «لذت و الم» حکیم رازی هم، حسب اشارت مورخان اسلامی همان «فورون» یاد گردیده، در حالی که رازی در این نگره پیرو افلاطون و جالینوس بوده است.^(۱) با این مقدمه اکنون اظهار نظر بُغض‌آلود حکیم موزخ یهودی «ابن‌العبری» تماشایی است، که در شرح کلدانیان فورون فیلسوف الثایی را «کلدی» دانسته، گوید که حکمت او همان فلسفه اولی بود اما ثباتی نیافت؛ گروهی بر او گرد آمدند و از وی فلسفه طبیعی آموختند، که همان مذهب فیثاغورس و طالس ملطی و عموم پژوهندگان یونانی و مصری است؛ این فلسفه در یونان تا زمان سقراط رایج بود، آنگاه مردم از آن بازگشتند و گروهی از پسینیان، مانند محمدبن زکریای رازی آن را تأیید کردند؛ زیرا که وی در علم الاهی ژرفشی نکرده، مقصود ارسطو را در آن نفهمیده؛ پس نظرش آشفته و آرای او زشت گردیده، یک آیین پلیدی مثل مذهب فورون را برگرفته؛ و مردمانی را که از ایشان چیزی نفهمیده، و به راه آنان ره نیافته نکوهیده است. فرقه فورون معروف به اصحاب لذت هستند، زیرا که قصدشان از آن در آموختن فلسفه، همان لذت حاصله از برای نفس با معرفت به فلسفه بود؛ و همان همراه بدن آنرا از عذاب جهل در آخرت می‌رهاند، چنان‌که نظر ارسطو هم، چنین است؛ زیرا که نفس پس از بدن، در نزد ایشان هیچ بقائی ندارد.^(۲)

جالینوس پرگامی (۱۳۰-ح ۲۰۰ م) فیلسوف و طبیب نامی پس از بقراط، حاجت به شرح و بسط مقال درباره مرجعیت معرفت‌شناختی او، در این بهر از گفتار راجع به مکاتب یا مراجع فلسفی حکیم رازی نباشد؛ چه گذشته از آن‌که پیشوای وی در دانش پزشکی بوده، چنان‌که گوید: «من با کسی برابر شده‌ام که بیش از هرکس بر من منت دارد و بیش از همه از وی سود برده‌ام...»، که البته بیش از هرکس دیگر بر استاد سلف خود - هم در باب مسائل طبی و هم درباره طبیعی و مسائل فلسفی - ایراد و اشکال گرفته، شکوک وی بر جالینوس در عالم علم و کلاً در تاریخ حکمت مشهور است (طی فصول آتی شرح و تفصیل در نقول و مطالب خواهد آمد) و هم این‌که رازی در اخلاق و فلسفه از آراء و افکار او الهام یافته؛ از آن‌رو که وی را تالی جالینوس دانسته‌اند (نظر به گزارش آراء

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۳۳۹-۳۴۰. / فیلسوف ری، ص ۲۵۵-۲۵۶.

۲. تاریخ مختصر الدول، ص ۴۶.

و عقایدش) بسیاری از دانشمندان اسلامی، که نسبت به افکار ارسطویی تمایل داشته‌اند، یکسره رازی را مورد تازش و انتقاد ساخته‌اند، کمتر نقض و ایراد خود را متوجه منابع وی - یعنی - آراء و آثار جالینوس کرده‌اند.^(۱) استناد رازی بر آثار جالینوس بایستی که ترجمه‌های سریانی و عربی حنین بن اسحاق از آنها باشد، انتقادات او هم که داستان مفصل دارد (بعدها خواهد آمد) صرفاً آنچه در حیطه موضوعی مبحث فعلی قابل ذکر است، مسائل قدم و حدوث عالم در نزد جالینوس، مباحث فلسفی که طیب باید بداند، موضوع تجارب طبی و اصحاب قیاس، سمع کیان (طبیعیات) جالینوسی، مبادی و اسطقسات (عناصر) و طبیعت انسان، موضوع ذره‌گرایی و جزء لایتجزا و چگونگی خلاء، مسئله استحاله (کژن و فساد) یا نمو و ذبول، اعتقادات و آراء حکمی و جز اینهاست. رازی در بین آراء ارسطو و جالینوس، گاه دیده می‌شود که نظر ارسطو را تصدیق می‌کند، گاهی هم در قضایای معركة الآراء، افلاطون و جالینوس را ترجیح می‌نهد؛ هم این‌که باید گفت تنی چند از فحول متکلمان اسلامی، از براهین رازی علیه فلاسفه استفاده کرده‌اند.

تنی چند از اکابر محققان کلام و فلسفه دوره اسلامی، علی‌الخصوص استاد ریچارد والتزر (یونانگرا) معتقد است حکیم رازی «نوافلاطونی» مذهب بوده است، که البته چنین نیست اما نقل نظرات استاد مذکور خالی از فایده نباشد؛ می‌گوید که ما صدای اپیکوروس و لوکرتیوس را در سخن رازی می‌شنویم، افلاطونیان و رواقیان دین سنتی را پذیرفته بودند، ولی برخورد رازی این‌که سوار بر راهوار «زندقه» تا بدانجا پیش می‌رود، که شعارهای اخیر مغرب‌زمین را سر می‌دهد. او مانند اپیکور معتقد نیست که فلسفه فقط برای گزیدگان چندی قابل حصول است، بلکه فراخوان به مفهوم فلسفه اشراقی افلاطون و اعتبار آن گشته است. او از برخی مفسران «تیمائوس» افلاطون مانند پلوتارخ و جالینوس پیروی می‌کرد، هم می‌آموخت که جهان در زمان پدید آمده و تنها ماده (هیولی) جاودانه است. رازی مدعی است که یک افلاطون‌گراست، اما نمی‌توان انکار کرد - که نظر به عناصر غالب بر اندیشه‌اش - او بیشتر نوافلاطونی است؛ و این‌که نظرات او قویاً متفاوت از نظامات پسین یونانی است، که اکثر فلاسفه اسلامی از آنها پیروی می‌کردند. فارابی در دو رساله‌اش عمدتاً به همین دلیل بر او تاخته، هم نوافلاطونی بودن

۱. الشکوک علی جالینوس، مقدمه (محقق)، ص ۵۵.

او بیشتر به سبب نظریات غنوصی است؛ سیمای نظریه یونانی ساختار اتمی ماده در نزد او، ترکیبی از سُنن افلاطونی طی قرون متأخره در امپراتوری روم است؛ ما هنوز از منابع فکر فلسفی رازی آگاهی درستی نداریم، روایات او را با مدرسه بغانی یونانی حرّان مرتبط می‌دانند، که در این خصوص تردیدی وجود ندارد و به هر حال، دانش فلسفی او هم به مانند معرفت طبیی فراگیرش، که آگاهی بهتری از آن داریم بوده باشد.^(۱) باید گفت که استاد والتزر افلاطونی بودن حکیمان را همان مشخصه نوافلاطونی می‌شمارد، هم در این گروه فروریوس صوری و پروکلس دهری و اسکندر افرودوسی را بیشتر از دیگران، و در مورد فلاسفه اسلامی تأثیر نوشته‌های هرمسی و آثار جالینوس و یحیی نحوی را دخیل می‌داند (ibid, p. 6).

دانسته است که کتاب دوران‌ساز فلسفه نوافلاطونی، همان متن آمونیوس مجعول باشد که ترجمه آزاد و ناتمام از «نئادها» (= نهگانه‌های) افلوپین به اسم «اثولوجیا» (= الاهیات) ارسطو بوده است. رازی هم بر کتاب فروریوس و هم بر پروکلس (برقلس) ردّ و شکوک نوشته^(۲)، هیچ از افلوپین و آثار وی هم ذکر و نقلی نکرده است. به هر حال، حکیم رازی «نوافلاطونی» مذهب نبوده، آنچه او را در نظر والتزر چنین نمایانده، ریشه در کیشهای ایرانی دارد (نک: پایین، بهر ۵) که والتزر و دیگران هم از آنها بی‌اطلاع‌اند. اما در مورد نگره‌های «هرمی» از آن‌رو که هرمس اسطوری، خود استاد اسقلیوس افسانه‌ای بانی دانش پزشکی به شمار آمده، فلسفه وی برزخی میان طبیعیات و گیتی‌شناسی (مادی) است؛ و لذا علوم غربیه کیمیا و احکام نجوم منسوب بدان طبیعی-ریاضی، خصوصاً جنبه تجربی و طریقه عینی بر روش‌شناسی آن غالب است. مکتب هرمسی به وحدت جهان اعتقاد داشت، از تقسیم عالم به دو قلمرو فلکی (فوق‌القمر) و کون و فساد (تحت‌القمر) در فلسفه مشائی اجتناب می‌ورزید. بنابراین، مکتب هرمسی که در علوم طبیعی مقابل با مکتب مشائی قرار گرفته، چون معتقد به سیر و سلوک باطنی از برای وصول به حقیقت بود، در حکمت غالباً به روش اشراقی و طریقه شهودی تمایل می‌داشت. کیمیای هرمسی نظر به جنبه تجربی‌اش رابطه خود را با طب (تجربی) بقراطی حفظ کرد، تا آن‌که در دوران اسلامی زمینه‌ساز پیدایش روش تجربی

1. *Greek into Arabic* (Essays on Islamic Philosophy), Oxford, 1963, pp. 15-17.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۹۹.

در علوم گردید؛ خصوصاً در مورد محمدبن زکریای رازی این امر بسیار نمایان و درخشان است، چون هم او بود که روش تجربی را - که در طب و کیمیا به کار می‌برد - یکباره از جنبه تمثیلی و فلسفی‌اش جدا کرد، همانا زمینه را برای ظهور علم شیمی (نوبن) مستقل و مبدل از کیمیا (کهن) فراهم ساخت. باید گفت که جابر بن حیان صوفی کیمیایی منسوب به مکتب هرمسی، هرگز به مانند حکیم رازی هیچ سهمی در تحوّل کیمیا به شیمی نداشت، او همچنان بر اعتقاد باطنی خود نسبت بدان باقی ماند.^(۱)

۱. معارف اسلامی (دکتر سیدحسین نصر)، ص ۶۴، ۷۶، ۷۸ و ۸۸.

۵. کیشهای ایرانی

سرچشمه‌های ایرانی علم و فلسفه رازی گذشته از فرادادهای فرهنگی سرزمینی و میهنی او، به طور مشخص در متون نقلی و موارث مکتوب ایرانی پیش از اسلام (که در دوران اسلامی هم تا عصر رازی متعارف و متداول بوده) طئی سه بهر نموده می‌آید: الف). زروانی-زردشتی، ب). مانوی-ماندایی، ج). حرّانی-صابئی، که اینها خود کیشهای شناخته‌شده حتی در سده‌های نخستین اسلامی است. طئی مطالعات تطبیقی آراء و عقاید حکیم رازی در فصول آتی، همان‌طور که نگره‌های مکاتب فلسفی یونان در باب مسائل مربوطه بیان و تبیین گردیده، کمتر موضوع یا مسئله‌ای است که نگره‌های ایرانی در خصوص آنها مطرح نشده باشد؛ چنین نماید که مجموع آراء و فقرات منقول ایرانی از این رهگذر، خود بسا تاریخ مدوّن و جامع حکمت باستانی ما هم در این کتاب بوده باشد. رازی که به احتمال قوی دو زبان یونانی و سُریانی - این یکی را بیشتر - می‌دانسته، در خصوص استفاده از منابع به زبان «پهلوی» که بعضی از محققان تردید دارند، باید گفت که نایستی تصوّر بر خط دُشخوار و دُشخوان پهلوی (با هُزوارش‌های آن) برود؛ بل چیزی که بسیاری از محققان بدان وقوف علمی نیافته‌اند، همانا وجود تحریر متون پهلوی - اعمّ از علمی و ادبی و مذهبی - به خطّ عربی (فارسی) یا همان‌که مشهور به «پازندی» است؛ چنان‌که مثلاً منظومه پارتی «ویس و رامین» گرگانی و برخی از منظومه‌های «شاهنامه» فردوسی و جز اینها (بسیاری) هم بر اساس تحریرات فارسی (پازندی) رایج از متون پهلوی آنها سروده شده است. نظر به وجود اسامی فارسی (پهلوی) خواه در آثار کیمیایی رازی یا در کتابهای داروشناسی وی، هم این‌که به واسطه مراجع خود از مکتبهای ایرانی (بلخ تا گندیشاپور) اثر پذیرفته، علمای فنّ اعتقاد یافته‌اند که رازی بر موارث و بقایای علمی ایرانیان دوره ساسانی احاطه داشته است.

الف). زروانی-زردشتی:

برخی از نویسندگان اسلامی نحله‌های «دهریه، فلاسفه، مجوس و ثنویه» را مرادف

هم، یک جا به بررسی آراء آنها پرداخته و درجا هم آنها را رد و نقض کرده‌اند، که البته این امر ناظر به مشترکات فکری و عقیدتی بین آنهاست. باری، مسعودی نگره «قدماء خمسۀ» رازی را در علم الاهی او، یکی از دلایل پیامبری زردشت ایرانی دانسته است^(۱)؛ قاضی صاعد اندلسی نیز ترکیب عالم از نور و ظلمت، و قدیم‌های پنجگانه را منسوب به دین زردشت یاد کرده^(۲)؛ هم‌چنین ابن حزم ظاهری عقیده «قدماء» را از آن مجوسان گفته است.^(۳) ابوحاتم اسماعیلی مصاحب و مناظر با رازی منشأ ثنویت را در آیین زردشتی، طی یک تقریر عوضی و معکوس به حکیم فیثاغورس نسبت می‌دهد، در واقع جرم عقیدتی زندیقانه ایرانی را به گردن یونانی انداخته است (؟!): چه در مبادی نور و ظلمت گوید که موزنوش (؟) شاگرد فیثاغورس قائل است ثبات عالم و قوام آن از دو پدیدکننده، یکی نرینه و دیگری مادینه است؛ چنان‌که «نور» نرینه و «ظلمت» مادینه باشد، که تمام اشیاء از این دو تکون یافته‌اند. مجوسان این قول را از او گرفته‌اند، زیرا که وی به کشور ایران آمد و این را «وارطوس» (؟) که پس از زردشت بود از او گرفت و با آیینی که مجوسان بر آیین‌های پیامبران (ص) بودند در آمیخت و دینشان را بر آنان تباه کرد، توحید را از میان ایشان برانداخت و به دوگرایی فراخواندشان... (آنگاه ابوحاتم اسماعیلی ضمن حمایت تلویحی از زردشتی‌گری، در فصل «عدم اختلاف انبیاء در اصول» گوید):

«آنچه رازی درباره دوگرایی مجوس آورده، این مربوط به امر انبیاء نباشد، بلکه کار بدعتگذاران است که در هر امتی بوده‌اند؛ چنان‌که گفتیم سبب قول مجوسان به «دوگانگی» و رها کردن آیین پیامبران، بنیادش از همان «موزنوش» (؟) شاگرد فیثاغورس بود که به کشور ایران آمد، پس «وارطوس» (؟) این قول را از او گرفت و مجوسان را بدو خواند، آنگاه در میان ایشان بدعت‌ها بسیار شد».^(۴) پس از این ترهات بنیانگذار فلسفه اسماعیلی (اسلامی) در ایران، اینک سخن فیلسوف علامه شادروان اقبال لاهوری در این خصوص رواست: «رازی، به سنت ایرانی، نور را مخلوق اول، و ماده و مکان و زمان را قدیم می‌دانست... در فلسفه شیخ شهاب سهروردی (هم) سنن فکری ایران باستان - که پیشتر در آثار محمد زکریای رازی جلوه‌گر شده بود - وجود

۱. التنبیه و الاشراف، لیدن، ص ۹۳.

۲. التعریف بطبقات الامم، تهران، ص ۱۶۲.

۳. الفصل، ج ۱، ص ۳۵ / فیلسوف ری، ص ۲۷۰.

۴. اعلام النبوة، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۴۶ و ۱۶۰.

دارد...». باید گفت که شادروان اقبال این فقره را تحت عنوان «نحله اصحاب نور» گفته، با اشاره به کتاب سهروردی در «افشاء اباطیل یونانی» (= رشف الفصائح الایمانیه و کشف الفصائح الیونانیه) که مشهور است.^(۱)

باری، دانشمندان بزرگی از «دین جهانی زردشتی» و تأثیرات عمیق و وسیع آن سخن گفته‌اند، لیکن ضروری است که از دو مکتب اساسی فلسفی یا دو جریان مهم فکری در دین‌گروی ایرانیان باستان یاد کرد؛ آن دو گرایش خود ناشی از نگره دوین همستار در عالم کون و مکان است. در تاریخ فلسفه غرب نیز پیوسته از دو مکتب اساسی همستار دم زده‌اند، یا به عبارت دیگر از دو آمادگاه بزرگ فکری-فلسفی که به نامهای «مینوگرایی» (Idealism) و «گیتی‌گرایی» (Materialism) بسیار مشهور و مصطلح است. مکتب فلسفی منسوب به دین زردشتی - که خدای برین مورد اعتقاد آن «اهورامزدا» است - همانا مینوگراست. اما مکتب فلسفی گیتی‌گرا منسوب به دین زروانی باشد، که خدای برین مورد اعتقاد آن «زمان بی‌کران» - یعنی - «دهر»، ذات «لَمْ یَزَلْ وَ لَمْ یُؤَلَدْ» یا همان «زروان» است. مهرگرایی (Mithraism) یا کیش «مهر» ایرانی - که این نیز جهانگیر شد - یک دین میانجی و متوسط بین آن دو است، ولی مکتبی فلسفی نباشد بلکه عرفانی است. کیش مانوی - که این نیز جهانی شد - بلافصل خلف زروان‌گرایی باشد، کمابیش فلسفی‌گونه (گیتی‌گرا) ولی یکسره عرفانی است. کیش مزدکی (سوسیالیستی) اگرچه دم از «زروان» می‌زند، باز زردشتی‌گرا و مزدیسناپی است. این بود - اشارت‌وار - ویژگی‌های برجسته چهار دین جهانی که ایرانیان طی هزار و دویست سال فرمانروایی بر نیمی از جهان باستان تقدیم بشریت متمدن کردند. بدیهی است که هر یک از دینهای مزبور «کلام» (= الاهیات) ویژه خود دارد، فلذا می‌توان در عرصه معارف ایرانی، همواره سه جریان مهم حکمت و کلام و عرفان انتظار داشت.^(۲)

قدیم‌ترین ادیان ایران‌زمین (نه ایرانی) کیش زروانی است، که اولاً متبع «مغان» مشهور سرزمین ماد باستان بود (= مجوسان اقدم/پوریوتکیشان) و ثانیاً آن کیش به کلی متأثر از آیینها و باورداشت‌ها و دینهای میانرودانی (- بابل و اکدی و آشوری) و اقوام بومی «کوتی و کاسی» بود، بعدها به علل معین - که جای ذکر آنها نباشد - مغان

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲۱ و ۷۹.

۲. فهرست ماقبل‌الفهرست، ج ۱، ص ۸۳-۸۴.

بابلی مآب و زروان‌گرایی ماد باستان، نبوت «زردشت» سپیتمان فریانی (مشرقی) را قبول کردند، مقولات کلامی آنرا با کیش دیرین زروانی خویش انطباق دادند؛ و خود مروّج زردشتی‌گری در سراسر جهان باستان شدند، که همین کیش اساساً موسوم و متّسم به نام ایشان (– مغان/مگو) با عنوان «مجوسیّت» معروف آفاق گشت. ولی «زروان»‌گرایی بابلی مآب مغانی در عین وضع مجامع و موافق با دین «زردشتی»، هم به حیات مستقل خویش در اینجا و آنجا – الی یومنا هذا – تحت عناوین مختلف ادامه داده است. کیش زروان هم در ابتدای امر تکوین «نظام» واره خود، دستکم محصول سه‌هزار سال فرهنگ شهر-آسایی میانرودانی و اقوام ایران‌زمینی هندو ایرانی بوده است. به طور کلی، زروان‌گرایی یک دین نجومی یا اخترکیشی شناخته می‌آید، که خدایان مورد اعتقاد آن بالجمله اختر-ایزد هستند. اندیشه زروانی خود باعث گرایش فلسفی، عرفانی و حتی علمی است؛ فلذا آنرا «دین فلاسفه» و کیش حکیمان نامیده‌اند.^(۱)

چنین است خطوط اساسی در بیرنگ کیش مغان فرزانه ماد باستان ایران‌زمین، که حکیمان و دانشوران یونان جملگی جلال و جمال و کمال فکری آنرا اذعان کرده‌اند، و هر یک به طریقی از مناهل معرفتی آن در مباحث فلسفی و جهان‌بینی‌ها سیراب شده‌اند. تأثیر آموزه‌های زروانی ایرانی بر تحولات دینی-عرفانی شرق میانه، طی دوران یونانی مآبی و پس از آن نگرش‌پذیر است؛ تأکید نموده‌اند که میان زروانی (= دهری) و عرفانی (= غنوصی) پیوندهای استواری وجود دارد، خصوصاً در دوره پارتی که اسباب جنبش گنوسیسم فراهم گردید. خلاصه آن‌که، نمایندگان برجسته دو مکتب اساسی «گیتی‌گرایی» (ماتریالیسم) زروانی و «مینوگرایی» (ایده‌آلیسم) زردشتی ایران، در میان حکمای یونان باستان به ترتیب هراکلیت افسوسی و افلاطون آتنی توانند بود. اما مبانی مینوگرایی (– ایده‌آلیسم) فلسفی و گیتی‌گرایی (– ماتریالیسم) فلسفی در ایران باستان، بر همان دو مبدأ «خیر و شر» یا «نور و ظلمت» استوار است؛ چندان که «مینو» (آسمان روحانی) در وضع تعلق به اهورامزدا، و «گیتی» (جهان مادی) مختص به اهریمن بوده باشد.^(۲) بدین سان، منشأ «شر» (– اهریمن) که ذهنهای وقّادی درباره آن تفکر کرده‌اند، متون سنتی مزدایی آنرا به صورت یک پیشفرض مسلم، بدون توضیح گذارده‌اند و یا

1. *The Cambridge History of Iran*, vol. 3/1, p. XLVI/ *Opera Minora* (R. Frye), p.

دین ایرانی (امیل بنونیست)، ص ۹. / تاریخ‌الفلسفه فی الاسلام (دی‌بور)، ص ۱۵/ 56، 52.

۲. رش: فهرست ماقبل‌الفهرست، ص ۸۴ و ۹۰.

اصولاً نیازی به توضیح آن ندیده‌اند؛ و از این رو آیین زروانی به مثابت مکتب کلامی-فلسفی مستقل، حسب مبانی مادی-دهری خود توانست پاسخگوی مسئله مزبور (- شر) باشد.^(۱)

منابع زروانی در عهد ساسانی چنان‌که «زینر» (Zaehner) بررسی نموده، از جمله اهم آنها کتابهای پهلوی - عموماً و متون مانوی - خصوصاً، مناظرات کلامی مسیحی و گزارشهای از نیک کلیبی (ارمنی) و جز اینهاست. رساله پهلوی شکندگمانیک ویزار (که ضد مانوی است) فرقه‌ای را به عنوان «دهریان» یاد می‌کند، که در عهد اسلامی همچون کیشی مادی‌گرا (ماتریالیست) شناخته آمده؛ و دانسته است که «دهر» در عربی به معنای «زمان» بوده باشد، اما زود است که دهریان را با زروانیان یکی دانست.^(۲) ناصر خسرو حکیم ابوالعباس ایرانشهری و حکیم زکریای رازی را از زمره «اصحاب هیولای» (= ماتریالیست‌ها) یاد کرده، این اصطلاح بر کسانی اطلاق می‌شد که قائل بودند «هیولای» عالم قدیم است - یعنی - ماده اولی مخلوق و آفریده شده نیست و بل همانا ازلی و ابدی است.^(۳) به طور کلی، چنان‌که استاد پینس هم گفته است: مقولات زمان مطلق و زمان نسبی (مضاف) در نزد حکیم رازی، متأثر از «زروان» اکران (= بیکران) و زروان درنگ خدای (کرانمند) می‌باشد.^(۴) موضوع «فضا» (= وای) که بنا به دینکرد (م/۲۰۵) همان مقوله مرکب «زروان-سپهر» است^(۵)، مسئله تناهی و عدم تناهی آن و نظریه «خلاء» (= تهیگان) که در افسانه آفرینش زروانی-مزدایی-مانوی آمده^(۶)، مسائل و نگره‌های دیگر (که به شرح خواهد آمد) حسب اصطلاحات پهلوی آنها در متون مانوی و زردشتی، طبعاً معادل‌های عربی مناسبی در نوشته‌های حکیم رازی پیدا کرده‌اند.

ب). مانوی-ماندایی:

ریچارد رایتسنشتاین (R. Reitzenstein) که در پی پژوهشهای پیشگامانه «بوسه»

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۰.

2. *Zurvan*, pp. 21-23.

۳. بیست گفتار (محقق)، ص ۳۱۱

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

5. *Zurvan* (Zaehner), pp. 126-127.

۶. بندهشن (گزارش بهار)، ص ۳۳ / *Researches...* (Jackson), 201

(Bousset) هم‌اورد بیکار «ایرانی» در تفاسیر تحلیلی خود راجع به حکم مرکزی مذهب مانوی (یعنی «منجی قائم») بود، عملاً بدین نتیجه رسید که مانی تعالیم خود را بر «دین ملی» ایرانی کهن در قبال زردشتی‌گری بنیاد کرد، که مذهب فرمانروایان ساسانی یا به عبارت دیگر مذهب مختار رسمی ساسانیان بود. شاهکار «بوسه» به عنوان «مسئله اصلی غنوصیه» که دیگر اثری کلاسیک است، عنصر ایرانی دین عرفانی (غنوصی) در آن مورد تأکید شده است. رایسنشتاین آراء خود را در شمار بسیاری از کتابها و مقاله‌ها ابراز نموده، مهم‌ترین آنها همانا «أسرار قرچ ایرانی» است (بن، ۱۹۲۱) که بهترین تمجیدات را نصیب خود ساخته؛ هم‌چنین وی در کتاب «مذاهب سری یونانی مآب» (۱۹۲۷) به همین مسئله «دین ملی ایرانی» پرداخته که تخصصی‌تر است، اما جستارها در اثبات وجود مذاهب ایرانی مختلف به مثابه شاخه‌های دین همگانه باستانی ایران بسیار ممتع می‌باشد. در باب این موضوع نتیجه قطعی را دکتر ویکاندر (Wikander) در کتاب خود «پرستاران آتش (مغان) در آسیای صغیر و ایران» (۱۹۴۶) به دست داده است. این نگره هم به طرق مختلف با تحقیقات «بنونیست» و «نیرگ» تأیید شده، که اهم آنچه اظهار داشته‌اند همانا نقشی است که زروان‌گرایی به عنوان گرایش برجسته کلامی، و احتمالاً به مثابت یک دین زنده نیز در غرب شاهنشاهی ایران ایفاء کرده، از آن‌رو تأیید می‌شود که پیوندهای میان نگرش زروانی و مانوی ظاهراً غیرقابل انکار است.^(۱)

«مانداییان» (که «مغتسله» هم‌گویند) باید دانست که «ماندا» اسم بابلی-عیلامی قبایل «کاسی-مادی» (گوتی) است، چنان‌که اسم دختر «آستیگ» آخرین پادشاه ماد (۵۸۴-۵۴۹ ق م) و مادر کوروش کبیر هخامنشی به روایتی «ماندانا» بوده؛ و این تیره «ماندایی» ماد را ظاهراً اردوان سوم اشکانی (ح ۷۹-۸۱ م) از مادستان به شهر «حزان» در شمال میانرودان کوچانده بود^(۲)؛ تأثیرات عمیق و عجیب این جماعت در آراء ملل و نحل و اعتقادات مذهبی و گنوسی (از جمله «مانویت») به نظر ما بدین سبب است که بسا آنها خود تیره‌ای از همان قبیله «مغان» مشهور ماد باستان بوده‌اند؛ گمان هم برده‌ایم که مریم مادر «مانی» از همین طایفه ماندایی (ماد) بوده، چه به هر حال پدر مانی «پاتگ» همدانی در میانرودان با ایشان تماس گرفته است.^(۳) اما در باب شباهت سبک‌شناسی میان متون

1. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), p. 9.

۲. تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان (دکتر محمدجواد مشکور)، ص ۳۰۹.

۳. مانی و دین او (تقی‌زاده)، ص ۶.

ماندایی و مانوی، تا وقتی که تاریخ آیین ماندایی چندین مسئله حل نشده دارد، چنین نماید که شباهتها غیر قابل تصدیق و کمتر قانع کننده باشد؛ چه مثلاً کتاب «گینزا» ماندایی آشکارا با رسالت یهودی مرتبط است، هیچ همگونی در شکل و محتوی با متون مانوی و بودایی نشان نمی دهد (آسموسن). علی رغم این نظر که به دلایلی نمی توان با آن کاملاً موافق بود، تشابهات معینی بین ماندایی و مانوی وجود دارد؛ و به هر تقدیر چنان که استاد ویدنگرن به درستی تمام می گوید: «آموزه بنیادی ماندایی در نظام ثنوی اش، همانا نماگر روشنی از نمونه ایرانی است، حتی عرفان سوری-مصری که در نوشته های ماندایی نمایش یافته است».^(۱) درباره مانداییان ذیلاً در بند «ج» (حرّانی-صابئی) باز هم سخن گفته خواهد شد.

باری، مانگیری را هم از بدایت امر (در عهد ساسانی) مرادف با لفظ «زندقه» دانسته اند، که ما طی فصول آتی به مناسبت این کلمه و صفت «زندیق» را توضیح داده ایم؛ ولی بد نیست هم اینجا گفته شود که دانشمند ایراندوست عثمانی «ابن کمال پاشا» (م ۹۴۰ هـ) رساله ای به عنوان «فی تصحیح لفظ الزندیق» نوشته، که همه اقوال علماء و فقهای اسلامی را در این خصوص به نقل آورده؛ حاصل کلام آن که لفظ «زندیق» که بیشتر بر عالم تحریر اطلاق شود، حسب دوگانه باوری است و ربطی به «ارتداد» از دین اسلام ندارد؛ چه بسا مسلمان که زندقه می ورزد (- تزندق) و او برخلاف «دهری» باشد که منکر صنایع عالم است، در ضمن زندیق - چنان که ملاحظه شده است - به نبوت هم اعتراف دارد.^(۲) هم چنین در جای خود ما به این پرسش (مرحوم تقی زاده) پاسخ داده ایم، که سبب چیست «عالم تحریر» مانوی مسلک و زندیق می شود؟ از حکیم بزرگمهر بختگان تا برزویه پزشک (در دوره ساسانی) و از ابن المقفّع تا ابن الرائدی، از حکیم زکریای رازی تا ابونصر عراق و شاگردش استاد ابوریحان بیرونی، تقریباً تمام فلاسفه و علمای بزرگ و برجسته و نامدار ایرانی الی یومنا هذا؟ اجمالاً چیزی که همه مانوی شناسان بنام در جهان (جز یک تن) بر آن اتفاق نظر دارند، این است که اولاً مانویت «کلامی» مذهب و «فلسفی» مشرب است - یعنی - موافق با طبع و مذاق علمی-حکمی روشنفکران زمانه می باشد، چنان که جاحظ بصری (سده ۳ هـ) و حتی

1. *Mesopotamian Elements*, p. 45.

۲. مانی و دین او، ص ۳۰۹-۳۱۲.

مخالفان آن مذهب مانند ابن حزم اندلسی هم بر این نکته اذعان دارند. شیخ اشراق سهروردی در فلسفه «نوریّه» دوگانه‌گرایی مجوسی (مانوی) را اصل می‌داند، البته با تأکید بر این نکته که به لحاظ دینی «ثنوی» ولی از حیث فلسفی همانا «توحیدی» است؛ از آن رو که اصولاً بحث فلسفی (اشراق) بر سر مبادی «نور و ظلمت» می‌باشد، لاهیجی نیز در شرح حکمت اشراق - که مذهب حکیمان ایرانی است - همین نظر را بیان می‌کند.^۱ در ثانی، دستور و آموزه «معرفت» اندوزی و «علم و دانش» آموزی (هم از مقوله «لذت علمی» گرای) که بهره‌آدمی از گوهر «نور» (خِزْد) است، چنان‌که مانی بدان قائل گشته و گرایشهای علمی مانویت علی‌الخصوص علم طبیعی و طب، حسب نوشته‌های جهان‌شناسی و نجوم و کیمیا و ریاضی و فیزیک و سایر علوم تجربی و عقلی که در کفالا یا یاد شده است.^(۲) جکسن بر نکته مهم دیگری در مذهب مانی انگشت تأکید نهاده، این‌که چون یک دین ترکیبی از دیگر مذاهب شرقی و غربی است، اندیشه وحدت ایمان و ادیان در آن برای متفکران عالم جذاب است.^(۳) آسموسن چیزهای دیگری را سبب تمایل و جذابیت مذهب مانی و توفیق عظیم آن در میان مردمان یاد کرده، از جمله «ماتریالیسم» موجود در متن مفاهیم کلامی آن؛ اصل عمده دوگرایی فلسفی موافق با عقیده اندیشمندان و روشنفکران، نگره «سلطه شر» در عالم از آن رو که چون آدمی آمیزه‌ای از دو مینوگ نیک و بد است؛ فلذا انتخاب آزاد در آن دو دارد و این همان اصل «اختیار» مورد توجه خواص مردم باشد. آموزه «انسان‌گرایی» (اومانیسیم) در نگره وحدت وجودی (همه‌چیز خداست) و اتحاد «پسر» (انسان) با «پدر» (خدا) و نظر به شعار زهد و قناعت که همانا نوعی اعتراض به دنیاداری است، توجه خاص به علوم غربیه و احکام نجوم و «سحر و کیمیا»، هرچند علمای واقعی می‌دانستند که اینها از مقوله «علم کاذب» است.^(۴) اما به لحاظ روش‌شناسی فلسفی و منهج علمی (فکری) حسب منطق جدلی، که این موضوع از برای متفکران مادی جهان نهایت درجه اهمیت دارد؛ چنان‌که ویدنگرن گوید: «اسطوره مانوی مانند همه مذاهب عرفانی، شامل یک

۱. همان، ص ۸۵، ۲۳۶، ۲۵۳، ۴۲۵، ۴۷۱ و ۴۷۴.

2. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 17-18./ *Manis zeit* und Leben (Klima), p. 447, 452.

3. *Researches in Manichaeism*, p. 7.

4. *Manichaeae Literature*, pp. 44-45./ *XVASTVANIFT*, p. 180, 200.

نمایش دیسه‌نمای هگلی، که در سه عمل متوالی هم‌تاهای هگلی "برنهاد، برابرنهاد، هم‌نهاد" اجرا می‌شود - یعنی - اولاً وضع ماقبل هبوط آدم، ثانیاً هبوط آدم؛ و ثالثاً رجعت به وضع اصلی / مبدأ.^(۱)

لیکن دانشمند ایران‌شناس نامدار فقید، مانی و مزدک‌شناس مارکسیست چکوسلواکی «اوتاکر کلیما» هرچند که بسیاری از اقوال و نظرات پیشگفته دربارهٔ مذهب مانوی را پذیرفته، یا خود هم ویژگیهای دیگر بر آنچه پیشتر گذشت افزوده؛ از جمله این‌که مانی در دین و آیین «بابلی» مآب بوده نه ایرانی‌گرا، نظام التقاطی مانویت (زردشتی / ایرانی-مسیحی / بابلی) همان است که به تعبیر قرآن مجید «مجمع‌البحرین» باشد، تأثیرات فرهنگ میان‌رودانی با منشأ سومری و اکدی بر جهان‌بینی مانوی غالب است، اصل دوگرایی مانویت در نظام عالم هم از ویژگی ترکیبی آن (زردشتی‌گری، بودایی‌گری، مسیحی‌گری) و جز اینها که بر روی هم یک نظام «عرفانی» فرانموده است؛ ولی (پس از تنوع وسیع) نتیجه آن‌که مانویت هیچگاه یک نظام «فلسفی» نیست، هم بدان‌گونه که دین مسیحی را نمی‌توان مانند مکتهای فکری یونان یک نظام فلسفی دانست. آموزه‌ای که مانی در کتابهای خویش مطرح می‌کند غالباً به جهت ره‌ایش و رستگاری آدمی است، کیش مانی همانا یک مذهب اخلاقی و بیشتر - چنان‌که گفته‌اند - عرفانی مآب باشد.^(۲) آنگاه وی از جمله شواهدی که در تأیید این نگره می‌آورد، قول جاحظ بصری در «صفت کتابهای زندیقان» است که گوید خود دلیل بر آن باشد؛ زیرا در کتابهای مانوی هیچ مثل سائر یا خبری دلپذیر نیست، نه شمّتی از آدب و نه حکمتی بر حَسَب، بل هیچ فلسفه‌ای و هرگز مسئله‌ای کلامی در آنها نباشد. فتنی شناخته نگردیده، ابزاری به دست نداده، نه آموزش کشت و کاری و نه شگردساز کارزاری، نه کشاکشی دربارهٔ دین و نه کشمکشی پیوسته با آیین؛ و بل تمام آنچه در آنهاست همانا ذکر نور و ظلمت و نکاح بین اهریمنان و فساد کارپتیارگان باشد؛ خلاصه، یاوه و خرافه، ریشخند و دروغ‌بافی بر آنها چیره است، هیچ پندی نکو و سخنی تازه در آنها نبینی؛ نه تدبیر معاشی، نه سیاست عامی و نه ترتیب خاصی، پس کدام کتاب نادان‌تر و کدام چاره‌گری تباه‌تر از نوشته‌ای است، که مردمان را به فرمانبری و گردن‌گیری کیشی وامی‌دارد، که نه

1. *Mesopotamian Elements*, p. 15.

2. *Manis Zeit und Leben*, p. 416, 434, 472-476, 510, 513.

بر راستای بینش‌وری و مهرورزی است؛ و نه صلاح معاش و نه دین صواب در آن می‌باشد».^(۱)

ای کاش کلیما شاهد خود را از قول جاحظ نمی‌آورد، زیرا قول وی در این خصوص حجت نباشد که بدان گواه توان نمود؛ چون جاحظ خود با مذهب اعتزالی (زردشتی مآب) خویش، اصولاً از بیخ مخالف با مذهب مانوی (زروانی مآب) است. اما برداشت او از کیش مانوی حسب ظاهر درست می‌نماید، ذیلاً از خود حکیم رازی انتقاد و اظهار نفرت شدیدی نسبت به آیینهای آن ارائه خواهیم کرد؛ ما هم نگفته‌ایم که مانویت یک «نظام» فلسفی است، بل چنان‌که پیشتر به نقل آمد، آن‌را تنها «کلامی» مذهب و «فلسفی» مشرب یاد کرده‌ایم، در باقی مطالب با شادروان کلیما موافق هستیم. ولی آنچه محققان غربی بخصوص آن دسته از ایشان، که مشرب ماتریالیسم فلسفی رسمی و مارکسیسم دانشگاهی و دستگاهی (در کشورهای بلوک شرق سابق) داشته‌اند، گویی اصلاً قادر به درک آن نباشند (کلیما تنها این نکته را از آیین مانی درک کرده که «ضد سرمایه‌داری» بوده!) این نکته است که در مشرق‌زمین به ویژه در ایران «دین» در عین حال همان «فلسفه» است؛ و یک نظام دینی عام خود وجه دیگرش نظام فلسفی خاص باشد. بی‌نهایت اسباب تعجب است که اوتاکر کلیما دانشمند «گیتی‌گرای جدلی» (= ماتریالیست دیالکتیک) نتوانسته است افکار منسجم فلسفی شگفت‌انگیزی را - که همانا بازتاب عالم عین در ذهن مانوی است، خلال قضیه امتزاج نور و ظلمت - که همانا صورت هم‌نهاد (Synthesis) جدلی دو «برنهاد» و «برابرنهاد» ازلی عالم است - تفهیم کند. حال آن‌که گئو ویدنگرن سوئدی دانشمند ایرانشناس اثباتی‌گرا، این نکته را به خوبی و درستی تمام دریافته؛ چنان‌که پیشتر از او به نقل آوردیم، مقولات دیالکتیک (هگلی-مارکسی) مزبور را به عبارت «نور» و «ظلمت» و «حیات» (هم‌نهاد) در نظام مانوی تبیین کرده است.^(۲) مراد ما از علمیت و فلسفیت در مانویت و گرایش حکیمان و عالمان ایران‌زمین بدان کیش، صرفاً هسته پرمغز فکری و فلسفی و جدلی عالمانه قدیم و قویم (معانی) در آن است، نه هرگز پوسته آیینی و آداب عوامی و عقاید خرافی که به هر کیش و مذهب دیگر هم در عالم بازبسته است (به قول مولوی: ما ز قرآن معنی برداشتیم... الخ).

۱. مانی و دین او، ص ۸۵-۸۶.

2. See also: *Mani and Manichaeism* (id.), p. 44.

باری، ابوریحان بیرونی در فهرست کتابهای رازی گوید که من کتاب او را در «علم الاهی» بررسی کردم، وی در آن آغاز راهنمایی به کتابهای مانی به ویژه کتاب «سفرالاسرار» او نموده است...».^(۱) آنچه حکیم رازی در وهله اول متأثر از مانویت است، که هم طئی بهری درباره آراء و عقاید مانویان و ثنویان در کتاب علم الاهی خود بدان پرداخته، همانا نظریه مشهور «قدیم‌های پنجگانه»^(۲) می باشد، که نیز مماثل با عناصرِ خمسۀ خودش و موافق با پنج آخشبیج در آموزه هندی؛ و با پنجگان‌های مانوی - که از جمله در کتاب سفر الجبابره مانی هم آمده - مطابق است^(۳)، ابوزید بلخی هم چنین گوید که فلاسفه برخلاف چهار عنصر طبایعیان، بسا که بیشتر قائل به پنج دیرینه می باشند.^(۴) دوین همستار مانوی (نور و ظلمت) که هم جزو پنج دیرینه اند، در اسطوره بابللی خلقت (نبرد مردوک و تیامات) ریشه دارد^(۵)؛ در نزد حکیم رازی «نفس» یکی از پنج قدیم همان کارکرد اهریمن/ابلیس را داراست^(۶)، همین خود برابر با دیو سیاه «آز» (هوئی) در مانویت است، که بر ضد «خزرد» (عقل/باری) یکی دیگر از پنج قدیم عمل می کند.^(۷) البته دانسته است که مقولات «خمس» (= عدد پنج) در کیش زردشتی هم متعارف است، منتها میراث آن کیش به معتزلیان رسید که با مانویان در تخالف و ستیزند. موضوع دیگر آن که قاضی صاعد گوید رازی کتاب «طب روحانی» را نیز، چونان علم الاهی خویش بر مذهب ثنویان (مراد: مانویان) نوشته^(۸)؛ ما هم اینجا بیفزاییم که موضوع «روح الحیات» (آموزه مانوی) علی‌الخصوص در کیمیاگری، چنان که قبلاً اشاره رفت در مقوله «روح» به نزد رازی نیز مأخوذ و مطرّد است.

لیکن گفته اند که رازی در هر دو کتاب (پیشگفته) و هم در «سیرت فلسفی» خود، آشکارا مانویت را مورد طعن ساخته (پس گویند) چگونه ممکن است که به جانب ثنویت متمایل بوده باشد.^(۹) راستی که گاه این گونه طرز تلقی‌ها اسباب حیرت و تعجب و

۱. فهرست کتابهای رازی...، طبع دکتر محقق، ص ۳/ رسائل فلسفیه، ص ۱۸۵.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۷۵.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۴. البدء و التاريخ، طبع کلمان هوار، ج ۴، ص ۲۵.

5. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), pp. 37-39, 41-44.

۶. فیلسوف ری، ص ۱۰۹ و ۲۸۲.

7. *Zurvan* (Zaehner), pp. 166-167.

۸. التعریف بطبقات الامم، طبع جمشیدنژاد، ص ۱۸۶.

۹. فیلسوف ری، ص ۱۶۰، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۳ و ۲۳۱.

شاخ در آوردن آدم می‌شود، انگار که هرگونه گرایش به هر جریان فکری یا مذهب اعتقادی، حکماً با قبول تمکین آمیز و تسلیم‌پذیر متعبدانه و بی‌چون و چرای گوسفندوار ملازمت دارد؛ آن هم چنین توقعی از حکیم آزاداندیش مستقل‌العقیده‌ای می‌رود، که سر در پیشگاه بزرگ‌ترین فیلسوف علی‌الاطلاق عالم (ارسطو) فرود نیاورده؛ بگذریم که عمق علم و معرفت مدعیان هم، اتفاقاً در ضمن همین قضاوتها معلوم می‌شود. باری، طرز تفکر یا تمسک نسبت به چیزی را «قشری» گویند، که نوعی تعبد یا تحجر و تعصب عوامی به ظهور رسد، گرایش حکیم رازی به هیچ‌یک از مکاتب فلسفی یا مذاهب دینی مطلقاً قشریانه نبوده - یعنی - پوسته‌ظاهری و شکل برونی آنها را نجسیده، بل چنان‌که فوقاً هم اشاره رفت «هسته» مفید مغزی و کارآمد یا جوهر باطنی و محتوای درونی هر فکر و نظر و مطلبی را گرفته است. ترس آن است که باز اصل این حرف مثل همان «فهم» ظاهری پیشگفته از کلیما قابل درک نباشد؛ علی‌الله، باید گفت که ایستار یا برخورد حکیم رازی اصولاً نسبت به مکاتب و مذاهب و افکار و آراء یکسره «انتقادی» بوده، چنان‌که تفصیل مراتب در فصل پیشین گذشت، تا قول و نظری را از صافی نقد و تمحیص علمی با معاییر معرفت‌شناسی خویش نمی‌گذرانده ابدأ نمی‌پذیرفته؛ آنگاه بعد از آن‌که لب و لباب و نقاوه‌ناب آنها را گرفت، آل و آشغال و خاشه و پوشال آنها را به دور می‌ریخت؛ حتی آنها را لگدکوب می‌کرده و به هر چه ترهات و خرافات باقیه و لاطائلات جاری بوده، البته به اصحاب و متابعان آنها گاه ناسزا و گاه بد و بیراه هم می‌گفته است. عادت و آیین حرفه‌ای رازی کیمیایی چنین بوده است، که هر شیء یا جسدی را در «بوته» نقد و نظم بگذارد، و هر درهم و دینار رایجی را به عیار صحّت و سقم «محک» بزند.

رازی هم به مانند سلف متفکر و هم‌اندیش زندیق (ثنوی) خویش ابن‌الراوندی، که در نقض ابوعیسی و راق مانوی مسلک گفته است: «وی اخبار پیغامبران را که توأم با براهین است انکار می‌کند، ولی گفتار مانویان و حماقات آنان را می‌پذیرد که آسمانها پوست شیاطین گسترده شده، و زمین به اضطراب مارها و عقربها مضطرب می‌گردد»^(۱)، که رازی هم عیناً چنین طعن و تسخری کرده است. در خصوص شیاطین و عفاریت مانویه حشوی و عوامی که جاحظ هم اشاره کرده، واقعاً امروز که می‌خوانیم و آن پنجگان‌های متکلفانه خرافی سرسام‌آور، روح هر انسان خردمندی را مضمّن و منزجر

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۱۷.

می‌کند؛ ویلیامز جکسن هم مثل اوتاگر کلیما صدایش درآمده، استاد والتر هنینگ فقید نیز در گزارش «دو متن سحری مانوی» اظهار حیرت و تعجب انزجارآمیزی کرده است، از این‌که عفاریت و شیاطین مالاتمّد و لاثحصی آن مذهب با ایزدان و نیمه‌ایزدهای بی‌شمار، عرصه کون و مکان عالم و ماوراء آن را جولانگاه خود کرده‌اند.^(۱) آگوستین هیپویی هم یکی از انتقادات ضدّ مانوی را چنین فرانموده است، که از جمله ملحدان ایشان تولد مسیح را از مریم باکره انکار می‌کنند، از شیطان بطریقان و پیغمبران سخن می‌گویند؛ و نیز گویند که آن قانون که خدا به موسی خادم داده، از طرف خدای حقیقی نبوده، بلکه آن را امیر ظلمت (– شیطان) به او داده است. در نظر آنان تمام ارواح و نفوس نه تنها مال آدمیان، بلکه مال ستوران هم از گوهرِ الاهی است و بر روی هم جملگی از اجزاء خدا هستند. خدای خیر «حقّ» (اورمزد) با امیر ظلمت (اهریمن) درآمیخته، چندان که سراسر جهان آمیزه‌ای از این دو می‌باشد.^(۲) گویند که البته این اعتقادات بغانی و جاهلی گروندگان به مانویت است، لیکن در همین اعتقادات بغانی به نظر ما یک «هسته» فلسفی ناب نهفته است. باری، مشهورترین نقد حکیم رازی بر مانویت همانا کتاب «الرّد علی سبیسن الثنوی» است (= ردّ بر سبیسن دوگانه‌گرا) که به عنوان «فیما جری بینة و بین سبیسن المنانی» هم یاد شده (= درباره‌ی مناظره با سبیسن مانوی) و این‌که خطای موضوعات و فساد قانون او را در هفت مبحث نشان داده است.^(۳) اما سبیسن (Sisinnios) از شاگردان مانی بوده، که بعد از وی خلیفه کلّ مانویان و مقیم در بابل شد، ابن‌الندیم رسائلی هم از وی نام برده است.^(۴) روایت دیگری گوید که «سیسینیوس» اسم برادر مانی بوده (که هم فرقه‌ای مانوی بدو منسوب است) و رساله‌های مزبور هم اسم «فتق» (= فاتک/پاتک) بر خود دارند، که نام پدر مانی و اصلاً از همدان بوده ظاهراً او هم دعوی پیامبری داشته است.^(۵)

1. *W.B. Henning Selected Papers*, vol. 11, p. 273.

2. *Manichaean Literature* (Asmussen), p. 15.

۳. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۸۶. / فیلسوف ری، ص ۱۱۲، ۱۳۸ و ۱۶۰.

۴. ایران در زمان ساسانیان (کریستن سن)، ص ۲۲۴.

5. *MANI...* (Kessler), Berlin, 1889, p. 51.

ج. حرّانی-صابئی:

و نیز مسعودی بغدادی (معاصر و مصاحب با حکیم رازی) که در اخبار فلاسفه باستان، مکتب فیثاغورس و طالس ملطی را همان مذهب صابئان حرّانی یاد کرده؛ گوید محمدبن زکریای رازی فیلسوف در انتصار مذهب ایشان (فیثاغوری) کتابی در سه مقاله نوشته (پس از سال ۳۱۰) و کیش صابئان حرّانی را وصف نموده است.^(۱) همین موضوع را قاضی صاعد اندلسی در بیان مذهب ثنوی رازی یاد کرده، می‌افزاید که وی آراء برهمنان را در ابطال نبوت و اعتقاد عوام صابئان را در تناسخ نیکو شمرد.^(۲) رازی که در کتاب علم الاهی خود بهری در آداب و رسوم و عقاید صابئان حرّانی نوشته، ظاهراً مراد مسعودی همین کتاب وی بوده که مؤسس بر فلسفه (طبیعی) قدیم می‌باشد.^(۳) دیگر دانشمندان اسلامی نیز (ابوریحان بیرونی، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی، کاتبی قزوینی، ابن‌ابی‌الحدید، شریف جرجانی) نگره مشهور «قدماء خمسة» حکیم رازی را، اولاً به فلاسفه یونانی ماقبل سقراط یا پیش از ارسطو (معلم اول) و ثانیاً به صابئان «حرّانی» مجوس متابع ایشان نسبت داده‌اند. لیکن شادروان استاد پاول کراوس در این خصوص نظری کاملاً محققانه و متین ابراز داشته است، این‌که قصد ما مقابله با دلایل تأثر رازی از مذهب حرّانیان نیست؛ بلکه به عکس، مایل بدین هستیم که رازی همانا این مذهب را خود ابداع نموده، آن‌گاه پیشینیان حسب عادت زمانه خود آن‌را «صابئی» یا «حرّانی» نامیده‌اند. بسیاری از دانشمندان آخر قرن سوم و اول قرن چهارم (مانند: ابوزید بلخی، ابن‌طیب سرخسی، ابن‌وحشیه، مجریطی، و...) بر این مسلک بودند، قائل به این‌که «صابئه» کلدانی قدیم همه علوم و معارف بشری را بنیاد کرده‌اند و هم آنان بر یونانیان تقدّم دارند. ابن‌الندیم رساله «فیما جرى بين سقراط والحرائيين» را به ابواسحاق کندی فیلسوف نسبت داده، که باید گفت این همان شیوه علمای مزبور باشد و بر همان طریق رفته‌اند.

«استاد ماسینیون هر آنچه را که پیشینیان از صابئه حرّانی روایت کرده‌اند، یکسره "داستان ادبی" می‌شمارد که از اختراعات ابن‌راوندی زندیق بوده، همو نیز آنها را محض

۱. التنبيه والاشراف، لیدن، ۱۸۹۴، ص ۱۱۶ و ۱۶۲. / مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲. التعريف بطبقات الامم. چاپ تهران، ص ۱۸۶.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۰۲، ۲۶۰ و ۲۷۵. / رسائل فلسفیه (کراوس)، ص ۱۸۸.

استتار عقاید الحادی به براهمه نسبت داده است. به هر حال، سببهایی وجود داشته است که ما را بدین فرض وادار می‌کند، این‌که رازی تاج گل فلسفه ویزه خود را به گروهی از پیشینیان حرّانی نسبت دهد: (۱) ذکر قول به قدماءِ خمسه منسوب به حرّانیان پیش از رازی وجود ندارد، (۲) رازی در کتاب علم الاهی خود آراء صابئه حرّانی را بسط داده، (۳) رازی در نگره قدماءِ خمسه ادعا کرده (حسب قول بیرونی) که این مذهب فلاسفه یونانی پیش از ارسطوست. نظر فخرالدین رازی چنین است که این مذهب (در میان مذاهب) یک مذهب "مستور" (= پنهان) می‌بود، پس محمد بن زکریای رازی بدان گرایید و آنرا "آشکار" کرد و از برایش کتاب نوشت؛ و اینها با آنچه قاضی صاعد در انحراف رازی از مذهب ارسطو، روی آوردن به فیثاغوریان گوید موافق است.^(۱) بدین سان، حرّانیان را که می‌گویند معلوم نیست چه طایفه‌ای "موهوم" بوده‌اند، چیزی جز داستان‌های خیالی پیشینیان درباره آنها دانسته نیست.^(۲) پینس گوید جهان‌شناسی رازی که به اعضای جماعت بغانی (pagan) هلنی ماب شهر حرّان نسبت داده‌اند، شِدر (H. Schaefer) آنرا به آلمانی ترجمه کرده که همانا اقتباسی از داستان "یوسف و برادرش" اثر توماس مان می‌باشد.^(۳) همو در جای دیگر گوید که چون میراث فلسفی و علمی یونان از آتن به اسکندریه و از آنجا به انطاکیه و حرّان منتقل شد، تصوّر این عقیده در میان دانشمندان حرّانی و تکامل یافتن آن توسط رازی و هم‌اندیشان او بسیار آسان است؛ و چنان‌که ماسینیون ثابت کرده، تحوّل افکار حرّانیان هم به توسط فیلسوفان اسلامی صورت پذیرفته است.^(۴)

محمدسعید شیخ لاهوری پس از نقل نظر پاول کراوس، مبنی بر این‌که رازی از آنرو نظریات خود را به حرّانیان نسبت نداده، در عوض غالباً آنها را به حکمای یونان منسوب نموده است، چون که می‌خواسته ماهیت الحادی عقاید خویش را پنهان بدارد. در هر حال، شکی نیست که رازی یکی از مبلغان برجسته فرهنگ و ادب حرّانی بوده،

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۸۹-۱۹۳، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۳ و ۲۱۵ / فیلسوف ری، ص ۲۶۷، ۲۷۹-۲۸۶ و ۲۸۹.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۶۲۲.

3. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 325.

۴. فیلسوف ری، ص ۲۸۳.

تأثیر حرانیان بر رازی با توجه به این واقعیت روشن می‌گردد، که توضیح وی در خصوص بدایت و نهایت جهان اساساً شکلی اسطوره‌ای داشته، آشکارا با آیین مذهبی حرانیان هماهنگ است.^(۱) ما با این نظر در صورتی موافق هستیم که به جای "حرّانی"، کلمه "مانوی" به کار آید که مستند به قول صحیح و محقق است. ما با نظر پاول کراوس هم بدین تعلیق و توضیح خویش موافق هستیم، که راه و رسم زمانه بوده است هر چه کفریات و عقاید الحادی و خلاف عرف و نظر علمای اسلام بیان می‌شده، از آن‌رو آنها را به "صابئان" نسبت داده‌اند که همانا در قرآن مجید جزو اهل کتاب به شمار آمده‌اند؛ و همین خود رفع دخل مقدر است از این که شرعاً هر چه کفریات و خلاف مذهب گفته می‌آید، معوّل یا مؤوّل به قول "اهل کتاب" گردد که به موجب کتاب‌الله قائل مصون از تعرّض باشد؛ همین شگرد را حرّانیان حین عبور مأمون عباسی از شهرشان به کار زدند، از آن‌پس به "صابئه" معروف شدند (البته قلابی) که داستان آن مشهور است. نکته دیگر که کراوس گفته است اگر رازی کتاب "الرّد علی من اشتغل بفضول الهندسه" نوشته، پس در واقع ردّ بر "توفیناغوریه" یا برخلاف همان حرّانیان بوده باشد.^(۲) اینک قول متین دکتر محقق هم در این خصوص شایان ذکر است، که از بین آراء و اقوال علماء می‌توان چنین فهمید که رازی با فلسفه قدیم یونان و آراء و عقاید حرّانیان و کیش مانویان و مزدیستان آشنایی داشته و از همه آنها در اظهار عقیده خود استفاده کرده است، ولی آنچه را که او درباره قدمای خمسه بیان نموده با هیچ‌یک از آنها قابل انطباق نیست؛ و به این نتیجه می‌توان رسید که هم‌چنان‌که نظر دانشمندان غربی بر آن است: رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلد نبوده، بلکه میراث گذشتگان را با وسعت نظر و اجتهاد علمی خود به صورتی مستقل درآورده است.^(۳)

اکنون می‌خواهم گزارشی هم درباره حرّانی و هم صابئی عرضه کنم، چنان‌که متناسب با عنوان اختیارشده این بهر در پیوند با گرایش‌های حکیم رازی، نسبت‌های مکتبی او - ولو موهوم - یا سرچشمه‌های اندیشگی اش - ولو مزعوم - باشد. از وقتی که «خولسون» (Chowlsohn) کتاب جامع «صابیان و صابیگری» را نوشت (یطرزبورگ،

۱. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر محقق داماد، ص ۱۰۷.

۲. السیره الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، ص ۱۰۲.

۳. فیلسوف ری، ص ۲۸۹.

۱۸۵۵/۱۸۵۶) که همه متون عربی را در این موضوع شامل شده است، این فرقه قومی و نحله مذهبی سخت مورد عنایت دانشمندان ایران شناس شده که پژوهشهای چندی هم از آنان انتشار یافته است. ما از جمله آنها مهم ترین مطالعه را از شادروان سیدحسن تقی زاده، جونز پدرسن، هیلدگارد لویی، فرانتز روزنتال، رودلف ماتسوخ و دکتر ویکتور الکک (لبنانی) مأخذ گرفته ایم؛ ولی باید بگوییم که در حیطه مختار موضوعی خود کلام فصل را می‌گوییم، چه همه دانشمندان مذکور در منشأ بومی و قومی «مانداییان» (صابی-حرّانی) همچنان در وادی حیرت‌اند، از تتبّعات وسیع و عمیق خویش در این خصوص ره به جایی نبرده‌اند؛ و تنها صاحب این قلم است - چنان‌که در بند «ب» همین بهر گذشت - برای نخستین بار اعلام می‌کند که مانداییان همانا قومی ایرانی از تیره مغانی (زردشتی) کوچیده از مادستان (جبال) ایران به میانرودان و آرمیده در شمال و جنوب آنجا بوده‌اند، ادله عقلی و نقلی این فرضیه و شواهد امر ذیلاً طیّ تحقیق حاضر خواهد آمد. به طور کلی، مانداییان و حرّانیان همان خاستگاه «مغانی» ایرانی را دارا هستند، که محققان عالم مبرّزی مانند: کاسرتلی، جکسن، باری، رایتسنشتاین، ویکاندر، مولتون، کایت، مور، فرانکلین، کومون، بایدز، مسینا، بنونیست، پتازونی، دومناس، پرتسیلوسکی، کرامرز، زینر، دوویلار، بویس و جزاینان درباره «مجوسان» به اصطلاح یونانی مأب در ماندگاههای مغانی آسیای صغیر و ایونیه تا شام و سوریه، جملگی تحقیقات عالی نفیس و کرامند نموده‌اند. هیچ جای شگفتی و سردرگمی نیست که چون دانسته است، پس از فتح آشور و تسخیر «نینوا» توسط مادان (سال ۶۱۴ و ۶۱۲ ق م) و به ویژه پس از تأسیس امپراتوری جهانی پارسی (هخامنشی) گروه گروه از همان قبیله روحانی «مغان» ماد، به ممالک و بلاد مفتوحه و محروسه شاهنشاهی هخامنشی و سپس پارتی هم کوچیدند؛ هم آنان بانی مکتهای فلسفی در یونان و مصر و بلاد همجوار شدند، هم مغان «انجیل» که مبشر مسیح بودند و کسانی هم مانند «سیمون» مجوسی و «مانی» همدانی، چنان‌که مشهور است، نهضت وسیع «غنوصیه» را در دنیای یهودی-مسیحی غرب پدید آوردند، مدارس افسوس و کنیدوس و فریقیه و کاپادوکیه (آناطولی) و حرّان و موصل و ادسا و نصیبین (میانرودان) و میسان و جندیشاپور و اهواز (ایران) و بعدها هم مکاتب «بغداد» را اعقاب آنان بنیاد کردند.

باری، حرّان (Harran) به لاتینی «کارای» (Carrhae) در شمال میانرودان بالا (بین اورفه و رأس عین در جنوب شرقی ترکیه آسیایی) که نخست بار در متون هیتیایی

بُغازکوی (ترکیه) و در عهد عتیق یهودان (پیدایش، ۳۱/۱۱) به عنوان منزل «ابراهیم» پیامبر (ع) یاد شده، تاریخ آنجا را به پنج دوره باستانی، یونانی، رومی، مسیحی و اسلامی تقسیم کرده‌اند. اما در متون میخی هیتی به صورت «حرانو» (= راه) و در کتیبه شاه «زیمری-لیم» (Zimri-Lim) ماری (۱۷۷۷-۱۷۴۶ ق م) گفته می‌شود وی پیمانی با قبیله «بنیامین» همجوار خود منعقد کرد، که طی آن از معبد «سین» (= ماه) حران یاد شده است.^(۱) در عهد نوآشوری حران که «شهر نشیمن سین» نامیده می‌شد، هم مرکز تجاری مهم و هم یکی از شهرهای شاهی به شمار می‌رفت؛ آشوریان آنجا را گشوده بودند تا به طرف غرب رخنه کنند، در نیمگاه سده هشتم (ق م) و در زمان اداد-نیراری (سوم) یک کتیبه‌ای از «بل-هران-بل-اوصور» (Bel-harran-usur) - یکی از بزرگان دربار شلمانصر (چهارم) و تیگلات پیلسر (سوم) حاکی است او شهری بنا کرد، که آنرا به نام خود «دور-بل-حران-بل-اوصور» نامید.^(۲) مراد از این فقره آن‌که «حران» نام خدا بوده است، ربط لغوی آن به معنای «راه» بر ما معلوم نیست. حران در زمان نابونید بابلی (۵۵۵-۵۳۹ ق م) که اصل وی از آن شهر - یعنی - مادرش کاهنه معبد «سین» (خدای ماه) آنجا بود، پادشاه بابل که نماینده مادان در گفتگوهای صلح با لیدیه بود (سال ۵۸۵ ق م) رونق خاص یافت؛ چه وی «اخولخول» (= خانه شادی) یا معبد «سین» خدای ماه را (که به نظر ما با لقب و مقام «خلیل» ابراهیم نبی ربطی دارد) و در تازش مادها بدان شهر آسیب دیده بود، از روی ایمان و خلوص قلبی مجدانه بازسازی کرد. اکنون یک دیر سینایی (- یعنی «سرای ماه») در نواحی حران وجود دارد، هم این‌که از محل سلطان‌تپه در دشت حران یک مجموعه مهم از متون ادبی به دست آمده، از جمله آنها «کتیبه‌های حرانی نابونید» بسیار معروف است. آنگاه وی در واحه «تما/تایما» (تیمی/ تیمه) عربستان شمالی عزلت گزید، که هم یک کاخ به مانند بابل و یک معبد جدید هم برای «ماه» در آنجا بنا کرد.^(۳)

1. *Ancient Mesopotamia* (Oppenheim), p. 395./ *A Locust's Leg...* (art. H. Lewy), p. 140.

2. *A Political History of Post-Kassite Babylonia* (Brinkmann), 1968, p. 218.

۳. تاریخ و تمدن بین‌النهرین (یوسف مجیدزاده)، ص ۳۶۰-۳۶۵ / تأثیر صابن حران (ویکتور الکک)، ص ۱۲./ *Ancient Mesopotamia* / *A Locust's Leg...* (art. H. Lewy), 140, 152, 155./ (Oppenheim), p. 395.

هم از سده ششم (ق م) شهر میانراهی حرّان تحت استیلای مادان و پارسان قرار گرفت، به سبب تجاری-مذهبی بودن آن شهر که لابد اقوام باستانی در آنجا قرارگاه داشته‌اند، چنان‌که اشاره رفت تیره‌های مادی و سکائی و مغانی (ایرانی) نیز در آنجا ماندگاه پیدا کردند، این نکته را از باب تأکید بر مبادی تأثیر و نفوذ معارف مغانی (ایرانی) در حرّان یاد کردیم. آنگاه در پی تازش اسکندر مقدونی به ایران زمین، گروه‌های بزرگی از یونانیان نیز در آنجا مستقر شدند، که هم آن ناحیه از «جزیره» عراق به نام «مقدونیه» شهرت یافت؛ خدایان حرّانی به تدریج نامهای یونانی پیدا کردند، حرّان یکی از برخوردارگاه‌های فرهنگ ایرانی (– شرق) با یونانی (– غرب) بر مبنای بابلی-کلدانی-آشوری کهن (میانردانی) شد. جماعات یهودی فلسطین (از دیرباز) و مسیحیان سریانی (نوکیش) هم، در آن ملتقای ملل و مذاهب شرقی کار پایه تأثیر و تأثیری پیدا کردند. به گفته ویدنگرن اختر-ایزدان بابلی در عهد پسین جزو الاهیات حرّانی گزارش شده، در شهرهای همجوار آنجا مثل «ادسا» (رها) هم بنا به متون سریانی، گرت‌های بابلی در اعتقادات غنوصیه تدریجاً شکل مشخص به خود گرفت.^(۱) ما با رویدادهای سیاسی-نظامی ایران و روم در شهر حران – که در تواریخ مشهور است – کاری نداریم، اما درباره آمیزش آیینهای به اصطلاح صابئان حرّانی و یونانی، بر زمینه موارث کلدانی و مجوسی گزارش مسعودی رساست؛ این‌که مذاهب فلسفی فیثاغورس و طالس و افلاطون و ارسطو (چیزی که به اسم «نوافلاطونی» شهرت یافته) و کیش مسیحیان سریانی را در حرّان، هم با اشاره و استناد به کتاب حکیم محمدبن زکریای رازی بیان کرده است. مسعودی «صابئه» حرّانی را اصحاب هیاکل (موسوم بر جواهر عقلی و فلکی) یاد نموده، که هم در زمان وی (سال ۳۳۶ هـ ق) در شهر حران «مغلیتیه» (در دروازه «رقّه») همان معبد «آزر» (ظ: زروان) پدر ابراهیم خلیل وجود دارد، اسرار مذهبی ایشان را قاضی ابن عیشون حرّانی در چکامه بلندی به نظم آورده است. گوید طایفه حرّانی و صابئه که مشهور به «فلاسفه» اند، هرچند که از حشویان ولی خود را به فیلسوفان یونانی منتسب دانند؛ خصوصاً به افلاطون که من خود شعارهای او را به سریانی بر دروازه آنجا دیده‌ام، افزون بر آن از ارسطو و دیگر فلاسفه باستان هم آثاری مشاهده می‌شود، که باز حکیم محمدبن زکریای رازی طبیب مذاهب ایشان را در کتابی

1. *Mani and Manichaeism*, p. 10.

شرح داده، صابثان همانا از کیماریون (ظ: کیمریان) بوده باشند که داستان آنها مفصل است.^(۱)

اینک گزارش استاد ابوریحان بیرونی درباره انتشار دین زردشتی و داستان حرانیان و صابیان، هرچند که امروزه تفسیر و توجیحات علمی دیگری درباره برخی از مواد خبری آن می‌توان نمود؛ آنچه ما را به هدف و مقصود اصلی فرض مطروح خود نائل می‌سازد، اختصاراً با حذف حواشی و زوائد و اختیار مطالب به طور مزجی از این قرار است: «زردشت» سفیدتومان (سپیتمان) آذربایجانی، از تبار منوچهرشاه و از ویسپوهران «موقان» (مغان) در سال سی‌ام پادشاهی گشتاسف (بلخی) بیامد و به مجوسیت دعوت کرد. عبرانیان گمان برده‌اند که زرادشت از شاگردان «الیاس» نبی بوده است، خود او در کتاب الموالید یاد کند که در کودکی علم را در حرّان از «الیوس» حکیم فراگرفته است. رومیان پندارند که وی از موصل بوده، شاید از آن‌رو که آنجا جزو آذربایجان باشد؛ و نیز گویند که شاگردان فیثاغورس مذهب زرادشت‌بن بورشاسب سفیدتومان (سپیتمان) را در بابل از وی برگرفتند؛ سپس او به کوه سبلان آمد و در آنجا ماندگار شد، اما درست آن‌که وی هم از آذربایجان بوده؛ چه خود در کتاب الموالید یاد کند که با پدرش به حرّان رفت و آمد داشته، الیوس حکیم را در آنجا دیدار نموده و از او مستفیض شده است. اما شهر حرّان منسوب است به «ماه» که هم نیایشگاه «سین» (خدای ماه) در آنجاست، آن شهر را به هاران‌بن ترح برادر ابراهیم (ع) نسبت می‌دهند. حرانیان را پیغمبران بسیاری باشد که بیشترشان فلاسفه یونان‌اند، پس از آن‌که یونانی‌ها و رومی‌ها نصرانی شدند، آنان به آغادیمون، هرمس، والیس، فیثاغورس، بابا، سوار- نیای افلاطون انتساب نمودند؛ پیامبری امثال این حکیمان را پذیرفتند و باید گفت، هم آنان که بغان‌پرست و «حرّانی» بودند، پیشتر در کتابها خود را «حنفاء» نامیده‌اند. مجوسان اقدام هم که پیش از ظهور زردشت می‌زیستند، گروهی «مهر» پرست بودند که آیین قدماء حرّانی را برگرفتند؛ اما شاگردان مجوسی زردشت در اقطار عالم پراکنده شدند، که از جمله دین عیسی مسیح را با انجیل‌های خود تبلیغ نمودند. اما صابثان همانا بقایای اسیران بابل بوده‌اند، که بختنصر آنان را از بیت المقدس به آنجا کوچانده بود؛ چه صابثه از جمله اسباط (یهود) اند که پس از بازگشت قوم به بیت المقدس در زمان کوروش و اردشیر

۱. التنبیه والاشراف، ص ۱۶۰-۱۶۳ / مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۴.

(هخامنشی) آنان در بابل ماندگار شدند و به آیین مغان (زردشتی) گرویدند؛ پس از این رو «صابئه» نام گرفتند که از دین بختنصری برگشتند (- صبا) و مذهب آنان آمیخته‌ای از مجوسی‌گری و یهودی‌گری است، همچون «سامره» که از بابل به شام نقل مکان نمودند؛ و اینان با حرانیان مخالف باشند و مذاهب آنان را طعن کنند، پس صابثان حقیقی همین بقایای اسیران بابلی‌اند (که از دین خود «صبی» کردند و برگشتند) و حرانیان «صابثی» حقیقی نباشند که بر دین قدیم خود ماندند و «حنفی» نام گرفتند.^(۱)

گفتار هیلدگاردلوی، به عنوان «نکات تطبیقی بین زردشتی‌گری و ماه‌پرستی حران»، حاکی است که از دیرباز دانشمندان پیوند تنگاتنگی میان آیین «زردشت» و نحله‌های صابیان حران ملاحظه می‌کردند؛ چنان‌که فوقاً گذشت ابوریحان آن پیامبر ایرانی را «نیم‌حرانی» یاد کرده (و «نیم‌صابی») که هم کتاب ستاره‌شناسی خود را بر آیین آنان نوشته است. اما اصول مشترک این دو مذهب در چیست و کدام است؟ در یک کلمه اصل همانا «دوگانه»‌گرایی در مذهب حرانی است: مبدأ «خیر» (اورمزد) همان سین (خدای ماه) می‌بود، مبدأ «شر» (اهریمن) همانا نرگال (خدای مرگ) که در وجود الهه «حرانیت» (مادر خدایان) مظهر نفوس سبعة اهریمنی (Evil Heptad) تصور می‌شد؛ باد و هوای اهریمنی که از آن ارواح هفتگانه (سیارات) می‌وزد و نرگال شوم بدان عمل می‌کند، خود برابر با مفهوم «وای» (هوا/باد) درنگ خدای مرگ‌آفرین در کیش زروانی-زردشتی است. هم از وجوه تشابه ثنوی‌گری وحدانی حران در آیین توحیدی زروانی ایران، چنان‌که هرمزد و اهریمن همزاد و برادرند و پدرشان «زروان» می‌باشد، صورت انطباقی آیین حرانی با آن چنین است که: انلیل = زروان، اورمزد = سین، اهریمن = نرگال. همانند اعتقاد به «گوشورون» (= روح کیهانی) در کیش زردشتی، ماهپرستان حرانی نیز به «روح حیات» باور داشتند؛ و اگر اینان گوهر زندگی را از «ماه» می‌پنداشتند، زردشتیان هم تخمه جانوران زمینی را از «ماه» می‌دانستند. در نگاره‌های دوره سلوکی نماد شهر حران «مار» است، که لابد حسب سنت قدیم آشوری همبر با «سین» (خدای ماه) بوده؛ همین معنا در موضوع همبری ازدهای اهریمنی کیهانی با گوی «ماه» (= گوچهر/گوزیهر) در ستاره‌شناسی ایرانی زردشتی آمده، که در اصطلاح نجوم علمی آن را «جوزهر» گویند. مقرون بودن «ماه» با گاو بر طبق نجوم بابلی، بدان معناست

۱. الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ص ۲۴۳-۲۴۵ و ۴۰۷. / تعلیقات، ص ۶۲۳-۶۲۸.

که صورت فلکی «ثور» (= گاو) یا خوشه «پروین»، یکی از منازل مشهور قمر و نشانگر آغاز سال می‌باشد؛ اصولاً گاو/گوساله در عربستان جنوبی نماد خدای ماه بوده (یاد شد که ماه پرستی در واحه «تیمه» آنجا از خیلی قدیم آیین بوده است) اما در شهر حرّان -مقام «ابراهیم» خلیل- برای خدای ماه آدم قربانی می‌کردند (ابوریحان تفصیل این امر را آورده/ ۲۴۴) چنان‌که «ابراهیم» خلیل حسب روایت چون به عربستان جنوبی رفت، خواست به رسم حرانیان فرزند خود را برای خدا قربانی کند، که البته از این کار نهي شد و هم به آیین ماه پرستان عربستان گوساله قربان کرد، پس ریشه دیرینه «عید قربان» در آیین ماه پرستی مردم باستان بوده باشد.^(۱)

مطالب فنی را آن‌طور که ما بیان کردیم هیلدگارد لوئی نپروورنده، به علاوه باید متوجه می‌شد که ماه پرستی همانا بقایای رسوم دوران گله‌داری اقوام کوچنده بیابانی است؛ وی به بحث کوشیده است این آیین بیابانگردان را در میان اقوام آرمنده و پیشرفته عصر کشاورزی پی‌جویی کند، به ویژه آن‌که پژوهش امر در میان ایرانیان رضایت‌بخش و یا توفیق‌آمیز نیست؛ و هم نتوانسته است مسیر مهاجرت «مانداییان» را به حرّان نشان دهد، همان قوم به‌گفته بیرونی «مهر» پرست (از مجوسان آقدم/ مغان ماد) که آیین خویش را در حرّان «ماه» پرست نفاذ کامل بخشیدند. به‌گفته ویدنگرن تصوّرات احکام نجومی با منشأ بابلی در ایستار زروان‌گرایی -که مانویت بر آن شالوده یافت، به صورت اعتقادات غنوصی حرانیان تداول پیدا کرد؛ مانی نه از مسیحیت یونانی مآب، بل همانا از غنوصیه ایرانی- میانروانی تأثر یافته است.^(۲) اما آن وجه اسم «الیوس» (الیاس) که بیرونی به عنوان آموزگار حرّانی زردشت یاد کرده، چنان‌که فرانتز روزنتال می‌گوید، با «الیوس» (البوس) مذکور در یک کتاب نجومی (زیستنامگی) «زردشت» این همانی می‌یابد؛ بیرونی در جزو فلاسفه حرّانی -چنان‌که گذشت- «بابا» را نیز یاد نموده، که باید گفت هم در روزگار باستان «بَبَه» (Baba) یک نام‌خدای مصری بوده، نیز به عنوان یک ایزدبانوی سومری و هم ایزدبانوی «بابایه» سوری شناخته آمده است. روزنتال در گزارش کتاب «تنبّوات بابای حرّانی» با اشاره به گنوسیسم حرّانی/ صابئی/ مسیحی؛

1. *A Locust's leg* (Studies in Honour of S.H. Taqizadeh), London, 1962, pp. 142, 147, 152, 155-157.

2. *Mani and Manichaeism*, p. 69./ *Mesopotamian Elements*, p. 13.

اصطلاح «بابا» را در بین مسیحیان غربی (به گونه «پاپ») و عرفای ایران مشترک دانسته؛ از جمله گوید که این اسم «بابا» در نویکنده «دورا-اورپوس» (سده ۳ ق م) به صورت «بب» و در یونانی به گونه «بابا» آمده، که بسا با وجوه «ببی» آرامی (سوری و یهودی) مربوط باشد.^{۱۱} اما این اسم که بر «پیغمبر حرّان» هم اطلاق گردیده، چنانکه تاریخنگار حلب از ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق) خطیب حرّان یاد کند: «کتاب بابا» ی صابئی حاکی است که بابا در سال ۳۶۷ قبل از هجرت اعلام نبوت کرده است. در این کتاب «بابا» خدای حرّان یاد شده از آن رو که نام خداست، تبار همه فلاسفه آنجا بدو می‌رسد و همه بدو توسل می‌جویند. پیشگویی‌های بابای حرّانی که ترجمه عربی آن در عهد اموی صورت گرفته، از جمله همانا به انگیزه ملاحظه سقوط «بنی امیه» و ظهور «ایرانیان» (یعنی قیام ابومسلم خراسانی) می‌باشد. این هم گفتنی است که خدای نایبناهی (الاله الاعمی) صابئان حرّان، همان اختر-ایزد زردشتی «بهرام» (مریخ) می‌باشد، که اسم آرامی آن «ماراسمیا» (مار-سیموس/سامئوس = مارس/ماریخ) بوده است؛ حرّان با انطاکیه و ادسا - یعنی - با جماعات مسیحی آنها ارتباط مستقیم داشته است.^(۱۱)

مرحوم تقی زاده در گفتاری به عنوان «یک عادت قدیمی ایرانی که نزد ملتی غیرایرانی محفوظ مانده» (گاه‌شماری مانداییان) گوید که مانداییان نه تنها گاه‌شماری ایرانی را نگاه داشته‌اند، بلکه مقداری از معتقدات دینی و آداب و تعبیرات ایرانی را نیز حفظ کرده‌اند. گاه‌شماری ماندایی تقریباً المثنای کامل نظام محاسبه زمان ایرانی قدیم است (یعنی زردشتی) که نقاط اشتراک دیگری نیز با گاه‌شماری قدیم ایرانی دارد (از جمله: «نوروز» به همین نام، «پرونی» که همان «فَرورگان/فَرودین» است، «تیرم» که همان تیرگان فارسی است، و...) و خلاصه این‌که منشأ رسوم ماندائی همانا ایرانی است. گاه‌شماری صابئان نیز همان مشابهات را دارد، که درباره مشترکات ماندایی با زردشتی دانسته می‌آید. اما شباهت گاه‌شماری ماندایی در عراق با مازندرانی در ایران، به قدری حیرت‌انگیز است - یعنی - همان «زردشتی» قدیم، که این امر در واقع غیرقابل تفسیر و

۱۱: اسم نیره‌های گردی و لری «بابایی، بابونی» گورانی و جز آن در ایران و عراق، هم توان گفت که از همان نامخدای «پدر» سومری-سوری-آشوری باستان مأخوذ است، ضمن آنکه اسم تفخیم اولیاء و شیوخ اهل حق و عرفان و «پدر» خانواده‌ها نیز همین «بابا» بوده باشد.

1. *A Locust's Leg*, pp. 220-221, 224, 227-228, 231.

توجیه می‌باشد. دانشمندانی که در این مذاهب تحقیق کرده‌اند (مانند: بوسه، رایتسنشتاین، کراینگ، ...) اتفاق عقیده دارند که نظام نجومی ماندایی عیناً همان ایرانی (زردشتی-مغانی) است، تأثیر دین ایرانی در ترکیب عقاید دوره هلیستی (مذاهب عرفانی به طور عموم) خود نمونه‌هایی از رخنه ایرانی در دین ماندایی است. به هر حال، تاریخ اقتباس گاه‌شماری ایرانی توسط مانداییان، به نظر تقی‌زاده بایستی نیمه دوم سده سوم (ق م) و دستکم پیش از سده یکم بوده باشد. اما این که برخی از دانشمندان (مانند: «لیدزبارسکی» طابع کتاب «گینزا» ماندایی) اصل این قوم را از دره اردن یا فلسطین می‌دانند، نظر به آن که خود را پیرو «یحیی» معمدان می‌شمرند (که در سال ۲۹ م نبوت خود آشکار کرد) در این امر تردید وجود دارد و نمی‌توان آن را پذیرفت. اما این فرض که هم ابوریحان بیرونی در خصوص صابثان (ماندایی) مطرح کرده، آنان بازمانده یهودان اسیر در بابل بوده‌اند - که به مذهب مزدایی درآمده‌اند - به نظر صواب می‌آید. قوم نصوریان یا مانداییان که به نحوی با مراسم تغسیل مرتبط هستند، اسم اول (نصوری) نظر به معبدشان جنبه دینی و نام دیگر (ماندایی) جنبه ملکی دارد؛ و اسم دیگر ایشان هم «مغتسله» ناظر به همان مراسم، که در جنوب میانرودان مشهور به «صابثه» می‌باشند. صابثان میانرودان جنوبی یا مانداییان دشت میشان، از اوائل تاریخ مسیحی پدید آمدند که خود را پیرو «یحیی» تعمیم‌دهنده می‌دانستند؛ و به هیچ‌روی سندی در دست نیست که مانداییان پیش از تاریخ مزبور (سده یکم) در میانرودان جنوبی استقرار یافته باشند. اکنون جامعه ماندایی حدود ۵۰۰۰ نفوس بقایای قومی، بیشتر در همان بین‌النهرین سفلی (کوت و بصره) و خوزستان ایران سکونت دارند.^(۱)

اما گفتار «صابثان» پدرسن (Pedersen) در بیان منشأ و وجه تسمیه این قوم، از برای تاریخدان خُرده‌پژوه و ژرف‌نگر دلنشین و دلپذیر است؛ چه برحسب هیپولیتوس گوید که مردی به نام «اهلخسای» (Hixasai)، از سرزمین پارت (پارتیا) برآمد، با کتابی و حیاتی از سوی فرشته‌ای که آن را به مردی به اسم «سویای» (Sobiai) داده، این همان اسم فرقه «صابیان» باشد که با مانداییان اینهمانی دارند؛ و این که ابن‌الندیم گوید که مغتسله (صابیان) نواحی واسط و بصره، مؤسس فرقه خود را «الحسیح» می‌نامند، مراد

۱. بیست مقاله تقی‌زاده، تهران، ۱۳۴۱، ص ۱۳۵-۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۲-۱۵۵، ۱۵۵-۵۰۵ و ۵۱۲-۵۱۴. نیز رجوع شود به فصل یکم کتاب حاضر (I)، باب ۱ / بهر «ب» (میان‌پرده) مسمغان دماوند.

همان «اهلخسای» پیشگفته بوده باشد. اما «الخصائیان» به صورت‌های مختلف نوشته آمده، چنان‌که هیپولیتوس: aHlxasai، ایفانوس: خلگزای / Elxai/Hlxai ضبط کرده‌اند، که الکسایوی / Elkesaioi هم گفته‌اند؛ و بر طبق اوسیوس اصلاً «الکسائیتای» (Elkesaitai) باشد. هیچ‌یک از صورت‌های مزبور جز «الکسا» (Elkasa/ke...) در نزد تئودور بارکونای نباشد، که در عربی به همان شکل «الحسیح/الحسح» آمده، هنوز این خود یک مسأله مورد بحث است. الخصائیان نمی‌تواند همان ماندائیان بوده باشند، چه اینان آتش‌پرستان بودند و در نزد آنان، آتش یک عنصر اهریمنی بوده است؛ و نیز الخصائیان (Elchasaeans) با مغتسله اینهمانی ندارند، اینان همان قوم ساکن در نواحی بطایح‌اند؛ اما آنان صابثان بطایح باشند، که رئیس ایشان «الحسیح» بانی مذهبشان بود. مانداییان و مغتسله هم دو فرقه جدایند، الخصائیان با هیچ‌یک از آنها همانستی نداشته، تنها مانویان با مغتسله اصول مشترک دارند. باری، «الحسیح» (الخصاء/الکسای) مذکور شاگردی داشت به نام «شمعون» (یعنی همان «سیمون» مجوسی/مغ) که هم شاگرد «مسیح» شد و در امر دعوت کوشید؛ آنگاه فتق/فوتک/پاتگ پدر «مانی» که زنش آبستن فرزند بود، به میان همین صابثان آمد و به معبد آنجا رفت و الهام یافت. پس مغتسله در دشت میشان (حدود واسط و بصره و اهواز) مذهب او را پذیرفتند، مانویان با مغتسله در موضوع دو بن توافق دارند (دو بن هستی که یکی نو و دیگری ماده است) ولی مذهبشان جداست؛ و با دیصانیه که مانی آموزه‌های خود از آن گرفت، از آن‌رو پیوسته باشند که موطن آنها یکی است. اما موضوع مانداییان که پیچیده است صرفاً زمانی در میان‌رودان برآمدند، که هنوز در آنجا فرقه‌های غنوصی (مسیحی، دیصانی، مانوی) نبودند؛ صابثان که مراد حرانیان باشند (چنان‌که مسعودی گوید) همان حنفیان یا کلدانیان قدیم‌اند، که این فرقه در قرآن مجید یاد شده و پیغمبر(ص) هم خود صابثی بوده است. کلمات «حنیف» و «صابثی» در همان رابطه بین یونانی مآبی و غنوصی‌گری قرار می‌گیرد، اما حرانیان (اهل فلسفه) اسم «صابثان» بر خود نهادند (سال ۲۱۵ ق/ ۸۳۰ م) تا اهل کتاب شناخته شوند، هم اینان را نظر به اختراکیشی‌شان ستاره‌پرستان حران نیز گفته‌اند.^(۱) دکتر رودلف ماتسوخ گفتار خود را با توجه به مقاله «پدرسن» اما بر اساس فرضیه

1. *A Volume of Oriental Studies* (Pre. to. E.G. Browne), Cambridg, 1922./ Amsterdam, 1973, pp. 383-391.

«لیدزبارسکی» ماندایی‌شناس نوشته، اعتقاد راسخ دارد که اصل و منشأ «صابثان» همانا فلسطین می‌باشد؛ و این فرقه (ماندایی) بر اثر آزار و اذیت یهودان از آنجا به حرّان و میانرودان جنوبی کوچیده‌اند. ولی این عقیده در مورد «مانداییان» کاملاً برخلاف سند مهمّ و خبری است، که خود وی بدان اتکاء نموده و به لحاظ ما برجسته‌ترین نکته تحقیق اوست. اما سند تاریخی مزبور به عنوان «حرّان داخلی» درباره صابثان (مانداییان) همان است که بانوی پژوهنده انگلیسی «دروور» (Drower) آن را به سال ۱۹۵۳ در واتیکان چاپ کرد، حاکی است که پیروان این مذهب در زمان پادشاهی ارتابانوس (اردوان) به «حرّان» مهاجرت کرده‌اند. ماتسوخ گوید که من احتمال داده‌ام پادشاه اشکانی مزبور، اردوان سوم (۱۲-۳۸ م) معاصر با حضرت مسیح بوده باشد، که آن مهاجرت در اواخر سلطنت او رخ داده است. ماتسوخ مبدأ مهاجرت را که در واقع مادستان ایران بوده اصلاً نادیده گرفته، هم بر پایه پندار خویش وانمود کرده که مبدأ مهاجرت همان فلسطین بوده باشد، اما در حقیقت وی دستکم دو مهاجرت ماندایی و صابثی را با هم خلط کرده است. نکته دیگر آن‌که در وجه تسمیه «ماندایی» گوید: این کلمه آرامی غربی است که در کتاب دانیال چهار بار ذکر شده، مشتق از «مندا» به معنای «علم و عرفان» می‌باشد، فلذا اسم ملی-مذهبی ایشان به مفهوم «عرفانی» و اهل عرفان است. اسم دیگر آنان «ناصرای» بر روحانیان قوم اطلاق شده، صابی هم معرب از «سویا» آرامی به معنای «خدای پنهان» (که این معنا ساختگی است) و بانی مذهب همان «اهلخسای/خلسای» (پیشگفته) ولی احتمال می‌رود که آنان حین مهاجرت از فلسطین، اصطلاح آب جاری تعمیم «صبی» را با خود آورده باشند، همچون پیروان یحیی معمدان اردنی به اسم «صابی» معروف شده‌اند؛ صابثان خود را در روایات خویش فلسطینی می‌دانند، یهودان را «علقه مضغه» و گناهکار خوانند، کینه ضدّ یهودی ایشان هم بر اثر آزاری است که دیده‌اند. عقاید فلسطینی صابثی نمی‌تواند دارای رتبه ثانوی باشد، چه تأثیرات ثانوی نمی‌تواند اساس مذهبی را به وجود آورد. دانشمندان آلمانی (بوسه، لیدزبارسکی، رایتسنشتاین) معتقد بودند که، نفوذ «زردشتی» در این فرقه هم از بدایت امر ایشان ثابت بوده، معارضه نور و ظلمت که پایه جهان‌بینی «صبی» است، به نظر ایشان مهم‌ترین دلیل در منشأ ایرانی این مذهب است؛ ولی این عقیده که هم انجیل یوحنا مؤسس بر آن می‌باشد، خود از باورهای بابلی است که در اعتقاد ماندایی، به گونه فرشته «هستی

بزرگ» از عالم نور آمده؛ و مغلوب شدن عالم ظلمت هم بازتابی از داستان بابلی است، که به موجب آن مردوک بر تیامات چیره می‌شود. اما موضوع اینهمانی صابئان ماندایی با صابئان حرّان و قرآن پیچیده است، خصوصاً که اصل و معنای لغوی کلمه «صبأ» روشن نیست. بر روی هم می‌توان «ماندایی» را یک دین توحیدی دانست (ماتسوخ نمی‌گوید چرا، ما می‌گوییم چون «زروانی» مغانی بوده) و نظر به توحیدی بودن دین اسلام، احتمال قوی آن است که مراد از صابئان در قرآن مجید «مانداییان» بوده باشند. هرچند که اسم صابئان میانرودان با «حرّان» مرتبط می‌باشد، اما این ارتباط نظر به منشأ فلسطینی مانداییان سخت پیچیده است؛ منتها چون حرّان در واقع شهری کاملاً «آزاد» (و بین‌المللی) بوده، فرقه‌های مختلف ملی و مذهبی در آنجا با یکدیگر همزیستی داشته‌اند.^(۱)

باری، از آنچه گذشت این نتایج حاصل می‌شود که در حرّان پس از آشور، مجوسان آقدم یا همان مغان باستانی ایران (مادستان و آذربایجان) ماندگاه داشته‌اند، که اعتقادات اصیل ایرانی با باورهای میانرودانی (بابلی-آشوری) در آنجا آمیخته است. تیره و تبار آن گروه ایرانی شاید (حسب اشاره مسعودی) همان کیمریان مشهور عهد باستان بوده باشد، که از اقوام سکایی غربی بودند و با قبایل مادی-پارسی هم‌تباری و هم‌بستگی داشته‌اند. سپس از دوره سلوکی و در عصر هلنی‌مآبی هم افکار یونانی در کیش مردم حرّان دخیل گردیده، هم در این دوره یا از اوایل عهد پارتی یک تیره مغانی «ماندایی» (مادی و شاید هم «مازندری») در حرّان مستقر شده؛ بعد از آن هم از طوایف پارتی (سکایی) ایران‌زمین گروه‌هایی از جمله در حرّان ماندگاه یافته‌اند، هیچ استبعاد ندارد که از جماعات قدیمی یهودان «مزدایی» مآب ایران نیز، همراه با طوایف پارتی به میانرودان کوچیده باشند که از میان آنها کسانی چون «اهلخسای» (از پارت) و «سیمون» مجوسی (از ماد) دیناوران ماندایی-صابئی-مسیحی بر شمار آمده‌اند (حدود سده یکم میلادی) و بعدها نیز طوایف مجوسی پارتی مانند خانواده‌های مادر و پدر «مانی» همدانی به شمال و جنوب میانرودان-یعنی-به حرّان و میسان کوچیده‌اند، جنبشهای مذهبی غنوصی و مانوی را پدید آورده‌اند. اصل و منشأ ایرانی و مزدائی غیرقابل تردید «ماندایی» و خاستگاه پارتی مسلم «مانوی»، بدین‌سان، صبغه و باطن

۱. فرهنگ ایران‌زمین، جلد هشتم، (۱۳۳۹)، ص ۲۳-۳۶.

ایرانی کیش و آیین و اندیشه‌های حرّانیان حکمت‌پیشه یونانی مآب و «صابئان» حنفی (حنفاء) میانرودان را توجیه می‌کند؛ چنین است امر واقع تاریخی، هیچ جای شگفتی و سردرگمی نیست، هرکس که تاریخ اقوام باستان را نیک پی‌جویی کند، ناگزیر به همین نتایج غیرقابل بحث خواهد رسید. نادیده گرفتن اصول «مغانی» قدیم و قویم مکاتب حرّانی و صابی، اگر از روی غرض و مرض خاصی نباشد، هزار جُستار دیگر هم در این خصوص بی‌فایده و عبث است، همان‌طور که گفتیم هرگز ره به جایی نخواهد برد. ما یک‌بار دیگر سخن دین‌شناس بزرگ سوئدی «ویدنگرن» را نقل می‌کنیم، که اولاً غنوصیان بغانی حرّان اخترکیشی کهن کلدانی را برگرفتند، آموزه بنیادی ماندایی در نظام ثنوی‌اش همانا نماگر روشنی از نمونه ایرانی است (نظام نجومی و گاه‌شناسی ایرانی آن هم که یاد شد) و ثانیاً مانی نیز فقط از غنوصیه ایرانی-میانرودانی تأثیر یافته است.^(۱)

ابوزید بلخی در ذکر شرایع حرّانیان آرد که آنان جویای حکمت‌اند، فضیلت‌ها را بایسته دانند و از رذیلت‌ها پرهیز کنند؛ و آنان ستارگان هر روز را نماز برند، پیامبران را هرگز برشمار نیارند؛ قول ایشان در علوم سخن ارسطو در کتابهای اوست، این همانا مذهب فیلسوفان یونان باستان است.^(۲) اما درباره فیلسوفان و دانشمندان نامدار حرّانی (صابی) که در عالم اسلام، مصدر امور علمی و حکمی شدند و برجسته‌ترین خدمات را در این امور به مسلمانان نمودند، رساله دکتر ویکتور الکک لبنانی به عنوان «تأثیر صابئان حرّان در تمدن اسلامی» (بیروت، ۱۹۷۱) تقریباً حق مطلب را ادا کرده؛ البته بهر نخستین آن در پیشینه تاریخی حرّان و صابئان آنجا، عمده مبتنی بر همان گفتار دکتر ماتسوخ (سابق‌الذکر) است؛ ولی در بهرهای «ترجمه و تعلیقات، فلسفه و دین، حساب و موسیقی، هندسه و نجوم، طب و کیمیا، جغرافیا و تاریخ، لغت و ادب» اسامی مشهوری چون: ثابت بن قُرّه حرّانی، سنان بن ثابت، ابراهیم بن ثابت، ابو عبدالله البتّانی (صاحب زیج)، ابراهیم بن هلال، اصطفن حرّانی، هارون بن صاعد، ابراهیم بن زهرون، هلال الصابی، ابواسحاق هلال، غرس‌النعمه هلال، ابوالطیب حرّانی و جز اینان را یاد کرده است. حرّانیان دوره اسلامی بر روی هم مذهبی التقاطی از افکار ایرانی و یونانی و کلدانی و غنوصی (مسیحی) داشتند، که چون خود را از زمان مأمون عباسی در زمره

1. *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, p. 8, 13, 45.

۲. *البدء و التاريخ*، طبع کمان هوار، ج ۴، ص ۲۲-۲۴.

«صابثان» اهل کتاب در آوردند، پیامبر خود را «هرمس» (- «ادریس» قرآنی) و «نوامیس» او را کتاب آسمانی خواندند. صابثان حرّان که برای «طبایع تامّ» هررسی (- روحانیت انسان فیلسوف) صفاتی قائل شده‌اند، از جمله آن‌را به عربی «عطارد» (دبیر فلک) و به فارسی «تیر» (اختر علم و ادب) و همان «بودا» هندی دانسته‌اند، که حکمت‌آموز نوع بشر می‌باشند.^(۱) قول حرّانیان در «تعلق نفس به هیولی» حسب فرادادهای کهن، پس رهایی آن بر اثر حکمت‌آموزی و «فلسفه» دانی انسان، همان است که حکیم رازی نیز در مباحث «نفس» بیان کرده است.^(۲)

اما صابثان که در قرآن مجید مذکور است، چنان‌که گذشت، پس از سده دوم (میلادی) دین صابثی، همچون یکی از مذاهب عرفانی غنوصی (مسیحی) به شمار می‌رفت، که به آشکال مختلف در میانرودان و شام و اردن، پس از دین مسیح رواج گرفت و تداوم یافت.^(۳) ما چنین دریافته‌ایم که صابثان حرّانی را «اصحاب هیاکل» و صابثان حنفی را «اصحاب اشخاص» می‌دانستند.^(۴) دانسته است که پیامبر اسلام (ص) خود متهم به صابثگری (حنفی) بوده، که با دین عربها درستیخته و جماعت ایشان را درگسیخته است.^(۵) محمّد صابرخان هندی طیّ جستاری «در باب ایران باستان» بر اساس کتاب طبقات الامم قاضی صاعد اندلسی، گوید نظر وی دربارهٔ ایرانیان پیش از زردشتی‌گری، این است که بی‌گمان آنان به «دین حنیف» صابثی اعتراف داشتند، همان‌که مؤسس بر قول به «قدمای خمسه» (به شرح حکیم زکریای رازی) است.^(۶) این همان خبر و نظر استاد ابوریحان بیرونی در خصوص کیش «مجوسان اقدم» پیش از زردشتی‌گری است، که گذشت مراد همانا دین «مغانی» یا حکمت «زروانی» (دهری) ماد باستان ایران می‌باشد. بنابراین، چنان‌که در جای دیگر هم اظهار کرده‌ایم، دین حنیف «ابراهیم» حرّانی صابثی «آزر» (- زروان) که پیامبر اسلام (ص) بر آن کیش بوده، در واقع امر همان آیین زروانی

۱. معارف اسلامی (دکتر سیدحسین نصر)، ص ۶۷-۶۸ و ۸۶.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۰/ فیلسوف ری، ص ۱۰۹.

۳. بیست مقاله (تقی‌زاده)، ص ۵۰۵.

۴. رش: الملل و النحل، طبع بدران، القاهره، ۱۹۵۶، ج ۲، ص ۵۲-۵۷.

۵. البده و التاريخ (بلخی-مقدسی)، ج ۴، ص ۱۴۸.

6. *IRAN Society Silver Jubilee Souvenir*, Calcutta, 1970, p. 223.

«مغان» ایران قدیم باشد. باز حسب نقل ابوریحان بیرونی از ثابت بن قُرّه حرّانی، که گفته است صابثان هواخواهان سنّت حنیفان‌اند، از این‌رو نوشته‌های آنان ظاهراً «کتاب الحنفاء» نامیده می‌شد؛ چنین نماید که کلمه «حنیف» هم در ضد اسلام دو معنی داشته: یکی مثبت که عقاید ابراهیم و دیگر اسلاف پیامبر اسلام (ص) باشد، دیگر «حنفی» تقریباً به معنای کافر و بغان‌پرست است (الآثار/ ۲۴۵) که صابیان حرّان را ظاهراً همین «حنیفان» نامیده‌اند، اما آنان خود بر پیوستگی شان با ابراهیم (ع) و کیش او دلیل آورده‌اند.^(۱)

1. *The Scholar and the Saint* (art. Soucek), p. 117.

۶. معارف اسلامی

دعوی بی‌جایی در این عنوان - که نویسنده بر این بهر از گفتار نهاده - نهفته است، هم از جهت عدم فایده آن و هم از حیث عدم ضرورت بر آن؛ چه اگر مراد سرچشمه‌های معرفت‌شناخت اسلامی در فلسفه حکیم رازی باشد، فرضاً اگر وی همچنان‌که از معارف ماقبل اسلام متأثر شده، از معارف مابعد اسلامی هم متأثر یافته است - که چندان چنین نباشد - شرح و بیان معارف مزبور به «اجمال» در این مختصر ننگنجد، تفصیل مطلب هم مطلقاً جایش در این کتاب نیست (حتی تا زمان رازی خود مستلزم کتاب مستقل دیگر و مفصل است) فلذا فایده‌ی بر این بحث در اینجا مترتب نباشد؛ و اما عدم ضرورت آن نیز از اینجا دانسته می‌آید که همانا کتابهای ویژه «ملل و نحل» یا تواریخ مفصل مذاهب (حکمی-دینی) چندان زیاد و یا به قدر کافی وجود دارد، که هر کس خواهان پیش‌آگاهی و معلومات مقدماتی درباره‌ی آراء و افکار فیلسوف ری باشد، لزوماً بایستی به آنها رجوع کند و یا اگر خود اهل فن و معرفت باشد آنها را کمابیش نیک می‌داند. پس، غرض از این باب موضوعی نه هرگز تفصیل در مطالب - کما هو حقه، و نه اظهار تعهدی نسبت به تمام جوانب موضوع و آدای حق مطلب است؛ چه بایستی این نکته را هم علاوه کرد که فلسفه وسیع و همه‌جانبه رازی به عنوان یک فیلسوف ایرانی در جهان اسلام، در حقیقت خود بخشی بزرگ از معارف اسلامی را تشکیل می‌دهد، که ذکر سر عنوان مزبور در معارف‌نامه او هم بی‌وجه بوده باشد. مراد ما در این گفتار فقط اشارتی گذراست، به برخی از جریان‌های فکری-فلسفی یا احیاناً کلامی، که حدود یک سده پیش از رازی ولی بیشتر هم‌زمان با وی، آغاز بالندگی و گسترش یا درخشش در دنیای اسلام نهاد؛ غالب عناصر مقوم آن جریان‌ها و بل تمامی آنها، چنان‌که خواهیم دید همانا تداوم معرفت‌شناسی و استمرار فرهنگی از دوره ماقبل اسلامی است؛ و در پایان هم یک اشارت‌گذاری دیگر، به علت هبوط یا توقف و عدم رشد آنها خواهد رفت.

الف). مکاتب فکری:

همان‌گونه که در بهر پیشین (بند الف) سخن از وجود دو آماادگاه بزرگ فکری و فلسفی - یعنی - «گیتی‌گرایی» (= ماتریالیسم) و «مینوگرایی» (= ایده‌آلیسم) در ایران پیش از اسلامی رفت، در دوران اسلامی نیز که مکاتب فکری و فلسفی همانا دنباله و ادامه آن مذاهب می‌باشد، هم آن دو آماادگاه جهانشمول به نحوی بارز و بی‌سابقه وجود داشته است؛ و این وضع صرف نظر از شرایط اجتماعی-سیاسی نوین پدید آمده در ایران پس از اسلام، انصافاً به سبب شریعت «سهله و سمحه» محمدی (ص) باز قطع نظر از وجود دستگاه‌های شریعتمدار قشری و سرکوبگر سنی در عصر خلافت می‌باشد. در این دوران که ایران به لحاظ سازند اقتصادی-اجتماعی زمینداری بالنده، ویژگی‌هایی دارا بود (فزونی و بزرگی شهرها، بسط وسیع مناسبات کالائی، توسعه بازرگانی، رشد کارگاه‌های دستوری، و جز اینها) برخلاف شرایط قرون وسطائی مغرب‌زمین، که ایده‌تولوژی قاهر و مسلط بر آنجا یکسره ایده‌آلیسم حاکم بود، در اینجا آزاداندیشی تا حدّ جریانات کمابیش پیگیر مادی پایه‌ای ایده‌آلیسم و مذهب گام برمی‌داشت، که آنرا از دوره اولیه فتودالیسم اروپایی آشکارا ممتاز می‌سازد. بنابراین، در دوران اسلامی سه جریان عمده فلسفه یونان - یعنی - خط‌مشی افلاطون (ایده‌آلیسم) و خط‌مشی دیمقراطیس (ماتریالیسم) و خط‌مشی بینابینی ارسطو (حکمت مشائی) در وجود فلاسفه منعکس شده، می‌توان رازی را نماینده خط‌مشی ماتریالیستی دیمقراطیس، و فارابی را نماینده خط‌مشی حکمت مشائی ارسطو یاد کرد، البته در این روشها و بینشهای مشابه طبعاً یک رشته اختلافات هم وجود دارد.^(۱)

فریدریک آلبرت لانگه آلمانی (۱۸۲۸-۱۸۷۵ م) یکی از دانشمندان برجسته سده ۱۹ در اروپا، استاد فلسفه و صاحب تحقیقات و تألیفات در علوم و فلسفه، کتابی مشهور نوشت به عنوان «تاریخ ماده‌گرایی و نقد معنای آن در عصر حاضر»^(۲)، که در حکم یک دائرةالمعارف فلسفی سترگی وقف بر پژوهش مادیگری در تاریخ و فلسفه و علوم

۱. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها... (احسان طبری)، چاپ برلین، ص ۲۶۰ و ۲۶۶.

2. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner bedeutung in der Gegenwart*, ترجمه انگلیسی این کتاب در چاپ آخر آن (لندن/ ۱۹۵۰) مصدر به مقدمه برتراند راسل به عنوان/ 1865 «ماده‌گرایی، گذشته و اکنون آن» می‌باشد.

می‌باشد. لانگه در بخش یکم کتاب خود توجهی خاص به موضع اندیشمندان و حکیمان اسلامی، نسبت به ماده‌گرایی نموده که از آن به عنوان «روح علمی» تعبیر کرده است. اما سزااست که پیشتر در بیان قدمت اندیشه مادی، گفتاوردی از وی نمود بدین‌که: «کشمکش میان ماده‌گرایی و عقاید موجود در هر زمان، هم از آغاز در واقع کشمکش میان علم و جهل - یعنی - بین میل به ارائه تفسیر منظم از پدیده‌ها، و میل به اکتفاء در اندیشه‌های پریشان و نگره‌های سردرگم می‌باشد. بنابراین، مسئله تازش آن عقاید بر ماده‌گرایی، حسب میل به دفاع از روحانیت نبوده است؛ بل یگانه انگیزه این هجوم در واقع میل به دفاع از جهالت و تفسیر "غیبی" اشیاء عالم باشد. از طرف دیگر، کارزاری که فلاسفه مادی پیشین بر ضد دینیاران بت پرستی به راه انداختند، بازگرد به ناخرسندی ایشان از روحانیت یا "ایده" های والا نبوده، بلکه یگانه باعث همانا اثبات حکم عقل و برتری قانونی آن از بهر درک جهان و ستیزش با جهل در هر شکل آن بوده است؛ از جمله، شکلی که عدم قابلیت پدیده‌های فراوان در هستی را جهت تفسیر علمی تأیید می‌کند.

«بدین‌سان، ماده‌گرایی مرادف با گرایش به تفسیر عقلی اشیاء می‌باشد، و اقوی دلیل بر این امر همانا پیوند ابدی آن با پیشرفت علمی، و شکوفایی آن همیشه در عصرهای طلایی علوم است؛ چنان‌که از همان آغاز دوران اندیشگری فلسفی در نزد یونانیان، این امر تجلی پیدا کرد؛ چه آن‌که ماده‌گرایی طبیعی دانان نخستین، همبر با دوره شکوفایی شگفت‌انگیز علوم نجوم و ریاضی و طبیعی و جز اینها بوده است. ماده‌گرایان قدیم مباحث خود را در زمینه دانش‌های ریاضی و طبیعی متمرکز می‌کردند، یعنی در همان زمینه‌ای که عقل می‌تواند پیشرفت حقیقی حاصل کند. بعضی از فلاسفه مادی جهت در امان بودن از تازش دینیاران، گاهی علی‌رغم ایمان علمی ناگزیر به بیانات متافیزیکی پرداخته‌اند؛ همچون کانت که از ترس دینیاران مجبور به بازنگری در تألیفات خود شد، از جمله در نگره "گردش زمین" که بدان ایمان داشت و از آن دست کشید. اما دانسته است که اسلام سومین دین بزرگ یکتاپرستی در جهان باشد، توان گفت که این دین در جمله مذاهب به روح ماده‌گرایی نزدیک‌تر است؛ چه این عقیده که نوپدیدترین آیینهای سه‌گانه جهان باشد، خیلی زود به رعایت روحیه آزادانه فلسفی پرداخت، که همراه با درخشش جالب نظر تمدن اسلامی بالیده است. این گرایش در وهله اول بر یهودیان

سده‌های میانه، و از آن غیرمستقیم بر مسیحیان غرب تأثیر قوی داشته است. در اسلام، حتی پیش از آن‌که فلسفه یونانی شناخته شود، نحله‌ها و مکتبهای چندی در علم کلام پیدا شد، که در برخی از آنها اندیشه راجع به خدا تا بدان حد از تجرید تحوّل یافت، چیزی که ناچار هرگونه بحث فلسفی نمی‌توانست از آن دوری جوید؛ لیکن برخی جز به آنچه امکان تعقل و اثبات در آن می‌بود، اعتقادی نورزیده و لذا گروهی از خردگرایان پیدا شدند، که در مدرسه بصره از برای سازش میان عقل و ایمان کوشیدند.

«به طور کلی، مسلمانان به فلسفه مشائی چندان عنایت ورزیدند، که مسیحیان هرگز در این خصوص به پای آنان نرسیدند؛ نتیجه آن بود که حکمت طبیعی ارسطویی در میان مسلمانان، تا بدان حدّ بالید که هرگز مدرسه اولیه مسیحی بر آن معرفت نیافت. از این رو، حکمت اروپایی بایستی سپاسگزار تمدن اسلامی در سده‌های میانه باشد، هم به سبب عنصر فلسفی که استوارترین پیوندها را با ماده‌گرایی به مفهوم وسیع کلمه دارد؛ و آن همانا آثار پراهمیت در زمینه تحقیق علمی و نجوم و ریاضیات و علوم طبیعی است. سزاست که هم در اینجا نسبت به دانش پزشکی توجه خاص مبذول داشت، که باز مسلمانان آن را پیگیرانه پژوهیدند و تعالی و تکامل بخشیدند. آنان در عین عنایت به میراث یونانی در علوم، خود با روحی مستقل در نگرشهای دقیق عمل کردند؛ آنان روشهای درست و متین در زندگی پایه نهادند، که به وجهی خاص با مسائل مادیگری پیوند استوار دارد؛ آنان گذشته از پژوهش جانداران و گیاهان و اجسام آلی، با دقت و تیزبینی توانستند به مطالعه خود انسان هم پردازند، که نه محدود بر استقصای صفات موضوع مورد مطالعه بود، بل همانا رشد و ذبول آن - یعنی - تحوّل نوعی را پی‌جویی کردند. خلاصه آن‌که روح مادیگرایی در میان دانشمندان اروپایی عصر رنسانس، هم از آزاداندیشی مدارس اسلامی جنوب ایتالیا و سیسیل تسری پیدا کرد؛ چه همانا وقتی به دانشهای طبیعی در نزد مسلمانان نظر می‌افکنیم، واقعاً باید اعتراف کنیم که آنان پایه‌گذاران حقیقی علوم فیزیکی، دقیقاً بدان مفهوم باشند که امروز این لفظ در میان ما کاربرد یافته است؛ زیرا که آزمون و اندازه‌گیری همان دو ابزار شگرفی است، که آنان راه پیشرفت را بدانها گشودند؛ و به اوج پایگاهی فراز رفتند که در میانگاه دوره کوتاه یونانی، و دوره پایانی علوم طبیعی در عصر جدید قرار می‌گیرد.»^(۱)

۱. تراث الانسانیة، القاہرہ، ج ۳، ص ۴۷۹-۴۹۲.

احسان طبری گوید «با توجه به واقعیات عدیده این نتیجه مهم به دست می آید، که در تفکر فلسفی کشور ما نیز نبرد ماتریالیسم و ایده آلیسم محتوی اساسی را تشکیل می دهد. جریانات عمده ماتریالیستی در کشور ما به طور خلاصه از این قرار است: (۱) پیش از اسلام، جناح مادی زروانیان (چه گویا همه زروانی ها مادی نبوده اند) یعنی همان گروه که در رساله پهلوی "شکندگمانیک و یچار" به کفر و الحاد نسبت یافته اند، اعتقادشان به ابدیت ماده و فساد روح با بدن و جز اینها مورد بحث شده است. (۲) پس از اسلام، دهریه و طباعیه و اصحاب هیولئ و به طور کلی، آن گروه از "زنادقه" که هم به ابدیت ماده و فساد روح با بدن باور داشته اند؛ هم چنین فلاسفه مشایی مانند: فارابی، ابن سینا، بهمنیار و جز اینان که معتقد به قدم ماده بوده اند و رستاخیز جسمانی را انکار نموده اند؛ نیز گروهی بزرگ از عارفان که معتقد به "وحدت وجود"، و مستحیل بودن ذات خداوند در پیکره طبیعت هستند».^(۱) راقم این سطور مایل است که به عنوان تاریخنگار جریان گیتی گرایی، در تعلیق به استنباط فریدریک لانگه که اسلام به روح «ماده گرایی» نزدیک تر است، حق تفسیر این فقره را داشته باشد که خاستگاه گیتی گرایی اسلامی هم در قرآن مجید است؛ چه به نظر نویسنده اگر آیات احکام و بخش شرایع را از قرآن کنار بگذاریم، مابقی به طور عمده از حیث چیرگی روح همسان زروانی و مانوی و اشراق (نوری) بر آن، چنین نماید که قول به غلبه مادیگرایی فلسفی صدق و صحت داشته باشد؛ به علاوه آیات آفاقی در قرآن مجید نیز آشکارا بر آیات انفسی غالب است، عالم «عین» در مجموع بسی بیشتر از عالم «غیب» محل توجه قرار گرفته؛ و همین معنا که خود در بخش غیر شرایع و احکام قرآن تضمین یافته، بر روی هم سائق بدین نظر است که کتاب مقدس مرجع مسلمانان نیز، در رشد و شکوفایی علوم طبیعی و حکمت مادی و دهری (در دنیای اسلام یا تمدن اسلامی) قطعاً سهم بزرگی داشته است.

ب. معتزلی-باطنی:

چنان که پیشتر اشاره شد از جمله مذاهب کلامی در سده های نخستین اسلامی، مکتب اعتزال البته بر اثر تداوم نگرشهای مزدایی، بیش از هر مذهبی دیگر به فلسفه تعلق داشته است؛ چندان که در وصف آن گفته اند «لایری معتزلی و قدری الآ یعلم شیئاً

۱. برخی بررسی ها درباره جهان بینی ها، تهران، آلفا، ۱۳۵۸، ص ۳۵۴-۳۵۵.

من الفلاسفه» (= هیچ معتزلی و قدری وجود ندارد که بهری از فلسفه نیاموزد). همداستانی شیعه و «معتزله» در بیشتر مسائل اصولی و نیز آراء آنها درباره حکام و سلاطین - که از مکتب اشعری حمایت می‌کردند - موجب آن شده است، که ایشان را هم در شمار «زندیقان» به حساب آورند.^(۱) مرحوم دکتر صفا می‌گوید که مخالفت اهل دین با فلسفه، بیشتر در موضوع الاهیات به ویژه از آن ارسطو بود؛ زیرا بسیاری از مسائل آن نزد اهل سنت و حدیث، غیر قابل انطباق با قرآن و احادیث به شمار آمده است. نظام معتزلی بیش از همه به فلسفه، و غور در کتب حکمت علاقه داشت؛ چنان‌که سمعانی (در الانساب) گوید که در میان قدریان، از نظام کسی بیشتر جامع علوم کفر نبود؛ زیرا وی در جوانی با دسته‌ای از ثنویه و گروهی از دهریه (که قائل به تکافو ادله‌اند) و با جمعی از فلاسفه معاشرت داشت؛ اعتقاد خود را به جزء لایتجزا هم از ملحدان فلاسفه، قول به این‌که فاعل عدل قادر بر ظلم نیست از ثنویه؛ و نگره‌های راجع به جسم بودن رنگها و طعم‌ها و بوی‌ها و صوت‌ها را از هشامیه گرفت.^(۲) منشأ دوگرایی نظام معتزلی همان آراء مجوسی (مزدایی/زردشتی) ماقبل اسلامی در ایران است^(۳)، که در عبارت مشهور «القدریة مجوس هذه الامة» نیز بازتاب یافته است؛ اصول خمسه معتزلی با پنجگانه‌های مانوی و زردشتی نیز برابر باشد، که طی فصول آتی در مواضع خود ضمن مطالعه تطبیقی اشاره خواهیم کرد.

اما در خصوص ذره‌گرایی معتزله اعتقاد بر این است که آن نگره، بیشتر از حکمت طبیعی انکساگوراس (۵۰۰-۴۲۸ ق م) ناشی شده تا اتمیسم دموکریتوس؛ چه نظریه «بذر» (= تخمه)‌های انکساگوری که وی آن را «واحد» ماده می‌دانست، قابل تجزیه به اجزای کوچکتری بود که حرکت آنها به موجب عقل کلی (Nous) می‌باشد. آموزه دیگر اتمیستی که با ذره‌گرایی متکلمان تفاوت دارد، همانا از آن حکیم محمدبن زکریای رازی است که از بسیاری جهات، بسا با اتمیسم دموکریتوس همانند و پیوسته باشد؛ و تصریح کرده‌اند که در اندیشه رازی ماده ماقبل موجود (خلقت) و در حالت اولیه، خود از اتمهای جداگانه تشکیل شده که دارای «بعد» بوده‌اند.^(۴) ما به خوبی نشان داده‌ایم که

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۹، ۱۱، ۱۹۵ و ۲۲۷.

۲. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۷۱ و ۶۸۱ به بعد.

۴. برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌ها (احسان طبری)، چاپ برلین، ص ۲۶۳.

مناقضات رازی با کعبی معتزلی و پیروان نظام در موضوع «ذره‌گرایی» (= اتمیسم) ریشه در گرایش «زردشتی» معتزلیان و «مانوی» گری حکیم رازی دارد، که تأویل این دو گرایش به لحاظ مکتبی ظاهراً همان «متافیزیسم» اعتزالی و «ماتریالیسم» رازی است. فیلسوف ری حتی از موضع مخالفت با مکتب اعتزال، با دیگر متکلمان اسلامی ظاهراً در قضیه «جزء لایتجزا» و هم در مسئله «حدوث عالم»، روی موافقت نشان داده و کتاب «الاشفاق» (= دلسوزی) بر آنان را نوشته، که البته سفارش اهل تحصیل از متکلمان به فلسفه باشد، با این غرض که مذهب فلاسفه را در علم الاهی تبیین کند، بلکه کسی را از مطالعه و توجه بدان بازدارند. در عین حال، گویند که سفارش رازی به لزوم «اعتدال» در اعتقاد و اخلاق، از جمله در دین و مذهب هم که گویند: «دین الله بین الغلو و التقصیر» (= دین خدا هم در میانه افراط و تفریط جای دارد) همان تقریر دیگر از قول «منزلة بین المنزلتین» یا «امر بین الامرین» معتزلیان می‌باشد؛ بسا که هم از وجوه اشتراک رازی در عقیده و نظر با مکتب اعتزال است، که توجیه این مطلب در کتاب «طب روحانی» او بسیار جالب توجه می‌باشد.^(۱)

اما مکتب فلسفی رازی هیچ - یا کمتر - وجه اشتراکی با اسماعیلیه (باطنیه) ندارد، بل چنان‌که به تفصیل خواهد آمد اختلافات اصولی و ماهوی این دو، مشهورترین مناقضات را در تاریخ فکر و فلسفه ایران پدید آورده؛ تأویل منازعات بین رازی و اسماعیلی نیز، بایستی به همان دو گرایش همستیز دیرین «مانوی» و «زردشتی» بوده باشد. به علاوه، ایده‌آلیسم زورکی و ساختگی و بی‌اساس و نامعقول «اسماعیلی»، که هزاربار از متافیزیسم فلسفی معقول و متین «معتزلی» بدتر است، خود به تنهایی دلیل بس موجهی در تخالف حکیم طبیعی مادِی‌گرایی ری با آن مکتب «باطنی» گرامی‌می‌باشد. جمال‌الدین قفطی در شرح حکیم «ابیدقلیس» (انباذفلس / امپدوکلس) یونانی، گوید که فرقه‌ای از باطنیان بر مذهب او باشند - یعنی - آراء خود را بدو منسوب نمایند؛ و از جمله پندارند که کلام او مرموز است، چندان که کمتر کسی بر رموز آن واقف گردد؛ و آن بیشتر همانا ظنون ایهام‌آمیزی است، که ما خود چنین پندارها - که گویند - در آثار آن حکیم ندیده‌ایم.^(۲) اسماعیلیه باطنی‌گرا هر جا که از تبیین امور و مسائل درمی‌مانند، هم بمانند

۱. فیلسوف ری، ص ۱۴۷ و ۲۰۵.

۲. تاریخ‌الحکماء، طبع لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳، ص ۱۵-۱۶.

شهرستانی (اسماعیلی) زود می‌گویند «سَری در کار است»^(۱). هانری کورین اختلاف اساسی بین اسماعیلیان و حکیم رازی را، هم بر سر این «سَری بودن و باطنی‌گری و راز و رمزهای» کذایی می‌داند؛ و در اصل راجع به «تأویل» باطنی آنان نسبت به «کیمیا» یاد نموده است، چون عرفان اسماعیلی با کیمیای جابری رابطه استوار داشته که رازی آنرا جهل به «علم میزان» دانسته است. هم‌چنین، درباره طبیعت که حسب عامل عِلّی در آن (گویا به پیروی از ارسطو) اسماعیلیان هم به مانند جابربن حیان صوفی، آنرا مولود نفس یا روح می‌دانند (- یعنی قائل به «تقدّم روح بر ماده» بوده‌اند) که به کلی خلاف نظر رازی می‌باشد، گنه اختلاف هم که علی‌المشهور همانا فکر ضدّ نبوی رازی بوده است.^(۲)

باید گفت که در این کتاب (در مواضع مختلف) به تحقیق فاش شده است، آنچه تاکنون در عالم فکر و فلسفه به عنوان «فلسفه اسلامی»، یا هم آن گروه که به عنوان «فلاسفه اسلامی» مشتهر و متعارف است، در حقیقت همانا فلسفه و فلاسفه «اسماعیلی» بوده باشد. این همان مکتب به اصطلاح «نوافلاطونی» در جهان اسلام است، که هم به عنوان «اخوان‌الصفاء» شناخته شده می‌باشد؛ بانیان فلسفه مزبور همانا نخستین داعیان شرقی اسماعیلی بودند - یعنی - محمد نخشی، ابویعقوب سجستانی، ابوحاتم رازی، که نظام مابعد طبیعی «نوافلاطونی» را وارد در مذهب اسماعیلی کردند؛ دنباله‌روان ایشان هم: ابونصر فارابی، ابوالحسن عامری و ابوعلی ابن‌سینا بودند، که مشهور به فلاسفه بزرگ - به اصطلاح - «اسلامی» اند. تمام همّ و غمّ یا تلاش و تلواسه این متفکران ایرانی فلسفی مآب، این بود که میان «دین» و «فلسفه» آشتی و سازش برقرار کنند، مقولات آن دو را یا به هم تقریب یا به یکدیگر تبدیل نمایند. یکی از اوایل اینان همان ابوحاتم رازی (اسماعیلی) صاحب - از جمله - کتاب *الاصلاح*، همشهری و هم‌روزگار با حکیم محمدبن زکریای رازی است، که مشهورترین مناظره فلسفی و مناقضه آراء با وی را به راه انداخت. داوری درباره حقّ و باطل قضیه بین آن دو، طیّ بررسی‌های انتقادی نگرشهای فلسفی، هم در مواضع مربوطه و مسائل مطروحه (در این کتاب) بیان شده است؛ حاصل کلام آنچه به اسم «فلسفه» در مفهوم اخصّ کلمه و به معنای «معرفت» محض فلسفی است، همان باشد که حکیم رازی گوید یا مذهب و مکتب شناخته شده اوست؛ متأسفانه

۱. رش: *نهاية الاقدام في علم الكلام*، طبع آلفرد گیوم، ص ۵۰۱.

۲. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر مبشری، ۱۳۵۲، ص ۱۷۵-۱۷۹.

آنچه فلاسفهٔ اسماعیلی (اسلامی) ساخته و بافته‌اند، به مفهوم حقیقی اصلاً «فلسفه» نبوده و هرگز نیست، هر اسم دیگری که بر آن نهند گو همان باشد.

ج. طباعی-دهری:

مراد اصحاب علم طبیعی و حکمت دهری که خود جوهر فلسفهٔ مادی حکیم رازی است، دو فصل آتی کتاب در بیان «نظام» فلسفی وی متضمن همین نگرش‌هاست. در موضوع معرفت‌شناسی حکیم ری می‌توان گفت که وی نه تنها متأثر از مکاتب طبیعی و دهری پیش از عصر خویش - خواه دنبالهٔ فرهنگ اندیشگی «چهرشناسیک» (= طبیعی‌دانی) و «زروان داناکیه» (= دهری‌گری) ایرانی پیش از اسلامی یا پس از اسلام بوده -، بل حکیم یگانه‌ای است که این دو نگرش فلسفی را در آیین گیتی‌گرای خویش نظام و انسجام کامل بخشیده است. طباعیان قائل به تقدّم «هیولی» (= ماده) بر «صورت» (= هویت) بودند، که دانسته است در فلسفهٔ مشائی (ارسطو) این دو مفهوم، در دو مقولهٔ «قوت» (امکان) و «فعل» (طبیعت) توضیح و تبیین شده است. ناصرخسرو گوید که «گروهی از اهل طباعی گفتند که جسم اندر ذات خویش، هرچند که مرکب است از هیولی و صورت، مر هیولی را بر صورت به جوهریت فضل است، از بهر آن که صورت بدو قائم شده است؛ و گفتند صورت مر هیولی را به منزلت عرض است مر جوهر را، و چون عرض به جوهر حاجتمند است (اندر قیام و ظهور خویش) و جوهر (اندر وجود قیام و ظهور خویش) از عرض بی‌نیاز است، (پس) عرض سزاوار شرف جوهر نیست.»^(۱) آنگاه ناصرخسرو مسئلهٔ «ملازمهٔ هیولی و صورت را مطرح کرده، که البته از نظر حکمت مادی به هیچ‌رو مقبول و منطقی هم نیست؛ چنان‌که باز به گفتهٔ همو «اهل طباعی مر عالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها از این چهار طبع همی بوده شود، چون: گرمی، سردی، تری، خشکی، بی‌آن‌که تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندد...»، که حاکی است طباعیان اجسام را بدون هیچ‌گونه مداخله‌ای از خارج (- یعنی بدون تدبیر و تقدیر الهی) در حرکت دائمی جبری دانند، حالات و کیفیات آنها هم پیوسته در تغییر و تحوّل طبیعی است.^(۲)

۱. زادالمسافرین، طبع بذل الرحمان، ص ۳۱.

۲. برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۲۵۱-۲۵۲.

اما «دهریه» که در رساله ضد مانوی شکندگمانیک پهلوی، شرح و تعریف رأی و نظر آن مکتب مادی هم آمده، تمام مورخان فلسفه آنرا ادامه مذهب «زروانی» ایران دانسته‌اند. دهریان خود بر چند طایفه بوده باشند، که دو گروه از آنها اهمیت و تبرزنی دارند: دهریه اصالت‌مند ایرانی مسلک (– رازیئی) و دهریه التقاطی یونانی مآب (– ارسطویی) که این طایفه اخیر را از زمرة کفار قدیم در ایام جاهلیت دانسته‌اند، گروهی از فلاسفه التقاطی و از جمله ارسطوگرایانی بوده‌اند، که پیش از طلوع اسلام در مراکز شرقی فلسفه یونانی چون حران و گندیشاپور شهرت یافته بودند؛ هم آنان بودند که الفاظ «کمون» و «ظهور» را برای بیان تعبیرهای ارسطویی «امکان» و «فعلیت» بکار بردند و این مفاهیم را نظام معتزلی برگرفت. این ارسطوگرایان دهری – یعنی – ازلیه با لفظ ملاحظه نیز شناخته شده‌اند، که این لفظ آشکارا اشاره به پیروان نظریه ارسطو درباره قدیم بودن حرکت دورانی افلاک است. این ملحدان به جای الفاظ «ماده» (هیولئی) و «صورت» همانا الفاظ «جوهر» (= ذره) و «عرض» را بکار می‌بردند که آشکارا مقصود همان مقولات ارسطویی است^(۱). دانسته است که «دهری» هم به مفهوم زروانی آن در قرآن و حدیث ستوده شده است، که درباره این نگرش والای فلسفی در بهرهای ویژه‌ای طی فصول آتی شرح تمام آمده؛ خصوصاً گرایش زروانی ایرانی حکیم رازی و جوانب معرفت‌شناختی آن، از جمله مسئله «حرکت دهری» (که همان «حرکت جوهری» است) و نسبت زمانی در متن نگره «حدوث عالم» وی کاملاً بررسی و تحقیق شده؛ نیز اعتقادات اهل‌الدهر در باقی مسائل کلامی یا فلسفی، هم در تلو مباحث راجع به کیش زروانی و جز آن به شرح آمده است.

د. اصحاب هیولی:

هیولئی کلمه معرب از «ائوله» (Ulé/Hylo) یونانی به معنای «ماده» (= «ماتگ» پهلوی) که اصل لغوی اش به معنای «چوب» بوده است؛ و چنان‌که در جای خود به شرح خواهد آمد، مفهوم فلسفی کلمه در صورت ترکیبی آن «هیلوزوئیت» ها قدیم در عربی «اصحاب هیولئی» و امروزه ماتریالیست (Materialist) گویند – یعنی – معتقدان به اصالت ماده، مادیگرا یا حسب تعبیر پهلوی آن «گیتی‌گرا» باشد. برجسته‌ترین و

۱. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۴۳ و ۵۴۹.

نامدارترین فیلسوف مادی یا «گیتی‌گرای» ایران، حکیم طبیعی محمدبن زکریای رازی طیب است، که این کتاب در واقع معارف‌نامه فلسفی یا شرح مقامات علمی و وقف بر مقالات حکمی اوست؛ پیش از وی استادش حکیم ابوالعباس ایرانشهری هم دانشمند «ماتریالیست» بود، لیکن چنین نماید که در مشی مادی‌گرای خود همچون رازی پیگیر و ستوار و نستوه نبوده است. ناصر خسرو گوید: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمدزکریا رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم بوده است...» و (اما) از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری، اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است، محمد زکریای رازی آنرا زشت کرده است...»^(۱). در این فقره بحث بر سر وجوب «صانع» است، که البته حکیم رازی از بیخ منکر آن باشد؛ و حکیم ایرانشهری برای جلب نظر دینمداران، قدری از اصول هیولانی خود عدول نموده است. باری، در جزو اصحاب هیولی نیز «ذره‌گرایان» (= اتمیستها) یا معتقدان به «جزء لایتجزی» بشمارند، گذشته از معتزلیان «ذریگرا» که در واقع ماتریالیست‌های کلامی یا برخی هم فلسفی بودند، جای شگفتی نباشد اگر که متکلمان ذریگرای (سنّی-شیعی) و از جمله متکلم بزرگ شیعی (امامی) شیخ مفید به مثابت یک ذره‌گرا در حکمت طبیعی خویش، به نظر ما خود یک ماتریالیست کلامی مذهب بوده است. دیگر نحله‌های «طباعی-دهری» را هم حسب قول ایشان به قدم هیولی، چنان‌که قبلاً اشاره رفت، نیز در شمار اصحاب هیولی (= ماتریالیست‌های) اسلام به حساب آورده‌اند.

ه. ایستایی اندیشه:

احسان طبری متفکر مبرز مادی‌گرای معاصر ایران، در نتیجه مطالعات راجع به جهان‌بینی‌های دوران اسلامی، با نقل این قول از فریدریک انگلس که «فلسفه هر دورانی مصالح فکری معینی را به مثابت محمول و مقدمه در اختیار دارد، و آن مصالح فکری را اسلاف آن فلسفه پدید آورده‌اند»؛ می‌گوید که جریانات فکری ایرانیان پس از اسلام، ریشه‌های عمیق در جریان فکری پیش از اسلام (مزدیستا، مانیکری، مزدکی‌گری، زروانی‌گری، مهرپرستی و جز اینها) دارد. اما تصوّر این‌که جریانات مزبور تنها فرزندان افکار پیشین‌اند، تصوّر درستی نیست؛ چه اندیشه‌های مادی در ایران بر

۱. زادالمسافرین، ص ۷۳ و ۱۰۲.

زمینهٔ اعتلاء اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی جامعهٔ زمینداری بالنده (در سده‌های ۴ و ۵ ه‍.ق) پدید شده است - یعنی - همان پدیدهٔ تاریخی که دانشمندان آن را «رنسانس شرق» نامیده‌اند، که بعدها بر اثر تازشهای مغولان و یا بروز جنگهای صلیبی سیر این «نوزایی فرهنگی» متوقف شد؛ و باید گفت که عقیم ماندن رنسانس شرق (- ایران‌زمین) علاوه بر علل خارجی مزبور، همانا یک علت مهم داخلی نیز مؤثر بوده، این‌که بورژوازی در آن‌زمان نتوانست به رُشد و نُضح لازم برسد، و به نیروی تعیین‌کنندهٔ اجتماعی-اقتصادی بدل شود.^(۱) بر این نظر محقق مذکور طرداً للباب باید افزود که متأسفانه، امروزه نیز پس از گذشت هزار سال (در عصر فراصنعتی) هنوز «بورژوازی» ملی-صنعتی در ایران، بدان «رُشد و نُضح» لازم و متکامل تاریخی‌اش نرسیده؛ و همین خود علت تامهٔ عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی فرهنگی و یا اقتصادی-اجتماعی ماست. باری، دیگر مورخان صاحب نظر و محققان تاریخ علم در جهان نیز به همین نتیجه رسیده‌اند، که علت ایستایی-واپسروی و آغاز عصر ظلمت، پس از آن دوران شکوفایی و درخشش فرهنگی ایران در عصر طلایی تمدن اسلامی چه بوده است.

هم‌چنین، دانشمند بزرگ گیتی‌گرای (مصاحب مارکس) فریدریک انگلس گفته است: «اندریافت‌های درخشان طبیعی-فلسفی باستان، و اکتشافات بی‌نهایت مهم و متفرق مسلمانان، بخش بیشین آنها بدون نتیجه ناپدید شد...؛ (در حالی که) در میان لاتین‌های یک روحیهٔ شاداب اندیشهٔ آزاد، که از مسلمانان برگرفته بودند و با فلسفهٔ باز یافتهٔ یونان تغذیه می‌شد، بیش از پیش ریشه گرفت، و راه را برای ماده‌گرایی سدهٔ هجدهم فراهم ساخت.»^(۲) رازی‌شناس معروف «س. پینس» در گفتار (اصالت علم اسلامی) خود، صرف نظر از علل تاریخ اجتماعی - که اشارتی رفت و تبیین آن هم در تخصص وی نیست -، زوال علم اسلامی را به سبب عدم انکار فیزیک ارسطو دانسته، می‌گوید که فقدان انگیزهٔ قوی و ظرفیت لازم برای انکار اصولی فیزیک ارسطویی، چیزی بود که موجبات هبوط علم اسلامی را بالمره فراهم ساخت.^(۳) عکس لازم‌الصدق این قضیه چنان است که انکار فیزیک ارسطو، هم در جهان اسلام و هم در اروپا چنان‌که خود امر

۱. برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها، ص ۲۶۵.

2. *Dialectics of Nature*, Moscow, Progress, 1976, pp. 20-21.

۳. معارف، سال ۱۴، ش ۱/ فروردین-تیر ۱۳۷۶، ص ۴۲.

واقع شد، همانا موجب اعتلاء و ارتقای علم طبیعی و دانشهای تجربی دیگر گردیده؛ این همان کاری است یا بل شاهکاری است که حکیم رازی، یک‌تنه و پس از وی ابوریحان بیرونی به فرجام رساندند. اما باید دانست که این امر بدون تفکر ماتریالیستی (مشی هیولانی و طباعی-دهری) مطلقاً امکان‌پذیر نبوده؛ و اصولاً با نگرشهای مبتنی بر اصالت مابعد طبیعی (= متافیزیسیم) - یعنی نتیجه و تبعه لازم بر قبول «فیزیک» ارسطویی - هرگز یا چنان اعتلاء و توفیقی در علم به حاصل نمی‌آمد. سزاست که گفته شود حاصل تحقیق ما (- کتاب حاضر) نیز همین باشد، که راز برجستگی علمی-فلسفی حکیم رازی فقط همانا: نفی و نقض و ابطال «متافیزیسیم» فلسفی عموماً و «متافیزیک» ارسطو خصوصاً در تلو همان ردود و شکوک بر «فیزیک» اوست. در یک کلمه، فرازش و شکوفایی علم و تمدن و فرهنگ نوین در هر جامعه معین (خواه اسلامی یا مسیحی) و یا توقع چنان «نوزایی» و درخشش «علمی-فرهنگی» داشتن، هرگز با اعتقادات رایج و باورداشت به نوعی «مابعد طبیعی» (متافیزیک) ارسطویی تحقق‌پذیر نیست و چنین انتظاری هم بی‌جاست.

طبری گوید که پدیده جالب در دوران اوج فرهنگ ایرانی پس از اسلام (از سده ۳ تا سده ۷ ق) عبارت است از پایان یافتن دوران اکتساب و اقتدا نسبت به علم و فلسفه یونانی، و آغاز دوران شک اسلوبی، ابداع و اجتهاد و گرایش به مشاهده و آزمون و اندازه‌گیری طبیعت برای یافتن حقایق نو یا تصحیح مبهمات و خطاهای گذشته و رد و نقض یا دقیق‌تر کردن آنها. این پدیده به ویژه در نزد رازی، بیرونی، ابن‌سینا، غزالی، سهروردی مشاهده می‌شود؛ و برای آنکه اهمیت آن روشن گردد کافی است به نقش عظیمی که فلسفه معاصر برای بُت‌شکنان اسکولاستیسیسم (= مدرسی‌گرایی) قرون وسطایی اروپا و بر رأس آنها سر فرانسیس بیکن انگلیسی و رنه دکارت فرانسوی قائل است - توجه کنیم. از آنجا که اوج و رونق فرهنگی در شرق و از آن جمله ایران به یک نوزایی واقعی نرسید، و به ویژه بر اثر ایلغار مغول سر به نشیب افول نهاد؛ این نهال که در شورستان مشرق‌زمین خشکید، در بهارستان مغرب‌زمین بالید و برگ افشاند و ثمر داد و به اوج امروزی رسید، که ما باید به حق چون کودکان ابجدخوان برای آموزش آن از مقدمات آغاز کنیم.^(۱) هانری کوربن ایستایی روند فکری و فلسفی را در میان مسلمانان،

۱. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، ص ۱۸۵.

مؤول به سبب ایستایی نظام اجتماعی آنان چنین بیان کرده است: «در اسلام، تفکرات فلسفی با مسائل ناشی از آنچه ما (غربیان) آنرا وجدان و شعور تاریخی می‌نامیم - برخوردی ندارد، بلکه دارای دو مسیر مضاعف است: یکی حرکت صعودی از مبدأ، دیگری بازگشت به مبدأ که "معاد" نامیده می‌شود. در بُعد طولی، این صورت‌ها و هیئت‌ها بیش از آن‌که در زمان متصور شوند، در مکان به فکر می‌آیند.»^(۱) راقم این سطور در تحلیل نهایی یک چنین وضعی، جریان تفکر فلسفی را پس از آن دوره طلایی پویایی، در مثال «از کوهان خوردن» تعبیر کرده است؛ چه اگر دستکم طی هزارساله گذشته (از دوره طلایی) جوامع اسلامی هم به مانند جامعه‌های مسیحی و غربی، دستخوش دگرگونی‌ها و تحولات اجتماعی-اقتصادی شده بودند، دیگر فیلسوفان شرقی به قول کوربن «در مکان» نمی‌اندیشیدند؛ و پیداست که «در مکان» بدان معناست که «زمان» تاریخی ایستاست. (کوربن قاعده «مقارنه اشکال و صور» را درباره همین مسئله حوادث تاریخی در «زمان انفسی» از فلاسفه ایرانی یاد کرده است). تفسیر قضیه جز این نیست که چون تفکرات فلسفی در جوامع اسلامی، نتوانسته است همبر با زمان تاریخی بُرد زمینی بیابد؛ لذا سر بر آسمان برداشته - یعنی - از «مبدأ» خاکی صعود کرده، پس آنگاه همچون «گربه مرتاض علی» دوباره به مبدأ (در مکان) خود «معاد» نموده (- افتاده) است. از این‌رو، فلسفه و اندیشه جوامع اسلامی هم به تعبیری «از کوهان خوردن» است - یعنی - هر چه در جزو ذخائر تاریخی داشته‌اند، متفکران آن‌را همواره از همان ماده «یگانه» ولی در صور مختلف نشخوار کرده‌اند؛ زیرا که ایستایی نظام اجتماعی، ماده مصرف تازه‌ای در اختیار اندیشمندان نگذارده است.

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۴.

۷. مکتب رازی

ما از تحقیق وسیع خود در این کتاب «حکیم رازی» (حکمت طبیعی و نظام فلسفی) بدین نتیجه رسیده‌ایم که: هم از جنبهٔ دانش «طبی»، هم به لحاظ علم «طبیعی»، و نیز بنا به نظام مستقل فلسفی او، البته به موجب روش‌شناسی و معرفت‌شناسی هم، بایستی «مکتب رازی» را متمیّزا و مشخصاً همین «مکتب رازی» دانست، که قبل از هر چیز صبغهٔ ایرانی بر آن غالب است؛ و اگر او را جزو حکمای اسلامی و یا مذهب او را - چنان‌که مرسوم است - به هر حال از مکاتب فکری اسلام برشمار آورده‌اند، در این انتماء یا انتساب هیچ ایراد و اشکالی به نظر نمی‌رسد؛ از این رو که اسلام به لحاظ قلمرو یا حوزهٔ علمی و فرهنگی هم، مایه‌های فخر و مباهات بسیار و بی‌شماری حَسَب تَعَلُّق دانشمندان ایرانی بس بزرگی بدان حوزه‌ها، طی هزار و چهارصد سال دیناوری برای خود فراهم ساخته است. لیکن بنا بر آن‌که گفته‌اند «علم» وطن ندارد اما «عالم» وطن دارد، حکیم رازی نیز گذشته از ایرانی‌بودنش و مایهٔ فخر و مباهات ایران و اسلام، همانا وی بی‌گمان یک عالم و طبیب و حکیم «جهانی» است که لابد به تمام بشریت متمدن عالم تعلق دارد؛ این امر صرف ادعا و اظهار ما تنها نبوده باشد، قولی است که جملهٔ عُلَمای مَبَرِّز و مورّخان برجستهٔ علم در جهان برآند. اما عناصر و اجزای علمی و فکری-فلسفی مقوم ساختار مکتب رازی، حسب آنچه مقدمه‌وار و به اجمال طیّ بهرهای پیشین معرفت‌شناسی گذشت، که تفصیل مراتب هر یک از آنها در فصول اساسی آتی کتاب بررسی و پژوهش شده است، اصولاً و به طور کلی منشأ مغانی (ماد) قدیم ایران دارد، که «ری» زادگاه وی یکی از بومگاه‌ها و مراکز مشهور آن فرزندگان باستانی ایران بوده است. به نظر ما حکمت مغانی ایران باستان در منظر کلی و حتی در اجزاء ساختاری‌اش، تنها در مکتب فلسفی حکیم رازی البته به صورت کاملاً علمی با «نظام» منسجم بازتاب یافته و دقیقاً بازسازی شده است؛ و این سخن بدان معنا هم هست که حکیم ری لابد آگاهانه و چنان‌که ما فهمیده‌ایم حسب ایفای یک رسالت ملی (شعوبی) مجدّانه به احیای

آن مکتب قیام کرده، گواه بر این همانا قول صریح فیلسوف دیگر «ری» امام فخرالدین رازی است که محمدبن زکریای طبیب این مذهب «مستور» را عیان و آشکار ساخت. علامه اقبال لاهوری (در تاریخ فلسفه ایران) ضمن شرح حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی، که علی‌المشهور فلسفه «نوریه» زروانی فهلویان ایران باستان را احیاء کرده است، می‌فرماید که سُنن فکری ایرانی مزبور پیشتر در آثار محمد زکریای رازی جلوه گر شده - یعنی - وجود داشت.^(۱) هم باید گفت که حتی در زمینه پزشکی که نیمرخ دیگر حکمی - علمی رازی است، هرگز بی‌سببی نباشد او را «جالینوس» ایران لقب داده‌اند؛ و به طوری که ژوزف فان اس می‌گوید، عناوین کتابهای پزشکی وی حاکی از آن است که می‌خواسته همانند «مجموعه جالینوسی» تألیف کند؛ و این‌که نوشته‌های داروشناسی رازی مخصوص به سرزمین خود او بوده، نه این‌که نوشته‌هایش به صورت جزئی از سنت کتابی مأخوذ از یونانیان باشد؛ هم‌چنین در کیمیا از به‌کار بردن اصطلاحات کتابی مورد استعمال در نزد یونانیان و نیز هرمسی‌گران عرب دوری می‌جست.^(۲) دی‌بور، تأثر حکیم رازی را از آراء مانوی «برزویه» پزشک نامدار عهد ساسانی (و نیز از «ابن‌المقفع» ایرانی) یادآور شده است؛^(۳) اما سیریل الگود تأثر عمیق رازی را از دانش پزشکی «برزویه» خاطر نشان نموده، گوید که رازی در تألیفات طبی خود (الحاوی و جز آن) کتابهای برزویه را - لابد به زبان پهلوی - زبردست داشته است.^(۴)

باری، هرکس که بخواهد ژرفای اندیشه هر متفکر ایرانی را بکاود، کوتاهترین راه برای پی بردن به نگرش جهانشناخت او، این است که اعتقاد وی را نسبت به عنصر «آتش» دریابد. زکریای رازی هم از این قاعده مستثنی نیست، نه از آن‌رو که نیاکان وی همه «گیر» (مجوسی) و «آتش‌پرست» بوده‌اند، یا این‌که وی در سرزمین و محیط فرهنگی ایرانیان «آتش‌گرا» بالیده و پروریده، بل از آن جهت که حکمت طبیعی و الهی، جهان‌بینی فلسفی و گیتی‌شناسی ایرانی جماعت، بدون عنصر «نار» و «نور» موضوعیت

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور، ص ۲۱ و ۷۹.

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، مقدمه فان اس، ص ۲۴-۲۵.

۳. تاریخ‌الفلسفه فی‌الاسلام، ترجمه ابوزیده، ص ۳۴.

۴. تاریخ پزشکی ایران، ترجمه دکتر فرقانی، ص ۷۳.

ندارد. رازی به عنوان یک حکیم طبیعی اگر فرضاً در سرزمین دریاباری انگلستان در وجود می‌آمد، می‌توان به یقین تمام گفت که وی متفکری همانند «جان لاک» و «داروین» برآیش می‌کرد، که به طور قطع عنصر متقدم در وجود یا ماده اولیه ساختارگیتی را «آب» می‌دانست. حکمای ایران هم از قدیم‌الایام برحسب تعینات طبیعی-جغرافیایی میهن خویش، آسمان‌نگر بوده‌اند، همگی به کیهان بزرگ (-جهان مهین) و ساختار و «رایش» آن می‌اندیشیده‌اند؛ و به همین سبب بزرگ‌ترین علمای نجوم عالم تا دیرزمانی از میان ایشان برخاسته است، آنان عنصر آسمانی «آذر» (آتش کیهانی) را در مفهوم لاهوتی «آشَه/ارته» (نظم عالم) جوهر قدیم دانسته‌اند، که صورت ناسوتی آن همانا «نور» و «نار» است؛ و در این خصوص حکیمان الهی و طبیعی ایشان هیچ تفاوت ماهوی به لحاظ نظری نداشته‌اند - هر دو به یک چیز یگانه «نظر» افکنده‌اند (-حکمت اشراق) و اگر فرقی هم یافته‌اند صرفاً از تفاوت «منظر» بوده است. به واقع، میان نگرشهای بنیادین فیلسوف مادی و مابعد طبیعی (اگر چنین اطلاقی درست باشد) در ایران اختلاف بی‌نی وجود ندارد، توضیحاً این‌که ما را با متکلمان «لُفَاط» مجوسی و اسلامی کاری نباشد که اصولاً از این دایره بیرون‌اند. آنان، در توضیح و تبیین عالم وجود (یا به قول مارکس در «تفسیر» آن) اندیشیده و کوشیده‌اند؛ البته برای «تغییر» آن هم (به قول همو) چاره‌اندیشی‌ها کرده‌اند، که اگر توفیق نیافته‌اند همانا از حیطة اراده و اختیار ایشان بیرون بوده است.

الف. استقلال فکری:

این بدان معنا نیست که فیلسوف آراء پیشینیان خود را نپذیرد، اجتهاد متقدمان را در موضوعی نادیده گیرد یا قدر نداند؛ و یا تنها به نقد و نفی و رد افکار این و آن پردازد، جز ابراز مخالفت با عقاید و نظریات کاری نکند. دانسته است که استقلال رأی چیز دیگری جز اینهاست، که در یک کلمه خلاصه می‌شود: «عدم تبعیت (که سواي "عدم قبول" است) و عدم تقلید»، که با فحص و تحقیق بلیغ خود شخص ملازمت دارد. در گزارش روش‌شناسی حکیم رازی، ما به همین قضایا رسیدگی کرده‌ایم، حاجت به تکرار مطالب قبلی در اینجا نباشد. مراد همانا در خصوص «مکتب رازی» خواه طَبّی یا حکمی، این‌که نه هرگز تقلیدی است، نه اقتباسی و نه التقاطی؛ ولی نگره‌های گزین و اندیشه‌های بهین

پیشین، در مکتب رازی شرف دخول و عزّ وصول یافته‌اند. مکتب رازی (طبی-حکمی) هم مستقل است، هم متکامل - یعنی - نسبت به مکاتب قبلی تکامل یافته‌تر باشد. خود وی در مقدمه شکوک بر جالینوس گوید (بدین مفاد) حکیم آن نیست که تنها به نقل آراء متقدمان بسنده کند، بل حکیم آن است که نظریات صواب در «تکمیل» آنها بیاورد؛ یا در کمال رأی و نظر بکوشد، یا همان به که دم درکشد و بخموشد. استاد ریچارد والتر هم در این معنا گوید که رازی خود را در فلسفه و طب برتر از پیشینیان بزرگ یونانی نمی‌داند، با آنکه سقراط و افلاطون و ارسطو و آبقرط و جالینوس پیشتر از او نرفته‌اند؛ وی هرگز در اصلاح و تغییر استنتاج‌های فلسفی ایشان - که معتقد است بهتر از آنان می‌داند - تردید نکرده، یا در افزایش ذخائر معرفت پزشکی با یافته‌ها و پژوهشها و نگرشهای خویش درنگ ننموده است.^(۱)

ناصرخسرو با نقل تعریف «طبیعت» از ارسطو که «آغاز حرکت و سکون است»، گوید که این قولی نیکوست عقلی، ولیکن محمد زکریای رازی این قول را نپسندیده...؛ (چه او را) عادت آن بوده است که قولهای حکما را خلاف کردست، و مقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر و حدّ ادراک خویش بودست.^(۲) روی برگاشتن رازی از ارسطو و فلسفه او، حسب اصول، که بدیهی و نزد همگان معروف و مشهور است؛ اما این که گفته‌اند وی بر مذهب فیثاغورس رفته^(۳)، از آن روست که آیین (نوفیثاغوری) حرانیان بوده - یعنی - همان صابثان که بعضی گفته‌اند رازی کیش ایشان داشته است. لیکن هم به قول کراوس چنین نیست و قضیه به عکس است، مکتب رازی - چنان که مکرّر شد - مذهب «مستور» بوده^(۴)؛ و این هم بدان معناست که رازی بنا به مقتضی و ملاحظات روزگار، یک پرده «استتار» بر مذهب و مکتب فکری-فلسفی خود کشیده است؛ و چنین نماید «استتار» مزبور همانا دوگونه بوده است: (۱) استتار یونانی، (۲) استتار حرّانی، هر دو قسم را ما لزوماً به توجیه و توضیح پرداخته‌ایم. باز در همین خصوص «دی‌بور» گوید: فلسفه طبیعی در نزد رازی که منسوب به فیثاغورس بوده، در

1. *Greek into Arabic*, Oxford, 1963, p. 15.

۲. جامع‌الحکمتین، طبع کُربن-معین، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۳. التنبیه والاشراف (مسعودی)، ص ۱۲۲ و ۱۶۲ / تاریخ‌الحکماء (قفطی)، ص ۲۶۰.

۴. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۹۰-۱۹۳.

قبال علم کلام متداول اطلاق شده که رازی از آن بیزاری نموده؛ در مورد مابعد طبیعی هم نظریات وی را معاصرانش به انکساغوراس و انباذقلس و مانی نسبت داده‌اند، در حالی که آنها حاصل دانش طبیعی اوست که همانند اندیشه لایبنتس در سده هفدهم است.^(۱)

هم این قضاوت که قاضی صاعد در بیان انحراف رازی از مکاتب متعارف نموده، این‌که اقوامی را نکوهیده که چیزی از آنها ندانسته و به راه ایشان هدایت نیافته است^(۲)، خود تلویحاً حاکی از استقلال فکری و مکتبی فیلسوف ری باشد. البته رازی با همه نگره‌های پیشینیان - خواه ایرانی یا یونانی و حرّانی - آشنایی داشته، گزین آنها را با بینش ژرف و اندیشه نیرومند خویش بیامیخته؛ استقلال فکری خود را هم با نقدهای فیلسوفانه همراه ساخته، در بسیاری از مسائل فلسفی سر از ربنه قدما بیرون کشیده، بسا که خود مؤسس فکر و نظری جدید شده است. دانشمندان غربی برآنند که رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلد نبوده، بل همانا میراث گذشتگان را با وسعت نظر و اجتهاد علمی خود صورت مستقل بخشیده است. از جمله آنان که درباره اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند، انصافاً به استقلال فکر رازی و برجستگی نگره‌اش اعتراف نموده‌اند؛ چنان‌که ریچارد والتزر طی گفتاری در تحلیل افکار اخلاقی ابن مسکویه رازی، ضمن مقایسه او با حکیم رازی همانا وی را به داشتن تفکر مستقل و انتقادی ممتاز می‌سازد.^(۳)

ب). نجوم و ریاضی:

هرچند که از دوران باستان دو دانش «طب» و «نجوم» همبر یکدیگر، به ویژه در جزو علوم فلسفی و یا دانشهایی که فیلسوف باید بدانند - یاد شده؛ نجوم‌دانی حکیم رازی به علاوه در جزو حکمت طبیعی او برشمار می‌آید، لذا جنبه خاص ریاضی در علم نجوم رازی مطمح نظر نباشد؛ به عبارت دیگر، نایستی به لحاظ معرفت‌شناسی از رازی نجوم ریاضی چشم داشت. به هر حال، شمار بزرگ کتابهای فیزیک و ریاضی، نجوم و مناظر

۱. تاریخ‌الفلسفه فی‌الاسلام، نقله ابوزید، ص ۱۴۷ و ۱۵۰.

۲. التعریف بطبقات الامم، چاپ تهران، ص ۲۲۱.

۳. فیلسوف ری، ص ۴۵، ۱۶۵ و ۲۸۹.

حکیم رازی که فهرست‌نگاران یاد کرده‌اند همه از دست رفته است. ابوریحان بیرونی در جزو «ریاضیات و نجومیات» رازی، کتاب مهم «فی‌الهیئه» (= هیئت عالم) را یاد کرده^(۱)، که به گفته ابن ابی اصیبعه همانا مقصودش بیان کروی بودن زمین است؛ و این‌که در میانه فلک جای گرفته، آن فلک را دو قطب است که به گرد آن دو می‌چرخد، هم این‌که خورشید از زمین بزرگتر و ماه از آن کوچکتر است، که در همین موضوع کتاب «فی‌علّة / سبب قیام / وقوف الارض وسط الفلك علی استدارة» (= در سبب ایستادن زمین در میانه سپهر به‌گونه دایره‌سان) را نیز یاد کرده‌اند.^(۲) در هر حال، بیرونی از کتاب «هیئت» رازی استفاده کرده و بدان استناد نموده است، چنان‌که در انتقال کره زمین از میانه آسمان به جهتی (مقاله اول القانون) گوید که نیز لازم آید زمین به آسمان در جهت جوئی (حاشیت) برسد، مگر آسمان را نیز حرکتی به سوی آن جهت برابر با حرکت زمین باشد؛ چنان‌که محمدبن زکریای رازی از شمنان (بوداییان) حکایت نموده، که حرکت زمین و سکون آن نظر به لزوم میانه‌بودنش در هر دو حال، چونان امری واحد است که این همان نظر بطلمیوس باشد.^(۳)

چنین اثر و نظری از حکیم رازی همان‌طور که پیشتر یاد کردیم، صرف آراء طبیعی هم درباره «سما و عالم» (= آسمان و کیهان) است؛ چنان‌که ناصر خسرو در «بیان پیدایش افلاک» هم از قول وی آورده است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این ترکیب است؛ و دلیل بر درستی این قول آن است که مر فلک را حرکت نه سوی میانه عالم است، و نه سوی حاشیت عالم است، از بهر آن‌که جسم او سخت فراز آمده نیست؛ چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید، چنان‌که زمین (= خاک) جسته است؛ و نیز سخت گشاده نیست، چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد کاندرا او ننگند؛ و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست، علت این دو حرکت از این دو است که گفتیم مر جرم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست؛ پس چون فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود، چون بجنبند حرکت او به استدارت آید؛ و با این ترکیب با اوست حرکت او، هم چنین آید از بهر آن‌که مر او را جای از جای دیگر

۱. فهرست کتابهای رازی، طبع دکتر محقق، ص ۱۲. / فیلسوف ری، ص ۹۵.

۲. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ص ۴۲۲-۴۲۳. / فیلسوف ری، ص ۹۵، ۱۳۷ و ۱۴۱.

۳. القانون المسعودی، چاپ حیدرآباد دکن، ج ۱، ص ۴۳.

در خوردتر نیست؛ چنان‌که مر جرم سخت را جای تنگ در خورد است، و مر جرم گشاده را جای گشاده در خورد است.^(۱) سه اثر دیگر نجومی حکیم رازی تقریباً در همین موضوع از این قرار است: «رسالة فی أنّ طلوع الكواكب وغروبها من حركة السماء دون حركة الارض» (= در این‌که طلوع و غروب خورشید و ستارگان در نزد ما به سبب حرکت زمین نیست، بلکه بر اثر حرکت فلک و آسمان باشد). موضوع «سکون» زمین در متن نگره کهن «زمین مرکزی» مطرح بوده، که در مبانی هیئت بطلمیوسی باشد ولی هم از دیرباز محل تردید شده؛ ابوریحان بیرونی گوید که زمین خواه متحرک باشد یا نباشد، باید گفت که از نظر مهندسان و علمای هیأت یکسان است؛ اما نقض اعتقاد به سکون زمین و حلّ این مسئله، همانا موکول به فلاسفه طبیعی است...^(۲) پیداست که نگره رازی هم به عنوان فیلسوف طبیعی، مبنی بر سکون زمین و امتناع حرکت وضعی یا انتقالی آن است.

اما دو کتاب دیگر: «فی فسخ ظنّ من یتوهم أنّ الكواكب لیست فی نهاية الاستدارة/ فی أنّ الكواكب علی غاية الاستدارة، لیس فیها نتوء و اغوار» (= در این‌که ستارگان در غایت گرداگرد، در آنها برآمدگی و فرورفتگی وجود ندارد) و کتاب «فی أنّه لا یتصور لمن لم یرتض/ لا درایة له بالبرهان أنّ الارض کرّیة و أنّ الناس حوالیها» (= در این‌که کسانی نخواهند/ ندانند با برهان تصوّر نمایند که زمین کروی است و مردمان در پیرامون آن باشند). باید گفت که پیشینیان نه تنها زمین، بلکه آب و سایر طبایع را نیز کروی می‌پنداشتند.^(۳) جالب توجه است که حکیم رازی هم بمانند منجمان حرفه‌ای به رصدگری پرداخته؛ چه ابوریحان بیرونی با اشاره به همان کتاب «هیئت» وی، در بیان اختلاف طولی میان بغداد و ری گوید: «و اما آنچه در زیج‌ها بکار می‌رود پنج درجه است، که آنچه از سنجیدن بعضی شهرها با بعضی دیگر حاصل می‌شود، بر این گواهی نمی‌دهد؛ و آنچه ما به دست آوردیم نزدیک است به آنچه ابوبکر محمدبن زکریای پزشک در کتاب «مقالة فی الهیئة» آورده، و گفته است که خود در بغداد و برادرش در ری دو کسوف را رصد کرده؛ و از این دو رصد اختلاف طول میان دو شهر را ده درجه

۱. زادالمسافرین، ص ۷۴-۷۵ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۲. رش: ابوریحان بیرونی (اذکائی)، ص ۷۷-۸۱ و ۲۲۹ / فیلسوف ری (محقق)، ص ۹۶-۹۷ و ۱۴۵.

۳. فیلسوف ری، ص ۹۵-۹۷ و ۱۴۵.

یافته‌اند؛ و او با وجود دانش و امانت خود، ممکن است به شرایط گوناگونی که لازمه رصد از افق است، توجه نکرده باشد؛ و چگونگی رصد خود را نیز یاد نکرده است، تا از آن آرامش تمام حاصل شود.^(۱) یک کتاب رازی درباره احکام نجوم «فی مقدار ما یمکن ان یتدرک من النجوم عند من قال انها احیاء ناطقة و من لم یقل ذلك» (= در اندازه آنچه ممکن است از ستارگان استدراک گردد، نزد آنان که قائل هستند به این که ستارگان زنده و گویا هستند، و آنان که قائل به این مطلب نیستند) که دکتر محقق گوید جابر بن حیان صوفی اعتقاد به این که ستارگان ناطق و گویا باشند، به فیثاغورس و فروریوس و مقدسی (بلخی) آن را به ارسطو نسبت داده؛ و شاید نظر رازی از میان حکمای اسلامی که بر این عقیده بوده‌اند متوجه ثابت بن قرة حرّانی باشد. رازی در کتاب الشکوک (ص ۹) گوید جالینوس چیزهایی گفته است که ثابت می‌کند خورشید و ستارگان زندگان گویا هستند، البته هیچ برهانی بر آن نیاورده؛ و این سخن چنین نماید که آن را موافق با عقیده مردم زمان گفته است.^(۲) بدین سان، چنین می‌نماید که رازی عالم عقلی تجربی، اعتقادی به احکام نجوم موهوم نداشته است.

اما درباره دانش ریاضی حکیم رازی، که در «سیرت فلسفی» می‌کوشد تا جنبه علمی خویش را بازنماید؛ گوید اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعه من در این رشته فقط تا حدّ احتیاج بوده است، و عمداً ولی نه از راه عجز نخواستهم که عمر خود را در مهارت یافتن در این رشته بر باد دهم؛ و اگر کسی انصاف داشته باشد، عذر مرا موجه خواهد شمرد؛ چه راه صواب همان است که من رفته‌ام، نه آن که جمعی فیلسوف مآب می‌روند، و عمر خود را در اشتغال به فضولیات هندسه (= زوائد ریاضی) نابود می‌سازند...؛ و هم در این خصوص کتاب «فی عدل من اشتغل بفضول الهندسه من الموسومین بالفلسفه» (= در ملامت کسانی که به ادعای فلسفه عمر خود را در تحصیل زوائد هندسه می‌گذرانند) نوشته است.^(۳) ابن ابی اصیبعه از این کتاب رازی به عنوان «فی من استعمل تفصیل الهندسه من الموسومین بالهندسه (؟) و یوضح فیه مقدارها و منفعتها و یرد علی

۱. تحدید نهایات الاماکن، طبع بولگاکوف، ص ۲۳۸-۲۳۹. ترجمه فارسی (احمد آرام)، ص ۲۱۰.

۲. فیلسوف ری، ص ۹۵ و ۳۲۳-۳۲۴.

۳. السیره الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال آشتیانی (چاپ دکتر محقق)، ص ۹۲ و ۱۰۲. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس. ص ۱۰۱ و ۱۰۹.

من رفعها فوق قدرها» یاد کرده^(۱)، بدین معنا دربارهٔ کسانی از ریاضی دانان (؟) که هندسه را طول و تفصیل می دهند؛ و در آن اندازه لازم و سودمندی دانش ریاضی را روشن می سازد، و نظر کسانی را رد می کند که آن را بیش از اندازه بالا می نشانند. همین فقره بر عالم ریاضی کبیر ابوریحان بیرونی - که خود پیرو مکتب طبیعی رازی بود - گران آمده، چنان که در آغاز کتاب هندسی «استخراج الأوتار» خود بر حکیم رازی سخت تاخته است: «انگیزهٔ اصرار من بر تصحیح دعوی قدمای یونانیان، در مورد انقسام خط منحنی در هر قوسی به وسیلهٔ عمودی است، که بر آن از نیمهٔ آن فرود می آید؛ و از این رو مرا به آنچه محمد بن زکریای رازی "فضول هندسه" خوانده، نسبت داده اند؛ و حال آن که وی حقیقت فضول را که زیادت بر کفایت در هر چیزی است، دریافته است؛ چه اگر دریافته بود، متوجه می شد همانا خود مرتکب "فضول و سوسه" گشته، که با آن دلهای مردمان دور از دیانت و حریص به دنیا را گمراه ساخته است؛ و مقدار کفایت از هندسه آن نیست که رازی گمان برده، هم در فلسفهٔ خود بدان اشاره کرده، و سپس به بقیهٔ آن دشمنی ورزیده است؛ مردم پیوسته دشمن آنچه نمی دانند هستند». (۲) پاول کراوس گفته است که شاید غرض رازی از فضول هندسه در نزد مدعیان فلسفه، بسا طرفداران فلسفه نو فیثاغوری - یعنی - حرّانیان بوده باشد. (۳) ما گمان برده ایم که ابن سینا در ذکر کلمهٔ «فضول» الاهیات، حین تعریض بی ادبانهٔ خود نسبت به حکیم طبیعی ری (که البته بیرونی در دفاع از رازی بدان پاسخ گفته) گویا عمدتاً کنایت ایهام آمیزی به تعریض رازی در مورد «فضول» ریاضیات فلاسفه باشد. (۴) به هر تقدیر، یک رسالهٔ ریاضی (هندسی) رازی عبارت است از: «رسالة فی ان قطر المربع لا یشارک الضلع من غیر هندسة» (= در این که قطر مربع جز به طریق هندسی با ضلع آن وجه مشترک ندارد) که برجای نمانده است. (۵)

۱. عیون الانباء، ص ۴۲۳. / فیلسوف ری، ص ۱۳۷ و ۲۳۲.

۲. استخراج الأوتار فی الدائرة (چاپ عکسی)، ص ۱۴؛ تحریر قربانی، ص ۵۸-۵۹. / فیلسوف ری ص

۲۳۲. / بیست گفتار، ص ۱۰۰. / یادنامهٔ بیرونی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۱۱-۲۱۲.

۳. السیرة الفلسفیه، ص ۱۰۲.

۴. رش: الاسئلة والاجوبه (بیرونی)، طبع دکتر نصر - دکتر محقق، ص ۱۳.

۵. فیلسوف ری، ص ۱۴۷.

ج. فلسفه علمی:

در این بهر مراد ما از «فلسفه علمی» چنان‌که متعارف است، روش‌شناسی یا منطق علمی — یعنی — علم دستوری نیست، که در این خصوص طی فصل پیشین (— روش‌شناسی) بحث کافی شده است. در ضمن، دانسته است که این اصطلاح از سده نوزدهم (در اروپا) حسب جدا شدن علوم از «فلسفه» باب شد، در مورد آنها روش‌شناسی تحصیلی یا اثباتی (Positivism) را عنوان «علمی» نهادند، از آن‌رو که علل ظواهر طبیعی یا حوادث اجتماعی به طریق «عینی» تبیین می‌گردد. به عبارت دیگر، اموری که پیشتر تحت عنوان کلی «فلسفه» در واقع توضیح ذهنی یا مابعد طبیعی (— متافیزیک) می‌شد، از آن‌پس به موجب «فلسفه علمی» استدلال تجربی و ثبوتی یا تحقیقی بر آنها صورت پذیرفت. در حقیقت، پیدایی فلسفه علمی خود به معنای نفی متافیزیک در امر مطالعه طبیعت و اجتماع بود، پس اگر حکیم رازی — چنان‌که گذشت و بعد هم خواهد آمد — متافیزیک را در کل فلسفه خویش انکار کرده، علی‌الخصوص آن‌را از علم یا حکمت طبیعی یکسره طرد نموده، این بدان معناست که هم در عصر خود عملاً فلسفه علمی (سده ۱۹) را به کار آورده و باب کرده است. وی که هم به تعبیر قدیم «فیلسوف» بوده، چنان‌که در حکمت نظری و عملی، علوم تعلیمی و تجربی و منطقی تبخّر داشته؛ هم به تعبیر جدید «فیلسوف» محسوب است، چنان‌که علمای متفکر عصر روشنگری را در مغرب‌زمین فیلسوف می‌دانند؛ چه افزون بر «طب» که تا عهد اخیر از اعظم علمای این فن بوده، هم از بابت ابداعات علمی (— مانند «شیمی») و تحقیقات نظری (در «فیزیک») و نیز از رهگذر ایرادات و شکوک بر «فیزیک» ارسطو و جالینوس، و جز اینها به ویژه نگره اتمی‌اش فیلسوف علمی برشمار است. حکمت الهی رازی نیز چنان‌که به تفصیل خواهد آمد، نظر به ماهیت غیرمتافیزیکی آن — که مؤسس بر حکمت طبیعی اوست — در واقع همانا فلسفه علمی است، گویی بی‌وجه نبوده که خود از آن به «علم الهی» تعبیر کرده است.

نگره ویژه رازی درباره هیولای (ماده) مطلق است، که قدیم باشد و موجود بالفعل قبل از آن‌که به صورت اجسام درآید؛ و هم این‌که اجسام مرکب از اجزاء لایتجزای هیولانی، با جوهر خلاء باشند که این نیز موجود بالفعل است. در مورد مکان هم که قدیم است، مطلق، همان فضای بیکران حاوی اجرام؛ و مکان جزئی یا مضاف ادامه آن باشد. زمان

هم یا مطلق که قدیم است، آنرا مدّت و دهر و سرمد نامند؛ و یا زمان محصور که از توهم حرکت افلاک، چنانکه همه گویند شناخته می‌آید.^(۱) منشأ نظریه اتمی رازی در دانش کیمیایی اوست، برعکس کیمیای جابری که مبتنی بر «تیمائوس» افلاطون، حسب تعابیر «باطنی» و مابعد طبیعی از مواد طبیعی است؛ شیمی رازی مؤسس بر تجارب آزمایشگاهی، رهنمون به نظریه معاصرانه حرکت ملکولی است. حتی صاحب‌نظران نگره اتمی رازی را، در قیاس با نظریه اتمی جدید رابرت بویل، که مکتب جدیدی در دانش شیمی پدید آورد، به نظریات علمای فیزیک و شیمی امروز نزدیکتر می‌دانند.^(۲) رازی و به تبع او بیرونی با آنکه یونانیان و فیلسوفان آنان را، دارای رقت طبع و لطافت ذهن می‌دانند که هم خود مصروف به معضلات علمی نموده‌اند؛ در مسائل علم طبیعی به ویژه از نقد آراء ایشان، خصوصاً در براندازی سلطه فکری-علمی ارسطو باز نایستاده‌اند.^(۳) طبری گوید که ابن سینا و سهروردی با تردید در فلسفه یونان، و با پیش کشیدن «حکمت مشرقین» شاهرهی در علم نگشودند؛ ولی وضع در مورد رازی و بیرونی چنین نیست، چه این دو حکیم و دانشمند با تجربه طبیعت و به مشاهده و اندازه‌گیری، چنان به تحقیق واقعیات پرداختند که دانش ایشان به علم مثبت و ثمربخشی بدل گردید.^(۴) اما نکته‌ای که نباید ناگفته بماند این‌که، هم از طرف حکمای مشائی (نوفلاطونی) و اسماعیلی مآب ایران، مانند: ابوسلیمان منطقی، ابونصر فارابی، ابوالحسن عامری، ابوعلی ابن سینا، ابوالحسن بیهقی و جز اینان، در مورد فلسفه علمی حکیم محمد بن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی یکسره «توطئه سکوت» به عمل آمد، درست همان‌طور که در سده نوزدهم (اروپا) آثار و آراء فلاسفه مادی-کارل مارکس و فریدریک انگلس- بنابر مشهور از طرف فیلسوفان بورژوایی مشمول «توطئه سکوت» گردید.

د. انسان‌گرایی:

همان‌گونه که خردگرایی از حدود عصر نوزایی (رنسانس) در اروپا، ویژگی برجسته

۱. تاریخ الفلسفه فی الاسلام (دی‌بور)، تعلیق الدكتور ابوزید، ص ۱۵۱.

۲. سر الاسرار (رازی)، تعلیق شبیبانی، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۳. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (دکتر نصر)، ص ۲۵۳. / فیلسوف ری، ص ۱۹۴.

۴. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، تهران، ص ۲۶۴.

اندیشه فلسفی طی دوران روشنگری تا عصر حاضر می‌باشد؛ انسان‌گرایی (Humanism) رازی نیز - که با اصول عقلیت حکیمانه ملازمت دارد - خود متبعث از فلسفه علمی او هم در آوان عصر نوزایی فرهنگی ایران زمین (سده ۳ ق) است. دانشمندان غربی حکیم ری را مشعل افروز خردگرایی و انسان‌مداری وصف نموده‌اند، زیرا که برای «عقل» انسانی در همه امور و احوال چندان فضیلت قائل شده، که آدمی را از هر راهنمای دیگری - که ادیان در وجود انبیاء عظام (ع) متصور می‌دانند - بی‌نیاز می‌سازد؛ و هم در نگره بنیادی فلسفی اش (قول به قدم «باری» یا «عقل») چنان‌که ناصر خسرو فهمیده (حسب مفاد) حکیم رازی انسان را برابر با خدا نهاده، که این دقیقاً همان مضمون اندیشه «اومانستی» (= انسان‌مداری) در قبال اعتقادات مابعد طبیعی «خدا» محوری است. رازی ایداً منکر «خدای فلسفی» - یعنی در تعبیر فلسفی اش) نیست، سهل است؛ بل نظر به گرایش زروانی - چون مبتنی بر اصل «توحید» مستفادی اشراقی است - یک فیلسوف «موحد» به مفهوم - حتی - دینی اش می‌باشد؛ ولی با «خدا»ی کلامی - یعنی آنچه متکلمان دین قائل‌اند) میانه‌ای ندارد، هرچند که از نظر متکلمان سنی بخصوص اسماعیلیه ایران «خدا» باوری به هر تعبیر آن اصلاً واجد اهمیتی نیست - (فرع مسئله است) بل آنچه عمده و مهم باشد همانا اعتقاد به امر «نبوت» است (در حقیقت مقام «نبی» در نزد ایشان - العیاذ بالله ولی حسب واقع - از حضرت «باری» تبارک و تعالی برتر و بسی بالاتر است) و در یک کلمه: رازی و همگنان هم‌اندیش او «خداشناس» راستین‌اند، متکلمان به اصطلاح الاهی و حکمای اسماعیلیه «پیامبرشناس» دروغین؛ و چرا؟ ما طی فصل ششم - (سیرت‌شناسی) و بهره‌های «دین و فلسفه» و «پیامبرستیزی» کوشیده‌ایم پاسخ این سؤال بزرگ را بیابیم، بالجمله در این قضیه همانا شواهد دنیایی و اغراض سیاسی محض آمیخته و نهفته است.

باری، حکیم رازی به قول مطهر مقدسی که گوید ایرانیان منکر نبوت هستند، یعنی خردگرایان و فلسفی‌ان و خواص مردمان به پیامبری اشخاص باور نداشته‌اند؛ در زمره «اهل تعطیل» (= معطله) باشد که تنها به «توحید» اقرار دارند، چه استدلال کنند که رسول جز بدان چه در عقل و هم به موجب عقل نبوده باشد.^(۱) ابن قیم جوزیه گوید که رازی از هر دینی بدترین چیزهای آن را برگزید، کتابی در ابطال نبوت‌ها و رساله‌ای در

۱. البده و التاريخ، طبع کلمان هوار، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ج ۳، ص ۱۴۴.

ابطال معاد تألیف کرد، و مذهبی ساخت که از مجموع عقاید زندیقان عالم ترکیب یافته بود.^(۱) خوب البته از یک متکلم سنی ضد فلسفی جز این گونه اظهار نظرها چه می توان انتظار داشت، اما داوری ابوریحان بیرونی که والاترین قدر و ارجها از برای استاد مکتبی اش (در حکمت طبیعی) قائل بوده، بایستی از روی مصلحتی محض باشد (در جای خود بیان شده) که در فهرست کتابهای رازی گوید: دیانت ستیزی اش او را به راهیابی از کتابهای مانی و پیروان او واداشته، دینها و از میان آنها اسلام را به نیرنگ گرفته است، آنجا که با نادانی نشایسته ای دانشوران و بزرگان را خوار می شمارد...؛ چندان که کسانی که راه رفتن خود را درست نمی دانند - می گویند "رازی دین و دنیای مردم را خراب کرده"...؛ چنین است حال ابوبکر رازی که باور نمی دارم او فریبکار باشد، بل فریب خورده است؛ چنان که خود او درباره کسانی که خداوند ایشان را از فریبکاری پاک ساخته - چنین باور می دارد.^(۲) با این حال، متکلمان بزرگ سنی و شیعی - که در جای خود به شرح خواهد آمد - این نقطه نظر حکیم رازی را تقریباً نادیده گرفته اند، زیرا که نیک دریافته بودند «پیامبر ستیزی» وی صرفاً در متن منازعات اصولی با «اسماعیلیه» است که خود با آن جریان دشمنی داشتند؛ و حزب شیعه امامیه که خصوصاً با رازی در مقوله اصولی «عقل» اشتراک نظر و عقیده می داشت، حتی آب تطهیر هم بر آثار دین ستیزانه او ریخت (چندین کتاب الامامه به رازی منسوب است) و او را از هر گونه اتهام به الحاد مبری فرامود. ولی همین ایستار حکیم رازی در نزد متکلمان غربی (اروپایی) هم از زمان فردریک دوم محلّ عنایت شد، چه محور اصلی رساله «نقد الادیان» رازی این است که مردمان در طبیعت یکسانند؛ امکان ندارد که پیامبران از دیگر مردم به ویژگی عقلی یا روحی تمایز یافته باشند، لذا معجزات آنان جز ترندها در اموری نیست که داخل در باب اساطیر است.^(۳)

هم در زمینه انسان گرایی رازی مبتنی بر اصالت عقل است که ابوحاتم اسماعیلی پس از سخن وی: «هر کس همت خویش مصروف به طلب علم و معرفت نماید حتماً بدان فرارس خواهد شد»، از او می پرسد که آیا مردمان در عقل و همت و فطنت برابرند یا نه؟

۱. إغاثة اللهفان، ج ۲، ص ۲۴۱ / فیلسوف ری، ص ۱۲۵.

۲. فهرست کتابهای رازی... (و) المشاطه، طبع دکتر محقق، ص ۲-۴.

3. P. Kraus, (in) *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135.

رازی گوید که اگر بکوشند و بدان‌چه یاریگرشان است بپردازند، در همت‌ها و عقول برابری یابند.^(۱) در جای دیگر، گویا هم در موضوع سیاست مدنی جامعه و مسئله راهبری آن باشد که گوید: «صلاح مردم در وجود کسی است که نافع‌تر به حال آنان باشد.»^(۲) از این قبیل فقرات و نظرات راجع به اصول مردم‌سالاری و انسان‌مداری، در آثار موجود رازی فراوان است که در بهر «سیاست مدنی» آورده‌ایم؛ ولی دریغ باشد اگر یک برداشت «اصالت وجودی» از فلسفه رازی و مسئله «انسان‌مداری» وی عرضه نگردد، که فیلسوف یهودی ابن‌میمون قرطبی ضمن ردّ نگره دوگرایی او به درستی بیان نموده، این‌که وجود انسان خود شرّ و نعمت بزرگ است؛ گوید که وی این نگره را حسب استقراء از بلاپای جاری برآورده است، تا بدان با آنچه اهل حق نظر به تفضّل الاهی و «جود» واضح او و «خیر محض» بودنش و همه‌چیز نیک و بهین او قائل هستند، معارضه نماید؛ و سبب این امر بالجمله در نزد وی و همگنانش آن است که همانا وجود را جز به شخص انسان معتبر نداند، بل تصوّر نماید که وجود یکسره از بهر اوست، چندان که جز انسان چیزی هست نباشد.^(۳) باید افزود که حتی در مورد رعایت حال جانوران سودمند و پرهیز از آزار آنها (که مبدا در جسد انسانی حلول کنند) عقاید رازی یکسره مانوی است، لیکن در خصوص کشتن «خرفستران» (حشرات موذی) مطابق با اعتقادات زردشتی نظر داده است. خلاصه آن‌که آموزه‌های اخلاقی حکیم ری برخلاف نظریات رایج، در خصوص لایه‌بندی مردم حسب استعدادهای فطری‌شان می‌باشد؛ چه به عقیده وی سهم ایشان از عقل آنان را قادر می‌سازد که، نه تنها به مطالب و موضوعات علمی بل همانا به نتایج صحیح در باب مسائل نظری فرارس شوند. بنابراین، داوری‌های مردم ساده‌نافرهیخته در پاره‌ای از مسائل، ای بسا که از مال دانشمندان فرهیخته - که سر در کلاف حرف و حدیث و نکته‌سنجی‌های عالمانه (Erudite) فروبرده‌اند - درست‌تر و ارزشمندتر باشد.^(۴)

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۵.

۲. السیره الفلسفیه، ترجمه اقبال، ص ۹۶.

۳. رسائل فلسفیه (به نقل از دلالة الحائرین، ج ۳، بهر ۱۲)، ص ۱۸۰.

4. S. Pines, (in) *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 323.

ه. **پیشتاز غرب:**

مورخان «علم» در مغرب‌زمین و علمای محقق میرز اروپایی، برای سه تن از دانشمندان طراز اول «جهانی» ایران (در دوره اسلامی) نهایت درجه اهمیت و اعتبار و تجلیل عالی قائل شده‌اند: بنوموسی خوارزمی، محمد زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، که پس از ایشان هم ابوعلی بن سینا و به ویژه حکیم عمر خیام نیشابوری می‌آیند؛ و تقریباً اینان را از تبار و نژاد فرهنگی خودشان می‌دانند، که بیشتر گذشت «حق ایشان» (هم از بابت جهانی بودن شخصیت‌های آنان) حَسَب تَعَلُّق به جامعه بشری است. باری، در این بهر سزا و صواب همان است که به مصداق «... حدیث دیگران»، یکسره هم آراء و عقاید و نظرهای رازی‌شناسان غربی به نقل آید، تا شائبه ادعای بی‌جا و دعوی باطل (چنان‌که مرسوم است) بر ما نباشد. جورج سارتون گوید که رازی پزشک و فیزیکدان و کیمیاگر، بزرگ‌ترین پزشک بالینی در اسلام و قرون وسطا (در اروپا) بود. نظریه جالینوسی را با معلومات وسیع خویش و حکمت بقراطی توأم ساخت، معلومات شیمیایی خود را در طب به کار برد و او را باید نیای استادان شیمی دانست. کتاب *الحاوی* او که یک دائرةالمعارف طبّی عظیم است، کتاب *الجدری* و *الحصبة* او خود یک شاهکار پزشکی است... (الخ)^(۱). باید گفت ظاهراً مهم‌ترین جنبه جاذبه حکیم رازی از برای علمای مغرب‌زمین، نظر به آن‌که ایشان عموماً منشأ تمدن و فرهنگ غرب را «یونان» باستان می‌دانند، همانا یونانی‌مآب بودن رازی ایرانی در سیرت فلسفی (به پیروی از «سقراط» حکیم) می‌باشد. بنابراین، بی‌سبب نیست که «هولمیارد» او را برجسته‌ترین متفکر پیرو فلاسفه یونانی (سده‌های ۷ تا ۴ ق م) می‌داند، که بشریت طی هزار و نهصد سال پس از ارسطو به خود دیده است.^(۲)

رازی از جنبه پزشکی اش - که اصلاً مورد بحث ما نیست - گذرا اشارتی رفت، اما به لحاظ حکمت طبیعی و علم اثباتی و روش تجربی، اجماع علمای فن بر آن است که اولاً با فرانسیس بیکن انگلیسی (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) قابل قیاس است و بر او فضل تقدّم دارد؛ ثانیاً چنان‌که استاد «پینس» مکرّر نموده است اصول طبیعت‌پژوهی رازی (ذره‌گرایی، زمان مطلق، تصوّر حرکت، علم تجربی) با مال اسحاق نیوتون

۱. مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، ج ۱، ص ۷۰۵.

۲. مطالعات تطبیقی... (محمدسعید شیخ)، ترجمه محقق داماد، ص ۱۰۵.

(۱۶۴۲-۱۷۲۷ م) یکی است؛ و ثالثاً نظر به گرایش ضد ارسطویی وی در باب معرفت‌شناسی همانا همسنگ و همانند با رنه دکارت فرانسوی (۱۵۹۷-۱۶۵۰ م) باشد.^(۱) به طور کلی، ایران‌شناسان حکیم رازی را در علم تجربی با «بیکن»، در عقل نظری با «دکارت» و در علم طبیعی با «نیوتون» نیز با لایبنتس و کانت و اسپینوزا هم در نگره‌هاشان سنجیده‌اند؛ ولی در «انسان‌گرایی» حکیم رازی به نظر ما میشل دومونتینی فرانسوی (سده ۱۶ م) با او سنجش‌پذیر است، چه وی هم در بسیاری از مواضع فکری-فلسفی با او اشتراک نظر داشت (به عقیده ما «شگ» مونتینی با «تجربه» بیکن بسی بیشتر در رازی جمع آمده بود) و ایستار او «همه‌چیز را با ترازوی عقل سنجیدن» همانا یادآور رساله «میزان العقل» رازی است (= ترازوی سنجش خرد) و همین نیز خود مضمون رساله مشهور رنه دکارت به عنوان «روش کاربرد خرد» است، که طی آن هم به مانند بیانیه «فضیلت عقل» رازی بی‌نیازی انسان را از راهبر دیگری جز خرد نشان می‌دهد. رازی، چنان‌که جوئل کرمر می‌گوید: همانند فیلسوفان جنبش روشنگری در سده هیجدهم (م) آدیان ملل را سد راه علم و فلسفه و پیشرفت انسان می‌دانست.^(۲)

اگوست گنت گفته است که «هیچ علمی را بدون مطالعه تاریخ خاص آن نمی‌توان دریافت، و این تاریخ خاص را هرگز نمی‌توان از تاریخ عمومی عالم انسانی جدا ساخت»؛ و امیل برهیه در تاریخ فلسفه این امر را یکی از وجوه متعدد اعتقاد به «ترقی روح انسانی» دانسته که در اواخر قرن هیجدهم به ظهور رسید. در فلسفه تحصیلی اگوست گنت به اعتباری، و در فلسفه هگل به اعتباری دیگر، سیر تاریخی فلسفه به عنوان لازم ذات فلسفه تلقی شد.^(۳) دی‌بور، نظریه ضد ارسطویی رازی را درباره حرکت، که وی «ذاتی جسم» می‌داند (و در این خصوص هم یک کتاب نوشته) از برای تحوّل علم طبیعی ثمربخش توصیف نموده، زیرا خود یک اندیشه نوینی بود که لایبنتس در سده هفدهم بدان رسید.^(۴) کراوس و پینس، زوال و افول علم اسلامی را در این دانسته‌اند، که قادر به انکار اصولی فیزیک ارسطو نبود؛ ولی رازی یک‌تنه بدین مهم قیام کرد، چه

۱. *Dicti. Scie. Biog.*, 11, pp. 323-324./ ۳۴ و ۳۰ ص ۴۰، ش

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۴۴۳.

۳. تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر داوودی، ص ۱۳ و ۲۷.

۴. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، نقله الدكتور ابوزیده، ص ۱۴۷ و ۱۵۰.

فیزیک وی که ناقض آراء ارسطویی است، شباهت عجیبی با نظریه فیزیکی نیوتون دارد (عیب رازی تنها «ریاضی» نکردن آن است) و هم به مانند وی زمان مطلق را جوهری مستقل می‌داند، که فی‌نفسه و برحسب ماهیت خود با شتابی یکنواخت روان است. به طور کلی، اندیشه‌های چندگونه رازی به نحوی «علم نوین» سده‌های ۱۶ و ۱۷ را در ذهن تداعی می‌کند؛ چه دوران انتقال فیزیک از قرون وسطا به عصر جدید در اروپا، همانا به گرایشهای «رازی‌وار» مشخص می‌شود؛ باید افزود که هر نظری درباره حقیقت نهایی اندیشه‌های امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) در مورد طبیعت اظهار شود، بایستی اصول فیزیک نظری «رازی» را ملحوظ بدارد؛ چه از اندیشه‌هایی بنیادین تشکیل یافته، که سطوح متفاوتی از شناخت علمی ارائه می‌کند؛ و همین خود شباهت شگفت‌انگیزی با نظام نیوتونی دارد، هرچند که این فیزیک فاقد مبنای ریاضی باشد. هم‌چنین، نظریه مکتب مکانیستی متداول در اروپا (از سده‌های ۱۷ و ۱۸) در قبال مکتب هرمتی که قائل به روح بود، طی عصر جدید همانا با طرد علل «غائی» ارسطویی تحقق یافت که رازی پیش‌تاز آن بود.^(۱)

آنچه ما می‌توانیم بر اظهارات (پیشگفته) دانشمندان رازی‌شناس اروپایی علاوه کنیم، اشتراک مبانی نظری مسئله «نسبیت» هم‌زمانی در حکمت طبیعی-دهری حکیم رازی، با فرضیه عمومی مشهور آلبرت اینشتاین است (که در جای خود به شرح آورده‌ایم) و این‌که پیشتر این مسئله در حکمت نجومی ابوریحان بیرونی نیز مورد بحث علمائی شده؛ ظاهراً همان مبحث «معیت» زمانی موضوع حرکت دهری (جوهری) در نزد فلاسفه ایرانی مانند میرداماد و ملاصدرا بوده باشد. اما درباره اندیشه بسیار بلند خردگرایانه و اومانیستی حکیم رازی، که تنها هشتصد سال پس از وی در اروپا شعار محافل علمی و فرهنگی عصر روشنگری شد؛ بلیغ‌ترین بیانات از آن جوئل کرمر است که رازی را مشعل عقلیت اعصار دانسته، گوید مضمون «انسان کامل» در نزد وی همان است که آدمی خود (نه خدا) مرکز و محور وجود قرار می‌گیرد؛ و این اندیشه نیز یادآور جنبش روشنگری اروپایی در سده هیجدهم می‌باشد، هم از آنجا که انسان‌گرایی به معنای تصور پیشرفت علمی است، رازی تنها شخصیت مستقلی بود که در قلّه

1. *First Ency. Islam*, v. VI, 1135./ *Dicti. Scie. Biog*, 11, pp. 323-324./

معارف، ش ۴۰ (۱۳۷۶)، ص ۲۵، ۳۳-۳۴ و ۴۲.

انسان‌گرایی ایرانی فراز ایستاد، بیانیه او در این خصوص همانا یادآور «پرومته در زنجیر» آشیل است.^(۱) دکتر غلامرضا اعوانی هم درباره نگره «لذت و ألم» حکیم رازی، اظهار داشته است که بی‌شبهت به نظریات طبیعت‌گرایانه اروپایی نباشد، چنان‌که فیلسوفان بزرگی چون دکارت و اسپینوزا نیز بر آن عقیده بودند.^(۲) باری، احسان طبری گوید که بیکن و دکارت هم پس از پنج قرن (گذشته از عصر نوزایی فرهنگی ایران) در مقامی بالاتر از متفکران ما نیستند؛ افسوس که واکنش متعصبانه غزنویان و سلجوقیان در قبال آزاداندیشی دوران آل سامان و آل مأمون و سپس هجوم قبایل، روندی را که آغاز شده بود متوقف ساخت و عقیم گذاشت. عوامل اجتماعی و جغرافیایی در آسیای طی آن قرن‌ها برای نضج تمدن، چهره مساعدی نشان نداد و آنچه در آن هنگام فوت شد، اینک پس از قریب به دوازده قرن باید بازیافته شود.^(۳)

* * *

برخی اضافات بهره‌های گذشته چندان نیست که، یک باب «مستدرکات» از برای این فصل (III). مفرد سازیم، پس همان چند یادداشت کوتاه را با نشان بهره‌ها ذیلاً می‌آوریم:

۱. علم کیمیا را در میان یهودان با منشأ «زردشتی» و منابع «مجوسی» (Magie) یاد کرده‌اند، اما قوم یهود علم کیمیا را «حام» (cham) نامند، که این اسم پسر «نوح» است و حام را بانی این علم دانند، هم این‌که او را همان «زردشت» پیامبر ایرانی شناسند؛ و گویند که وی دانش مغان را در میان مصریان و قوم یهود رواج داد، همان‌طور که کلمه ایرانی «مغی» (Mageie) در معنای «کارهای مغانی» به مفهوم «جادوگری» تداول پیدا کرده، کلمه مصری «کیمیا» (chemia) در معنای «کارهای مصریایی» (= سیاهکاری) به مفهوم «سیاه‌خاکی» (کیمیاگری) رایج شده است.^(۴) شعر فارسی مصداق:

در پی «اکسیر» اعظم عمر ضایع کرده است

روی بر «خاک سیاه» که یکسر «کیمیا» ست.

۲/ب. «مانویت هندی» به تعبیر ما همان آیین «جاینی» است، که از جمله در کتاب

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۴۱۲ و ۴۴۰.

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

۳. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، ص ۱۸۹.

۴. سترالاسرار (رازی)، تعلیق دکتر شیبانی، ص ۴۶۴، ۴۸۵-۴۸۶.

«ایرنگه سوته» جاینی آمده است که «همه قدیسان و خداوندگاران گفته‌اند: انسان نباید هیچ موجود زنده‌ای را، هیچ چیزی را که جان دارد، هیچ‌گونه موجودی را بکشد یا بیازارد، و یا مورد بدرفتاری و سوء استفاده قرار دهد». پیروان این مذهب قربانی جاندار نمی‌گزارند، گوشت نمی‌خورند، هرگز شکار نمی‌کنند، و مراقب‌اند که بر حشره یا خزنده‌ای پای نگذارند. وضع چنین حکمی از لحاظ تاریخ حیات روحی و اخلاقی انسان حائز اهمیت بسیار است، لیکن باید گفت که اجرای آن کاملاً غیر عملی است.^(۱) در بیان منشأ هندی آراء حکمی و اخلاقی رازی، همین نگره‌ها را به براهمه هندوان نسبت داده‌اند، که خود رازی آنها را به اصحاب مانی نسبت می‌دهد.

۲/ج. فلسفه طبیعی قدیم یونان «مادی» بوده، کتاب «فلسفه باستان» رازی باید هم در آن باب باشد؛ و نظر به آن‌که جریانات فکری ایران پس از اسلام، ریشه‌های عمیق در ایران پیش از اسلام دارد، بسا تعالیم مانویه (گرایش رازی) هم جزو «فلسفه باستان» وی بوده است.^(۲)

۴. قاعده معروف فیض و صدور «لا یصدر عن الواحد الا الواحد» نوافلاطونی، در نزد فلاسفه مانوی‌گرای زندیق (چنان‌که در نزد حکیم رازی هم) ممتنع است.^(۳)
 ۵/ب. فرقه «دیناوریه» در کتب ملل و نحل، همانا مانویان شرقی بوده باشند.
 [Asmussen, 50].

۵/ج. حکیم سیداحمد علوی گوید که ابن‌سینا در طبیعیات الشفاء آرد که بعضی نظر داده‌اند، شکل‌های پنجگانه که در کتاب اقلیدس آمده، همان عنصرهای (چهارگانه) و فلک است که البته جسم نباشند؛ بل همانا «هیولی» مجرد از صورت‌هاست که بعضی هم (یعنی مثلاً رازی) پنجگانه‌ها را منحصر در هیولی، نفس، باری، دهر و خلاء دانسته‌اند؛ پس نفس به هیولی پیچیده از برای وقف کمالات خود بر آن، که از آمیزش آن دو گونه‌های باشندگان به حاصل آمده است. ایشان را حرانیان گویند که هم قائلند آن ماده «نور و ظلمت» است، چنان‌که ثنویان مجوسی به آن دو «بُن» قائل باشند، و عالم از آمیزش آن دو پدید گشته است.^(۴) حکیم مجریطی که غایة الحکیم وی از مصاد صابئان

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۴۱.

۲. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، ص ۳۵۵-۳۵۶.

۳. مانی و دین او، ص ۴۷۱.

۴. شرح القیسات، طبع حامد ناجی، تهران، ص ۳۲۵.

حرائی است، در صنعت طلسمات تمجید زیادی از حکیم رازی نموده، احاطه وی را بر علوم قدیمه و معارف فیلسوفانه ستوده است.^(۱) کارا دووآ (طی گفتاری) صابثان حران را دارای عقایدی از سرچشمه نوافلاطونی دانسته، از آن رو که صانع را برای جهان اثبات کرده و در کنار آن اموری روحانی نیز واسطه قرار داده، می‌گفتند که «روحانیات اسباب متوسط در آفرینش و ایجاد و گردش امور از حالی به حالی هستند، نیروی خود را از درگاه قدس الاهی کسب می‌کنند وی فیض حق را بر مخلوقات افاضه می‌نمایند، که هم مخلوقات را از مرحله آغازین آفرینش به کمال می‌رسانند».^(۲) اما بهترین شرح و توصیف از اعتقادات صابثان، در کتاب «تلییس ابلیس» ابن‌الجوزی آمده (رجوع شود به ترجمه فارسی علیرضا ذکاوتی، ص ۶۰ به بعد).

ج/۶. جمال‌الدین ففطی در شرح دهریان و طباعیان گوید که دهریون گروهی بوده‌اند در روزگارهای بسیار اقدم، که عالم را صناعی و آفریدگاری ندانسته (و) پنداشته‌اند اوضاعی که در نظر است، همیشه و همواره به نفس خویش چنین بوده و چنین خواهد بود؛ و حرکات دوریه که مشاهده می‌رود آنرا ابتدا و آغازی نبوده و نیست، انسان از نطفه (و) نطفه از انسان (هم) لم یزل و لایزال حاصل شده و می‌شود؛ چنانکه دانه از گیاه و گیاه از دانه (برآید) و مشهورترین این طایفه، ثالیس ملطی است و این گروه (و) هر که به قول ایشان قائل و رأی ایشان را متابع باشد، پس به تحقیق که ایشان همه «ز نادقه» اند. اما فرقه ثانیه که طبعیون‌اند جماعتی باشند که بحث و تفتیش ایشان از افعال و انفعالات طبایع است، و آنچه از تفاعیل آنها با دید می‌آید از حیوان و نبات (و) تفحص از خواص نبات و تشریح حیوان و ترکیب اعضاء و آنچه از اجتماع آنها حاصل آید نموده‌اند...؛ و چنان دیده که بسیاری از موجودات نزد رسیدن آنها به غایتی که قوه استمداد ایشان از طبایع مقتضی آن است (پس) به فساد خواهد انجامید؛ از این روی حکم کردند به آنکه انسان نیز مانند سایر موجودات بعد از اتمام استمداد از طبایع متفاعله فانی و فاسد می‌گردد، پس انکار کردند آخرت و وجود بعد از عدم و نشور بعد از فنا را (و) چنان دیدند که نفس به هلاکت جسد هالک است؛ و اموری که در این نشأة بر لسان انبیاء و اوصیا دعوت به آن واقع شده است، مقصود از آن حفظ سیاست اجتماعات است، تا مردم بازایستند از تطاول و تغالب و آزار یکدیگر (که) لاجرم به ضلالت افتادند و دیگران

۱. فیلسوف ری، ص ۲۶۳.

۲. دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۴، ص ۸۹.

نیز به ضلالت افکندند. پس این فرقه نیز از حکماء در عداد «زنادقه» معدودند، زیرا که اهل ایمان (هم) آنانند که حاصل باشد ایشان را ایمان به الله، به روز جزا و به بعث و نشور و جمیع آنچه کتب الهی بر لسان انبیاء و رُسل بدان ناطق است.^(۱) باید گفت که مذهب دهری به معنای «زروانی» در همان رساله پهلوی شکنندگمانیک بشرح آمده، اقسام دهریان اسلامی را هم دکتر محقق بر طبق گزارش مرزوقی، جوینی، ناصر خسرو، ابن ابی الحدید و کاتبی قزوینی، فراموده است.^(۲)

۶/د. اعتقاد به «یگانگی گوهر هستی» (= مونیسم) ماده گرایانه (= ماتریالیستی) برابر با «وحدت وجود» گرای (= پانته‌ئیسم) عرفانی است [احسان طبری] و این همان قول فریدریک انگلس درباره اصول فلسفی کارل مارکس باشد، که دکتر تقی ارازی هم بنای کتاب «عرفان و اصول مادی» خود را بر آن نهاده است.

۶/ه. پینس در بیان زوال علم اسلامی (پس از شرح اصالت آن) از جمله مباحث صرفاً متعلق به سنت‌های علمی، نمونه برجسته را حکیم ملاصدرالدین شیرازی دانسته است، که هر چند مواضع ضدّ مشائی (ارسطویی) در طبیعیات هم اختیار کرد، اما در واقع «علم طبیعی» او به یک معنا قبل از هر چیز، خود نمایش آموزه‌های گوناگون و متعارض زمانه‌اش بود؛ پس گوید این همانا دنیایی بسته است، که در آن علم تنها به قلمرو کتابها تعلق دارد.^(۳)

۷/ج. در مقدمه یکی از کتابهای دینکرد آمده است: «هنگامی که دو تن آغاز بحث کردند، تا آنجا که هیچ‌یک از دیگری چیزی نفهمید، بدانید که موضوع ایشان فلسفه است؛ اما اگر آن دو ادامه دادند، تا آنجا که هیچ‌یک حرف خودش را هم نفهمید، بدانید که موضوع متافیزیک است».^(۴) در مذهب ارسطو «طبیعت» نظامی دارد (که پیوسته همان است که بود) و این نظام، معلول به علّیت مکانیکی محض است - یعنی - اموری مانند سقوط و تراکم و کشش برای تبیین همه امور دیگر کافی است. در مذهب او خدایی جز طبیعت وجود ندارد، و با این‌که فاقد احساس و فاقد صورت است، همه کائنات را ایجاد می‌کند؛ اما صورت برخلاف رأی ارسطو غیر متحرک نیست، مبدأ و منتهای حرکت مانند

۱. تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی، ص ۷۵-۷۶.

۲. رش: فیلسوف ری، ص ۲۷۷-۲۸۲. ۳. نشریه معارف، سال ۱۴، ش ۱ (۱۳۷۶)، ص ۴۲.

4. The Dinkard, vol. X, p. 14.

خود حرکت به وجود می‌آید و از میان می‌رود. مذهب ارسطو در اواخر کار این خصوصیت را داشت، که اصحاب آن سعی در تحصیل تخصص علمی داشتند، و به نوعی از اصالت عقل - که به طور ضمنی با دین مخالف بوده است - متمایل بودند.^(۱)

۵/۷. استدراکی که از جریان تفکر مادیگرایی در اروپا می‌شود، از این قرار است که:

۱. در سده هیجدهم نگرش ماده‌گرایی مکانیکی غالب بوده، زیرا در آن زمان از میان همه علوم طبیعی تنها مکانیک (و اقسام آن) به نتیجه معین رسیده بود؛ ۲. در سده نوزدهم به نظر می‌رسد که نگرش ماده‌گرایی فیزیکی (و اقسام آن از طبیعت اشیاء گرفته تا...) غالب بوده است؛ ۳. در سده بیستم اگر درست باشد ماده‌گرایی ذری-موجی (و اقسام آن از اتم گرفته تا ذرات بنیادی...) غالب به نظر می‌رسد؛ و به لحاظ اسلوب منطقی در گونه (۱) شیوه استقراء، در گونه (۲) روش دیالکتیک، و در گونه (۳) اصول سیبرنتیک، به وجه اغلب کارآمدی داشته است.

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه ع. داوردی، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.

IV

(فصل چهارم) حکمت طبیعی

۱. طبّ و طبیعت.
۲. دانش شیمی.
۳. علوم طبیعی.
۴. ذره‌گرایی.
۵. نگره‌های طبیعی.

۱. طب و طبیعت

این‌که هم از دیرباز، در زبانهای اروپایی به مأخذ یونانی، اصطلاح «طیب» (Physician) و «طبیعت‌شناس» (Physicist) از یک ماده لغوی و در معنا از یک دانش - طبیعیات (= فیزیک / Physics) ریشه گرفته، حاکی از آن است که موضوع این دو دانش در واقع یکی است؛ محمول آن دو متفاوت است، این‌که «انسان» به مثابت مثال اعلای «طبیعت» جاندار، موضوع دانش «طب» شده است. در فارسی باستان و میانه هم واژه‌های «چیهر» و «گوهر» به معنای «طبیعت» بوده، چنان‌که «گهرک داناگان» به مفهوم کلمه یونانی «Physikoi» (= طبیعت‌شناسان) و در متون پهلوی - حسب کتب و رسالات در این باب - «بیژشکیه و چیهرشناسیه» (biziskih ut chir-snasih) همبر با یکدیگر به معنای علوم «طب و طبیعت» (= پزشکی و چیهرشناسی) تداول داشته است.^(۱)

طبیعت که در نزد ارسطو «صورت» بالفعل ماده است، یا به عبارت دیگر «طبیعت به معنای ماده و صورت» باشد؛ در کتاب «فیزیک» (۱، ۲) خود گوید که ما از طبیعت یک چیز به عنوان چیزی سخن می‌گوییم که بر اثر فرایند رشد طبع آن چیز بحاصل می‌آید؛ بدین معنا طبیعت مانند طبابت نیست که نه دال بر هنر پزشکی، بل معطوف به امر شفاست. طبابت باید از هنر پزشکی آغاز شود، نه آن‌که بدان بینجامد؛ اما بدین‌گونه هم نیست که طبیعت (به یک معنا) با طبیعت (به معنای دیگر) مرتبط است. آنچه رشد می‌کند رشدش از چیزی به چیزی است، به سوی چه رشد می‌کند؟ نه به آنچه خاستگاه آن بوده، بلکه به آنچه روند آن است؛ پس «صورت» ماده، طبیعت است.^(۲) یک چنین نگره‌ای ظاهراً ناظر به اندیشه بنیادی درمانگری در نزد آبقرط حکیم - بانی طب علمی - است، که «طبیعت (خود) نیروی شفابخش باشد».^(۳)

1. *Zoroastrian Problems...* (H, Bailey), p. 85.

۲. *الطبیعه*، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۷۹، ۸۸ و ۸۹. / *طبیعیات*، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۸۲ و ۹۸.

۳. *تاریخ علم (سارتون)*، ترجمه آرام، ص ۳۷۴.

اینک از آنجا که طبیعت‌شناسی حکیم رازی طیب، بیشتر افلاطونی مآب است – هرچند که بسیاری از آموزه‌های فیزیکی را اشتهاً به افلاطون نسبت داده‌اند (پینس) – سزااست در این خصوص هم از او در علت بروز بیماری‌ها (تیمائوس، بند ۸۲) به نقل آید که چون بدن از چهار عنصر خاک و آتش و آب و هوا ترکیب یافته است؛ اگر یکی از این عناصر برخلاف طبیعت کمتر یا بیشتر از آنچه مقتضی است، بشود یا خلاف طبیعت مکان یکی با مکان دیگری عوض شود، یا آتش و یا عنصری دیگر – که چنان‌که گفتیم هر کدام بیش از یک نوع است – چیزی که موافق طبیعت‌اش نیست به خود گیرد یا حادثه دیگری از این‌گونه پیش آید، نظم بدن آشفته می‌شود و بیماری روی می‌دهد؛ زیرا هرگاه یکی از آن عناصر برخلاف طبیعت پیدا شود یا مکان خود را تغییر دهد، این پیش آمد باعث می‌شود که آنچه خنک بود گرم شود، آنچه خشک بود مرطوب گردد و آنچه سبک بود سنگین شود، و خلاصه تمام وجود از هر نظر دگرگون گردد.^(۱)

بقراط خود در خصوص عناصر و رابطه آنها با طبیعت انسان آراء و آثاری داشته است، که جالینوس آنها را در کتابی به عنوان «الاسطقسات و طبیعة الانسان» (علی رأی بقراط) تفسیر کرده، رازی هم در جزو کتابهای طبیعی خود رساله‌ای مفرد به عنوان «فی البحث عما قیل فی کتاب الاسطقسات فی طبیعة الانسان» (= بحث درباره آنچه در کتابهای «عناصر» و «طبیعت آدمی» جالینوس گفته شده) در شرح این مسائل پرداخته است.^(۲) رازی گوشزد می‌کند که قول بقراط درباره عناصر و طبیعت انسان، با نگره کسانی که – هیولای آتش و هوا و آب و خاک و جرمهای خرد (ذرات) را تقسیم‌ناپذیر می‌دانند – منافات دارد، که اولاً ما به نقض رأی بقراط اقدام کرده‌ایم؛ و ثانیاً آنچه را که جالینوس بر طریق برهان نرفته – یاد نموده‌ایم.^(۳) جالینوس در گزینه‌ای که از کتاب «تیمائوس» افلاطون (در طبیعت‌شناسی) کرده، گوید که قصد دارم رساله‌ای به عنوان «الشرح لما فی کتاب تیمائوس من علم الطب» (= گزارش آنچه در کتاب تیمائوس درباره دانش پزشکی است) بپردازم.^(۴)

۱. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، ص ۱۹۰۶-۱۹۰۷.

۲. فهرست کتب الرازی (بیرونی)، ص ۱۱۱ / الشکوک علی جالینوس (رازی)، ص ۴۱ و ۴۲ (متن)، مقدمه (محقق)، ص ۱۲، ۳۲، ۳۵ و ۴۳.

۳. الشکوک، ص ۴۲؛ مقدمه، ۴۳ و ۴۴ / فیلسوف ری، ص ۸۸-۸۹.

۴. جوامع کتاب تیمائوس فی العلم الطبيعي (جالینوس)، طبع پاول کراوس، لندن، ۱۹۵۱، ص...

باری، پزشکی آکادمیک قدیم یا طب کلاسیک معروف به «طب بقراطی»، چنان‌که گذشت کمابیش به جالینوس هم نسبتی پیدا می‌کرد؛ اساس این طب بر عناصر اربع و طبایع چهارگانه قرار گرفته، بدین‌سان همان‌طور که فلاسفه چهار آخشیج (= عنصر، به یونانی: *أسطقس*) را که عبارتند از: آب، آتش، خاک و هوا، مقوم کائنات و آرکان طبیعت می‌دانستند؛ و موجودات را مرکب از آنها می‌پنداشتند، طبایع و امزجه اربعه آدمیان به لحاظ طب بقراطی مؤسس بر همان عنصرهای چهارگانه مشهور باشد: تری، گرمی، خشکی و سردی، چهار طبع یا خلط در تن آدمی، در واقع طبایع یا اخلاط همان عناصر مقوم مزبور است. مزاج‌های بلغمی، دموی، سوداوی و صفراوی در اجناس حیوان و نوع انسان ناشی از غلبه طبع یکی از عناصر در ترکیب مواد بدن باشد؛ چنین است اجمالاً اساس نظری «طب اخلاطی»، اما همین تناظر ترکیب طبایع، بین کائنات علوی و انسان سیفلی، خود در واقع صورت ممتل یا مماثل (*Analog*) بین عالم اکبر - یعنی - کیهان و عالم اصغر - یعنی - آدمی است.^(۱) حکیم ابوالبرکات بغدادی (م-ح ۵۷۰ هـ) که در بسیاری از مسائل با حکیم رازی هم عقیده است، در کتاب «المعتبر» (ص ۲۳۱-۲۳۲) بر آن است که هرچند علم پزشکی از تجربه‌ها و استنتاج‌های مبتنی بر اصول طبیعی نتیجه می‌شود، و اگرچه شناخت علوم و تبخّر در این زمینه بر توانایی پزشک در استدلال می‌افزاید، با این‌همه وی نیاز ندارد که به موضوعاتی چون قدیم یا حادث بودن عالم، متناهی و نامتناهی، زمان و مکان و حرکت و سکون بپردازد. شناختی چند از عناصر چهارگانه، اندک اطلاعاتی درباره نیروها و تأثیر آنها در یکدیگر، دانستن نکته‌هایی نه‌چندان دقیق و موشکافانه درباره کون و فساد و دگرگونی کمی (نمو و ذبول) و نیز دانسته‌هایی درباره خواص گیاهان و جانوران، تمامی آن چیزی است که به علم پزشکی ارتباط می‌یابد. پزشک این چیزها را به توسط حواس و تجربه خویش درمی‌یابد، درست همان‌گونه که از علم تشریح و خواص داروها آگاه می‌شود.^(۲)

پزشکان مسلمان عموماً از دو دسته بیرون نباشند، یا حکیم مثنائی‌اند که غالباً نظر به قول ارسطویی «علت غایی» در طبیعت، بدین گفته استناد می‌کنند که «طبیعت هرگز کار عبث و بیهوده نمی‌کند» (- لاشیئی فی الطبیعه معطل)، خصوصاً آنگاه که مسئله‌ای

۱. رش: فردوس الحکمه، (ابن ربین طبری)، ص ۴۸-۴۹.

۲. گفتار «س. پینس» (در معارف، ش ۴۰ / فروردین-تیر ۱۳۷۶، ص ۱۸ (ترجمه هاشمی‌پور).

زیست‌شناختی در میان باشد (بینس) و یا حکیم‌الاهی‌اند که طب را صنعتی مولود از وحی و الهام دانند،^(۱) که به قول ناصرخسرو «مر آن فعل کلیه را کز آن جوهر لطیف (صانع) بر عالم مفاض است، به نام طبیعت گفتند».^(۲) رازی با نظر هر دو دسته مخالف است، ظاهراً این دو نگرش در تحلیل نهایی به اصلی واحد برمی‌گردد؛ چه هم به قول ناصرخسرو که ارسطو در کتاب «سمع الکیان» (فیزیک) گفته «طبیعت آغاز حرکت و سکون است»^(۳)، محمد زکریای رازی این قول عقلی را نپسندیده و گفته است «اگر چنین بودی واجب آمدی که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم، و اگر از باری آمده بودی، اندر خدای طبیعت بودی، و این روا نیست؛ و پس محمد زکریای رازی را عادت آن بوده است که قولها حکما را خلاف کردست، و مقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر و حدت ادراک خویش بودست».^(۴) پیداست که رازی به سبب «گیتی‌گرایی» (= ماتریالیسم) علمی محض، بر این اعتقاد است که «جرم (هیولئی) را قوه طبیعی غیر مستفاد نباشد، مگر آن‌که بدون فتور تجزیه گردد»^(۵)، هم از این رو بخش نهم از کتاب «الجامع الحاصر» (الحاوی) خود را در اسباب طبیعی مربوط به صنعت طب مفرد ساخته، که مقصود از آن تبیین اسباب و علل به امر طبیعی است؛ چنان‌که بخش دهم کتاب را نیز به عنوان مدخل در صنعت طب، طی دو مقاله در اشیاء طبیعی و در اوائل طب بدین موضوع اختصاص داده؛ هم چنین مقاله آخر کتاب المنصوری (فی الطب) را در باب امور طبیعی نوشته است.^(۶)

دی‌بور (De Boer) نیز مخالفت رازی را با ارسطوگرایان نظر بدین قول خویش که «جسم در ذات خود حاوی مبدأ حرکت است» دانسته، که این نظریه منتج از دانش طبیعی اوست؛ و همین اندیشه نوین رازی همانند نگره لایبنتس در سده هفدهم است.^(۷) هانری کربن هم یکی از دلایل مخالفت اسماعیلیه را با رازی در این یاد کرده، که

۱. عیون الانبیاء فی طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبعه)، ص ۱۲-۱۳.

۲. زاهد المسافرین، طبع بذل الرحمان، برلین، ص ۱۷۴.

۳. الطبیعه، (ترجمه اسحاق بن حنین)، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۷۸ و ۷۹ و ۸۲۴.

۴. جامع الحکمتین، طبع کربن (و) معین، ص ۱۲۵-۱۲۶ / السیره الفلسفیه، مقدمه (محقق)، ص ۴۴.

۵. الشکوک علی جالینوس، ص ۴۱. ۶. فیلسوف ری، ص ۱۴۳.

۷. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ۱۹۵۷، ص ۱۵۰.

آنان هم مانند جابر بن حیان کیمیایی (در تقدّم روح بر ماده) طبیعت را مولود نفس یا روح می‌دانند.^(۱) به هر حال، هر کس که بر فیزیک ارسطو توضیح نوشته، مانند جالینوس و قُرفوریوس، همانا مورد نقض و ردّ محمد زکریای رازی قرار گرفته؛ از آن‌رو که برای طبیعت «علّت غائی» قائل بوده‌اند.^(۲) نباید گذشت که رازی در پاره‌ای از مسائل نظریات ارسطو را قبول داشته، چنان‌که در بعضی از مواضع «شکوک» بر جالینوس چنین نماید که ارسطو را تصدیق می‌کرده است.^(۳) اگر رازی ضمن توغّل در طب و حفظ استقلال مبانی علمی آن، در باب مسائل مربوط به طبیعت مواضع انتقادی داشته - یعنی - در کتابهای طبّی مباحث فلسفی مطرح نموده، از آن‌روست که - چنان‌که - فوقاً - در گفتاوردها از ابوالبرکات بغدادی اشارت رفته (مثل حدوث و قدم عالم، کون و فساد، هیولنی و صورت، ...) این‌گونه مطالب در آثار جالینوس آمده؛ به علاوه در آن روزگار چنین مباحث و مسائلی در میان حکیمان و طبیبان متناول و متداول بوده، به موجب اصل ارسطویی که «هیچ چیز در طبیعت عاطل نباشد»، یا به تعبیر پیامبران «هر چه خدا آفریده از روی حکمت» بوده است.^(۴)

با توجّه به رابطه عناصر طبیعی با طبیعت انسان بر حسب نظر بقراط (- مبادی و کیفیات) که گذشت جالینوس و رازی بر این قضیه تفسیر نوشته‌اند، هم این‌که نیروهای طبیعی بدن (حابله، مُنمیه، غذیه) ذاتی جسم می‌باشند، اینک چنان‌که از بعض آثار جالینوس برمی‌آید (فی انّ قوی النفس تابعه لِمزاج البدن) نیروهای روحی نیز تابع آمیغهای تن هستند.^(۵) پیشتر گذشت که رازی قائل به تقدّم روح بر ماده نبوده، طبیعت را مولود نفس یا روح نمی‌دانسته؛ و چنان‌که هم بیاید او قائل به روح «مجرد» از تن یا «نفس» مفارق از هیولنی نبوده، در خصوص آلام (خواه دردهای جسمانی یا روحانی) و نیز لذّات همانا علّت طبیعی را موجب دانسته است. بنا به مفاد قول و استفاد از نظر رازی، بر حسب گفتاوردها ناصر خسرو از کتاب «اللّذه» او (که مراد تبیین آن به آسودگی است)

۱. تاریخ فلسفه اسلامی (ترجمه مبّتری)، ص ۱۷۷.

2. *Essays Presented...* to Richard Walzer, Oxford, 1972, p. 38.

۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۴۹ / فیلسوف ری، ص ۲۹۷.

۴. رش: فیلسوف ری، ص ۳۰۳، ۳۰۶ و ۳۷۲.

۵. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۸، ۴۱ و ۷۴ / فیلسوف ری، ص ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۷ و ۳۲۱.

لذت و آلم کیفیتی است، که از تغییرات کمی عارض بر طبیعت در انسان (- خروج از طبیعت و رجوع بدان) حاصل می‌آید.^(۱) رازی گوید که افلاطون و دیگر طبیعیان بر این نظر همداستانند، که لذت رجوع به طبیعت با برآسودن از مایه آلم است.^(۲) عبارت افلاطون در تیمائوس (بند ۶۴) تقریباً همان است که رازی از (تلخیص تیمائوس) جالینوس نقل کرده است: «علت پیدایش لذت و آلم را می‌توان چنین بیان کرد: هر تأثیر شدید و ناگهانی که حالتی خلاف حالت طبیعی در ما ایجاد کند، دردناک است؛ و هر تأثیری که به همان نحو شدید و ناگهانی باشد و باعث شود که حالت طبیعی به ما بازگردد لذت‌آور است.»^(۳) ملخص کلام رازی نیز درباره حال طبیعی آن باشد که حال دیگر بدان نیامده باشد به تغییر و تأثیر، پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان، و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت.^(۴) ملاصدرا شیرازی (اسفار/ ۳۶۶) همین تعریف رازی را در خصوص لذت و آلم آورده است که «لذت عبارت از خروج از حال غیرطبیعی، و آلم عبارت از خروج از حال طبیعی است.»^(۵)

پایگاه جهانی پزشکی رازی هم به عنوان فیلسوف طبیعی، چنان است که شادروان عباس اقبال در مقام و منزلت او گفته است: «طب معدوم بود، جالینوس آن را زنده کرد؛ متفرد بود، رازی آن را جمع کرد؛ ناقص بود، ابن سینا آن را کامل کرد.»^(۶) آثار طبیعت‌شناسی حکیم رازی را در بهر پایانی این فصل از کتاب (۵. نگره‌های طبیعی) یاد خواهیم کرد، اما از شمار ۱۸۴ عنوان اثر که بیرونی در فهرست کتابهای رازی آورده / ۵۶ اثر اختصاصاً طبی است^(۷)؛ و برحسب فهرستی که ابن‌ابی‌اصیبه به دست داده، از شمار ۲۳۵ عنوان اثر حدود / ۹۰ کتاب و رساله و مقاله در باب مسائل تن پزشکی و داروشناسی است.^(۸) شاهکار فناپذیر رازی در این رشته همان کتاب عالمگیر الحاوی

۱. زادالمسافرین، ص ۲۳۱-۲۳۵. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۴۸-۱۵۴.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۱۷. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۳۷.

۳. دوره آثار افلاطون (ترجمه لطفی)، ج ۶، ص ۱۸۸۵-۱۸۸۶. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۱۳۶. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۴۰.

۴. زادالمسافرین، ص ۲۳۲-۲۳۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۵۰-۱۵۱. فیلسوف ری، ص ۲۳۸-۲۳۹.

۵. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۴۲.

۶. مجموعه مقالات اقبال آشتیانی، بخش یکم، تدوین دبیر سیاقی، ۱۳۶۹، ص ۵۱.

۷. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، ص ۵-۹. فیلسوف ری، ص ۵۷-۷۶.

۸. عیون الانباء، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۴۲۱-۴۲۷. فیلسوف ری، ص ۱۳۷-۱۵۱.

است، که «الجامع الحاضر لصناعة الطب» هم نام دارد؛ دانشنامه پزشکی بزرگی است که متضمّن اصول و فروع طبّی، از شرح علل و امراض مختلف و اسباب و علامات آنها، تداوی و علاجات و داروشناسی و هم شامل اقوال و آراء پزشکان پیش از خود (– ایرانیان و یونانیان) و جز اینهاست، معاینات بالینی و مشاهدات عینی و تجارب شخصی و ملاحظات نظری را نیز در بر دارد؛ چندانکه این اثر به سبب همین فواید و مزایا، در میان آثار طبی اسلامی دارای امتیاز و برتری ویژه‌ای است. رازی به گفته خود پانزده سال شب و روز در تألیف آن کوشیده، هم بدین کار در بینایی اش ضعف و در اندامش سستی پدید آمده؛ و در واقع اثری هم ناتمام است از آن‌رو که با درگذشت وی به پایان نیامده است.^(۱) دیگر کتاب المنصوری را در طبّ جسمانی (= تن‌پزشکی) با ترتیبی نیکو و تألیفی بهین و به آیین، در ده گفتار برای ابوصالح «منصور بن اسحاق» سامانی حاکم «ری» (بین ۲۹۰ تا ۲۹۶ ه‍.ق) تألیف نموده؛ چنانکه الطبّ الملوکی را هم برای امیرعلی بن وهسودان حاکم دیلمان نوشته، که یک پزشکی نامه شاهانه به صورت «تقسیم و تشجیر» است.^(۲)

1. GAL (Brockelman), GI, 268-69; SI, 418-19./ *A Catalogue* of A.M.M. & S. in W. H. M. L. (Eskandar), pp. 104-106./ ۳۹۰-۳۸۵. ص ۱۲۷ و ۱۴۳. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۵۷، ۱۳۷ و ۱۴۳.
۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۵./ تعلیقات چهار مقاله، ص ۳۷۷ و ۴۰۳.

۲. دانش شیمی

آن پزشک بزرگ ایرانی «چیهرشناس» (= طبیعت‌شناس) و «گُهری داناک» (= طبیعی‌دان) را «پدر شیمی» جهان یاد کرده‌اند، از آن‌رو که دانش «کیمیای» کهن را به علم «شیمی» نوین دگرگون ساخت. اما کیمیا که ابن ندیم از قول رازی درباره آن آورده است: «روا نباشد که دانش فلسفه را درست دانست و مرد دانشمند را فیلسوف شمرد، اگر دانش کیمیا در وی درست نباشد و آن‌را نداند».^(۱) ابن ابی‌اصیبه همین قول را نقل کرده و افزوده است که: «رازی در جوانی به این‌گونه دانشها عنایت داشته، و درباره آن کتابها تألیف نموده است. باید دانست که شناخت کیمیا در نزد رازی از آن‌روست، که وی در بدایت امر "زرگر" بوده، در خرید و فروش شوشه‌های طلا و نقره دست داشته، کارهای کیمیاگری مرتبط با زرگری بر روی آنها انجام می‌داده است. من این آگاهی را از یک نسخه کهن کتاب *کُنْش المَنْصُورِ* وی به دست آوردم، که نسبت شغلی خود را در تألیف آن محمدبن زکریای رازی صیرفی یاد کرده است».^(۲) ما پیشتر در بهرهای (I)، ۲/الف) این نکته را تحقیق کرده‌ایم که خانواده رازی اصلاً از «زرگران» کیمیاپیشه بوده است؛ فلذا به طور سنتی نسبت به مکاتب علوم غریبه «حرّانی» وابستگی و گرایش ویژه داشته‌اند.

مسعودی بغدادی (م ۳۴۶ ق) که با زکریای رازی همنشینی داشته، ظاهراً درباره مذاهب و دیانات قدیم با هم گفتگوها کرده‌اند، مختصری بلیغ نیز در باب کیمیا و «اکسیر» یابی و فنون زرگری نوشته؛ طی آن از جمله گوید که رازی فیلسوف ردی بر رساله «*بطل دعوی المدّعیین*» کندی فیلسوف (م-ح ۲۶۰ ق) دارد، که وی بر مدعیان این صنعت تاخته و نیرنگ و ترفندهای این جماعت را فاش ساخته؛ ولی من عقیده کندی را فاسد می‌دانم و قول رازی را ممکن شمارم، که خود در این موضوع کتابها تألیف کرده،

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۴۱۷.

۲. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۱۹-۴۲۰.

هریک از آنها را به گونه‌ای سخن در این صناعت تک‌نگاری نموده که همانا عبارتند از سنگهای کانی و چگونگی کارکردهای [فیزیکی-شیمیایی] آنها و جز اینهاست. همین محمدبن زکریای رازی که در فلسفه اولی بر نگره فیثاغوریان است، حتی آخرین کتاب در تأیید مذاهب فیثاغوری را وی (در سه مقاله) پس از سالهای ۳۱۰ ه‍.ق نوشته؛ کتابی هم در اخبار کیشهای صابئی حرانیان، شرح احوال و عقاید آنان تألیف کرده است.^(۱) پیشتر گذشت (III، ۵/ج) که صابثان یا حرانیان در شمال میانرودان برای علوم شیمیایی و طبی مدرسی ایجاد کرده، علوم کلدانی و ایرانی و مصری و هرمنسی را در آنجا تدریس می‌کردند، هم به توسط آنان علوم مزبور به علمای اسلامی منتقل شده است. هم در دوران اسلامی، در مدارس جبال (ری و همدان و اصفهان) و طبرستان و خوزستان، دانشمندان حرانی یا صابثان و نسطوریان علوم طبیعی و کیمیا تدریس می‌کردند.

رازی، چنان‌که گفته‌اند، شاگرد مکتبی طیب مسیحی (مانوی) مشهور علی بن ربین طبری بوده (صاحب فردوس الحکمه) که در علوم طبیعی ایرانی و حرانی استاد فن به شمار آمده است. سرچشمه دیگری برای علم کیمیا رازی غیر از کتابهای یونانی و سریانی - که به احتمال قوی این دو زبان را هم می‌دانسته - نظر به وجود نامهای فارسی برای مواد و ابزارها، هم این‌که به واسطه استاد مکتبی اش ابن ربین طبری از مدرسه (مکتب) های ایرانی بلخ و مرو و خوارزم و سمرقند و گندیشاپور اثر پذیرفته، همانا چنان‌که علمای فن (روسکا و پینس) هم اشاره کرده‌اند، فقط می‌تواند بازمانده علوم ایرانیان دوره ساسانی بوده باشد. چه، در نوشته‌های رازی شمار فراوانی نامهای پهلوی و فارسی یافته می‌شود، که البته در متن عربی به صورت معرب ذکر شده‌اند و گویند که در دیگر کتابها چنین نباشد؛ همین امر حاکی است که در زمان رازی قطعاً کتابهای فارسی، به زبان پهلوی، یا ترجمه عربی آنها وجود داشته که در دسترس وی بوده است. شایان توجه آن‌که هرچند بین کتابهای کیمیایی رازی و پیشینیان او شباهت‌هایی وجود دارد، ولی تفاوت زیادی بین آنها در طرز بیان و تقسیم‌بندی مطالب و ذکر اسامی هست. رازی در کتاب کیمیایی «الشواهد» خود از ۲۵ تن علمای «هرمنسی» مانند: اغاذیمون، اسطانس، انطوس، اسطوس، ماریه، اسکندر، بطروس، بالینوس، بیلوس، سرجس، افلاطون،

۱. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۲، ص ۳۹۴؛ ج ۵، ص ۱۵۹-۱۶۰. / التنبيه و الاشراف، طبع دخویه (لیدن)، ص ۱۲۲ و ۱۶۲.

هرقل، جالینوس، روسیم، سقذیس، مهرارس، ابوذوفیر، اندریا، بلاخس، ...؛ و از همعصرانش گویا «سلیم» صابئی حرّانی نام می‌برد. نظر به شباهت‌هایی که میان کیمیای رازی و جابر بن حیان صوفی وجود دارد، بعضی از دانشمندان معتقدند که شاید رازی بخشی از علوم حرّانیان را به نام «جابر» قلمداد کرده، تا مگر از شدت انتقاد معاصران خود کاسته باشد. بسا کتابهای کیمیایی که رازی به جابر بن حیان نسبت داده، کسی که او را شاگرد امام جعفر صادق(ع) می‌دانستند، تا بدین موجب از تکفیر و لعن معاصران متعصب در امان باشند. اما رازی مکتب جدیدی در علم کیمیا تأسیس کرده، که آن را می‌توان مکتب کیمیای تجربی و علمی نامید. ژولیوس روسکا دانشمند برجسته‌ای که در شناسایی کیمیا (شیمی) رازی به دنیای علم بیشتر سهم و جهد مبذول داشته، رازی را «پدر شیمی علمی» و بانی مکتب جدیدی در علم دانسته، شایان توجه و اهمیت است که قبلاً این لقب را به دانشمند بلندیایه فرانسوی لاوازیه داده بودند. به هر حال آنچه مسلم است تأثیر فرهنگ ایرانی دوران ساسانی، در پیشرفت علوم دوران اسلامی و از جمله کیمیاست، که در نتیجه موجب پیشرفت علم شیمی امروزی شده است.^(۱)

کیمیا که از فروع علم طبیعی و در جزو «علوم خفیه خمسه» قدیم بوده، ظاهراً از کلمه مصری «chemia» (= سیاهی) ریشه گرفته است، که از آن عموماً صناعت تبدیل فلزات کم‌بها به طلا تعبیر کرده‌اند، از این رو با پیشه زرگری هم ملازمت داشته است.^(۲) ابو عبدالله خوارزمی گوید که اسم «کیمیا» عربی و از «کمی-یکمی» (= پوشیده و پنهان...) فراجسته، که البته این ریشه‌شناسی درست نیست؛ و می‌افزاید که اهل فن و محققان بدان «صناعت» و علی‌الاطلاق «حکمت» نیز گویند، ابزارهای این صنعت همان اسباب و آلات معروف در پیشه زرگری است، مانند: کوره، بوتله، ماشه، و...^(۳) که جملگی پهلوی و فارسی‌الاصیل است. بنیاد اندیشگی کیمیاگران باستان چنین خلاصه می‌شود: ۱. دانستنی‌ها درباره‌ی عناصر، ۲. رابطه‌ی دائم بین جسم و روح، ۳. رابطه‌ی طبایع با عناصر، ۴. تناظر عالم صغیر (انسان) با عالم کبیر (کیهان) در خواص، ۵. اعتقاد به نرینه و

۱. مهندس حسنعلی شیبانی (در) المدخل التعليمی (رازی)، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶؛ ص ۱۱۵-۱۱۹، ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۳۷.

۲. سترالاسرار (رازی)، تعلیق دکتر شیبانی، ص ۴۸۲، ۴۸۴ و ۴۸۶.

۳. مفاتیح العلوم، طبع فان فلوتن، ص ۲۵۶.

مادینه بودن همه چیزها.^(۱) در زمان رازی یکی از مباحث مهم صنعت کیمیا، موضوع ذوب فلزات و تهیه آلیاژ آنها بوده، مبحث همیسته (آلیاژ) فلزات و ذوب آنها از سنگهای معدنی، امروزه جزو شیمی صنعتی و رشته مستقل ذوب فلزات به شمار می‌رود. «علم صنعت شریفه که آن علم انبیاء و اولیاء و خاصان حق» بوده، همین دانش «شیمی» (chemistry) امروزه است، که ریشه آن همانا در کلمه قدیمی «کیمیا» (Alchemy) می‌باشد.^(۲) «صناعت حکمت» که به قول رازی عامه آن را کیمیا خوانند، چنان‌که یاد شد «صناعة» را هم مطلق کیمیاگری و حتی صناعت الهی تعبیر کرده‌اند؛ روش‌شناسی (تجربی) آن «تدابیر» نام داشته، چنان‌که مواد شیمیایی را هم «عقاقیر» می‌گفته‌اند.* ژولیوس روسکا گوید که اصول علمی کیمیا را رازی مدون ساخته، از برای وارد کردن آن جزو علوم عقلی و تجربی گام بلند برداشته، تقسیم‌بندی مواد شیمیایی (العقاقیر)

۱. سرالاسرار (رازی)، تعلیق دکتر شیبانی، ص ۴۸۰.

2. *Islamic Science* (S.H. Nasr), London, 1976, p. 194 f.

* رازی سه شکل موجود را (جامد، مایع، گاز) اساس طبقه‌بندی مواد شیمیایی (= عقاقیر) یاد کرده، که عبارتند از: ۱. اجساد (= جامدها/فلزات)، ۲. میاه (= آبها/مایعات)، ۳. ارواح (= گازها/طیارات) و گوید: **عقاقیر**، در این صناعت (کیمیا) همان است که آنها را «اجساد» نامند و همانا از این‌رو آنها را اجساد نامیده‌اند، زیرا که عقاقیر بر دوگونه‌اند: یکی آن‌که بخار شوند و در مواجهه با آتش متصاعد شوند (= گازمانند) و دیگر آن‌که ثابت و پایدار بمانند که اهل صناعت آنها را اجساد ثابته (ثوابت) گویند از برای غلظت جسم و خاکی بودن (- جامد بودن) و «طیارات» (= پروازکننده‌ها/متصاعدات) را «ارواح خوانند از برای لطافت روح. اما، اجساد (= فلزات) همانا «خورشید (زر) و ماه (نقره) و هرمزد (قلع) و کیوان (سرب) و تیر (آهن) و ناهید (مس) است، خارصینی (آهن چینی) و قلعی (روی/روح) و سرب سیاه است، ولی خارصینی بسیار نایاب و در حکم نابود است. اما، ارواح: آتش و گریزنده (- جیوه) و زرنیخ و نوشادر، که اینها جملگی متصاعد (- پروازکننده) باشند، هرگاه که بر آتش قرار گیرند، پس از این‌رو آنها را «ارواح» نامیده‌اند، از آنها دوتا پروازکننده (متصاعد) اند و سوخته نشوند و دوتا متصاعد و محترق باشند...؛ و هر چیز متصاعد از آتش - یعنی - آنها (- مایعات) و رطوبات را «روح» نامیده‌اند؛ و هر چیز سنگین سبتر (جامد) پایدار بر آتش را «جسد» (فلز) نامیده‌اند. [المدخل التعليمی، مقدمه، ص ۶۱]. باید افزود که مواد ترکیبی شیمیایی را «موالید» گفته‌اند، در کتاب الاسرار تمام عقاقیر و موالید طبقه‌بندی شده‌اند: ۱. عقاقیر (- مواد طبیعی): خاکی، رُستنی، جانوری؛ ۲. موالید (- مواد صناعی): فلزها و غیرفلزها؛ و در مورد «میاه» (= مایعات) شمار آب‌های طبقه‌بندی‌شده به لحاظ خواص یا ترکیب معین آنها چنان‌که در کتاب الاسرار به شرح آمده - بسیار است». [کتاب الاسرار، طبع شیبانی، ص ۲۴، ۲۳۰-۲۳۱/المدخل، ص ۶۷-۶۸].

به معدنی و آلی - که هنوز هم متداول است، وضع اصطلاحات علمی و فنی و «تدابیر» عملی هم از اوست. کتاب «الاسرار» رازی نخستین سنگ بنای علم شیمی جدید بوده است، مطالب فلسفی هم که وی درباره آفرینش جهان در کتاب «علم الاهی» نوشته، امروزه جزو تئوری‌های فیزیک و دانش فیزیکوشیمی مورد بحث است.^(۱)

در فرآیند تحوّل دانشوارهٔ کیمیا به علم شیمی توسط زکریای رازی، نکته‌ای که از نظر محققان و مورّخان علم فائت گشته، همانا موضوع مفتاحی و معرفت‌شناختی نگرهٔ «ذره‌گرایی» (اتمستی) رازی است - که در بهر دیگر (پایین) بدان خواهیم پرداخت، نیز ایستار طبیعت‌شناسی اوست - که در بهر پیشین (بالا) بدان اشارت رفت. اجمالاً آن‌که اگر کیمیائیان قائل به تبدیل عناصر به یکدیگر بوده‌اند، این نگره موافق با نظر ارسطویی (مثنائی) است، که عناصر را تغییرپذیر - یعنی - قابل تبدیل به یکدیگر می‌داند.^(۲) لیکن از نظر ذره‌گرایان که عناصر غیرقابل تبدیل به یکدیگرند، و نظر رازی هم مبنی بر تبدیل‌ناپذیری آنهاست؛ همین خود یکی از علل و اسباب و بل - به نظر ما - علت تامّه در روند تحوّل کیمیای کهن به «شیمی» نوین بوده است. به تعبیر تاریخی اش «کیمیا» ارسطویی بوده، «شیمی» دموکریتی؛ و به عبارت دیگر شیمی علمی رازی مروهون نگرش ذره‌گرایی است، چنان‌که همین نظریه را بیرونی در علم «فیزیک» کاربست و بسط داد.^(۳) دکتر حسنعلی شیبانی گوید که در اروپا فرضیهٔ اتمی را دانیل سرت (Daniel Seret) به سال ۱۶۱۹، از فلاسفهٔ یونانی گرفت که بعدها «روبرت بویل» آن‌را در نظریهٔ خود راجع به عناصرها گنجانید؛ چنان‌که هر جسمی که به وسیلهٔ تجزیهٔ شیمیایی از باقی اجزاء خود جدا نشود، یک عنصر مستقل است که از «جزء» های لایتجزئی یا اتم‌ها تشکیل شده است. نظریهٔ بویل مکتب جدیدی در دانش شیمی پدید آورد، چه برخلاف کیمیای کهن قدیم که به چهار عنصر معتقد بودند، اصول تجزیهٔ مواد ملاک تشخیص عناصر دانسته شد که هم ثابت و غیرقابل تغییر یا تبدیل‌اند. با آن‌که نظریهٔ بویل با آراء کیمیایان قدیم تفاوت بین دارد، نباید گذشت که از زمان فلاسفهٔ قدیم تا زمان او، تنها رازی قائل

۱. المدخل التعليمی (رازی) تعلیقات دکتر شیبانی، ص ۵، ۴۰، ۹۵، ۹۷-۹۹ و ۱۱۲ / سرالاسرار (همو)، ۳، ۲۲، ۲۴ و ۴۷.

۲. رش: طبیعیات ارسطو، ترجمهٔ دکتر فرشاد، ص ۲۰، ۶۷ و ۲۵۸.

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۲۳۴-۲۳۷.

به اتمی بودن ماده و بقا و قدمت آن بوده است؛ و با آنکه نظریه رازی با مال بویل و با نگره نوین اتمی تفاوت دارد، لیکن به نظریات علمای شیمی و فیزیک امروزی نزدیک است.^(۱)

جمع محققان صاحب نظر در این نکته اتفاق دارند که کیمیای رازی در بنیاد و روش با کیمیای جابر بن حیان صوفی تفاوت دارد، علی‌رغم اظهار ابن ندیم (در الفهرست) که رازی با تألیفات جابری آشنا بوده، یا برخلاف مجریطی دروغین (در رتبة الحکیم) که خواسته است میان کیمیای رازی با کیمیای جابری سازش دهد؛ چنین نماید که این دو مکتب نه با هم می‌سازند، نه آنکه رازی با آثار منسوب به جابر آشنا بوده است؛ زیرا که رازی نظر به آنچه فوقاً اشاره رفت و ذیلاً هم بیاید، و برحسب آزمون‌گری‌اش در دیگر رشته‌های علمی، تمام غرایب امور «خفیه» و بیانات رمزی کیمیایی را در باب پدیده‌های طبیعی تحت مطالعه شیمی خود طرد و رفض نموده، اهتمام خویش را یکسر وقف بر رده‌بندی مواد و خواص آنها، با شرح و توصیف دقیق عینی و تجربی کرده است.^(۲) بدین سان، اگر رازی به قول ابن العبری «فَن کیمیای را به ممکن نزدیکتر می‌دانسته تا به ممتنع»^(۳)، قطعاً به سبب همین تلقی متفاوت از جابر نسبت بدان و موضع کاملاً علمی‌اش در این فن بوده است؛ فلذا نظر یکسان ابن سینا درباره عقاید کیمیای این دو صواب نباشد که گوید: «اینها همه محال است، چون آنچه خداوند با نیروی طبیعت خلق کرده، تقلید مصنوعی آن غیر ممکن است، همان‌طور که محصولات مصنوعی و علمی به هیچ وجه متعلق به طبیعت نیست».^(۴) باید گفت که رازی نه قصد «تقلید» مصنوعی در مواد طبیعی داشته، و نه معتقد به دخالت «خداوند» در فرآیند محصولات مصنوعی بوده است. اختلاف اساسی رازی طبیعی‌دان گیتی‌گرا با همه کیمیایگران جهان در همین نکته است، که ذیلاً توضیحات عالمانه در این خصوص به نقل می‌آید.

۱. المدخل التعليمی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۱۳-۱۱۴.

2. P. Kraus & S. Pines, (in) *First Encyclopaedia of Islam* (1913-1936), vol. VI, p. 1135/ S. Pines, (in) *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 324./

تاریخ فلسفه اسلامی (هانری کورین)، ص ۱۷۵ / دکتر سیدحسین نصر، (در) علم و تمدن در اسلام، ص ۲۹۲ (و) معارف اسلامی، ص ۹۵ به بعد.

۳. تاریخ مختصر الدول، ص ۱۵۸.

۴. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (دکتر سیدحسین نصر)، ص ۳۸۲.

نخست باید گفت که خواه رازی آراء جابرین حیّان را می‌شناخته یا نه، در هر حال به قول هانری کوربن، ادراک آن دو از این موضوع متفاوت بوده است؛ چه آن‌که جابر (در قول به تقدّم روح بر ماده) طبیعت را مولود نفس یا روح می‌داند، پس از این رو قائل به تأویل باطنی از برای ظواهر طبیعی است، که رازی در این دو موضوع اصلاً اعتقادی نداشت، بل مخالف هم بود که از این بابت مورد ستیزش و تازش‌های اسماعیلیان باطنی‌گرای جابری مآب شده است.^(۱) زیرا در نزد دین‌باوران و مذاهب باطنی، علوم طبیعی رابطه مستقیم با «وحی» الهی و علم «دین» دارد؛ کیمیا با «نفس» و تزکیه عرفانی هم بدان‌گونه که در مانویّت و طبّ روحانی مطرد است - مرتبط باشد. بهتر است که در این خصوص از گفتار کوتاه اما بسیار پربار استادمان (در رشته علوم و معارف اسلامی) فیلسوف علامه دکتر سیدحسین نصر - دامت افاضاته - به عنوان «از کیمیای جابری تا شیمی رازی» گفتاورد نمایم، که همانا حقیقت امر و علت اساسی تحوّل شبه‌علم کیمیا توسط رازی را به علم کاملاً اثباتی شیمی نوین مکشوف فرموده است: «این‌که - به نظر برخی - کیمیا فقط یک شیمی مقدماتی است، که در دامن زبانی پیچیده و مرموز، بعضی از قوانین علم شیمی را بیان کرده، و مسائل آن را روشن ساخته است؛ حتی اشتقاق کلمه "شیمی" را از "کیمیا" دلیلی جهت اثبات این امر می‌دانند. لیکن تحقیقات مورخان علوم و ادیان و آگاهان به علوم غریبه هم، این امر را مسجّل ساخته است که کیمیا در همه جا یک فلسفه کامل طبیعت است، که نیز به مثابه نوعی علم‌النفس از طریق رموز و تمثیلات عالم جمادی، به بیان حقایق عالم روح و رابطه بین طبیعت و عالم معنی پرداخته است. نام جابرین حیّان و زکریای رازی در تاریخ کیمیا و علم شیمی، به عنوان دو استاد در این صنعت از بیشترین شهرت در جهان اسلامی و مغرب‌زمین برخوردار است؛ هر دو را متعلّق به یک مکتب می‌دانستند، لیکن با تحقیق و تدقیق در آثار این دو، این امر آشکار شده است، که اگرچه رازی زبان کیمیای جابری را به کار برده، سروکار او با کیمیا نبوده، بلکه موضوع بحث او علم شیمی به معنای امروزی کلمه است. حتی می‌توان گفت که رازی کیمیا را به شیمی مبدّل ساخت، هرچند پس از او هم قرن‌ها صنعت کیمیا ادامه داشت، شیمی نیز در دامن کیمیا مطالعه و بررسی می‌شد؛ بنابراین شیمی رازی مستقل از کیمیا نبود.

«آنچه باعث ایجاد تغییر در صنعت کیمیا و تبدیل آن به شیمی بود، همانا اختلاف

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر مبشری، ص ۱۷۵ و ۱۷۷.

دیدگاه فلسفی (رازی) و دینی (جابر) و کیمیاگران پیشین است. رازی اصطلاحات کیمیایی جابری را در آثار خود به کار برده است، نه تنها اصطلاحات فنی مواد و جوهر، بلکه حتی نام کتابهای رازی از مجموعه جابری اخذ شده است. اما با وجود چنین تشابهات بین آثار رازی و جابر، این که دانشمندان کتب رازی را نخستین آثار در علم شیمی دانسته‌اند، همانا راجع است به توضیح و توصیف کیفیت و خواص فلزات و مواد جمادی، تقسیم بندی آنها و فعل و انفعالات شیمیایی، آلات و ادوات مختلف مورد بحث که به آسانی می‌توان مطالب آنها را به زبان علمی شیمی جدید بیان کرد. در آثار رازی به جنبه تمثیلی کیمیا و تبدیل فلزات گوناگون به طلا به عنوان یک بیان رمزی از کیمیاگری معنوی - که نفس تاریک بشری را به روح منور اهل حقیقت مبدل می‌سازد - توجهی نشده، رابطه بین عالم طبیعت و جهان معنوی - که پایه و اساس تمام جهان بینی کیمیاست - از بین رفته، تنها علمی باقی مانده است که فقط با ظواهر و واقعیت خارجی مواد و جواهر سروکار دارد، گرچه هنوز زبان و روش بیان کیمیا و برخی از افکار مربوط به آن دیده می‌شود. علت منحرف شدن رازی از مسیر فکری کیمیاگری و کیمیاگران، همان نظرگاه خاص فلسفی اوست؛ چنان که از آثار وی و اشارت معاصران و متابعان او (مانند ابوریحان بیرونی) هم برمی‌آید، رازی منکر نبوت و حتی ضرورت آن شده است؛ امری که مستلزم اعتقاد به وحی الهی می‌باشد، چیزی که در علوم غریبه و از جمله کیمیاگری بدان باور داشته‌اند (ظاهراً از آن رو که این دانشهای رازآمیز را به انبیاء الهی نسبت می‌دادند، چنان که هرمس را پیامبر علم و حکمت - یعنی - همان ادریس قرآنی می‌دانستند). پس چون تمایلات فلسفی و دینی رازی به دقت تجزیه و تحلیل شود، علت این که وی کیمیای جابری را به شیمی علمی مبدل ساخت - روشن می‌شود. در نزد دین باوران و مذاهب باطنی، علوم طبیعی رابطه مستقیم با "وحی" و علوم "دین" دارد؛ چه وحی دارای دو جنبه ظاهر و باطن است، وصول به حقیقت همانا سیر از ظاهر به باطن می‌باشد، که آن را تأویل خوانند؛ و تنها وحی می‌تواند سیر و سفر از ظاهر به باطن را ممکن سازد، آدمی را ولادتی نوین بخشد.

«کیمیا یک چنین علمی است که سعی می‌کند با استفاده از ظواهر طبیعت، مخصوصاً مواد جمادی به عنوان تمثیل و رمز - نه صرفاً یک امر ظاهری و خارجی - به عوالم برتری دست یابد. این امر به هیچ وجه تصادف نیست که جابر هم صوفی بوده (و هم شیعی مذهب) و آثار وی رابطه نزدیکی با اسماعیلیه (باطنی مذهب) پیدا کرده است. اگر

جابر به امور طبیعی علاقه‌مند بود، هیچگاه کوششی در جدا کردن ظواهر طبیعت از جنبه‌های تمثیلی آنها نکرد. "میزان" معروف جابر کوششی برای اندازه‌گیری و کمیّت بخشیدن به علوم طبیعی به معنای جدید نبود، بلکه طریقی بود که جابر با آن سعی داشت "تمایل نفس کلی" را اندازه‌گیری کند. اشتغال او به تمثیلات اعداد و حروف و پدیدارهای طبیعی، به عنوان تعینات نفس کلی و رموز خاصّ کیمیایی، همه حاکی از این است که جابر کوشش داشت روش تأویل را درباره طبیعت به کار برد، تا از این راه به درک حقیقت باطنی طبیعت نائل آید. اما رازی با انکار نبوت و تأویل، کاربست این روش را در مورد طبیعت نیز ابطال کرد؛ فلذا سرانجام توفیق یافت که کیمیا را به شیمی مبدل کند. مقصود این نیست که او دیگر اصطلاحات و مقولات کیمیایی را به کار نبرد، بلکه در دیدگاه فلسفی او دیگر جایی برای "میزانی" که بتواند تمایلات نفس کلی را اندازه‌گیری کند، و تمثیلات و رموزی که بتواند پل و برزخی بین عالم ظاهر و باطن باشد - وجود نداشت. از آن‌پس اموری طبیعی - کماکان - مورد بررسی قرار می‌گرفت، لیکن اکنون امور مزبور فقط حاکی از ظواهر طبیعت بود، نه رمزی که انسان را به باطن طبیعت راهنمایی کند. کیمیا هنوز مطالعه و دنبال می‌شد، اما دیگر کیمیای واقعی (سنتی) نبود، بلکه نطفه و هسته نخستین علم شیمی بود. بنابراین، نظریات فلسفی و دینی رازی، رابطه مستقیمی با افکار علمی او دارد، و علت اصلی تحوّل است که او در کیمیا به وجود آورد. او از یک سو به علوم - که فقط جنبه مادی اشیاء را بررسی می‌کند - خدمت کرد؛ و از سوی دیگر، برای از بین بردن نوعی دیگر از علم - که هدف آن درک معنوی امور است - قدم برداشت. در هر حال، افکار رازی یکی از بهترین نمونه‌ها و مثال‌هایی است که می‌توان در تاریخ علوم، جهت نشان دادن رابطه نزدیکی که بین افکار فلسفی و دینی وجود دارد - به دست آورد. نظر یک دانشمند درباره طبیعت هیچگاه از دیدگاه کلی او درباره واقعیت دور نیست.^(۱)

«س. پینس» زکریای رازی را با فرانسیس بیکن پدر علوم تجربی در اروپا مقایسه کرده، گوید که بحث او در ماهیت کیمیا همانند مباحث این یکی در حقیقت «جادو» است؛ و هر دو هم صرفاً در جهت فایده علمی است، رمز و رازهای نمادگرایانه و نهانی‌گری در این امر دخلی ندارد.^(۲) هم از جهت فایده علمی و تقرّب عینی نسبت

۱. معارف اسلامی (در جهان معاصر)، تهران، ۱۳۵۳، ص ۹۵-۱۰۱.

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

به‌کیمیاست که رازی - چنان‌که مشهور است - توانست مواد شیمیایی چندی از جمله الكل (الکحل) و اسید سولفوریک (زیت‌الزاج) و جز اینها را کشف کند. دانش کیمیایی رازی توسط ابوزید بلخی (این نیز همچون رازی حکیم و دانشمندی مانوی - مزدایی مشرب) به حکمای خراسان و خوارزم انتقال یافت.^(۱) رازی کتاب «سر الاسرار» خود را هم در کیمیا (که شاهکار اوست) برای یکی از شاگردانش محمد بن یونس بخاری نوشته، که ریاضی‌دان منطقی و طبیعت‌شناس بوده است.^(۲) بگذریم از این‌که کلمه «سر» در نحله‌های صوفیه و اهل علوم خفیه، دقیقاً معادل با کلمه پهلوی «راز» در میان مانویه و غنوصیه ایرانی، چه معانی مابعد طبیعی و عجیب و غریبی بدان باز بسته است؛ چنان‌که دکتر نصر می‌گوید: رازی کتاب «سر الاسرار» (کتاب الاسرار) خود را بر نام کتاب «سر الاسرار» عطارد البابلی نهاده که از نوشته‌های هر مسمی بوده است.^(۳) باید گفت که کلمه توضیحی «فی الحکمه» در عنوان همین کتاب (الاسرار) رازی افزوده است، چنان‌که رسالات کیمیایی دیگر او نیز همین وصف موضوعی متمم را دارد: *الشیبوت فی الحکمه، الکواکب السبعه فی الحکمه، السر فی الحکمه*، کتاب الی ابی القاسم بن دلف فی الحکمه، کتاب الی ابن ابی الساج فی الحکمه، کتاب الی الداعی الاطروش فی الحکمه؛ و جز اینها^(۴)، که مراد از حکمت در معنای اعم همانا «حکمت طبیعی» و به معنای اخص کلمه - چنان‌که گذشت - همانا صناعت کیمیا (شیمی) است. به‌طور کلی، «کتابهای دوازده‌گانه» کیمیاوی رازی با هفت کتاب دیگر در این «صنعت»، افزون بر آن چند اثر دیگر در این رشته، بر روی هم ۲۴ کتاب و رساله کیمیایی از وی شناخته آمده، که اینک هفت اثر از آنها موجود و سه تا مطبوع می‌باشد.^(۵) فهرست آثار کیمیایی رازی را ابوریحان بیرونی و ابن ابی اصیبعه به دست داده‌اند^(۶)، که دکتر محقق توصیف دقیق و مفید کتابشناختی هر یک از آنها را فراموده است.^(۷)

۱. المدخل التعليمی، گفتار شیبانی، ص ۱۳۲.

۲. کتاب الاسرار، طبع شیبانی، ص ۱۴. ۳. معارف اسلامی، ص ۷۳ و ۷۵.

۴. فیلسوف ری، ص ۱۴۲-۱۵۰.

۵. المدخل التعليمی، حواشی شیبانی، ص ۳-۵، ۷-۸، ۱۴، ۱۶، ۲۰-۲۲ و ۲۳.

۶. فهرست کتب الرازی، ص ۱۶-۱۷. / عیون الانباء، ص ۴۱۹-۲۰.

۷. فیلسوف ری، ص ۱۱۶-۱۲۴، ۱۳۸ و ۱۴۹-۱۵۰.

۳. علوم طبیعی

رازی به عنوان یک عالم طبیعی-طبی تقریباً در تمام اصول و فروع مربوطه صاحب نظر و اثر است. حکمای قدیم اصول طبیعی را هشت علم می دانستند، که از جمله آنها ما برحسب ملاحظات امروزی، فنّ سماع طبیعی (= کلیات فیزیک) و بحث کون و فساد (= تکامل طبیعی) را در بهر پایانی (۵. نگره های طبیعی) بررسی می کنیم؛ مابقی در این بهر طئی هفت بند به شرح می آید: تنکارشناسی، جانورشناسی، گیاهشناسی، کانی شناسی، زمین شناسی، هواشناسی، نورشناسی؛ که باید گفت در این رشته ها ما تنها می توانیم به ذکر عناوین آثار رازی، حسب استنباط موضوعی از آنها پردازیم؛ زیرا متأسفانه جز چند اثر در برخی از رشته های مزبور، چیزی بیش بر جای نمانده است، تا نگره ها و کارورزی های رازی در هر علم، اگر به تفصیل میسر نشد، باری به اجمال گزارشی فراخور آن داده شود.

در باب کلیات امر که مرتبط با طب هم باشد، رازی بخش نهم از کتاب *الحاوی* (الجامع الحاصر) را ویژه سببهای طبیعی متعلق به دانش پزشکی ساخته، که مقصودش از آن تبیین اسباب بیماریها با امر طبیعی است.^(۱) لیکن در تبیین علل پدیده های طبیعی یک کتاب مفرد ساخته، که ابن ابی اَصْبِیْعَه آنرا «فی خواص الاشیاء» (= درباره ویژگی های چیزهای طبیعی) یاد کرده^(۲)، تقریباً همان مجموعه معلوماتی است که سابق بر این «علم الاشیاء» (Knowledge of Things) می نامیدند. این کتاب که خوشبختانه وجود دارد (اما هنوز چاپ نشده) از دیرباز به عنوان کتاب *الخواص* اشتهار یافته، دانشمندان پیشین بدان استناد کرده یا از آن گفتاورد نموده و یا به تاسی از آن کتابها پرداخته اند. پاول کراوس (م ۱۹۴۴) که متن مصحح کتاب در میان اوراق بازمانده اوست، این اثر را با کتاب *الخواص* جابر بن حیان صوفی مقایسه کرده، از جمله گوید که رازی

۱. فیلسوف ری، ص ۱۲۳.

۲. عیون الانباء، ص ۴۲۳.

برخلاف وی علت و سبب خواص را نامعلوم و غیر قابل درک می‌داند.^(۱) همین‌جا بگوییم بنابر آنچه پیشتر راجع به «باطنی» گری جابر بن حیان (در کیمیا) و «عینی» گرای رازی (در شیمی) گذشت، واضح است که چون جابر پدیده‌های طبیعی را به تأویل باطنی یکسره تبیین مابعد طبیعی می‌کرده، لابد از برای هر چیزی یک رشته علل و اسباب ذهنی و خرافی بافته و پرداخته، و از این‌رو همه چیز را - به خیال خودش - معلوم و قابل درک می‌دانسته است. اما رازی که مرد علم اثباتی است، حسب اصول و طریق علمی و «عینی» خویش، نمی‌توانسته آن‌گونه خرافه‌بافی‌ها و یاوه‌گویی‌های «ذهنی» در باب خواص اشیائی - که هنوز «علل» طبیعی آنها علماً مکشوف نگشته - تحویل دوستداران علم و حقیقت دهد.

مقدمه کتاب *الخواص رازی* که پینس نقل کرده^(۲)، همان است که محمدبن سرخ نیشابوری دانشمند اسماعیلی (باطنی) در فصلی تحت عنوان «اندر معنی خاصیت‌ها»، هم درباره کتاب *الخواص رازی* آورده که چنین است: «بدانک محمدبن زکریا الرازی کتابی تصنیف کرده است اندر خاصیت چیزها، و بسیار سخن اندرو بیاورده است از قوی و ضعیف و فربیی و لاغر، و عذر آن خواسته است و گفته است که «من این سخنان را جمع کردم به حکم آنک اندرین باب خاصیت بسیار چیز را ظاهر نتوان یافتن، با آنک از وی بعضی هست که به راست مآند، و بعضی هست که خردش نپذیرد و به دروغ شمرند. ولیکن من گفتم از بهر نفع آن راست که به یقین بودم که آن راست است. و آنک دل بدو شک شد، یله نکردم و به یقین نبودم نیز بر آنک آن دروغ است؛ چه آنرا اثرها بود اندر کتب اوائل، نتوانستم دست بازداشتن اگرچه مرا معلوم نبود که راست است یا دروغ، همچنان بیاوردم». پس به آخر کتاب گوید: «حکماء طبیعی، طبیعیات را نیک شرح کرده‌اند، و اصل و علت و طبع هر چیزی بدانستند...، الا اندر خاصیت چیزی نگفتند، مگر هلیت (= بود و نبود) گفتند و کیفیت گفتند و باز نمودند، از مسبب کس را سخن نیست، و علت پدید نکردند، و دانستنی نیست - گفتا - سبب آن...».^(۳) رازی، هم در این مقدمه اظهار کرده است که بسا مورد انتقاد و سرزنش کسانی شود که حقیقت

۱. پینس (در) معارف، ش ۴۰، ص ۳۱-۳۲. / محقق (در) بیست گفتار، ص ۹۹؛ فیلسوف ری، ص ۱۳۲.

۲. معارف، ش ۴۰، ص ۳۱-۳۲. / *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 323.

۳. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۹۹-۱۰۰. / فیلسوف ری (همو)، ص ۱۳۲-۱۳۳.

پدیده‌های همانند را انکار می‌کنند؛ در واقع اینان هر پدیده‌ای را - که علت آن برای انسان نامعلوم باشد - مردود می‌شمارند، ولی از طرف دیگر با توسل به خیال‌پردازی‌های خود، چنین وانمود می‌کنند که علل مؤثر برخی پدیده‌های مقوله مورد بحث را یافته‌اند؛ مثلاً آنان اغلب سنگ آهن را می‌بینند، اما اگر کسی ادعا کند که سنگ مس را یا شیشه را هم وجود دارد، ایشان او را دروغگو می‌شمارند. پینس گوید که این طرز تلقی و فکر همانا یادآور فرانسویس بیکن است، آنگاه که درباره «جادو» به بحث می‌پردازد؛ و مبین آن است که این دو (رازی و بیکن) نسبت به همه واقعات امور درک مشترک دارند، و نظرشان این است که امور غریب و غیرقابل توضیح هم بایستی تحت مطالعه قرار گیرد، از آن رو که بسا متضمن فواید علمی بوده باشد.^(۱)

دانشمندان بسیاری از کتاب *الخواص رازی* یاد و نقل کرده‌اند، که مقدم بر ایشان همان ابوزید بلخی (سابق‌الذکر) همروزگار و همنشین با رازی است، که اصل کتاب مشهور *البدء و التاريخ* منسوب به اوست، از جمله داستان سنگ بارانزا (حجرالمطر) را به نقل آورده است.^(۲) هم چنین دیده‌ام که مسعودی و ابن فقیه (همین داستان را) ولی بخصوص ابوریحان بیرونی شاگرد مکتبی حکیم رازی، دو فقره از کتاب *الخواص* یکی در باب اجساد مومیایی مدفون در معابد / مقابر قدیم مصر، دیگر همان داستان سنگ بارانزا (در بلاد ترک و خرنج) را گفتاورد نموده است.^(۳) برای نامهای دیگران می‌توان به نوشته‌های دکتر محقق رجوع کرد^(۴)؛ اما می‌خواهم در اینجا نکته‌ای راجع به تأسی دانشمندان از رازی در تألیف نظایر کتاب *الخواص* بیفزایم، نخست همان ابوریحان بیرونی که کتاب *العجائب الطبيعية و الغرائب الصناعية* (= شگفتی‌های طبیعی و غریب صنعتی) را نوشته، گوید در این کتاب از عزایم و نیرنجات و طلسمات هم - که بسیاری از مردمان را فریفته - یاد کرده‌ایم.^(۵) باید گفت که موضوع عجایب (*mirabilia*) طبیعی یا صناعی و حیوانی یا

1. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 323./

معارف، ش ۴۰، ص ۳۲ / *تاریخ فلسفه اسلامی* (هانری کوربن)، ص ۱۷۶.
 ۲. *البدء و التاريخ* (مقدسی)، طبع کلمان هوار، ج ۴، ص ۹۴.
 ۳. *الجماهر فی الجواهر*، طبع یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷ و ۳۵۷.
 ۴. بیست گفتار، ص ۹۸-۱۰۰ / *فیلسوف ری*، ص ۱۳۱-۱۳۲.
 ۵. *الأثار الباقیه*، طبع ادکائی، ص ۲۸۶ / *کارنامه بیرونی* (پ. ادکائی)، ص ۶۸.

اجتماعی، که از دیرباز خصوصاً مطالب کتاب العجایب (= عجایب نامه) های عربی و فارسی بوده، غالباً هم به عنوان «عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات» تألیف گردیده، همانا از مقوله جهان‌شناسی (cosmology) و گیتی‌نگاری (cosmography) بوده است، که پدیده‌های طبیعی را همراه با اعتقادات مردم روزگار، در باب باشندگان زیرین و زیرین (- کائنات علوی و سفلی) شامل می‌شده؛ علاوه بر طبیعت‌شناسی متضمن مسائل انسان‌شناسی اجتماعی و قوم‌شناسی نژادی، جغرافیا و اقلیم‌شناسی، جانورشناسی و گیاه‌شناسی، زمین‌شناسی و علوم خفیه هم باشند.^(۱) بدیهی است، کتابهای خواص رازی و عجایب بیرونی، صرف نظر از «غرایب صنعتی» در آنها، آنچه در خصوص «عجایب طبیعی» باشد، همانا در موضوع کلی طبیعت‌شناسی علمی و هم از مقوله گیتی‌نگاری است.

موضوع یک کتاب رازی - که به «میزان طبیعی» مشهور شده - محل اختلاف است؛ چه آن‌که بیرونی آن را با عنوان کتاب *میخن الذهب و الفضة* (= آزمایش‌های زر و سیم) در جزو آثار «کیمیایی» فهرست کرده^(۲)، ابن ابی اصیبعه آن را با عنوان کتاب *فی محنة الذهب و الفضة و المیزان الطبيعي* (= درباره آزمایش زر و سیم و ترازوی طبیعی) در غیر کتابهای کیمیایی یاد نموده است.^(۳) رازی خود این کتاب را پس از خواندن کتاب *التدابیر کیمیایی* سفارش کرده، که با خواندن آن معرفتی حقیقی از امتحان زر و سیم و بازشناختن آن از اجساد دیگر به دست می‌آید.^(۴) آنگاه عبدالرحمان خازنی (م ۵۲۵ ق) از این کتاب به عنوان *میزان طبیعی* در جزو آثار حکیمان و دانشمندانی - که در باب *میزان الحکمه* یا «ترازوی آبی» ارشمیدسی صاحب‌نظرند - یاد کرده (در جزو «دوازده کتاب کیمیایی» رازی) و گوید که وی آن را در روزگار سامانیان نوشته، بعدها در زمان دیلمیان ابن‌العمید و ابن‌سینا و بیرونی در آن نگریسته‌اند. سپس در *میزان آبی* که رازی در کتاب *میزان طبیعی* یاد کرده، نیز در نسبت میان فلزات و جواهر به لحاظ حجم از آن گفتاورد نموده، باب سوم از مقاله چهارم کتاب را (در سه فصل) به شرح «میزان طبیعی» رازی و عمل بدان

۱. رش: تاریخنگاران ایران (ب. اذکائی)، ص ۲۷، ۲۸۳-۲۸۶.

۲. فهرست کتب الرازی (ش ۱۶۱) ص ۱۶. / فیلسوف ری، ص ۱۱۹.

۳. عیون الانباء، ص ۴۲۳. / فیلسوف ری، ص ۱۴۲ (ش ۹۳).

۴. المدخل التعليمی، طبع شیبانی، ص ۶۶. / فیلسوف ری، ص ۱۱۹.

که خلاف عمل ارشمیدس می‌باشد. و به تفسیر قول مانالائوس در این خصوص پرداخته است.^(۱) از این رو پاول کراوس این اثر را در "فیزیک-مکانیک" دانسته^(۲)، ما دقیق‌تر آن را در دانش "چگال‌سنجی" (Densitometry) برمی‌شمیریم؛ و می‌افزاییم که به جز عبدالرحمان خازنی دو تن دیگر از حکمای طبیعی ایران - یعنی - ابوریحان بیرونی و عمر خیام نیشابوری در "میزان حکمت" خود، یا آزمایش‌های چگال‌سنجی "زر و سیم" و جز اینها مرهون دانش پسر زکریای رازی‌اند.

الف. تنکارشناسی:

علم وظایف الاعضاء (Physiology) که مربوط به طب جسمانی (= تن‌پزشکی) و مرادف با علم تشریح/کالبدشناسی (Anatomy) و جنبه عملی آن «جراحی» (= کارد پزشکی) است. اطباء طبیعی دان قدیم از این دانش با اصطلاح «منافع الاعضاء» و از نظر تشریحی به عنوان «هیئة/فی هیئة» تعبیر می‌کرده‌اند. در ترجمه عربی آثار جالینوس همین اصطلاحات به کار رفته، که رازی هم رسالات «منافع الاعضاء» (= کارکردهای اندامها) و «حركة العضل» (= جنبش عضلات) را از او یاد کرده است.^(۳) اما کتب و رسائل رازی در این رشته عبارتند از: ۱. فی ان للانسان خالقاً متقناً حکیماً، و فیه دلائل من التشریح و منافع الاعضاء، تدل علی ان خلق الانسان لایمکن ان یقع بالاتفاق (= درباره آن‌که آدمی را آفریننده‌ای استوارکار و داناست، و در آن رهنمون‌ها به کالبدشناسی و کارکردهای اندامهاست، راهبر به این است که آفرینش انسان نباید از روی اتفاق رخ داده باشد)؛ ۲. فی منافع الاعضاء (= درباره کارکردهای اندامها)؛ ۳. فی التشریح و منافع الاعضاء (= در کالبدشناسی و کارکردهای اندامها) که بخش هشتم از کتاب الجامع الحاصر (الحاوی) است؛ ۴. فی هیئة الکبد (= درباره سازند جگر)؛ ۵. فی هیئة القلب (= درباره سازند قلب)؛ ۶. فی هیئة المفاصل (= درباره سازند پیوندگاه‌ها/بندها)؛ ۷. فی هیئة الصماخ (= درباره سازند سوراخ گوش)؛ ۸. فی هیئة العین (= درباره سازند

۱. میزان الحکمه، چاپ حیدرآباد الدکن، ۱۳۵۹ ق، ص ۷، ۱۲، ۵۶، ۸۳-۸۷. / ترجمه فارسی (طبع مدرس رضوی)، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۹، ۸۸ و ۹۰.

2. *First Encyclopaedia of Islam*, vol, VI, p. 1135.

۳. فیلسوف ری، ص ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۶۱ و ۳۶۸.

چشم)؛ ۹. فی معرفة تطريف الاجفان /مقالة فی المنفعة فی اطراف الاجفان دائماً (=) در شناخت بهم زدن پلکهای چشم /گفتار درباره کارکرد بهم زدن پیوسته پلکهای چشم)؛ ۱۰. فی هیئة الانثیین (= درباره سازند دوخایه مرد)؛ ۱۱. فی الشعر (= درباره موی)؛ ۱۲. فی شرف العین (= در برتری چشم) و چند کتاب یا رساله دیگر در عمل جراحی (= کارد پزشکی) و شکسته بندی؛ ۱۳. کتاب جمع فیہ الاعمال بالحديد و الجبر (= کتابی که در آن چگونگی به کار بردن ابزار آهنین و شکسته بندی را جمع کرده است)؛ ۱۴. فی الجبر و کیف یسکن المہ و ما علامۃ الحرّ فیہ و البرد (= درباره شکسته بندی و چگونه درد آن آرام می شود و نشانه گرما و سرما در آن چیست) که گفتار هفتم کتاب المنصوری هم درباره گزینه مطالب راجع به فن شکسته بندی و زخم ها و ریش هاست. رازی در کتاب «محنة الطیب» (= آزمایش پزشک) مواردی از استعمال ابزار آهنین را در معالجه یاد کرده می گوید پزشک ماهر آن است که بتواند در این موارد حتی الامکان با دارو به دفع بیماری بپردازد، ۱۵. فی العلة التي صار مبتری من البدن لا یلتصق به، وإن کان صغیراً و یلصق به من الجراحات العظيمة القدر غیر المبتثرة ما هو اعظم من ذلك کثیراً (= درباره علت آن چیزی که از بدن جدا شد دیگر به آن نمی پیوندد، و اگر کوچک باشد و ریش و زخم های بزرگ جدایی ناپذیر بدان پیوندد همانا بسیار بزرگ تر از آن است)؛ ۱۶. مقالة فی علاج العین بالحديد (= گفتار درباره درمان چشم با ابزار آهنی) و برخی دیگر.^(۱)

ب). جانورشناسی:

رسالة «فی علة خلق السباع و الهوام» (= در علت آفرینش درندگان و خرفستران) که تنها در جزو آثار تخمینی او یاد شده، معلوم هم نیست که جانورشناسی به معنای خاص بوده است.

ج). گیاهشناسی:

علم النبات (Botany) از آن رو که مفردات دواهای طبی قدیم غالباً همان گیاهان دارویی بوده (= عقاقیر)، طبعاً دانش گیاهشناسی رازی هم مقصور بر شناخت گیاه داروها و تألیف کتب آدویه (= داروهای اصلی) و ابدال (= داروهای مشابه) گشته، که به آنها «قربادین» (= دارونامه) یا «الصیدله» (= داروشناسی) می گفتند. هفت اثر مستقل

۱. رش: فیلسوف ری، ص ۷۱ و ۷۲، ۸۷ و ۸۸، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۰-۱۴۵، ۱۴۹ و ۱۵۱.

در این رشته از رازی مشهور است: ۱. *القرابادین الکبیر* (= دارونامه بزرگ)؛ ۲. *القرابادین الصغیر* (= دارونامه کوچک)؛ ۳. *صیدلة الطب* (= داروشناسی پزشکی) که الصیدنه هم گویند (شاید از آن رو به معنای «پیلهور» آمده که داروفروشی هم می‌کرده‌اند) و ابوریحان بیرونی کتاب *الصیدنه فی الطب* خود را بر نام همین کتاب رازی نهاده است^(۱)؛ ۴. *الأبدال/مقالة فی ابدال الادویة المستعملة فی الطب و العلاج و قوانینها و جهة استعمالها* (= گفتار در باب بدلهای داروهای کارآمد در پزشکی و درمان و آیینها و جهت استعمال آنها) که هم بیرونی در تألیف *الصیدنه* خود این اثر رازی را مأخذ گرفته (اما آن را کافی ندانسته) و رازی خود گفته است که قول در ابدال از اجزاء مهم علم پزشکی است؛ زیرا هر دارویی به آسانی به دست نمی‌آید و اگر این بدلهای (= داروهای مشابه) نبود، پزشک از صناعت خود چندان بهره نمی‌برد^(۲)؛ ۵. *الادویة المسهلة الموجودة فی کل مکان* (= داروهای آسان‌یافتی که در هر جا موجود است) و رازی در این اثر تحت تأثیر کتاب جالینوس به همین نام بوده است؛ ۶. گفتارهای *قرابادین* (فی *الادویة المركبة* فیه ذکر ما یحتاج الیه منها) *الادویة* (فی ما یحتاج الیه من الطب فی سحق الادویة و احراقها و تصعیداتها و غسلها و استخراج قواها و حفظها و مقدار بقاء قوّة کل دواء منها و ما اشبه ذلك)، *الصیدله* (فی صفة الادویة و الوانها و طعومها و روائحها و معادنها و جیدها و ردیثها و نحو ذلك من علل الصیدله) و *الأبدال* (بذکر ما ینوب عن کل دواء أو غذا اذا لم یوجد) بخشهای سوم و چهارم و پنجم و ششم کتاب *الجامع الحاصر (الحاوی)* است^(۳)؛ ۷. *بشقشماهی* (= شرح اسماء) که باید گفت این کلمه (*بشقشماهی*) *سُریانی* بر واژه‌نامه‌ها و فرهنگهای دارویی اطلاق می‌شده، حسب آن‌که لغات آن به چهار یا پنج زبان یا بیشتر باشد، آنها را «چهار نام، شش نام» و جز اینها نیز می‌گفته‌اند.^(۴) این فرهنگ دارویی رازی اولاً بخش هفتم از کتاب *الجامع الحاصر (الحاوی)* او یاد شده، ثانیاً چنان‌که از عنوان برمی‌آید (تفسیر الاسماء و الاوزان و المکابیل التي للعقاقیر و تسمية الاعضاء و الادواء بالیونانیة و السریانیة و الفارسیة و الهندیة و العربیة علی سبیل الکتب المسماة بشقشماهی) پنج‌زبانه یا «پنج نام» باشد.^(۵)

۱. *الصیدنه فی الطب*، طبع دکتر زریاب‌خویی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۲ و ۱۸.

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۱۰۲. ۳. *عیون الانباء*، ص ۴۲۴.

۴. *الصیدنه فی الطب* (بیرونی)، مقدمه (دکتر زریاب)، ص ۴۶-۴۷.

۵. رش: *فیلسوف ری*، ص ۶۶-۶۸، ۷۱، ۱۴۳ و ۱۵۱.

د. کانی‌شناسی:

علم المعادن (mineralogy) که باید دانست اهتمام رازی به لحاظ «نظر» و «اثر» در این رشته، همانا از جهت «عمل» در کیمیا بوده است؛ چنان‌که پینس گوید اشتغال و عنایت وی به کیمیا در علاقه‌مندی او به علم نزدیک بدان - یعنی - معرفت خواص سنگها و مواد معدنی مختلف باشد؛ اگرچه فیلسوفان ارسطویی این‌گونه دانش را یکسره ردّ نمی‌کردند، اما قدر و منزلت چندانی هم برای آن قائل نبودند؛ شاید از آن‌رو که مجموعه‌ای در هم و برهم از اطلاعات گوناگون بود، و به پدیده‌های غریبی مربوط می‌شد که برخی از آنها ماهیتی ساحرانه داشت و علل آن نامعلوم بود. اما رازی به جمع‌آوری صرف داده‌های تجربی ارج بسیار می‌نهاد، گرایش او به این رشته در مقدمه کتاب الخواص (پیشگفته) آمده است^(۱): ۱. کتاب الحجر/ کتاب الاحجار، یبیین فیه الايضاح عن الشیء الذی یکون فی هذا العمل (= سنگ‌نامه که در آن چیزهایی روشن می‌شود که به کار کیمیا می‌آید). رازی گفته است پس از کتاب «اثبات الصناعه» بایستی «کتاب الحجر» خوانده شود، که در آن هر چیزی یافت می‌شود. پاول کراوس عبارتی از یک کتاب خطی نقل کرده، که در آن نشان داده می‌شود رازی در تألیف این اثر از کتاب «الارکان» جابر بن حیان متأثر شده است.^(۲) ۲. علل المعادن و هو المدخل البرهانی (= علت‌های کانی‌ها و آن درآمدی برهانی است) که نیز رازی در آغاز «المدخل التعليمی» خود گوید «جوینده کیمیا باید پس از آموختن مدخل تعلیمی، نظر به مدخل برهانی افکند که ما آنرا علل معادن نامیده‌ایم، تا آن‌که معرفت درستی نسبت به تکوین ارواح و اجساد و حجاره و معادن به دست آورد» (مقدمه). ابو عبدالله خوارزمی هم گفته است دانشمندانی که به تقسیم علوم پرداخته‌اند، صناعت کیمیا را از آن‌رو که درباره کانی‌ها گفتگو می‌کند جزو علوم طبیعی به شمار آورده‌اند.^(۳) بیرونی ظاهراً هم از کتاب الحجر و هم از کتاب العلیل رازی، در مواضع مختلف از کتاب الجماهر خود، از جمله در شرح «زمره» سبز - که در کانه‌های مس یافت شود، درباره «بُسد» و توده‌های «مرجان» زیردریایی، درباره «دهنج» (- لاجورد)، درباره «سنگ پادزهر» و «خار صینی» نقل کرده است.^(۴) ۳. الحجر الاصفر (= سنگ زرد) که در جزو کتابهای کیمیایی یاد شده است.^(۵)

۱. گفتار (در) معارف، ش ۴۰ / فروردین - تیر ۱۳۷۶، ص ۳۱.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۱۷. ۳. مفاتیح العلوم، طبع فان فلوتن، ص ۱۳۳.

۴. الجماهر فی الجواهر، چاپ تهران، ص ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۱۴، ۳۲۴، ۴۲۳ و ۴۲۴ ح.

۵. عیون الانباء، ص ۴۲۲.

۴. الطین المتقل فی ان (له) منافع فیہا لابی حازم القاضی (= گفتار درباره گلی که از آن نقل سازند و منافع در آن هست، آنرا برای ابو حازم قاضی نوشته است) که همانا «گل نیشابوری» یا «گل خراسانی» باشد، دارای خاصیت طبی بوده و امروزه هم گویا معمول است. همه محققان معاصر در ماهیت «گل» مزبور و معنای صفت «متقل» (= نقل شده) در اشتباه بودند، تا آنکه استاد دکتر محقق در گفتار پژوهشی پرباری به عنوان «تجدید نظر در نام یکی از کتابهای رازی»، حقیقت امر این ماده کانی-خاکی و خواص طبی آنرا مکشوف ساخت^(۱)؛ ۵. محن الذهب والفضه (= آزمایشهای زر و سیم) که ما پیشتر به شرح آن همچون یک اثر «چگال سنجی» از رازی پرداختیم، ذکر مجدد آن در اینجا مواد «زر و سیم» باشد که موهم به موضوع کانی هاست.

ه. زمین شناسی:

(geology): ۱. فی البحث عن الارض اهی حجرية اوطينية /رسالة یبحث فیها عن الارض الطبيعية طین هی ام حجر داخل سمع الکیان (= در بحث از زمین که آیا از سنگ است یا خاک / رساله ای که در آن از زمین طبیعی گفتگو می کند آیا خاکی یا سنگی است که در موضوع فیزیک می باشد)؛ ۲. فی ان مرکز الارض ینبوع البرد (= در این که مرکز زمین منبع سرماست) و گوید که جالینوس می پنداشت که زمین رکن سرد است، بنابراین لازم آمد بر او که بپذیرد مطلقاً زمین سرد است، و چیزی که به طور مطلق سرد باشد چنان است که سردتر از آن نباشد، پس لازم آید که زمین از یخ سردتر باشد، و این خلاف حس است، پس در گشودن این شک سخن بسیار بایسته باشد، که اینک ما برای آن مقاله ای مفرد ساخته ایم.^(۲) ۳. فی انه لا یتصور لمن لم یرتض بالبرهان ان الارض کرية و الناس حوالیها (= در این که برای آن کس که برهان نمی پذیرد، قابل تصور نیست این مسئله که زمین کروی است و مردمان در اطراف آن هستند) اگرچه پیداست این اثر در جزو «نجومیات» رازی بوده باشد.^(۳)

و. هواشناسی:

(Meteorology) که نخستین بار حکیم بقراط (ح ۴۶۰- ح ۳۷۰ ق م) کتاب «هوا و آب

۱. رش: بیست گفتار، ص ۱۷۳-۱۸۸. ۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۵۱، س ۱۰.

۳. رش: فیلسوف ری، ص ۸۴، ۸۶ و ۹۵ / فهرست (بیرونی)، ص ۱۲.

و مکان» را درباره آب و هواشناسی پزشکی در ادب جهانی پدید آورد، و در آن از تأثیر وضع جغرافیایی و آب و هوا در سلامتی و اخلاق و مسائل مردم‌شناسی سخن گفت. این کتاب را جالینوس تفسیر کرده (۳ مقاله) و حنین بن اسحاق عبادی (۲ مقاله) آن را از یونانی به عربی ترجمه کرده، آنگاه حَبِيش بن حسن اعسم (سده ۳ ق) بر آن تفسیری نوشته؛ و ثابت بن قُرَّة حِرَّانِی (م ۲۸۸ ق) هم گزیده‌ای (- جوامع) از آن فراهم ساخته است.^(۱) بی‌گمان، رازی در رساله‌های «آب و هواشناسی» خود، هم از کتاب بقراط و هم از تفسیر جالینوس متأثر بوده است: ۱. فی الازمنه و الاهویه (= در زمانها و هواها) که در جزو شکوک با اشاره به کتاب جالینوس (به همین عنوان) مبنی بر آن‌که برخی از طبایع حالشان در تابستان بهتر است، گوید که لزوماً ما عزم کرده‌ایم درباره زمانها و هواها و نیز «ابیدیمیا» (= بیماریهای واگیری) در کتابی به تفصیل بحث کنیم^(۲)؛ ۲. فی جو الاسراب (= درباره هوای نقاط زیرزمینی) که این اثر رازی موضوعاً مرتبط است با همان رساله «فی ان مرکز الارض ینبوع البرد» (ش ۲ زمین‌شناسی) پیشگفته، این‌که جالینوس می‌پنداشته مرکز زمین سردگاه است؛ و این‌که گفته نقاط زیرزمینی در زمستان و بهار گرم‌تر است، گوید ما طی مقاله‌ای مفرد بیان کرده‌ایم حرارتی که در زمستان در آب چشمه‌ها و هوای نقاط گود حس می‌کنیم، از این‌روی نیست که آنها ذاتاً در زمستان گرم‌تر هستند از تابستان، بلکه ما به جهت سردی بدنمان آنها را گرم‌تر حس می‌کنیم^(۳)؛ ۳. فی الرد علی حسین التمار علی جو الاسراب (= در ردّ بر حسین تمار در مسئله هوای نقاط زیرزمینی) که ابوبکر حسین تمار طبیب دهری (کسی که «طب روحانی» رازی را هم نقض کرده) رساله «جو الاسراب» (ش ۲) را هم ردّ کرده، پس رازی این رساله را ردّ بر ردّ او نوشته؛ چنان‌که بیرونی گوید: «میان ابوبکر رازی و ابوبکر تمار درباره گرمای هوای زیرزمین‌ها و آب چاه‌ها در زمستان و سردی آنها در تابستان، سؤالها و جوابها و مطالبات و مناقضات رخ داده، که جوینده را بر حق مطلب واقف و قانع می‌سازد».^(۴) ۴. فی العلة التي صار الخريف ممرضا / مقالة في العلة التي لها صار الخريف ممرضا و الربيع بالضدّ

۱. رش: پزشکی در ایران باستان (پ. اذکائی)، مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۸، ص ۴۰۰-۴۰۱.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۴۲ م، ۷۴/ فیلسوف ری، ص ۸۸ و ۳۲۰.

۳. بیست گفتار، ص ۹۸/ الشکوک، ص ۴۴ م، ۷۰.

۴. الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ص ۳۱۶/ فیلسوف ری، ص ۸۷.

على أنّ الشمس في هذين الزمانين في مدار واحد، صنفها لبعض الكتاب (= در علت آن که پاییز بیماری آور است / گفتاری در علت این که پاییز موجب بیماری شود و بهار برخلاف آن باشد، در حالی که خورشید در این دو زمان در مداری یگانه است؛ و این را برای یکی از دبیران نوشته) که هم نظر به قول جالینوس «انقلاب اوقات سال موجب بیماری هاست»، ضمن شکوک بر او در این خصوص بحث نموده است^(۱)؛ ۵. فی العلة التي تحدث الورم و الزكام في رؤوس الناس وقت الورد / فی العلة التي لها صار يحدث للونم في رؤوس بعض الناس شبيهاً بالزكام / فی الزكام و النزله و امتلاء الرأس و منع النزلة الى الصدر و الريح التي تسد المنخرين و منع التنفس بهما (یک کتاب و دو مقاله) که پیداست درباره حساسیت های فصلی و بیماریها بر اثر تغییر آب و هواست (بدین مفاد) در بیان علت حدوث ورم و زکام در سرهای مردم به هنگام گل سرخ (و) علت آن که در سرهای برخی از مردم چیزی مانند زکام پدید می آید (و) در باب زکام و نزله و پُر شدن سر و منع ریزش نزله به سینه و بادی که سوراخ های بینی را می بندد و از تنفس با آنها مانع می شود؛ ۶. فی النزلة التي كانت تعترى ابازيد وقت الورد / فی العلة التي من اجلها يعرض الزكام لابي زيد البلخي في فصل الربيع عند شمة الورد (همانند: ش ۵) که درباره علت حساسیت (نزله) دوست دانشمندش «ابوزید بلخی» مشهور است، هنگامی که در فصل بهار بر اثر بوییدن گل سرخ بدان دچار می شود، ۷. فی العلة التي لها يدفع الحرّ مرة بالتكشيف و مرة بالتدثر (= در علت آن که گرما گاهی با برهنه شدن و گاهی با پوشیده شدن بر طرف می گردد) و رساله ای هم در باب تشنگی و افزونی گرماست.^(۲)

ز. نورشناسی:

مناظر / علم مناظر (Optics) که فیزیک نور هم گویند، از لحاظ احساس بصری قدیماً «ابصار» هم گفته اند. نظر دموکریتوس آبدرایی از حکمای قدیم طبیعی درباره ابصار این بود، هوایی که در فاصله بین چشم ما و شیئی مرئی قرار دارد، تحت تأثیر چیزی که از این هر دو صادر می شود انقباض می یابد؛ و بدین سبب قابل آن می شود که تأثیری را که دریافت داشته است، به مردمک چشم منتقل سازد تا انعکاس شیئی در آن

۱. فیلسوف ری، ص ۷۵، ۱۳۸ و ۳۲۳. / الشکوک، ص ۷۳.

۲. رش: فیلسوف ری، ص ۷۳، ۷۶، ۱۴۶، ۱۴۹ و ۱۵۱.

حادث گردد.^(۱) پژوهش حکیم رازی در این مسئله از دو جهت فیزیکی و طبّی است، که افزون بر آنچه در مجموعه *الحاوی* درباره تشریح چشم و وظیفه هریک از اجزای آن آمده، دو رساله مستقل در این موضوع داشته: ۱. *فی کیفیه الابصار*، یبیین فيه انّ الابصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين، و ينقض فيه أشکالاً من کتاب اقلیدس فی المناظر (= در چگونگی دیدن، که در آن بیان می‌کند «دیدن» بر اثر پرتوی نباشد که از چشم بیرون می‌آید، و در آن شکل‌هایی از کتاب «مناظر» اقلیدس را نقض می‌کند) و نیز در کتاب «شکوک» قول جالینوس را در کتاب «البرهان و منافع الاعضاء» او در این خصوص رد کرده است. باید گفت که آموزه‌های جالینوس درباره «ابصار» و نیز «اصغاء» با مشاهدات و تجارب او بسیار مفصل است، چندان که رودلف زیگل یک کتاب در این خصوص نوشته که متضمن نظریات حکمای طبیعی قدیم تا زمان جالینوس هم می‌باشد.^(۲) آنگاه فخرالدین رازی [المباحث، ۳۰۹/۱] عقیده جالینوس و زکریای رازی را درباره ابصار یا وجود شعاع نور در چشم به تفصیل بیان کرده است^(۳)؛ گویند که رازی در نگره ابصار با ابن هیثم بصری هم‌عقیده بوده، که همین با عقیده امروز نیز موافقت دارد؛ ۲. *فی العلة التي لها يضيق النظر في النور و يتسع في الظلمة* (= در علت آن‌که دیده در برابر نور تنگ و در تاریکی گشاده می‌گردد) که نیز در شکوک خود بر جالینوس در مسئله ابصار به این موضوع اشاره کرده است^(۴)؛ ۳. کتاب *الی علی بن وهبان فيه باب واحد فی الشمس* (= نامه‌ای به علی بن وهبان که در آن یک باب درباره خورشید هست) اگرچه در جزو کتابهای کیمیایی یادشده^(۵)، دور نیست که درباره گوهر و پرتو آفتاب باشد.

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه علیمراد داوودی، ص ۹۹.

2. Rudolph E. Siegel, *Galen on Sense Perception*, New York, 1970.

۳. *الشکوک علی جالینوس*، ص ۱۳-۱۴؛ مقدمه، ص ۷۱-۷۲. *فیلسوف ری*، ص ۹۷-۹۸، ۱۳۸ و ۳۲۰.

۴. *فیلسوف ری*، ص ۹۸، ۱۴۵ و ۳۲۳. *الشکوک*، ص ۱۲.

۵. *عیون الانبیاء*، ص ۴۲۶.

۴. ذره‌گرایی

روش نوین در طبیعت‌پژوهی عصر جدید (با انقلاب علمی سده‌های ۱۶ و ۱۷ در اروپا) مبتنی بر اصولی بود، که اسحاق نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷ م) آنها را بدین‌گونه بیان کرده است: ۱. اعتقاد به اتمیسم و وجود خلاء، این‌که جهان مادی از ذرات تجزیه‌ناپذیری ساخته شده، که در خلاء نامتناهی بر طبق قوانین معینی حرکت می‌کنند؛ فضا فی‌نفسه تهی است و بر اجسام مقدّم است، ۲. اعتقاد به زمان مطلق، که مستقل از حرکت و مقدّم بر آن است؛ و همه حرکات نسبت به آن سنجیده می‌شوند، ۳. تصوّر مکانیکی از حرکت، این‌که معنایی جز جایجایی ذرات (اتم‌ها) در فضا ندارد؛ همه تغییرات دیگر باید مآلاً به حرکت مکانیکی تأویل و تحویل شوند، ۴. مبتنی بودن علم بر مشاهده و تجربه، ۵. لزوم استفاده از ریاضیات در بررسی طبیعت، این‌که نتایج مشاهدات و تجارب باید در قالب روابط ریاضی بیان شود، کتاب طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده؛ فضا مرکب از نقاط و زمان و حرکت مرکب از آنات است، ۶. اعتقاد به وجود بی‌نهایت کوچک بالفعل، این‌که هر کمیت متصلی مجموع بی‌نهایت جزء «بی‌نهایت کوچک» است، و بررسی این کمیات مآلاً به بررسی این اجزاء منتهی می‌شود.

«نکته مهم از لحاظ تاریخ علم این است که هیچ‌یک از این اصول به‌کلی تازه نبود؛ این اصول به صورتی خام‌تر و ساده‌تر در یونان قدیم بیان شده بود. اتمیسم یونانی بر پذیرش خلاء و اتمها استوار بود، ریاضیات فیثاغورسی در پی آن بود که کمیات متصل را به نحوی به کمیات منفصل (اعداد) تبدیل و تأویل کند، قرائنی حاکی از آن است که برخی از متفکران یونانی حرکت را مرکب از اجزاء می‌دانسته‌اند، برخی از مورخان علم و فلسفه، حکمت عددی فیثاغورسی را هم مستلزم نوعی اتمیسم شمرده‌اند، حتی جهان‌شناسی افلاطون را در تیمائوس کوششی برای جمع میان اتمیسم و ریاضیات دانسته‌اند. اما تحوّل مهم‌تر همانا ظهور فلسفه ارسطو بود، که با نقد کوبنده‌ای از آراء اتمیست‌ها و فیثاغوریان و نیز اغلب فیلسوفان طبیعت‌شناس پیش از سقراط همراه بود.

ارسطو ترکیب اجسام از اجزاء لایتجزئی (= ذرات) را رد کرد و جسم را ذاتاً پیوسته دانست، هم‌چنین خلاء را منکر شد و هرگونه بی‌نهایت بالفعل را رد کرد. برخی از مورخان علم و فلسفه به ناسازگاری ذاتی علم ارسطویی با علم جدید اشاره کرده‌اند، روی آوردن بنیانگذاران علم جدید را به مفاهیم غیرارسطویی نه یک تصادف تاریخی، بلکه ضرورت ذاتی علم جدید دانسته‌اند.^(۱)

الف. اتمیسم یونانی:

چنین نماید که فلسفه طبیعی در میان فلاسفه ماقبل سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق م) از عنصرهای اصلی (اربعه) به طرف «خرد» شدن جوهر آنها سیر نموده؛ چنان‌که پس از امپدوکلس / انبازقلس اگریگتیمی (ح ۴۹۳- ح ۴۴۳ ق م) چهار عنصری، اناکساگوراس / انکساگورس کلازومنسی (ح ۵۰۰-۴۲۸ ق م) نظریه «بذر» (تخمه) ها را پیش آورد، و دموکریتوس / ذیمقراطیس آبدرایی (۴۶۰-۳۷۰ ق م) نگره اجزاء صغار (ذرات) را مطرح کرد. اینان در یک چیز اشتراک عقیده داشتند، این‌که «چیزی از هیچ به وجود نمی‌آید» («عدم» ممتنع است) و تنها چیزی که هست، ترکیبات مختلفی است که از تعداد کثیری اجرام صغار (corpuscules) حاصل می‌شود، که هرکدام از آنها غیرمتحرک و دارای خواص پایدار است. امپدوکلس که قول به عناصر چهارگانه یا اصول اشیاء (آتش، هوا، آب، خاک) را تقریر کرده، همه چیز را ناشی از اجتماع آنها - با اختلاف مقادیر - و یا افتراق آنها دانسته است؛ منتها باید گفت که موضوع «اجتماع و افتراق» همانا پیشتر، از طرف هراکلیتوس افسوسی (ح ۵۳۵-۴۷۵ ق م) ضمن نظریه مشهور «آتش کیهانی» او، به عبارت «راه بالا» (شعله‌وری) یا تجمع و «راه پایین» (خاموشی) یا تفرق مطرح شده است. اما «بذر» های اناکساگوراس که شامل همه چهار عنصر امپدوکلس می‌شود، وجود هر شیئی از آنها به گونه امتزاج و هم به طریق اجتماع و افتراق می‌باشد (این‌که هر شیئی حاوی تعداد نامتناهی از بذرهاست) همان است که ارسطو آنرا اشیاء متشاکل (Homéoméries) یا اجزاء متجانس (Homogénes) نامیده و این نام برای آنها متداول شده است. بدین‌سان وی آراء قدیم ملطی را در جهان‌شناسی

۱. حسین معصومی همدانی (گفتار) در معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۰۸-۲۰۹. / بوریحان بیرونی، ص ۱۲۹-۱۳۰.

به تعبیری جدید تقریر نمود، این‌که شیئی نامتناهی با امتزاجی «بی‌نهایت» بزرگ، همه‌چیز با هم در آن است که به سبب خردی از یکدیگر جدا نمی‌تواند شد؛ و لذا شرح تکوین عالم (cosmogonie) بیان سیر تاریخی افتراق پیوسته‌ای است، که طی آن اجزای عالم از یکدیگر جدا می‌شود. اما نیروی جنبانگر و جداگر تخمه‌های گوناگون آفرینش - که به طور نامتناهی به «اجزاء» کوچکتر تقسیم‌پذیر (= تومه) اند - در نظر اناکساگوراس مبدأ نظام عالم است که همانا «عقل» می‌باشد.^(۱)

بدین‌سان، در برابر فلاسفه «وحدت» گرای یونان، نگره «کثرت» گرای انکساگوراس که «تخمه‌های نخستین» را یکان‌های آغازین وجود می‌دانست، بیان نظری ذره‌گرایی را تشکیل می‌داد، این‌که جهان از ذرات مادی تقسیم‌ناپذیر بی‌شماری تکوین یافته، به طوری که آن ذرات هر آنچه «هست» را پدید می‌آورند، و در درون هر چیزی که «نیست» (- خلاء) حرکت می‌کنند. ذره‌گرایان عقیده داشتند که همه پدیدارهای جهان، از تعامل و تصادف و از اجتماع و افتراق اتمهای مختلف حادث می‌گردد؛ و بدین‌سان کثرت عددی فیثاغوری در اندیشه ایشان با کثرت مادی تمانل پیدا کرده، جهان باشنده در نظر آنان سرشار از پدیده‌های مادی جلوه‌گر می‌شود. اما پدر «اتمیسیم» در جهان، دموکریتوس، مکتبی را که لوکیپوس / لوسیپوس / Lucippus ملطی (ح ۴۳۰ ق م) مستفید از تعالیم «زنون» الثایی بنیان کرده بود، ادامه داد و با قبول فرضیه اتمها و اصلاح آن روح علمی ایونیا را به اوج خود رساند. نظریه اتمی او پایه و اساس ماتریالیسم بعدی تا عصر حاضر گردید، اصحاب ذره این نظریه را برای تبیین تجربه آدمی از کون و فساد و حرکت اشیاء و کثرت آنها به کار می‌بردند؛ و این برخلاف الثائیان، با وضع وجود خلاء (یک لاجود [عدم] که به اندازه «وجود» هستی دارد) می‌بود. هم «وجود» و هم «خلاء» (لاوجود) علل مادی تمام اشیاء موجود است. وجود یکی نیست، بلکه شامل اتمهای نامرئی و «خرد» با تعداد و اشکال بی‌نهایت است، که تقسیم‌ناپذیرند؛ آنها به هم فشرده و پُرند، زیرا خلای در درون آنها نیست. آنها در خلاء حرکت می‌کنند، و با پیوستن به یکدیگر پیدایش و تکون می‌یابند؛ و با جدا شدن از یکدیگر فساد و تغیر می‌پذیرند. آنها با یکدیگر مختلفند نه در کیفیت، بلکه در شکل و ترتیب و وضع مکانی (و بنا بر

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه فارسی، ص ۷۳، ۸۴، ۹۰ و ۹۱ / تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۱۹.

استنباط ارسطو در وزن هم) و این اختلافات عهده‌دار تمام اختلاف‌های کیفی در اشیاء اند. کُل وجود نامتناهی است، قسمتی از آن پُر از اتم‌هاست و قسمتی خلاء است؛ تعداد زیادی از ذره‌ها با اشکال مختلف در خلاء نامتناهی حرکت می‌کنند. در اجسام مرکب، جسم سبک‌تر آن است که خلاء بیشتر را در بر دارد، سنگین‌تر آن است که حاوی خلاء کمتر است. نفس شامل اتم‌های مدور است که در بدن گسترده‌اند.^(۱)

دموکریتوس که حدود سال ۴۲۰ ق.م حوزة خود را تأسیس کرد، آراء وی در طبیعت نخستین نگره‌هاست که به صراحت مبتنی بر قبول اجرام صغار است. برحسب این مذهب توده‌ای نامتناهی که بذره‌های تمام عوالم در آن به یکدیگر آمیخته شده‌اند، از تعداد بی‌شماری اجرام صغار فراهم آمده، که غیرقابل رؤیت و تقسیم - یعنی - اجزاء لایتجزئی (Atomes) اند، همان «ملاء تام» است که ازلی و پایدار باشد. دموکریتوس این صورت‌های ثابت را به لفظ «ایده» (Eidos / idée / idea) (= مثال) یا همان «مُثَل» نامید، که پس از وی افلاطون نیز آنها را همچون ذوات ازلی به همان نام (- اعیان ثابت) یاد کرد. ترکیبات متعددی که از اجزاء واحد حاصل می‌شود، اختلاف آنها تنها در ترتیب اجزاء نسبت به یکدیگر است. مجموعه اجزاء هم متحرک به حرکت گردبادی است، که اجزاء گران‌تر در مرکز و اجزاء سبک‌تر به سوی خلاء خارج گرد می‌آید (انفصال اجرام نامتناهی مستلزم خلاء است) و لذا نخستین اجتماع ذرات به شکل کروی پدیدار می‌شود^(۲). نگرش اپیکوروس (۳۴۲-۲۷۱ ق.م) هم در ذره‌گرایی از آن‌رو محلّ عنایت شده است، که قائل بود عالم تنها به طریق «تصادف» از اتم‌ها در وجود آمده است. به نظر ارسطو (در متافیزیک) اتم‌های دموکریتوس همچون «نقطه» ریاضی بدون ابعادند، که چون بخش ناپذیرند و دارای «وضع» اند، امتدادی نداشته و اگر تکوین پیدا کنند، تنها کمیّت باقی بماند و آنها به خود متحرک‌اند^(۳). ارسطو در «فیزیک» خود (کتاب سوم، باب ۴) در بحث از وجود نامتناهی گوید حکمائی تعداد عناصر را محدود کرده‌اند، اما انکساگوراس و دموکریتوس تعداد آنها را محدود ننموده، گویند که نامتناهی از طریق مجاورت پیوسته است؛ و بنا به نظر دموکریتوس مرکب از اجزاء متجانسی است، که

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م.م. شریف). ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه ع. داوودی، ص ۹۷ و ۹۸.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۴۹۹-۵۰۰، ۵۱۵ و ۵۱۶.

به نظر انکساگوراس مرکب از تخمه جرم اشکال اتمی می باشد. به علاوه، وی بر اساس این مشاهده که هر چیزی از هر چیزی برمی آید، به این نظر رسیده است که اجزاء هر ترکیبی خود مرکبی شبیه به ترکیب کلی است. بنا بر آن که برای آغاز هستی باید مبدائی باشد، دموکریتوس اظهار می دارد که یک عنصر از عنصر دیگر بر نمی خیزد؛ با این وصف به نظر او نیز جسمی همگانی منبع تمام چیزهایی است، که از جزئی به جزء دیگر در اندازه و در شکل متفاوت باشد. آنگاه در خصوص حرکت تصادفی اجزاء لایتجزی (کتاب ۵، باب ۱) گوید «موجودیت» بدون اجزاء شیء - که از لحاظ کمیت تجزیه ناپذیر باشد - فقط حرکت آن اتفاقی است. (معتقدان به وجود «خلاء») بر این عقیده اند که جواهر اولیه دستخوش حرکات دیگر نمی باشند [یعنی همان حرکت اولیه تکافو از علت کند] اگرچه اشیاء مرکب از این جواهر دچار حرکات دیگر نیز می شوند. آنان اظهار می دارند که فرایندهای افزایش و کاهش اثرات ترکیب و تجزیه اتم هایند. مطلب در مورد کسانی که عقیده دارند کون (گیسیس) و فساد (فتورا) یک شیء، محصول اجتماع و پیوستگی (سونکریسیس) یا افتراق و پراکندگی (دیاکریسیس) است، نیز چنین است؛ زیرا به نظر آنان به سبب ترکیب و تجزیه است که مکان اشیاء در سیستم هایشان معین می گردد.^(۱)

نگره اتمی افلاطون که ضمن جهان شناسی طبیعی وی در تیمائوس مطرح شده، با تأثر از آراء پیشینیان خود مانند فیثاغورس (که تحت تأثیر حکمت اشراق خردمندان ایران باستان بودند) پس از آن که دموکریتوس «بذر» های انکساگوراسی را به ذرات کوچکتری منقسم دانست، که حد نهایی غیرقابل تقسیم آنها (جزء لایتجزی) «اتم» نامیده شد، افلاطون برای اتم های عناصر قائل به ابعاد و یا اشکال هندسی، مبتنی بر شکل های اساسی فیثاغورسی گردید، که با عناصر چهارگانه امپدوکلس (اباذقلس) پیوند می یابد، همان که کثرت هندسی را با اتمیسم مادی گرد آورده است. فقراتی که اینک ما از افلاطون به نقل می آوریم، نظر به آن که مأخذ زکریای رازی در افلاطون گرایی همانا جوامع کتاب تیمائوس (در علم طبیعی) از جالینوس می باشد، که حنین بن اسحاق عبادی اخراج و به عربی ترجمه کرده، لذا ما نیز از همین مأخذ گفتاورد می نماییم، منجمله این که بین

۱. طبیعیات (ارسطو) ترجمه مهدی فرشاد، ص ۱۱۱-۱۱۲، ۲۲۴ و ۲۹۴/الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۰۵.

«جوهر» که با عقل فهمیده شود و «جسم نیست»، و جوهر حسی که حسب عادت آنرا «وجود» می‌نامد نه جوهر، فرق نگذاشته است. آنگاه «نفس» را که در آن جوهر تقسیم‌ناپذیر است، پیوسته باقی بر یک حال نهاده؛ اما آنچه در اجسام تقسیم می‌شود، در آن طبیعت جوهر پیوسته باقی به یک حال نهاده؛ و از طبیعت جوهر دیگر - یعنی - به قول خود «چیزی که تقسیم نشود» (معقولات، و به قولش «چیزی که تقسیم شود» در اجسام) حرکت غریزی که در ماده است؛ و همان‌که درباره آن گوید که در آن ازلیت هست.

«جوهر به لحاظ منطقی تجزیه‌پذیر باشد (اما) در ذات خود تجزیه‌پذیر نیست؛ و منطقی آنرا از جهت کمیّت و جرم (شخص) تجزیه نماید، هر جزء از اجزاء کمیّت و جرم (شخص) از جهت جوهر همانا کلی لایتجزئی است، مانند «کل» اول است که پیش از تجزیه است، مگر آن‌که مقدار و شکل و کلی همان دو چیز است که تجزیه بر آنها واقع شود؛ پس منطقی از لحاظ کلیّه و شکل تجزیه نماید، نه از لحاظ جوهر. جزء لایتجزئی که گروهی آنرا تا بی‌نهایت متجزئی دانند، و این غلط است؛ زیرا که جزء البته لایتجزئی است، وگرنه «جزء» نیست؛ پس اگر گویند که متجزئی است، و جزء غیر از جزء بی‌نهایت است، پس اجزاء غیر از جرم‌هاست، و این باطل است؛ زیرا در آن جرم‌ها را باطل کرده‌اند. اما کسانی که گویند جزء لایتجزئی است، همانا درست گفته‌اند؛ زیرا که جزء نهایت جزئی غیرمتجزئی است، از این‌رو که آن جزء است. و اگر مراد تجزئی جسم تا بی‌نهایت باشد، پس جسم تا بی‌نهایت تجزئی پذیرد از جهتی و از جهتی متناهی است. اما از جهت فعل همانا تا بی‌نهایت تجزئی پذیرد، و اما از جهت حس البته متناهی است. منتها عقل نیز شیئی را تجزیه نماید تا به بسیط آن برگردد، و این امر نه با تقسیم باشد. پس آنگاه که افلاطون بدین قول بیان کرد، که هر یک از اشیاء موجود نوعی معقول است؛ سپس انواع آتش و آب و خاک و هوا را تقسیم نماید، و گوید که نوع آتش همانا شکل ناری [مثلاً] و نوع خاک شکل مکعب و نوع آب شکل بیست قاعده‌ای و نوع هوا همان شکلی است که هشتاد قاعده است؛ سپس گوید صورت دیگری هست که عالم را جمله نهاده، و به شکل دوازده قاعده اشاره کند...»^(۱).

۱. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۸۸، ۹۱، ۹۹-۱۰۰، ۲۶۱ و ۲۶۲.

ب. هندی و ایرانی:

مکتب ذره‌گرایی هندی را نیز به عنوان یکی از سرچشمه‌های این نگرش در نزد فیلسوفان و دانشمندان اسلامی یاد کرده‌اند، چنان‌که ولفسن منشأ بعضی نظریات متکلمان معتزلی را مؤسس بر اندیشه «وایسویکا» (وای ششیکه) هندی دانسته، در مورد تصوّر اتمهای «بدون ابعاد» همین فلسفه هندی را یاد نموده، می‌افزاید که نه تنها منشأ نظریه ذریگری در فلسفه اسلامی همانا ذریگری هندی است، بلکه حتی به طور قاطع گفته‌اند که ریشه ذریگری یونانی نیز در همان باشد. لیکن پینس که تشخیصی درست‌تر دارد، منشأ ذریگری اسلامی را یونان می‌شناسد، منتها بعضی از عناصر آن و از جمله تصوّر ذرات بدون ابعاد را در آن برخاسته از ذریگری هندی می‌داند^(۱). باید گفت که نگرش ذره‌گرایی هندی در اصل هندوایرانی (آریایی) خود، با نگرش ایرانی که بعداً یاد خواهد شد - وجه مشترک اعتقادی داشته است. مکتب هندی «وای ششیکه» (= کثرت‌گرایی) که اصول آن مشتمل بر ۵۵۰ عبارت موجز (- کلمات قصار) یا «سوتره» می‌باشد، مقولات آن نیز پنجگانه‌هاست؛ ۱: جوهر، کیفیت، عمل، کلیت و جزئیت؛ ۲: خاک، آب، باد، ائیر، مکان و زمان. در کتاب چهارم است که از نظریه ذره لایتجزی (= پارامانو) و ماهیت جسم و قابل رؤیت بودن کیفیت سخن می‌رود. «وای ششیکه» اصولاً یک نظام فلسفی ثنوی است، از آن‌روی که دو اصل نفس و ذره را قدیم و ابدی می‌شناسد... (الخ).^(۲)

پینس که تشابه میان مذهب ذره متکلمان اسلامی و اتمیسم یونانی را فقط یک تشابه اسمی می‌داند، هرچند گوید به اتمیسم اپیکوروس نزدیکتر است تا دموکریتوس، تأثیر مکاتب فلسفی هندی را محتمل می‌شمارد؛ و «اوتو پرتسل» در رساله ضمیمه کتاب وی (مذهب الذره عند المسلمین) نیز درباره خاستگاه‌های اعتقاد به جزء لایتجزی در میان مسلمانان و به ویژه مکتب هندی تحقیق کرده است.^(۳) منتها ولفسن می‌گوید که باز جای

۱. فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۹۸ و ۵۰۷.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹.

3. *Beitrag Zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, pp. 49-123. مذهب الذره عند المسلمین (و علاقه مذاهب یونان و الهنود)، نقله محمد عبدالهادی ابوزیاده، القا، ۱۳۶۵ ق/

۱۹۴۶ م، ص ۱۰۶-۱۱۲ و ۱۳۱-۱۴۷.

این پرسش باقی است، که آیا تصوّر بدون ابعاد بودن اتمها نیز از جمله همان عناصر هندی است یا چنین نیست؛ زیرا بدون ابعاد بودن اتمها متناقض با چیزی است که در ذریگری یونانی تعلیم می‌شده است^(۱).

اما هیچ‌کس تاکنون درباره‌ی خاستگاه ایرانی ذره‌گرایی چیزی نگفته (طبق معمول شرق‌شناسان که تمام آراء فلسفی و نتایج فکری، حتی نظریات کلام اسلامی را نیز مانند ولفسن و جز او، عمدتاً به سرچشمه‌های یونانی و مسیحی می‌پیوندند و می‌رسانند). صرف‌نظر از این‌که فیثاغورس (که گفته‌اند شاگرد زردشت ایرانی بوده) سخت از اعتقادات جهان‌شناختی و فلسفی ایرانیان باستان تأثر یافته، و نگره‌های او در آراء ذریگری متفکران یونان پیش از سقراط دخیل و مؤثر گشته؛ ظاهراً نگرش ذره‌ای حکیمان ایران باستان بایستی در زمینه‌ی دانش کیمیای ایشان پی‌جویی شود (همان‌طور که ذریگری حکیم رازی در کیمیا و شیمی او ریشه دارد) که سیمای برجسته و پرآوازه در این رشته، چنان‌که پیشتر (III ۱) یاد شد، همان حکیم اسطانس (Ostans) مغ بزرگ ایرانی می‌باشد، که دموکریتوس آبدرایبی در کتاب «فیزیکی» خود، اصول علمی «طبیعت غالب» را از وی به نقل آورده است. چنین نماید که نگرش ذره‌ای ایرانی در متن نظریه‌ی عناصر (أسطقسات) که فلسفه‌ی امیدوکلس / انباذقلس ایرانی‌مآب بر آن شالوده یافته، با نگره «بذر» (تخمه) های آفرینش اناکساگوراس / انکساگورس (پیشگفته) همانند و همسنج و از یک مأخذ بوده باشد، هم‌و که عنصرها را خود مرکب یا آمیزه‌ای از «تخمه» ها به نسبت‌های معین می‌دانست. اما فرایند آفرینشی تخمه‌ها (= اسپرماتای) انکساگوراس در نظریه «کمون و ظهور» او بررسی می‌شود، که البته چنین اصطلاحات (کمون و ظهور) بین فلاسفه‌ی طبیعی دیگر یونان مشترک بوده (معادل با اصطلاحات «امکان» و «فعلیت» ارسطو) ولی قابل توجه آن‌که به طور مشخص آنها را یک دانشمند مغ ایرانی تبار، بانی نظام «گنوستیکی» رواقی و مسیحی - یعنی - سیمون مجوسی (سده یکم میلادی) به کار برده است.

داستان سیمون مزدائی (مغ) و نفاذ عقاید و تأثیر قوی و عجیب آن در کلیسا و کلام مسیحی و نهضت نوافلاطونی مفصل است^(۲)، ولی نگره «کمون» فراجسته از نظریه

۱. فلسفه علم کلام، ص ۵۰۷ و ۵۰۸.

۲. اجمالاً به گفتار این نویسنده با عنوان «خاستگاه ایرانی کلمه حق» (در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۸۹ و ۱۰۴ رجوع شود.

رواقی «کلمه نطفه‌ای» است، که گونه‌ای قدرت مؤکد نهانی باشد؛ و این آموزه سیمون (حسب تعالیم زردشتی-هراکلیتی) که «آتش» اصل همه چیز است، و آن را دو طبیعت باشد: یکی پنهان (به یونانی: کریپتوس) [کامن] و دیگری آشکار (به یونانی: فایزون) [ظاهر] چنان‌که «جزء‌های پنهان در اجزاء آشکار آتش وجود داشته، و جزء‌های آشکار آتش از اجزاء پنهان به وجود آمده‌اند» (همان فرایند «قوت» و «فعل» ارسطو) و این‌که آتش نخستین بذر (تخمه) همه افراد بشری است (کمون) پس در همه ادوار آفرینشی جهان پدیدار خواهد شد (ظهور) اگرچه لفظ «بذر»‌های (اسپرماتای) اناکساگوراس را با لفظ «بذر» (اسپرما) رواقیان یکی شمرده‌اند، مع‌هذا نظریه کمون در نزد فلاسفه پیش از سقراطی هم یافت می‌شود، و هم بسا که این نگره در جزو عناصر رواقی به نظام معتزلی (مزدایی مآب) رسیده باشد.^(۱) محض مزید اطلاع عرض می‌کنم که مفاد نظریه کمون و ظهور در نزد متکلمان اسلامی با اصطلاحات دیگری مانند «مقتضی» و «مخصص» بیان شده، که تقریباً برابر با مفهوم جدید «تضمن مقصود/ غائیت» (purposiveness) در علم الحیات امروزی می‌باشد.

اینک اگر درست باشد که سیمون مجوسی این نظریه را مبنی بر نگره آتش از متون مزدیسنايي (زردشتی) برگرفته (که چنین هم هست) در این صورت تمام نظام ذره‌گرایی انکساگورسی مبتنی بر یک اصل معانی ایرانی خواهد بود. ما این را می‌دانستیم و در مورد حکیم دموکریتوس (ذیمقراطیس) مکرر کرده‌ایم، اما به تحقیق اکنون خواهیم دید که سرچشمه این نوع جهان‌شناسی طبیعی، همانا «دامدات نسک» اوستایی است. لیکن پیشتر سزااست که مختصری در معانی «تخمه» بررسی شود، این‌که به معنای «بذر، نوع، تیره، نژاد و تبار، نسل و ذریه، نطفه»؛ و در فارسی باستان «تاوما / tauma»، اوستایی «taoxman»، پهلوی «توخم / توخمه»، ارمنی «توهم / تهم / tohm»؛ و در هندی باستان «توکمن / tokman» (= رویش و جوشش، شاخه نورسته / جوانه زدن) و در گردی «توم / tom» گویند^(۲). یوندهشن ایرانی (بخش ۲، ۱۷) درباره آفرینش مادی، از «آتش-تخمه» یاد کرده، که تخمه مردمان و گوسپندان (= جانوران) از همان باشد؛ سپس گوید (۲۲/۲) که از روشنی و سبزی آسمان «نطفه» مردمان و گاوان آفریده شد، زیرا این دو نطفه را که

۱. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۵۴۸، ۵۵۰ و ۵۵۱.

2. *Grundriss der Neupersischen Etymologie* (P. Horn), Strassburg, 1893, p. 84.

«آتش تخمه» اند، نه «آب تخمه»، در تن گاو کیومرث بداد تا افزایش یافتن مردمان و گوسفندان (جانوران) از آن باشد^(۱). در اوستای موجود (تیریشیت و رشنیشیت) و خُرده اوستا (سی روزه بزرگ) تخمه‌های عناصر آب و خاک و گیاه و جانور به اجرام سماوی منسوب شده است^(۲)، که گویا دلایل احکام نجومی بر آنها مترتب باشد، ظاهراً معبر از این که «تخمه» ها در تمامی اجزاء عالم جایگیر است.

چنین است بنیاد نگره «آتش» هراکلیتی و «تخمه» های انکساغوری، که مبنای نظری همان «اتم» های عناصر یا «جزء» های لایتجزای ذیمقراطیس و افلاطون باشد (فیما نُقِل و یُقاس). اما منبع اصلی بوندهشن پهلوی همانا «دامدات نسک» اوستایی بوده است، به معنای «کتاب آفریدگان / جانداران»، نسک چهارم اوستای کهن از دفترهای گمشده (در ۳۲ فصل) که آن را نسک غربی (مادی) مغانی دانسته‌اند، دستکم مربوط به سده پنجم (ق. م) که به نظر ما اصل آن بایستی مقدم‌تر بوده باشد؛ متضمن الاهیات علمی و مسائل معادشناسی هم بوده است. دامدات نسک همانا بنمایه علمی و مبنای نظری هستی‌شناسی و دانش پزشکی ایران می‌باشد، که اولاً رساله تئوریک هفتگان (Hebdomadon) ابقرط حکیم یونانی (ح ۴۶۰-۳۷۰ ق. م) یکسره بر اصول و مبانی آن تأسیس شده (در جهان‌شناسی، طبیعت‌شناسی و پزشکی، حدود / ۴۲۰ ق. م) و ثانیاً به خصوص فصول مربوطه در کتاب بوندهشن پهلوی و مطالب کتاب چهارم دینکرد هم بر آن شالوده یافته است.^(۳)

تأیید این نظر همانا اسطوره مانوی در این خصوص باشد، که به قول ویدنگرن یک ربط غربیی با هستی میان «اجزاء» نور و «تخمه» ها دارد؛ این که مکاتب طبّی یونانی عقیده داشتند که تخمه‌های صادر از تیره پشت، عبارتند از جریان آتش «پنثوما» (Pneuma) که این نظریه طبّی ریشه در فرهنگ هندوایرانی دارد. عالی‌ترین عنصر در این نگره، همانا «آتش» در تن آدمی است. انسان یک جهان کهن از کل عالم است، که مرکب از عناصر آتش، هوا، آب و خاک می‌باشد. روح (نفس) یک بازدم آتشین یا به تعبیر «سیسرو» جان آتشین دم بوده، تخمه‌ها به مثابت گونه‌ای آتشین از ماده (گوهر) مطمح نظر شده است. یک چنین نظریات که مانی آن را از منابع ایرانی گرفته، و در منابع هلنیستی هم

۱. بندهشن (فرنیخ دادگی)، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۹ و ۴۱.

۲. اوستا (گزارش دوستخواه)، ص ۳۲۵، ۳۳۰، ۴۰۲، ۴۰۳ و ۶۳۴.

۳. رش: پزشکی در ایران باستان (ب. اذکائی)، ۱۳۷۸، ص ۳۴۱-۳۴۲.

مطرح بوده، غنوصیه حرّان - که با نظریه طّبی کاملاً سر و کار داشته‌اند - نیز با آن‌ها آشنا بوده‌اند؛ باید گفت که به طور کلی در میانرودان هم، میان پزشکان ایرانی و هندی تداول داشته است.^(۱) بدین سان، نگره «تخمه» های عناصر یا ذرات بنیادین ایرانی، از سه راه به دوران اسلامی رسیده است: ۱. طریق مستقیم مزدیسنايي با متون اوستایی یا پهلوی (زند) ها و پازندهای آنها، ۲. طریق مع‌الواسطه مانوی با متون سُرّیانی یا منابع حرّانی، ۳. طریق غیرمستقیم با متون غنوصی یا نوافلاطونی و ترجمه‌های سُرّیانی و عربی آثار حکمای رواقی، که در مورد زکریای رازی توان گفت که وی از هر سه راه بدین نگره و سایر آموزه‌های طبیعی و فلسفی ایرانیان باستان فرارس شده است.

ج. اتمیسم کلامی

باری، ذره‌گرایی حکمای طبیعی در نزد متکلمان اسلامی، داستانی بس دراز و تاریخ مفصّلی پیدا کرده است؛ اجمالاً تلقّی یا تقرّب این دو دسته از متفکران دینی و غیردینی نسبت به این امر، چنان‌که ابن‌خلدون می‌گوید از این قرار است: «متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش، برای اثبات وجود باری و صفات او به کائنات و احوال آن استدلال می‌کردند؛ و استدلال ایشان اغلب چنین بوده، از طرف دیگر فیلسوف هم در طبیعیات درباره جسم طبیعی می‌اندیشید که قسمتی از این کائنات است؛ ولی نظر او در این باره مخالف نظر متکلمان بود، چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون می‌نگرد، و متکلم در آن از حیث دلالت آن بر فاعل می‌اندیشد».^(۲) به عبارت دیگر، این دو درباره جسم با هدف‌های متفاوت سخن می‌گویند؛ هدف فیلسوفان تأسیس علمی درباره اجسام است، اما متکلمان قصدشان صرفاً برای اثبات نیاز عالم به خالق است. اعتقاد متکلمان در مورد جزء لایتجزئی هم ضرورتاً با انکار علم طبیعی ملازمت دارد، زیرا قوام علم طبیعی فیلسوفان در اعتقاد به طبایع و صورت‌هاست؛ و آنچه در نظام ایشان طبایع و صورت‌ها برعهده دارند، در نظر متکلمان خداوند خود مستقیماً عهده‌دار می‌شود: چرا آب سرد است؟ زیرا فاعل مختار (اراده‌الاهی) چنین خواسته، چرا سنگ به زمین فرود می‌آید؟ زیرا فاعل مختار (اراده‌الاهی) چنین خواسته است.^(۳)

1. *Māni and Manichaeism* (Geo Widengren), London, 1965, p. 58.

۲. مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ ۲، ج ۲، ص ۹۴۸-۹۴۹.

۳. میان فلسفه و کلام (حسین معصومی همدانی)، معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۱۰ و ۲۲۶.

متکلمان الفاظ عربی «جزء لا یتجزأ» یا «واحد لا ینقسم»، و نیز کلمه فارسی «جوهر» (جوهر فرد) را به مفهوم کلمه یونانی «اتوم» به کار بردند؛ اصل ذره‌گرایی را هم به بعضی از «اوایل» (= پیشینیان) یا «فلاسفه قدیم» بازگردانده، که مقصود همان حکمای طبیعی پیش از سقراط و در مرتبه اول لئوکیپوس و دموکریتوس می‌بود. ارسطو (کتاب یکم «فیزیک»، باب ۴) در نظریات فلاسفه گوید گروهی بدین نظر رسیدند که موجودات از چیزهایی که هم‌اکنون وجود داشته‌اند، اما به علت خردی اندازه‌شان قابل درک با حواس ما نمی‌باشند - به وجود می‌آیند. از این‌رو آنان تأکید می‌کنند که هر چیزی در اختلاط با هر چیز دیگری است...، اما اظهار می‌دارند که موجودات بسته به طبیعت ذراتی خاص - که از لحاظ تعداد بر ذرات متنوع متشکله آمیغ فزونی دارند - از یکدیگر متفاوت به نظر رسیده و نام‌های مختلف به خود می‌گیرند.^(۱) از نظر دموکریتوس کمیتهای تغییرناپذیر (اتوما) جوهر (اوسیاس) است، آنها «جسم» اند و دارای کون و فساد باشند؛ و چنان‌که گذشت، همچون کرات کوچکی به صورت «نقطه» هایی اند که تنها کمیته خود را نگاه می‌دارند.^(۲) این نگره اولاً با نظر ارسطویی هیولی و صورت در حالت «اتصال» یا امتداد «جرم» منافات دارد، ثانیاً «نقطه» بودن ذرات «جسم» (دارای کمیته) با اتم‌های بدون ابعاد یا دارای «بعد موهوم» نیز سازگار نباشد. همین دو قضیه متعارضه اتفاقاً بر ذره‌گرایی متکلمان اسلامی غالب است، که -گذشت- منشأ آنرا مکتب هندی می‌دانند که قائل است «جوهر»، ماهیات خود را در کیفیات مختلفه ظاهر می‌سازند، میان کیفیات ذهنی و مادی هم یا کیفیات اولیه و ثانویه هیچ‌گونه تمایزی نباشد. از این‌رو، بعضی از محققان تشابه میان مذهب ذره متکلمان اسلامی و اتمیسم یونانی را فقط تشابه اسمی می‌دانند؛ هم‌چنین ذره‌گرایی متکلمان با حکمت نوافلاطونی و نظریه فیض و صدور (مبتنی بر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد») و جز اینها هم تعارض می‌یابد.^(۳)

ولفسن هم با تناقض‌یابی در اعتقاد کلامی به اجزاء لا یتجزئی، که اصل آنرا ذریگری هندی نه اتمیسم یونانی می‌دانند؛ ملاحظات دینی را سبب انحراف تقریباً همه ذره‌گرایان

۱. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۶۳.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۴۹۹، ۵۱۵، ۵۱۶-۵۱۷.

۳. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۵۹ / معارف، سال ۱۳۶۵/۳ (گفتار معصومی همدانی)، ص ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۸ و ۲۶۶.

مسلمان در مسئله قدمت عالم و نامتناهی بودن ذره‌ها یاد کرده، از آن‌رو که جملگی قائل به ذرات بدون ابعاد بودند (جز «ابوهاشم» جبائی) و گوید که در ارتباط با فلسفه یونانی مسئول این امر همانا منابع حرّانی و چندیشاپوری است، که یکرشته عقایدنامه‌های مجعول در آن مکتب پدید آمده، از آن جمله تعالیم ذریگری مربوط به دموکریتوس و اپیکوروس می‌باشد. در آن عقایدنامه‌های التقاطی منحول مثلاً نگرش اتمی دموکریتی - که ذره‌ها دارای کمیت‌اند - با نظریه «هیولنی و صورت» ارسطو به نحوی ترکیب و توجیه شده، بسا که از این وضع نتیجه گرفته‌اند که ائومها دارای ابعاد نیستند.^(۱) نخستین متکلم معتزلی ذره‌گرا، ابوالهذیل علاّف ایرانی تبار (۱۳۵-۲۲۷ ه.ق) ساختار موجود اجسام را توده‌ای از ائومها (جوهر) می‌دانست، که اتصال آنها به موجب أعراض است. وی خواصّ فیزیکی اشیاء را، که جنبه‌هایی از یک طبیعت یا ذات مستقل نیست، صرفاً پدیده‌های عرضی دانسته؛ تقسیم‌بندی وی از أعراض مقتبس از «پنج‌گونه» بودن وجود در نزد افلاطون (به نام «پارمنیدس / Parmenides») است.^(۲) ابوعمر معمر بن عبّاد سلمی بصری معتزلی (م ۲۱۵ ه.ق) - که از غلات قدریه بود، به جای اصطلاح صورت یا عرض ارسطویی کلمه «معنی» را به همان مفهوم کار برده (که مبتنی بر «مُثل» افلاطونی است) و بر این اعتقاد بود که جوهر فرد یا ذره (ائوم) خود جسم نیست، ولی از هشت ذره یک جسم به وجود می‌آید؛ این ذرات را خدا آفریده، اما «معانی» (اعراض) آفریده خدا نباشند، بلکه آنها به ضرورت ملازم با طبیعت خود پدید می‌آیند؛ فلذا چنین برمی‌آید که «در هر ائوم طبیعتی نهفته» است؛ و این بازتاب رساله «آراء طبیعی» پلوتارخس (فلوطرخس) دروغین است.^(۳)

از جمله متکلمان تنها ابواسحاق ابراهیم نظام بصری معتزلی (م ۲۳۱ ه.ق) که تحت تأثیر تعالیم مزدائیان (زردشتی) ایران بود، و ابومحمد هشام ابن الحکم کوفی رافضی (م - ح ۱۹۰ ه.ق) شیخ امامیه - که او نیز مزدایی مشرب بود، نظریه ذریگری را نپذیرفتند. جاحظ بصری هم که از شاگردان «نظام» بوده، مصطلحات قائلان به جوهر فرد (ذره) را مسخره می‌کند؛ وی لفظ «هال» را به کار می‌برد، هم می‌گوید که مانویان اصحاب

۱. فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، ص ۷۲، ۵۱۵، ۵۰۷-۵۰۹.

۲. گفتار «فان اس» ترجمه ناصر گذشته (در خرد جاویدان (جشن نامه استاد آشتیانی)، ص ۵۶۰.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۱۷۱-۱۷۳.

التهویل آن‌را به صورت «یهولوا» تصریف کنند.^(۱) چنین نماید که مجادلات قدیم کلامی بین دو مذهب ایرانی مزدایی و مانوی در پیش از اسلام، نظر به استمرار و تداوم آنها در دوران اسلامی هم، به صورت اختلاف آراء متکلمان معتزلی (بصری و فارس) و زنادقه اصحاب الفاظ (کوفی و حران) تجسم و تیرز پیدا کرده است. گواه بر این امر کتاب الانتصار تألیف خیاط معتزلی است (ردّ بر ابن‌الراوندی زندیق) که در واقع تأیید و نصرت زردشتیه (متکلمان معتزلی به ریاست نظام) و ردّ و رفض مانویه ذره‌گرا (= اصحاب التهویل به قول جاحظ) است. اما متکلمانی که نظریه جزء لایتجزی (ذره) را پذیرفتند، از جمله اشعریان و در رأس آنان باقلانی که اتوم (جوهر فرد) و خلاء را اثبات کردند، چنان‌که گذشت، صرفاً از جهت اثبات بعضی از معتقدات دینی بود؛ یعنی نظریه ذرات بایستی به عنوان اساس اثبات آفرینش جهان و بنا بر آن اثبات وجود خدا در نظر گرفته شود. از این‌رو، ذریگری (اتومیسیم) تا مدتی دراز جزئی از آموزه فلسفی کلام بود، و به عنوان پایه‌ای برای استدلال درباره بعضی از اعتقادات دینی به کار می‌رفت. هم از اسباب پذیرش این نظریه آن بود که حسب اصل «اراده» الهی و «اختیار» آدمی (در مورد افعال) منکر اصل علیت بودند که نظریه اتمی نیز بر آن است. البته انکار علیت با ذریگری به معنای ملازمت منطقی در قضیه نبود، چه آنان «بخت» و تصادف را هم از نگره ذریگری - که در اصل با آن ملازمت دارد - نفی می‌کردند. ابن میمون گفته است که متکلمان نظریه «جزء» (اتوم) و خلاء را از آن‌رو پذیرفتند، که تصوّر می‌کردند آنها از امور مشترک میان دین‌ها، و از مقدماتی است که هر صاحب شریعتی بدان نیازمند است. اعتقاد به خلق از عدم نیز یکی از دلایل قبول ذرات در نزد ایشان بود، که البته این نگرش تنها مربوط به آنان نمی‌شد، بل کسانی هم که معتقد به آفرینش از ماده ازلی قدیم بودند، مانند علمای طبیعی و دهری (و از جمله زکریای رازی) چنین نگرشی داشتند. با این حال، میان خود متکلمان در مسائل مزبور، و جز اینها هم اختلافات زیاد بوده است.^(۲)

د. نگرش رازی:

اما ذره‌گرایی محمدبن زکریای رازی اصولاً با آموزه‌های «کلام» و مذاهب متکلمان

۱. التراث اليونانی (مقاله گلدزیهر)، ص ۱۴۰.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۴۴، ۵۰۱-۵۰۵.

اسلامی در این خصوص متفاوت است؛ اگرچه در علم طبیعی به فلاسفه پیش از سقراط استناد می‌کند، با مشائیان هم عموماً و با ارسطو در این خصوص می‌ستیزد؛ غالباً خود را پیرو نگره‌های طبیعت‌شناسی افلاطون نشان می‌دهد، ولی نظریه اتمیستی او شباهتی معین با آن دموکریتوس دارد؛ هرچند که زیاد هم مربوط نباشد (چون افلاطون خود تحت تأثیر دموکریت بود) بر روی هم رازی به مکتب ذیمقراطی تعلق می‌یابد، که این خود در سده‌های میانه (به تعبیر دانشمندان اروپایی) یک امر نادری است.^(۱) باید گفت که نظریه غیرارسطویی در جهان اسلامی، با چند تن اندیشمند منفرد مشخص می‌شود که میرزان عمده این جریان عبارتند از: زکریای رازی، ابوریحان بیرونی و ابوالبرکات بغدادی؛ از قضا نگره‌هایی که این گروه در مسائل طبیعی بیان کرده‌اند، در دنیای اسلام به آراء افلاطونی معروف شده؛ چنان‌که بسیاری از آموزه‌های فیزیکی - که نشانگر گرایش فلسفی شخص است - در سنت شرح و تفسیرنویسی اسلامی اشتهاً به افلاطون نسبت یافته‌اند.^(۲) در هر حال، چنان‌که پیشتر هم گذشت، رازی در مورد جزء لایتجزی کتاب تیماتوس افلاطون - ظاهراً - تحریر و ترجمه عربی جوامع کتاب تیماتوس (در علم طبیعی) جالینوس را زیر دست داشته است.

از طرف دیگر، رازی در دو کتاب تفسیرگونه خود - که بر جای نمانده - در خصوص جزء لایتجزی بحث کرده؛ و آن دو کتاب که ضمن شکوک خود بر جالینوس نام برده، عبارتند از: «فی البحت عما قيل فی کتاب الاسطقسات فی طبیعة الانسان» (= بحث درباره آنچه در کتاب‌های «عناصر» و «طبیعت آدمی» جالینوس گفته شده) که گویا گزیننه و گزارشی از کتاب جالینوس به عنوان الاسطقسات و طبیعة الانسان علی رأی بقراط (= عناصرها و طبیعت آدمی بنا به نگره بقراط) و دیگر کتاب ما قالت القدماء فی المبادی والکیفیات (= آنچه پیشینیان درباره مبادی و کیفیات گفته‌اند) بوده است.^(۳) غرض از ذکر اسامی کتاب‌های مزبور، پیش از نقل سخنان رازی درباره ذرات، جلب توجه بدین نکته

1. P. Kraus & S. Pines (in) *First Ency. of Islam*, vol. VI, p. 1135./ S. Pines, (in) *Dictionary of Scie. Biography.*, vol. 11, p. 324.

۲. مذهب الذره عند المسلمین (س. پینس)، ص ۷۹ / گفتار همو (در) معارف، ش ۴۰ / ۱۳۷۶، ص ۲۹.
۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۶ و ۴۱-۴۳ / فهرست کتب الرازی، ص ۱۱ / فیلسوف ری، ص

است که رازی سوای آن تفسیر هلنیستی تیمائوس افلاطون، همانا در باب ساختار عناصر طبیعی هم به آراء قدماء فلاسفه (= پیشینیان) که همان حکمای طبیعی پیش از سقراط باشند (از جمله: انبازقلس، انکساغورس و دموکریتوس که خصوصاً مورد نظر است) و هم به آراء ابقراط حکیم در این خصوص توصل و عنایت داشته است، که گفتیم هر دو نگرش (طبیعی و طّبی) از نظریات حکمای باستانی (مغان) ایران تأثر یافته‌اند، محتملاً مأخذ مدون ایشان همان «دامدات نسک» اوستایی (در طبیعیات) بوده است. هم‌چنین، رازی چند اثر دربارهٔ هیولی - یعنی - مادهٔ مبادی (عناصر) و کیفیات (اشکال و صفات) آنها داشته، چنان‌که در فصل گیتی‌شناسی او بیاید؛ هم این‌که ناصرخسرو نگرهٔ رازی دربارهٔ جزء لایتجزی (ذرات) را در تلو قول وی راجع به هیولی و قدماء خمسه نقل کرده، که باز در بهره‌های آتی تحت همین عنوان بررسی خواهیم کرد، برحسب اشارهٔ محققان قدیم (همچون مسعودی، قاضی صاعد و دیگران) این نگره را هم رازی از منابع مزدایی (زردشتی) یا درست‌تر مانوی اخذ کرده؛ فلذا مأخذ اصلی وی در حقیقت ایرانی و از نتایج افکار حکمای باستانی ایران بوده است.

باری، ناصرخسرو در قول «اندر هیولی» گوید که «اصحاب هیولی چون ایران‌شهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است، و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی، و دیگر زمان، و سه دیگر مکان، و چهارم نفس، و پنجم باری - سبحانه - ...؛ و گفته است که هیولی مطلق «جزو» ها بوده است «نامتجزی»، چنان‌که مر هر یک را از او عظمی بوده است، از بهر آن‌که آن «جزو» ها که مر هر یکی را از عظمی نباشد، و به فراز آمدن آن چیزی نباشد، که مر او را عظم باشد؛ و نیز مر هر جزوی را از او عظمی روا نباشد، کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد، چه اگر مر جزو هیولی را جزو باشد، او خود جسم مرکب باشد، نه هیولی مبسوط باشد؛ و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوط است؛ پس گفته است اندر قول اندر هیولی، که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است؛ و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن جزو باشد به آخر کار عالم، و هیولی مطلق آن است...؛ آنگاه (در بیان پیدایش افلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک، هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است؛ و دلیل بر درستی این قول آن است که، مر فلک را حرکت نه سوی میانهٔ عالم است و نه سوی حاشیت عالم است، از بهر آن‌که جسم او سخت فراز

آمده نیست، چون جوهر زمین...؛ (و) گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن هیولی است، و اندر این جسم کلی که عالم است «جزو» های هیولی بر یکدیگر اوفتاده است، و بعضی از جسم برتر است و بعضی فروتر است...؛ (و) محمد زکریا رازی دعوی کرده است که هیولی قدیم است، آن جزوها بوده است به غایت خوردی بی هیچ ترکیبی؛ و باری - سبحانه - مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده است، به پنج ترکیب، از خاک و آب و هوا و آتش و فلک؛ و همی گوید از این اجسام آنچه سخت تر است، تاریکتر است؛ و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است، با جزوهای خلاء - یعنی - مکان مطلق؛ و اندر ترکیب خاک، جزوهای هیولی بیشتر از آن است که اندر ترکیب آب است، و جزوهای خلاء اندر خاک کمتر است، و اندر آب بیشتر است، و از آن است که آب سبکتر از خاک است، و آب نرم و روشن است، و خاک سخت و تاریک است؛ و هم چنین به ترتیب، جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست؛ و جزوهای خلاء اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آب است؛ و جزوهای هیولی اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است؛ و جزوهای خلاء اندر آتش بیشتر از آن است که اندر هواست؛ و تفاوتی که هست میان این اجسام، اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی، به سبب تفاوت اجزای این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان؛ این دعوی های خصم ماست که یاد کردیم»^(۱).

فقره دیگر در این خصوص همان است که رازی خود در تمهید شکوک بر جالینوس بیان کرده: «جالینوس در کتاب های اسطیقات و طبیعت انسان (بنا به نگره بقراط) مطالبی آورده، که البته در آنها نه بر طریق برهان رفته است؛ و ما گوئیم آن اصل کسانی که وی آنان را نقض کرده، این است که آنان قائلند «خاک و آب و هوا و آتش و سپهر و هر جسم، مرکب از جسم های خرد است» که آنها را اجسام اولیه و اجزاء لایتجزی نامند، گونه های ترکیب آنها مختلف است؛ و نخستین چیزی که از ترکیب این اجسام پدید می آید، پنج گونه از ترکیبهاست که یکی از آنها ویژه جسم فلک است؛ و چهارتای دیگر عناصر اربع را عملگرند که آتش و هوا و آب و خاک باشند؛ پس هر یک از آنها را ترکیبی است که بدان مختص باشد و صورتش بدان تکون یابد؛ همین چیزی است که افلاطون از برای آن برهان نموده، آنجا که گوید: «ترکیب آتش از سه پهلوهاست (مثلثات) و ترکیب خاک از

۱. زاد المسافرین، ص ۷۳-۷۹ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۰-۲۲۸.

چهارپهلوهاست (مکعبیات)؛ و گویند که هر چیزی از اینها هستی (کون) یابد و هر جسم از اینها تباهی (فساد) پذیرد، هم گویند که اینها نامتجزا و تقسیم‌ناپذیرند - مگر به وهم (ذهنی) و اما تجزّی و انقسام آنها مادی نیست؛ و آن همان کوچک‌ترین چیزهای مادی در نزد ایشان است، که ممکن نباشد از آنچه بر این خردی است متجزّی شود، از دو جهت: یکی از آن‌رو که چیزی مادی از آن زاده نمی‌شود، چون در ماده هیچ چیزی کوچکتر از این (ذره) خرد نباشد؛ و از آن تا ممکن باشد جداگشته (چندان) که دیگر از آنها پارگی نیابد، زیرا «نهایت» در خردی چیز مادی است. دوم این‌که ممکن نباشد جسم تا متلاشی نگردد، معدوم شود (آن هم) پس از خردی این اجزاء و فقط به طریق تلاشی؛ و گویند که این اجسام محسوس نباشند و «اثیر» تجزیه را نپذیرند، ولی ترکیب را بپذیرند؛ و این همانا ممکن است که در آنها مجتمع و متفرّق شود، اما هرگز به چیزی دیگر تجزیه نشوند. حرکت آنها (هم) مرکب از همه جهات باشد، پس هرگاه که ترکیب شوند، برحسب نوع پدیدآمده از ترکیب آنها، حرکت یا بر دُور یا بر راستایی بوده باشد. علت اتصال آنها و همپیوستگی به یکدیگر را (هم) ایشان از جمله بعضی آن‌را «نفس» دانند، و از جمله بعضی «باری» و نفس گویند، کسانی هم خلاء را سبب گیرند؛ و این‌که گویند «خلاء» بزرگ‌ترین نیرو در جذب اجسام به خود است، هم چنین گویند که آتش و هوا و آب و خاک، از عناصر اولیه نیستند؛ زیرا که اینها با فلک گرد آمده... (الخ) که این آراء در اصول است (پس) در این باب اختلاف در میان ایشان اندک باشد...»^(۱).

آنگاه، قول جالینوس را بر ردّ قائلان به «عنصر واحد» آورده، که طوی آن از انبذقلس (امپدوکلس) و افلاطون گفتاورد نموده؛ بدین‌سان آراء طبیعی دانان «پیشین» که درباره اشیا و مبادی آنها بحث کرده‌اند، مانند رواقیان (اصحاب المظله) و جز اینان هم مورد اشاره شده است. سپس در شکوک بر جالینوس به بحث دقیقی درباره «ذرات مادی که نمی‌توانند تا بی نهایت متجزّی باشند» یا «نمی‌توان بر تجزّی وهمی (ذهنی) آنها حکم کرد» و یا «حکم بر تجزّی ریاضی آنها با مسئله کون و فساد چگونه قابل جمع باشد»، و جز اینها پرداخته (ص ۳۷-۳۹) که لزوماً در مواضع خود نقل کرده یا خواهیم کرد. اما باید افزود که رازی در باب مسائل خلاف، کوشیده است که به انصاف اظهار نظر نماید؛ و هم این‌که جالینوس در کتاب اسطقسات (بنا به رأی بقراط) مخالفتی با این نظر ندارد که

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۳۶-۳۷.

هیولای عنصرهای آتش و هوا و آب و خاک، چرم‌های خُرد تقسیم‌ناپذیر باشند؛ این بدان معناست که گویا بقراط هم بر این اعتقاد (- اتمیست) بوده است^(۱). بدین‌سان، زکریای رازی بر آن است که هیولای مطلق پیش از خلقت عالم (- مادهٔ ماقبل موجود) عبارت بود از ذرات نامتجزی (= اتمها) که جز با امتداد و اتساع تشخّص و تمایز نیابند؛ زیرا اجرام مادی برخلاف اجسام هندسی تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر نباشند. از طرف دیگر، اگر اجسام مادی محسوس مرکب از اتم‌ها نبودند، فرض این‌که جهان در زمان آفریده نشده ضروری می‌بود. اتمها که برحسب نسبت‌های مختلف با اجزاء خلّاتی آمیخته‌اند، پنج عنصر (مذکور) را پدید آوردند؛ همهٔ کیفیات (مذکور) عناصر با کمیّتی از ماده تعیین می‌شوند، چنان‌که با اجزاء خلّاتی موجود در آنها سنجدیده آیند. عناصر سنگین - مثل خاک و آب - میل حرکت به مرکز زمین دارند، در حالی که عناصر سبک - هوا و آتش - که در آنها اجزاء خلّاتی چیره‌اند - به سوی بالا حرکت کنند. عنصر سنگین که در آن تعادل بین ماده و اجزاء خلّاء برقرار باشد، حرکت دایره‌سان دارد. بدین موجب و به دیگر نظریات است، که رازی فلسفهٔ ارسطو را نمی‌پذیرد؛ چنان‌که گذشت غالباً به افلاطون (در آراء تیمائوس) استناد می‌کند.^(۲)

احسان طبری گوید که رازی از نظریهٔ اتمی هندی (- «پارامانو»ها) که به موجب آن تنوع عالم نتیجهٔ تنوع کیفی آنهاست، احتمالاً آگاهی داشته است؛ ولی احتمال قوی‌تر آن‌که از نگرهٔ ذره‌گرایی دموکریت متأثر بوده، زیرا شباهت تامی بین نظریهٔ وی و رازی در خصوص تشکیل عالم از ذره و خلّاء، صفت تقسیم‌ناپذیری و چگالی، حرکت و ترکیب آنها وجود دارد. رازی به احتمال قوی مثنوی دموکریتوس را همراه با سنن ایرانی مادیگری دنبال کرده، چنان‌که این موضوع را هم محققان قدیم دریافته و بدان اشاره نموده‌اند. اما شباهت آراء متکلمان معتزلی در باب جزئی لایتجزی با نظریهٔ اتمی دموکریت و رازی، غریب نماید و یک «وصلهٔ ناجور» است؛ تفاوت اتمیستیک رازی با

۱. رش: ابوریحان بیرونی (ب. اذکائی)، ص ۱۴۵.

2. P. Kraus & S. Pines (in) *First Ency. of Islam*, vol. VI, p. 1135./ S. Pines, (in) *Dictionary of Scien. Biog.*, vol. 11, p. 324./ (id) *Beitrage Zur Islamischen Atomenlehre*, pp. 34-93./ ۵۰-۴۶. ص (همو)، ص ۳۴-۹۳.

متکلمان هم در این است، که یکی مبنای مادیت و دیگری مبنای تأله داشته است.^(۱) سلیمان پینس در گفتار «اصالت علم اسلامی»، گرایش‌های ضد ارسطویی رازی را در باب مسائل معرفت‌شناسی، همانند و همسنج با آن دکارت فرانسوی دانسته، که نیز در باب مسائل فیزیک با نیوتون شباهت عجیبی دارد. آنگاه در تبیین طبیعی رازی از ساختار عالم گوید که مکانیستی‌تر از آن ارسطو است، حتی از فرضیه‌های دموکریتوس و اپیکوروس هم ساده‌تر و منسجم‌تر است؛ زیرا برخلاف این دو فیلسوف، رازی بر آن نبوده است که کثرت مواد گوناگون از صور مختلف اتم‌های آنها پدید آمده، بلکه وی اعتقاد داشت که این کثرت و نیز تمامی کیفیت‌های متفاوت مواد از ترکیب نسبت‌های مختلف جزءهای هیولی با خلای موجود در بین آنها حاصل می‌شود. چنین فرضیه‌ای فراگیر و جامع بود و می‌توانست بسیاری و یا شاید بیشتر پدیده‌های طبیعی را توضیح دهد، اما رازی و سراسر آن گرایش علمی که وی نماینده آن بود، به لحاظ خصلت خاص خویش که جنبه تجربه‌طبی داشته، در انجام این کار فروماندند الا‌کیمیگری که فرضیه مادی خویش را هم درخور آن نمی‌داند.^(۲) لیکن ما با این نظر آخری پینس موافق نیستیم، از آن‌رو که اتفاقاً رازی بر اساس فرضیه اتمی خویش (- یعنی اتمی بودن ماده) چنان‌که پیشتر هم در بهر «دانش شیمی» او گذشت، اصولاً توانست پدیده‌های کیمیایی را هم تبیین طبیعی نماید و آن‌را به «علم شیمی» امروزین متحوّل سازد.

یگانه دانشمند ریاضی-طبیعی که به یقین توان گفت پیرو مکتب اتمی رازی بوده، آن‌را تداوم بخشیده و در برابر مکتب ارسطویی «مشائیان» ایران جانانه از آن دفاع کرده، همانا ابوریحان بیرونی است که ما به تفصیل در این خصوص بحث کرده‌ایم.^(۳) اکنون تنها این نکته را می‌افزاییم که آنتون هاین در گفتاری به عنوان «اوضاع متقدم و متعین امور علمی بیرونی»، از جمله فرضیه ذره‌گرایی «بدون خلاء» را مطرح کرده، که در مورد بیرونی یک‌رشته مسائل قابل تأمل به نظر می‌رسد.^(۴) اما چون نگره‌وی مطابق با آموزه‌های رازی است، این پرسش بجاست که آیا همان مسائل به نگرش اتمی رازی هم

۱. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌های ایران، تهران، انتشارات آفا، ۱۳۵۸، ص ۳۵۲-۳۵۵.

۲. معارف، ش ۱۳۶۷/۴۰، ص ۲۹-۳۱.

۳. رش: کتاب ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹-۱۴۷ و ۲۳۴-۲۳۷.

4. *The Scholar and the Saint...*, New York University, 1975, pp. 49-66.

مربوط می‌شود؟ پاسخی که فعلاً می‌توان داد این‌که وجود خلاء در نظریهٔ رازی – چنان‌که گذشت و باز هم بیاید – قطعی و مسلّم است؛ منتها در نوع و چگونگی آن باب بحث و نظر – چنان‌که هاینن آغاز کرده – مفتوح است. حرف آخر این‌که حکیم رازی با حلاج بیضاوی هم‌عصر بوده‌اند (گذشته از فقرهٔ مشکوک حاکی از پیوند آن دو) ظاهراً حلاج تحت تأثیر نگرهٔ اتمی رازی قرار داشته، از آن‌رو که لاهوت به نظر او در اجزاء لایتجزی (= ذرات) صورت بقاء دارد.^(۱)

۱. رش: گفتار راقم این سطور (در) خرد جاویدان (جشن‌نامهٔ استاد آشتیانی)، ص ۷۳ و ۸۰.

۵. نگره‌های طبیعی

برای فهم آراء طبیعی هر فیلسوف و متفکر گیتی‌گرای بایستی چهار مقوله را از دیدگاه او بررسی و پژوهش کرد: جسم، مکان، زمان، حرکت؛ اما این مسائل خود در مرز میان «علم» و «فلسفه» قرار دارند. ناچار ما بار دیگر در فصل آتی (۷. گیتی‌شناسی) که آراء و عقاید فلسفی رازی مورد بحث می‌شوند، به همین مقولات بازخواهیم گشت که البته آنجا تحت عنوان کلی «قُدماءِ خمسَه» مشهور و منسوب به رازی بررسی خواهند شد؛ پس در اینجا صرفاً جنبه‌های فیزیکی و علمی مقولات مزبور مطمح نظر است، نه معانی جهان‌شناختی یا متافیزیک و به قول رازی «الاهی» آنها. به طور کلی، چنان‌که پینس گوید: «دیدگاه خردورزانه رازی گسترش آموزه طبیعی او را به طور نگرش‌پذیری معین می‌سازد، چون مفاهیم وی از مقولات طبیعی بر پایه پیش‌گزاره‌هایی است که بلافصل بر مسلمات (تصدیق‌نشده) ارسطویی تقدّم یافته، و مدلل به استنتاج از حقیقت موجود است»^(۱). اعتقاد به ذرات و امکان خلاء که جهان مادی را از هیولای اجزاء لایتجزئی جایگیر در فضا ساخته می‌داند، اعتقاد به زمان مطلق که مستقل از حرکت و مقدّم بر آن است، تصوّر مکانیکی از حرکت که معنایی جز جابجایی ذرات در فضا ندارد، پایه‌ور بودن علم و شناخت خواص اشیاء بر مشاهده و تجربه^(۲)؛ اصول (نیوتونی) مربوط به عصر جدید (پیشگفته) که مبانی حکمت طبیعی رازی و آراء وی در این خصوص بر آنها منطبق است.

الف. فیزیک نظری:

تقسیم حکمت به طبیعی و الاهی و مدنی منسوب است به هراکلیت افسوسی (ح)

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

۲. گفتار معصومی (در) معارف، ۱۳۶۵/۳، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۵۳۵-۴۷۵ ق.م) اما بانی حکمت طبیعی را دموکریت آبدرایی (۴۶۰-۳۷۰ ق.م) دانسته‌اند، که علم طبیعت (= فیزیک) او به صورت علم حرکت (= مکانیک) درآمده است^(۱). ابوبئشر قناتی در شرح قول ارسطو دربارهٔ «اجسام طبیعی» گوید که همین موضوع علم طبیعی است، قوام اجسام طبیعی و معانی‌شان همان تصور آنها و خود طبیعت است. پس سخنگو در طبیعات باید دربارهٔ آنها سخن بگوید، هم این‌که چون حرکت در حدّ طبیعت مأخذ است، نیز حرکت در زمان و در جسم باشد که بایستی دربارهٔ آن سخن گفت؛ و اجسام خواه متناهی یا نامتناهی باشند، طبیعی‌دان باید در باب بی‌نهایت هم سخن گوید. یحیی بن عدی نیز در شرح مکان ارسطو گوید که چون همهٔ اجسام در مکان‌اند، بر عالم طبیعی است که دربارهٔ آن بحث نماید، اصولاً طبیعی‌دان که در باب اجسام طبیعی سخن می‌گوید، بایستی هم از حرکت و سکون - که طبیعت مبدأ آنهاست - سخن بگوید، وی ناگزیر از سخن گفتن در باب مکان حسب مسئله انتقال (- حرکت نقلی) است، بر روی هم با علم بدین قضایاست که اجسام طبیعی مرکب را هم می‌شناسد^(۲). ارسطو (ک ۲، ب ۱) گوید که ماده «طبیعت» نیست، بل «صورت» همانا طبیعت است؛ زیرا یک چیز را وقتی می‌توان «باشنده» (کائن) خواند، که آن چیز افزون بر وجود بالقوه همانا فعلیت نیز یافته باشد؛ پس هیولی (ماده) طبیعت و جوهر است، طبیعت همان خلقت (Morphy) است، سزاست که طبیعت همان «صورت» باشد^(۳).

بر حسب آثار موجود از رازی به نظر نمی‌رسد که وی تعریف ارسطو از «طبیعت» را پذیرفته باشد (چه حتی اسم کتاب فیزیک نظری خود را بر عنوان کتاب «سمع کیان» ارسطو نهاده) بلکه در مقالهٔ معنون به «دربارهٔ مابعد طبیعی» که گویا بهری از کتاب «سمع الکیان» یا «الآراء الطبیعیه» باشد، یکسره به مجادله با حکمای الهی و مناقضه با اقوال دیگران در این خصوص پرداخته؛ این‌که «طبیعت جوهر ناپایدار به خود است» یا «طبیعت خداست»، یا «نیروی نافذ و کارساز در اجسام است»، یا «جوهری که همواره جسم نباشد»؛ و جز اینها که همه را نقض کرده است^(۴). جسم طبیعی از نظر رازی ترکیبی

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهید)، ترجمهٔ ع. داوودی، ص ۶۸ و ۱۰۰.

۲. الطبیعه (ارسطو)، ترجمهٔ اسحاق بن حنین، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۲۱۰ و ۲۷۵.

۳. طبیعات، ترجمهٔ فرشاد، ص ۸۲ و ۹۸. / الطبیعه، ترجمهٔ اسحاق، ص ۸۴، ۸۸ و ۸۹.

۴. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۱۷-۱۲۰.

است از اجزاء موجود بالفعل متناهی تقسیم‌ناپذیر، یا به قول ناصر خسرو «این مرد همی گوید جز اجزای هیولی و خلاء چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است، و طبایع (گرمی و سردی و تری و خشکی) است که فعل مر این صورته‌ها راست»^(۱). بیرونی و ابن‌ندیم کتابی از رازی در موضوع مابعد طبیعی به عنوان «فی ان جواهر لا اجسام» (= در این‌که جوهرهایی جسم نیستند) یاد کرده‌اند^(۲)، که در همسنجی با نام کتاب‌کندی فیلسوف «فی انه (توجد) جواهر لا اجسام» (= جوهرهایی یافت می‌شود که جسم نیست - یعنی - غیرمادی است) مراد همانا «نفس» است؛^(۳) ولی جمال‌الدین قفطی و ابن‌ابی‌اصیبه عنوان این اثر رازی را به صورت «فی جواهر الاجسام» (= درباره جوهرهای جسم‌ها) ذکر نموده‌اند^(۴)، که حاکی است رازی در آن راجع به گوهرهای اجسام طبیعی - که هم مادی است - سخن گفته است.

اما کتاب «سمع الکیان» (= سماع طبیعی) که رازی خود بدان اشاره کرده^(۵)، نخست باید دانست که کلمه سُریانی «کیان» معادل با «فوزیس / فیزیس» یونانی (= طبیعت) است، پیشتر جابر بن حیان صوفی آنرا از ترجمه عبدالمسیح بن ناعمه از سماع طبیعی ارسطو فراستانده؛ روی هم کلمه «سمع الکیان / سماع طبیعی» (= شنیدار درباره طبیعت / خبر طبیعی) برابر با اصطلاح یونانی «فوسیکه آکرواسیس» (= دروس شفاهی حکمت طبیعی) در عربی به کار رفته، کتاب «فیزیک» نظری یا «طبیعیات» ارسطو هم بدین عنوان (سمع کیان / سماع طبیعی) اشتهار یافته؛ با توجه به آنچه فوقاً (در تعریف طبیعت) گذشت، همان‌هم کتاب رازی با آن ارسطو، دستکم حاکی از تأثر او در طبیعت‌شناسی است. اما رازی سماع الکیان خود را مقدمه‌ای برای علم طبیعی نهاده، تا مطالب متفرقه کتاب‌های طبیعی برای دانشجویان آسان شود. نسخه‌ای از «سمع الکیان» رازی تا سده شانزدهم (م) در کتابخانه اسکوریال مادرید وجود داشته، که بر اثر آتش‌سوزی آنجا با دیگر نفایس کتب از میان رفته است.^(۶) علاوه بر آن، رازی یک کتاب

۱. زادالمسافرین، ص ۸۲. / رسائل فلسفیه، ص ۲۱۹ و ۲۳۱.

۲. فهرست کتب الرازی، ص ۱۴. / الفهرست، چاپ تهران، ص ۳۵۸.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۴. تاریخ الحکماء، ص ۲۷۵. / عیون الانبیاء، ص ۴۲۷.

۵. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۰، س ۱۵. / السیره الفلسفیه، ص ۱۰۹ (رسائل فلسفیه)

۶. التراث الیونانی... (گفتار پاول کراوس)، ص ۱۱۰. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۷۷-۷۸.

الشکوک، مقدمه (همو)، ص ۴۱.

مستقل هم در فیزیک نظری با عنوان *الآراء الطبيعية* (= نگره‌های طبیعی) داشته است^(۱)؛ شاید همان کتاب *القوانين الطبيعية في الحكمة الفلسفية* باشد، که اینک دو نسخه از آن وجود دارد: یکی در کتابخانه دائرة المعارف العثمانیه (حیدرآباد دکن) و دیگری در کتابخانه اویسالی سوئد^(۲)؛ می‌گویند که رازی «آراء طبیعی» خود را به تأسی از کتاب *الآراء الطبيعية* «فلوطرخس» نوشته^(۳)، که نگره‌های فیلسوفان را در امور طبیعیات (در پنج گفتار) در بر گرفته، قسطابن لوقا بعلبکی آن را به عربی ترجمه کرده^(۴)؛ این همان کتاب *الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة* (= نگره‌های طبیعی مورد پسند فیلسوفان) است، که به عنوان اثری از پلوتارخ دروغین چاپ شده^(۵)، طی آن گزارش‌هایی دربارهٔ فیثاغورس (و شاگردان او) هراکلیتوس و هیپاسوس، یک شرح ترکیبی دربارهٔ نگره‌های دموکریتوس و اپیکوروس و هم مطالبی راجع به دیگر حکمای طبیعی قدیم آمده است^(۶).

رازی نه تنها این کتاب پلوتارخ دروغین را تلخیص کرده (تلخیص لکتاب فلوطرخس) بلکه تفسیری هم بر کتاب «طیماوس» افلاطون (تفسیر کتاب فلوطرخس فی تفسیر کتاب طیماوس) نوشته^(۷)، یا بل خود بر آن ذیلی ساخته و به «اتمام» رسانده است^(۸). اما طیماوس افلاطون که مکرر ذکر آن گذشت، احتمالاً رازی از تلخیص جالینوس به عنوان *جوامع طیماوس فی العلم الطبيعي* (= گزینه‌ها از کتاب «تیماوس» افلاطون در طبیعت‌شناسی) بهره گرفته باشد^(۹). بدین سان، رازی در نگره‌های طبیعی خویش متأثر از فلاسفه قدیم (پیش از سقراط) بوده، که عبارتند از: فیثاغورس، طالس ملطی،

۱. الفهرست، چاپ تهران، ۳۵۹/ تاریخ الحکماء، ص ۲۷۶/ عیون الانباء، ص ۴۲۶.
۲. تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، ص ۱۶۸/ تذکرة النوادر، ص ۱۴۰. (اما بیفزایم که هر چه با استاد ایرج افشار در فهرست کتابخانه اویسالا جستجو کردیم، هرگز چنین عنوان اثری از رازی پیدا نکردیم) [مؤلف].
۳. فیلسوف ری (محقق)، ص ۱۰۱.
۴. الفهرست، ۳۱۴/ تاریخ الحکماء، ص ۲۵۷.
۵. *الآراء الطبيعية* (المنسوب الی) فلوطرخس، طبع عبدالرحمان بدوی، القاهرة، ۱۹۵۴.
۶. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۱۱.
۷. فهرست کتب الرازی (بیرونی)، ص ۱۳/ الفهرست (ابن ندیم)، ص ۳۵۸/ تاریخ الحکماء (قفطی)، ص ۲۷۵/ عیون الانباء، ص ۴۲۵/ فیلسوف ری، ص ۱۰۰ و ۱۴۶.
۸. عیون الانباء، ص ۴۲۵/ فیلسوف ری، ص ۱۴۷.
۹. رسائل فلسفیه، هاشم کراوس، ص ۱۴۰/ فیلسوف ری، ص ۹۹.

امپدوکلس، انکساغورس و دموکریتوس که آراء ایشان را در قبال فلسفه مدنی سقراط و افلاطون و ارسطو، همانا فلسفه طبیعی گفته‌اند و خود رازی در این خصوص هم کتاب «فلسفه باستان» را نوشته است. بی سبب نباشد که گفته‌اند وی بر مذهب فیثاغورس و پیروان او رفته، فلسفه طبیعی کهن را تأیید و احیاء نموده، که حرّانیان پیشین هم بر آن بوده باشند. فلذا وی از معلم اول ارسطو بازگشته و او را انتقاد کرده، ولی به شاگردش افلاطون پیوسته و آراء قدما را برگرفته است^(۱). البته طبیعت‌شناسی رازی آشکارا افلاطونی مآب می‌نماید، اما نباید فراموش کرد - چنان‌که مکرر گذشت - بسیاری از آموزه‌های فیزیکی در سنت شرح و حاشیه‌نویسی مسلمانان به افلاطون نسبت یافته است. نکته دیگر هم که پینس اشاره نموده است، این‌که اندیشه‌های چندگونه رازی به نوعی علم نوین سده‌های ۱۶ و ۱۷ (م) را در ذهن تداعی می‌کند، مگر در یک مورد اساسی این‌که وی نه تنها صورتی ریاضی به فیزیک نبخشید (تقریباً مثل افلاطون) بلکه به شدت با ریاضیات مخالف بود؛ و جالینوس را هم به دلیل علاقه مفراط به هندسه سرزنش می‌کرد (در مورد فضول هندسه) و خود نیز به لحاظ دارا بودن چنین بینشی مورد سرزنش و انتقاد بیرونی قرار گرفت.^(۲)

دکتر نصر طی گزارش خود درباره مکتب هرمسی، گوید که نفوذ آن جریان فکری منحصر به حکمت الهی نبود، بلکه در طبیعیات و علوم غریبه هم آثار چنان تفکری هویداست. مکتب هرمسی در طبیعیات به وحدت جهان اعتقاد داشت، و از تقسیم آن به دو قلمرو فلک (فوق‌القمر) و عالم کون و فساد (تحت‌القمر) در فلسفه مشائی اجتناب می‌ورزید. طریق تجربی آن مکتب که به دور از روش منطقی (برهان) ارسطویی بود، هم با طریق تجربی و انضمامی رواقیان شباهت داشت. کیمیای هرمسی هم که با طب بقراطی پیوند یافته بود، خصوصاً در مورد زکریای رازی - که روش تجربی را در هر دو به کار می‌برد - با جدایی از جنبه تمثیلی و رمزی آن، توانست هم به توسط او علم شیمی تحوّل یابد.^(۳) در باب مؤثرات حکمت طبیعی باستانی ایران، بر آراء طبیعی رازی قبلاً و مکرر اشاره رفته است؛ اما نظر به گرایش‌های مانوی مآب او، به ویژه در موضوع قدماء

۱. فیلسوف ری، ص ۱۰۲-۱۰۳ و ۳۶۷. رسائل فلسفیه، ص ۱۸۰-۱۸۱ و ۱۹۳.

۲. گفتار (در) معارف، ش ۴۰/۱۳۷۶، ص ۲۸.

۳. معارف اسلامی، ص ۸۷-۸۸.

خمسه و «عناصر خمسسه» - که یاد خواهد شد - سزاست که در اینجا اشارتی هم به فلسفه یا علم طبیعی مانوی برود، که صرف نظر از موضوع «جهان مهین و کهن» (مطرح شده در کفالا یا مانی) چنان که اوتا کر کلیما گوید: گرایش های علمی مانوی و آثار در باب علم طبیعی یا آنچه در «مابعد طبیعی» است (به طور مجموعه) از جمله: جهان شناسی، کیمیا، زمین شناسی، فیزیک، گیاه شناسی، جانور شناسی، انسان شناسی، تشریح، طب و جز اینها می باشد^(۱). به طور کلی، حکمت طبیعی (Natural Philosophy) که در مکتب های هرمسی و مانوی تعلیم می شد، در نقطه مقابل نظریه مکتب «مکانیستی» (Mechanistic) متداول در اروپای سده های ۱۷ و ۱۸ قرار داشت - یعنی - نظریاتی که قائل بود عالم ماشین عظیم بی جان و فاقد روح و حیات است. باید گفت که حکمت طبیعی مشرقیان ناظر به ماده و معنا همانا به طبیعیات و گیتی شناسی (فلسفه مادی) نزدیکتر است تا به حکمت اولی که مابعد طبیعی هم گویند^(۲).

یکی از جوانب خاص و بارز فیزیک نظری رازی در جزو حکمت طبیعی او - که رکن اساسی گیتی شناسی و جهان بینی مادی اوست - همانا نقض و رد قاطعانه «علت غائی» ارسطویی در ذات طبیعی است. دانسته است که ارسطو در جزو علل اربعه برای طبیعت قائل به «غایت» است، چنان که گوید «طبیعت، غایت است، و چیزی است که برای آن چیز است؛ این مرحله غایت همان چیزی است که «برای آن» تغییر رخ داده (و) ضرورت است»^(۳). انکار رازی که مبنی بر ذره گرایی و تکوین «تصادفی» اجزاء عالم است، طی بهره های آتی «حرکت، تغییر و استحاله» ضمن احتجاجات وی بیان خواهد شد؛ اما باید گفت که تحوّل علم طبیعی با پیدایی نظریات «مکانیستی» عصر جدید، از جمله با طرد علل غائی ارسطویی تحقق یافت که رازی پیش از آن بود. لیکن شایان ذکر است که آراء ارسطو درباره اصول علم طبیعت، هم از طرف مشائیان نزدیک به زمان او انتقاد شد؛ چنان که از جمله استراتون لامپسائی (م ۲۷۰ ق. م) برخلاف وی قائل به «تصادف» بر طبیعت شده، رأی استاد را درباره مکان طبیعی و علت غایی به دور افکنده، تنها قوه فاعله را وزن شیئی دانسته است... (الخ)^(۴). پینس دوره انتقال فیزیک را از قرون وسطا

1. *Manis Zeit und Leben*, Prag, 1962, pp. 447-452.

۲. معارف اسلامی (دکتر نصر)، ص ۶۲ و ۶۴.

۳. الطبیعه، ترجمه عربی. ص ۹۵، ۱۴۰ و ۱۵۸. / طبیعیات، ترجمه فارسی، ص ۸۴ و ۹۷.

۴. تاریخ فلسفه (امیل برهیه). ترجمه داوودی، ص ۳۲۵.

به عصر جدید در اروپا (سده‌های ۱۶ و ۱۷) با گرایش‌های «رازی» وار مشخص نموده، می‌افزاید که هر نظری دربارهٔ حقیقت نهایی اندیشه‌های کانت در مورد طبیعت، بایستی اصول فیزیک «رازی» را ملحوظ بدارد که از اندیشه‌های بنیادین تشکیل یافته، سطوح متفاوتی که از شناخت علمی ارائه می‌کند همانا شباهت شگفت‌انگیزی به نظام نیوتونی دارد؛ هرچند که این فیزیک فاقد مبنای ریاضی می‌باشد و یا به بیان کانت فاقد طرح و ترسیم مفاهیم پیشینی بود.^(۱)

ب. عناصر خُمسه:

آخشیجان به یونانی «أُسْطُقُس» بنا بر مشهور - و البته موافق با حکمت مشائی و طب بقراطی - چهارتاست: آب و آتش و خاک و هوا، که جسم طبیعی از آنها ترکیب یافته، آنها مقوم کائنات و آرکان طبیعت‌اند؛ طبایع و امزجۀ اربعه هم که تری، گرمی، خشکی و سردی است، مؤسس بر همین عنصرهای چهارگانه معروف باشد. هر چهار تا همستار یکدیگرند (به لحاظ طبع) و هر دو جفت با هم ضدین‌اند (به لحاظ وزن) و خصوصاً عنصرهای «آب» و «آتش» در داستانهای آفرینش ملت‌های باستانی، همانا هیولی (- ماده) اولیهٔ خلقت و بُنمایه هستی در ساختار گیتی به شمار آمده، تقدم وجودی یا - به اصطلاح - قدم و حدوث آنها در نزد ایشان، خود مبانی و مبادی آراء جهان‌شناسی و جهان‌بینی و مکاتب فکری و فلسفی را موجب شده است. اجمالاً ما بدین نتیجه رسیده‌ایم که گوهر «آب» به مثابه ماده نخستین آفرینش (كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْمَاءِ حَيٌّ) همانا نگره سامی است؛ چنان‌که در داستان بابلیان (اکدی) و در تورات یهودیان (بیدایش، ۱، ۳-۱) همین آمده، اگرچه فضای مائی یا اقیانوس نخستین ودایی هندی نیز بسا رهنمون به وجود این نگره در میان آریاییان هم باشد؛ لیکن بُنمایه نخستینی آفرینش و کیهان در نگره آریایی (ایرانی) همانا گوهر «آتش» بوده است. چنین نماید که نگره‌های آب و آتش در واقع خاستگاه عینی، جغرافیایی و اقتصادی دارد، نه هرگز منشأ ذهنی، نژادی و نظری. چه، آرمندگان و زیندگان زراعت‌پیشه در سرزمین‌های گرمسیری جنوبی پیرامون رودبارهای هند و بابل - که دوزخ آنان «آتشین» بوده است - آب را عنصر اولی و مایهٔ حیات پنداشته‌اند. به عکس، آرمندگان و زیندگان دامدار سرزمین‌های شمالی در

۱. معارف، ش ۱۳۷۶/۴۰، ص ۲۵ و ۳۳-۳۴.

بومگاه‌ها و خاستگاه‌های سردسیری خود، آتش را عنصر اولی و مایه زندگی انگاشته‌اند، که دوزخ آنان همانا «زمهریر» یخزده بوده است.^(۱)

این‌که کدام‌یک از نگره‌های «آب» یا «آتش» در فیزیک نظری غالب گشته، با توجه به تاریخ علم و پیشرفت‌های علمی در زمینه جهان‌شناسی، ظاهراً نگره «آتش» آریایی که از زردشت سپیتمان ایرانی به حکیم هراکلیت یونانی رسید، پس «نگره گرم» و «گوی آتشین» و نظریه «خورشید مرکزی» در مکانیک سماوی از نتایج آن است؛ این قضیه در نزد فلاسفه قدیم به لحاظ کلّ عالم در مورد فلک فوق‌القمر صادق می‌بود و با عنصر «هوا» (فضا) ملازمت داشت. اما نگره «آب» سامی برحسب اسطوره اوقیانوس «مائی» اولیه که از طرف متفکران بابلی و هندی مطرح شد، پس «نگره سرد» و «آبگوشت نخستین» و نظریه «تکامل طبیعی» در فیزیک ارضی از نتایج آن است؛ این قضیه در نزد فلاسفه قدیم به لحاظ کلّ عالم در مورد فلک تحت‌القمر صادق می‌بود و با عنصر «خاک» (زمین) ملازمت داشت. به عبارت دیگر، گوهر «آتش» آسمانی و بنمایه ساختار کیهان یا جهان مهین، و گوهر «آب» زمینی و بنمایه ساختار انسان یا جهان کهن به شمار آمده، هنوز هم چون نیک ژرف‌اندیشی شود گویی چنین باشد. اما نظریه «چهار عنصر» در تکوین عالم کبیر و عالم صغیر، از طرف مغان ماد باستان ایرانی اظهار شده، که در همان «دامدات نسک» اوستایی (در طبیعیات) صورت تدوین یافته بود؛ لیکن آن نسک بر جای نمانده منتها به اثبات رسیده است، که مأخذ اصلی فصول گیتی‌شناسی «بوندهشن» پهلوی همان بوده؛ گذشته از گفتاوردهای چندی هم که از آن در متون اوستایی موجود پراکنده است، اولاً مورخان یونان باستان (مانند هرودوت) تصریح کرده‌اند که نظریه «عناصر» از مغان ایران است، ثانیاً همین نگره را حکمای طبیعی قدیم (مانند: امپدوکلس، انکساگوراس، دموکریتوس) از همان مغان ایرانی فراستانده‌اند؛ خصوصاً بقراط حکیم نیز نگره عناصر و عالمین اکبر و اصغر را از دامدات نسک اوستایی برگرفته، که در کتاب‌های «اسطقسات» و «طبیعت انسان» و «هفتگانه‌ها» ی خود مطرح ساخته است.^(۲)

۱. رش: گفتار راقم این سطور (در) ماهنامه چیستا، ش ۴۳/ آبان ۱۳۶۶، ص ۲۶۷-۲۶۸.
 ۲. رش: فهرست مقابل الفهرست، ج ۱، ص ۱۰۸، ۱۰۶، ۲۳۴-۲۳۷؛ ج ۲ (پزشکی در ایران باستان)، ص ۳۹۷ و ۴۲۷.

باری، ارسطو (کتاب یکم، ۳) در بیان نظریات فلاسفه طبیعی گوید که یک دسته «جسم» مبنای واحد می‌دانند - یکی از سه عنصر (آب، هوا، آتش)...؛ دسته دوم گویند که اعداد در بطن «واحد» جای داشته، بر اثر جدایی از آن حادث می‌شوند؛ مانند اناگزیماندر (۶۱۱-۵۴۷ ق. م) که بر «آنچه هست» واحد و کثیر است - تأکید دارند، زیرا ایشان موجودات دیگر را حادث از «آمیغ» خودشان بر اثر جدایی می‌دانند^(۱). افلاطون (در طیموس) صورت سوم از هیولایی را که عناصر باشند (آب و خاک و آتش و هوا) «اجسام اولیه» نامیده، که دیگر فلاسفه آنها را اسطقسات نامند؛ و چون در باب اشکال اتمی آنها بحث کند (چنان‌که قبلاً گذشت) گوید که سه تا از عناصر (آب و آتش و هوا) یکی از دیگری تغیر یابد، اما خاک خود بی‌تغییر بماند؛ و اجناس آتش هم سه‌تاست: فروز و پرتو و اخگر؛ بر روی هم وی از استحاله چهار عنصر به یکدیگر سخن گفته است^(۲). ارسطو نیز مانند افلاطون قائل به تبدیل عناصر به یکدیگر است^(۳)؛ و این برخلاف نگرش ذره‌گرایی است - که دستکم افلاطون بدان معتقد بوده -؛ ما قبلاً در بهر «دانش شیمی» رازی بدین نکته اشاره کردیم، که وی برخلاف کیمیاگران ارسطویی ماب، چون اعتقادی به تبدیل‌پذیری عناصر نداشت، توانست کیمیای کهن (ارسطویی) را به شیمی نوین (دموکریتی) تحوّل بخشد. موضوع تبدیل عناصر یا عدم تبدیل آنها، در نظریات راجع به اتصال و انفصال ماده، کون و فساد جسم یا تغیر و استحاله طبیعی و جز اینها، نیز در مسائل دیگر علم طبیعی و فکر فلسفی اصولاً دخیل است، که ذیلاً طی بررسی مطالب مزبور باز بدین موضوع خواهیم پرداخت.

اما عناصر در نزد رازی برخلاف اعتقاد متعارف، چنان‌که معاصران وی و مشائیان آنها را «چهار» تا می‌دانستند، وی به «پنج» عنصر معتقد بوده که عبارتند از: آتش، آب، هوا، خاک و «آئیر»؛ و البته آتش را هم دو گونه می‌دانسته، یکی با شعله (- اخگر) که در روی زمین است، دیگری بی‌شعله (- پرتو) که در همان فلک «آئیر» می‌باشد. از این رو آتش ایرانی یا «آذر» (Adhar) فارسی همان «Athur» اوستایی - پهلوی است، که خود کلمه معرب «آئیر» (Ether) فرنگی (اثر) بر اسم عنصر پنجم یا سپهر «آذر» (آئیر) افتاده،

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۳۳-۳۵ / طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۶۲.

۲. افلاطون فی الاسلام (بدوی) ص ۹۸، ۱۰۰، ۱۱۱، ۲۶۳ / دوره آثار افلاطون (ترجمه لطفی)، ج ۶،

۳. طبیعیات، ص ۲۰، ۶۷ و ۲۵۸.

۱۸۶۳-۱۸۸۱-۳.

ملاحظه می‌شود که از حوزه علم و فلسفه و دین ایرانی (مزدایی-مانوی) به سراسر جهان اشاعه یافته است^(۱). رازی از عناصر خمسۀ خویش در کتاب علم الاهی (که گمشده) سخن گفته؛ اینک آنچه ناصر خسرو از آن گفتاورد نموده، با نقل مؤکد بر عنصرهای آتش و اثیر (فلک) چنان است که گوید: «این جواهر این صورت‌ها از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلاء، و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلاء آمیخته است ولیکن خلاء اندر او بیشتر از هیولی است؛ و باز اندر هوا گوید خلاء کمتر است از هیولی، و اندر آب گوید خلاء کمتر از آن است که اندر جوهر هواست؛ و باز اندر خاک خلاء کمتر از آن است که اندر جوهر آب است؛ و گوید که آتش اندر هوا به زدن سنگ بر آهن از آن همی پدید آید، که هوا را سنگ و آهن همی گشاده‌تر از آن کند که هست تا همی آتش گردد. آنگاه گفته است (در بیان پیدایش افلاک) که ترکیب جرم فلک هم از آن جزو (ذره) های هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است؛ و (دعوی کرده است که) هیولی قدیم است و آن جزو (ذره) ها بوده است به غایت خوردی و بی هیچ ترکیبی، و باری - سبحانه - مر اجسام عالم را از آن جزو (ذره) ها مرکب کرده است به پنج ترکیب از: خاک و آب و هوا و آتش و فلک؛ و (در این که آتش کره «اثیر» گرم و روشن است) ... به نام آتش مر «آتش اثیر» را همی خواهد که برتر از هواست...»^(۲).

بیشتر در شرح نگرش «ذره» ای رازی، به نقل از شکوک وی بر جالینوس آمد، که عنصرهای خاک و آب و هوا و آتش و سپهر و هر جسم، مرکب از جسمهای خرد (أجزاء لایتجزئی) با خلاء به نسبت‌های مختلف باشد، صورت هر یک از آنها به ترکیبی مختص بدان تکوین یابد؛ تجزیه در آنها راه نیابد مگر به وجه اجتماع و تفرق، ترکیب آنها هم با خلاء بر حسب نوع پدیدآمده از آنها باشد.^(۳) از این رو، کیفیات (= خواص یا صفات) عناصر چون «سبکی و سنگینی، نرمی و سختی»، ناظر به نسبت خلاء در ترکیب آنها با هیولاست. خاک و آب که از عناصر سنگین‌اند، به سوی مرکز زمین می‌گریند؛ حال آنکه هوا و آتش - که اجزاء خلاء در آنها چیره است - به سوی بالا گرایش دارند. اما عنصر فلکی (Celestial Element) یا «اثیر» که آمیزه‌ای میانه از هیولی و خلاء است، حرکت

۱. المدخل التعليمی (رازی) هامش شیبانی، ص ۱۲۱ / سراسر (رازی)، تعلیق همو، ص ۴۷۸.

۲. زاد المسافرین، ۵۲، ۷۴، ۷۹ و ۸۳ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۲-۳، ۲۲۳ و ۲۲۷.

۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۶-۳۷.

ویژه آن دایره‌سان باشد؛ این امر گردش اجرام سماوی را توجیه می‌کند. آتش از برخورد آهن با سنگ پدید می‌آید، زیرا آهن چون به جنبش آید، «هوا» را بشکافد، آنرا با جوهر خلاء به آتش فرگشت دهد.^(۱) باید گفت عبارت «برخورد سنگ و آهن» که ناصر خسرو با تعریض آنرا به نقد کشیده، احتمالاً راجع است به مفهوم لغوی کلمه اوستایی «آسمان» که همانا گوهر آن از «سنگ (آسن) و «آسن» نیز همان «آهن» است، در متون مانوی آنرا «خوناهن» (سنگ خُماهن) گفته‌اند. «آسمان» (= سنگ آهن) در کیش مزدایی یک نظام جهانشناسی پدید کرده، این‌که بر دو بخش گیتیک (= فیزیکی و مرئی) و مینویکی (= متافیزیکی و نامرئی) بوده باشد، میانگاه این دو بخش همانا «توهیکیه» (= خلاء) است؛ اما بخش گیتایی (= مرئی) آسمان گردون «سپهر» (فلک) باشد، که اندر میانه آن «باد (= هوا)» و «ابر (= بخار) آب» و «آتش» دوازیست جای گرفته است.^(۲) اما بخش مینوی آسمان (= سنگ-آهن) - چنان‌که هم بیاید - همان فلک «اثر» باشد، که گفته‌اند جایگاه فروهران (= «مُثل» افلاطونی) است.

هرچند عنصرهای پنجگانه رازی مماثل با قدماءِ خمسۀ مشهور او - که یاد خواهد شد - در نزد وی منشأ مانوی دارد، از یاد نباید برد که عدد «پنج» در کیش مزدایی هم، معدودهای چندی از جمله پنج «گاتا» های زردشت، پنج گاه روز و اوقات نماز، عنصرهای پنجگانه و سیارات خمسۀ (= پنج اباختران / خمسۀ متحیره) و جز اینها وجود دارد؛ چنین نماید که این پنجگانه‌ها یک اصل مشترک هندوایرانی (آریایی) داشته، چنان‌که در گفتار «آموزه هندی پنج آخشیج» (از «سویرایا پا») عنصرهای قدیم: «جال (= آب)، آگنی (= آتش)، خیتی (= گیتی)، بایو (= هوا) و «شونو» (= فضا)؛^(۳) همان عناصر اولیه در کیش‌های زردشتی و زروانی و مانوی است، که در نزد حکیم رازی هم عیناً یافت می‌شود. بنا به بوندهشن ایرانی (۱۷/۲) آفرینش مادی از عنصرهای چهارگانه است، بدین‌سان که «آتش از روشنی بیکران، باد از آتش، آب از باد، زمین از آب» پدید آمده؛ سپس از آفرینش «آسمان» یاد کند (که هم می‌شود «پنج» تای مزبور) و

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135./

مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی (سعید شیخ) ترجمه محقق داماد، ص ۱۰۹.

2. *Zoroastrian Problems* (H. Bailey), pp. 120-148.

3. *Silver Jubilee Souvenir* (ar. M. S. Khan), p. 229.

گوید که در دین عنصر آب تقدّم وجودی پیدا کرده، اما آتش (چنان‌که گذشت) همانا منشأ سپهری (فضایی) دارد.^(۱) ما پیشتر مکرّر کرده‌ایم که منبع اصلی بوندهشن پهلوی (فصل یکم / ۴۱) همان دامدات نسک اوستایی مغانی (سده ۶-۵ ق. م) می‌باشد، که نیز یکی از مآخذ خارجی حکمای طبیعی یونان و از جمله بقراط حکیم بوده است. بنابراین، با اعتقاد راسخ و علم یقینی حاصل از مطالعه تطبیقی، این نظر شادروان پروفیسور بیلی و روبرت زینر را قاطعانه مردود می‌شماریم، که آنچه درباره عناصر اربعه در دانشنامه دینکرد پهلوی آمده (کتاب ۳، بندهای ۱۱۲، ۱۲۳، ۴۱۴، ۴۱۵ و ۴۱۷؛ کتاب ۴ بندهای ۵۲، ۵۴، ۸۱ و ۱۵۷) اغلب از منابع بیگانه اقتباس شده، یعنی از نظریه امپدوکلس (انباذفلس) و متون طبی بقراطی و یا «طبیعیات» ارسطو مأخوذ است.^(۲) راقم این سطور باید بگوید که هیچ تردیدی ندارد مؤلفان دینکرد کتابهای طبی و طبیعی یونانیان، حتی آثار فلسفی ارسطو و دیگر حکمای آن سامان را، زیر دست داشته‌اند و خود گواهی می‌دهم که (حین بررسی کتابهای دینکرد) بسیاری از مقولات و مصطلحات پهلوی در موضوعات مزبور، یکسره ترجمه و معادل‌سازی از برای متداولات یونانی بوده است. ولی این امر به معنای اخذ و اقتباس تامّ مفاهیم اساسی و مطالب معرفت‌شناسی نباشد، که در نزد حکیمان ایرانی سابقه‌ای بسیار قدیم‌تر از آن یونانیان، هم در متون دینی و حکمی و علمی ایشان داشته است. بنابراین، چنان‌که متتبعان در این قضیه گفته‌اند، در حقیقت، ترجمه و نقل علوم و فلسفه یونانی به فارسی (پهلوی) در عهد شاپور ساسانی و منضمّ کردن آنها به اوستا، همانا بازگرداندن دانش‌های ایرانی (مغانی) عهد هخامنشی - که یونانیان خود اخذ و ترجمه کرده بودند - به اصل و وطن خویش بوده است.^(۳)

اما عناصر خمه در متون مانوی جزو یک‌رشته پنجگان‌های مادی و مینوی، طبیعی و الاهی، سماوی و ارضی و جز اینها آمده که هرکسی را گیج و سردرگم می‌سازد. پنج عنصر مانوی که در یونانی و چینی و قبطنی هم تعابیر خود دارند، چنان‌که در کفالا یا آمده: «سته / Sete (= آتش)، تی / téy (= باد)، می / may (= آب)، اینه / Oyaine (= نور)، اثر / air (= هوا) باشند.^(۴) هر یک از این عناصر خود «پنج» وجه گوهری

۱. بوندهشن (فرنیغ‌دادگی)، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۹.

2. *Zoroastrian Problems*, pp. 80-82, 84, 87, 111, 228. / *Zurvan*, pp. 141-142.

۳. رش: فهرست ماقبل الفهرست، ص ۹۶-۹۹.

4. *XUASTVANIFT* (Studies in Manichaeism), by J. Asmussen, Copenhagen, 1965, p. 212.

دارند، که همراه با دیگر وجوه عناصر و پنجگان‌های متعدد و مشهور مانوی در شرح قدماءِ خمسه ذیلاً یاد خواهد شد. اینک تنها به ذکر یک فقرهٔ جهان‌شناسی طبیعی مانوی بسنده می‌کند (به روایت تئودور بارکونای) که عنصرهای سه‌گانهٔ «هوا، آب و آتش» را همبر با خدای خورشید، همانند کاربست آنها توسط روح حیات (= زنده) یاد کرده، که معبر از فلک‌های هم‌مرکز عناصر اولیهٔ «هوا، آب و آتش» در نزد رواقیان می‌باشد. روح زنده این سه فلک (چرخه) هوا و آب و آتش را تحت فلک اطلس صورت داده است.^(۱) این همان تعبیر افلاطونی تبدیل عناصر است (فرگشته به نوافلاطونی) که پیشتر یاد کردیم نظریهٔ تکامل طبیعی برحسب فیزیک ارضی در نزد فلاسفهٔ قدیم به لحاظ کلّ عالم در مورد فلک تحت‌القمر صادق می‌بود و با عنصر خاک (زمین) ملازمت دارد. این‌که در متون اوستایی و مزدیسنايي آمده است که «تخمه» جانداران از کرهٔ ماه به زمین آمده (تحت القمر) خود کاشف از ریشه‌های ایرانی کهن نظریهٔ عناصر طبیعی می‌باشد؛ و تازه این همه، خود تفسیر نگرهٔ «گوشورون» (= روح جهانی) مذکور در «گاتا»های زردشت پیامبر است، که افلاطون (در تیمائوس) و به تبع او فلاسفهٔ رواقی و نوافلاطونی و در عصر اخیر هم هگل آن‌را برگرفته‌اند. در آیین مزدیسنا شش امشاسپند مظاهر تشخیص‌یافتهٔ عناصر اولیه‌اند: زمین (اسپنته ارمثیتی)، جانوران (وهومنه)، آتش (اشه‌وهیشت)، فلزات (خشتور)، آب (هئوروتات)، گیاهان (اموروتات) و اینان عناصر و مبادی‌اند اما نه صورت مجازی آنها، بلکه به صورت نهادهای شخصی زنده همچون ارباب انواع مفهوم باشند.^(۲) در ضمن، همین نظریهٔ پنج‌عنصری ایرانیان (مزدایی-مانوی) به صورت «آتش، آب، زمین، طلا، چوب» هم در عهد باستان به میان چینیان راه یافته، این اندیشه را هم آنان از ایرانیان گرفته‌اند.^(۳)

ز آذر آید نور و ز باد زاید جان ز آب خیزد دُرّ و ز خاک زاید زرّ

حکیم ابوزید بلخی - رفیق زکریای رازی - که مؤلف اصلی کتاب معروف «البدء والتاریخ» است، در شرح خورشید و ماه و ستارگان ظاهراً از همان کتاب «آراء طبیعی» فلوطرخس (که رازی آن‌را تلخیص نموده) نقل کرده است، که ارسطو «جرم خورشید را

1. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), pp. 240, 299.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۸۷.

۳. مزدآپرستی در ایران قدیم (کریستن سن)، ترجمهٔ دکتر صفا، ص ۴۸.

عنصر پنجم» می دانسته، افلاطون «بیشتر گوهر خورشید را آتش» دانسته؛ و رواقیان آن را «جوهر عقل» می پنداشته اند که از «دریا» برآمده است.^(۱) این فقره به لحاظ آن که یک جا سه نگره فلاسفه قدیم را فرمایش ما ساخته، جالب توجه و مفید است؛ اولاً «عنصر پنجم» که ارسطو گفته است، همان «گره آتیر» (= سپهر آذرین) مانوی و رازی است؛ ثانیاً افلاطون همان نگره ایرانی را - که جوهر خورشید «آتش» است - بازگفته؛ ثالثاً نظر مسخره رواقی که حاکی از تقدّم عنصر «آب» بر «آتش» (چون برآمدن آن گوی آتشین از «دریا») یا قدم هیولانی «آب» (= گوهر عقلی!) در خلقت عالم مطابق با اعتقادات سامی است. در حالی که، چنان که به نقل از یوندهشن ایرانی آمد، آتش از سرچشمه «روشنی بیکران» (= نور فضای نامتناهی) اول موجد عنصر «هوا» شده، که سپس این خود موجد عنصر «آب» گردیده است. این نگره همان نظریه تبدّل عناصر افلاطون (پیشگفته) در بیان ترتیب و توجیه آن هم باشد. ولی رازی نظر به گرایش «ذره ای» که عقیده ای به تبدّل عناصر ندارد، گوهر هر یک از عناصر را ترکیبی از هیولنی (ماده ماقبل موجود) با جوهر خلاء به نسبت های معین می داند، که عنصر «آتش» آمیغ آن از هیولنی با دو طبع گرمی و خشکی و نسبت بیشتری از خلاء باشد. عنصر پنجم یا سپهر آذر (= آتیر) هم چیزی میانه «آتش» با شعله (= اخگر) و «هوا» که همان آسمان یا فضای «پرتو» های کیهانی است. بیش از این درباره عنصر «آتش» از آثار منقول یا موجود رازی چیزی به دست نمی آید، که تازه نگره های عناصری (پیشگفته) او هم سخت مورد انتقاد ناصر خسرو واقع شده، از آنها تناقضاتی یافته است که چون متن اصلی و کامل نوشته های رازی بر جای نمانده، هرگز نمی توان حسب ظاهر بعض آنها - یعنی - بنا به اطلاعاتی که وی به دست می دهد - قضاوت کرد، زیرا طبیعت شناسی رازی مبتنی بر منطق «دیالکتیکی» است، که وجود متناقضات در آن ملحوظ باشد، اصولی بغرنج - که تفکر ارسطویی مآب آن را برنمی تابد - از حیظه درک و درایه امثال ناصر خسرو بیرون است. البته رازی دستکم دو اثر مستقل درباره «عناصر» و «اشکال» آنها داشته است، که لابد آنها را در متن نظریه اتمی خویش بیان و تبیین کرده؛ آن دو کتاب که قبلاً مکرّر یاد شده همانا «فی البحث عمّا قبل...» (= بحث درباره آنچه درباره اسطقسات و طبیعت انسان گفته شده) و «ما قالت القدماء...» (= آنچه پیشینیان درباره مبادی و کیفیات گفته اند).

۱. البدء والتاریخ، طبع کلمان هوار، ج ۲، ص ۱۸.

ج. بستگی و گشادگی:

موضوع اتصال و انفصال در اجزاء هیولی (ماده) و عناصر طبیعی مشتق از آن (- جرم یا جسم-) یکی از مسائل مهم خلاف بین نظریه اتمی دموکریتی و نگرش مادی ارسطویی است؛ مباحث مربوط تا دوران اسلامی هم کشیده شد، که میان رازی و مخالفانش و بین ابن سینا و بیرونی هم ادامه یافته است. اصطلاحات مترادفه (متضاد) معمول بین اصحاب این دو نگرش در موضوع مانحن فیه عبارتند از: اتصال و انفصال، انقباض و انبساط، امتداد و انقسام، اتحاد و اتساع، اجتماع و افتراق، تکاثف و تخلل (زکریای رازی)، کثافت و لطافت (فخر رازی)، پیوستگی و گسستگی یا بستگی و گشادگی (ناصر خسرو) که همین را ما عنوان بحث نهاده‌ایم. به نظر ما این مطلب را هیچ‌کس مثل ارسطو بیان و تبیین نکرده؛ در ضمن همین موضوع در مسائل و مباحث مربوط به «خلاء، حرکت، تناهی و عدم تناهی» دخیل و مشترک لفظی یا معنوی است. ما این مبحث را به عنوان طیف عنصری ماده یا هیولی تحت مطالعه قرار داده‌ایم، که در جای خود ایضاح خواهد شد؛ ولی عجلتاً طبق معمول نقل فقراتی چند از «فیزیک» ارسطو در این خصوص بایسته است. در کتاب ۴ (باب ۹) گوید که اتساع بالفعل ماده به حسب کیفیت‌های مختلف (مثلاً تکاثف یا تخلخل) بالقوه در آن باشد، تکاثف و تخلخل دو گونه وجودی ماده است». در کتاب ۵ (باب ۳) درباره «تماس و توالی و جدایی» گوید که اتصال طبیعی در آخرین مرتبه «کون» است، زیرا چیزها نخست باید در تماس یکدیگر باشند؛ لیکن چیزهایی که در تماس اند الزاماً به طور طبیعی متصل نباشند، حال آن‌که اگر جایی تماس (بین اشیاء) نباشد، واضحاً پیوند طبیعی نیز وجود نخواهد داشت [یعنی: عدم الشبیء]. آنگاه در پیوستگی حرکت (کتاب ۶) و در موجودیت پیوسته بی‌نهایت قسمت‌پذیر (باب یکم) گوید بر حسب اصطلاحات «پیوسته»، «در تماس» و «توالی» (پیشگفته) اینک چیزهایی «پیوسته» اند که انتهای آنها «یکی» باشد؛ و «در تماس» اند اگر انتهای آنها «با هم» باشند؛ و در «توالی» اند اگر بین آن دو چیزی از جنس آنها وجود نداشته باشد (در این صورت) موجودیتی که پیوسته است، هرگز نمی‌تواند از اجزاء لایتجزی (= ذرات) تشکیل گردد (مثلاً یک خط نمی‌تواند مرکب از نقاط باشد، چون خط پیوسته و نقطه قسمت‌ناپذیر است). یک شیء فقط در صورتی می‌تواند در تماس با شیء دیگری باشد، که کل در تماس با کل، یا جزء با جزء؛ و یا جزء با کل چنین گردد.

همو در توضیح حرکت (کتاب ۳، باب ۱) گوید که آن «متصل / پیوسته» (continuous) و «بی‌نهایت» (infinite) است، معمولاً در تعاریف «اتصال / بستگی» (آنچه تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر باشد) مفهوم «بی‌نهایت» به کار رود؛ افزون بر اینها گمان می‌رود که مکان (place)، خلاء (void) و زمان (time) نیز شرایط لازم حرکت باشند»^(۱).

در یک کلمه توان گفت که نظر ارسطو و پیروان او (مشائیان) مبنی بر اتصال اجزاء شیء قسمت‌پذیر (متجزی) تا بی‌نهایت است، اتمیست‌ها برخلاف او قائل به انفصال اجزاء شیء قسمت‌ناپذیر (لایتجزی) تا نهایت آن باشند. برهان ارسطو بر ضد این فرض است که جسم، مرکب از چیزی است که هم تقسیم‌ناپذیر و هم بدون امتداد باشد؛ و هم بر ضد این فرض است که هر چیز دارای امتداد می‌تواند تقسیم‌ناپذیر باشد؛ و چون آن چیزها که هم تقسیم‌ناپذیر و هم بدون امتدادند، هنگامی که با یکدیگر «در تماس» باشند - اجزائی ندارند، پس تماس به صورت «کلّ با کلّ» خواهد بود.^(۲) حکیم رازی در موضوع «کون و فساد» گوید که فلاسفه در این خصوص بر دو گروه‌اند: یکی آن‌که این موضوع را جوهر سراسر متصل دانند که با این حال استحاله را در آن ممکن شمارند؛ و گروه دیگر (که خود رازی جزو آن باشد) این امر را چنین دانند که آن جوهر استحاله‌ناپذیر، و آن به پاره‌های خردی تقسیم شده که بین آنها جاهای «تهی» وجود دارد.^(۳) به گفته ابن‌میمون: «کون عبارت از اجتماع، و فساد عبارت از افتراق است». از این‌رو، به گفته ارسطو، ذره‌گرایی لئوکیپوس و دموکریتوس، همانا «کون» (= گنیسیس) و «فساد» (= فتورا) را با اجتماع و پیوستگی (= سونکریسیس) و افتراق و پراکندگی (= دیاکریسیس) توضیح می‌دهد.^(۴) ناصر خسرو در «کیفیت بستگی و گشادگی عناصر» گوید که (مثلاً) «آب، از خاک «گشاده‌تر» است... و (رازی) گوید که هیولی قدیم است (و همیشه بوده) ولیکن مرکب نبوده (= بسیط) بلکه گشاده بوده است... (و به آخر کار عالم) هم گشاده شود و همیشه گشاده بماند؛ و گفته است از آن «جزو» های هیولی، آنچه سخت فراز آمده است، از او جوهر زمین (خاک) آمده است؛ و آنچه از هوا گشاده‌تر فراز آمده است، از او جوهر آب آمده است؛ و آنچه ازو نیز گشاده‌تر فراز آمده

۱. طبیعیات، ترجمه فارسی (فرشاد)، ص ۱۰۳، ۱۵۵، ۱۸۴ و ۱۹۶ / الطبیعه، ترجمه عربی (اسحاق)،

ص ۳۸۸، ۶۰۷، ۶۲۷ و ۶۳۶. ۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۵۲۰.

۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۱. ۴. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۰.

است، جوهر هوا آمده است؛ و آنچه از جوهر هوا گشاده‌تر آمده است، جوهر آتش آمده است؛ و گفته است که از آب فرازتر هم آید، از آن‌که هست، زمین (خاک) گردد؛ و از او آن‌چه گشاده‌تر از آن شود که جوهر اوست، هوا گردد؛ و از جوهر هوا آن‌چه فرازتر هم از آن شود که هست، آب گردد؛ و آن‌چه گشاده‌تر از آن شود که هست، آتش گردد.^(۱)

احسان طبری «فراز آمدن» را (به تعبیر ناصر خسرو) «انقباض» هیولانی و «گشاده شدن» را (هم به تعبیر او) «انبساط» تفسیر نموده - یعنی - تنوع کیفی ناشی از تنوع در کمیت^(۲)، (- اصل تبدل کم به کیف) که اینجانب از آن به وقوع طیف عنصری اجزاء لایتجزی از وضع تکائف یا «ملاء» به طرف «خلاء» و حالت تخلخل تعبیر نموده‌ام، مبین سیر اجتماع اتمها (حسب اتصال) به سوی افتراق (انفصال عناصر) است.^(۳) تعبیر افلاطون (تیمائوس، ۴۳) در هم‌امیزی و هم‌پیوندی اتمی عناصر ادیبانه است، این‌که رشته‌های ناگسستی که وجود خودشان به وسیله آنها به هم پیوسته بود - به کار نیامد، بلکه اجزائی که به دست آمده بود با میخهای بسیاری که به سبب کوچکی به چشم نمی‌آیند - به هم متصل شدند.^(۴) فخرالدین رازی درباره این موضوع در کتاب *المطالب العالیه* (الاهیات کتاب ۵، مقاله ۲، فصل ۷) آورده است که تمایز «لطیف» از «کثیف» همانا به سبب آمیزش اجزاء با خلاء است؛ و اجزائی که از جسم مخصوص (معین) پدید آید، اگر از حیث آمیزش اجزاء خلاء با آنها باشد، همانا جسم «لطیف» است؛ اگر اجزاء خلاء با آنها نیامیخته باشد، همانا «کثیف» است. آنگاه هر چه با خلاء آمیخته‌تر باشد، لطافت آن بیشتر است. پس زمین (خاک) که اجزاء خلاء با آن نیامیخته، ناچار در غایت کثافت باشد؛ و آب که اجزاء خلاء با آن آمیخته است، ناچار لطافت در آن حاصل آمده؛ و اما اجزاء هوایی که با خلاء بیشتر آمیخته‌اند، ناچار هوا «لطیف‌تر» از آب است؛ و چنین است قول درباره آتش، سپس هم درباره فلکها.^(۵) باید افزود که در نگره اتصال ارسطویی (مشائیان) چون وجود خلاء ممتنع باشد (کتاب ۴، باب ۹) قول به خاصیت

۱. زادالمسافرین، ص ۷۴، ۷۶ و ۷۶ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۱-۲۲۲ و ۲۲۵.

۲. برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌ها، ص ۳۵۲.

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۴۶.

۴. دوره آثار افلاطون، ج ۶، ص ۱۸۵۴.

۵. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۱۸.

تخلخل و تکائف اجسام را دال بر وجود خلاء در آنها ردّ نموده؛ این که گویند اگر تخلخل و تکائف وجود نداشته باشد، اجسام نیز فشرده و متراکم نخواهند گشت، پس اگر چنین چیزی نبود و چون جهان منبسط است، بایستی خلاء الزاماً موجود باشد تا تراکم و انبساط صورت پذیرد.^(۱) این که ارسطو معتقد به اتصال صورت‌های ماده (هیولی) بوده، ما چنین دریافته‌ایم، از آن روست که نسبت به حرکت و حالت مولکولی علم نداشته است؛ نظریه مولکولی (گیلوساک و آوگادرو) مربوط به سده ۱۹ در اروپاست، ولی اتمیست‌های ایرانی — خصوصاً رازی — که دیگر به تبدیل عنصر کیمیاوی نمی‌اندیشیده‌اند، در قضیه انفصال ذرات و انبساط ماده، آیا در واقع مولکولی می‌اندیشیده‌اند؟

د. تهیگان و مکان:

مفهوم «خلاء» (void) که در یونانی حسب اصطلاح دموکریتوس «خنون» (Xenon) و بنا به افلاطون «خورا» (Xora)، در متون پهلوی مانوی «وشادکی / Višatakhi (= فضای باز) و مزدایی «توهیکیه» (= تهیگان) در قبال «ملاء» (= جای پر) آمده است. در تعریف این اصطلاح ما چاره‌ای نداریم باز از فیلسوف طبیعی دان و منطقی بزرگ سراسر اعصار بشری ارسطو نقل کنیم که خود این مقوله را — آن‌طور که ذره‌گرایان می‌گفتند — قبول نداشت؛ گوید (کتاب ۴، باب ۱) خلاء به مثابه فقدان جسم تعریف پذیر است، وجود خلاء مبتنی بر وجود مکان می‌باشد؛ چنان‌که تصور هزیود از آغاز هستی بدین‌گونه بود: «قبل از هر چیز هباء (chaos) پدید آمد...» [که این ناظر به قدم خلاء یا مکان باشد] و افلاطون در تیمائوس «ماده» و «فضا» را یکی دانسته، زیرا که مشارک و با فضا همانند هستند...؛ و در کتاب ۴ (باب ۶) گوید که فیثاغوریان نیز بر این نظرند که خلاء وجود دارد، و با دم زدن آسمان از هوای بیکران به درون آسمان راه می‌یابد...، تصور بر این است که خلاء مکانی باشد که در آن چیزی نیست، از آن‌رو که هر چه را وجود دارد — جسم می‌دانند. خلاء آن چیزی است که در آن جوهری متجسم (corporeal) نباشد، اگر خلاء وجود دارد، بایستی که مکان تهی از جسم باشد...؛ و بررسی مسائل مشابه با مسئله مکان، چونان خلاء نیز بایستی به علم فیزیک مربوط شود.

۱. طبیعیات، ص ۱۵۳.

معتقدان به وجود خلاء، آن را نوعی مکان یا ظرف پندارند که قرار است «پُر» باشد - هنگامی که جسمی جای دادنی را در بر می‌گیرد، و «خالی» باشد - هنگامی که از جسم تهی گشته است. کسانی که می‌گویند خلاء وجود ندارد، نظریات وجود خلاء را نفی نمی‌کنند، بلکه فقط خطای بیان مطلب آنان را می‌نمایانند»^(۱).

در فلسفه یونانی چنان‌که گذشت، اندیشه (غیرارسطویی) دیگری هم وجود داشت، که مکان را همان فضای سه‌بعدی می‌دانست و آن ذاتاً تهی شمرده می‌شد، هرچند بعضی از قسمت‌های آن را اجسام اشغال کرده باشند. این اندیشه با افکار اتمیستی بستگی داشت، در واقع بدون اعتقاد به چنین فضائی اتمیسم امکان‌پذیر نمی‌بود (به همین دلیل ارسطو سخت با آن مخالف بود) و چنین اندیشه‌ای در جهان اسلام به محمدبن زکریای رازی نسبت داده شده است^(۲). در اتمیسم یونانی وجود خلاء به دو معنی فرض می‌شد: (۱) خلاء نامتناهی که در داخل آن شماری بی‌نهایت از جهان‌های متناهی شناورند، بدان‌سان که در خارج هر عالم متناهی خلائی نامتناهی وجود دارد؛ (۲) خلاء پراکنده میان اتمهایی که از آنها اجسام درون هر عالم متناهی ترکیب شده است؛ این نگره تقریباً به همین صورت در نزد متکلمان اسلامی مورد قبول بود^(۳). اما محمد زکریای رازی که کتابی مفرد «دریاره مدت - که زمان باشد و خلاء - که مکان باشد» داشته (و بر جای نمانده) به بیانی که ناصر خسرو در نقض کتاب علم‌الاهی او نموده، خلاء را «جوهر» می‌دانسته و گفته است: «جوهر این صورتهای (عناصر) از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلاء...؛ و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است با جزوهای خلاء - یعنی - مکان مطلق...؛ و طبایع که اجسام نام‌طبیعی بدو یافته است: گرمی و سردی و تری و خشکی که مر این صورتهای (عناصر) راست... (چیزی نیست) مگر آمیزش اجزای هیولی با خلاء، پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد»^(۴). به طور کلی، رازی خلاء را

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۴۲ و ۳۶۲ / طبیعیات، ص ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۲-۱۴۵.

۲. مذهب الذره عند المسلمین (پینس)، ص ۴۶-۴۷ / گفتار (معصومی)، معارف، ۳، ص ۲۳۹.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۲۹.

۴. زادالمسافرین، ص ۵۲-۵۳، ۷۹، ۸۱ و ۸۲-۸۳ / رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۷۲، ۲۲۷، ۲۲۹ و ۲۳۱.

جوهر ازلی و همان مکان «مطلق» قدیم دانسته (در جزو «قدماءِ خمسہ» که به شرح خواهد آمد) و اعتقاد داشته است که «دهر» (= زمان مطلق / زروان) و خلاء (= مکان مطلق / تهیگان) در سرشت خردها بدون استدلال پایدار به خود است^(۱). البته رازی مکان را هم به مانند زمان بر دو گونه «مطلق» (= بی کران) و «مضاف» (= کرانمند) دانسته، که در فصل آراء فلسفی (= گیتی شناسی) او به شرح خواهد آمد؛ در اینجا فقط مفهوم فیزیکی خلاء مطمح نظر است، که تا حدی مورد تأیید متکلمان اسلامی بوده، ولی شدیداً مورد نقض متفکران اسماعیلی واقع شده است.

ابوحاتم رازی اسماعیلی در مناظره خود با زکریای رازی، نظر وی را درباره مکان مبنی بر این که «آن کرانها و نواحی (= اقطار) است و مکان و اقطار با هم فرقی ندارند»، از آن افلاطون شمرده که با نظر ارسطو به خلاف است^(۲). ناصر خسرو اسماعیلی هم نظر به تحیز «جسم» (مركب از هیولی و خلاء) در مکان، از جمله تناقض «مکان اندر مکان» یا «جوهر خلاء در ضدین» یا «خلاء اندر خلاء» (که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده) و جز اینها را در نگره رازی جسته است^(۳). لیکن سزاست باز نظر ارسطو در این خصوص به نحوی دیگر بیان شود (کتاب ۶/۴) که اگر ما وجود خلاء را انکار می کنیم، اما اذعان می داریم که امکانات دیگر به خوبی بیان شده اند؛ و چنین برمی آید که خلاء چه به صورت «مجزاً» (مطلقاً مجزاً و یا به عنوان عنصری مجزاً در اجسام متخلخل) و یا بالقوه وجود ندارد، مگر آن که شخص مایل باشد که شرط «حرکت» را خلاء بنامد. (چه بر حسب تعریف مکان) خلاء مجزاً (separate) یا «نامجزاً» وجود ندارد، زیرا خلاء جسم نباشد، بلکه فاصله ای در جسم است. مقصود واقعاً این است که فاصله ای خالی که در آن جسم محسوسی نیست - وجود دارد؛ آنان بر این نظرند که هر چه هست جسم است، و چیزی که در خود هیچ ندارد خلاء است (پس هر آنچه پُر از هواست خالی است). بین خلاء و ملاء نسبتی وجود ندارد؛ اگر خلاء موجود باشد، نتیجه حاصل کاملاً برخلاف بُرهانی است، که معتقدان به وجود خلاء برای آن اقامه می کنند؛ چه می اندیشند که اگر حرکت به مکان نسبتی دارد، خلاء به گونه «خودباشنده» (مجزاً) نتواند

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.

۲. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۶-۱۷ و ۱۹.

۳. زاد المسافرین، ص ۸۵-۸۷. / رسائل فلسفیه، ص ۲۳۲-۲۳۴.

بود. اگر مقصود این باشد که خلاء نه به گونه‌ای «مجزاً» ولی در متخلخل وجود دارد، این امری محال نیست؛ مع‌هذا خلاء به عنوان شرط نه تمام حرکات، بلکه فقط حرکات صعودی تلقی می‌شود (زیرا که متخلخل سبک است همچون آتش) و خلاء شرط حرکت می‌باشد. در موجودیت پیوسته بی‌نهایت قسمت‌پذیر (۱/۶) گوید که اجزائی که شیء بدانها قابل قسمت است، با «جدایی» فضائی از هم متفاوت‌اند»^(۱). در حالی که خلاء از نظر رازی «جوهر» است که هم — به تعبیر ارسطو — «مجزاً» است (خودپایدار/ خودباشنده) و شرط حرکت نسبت به مکان (جهات) هم باشد؛ و این اشکال را هم بر جالینوس گرفته است (در مسئله «عالم») که گوید خلاء محسوس نیست؛ هم‌چنین بیان نکرده است که آیا موجود است، یا نه؛ و پیداست که قول جالینوس در مورد خلاء، مستفاد از مفهوم مکان است، چه تا آنجا پیش می‌رود که «هوا» را همچون جسم دافع وجود خلاء می‌پندارد^(۲). باید گفت که اولاً پیش از رازی «مخلاء» در نزد دموکریتوس پدر اتمیسم وجود مستقل بوده، بدین‌سان آنرا به صورت موجود عجیبی که «جوهر» فاقد ذات باشد تصور می‌کرد؛ ثانیاً همان استراتون لامپسانی (پیشگفته) نخستین منتقد ارسطو هم، قائل به وجود جوهر خلاء در اجسام نظر به وزن آنها بوده است^(۳).

غرض از نقل فقرات مزبور خصوصاً تمهیدوار طرح فرضی است، که ناظر به علت انکار وجود خلاء «مجزاً» در نزد ارسطو و پیروان اوست؛ بدین‌که اولاً چنین نماید در مورد خلاء وی قائل به عدم‌الشیء (= نه چیزی) و نه قائل به عدم‌الوجود (= نه بودی) است؛ ثانیاً مفهوم «جدایی» فضایی که وی آنرا در موجودیت «پیوسته بی‌نهایت قسمت‌پذیر» متفاوت از خلاء موجود دانسته، که فقط شرط حرکت صعودی در عنصر آتش مصداق آن است؛ این امر به طور کلی مربوط به مسئله «ثقل و خفت» فیزیکی (و به اصطلاح «قوة جاذبه» در تعبیر قدمائی آن) می‌شود، چنان‌که سبکی و سنگینی عنصر آتش و خاک را گوید، که اولی میل به بالا دارد و دومی به پایین می‌گراید (به مرکز زمین یا به تعبیر او مرکز عالم) و این عقیده جزمی را وی در تمام مباحث طبیعیات خود بیان کرده و مبنای نظر قرار داده؛ مطلبی که ابوریحان بیرونی در «اسئله و اجوبه» خود با ابن‌سینا

۱. طبیعیات، ترجمه فارسی، ص ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵ و ۱۹۷/الطبیعه، طبع بدوی، ص ۳۶۲.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۸. ۳۶۷-۳۶۹.

۳. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۲۶۷ و ۳۲۶.

آنرا مورد بحث و جدل و ردّ و نقض ساخته است. اینک اگر از سه حالت ماده (جامد، مایع، گاز) که رازی در شیمی خود بیان کرده، همین «گاز» را در نظر گیریم (که ماده متصاعد بر اثر دماست) همان نظریه «حرکت صعودی» ماده (گاز آتش) در نزد ارسطو مبنی بر تحوّل عنصری آن مطرح شده، که از نظر رازی و دیگر ذره‌گرایان بر اثر آمیزش جوهر خلاء با «اتم»ها (کوچک‌ترین اجزاء عنصر) پدید آمده؛ لیکن در واقع این تحوّل ذره‌ای (اتمی) نباشد، چه ما به حسب اطلاعات علمی معاصرانه می‌دانیم، که این فرایند بر اثر حرکت مولکولی ماده (در سه حالت مزبور بسته به سرعت مولکولها و فاصله آنها از یکدیگر) است. پس در حرکت ملکولی است که فضای انبساط یا اتساع ماده، و تراکم یا انقباض آن مطرح می‌باشد؛ در فرایند فعل و انفعال‌های شیمیایی است، که ساختمان مولکول‌های مواد تغییر می‌پذیرد؛ حجم مولی (مولکولی) یک گاز - مثلاً آتش - فضایی است، که یک مول گاز در شرایط متعارفی اشغال می‌کند؛ وزن مولکولی مبتنی بر حجم مولی آنهاست. «مول» یک عنصر یا ماده بر حسب «واحد» مساوی با مقدار آن است. اگر گوئیم که قوه جاذبه زمین (میل به مرکز در نزد ارسطو) بر حجم مولکولی ماده منبسط یا متسع (مثل «گاز» متصاعد آتش) مؤثر نبوده، بدان معناست که قوت آن از وزن عنصری (ثقل) ماده یا جرم مولکولی اش کمتر باشد. این‌که ارسطو معتقد به اتصال صورتهای ماده (هیولی) بوده، از آنروست که نسبت به حرکت و حالت مولکولی «علم» نداشته است؛ ولی آیا می‌توان گفت که شیمی دانان ذره‌گرایی چون رازی به قدر مقدّر بدان علم فرارس شده بودند؟ آیا «راز» مولکولها بر پسر زکریای «رازی» مکشوف شده است؟

به هر حال، جوهر خلاء که وی مصرّانه بدان قائل است، و ناصر خسرو هم به اصرار او بر نظریات خلاف عرف و عادت و متعارف در نزد فلاسفه و اصحاب علم اشارت دارد، نباید چیز ساده و پیش پا افتاده‌ای بوده باشد. در ضمن، تعبیر طیف عنصری - چنان‌که پیشتر گذشت - که ما پیشنهاد کرده‌ایم، مطابق است با طرح سه حالت ماده (جامد، مایع، گاز) یا مراتب تکائف و تخلّل (- انقباض و انبساط اتمی) که رازی در «شیمی» خود به صورت علمی امروزه واضحاً مطرح کرده است. حاجت به ذکر نباشد که توافق یا تشابه نگره خلاء یا مکان حسب نظر متکلمان اسلامی، با نظریه جوهر خلاء و مکان مطلق رازی صرفاً ظاهری است؛ چه نظر متکلمان در این مسئله همان «تعد موهوم» (پیشگفته) است. ابن حزم اندلسی در ردّ بر رازی راجع به «مکان مطلق» - که همان خلاء است -

گوید که تعریف آن مثل «زمان مطلق» در نزد ایشان با تعریف ما (که محیط بر متمکن در آن از هر سوی باشد) فرق دارد و چیزی دیگر است. چه خلاء به لحاظ ایشان مکانی است که متمکنی در آن نباشد (= تهیگان) و آن را پیش از حدوث فلک و آنچه در اوست موجود دانند، نیز نامتناهی بودن خلاء در نزد ایشان با قبول «بُعد» (مساحه) باشد. هم‌چنین، در نقل و نقد از قدماءِ خمسۀ رازی گفته‌اند که خلاء در نزد ایشان نه ثقیل است و نه خفیف، پس لازم می‌آید که نقطه همان خلاء باشد (که نه سنگین است و نه سبک) و نیز لازم می‌آید که متحرک جز در خلاء حرکت (- حرکت ابدی) نیابد^(۱).

موضوع دیگر که همان مسئله «گرانی و سبکی» فیزیکی است، همچون «تاریکی و روشنی» که به اعتقاد رازی - چنان‌که ناصر خسرو گوید - اینها کیفیات عرضی «جوهر» هیولی در ترکیب با جوهر «خلاء» است^(۲)؛ فخرالدین رازی اولاً (در *المطالب العالیه*، ۷/۲/۵) گویا به نقل از زکریای رازی آرد که نیروی جاذبه اجسام در خلاء به حاصل آید، از این رو گویند «گران» میل به پایین دارد، که نیروی جاذبه حاصل در خلاء آن جسم را بدان فروکشد؛ پس هرگاه که بدان رسد، قوه جاذبه موجود در خلاء پیوسته با خلاء نخستین آن را تا مرتبه آخر به خود کشد؛ ثانیاً (در *المباحث المشرقیه*، ۱/۳۵۷-) گوید که محمد بن زکریای رازی گفته است که خلاء دارای «قوه جاذبه» اجسام باشد، از این رو آب را در جامها حبس کرد... الخ^(۳).

این آزمایش با شیشه سر بسته را حکیم رازی خود در شکوک بر جالینوس، برای اثبات محسوس و موجود بودن خلاء شرح و توضیح داده^(۴)، حکیم ابونصر فارابی «رسالة فی الخلاء» را بر رد آن نوشته [رش: مستدرکات، ۱۵/د]؛ ولی باید دانست که آزمایش در مورد خلاء (با آبدزدک) به خود ارسطو در بیان «هوا» بازمی‌گردد، شارحان وی براهین دیگری خواه در اثبات یا ابطال آن اقامه کرده‌اند، که از جمله یحیی بن عدی (شاگرد رازی) همان برهان حکیم رازی را در اثبات خلاء بیان نموده است^(۵).

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۷۱، ۲۰۱، ۲۴۳-۲۴۵. / فیلسوف ری، ص ۲۶۸-۲۷۰.

۲. زاد المسافرین، ص ۷۵ و ۸۱. / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۴ و ۲۳۰.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۸-۲۱۹ و ۲۶۵. / الشکوک علی جالینوس، ص ۸-۹.

۵. الطبیعه (ارسطو)، ترجمۀ اسحاق بن حنین، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۳۱۳-۳۲۳، ۳۳۰، ۳۳۹، و ۳۴۳.

ناصر خسرو در بهری به عنوان «بیان موجود مکان به اعتبار شیشه» آنرا نقل و رد کرده^(۱)، ابن حزم ظاهری هم در ردیه خود بر *العلم الالهی* رازی به همین آزمایش اشاره نموده است^(۲). علاوه بر این، رازی کتاب *علت جذب حجر المغنیطیس للحدید* و *فیه کلام کثیر فی الخلاء* (= سبب کشش سنگ مغناطیس / آهن ربا، آهن را؛ و در آن سخن بسیار درباره خلاء هست) را نوشته، در شکوک بر جالینوس هم به مسئله جذب و انجذاب (برائر وجود خلاء) اشاره نموده، اصولاً نظرات متفکران پیشین در این خصوص زیاد و مختلف است^(۳). پیشتر هم یاد کردیم که رازی اثری دیگر در این موضوع به عنوان کتاب *فی المدّة و هی الزمان و فی الخلاء والملاء و هما المکان* (= درباره مدت) که همان زمان است، و درباره تهیگان و پُرگان که این دو مکان باشند) داشته است^(۴).

در عمق عقاید رازی نسبت به خلاء (= تهیگان) سرچشمه ایرانی نهفته است، که همانا در افسانه آفرینش زروانی-مزدایی-مانوی مذکور باشد؛ چنانکه از جمله بوندهشن ایرانی (ف ۱، ب ۲ و ۳) گوید: «به بهدینی آن‌گونه پیداست که هر مزد فراز پایه زمانی بیکرانه در روشنی می‌بود (که روشنی بیکران خوانند) و اهریمن در تاریکی به ژرف پایه بود (که تاریکی بیکران خوانند) و میان ایشان تهیگی (= خلاء) بود که «وای» (= فضا) است (و) آمیزش آن دو نیرو پدو است. هر دو ذات کرانه‌مندی (= تناهی) و بی‌کرانگی (= نامتناهی) اند؛ آنچه فرازیایه است (بالیستیه) آنرا روشنی بیکران خوانند، که به سر نمی‌رسد (و) ژرف پایه آن تاریکی بیکران است (ژرفیاتک) که همان بی‌کرانگی است. در مرز (= ویمند) هر دو کرانه‌منداند، زیرا میان ایشان تهیگی است (و) به یکدیگر نیوسته‌اند (= عدم اتصال) و تماس ندارند»^(۵). در رساله پهلوی «شکندگمانیک و یزار» (ف ۱۶، ب ۵۳-۵۴) گوید که هر چیز موجود غیر ممکن است بی‌نهایت باشد، مگر فقط «تهیگان» (= خلاء / فضا) و «زمان» که بی‌کرانه‌اند. (ب ۵۵) گوید هر چیز «هستی» مند که اندرون «جامندی» (= مکانیت) و «زمانی» (= زمانیت) باشد، همانا کرانمند (= متناهی) است^(۶) - یعنی متحیز در مکان و زمان محدود است. در مورد کلمه پهلوی

۱. *زادالمسافرین*، ص ۱۰۵-۱۰۹.

۲. *رسائل فلسفیه*، ۱۷۱، ۲۵۰-۲۵۱.

۳. *فلسوف ری*، ص ۸۵ و ۱۴۸.

۴. *رسائل فلسفیه*، ص ۲۴۱ / *فلسوف ری*، ص ۱۴۱.

۵. *بندهشن (فرنبنگ‌دادگی)*، ص ۳۳ / ۲۷۸، ۳۱۳ / *Zurvan* (Zaehner), part II (texts), pp. 278, 313/.

6. *Zurvan* (Zaehner), part II (texts), p. 392 f.

«نیشامی» (nišami) مذکور در متون مانوی، آن را در پازند به معنای «خلوتگاه، آسایشگاه» گرفته‌اند (– جای خالی / خلاء؟) اما کلمه «وَشَادی» (vašadai) متون مانوی در پهلوی «ویشاتکیه» (Višatakih) بسا هم به معنای خلاء یا فضای باز و تهیگان که در گزیده‌های زات اسپرم (۱/۱) هم آمده: «روشنی بالا بود و تاریکی پایین بود، و میانه این دو «وَشَاتکیه» (= فضای باز) ...»، همانا مبین نظرگاه زردشتی در قبال مانوی است، که گذشت در بوندهشن به صورت توهیکیه / توخیهیه (= تهیگان) به عنوان «وای» (= فضا / هوا) و به مثبت فصل (– ویمند / مرز) فاصل میان روشنی و تاریکی تعبیر گردیده است.^(۱)

تفسیر فقرات مزبور به روشنی بیانگر نظریه غیرارسطویی اما دموکریتی، اولاً در مورد عدم اتصال یا «انفصال» در صورتهای ماده (هیولی) مبنی بر وجود خلاء (= توهیکیه) یا فضای باز (= وشادکیه) بین اجزاء عالم است، که بایستی گفت همین واژه پهلوی مانوی «وشادکی» (= فضای باز) همان است که به صورت «گشادگی» فارسی نوین در آمده، چنان‌که در بهر پیشین (– بستگی و گشادگی) گذشت، ناصر خسرو آن را معادل با «انبساط» و «انفصال» در جرم هیولی به کار آورده است؛ ثانیاً در مفهوم «مکان مطلق» که موافق با رازی همان خلاء باشد، همین واژه ودایی-اوستایی-پهلوی «وای» (= فضای مطلق) معبر از آن و در «بی‌کرانگی» (= نامتناهی) همچون «اکران زروان» (= زمان بی‌کران) است، که باز در جای خود بدین مطلب خواهیم پرداخت. بر روی هم، نظریه وجود خلاء در فلسفه طبیعی رازی و بیرونی همچنان اصالة خاستگاه ایرانی دارد (– که دانسته است منشأ اینها «دامدات نسک» مغانی بوده) و بی‌گراف هیچ بیان کلامی-فلسفی در متون کهن ماقبل اسلامی ایران، چنین اندیشه پیچیده‌ای را به خوبی آنچه گذشت فرانتموده، این‌که میانه روشنی بیکران و تاریکی بیکران (در کل عالم) «جوهر خلاء» است، که آمیزش اجزاء هستی (دومینوک / دو نیرو) بدو باشد.^(۲) استاد پینس گوید چنین فرضیه‌ای (– نگره خلاء) فراگیر و جامع بود، که می‌توانست بسیاری و شاید هم بیشتر پدیده‌های طبیعی را توضیح دهد. دیدگاه خردمندانه رازی بسط آموزه طبیعی‌اش را به نحو قابل ملاحظه‌ای معین ساخته، چون مفاهیم کاربسته او مبنی بر

1. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), p. 201.

۲. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۴۳.

پیشفرض‌هایی است، که بر مسلمات تصدیق‌ناشدهٔ ارسطوئیان تقدم و تفوق یافته است. قول به فضای سه‌بعدی - که اگر حتی تمام اجرام عالم هم ناپدید بودند - باز آن فضا هیچ مرز و کرانه‌ای ندارد؛ مبین حقیقت آن مفاهیم است که در نقض آراء و حجج ارسطویی کفایت باشد^(۱).

۵. حرکت و سکون:

یکی از مباحث مهم طبیعی که مقولهٔ مشترک با مطالب فلسفی هم هست، تمام آراء و عقاید طبیعیان و حکیمان راجع بدان سرانجام به تعریف و توضیح ارسطو در این خصوص بازمی‌گردد؛ خواه موافق یا مخالف با آن قول شارح منصوص بدو از این قرار است: «حرکت (motion) واقعیت مشخصهٔ طبیعت است...، طبیعت به مثابهٔ اصل و مبدأ حرکت و تغییر (change) شناخته می‌آید...؛ و حرکت همانا فعلیت یافتن آن چیزی است که بالقوه هست، هنگامی که تحقق می‌یابد به عنوان متحرک عمل می‌کند؛ و حرکت چیزی معین است که (در فرایند تغییرات) بر سه نوع باشد: کمی، کیفی، وضعی. حرکت نسبت به جوهر (substance) وجود ندارد [«حرکت جوهری» ممتنع است] زیرا جوهر را در میان موجودات ضدی نباشد. حرکت، ذاتی و عرضی است که ضمناً حرکت غیرطبیعی می‌تواند «قسری» باشد؛ هر حرکت، بایستی برحسب زمان قابل تجزیه باشد. اما سکون، حالتی از شیء حین عدم حرکت طبیعی است؛ و آن با حرکت در تضاد است، که به سکون گراییدن عموماً همانند با جنبش چیزی به سوی مکان طبیعی‌اش مترادف تصور می‌رود. حرکت به مقولاتی تعلق دارد که متصل (continuous) و بی‌نهایت (infinite) است، معمولاً در تعاریف اتصال / بستگی (آنچه تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر است) مفهوم «بی‌نهایت» بکار رود؛ افزون بر اینها گمان می‌رود که «مکان، خلاء، زمان» نیز شرایط لازم حرکت باشند. حرکت به کلی‌ترین و اولیه‌ترین مفهوم خود تغییر مکان است، که ما آنرا «جنبائی» (Locomotion) می‌خوانیم. چون حرکت نمی‌تواند نه به «موجود»، نه به «ارتباط»، نه به «فاعل»، و نه به «متعامل» متعلق باشد، پس فقط نسبت به «کمیت، کیفیت و مکانیت (وضع) باقی می‌ماند؛ زیرا همراه با هر یک از این سه مقوله یک زوج متضاد است. از این سه قسم حرکت: برحسب مقدار (کمی) و

1. معارف، ش ۴، ص ۳۱ / 324، vol, 11, p. 324/ 31. *Dictionary of Scientific Biography*

برحسب تأثیر (کیفی) و برحسب مکان (وضعی) - این یکی را که «جنبائی» نامیدیم، الزاماً واحد است و همان حرکت پیوسته و نخستینه باشد. اگر بایستی که همیشه حرکت باشد، که «جنبائی» به عنوان حرکت اولیه همواره باشد. در تمام موارد مربوط به موجودات متحرک، هر آنچه مولد نخستین حرکت است، خود غیرمتحرک می‌باشد؛ و محرک غیرمتحرک همان اول قدیم و واحد است^(۱).

بدین‌سان، حرکت که تغیر از قابلیت (بالقوه) ماده به صورت فعلیت آن (- طبیعت) است، در سه مقوله: کم (افزایش و کاهش)، کیف (تطور یا استحاله) و آین / وضع (تغییر مکان) باشد. نظریه ارسطویی علیت که «همه چیزهایی که به وسیله طبیعت وجود پیدا کرده‌اند، در درون خود اصلی از حرکت و سکون» دارند؛ و این‌که «طبیعت اصل و علت حرکت و سکون در آن چیزها و ذاتی آنهاست» که چون طبیعت ذاتی چیزها و علت انتقال از «امکان» به «فعلیت» است؛ و این‌که هر حرکت اشیاء عالم که بلافاصله معلول طبیعی است - که در درون خود چیزها وجود دارد - سرانجام معلول محرک اول است - که این خداست^(۲). پس موافق با ارسطو اجسام طبیعی مبدأ حرکت و سکون را در خودشان دارند، حال آن‌که این امر در اجسام صناعی خارج از شیء است (مانند حجّار یا نجّار) ولی طبیعت خود قوه فاعله در خود شیء است، مانند «بذر نبات که صانع آن می‌باشد»^(۳). اما افلاطون درباره حرکت نظری کمایش متفاوت از آن ارسطو ابراز کرده، این‌که «فعل آغاز خروج بالقوه نیست، بلکه ظهور حرکت آغازش بالقوه است. حرکت همواره در چهار چیز انگیخته شود: جوهر، کم، کیف، وضع؛ زیرا که آن در «جوهر» (که ارسطو قبول ندارد) کون و فساد را؛ و در «کم» افزایش و کاهش را؛ و در «کیف» دگرگشت را؛ و در «وضع» جابجایی را فعل نماید. «جوهر» (که در نزد افلاطون «حرکت» داشته باشد) همان است که در ذات آن ضدی تراحم نیابد. «حدّ طبیعی» همانا جامع هر دو «قوه» و «فعل» باشد. «آن» زمان همان است که حرکت بر آن روان گردد، که گذشته و

۱. طبیعیات، ترجمه (فارسی) فرشاد، ص ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۲۰، ۲۵۷.

۲۶۰، ۲۷۲ و ۲۷۸ / الطبیعه، ترجمه (عربی) اسحاق، ص ۷۸، ۷۹، ۱۶۵، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۳۴، ۵۶۳.

۵۸۳، ۵۹۱، ۷۲۷، ۷۳۱، ۸۰۶، ۹۱۹ و ۹۲۱.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۴۳ / فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۴ و ۵۳۵.

۳. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۲۶۱.

آینده باشد و اینها «عدد» حرکت‌اند. «زمان» حرکت سپهری - چنان‌که برخی پنداشته‌اند - نیست؛ زیرا حرکت فلک (همچون جنبش آسمان و خور و ماه و دیگر ستارگان) مختلف است، اگر چنان باشد که گویند (- حرکت فلک) بایستی که زمان با «زمان» شناخته شود؛ زیرا حرکت تنها با زمان دانسته می‌آید. افلاطون بازگوید که جاهلان پندارند زمان «حرکت» فلک است؛ زیرا حرکت آنرا تندتر و فرازتر و پیوسته‌تر دیده‌اند، حال آن‌که «زمان» حرکت نیست، ولی با چیز متحرک و ساکن همبر است»^(۱). حرکت در نظریه ذرّیگری یا به اصطلاح حرکت اتمی و زمان اتمی، چنان‌که ابن‌میمون اسرائیلی بیان کرده چنین است که «زمان ترکیب شده از آنات است... مسافت (دیاستاسیس) پیوسته نیست، بلکه ترکیب شده از پاره‌هایی است، که در آنها تقسیم متوقف می‌شود. حرکت، انتقال (فورا) یک جوهر فرد (ذره) از آن اتومهای سازنده جسم، از یک اتوم (در مسیر حرکت جسم) به اتوم پس از آن باشد»^(۲).

یکی از مهم‌ترین و علمی‌ترین نقائص رازی بر ارسطو، همین در مسئله حرکت می‌باشد که در چند جا و طی چند اثر هم بدان قیام کرده است. یکی از رسالات باقی از رازی که گویا فصلی از *سمع الکیان* یا *الآراء الطبیعیه* او باشد، با عنوان «درباره آنچه مابعد طبیعی است»، که به قول شادروان پاول کراوس اصولاً «آنچه در آن مطرح نشده همان «مابعد طبیعی است»؛ چه سراسر گفتار مسائل طبیعی و شکوک و نقائص بر ارسطوئیان است، که بهری از آن در ابطال مقاله دوم «سماع طبیعی» ارسطوست. ما از آن تفصیل سطوری چند به اجمال و بدین قصد نقل می‌کنیم، تا شاید تصویری از موضوع مانحن فیه در نزد رازی به حاصل آید. گوید که ارسطاطالیس و پیروان او پندارند که طبیعت از برای پدیداری‌اش، و اعتراف مردم بدان حاجت به دلیل و برهان ندارد. هم‌چنین فلاسفه پندارند که دلیل بر وجود طبیعت همان «فعل» هاست، پس اگر آن «قوه»‌ها در آن نبودی، بایستی حرکت‌ها و آغاز آنها در خود طبیعت موجود باشد. اگر حرکت اشیاء و سکون آنها با طبیعت «واحد» باشد، چگونه طبیعت واحد موجب «دو» چیز متضاد (حرکت و سکون) شده؟ پس این امر محال است. اگر گویند که جنبائی چیزها به نیروی دیگری است، پس آن حرکت به «ساکن» باطل آید؛ و اگر رواست که باطل گردد، هم رواست که

۱. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۶۹ و ۲۸۳.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۵۳۱.

نیروی سکون باطل شود؛ و نیز رواست که طبیعت از اشیاء بطلان یابد. (در اینجا رازی نقضی بر ارسطو وارد کرده که صد سال پس از او عیناً همان را بیرونی بر او وارد نموده؛ در مستدرکات این فصل خواهیم آورد). یحیی نحوی به خود اجازه داده است که در «حدّ طبیعی» چیزهایی داخل نماید، اما مطلب او هم فاسد است؛ زیرا بر این پندار که طبیعت مبدأ حرکت است و فلک متحرک باشد و ساکن نیست، پنداشته است که تمامی فلک چون از حرکت خود تغیری نمی‌کند، لابد ساکن است و از موضع خود انتقال نمی‌یابد، که بدان معناست فلک متحرک ساکن شده؛ و این نیز محال است. پندارند که طبیعت «جوهر» است، جز این که به خود پایدار نباشد؛ باید گفت که پس چرا نپندارید که «اعراض» جواهرند - چون «به خود پایدار» نیستند (!؟). اما این که پندارند طبیعت «فعل»ی انجام نمی‌دهد و «قصد»ی ندارد، فقط مبدأ حرکت است؛ باید پرسید که مراد ایشان از مبدأ حرکت و سکون چیست؟ اگر مراد آن است که چون حرکت و سکون و رشد و تغذی رخ داد، اشیاء ترتب یافت و جز اینها، همانا از برای چیزی و یا به سبب آن نهاده آمده؛ و اگر مراد آن است که آنچه رخ می‌دهد از برای آن و یا به سبب آن نباشد، قول به طبیعت را باید ترک گفت؟ آنگاه همچنان در پی ردّ نگره ارسطویی «حرکت» با توجه به استدلال وی در باب حرکت نامتناهی ناظر به قدیم بودن عالم گوید:

«ثابت بن قره (حرّانی) پنداشته است که حرکت فلک یگانه است، که همیشه بوده و خواهد بود؛ و آن حرکت‌ها هم به قدر فهم و تصوّر ما از آنهاست. همو پندارد که حرکت پیوسته رخ می‌دهد، پس آنرا حرکت «جاری» یا حرکت «دائم» نامیده؛ اینک چگونه باشد حرکت‌های (دائم) که سکونی در میان آنها فاصل نمی‌شود؟ اگر چنین باشد که بایستی حرکت (دائم) مزبور در زمان ارسطو، همان «حرکت» وی در زمان ما هم باشد؛ و اگر این امر جایز است؛ بایستی که «زمان» ارسطو نیز همین زمان ما باشد (!) و این تجاهل است، بل واجب آید که آن حرکت بوده، نابوده باشد؛ زیرا آنچه از آن «گذشته» همان ساعت (زمان) نیست، آنچه هم هست، فلک متحرک بدان ساعت (زمان) است که «بوده» باشد؛ پس آن بوده «نابوده» و باقی هم که «آینده» است. پاسخ بدین که حرکت واحد فلک از چیست، اگر این باشد که سکونی فاصل آن نیست، یا هر حرکتی را سکون فصل نمی‌کند، پس یگانه است؛ باید گفت که این چه «واحد»ی است که از آن چیزی «گذشته» و چیزی «نگذشته»؟ اگر گویند که سخن از ماضی و آتی بر حسب توهم ماست،

پاسخ این است که درباره «توهم» خود نپرسیدیم؛ چه پرسش درباره حرکت و حکم آن است، که مربوط به «گذشته» و «اکنون» و «آینده» می شود. آیا نمی بینید که اگر درباره حرکت فلک، توهم سکون رود، خود به مفهوم «دو» حرکت باشد، نه حرکت «واحد» که پندارند. هم چنین ثابت بن قره پندارد که آنچه «نامتناهی» است، همانا موجود بالفعل باشد...؛ و اگر گوید که حرکات از یک جهت متناهی اند (همان جهت تلاقی) در این صورت همان «تناهی» آن چیز بی نهایت نیست؟ آنگاه رازی با مثال هایی (چون دانه گندم و...) به گونه ای ریشخند آمیز، نگره ثابت حرّانی را درباره قدم حرکت رد کرده؛ هم چنین نظر کنندی فیلسوف در این همانی حرکت فلک و زمان، به طور جدلی و با همان برهان «زمان» ارسطو (پیشگفته) نقض نموده است^(۱).

درباره قدم حرکت و عالم و «محرک اول» در فصل (آتی) گیتی شناسی، نگره رازی و ایستاروی در این مسائل سخن گفته خواهد شد؛ اما اکنون به موضوع حرکت «دایره سان» اشارتی گذرا بایسته است، که ارسطو بهر هشتم از کتاب هشتم فیزیک خود را با عنوان «فقط حرکت مستدیر پیوسته و نامتناهی است» بدین مطلب اختصاص داده، بهر نهم «حرکت مستدیر نوع اول جنبش است» که از جمله بدین نتایج رسیده است: «حرکت مستقیم الخطی که پیوسته باشد، موجود تواند بود. حرکت مستدیر تنها حرکت کامل می باشد. هیچ فرایند تغییری جز جنبش دَوْرانی (rotatory) پذیرای عدم تناهی یا پیوستگی نیست»^(۲). رازی گوید که ارسطو بر قدم حرکت، با این دلیل که حرکت فلک دایره سان است - استدلال نموده؛ و چون چنین باشد لابد نه آغازی دارد و نه انجामी، که ما این قضیه را حسب آنچه برقلس آورده - نقض کرده ایم؛ ظاهر آردیه رازی کتاب فی *علّة تحرک الفلک علی استدارة* (= در علت این که حرکت فلک دایره سان است) یا «الشکوک علی ابرقلس» بوده باشد^(۳). اما رازی در شکوک خود بر جالینوس راجع به جنبش قلب، که آغاز آن حرکت ارادی نباشد، آورده است که گویند آن جنبش ویژه زندگان باشد، که بدان بر دیگر بالندگان مانند درخت و جز آن برتری یافته؛ اما قلب سبب اول در همه حرکات وضعی بدنی است، که در موجود زنده می باشد؛ چون آن جنبش

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، طبع پاول کراوس، ص ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۹-۱۳۲.

۲. الطبیعه، ص ۸۶۲-۸۷۲ / طبیعیات، ص ۲۸۲-۲۹۵.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۹ / فیلسوف ری، ص ۹۷، ۱۰۴.

خود ناشی از دو حرکت وضعی متضاد است، که همانا ویژه موجود زنده باشد. رازی گوید که ما اندامی در بدن نمی بینیم که حرکت آن ناشی از حرکت وضعی متضاد باشد، و جدای از بدن به حرکت نیاید، و نه اندامی که پیش از هر عضوی حرکت نماید، مگر این عضو؛ پس صواب و سازگار آن که همه حرکات وضعی هم بدان منسوب باشد^(۱). سپس رازی در ردّ بر احمد (ابن الفرائقی) سرخسی هم (در گفتاری) تلاقی دو جسم متضاد در حرکت را غیر ممکن دانسته که مانع هم نیستند^(۲).

اما رسالات مفرد رازی درباره حرکت و سکون (که هیچ یک بر جای نمانده) عبارتند از: «فی آنه یمكن أن یکون سکون و افتراق لم یزل، ولا یمكن أن یکون حركة و اجتماع لم یزل» (= در این که ممکن است که سکون و افتراق ازلی باشد، و ممکن نیست که حرکت و اجتماع ازلی باشد) و به عنوان دیگر: «کتاب فی آنه یجوز أن یکون سکون و اجتماع و لا یجوز أن یکون حركة و اجتماع لم یزل» (= کتاب درباره این که جایز است که سکون و اجتماع ازلی باشد، و جایز نیست که حرکت و اجتماع ازلی باشد) که سپس یاد خواهد شد فخرالدین رازی در ضمن مناظره خود با فرید غیلانی، عقیده رازی را مبنی بر این که اجسام در ازل ساکن بوده اند بازگفته است. دیگر مقاله «فی أنّ للجسم محرکاً من ذاته طبعیاً» (= در این که جسم محرکی طبیعی از ذات خود دارد) و به عنوان دیگر: «فی أنّ الجسم تحریکاً من ذاته و أنّ للحركة مبداءً طبعی» (= در این که جسم از ذات خود به حرکت آید، و همانا حرکت را آغازی طبیعی است) و این که حرکت دارای یک مبداء طبیعی است، با آنچه ارسطو گفته «طبیعت مبداء حرکت است» تفاوت دارد. کتاب دیگر «فی أنّ الحركة معلومة غیر مرتبه» یا «فی الحركة و أنّها لیست مرتبه بل معلومه» (= در این که حرکت دانستنی است اما دیدنی نیست) که همان تعبیر «حرکت معین» ارسطوست^(۳). ابوحاتم رازی اسماعیلی ضمن مناظره خود با حکیم رازی درباره قول به زمان و مکان، گوید که ما زمان را به حرکات فلک و سپری شدن شب و روز و گاه شماری می شناسیم، آیا اینها دیرینه (= قدیم) اند یا نویدید (= حادث) اند؟ رازی گوید که روا نباشد اینها دیرینه باشند؛ زیرا همه اینها بر حرکت های فلک سنجیده آیند، و با طلوع خورشید و غروب آن شمارده

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۲۷.

۲. فیلسوف ری، ص ۴۶-۴۷، ۸۸ و ۱۴۱. الشکوک، ص ۵۱.

۳. رش: فیلسوف ری، ص ۸۳، ۸۴، ۱۱۱، ۱۴۱ و ۱۴۷.

شوند؛ و این قول ارسطو دربارهٔ زمان است، که البته با آن به خلاف برخاسته‌اند. من گویم که زمان (دوگونه): زمان مطلق و زمان محصور است، مطلق همان «مدت» و دهر است که قدیم باشد، و آن جنبای نادیرنده است؛ اما زمان محصور همان باشد که به حرکات فلک و روان شدن خورشید و ستارگان است. هرگاه اینها را تمیز نهمی و حرکت دهر را تصوّر نمایی، همانا زمان مطلق را تصوّر کرده‌ای، و این همان «ابد» سرمد است؛ و اگر حرکت فلک را تصوّر کنی، همانا زمان محصور را توهم کرده‌ای»^(۱). گویا رسالهٔ «الفرق بین ابتداء المدّة و بین ابتداء الحركات» رازی، در همین زمینه گفتگو با ابوحاتم اسماعیلی بوده باشد^(۲).

دوگرایی دهریانه و رأی زندیقانهٔ محمد زکریای رازی، که در فقرهٔ مزبور آشکارا نموده است، البته به آنچه گذشت تمام نمی‌شود؛ چه هم از بیانات وی با ابوحاتم ضمناً دانسته می‌آید حرکتی که از «وبال» (= پتیاره) عالم - یعنی - نفس (- اهریمن) وجود سر می‌زند، آنرا نه طبیعی و نه قسری می‌داند، بلکه آنرا که خود استدراک نموده، و گوید کسی جز او بدین نکته نرسیده، همانا حرکت «فلتیه» نامیده است - یعنی - جنبانگر شهوت نفس که مثالش را همان حرکت‌های ناخواسته و غیرطبیعی معده و جز آن دانسته است^(۳). باید گفت که یکی از معانی کلمهٔ «فلتیه» (= رهائشی) همین «اتفاقی» بوده است؛ و علی‌رغم تفرّدنمایی پسر زکریای رازی در کشف این حرکت، ظاهراً همان حرکت اتفاقی باشد که ارسطو حدود / ۱۲۵۰ سال پیش از او، طی چند بهر از کتاب «فیزیک» خود بدان اشاره نموده، از جمله در اشیاء خودجنبا گوید که در تمام این موجودات، اصل اول و علت حرکت آنها خود به مفهوم اتفاقی «خودجنبان» است - یعنی - بدن جابجا می‌شود، طوری که آنچه درون آن است نیز جایش را تغییر می‌دهد؛ و با تجربهٔ چنین تغییر محل‌دادنی، همانا یک خودجنبان محسوب می‌شود»^(۴). ناصر خسرو نقل می‌کند که ارسطو در سمع الکیان خود گفته است «طبیعت آغاز حرکت و سکون است...؛ لیکن محمد زکریای رازی این قول نپسندیده و گفته است که اگر چنین

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۴-۱۵.

۲. فهرست کتب الرازی (بیرونی)، ص ۹ / فیلسوف ری، ص ۸۱.

۳. اعلام النبوه، ص ۲۵ و ۲۶.

۴. الطبیعه (عربی)، ص ۱۱۱، ۸۳۷ / طبیعیات (فارسی)، ص ۲۷۶.

بودی... (الخ)^(۱). دی‌بورگوید رازی با ارسطوگرایان در این قول که جسم در ذات خود حاوی مبدأ حرکت است، مخالفت ورزیده که اگر کسانی پیدا می‌شدند بدو می‌گرایدند و این نگره را در بنیادش کامل و تمام می‌کردند، همانا نظریه‌ای است که برای تحول علم طبیعی ثمربخش می‌بود. البته رازی در این معنا کتابی داشته، اما همین اندیشه وی یک اندیشه نوینی است، که با فلسفه سنتی موروثی تعارض دارد و همانند آن چیزی است که لیپنیتس در سده ۱۷ بدان رسیده است^(۲). پینس هم در گفتار اصالت علم اسلامی، بدین نتیجه رسیده است که فقدان انگیزه قوی و ظرفیت لازم برای انکار اصولی فیزیک ارسطویی، چیزی بود که زوال علم اسلامی را سبب شد^(۳).

و. استحاله و تطوّر:

مصطلحات مربوط به معرفت عناصر و ارکان طبیعت، طی مراحل حرکت و تحوّل آنها یا مراتب تبدّل و تغییر بر ماده مشترک، که «کون / Genesis» (= بودش) و «فساد / Corruption» (= تباهی) هم گویند. استحاله / alteration (= دگرگشت) را که «جنبش از کیفیتی به دیگر کیفیت، گشتن حال، دیگرگونه شدن» گفته‌اند، مرادف با آن «تغییر» (= فرگشت) و «تغییر» (= دگرگونی) هم به کار برده‌اند. تطوّر / development (= فراگشت) هم مرادف با «تکامل / evolution» یا «استکمال» و «تحوّل / change» باشد. باید گفت که پیشینیان عناصر اربع معروف را «بسیاط» (= غیرمرکب) می‌گفتند، که بر دو قسم فلکی و عنصری تعریف شده‌اند. اما مرکبات، آنها هم بر دو قسم «تام» و «ناقص» بودند: مرکب تام عبارتست از «موالید» سه‌گانه (جماد و نبات و حیوان) و مرکب ناقص عبارتست از «آثار علویه» (کائنات جو، یا کواکب، حوادث جو، یا ابر و باد و باران... و «کون و فساد» آنها یا انقلاب عنصری را استحاله می‌گفتند. چنان‌که پیشتر هم گذشت، ارسطو، حرکت نسبت به کیفیت را استحاله تعریف نموده، یک اصطلاح کلی که برای شمول ضدین به کار می‌رود؛ و منظور از کیفیت نه خاصیت جوهری، که حالت منفعل یا تأثیرپذیری است. به عبارت دیگر گوید «استحاله» تغییری از یک ضدّ به ضدّ

۱. جامع‌الحکمتین، طبع کربن-معین، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۲. تاریخ‌الفلسفه فی‌الاسلام، ترجمه ابوزیده، ص ۱۵۰.

۳. معارف، سال ۱۴، ش ۱ (فروردین - تیر ۱۳۷۶)، ص ۴۲.

دیگر است، در کون و فساد و استحاله هم حرکت «قسری» وجود ندارد. در تعریف «کون» گوید که تغییری به سوی هستی است، اگرچه خود تغییر از «لاوجود» باشد؛ و «فساد» تغییر از موضوع به غیرموضوع - یعنی - «نابودشدنی نامشروط» که اگر تغییر از وجود به لاوجود باشد، همانا «فساد خاص» است - یعنی - تغییر به نفی مخالف رخ می‌دهد^(۱).

ابن میمون اسرائیلی که از منظر ذریگیری چنان‌که گذشت، «کون» را عبارت از اجتماع اتمها و «فساد» را عبارت از افتراق آنها دانسته؛ در مقدمه چهاردهم (از بیست و پنج مقدمه خود) گوید که «کون و فساد» مسبوق به استحاله است، که همانا تغییر از محیل به مستحیل می‌باشد؛ هر رشد و نقصی هم مسبوق به کون و فساد است. پیشتر در مقدمه چهارم گوید که تغییر (= فرگشت) در چهار مقوله باشد: در «جوهر» که عبارت از کون و فساد است، در «کم» که رشد و اضمحلال است، در «کیف» که استحاله است، در «وضع» که حرکت انتقالی است - و این تغییر را «حرکت بر خصوص» نامند. آنگاه در پایان «بیست و پنج مقدمه» گوید که نص سخن ارسطو این است که «ماده، ذات خود را تحریک نمی‌کند؛ و این همان مقدمه بزرگ است، که بحث را به وجود محرک اول می‌کشاند»^(۲). این نگره ارسطویی که رازی آنرا رد کرده، نظر به آن‌که وی استحاله ارسطویی را در مفهوم «ترکیب» (combination) اتمی به کار برده، که گاهی هم اصطلاح «تمازج» مرادف با آن به کار آمده؛ از قول صاحب تجارب طبی جالینوس آورده‌اند که امتزاج اجسام بر دو وجه باشد، یکی آن‌که به طریق تداخل و دیگر آن‌که به طریق مجاورت (انضمام) صورت پذیرد؛ آنان که معتقدند جوهر روا نیست که حل گردد و اجزاء آن تفرق پذیرد، قول به «تمازج» (= استحاله) را به طریق مجاورت (انضمام) قبول ندارند، بلکه آن را بر سبیل تداخل دانند^(۳). باید گفت که هیچ‌کس به مانند ابوریحان بیرونی پس از زکریای رازی، تعریف دقیق «استحاله» را از دیدگاه اتمیستی به دست نداده؛ چه در پی پرسش دهم

۱. طبیعیات (ارسطو)، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۱ و ۲۵۸ / الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۴۹۵، ۵۲۹ و ۵۳۲.

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۱۳۱، ۱۳۳ و ۱۳۴ / فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۱.

۳. الشکوک علی جالینوس، مقدمه (دکتر محقق)، ص ۶۰ / گفتار همو (در) مجله دانشکده ادبیات تهران، ش ۶۰ / ۶۱ (۱۳۴۶)، ص ۲۰۰.

خود از ابن سینا «که آیا استحاله بر سیل تجاور و تداخل است یا بر سیل تغیر؟»، در اعتراض دهم خود بدو گفته است: «استحاله همانا تفرق اجزاء شیء در اجزاء غیر است». بدین سان از نظر بیرونی استحاله بر سیل تداخل است نه تغیر، یعنی - به تعبیر اصطلاحی امروزه - تکامل به صورت تدریجی است نه جهشی (- دفعی یا انقلاب عنصری) و بالمزّه است نه بالطّفرة^(۱).

اما نظریه رازی درباره استحاله (که بیرونی از وی تأثیر یافته) و درباره «کون و فساد، کمون و ظهور» یا «قوت و فعل» و «طفره و مزّه» بسیار مفصل است؛ ظاهراً رازی که مؤسس «طبیعیات» غیرارسطویی در جهان اسلام و ایران می‌باشد، چاره‌ای نداشته است که در ابطال نظریات رایج کلامی-مشائی در این خصوص بکوشد، نیز از جهت تأسیس علمی نظام طبیعی (اتمی) و فلسفی خود، هم بدین موضوع و هم از باب رفع دخل مقدّر قیام کند. اینک ما به همان ترتیب که وی در شکوک بر جالینوس، با بحث در باب «نمو/ رشد» (= بالش) و «ذبول» (= پژمرش / پژمردگی) یا «نقصان» (= کاهش) و «انحلال» (= گشودگی) اجسام طبیعی آغاز نموده است، نگره‌های وی را در این باب گزینه‌وار و گلچین فرمایش می‌کنیم؛ از آنجا که بر جالینوس ایراد گرفته که بیان نموده است جهان از چیزهایی که فساد (= تباهی) آن به جز از جهت ذبول (= پژمرش) ممکن نیست؛ و او فقط همین وجه را مطمح نظر ساخته است، از آن‌رو که ممکن نمی‌داند اشیاء صورت‌های خود را به جز از طریق تجزیه از دست دهند. حال آن‌که طریق هر فسادی آن نیست که بر سیل کاهش و پژمرش بوده باشد، بلکه بسا که شیء در غایت بزرگی و کمال هم فساد یابد (مانند خانه استوار بر ستونها که پایه‌هایش از زیر آن کشیده شود). بدین سان، تباهی جهان در نزد قائلان بدان همانا به طریق کاهش و نه به صورت پژمرش باشد. اما در گشودگی و پژمردگی میان جسمها تفاوت بسیار فاحشی هست، چه در برخی تباهی و پژمرش پذیری نسبتاً اندک و در برخی بسیار است؛ مثلاً تباهی بر گوهر سپهری میلیون‌ها سال به طول می‌کشد، که حتی کاهش پدیدآمده را طوی مدت در آنها تواریخ نتوانند به ثبت آرند. درباره جزء لایتجزی (= ذرات) که باید گفت ممکن نیست جسم تا تلاشی نیافته، معدوم شود (آن هم) پس از خردی این اجزاء و فقط به طریق

۱. ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۱۰۵ / الاسئله والاجوبه (بیرونی) طبع دکتر نصر - دکتر محقق، ص «ج» و ۳۴ و ۵۵.

تلاشی؛ و گویند که این اجسام محسوس نباشند و «اثیر» تجزیه را نپذیرند، ولی ترکیب را بپذیرند؛ و این همانا ممکن است که در آنها مجتمع و متفرق شود (همان تعبیر «بیرونی») اما هرگز به چیزی دیگر تجزیه نشوند.

«و اما تغیر (= فرگشت) همانا بر اثر اختلاف گونه‌های ترکیب‌هاست...؛ و باید گفت که ترکیب عادی دقیقاً محسوس نباشد، اما هرگاه که آن ترکیب عادی تبدل یافت، حسب تغیر کمی (اندک و بسیار) محسوس نفس می‌باشد. لیکن تغیر در اینها بر اثر گشادگی (= تخلل) و پیوستگی (= تکاتف) رخ می‌دهد، و از آن حال جمیع کیفیات پدید می‌آید؛ و حسب رأی انبذقلس (امپدوکلس) و افلاطون نوپدید از همه این دگرگشت‌ها در عنصر نخستین است... (ترکیب همانا سبب فساد و نفی است)...؛ سپس در نفی کون و فساد در جواهر اجسام، بر جالینوس ایراد گرفته که چرا پاسخ کسانی را نداده است، که قائل هستند تمام اشیاء در پایین فلک قمر مرکب از چهار عنصر (آب و هوا و آتش و خاک) است؛ حال آنکه عناصر و فلک و بالجمله هر جسمی ممکن است که تجزیه مادی شوند؛ هم این‌که باید می‌گفت که جسم فلک (اثیر) و آتش و خاک غیر مرکب (بسیط) اند؛ پس او را در شک به این‌که - اجسام مرئی همانا مادی غیر مرکب‌اند - عذری نباشد؛ از این‌رو آنها تکوین‌نیافته و فسادناپذیر (غیر قابل تبدیل) اند...؛ اما گونه‌های ترکیبها برخی نخستین و دومین و سومین همانا محسوس است (- موالید) که بر اثر خلع آن ترکیب فروتر و فروتر تأثیر و استحاله پذیرد، تا آن‌که خلع همه ترکیبهای پدیدآمده در جوهر آن صورت گیرد، پس از آن دیگر تغیر و استحاله نپذیرد، که سائق به خرد شدن «جزء» باشد؛ زیرا که در ماده خردتر از آن جواهر (فرد) نباشد؛ پس همانا در «ترکیب» است که تغیر و استحاله پذیرد، در تجزیه آنرا نپذیرد. بدین‌سان، تمام قوت‌های حاصله در شیء از «آمیغ» است، که مرکب آنرا با آمیزش آنها افاده کند؛ و جرم را قوت طبیعی غیرمستفادی به جز تجزیه ذاتی بدون فتوری نباشد. چون جسم به لحاظ طبیعت در خردی خود نامتناهی است، محال است که آغاز فعل طبیعی در چیز بزرگتر به لحاظ طبیعت پیش از کوچکتر رخ نماید.

«و در خصوص کون (= بودش) و رشد (= بالش) و استحاله (= دگرگشت) درست آن است که، جسم به لحاظ طبیعت دارای جزئی باشد که از آن کوچکتر وجود ندارد. پس این موضوع برخلاف آن چیزی است که جالینوس در بیشتر کتابهای خود وصف نموده،

این‌که تجزیه اجسام به جزءهای خیالی (وهمی) باشد. علم طبیعی آن نیست، این است که ما بیان کردیم. (در نقض قول) جالینوس هم که «جوهر تک‌نهاد بودنش و تباهی نپذیرد»، پس از چندی احتجاج گوید که «فرگشت نپذیرفتن در سرشت چیزی به سبب گونه‌های ترکیب‌هاست؛ و اگر تمام طبیعیان دانشمند اذعان کردند که جوهر نخستین در نهاد خود فرگشت نپذیرد، ولی فرگشت موجود و مشهود است، همانا جز این ممکن نباشد که جوهر در «شمار» بسیار است (- یعنی جوهر واحد یا تک‌نهاد نیست) و همانا آمیخ آن گونه‌هایی از ترکیب باشد، که در آن گونه‌های فرگشت را - به سبب همان گونه‌های ترکیب - پدید آورده است. این‌که جالینوس گوید: «جوهر، همان جسم اول است، که موضوع هر کون و فساد ذاتاً تکلیف‌نا یافته باشد»، یا گوید: «پذیرفته‌اند که جسم اول تکوین‌نا یافته و فسادناپذیر باشد»؛ پس اگر جوهر اول کون و فساد نپذیرد، دانسته است که دیگر در آن استحاله رخ ندهد؛ و باید گفت چیزی که (اصولاً) در آن «خلاء» نباشد، تغییر (= دگرگونی) آن در خودش ممکن نیست. به طور کلی، فلاسفه در موضوع کون و فساد اختلاف دارند، که آیا جسم است یا غیرجسم؛ و در این قضیه بر دو گروه‌اند: یکی آن دسته که موضوع کون و فساد را جوهر سراسر همپیوسته‌ای می‌داند، که با این حال استحاله را در آن ممکن می‌شمارد؛ دسته دوم بنای امر را بر آن نهاده‌اند که جوهر استحاله نپذیرد (که خود رازی هم بر این نگره است) و آن به پاره‌های خردی تقسیم شده که میان آنها جاهای تهی (خلاء) است. برحسب نظر گروه دوم بایستی گمان کرد، که طبیعت و نفس دارای جوهری - که مخصوص هر یک از این دو باشد - نیستند. لیکن هر یک از این دو فقط مجموع چیزی است، که در آن جسمهای اول تأثیرناپذیر است. ما نمی‌دانیم که از چه رو و از کی و کجا چیزها را پیرو دو اصل (طبیعت و نفس) ساخته‌اند، که بایستی اولاً موضوع کون و فساد را یگانه (واحد) دانست؛ ثانیاً قول به استحاله این باشد که نفس و طبیعت دارای جوهری مخصوص به خود هستند»^(۱).

ناصرخسرو، حسب قول ایرانشهری و رازی که «زمان، جوهری رونده و بی‌قرار یا گذرنده است»، سوء فهم نموده و در اشتباه زمان مطلق (قدیم) با زمان محدود (حادث) آن‌را فرایند استحاله پنداشته و گوید: «زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم بر یکدیگر»، که هم بر این پایه مجادله و استدلال ارسطویی نموده است^(۲). اما «ترکیب» و

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۴-۵، ۷-۸، ۱۴، ۳۷-۴۳.

۲. زادالمسافرین، ص ۱۱۱. رسائل فلسفیه، ص ۲۶۷.

تمازج که در نگره طبیعی (اتمی) رازی - چنان که گذشت - همان استحاله و «تغییر» ارسطویی است، به صورت «انحلال» (= گشودگی) - چنان که گذشت - در نظریه (اتمی) کیمیای او نیز به همان مفهوم باشد؛ چنان که در «مزاج» (= آمیغ و ترکیب) مواد شیمیایی هم طریق «حل کردن» (انحلال) را «کاملترین ترکیب‌ها می‌دانند»، اصلی که دانشمندان علم شیمی امروزه قائلند که هر چه تلاقی آنها و مولکولها در یک محیط بیشتر باشد (- فضای باز) امکان ترکیب آنها بیشتر است^(۱). این همان موضوع طیف عنصری به تعبیر ماست، که هم معلوم می‌دارد «نظام» طبیعی رازی چنان منسجم و متشکل از اجزای دقیق (- مفاهیم و مقولات) ساختاری است، که در برخورد سیستمی با آن، هر جزئی از این دستگاه بزرگ‌اندیشگی (نظری) پاسخ کارکردی «یگانه» و شایسته خود می‌دهد، یا به تعبیر دیگر هیچ‌یک از آنها «ساز جداگانه» نمی‌زند. اما این که خاستگاه نگره‌های طبیعی رازی به طور عمده، اندیشه‌های کهن «دینی-فلسفی» ایرانی باستان است، مکرر یاد کرده یا شواهد فراموده‌ایم و باز هم خواهیم نمود. لیکن هر کس که طبیعیات ارسطو را بررسی کند، درمی‌یابد که «کون و فساد» را هم از جمله اضداد/ضدین‌ها و متقابلان برشمرده؛ اینک حسب تعاریف ناصر خسرو که کون (= بودش) بیرون شدن چیزی از عدم سوی وجود» و فساد (= تباهی) باز شدن از وجود سوی عدم^(۲)، مصادیق این دو مفهوم در نزد اندیشمندان ایران همانا «اورمزد» دادار (= هستی‌بخش / پدیدگر / وجود) و «اهریمن» زدار (= نیستی‌گر / تباهگر / عدم) باشند، که موصوف به همان صفات در تعابیر فلسفی - یعنی - مستعار و مظهر یا نماد واژه‌های همان اصطلاحات «کون» و «فساد» اند. گواه بر این نظر همانا قول ارسطوست که در مبحث اضداد و غائیت، ضمن بیان نگره‌های حکمای سلف در مورد انبساط (ایرانی مآب) گوید که وی در طبیعت سببی دیگر مانند «مهر» (اورمزد) و «کین» (اهریمن) قائل شده، همو اجتماع و افتراق در ماده (عناصر اربع) را همانا بر اثر مهر (گردآمدگی) و کین (پراکندگی) دانسته است^(۳). مراد امپدوکلس دو قوه فاعله (مهر و کین) در ترکیب و تحلیل عناصر، آن است که این دو به تناوب بر یکدیگر تفوق می‌یابند (یک نظریه اصالت و مطلقاً ایرانی که سپس توضیح خواهد شد).

این مطلب اصلاً نباید اسباب تعجب خواننده شود، زیرا اساس «خداینداری»

۱. کتاب الاسرار (رازی)، طبع شبیبانی، ص ۲۳۵.

۲. واژه‌نامه فلسفی (افنان)، ص ۲۶۱، ۲۱۷.

۳. الطبیعه، ترجمه اسحاق، طبع بدوی، ص ۳۵، ۱۴۲ و ۲۱۸.

طبیعت، در نزد بعضی از متفکران (فلسفی) و بعضی از متکلمان (دینی) همین است، ریشه‌های اندیشگی یا نظری آن در مقولات «کمون» و «ظهور» یا «قوت» و «فعل» ارسطویی مبنی بر اصل علیت - یعنی - غائیت یا علت غایی او نهفته، که همه اینها را حکیم رازی رفض و نقض نموده است. باری، در تمهید مطلب بار دیگر ملخص آراء ارسطو (کتاب ۲، باب ۱) از این قرار است که گوید «طبیعت بنیاد مادی چیزهایی است که در خود یک اصل حرکت یا تغییر را داراست (خودجنبائی همان فعل طبیعت است) و در واقع ماده «طبیعت» نیست، بل «صورت» همانا طبیعت است؛ زیرا یک چیز را می‌توان باشنده (کائن) خواند، که آن چیز افزون بر وجود بالقوه (کمون) همانا فعلیت (ظهور) یافته باشد... (بنابراین) واضح می‌گردد که طبیعت یک علت است، علتی که برای مقصودی عمل می‌کند»^(۱). (در ترجمه عربی «فیزیک» ارسطو / الطبیعه <ص ۳۵> اصطلاحات «کمون» و «ظهور» حسب قول انکسیماندرس به وجود اضداد در واحد به کار آمده است). باب شدن اصطلاحات «کمون» و «ظهور» را به نقل از فورفوروس صوری (که هم رازی از او نقل کرده) منسوب به اناکساگوراس دانسته‌اند (همان که نگره «تخمه‌ها» از اوست). ما پیشتر در (بهر ۴/ج) یاد کردیم که این مقولات را سیمون مجوسی (مغ) برای تبیین طبیعت دوگانه به کار آورد؛ سپس در دنیای اسلام نظام معتزلی مجوسی ماب هم، این نظریه رواقی را ظاهراً از منابع مزدایی برگرفت. باید گفت که مفهوم جدید «تضمن مقصود» یا «غائیت» (purposiveness) در اصطلاح دهریان ارسطوئی با لفظ «کمون» و «کامن» بیان می‌شود، که «ظهور» می‌یابد یا «ظاهر» می‌گردد؛ و همین برابر «امکان» (قوت) و «فعلیت» (صورت) ارسطو است. برابر با «کامن» ابوالمعالی جوینی (در ارشاد) و دیگر متکلمان هم عقیده با او، لفظ «مقتضی» را به معنای «واجب‌کننده» یا «مصمم‌سازنده»، در واقع معادل با لفظ «مخصص» به کار برده، که در برهان حدوث عالم حسب اراده قدیم (فاعل مختار) وجود به سبب آن تحقق می‌یابد. برهان «تخصیص» را نیز که فخرالدین رازی به کار برده، مراد از آن تخصیص فاعل مختار به «حیث» معین باشد. به طور کلی، متکلمان اسلامی تغییر در اجسام را که انتقال از امکان (قوت) به فعلیت (صورت) است، فرایندی از کمون و ظهور دانستند که این قضیه با «علیت» مرتبط است^(۲).

۱. طبیعیات، ترجمه فرشاد، ص ۸۱، ۸۲ و ۱۰۰. / الطبیعه، ترجمه اسحاق، ص ۹۵، ۱۰۴ و ۱۴۰.
 ۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۴۴، ۵۴۸، ۵۵۱ و ۷۸۷. / گفتار معصومی همدانی (در معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۲۷).

کتاب زکریای رازی - فیلسوف شهر «ری» ایران - به عنوان «فی تشییت الاستحاله و مناقضة من قال ان التغير کمون و ظهور» (= در اثبات استحاله و رد آن کس که گفته است تغییر، کمون و ظهور است) که احتمالاً در نوشتن آن نظام معتزلی (مذکور) را هم در نظر داشته؛ چنان‌که گوید در کتاب «سمع الکیان» ما بهری ویژه در باب این نظر جالینوس پرداخته‌ایم، که سرشت تغییرات را کمون و ظهور پندارد؛ و هرکس که آن را بخواند کوتاهی بسیار در این سخن دریابد. از جمله آنجا که ژشد (= بالش) را یاد می‌کند، هیچ در چگونگی آن سخن نگفته؛ هم‌چنین در موضوع «تغذی» موجود بالنده، چگونگی جذب و سببهای کارای رشد را بیان نکرده؛ البته سخن در چگونگی رشد پیچیده و طولانی است، نیز حاجت به مقدماتی در بیان «جذب» و خلاء و استحاله دارد. بیشتر طبیعی‌دانان درباره این اصلهای مهم و بغرنج سرگردان شده‌اند، تنها به قدر سزاواری و برتری آنها هنگام بررسی موضوع و شرح کون و فساد سخن گفته‌اند؛ باید افزود که «استحاله» نیازمند زمانی است که اندک و آسان نباشد»^(۱). سزااست اگر سبب «بغرنج» بودن مبحث استحاله و تغییر، کمون و ظهور، کون و فساد، رشد و تحوّل، یا به اصطلاح امروز «تکامل» انواع طبیعی پرسیده شود، که اغلب طبیعی‌دانان در تفکر و تتبع آنها (به قول رازی) در وادی حیرت افتاده‌اند. ما می‌توانیم عجاله در یک کلمه به اجمال بگوییم، سبب آن باشد که تفکر ایشان ارسطویی وار نهایتاً مبنی بر «دوگرایی» (ضدین) مکانیکی در خصوص طبیعت است؛ به عکس ایشان، اندیشه وسعت‌مند و پیچیده رازی همانا - یعنی - کاملاً جدلی حسب تعبیر نوین آن - یعنی - اصولاً دیالکتیک طبیعی است؛ و ذیلاً تفصیل این مطلب را بیان خواهیم کرد. اما اینک سزااست باز گفتاوردهای کوتاهی، این بار از همان رساله «در باره مابعد طبیعی» (که سراسر درباره طبیعی است) فرمائیم، با این مقدمه که گوید «آنان پندارند طبیعت «جوهر» است».

«آنان طبیعت را چنان وصف کنند که (خدای) حی و مختار و عالم و حکیم را بدان موصوف دانند، و گویند که آن جز به حکمت و صواب عمل نکند؛ و همانا متضمن قصد و غرضی باشد، و چیزی را برای چیزی که باشد «فعل» نماید؛ چنان‌که چشم را برای دیدن و دندان را برای جویدن و... (جر اینها). هم‌چنین کارشان بدین قول می‌کشد، که ترکیب بدن آدمی جز از «حی قادر» نباشد...؛ و اگر گویند که ما چیزی را نمی‌شناسیم،

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۰-۳۱ و ۸۱.

که آن بر «فعل» طبیعت دلالت کند، باید گفت آیا «فعل» باری تعالی را انکار می‌کنید؟ زیرا که طبیعت را به صفات «باری» موصوف کرده‌اید؛ چون پندارید که آن جوهر ازلی است، جسم نیست و تغییر و فرگشت نپذیرد، کون و فساد بدان تعلق نیابد، او خود کارساز تمام است، و کارهای او بر حکمت و صواب باشد»^(۱). این همان بیان «تضمّن مقصود» (کمون و ظهور) یا «غائیت» در نزد متفکران مشائی و متکلمان اسلامی است. و لفسن گوید که نتیجه قول بعضی از متکلمان (مانند معمر) به کمون و ظهور، این‌که أعراض قدیم خواهند بود؛ و این خود بدعت و بددینی است، همین اعتقاد دهریّه و ازلیّه بوده باشد. اما این نظریه همانا آغاز کوششی بود برای تجدید بیان و همه‌فهم کردن نظریه ازلی بودن «حرکت» ارسطویی، به عنوان فرایندی ازلی مخصوص انتقال از امکان به فعلیت ماده در طبیعت، که هم مبنی بر اصل «علّیت» ارسطوست، یعنی حرکت اشیاء عالم خود معلول طبیعتی است، که در درون آنها وجود دارد. الفاظ کمون و ظهور دهریان ارسطوئی به جای امکان و فعلیت، از جمله در مثل این‌که صورت درخت خرما در هسته خرما کامن است - این همان چیزی است که ارسطو گفته ماده بالقوه حاوی صورت است»^(۲). وی در شرح علل اربعه (کتاب ۲، باب ۳) راجع به علّت غایی گوید «طبیعت، غایت است؛ چیزی است که برای آن چیز است»، این مرحله غایت همان چیزی است که «برای آن» تغییر رخ داده است. ارسطو (ک ۲، ب ۸) از این رو قائل به «بخت» و تصادف نیست، که به علّت غایی معتقد است؛ و گوید که علّت غایی خود - حتی در طبیعت - برحسب ضرورت است. به «مقتضای» طبیعت عمل می‌شود... از آن‌رو که طبیعت به معنای ماده و صورت است، این «صورت» خود غایت باشد، فلذا صورت به مفهوم «آنچه برای آن» نوعی علّت است. بنابراین، واضح می‌گردد که طبیعت یک علّت است، علتی که برای مقصودی عمل می‌کند^(۳).

لیکن باید دانست که انکار «علّیت» متکلمان با مال رازی تفاوت دارد، از آن‌رو که استعمال کلمه «طبیعت» در نزد ایشان به معنای «علت»، همانا خود بازتابی از تعریف ارسطو بود (چنان‌که گذشت) پس چون به سبب اعتقاد دینی منکر «طبیعت» شدند،

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، طبع کراوس، ۱۱۸-۱۲۰.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۱۷۷، ۵۳۴، ۵۳۵ و ۵۴۴.

۳. الطبیعه (عربی)، ص ۹۵، ۱۰۴ و ۱۳۶ / طبیعیات (فارسی)، ص ۸۴، ۹۶-۹۷ و ۹۹.

در واقع «علیت» را هم انکار کردند؛ ولی از جمله ایشان معمر معتزلی ذریبگرا علیت را خود از طریق قول به طبیعت قبول کرد. ابن رشد نگرش متکلمان را در خصوص انکار علیت، نتیجه عقیده ایشان درباره «بقا» (– فنای أعراض) دانسته؛ می‌افزاید که قول پیشینیان موافق با فرایند طبیعت است، گفته متکلمان دین ما بی‌اساس باشد؛ چه آنان در آرزوی دفاع از اصول بی‌پایه خود، می‌خواهند بدین وسیله از شریعت دفاع کنند؛ چون برای فاعل یگانه (– خدا) و یک خالق دست و پا می‌کنند، چنین نتیجه می‌گیرند که «هیچ شیئی موجودی، عملی که بنا بر طبیعت مخصوص او باشد، ندارد»^(۱). رازی در مناقضه با قول به علت غائی و تضمّن مقصود از برای طبیعت، یکی از جالب‌ترین بحث‌های جدلی را تا موضوع «غلط طبیعت» (به تعبیر مشائی) پیش برده است. گوید فرفور یوس و جز او در گفتار دوم از «سمع الکیان»، بنا بر آنکه طبیعت فقط آن کاری را انجام می‌دهد، که از برای قصد معین و به سبب چیزی باشد، آنرا با پیشه‌ور ویژه کاری مانند نجار و بنائی برسنجیده‌اند، که حسب غرض معین در صنعتش «خبط» و اتفاق در آن راه ندارد؛ چنانکه زنبورها خانه‌های خود چنین سازند، پرندگان هم در ساختن لانه‌هاشان چنان کنند و جز اینها. آنگاه رازی، صرف نظر از آنکه موضوع «باری» بودن طبیعت را در نزد ایشان، حسب شیوه جدلی یکسره به رُخشان می‌کشد، این‌که خدا را با «بناء» و «نچار» برابر نهاده‌اند؛ سرانجام گوید اگر مرادتان آغاز حرکت سکون باشد، چگونه طبیعت واحد موجب «دو» چیز متضاد شود؟

رازی به تعریض گوید که این جور چیزها را در حکمت طبیعی به ثبت رسانده‌اند (؟!) و برخی هم غلط طبیعت را یاد کرده‌اند، مانند یحیی نحوی که گوید این‌گونه امور طبیعی از خود طبیعت بیرون نباشد؛ و طبیعت شخصی که هریک از انواع راست «غلط» نمی‌کند، بلکه مثبت آن تنها مثل صنعتگری است که چون اشیاء (مواد کار) بر او تباه شد، هرگز آن تباهی بدو نسبت نیابد، مانند گرهی که در چوب تخت و کرسی خوب و صاف دیده می‌شود...؛ ولی باید گفت که هرگز طبیعت کلی را غلط نباشد، یا آنچه گویند خود غلط نیست... (الخ). رازی می‌گوید اگر همان «غلط» موجود باشد، همانا طبیعت کلی به سبب خبط و فساد کرده، که این خلاف قول ایشان است. چه اگر روا باشد طبیعت کلی خبط و خطا نماید، پس رواست که طبیعت شخصی هم به طریق اولی «غلط» کند،

۱. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۹۲ و ۶۰۱.

نتیجه آن‌که حسب تعلیل ایشان، طبیعت «خطا و صواب» نماید^(۱). باید گفت که اصطلاح «غلط طبیعت» هم از ارسطو نشأت گرفته، آنجا که (کتاب ۲، باب ۱) «صورت» فعل ماده را «کائن» دانسته؛ گوید که در عملکردهای طبیعت نیز واضحاً امکان وقوع اشتباهات وجود دارد، چنان‌که در صناعات هم مواردی یافت می‌شود؛... (مثال آن) «گاوهای آدم‌نما» که در ترکیبات اولیه (طبیعی) آنها رسیدن به هدفی (در طبیعت) با شکست مواجه شده است.^(۲) ما از نظر رازی در تبیین یا توجیه این موضوع، به سبب فقدان آثار طبیعی او اطلاع درستی نداریم؛ ولی از نظر شاکرد مکتبی او ابوریحان بیرونی آگاهیم، که به درستی تمام و مطابق با تبیین طبیعی معاصرانه (تکامل‌گرائی) با توجه بدین اصل که «طبیعت موکل به حفظ انواع است»، چنان پدیده‌هایی را مثلاً وجود اعضاء زائد در بدن یا نمونه توأمان‌های «سیامی» و مانند اینها را «خروج از نظم جاری نوع بر آنها» دانستن یا «غلط طبیعت» پنداشتن، عقیدتی باطل و خود فرضیه‌ای غلط یاد کرده؛ از آن‌رو که قوانین طبیعت ثابت و تخطی‌ناپذیر است، این‌گونه پدیده‌ها را «خروج ماده از اعتدال قدر» بیان و تعلیل نموده است. بنابراین موضوع که بر اثر آن در «صورت» تغییری رخ می‌دهد، با اصل مقبول زکریای رازی درباره «تبدل کم به کیف» (موافق با نظریه جدلی هگلی نوین) نیز مطابقت دارد.^(۳)

مطلب دیگر راجع است به نگره تکاملی (evolutionary) رازی، که خوشبختانه از اصول کلی آن حسب آراء جدلی وی با جالینوس و دیگر طبیعی‌دانان یک علم اجمالی به حاصل می‌آید، هرچند که در باب مصادیق یا شواهد موضوع، هم به سبب فقدان آثار طبیعی او کمابیش تهی هستیم. مقدمه‌وار باید گفت که این موضوع هم مبتنی بر همان اصل دیالکتیکی فرایند «تبدل کمی به کیفی» که رازی از جمله در کتاب اللّه خود و جز آن بیان کرده^(۴)؛ و نیز مؤسس بر اصل «ترکیب» یا تمایز است، که هم «انحلال» یا استحاله می‌نامد (جرم مادی را «قوت» یا «فعل» طبیعی غیرمستفادی نیست، مگر انحلال ذاتی بدون فتور آن) ولی هم بایستی نخست نگره ارسطویی را نقل کرد که گوید: «تغییرات کمی و کون و فساد متأخر از سیوررت‌اند (یعنی «محرك اول» تقدّم دارد) و

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۱-۱۲۴.

۲. الطبیعه، ترجمه اسحاق، ص ۱۵۲ / طبیعیات، ترجمه فرشاد، ص ۹۹.

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۰۸. ۴. رش: فیلسوفه ری، ص ۲۴۰.

در زمان و در استکمال هستی نیز تقدّم وجود دارد، پس از معنای اول (– حرکت اولیه) آغاز باید کرد. از آن رو که جنبش بایستی حرکت اولیه باشد...، جنبش حرکتی است که فقط هنگامی که چنان موجودات کامل می‌شوند، بدانها تعلق می‌یابد؛ اما باید قبلاً چیز دیگری در فرایند جنبش باشد، حتّی علّت تکوین چیزهایی است که می‌شوند (صیوررت) بدون آن‌که خود در فرایند تکوین قرار گیرد. در موجودات طبیعی، در صورت امکان آنچه محدود است و بهتر است، باید که هستی یابد و نه عکس آن (– یعنی «انتخاب اصلح» می‌شود) و ما همیشه امکان فرضیه‌مان را بر وجود ممکنات بهتر در طبیعت بنا می‌نهیم^(۱). با این حال، گویند که ارسطو مانند امپدوکلس، تمایل به قبول تحوّل انواع (Transformisme) نداشته است.^(۲) پیداست که رازی در فرایند تکوین و صیوررت، اعتقادی به جنبش «پیوسته» با محرک اولیه (قوّت) یا «فعل» طبیعی غیرمستفاد از طبیعت، جز انحلال و «ترکیب» بی‌آغاز و بی‌انجام ناپیوسته ندارد، که این نگره خود ناظر به پیدایی جهان حسب تصادف و «بخت»، یعنی راجع به اصول جهان‌شناسی «اتمی» می‌باشد؛ گرایشی که ارسطو اولاً به سبب اصل معروف «تناقض» خود (یعنی محال بودن اجتماع ضدین) و ثانیاً نظر به قبول اصل «علّیت» – اعنی – وجود علّت غائی در عالم و طبیعت، با آن مخالف و در تقابل است. آنگاه، نظریه «طفره» (mutation) که ارسطو (در فیزیک خود) در پاسخ به برهان معروف زنون مطرح نموده، در دنیای اسلام به نظام معتزلی نسبت یافته است، که در معارضه با نظریه «ذریگیری» متکلمان دیگر مطرح کرده؛ ولی این نظریه علی‌رغم ظاهر معنای آن جز لفظی بیش نباشد.^(۳)

توان گفت که تکامل / استکمال در مکتب ذرّه‌گرایی، مبنی بر «تدریج» (استحالة تدریجی) یا «مرور» از مراحل معین تکاملی است، با نظریه «طفره» یا حرکت دفعی میانه‌ای ندارند؛ شاید هم برای این پدیده توجیهی داشته باشند. به هر حال، پیشتر ما مفاد نظر و اندیشه تکاملی رازی را، مربوط به «گونه‌های» ترکیب و «خلع» آن از جسم طبیعی (متجزّی) در «موالید» سه‌گانه – یعنی – انواع طبیعی «جماد، نبات، حیوان» بیان

۱. طبیعیات، ترجمه فارسی، ص ۲۷۴، ۲۷۹ و ۲۸۰.

۲. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۲۹۶.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۵۲–۵۵۳ و ۵۵۵.

کرده‌ایم؛ ولی از باب مثال و مصداق در خصوص تکامل تدریجی اینک فقره‌ای از همان ابوزید بلخی هم‌اندیش و همنشین با رازی به نقل می‌آوریم (که احتمالاً عقیده خود رازی هم بوده) شاید که پرتوی بر این موضوع بیفکند. وی در پیدایش جاندار برحسب نظر حکمای طبیعی گوید که از «تری» (آب) زاده شد؛ و از قول انبازقلس آرد که پیدایش جاندار و گیاه در بدایت امر به طور دفعی و یک‌باره نبوده است، بلکه رفته‌رفته و بالمره صورت پذیرفته؛ و انسان از تری (آب) زمین زاده شده است. آنگاه وی (ابوزید) تکامل نوعی انسان را (عیناً همچون داروین) از بوزینه دانسته، که هیچ چیزی همانندتر از او به آدمی نباشد. سپس، خاستگاه گیاهی انسان (از جمادی مردن و نامی شدن) را هم به صورت ساقه‌های (ریواس) مشیه و مشیانه در نزد ایرانیان یاد کرده است.^(۱) هم‌چنین، مفاد نظریه تطوّر تدریجی رازی از یک‌رشته مباحث مربوط به «فساد عالم و اشیاء، تفاوت فاحش بین اجسام در «گشودگی و پژمردگی» (= انحلال و ذبول) آنها و جز اینها، خصوصاً در مصادیق مثالها از جمله نسبت استحاله در «یاقوت» با «جوهر فلک»؛ و همان مثال «تباهی خورشید» که دکتر محقق از ابوحامد غزالی برای عقیده رازی و تأیید آن گواه آورده است.^(۲) حرف آخر آنکه رازی در باب رشد و تکامل (development) حسب نظریه «استحاله» (= ترکیب) خود، دستکم سه اثر داشته است: «فی ترکیب» (= درباره ترکیب اجسام)، «فی ترکیب وانه نوعان» (= درباره ترکیب که آن بر دو گونه است) و «فی کیفیت النمو» (= در چگونگی رشد و تکامل) که بدبختانه بر جای نمانده است.^(۳)

ز. اضافه و استدراک:

برخی مطالب مربوط به بهر «۵» (نگره‌های طبیعی) که از باب استدراک، یا از جمله نقولی است که در متن گفتار ننگنجد و نسبت استنادی نیافت، در اینجا اضافه می‌شود: ۱/ الف. بحث کمیّات متصل (حرکت، زمان، مکان) و وجود بی‌نهایت کوچک بالفعل، در واقع بیش از آنکه به فلسفه طبیعی بستگی داشته باشد، به فلسفه ریاضیات متعلق است.^(۴)

۱. البده والتاریخ، طبع کلمان هوار، ج ۲، ص ۷۵-۷۷.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۴-۰.۵ / ص ۶۵-۶۶.

۳. فیلسوف ری، ص ۸۳ و ۱۴۹. ۴. گفتار «معصومی» (در معارف، ۱/۳، ص ۲۱۴).

۲/ الف. رساله «فی البیث عن الارض...» (= رساله‌ای که در آن از زمین طبیعی گفتگو می‌کند آیا خاکی یا سنگی است) در موضوع فیزیک (نظری) می‌باشد.

۳/ ب. همی گوید (رازی) مر جسم را اجزای هیولی، اصل است؛ و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی باشد، و مر هیولی را اجزای نامتجزی (ذره) همی نهد بی هیچ ترکیب^(۱). رازی تکوین همه مواد را از ترکیب هیولی با خلاء مطلق به نسبت‌های مختلف می‌داند، و هیولی را «مکان‌گیر» تعریف کرده است. در افکار رازی هیولی همان نقشی را داشته که «پروتون» (proton) در فیزیک جدید دارد. عناصر از ترکیب همین ساده‌نخستین (هیولی) با دو صفت از چهار صفت (کیفیت) پدید آمده‌اند: هیولی + گرمی و خشکی ← آتش، هیولی + گرمی و تری ← هوا، هیولی + سردی و خشکی ← خاک، هیولی + سردی و تری ← آب.^(۲)

۴/ ب. پنج عنصر مانوی (دود، آتش، باد، آب، ظلمت) در وضع تعلق به بروج فلکی، نسبت «۵ عنصر» به «۱۲» برج، سهم هریک و چهار ربع جهان برحسب مثلثات فلکی (هر سه برج متعلق به یک ربع جهان) در احکام نجوم مانوی است.

[*Mani and Manichaeism* (Widengren), 70-72].

۵/ ب. ارسطو رفتار آتش را که میل به بالا دارد، «طبیعت» آن ندانسته، بلکه «بنا بر طبیعت» (حسب «طبع») دانسته است. [طبیعیات / ۸۰]. علت انکار وجود خلاء مجزاً در نزد ارسطو همین است، که سبکی و سنگینی عنصر آتش و خاک را پیوسته در تمام مباحث طبیعیات مبنای نظر قرار داده، این‌که اولی میل به بالا دارد و دومی به پایین (مرکز زمین یا به تعبیر او مرکز عالم) می‌گراید. [همان / ۱۵۳...]. وی در بیان حرکات ناشی از عوامل محرکه، که از جمله در بعضی موارد طبیعی و در موارد دیگر غیرطبیعی (قسری) می‌باشد، مثال آورده است که حرکت رو به بالای اجسام خاکی، و حرکت رو به پایین آتش، غیرطبیعی‌اند. [همان / ۲۶۰]. رازی گوید اگر گویند که نیرویی در خاک است که بدان، سوی مرکز زمین حرکت می‌کند و آتش را چنان (نیرویی) نباشد؛ باید گفت پس جدا شده‌اید از کسانی که پندارند اگر نیرویی در جرم زمین نبود، که نیروی موجود خاک را بپذیرد، رواست که نیروی گریز از مرکز آتش را خنثی کند. [رسائل فلسفیه / ۱۱۷].

۱. زادالمسافرین (ناصرخسرو)، ص ۸۴.

۲. کتاب الاسرار (رازی)، تعلیق دکتر شببانی، ص ۵۵۳ و ۵۵۴.

ارسطو در گفتار یکم از کتاب «فی السماء» از جمله گوید که آتش این جهان از مرکز آن می‌گریزد، پس اگر جهانی را فراز این جهان تصور کنیم، آتش به مرکز آن جهان می‌گراید؛ و این خطاست. اگر گویند که هر جهانی که از مرکز خود می‌گریزد «فاسد» می‌شود، باید گفت که جنبش آتشیها از اختلاف جایگاه‌های آنها نباشد، حکم آتشی که در مشرق‌گریز از مرکز می‌کند یا آتشی که در مغرب نیز چنین کند، با آتش این جهان اختلاف یابد... [همان/ ۱۳۳]. صد سال پس از رازی که ایرادهای مزبور را بر ارسطو گرفته، ابوریحان بیرونی نیز همین اشکالات را صریحاً و با لحنی تند بر او وارد کرده، که متضمن پرسش‌های ۵ و ۹ (از ده ایراد اول) و پرسش ۲ (از هشت ایراد دوم) در مناظره مشهور با ابوعلی ابن سیناست، اجمالاً از این قرار است: «چرا ارسطو قول کسانی را که می‌گویند ممکن است جهانی جز جهانی که ما در آن هستیم بر طبیعتی دیگر وجود داشته زشت پنداشته است؟ اگر گرمی (آتش) از مرکز به بالاست چرا گرمی که به ما می‌رسد از خورشید و شعاع‌های آن است؛ آیا اینها اجسام‌اند یا اعراض یا چیزی دیگر؟ کدام یک از این دو قول درست است؟ یکی آن‌که گوید آب و خاک حرکت به مرکز می‌کنند، و هوا و آتش از مرکز حرکت می‌کنند؛ و دیگری آن‌که گوید همه آنها به سوی مرکز حرکت می‌کنند و سنگین‌تر سبک‌تر را پیشی می‌گیرد»^(۱). البته بیرونی در ایراد بر دیگر مسائل طبیعی ارسطویی نیز با رازی هنباز شده، که بایستی به همان رساله رجوع کرد.

۶/ ب. هم درباره گرایش‌های بالا و پایین عنصرها و طبایع، موافق با نظریات رایج در دوران باستان، کتابهای ماقبل اسلامی ایران و متون پهلوی و مزدایی، هریک به اجمال یا تفصیل شرح مطلب داده‌اند، که اینک ما گزینه کوتاهی در این باره از دانشنامه «دینکرد» به نقل می‌آوریم: دینکرد (۱۴۲/۴) از آیین نامگ آذر فرنیغ به نقل از «فلسفه‌نامه» منسوب به زردشت کلدانی، در وصف جهان مادی چنین آورده است که هم از آغاز با فعلهای اهرمن آمیخته شد، چندانکه آنها در همه گونه‌ها رخنه یافت. پس چهار طبع نخستین مادی: دو تا در سوی روشنایی - یعنی - گرمی و تری، و دو تا در سوی تاریکی - یعنی - سردی و خشکی گراییدند. این چهار طبع (کیفیت) اغلب با چهار عنصر (= زهکان/ زیاکان) هوا، آتش، آب و خاک یاد گردند (۱۱۲/۳ و ۱۲۳) که علت هر حیات و فعلی هستند؛ اما باید به نسبت‌های معینی باشند، وگرنه سبب نابسامانی و اهریمنی‌ها شوند،

۱. الاسئله والاجوبه، ص «ب»، «ج» (مقدمه)، ۴، ۷ و ۳۸.

چنان‌که عدم تناسب آنها در تن آدمی باعث بیماری‌هاست؛ حتی موضوع اصلی فن پزشکی خود ساماندهی و هماهنگ‌سازی در میان نسبت‌های عناصر می‌باشد. (۲/۴۱۷/۳) جسم مادی از نیرودهی ساختار تنانی آمیخته از آن چهار مایه (آتش، هوا، آب و خاک) نیرو یافته، همزیستی این چهار عنصر به نسبت‌های معتدل با یکدیگر صلاح‌یابی تن است. قانون طبیعت همانا تناسب عناصر باشد (۸۱/۴) وحدت آلی هم از ترکیب آنها به حاصل آید. گرمی و تری که «هوا» آمیغ آن دو باشد، از «چرخ» (= رس / سپهر) فرآمد و عناصر (- زهکان) که تخم تخمه‌های آفرینش مادی (= گیتی) اند هم از آن جا فرآمد، که «جنیش» (- حرکت) از آنها پدیدار است. دینکرد (مدن / ۱۹۹) گوید که «بُن» آتش همانا «وایک آتخش» (= آتش فضایی) است، بن «آب» همانا «بومیک زره» (= دریای خاکی) است. سرشت آتش به «وای» (= فضا / جو) برآید (- روی به بالا دارد) و گرایش آب به «بوم» (خاک / زمین) باشد که روی به پایین دارد^(۱).

۷/ج. (در توصیف هیولای خلایق و مراتب تخلخل و تکائف) حسب نظر اناکسیمنس شاگرد اناگزیماندر ملطی آورده‌اند که «جوهر اولی و اصلی» واحد و نامتناهی و نه غیر معین بلکه معین؛ و آن «هوا» است، که به واسطه انقباض و انبساط دگرگون می‌شود؛ در لطیف‌ترین شکلش «آتش» است، وقتی متراکم‌تر شد «باد»، سپس «ابر»، بعد «آب»، سپس خاک و سنگ؛ و بقیه اشیاء و خدایان از اینها به وجود آمده‌اند.^(۲)

۸/ج. ارسطو گوید: «اجزائی که شیء به آنها قابل قسمت است، با «جدائی» فضایی از هم متفاوت‌اند. شیء اگر قسمت‌پذیر است، یا باید به تجزیه‌ناپذیران بخش‌پذیر باشد، یا قابل قسمت به تجزیه‌پذیران باشد؛ (و اما) تجزیه‌پذیرهایی که تا بی‌نهایت بخش‌پذیرند، صورت موجودیت آنها پیوسته خواهد بود. همین استدلال در مورد کمیت، زمان، و حرکت نیز مصداق دارد. [طبیعیات / ۱۹۷].

۹/ج. همو گوید که اتساع بالفعل ماده بر حسب کیفیت‌های مختلف (مثلاً «تکائف» یا «تخلخل») بالقوه در آن باشد، تکائف و تخلخل دو گونه وجودی ماده‌اند. [همان، ۱۵۵ / الطبیعه، ۳۸۸].

1. *The Dinkard*, vol. IX, pp. 558, 559, 595-6./ *The Philosophy of the Mazdayasnian Religion* (L. Casartelli), pp. 102-103./ *Zurvan* (R. Zaehner), p. 85; part ii (texts), pp. 327, 374.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۸.

۱۰/د. ارسطو گوید گمان می‌رود که هزیود در شعرش درست گفته است که «نخست فضا/ هباء (chaos) بود، سپس زمین پهناور» که مراد همان خلاء است. فیثاغوریان خلاء را درون عالم دانند که همچون دم زدن (با روح بی‌پایان) فراکشد، همان جداگر میان طبایع است و چیزهای پیاپی را (چون اعداد) از هم جدا کند. دموکریتوس که خلاء را همان مکان (خالی از جسم) دانسته، به قول یحیی بن عدی آنرا «نابوده بالفعل» گفته است - یعنی - بُعدی تهی از جسم که در وجود نیست، بلکه در میان اجسام پراکنده است^(۱).

۱۱/د. تصوّر «خلاء» با فلسفه ارسطو تضاد دارد، در نزد ذره‌گرایان قول به خلاء از ضروریات علم طبیعت به شمار می‌رود؛ عالم طبیعی یا ملزم به قبول خلاء یا مجبور به انکار بدیهیات، از قبیل حرکت یا تکاثف و تداخل بود، زیرا این قبیل امور در «ملاء» نمی‌تواند واقع شود.^(۲) ارسطو گوید که قائلان به خلاء آنرا منزلت مکان و ظرف نهند، چه گمان برند که وقتی حجم‌پذیر در خود بود «ملاء» است و به‌گاه عدم آن «خلاء» است؛ چندانکه خلاء و ملاء و مکان عیناً معنای واحد یافته‌اند الا این‌که وجود آنها یکی نیست. پس از نظر ارسطو خلاء امری ناموجود و عدم است، و او جمع بین خلاء و ملاء را در یک زمان محال دانسته، گوید که خلاء را با ملاء نسبتی نباشد. یحیی بن عدی (شاگرد رازی) که خلاء را «کیف» دانسته، امتناع خلاء را در نزد ارسطو رد کرده، گوید که وی با بخشیدن ابعاد به خلاء، قول خود را که در آنها غیر اجسام است نقض کرده، نهایت‌ها اجزاء نیست که حسب قول او تقسیم‌پذیر باشند^(۳).

۱۲/د. ارسطو گوید که وجود خلاء مبتنی بر وجود مکان باشد، علل اربعه در مکان مصداق ندارند؛ چه مکان نه به معنای ماده وجودهاست، نه به معنای صورت و تعریف چیزهاست، نه به عنوان یک غایت، و نه آن‌که مکان موجود را حرکت دهد. مکان نه ماده است، نه صورت، بلکه ظرف است (- مکان درونی‌ترین مرز بی‌حرکت یک حاوی است) و بنابراین «خلاء» مجزاً (separate) یا «نامجزاً» وجود ندارد، زیرا خلاء جسم نباشد، بلکه فاصله‌ای در جسم است. خلاء هرگز به عنوان یک شرط «حرکت» ضرورت ندارد، آنچه هم «ملاء» است می‌تواند تغییر کیفی یابد^(۴).

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۷۴، ۲۷۶، ۳۴۲ و ۳۴۶.

۲. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۲۷۱-۲۷۲.

۳. الطبیعه (عربی)، ص ۳۱۶، ۳۳۸، ۳۶۲، ۳۶۷ و ۳۶۸.

۴. طبیعیات، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۶.

۱۳/د. موضوع آزمایش وجود خلاء هم از زمان انکساغوراس بررسی شده، پیروان وی می‌گفتند «هوا» چیزی است که در مشکها دمیده شود؛ ولی مردم خلاء را بُعدی تهی از هوا (- جسم محسوس) می‌دانستند، پس طبیعی‌دانان مسئله تکاثف و تخلخل در جسم را به سبب وجود خلاء مطرح کردند. چنان‌که گذشت آزمایش با آیدزدک را هم خود ارسطو بیان کرده، اما برهان ثابت‌گران خلاء این است که آن مکانی تهی از جسم (- هوا) می‌باشد.^(۱)

۱۴/د. حکیم رازی در آخر مقاله «در باب مابعد طبیعی» گوید کسانی که پندارند جهان یگانه است و پس از آن عنصری بی‌نهایت دارد، من بر علت این نظر آگاهی نیافتم؛ ولی به ایشان باید گفت آنچه شما آنرا انکار می‌کنید که جهان‌هایی فراسوی آن بیکرانی باشد، آیا همان «خلاء» نیست؟ [رسائل فلسفیه / ۱۳۴].

۱۵/د. ابونصر فارابی نگره وجود خلاء را به تبع ارسطو رد کرده، چه از وی یک «رسالة فی الخلاء» بر جای مانده (۱۶ ص) که نجاتی لوغال و آیدین صاییلی آنرا طبع (دانشگاه آنکارا / ۱۹۵۰ م) و به ترکی و انگلیسی ترجمه کرده‌اند. فارابی از همان آغاز رساله استدلال بر وجود خلاء در نزد قائلان بدان، همان آزمایش با شیشه آب را شرح داده (ص ۲-۴) ولی نظر ایشان را که خلاء چیزی محسوس باشد مردود دانسته (۴-۵) موجود بودن آنرا امری موهوم یاد کرده (۷-۸) که اصلاً «جوهر» نیست، بلکه آن «مکان» تهی از هواست، نه جسمی مجهول‌الجوهر در نزد ایشان (۸) و هم «ترکیب» آنرا با جسم دیگر - چنان‌که رازی معتقد است - انکار نموده است (۱۱). تردیدی نیست که فارابی این رساله را بر رد رازی نوشته، بدون آن‌که از وی نامی ببرد.

۱۶/د. رازی میان مکان کلی یا مکان مطلق و مکان جزئی یا نسبی (مضاف) تمایز واضح قائل است، مکان مطلق که مشائیان (پیروان ارسطو) آنرا انکار می‌کنند، به نظر رازی عبارت است از «بُعد» یا امتداد محض (pure extent) مستقل از جسم متعین و متحیز در آن، که از حدود عالم تجاوز می‌کند و به عبارت دیگر نامحدود یا نامتناهی است؛ مکان جزئی یا نسبی همانا به اندازه حجم هر جسم متعین (محصور در آن) باشد. هم‌چنین، بین زمان مطلق و محدود تمایز هست، تعریف او با آن مشائیان منطبق نباشد؛ چون شمار حرکت (- یعنی حرکت افلاک) تنها بر زمان کرانمند (محدود) مصداق دارد،

۱. الطبیعه (ارسطو)، ص ۳۱۳، ۳۳۹، ۳۴۳ و ۳۴۴.

چنان‌که در کتاب «تحلیل» اول و ثانی ارسطو آمده است. رازی به مانند نیوتون زمان مطلق را جوهری مستقل می‌داند، که فی‌نفسه و برحسب ماهیت خود با شتابی یکنواخت روان است.^(۱)

۱۷/د. ابن‌مرزوقی در کتاب *الازمنه والامکنه* خود که نگرهٔ خلاء رازی را رد کرده، از قول وی آورده است که اگر خلاء «سبک» یا «گران» نباشد، لازم آید که متحرک جز در خلاء حرکت ابدی نیابد؛ و چون خلاء چیزی همستار با خود ندارد، پس همیشه ساکن و بی‌تحرک است، زیرا موجب حرکتی آنجا نباشد؛ یا هرگاه چیزی در خلاء تحرک یابد همانا به همهٔ جهات حرکت نماید، اختصاصی به جهتی غیر آن ندارد، زیرا که خلاء چنین باشد. [رسائل فلسفیه / ۲۰۱].

۱۸/ه. ابوبشر قناتی در شرح نگرهٔ حرکت ارسطو که امری متصل و بی‌نهایت است، گوید حرکت در موضوع (ماده) - که متصل است - موجود نیست؛ و چون حرکت جز در زمان نباشد، سخن دربارهٔ زمان نیز به مکان می‌کشد؛ گروهی می‌گویند که حرکت بدون خلاء ممکن نیست، پس بایستی دربارهٔ خلاء هم سخن گفت. یحیی بن عدی گوید که مراد ارسطو از «امتداد» حرکت، گویا همسویی آن با زمان باشد؛ و ارسطو گوید هرگاه زمان مقدار حرکت باشد، پس همان نیز مقدار سکون است، چه هر سکونی در زمان است، رواست که ساکن هم در شمار حرکت موجود باشد، که همان عدم حرکت است. یحیی بن عدی گوید که این همانند مفهوم نور و ظلمت است، که دیده تمیز می‌دهد؛ چه نور با ذات خود باشد، اما ظلمت همانا با سلب نور است.^(۲)

۱۹/ه. دربارهٔ سکون که ارسطو آن را بر وجه «ضد» یا قبال حرکت، هم توقف (حین حرکت) یا عدم حرکت تفسیر کرده؛ گوید که شیء خواه متحرک باشد یا ساکن، ضروری است حین ایستار خود جنباً هم باشد؛ چه بایستی متوقف همانا ضرورتاً در زمان نیز درنگ کند، چون متحرک تنها در زمان تحرک می‌یابد؛ و بیان شد که متوقف جنباست، پس باید که ضرورتاً در زمان درنگ کند؛ اینک نظر به تندی و کندی در زمان، درنگ همان تندی و کندی می‌باشد. [الطبیعه / ۵۸۳ و ۷۰۴].

۲۰/ه. ارسطو گوید سکون را بایستی در آنچه حرکت ندارد از آنچه حرکت‌پذیر

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135.

۲. *الطبیعه*، ترجمهٔ اسحاق بن حنین، ص ۱۶۶، ۱۶۷، ۴۵۴، ۴۵۶ و ۴۵۹.

است دانست، چه سکون که ضدّ حرکت است در این صورت عدم‌پذیر باشد. آنگاه، حرکتی که مطلقاً متصل و واحد است، در نوع و شیء واحد و در زمان واحد متصل باشد (این همان نگره‌ای است که حکیم رازی برهان جدلی معروف خود را علیه آن اقامه کرده) و یحیی بن عدی هم گوید که ارسطو چون شکوک پیشین را یاد نموده، به قول در حرکت واحد بازگشته که چیست؛ و آنرا با سخن درازی بیان کرده و گوید که حرکت واحد متصل جز به سه شرط نباشد: (۱) این‌که زمان آن متصل باشد، (۲) این‌که موضوع آن واحد باشد، (۳) و این‌که نوع حرکت هم واحد باشد. [الطبیعه / ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۶۳ و ۵۶۴]. باید افزود که این همان مقدمه‌گیری معروف است در اثبات «قدم عالم» ارسطو، که برهان اصلی حکیم رازی (با قیام بر ضدّ ارسطو) در نقض همین نگره، چنان‌که در فصل بعد هم بیاید، خود ناظر به اثبات «حدوث عالم» در نزد رازی است.

۲۱/ ه. ارسطو (در نفی حرکت جوهری) گوید که حسب مقولات (عشر) ضروری است حرکت بر سه قسم باشد: حرکت کمی (تطوّر) و حرکت کیفی (استحاله) و حرکت در مکان (وضعی). اما در «جوهر» حرکتی نباشد از این بابت، که چیزی از موجودات البته ضدّ جوهر نیست (چون جوهر آن است که ضدّی در آن نباشد، لذا حرکت بر آن واقع نشود) و چون حرکت جوهری و مضافی و فعل و انفعالی (بقیه مقولات) نباشد، آنچه باقی می‌ماند همانا حرکت در کیف و کمّ و حیث است فقط، زیرا در هر یک از اینها تضادی وجود دارد. [الطبیعه / ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۲۹ و ۷۴۶]. هم باید افزود که نتیجه نفی «حرکت جوهری» در نزد ارسطوئیان، همانا قول به «محزک اول» است که بعداً به شرح می‌آید.

۲۲/ ه. ارسطو در کتاب هشتم (دیرینگی حرکت) گوید که در نظر انبازقلس (امپدوکلس) جهان متناوباً در حرکت و سکون است، مبدأ امر هم حسب قول او به «مهر» (love) و «کین» (strive) نسبت یافته؛ چه در حرکت است آنگاه که «مهر» از کثرت طی فرایند «اجتماع» وحدت پدید می‌آرد، و آنگاه که «کین» از وحدت طی فرایند «افتراق» کثرت پدید می‌کند (تجمع و تفرق همانا حرکت در مکان‌اند) و این یک‌بار، و آن یک‌بار، جنب‌گیری آن دو هم از برای امور ضروریّه موجوداند، در فاصله زمانی آدوار هستی (مزبور) جهان در سکون است. اما به نظر ما (ارسطو) چنین سبب‌هایی (یعنی: مهر و کین) نباشد، چه در سایر امور این دو علت (یعنی تجمع و تفرق) مختلف‌اند.^(۱) باید

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق، طبع بدوی، ص ۸۱۲، ۸۱۴، ۹۱۹ و ۹۲۰. طبیعیات، ترجمه فارسی، ص ۲۴۹.

گفت که این اندیشهٔ انبیاذقلس (ایرانی مآب) در لفظ و معنا به کلی ایرانی و زروانی است (که از نگره‌های مغان ایران باستان اخذ شده) و چنان‌که در فصل آتی (گیتی‌شناسی) به تفصیل خواهد آمد، حسب متون مزدایی-زردشتی و از جمله بوندهشن و دینکرد و جز اینها، وجود «اهریمن» (ستیز/کین) همستار «اورمزد» (مهر/عشق) و کارزار این دو فقط برای به «جنبش» آمدن هستی جهان ضرورت یافته است.

۲۳/ و. ارسطو در چهار کتاب آخر «فیزیک» که دربارهٔ حرکت سخن گفته، بیان کرده است که حرکت در کدام مقوله‌ای می‌گنجد و در کدام نمی‌گنجد. پیش از آن هم فرق میان «تغییر» (= فرگشت) و «حرکت» (= جنبش) را بیان نموده، گوید که هر حرکتی «تغییر» (= دگرگونی) است، اما هر تغییری حرکت نیست؛ زیرا هستی دگرش می‌یابد و آن حرکت نیست، پیشگفتاری هم در تمییز بین حرکت و تغیر پرداخته، که همان سخن در اقسام متحرک است. گوید هر قسم از حرکت اولیه (مکانی، استحالی، رشدی و زوال) به ذات است، هم به عرض و هم به جزء باشد. اما تغیر (= فرگشت) از غیر موضوع به موضوعی همانا تکوّن (= پیدایی) است، و تغیر مطلق همان است که چیزی تکوّن یابد، مانند آن‌که «ناسپید» به «سپید» دگرش نماید؛ ولی تغیر از ناموضوع به موضوع همان «کون» (= بودش) است، از موضوع به ناموضوع همانا «فساد» (= تباهی) باشد، و تکوّن مطلق همانا پیدایی «جوهر» است [الطبیعه / ۴۹۰-۹۱، ۵۰۳-۵۰۴].

۲۴/ و. اما تغیر (= فرگشت) بر دو گونه است: یکی آن چیزی که تغیر در آن استکمال یابد، که ما به درستی گوئیم چیزی تغیر کرده است؛ و دیگر آن‌چه آغاز تغیر در آن نهاده (چیزی که در آن تغیر آغاز شده) است. اینک گوئیم که تغیر اصلاً سرمدی نیست، این‌که بیان شد همانا تغیر از چیزی به چیزی است، خواه در تناقض یا در اضداد باشد. اما آنچه در تناقض است، نهایت آن ایجاب و سلب باشد، مانند آن‌که نهایت تکوّن (= پیدایی) «وجود» است، و نهایت فساد (= تباهی) لاوجود است؛ و نهایت آنچه در مورد ضدین می‌باشد، هم ضدان است که اینها دو طرف تغیراند. خلاصه در اثبات این‌که تغیر اصلاً سرمدی نیست، سرانجام، گوید که بسا حرکت در زمان ابدی باشد، لیکن واحده نیست؛ و ممکن هم نیست که نامتناهی در زمان باشد، مگر حرکت واحده که همانا حرکت انتقالی و دوری می‌باشد. نیز گوید هر «تغیر»ی به طبع زایل‌شدنی است، از این‌رو گروهی آنرا به غایت حکمت نسبت داده‌اند، اما پارون فیثاغوری آنرا به غایت جهل

نسبت می‌دهد، زیرا که موجد فراموشی است و در این قول صائب باشد. [الطبیعه / ۴۶۶، ۶۷۴، ۷۲۹ و ۷۳۱].

۲۵ / و. تعریف «استحاله» (= دگرگشت) از ارسطو، همانا کمال دگرگشت‌شونده بدانچه همان دگرنده است، یا کمال دگرنده بدانچه همچنان‌که هست. ارسطو که حرکت را فقط در سه مقوله کم و کیف و حیث محصور دانسته، گوید که حرکت در کیف «استحاله» می‌باشد، و این اسم عامی است از برای هر تغییری که در کیف واقع می‌شود. گوید زمان در استحاله تأثیر نماید، و هر استحاله‌ای هم خروج است؛ پس استحاله به سبب فساد نزدیک‌تر است، زیرا استحاله از حیث معنا جز خروج نباشد؛ چه بر دگرگشت‌شونده رخ می‌دهد که صورتی غیر (از پیشین) پذیرد، لذا استحاله از حیث مفهوم به همان معنای مفاد نیست. در بهر «استحاله اتمام بر وفق محسوسات» گوید که، گمان می‌رود امر استحاله خصوصاً در میان کیفیات در اشکال و صورتها و هیأتها موجود است. پیدا است که تکوینات خود استحالات نباشد، بلکه استحالات تنها در محسوسات است. شارحان «فیزیک» ارسطو گویند که «کون» همان استحاله نیست، هر چند عاری از استحاله هم نباشد؛ زیرا هیولی خواه بستگی یابد یا گشادگی، و یا به مانند اینها کنش‌پذیر باشد؛ اینها استحالات است - یعنی - استحاله در خود صورت است، اما این که فرگشت می‌یابد همانا کنش‌پذیری شیء موضوع استحاله در خود صورت است. دیگر این که حل شک ارسطو نسبت به تغییر در کیفیت عام، چنین است که بایستی استحاله از ضد به ضد باشد - یعنی - در اضداد واقع شود. [الطبیعه / ۱۹۵، ۱۹۹، ۴۷۰، ۵۲۴، ۵۲۹، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۷ و ۷۷۲].

۲۶ / و. در استحاله حرکت آنچه تقسیم‌ناپذیر است (- جزء لایتجزا) و استحاله حرکت نامتناهی، گوید که آنچه نامتجزاست ممکن نیست که تحرک یابد مگر به طریق عرضی؛ و اگر ممکن باشد که آنچه نامتجزاست در «آن» تحرک یابد، این امر قیاس واحدی است در این که در «آن» حرکت باشد - یعنی - این که شیء نامتجزا متحرک باشد. (این همان حرکت ذره‌ای است که توضیح آن از ابن‌میمون در «زمان اتمی» به نقل آمد) و گوید هر آنچه تحرک دارد همانا در زمان متحرک است، و هیچ چیزی اصلاً در «آن» تحرک نمی‌یابد. پیشتر هم گذشت که امر استحاله همانا در محسوسات و در جزء حسی از نفس باشد، اما در غیر این صورت تنها به طریق عرضی است. (در باره زیادت و نقصان

هم گوید که) نقصان همانا مفارقت و جدایی زیادت است، جامه زیادت پوشیدن و برهنه شدن از نقصان، همانا حاکی است که چیزی فرگشت می‌یابد، منتها یکی از آنها خود استحاله نیست. شارحان گویند که استحاله «تغییر» در جوهر نیست بل در اعراض است، شکل با استحاله نبوده و نه استحاله در شکل باشد. چون گوید اسم استحاله برای تغیر در کیف عام است. فصلها/ تمیزهای جوهری گاه در کیفیت وارد شود؛ ولی اسم استحاله بر فصلهای جوهری نیفتد، بلکه بر عرضی واقع شود که شیء بدانها منفعل یا نامنفعل است. [الطبیعه/ ۵۳۰، ۷۲۴، ۷۲۷-۷۲۸، ۷۶۱ و ۷۶۴].

۲۷/ و. ارسطو (۸/۲) از این رو قائل به «بخت» و تصادف نیست، که معتقد به علت غایی است؛ و گوید که در طبیعت «غایت» دخیل است، بل طبیعت خود غایت است؛ و چون طبیعت (هیولی و صورت) صورت است، پس صورت خود همان غایت باشد، که همان بر حسب «ضرورت» است. آنگاه «بخت» را علت اتفاقی دانسته، حرکت اتفاقی هم فقط به موجودیت شیء - که از لحاظ کمیّت تجزیه‌ناپذیر باشد (ذره) تعلق می‌گیرد. صفات «تجزیه‌ناپذیر» و «نامتناهی» در وهله اول، به چیزی که تغییر می‌کند - تعلق دارند... (الف) تغییر در شیء تجزیه‌پذیر (متصل) کمی است، یا تغییر کمی در شیء (متصل) رخ می‌دهد؛ (ب) تغییر در شیء تجزیه‌ناپذیر (منفصل) کیفی است، یا تغییر کیفی در شیء تجزیه‌ناپذیر (منفصل) رخ می‌دهد. در تغییرات متضاد، مثبت یا منفی (بسته به مورد) حدّ است، مثلاً هستی حدّ «کون» و نیستی حدّ «فساد» می‌باشد. سپس در بحث از «ضرورت» (necessity) و ارتباط آن با غایت (۹/۲) گوید ضرورت در طبیعت آن چیزی است، که ما به نام ماده می‌خوانیم، و تغییراتی که در ماده رخ می‌دهد...؛ و «غایت» هم علت ماده است (نه برعکس) که بایستی مثل مولدات صناعی، اشیاء مخصوصی ضرورتاً به وجود آیند. سرانجام در بحث از محرک اول هم گوید، قول به این‌که (طبیعت) خودبه‌خود جنبش یابد، از این رو محال است که این معنا همان حیوان راست، همان چیزی که ویژه جانداران است؛ اصل موضوع این است که طبیعت خود مبدأ حرکت است^(۱).

۲۸/ و. شاید بد نباشد که از استاد مکتبی حکیم رازی، تعریف استحاله را هم از

۱. الطبیعه (عربی)، ص ۹۵، ۹۷، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶.

«ابن ربین» طبری به نقل آوریم: «استحاله اثری است از فاعل (مثل حرارت و برودت) در مفعول (مثل خشکی و تری) و هر مستحیل همانا به ضد خود استحاله یابد؛ و آنچه استحاله نپذیرد، مر او را ضد نباشد؛ و آنچه را که ضد نباشد، تحت کون و فساد واقع نیست؛ و هر یک از دو عنصر متجاوز همانا یکی از دیگری انفعال یابد، فاعل از آن دو همانا علت است؛ و همان است که به ضد خودش تحوّل یابد، مفعول همانا معلول باشد که به ضد آن تحوّل یابد. آنچه به جوهر است چون حیوان، به خاک استحاله یابد، و از خاک به نبات هم؛ هیچ چیزی جز به استحاله کون و فساد نپذیرد. بدان که کون (استحاله چیزی به چیز دیگر) و فساد (پست شدن شیء والا) در جوهرها باشد، و استحاله و تغیر (= فرگشت) در کیفیات باشد، مثل حرارت که به برودت، یا شیرینی که به تلخی استحاله می یابد^(۱). لیکن تعریف علمی جامع و مانع از استحاله، حسب نظر «دژه گرای» (اتمیسیم) همان است، که در جای خود از استاد ابوریحان بیرونی نقل کردیم «تفرّق اجزاء شیء در اجزاء غیر است».

۲۹/ و. این که نظریه «طفره» را نظام معتزلی با انکار وجود «ذرات» مطرح کرده، و این که از منظر دژه گرای استحاله به صورت «تدریج» است؛ ملاحظه می شود که رازی احساس لذت را، یک حالت کیفی بر اثر تبدل کمی یا تغییرات کمی تدریجی به یک کیفیت «جهشی» (طفره ای) دانسته است [فیلسوف ری / ۲۴۰] هم چنین، آتش برآمده از سنگ «آتش زنه» که رازی مطرح کرده، گویا ناظر به نظریه «کمون» (کامن بودن آتش در سنگ) باشد، که رازی این موضوع را قبول ندارد.

۳۰/ و. یکی دیگر از کتابهایی که در جزو آثار طبیعی رازی یاد کرده اند: «فی العادة و انها تحوّل طبیعه» است (= درباره عادت و این که آن به طبیعتی فرگشت یابد) که از عادت به عنوان «طبیعت ثانی» و یا به عنوان «طبیعت پنجم» یاد کرده اند. [فیلسوف ری / ۸۴].

*

(*) اصل دیالکتیک طبیعت رازی در این است که «ترکیب» (تمازج) را همان «انحلال» (تجزیه) می داند (- اینهمانی) که شاهکار نبوغ آمیز فکری اوست، یعنی موافق با اصل دیالکتیک هگلی «هم نهاد» (synthesis) در این مقوله، «ضدین» (ترکیب و تجزیه) اجتماع می کنند، که بر اثر آن فرایند «شدن» (= صیوروت) تحقق می یابد. هیچ

حکیم طبیعی به مانند رازی سراغ نداریم، که چنین علمی و اصولی قاطعانه بر سر اعتقاد نسبت به مبانی منطق دیالکتیک (به معنای معاصرانه‌اش) در «نظام» طبیعی خویش استوار و پایدار باشد. این‌که هم‌روزگاران وی و بعضی از متفکران پس از او، روش‌شناسی و منطق رازی برایشان قابل درک نبوده، یا به خیال خودشان تناقض‌ها در آن می‌دیدند، از آن‌روست که با عینک ارسطو به جهان و طبیعت می‌نگریستند؛ نقض اصل «عدم تناقض» ارسطو در پویش فکری جدلی (دیالکتیکی) - که اجتماع ضدین را نه تنها ممکن بل واجب می‌شمارد - از برای ایشان باورکردنی نبود و آن‌را بر نمی‌تافتند. بگذریم از این‌که مقوله «هم نهاد» (= مرکب) دیالکتیک در ژرفای دین و آیین و دانش و بینش حکمای ایران باستان ریشه دارد (هراکلیت از مغان برگرفت، ارسطو هم از ایشان آموخت؛ آنگاه هگل و مارکس از افلاطون و هراکلیت برگرفتند) این قضیه در خود ایران‌زمین، از طریق شیخ اشراق و دیگر عارفان «نوریه» در حکمت متعالیه ملاصدرای شیرازی تعریف منطقی و فلسفی شد و تثبیت یافت. کسانی که از روی ناآگاهی و کم‌مایگی یا ناخودباوری و خودباختگی، اینجا و آنجا گوشه و کنایه می‌زنند که اگر به تحقیق پیوسته است - مثلاً - رازی دیالکتیسین طبیعی بوده، پس بدان معناست که لابد دیگر لزومی ندارد آثار طبیعی علمای جدید مغرب‌زمین مثلاً کتاب «دیالکتیک طبیعت» فریدریک انگلس مطالعه شود (ما رازی را داریم، پس بسمان است!) و از این قبیل سوء فهم‌ها و خلط مبحث‌ها؛ اینک تمام تحقیق حاضر در «حکمت طبیعی» رازی، بدون آن‌که قصد درشت‌نمایی آن در میان باشد، خود گواه بر بزرگی اندیشه ایرانیان فرزانه، پیش‌آگاهی و پیش‌دانشی آنان و در یک کلمه تقدّم فضل ایشان در جهان که آشکار و عیان است.

(*) ج‌دال عقلی (- دیالکتیک) عبارت از این نیست که قواعد کلی در موارد جزئی اعمال شود، بلکه این صناعت بدین معنی است که هر مفهومی مستقیماً در معرض امتحان قرار گیرد، تا خود آن بتواند فکر را به مفاهیمی که باید با آنها ارتباط یابد هدایت کند، چنان‌که مثلاً هر کدام از دو مفهوم سکون و حرکت می‌تواند با مفهوم وجود اجتماع یابد، بی آن‌که خود آن دو با یکدیگر قابل اجتماع باشند. این نکته را باید در نظر گرفت که تحلیل یا تقسیم در این مورد به دنبال ترکیب و تألیف می‌آید - یعنی - ترکیب به جای این‌که نهایت فکر و تالی تحلیل باشد، برعکس، سرآغاز تقسیم به شمار رود که عمل اصلی در صناعت ج‌دال عقلی است. دو طریقه ج‌دل یکی صناعت ترکیب امور

ممتزج (Mixtes) [متمازج] و دیگری صناعت تقسیم است. هر شیء که بتوان نام ممتزج بر آن گذاشت بر اثر هرگونه امتزاجی حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه ترکیب ثابتی از دو عنصر است، که یکی از آن دو عنصری نامتعیّن و نامحدود، و دیگری حدّی یا تعینّ ثابتی است. به سهولت می‌توان دید که ممتزج ناشی از این است که، دو حدّ تقابل با تبعیت از رابطه ثابتی تفرّر پیدا کند.^(۱)

— قواعد منطقی جدلی «تمازج» حکیم رازی، در شناخت طبیعت هم بر این نمط باشد.

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۱۷۴-۱۷۷.

(فصل پنجم)
گیتی‌شناسی

۱. الاهیات رازی.
۲. قُدماءِ خمسہ.
۳. دوگانہ گرای۔
۴. حدودِ عالم.
۵. زروان‌گرایی.
۶. عقل و نفس.
۷. اضافہ و استدراک.

۱. الاهیات رازی

اصطلاح فارسی پهلوی «گیتی‌شناسی» (cosmology) را مرادف با «جهان‌شناسی» یا «کیهان‌شناسی» در مفهوم قدیمی «فلسفه‌أولی» (First Philosophy) یا «مابعد طبیعی» (Metaphysics) و علم‌الاهی (که خود رازی به کار برده) پس از گزارش «حکمت طبیعی» او (فصل پیشین) برای این فصل از کتاب - که در واقع «حکمت‌الاهی» است - به کار آورده‌یم، که فلسفه‌ کلی زکریای رازی - یعنی «ماتریالیسم» (= مادیگری فلسفی) اصولاً «مابعد طبیعی» به مفهوم متعارف نیست؛ چه همان‌طور که در مورد «متافیزیک» ارسطو گفته‌اند (کتاب‌هایی که پس از کتابهای «فیزیک» آمده) الاهیات رازی هم مباحث متعاقب همان طبیعیات اوست، ربطی به چیزهای «فراسوی طبیعت» در مفهوم رایج (اصول کلی وجود که غیر محسوس‌اند) ندارد، رازی اعتقادی به این چیزها نداشته است؛ و هم از این‌رو که کلمه «گیتی» نظر به مفهوم کهن پهلوی آن در اصطلاح متفکران ایرانی ماقبل اسلامی، همانا به معنای «جهان مادی» است، که با آنچه رازی «مابعد طبیعی» یا علم‌الاهی اراده کرده دقیقاً توافق دارد - «علم‌الاهی ارسطویی (هم) در اعلی‌ مراتب علم - اعتم از علم طبیعت و علم مابعد طبیعت - قرار دارد»^(۱). در گاتاهای زردشت سپیتمان اصطلاح «دایدای اهورا» دقیقاً به معنای «علم‌الاهی» آمده، که جاماسپ حکیم در پرتو «حق» (= آشه) آن‌را برگزید، و با «نفس مطمئنه» (= و هومنه) به سلطنت معنوی دست یافت^(۲). به هر حال، فلسفه‌أولی یا مابعد طبیعی در نزد حکمای قدیم ایران جزو «علوم عقلیه» بوده، که اصول آن دو تاست: (۱) علم‌الاهی در معرفت واجب و عقول و نفوس، (۲) معرفت کلی در احوال موجودات همچون وحدت و کثرت و حدوث و قدم، که ما هم کمابیش در این موضوعات به گزارش فلسفه‌ کلی یا «گیتی‌شناسی» رازی می‌پردازیم.

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۲۸۶.

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۸۴.

اما در تمهید مقدمات بحث نقل تقریری جامع جهت ارائه تصویری کلی در این خصوص، از یک دانشمند استاد کلام و حکمت در دنیای اسلام ریچارد والتزر با اختصار کامل شاید سودمند باشد:

«هرگاه سطوری از نوشته‌های رازی را می‌خوانیم، احساس می‌کنیم که در حضور یک اندیشه برتر، و در محضر مردی هستیم که نسبت به قدر خویش بی‌خودپسندی یقین دارد، کسی که خود را در فلسفه و طب برتر از پیشینیان بزرگ یونانی - که استادان خویش می‌شمارد - نمی‌داند. با آن‌که سقراط و افلاطون و ارسطو، ابقراط و جالینوس به نظر وی پیش‌تر از او نرفته‌اند، هرگز در اصلاح و تغییر استنتاج‌های فلسفی ایشان - که معتقد است بهتر از آنان می‌داند - تردید نکرده، یا در افزایش ذخائر معرفت پزشکی با یافته‌ها و پژوهش‌ها و نگرش‌های خویش درنگ ننموده است. او هرگز در افزایش رأی خویش و داوری خود به آراء پیشینیان کوتاهی نکرده است، او هرگز خود را به مراجع سنتی نجسبانده، بنده «نص» نبوده است، که همین روش را نسبت به فلسفه‌اش نیز کار بسته است. او مدعی است که وظیفه سقراط و ابقراط را در زمان خویش انجام داده، او هیچ تحت تأثیر قوای فوق طبیعی - که به پیامبران یهود و مسیحی و اسلام نسبت داده‌اند - نبوده است، او اشاره نموده است که آنها با یکدیگر ناسازگارند و این‌که پیروان آنها با هم در ستیزند. دین‌هایی که آنان بنیاد کرده‌اند، تنها باعث خصومت و جنگ و بدبختی شده است؛ ما صدای اپیکوروس و لوکرتیوس را در این سخن می‌شنویم؛ افلاطونیان و رواقیان دین سنتی را پذیرفته بودند، ولی برخورد رازی سوار بر راهوار «زندقه» تا آنجا پیش می‌رود، که شعار اخیر مغرب‌زمین را سر می‌دهد. او مانند اپیکور معتقد نیست که فلسفه فقط برای گزیدگان چندی قابل حصول است، بلکه فراخوان به مفهوم فلسفه اشراقی افلاطون و اعتبار آن گشته، مانند غالب فلاسفه اسلامی در جای پای افلاطون با قبول آراء وی پای نهاده است. گوید که راه فلسفه برای هر انسانی باز است، در حقیقت آن تنها راه رستگاری است...

«وی به نیروی پالایشی فلسفه باور داشت، چنان‌که فلوطین و فورفوربوس...؛ و رازی ندا‌های موسی، عیسی و محمد(ص) را نمی‌شنید، و نسبت به آنها بی‌اعتنا بود...؛ او اعتقادی به جاودانگی جهان نداشت، بلکه از برخی مفسران «تیمائوس» مانند پلوتارخ و جالینوس پیروی می‌کرد؛ و می‌آموخت جهان در «زمان» به وجود آمده، تنها «ماده»

(هیولنی) جاودانه است. رازی با نفی قدم عالم کمابیش به نظرگاه اسلامی نزدیک می‌شود، و ما این نگره را در تازش وی به یحیی نحوی مسیحی ملاحظه می‌کنیم، که بعداً توسط غزالی علیه مدافعان اسلامی «قدم عالم» به کار آمد. رازی مدعی است که یک افلاطون‌گراست، اما نمی‌توان انکار کرد، نظر به عناصر غالب بر اندیشه‌اش، او بیشتر نوافلاطونی است؛ و این‌که نظرات او قویاً متفاوت از نظامات پسین یونانی است، که اکثر فلاسفه اسلامی پیروی می‌کردند. فارابی در دو رساله‌اش عمدتاً به همین دلیل بر او تاخته، نوافلاطونی بودن او بیشتر به سبب نظریات غنوصی است. سیمای نظریه یونانی ساختار اتمی ماده، در نزد او ترکیبی است از سُنن افلاطونی، طیّ قرون متأخره در امپراتوری روم...؛ ما هنوز از منابع فکر فلسفی رازی آگاهی درستی نداریم، روایات او را با مدرسه بغانی یونانی حرّان مرتبط می‌دانند، که در این خصوص تردیدی وجود ندارد. احتمالاً دانش فلسفی او هم به مانند معرفت طبّی فراگیر او - که آگاهی بهتری از آن داریم - بوده است؛ هم او و هم کندی رساله‌هایی در اخلاق همگانی، بر اساس مواد یونانی نوشته‌اند، آنان بر ترجمه‌های جدیدی دسترسی داشته‌اند، رازی آنها را با تجارب خویش در زندگی کامل کرده؛ بیرونی در ستایش از بزرگی رازی، خواه به عنوان فیلسوف یا عالم یگانه است. رازی و ابن‌سینا نسبت به روح باطن اندیشه افلاطون، از فارابی و ابن‌رشد نزدیکتر و آشنا تر بودند؛ کندی و رازی فلسفه را طبّ روحانی دانسته‌اند...»^(۱).

هرچند که کتاب استاد والتزر حسب عنوان و هدف، کمابیش بزرگ‌نمایی تأثیر یونان بر فلاسفه ایران است؛ در این طرز تلقی هم تا حدودی قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲ هـ) هنباز گردیده، چنان‌که گوید گروهی از پسینیان کتابهایی بر روش فیثاغورس و پیروان او تألیف کرده، در آنها فلسفه طبیعی قدیم را یاری و پشتیبانی نموده‌اند؛ از آن جمله ابوبکر محمدبن زکریای رازی پزشک بلامنازع مسلمانان و یکی از استادان دانش منطق و هندسه، و جز اینها در دانش‌های فلسفه که در بدایت امر عود می‌نواخت؛ آنگاه آنرا رها کرد و به آموختن فلسفه روی آورد، پس در آن بسیار تحصیل کرد و حدود صد کتاب تألیف نمود، که بیشتر آنها در فنّ طبابت و باقی در رشته‌های معارف طبیعی و الاهی است؛ منتها وی در الاهیات ژرفیابی نکرده و غرض نهایی آنرا نفهمیده، پس رأی او در این باب پریشیده است. وی سخت از ارسطوطالیس برگشته، او را در جدایی از

1. *Greek into Arabic* (Essays on Islamic Philosophy), Oxford, 1963, pp. 15-17, 25, 232.

آموزگارش افلاطون و دیگر فلاسفه متقدم، در بسیاری از آراء ایشان سرزنش کرده است. رازی پندارد که ارسطو فلسفه را تباه ساخته، و بسیاری از اصول آنرا دگرگون نموده است. گمان کنم که رازی بر ارسطو خشم گرفته و بر نقض او قصد کرده، وگرنه ارسطو خود قصدی نداشته است؛ رازی طی کتاب «العلم الالهی» خود او را انکار نموده است. کتاب الطب الروحانی وی و جز آن، نشانگر آن است که مذهب ثنوی را در شرک ورزی، و آراء برهمنان را در ابطال نبوت، و اعتقاد عوام صابثان را در تناسخ نیکو می‌شمارد. اگر خدای تعالی رازی را در راه رشد توفیق می‌داد، بایستی که ارسطوطالیس را چنان وصف کند، که او در آراء فلاسفه ژرفیابی کرده، مذاهب حکیمان را پژوهیده، آنچه را که فاسد و ضعیف بوده از آنها دور ساخته، گزینه آنها را برگرفته و گلچین آنها را برگزیده؛ و آنچه را عقلهای سلیم روا می‌دارند اعتقاد ورزیده... پس پیشوای حکیمان و جامع فضایل دانشمندان گشته است، «ناشناخته نباشد از خدای هرگز/ که جهانی فراهم آورد در یک تن»^(۱).

رازی این چنین بُت‌شکنی کرده است (شکاندن «بُت» های فکری) و اتفاقاً بزرگی او در همین است که نخستین کسی است، دستکم هفتصد سال پیش از بیکن انگلیسی در معارضه با ارسطو «ارغنون» دیگری در فرازمندی و ارج روش‌های «دانش نوین» پدید کرده است. ماکس مایهوف گوید ابونصر فارابی شاگرد یوحنا بن حیلان که به سال ۳۳۹ق در دمشق وفات کرد، شخصی نصرانی معروف به ابوزکریا یحیی بن عدی به او رجوع کرد، که ابتدای امر و راه و روش او در فلسفه اولی (مابعد طبیعی) همان آراء فیثاغوریان بوده است. مسعودی (در التنبیه / ۱۲۲) تأکید می‌کند که یحیی بن عدی بر همان مکتب محمد بن زکریای رازی طیب بوده که همان مکتب نوافلاطونی است؛ و از او روش خود را گرفته؛ چون مسعودی با یحیی پیوندی استوار داشته و در جای دیگر (همان / ۱۶۲) درباره رازی گوید به سال ۳۱۰ق / ۹۲۲م - یعنی - سه سال پیش از وفات خود کتابی در سه مقاله راجع به فلسفه فیثاغوری نوشته که در فهرست کتب الرازی مذکور نباشد. دی‌بور (تاریخ فلسفه / ۸۴-۹۴) با وضوح و اختصار شرح داده که آن چیزی بوده است که در آن زمان از فلسفه فیثاغوری فهمیده می‌شد، چگونگی آنرا در آراء رازی نسبت به آنها در ردیه‌های وی دانسته می‌آید. شاید رازی این گرایش فلسفی را از شاگرد

۱. التعریف بطبقات الامم. طبع جمشیدنژاد، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۲۲۱.

کندی فیلسوف - یعنی - ابوزید احمد بلخی (متوفاً ۳۲۲ق / ۹۳۴م) - از ایران شرقی - برگرفته، کسی که سفرهای بسیار داشته، حتی گویند وی به هندوستان هم سفر کرده، و دارای تمایلات نوفیثاغوری بوده است. بسا «بلخی» همان مأخذی باشد که رازی آراء نوفیثاغوری خود را از او گرفته، منتها نمی دانیم که چگونه در یحیی بن عدی اثر گذاشته، ما از ارتباط شخصی این دو دانشمند چیزی نمی دانیم. رازی تنها مدت کوتاهی در بغداد اقامت داشت، ده ساله آخر حیات خود را در ری زادگاهش گذراند، از این رو ممکن است که یحیی بن عدی مؤلفات رازی را مأخذ قرار داده، یا وی تنها آراء فیثاغوری خود را به طور شفاهی به شاگردان خود ابراز نموده، زیرا تألیفات وی حسب ظاهر دارای ویژگی های مکتب ارسطویی تقریباً در شکل خالص آن می باشد، همین نظر را نیز از برای کتابهای یحیی بن عدی ابراز کرده اند.^(۱)

اما مهم ترین و معروف ترین کتابهای رازی همان «علم الاهی» است، که در آن مباحث عقلی و مطالب فلسفی و جهان شناسی را مطرح ساخته، اندیشه های خود را در آن به میان آورده است. اصطلاح «علم الاهی» یا الاهیات چنانکه گذشت، در نزد دانشمندان باستان شامل اموری است که خارج از ماده باشد، هم چنین سبب های نخستین طبیعیات و تعلیمیات و آنچه بدانها بستگی دارد در علم الاهی مورد بحث قرار می گیرد، لذا در سخن گفتن از علم الاهی می توان بسیاری از مسائل علم طبیعی و تعلیمی و منطقی را هم تحت بررسی قرار داد؛ پس جای شگفتی نیست اگر رازی در این کتاب بسیاری از مسائل مختلف علم طبیعی و مباحث گیتی شناسی را به میان آورده؛ لیکن متأسفانه این اثر بسیار مهم و تحریرهای مختلف (مجمعل و مفصل) آن بر جای نمانده است. آنچه بر جای مانده (که متأسفانه تاکنون بدان دسترس نیافته ایم) اثری است به عنوان «القوانین الطبیعیه فی الحکمة الفلسفیه» (= قانون های طبیعی در حکمت فلسفی) که دو نسخه از آن وجود دارد: یکی در کتابخانه دائرة المعارف العثمانیه (حیدرآباد دکن) و دیگری در کتابخانه «اوپسالا» سوئد^(۲)؛ و ضرورت تام دارد و سزااست که این اثر رازی طبع و نشر شود (کوشش ما برای وصول بدان جهت تألیف این کتاب بی نتیجه ماند). رازی خود در کتاب «سیرت فلسفی» خویش از کتاب «علم الاهی» نام برده، و در برابر آن کسان که مقام فلسفی

۱. التراث اليونانی (عبدالرحمان بدوی)، ص ۶۴، ۸۱-۸۳.

۲. تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، ص ۱۶۸ / تذکرة النوادر، ص ۱۴۰.

او را انکار می‌کردند، گفته است که با نوشتن این کتاب و چند اثر دیگر شایستگی لقب فیلسوف را دارد^(۱). اصحاب تراجم و دانشمندانی که به آراء و عقاید رازی اشاره نموده‌اند، از کتاب وی در علم الهی یاد کرده‌اند و آن را بر چند شرح و تحریر دانسته‌اند؛ چنان‌که بیرونی آن را کتاب «العلم الالهی» کبیر یاد کرده، ابن ندیم با وصف «صغیر» و رساله «لطیف» نام برده؛ هم‌چنین بیرونی دیگر بار کتاب العلم الالهی (الصغیر) علی رأی سقراط و ابن ابی اُصیبعه «علی رأی افلاطون» گفته‌اند؛ نیز گویا همان «کتاب الحاصل» باشد (که مرادش در آن چیزهاست که از علم الاهی با روش فرضیه‌پردازی و به طریق برهانی فرادست می‌آید) و اجله حکماء و فحول علمای اسلام این کتاب رازی را نقض کرده‌اند، که هر یک از ایشان در جای خود ذکر خواهد شد^(۲).

حکیم ناصر خسرو قبادیانی گوید که محمد زکریای رازی اندر کتاب خویش، که آن را شرح علم الاهی نام نهاده است... پنج قدیم ثابت کرده است...؛ و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف (ایران‌شهری) را به عبارت زشت بازگفته، تا متابعان او از بی دینان و مُدبران (= بدبختان) عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است، که آن علم الهی است جز او مر آن را کسی نداند. خردمند آن است که اندر آن چه گوید از اقاویل اندر علوم الهی، و بر آن کتب سازد مر تأمل و تأنی را کار بندد...؛ و زشت کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت: «چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر»، این حال دلیل است بر آن‌که ابداع محال است...؛ و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب محمد زکریا، و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آن‌که مر کتب او را - که اندر این معنی کرده است - چندپاره نسخه کرده به تفاریق، مر بنیادهای مذهب او را به ردهای عقلی ویران همی کنیم اندر مصتفات خویش، والله خیر موفق و معین»^(۳). باید گفت اولاً اگر قول رازی: «چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر»، زشت است؛ چرا قول پیشوایشان (معلم اول) ارسطاطالیس را زشت نمی‌شمارند که صریحاً فرموده است: «شیء مقدم بر سایر چیزهاست - وقتی که اگر آن شیء نباشد - دیگر اشیاء نیز وجود نخواهد داشت - در

۱. السیرة الفلسفیه، مقدمه دکتور محقق، ص ۳۲-۳۳. / فیلسوف ری، ص ۲۵۹.

۲. رسائل فلسفیه، پاول کراوس، ص ۱۶۵-۱۶۷. / فیلسوف ری، ص ۲۶۰-۲۶۲.

۳. زاد المسافرین، ص ۵۲، ۷۳، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲ و ۱۰۳.

صورتی که آن شیء می‌تواند بدون آن دیگران وجود داشته باشد. هم‌چنین، در زمان و در استکمال هستی نیز تقدّم وجود دارد، پس از معنای اول آغاز می‌کنیم»^(۱). این قول آشکارا مبین اعتقاد ماتریالیستی ارسطوست، که ناظر بر تقدّم وجود «ماده» (شیء / هستی) بر «معنا» و یا هر اسم دیگری (مثل «مبدع» و «صانع» و مانند اینها) است؛ چه دانسته است که هم وی مقوله «جوهر» را مقدم بر «عرض» (که موضوع «خلق» و «ابداع» از این مقوله است) می‌شمارد. اما چون پسر زکریا آنرا اظهار نموده، که یک‌عده «بی‌دین» و لامذهب «بدبخت» متابع او شده‌اند، گفتاری «زشت» است و مرخردمند را اندر آن باید به «تأمل» پردازد.

در ثانی این سخن عین خرد و در کمال و غایت «خردمندی» است، حاجت به سفارش حکیم دین‌مدار (صاحب «وجه دین») در «تأنی» نسبت به آن ندارد، کسی که - مثل خیلی‌های دیگر - یکسره از عالم و آدم متوقع‌اند که اگر در «علم الاهی» کتاب می‌سازند، بایستی مطابق با نسخه حکیم فرموده (بر پایه پیشداوری‌های مذهبی ایشان) حتماً و اول از همه «اثبات صنّع و ابداع خدا» کنند، نه آن‌که (زبانم لال) «دلیل بر تعدّر ابداع و عجز صانع حکیم گردد» (ص ۹۳). اما این‌که حکیم قبادیان عزم کرده که همه اقوال پسر زکریا را در این خصوص جمع کند، پس آن مذهب را به ردهای عقلی «ویران» نماید؛ واقعاً خدا قوت داشته و زحمت کشیده است؛ همین اندازه که در اینجا و آنجا به خیال خودش ویرانی به بار آورده، کفایت است (زیادت خرابی به بار می‌آید!) مر این بنیان فکری مرصوص را که از باد و باران و توفان هزاران‌ساله گزند نیافته است. ما پیشتر این مطلب را بیان کرده‌ایم که حرفهای به اصطلاح فلسفی حکیم ناصر خسرو و امثال او، یا براهین مشائی مآب است، یا «کلام» دینی است، و یا تفسیر قرآن است؛ هیچ‌یک مطلقاً ربطی با «فلسفه» به معنای اخص کلمه ندارد. اما حکیم ابونصر فارابی (م ۳۳۱ق) که کتابی «فی الردّ علی الرازی فی العلم الاهی» داشته است (= در ردّ بر علم الاهی رازی) و آن هم دفاع از دیانت بوده، هم برحسب فلسفه تعقلی‌اش به نوعی دفاع از فلسفه تلقی شده، منتها بایستی دو حوزه متفاوت فلسفه را - که رازی و فارابی بدانها تعلق داشته‌اند - در نظر داشت^(۲). حکیم ابوعلی ابن سینا هم سخت و بی‌ادبانه بر رازی تاخته است، آنجا که

۱. طبیعیات، ترجمه فرشاد، ص ۲۷۹.

۲. فارابی (رضا داوری اردکانی)، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۷، ۲۵۶-۲۵۹.

در پاسخ به دومین پرسش ابوریحان بیرونی ظاهراً چون رازی برخلاف ارسطو رفته، گوید که در الاهیات بافی متکلفانه فضولی کرده، از حدّ خود - که همان پیشه زخم‌بندی و مرهم‌گذاری و دیدن شیشه‌های «شاش» و قوطی‌های «گه» مردم است - تجاوز کرده، ناچار خود را رسوا نموده و نادانی خویش را در آنچه گفته آشکار ساخته است^(۱). البته بیرونی پاسخ دندان‌شکنی به ابن سینا داده، و بی ادبی او را نسبت به رازی مقابله به مثل کرده؛ ولی علت امر اساساً همان اختلاف مشرب فلسفی تعقلی و تحصلی است، که هم میان فارابی و رازی پیشتر گذشت.

مخالفان دیگر رازی در علم الاهی او همانا متفکران معتزلی‌اند، که آنها نیز درد «دین» داشته‌اند - یعنی - چنان‌که مکرّر در بهر «ذره‌گرایی» رازی در فصل پیشین - (حکمت طبیعی) گذشت، اصولاً تلاش آنان در جهت اثبات «خالق» و «صانع» برای عالم قبل از فعل «صنع» و «خلق»، در نتیجه نفی هر چیزی - (هیولی) دیرینه (قدیم) یا حتی همزمان با «اراده» ازلی فاعل مختار باشد. اما اختلاف گروهی از معتزلیان با رازی که اعتقاد ذریگیری نداشتند، مانند ابواسحاق نظام مجوسی مآب که معتقد به مقولات کمون و ظهور مشابه با قوت و فعل ارسطو بود، و رازی بر ردّ این نظریه کتاب «اثبات استحاله» را نوشت، ریشه دیرینه دیگری هم در زمینه الاهیات دارد؛ و آن چنان‌که قبلاً اشارت رفت و بعداً هم بیاید، این‌که گرایش زردشتی مآب نظام معتزلی در اصل کلامی‌اش، صرف نظر از انکار قدم «زروان» اکران (زمان مطلق) در قضیه ضدین (ثنوی) به «اورمزد» (عقل / نور) در قبال «اهریمن» (نفس / ظلمت) که طبعاً قائل به قدم وجود آن یکی - (اورمزد) معبر از «عقل کلی» (رحمان) عالم یا «خدا» بوده، برخلاف زکریای رازی است که حسب گرایش مانوی مآب خود، علاوه بر اثبات قدم زروان اکران (زمان مطلق) در قضیه ضدین (ثنوی) مزبور، قائل به دیرینگی هیولی (ماده اهریمنی) و نفس کلی (شیطان) بدون حضور عقل کلی (اورمزد) در قدمت استوایی با «خدا» (باری) و مکان شده است. مع‌هذا بعضی از متکلمان اعتزالی مشرب امامیه ظاهراً از موضع تخالف با معتزلیان سنی مذهب، به نظر می‌رسد که جانب زکریای رازی را گرفته باشند، مانند نوبختیان و شیخ صدوق و شیخ مفید و شیخ طوسی، یا دستکم - به دلایلی دیگر که بعداً خواهد آمد - بیطرفانه سکوت

۱. الاسئله والاجوبه، طبع دکتر نصر - دکتر محقق، ص ۱۳. / کتاب المهرجان لابن سینا (کلمة الشیبی)، ص ۱۳۰.

کرده‌اند. بی‌سبب نیست که رازی کتاب «الانتقاد والتحذیر علی اهل الاعتزال» (= خرده‌گیری بر معتزلیان و برحذر نمودن از ایشان) را که متضمن ایرادها بر بزرگان آن مکتب مانند جاحظ و بلخی و ناشی بوده؛ و در عوض کتاب «الاشفاق علی المتکلمین» (= دلسوزی بر متکلمان) را نوشته است.^(۱) بی‌گمان مراد از متکلمان هم شیعی است، هم سنی که اصولاً ذریگرا بوده‌اند، قبلاً حدود و نحوه توافقی ایشان با الاهیات طبیعی رازی بیان شده است. محور توافق هم به قول والتزر - که پیشتر گذشت - این است که «رازی با نفی علمی قدم عالم کمابیش به نظرگاه اسلامی نزدیک می‌شود»؛ چنان‌که بعدها سکوت رضایت‌آمیز و بل حمایت تلویحی حجة الاسلام غزالی از زکریای رازی هم بدین موجب است.

اما سرسخت‌ترین معتزلیان مخالف معاصر با رازی همانا ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی معروف به کعبی (م ۳۱۹ق) منسوب به مکتب اعتزال بغدادی و رئیس معتزله آنجا (از شاگردان خیاط معتزلی) و هم پیرو ابواسحاق نظام بود، که او را «امام اهل الارض» می‌گفتند (صاحب «مقالات») و با زکریای رازی مباحثات و مناظرات چندی (از جمله در مسئله «زمان») داشته، کتابی و مقاله‌ای هم در نقض «علم الاهی» رازی نوشته که ناچار فیلسوف ری بر رد آن کتاب «فی نقض کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی والرد علی» (= در نقض کتاب بلخی بر رد کتاب علم الاهی) یا «فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی العلم الالهی» (= در روشن ساختن اشتباه آن‌که به علم الاهی او انتقاد کرده) و کتاب «فی الرد علی ابی القاسم البلخی فی ما ناقض به المقالة الثانية من کتاب العلم الالهی» را (= در رد بر ابوالقاسم بلخی که گفتار دوم از کتاب علم الاهی را نقض کرده) نوشته؛ میان آن دو مکاتباتی هم از بغداد و ری صورت گرفته که یکی با عنوان «نامه (رازی) به ابوالقاسم بلخی در فزونی بر پاسخ و بر پاسخ این پاسخ» در فهارس آمده است.^(۲) بد نیست گفته آید مکتب متقدم بغدادی معتزلی که به نوعی تشیع گرایش داشته، شیخ مفید در آراء طبیعی خویش از آن مکتب و ابوالقاسم بلخی کعبی پیروی نموده؛ هرچند در برخی از مقولات مانند «مکان» و گویا «زمان» هم با آن موافق بوده، اقوال وی در زمینه حکمت طبیعی جز چند مورد کلاً با مکتب بصریان معتزلی به خلاف است.^(۳) دیگر مخالفان و

۱. فیلسوف ری، ص ۱۰۳ و ۱۴۷.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۶۷-۱۶۸. فیلسوف ری، ص ۳۱-۳۵، ۱۰۲، ۱۴۲ و ۱۷۰.

۳. رش: گفتار راقم این سطور به عنوان «شیخ مفید و حکمت طبیعی» (در) المقالات والرسالات (مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید)، قم، ۱۴۱۳ هـ ق، ش ۴۹، ص ۵۴-۶۶.

ردیه‌نویسان بر رازی خواه در نقض «علم الاهی» یا «ردّ نبوت» او - که جز ابو حاتم رازی اسماعیلی همروزگار وی - باقی غیر معاصر با او بوده‌اند، عبارتند از: ابونصر فارابی (م ۳۳۱) - که گذشت، ابوعلی مرزوقی (م ۴۲۱)، ابن هیثم بصری (م ۴۳۰)، ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶)، ابن رضوان مصری (م ۴۶۰)، قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲)، ناصر خسرو اسماعیلی (م ۴۸۱) که گذشت، ابن میمون اسرائیلی (م ۶۰۱)، کاتبی قزوینی (م ۶۷۵)، ابوالعباس ابن تیمیه (م ۷۲۸) و ابن قیم جوزیه (م ۷۵۱) که البته همگی رساله ردیه مستقل نوشته‌اند، برخی هم در پاره‌ای از مسائل یا مخالف یا موافق با او نبوده‌اند^(۱).

ابوعلی ابن خلّاد (سده ۴۴) هم کتاب «العلم الالهی» رازی را نقض کرده، آنگاه ابواسحاق نصیبی معتزلی همان ردیه را شرح نموده است^(۲)، که در هاشم الجماهر بیرونی با عنوان غلط «کتابه البلاغم (کذا؟) انه کتاب الالهیات» به ضبط آمده^(۳)؛ استاد دکتر محقق متوجه شده و آن را به صورت صحیح «کتابه الذی زعم انه کتاب الالهیات» (= کتابش که پنداشته است آن کتاب الاهیات است) اصلاح نموده است^(۴). اما ردیه‌هایی که رازی بر الاهیات حکمای دیگر نوشته، غیر از ارسطو که یاد شد (خود «علم الاهی» کلاً بر نقض آن است) از جمله نوافلاطونیان اسکندر افروڈیسی است، که کتاب تفسیر مابعدالطبیعه (ارسطو) مقالة اللام نوشته او وجود دارد (عبدالرحمان بدوی چاپش کرده) و دیگر فرفورزیوس صوری شارح ارسطو است، با عنوان کتاب «فی نقض کتاب انابو (المصری) الی فرفورزیوس فی شرح مذاهب ارسطوطالیس فی العلم الالهی» یا درست‌تر «نقض کتاب فرفورزیوس الی انابو المصری» (= نقض نامه فرفورزیوس به انابوی مصری در شرح روشهای ارسطویی درباره علم الاهی) که این انابو از کاهنان مصری حامی فلسفه طبیعی قدیم (متبع رازی) بوده، فرفورزیوس (سده ۳ م) با او در حمایت از ارسطو مباحثه کرده (این نامه هم وجود دارد) که رازی به رد آن پرداخته است.^(۵) رازی

۱. فیلسوف ری، ص ۲۶۲-۲۸۹. رسائل فلسفیه، ص ۱۶۷-۱۷۰.

۲. مانی و دین او، ص ۳۷۶.

۳. الجماهر. طبع کرنکو، ص ۱۶۸: طبع یوسف الهادی، تهران، ص ۲۷۳.

۴. بیست گفتار، ص ۱۰۰.

۵. فیلسوف ری، ص ۱۰۵-۱۰۶، ۱۴۱ و ۲۹۹-۳۰۰. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۰-۱۲۱.

در نقد و نقض پی‌گیر متافیزیک ارسطو، که تا مصر و اسکندریه هم سر در پی آن نهاده؛ علاوه بر کتابهای مجمل و مفصل «علم الاهی» که متأسفانه هیچ‌یک بر جای نمانده، قصاید و اشعار «ارجوزه» وار هم جهت تبلیغ آموزه خویش به طالبان و علاقه‌مندان ساخته، چنان‌که «القصیده الالیه» (= چکامه الاهی) یا «اشعار فی العلم الالهی» را از او یاد کرده‌اند. هم‌چنین کتاب کوچک در علم الاهی بنا بر نگره سقراط (که رازی او را پیشوای خود در فلسفه می‌داند) و یا کتاب در علم الاهی بنا بر نگره افلاطون (که خود را پیرو نظر او می‌داند) و این دو اثر قبلاً هم ذکر شد^(۱). پیشتر نیز گفتار «درباره مابعد طبیعی» او یاد گردید که اگرچه اصلاً درباره طبیعی است، تماماً ردود و نقوض بر مسائل عوضی مابعد طبیعی دیگران است.

ابوریحان بیرونی گوید که من کتاب رازی را در «علم الاهی» بررسی کردم، وی در آن آغاز راهنمایی به کتابهای مانی به ویژه کتاب «سفر الاسرار» او نموده است...^(۲). پیش از این مکرر گذشت و پس از این هم در جای خود بیاید، که رازی در جهان‌بینی خود یکسره متأثر از اعتقادات مانوی است؛ و اگر هیچ‌گواهی دیگر در مانوی‌گری حکیم رازی وجود نمی‌داشت، همین اشارت بیرونی - که خود نیز به تأسی از رازی و استادش ابونصر عراق متأثر از آن مذهب بوده - کفایت می‌کرد. ما پیشتر علت گرایش تمام روشنفکران و دانشمندان ایرانی را بدان مذهب بیان کرده‌ایم، اما اینجا هم تکرار فقره‌ای در این خصوص بی‌فایده نباشد، که این سؤال تقریباً برای همه محققان «مانوی‌گری» مطرح بوده، آن‌طور که مرحوم تقی‌زاده می‌گوید اگر معتقدات و بنیاد اصول دین (مانوی) آن‌قدر سست و خرافی بود - که در ظاهر به نظر می‌آید و ذهن محقق علامه‌ای را مانند بیرونی زده است - علمائی مانند محمدبن زکریا و ادیب فاضلی مانند ابن‌المقفع و بسیاری دیگر در محیط تعلیمات ساده‌تر اسلامی و بحبوحه مباحثات متکلمان و معتزله، مجذوب آن عقاید و تعلیمات نشده بودند؛ و این فقره برای این‌جانب (تقی‌زاده) سرّی است غامض که حل آن سهل نیست^(۳). به عقیده ما که این مسئله به تمامی حل شده است، پاسخ این پرسش متضمن بیان چندین سبب است، که در جای خود بازگفته‌ایم و اینک فقط به ذکر

۱. فهرست کتب الرازی (بیرونی)، ص ۱۳-۱۴. فیلسوف ری، ص ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۴۱، ۱۴۲ و ۱۴۹.

۲. فهرست کتابهای رازی (و المشاطة لرسالة الفهرست (غضنفر تبریزی)، طبع دکتر محقق، ص ۳.

۳. مانی و دین او، مقدمه، ص ۲۶.

دو نکته بسنده می‌کنیم، این‌که اجمالاً و در یک کلمه مانویت کلامی مذهب و فلسفی مشرب بوده، ماتریالیسم فلسفی موجود در آن همانا مطلوب گروندگان دانشمند بدان گردیده، خصوصاً اصل عمده دوگرایی (= ثنویت) زندیقانه در آن، با گرایش‌های علمی-فلسفی-عرفانی روشنفکران و دانشمندان سخت همسویی دارد، بالاخص «وضع مرکب» (synthesis) در منطق جدلی (= دیالکتیک) درونی آن، چنان‌که دین‌شناس بزرگی مانند ویدن‌گرن بیان داشته است: «اسطوره مانوی مانند همه مذاهب عرفانی، شامل یک نمایش دیسه‌نمای هگلی است، که در سه عمل متوالی هم‌تاهای هگلی «برنهاد، برابرنهاد، هم‌نهاد» اجرا می‌شود. یعنی-اولاً وضع ماقبل هبوط آدم، ثانیاً هبوط آدم؛ و ثالثاً رجعت به وضع اصلی»^(۱). به علاوه اندیشه وحدت ادیان و ایمان همبر با آموزه انسان‌گرایی در نگره وحدت وجودی و اصل «اختیار» و جز اینها هم اسباب گرایش بدان بوده است.

باری، گرت و بیرنگ آفرینش جهان موافق با نگره زروانی که با مذاق فلسفی مانوی-مزدائی مآبان ایرانی سازگار است، برحسب «بوندهشمن (۲۸/۱)، زات/اسپریم (۲۰/۱) و «دینکرد (۱۲۳/۳) صرف نظر از اختلافات جزئی بدین شرح است: «جهان، با تنومندی و بینشیه (= عینی و محسوس بودن) خویش گیتیگ (= مادی) است. آنگاه دهشنو (= آفرینش) خود موجود و خوش‌تفاک (= قائم بذات / پایدار به خود) به پیکار اندرست، زیرا آفرینشی همستار (= متضاد) باشد (Synthesis) چون یک پتیارگی (= وبال) ستیزنده (Antithesis) بر ضد پیشرفت پیوسته و نیک چیزهاست (Thesis) و این کار او از سرشت اوست. پیدایش این وضع هنگامی بود که هیچ آفریده مادی نبود، نموداری (= برهان) این کار (- روند پیشرفت) از همان ستیزش (= تضاد) نیمی از جهان مادی است (گیتی) که عینی و محسوس باشد. خاستگاه جهان هستی از آفرینش دادار [زروان] باشد، آفرینش با یک زورافزار [- تلن‌گر نخستین / big-bang] برپا شد، که سپس نام مقدس هستی «زرمایه / دیرینه» (= قدیم) یافت، همین «بُن‌گیتییه دهشنانو» (= بنیاد نخستین جهان) است که چونان مادر آفریدگان باشد. پس نخست «هستی» عینی (- عالم) به دست دادار [زروان] پدید آمد [- یعنی: عالم از «قدیم» حدودت یافت (متکلمان) یا «صدور» یافت (غنوصیان)] و تشکل آن متناسب با خود هستی خویش

1. *Mesopotamian Elements*, (Widengren), p. 15.

پیش رفت، نام مقدس این پیدایش همانا «روبیشنیک وونیش» (= پیشرفت / روند هستی) [کون و تکوین و صیوررت] است. پس آنگاه، چهار زیاک (= عنصر) چنین نامیده شوند: «وایو (= هوا)، آتش، آب و «طین» [هزوارش: خاک] که بُن‌های چهارگانه جهان‌اند...»^(۱). در گیتی‌شناسی رازی که تفصیلاً آن ذیلاً بررسی می‌شود، همین نگره‌ها و گفتمان‌های دیرینگی (= قدم) هیولی و زمان (= زروان / دادار = خالق)، نوپیدی (= حدوث) عالم (= گیتی) یا خلق (= دهشن) آن به توسط او، خلق تصادفی یا بختی (= زورافزاری / تلنگر نخستین) بدون قصد قبلی و «اراده» ازلی فاعل مختار و جز اینها مستفاد است. ناگفته نماند در بیرنگ آفرینش زروانی نیز آمده است که، تنومندان سپهری (افلاک و اجرام سماوی) خود در مقوله «ماتک» (= هیولی) می‌گنجند؛ دیگر ما از شرح نگرش هستی‌شناسی (Ontology)، ترکیب طبایع و خلق انسان و مسئله روح و روان در اینجا صرف نظر می‌کنیم.

1. *Philosophy of the Mazdayasnian Religion* (L. Cassartelli), pp. 104–105.

۲. قَدَمَاءِ خَمْسَه

آوازه سترگ رازی در جهان فلسفه همانا نگره ویژه او درباره «پنج دیرینه» است، که در چند اثر خود به خصوص در کتاب «علم الاهی» بدان پرداخته؛ اماگویی کتاب یا رساله مفرد «القول فی القدماء الخمسه» (= گفتار درباره دیرینگان پنجگانه) را هم به طور مستقل در باب این نظریه نوشته، شاید بهری از «علم الاهی» که بر جای نمانده است. ابوریحان بیرونی در بیان «مدت» و زمان مطلق و خلقت عالم و فنای آن گوید: «محمدبن زکریای رازی از اوایل یونانیان حکایت نموده است که دیرینگی را پنج چیز است: (۱) باری-سبحانه، سپس (۲) نفس کلی، آنگاه (۳) هیولای اولی، بعد (۴) مکان مطلق، و دیگر (۵) زمان مطلق، که مذهب خود را اصل بر این چیزها نهاده است»^(۱). ناصرخسرو هم گوید که «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی، و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است؛ و محمدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری-سبحانه...؛ و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو (ایرانشهری) را، نه چنان است که گفته است قدیم «پنج» است، که همیشه بودند و همیشه باشند: «یکی» خدای و «دیگر» نفس و «سه دیگر» هیولی و «چهارم» مکان و «پنجم» زمان؛ و زشتگوی تر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد.»^(۲)

جان کلام در فلسفه مادی (الاهی) رازی، در عرفان وحدت وجودی و در مذهب اصالت وجود (فلسفی) همین است، که ناصرخسرو قبادیانی در یک کلمه بیان کرده: «خالق و مخلوق از یک جنس اند»؛ اگر او تفسیر نمی کرد، ما هم نمی کردیم؛ ولی این بدان معناست که عالم آن طور که متکلمان دین می پندارند «خالق» و صانع علیحده ای

۱. تحقیق ماللهند، چاپ هند، ص ۲۷۰. / *al-Beruni's* (tr. Sachau), p. 319.

۲. زادالمسافرین، ص ۷۳ و ۹۸. / *رسائل فلسفیه*، ص ۲۲۰ و ۲۵۷.

ندارد؛ و اگر هم دارد، مقدّم (دیرینه‌تر) از «ماده» نباشد (چه خالق از جنس هیولی، بل وجه ذاتی یا صفت «خلق» در هیولی است). ارسطو هم – چنان‌که در فصل پیشین (– حکمت طبیعی) گذشت – «خلق» را همان «فعل» طبیعت یا ماده – یعنی – فرایند «صورت» و صیوررت می‌دانست، که از این نظر سردهسته مادی‌گرایان (ماتریالیست‌های) جهان است؛ اما از آنجا که صورت را معلول به یک علّت فاعلی به اسم «علّت اولی» می‌دانست، یا فرایند «حرکت» فعلیّت یافتن را (از حالت بالقوه) به یک محرّک غیرمتحرکی به اسم «محرّک اول» منسوب می‌داشت، که بعدها آنرا «عقل اول» تعبیر کردند (!) از صف مادیون بیرون می‌رود. خلاصه آن‌که منازعات فکری و فلسفی بین مینوگرایان (– ایده‌آلیست‌ها) با گیتی‌گرایان (– ماتریالیست‌ها) و مجادلات و دعواهای پایان‌ناپذیر میان متولیان شرایع یا متکلمان دین با اصحاب هیولی و دهریان، عمدتاً و بلکه مطلقاً بر سر همین قضیه است، که یک خالق و «صانع» و مبدع (و هر اسمی دیگر مرادف با آن) این عالم عینی را آفریده، پس انسان هم به طریق اولی از مخلوقات اوست؛ و همو «لطف» فرموده (هم به قاعده «لطف» در شیعه یا «جود» در سنی) از میان انسانها معدودی «مخصوص» را مبعوث کرده، که آنان هم یک‌رشته شرایع از طرف او (– خالق و صانع عالم) در جوامع نهاده‌اند، اینک مردمان بایستی حسب تبعیت و اطاعت «مخلوق» الزاماً از «خالق» خود، مادام که در این جهان نفس می‌کشند، بر طبق آن شرایع و «دستور»‌های از بالا (– غیبی) عمل کنند. چنین است لبّ عقاید و اعتراضات ناصر خسرو و دین‌باوران بر الاهیات فلسفی رازی، که اصولاً برخلاف آن دستورهای «غیبی» اندیشیده – یعنی – به اصطلاح امروز رازی هم «دگراندیش» بوده است.

باری، چنان‌که در فصل آتی (– سیرت‌شناسی) هم بیاید، واضح است که قبول «خالق» علیحده و مجرد و مقدّم بر «خلق» همانا به مصداق «چون‌که صد آمد نود هم پیش ماست»، خود مستلزم قبول «نبوّت» هم – که گویند از طرف اوست – باشد، آنگاه قبول نبوّت نیز خود مستوجب قبول «شرایع» باشد که حاکم به امر «ولایت و حکومت و خلافت و امامت» اصحاب شرایع است، قبول شرایع نیز مستمسک اطاعت بی‌چون و چرا از «اولی‌الامر» باشد که ملازم با استبداد اولیای امور است، استبداد هم «طبیعی» خود دارد که فجایع آن در جوامع «شریعت‌نهاد» معلوم است، و هکذا (هَلَمْ جُزَا). پس رازی و هم‌اندیشان (دگراندیش) او به طریق منطقی با نفي علمی و انکار فلسفی «خالق» مزبور،

یک‌باره هرگونه سلطه و سطوت قاهرانه «شرایع» را با متولیان و متکلمان و خدم و حشم آن مردود شمردند؛ در واقع به طریق اولی و اصولی استبداد فکری و حکمی و حکومتی را یک‌جا نفی کردند، برای «عقل» و خرد و معرفت و «حکمت» انسانی کرامت قائل شدند؛ از این‌روست که گفته‌اند هم به تعبیر ناصرخسرو: «رازی، انسان را برابر با خدا نهاده است»؛ و هم از این‌روست گرایش بنیادی او و همگان او به فلسفه قدیم و فلاسفه یونان، در حالی که تا مغز استخوان ایران‌اندیش و ایرانی نهاد بوده‌اند؛ صرفاً به سبب «سیاست» مدنی و طلب «جمهوریت» افلاطون، که در آن مدینه پای «خالق» عالم و کارگزاران او به میان نمی‌آید (– حکیمان حاکمند) و در این خصوص طی بهره‌های فصل آتی به تفصیل بحث و استدلال خواهیم کرد.

اکنون در ادامه بحث فلسفی محض درباره «دیرینگی» پنج‌گفتمان رازی، نخست بایسته است که مفهوم «قدم» (= دیرینگی) و «قدیم» (= دیرینه) روشن شود، البته ذیلاً در بهر «حدوث و قدم» این موضوع بیشتر بررسی خواهد شد؛ لیکن عجالاً باید دانست مراد از قدم (= دیرینگی) همانا سبق (= پیشی یا پیشین بودن) است، که آن را بر دو قسم دانسته‌اند: قدم یا سبق زمانی (پیش بودن از لحاظ زمان) و دیگر قدم یا سبق «رتبی» (پیش بودن از لحاظ ترتب) که شهرستانی از این دو قسم قدم به سبق زمانی و ذاتی تعبیر کرده، محمول ذاتی را «ماده» دانسته که ذهن آن را تقدیر می‌کند؛ پس می‌گوید که «تقدیر ذهنی» را در مورد اثبات قدم یا حدوث (= نوپیدی) «تقدیر عقلی» هم گویند؛ و اگر وجود قدم ذاتی مسبوق به ماده نباشد، چون هیچ‌گونه پیش‌فرض ذهنی نسبت به شیء را موجب نگردد، پس بایستی آن «قدم زمانی» بوده باشد که این امر راجع به معلول اول می‌شود^(۱). لیکن در مورد «قدیم» های خمسۀ رازی هیچ‌گونه سبق یا قدم زمانی یا رتبی متصور نباشد، بلکه قدم آنها مبنی بر تقدیر ذهنی یا «عقلی» حسب وجود ذاتی آنهاست. از این «قدم» باید گفت که ناصرخسرو هم بنا به اصطلاح خود رازی، به بهترین و والاترین وجه با اصطلاح «استوائی» (= برابری / یکسانی / هم‌ارزی) تعبیر کرده است:

«رازی گوید که استواء کلی برابر برهان باشد، و چون هیچ چیز در عالم پدید نیاید، مگر از چیزی دیگر، واجب آید که پدید آمدن طبایع از چیزی بوده است، که آن چیز قدیم بوده است، و آن هیولی بوده است...»^(۲) حاجت به توضیح نباشد که «استواء»

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع الفرد جیوم، ص ۳۴.

۲. زادالمسافرین، ص ۷۶ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۵.

(= برابری / یکسانی / هم‌ارزی) کلی در مورد هر پنج «قدیم» رازی برقرار است، هرگونه لیت و لعل و ان قلت در این خصوص، فقط لفاظی مابعد طبیعی و بازی با کلمات به شیوه متکلمان عنعناتی است، که اسیر پیشداوری‌های چاره‌ناپذیر خویش حسب اعتقاد به منبع نقلی و بنده «نص» بودن خودشان می‌باشند. باری، رازی گفته است که این پنج دیرینه در عالم وجود مسلماً موجود (ناگزیر) ضروری‌اند، جز آنها «دیرینه» ای نباشد و همانا خود نوپدید است^(۱). پیشتر ما جای دیگر (ابوریحان بیرونی / ۱۵۳) مفاهیم این پنج دیرینه را خود و جوهری از یک مقوله کلی (حقیقت واحد و بدیهی) دانسته‌ایم، که با هم نوعی اینهمانی و اتحاد کلمه یا اشتراک معنوی دارند؛ لذا معادل با لفظ «استواء» کلی قدماءِ خمسَه، اصطلاح «تسویه» را هم مناسب می‌دانیم. هم در این معنا از جمله دیدیم که ابن حزم اندلسی در بیان نظر قائلان به حدوث عالم، گفته است که گویند آن را «یک» مدبّر باشد، که همانا نفس و مکان مطلق (خلاء) و زمان مطلق به طور ازلی همیشه «با» او هستند^(۲).

آنگاه فخرالدین رازی در کتاب «المحصل» خود (نتایج افکار دانشمندان و حکیمان و متکلمان پیشین و پسین) بی‌گمان بنا بر متن اثر زکریای رازی در این خصوص، به شرح موجز و بُرهانی هر یک از دیرینه‌های پنجگانه پرداخته که از این قرار است: (۱) دیرینگی «باری» دلیل بر آن مشهور است، (۲) دیرینگی «نفس» مبنی بر آن باشد که هر نوپیدی مسبوق به ماده است، و گویند اگر نفس نوپدید می‌بود، ماده آن نوپدید بودی؛ و اگر نوپدید می‌بود، ماده دیگری حاجت داشتی نه تا نهایت؛ و اگر دیرینه باشد همانا مطلوب است. (۳) دیرینگی «هیولی» این که اگر نوپدید بودی، تسلسل لازم می‌آید؛ و اگر دیرینه باشد همانا مطلوب است. (۴) دیرینگی «دهر» که زمان است، و نبودی‌پذیر نیست؛ زیرا هر چه عدم بر آن درست باشد، نبودی آن پس از وجود آن - یعنی - سپس زمانی است؛ پس زمان موجود است، که اگر فرض شود معدوم است همانا خلاف باشد؛ پس چون فرض نبودن زمان لازم آید، آن خودبه خود محال است؛ پس به ذات خویش واجب باشد. (۵) دیرینگی «فضا» (مکان) نیز واجب به ذات خود باشد، گواه بر این وجوب آن که رفعش ممتنع است؛ زیرا اگر رفع گردد، تمیزی بر جهات حسب اشارتها نماندی، و این نامعقول است.^(۳)

۱. تحقیق ماللهند، ص ۲۷۱. / اعلام النبوه، ص ۱۴ و ۲۰.

۲. الفصل فی الملل. چاپ مصر. ج ۱، ص ۱۰.

۳. محصل افکار المتقدمین... القاهرة، ۱۳۲۳ ق، ص ۸۴.

«و اما حیرانیان مجوسی این دیرینه‌های پنجگانه را چنین ثابت کرده‌اند که دو تا از آنها زنده دانا یا زنده‌کنشگر باشند، و آن دو باری و نفس است: «باری» همانا دیرینه و زنده و کنشگر است مر این جهان را. اما «نفس» مراد از آن خاستگاه زندگی و همان روح‌های بشری و سماوی است، که همانا به ذات خود زنده و هم دیرینه باشد. و سه‌تای دیگر: نه دانا، نه زنده، نه کنشگر باشند؛ بلکه یکی از آنها کنش‌پذیر، دو تا نه کنشگر و نه کنش‌پذیر؛ و آنها: هیولی (ماده) و فضا (مکان) و دهر (زمان) اند. هیولی دیرینه است، و گرنه حاجت به هیولای دیگر باشد؛ و آن کنش‌پذیر است، از بهر صورت‌پذیری، پس کنشگر نباشد، و آن زنده نیست و همانا پدیدار است. مراد از «فضا» همان خلاء است، که اگر دیرینه نبودی تمیز جهت‌ها از میان برفتی...؛ و «دهر» همان زمان است که تقدّم عدم آن بر وجودش به تصوّر نیاید، زیرا تقدّم زمانی در وجود آن با عدمش جمع است؛ خلاء و زمان نه کنشگر و نه کنش‌پذیرند. امام (فخر) رازی گوید که این مذهب در میان مذاهب پوشیده بود، پس پسر زکریای رازی طبیب بدان گرایید و آنرا آشکار نمود، و کتابی هم در این باب به نام «القول فی القدماء الخمسه» (= گفتار درباره دیرینگان پنجگانه) بساخت^(۱). این‌که منشأ نظر درباره قدماءِ خمسۀ رازی را حکمای اوایل دانسته‌اند، لابد بایستی از دموکریتوس و انبازقلس آغاز کرد، که گویند نگره‌های آنان را افلاطون برگرفته؛ فلذا ملاحظه می‌شود که در بیان خمسۀ افلاطون «نفس» را که عبارتست از: «جوهر، هوهو، غیر، حرکت و سکون»، با «زمان، مکان، دهر، ازلیت» یاد کرده‌اند^(۲). در خصوص نوفیثاغوریان (اسکندرانی) به ویژه متأخران ایشان، لازم بود که به وجود یک صانع عالم (Demiurge) به عنوان واسطه‌ای میان خدا و ماده قائل شوند. مابعدالطبیعه مذهب نوفیثاغوری دارای چهار اصل بود: خدا، عقل، عالم، نفس و ماده، که البته سه اصل نخست به ایجاد مفهوم تثلیث در مسیحیت مدد رساند، در حالی که اصل چهارم راه را برای نظریه «صدور» باز کرد^(۳). نگره‌های هندی در این خصوص، چنان‌که در بهر عناصر از فصل پیشین (- حکمت طبیعی) هم گذشت، اصولاً عدد «پنج» خواه در مورد قدماء عالم یا عناصر طبیعت، یک منشأ هندوایرانی دارد که از جمله «اوپانیشادها» قائل به پنج

۱. رسائل فلسفه، ص ۱۹۰ (سیدشرف جرجانی) و ۲۱۴-۲۱۵ // المحصل (فخر رازی)، ص ۸۴.

۲. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۶۸ و ۲۷۱.

۳. تاریخ فلسفه در اسلام، (م.م. شریف)، ج ۱، ص ۱۵۸.

عنصر (چهارتا + «فضا» / akasa) اند؛ هم به روایت دیگر آریان‌ها پنج عنصر «جال (آب)، آگنی (آتش)، خیتی (ماده)، بایو (هوا)، شونو (فضا) را قدیم می‌دانسته‌اند»^(۱). مکتب هندی «وای ششیکه» (= کثرت‌گرایی) نیز مقولات پنجگانه‌های اینهمانی‌یافته «جوهر، ماده، مکان، زمان، اثیر» را پذیرفته‌اند. اما مکتب‌های معروف «سانکهییه» و «یوگا» هندی، پنجگانه آنها نخست هیولی اُولی (Prakrti) قدیم است، که صادر اول از آن عقل و در ثانی نفس، مابقی عناصر از این دو متضاد صدور می‌یابند. یکی از مشکلات نظری این مکتب همین است که چگونه دو اصل متضاد مزبور می‌توانند متفقاً با هم عمل کنند^(۲).

اما مکتب‌ها یا مذهب‌های ایرانی، که هم گذشت پنج‌گانه‌های چندی را از قدیم و حدیث، مادی و مینوی، عنصری و سماوی قائل بوده‌اند، بایستی همه در زمینه دوگرایی (ضدین) مشهور ایشان بررسی شود؛ چنان‌که قاضی صاعد اندلسی در فصل «علم در نزد ایرانیان» گفته است که قول به ترکیب عالم از «نور» و «ظلمت» و اعتقاد به دیرینه‌های پنجگانه در نزد ایشان: «باری-تعالی، ابلیس، هیولی، زمان و مکان» همانا منسوب به شریعت زردشتی (مجوسیت) می‌باشد^(۳). ابوزید بلخی رفیق رازی هم در شرح مذهب‌های ثنوی (مانند: مانوی، دیصانی، ماهانی، سمنی، مرقونی، کیانی و صابئی) و برهمنائی و مجوسی گوید که هر یک از اینها به دیرینگی دو «بُن» یا بیشتر همبر با «باری» قائل هستند؛ و نیز به دیرینگی «ماده» (= جُثّه) و «جوهر» و «فضا» قائل باشند، که برخی از ایشان گویند «بُن» همانا نور و ظلمت است؛ سپس اختلاف نمودند و گفتند که این دو زنده و جدا باشند، برخی دیگر گویند که «نور» زنده داناست، «ظلمت» کور و نادان است - که این رأی صابثان باشد. مانویان نور را آفریننده خیر و ظلمت را آفریننده شر دانند...؛ بسیاری از فلاسفه برخلاف چهار عنصر طبایعیان، قائل به پنج دیرینه باشند، و از جمله کسانی: باری، طینت، عدم، صورت، زمان، مکان، عرض را (هفت تا) قدیم دانند...^(۴). مسعودی بغدادی هم که با رازی رفاقت داشته، احتمالاً نگره خمس‌القدماء

1. *The Indian Doctrine of Five Elements* (B. Subbarayappa), *Silver Jubilee Souvenire*, p. 229.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۳۷، ۴۹ و ۵۸.

۳. التعریف بطبقات الامم، چاپ تهران، ص ۱۶۲.

۴. البدء والتاریخ، طبع کلمان هوار، ج ۴، ص ۲۴-۲۵.

را از کتاب علم‌الاهی یا رساله (پیشگفته) رازی نقل کرده، آنرا از جمله معجزات و دلایل و علامات پیامبری زردشت برشمرده، که ایرانیان بر مذهب او باشند و پنج دیرینه در نزد ایشان عبارت است از «اورمزد» - یعنی خدای عزّ و جلّ، «اهرمَن» که شیطان بدکردار باشد، «گاه» که زمان باشد، «جای» که مکان باشد و «هوم» [بوم] که همان «طینت» (= گل) و خمیر (= مایه / ماده) باشد؛ هم از این‌روست احتجاج ایشان و سبب بزرگداشت تیرین (= ماه و خورشید) و نورهای دیگر که با نار تفاوت دارد^(۱).

لیکن باید گفت که رازی نگره پنج دیرینه را مستقیماً از متون مانوی برگرفته، هرچند که گذشت این نظریه در میان مذاهب ایرانی دیگر هم (مجوسی، دهری، صابی و...) در واقع یک میراث فکری-فلسفی مشترک بوده است. نباید فراموش کرد و چنان‌که گذشت، ابوریحان بیرونی کتاب علم‌الاهی رازی را مؤسس بر سفر الاسرار مانی دانسته است؛ این نکته را نخست بار استاد پاول کراوس دریافته، می‌افزاید که سبب‌هایی وجود داشته است، که فرض کنیم رازی فلسفه ویژه خود را به گروهی از پیشینیان حرّانی منتسب نموده است.^(۲) اما پنجگان‌های مانوی در متون مختلفه موجود، واقعاً موجب سرسام گرفتن هرکسی می‌شود که آنها را بررسی می‌کند و یا می‌خواند؛ در ضمن ما هم در این خصوص با تراحم منابع مواجه هستیم، ولی چون قبلاً شرح جامع مختصر و مفیدی در زمینه جهان‌بینی کلی آن‌کیش فراهم ساخته‌ایم، که بعدها با حصول بر متون و منابع دیگر اصولاً چیز تازه‌ای نمی‌توان بر آن افزود، پس هم اینجا به نقل همان فقره ملخّص می‌پردازیم. پنجگان‌های مانوی بالاخص در زمینه دوگرایی راجع به اصل‌های دیرینه ماده و معنا، یا ظلمت و نور، و یا شرّ و خیر پُرسامد است. به طور کلی، خدا و ماده، دو عنصر ازلی در نظام مانوی هستند که جواهر ازلی و غیرمحدث باشند، این دو هم‌زمان‌اند و هیچ‌وجه مشترکی با هم نداشتند.

«ماده را امیر ظلمت نیز گفته‌اند، که همان اهرمن یا ابلیس‌القدیم باشد. هم این دو برحسب یک تفسیر گیتی‌شناسی، خود (به قاعده ایجاب و صدور) توسط یک موجود الاهی ازلی - یعنی - زروان پیدا آمدند (- بودند) که با خداوند فضا-زمان اینهمانی یافته است. اما سلطنت نور، عبارت است از پنج عظمت که پدر آنها زروان است

۱. التنبیه والاشراف، طبع دوخویه، لیدن، ۱۸۹۴، ص ۹۳.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۸۵ و ۱۹۲. فهرست کتب‌الرازی، ص ۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۴-۱۳۵.

پیدرهسینگ / پیدروزرگیت / بگ راشتیگاریک / و هیشته شهر داریگ / پدر در آسمان) و دوازده ازل یا قدیم الزمان (Aeon) هم در فضای زنده یا خداوند «نور» باشند. وجوه اربعه زروان عبارت است از: زمان، نور، نیرو، خرد؛ و پنج عنصر نوری عبارت است از: هوا، باد، نور، آب و آتش، یا گوهر بهشت برین جاودانه (= جنة النور) عبارت از پنج عنصر: «ائیر» (ether)، هوا، نور، آب و آتش که پدر بزرگی (— زروان) بر آن فرمانرواست، آنجا که با «ازل» های بی شماری مسکون است. وجوه خمه بروج دوازده گانه (در احکام نجوم مانوی) هم دود، آتش، باد، آب و تاریکی است. هم چنین، مانی پنج محلّ از برای تجسم خدا قائل گردیده: حسّ، عقل، فکر، رأی و نیت. سرانجام، دوزخ هم به پنج عنصر تاریکی منقسم است، از اجرام دیوان تاریکی همانا زمین و کرات خمه ساخته آمده؛ و خلاصه روح زنده (— نفس) هم پنج فرزند دارد؛ و قس علی هذا. نباید از یاد برد که پیوند تاریخی بین مانوی‌گری و زروان‌گرایی یک امر واقع مستقرّ است.^(۱)

تنها نکته‌ای که از باب تأیید اکنون می‌توان بر این فقره افزود، آن است که در متن سعیدی مانوی «بهشت نور» که بسا اصل آن از خود مانی بوده باشد، و به عنوان یک نوشته کیهان‌شناسی مانوی شناخته آمده، با عبارت «شهریار بزرگ زروان بغ» آغاز می‌شود؛ و گوید که «قلمرو روشنایی» به پنج بزرگی تقسیم شده (— شهر یاری نور شامل پنج بزرگی است): ۱. پدر بزرگی (زروان)، ۲. دوازده ائون (فضای نور)، ۳. ازل از لها (پاره‌های نور)، ۴. هوای زنده (جو نور ازلی)، ۵. زمین روشنی (عناصر نور)، که اینها ازلی و به اصطلاح «قدیم» اند، و آنان همه «یک واحد» اند، ایزد «یکی» است پنهان از نظرها...^(۲). ما نخست بر همان بُرهان تسویه یا استواء کلی در خصوص پنج قدیم به عبارت «همه یک واحدند» تأکید می‌کنیم (چه این همان ریشه «وحدت وجود» عرفانی و اصل «توحید» مستفادی از «تکثر» صفات است) و دیگر «پنج بزرگی» مزبور را تقریباً (نه هرگز تحقیقاً و یا به طور قطع و یقین) با خمه القدماء رازی بدین شرح تطبیق می‌دهیم: (۱) زمان مطلق، (۲) مکان مطلق، (۳) نفس کلی، (۴) باری تعالی، (۵) هیولای مطلق. بدین سان، قدمای خمه رازی که

۱. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۷.

۲. رش: گفتار «بهشت نور بر چرم سفید» از دکتر بدرالزمان قریب (در) *یاد بهار* (یادنامه مهرداد بهار)، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۶، ص ۳۵۷-۳۷۲.

اصول فکری و مکتبی آن در مذاهب ایرانی باستان (مانوی-زروانی-زردشتی) ریشه دارد، همانا از مقولات حکمت خسروانی دانسته آمده، که حکمت نوریّه فهلویان نیز گویند، و همان اصول و مبانی حکمت اشراق شیخ شهاب سهروردی (م ۵۸۷ق) نیز باشد. اینک شاید با ملاحظه جهات دیگر هم بتوان گفت، که فلسفه رازی و بیرونی صبغه نوری و اشراقی داشته است. اما متونی که رازی در نقل این نگرش زیر دست داشته، گذشته از سفرالاسرار مانی که بیرونی یاد کرده؛ چنان‌که والتر هنینگ در بررسی یک دفتر سفدی در باب جهان‌شناسی مانوی گوید، همان متن تئودور بارکونایی است که ابن‌ندیم (در الفهرست) شرح اعتقادات مانویه را از آن برگرفته؛ به علاوه گزارش پنج عنصر در کتاب «کوان» (= غولان) یا همان سفر الجبابره مانی هم آمده است.^(۱)

این حزم اندلسی هم بمانند مسعودی در تفسیر قدمای خمسه گوید که در نزد مجوسان «باری» تعالی همان ← اورمزد، «ابلیس» همان ← اهریمن، «کام» (گاه) ← زمان، «جام» (جای) ← مکان (خلاء) و «هوم» (بوم) ← جوهر (نیز) هیولئی (نیز) طینت و خمیره، که این پنج تا همیشه (ازلی) اند؛ و اهرمن فاعل شرور، اورمزد فاعل خیرات، هوم / بوم (= هیولئی) در جزو اینها کنش‌پذیر است. پاول کراوس گوید که ابن‌حزم این مقولات را از کتاب علم‌الاهی رازی برگرفته، رازی هم کوشیده است برای استوار کردن آیین ویژه خود در فلسفه‌الاهی، آنچه را که از عقاید زردشتی است - معتبر شمارد، چنان‌که مسعودی نیز اینها را از همان کیش یاد نموده است^(۲). باید افزود که در ضبط الفاظ فارسی (پهلوی) قدمای خمسه که مسعودی (التنبيه / ۹۳) و ابن‌حزم (الفصل، ۳۵/۱) نقل کرده‌اند، برخی اشتباهات در ویرایش متن رخ نموده، که اشترن در تصحیح آنها بدین شرح اقدام کرده است: «کام» باید همان «گام» باشد که در کلمات «هنگام» و... آمده، همانا به معنای «زمان» (= گاه / گاس) است. «جام» باید وجهی از «جای» باشد که رازی به معنای «فضا / مکان» گرفته است. «الطیبه و الخمیره» باید همانا «الطینه و الخمیره» (= گل و سرشته) باشد که در مفهوم «ماده» آورده است (قس: «گِل آدم بسرشتند و... الخ) و «بوم» نه چیز دیگر مثل «هوم» (؟) یا «توم» (= تخمه) باید همان «بوم» (= زمین / خاک) مرادف با «طینه» باشد (که امروزه هم به معنای ماده زمینه صورتها و نقش‌ها و

۱. رش: ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۱۳۸.

۲. الفصل، ج ۱، ص ۳۵ / رسائل فلسفیه، ص ۱۸۴.

رنگهاست؛ گویا هم به معنای ماده و هیولی در مقابل «صورت» باشد). پس پنج تا قدیم رازی: خدا، نفس، بوم / طینه و خمیره (= ماده)، گام / گاه (= زمان)، جام / جای (= مکان / فضا) بوده باشد^(۱). اما در این فقرات پیداست که رازی جای اهریمن (ابلیس) همانا «نفس» را نهاده، که البته در جای خود به تفصیل در این خصوص خواهیم پرداخت. دانشمندان بسیاری دربارهٔ قدمای خمسۀ رازی با نقل و اغلب نقد آن به بحث پرداخته‌اند، که اقوال ایشان را شادروان کراوس در فصل مربوط و مواضع مختلف از کتاب *رسائل فلسفیه* (ص ۱۹۱-۲۱۶) گرد آورده؛ دکتر محقق هم تمام اقوال مزبور را خواه به اجمال یا تفصیل در بهر «علم الاهی» از کتاب *فیلسوف ری* (ص ۲۵۷-۲۸۹) آورده، به علاوه یک جدول تطبیقی هم از «قدماء» و ناقلان آن فرانموده است (ص ۲۸۲). ما مزیدی بر یافته‌های استادان مذکور نتوانیم کرد؛ الا این که ملاحظه می‌شود مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی در شرح *اشارات ابن سینا* (نمط ۵ / فصل ۱۲) مبادی خمسۀ (هیولی، زمان، خلاء، نفس، خدا) را در جزو اعتقادات ذره‌گرایی (دموکریتی) به حرانیان نسبت داده است^(۲). همین قول را ابن تیمیه آورده است که ابن سینا مسئلهٔ حدوث و قدم را، مگر از قول کسانی که «قدماء را همبر با خدای تعالی» به طریق غیر معلول ثابت کرده‌اند، هم از دیمقراطیس حکایت نموده که نیز در *قدماء خمسۀ رازی* بنا به نظر مجوسان دو اصل (ضدین) وجود دارد. کراوس می‌گوید که پیشینیان این قول را به صابثان حرانی یا حرانیان نسبت داده‌اند، چه گمان برده‌اند که رازی مذهب خود را از ایشان گرفته است. البته اگر آنچه در این باب آمده با هم سنجیده شود، خواهیم دید که میان دو مذهب (رازی و حرّانی) تفاوتی وجود ندارد؛ اما غرض آن نیست که رازی از مذهب حرانیان تأثر یافته، بلکه برعکس باید گفت که رازی با ابتکار مذهب خویش، پیشینیان بر حسب رسم زمانۀ خود آن‌را صابثی یا حرانی نامیده‌اند. هم‌چنین باید افزود که ذکر قدمای خمسۀ، منسوب به حرّانیان، پیش از زکریای رازی وجود ندارد؛ این نگره فقط در نزد نویسندگانی پیدا می‌شود، که با کتابهای رازی آشنایی داشته‌اند. نیز، صرف ادعاست که رازی چنین نماید این نگره‌ها از آن فلاسفهٔ یونانی پیش از ارسطو بوده است، فخرالدین رازی به درستی گفته است که این مذهب در میان مذاهب مستور (= نهان و

1. *W. B. Henning Memorial Volume*, pp. 413-415./۱۳۸-۱۳۹ ص

۲. *الاشارات والتنبیها*، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۰۵.

پوشیده) بود، پس زکریای رازی بدان گرایید و آنرا آشکار ساخت، کتاب «گفتار دربارهٔ قدمای خمسه» را هم در این خصوص پرداخت^(۱).

نظرات دانشمندان معاصر و مورخان فلسفه نیز در این خصوص بایسته ذکر است، از جمله «دی‌بور» اصول قدمای خمسه را بر پایهٔ موازین تجربی تبیین می‌کند؛ پس گوید که تحقق ادراک‌های حسی فردی مستلزم «بنیان» (substratum) مادی است، درست همان‌گونه که گروه‌بندی هر یک از محسوسات مادی مختلف مستلزم فرض «مکان» است. همین‌طور، تصور «تغییر» ما را به قبول شرط «زمان» ملزم می‌سازد، و حضور موجودات زنده ما را ناگزیر از پذیرفتن «روح» می‌کند؛ و این واقعیت که برخی جانداران از موهبت «عقل» بهره برده‌اند، اعتقاد ما را به وجود آفریدگار خردمندی (باری‌تعالی) موجب می‌شود، که عقل او همه چیز را به بهترین وجه تدبیر نموده است. بنابراین، رازی با آن‌که به دیرینگی مبادی خمسه قائل است، به وجود «خالق» هم در جزو آنها اعتقاد ورزیده؛ حتی داستان آفرینش را چنین بازگو می‌کند، که نخستین آفریده‌ها «نور» روحانی خالص بسیط بود، یعنی همان هیولئی مطلق به مثابهٔ اصلی که نفوس از آن قوام یابند. چه نفوس همانا گوه‌رهای روحانی نورانی بسیط‌اند، که از هیولای نورانی عالم علوی نشأت یافته‌اند؛ عقل همانا نور فائض از نور خدا باشد، که در پی آن «سایه» ای آفرینندهٔ نفوس حیوانی است. هم از وجود نور روحانی بسیط یک موجود «مرکب» پدید آمد که جسم است، و از سایهٔ آن طبعهای چهارگانه پدید آمده که گرمی و سردی و خشکی و تری باشد؛ اجسام علوی و سفلی تماماً از این عنصرهای چهارگانه «ترکیب» شده‌اند، همهٔ اینها از ازل موجود بوده‌اند و مسبوق به زمان نباشند، زیرا خدا خالق پیوسته با آنهاست. همین نگرهٔ رازی آشکارا دلالت دارد که وی منجم هم بوده، اجرام سماوی در نزد او از همین عناصر پیدا آمده است، که اجسام زمینی از آنها تکون یافته؛ و اینها پیوسته در معرض تأثیر آنها باشند^(۲).

استاد دکتر صفا معتقد است که حسب اشارات (پیشگفته) قدماء خمسه در ایران موضوع تازه‌ای نبوده، استبعادی ندارد که رازی در این باب تحت تأثیر نظریات ایرانیان باستان واقع شده باشد. از این پنج قدیم دو تا حی و فاعل‌اند، و آن دو خالق و نفس

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۱-۱۹۳ و ۱۹۶.

۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، ص ۱۵۱-۱۵۲.

کلی اند؛ و یکی فاقد حیات و منفعل و آن هیولنی اولنی است، که جمیع اجسام موجوده از آن پدید آمده‌اند؛ و دو قدیم دیگر - یعنی - خلاء و دهر، نه حی اند و نه فاعل. خالق تام الحکمه و عقل تام و محض است، سهو و غفلت بر او راه نمی‌یابد؛ و حیات از او چون فیض نور، از قرص خورشید فیضان می‌کند. از نفس کلی نیز حیات مانند نور پراکنده می‌شود، لیکن او مترجّح بین جهل و عقل است، بدین معنی که چون به خالق - که عقل محض است - توجه یابد، از نور عقل برخوردار می‌شود؛ و چون به هیولنی - که جهل محض است - نظر افکند، غفلت و جهل بر او مستولی می‌گردد^(۱). عبدالرحمان بدوی گوید که تعالیم حقیقی رازی در کتاب علم الاهی بوده، که دریغاً این اثر مفقود شده است؛ چه رساله ردیه (جدلی) درباره مابعد طبیعی به نظر ما اصلاً از رازی نیست، ما حتی عبارت‌هایی از خود کتاب رازی در دست نداریم. به هر تقدیر، خصوصیت عمده فلسفه رازی که اعتقاد او به قدماءِ خمسَه است، بعضی از نویسندگان (مانند فخر رازی، شهرستانی و طوسی) در آثار خود این مذهب را به حرائیان نسبت داده‌اند، که معلوم نیست این اشخاص موهومی چه کسانی بوده‌اند؛ زیرا آنچه ما از ایشان درباره آثار پیشینیان می‌دانیم، چیزی جز داستان‌های خیالی نیست؛ پل کراوس مدلل می‌دارد که قبل از رازی، کسی مذهب قدماءِ خمسَه را به حرائیان نسبت نداده است^(۲).

سلیمان پینس گوید سیمای مشخص فلسفی (مابعد طبیعی) رازی همین است که وجود/ هستی را در پنج دیرینه (eternal) بازشناخته، این قدمت (eternity) به عقیده او نتیجه ضروری مفهوم «خدا» ست. وی اصل «واحد» ثابت ارسطوئیان را - که ناظر به قدمت عالم است - انکار می‌کند؛ چه فقط «کثرت» اصل‌های قدیم (- بر نهاد)، برابر نهاد (- قبال) و هم نهاد (- ترکیب) آنها، بیانگر خلقت ناسوتی (زمانی) می‌باشد. باید گفت که آموزه خلق حدوثی عالم، فقط با فرض همان اصول چندگانه قدیم محفوظ می‌ماند؛ زیرا اگر تنها «یک» اصل لایتغیر مفروض باشد، این خود مستلزم قدمت و ابدیت عالم خواهد بود. آغاز و فرجام جهان - یا تقدیر آن - در نزد رازی، به شکل اسطوری با پیوندهای عرفانی تصوّر شده است؛ در این خصوص بسا که منابع مانوی به وی مدد رسانیده، هر چند که گوید یک چنین نگره «آفرینش» را هم سقراط داشته

۱. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ۱۳۳۶، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۶۲۰-۶۲۲.

است^(۱). حاصل مطالعات دکتر مهدی محقق در منشأ و منبع نظریه قدمای خمسه رازی، اجمالاً از این قرار است که روایات مربوط به عقاید ایرانیان قدیم در طی متون پهلوی و اوستائی دربارهٔ قدما یا به عبارت دیگر «جاوید» ها یکسان نمی‌باشد؛ و به طور کلی نمی‌توان آن روایات را با آنچه از اوائل یونانیان و یا صابثان حرانی نقل شده منطبق ساخت. برحسب نظر نیبرگ دربارهٔ جهانشناسی و آغاز آفرینش در دین مزدیسنا، همانا «اورمزد» و سه جاوید دیگر - یعنی - «آذر» و «مهر» و «دین» دارای نیروی آفرینش هستند که البته اینها چهار قدیم است. زینر (Zeahner) اما در بررسی خود از سه آفریننده استنباط نیبرگ را انتقاد کرده، خود بدین نتیجه رسیده است آن سه آفریننده جاوید که همراه با اورمزد تدبیر جهان بر عهده دارند، عبارتند از: «جای» و «دین» و «زمان»، خصوصاً که در یکی از متون آمده است: «اورمزد و جای و دین و زمان همیشه بوده و همیشه خواهند بود». باری، کندی فیلسوف در کتاب *الجواهر الخمسه* خود پنج چیزی که در هر یک از جواهر هست: هیولی، صورت، مکان، حرکت و زمان را از مصنوعات (محدثات) دانسته است. به طور کلی، چنین می‌توان گفت که رازی با فلسفه قدیم یونان و آراء و عقاید حرانیان و کیش مانویان و مزدیسنا آشنایی داشته، و از همه آنها در بنای عقیده خود استفاده کرده است؛ ولی آنچه را که او دربارهٔ قدمای خمسه اظهار نموده با هیچ‌یک از آنها قابل انطباق نیست، پس به این نتیجه می‌توان رسید که - همان‌طور که نظر دانشمندان غربی بر آن است - رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلد نبوده، بلکه میراث گذشتگان را با وسعت نظر و اجتهاد علمی خود به صورت مستقل درآورده است.^(۲)

ما یک‌بار دیگر پنج عنصر قدیم مانوی را که پنج گوهر نوری باشند، از کتاب استاد ماری بویس نقل می‌کنیم، که عبارتند از: ۱) فراوهر / ارداو فروردین (Ether) یا همان عالم اثیر (- آذر) - که رازی در جزو عناصر خمسه خود یاد کرده، ۲) واد // باد / هوا، ۳) روشن // نور، ۴) آب، ۵) آدور // آذر / آتش، که «پدربزرگی» (زروان / زمان) بر اینها

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135. / *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, pp. 324-325.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۸۶-۲۸۹.

فرمانرواست^(۱). اینک تمام روایات در باب قدمایِ خَمسه، یا بعضاً عناصر قدیم در جدول تطبیقی زیر یک جا ارائه می‌شود:

جدول تطبیقی قدمایِ خَمسه

زمان	مکان	هیولی	نفس	باری	دازی
دهر	مکان	—	نفس	زمان	افلاطون
باری	مکان	خلاء	نفس	عقل	اغاذیمون
—	عالم	ماده	نفس	عقل	نوفیناغوری
زمان	مکان	ماده	اثیر	جوهر	هندی
زمان	مکان	هیولی	ابلیس	باری	ایرانی
زروان	تهیگی	نور/نار	اهریمن	اورمزد	زروانی
گاه	جای	بوم	اهریمن	اورمزد	زردشتی
زمان	جای	آذر	دین	اورمزد	مزدایی
زروان یغ	فضای نور	عناصر نور	پاره‌های نور	جوئورازلی	قدمای مانوی
روشن	واد/هوا	آب	فراوهر/اثیر	آذر	عناصر مانوی

الف). هیولی مطلق:

ماده اولیه عالم که این کلمه معرّب از واژه یونانی «اوله» (ule) به معنای «ماده» (matter) و هم‌مرادف با آن به کار رفته و می‌رود. در پهلوی واژه «ماتگ» (مایه) هم بدین معناست، که به صورت کلمه مشهور «ماده» معرّب شده؛ هم‌چنین در مفهوم هیولی و عنصر جامد، خواه در متون مانوی یا مزدایی — چنان‌که گذشت — واژه کهن اوستایی «بوم» بکار آمده (= ارض / Land) که به معنای «زمین و خاک و گل» هم باشد، هُزوارش سُرِیانی آن کلمه «طین» (= خاک و گل) است، که در عربی هم «طینه» گفته‌اند. پینس

1. *A Reader in Manichaeism*... ACTA IRANICA, 9/ 1975, PP. 4, 9.

استعمال کلمه «طینت» را معادل با هیولنی و ماده، امری رایج در آن روزگار دانسته، می‌افزاید که همین کلمه مورد اقتباس فلاسفه یهودی هم شده است^(۱). دکتر محقق هم در مواضع ذکر «طین» و «طینت» در منابع اسلامی، قرآن مجید و کتب حدیث و متون کلامی-فلسفی و جز اینها فحص نموده، گوید که گاهی با «الخمیره» (= مایه و سرشته) مردّف باشد، نیز قول به قدم هیولنی در واقع ناظر به امتناع «صنعت در طینت» است^(۲). اما کلمه «هیولنی» که امروزه هم علاوه بر مفهوم «ماده اولیه»، به معنای جانور عجایب غرابی و تراشیده نخراشیده (monster) متداول است، در واقع یک ربط معناشناختی با هیأت هیولای اولیه خلقت عالم، موصوف در اساطیر ملل قدیم جهان و خصوصاً بابلیان و مردم میانرودان دارد. چه آنکه تنه مادی گیتی را مردوک خدای بابلی با دو شقه کردن تیامات (= اهریمن) پدید کرد، که پاره سیاه و شورابه آن (اوقیانوس اولیه) جرم «زمین» را تشکیل داد. این عنصر مادی ظلم و بی‌قواره و بدترکیب و بدهیت - یعنی - تیامات بعدها به طرز نمادین به صورت موجود عجیب و غریبی مهیب، چنانکه این ندیم از متون مانوی نقل می‌کند (الفهرست) همچون ازدهایی گنده و بالداز با سر شیر و دم ماهی و پاهای چارپایان، همانا دیو بزرگ اهریمن (ابلیس) بوده باشد که نمودگار ماده اولیه (هیولای) خلقت، همان امیر ظلمت در قلمرو دنیای مادی و دوزخ سیاه است^(۳). این که ملاحظه می‌شود در متون زروانی و مانوی، اهریمن همچون «نفس» (مراد نفس اماره یا شیطان است) به قول حکیم رازی با هیولنی آویخته باشد، ریشه این اعتقادات را می‌توان در سرچشمه‌های کهن - چنانکه هم اشارتی رفت - پیدا کرد.

باری، هیولنی که آنرا ماده و عنصر و طینت نامند، قائلان به اصالت آن - یعنی - قدم وجود آن در عالم، از دیرباز به عنوان «اصحاب هیولنی» معروف شده‌اند، که در یونانی «هیلولوژیست» (hylozoist) نام گرفته‌اند - اسمی مرکب از لفظ «اوله / هیلو» (= ماده / hylo) و لفظ «زوئه / zoe» (= زندگی) - به معنای ماتریالیست (= مادی‌گرا / گیتی‌گرای) فلسفی که هم اصحاب هیولا باشند^(۴). اما هیولنی مطلق ماده واحد و جوهری بسیط

۱. مذهب الذره عندالمسلمین، ص ۴۰.

۲. فیلسوف ری، ص ۳۲۹-۳۳۰ / الشکوک علی جالینوس، مقدمه، ص ۵۱-۵۲.

3. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), pp. 31-32.

۴. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۳۴۸.

باشد، که همواره متصوّر به صورتهای مختلف، و متقلّب به حالت‌های گوناگون - یعنی - پذیرای «صورت» است؛ هیولی علت کون و فساد در عالم باشد، طبیعت در نزد ارسطو صورت هیولی است؛ و آن بر چهار نوع است: کلی، اولی، طباعی، صناعی، که چهار عنصر و طبع و فلک از آن پدید آمده است^(۱). هیولی، چنان‌که پیشتر گذشت، یکی از دیرینه‌هاست که «زنده» نباشد و اما کنش‌پذیر است؛ زیرا که «محلّ» صورت است، و کنش‌پذیری جز این معنایی ندارد؛ و همین نیز قول افلاطون و ارسطو باشد، منتها تفاوت در این است که افلاطون هیولی را بدون صورتهای در ازل ثابت کرده، ارسطو این امر را ممتنع دانسته و گوید که هیولی از صورتهای تهی نباشد. اما هیولی به بُرهان فخر رازی، اگر «نوپدید» بودی، مر تسلسل را لازم آمدی؛ و اگر «دیرینه» باشد، پس همانا مطلوب است. سید شریف جرجانی هم گوید که هیولی قدیم است، وگرنه حاجت به هیولای دیگر باشد؛ و آن کنش‌پذیر است از برای صورت‌پذیری، پس کنشگر نباشد و آن زنده نیست و همانا ظاهر است^(۲). نصیرالدین طوسی دربارهٔ موجود محسوس گوید: بسیاری از پیشینیان برآنند که هیولی مجرد از صورت است، و از ایشان کسانی قائلند که آن جزء‌های لایتجزئی باشد - یعنی - اجسام متفق در نوع و مختلف در شکل، که اینان اصحاب دیمقراطیس‌اند، و برخی از ایشان قائل به عنصر واحد (آب، هوا...) هستند که گویند همهٔ محسوسات از آن ماده پدید آمده، اما قائلان به هیولای مجرد که بیش از یک دانند، همان حرائیان‌اند که قول به مبادی خمسه (هیولی، زمان، خلاء، نفس، خدا) دارند^(۳).

«و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش... که این جواهر (عناصر) صورتهای از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلاء...؛ و اصحاب هیولی چون ایرانشهری و رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است...؛ و هیولی مطلق «جزو»ها بوده است نامتجزئی (که قدیم است) و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوط (بسیط) است؛ پس گفته است اندر قول «اندر هیولی» که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزئی است (= ذرات) و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن «جزو» باشد به آخر کار عالم و هیولی مطلق آن است. دلیل قدم هیولی... (را) گفته است از بهر آن‌که روا نیست،

۱. جامع الحکمتین (ناصرخسرو)، ص ۱۴۹ / واژه‌نامهٔ فلسفی (افنان)، ص ۳۲۶.

۲. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۸۹-۱۹۰، ۲۱۲ و ۲۱۴.

۳. الاشارات والتنبیها (ابن‌سینا)، ج ۳، ص ۱۰۴.

که چیزی قائم به ذات چیز که جسم است باشد، نه از چیزی موجود شود...؛ آنگاه (در بیان پیدایش افلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن «جزو» های هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است. و این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی، و پُرهان کرده است بر آن‌که هیولی قدیم است، روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی، بدانچه گفته است ابداع... (متعذر است)...؛ پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است، ولیکن مرکب نبوده است، بلکه گشاده بوده است...، این جمله قول این فیلسوف است اندر قدیمت هیولی...^(۱). مهم‌ترین اعتراض ناصر خسرو به ایرانشهری و رازی، هم دربارهٔ قدیم بودن هیولی است - یعنی - این‌که مادهٔ تکوین عالم مخلوق نیست، کسی آن‌را از «عدم» به وجود نیاورده، بلکه ازلی و ابدی است - یعنی - همیشه بوده است. پس رازی با اعتقاد به ابدی بودن ماده، و محال بودن «خلق از عدم» - یعنی - به اصطلاح فلسفی «ابداع» را مردود می‌دانست. بدین‌سان، رازی در عصری خشونت‌بار، با خرید خطراتی مهیب و با قبول اهانت‌های شنیع، از علم و ماتریالیسم جانانه دفاع کرد. کسانی مانند فارابی، ابن‌سینا، ابن‌هیثم، ابن‌حزم، شهید بلخی، ناصر خسرو، امام فخر و جز اینان، هیچ کار دیگری جز نوشتن رسالات و کتب (بی‌فایده) بر رد عقاید وی، و اعتراضات متعصبانهٔ جنجالی و دشنام‌آمیز و بد و بیراه‌گویی نکردند.^(۲)

ابوعلی مرزوقی پس از شرح یکایک قدماء از نظر رازی و رد آنها، گوید شگفت‌انگیز است که اینان «باری» خالق همه چیز را که همستاری ندارد، در ازلیت با هیولی و ماده برابر دانسته‌اند - یعنی - با صورت، که بدین ترتیب «نَجَّار» و «چوب» را با هم جمع کرده‌اند^(۳). باید گفت که «هیولی» در اصل لغوی‌اش در یونانی همانا به معنای «چوب» است، که از آن به مثابت مادهٔ اولیهٔ آفرینش تعبیر نموده‌اند؛ و متکلمان سنی - چنان‌که پیشتر هم گذشت - خالق و خدا را به همان «نَجَّار» تشبیه کرده‌اند، که در و تختهٔ عالم را به طریق صنع و ابداع خوب بهم چسبانده؛ و قبلاً هم گذشت که رازی تشبیه «نَجَّار» و

۱. زادالمسافرین (ناصرخسرو)، ص ۵۲-۵۳، ۷۳-۷۷ / رسائل فلسفیه (طبع کراوس)، ص ۲۲۰، ۲۲۲ و ۲۲۳.

۲. برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۳۴۹ و ۳۵۰ / بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۳۱۱.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۲۰۱.

«بنا» را مسخره کرده (دانسته است که در اعتقادات «شیعه» هم تشبیه باری تعالی قدغن است) و خلاصه این همان بُرهان استواء در خصوص قدمت مبادی پنجگانه رازی یا به تعبیر ما تسویه در قدم است، که به قول ناصر خسرو «خالق را با مخلوق» (و انسان را با خدا) و «ماده را با صورت و معنا» برابر نهاده است. اما ترکیب ماده با صورت که مبنی بر دو نگره باشد: یکی ارسطویی که صورت را به «تنومندی» و «جای‌گیری» تفسیر نموده، هیولی را فرودگاه آن دانسته‌اند (که هم نگره‌ای دهریانه است). دیگر نگره غیر ارسطویی (که هم دهریانه است) و ذره‌گرایانه، قول منسوب به دیمقراطیس و گویند که حرانیان و زکریای رازی بر آن باشند^(۱). اما اصل نظری و عملی رازی در «ترکیب» (که مکرر هم در فصل پیشین و هم پیشتر از این اشارت رفته) برخلاف آنچه ناصر خسرو پندارد که «همی گوید مر جسم را اجزای هیولی، اصل است و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی باشد؛ و مر هیولی را اجزای نامتجزی (ذره) همی نهد بی هیچ ترکیب...»^(۲)، که مقصود وی از ترکیب مبنی بر نظر متعارف مشائی (ارسطویی) فرایند اتصال اجزاء شیئی قسمت‌پذیر (متجزی) تا بی‌نهایت است، نظر رازی مبنی بر انفصال اجزاء شیئی قسمت‌ناپذیر (لایتجزی) تا نهایت آن باشد؛ یعنی ترکیب رازی (همان‌طور که خود ناصر خسرو گفته) از «اجزاء» هیولی با جوهر خلاء صورت پذیرد، که یک چنین فرایندی را تمازج (= آمیزش) و انحلال (= گشودگی) نامیده؛ چنان‌که گذشت همانا مطابق با اصل دیالکتیک طبیعی او - هم نهاد (synthesis) در این مقوله - باشد، که ضدین (مرکب و مجزی) اجتماع می‌کنند (- تمازج) و بر اثر آن فرایند «شدن» (= صیوررت) تحقق می‌یابد.

هیولی و اجزاء آن در ذهن رازی صورتی داشته است، که امروزه «پروتون / proton» (= ذرات سازای هسته اتم) در فیزیک جدید دارد. وی عناصر مقوم کائنات و ارکان طبیعت را محصول تمازج اجزاء هیولی «أولی» (- پروتون) با جوهر «خلاء» مطلق به نسبت‌های معین، طی این فرایندها می‌دانسته است: هیولی + گرمی و خشکی - آتش، هیولی + گرمی و تری - هوا، هیولی + سردی و خشکی - خاک، هیولی + سردی و تری - آب^(۳). افلاطون هیولی را سه قسم دانسته: «أولی» که صورتی

۱. فیلسوف ری، ص ۲۸۰-۲۸۱ / رسائل فلسفیه، ص ۲۰۳.

۲. زاد المسافرین، ص ۸۴.

۳. کتاب الاسرار (رازی)، تعلیق شبیبانی، ص ۵۵۳ و ۵۵۴.

ندارد، دیگر آن‌که «ظرفی» ندارد و سوم همان «اسطقسات» (عناصر) باشد. صورت هم سه تاست: دو تا «مبسوط» (بسیط) که به لحاظ منطقی تجزّی‌پذیراند، اما سومی (مرکّب) که به لحاظ منطقی لایتجزّی باشند. آنگاه در آن‌که هیولی همان جِرمِ مظلّم اهریمنی باشد، آنرا معدن بدی و منبع شرّ و همان اصلی دانسته که از آن «شرّ» برآید، در عوض «جود» (لطف الاهی) همانا خیر محض است که نه شرّ و نه عدم با آن آمیزد^(۱). در حالی که نظر جدلی رازی مبنی بر (تمازج) آن است که جوهر الاهی (نار و نور) با جوهر «خلاء» (عدم) و نیز جوهر اهریمنی «نفس» با آن درآمیزد. به هر تقدیر، رازی دربارهٔ هیولی هم پنج کتاب و رسالهٔ مفرد نوشته، که متأسفانه اینها نیز بر جای نمانده است: (۱) کتاب هیولی بزرگ، (۲) کتاب هیولی کوچک - که بیرونی یاد کرده، شاید همان (۳) کتاب «فی هیولی المطلقه والجزئیة» باشد - که ابن ندیم و دیگران یاد نموده‌اند. (۴) الردّ علی المسمعی فی رده علی القائلین بقدم هیولی (= ردّ بر مسمعی در باب ردّ او قائلان به قدم هیولی را) که این مسمعی احمد بن حسن (مصمعی) معروف به ابن‌اخی زرقان (ن ۱ س ۳ق) از متکلمان معتزلی همعصر با رازی و از پیروان نظام (زردشتی مآب) صاحب المقالات باشد، که بیرونی نسبت به او اعتمادی نداشته است. (۵) کتاب «فی اتمام ما ناقض به القائلین بالهیولی» (= در اتمام آنچه بدان قائلان به هیولی را نقض کرده‌اند) و رازی خود در السیره به کتابش دربارهٔ هیولی اشاره نموده است^(۲).

دی‌بور گوید که رازی با نگره‌های خود از جمله دربارهٔ هیولی، انتقادی سخت‌کوبنده بر آن نوع توحید وارد کرده است، که هر چیز قدیم دیگر را (هم مانند «هیولی و نفس و زمان و مکان») در کنار «خدا» نفی و انکار می‌کند. از طرف دیگر، رازی مذهب دهریان را نیز - که اعتقاد به «خالق» هستی ندارند - مورد هجوم ساخته، از این بابت متکلمان اسلامی که دهریان را هم بدین سبب فرومی‌کوفتند، بایستی نسبت به نگره‌های رازی تسامح بیشتر داشته باشند؛ هرچند که فلسفهٔ ایشان هم کمابیش با اعتقادات اسلامی سازگار افتاده است. البته حکمت طبیعی رازی برای مقصود متکلمان چندان مناسب نباشد، زیرا نسبت به پدیده‌های گوناگون یا همستار در طبیعت، بیشتر از گفتگو دربارهٔ علت نخستین و یگانهٔ جهان عنایت ورزیده؛ ولی این موضوع برحسب مذهب ارسطویی

۱. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۶۳ و ۳۳۴.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۷ / فیلسوف ری، ص ۳۶-۳۸، ۷۸-۷۹، ۱۴۰-۱۴۱ و ۱۴۶.

در شکل نوافلاطونی اش بهتر درک و دریافت شده، چنان‌که اخوان‌الصفاء حکمت طبیعی را به نحوی با آموزه‌های دینی درآمیختند^(۱). اما رازی برخلاف مشائیان مسلمان (و اخوان‌الصفاء) سازش میان «فلسفه» و «دین» را نه برمی‌تابد و نه ممکن می‌شمارد^(۲). احسان طبری متفکر ماتریالیست معاصر ایران، دربارهٔ اعتقاد رازی به قدم هیولی گوید: این موضوع از اصول اساسی ماتریالیسم رازی و همهٔ کسانی است، که در دوران او گرایش به فلسفهٔ - به اصطلاح - یونانی داشته‌اند. سه جریان عمدهٔ فلسفهٔ یونان - یعنی - «ایده‌آلیسم» افلاطون، «ماتریالیسم» دیمقراطیس و مشی متوسط (بینابینی) ارسطو - حکمت‌مثنایی - در آراء فلاسفهٔ قدیم ما منعکس است. علی‌رغم این تفاوت‌ها، اعتقاد به قدم هیولی در نزد فلاسفهٔ آن روزگار، تقریباً یک عقیدهٔ همگانی بوده است. فریدریش انگلس گفته است که «مسئلهٔ نسبت فکر به هستی و این‌که کدام مقدم‌اند: روح یا طبیعت (مسئلهٔ اساسی مدرسه‌گرایان اروپایی) علی‌رغم کلیسا شکل مادی به خود گرفت - یعنی - آیا جهان را آفریننده‌ای بوده، یا ازلی و همیشه وجود داشته است». این مسئلهٔ مدرسه‌گرایی (اسکولاستیک) اروپایی، قویاً در ایران‌زمین مطرح بوده؛ چنان‌که از جمله ابو‌حامد غزالی (- تهافت الفلاسفه) همین اعتقاد را یکی از دلائل کفر و الحاد فلاسفه می‌داند.^(۳)

ب. مکان و زمان:

دو دیرینه در جزو قدمایِ خَمسهٔ رازی، که از ویژه‌ترین ممیزات فلسفهٔ الهی اوست؛ چنان‌که گذشت رازی این دو موضوع را در کتاب علم الهی خویش رسیدگی کرده، وی بین مکان مطلق (chenon دموکریتوس / chora افلاطون) - که همان خلاء (= تهیگی) است، با مکان مضاف که ناگزیر از مکانگیر (- به تعریف ارسطو: همان سطح درونی جسم حاوی مماس با سطح برونی جسم محوی است) فرق نهاده؛ هم‌چنین بین زمان مطلق که همانا «دهر» یا «مدت» (aion) و «ابتعاد/Diastasis» (افلاطونیان) است، با زمان مضاف که برحسب حرکت‌های فلک سنجیده شود (ارسطو) فرق نهاده است. آنگاه

۱. تاریخ الفلاسفه فی الاسلام، ترجمهٔ عبدالهادی ابوریحی، ص ۱۵۲-۱۵۴.

2. *First Ency. of Islam...* (Kraus-Pines), vi, 1135.

۳. برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌های ایرانی، ص ۳۵۱.

مهم‌ترین تألیفات او در این مقولات همانا کتاب «فی الزمان والمكان» (= دربارهٔ زمان و مکان) است، که خود وی در رسالهٔ السیره (۱۰۹) به عنوان گفتارمان دربارهٔ زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء از آن یاد کرده، ابن‌ابی‌اصیبعه آن را کتاب «فی المدّة و هی الزمان و فی الخلاء والملاء و هما المكان» (= دربارهٔ مدت که همان زمان است، و دربارهٔ تهیگان و پُرگان که همانا مکان است) نامیده؛ و جز اینها که بعداً یاد خواهد شد^(۱). در فصل پیشین (حکمت طبیعی) و در بهر «تهیگان و مکان» (۵/د) مسئلهٔ مکان و خلاء در نزد رازی به لحاظ فیزیکی بررسی شد، از جمله این‌که مکان در اندیشهٔ ذره‌گرایی همان فضای سه‌بعدی است که ذاتاً تهی شمرده می‌شود، هرچند که بعضی از قسمت‌های آن را اجسام اشغال کرده باشند. دربارهٔ «زمان» در بهر آتی (۵) زروان‌گرایی با تفصیل بیشتر نظر به متناهی یا نامتناهی بودن آن در نزد ایرانیان باستان و دهریان دورهٔ اسلامی و جز اینان هم سخن خواهد رفت.

اما مکان مطلق که ابوحاتم اسماعیلی دربارهٔ آن با خود رازی مناظره کرده، پس از آن تنی چند از پیشینیان مانند مرزوقی و ابن‌حزم و ناصر خسرو و نجم کاتبی و جز اینان بر ردّ آن کوشیده‌اند؛ اما فخرالدین رازی - که چنین نماید همواره و در بیشتر آراء فلسفی خویش با حکیم همشهری‌اش (زکریای رازی) کمابیش روی موافقت نشان می‌دهد، علی‌رغم آن‌که امام شکاکان به هیچ حکیم و متفکری پیش از خود در نقد و تشکیک نگره‌هاشان ابقاء و اغماض نکرده، حجّت‌های فیلسوف ری را دربارهٔ یکایک قدمای خمسه، شرح و بسط داده و گاه هم زیرکانه از او دفاع کرده است. اما ابوحاتم همشهری اسماعیلی هم‌عصر و مناظر با او، دربارهٔ مکان می‌پرسد که آیا «آن کرانها و نواحی (اقطار) است؟ و مکان و اقطار با هم فرقی ندارند؟»؛ رازی پاسخ می‌دهد که بلی «کرانهای پیرامونگیر به مکان است...؛ کرانها همان مکان باشد و این دو یک چیز است، و فرقی میان آن دو نباشد...؛ البته فلاسفه در قول به اقطار (= جهات) اختلاف دارند، بعضی منکرند که آنها شش تا بوده باشند...؛ و من معتقدم که مکان یا مطلق است (که فضای سه‌بعدی تهیگی است) و یا مضاف است - که همانا منسوب به متمکن باشد؛ چه اگر مکانگیر نباشد، مکانی هم نبودی...؛ و همهٔ چیزها چون زمین و آسمان و هوا - که کرانمند هستند - در مکان جایگیر باشند، مکان را جرمی نباشد که بدو اشاره رود، بل

۱. رسائل فلسفیه، ص ۲۴۱ / فیلسوف ری، ص ۸۰ و ۱۴۱.

همانا با «وهم» (تصوّر) شناخته می‌آید...؛ و این مسئله همانند آن چیزی است که در باب زمان مطرح است، این قول در باب مکان نیز از افلاطون است؛ اما آنچه شما بدان دستاویز می‌شوید، همانا قول ارسطو است؛ و من در باب «مکان و زمان» کتابی ساخته‌ام، که هر که خواهد بدان بنگرد^(۱). و اما ناصرخسرو اسماعیلی که هم از کتاب علم الاهی رازی، نگره‌وی را درباره اجزای نامتجزی (ذرات) به نقل آورده، که هر «جزوی» از آن - به سبب «عظم» (حجم) - به ذات خویش اندر مکانی است...؛ و این که هیولی چیزی نیست، مگر متمکن اندر مکانی (که جسم مکان‌گیر خود آمیغی از جوهر «خلاء» با هیولی است) گوید که مر آن مکان را مطلق کلی گفته است...؛ و مر مکان مطلق را قدیم نهاده‌اند که بی‌نهایت است...، چون حکیم ایرانشهری - که محمد زکریا قولهای او را به الفاظ زشت بازگفته...، یکی اندر باب قدیمی مکان که خلاء - یعنی - مکان مطلق قدرت خدای است...»^(۲).

ما پیشتر در همان بهر «تهیگان و مکان» (در حکمت طبیعی) رازی یاد کردیم، که ناصرخسرو نظر به تحیز جسم (مرکب از هیولی و خلاء) در مکان، از جمله تناقض مکان اندر مکان یا خلاء اندر خلاء را در نگره رازی فرایابی کرده است. این امر شاید حسب ظاهر درست و معقول به نظر رسد، لیکن علت امر چنان که مکرر بیان کرده‌ایم، همانا عدم درک وی و امثال او از منطق خاص رازی درباره مقولات است؛ چه اینان فقط با عینک منطق ارسطویی به قضایا می‌نگرند، در حالی که به قول فخرالدین رازی این‌گونه مسائل حسب ارسطوی منطقی قابل درک و فهم نباشد، بلکه با بینش افلاطون الاهی می‌توان آنها را توضیح داد. تا آنجا که مربوط به زکریای رازی می‌شود (ما مکرر کرده‌ایم) که آنچه منتقدان وی از نگره‌های او به اصطلاح تناقض‌یابی می‌کنند، در حقیقت (درست است) همان تناقضات اصول منطقی و روش‌شناسی علمی و فلسفی او را در تمام موارد و مباحث تشکیل می‌دهد، یعنی منطق و منهج جدلی (= دیالکتیک) که در آن اصل عدم تناقض ارسطویی نفی و انکار شده، بلکه اجتماع نقیضین در آن ضروری و واجب است (چیزی که هزار سال دیگر هم به کله هیچ مشائی و ارسطویی مآب فنونرفت و اصلاً ذهنیت و زمینه فکری پذیرش همچون چیزی پیدا نشد) چنان‌که در مقوله «وضع مرکب»

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۶-۱۹.

۲. زادالمسافرین، ص ۸۵-۸۶، ۹۶-۹۸ / رسائل فلسفیه، ص ۲۳۳، ۲۵۲، ۲۵۵-۶.

(سنتز) یک چنین بینشی است، که مثلاً موضوعات ضدین تناهی (در مکان) و عدم تناهی (در خلاء) نمایش می‌یابد (یعنی نه این است و نه آن، در عین حال، هم این است و هم آن) و این امر برای آقای ابوحاتم رازی و آقای ناصر خسرو اسماعیلی و جناب آقای ابونصر فارابی و حجة‌الحق ابن‌سینا و سایر حضرات «حکمای علی‌الاطلاق» مفصّلة الاسامی ایرانزمین غیرقابل فهم، چونان اُحجیه یا اُغلوپه یا تناقض (= پارادوکس) نماست. اما افلاطون الاهی که حدّ طبیعی را -جدلی وار- جامع هر دو «قوت» و «فعل» شناخته، در کتاب فادن (فیدون) مکان را میان روحانی (- مینوی) و جسمانی (گیتیایی) دانسته؛ سپس از فیثاغورس نقل کرده که گفت: چیزی از مکان نوع اول (- روحانی) جز «آتش» نباشد^(۱).

ابوعلی احمد بن محمد مرزوقی اصفهانی (م ۴۲۱ ق) که کتاب *الازمنه والامکنه* را نوشته، طی آن قول کسانی (و از جمله رازی) را مردود شناخته، که قائل به زمان مطلق و مکان مطلق اند؛ و این که حین تحقیق درباره دهر و خلاء، این دو را جوهر پایدار به خود دانسته‌اند، سپس گوید که در این خصوص چهار گروه باشند: (۱) آنان که قائل اند فقط کنشگر (خالق) و «ماده» است (- دوگرایی) و مراد از ماده «هیولی» است. (۲) آنان که قائل اند کنشگر (فاعل) و ماده و خلاء «ازلی» قدیم است (- سه‌گرایی). (۳) آنان که قائل اند «فاعل و ماده و خلاء و مدّت» قدیم است. (- چارگرایی). (۴) آنان که قائل اند افزون بر اینها «نفس ناطقه» هم قدیم است (- پنج‌گرایی) و سرده‌ای ایشان محمد بن زکریای رازی پزشک است، که با یاهوهای خویش شمار دیرینه‌ها را به پنج رسانیده؛ اما از جمله اینها خلاء و مدت زنده و کنش‌پذیر نباشند، یاهوهای او در این باب و آنچه درباره حدوث عالم باور داشته، یا آنچه درباره دو گوهر دیرینه مزبور (خلاء و مدت) گفته است - که کنشی و واکنشی ندارند - جای شگفتی نباشد. هم این که توهم کرده‌اند «خلاء» همان مکان است، یا «دهر» همان زمان است؛ این امر مطلقاً چنین نباشد، بلکه خلاء همانا بُعدی است که از جسم تهی است، بسا که جسم در آن باشد؛ و اما مکان همان سطح مشترک میان حاوی و محوی است. این معنا که بدان روی آورده‌اند، زمان و مکان مضاف به «مطلق» اند؛ پس گمان برده‌اند که میان آن دو فاصله خیلی بعید وجود دارد، از آن روست که مکان مضاف همان مکانی باشد، که جایگیری در آن هست، و اگر

۱. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۵۷ و ۲۶۶.

جایگیری نبودی که مکان هم نبوده باشد؛ و نیز زمان سنجیده به حرکت خود به بطلان متحرک باطل شود، یا به وجود او - چون که سنجیده به حرکت آن است - وجود یابد. اما مکان مطلق همان جاست که جسم در آن باشد یا نباشد، زمان مطلق نیز همان «مدت» است که سنجیده یا ناسنجیده است. جنبش کنشگر مدت نباشد، بلکه آن را بسنجد؛ و متمکن کنشگر مکان نیست، بلکه فرودآینده در آن است. (رازی) گوید که این دو عرض نباشند، بلکه جوهراند؛ زیرا خلاء پایدار به جسم نیست، زیرا اگر پایدار به جسم بودی، هم به بطلان جسم، خود باطل می شد، چنان که چهارگوش کردن مربع را باطل کند. اگر گویند که مکان به بطلان جایگیر باطل شود، جواب آن است که همانا (مکان) مضاف چنین باشد؛ زیرا فقط مکان آن جایگیر بوده، اما نه مکان مطلق؛ چه اگر فلک را «نابوده» فرض کنیم، ممکن نیست که مکانی را تصور کنیم، آن چنان که آن «نابوده» به عدم آن باشد (یعنی جوهر «خلاء» یا فضای کیهانی بدون وجود فلکها هم خود پایدار است) و چنین است هم برهان مدت اگر سنجیده آید...»^(۱).

ابن حزم ظاهری هم بر ردّ قول رازی در قدم مکان مطلق (که در نزد ایشان همان خلاء است و مدت نیز همان زمان مطلق است) آرد که این زمان و مکان در نزد ایشان همانا به غیر از مکان معهود و زمان معهود در نزد ماست؛ زیرا مکان معهود در نزد ما همان «فراگیر بر متمکن در آن از جهات خود» باشد، زمان معهود نیز در نزد ما همان «مدت وجود جرم به طور ساکن یا متحرک است» یا «مدت وجود عرض در جسم است»؛ و عموماً گوئیم که آن «مدت وجود فلک» و آنچه از حاملات و محمولات در آن است. اما آنان گویند که زمان مطلق و مکان مطلق همانا غیر از آن چیزی است، که اینک ما آن را معین (تعریف) کردیم و گویند که آنها چیزهای نایکسان اند. آنان برای خلاء «نهایت» قائل شده اند، که چون متناهی باشد همانا تناقض است؛ و اگر باطل شود که نامتناهی است و ثابت شود که آن متناهی است، پس همان مکان معهود «مضاف» به متمکن در آن است، همین مکانی باشد که هر خردمندی جز آن نشناسد؛ و اگر فلک در آن پدید آمده و فلک هم بی گمان «ملاء» باشد، خلاء در نزد ایشان جایجا نشده و باطل نگردد؛ پس فلک در صورتی که هم خلاء و هم ملاء باشد در یک مکان، این محال و تخلیط است. نیز خلاء نزد ایشان خود مکانی است که متمکن در آن نباشد، فلک هم نزد ایشان در خلاء

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۶-۱۹۹.

موجود است، چون خلاء را نزد ایشان «نهایت» نباشد از لحاظ بُعد (مساحه) پس اگر فلک در نزد ایشان متمکن در خلاء باشد، و خلاء هم نزد ایشان مکانی است که متمکن در آن نباشد، در این صورت خلاء همان مکانی است که در آن متمکن نیست در آن متمکن، و این نیز محال است. هم ایشان گویند که خلاء و زمان مطلق دو چیز متغایراند، اما نگفته‌اند این زمان و مکان که یاد کرده‌اند، آیا جزو اجناس و انواع قرار می‌گیرند یا نه؟ و آیا جزو مقولات عشر می‌گنجد یا نه؟ خلاصه ما هر آنچه در ابطال قول ایشان دربارهٔ ازلیت مکان و زمان آوردیم، هم نسبت به قول ایشان دربارهٔ ازلیت نفس لازم می‌آید.^(۱) این همان براهین جدلی و تناقض‌یابی است، که یاد کردیم ناصر خسرو هم عیناً در ابطال نظر اقامه کرده؛ اما صریح است که جملگی از موضع ارسطویی است، چنان‌که معترض است اینها چرا با مقولات عشر (قاطیغوریاس) نمی‌خوانند؟ معلوم می‌شود که مجادلان رازی، خواه باطنی (ناصر خسرو شیعی) یا ظاهری (ابن حزم سنی) هر دو بر یک «مذهب» اند (!).

فخرالدین رازی ضمن اثبات قدمای خمسه در دیرینگی «فضا» (مکان) گوید که آن نیز به ذات خود واجب باشد، گواه بر وجوبش این‌که رفع آن ممتنع است؛ زیرا اگر رفع گردد، تمیزی بر جهات حسب اشارتها نماندی، که این نامعقول است. شریف جرجانی در شرح این فقره گوید که مراد از «فضا» (مکان) همان خلاء است، که اگر دیرینه نبودی تمیزی جهت‌ها از میان برخاستی...؛ و خلاء و زمان نه کنشگر و نه کنش پذیرند.^(۲) شهرستانی «زمان و مدت» را چیزی موهوم یاد کرده، از آن‌رو که ممکن نیست «نهایت» را در عالم مگر مستند بر چیزی موهوم مانند «خلاء و فضا» تصور نمود. آنگاه در وجوب خلاء بنا به نظریهٔ اتمی، گوید که آن جوهر قائم به ذات (زیرا) از محلّ مستغنی باشد. در تصور خلاء بیرون از عالم همانا تقدیر وهمی است، زیرا که آن مرزی و کرانی برای عالم به تصور آرد (بُعد موهوم) و سپس فضا و خلالتی که بدان کران می‌یابند - سنجیدنی‌اند، وگرنه خلاء به گونهٔ فارغ (انتزاعی) اثبات شود، و این خلاف برهان باشد. کرانمندی سراسر عالم هم آغاز آن به سنجش خیالی است، همچون سنجش «خلاء» فراسوی عالم، که بسا در آن بوده باشد؛ پس خلاء نسبت به عالم «مکان» است، همچون «عدم» در

۱. الفصل فی الملل، ج ۱، ص ۲۸-۳۳. رسائل، ص ۲۴۱-۲۵۲.

۲. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۲۱۵.

نسبت زمانی بدان؛ و سنجش فاصله (بُعد) فراسوی عالم، نامتناهی است، همچون سنجش زمانها پیش از عالم که نامتناهی می باشد.^(۱) در نگره ایران باستانی اولاً موضوع اتصال و انفصال در صورتهای ماده، چنانکه گذشت، مبنی بر وجود خلاء (= توهیکیه/ تهیگان) یا فضای باز و همان «وشادکی» (گشادگی) است؛ ثانیاً در مفهوم مکان مطلق همان «وای» اوستایی، خود معبر از «بی کرانگی» (= عدم تناهی) همچون اکران زروان (= زمان بیکران) که در جای خود به شرح خواهد آمد. اما این که در نظر متکلمان اسلامی چنانکه گذشت - مکان همان بُعد موهوم است، که همان خلاء (= تهیگی) باشد، این نگره با آراء بعضی از فیلسوفان پیش از سقراط نزدیک بوده؛ چه ایشان خلاء یا مکان را یک امر عدمی صرف و خالی از هرگونه صفت وجودی می دانستند، چنانکه گفته اند خلاء همانا «عدم» محض است.^(۲) دموکریتوس که مکان را همان خلاء ولی تا بی نهایت ممکن دانسته (= مکان مطلق) و چون مکان جای حرکت است، ارسطو گوید خلاء بی نهایت نباشد از آنرو که «عدم» همسان با نبود حرکت است.^(۳) دو نکته را بایستی حسب نظر پینس در اینجا مؤکداً یادآوری کنیم: یکی نگره زمان و مکان رازی که شباهت عجیبی با نگره فیزیکی «نیوتون» دارد؛ دوم قول به فضای سه بعدی که اگر حتی تمام اجرام عالم هم در آن ناپدید بودند، باز آن فضا هیچ مرز و کرانه ای ندارد و همین خود ناقض آراء ارسطویی در این باب است.^(۴)

اما زمان مطلق که ابوحاتم رازی گوید ما آن را به حرکات سپهری و با سپری شدن شبانروزان و شمارسالان و ماهان و گذشت گاهان می شناسیم، آیا اینها «قدیم» است یا «نوپدید» (محدث) اند؟ حکیم رازی گوید که روا نباشد اینها دیرینه باشند، زیرا که همه اینها بر جنبش های سپهر و برآیش خورشید و فروشدن آن سنجیده آیند، و فلک و آنچه در اوست همانا نوپدید است. البته قول ارسطو درباره زمان همین است، که با او خلاف نموده و سخنها گوناگون درباره آن گفته اند؛ ولی من می گویم که زمان بر دو گونه است: «مطلق» و «محصور» و زمان مطلق همانا «مدت» و «دهر» باشد که قدیم است، همان

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع الفرد جیوم، ص ۱۷، ۵۲، ۱۶۵ و ۵۰۷.

۲. گفتار معصومی همدانی (در) معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۴۰.

۳. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، طبع بدوی، ص ۲۱۸ و ۳۶۹.

4. *Dictionary of Scientific Biography*, v. 11, p. 324./۳۰، ص ۴۰، معارف، ش ۴۰.

جُنُبای دیرنده است؛ و زمان محصور همان است که به حرکات فلک و گذران خورشید و ستارگان باشد؛ و اگر اینها را تمیز دهی و حرکت دهر را تصور نمایی، همانا زمان مطلق را تصور کرده‌ای، که همان «ابد» سرمدی است؛ و اگر حرکت فلک را تصور نمایی، همان زمان محصور را تصور کرده‌ای.^(۱) لیکن باید گفت که ارسطو دیرینگی زمان را نظر به حرکت دائم یا «ابدی» (قدیم) در مفهوم «دهر» نفی نکرده است، چه او ضمن اشاره به نظریات پیشینیان خود از جمله گوید که برخی (مانند افلاطون) تأکید می‌کنند که زمان حرکت «کل» است، برخی (مانند فیثاغورس) بر آنند که زمان خود «جهان» است. اما زمان «حرکت» نیست، ما حرکت و زمان را با هم درک می‌کنیم، زمان در «آنات» تقسیم می‌شود، هم به توسط «آنات» پیوستگی می‌یابد. بنابراین، زمان «عدد حرکت برحسب قبل و بعد» (مقدار حرکت) است، از آنجا که زمان مقیاس «حرکت» است، پس غیرمستقیم مقیاس «سکون» هم باشد. «آن» حلقه (برهه) زمان است، زیرا «گذشته» را با «آینده» پیوند می‌دهد؛ پس زمان وجود دارد، و از این رو جنبش سپهر است، که هم بدان سنجیده شود.

«زمان به دو معنا نامتناهی است، یا برحسب قسمت‌پذیری، و یا برحسب انتهاهای (پیوسته) اجزاء آن؛ اما زمان نامتناهی در گذار شیء (برهه) در یک جهت محدود فرض می‌شود، زیرا «جزء» در مدت زمانی کمتر از «کل» گذر خواهد کرد. بیکران نمی‌تواند کرانمند را بییماید، و بیکران نتواند بیکران را در زمان «محصور» بییماید؛ اگر زمان همیشه هست (قدیم) حرکت نیز بایستی جاودانه باشد، اگر این نگره را همگان جز یکی (افلاطون) موافق اند، که زمان غیرمخلوق است؛ و این قول دموکریتوس است، اما افلاطون که بر مخلوق بودن زمان تأکید داشته، گوید که زمان همراه با جهان تکوین یافته است. آنگاه ارسطو بر «قدمت» زمان استدلال کرده، منتها چنانکه گذشت این امر به جهت اثبات زوال‌ناپذیری حرکت است.^(۲) بدین‌سان، ارسطو در مسئله زمان «قدومی» دهری‌مذهب به نظر می‌رسد، برعکس وی افلاطون که رازی بدان استناد می‌کند

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۴-۱۵.

۲. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۸ و ۲۵۱ / الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۰۲-۲۰۵، ۲۲۲-۲۲۴، ۲۴۷، ۲۵۲، ۴۱۲-۴۱۵،

۴۱۹-۴۲۰، ۶۲۲ و ۷۳۱.

«حدوثی» مذهب بوده است؛ چنان‌که همین نظر در ترجمه عربی آثارش هم بازتاب یافته، مقوله زمان را در زمینه حدوث عالم بازگفته: «هر جوهر و هر فعلی زمان باشد که ناچار تحت حدوث واقع شود، البته فیثاغورس گفته است که «دهر» متصل است؛ اگر متصل باشد، محال نیست که زمان متصل باشد. لحظه زمان همان است که حرکت بر آن جاری شود، که ماضی و آتی باشد و اینها عدد حرکت‌اند؛ اما زمان «حرکت فلک» نیست، چنان‌که بعضی پنداشته‌اند؛ زیرا حرکت فلک مختلف است... (الخ) و جاهلان تصور می‌کنند که زمان «حرکت فلک» است، زیرا حرکت آن را سریعتر و بالاتر دیده‌اند، زمان حرکت نیست، ولی همراه با چیز متحرک و ساکن است»^(۱). ملاحظه می‌شود که رازی در نگره قدم دهر و مدت (زمان مطلق) با ارسطو بدون شرط «حرکت» موافق است، و نگره زمان حدوثی افلاطون را همان زمان «مضاف» (محصور) بیان داشته؛ اما چنین نباشد که افلاطون لابد منکر قدم «زمان» مطلق یا «دهر» شده، چه قبلاً هم گذشت، این مسئله را تحت عنوان «ازل» (aion) یا «کرونوس» (chronos) مطرح نموده، که همه این مباحث در بهر آتی (زروان‌گرایی) به میان خواهد آمد.

رازی علاوه بر کتاب «در باره زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء» که یاد شد، همانا گفتار «فی الفرق بین ابتداء المدة و بین ابتداء الحركات» (= فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات) را در تمیز بین مقولات مزبور و توضیح اختلاف مفاهیم از زمان مطلق (مدت) و زمان محصور (مضاف) نوشته؛ و نیز رساله جدلی «ما جرى بينه وبين أبي القاسم الكعبي في الزمان» (= گفتگو میان وی با ابوالقاسم بلخی کعبی معتزلی درباره زمان) هم داشته است^(۲). اما ناصر خسرو در بیان نظر رازی گوید آن گروه از حکما که گفتند هیولی و مکان قدیمان‌اند، مر زمان را (هم) جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهری است دراز و قدیم (و قدیم آن باشد که «زمان» او نامتناهی باشد) و رد کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات جسم (است) و حکیم ایرانشهری گفته است که زمان و دهر و مدت نام‌هایی است که معنی آن از یک جوهر است (زمان به اقرار محمد زکریا «مدت» است و «مدت» کشیدگی باشد) و زمان جوهری رونده است و بی‌قرار؛ و قولی که محمد زکریا گفت که بر اثر ایرانشهری رفته است، همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است؛ و

۱. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۵۷ و ۲۸۳.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۴۱ / فیلسوف ری، ص ۸۱.

ما (- ناصر خسرو) گوئیم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر...، زمان جز حرکت جسم چیزی نیست [ارسطو] و زمان نیست جز حالهایی گذرنده جسم...؛ و آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر خدای را محدث گفته باشد؛ و همه تحیر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است، و به آخر مذهب «توقف» را اختیار کرده است...؛ اما دهر نه زمان است، بل زندگی زنده دارنده ذات خویش است، چنانکه زمان زندگی چیزی است، که مر او را زنده دارنده جز ذات اوست؛ و مر دهر را رفتن نیست البته، بلکه آن یک حال است از بهر آنکه او زندگی و ثبات چیزی است که حال او گردنده نیست...»^(۱). نباید گذشت که ناصر خسرو را یک سوء فهم چاره ناپذیر، در تفسیر «زمان» (زمان حادث / مضاف) و «مدت» (زمان قدیم / مطلق) رازی دست داده، همان طور که در مورد مکان گذشت؛ چه خود به درستی دهر را تعریف کرده، که همان مدت یا زمان مطلق رازی است؛ در ضمن ما از مسئله «توقف» رازی، به زعم وی در این خصوص چیزی در دست نداریم.

ملاحظه می‌شود که تا اینجا به سبب فقدان آثار رازی در باب مسائل فلسفی و گیتی‌شناسی وی، متون استنادی یا استشهادی غالباً و به اصطلاح نقول جدلی دیگران بوده است؛ اما فقره‌ای که اینک هم درباره زمان و مکان به نقل می‌آوریم، از همان رساله جدلی خود او به عنوان «درباره مابعد طبیعی» است، که مقرون با نقد نظریه ارسطو در این خصوص است؛ این که وی بنا بر «حرکت» فلک استدلال نموده، زمان همواره شمار آن باشد یا از آن پدید آید؛ و اگر زمان پدید آید، بایستی که زمانی پیش از آن بوده باشد؛ زیرا هر کس که حدوث آن را ثابت می‌کند، ناگزیر چیزی را «بوده» گوید که «نبوده» است - یعنی - «قبل و بعد»؛ پس آن «بعد» که نبوده دلیل بر زمان است. اگر گویند که زمان پس از این که «نبوده» بیاشد، همانا زمانی را قبل از حدوث آن ثابت کرده؛ و اگر ثابت کنند که زمان قدیم و حرکت قدیم است، این همان برهانی است که در مقاله «لام» از کتاب «مابعد طبیعی» (متافیزیکه) بدان استدلال کرده، مانند همان دلیل است که برقلس آورده؛ و ما در مناقضت با او (- برقلس) در این باب به بسندگی سخن گفته‌ایم. منتها در اینجا به پاسخ ارسطو گوئیم که زمان متناهی است، محال است قول آن کس هم که گوید آن را آغازی نباشد؛ و این سخن فقط بازی با کلمات است. هر گاه پندارند که اگر زمان حادث است،

۱. زاد المسافرین، ص ۸۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۷-۱۱۸. / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۹، ۲۶۶-۲۶۷.

پس ناگزیر بایستی قبل از حدوث آن زمانی باشد؛ چرا از زمره کسانی جدا می‌شود، که پندارند اگر مکان در عالم موجود است، لابد بایستی در یک جایی بود باشد؛ پس قول به مکان را اگر هر مکانی در یک جای - نه تا نهایت باشد - باطل نموده است. آنگاه رازی در نقض نظریه حرکت پیوسته ارسطو، برهان جدلی جالبی دارد که چند بار آن را در نقض آراء دیگران هم (ثابت بن قره، کندی، یحیی نحوی، ...) بکار برده؛ در اینجا نیز چنین به کار می‌زند که اگر چنین باشد که بایستی حرکت (دائم) در «زمان» ارسطو، همان حرکت وی در «زمان» ما هم باشد؛ و اگر این امر جایز است، بایستی که «زمان» ارسطو نیز همین زمان ما باشد (!) و این تجاهل است، بل واجب آید که آن حرکت بوده نابوده باشد؛ زیرا آنچه از آن «گذشته» همان ساعت (زمان) نیست، آنچه هم هست، فلک متحرک بدان ساعت (زمان) است که «بوده» باشد؛ پس آن بوده «نابوده» و باقی هم که «آینده» است^(۱).

فخرالدین رازی (م ۶۰۶ ق) اگر کتابهای زکریای رازی درباره مدت و زمان بر جای نمانده، در عوض طی دو کتاب *المحصّل و المطالب* خود، حجّت‌های او را در مقولات خمسّه شرح و بسط داده، که هم از لحاظ درک نظر فیلسوف ری (یکم) و هم از حیث ایستار خود فیلسوف رازی (سوم) حائز اهمیت و البته معتنم است. منتها در اینجا ما نمی‌توانیم شرح مبسوط فخر رازی را تماماً به نقل آوریم، ناچار به اشارتی بس گذرا بدین نگرش بسنده نموده، گفتاورد بیشتر از او را به همان بهر آتی (زروان‌گرایی) موکول می‌کنیم. او در فصل دوم *المطالب العالیه* (که هنوز به صورت خطّی است) در گزارش گفتمان کسانی که علم را نسبت به بودگی مدت و زمان بدیهی اولی دانند که نیازی به حجّت و دلیل ندارد، گوید که اثبات کنندگان «مدت» بر دو گروه‌اند: یکی آن‌که علم به وجود آنرا بدیهی و ضروری و بی‌نیاز از بیان و برهان می‌دانند، دوم آن‌که می‌کوشند آنرا با دلیل و برهان اثبات کنند؛ اما از گروه یکم محمد بن زکریای رازی است، که ده حجّت در اثبات مطلوب (جز یکی که مغایر به نظر می‌آید) در بدیهی بودن مدت و زمان آورده است. باید گفت که ارسطو و فارابی و ابن سینا در بحث راجع به ماهیت زمان، آنرا همان مقدار حرکت فلک اعظم دانسته‌اند؛ اما ابوالبرکات بغدادی (در کتاب *المعتبر*) گوید که آن «مقدار وجود» است. گروهی بزرگ هم از حکیمان پیشین زمان را جوهر ازلی

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۸-۱۲۹.

ذاتاً واجب به وجود دانند، که هیچ تعلقی به فلک و حرکت (حسب ارسطو و پیروان او) ندارد. به طور کلی اگر زمان از مقارنه با حرکات عاری باشد، همانا دهر و ازل و سرمد است که نظر ارسطو و اصحاب او باطل گردد. اما این که بوالبرکات زمان را مقدار وجود دانسته، اولاً این کلامی مبهم است و ثانیاً تعریف به «امتداد وجود» هم باطل باشد. نظر من (فخر رازی) مبنی بر اختیار مذهب امام افلاطون الهی در ترجیح بر ارسطوی منطقی است، که او زمان را گوهر پایدار به خود دانسته؛ همین نگره (زکریای) رازی است که در جزو قدمای خمسۀ واجب به وجود همانا (۱) خدای جهان، (۲) هیولی، (۳) نفس، (۴) فضا، (۵) دهر یا زمان را منسوب به فیلسوفان پیشین یاد کرده؛ مراد از «فضا» همان خلاء (مکان) است، اما دهر همان زمان عدم‌ناپذیر باشد، که اگر فرض شود «معدوم» است، همانا خلاف آید (تقدّم عدم آن بر وجودش به تصوّر نیاید) پس چون فرض نبودگی زمان لازم شود، همان خود به خود محال فلذا به ذات خویش واجب باشد^(۱).

اینک در متمیم بحث راجع به زمان سزاست که نظر استاد پینس را هم افزود، پس از آن‌که پیشگزاره‌های رازی را نسبت به مسلمات صوری ارسطو، همانا برآیند از حقیقت مبتنی بر علم بدیهی متیقّن به وجود فضا و زمان مطلق می‌داند. آن فضا که مستقل از اجسام حاوی و بسا تهی از اجزاء محوی است، تا فراسوی مرزهای عالم گسترده و کرانه‌ای ندارد؛ رازی وجود مکان نسبی یا جزئی (مضاف/محصور) را نیز برابر با امتداد جسم می‌داند، که همانند ایستار او نسبت به مسئله زمان می‌باشد؛ زیرا زمان همان چیزی (جوهری) است که جریان دارد، مشابه با مورد مکان او میان دو گونه مطلق و محصور زمان تمایز نهاده، که تعریف ارسطو تنها بر زمان محصور قابل انطباق است؛ اما نه با زمان مطلق که سنجش‌ناپذیر و دیرینه و پیش از آفرینش جهان وجود داشته، همچنان خواهد بود تا آن‌که گذارش به زمان محصور افتد. این همان دهر یا ازل (aion) است که همین مفاهیم خود مبین «زروان» (زمان) زردشتی باشد، همسان با آن نیز در فلسفه یونانی پیدا می‌شود؛ چنان‌که در عبارت منسوب به سیسرو، 9, 1 (Denaturadeorum) 21 از «ولیوس» اپیکوری یاد شده؛ و آنچه از خود رازی بیشتر شایان ذکر است، این‌که آن‌را به عنوان یک اصل افلاطونی منقول از برقلس (Proclus) فراموده است^(۲).

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۰، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۷۲-۲۷۹.

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

ج. نفس و باری:

دو «دیرینه» دیگر در جزو قدمایِ خَمْسَه رازی، که بنیادِ دوگراییِ فلسفی او را هم به لحاظِ منطقِ جدلی (– دیالکتیک) در مقولات «برنهاد» (Thesis) و «برابرنهاد» (Antithesis) نمایش می‌دهد؛ پس از این هم در بهره‌های آتی «دوگرایی، حدوثِ عالم، زروان‌گرایی، عقل و نفس» با این دو همستار جاودان سروکار خواهیم داشت. رازی هم در کتابِ علم‌الاهی و هم طی رساله‌های مستقل «دربارۀ نفس» که یاد خواهد شد، دربارهٔ دیربگیِ نفسِ کلی و اشتیاقِ آن به هیولی و فرودش بدان سخن گفته، که دست‌آویزِ وی بدان و انگیزه‌اش در این اعتقاد، همانا یک برهانِ قاطعِ فلسفی در حدوثِ عالم است؛ زیرا که عالم نتیجه‌ای جز آویزشِ نفس به هیولی، و صورت‌بندیِ طبیعی در آن نبوده باشد. نخست از گفتگوی وی با همشهریِ اسماعیلی‌اش ابوحاتمِ رازی، دربارهٔ نوپدیدیِ جهان آغاز می‌کنیم که البته این فقره را گزینه‌وار، صرفاً حسبِ مستفاد از قولِ حکیمِ رازی با حذفِ پرسش‌ها به نقل می‌آوریم، این‌که عالم از دیرینه‌های پنجگانه پدید آمده، سببِ در نوپدیدیِ عالم این است که نفس خواست در این جهان سرشتی نماید (– تجلّی) و جنبشِ آن همین کام و آرزوست؛ اما نمی‌دانست که چه پتیاره‌ای (= وبال) بدان درمی‌پیوندد. هرگاه در آن سرشتی شود؛ و در پدید آوردنِ جهان چه پریشانی‌ها رخ می‌دهد، پس هیولی را با جنبش‌های آشفته و پریشیده به گونهٔ نابسامان جنبانید (اما) از آنچه خواست در ماند. پس باری – جلّ و تعالی – بر او رحم آورد، او را بر پدید کردنِ این جهان یاری کرد، هم از رحمتِ خویش آن‌را به سامان و میانه‌گری بیاورد؛ و دانست که اگر نفس از آن پتیارگی – که به دست آورده – بچشد، به دنیایِ خود بازگردد و آشفتگی‌هایش بیارمد و کام و آرزوی او از میان برود و برآساید. پس این جهان به همیاریِ باری با نفس پدیدگشت، اگر این نبود، بر پدید کردنِ آن «قادر» نشدی؛ و اگر این علت نبود، هرگز عالم حدوث نیافتی. اما این‌که «باری» تعالی به رحمتِ خویش نفس را در خلقِ عالم یاری کرد، او را از سرشتی شدن در آن چرا منع نفرموده که بدین پتیارهٔ بزرگ دچار آید؛ از آن‌رو که «قادر» به منع وی نبود و این به معنای «عجز» نباشد.^(۱)

باقی مطالبِ هر یک در جای خود باز نقل خواهد شد، اما همین بیرنگ گیتی‌شناسیِ فلسفیِ رازی چنان است، که ما بشخصه می‌توانیم و شوقِ آن داریم یک کتاب در تفسیر

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۲۰-۲۲.

آن بنویسیم، هر چند گفتارهای آتی (بهرهای ۳-۷) در واقع خود تفسیر و توضیح همین فقره باشد که گذشت. از نظر معرفت‌شناسان پوشیده نباشد که همین بیرنگ گیتی‌شناسی رازی، یکسره در لفظ و معنا و مو به مو همانا زروانی-زردشتی است؛ چه باریتعالی همان «اورمزد» است و نفس هم «اهریمن» است، در خصوص «پتیاره» (= ضدّ و نَدّ) که ابزار ویرانگری و دژکامی و بدبختی‌آفرین اهریمنی است، ما به درستی و دقت تمام - حسب اشارت ابوریحان بیرونی (در التفهیم) آن را برابر با کلمه عربی مصطلح احکام نجومی «وبال» نهاده‌ایم که رازی بکار برده؛ چه واژه پهلوی «پتیاره» در متون بوندهشنی و مزدیسنايي کهن، لابد دقیقاً در مفهوم کلمه عربی «وبال» معنا پیدا کرده است. اما سرچشمه این نگره بوندهشنی (بنیاد آفرینش) در سده‌های گذشته پیش از اسلامی، همانا «دامدات نسک» اوستای مغانی و مادی بوده، که در فصل پیشین (- حکمت طبیعی) مکرر بدان اشاره کرده‌ایم؛ و این‌که آن دفتر گیتی‌شناسی ایرانی (از سده ۶ ق.م) چگونه مورد اخذ و اقتباس حکمای طبیعی یونان باستان شده، کسانی که به عنوان «فلاسفه عتیق» ماقبل سقراط اشتهار یافته‌اند، از آن جمله همانا انکساگورس (اناگراگوراس) و انبادقلس (امپدوکلس) که هم مکرراً موارد اخذ و اقتباس ایشان را از فلسفه (مغانی) ایران نشان داده‌ایم؛ و اینک مناسب است که عین نظریه ایشان هم درباره نفس، آنهم از قول معلّم اول (ارسطو) به نقل آید (کتاب ۳ فیزیک، باب ۴) که گوید در بحث از وجود نامتناهی بنا بر آن‌که برای آغاز هستی باید مبدائی باشد، به نظر انکساگوراس همانا نفس (Mind) است، که این تفکرش را از نقطه واحدی آغاز می‌کند. سپس (کتاب ۸) گوید انکساگوراس قائل است که تمام موجودات، مدت زمانی بی‌نهایت طولانی با یکدیگر در سکون بوده‌اند؛ و این‌که سپس «نفس جهانی» حرکت را پدید آورده، یا آنها را از یکدیگر جدا ساخته است. انکساگوراس بر صواب است آنجا که می‌گوید نفس نامنفعّل (= کنش‌ناپذیر) و نیامیخته (- جوهر) است، زیرا که نفس اصل حرکت را می‌سازد...؛ و انکساگوراس نیز می‌گوید که محرک اول - که در نظر وی نفس است - جدا می‌کند، هم باید افزود که پیروان این نظریه نفس را علت حرکت می‌دانند، بدین سان که اشیاء متحرک به عنوان اصل اولشان چیزی را که خود جنیاست قائلند»^(۱).

۱. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۱۱، ۲۴۹، ۲۶۷ و ۲۹۴. / الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۸۱۲ و ۹۲۰.

همین جا بگویم که مفهوم «نفس جهانی» یا «روح عالم» در نزد حکمای یونان باستان، از فیثاغورس تا انکساغورس و از افلاطون تا فلوپین، همانا یکسره مأخوذ از نگره و ترجمه «گوشورون» (= نفس ناطقه / روان جاندار) حضرت زردشت سپیتمان ایرانی است، که در کهن‌ترین سروده‌های وی (گائاه‌ها) هم به مثابت علت کون و حرکت و حیات عالم مطرح شده که بسیار مشهور است؛ و بی‌سبب نیست که هم حکمای یونان باستان زردشت را بنیادگذار «فلسفه» در جهان دانسته‌اند، و دانشمندان اسلامی هم‌کیش زردشتی را خود به عنوان یک «دین فلسفی» شناخته‌اند. باری، این نگره نفس عالم (= گوشورون) ایرانی بعدها مستقیم و غیرمستقیم به نزد فریدریک هگل و هم به توسط او با عنوان نظریه مشهور «روح کل» عالم پرداخته شد. «نفس» رازی اگر به صورت پتیاره اهریمنی درآمده، باید دانست که بیشتر از تأثیرات و بل درست‌تر از تعبیرات زروانی-مانوی است، که در جای خود به تفصیل بیان خواهد شد. اما اکنون باید دید که ناصر خسرو درباره نفس هیولانی (پتیاره) رازی چه می‌گوید (در علت آویختن نفس به هیولی) گفته است که آن دیگر قدیم نفس بوده است، که زنده و جاهل بودست؛ و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است، تا نفس به نادانی خویش بر هیولی فتنه [و وبال] شده است، و اندر هیولی آویخته است؛ و از او صورتها همی کرده است، از بهر یافتن لذات جسمانی از او؛ و چون هیولی مر صورت را دست بازدارنده بود، و ازین طبع گریزنده بود، بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا [و وبال] برهد، و آن فریاد رسیدن از او - سبحانه - مر نفس را آن بود، که خدای مر این عالم را بیافرید، و صورتهای قوی و دراز زندگی (- حیات) را اندر او پدید آورد، تا نفس اندر این صورتهای لذات جسمانی همی یابد، و مردم را پدید آورد و مر «عقل» را از جوهر الاهیت خویش سوی مردم اندر این عالم فرستاد، تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب... (الخ).

«و این گروه مر نفوس را مراتب نگویند، بلکه گویند که نفس بر مثال پیشه‌وری است که همه پیشه‌ها بداند، چون دست‌افزار پیشه‌ها بیابد و جسم مر او را به منزلت دست‌افزار است...؛ و گویند نفوس اندر اجسام همی گردد اندر این عالم، و این قول سقراط است اندر کتاب فاذن و قول افلاطون است اندر کتاب طیماوس و قول ارسطاطالیس است، با آنکه قول این حکما مختلف است اندر کتب ایشان...، از آن بخاصه افلاطون، اما قول

سقراط به تناسخ است...؛ و دیگر گفتند که نفس بر هیولی به نادانی و فاعلی خویش فتنه [و وبال] شده است، و از عالم خویش بیفتاده است، و اندر هیولی آویخته است به آرزوی لذات جسمانی؛ و مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن چون با هیولی بیامیخته است، مر عالم خویش را فراموش کرده است، و باری - سبحانه - مر عقل را فرستاده است اندر این عالم تا مر نفس را آگاه کند...؛ و علت پیوستن نفس به جسم مر زندگی و ارادت (و غفلت) نفس را نهادند این گروه؛ و گروهی از حکما گفتند که نفس جوهری است نامیرنده و پذیرنده علم الهی، و جفت کننده او با جسم خدای است...»^(۱) در جای دیگر هم گوید: «... و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش بازرسد... (الخ) و این قول محمد زکریای رازی است، به حکایت از سقراط بزرگ؛ و گفته است اندر کتاب علم الهی خویش، که رأی سقراط این بوده است، و مر علم الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم به تأیید الهی؛ و گفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه از این عالم بیرون نشود، و به عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد»^(۲).

پس رازی درباره نفس چندین کتاب و رساله نوشته است، از جمله کتاب النفس بزرگ (و) کوچک، کتاب «فی النفس المغیره» (= درباره نفس انگیختگر / آزمند / کینه‌ور / خاک آلود؟) و کتاب «فی ان النفس لیس بجسم / فی ان جواهر لا اجسام» (= در این که «نفس» جسم نیست / و گوهرهایی که جسم نیستند) که هیچ یک از اینها به دست ما نرسیده است. رازی در فصل دوم «طب روحانی» به تحلیل نفس‌های سه گانه افلاطونی که عبارتند از: «ناطقه الهی، غضبی حیوانی، نباتی نامی و شهوانی» پرداخته؛ ضمناً کتاب آخری در مقایسه با اثر کندی فیلسوف، بایستی هم درباره نفس بوده باشد که جوهر است و جسم نیست^(۳). اما بار دیگر بایستی به شرح و قول فخرالدین رازی بازگشت، که درباره نفس جزو پنج دیرینه زکریای رازی گوید «دو تا از آنها زنده کنشگراند که آن دو باری و نفس‌اند؛ و مراد از نفس همان چیزی است که آغاز حیات و همان روحهای بشری و سماوی است. دیرینگی نفس مبنی بر آن باشد که هر نوپدیدی مسبوق به ماده است، و

۱. زادالمسافرین - ص ۱۱۵-۱۱۶ و ۳۱۸-۳۱۹. رسائل فلسفیه، ص ۲۸۲-۲۸۶-۲۸۷.

۲. جامع الحکمتین، طبع کرین - معین، ص ۲۱۳.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۰۸-۱۱۰، ۱۴۶ و ۱۴۸.

گویند اگر نفس نوپدید می‌بود، ماده آن نوپدید بودی؛ و اگر نوپدید می‌بود، ماده دیگری حاجت داشتی نه تا نهایت؛ و اگر دیرینه باشد همانا مطلوب است. باری تعالی داناست که نفس به آویزش در هیولی می‌گراید، بدو عشق می‌ورزد و از او لذت جسمی طلب می‌کند، از جدایی با اجسام ناخورسند است و خود را فراموش می‌کند. چون حکمت تامه در شأن باری تعالی است، قصد کرد که هیولی پس از آویزش نفس با آن، به گونه‌هایی از آمیغ‌ها مانند آسمانها و عنصرها درآمیزد، و اجسام جانوران را به صورت هر چه کاملتر ترکیب نماید، و تباهی (فساد) را در آنها بر جای نهاد، از این جهت است که زدودن آن ممکن نباشد. اگر پسرند که چرا باری تعالی مانع از آویزش نفس به هیولی نشد، پاسخ این است که چنین سؤالی از طرف متکلمان - که قائل به «قادر مختار» هستند - مقبول نباشد (!). آنگاه فخر رازی توجیه فلاسفه را در سبب آویزش نفس به هیولی برحسب مصلحت باری تعالی، همانا کسب فضائل عقلی که در آن وجود نداشته هم به سبب آویزش آن دو یاد نموده است، از این رو باری تعالی مانع از آویزش نفس به هیولی نگردید.»^(۱)

ما تردیدی نداریم که فخرالدین رازی بزرگ‌ترین حکیم حامی همشهری فیلسوفش (زکریای رازی) از وی قویاً تأثیر پذیرفته، حین نوشتن همین آراء و عقاید، تمام کتابهای او را زیر دست داشته؛ چه براهین و حجج وی تقریباً به عین عبارت، همانهاست که از خود رازی شناخته می‌آید. اما شرح نجم‌الدین کاتبی هم خالی از فواید و روشنگری نباشد، که در تعلیق بر فخر رازی نفس را جوهر مجرد و قدیم گوید، که علت حیات بدنهاست و علّت آن هم به طریق ایجاب است (مانند نور که از خورشید فائض شود) ولیکن نادان باشد و چیزها را نداند، ماهیت آنها را و دانشهای تصدیقی را نشناسد، مگر پس از ممارست با آنها؛ زیرا که آدمی مثلاً هنر تیراندازی و جز آن را مگر پس از کارورزی یاد نگیرد؛ و نفس به جهل خود نداند که بودگی اش دیرینه است و به یاد نیارد احوال خود را در دیرینگی...؛ و همانا نفس پس از کارورزی که آنهم فقط پس از آویختن به بدنها باشد، آن دانشها را حاصل نماید و باید دانست که (حکیمان) همه دانشها را از نفس پیش از آویختن آن به بدنها نفی نمی‌کنند؛ زیرا پندارند که سبب حدوث عالم توجه نفس به هیولی باشد؛ که این امر دانایی اش را در حکمت اقتضا کند. نفس منشأ شرور و آفات و

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۰۶-۲۱۴.

فساد است، زیرا که بدنهای جانوری از آن صدور یافته است؛ و اگر «قادر» (قادر) به منع نفس از آویزش نباشد، بدان معناست (لازم می‌آید) که خود «مغلوب» نفس بوده است»^(۱). این‌که نفس را منشأ شرور و «آفات» و فساد دانسته‌اند - یعنی - همان پتیاره اهریمنی (-وبال) تعبیری است بسیار کهن، چنان‌که ابن‌قیم جوزیه در بیان اصل مذهب ثنویه (= دوگرایی) گوید که محمدبن زکریای رازی بر این مذهب بوده، ولی به جای ابلیس (اهریمن) همانا «نفس» را نهاده، و به قدمای خمسه معتقد شده است و آن را از مذاهب صابیان و دهریان و فیلسوفان و براهمه چاشنی زده است.^(۲) ابن‌واضح یعقوبی از کتاب «شاپورگان» مانی نقل می‌کند که تباهی ظلمانی با «نفس» همبرگشته، همانا آمیخته با شیاطین و بلا و آفات است.^(۳)

لیکن ابن‌سینا و فخر رازی و جز اینان یاد کرده‌اند که، رازی با این قول در «حدوث عالم» قصد مخالفت با ارسطو داشته است^(۴). باید گفت مخالفت رازی با ارسطو مطلقاً از روی «قصد» خاص و عمدی نبوده (رازی کتابهای منطقی ارسطو را شرح کرده) و به‌گواه تحقیق حاضر مخالفت همانا بنا بر «اصول» نظری بوده؛ دلیل بر آن موافقت اصولی‌اش با فلسفه افلاطون است، که در این مورد هم ابدأ «قصد» موافقتی عمدی استنباط نمی‌شود. مسئله این است که رازی عمیقاً به فلسفه قدیم ایران معتقد بوده، پس به نحوی قاطع و پی‌گیر و خستگی‌ناپذیر - و حتی یک‌تنه - درصدد احیای آن برآمده، البته در تحقق این امر و وصول به هدف، تلاشی عظیم و جهادگونه به عمل آورده است. پس بنا بر آنچه گذشت و باز هم بیاید (و این «ترجیع‌بند» تحقیق ماست) که رازی اصول جهان‌بینی فلسفی خود را مستقیماً از منابع زروانی-مانوی برگرفته، چنان‌که همان طرح گیتی‌شناسی (پیشگفته) که ما از مناظره‌اش با ابوحاتم اسماعیلی استخراج کردیم، کمابیش مطابق است با روایتی که از کتابهای مانی (شاپورگان، سفرالاسرار، کفالایا، ...) نقل کرده‌اند؛ و چنان‌که گذشت بیرونی «علم‌الاهی» رازی را مؤسس بر «سفرالاسرار» مانی می‌داند. پس از این در بهره‌های آتی هم فقرات تطبیقی مبانی فلسفی رازی ارائه خواهد شد؛ اینک در مورد نفس که قطعاً همان «اهریمن» است - یعنی - به اصطلاح با یکدیگر اینهمانی

۱. همان، ص ۲۰۴-۲۱۰.

۲. رش: فیلسوف ری، ص ۱۰۹ و ۲۸۲.

۳. تاریخ یعقوبی (ترجمه فارسی)، ج ۱، ص ۱۹۶/۱۹۰. Kessler, 190.

۴. رسائل، کراوس، ص ۲۸۱.

دارند - رازی به جای «اورمزد» با اصطلاح باری تعالی تعبیر نموده که مفیض «عقل» است، در بهر «عقل و نفس» بدین مطلب خواهیم پرداخت. اما در خصوص شرور و ظلمت اهریمنی نفس که با هیولی (ماده) آویخته و آمیخته، فقط به نقل یک فقره از کتاب استاد ماری بويس بسنده می‌کنیم.

گوید که اندیشه دوگرایی مانی به طور بارزی بین «روح» و «ماده» متردد است - یعنی - خیر و شر، که این دو همستار در این جهان با عمل اصل شر (ماده یا ظلمت) درمی‌آمیزند. ماده که به عنوان «آز» (هوی / شهوت) تشخیص یافته، جفت انسانی (آدم و حوا) را به منصه ظهور رسانده، روح / نفس ظلمانی یا مادی (هیولانی) همان روح / نفس نوری است، که در تن آدمی محبوس است (با هیولی آویخته) و شهوت و حرص و آز و رشک و کین از آن صدور یافته...، اما برای رستگاری نوع بشر «عقل» کلی یاریگر باشد...^(۱). همان‌طور که پینس گوید «نفس» جاندار را «عقل» اهورایی می‌آموزد، اما گیتی‌شناسی که ضمن آن پیوند روح با ماده مورد توجه شده، نفس خاستگاه درد و رنج و انگیزه بدبینی است؛ چندان‌که به قول ابن‌میمون (با نقل از علم‌الاهی رازی) در جهان ما «شر» (اهریمن) بر «خیر» (اورمزد) غالب و مستولی است، که بدین نگره‌گویی فراخوان به یک آموزه اخلاقی زاهدانه می‌باشد. نکته‌ای هم طبی و هم فلسفی که رازی با جالینوس موافقت ندارد، این‌که رازی سرشت نفس / روح را «جوهر» بسیط یاد کرده، در حالی که جالینوس آنرا آمیغ می‌پندارد؛ و ظاهراً رازی «مغز» آدمی را ابزار نفس می‌دانسته است^(۲). پس با همین نظر از مجموع مراتب پیشگفته این نتیجه را توان گرفت، که روح یا نفس اگر جوهر «مجرد» بوده، صرفاً یک مفهوم انتزاعی فلسفی؛ وگرنه همان‌طور که گذشت مفهوم اساسی «آویزش نفس با هیولی» همانا جز این نباشد که روح از ماده جدایی‌ناپذیر است؛ روح صفت حیاتی یا خاصیت و کیفیت متعالی از ماده است، که هم به تعبیر شادروان دکتر تقی‌ارانی «روح خود نیز مادی است».

1. *A Reader in Manichaeism...*, A. I., pp. 4, 8.

2. *Dictionary of Scientific Biography*, v. 11, p. 325, 326.

۳. دوگانه‌گرایی

قاضی صاعد اندلسی در بیان ویژگی‌های فلسفه رازی، از جمله گوید که کتاب طب روحانی وی و جز آن نشانگر است که وی مذهب ثنوی (= دوگرایی) را در شرک‌ورزی، و آراء برهمنان را در ابطال نبوت، و اعتقاد عوام صابئان را در تناسخ نیکو می‌شمارد^(۱). ما هرگز قصد ردّ و تخطئه این نظر قاضی را نداریم، درصدد توجیه دوگرایی فلسفی رازی هم نیستیم - بلکه فقط توضیح؛ ولی عجالتاً در یک کلمه گوئیم که رازی «شرک‌ورزی» به تعبیر دین‌باوران و متشرعان و اصحاب کلام نکرده است. این موضوع اولاً راجع است به مبحث کلامی - فلسفی «واحد» و «کثیر» یا امکان صدور کثرت از اصل وحدت و یا امتناع آن؛ ثانیاً دوگرایی - چنان‌که مشهور است - بنیان نظری در دینهای ایرانی (زردشتی، زروانی، مانوی و...) و حتی ادیان توحیدی دیگر - که ظاهراً از دین ایرانیان تأثر یافته‌اند - دو بن اعتقادی معروف نور و ظلمت یا خیر و شرّ یا «رحمان» و «شیطان» را در تعالیم خود وارد کرده و پذیرفته‌اند. باید گفت که نظر به یکی بودن «دین» و «فلسفه» در ایران باستان، مذاهب ایرانی - چنان‌که علمای محقق جهان گفته‌اند - از جهت دینی یکتاپرست (توحیدی) و از حیث فلسفی دوگرایی (ثنوی) بوده‌اند؛ این‌که دوگرایی فلسفی و یکتاپرستی دینی آشتی‌پذیر باشند یا نباشند، پیامبران حکیم ایرانی توانسته‌اند درباره ذات نهایی هستی رأی فلسفی ژرفی به میان گذارند؛ آنان نه تنها با روحی فلسفی به کثرت جهان عینی نگریسته‌اند، بلکه کوشیده‌اند که ثنویت را در وحدتی والا فرو نشانند. از این رو «دوگرایی» ایرانی که شاهکار اندیشگی در عرصه تفکر بشری است، در جزو اعتقادات رازی و اندیشمندان ایرانی همانند او در واقع از جنبه خاص دینی نباشد، بل همانا وی و همگان او در وجه فلسفی ثنوی مآب‌اند. در یک کلمه، با توجه به اتحاد دین و حکمت در این سرزمین، توان گفت که ایرانی جماعت از لحاظ دینی

۱. التعریف بطبقات الامم، طبع جمشیدنژاد، ص ۱۸۶.

همانا یکتاپرست؛ ولی به لحاظ فلسفی دوگراست. این دقیقاً همان وصفی است که محمد زکریای رازی بدان موصوف، و البته از طرف قشری مذهب‌ان غیرایرانی (مانند قاضی صاعد و ابن تیمیه) بدان متهم شده است^(۱).

ما برای این‌که به این شبهه یا بحث نادلپذیر یکبار برای همیشه خاتمه دهیم، ناگزیر از ذکر این نکته هستیم که هر فرد دیندار متعبد در سراسر جهان و از صدر اسلام تاکنون، که سرآغاز تلاوت آیات الهی را «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» گفته است، ناچار دانسته یا نادانسته و آگاه یا ناآگاه «دوگرا» و ثنوی مذهب بوده و خواهد بود، مگر آن‌که مفهوم «شیطان» را از قاموس مذهبی و اعتقادی خود بیرون افکند؛ حتی قاضی صاعد اندیشمند اندلسی و میلیونها متفکر دیگر مانند او، اگر بنا به شرک‌ورزی باشد جملگی به طور جلی و به اقرار لسان و با همان تنها یک عبارت اعتقادی استعاده (= پناهجویی از خدا در برابر شیطان) لابد «مشرک» بوده‌اند (چو خود کردند راز خویشان فاش / عراقی را چرا بدنام کردند). فطرت دوگرایی در نفس وجود انسانها از ابتدای خلقت الی یومنا هذا مخمّر است، مادام که هیكل آدمی ترکیبی است از ماده و حیات یا جسم و روح، همانا بنیان وجودی او مبتنی بر ضدین و خود مثال اعلا و مظهر کامل و نماد و نمود برجسته «دوگانگی» است (آدمی زاده طرفه معجونی است / از فرشته سرشته وز حیوان). از خیلی قدیم می‌دانسته‌اند که «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا»، یعنی شناخت «خدا» هم در پرتو وجود «منفی» یا تصور شیطان حاصل می‌شود، درک معنای احدیت (نه «واحد» عددی) و «توحید» صرفاً به موجب حضور ذهنی «کثرت»، بر اثر تجرید از چندگانگی یا دستکم دوگانگی به «یگانگی» میسر است؛ منتها این‌که توحید به شیوه آحادی و عددی درک می‌شود یا به طریق اشرافی و مستفادی، این همانا بحث کلامی-فلسفی است که فعلاً از گفتار ما بیرون است. این هم که دوگرایی ملازم با جهان‌بینی فلسفی ایرانی است، هرگز با نگرش یکتاپرستی مذهبی منافات ندارد یا مانعة‌الجمع نباشد؛ زیرا مبادی یا مظاهر خیر و شر، رحمان (حکیم) و شیطان (جبار) در تمام ادیان شناخته‌شده عالم مطمح نظر است؛ ولی اگر به مذاهب ایرانی اختصاص یافته البته باید گفت که انحصاری هم بدانها ندارد. مقولات ضدین یا همستاران در کیش زروانی همانا مبادی «نور» و «ظلمت» باشند، هم از این‌رو نظام فلسفی آنرا حکمت نوریه (اشراق) و از جهت وجود

۱. نک: فهرست ماقبل الفهرست، ص ۹۱ / ابوریحان بیرونی، ص ۱۷۰، ۱۷۹-۱۸۰.

متعال - خدای برین زروان - حکمت متعالیه هم گفته‌اند که در بهر آتی بدان خواهیم پرداخت.

اما این‌که کسانی مانند قاضی صاعد و بسیاری از متکلمان و خصوصاً علمای اسماعیلی ایران، حکیم رازی را به سبب ارسطوستیزی و دوگرایی فلسفی‌اش با قبول و ترکیب «ضدین» سرزنش کرده یا ردّ و نقض نموده‌اند، جملگی هم با براهین ارسطویی وارد میدان کارزار با وی شده‌اند، یا نمی‌دانند و یا اگر هم بدانند عمداً خود را به نادانی زده‌اند، که ارسطو خود به معنای منطقی و فلسفی‌اش رئیس دوگرایان جهان بوده است. پس بهتر است که بحث را هم با او آغاز کنیم که از جمله دربارهٔ آموزهٔ «اصول اولیه» (ضدین) گوید که اگرچه صورتهای مختلف دارد، ظاهراً این نگره ریشه‌های کهن داشته باشد؛ زیرا متفکران متقدم «دو» را اصل فعال و «واحد» را اصل منفعل می‌دانسته‌اند؛ در صورتی که متفکران متأخر خلاف این نظر دارند. به طور کلی، تمامی متفکران در این‌که ضدین (contraries) را اصول بدانند - توافق دارند، چه آنان که وجود مطلق [کل] را به عنوان موجودیتی واحد و بی‌حرکت توصیف می‌کنند (مثل پارمنیدس) و چه آنان که گشادگی (انبساط) و بستگی (انقباض) را در زمرهٔ اصول به‌کار می‌برند. همین مطلب در مورد دموکریتوس مصداق دارد، که گوید «ملاً» و «خلاء» واقعیت داشته، یکی «وجود» است و دیگری «لا وجود». آنگاه در کتاب هشتم (دیرینگی حرکت) گوید که نظر امیدوکلس (انباذقلس) این است که جهان متناوباً در حرکت و سکون است، در حرکت است وقتی که «مهر» (love) از کثرت وحدت می‌سازد، و «ستیز» (strife) از وحدت کثرت را پدید می‌آورد، فی مابین این دوره‌های زمانی جهان در سکون است: «چون واحد آموخته که از کثرت پدید آید/ و تلاشی واحد، کثیر را می‌سازد... (الخ)». البته مهر و کین که امیدوکلس برای تبیین جهان پیشنهاد می‌کند [که باید گفت همان تعبیر «سپتته‌مینو» یا اهورامزدا و «انگروه‌مینو» یا اهریمن در آیین زردشت را برگرفته] به خودی خود علل واقعیت مورد بحث نیست؛ در ذات این دو (هم) چنین نباشد که عملکرد «مهر» اتحاد و عملکرد «ستیز» نفاق است. در توصیف حاکمیت متناوب آن دو هم [که مراد ادوار یا هزاره‌های آفرینشی مطرح‌شده فقط در آیین زردشتی-زروانی است] بایستی موارد چنین حالتی را بیفزاید، هم حاجت به توضیح دارد که چرا حاکمیت هر یک از آن دو نیروی مزبور به مدت زمانی مساوی دوام می‌یابد [مطلقاً این نگره را انباذقلس از آیین

مغان زردشتی گرفته است]. این فرض عموماً نادرست است که چون چیزی همیشه بدین‌گونه هست، یا همیشه بدین‌گونه رخ می‌دهد، پس اصل نخستینی وجود دارد. (البته) اصول اولیه همانا جاودانه (قدیم) بوده‌اند (اما) علتی فراسوی خود ندارند، این مطلب با قول به قدم حرکت و زمان مطابق است.».

آنگاه ارسطو افزوده است که نظریهٔ امپدوکلس [مغانی ماب] که ترکیب و حرکت ضرورتاً حاکمیت متناوب «مهر» [اورمزد] و «کین» [اهریمن] باشد، احتمالاً کسانی هم مثل انکساغوراس [ایرانی‌گرا] که به وجود اصلی واحد (برای حرکت) تأکید می‌ورزند نیز بر این عقیده‌اند. سپس خود ارسطو در بیان «جدل طبیعی» خویش یا به عبارت بهتر «ضدین» های مکانیکی‌اش را از جمله یک‌رشته اضداد زوجی برمی‌شمرد: ماده و صورت، کون و فساد، حرکت و سکون، آتش و خاک (یا) آتش و آب، خاک و هوا (در عناصر)، ثقل و خفت، بالا و پایین، سفیدی و سیاهی، گرم و سرد، وجود و لا وجود/عدم، ... (الخ) که در بهر «اصول ضد یکدیگرند» گوید اگر چنین چیزی صحت داشته باشد، هر چیزی که پدید می‌آید و یا تبدیل می‌شود، از ضد خویش و یا از حالتی میانین پدید آمده و یا تبدل می‌یابد؛ و اما حالت‌های میانی از اضداد ناشی می‌شوند - به عنوان مثال: رنگها از سیاهی و سفیدی پدید می‌آیند. بنابراین، هر باشنده‌ای که بر اثر یک فرایند طبیعی تکوین یافته، یا یک ضد است و یا آن‌که محصول اضداد می‌باشد. آنگاه دربارهٔ تضاد در حرکت (کتاب ۵، باب ۵) گوید جایی که یک زوج متضاد دارای واسطهٔ میانین (intermediate) هستند، حرکات به سوی آن واسطهٔ میانین باید معنای حرکت به سوی یک ضد و یا ضد دیگر منظور شود؛ زیرا برای مقاصد مربوط به تبیین حرکت، واسطهٔ میانی، به هر سو که جهت حرکت باشد، یک ضد به شمار می‌آید - مثل خاکستری...؛ (در بیان وحدت جدلی گوید که) ضدین وحدت عددی ندارند... (لذا می‌توان نتیجه گرفت «واحد» مستفادی است نه آحادی) و سرانجام اصل «عدم تناقض» منطقی معروف خود را - که ناظر به عدم ترکیب یا اجتماع ضدین‌هاست - مورد بحث ساخته و افزوده است که جدایی و ترکیب حرکات بر حسب مکان‌اند، و حرکات اعمال‌شده به توسط «مهر» و «کین» (پیشگفته) این صورتها را به خود می‌گیرند، اولی ترکیب و دومی تجزیه می‌نماید.^(۱) گویند که ارسطو مقولات جدلی خصوصاً وضع

۱. الطبیعه، ترجمهٔ عربی، ص ۳۵، ۴۳، ۴۷، ۱۴۲، ۱۷۱، ۲۱۸، ۵۰۰، ۵۷۹ و ۵۸۲ / طبیعیات، ترجمهٔ فارسی، ص ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۱۹۱، ۲۴۹، ۲۵۲-۲۵۵، ۲۸۱ و ۲۹۴.

مرکب «میانجی» (وسطاً) را از مغان ایران گرفته، چنان‌که گذشت این امر صریح است و در کتاب «دیالکتیک» (منطق جدلی) خویش برنهاده است.

اما افلاطون، آنچه از آثار مترجم به عربی اش برمی‌آید، چیز زیادی نیست؛ اجمالاً در تضاد اشیاء گوید فقط در هیولی است از مجانست، زیرا هر چیزی از اشیاء خواهان‌تر و چیره‌تر است بر آنچه مجانس اوست از چیزی که با او مجانس نباشد. «تضاد» زدودن اجزائی است که بالفعل به اجزائی که بالقوه است، از برای تخریج آنها به فعل و همانا «عقل» و «نفس» شدند، که «غیر» با آن دو تضادی ندارد؛ زیرا که آن دو بالفعل هستند (و آنجا که) مفهوم «ترکیب» (= سنتز) مطرح است، افلاطون هر فعل غیرمشارک (با چیزهای «شرّ و نحس») را غیرمرکب دانسته، گوید ترکیب همان تضاد است که «شرّ» باشد. هیولی معدن بدی و منبع شرّ است، و همان اصلی است که «شرّ» از آن برآید...، اما «وجود» همانا خیر محض است، که هیچ نه شرّ و نه عدم با آن آمیزد^(۱). نظام هندی «وای ششیکه» (= کثرت‌گرایی) اصولاً یک نظام فلسفی ثنوی است، که اصل «نفس» و «ذره» (هیولی) را قدیم و ابدی می‌داند؛ قبلاً در باب منشأ مشترک هندوایرانی (آریایی) این نگره اشارت رفته است. ابن تیمیه از «اشارات» ابن سینا قول مجوسان به «دو بُن» را نقل کرده، که زکریای رازی پزشک آن دو اصل را در جزو قدمای خمسه آورده، چیزهایی که در دیرینگی با خدای تعالی همبر باشند^(۲). لیکن در «اشارات» ابن سینا چنین قولی نیامده، بلکه نصیرالدین طوسی در «شرح اشارات» (نمط ۵/ فصل ۱۲) ضمن بیان نگره اجزاء لایتجزی (= ذرات) دیمقراطیس، اعتقاد حرانیان را بازگفته و افزوده است قائلان به این‌که «ماده» واجب نیست، و واجب بیش از یکی است، همان گویندگان به «خیر» و «شرّ» اند که گاهی از آن دو به یزدان و اهرمن، گاهی هم به «نور و ظلمت» تعبیر نمایند؛ و تیغ (= ابن سینا) همگی اینان را رد کرده، با برهان این‌که واجب به وجود «یکی» است^(۳).

اینک درباره دوگرایی رازی نظر به سوابق امر و منابع نگرش، دو مسئله مطرح است که پاسخ یکی روشن می‌باشد، این‌که «باری» (یزدان) و «نفس» (اهرمن) هر دو قدیم‌اند - حسب قدمت استوایی یا تسویه که در بهر «قدمای خمسه» وی گذشت؛ اما دومین مسئله

۱. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۴ و ۳۳۴.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۶.

۳. الاشارات والتنبیها، بیروت. مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق. ج ۳، ص ۱۰۵.

این‌که در سنن مزدیسنايي و مباحث کلام اسلامی، موضوع «شر» (– اهریمن) از امور عدمی بیان شده، بایستی دید که تلقی فلسفی رازی در این خصوص چگونه است. در ثنویت زردشتی از جمله (بنا به «پندنامه» زردشت) آمده است که اهریمن «هستی ندارد و هیچ چیزی را در خود پذیرا نیست» (– یعنی «معدوم») و هم‌چنین برحسب مینوگرایی (= ایده‌آلیسم) زردشتی، اهرمن «پس‌بوشنی» (= متأخر) از اهورامزداست، که این یکی صفت «پیش‌بودی» (= تقدّم) دارد. به عبارت دیگر در الاهیات زردشتی «مینو» (– جهان روحانی) قدیم و «گیتی» (– جهان مادی) حادث است؛ منتها این نگره دوگانه‌باوری «پیش‌بودی مینو بر گیتی» یک تفاوت بارز با دوگرایی افلاطونی و غنوصی دارد، این‌که در جهان‌بینی مزدایی برخلاف جهان‌بینی افلاطونی، ماده و گیتی به هیچ‌روی مرحله «فروتر و پست‌تر» از عالم وجود نیست؛ برعکس، ماده به یک معنا رُشدیافته‌ترین و کاملترین جنبه (میوه و بر) «روح» است؛ چنان‌که دینکرد (مدن / ۲۷۱) آشکارا گوید که جهان مادی (گیتی) شأن و ارجی برتر از بهشت (وهشت) دارد، زیرا در همین جهان خاکی مرئی و ملموس است، که نبرد علیه نیروهای اهریمن برپا می‌شود و به پیروزی می‌انجامد. لذا یک‌چنین جهان‌بینی با آن نگرش توحیدی و آفرینش ساده‌اندیشانه – که «یک» خدای شخصی عددی خالق بی‌واسطه عالم است – تفاوت اساسی دارد و قائل به مراتب مختلف وجود می‌باشد.^(۱)

درباره دوگرایی زردشتی ما ترجیح می‌دهیم که اینک به جای نقل از متون اصلی (اوستایی-پهلوی) یک فقره جالب توجه از طرف مناظره حکیم رازی – یعنی – ابوحاتم اسماعیلی (رازی) به نقل آوریم، که نشانگر سطح اطلاع و طرز تلقی علمای آن روزگار از اعتقادات مزدیسنايي است؛ چنان‌که در بیان مبادی فلسفی «نور و ظلمت» گوید: «موزنوش (؟) شاگرد فیثاغورس قائل است که ثبات عالم و قوام آن از دو پدیدکننده (مبدع) یکی نرینه و دیگری مادینه باشد؛ چنان‌که نور نرینه و ظلمت مادینه است، همه اشیاء از این دو وجود یافته‌اند. مجوسان این قول را از او گرفته‌اند، زیرا که وی به کشور ایران آمد؛ و این قول را وارطوس (؟) که پس از زردشت بود، از او گرفت و با آیینی – که مجوسان بر آیین‌های پیامبران (ص) بودند – درآمیخت و دینشان را بر آنان تباه کرد، توحید را از میان ایشان برانداخت، ایشان را به دوگرایی فراخواند، حق را با باطل

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۹۳–۹۴.

بیامیخت؛ گمراه شد و گمراه کرد و گفتار خود بر «نور و ظلمت» مبادی آفرینش نهاد، چنان‌که «نور» آسمانی و «ظلمت» زمینی است، کار آسمانی جز به امر زمینی فرجام نپذیرد، زیرا زمین در ید قدرت ظلمت است؛ و چون نور و ظلمت اتفاق کردند، نور «نار» (= آتش) را بزاد و ظلمت «خاک» را که همان زمینی است. آنگاه از «آتش» گرمی و خشکی پدید آمد و از «آب» سردی و تری؛ پس اینها تزویج کردند که جهان سراسر از آنها زاده شد؛ بنیاد گفتار مجوسان در اعتقاد به دوگرایی هم از این‌روست»^(۱). هم از اعتقادات زمانه نسبت به دوگانه‌باوری زردشتی، منتها از موضع ضد مانوی و دهری‌ستیزی، یکی همان قول نظام معتزلی است، که شاگردش خیاط در مسئله نور و ظلمت آورده؛ چنان‌که مانویان گویند هر دو قدیم و لم‌یزلی‌اند، آنان (نه مانند زردشتیان) قائل نباشند که «نور» موجود است و بالا همی رود، ظلمت غیر موجود (عدم) است و پایین همی رود؛ بلکه مانویان گویند نور و ظلمت که بر این روش‌اند همانا قدیم و ازلی باشند؛ در حالی که ابراهیم (نظام) نوپیدی همه نورها و ظلمت‌ها، و فقط دیرینه بودن «خدا» را ثابت کرده است^(۲).

اما جهان‌بینی مانوی که محقق است رازی یکسره از آن تأثر یافته، حسب منابع درجه اول منتها به طریق ترکیب و اجمال از این قرار است که موافق با نگرش کلی مانویان (کفالایا، فصل ۶۵) در آغاز که آسمان و زمین هنوز در وجود نیامده بود، «دو بن» که همان دو اصل نور/خیر و ظلمت/شر باشند، به نیروی برابر وجود داشتند، آن دو را وجه اشتراکی نبود و به یک مرز از هم جدا بودند. آموزه مبادی اولیه خدا و ماده در مرکز نظام مانی قرار دارد، آن دو گوهر قدیم که هرگز حدوث نپذیرفته‌اند، هم به نامهای نور و ظلمت با حق و باطل نامیده شوند که به خیر و شر نیز تعبیر کرده‌اند؛ و این دو همان «مزدا و اهرمن» در دین باستانی ایرانیان است. هیولای اولی (– اهرمن) در ظهور کلی خود همانا نگره «منفی» خلقت می‌باشد، از اینرو سیمای برجسته‌ای در مفهوم خدای اول و فائق در الاهیات زروانی است. بنابر نگره مانوی صورت جسمانی عالم بر روی هم خلقت اهریمن است، اهریمن خود در صورت عالم متجسم باشد، اجزاء عالم اصغر (– انسان) و عالم اکبر (– کیهان) هم متناظرند. رساله «شکندگمانیک» (۱۶، ۸–۱۴) تأکید

۱. اعلام النبوه، ص ۱۴۶.

۲. کتاب الانتصار (والرد علی ابن الراوندی)، بیروت، المطبعة الکاتولیکیه، ۱۹۵۷، ص ۳۵.

دارد که در نزد مانویان «جهان تنکرد اهریمن است، صورت جسمانی وجود همانا آفریده اهریمن است»؛ گویند که همین دو بونداتاک (= بنیاد هستی) پیوسته با هم باشند، چنان چون آفتاب و سایه که هیچ نشانه‌ای میانشان نیست. خلاصه آن‌که اندیشه دوگرایبی مانی تمیز بین روح و ماده یا «خیر و شر» باشد، چنان‌که این دو همستار در این جهان به موجب عمل اصل شر (ماده یا ظلمت) آمیخته شده‌اند. تمازج (حسب اصطلاح رازی) یا اختلاط خیر و شر (نور و ظلمت / اورمزد و اهریمن) در نگرش مانوی، همانا با اصطلاح ایرانی کهن «گومیچیشن / آمیچیشن» (= آمیزش / آمیختن) بیان گردیده، آمیزشگاه میان نور و ظلمت، بین عرصات شعور و ماده همانا میراث تفکر ایرانی است؛ مانی یا مکتب وی از این اسطوره ایرانی زروانی یک روایت دیگر برداشته؛ هرچند که دو مَن همستار مانوی در اسطوره بابلی «مردوک» و «تیامات» هم (چنان‌که پیشتر بدان اشاره رفت) سابقه دارد^(۱). البته نگرش زروانی مغان فرزانه (حکیم) ماد باستان ایران، کمایش «بابلی» مآب بوده که این امر واقع را نباید نادیده گرفت؛ و اما دربارهٔ اخذ و اقتباس حکمای باستان یونان از مغان ایران، چنان‌که به روایت کاملاً بازگونه ابوحاتم رازی هم پیشتر گذشت، اینک فقط به نتایج تحقیقات شرق‌شناس بزرگ ویندیشمان در این خصوص اشارتی گذرا می‌رود، این‌که فیثاغورس (ح ۵۸۰-ح ۴۹۷ ق م) با مغان ایران در بابل دیدار کرده (بر طبق اخبار قدیم) سیسرو / Cicero) بدین موضوع اشاره نموده، پلینی هم در تاریخ طبیعی خود (۳۰، ۱، ۲) گفته است که فیثاغورس، امپدوکلس، دموکریتوس، افلاطون و جز اینان از مغان اخذ کرده‌اند؛ هم‌چنین کلمنت اسکندرانی و دیوجن لائرتی به سفر فیثاغورس در ایران و هند و اخذ حکمت از مغان اشاره نموده‌اند. فیثاغورس از جمله «نور» را پدر و «ظلمت» را مادر یاد کرده، طبایع اربع را پدید آمده از آمیزش آن دو دانسته؛ و همهٔ اینها را از زردشت گرفته است. همین نظریه مذکور در تیمائوس افلاطون را پلوتارخ گوید که از زردشت گرفته، فورفورئوس صوری آنرا از مغان کلدانی دانسته، که فیثاغورس همان را زردشت «مغ» ایرانی یاد نموده است. دیدار فیثاغورس را با مغان ایران در بابل (یا هگمتانه / همدان) اغلب در زمان کمبوجیه (۵۲۹-۵۲۲ ق. م) می‌دانند، هم‌چنین دیدار

1. *XUĀSTVĀNIFT...* (Asmussen), pp. 12, 203./ *Mani...* (Widengren), pp. 43-44, 54, 58/ *Mesopotamian Elements* (id), pp. 41-42./ *Researches in...* (Jackson), pp. 177, 181, 318./ *A Reader in Mani...* (Boyce), p. 4.

دموکریتوس (۴۶۰-۳۵۷ ق.م) را با مغ بزرگ حکیم اُستانس در زمان اردشیر یکم هخامنشی یاد کرده‌اند^(۱). اما افلاطون دربارهٔ تضاد بین «خیر و شر» سخن گفته، از جمله این که باری (عز و جل) بر چیزی از «شرور» نبوده باشد، بلکه هر آنچه از او صدور یابد همانا «خیر» است؛ «شر» فقط به هیولی واقع شود (به قول رازی «نفس» به هیولی آویخته است) و از این رو انبذقلس (امپدوکلس) «عدم» را علت دانسته، که در این امر به حق سخن گفته است. افلاطون گوید که «شر» البته عدم الخیر است، هیچ پاره‌ای از خیر (نمی‌تواند) شر باشد؛ هر فعلی که هنبازش (از کواکب <نحس>) در آن نباشد، همان غیر مرکب (خیر) است؛ و آنجا که ترکیب باشد، همانا تضاد است که آن «شر» است؛ و آنجا که ترکیبی نباشد، تضاد هم نیست و همان «خیر» است. هیولی معدن بدی و منبع شر باشد، و همان اصلی است که شر از آن برآید؛ اما «وجود» همانا خیر محض است، که نه «شر» و نه «عدم» با آن آمیزد^(۲).

ناگفته نماند که آنچه از افلاطون هم‌اینک به نقل آمد، در واقع از افلوپین اسکندرانی بانی مکتب نوافلاطونی، گویا از تفسیر او بر کتاب «العباره» ارسطو یا هم از کتاب «خیر محض» خود او بوده باشد، که پاک گرفته و گفتاورده از متون زردشتی است. اما موضوع عدم به مثبت «شرور» چنان که یاد شد، از مباحث مشترک کلامی مزدایی و اسلامی است، حکیمان رواقی هم در آراء خود از چیزهای «معدوم» (یعنی «شرور» و «اشرار» و دیوان و اهریمنان) همچون قنطورس و غولان و موجودات اسطوره‌ای یاد کرده‌اند، یعنی آنها را چونان چیزهای نامعین (تی) توصیف نموده‌اند؛ در ضمن گویند که در اختلاف نظرهای کلامی لفظ «معدوم» اشاره به مُثُل افلاطونی است^(۳). باید گفت که موضوع کتاب «کوان» (= غولان / دیوان) مانی که در عربی «سفر الجبابره» گفته‌اند، دقیقاً دربارهٔ همین چیزهای نامعین موهوم - یعنی - معدوم یا شرور اهریمنی بوده باشد، که حکیم رازی از وجود آن‌همه «عقاریت» و «اجانین» در نزد مانویان (لابد بنا به همان «سفر الجبابره») صدایش درآمده و ناسزا گفته است؛ در حالی که خود چند کتاب دربارهٔ

1. *Zoroastrische Studien* (Fr. Windischmann), Berlin, 1863, pp. 260-266.

۲. *افلاطون فی الاسلام* (بدوی)، ص ۱۷۰، ۲۱۳، ۲۷۲ و ۳۳۴.

۳. *فلسفه علم کلام* (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۳۸۷-۳۸۸ / *مذهب الذره* (پینس)، متن آلمانی، ص ۱۱۷.

«هیولی» و قدم آن نوشته، که همان ماده اولیه در خلقت عالم باشد؛ و مکرر گذشت که هیولی خود جرم یا جسم اهریمن است (و نیز گذشت که خالق «گیتی» اهریمن است نه اهورامزدا) فلذا همه آن عفاریت و شیاطین صرفاً نمادهای ذهنی از وجوه ماده عینی پلید و سیاه و تباه آفرینش کیهان و انسان - یعنی - همانا عمله و آکره «ابلیس» لعین (= عالم مادی) باشند. این نکته را هم بیفزایم که عارف کبیر «حلاج» بیضاوی مانوی مسلک، نیز از این «کوان» گیتیایی و به اصطلاح «هیولای» خلقت (monster) به «طاسین» الازل تعبیر نموده، که اولاً این کلمه «طا» و «سین» (بر روی هم «طاووس» علیین به قول مولوی) از مقطعات قرآنی است، ثانیاً «طسین» در اصل (به لفظ سریانی و ارمنی) همان «تسین» یا «سن» اوستایی (= شاهین) - یعنی - «سین مورو» یا همین «سیمرخ» مشهور باشد - برنده کیهانی، نماد زروان // زمان که دو چهره نمادین دارد: یکی «سپید» - شاهباز ازلی // اهورامزدا و دیگری «سیاه» - زاغ ازلی // اهریمن که این یک در اعتقادات فرقه زروانی - مانوی اهل حق همان «ملک طاووس» (= «طا» و «سین» // طاسین) بوده باشد.

باری، چنان‌که الکساندرو بوزانی گوید هم از دیرباز ذهن‌های وقادی درباره منشأ شرّ تفکر کرده‌اند، مسئله‌ای که متون سنتی مزدایی آنرا به صورت یک پیش‌فرض مسلم، بی توضیح گذارده‌اند و یا اصولاً نیازی به توضیح آن حسّ نکرده‌اند؛ و از اینجا بود که آیین زروانی پا گرفت: مکتبی کلامی - فلسفی که به اعتقاد برخی از مستشرقان اروپایی خود یک مذهب مستقل واقعی است. اندیشه مزدایی برای حلّ این مسئله - یعنی - منشأ «شر» دست به دامن اسطوره‌سازی شد؛ و آن اسطوره «شک» نخستین خدای زمان (زروان) است، شکی که از آن اهریمن، همزاد بدکردار هر مزد نیکوکار زاده شد. در این مکتب البته بنا به برخی تحقیقات جدید، رفته رفته این تمایل قوت گرفت که میان مکتب‌های دوگانه‌باوری مزدائی و افلاطونی گونه‌ای اتحاد برقرار کند؛ بدین تفصیل که جهان مادی (- گیتی) و قلمرو جسم را با آفرینش اهریمنی یکی انگارد. البته این گرایش در آیین زروانی همچنان مضمّر و مبهم ماند، ولی در مانویت، درست با همان حال و هوای غنوصی صورت کمال پذیرفت و «زروان» نام خدای متعال شد، پس هر مزد به مرحله انسان ازلی تنزل یافت. ولی چنین «یگانه» انگاری یکسره قالب و نسج زنده اندیشه مزدایی را در هم می‌شکند، و از این‌روست که مانیگری همواره به عنوان

خطرناکترین و شیطانی‌ترین بدعت‌ها شناخته شده است^(۱). اهریمن یا سلطان ظلمت و امیر هیولانی در متون مانوی با وام‌واژه یونانی «آرکون» (Archon) که در سُرِیانی هم دخیل است (در متون سینائی آمده) طی شرح خلقت به مفهوم «شهریار هراس‌انگیز» بیان شده، یک اصطلاح فنی در محافل غنوصیان که در متون عرفانی یونانی و قبطی پُرسامد است و مانی هم از آن حوزه برگرفته، یعنی از تداول سُرِیانی اصطلاح مزبور (= آرکون) در میان‌رودان معادل با کلمه «شلطو / شلیط» آکادی (= سلطان / امیر) که اصلاً برای او جنبه وام‌گیری نداشته است. تفسیر جغرافیایی-تاریخی فرانتس کومون هم از این قضیه قابل تأمل است، که میان‌رودان را بایستی به مثابه جایگاه قدرت‌های متخاصم در نظر گرفت، از آن‌رو که سلطنت نور در شمال و شرق و غرب آنجا و امیر ظلمت هم قلمرو خود را در جنوب داشته است^(۲). فریدریک انگلس گوید که «نور و ظلمت» یقیناً نمایان‌ترین و قطعی‌ترین متقابلان در طبیعت هستند، این دو همیشه همچون تعبیری خطاب‌ی از برای دین و فلسفه تا سده هیجدهم در اروپا خدمت کرده‌اند^(۳).

برای هرکس که می‌خواهد از ژرفای اندیشه فلسفی زروانی-مانوی، نگرش زندیکان مزدایی و اسلامی، نظر عارفان وحدت وجودی و صوفیان متفکر غیررسمی (غیردولتی و بی‌دستگاهی) علم و اطلاع درست حاصل نماید، لازم است که پیوسته گیتی یا عالم عین و مظاهر مادی حیات را مرادف با ابلیس لعین یا «اهریمن» زدار بدکردار، و مشابه با هیولای وحشتناک اولیه خلقت (حسب اسطوره) و بل همه اینها را صورت نمادین آن چهره سیاه و نیمرخ تاریک جمال ازلی بداند. این همان مفهوم «منفی» یا برابر نهاد (Antithesis) در ماتریالیسم «دیالکتیک» فلسفی است، که فریدریک هگل از آن به عنوان «نیروی شگرف مفهوم منفی» سخن گفته؛ باید توجه داشت که نزد او «منفی» عبارت است از نفس جریان آفرینش، زیرا ماهیت ایجابی هر چیز در اوصاف و تعینات آن نهفته است...؛ چون هر تعینی در حکم نفی است، چنین برمی‌آید که ماهیت مثبت و ایجابی یک چیز در جنبه‌های منفی و سلبی آن نهفته است. پس هر مفهوم منفی به عین ذات مثبت تعلق دارد؛ و برای آن‌که جهان به هستی درآید چیزی که بیش از همه ضرورت

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۰ (ترجمه کامران فانی).

2. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), pp. 37-39.

3. *Dialectics of Nature*, Moscow, Progress, 1976, p. 287.

دارد نیروی نفی یا «نیروی شگرف مفهوم منفی» است. جنس فقط به دستیاری فصل به نوع مبدل می‌گردد؛ و فصل درست همان چیزی است که مقوله خاصی را از مقوله‌ای عام، با کنار گذاشتن - یعنی - نفی مقولات خاص دیگر جدا می‌کند؛ و نوع نیز به نوبه خود مبدل به فرد می‌شود، آن نیز به همین‌گونه از راه نفی افراد دیگر است. این نکات را نباید اندیشه‌های فرعی هگل دانست، بلکه همه آنها به بنیاد سراسر دستگاه فلسفی او تعلق دارند. باید درست دریافت که این سه مفهوم - یعنی - تعیین و حصر و نفی همه دربرگیرنده یکدیگرند»^(۱). فلسفه جدلی (= دیالکتیک) هگل را بیانگر اندیشه سراسر تاریخ بشری دانسته‌اند که در این صورت، حکمت زروانی مغان ایران حسب آثار مسلم و شواهد عملگری فکری-مذهبی دیرسال، همانا با فضل تقدّم بیانگر واقعی چنین اندیشه‌ای باشد. به طور کلی، اسطوره مانوی مبتنی بر افسانه بنیادین زروانی، آشکارا حاکی از زایش دو همزاد کیهانی می‌باشد (به قول ویدنگرن) مانند همه مذاهب عرفانی شامل نمایشی است که همگون با انگاره هگلی، سه عامل پیاپی در آن هنبازند، یعنی همان مقولات «بر نهاد» (Thesis) و «برابرنهاد» (Antithesis) و «همنهاد» (Synthesis) که عبارتند از «نور» و «ظلمت»، سوم «حیات» که وضع مرکب (متمازج) آن دو است^(۲). شهرستانی در کتاب کلامی خود (قاعده دوم) در حدوث کائنات که ردّ بر معتزلیان و ثنویان و طبایعیان و فیلسوفان است، گوید که فلاسفه در موضوع صدور از واحد غالباً قائل هستند که جز «یکی» نتواند بود؛ ولی گروهی به صدور کثیر از واحد هم اعتقاد دارند، از جمله مجوسان که مذهب آنان بر آمیزش «نور» (خیر) با «ظلمت» (شر) است، روا نباشد که ظلمت از نور پدید آید. آنان نور را «مبدأ» دانند و ظلمت را «معاد»، اما این دو متنافر باشند و آمیزش آنها حسب برهان عدم اجتماع ضدین (ارسطویی) ممکن نباشد؛ لیکن آنان آمیزش آن دو را ممکن شمارند، برخی از ایشان هم قائل به قدم ظلمت بر نور باشند، که این امر از نظر ما - خواه آن دو موجود حقیقی باشند یا نباشند - علی السواست؛ البته کسانی که قائل به حدوث ظلمت‌اند، لزوماً شر را پدید آمده از خیر می‌دانند. (در قاعده سوم درباره توحید آرد) ثنویان گویند که ما خیر و شر را در میان موجودات از هم متمایز می‌بینیم، هم این‌که به گونه آمیخته بدانها برمی‌خوریم؛ چه عالم

۱. فلسفه هگل (و. ستیس)، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپ ۶ (۱۳۷۰)، ج ۱، ص ۳۹-۴۰ و ۴۳.

2. *Mani and Manichaeism*, p. 44./ *Mesopotamian Elements*, p. 14.

خیر محض همان جهان فرشتگان، عالم شرّ محض همان دنیای دیوان، و عالم آمیغ و آمیزش آن دو همانا جهان انسانی است، چنان‌که وجود بشر خود آمیزه‌ای از آن دو باشد؛ و این موضوع دلالت بر چیز «سوم» نکند، بلکه خیر و شرّ رهنمون به «واحد» باشند. آنگاه شهرستانی باز برحسب برهان ارسطویی (در قاعده هفتم) در باب معدوم و هیولی و ردّ اینها گوید، نقض شبهه عدم همان برهان متقابلان باشد، از آن‌رو که نفی و اثبات (منفی و مثبت) متناقض‌اند، چندان‌که اگر شیء معینی در حال خاصی نفی شود، دیگر اثبات آن بر همان حال ممکن نباشد. اما برهان بر وجود هیولی از جمله این‌که، در حالت دوگانگی که واحد انقسام‌پذیر، گاهی صورت وحدت و گاهی صورت کثرت پیدا می‌کند، تسلسل در وجه موجود و معدوم آن لازم می‌آید؛ و اگر فرضاً گوهر دوگانگی را از آن خلع کنیم، چیزی «واحد» می‌شود، که هر دو وجه در آن یگانگی یافته (حسب قول ارسطویی) همان ماده و صورت باشد. اما قول فلاسفه که وجود هم شامل خیر محض و هم شرّ محض است، یعنی آن دو با هم آمیخته باشند، این سخن کسانی است که تحقق خیر و شرّ را ندانند به چه معناست...؛ چه خیر مطلق را موجود و شرّ مطلق را معدوم دانند، با این چنین ترکیبی دانسته نیست که خود «وجود» چه بوده باشد. در ضمن، دوگرایان دردها و بیماری‌ها و اندوهان را به ظلمت منسوب کنند، نه هرگز به نور که ما این را ردّ کرده‌ایم، همانا که این مذهب تناسخیان باشد...»^(۱).

دوگرایی رازی چنان‌که در جزو قدمای خمسه او گذشت، باری و «نفس» همانا زنده کنشگر یاد شده‌اند، هم این‌که به تفسیر آمد مرادش از نفس - که بر هیولی آویخته - باید «اهرمن» باشد؛ چه به قول ناصر خسرو «فلاسفه هرگز مر این را نستایند (که نفس سخنگوی از فرشتگان باشد) اما دیو را مقرّند...، چنان‌که محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش، که نفس‌های بدکرداران دیو شوند، خویشتن به صورت فرشتگان مر کسان را بنمایند...»^(۲). ابن حزم ظاهری در شرح فرقه‌هایی که قائل هستند فاعل (= کنشگر / خالق) عالم بیش از یکی است، مجوسان را یاد کرده که با قول به اهرمن (ابلیس) همستار با اورمزد (باری) او را نیز خالق «شرّ» دانند^(۳). رازی خود

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع الفرد جیوم، ص ۵۴-۵۶، ۶۵-۶۷، ۹۹، ۱۵۱، ۱۶۸، ۳۹۱ و ۴۱۰.

۲. جامع الحکمتین، ص ۱۳۷ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۷، ۱۸۹ و ۲۱۳.

۳. الفصل فی الملل، ج ۱، ص ۳۵ / رسائل فلسفیه، ص ۱۸۳.

همستاری نفس را با «باری» تعالی، همانند «خار» گزنده در کنار «گل» خوشبوی در بستان دانسته، که این یکی «قادر» به منع آن یک نیست؛ و این همان پتیاره (= وبال) گردنگیر جهان است، که از او گریز و گزیری نباشد^(۱). از کتاب *دلالة الحائرین* ابن میمون قرطبی نقل کرده‌اند، که رازی در کتاب *علم الاهی* خود گفته است: «در عالم وجود شرّ بیشتر از خیر است (قیاس کنید با همان ضرورت بیشتر بودن «منفی» در عالم به نزد هگل) و اگر راحتی و لذایذ حال آدمی را با دردها و رنجهای او برسنجیم، همانا خواهیم دید که وجود انسان برای نعمت و شرّ خواسته آمده است؛ و همین رازی است که گفته است «انسان خود شرّی است عظیم»، یک چنین جهان‌شناسی که در آن پیوند روح با ماده، همچون منشأ درد و رنج و بدبینی مورد توجه وی شده، باید درست باشد که در جهان ما شرّ بر «خیر» غالب است. به طور کلی، آنچه از گفتاوردهای علم الاهی رازی برمی‌آید، مقولات ضدّین (= همستاری) و دوگرایانه از جمله: خیر و شرّ، خلاء و ملاء، و این مسئله که خداوند کدام یک از «جوهر» یا «عرض» است^(۲).

اما در باب مناسبات «ضدّین» با هم، دانسته است و قبلاً هم مکرّر شد، که رازی آن دو متقابلان را متنافر از هم نمی‌داند؛ سهل است، اصولاً به لحاظ دیالکتیک طبیعی و فلسفی خویش، قائل به ترکیب جدلی (= سنتز) بین اضداد است، که خود از این فرایند با اصطلاح «تمازج» تعبیر نموده؛ حسب قول علامه مجلسی هم (در *البحار*) دیصانیان و مانویان - که بسیار چیزها (از ایشان) به جماعت شیعه منسوب کنند - قائل به قدم «طینت» (= هیولی) - یعنی همان «ظلمت» باشند، روح را همان «نور» یا پروردگار عالم و ظلمت را هم «جسد» دانند، پس حدوث را ایشان «امتزاج» آنها گویند^(۳). ناصر خسرو باز ایراد گرفته است از رازی که این مرد دعوی کند آتش ضدّ آب است (چنان‌که آب و آتش هستند ضدّ) هم از آن هیولی و خلاء است که (ترکیب) آب از آن است... (گویم) که صانع حکیم مر جوهر آتش را از دو طبع مخالف ترکیب کرده است، نه از دو طبع ضدّ، و خلاف مر خلاف را پذیرنده باشد، و ضدّ از ضدّ گریزنده باشد... الخ^(۴). پیداست که

۱. اعلام النبوه (ابوحاتم رازی)، ص ۲۲-۲۳.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۷۳-۲۷۴. رسائل فلسفیه، ص ۱۷۹. تاریخ الفلسفه... (دی‌بور)، ص ۱۴۹. *Dict. Sci. Bio... (Pines)*, p. 325

۳. رش: گفتار «اذکائی» به عنوان مانویت در البحار، یادنامه مجلسی. تهران، ۱۳۷۹، ص ۹-۱۳.

۴. زادالمسافرین، ص ۸۷ و ۹۱.

برای ناصر خسرو هم با ذهنیت ارسطویی، ترکیب اضداد یا همان اجتماع نقیضین محال بوده؛ وی ترکیب «خلاف»‌ها را قبول داشته اما نه «ضد»‌ها را؛ چه مسلم می‌دانسته‌اند که «ضد»‌ها از هم تنافر دارند، و این یک طرز فکر عقب‌مانده قرون وسطایی است؛ ولی در تمازج جدلی (مقوله هم نهاد) اضداد نسبت به هم تجاذب دارند و بسا که ضدّ مر ضدّ را همی پذیرد. مطلب دیگر این‌که رازی «شرّ» را آن‌طور که متکلمان قائل بودند، از مقوله «عدم» نمی‌داند از آن‌رو که اگر همان «نفس» بوده باشد، در جزو قدمای خمسه - چنان‌که گذشت - موجود بالضروره می‌باشد؛ ولی اگر مراد از «شرّ» به قول افلاطون عدم‌الخیر باشد، که این تعریف هم به فرض صحت وافی به مقصود متکلمان نیست؛ شاید بتوان «عدم» ایشان را با «خلاء» رازی اینهمانی کرد، که البته دانسته است وی آن‌را «جوهر» می‌داند و با «بُعد موهوم» نمی‌خواند. باری، بیش از این درباره دوگرایی رازی در بهره‌های آتی، خصوصاً «عقل و نفس» هم باز سخن گفته خواهد شد. این نکته را هم یحیی بن عدی (شاگرد رازی) هگلی وار بیان کرده، باید افزود که در مفهوم نور و ظلمت (مثل حرکت و سکون) نور به ذات خود باشد، اما ظلمت به سلب نور (= عدم‌النور) است^(۱).

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۴۵۹.

۴. حدوث عالم

رازی که فقط «پنج دیرینه» را ثابت کرده (ماده، نفس، زمان، مکان، خدا) عالم وجود را «نویدید» می‌داند - یعنی - «حادث» که متکلمان ادیان از آن به لفظ «مخلوق» (= آفریده شده) تعبیر کنند؛ و چون مخلوق خود مسبوق یا معلول به فعل «خلق» (= آفرینش) است، پس وجود «خالق» قدیم (= دیرینه) لازم می‌آید، که از نظر رازی همان «باری» تعالی یا «خدا» ست. از این‌رو دو گروه بزرگ از اندیشمندان اسلامی فقط در این مورد - یعنی - حدوث عالم با رازی موافق و فرصت طلبانه بر سر مهر هستند: یکی متکلمان که چون اصولاً هدف ایشان از کلام همانا اثبات خالق برای عالم است (تا به موجب آن ضرورت «نبوت» را هم ثابت کنند، و با اثبات نبوت «شریعت» را هم لازم شمرند) و دوم اسماعیلیان، که آنان نیز همچون متکلمان نیاز جهان را به خالق برحسب برهان حدوث عالم اثبات کنند (زیرا ایشان نیز به همان موجبات «نبوت» و «شریعت» مذهبی از برای امر «امام» خویش نیاز دارند) و در باقی موارد این دو گروه - چنان‌که مکرر گذشت - با زکریای رازی مخالف هستند؛ چه وی همان «خالق» مطلوب ایشان را با «هیولی و دهر و خلاء» و «ابلیس» برابر نهاده، هیچ وجه امتیاز و ذره‌ای تمایز یا فضل «تقدم» از برای او قائل نگردیده، که البته از این بابت دلخورند؛ ولی برای ایشان چندان اهمیت ندارد (never mind) زیرا که هم برای متکلم بشرح موصوف یا برای اسماعیلی جماعت بشرح ایضاً، آن‌قدر که مسئله نبوت (هم به جهت مقاصد دنیایی و سیاسی) اعتبار و اهمیت دارد، موضوع خالق و حضرت ربوبیت (که یک وجود قدسی فرازمینی و لاهوتی است) زیاد مهم نبوده است. هر دو گروه کج‌تابی‌ها و کج‌اندیشی‌ها و یا به اصطلاح «دگراندیشی» یا زندقه و الحاد آشکار رازی را - که مطلقاً از لحاظ فلسفی محض به حدوث عالم معتقد بوده -، صرفاً به خاطر آن‌که می‌توان وجود خالق را از براهین وی نتیجه گرفت - به نوعی غمض عین کرده‌اند و اگرچه اسماعیلیان از بابت ردّ نبوت هرگز بر او نبخشوده‌اند.

اما دو گروه بزرگ دیگر از اندیشمندان اسلامی که معتقد به قدم عالم بوده‌اند، هم به خصوص در این اعتقاد رازی به حدوث عالم با وی سر مخالفت داشته‌اند، که البته هیچ شائبهٔ دنیایی-سیاسی علی‌الظاهر - یا کمتر - در مخالفت اصولی و اعتقادی شان با وی به نظر نمی‌رسد: یکم، فلاسفه که مراد فیلسوفان مشائی یا ارسطویی مآب است، نظر به آنکه به پیروی از ارسطو حرکت را در عالم دیرینه و پیوسته و جاودانه می‌دانستند، حسب براهین این قضیه نیز عالم وجود را «قدیم» گفته‌اند. دوم، دهریان که مراد متفکران گونه‌ای «ماتریالیسم» التقاطی مذهب، نظر به آنکه دهر یا قدیم‌الزمان را خود بستر گسترهٔ عالم وجود می‌دانستند، حسب براهین این قضیه ناچار حدوث را ممتنع می‌شمردند. فلاسفهٔ مشائی (نوافلاطونی مآب) ایران اسلامی، یک‌رشته «عقول» مابعد طبیعی و مراتب «نفوس» فلکی موهوم و از این قبیل بر مبانی نظری خویش درافزودند، که بعضاً جنبهٔ التقاطی و بعضاً هم جنبهٔ اختراعی داشت؛ و به هر حال جزو همان مقولات «من‌درآوردی» آنها بود، که خدا و خالق و «نبی» مرسل و ملائکه و دوزخ و بهشت و مانند اینها توجیحات مخصوصی پیدا کرد. اما فلاسفهٔ دهری درصدد چنین اختراعات و توجیحات کذائی برنیامدند، از لحاظ مبانی عقیدتی و یا اصول نظری شان - هر چه بود - بسیط و سالم و درست‌اندیش‌تر و استوار بر جای ماندند؛ آنان «خدا» را همان دهر می‌دانستند و اعتقادی هم به نبوت و معاد و بهشت و جهنم نداشتند، می‌توان گفت که نظریات فلسفی اصحاب هیولئی مانند محمد زکریای رازی کمابیش با آن ایشان سازگارتر و یا خلاف میان آنها اندک است. اینک که به شرح نگرهٔ رازی در این موضوع پرداخته می‌آید، قبلاً بیان دو نکته بایسته است: ۱) حدوث عالم در نظر رازی همانا حدوث دهری بوده، که ظاهراً مبتنی بر یا مشابه با نگرهٔ فیض و صدور باشد، ۲) نگرهٔ «حدوث» رازی که منبعث از اندیشه‌های کهن آریایی و مغانی (زرروانی) است، خود بیانگر فرگشت و نوشدگی (- فرشکرداری) و پویایی پیوستهٔ جهان و باشندگان در اوست؛ و در برابر «ایستا» نگری چاره‌ناپذیر فلسفهٔ یونانی، نه‌تنها با نگرش‌های فلسفی معاصرانه پهلو می‌زند، که همانا مبین تفکر خلاق و پویای ایرانی‌جماعت هم باشد.

پیشتر که در شرح «قدمای خمسه» رازی (۷، ۲) اقسام «قدم» را بر طبق نظر شهرستانی یاد کردیم، اکنون نیز دربارهٔ «حدوث» (که پیش‌بودگی عدم شیء بر وجود آن یا پس‌بودگی وجود شیء از غیر آن باشد) همان اقسام را می‌توان یاد کرد: ذاتی (ماهوی)

— درونی، طبیعی (عینی) — برونی، وجودی (علی) — بودشی و «عقلی» (ذهنی) که در واقع همان حدوث ذاتی باشد. هم‌چنین شهرستانی اسماعیلی (در قاعده اول) موافق با عقیده رازی درباره حدوث عالم و بیان استحاله نوپدیده‌ها که آغازی ندارند و استحاله وجود جسمها که از لحاظ مکان نامتناهی‌اند، گوید که عالم را پدیدگری باشد که به ذات خود واجب به وجود و غیرمحدث است...؛ برهان افلاطون الهی در حدوث عالم، حسب صورت و هیولای آن باشد^(۱). البته افلاطون در تیمائوس آفرینش جهان را به اراده آفریدگار، بر حسب قوانین طبیعت یا به موجب قوانین «سرنوشت» دانسته^(۲)؛ در ترجمه عربی نوشته‌هایش آمده است که درباره حدوث یا غیرمحدث بودن عالم از وی پرسیدند، گفت اسم عالم دلالت بر صفت و حالت کند، همین خود تفسیر عالم (Cosmos) به یونانی (= جمال و انتظام) — یعنی — «مقدّر و متقن» است؛ پس تقدیر (= سرنوشت) جز امر مقدر نباشد، اتقان هم جز امر متقن نیست. آنگاه پرسیدند که آیا فاعل آن یکتاست یا بیشتر از واحد است؟ پس گفت که فاعل در جمیع چیزها همانا یکی است — یعنی — طبیعت، پس محدث از برای آن نیز واحد است، اتصال افعال به یکدیگر هم دلیل بر آن است که فاعل یکتاست^(۳). اما ارسطو که رازی سخت‌انته‌ترین ستیزش‌ها را در دیرینگی جهان با وی نموده، چندان‌که پی‌گیرانه تا هر جا که نگرش او رخنه کرده (تا مصر و اسکندریه هم) دست از مبارزه بی‌امان با او برنداشته، به حق گفته‌اند که ارسطو تا عصر جدید چنان دشمنی در جهان همچون رازی به خود ندیده؛ در همان گفتار بازمانده از علم الهی خویش گوید که ارسطو بر این‌که حرکات عالم نامتناهی است، با همان ادله و براهین به استدلال پرداخته، که بعضاً مقدمه منطقی از برای قدم عالم می‌باشد^(۴).

قدم عالم در نزد ارسطو اولاً از بحث تقدم صورت یا وجود بالقوه، ثانیاً چنان‌که گذشت — از ابدیت حرکت ماده که ناظر به ازلیت «محرک اول» است؛ چنان‌که در مستدرکات فصل پیشین (IV، ز، ۲۰/ه) گذشت، که سه شرط از برای حرکت واحد متصل (قدیم) قائل شده^(۵)؛ هم به موجب براهین وی — که به قول رازی «مقدمه» منطقی

۱. نهاية الاقدام، طبع گیوم، ص ۶، ۱۶۷ و ۱۶۸.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۶۱۶.

۳. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۲۹۰. ۴. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۲۸.

۵. الطبیعه، ص ۵۳۴ — ۵۶۳.

برای این قضیه است - نتیجه می‌شود؛ و این موضوع به طور کلی مبین مادیگری دهریانه و کاملاً «ایستای» اوست. به هر حال در فیزیک خود (کتاب یکم، باب ۸) دربارهٔ تکوین وجود، پیدایی شیء را از «عدم» - که به نفس خود «لا وجود» است - نفی کرده؛ و در کتاب هشتم (جاودانگی حرکت) در بحث از تقدّم و تالی (قدم و حدوث) گوید که «شیء» بر سایر چیزها مقدم است، چه اگر آن شیء نباشد، دیگر اشیاء نیز وجود نخواهد داشت؛ در صورتی که آن شیء می‌تواند بدون آن دیگران وجود داشته باشد. هم‌چنین در زمان و در استکمال هستی نیز تقدّم هست، پس از معنای اول (حرکت) آغاز می‌کنیم؛ و در طرح علت‌های چهارگانه گوید «نامتناهی» به مفهوم ماده واضحاً یک علت است (که ذات آن عدم می‌باشد) و موضوع آن چیزی است که پیوسته متصل و محسوس است.^(۱) اما «متافیزیک» ارسطو از آنجا که مباحث آن در «الاهیات» شفاء ابن سینا احتوا یافته، اصولاً همان براهین اقامه شده است؛ لذا در مقاله دوم (فصل ۴) دربارهٔ پیش‌بودگی صورت بر ماده در مرتبه وجود، از جمله گوید که ماده جسمانی همانا به لحاظ وجود صورت پایدار به فعل است، هم‌چنین صورت مادی مفارق از ماده وجود نیابد...؛ و در مقاله چهارم (فصل اول) در متقدّم و متأخّر و دربارهٔ حدوث از جمله گوید که برای هر متقدم از آنجا که متقدم است چیزی باشد که از برای متأخّر نیست، و از برای متأخّر چیزی نباشد مگر آنکه همان از برای متقدم موجود است؛ مشهور در نزد همگان تقدّم در مکان و زمان است (اما) در مورد اشیاء قدم و سبق را ترتیبی گویند... این قدم ترتیبی نظر به مبدأ جوهری برای محرک اول نهاده آمد... پس «اول» متقدم در وجود باشد...؛ و چون وجود هر معلول همراه با وجود علت خود (که سرانجام به محرک اول می‌رسد) واجب است (پس) این دو همراه با زمان یا دهر باشند... فرجام این بحث همانا به موجود مطلق می‌کشد...^(۲).

رازی بر ردّ نظریهٔ قدم عالم ارسطو، حسب برهان «محرک اول» که جالینوس هم این را طعن کرده، مجدّانه سعی وافی و جهد بلیغ مبذول داشته است؛ چنان‌که در همان رسالهٔ «دربارهٔ مابعد طبیعت» گوید که ارسطو بر نامتناهی بودن حرکت‌های عالم با دلایلی

۱. طبیعیات، ترجمهٔ فارسی، ص ۷۶، ۱۲۵ و ۲۷۹ / *الطبیعه*، ترجمهٔ عربی، ص ۷۲، ۷۳، ۴۳۰، ۴۷۲، ۵۶۳ و ۸۰۶.

۲. *الشفاء*، الاهیات طبع مذکور، قاهره / ۱۳۸۰ ق، ص ۸۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷ و ۱۶۹.

استدلال کرده، که یکی از آنها حاکی از دیرینگی عالم است؛ و همانا قول او که اگر حرکت آغاز زمانی داشته باشد، پس جسم زمانی نامتناهی بدون متحرک بر جای مانده بوده، که سپس حرکت یافته است؛ و هرگاه از برای آن محرکی «قدیم» باشد که او را به حرکت درآورد، پس خود فرگشت پذیرفته یا آن جسم را - که به حرکت آورده - فرگشت یافته است؛ و هر یک که فرگشت یافته باشد (نتیجه می شود) حرکت «پیش» از آن - که حرکت باشد - وجود داشته است. نظر ما این است که جسم و حرکت جملگی «حادث» اند؛ و او این قول را اگر خداوند فاعل باشد، در *سمع الکیان خود* (کتاب ۸) باطل نموده است. هم چنین، ارسطو بر حرکت که زمان عدد آن یا حادث از آن است، استدلال کرده و این را هم در مقاله «لام» مابعد طبیعی خویش آورده، که زمان قدیم و حرکت قدیم است؛ و ما خود در نقض او و برقراری به بسندگی سخن گفته ایم.^(۱) ایلایای نصیبینی (۹۷۵-۱۰۴۹ م) اسقف مسیحی از باب دوازدهم از مقاله اول کتاب *علم الاهی رازی* درباره جوهر «باری» آرد که چون آشکار گردید که محرک اول، اول علی الاطلاق است، بنابراین او علت همه موجودات است؛ و آنکه چنین است از دو حال خارج نباشد، یا جوهر است و یا عرض که محال است عرض باشد؛ زیرا جوهر علت وجود عرض است، حال آنکه خداوند علت وجود هر چیزی است؛ و اگر جوهر نباشد، عرض، قائم به ذات خود وجود پیدا نمی کند، و این امر به عکس نیست. پس ناچار خداوند جوهر است یا چیزی اشرف از جوهر یا جوهری خاص یا کیانی و عینی است، هر چه خواهی می توانی نام نهی پس از آنکه معنای آن دانسته شد. پس گفته این دانشمند که خداوند جوهر به معنای قائم به نفس است، همان معناست که نصاری ازاده کنند و گویند خداوند جوهر است.^(۲)

اما جالینوس که داستان شکوک رازی بر مسئله حدوث و قدم در نزد او بسی مفصل است، عجلتاً مقدمه وار باید گفت که جالینوس کتابی داشته است به عنوان «فی انّ المحرک الاول لا يتحرک» که طی آن درباره حرکت و زمان و مکان و محرک اول سخن گفته است؛ آنگاه اسکندر افرویدیسی (س ۲-۳ م) بر رد آن رساله ای نوشته با عنوان «رد بر جالینوس درباره آنچه بر قول ارسطو (که هر آنچه متحرک است همانا به جنبش آید) طعن زده»، که متن یونانی این رساله بر جای نمانده اما در عهد اخیر ترجمه عربی آن را

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۸.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۶۵ و ۲۶۶.

روزنتال یافته و پینس آنرا چاپ کرده است^(۱). ابوریحان بیرونی جایی در بحث از حرکت و زمان گوید که اسکندر افرویدیسی نقل کند ارسطو در کتاب *سماع طبیعی* برهان نموده است، بدین که هر متحرکی همانا به توسط محرکی به حرکت درمی‌آید؛ و جالینوس در توجیه آن گوید که ارسطو نتوانسته آنرا بیان کند تا چه رسد که آنرا مبرهن نماید^(۲). هم درباره این مسئله بفرنج باشد که دوست دانشمند بیرونی، ابوسهل مسیحی کتاب *التوسط* بین ارسطوطاليس و جالینوس فی المحرک الاول (= میانجیگری بین ارسطو و جالینوس درباره جنبانگ نخستین) را به نام بیرونی نوشته است^(۳). اما زکریای رازی در شکوک خود بر جالینوس نخست کتاب *البرهان* وی را به نقد کشیده، پس گوید که این کتاب پس از کتابهای آسمانی جلیل‌ترین و مفیدترین کتاب نزد من است؛ و اما نخستین ایراد من بر جالینوس راجع به قدم و حدوث عالم طی مقاله چهارم کتاب مزبور می‌باشد، که گفته است عالم فاسد نمی‌شود، زیرا اگر عالم فسادپذیر بود، نه اجسامی که در آن هست، به یک حال درنگ می‌کرد، و نه ابعاد و مقادیر و حرکاتی که در میان اجسام است؛ و نیز روا می‌بود که آب دریاهایی که پیش از ما بوده نابود شده باشد، در حالی که هیچ‌یک از این چیزها نابود نشده و تغییر نیافته است؛ و منجمان اینها را هزاران سال رصد کرده‌اند، بنابراین لازم می‌آید که عالم پیر نگردد و قابل فساد نباشد» (جالینوس)

«جالینوس تناقض‌گویی عجیبی کرده است، زیرا آنچه در کتاب موسوم به «ما یعتقده جالینوس رأياً» (= نگره‌ای که جالینوس باور دارد) و در کتاب موسوم به «الصناعة الطبییه» (= فنون پزشکی) برهان نموده، با قول پیشگفته (مقاله چهارم کتاب *برهان*) مغایرت دارد که هر چه فاسد نیست، حادث نیست؛ و این دو مقدمه نتیجه می‌دهد که عالم قدیم است؛ و نیز بقای کواکب بر حال خود به زعم وی دلیل قدم عالم نیست، از آن‌رو که مقدار آنها کم نشده است؛ ولی این‌که تبدیل نیافته معلوم نیست، مگر این‌که ثابت شود که فساد کواکب به طریق کم شدن است؛ و اگر این مقدمه ثابت شد ممکن است به رصد معلوم نگردد، زیرا زیادت و نقصان هر جسم را زمانی مخصوص است. هم‌چنین جالینوس گفته است که دائرة البروج سبب ایجاد حیوان است، فلک نزد وی قدیم است، پس عالم قدیم

1. *Essays Presented...* to Richard Walzer, Oxford, 1972, p. 39.

۲. تحقیق ماللهند. ص ۲۷۱-۲۷۲ / *al-Biruni's India*, 319-320.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۶۵.

است؛ در حالی که پیشتر گفته بود که حدوث و قدم عالم دانسته نیست، در جای دیگر گوید که نمی‌دانم کدام یک از این دو رأی را قبول کنم (- توقف نموده) و من نمی‌دانم چرا این طور گفته؛ و اگر برخلاف عقیده خود می‌گویند چرا دانشمندی برخلاف عقیده خود سخن گوید.^(۱) پس از این هم رازی در موضوع «کون و فساد» از نظر جالینوس، هم در مسئله حدوث یا قدم عالم نزد وی تناقض‌یابی کرده؛ منتها بحث بسیار مفصل است که نقل همه آنها در اینجا سودی ندارد، به علاوه غالب آنها را ما پیشتر در بهرهای موضوعی به نقل آوردیم. اما دکتر محقق هم در مقدمه الشکوک و هم عیناً در گزارش خود از این اثر رازی در فیلسوف ری راجع به این مسئله به طور جامع پژوهش کرده، که اینک ما فقط به نتایج بحث و تحقیق وی اشارتی گذرا می‌کنیم. گوید که اولاً نسبت «توقف» به جالینوس در این مسئله، که نخستین بار رازی عنوان کرده (- سوء تفسیر نموده) چندان صحت ندارد و توان گفت که جالینوس در عقیده به «قدم عالم» استوار بوده است؛ ثانیاً همه متفکران و متکلمان مخالف با این نظریه (قدم عالم) خصوصاً ابوحامد غزالی (در التهافت) همانا به شکوک رازی در این موضوع (فرصت طلبانه و حربه جویانه) بر ضد فلاسفه استناد کرده‌اند؛ ثالثاً فلاسفه ارسطویی مآب هم در این خصوص رازی را مستقیماً مورد حمله قرار داده، کمتر نقض و ایراد خود را متوجه منابع استدراک او نموده‌اند.^(۲)

دیگر شکوک رازی بر ابرقلس (Proclus) است، که هم کتابی بدین عنوان داشته است؛ ناصر خسرو در قدیم و حادث بودن عالم گوید: «وقتی بود که نبود، این قول برقلس دهری است؛ و ارسطاطالیس و اتباع او گفتند که ذات باری - سبحانه - ذاتی مسخر است - یعنی - پدیدآورنده معدوم است و مر جوهر باری را - سبحانه گفتند این خاصیت است، و چون ذات او که خاصیتش این است، همیشه بود و مر او را بازدارنده نبود، و روا نباشد از فعل خویش واجب آید که عالم همیشه بود.»^(۳) ابرقلس دهری هرچند افلاطونی بوده است، اما در مسئله قدم عالم جانب ارسطو را گرفته، پس

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۳-۷، مقدمه (همو)، ص ۴۷ و ۷۰ / فیلسوف ری (همو)، ص ۳۲۴-۳۲۵.

۲. فیلسوف ری. ص ۳۲۵-۳۴۵ / الشکوک، مقدمه، ص ۴۸-۶۶.

۳. زادالمسافرین، ص ۲۵۴.

حجّت‌هایی بر آن اقامه کرده است. یحیی نحوی که از او به عنوان برقلس «القائل بالدهر» یاد کرده، یک رساله (۱۸ مقاله) بر ردّ او نوشته؛ اسحاق بن حنین^۱ که دلیل از حجّت‌های او را بر قدم عالم به عربی ترجمه کرده است. شهرستانی گوید برقلس منتسب به افلاطون بود، در مسئله قدم عالم کتابی ساخت و شبهاتی ایراد کرد که بیشتر مغالطه است؛ و من کتابی مفرد ساخته‌ام که در آن شبهات ارسطو و تقریرات ابن سینا را بیان نمودم، پس بر پایه قوانین منطقی آن شبهات را نقض کردم... (الخ). کتاب «شکوکه» رازی بر برقلس نیز بایستی در همین مسئله باشد، که توان گفت یکی از موارد وفاق اسماعیلیان با رازی است، چنان‌که شهرستانی اسماعیلی با ایراد شبهات در این مسئله کاملاً با رازی هم عقیده است. رازی در همان گفتار «درباره مابعد طبیعی» آنجا که استدلال‌های ارسطو را مبنی بر عدم تناهی حرکات عالم بیان می‌کند، در پایان استدلال دوم گوید این شبیه به همان دلیلی است که برقلس بدان تمسک نموده؛ و ما به اندازه کافی در مناقضت آن سخن گفته‌ایم. رساله «نقض کتاب فورفورئوس الی انابو المصری» هم که رازی بر ردّ علم الاهی ارسطو نوشته، از جمله درباره قدم زمانی عالم می‌باشد، که فرفورئوس صوری آن را به افلاطون نسبت داده است.^(۱)

اکنون برای تعمیق مباحث مربوط به حدوث عالم در نگرش رازی، مسئله خلق و ابداع که وی آن را منکر بوده است؛ لازم می‌نماید که نخست به وجوه آراء و طبقات موضوعی در این خصوص اجمالاً اشارت شود. به نظر ما هیچکس مانند فیلسوف همشهری زکریای رازی (فیلسوف ثانی، بلکه درست‌تر ثالث - یعنی - با توجه به این‌که فیلسوف ثانی «ری» مشکویه رازی باشد) امام فخرالدین رازی چنان در کمال اقتضار قول و انسجام فکر بدین قضایا رسیدگی نکرده، حقاً توان گفت که در طبقه‌بندی موضوعی علم و فلسفه و کلام، یا تنسیق منطقی و تنظیم مباحث و مطالب آنها استادی بی‌مانند بوده است؛ از جمله درباره حدوث عالم طی مناظره خویش با فرید غیلانی (در مسئله ۱۶) می‌فرماید که جسم بر دو وجه قدیم باشد: یکی آن‌که در ازل متحرک بوده، که این قول ارسطو و پیروان او (- ابن سینا) ست؛ دوم این‌که در ازل ساکن بوده، سپس متحرک شده است. آنگاه در خلاف با وجه اول، از محمدبن زکریای رازی گواه آرد که اعتقادی به وجود اجسام به‌گونه متحرک در ازل نداشته، بلکه معتقد بوده است که آنها در ازل

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۲۸. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۱۰۴-۱۰۶.

ساکن بوده‌اند، سپس در ازل حرکت یافته‌اند. غیلانی بر حدوث اجسام برهانی اقامه نکرده، بلکه در ردّ قول ارسطویی (وجه اول) سخن گفته است.^(۱) فخر رازی مسئله حدوث و قدم عالم را در کتابهای الاربعین (ص ۱۳) و المحصل (ص ۱۱۹) حسب روش خود منظم نموده، طینت (= هیولئ) و صنعت (= صورت) را که بیشتر رنگ فلسفی دارد، تبدیل به ذات و صفات کرده تا رنگ کلامی به آن دهد؛ پس چهار طبقه را تبدیل به پنج نموده، زیرا که حصر عقلی از ضرب دو (قدم و حدوث) در دو (= ذات و صفات) چهار می‌شود، که با افزودن عقیده «توقف» در آنها پنج می‌گردد؛ فلذا گوید که آراء ممکنه درباره عالم از پنج متجاوز نیست: ۱) اجسام به ذات و صفات محدث‌اند، ۲) به ذات و صفات قدیم‌اند، ۳) به ذات قدیم و در صفات محدث‌اند، ۴) در صفات قدیم و به ذات محدث‌اند، ۵) توقف در هر یک از این اقسام. اما نخستین قول از ارباب ملل است، که عبارتند از مسلمانان و یهود و نصاری و مجوس؛ دومین قول برخی از فیلسوفان است؛ سومین قول بیشتر از آن فیلسوفان پیش از ارسطو است (که هم قول زکریای رازی باشد) و چهارمین قول بطلان آن بدیهی است؛ اما پنجمین قول یا احتمال «توقف» را به جالینوس نسبت داده‌اند.^(۲)

ابوحاتم اسماعیلی در فصل چهارم (در این‌که جهان نوپدید است) سخن رازی را آورده، که گفت: همان پنج تا دیرینه‌اند؛ و همانا که عالم نوپدید است و این‌که عالم از دیرینه‌های پنجگانه پدید آمده است. سبب در نوپدیدی عالم این است، که نفس خواست در این جهان سرشتی نماید (نهادینه شود) و جنبش آن همین کام و آرزوست؛ اما نمی‌دانست که چه پتیاره‌ای (= وبال) بدان درمی‌پیوندد - هرگاه در آن سرشتی (نهادینه) شود؛ و در پدید آوردن جهان چه پریشانی‌ها رخ می‌دهد... تا آن‌که «باری» او را بر پدید کردن این جهان یاری کرد...؛ پس این جهان به همیاری «باری» و «نفس» [یزدان و اهریمن] پدیدگشت، اگر این نبود، بر پدید کردن آن «قادر» نشدی؛ و اگر این علت نبود، هرگز عالم حدوث نیافتی...»^(۳) در تفسیر این نگره گرانبها از رازی درباره حدوث عالم، چندین مطلب و نکته بیان خواهیم کرد: ۱) خلق عالم برخلاف نظر دهریان باشد، ۲) اما خلق برحسب «حدوث دهری» بوده، ۳) برخلاف نظر دهریان عالم را

۱. مناظرات فخرالدین رازی، طبع فتح‌الله خلیف، ص ۶۰. / رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۸۹.

۲. فیلسوف ری، ص ۳۲۷ و ۳۳۱. // المحصل، ص ۱۲۰-۲۲.

۳. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۲۰-۲۲.

«خالق» باشد، ۴) اما خالق همان «باری» و نفس قدیمان همیار همبر سرمد (= ازل / دهر / زروان / زمان مطلق) اند - که این بحث موکول به بهر آتی «زروان‌گرایی» می‌گردد، ۵) حدوث عالم یا خلقت آن اتفاقی / بختکی بوده، ۶) اما خلق انسان از روی اتفاق نبوده است، ۷) رازی اعتقادی به «صنع» و «ابداع» (= خلق از عدم) مطابق نظر متکلمان و اسماعیلیان (حسب اراده ازل یا فاعل مختار و از این قبیل) نداشته، صانع موهوم مجزای از هیولی و خلاء و زمان، و چیزی جز وجوه مثبت و منفی آفرینش را قائل نبوده، یک چنین «صانع» مزعوم را که از آن تشبیهاً تعبیر به «بنا» و «نجر» کرده‌اند، شدیداً رد و نقض و مسخره نموده است؛ اصولاً فرایند حدوث یا «خلق» و یا به اصطلاح صنع در نزد رازی به طور دیالکتیک و همانا انحلال و ترکیب یا تمازج «منفی» (= هیولی / نفس) و «مثبت» (= باری / عقل) در بوته ازل خلاء (فضا) و در بستر ابدی دهر (= زمان مطلق) به «طبع» صورت گرفته، هیچ وصله مذهبی و جنبه مابعد طبیعی بدین نگره نمی‌چسبد، یکسره گیتی‌گرایانه (ماتریالیستی) و منطبق بر اصول علم اثباتی است.

در باب مسائل مزبور پیرامون حدوث و قدم نیز مانند دیگر موضوعات طبیعی و الهی، زکریای رازی کتابها و رسالات مفرد داشته که متأسفانه هیچ‌یک بر جای نمانده؛ اما اسامی آنها حسب فهرست بیرونی و ابن ندیم یا ابن ابی اصیبه از این قرار است: ۱) فی آنه لا یمکن أن یکون العالم لم یزل علی ما نشاهده الآن (= در این که ممکن نیست که عالم ازلاً بر این صورتی که ما اکنون آنرا مشاهده می‌کنیم بوده باشد) که رد بر اعتقاد به قدم عالم - یعنی - ثابت عینی ازل بودن آن است؛ و این اعتقاد دهریان بوده است، که قائل بودند اشیاء را آغازی نیست؛ رازی در این مبحث که جهان بر همین صورتی که اکنون مشاهده می‌کنیم ازلاً بوده، با دهریان و قائلان به دیرینگی عالم مخالفت ورزیده است. ۲) فیما استدرکه من الفضل للقائلین بحدوث الاجسام علی القائلین بقدمها (= در آنچه وی درباره برتری قائلان به نوپیدی جسمها بر قائلان به دیرینگی آنها دریافته است). ۳) فی ان المناقضة بین اهل الدهر والتوحید فی سبب احداث العالم انما جاز لنقصان القسمة / السمة فی اسباب الفعل بعضه علی التماذیه و بعضه علی القائلین بقدم العالم (= در مناقضت بین دهری مذهب و اهل توحید درباره سبب نوپیدی جهان همانا رواست که از جهت کمبود بهر / سوی در سببهای فعل برخی بر حسب دیرندگی و برخی هم حسب قول به دیرینگی جهان باشد) که با توجه به مفاد این دو اثر چنین نماید رازی با کسانی که

مطلقاً - عالم را قدیم می دانسته اند - برخلاف بوده، اما در صدد برآمده است که مقالات دهریان و موحدان (- معتزلیان) را با هم سازش دهد، گویا نوعی تعدیل و توسط بین این دو نگره را جایز می دانسته، که شاید قول وی در این خصوص همان «حدوث دهری» بوده باشد. (۴) کلام جبری بینه و بین المسعودی فی حدوث العالم (= گفتگویی که میان وی با مسعودی مورخ مشهور درباره نوپیدی جهان رخ داده است) که خیلی جالب می بود اگر متن این اثر وجود می داشت، نظر به شناختی که ما از آراء و عقاید مسعودی و ایستارش در برابر رازی داریم، گمان ما چنین است که مسعودی در مبانئ و کلیات با رازی هم اندیش یا هم‌باور بوده است.

«عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را
چندین هزار بوی و مزه و صورت بر دهریان بس است گوا ما را»

(ناصرخسرو)

(۵) فی ان للعالم خالقاً حکیماً (= در این که جهان را آفریدگاری داناست)، (۶) فی ان للانسان خالقاً متقناً حکیماً، و فیه دلایل من التشریح و منافع الاعضاء، تدل فی ان خلق الانسان لا يمكن ان يقع بالاتفاق (= در این که آدمی را آفریننده‌ای استوارکار و داناست، و در این باره دلیل‌هایی از کالبدپژوهی و تنکارشناسی هست، رهنمون به این که آفرینش آدمی ممکن نیست که از روی بخت و اتفاق باشد) و اثری دیگر در «سبب آفرینش درندگان»، یا همانا (۷) الشکوک علی ابرقلس (= شکوک بر پروکلس) که یاد شد در نقض نگرش دهریانه او در باب قدم عالم است^(۱). رازی در برابر حریف اسماعیلی اش (ابوحاتم) که او نیز معتقد به حدوث عالم بوده، کلام فصلی متین در خصوص این نظر چنین بیان داشته است: «ما را بر دهریان حجّتی استوارتر از این نباشد، چه اگر چنین نبود، البته ما را هم حجّتی نبود؛ زیرا از برای حدوث عالم علتی وجود نداشت که با حجّت و برهان ثابت شود»، اما علتی که رازی یاد کرده همان به اصطلاح علت محدثه از علل فاعلی در خلقت عالم، و مراد (در اینجا) همان فاعل منفی یا «نفس» (- اهریمن) است؛ و چنان که می دانیم چون (به خلاف ارسطوئیان) مطلقاً وی قائل به علت «غائی» نیست، پس درک این نکته با توجه به آن که [فقط] خلقت حیوان و انسان را از روی «اتفاق» نمی داند، دشوار نیست که او حدوث عالم را همانا از روی اتفاق و «تصادف» می دانسته؛ فقره‌ای دیگر

۱. رش: فیلسوف ری، ص ۸۰، ۱۰۴، ۱۱۲-۱۱۴، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶ و ۱۵۰.

مؤید این نظر است آنجا که از ضرورت وجود نفس (- اهریمن) برای جنباً شدن هستی سخن می‌گوید: «جنبش کام‌خواهانه نفس از برای سرشتی شدن در جهان، بدان پتیارگی، همانا علت ایجاد (علت کون) و هم از برای به حرکت آوردن اجزای عالم باشد. یک چنین حرکتی نه طبیعی و نه قسری، بل همانا حرکت «فلتی» (= غیرارادی) - یعنی اتفاقی بوده است.»^(۱) بدین‌سان، پیدایش جهان در نظر رازی از روی بخت و تصادف رخ داده، که همانا موافق با اصول ذره‌گرایی او در حکمت طبیعی می‌باشد؛ و ما یادآور شده‌ایم (در مبحث حرکت) که ارسطو یک چنین خودانگیزش (Spontaneity) آغازی هستی یا حرکت تصادفی و «بخت» (chance) را خود «علت اتفاقی» نامیده است.^(۲)

جمع قرائن و امارات حاکی است که حدوث عالم در نزد رازی، با توجه به آن‌که قبلاً در شرح قدمای خمسۀ وی (مقولۀ زمان مطلق) نوع «قدم ذاتی» سرمدی (= تقدّم عقلی) بیان گردیده، لزوماً و به لحاظ منطقی همانا از نوع «حدوث دهری» می‌باشد، که ما به ویژه در بهر آینده (زروان‌گرایی) با تفصیل بیشتر در این باره سخن خواهیم گفت. اما اصطلاح «حدوث دهری» علی‌المشهور از حکیم بزرگ میرداماد استرآبادی (م ۱۰۴۰ ق) می‌باشد، که تقریباً تمام کتاب گرانمایه «قبسات» وی پیرامون موضوع دهر و مسائل فلسفی مربوط به آن، خصوصاً «قبس» های یکم تا پنجم که درباره چگونگی حدوث و قدم است. دانشمندان حکمت‌پیشه کمابیش درباره حدوث دهری میرداماد سخن گفته‌اند، اما اخیراً گفتار دانشمند هندی «فضل‌الرحمان» همچون رساله‌ای مفرد و مستقل در این خصوص انتشار یافته است.^(۳) گوید که این مفهوم در نزد ابن‌سینا وجود داشته، که مبتنی بر نظریۀ فیض و صدور بوده؛ و آنجا که از معنی «ابداع» در نزد حکماء سخن گوید - یعنی - وجود بخشیدن به چیزی بعد از عدم مطلق آن، می‌افزاید که اقتضای وجود هم به اعتبار تقدّم ذاتی است نه تقدّم زمانی؛ پس میرداماد آنرا بسط و توضیح داده است، بدین نظر که آن همانا تأخر انفکاک (وجودی) از تقدّم ذاتی (سرمدی) باشد. تمام کوشش میرداماد بر آن است که ثابت کند «حدوث ذاتی» ابن‌سینا، یک تمایز صرفاً لفظی

۱. اعلام النبوه (ابوحاتم رازی)، ص ۲۱، ۲۴ و ۲۵.

۲. الطبیعه، ترجمۀ اسحاق، ص ۱۱۳-۱۱۸. / طبیعیات، ترجمۀ فرشاد، ص ۹۰-۹۳.

۳. القبسات (میرداماد) طبع دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، مقدمه، ص ۱۲۱-۱۴۳ (ترجمۀ کامران فانی).

میان خدا و عقول کلی بوده، حدوث عینی و واقعی همانا در مرتبه یا وعاء دهر رخ می‌دهد. پس عالم دهر واقعی و البته حادث محض است، چون حادث «لفظی» (مثل حدوث ماهیات از خدا) نباشد؛ و از این رو هم «محض» است که در زمان مطلق بدون تکمّم و امتداد زمانی رخ می‌دهد. بر روی هم میرداماد ثابت می‌کند که ملاک و پایگاه وجود دهر است، بدین معنا که وجود پس از عدم غیرمتکّم زمانی حدوث ذاتی یافته است.

سیداحمد علوی شاگرد میرداماد هم در شرح «قبسات» استاد خود، طرح حدوث دهری را در آراء فارابی و ابن سینا و بهمنیار و لوکری تحقیق نموده، حسب نوع آن نتیجه می‌گیرد که حدوث زمانی و حدوث دهری به لحاظ معناشناسی مختلف‌اند، ولی بر حسب تحقق وجودی متلازم باشند^(۱). ما تقریباً تردیدی نداریم که مراد رازی از توسط بین دهریان (دیرینه‌گرا) و موحدان (نوپدیدگرا) چنان‌که فوقاً در ذکر اثرش (ش ۳) گذشت، بسا اقامه یک سلسله براهین در تبیین مفهوم «حدوث دهری» یا اظهار نظری در این خصوص بوده است. دکتر علی‌نقی منزوی گوید که مفهوم «حدوث دهری» را مشکویّه رازی بیان کرده، که خود زردشتی مسلمان شده بود و برخلاف اصحاب «توحید» عددی که فرقی میان «زمان» و «دهر» نمی‌نهند، یک رساله در فرق میان آن دو نگاشته (که موجود است) و می‌توان گفت که ابن سینا (در شفاء) و میرداماد (در قبسات) این اصطلاح را از مشکویّه گرفته‌اند^(۲). نظر ما این است که اولاً زکریای رازی (فیلسوف اول «ری») برای نخستین بار رساله‌ای در فرق بین «سرمد و دهر و مدت و زمان» نوشته، که در بهر آتی (زروان‌گرایی) به تفصیل در باب آن بحث خواهیم کرد؛ ثانیاً بنا بر آنچه گذشت مفهوم «حدوث دهری» را مشکویّه رازی (فیلسوف ثانی «ری») به یقین از فیلسوف اول گرفته، علاوه بر بهمنیار و ابن سینا تصوّر می‌کنم که فخرالدین رازی (فیلسوف ثالث «ری») هم آنرا برگرفته باشد؛ بدین سان این مفهوم از طریق حکمای مذکور به میرداماد و ملاصدرا رسیده است. نباید گذشت که ابوریحان بیرونی نیز همین مفهوم را در جزو قدمای خمسه، مقولات زمانیه و جز اینها یکسره از زکریای رازی برگرفته است^(۳).

۱. شرح القبسات، طبع حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۶، مقدمه (دکتر محقق)، ص ۶-۷.

۲. سخنواره (یادنامه دکتر خانلری)، تهران، ۱۳۷۶، ص ۶۶۱.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۷۹.

ناصرخسرو قبادیانی در فرق میان دهریان و اصحاب هیولئ گوید که: فرقه اول «ابداع و خلق» را منکرند و عالم را مصنوع ندانند، بلکه آن را قدیم گویند؛ و اما فرقه دوم گویند که هیولئ جوهری قدیم است، صورتش مبدع (= مصنوع / مخلوق) بوده باشد^(۱). عبارت سیدمرتضی رازی دقیق‌تر می‌نماید که «اصحاب هیولئ گویند اصل عالم قدیم است (اما) ترکیبش محدث است»^(۲). تفصیل مطلب با گفتاورد ناصرخسرو از حکیم رازی چنین است که وی برهان کرده است بر آن که هیولئ قدیم است، و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی، بدان‌چه گفته است که ابداع (= خلق از عدم) متعذر باشد... از بهر آن که هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم همی پدید نیاید، مگر به ترکیب از این امهات که اصل آن هیولئ است...؛ و نیز گفته است که اثبات صانع عالم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است... (یعنی «عالم» که ناصرخسرو شبهه افکنده که آن «هیولئ» است)...؛ و محمد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزها را به ترکیب از اجسام عالم، دلیل است بر آن که ابداع متعذر است... (زیرا که) جزوهای بود که اندر او هیچ معنی نبود، و مر او را هیچ صورتی و فعلی نبود قدیم و ازلی، از بهر آن که این مُرداری باشد بی هیچ معنی...؛ و از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولئ و مکان گفته است...، پسر زکریا مر آن قول را زشت کرده است بدان که گفت: چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر، این حال دلیل است بر آن که ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی، و چون ابداع محال است واجب آید که هیولئ قدیم باشد، و چون مر هیولئ را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است... (کلّیت عالم اندر فضای کلی بی نهایت است که به گرد عالم اندر گرفته است)...

«کلام محمد زکریا که عالم از صانع حکیم به «طبع» است یا به خواست؛ و آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی بیرون نیست: یا عالم از او به «طبع» بوده شده است و مطبوع محدث است، پس لازم آید که صانع نیز محدث باشد از بهر آن که طبع از فعل فرونیاستند؛ و آنچه بودش از باشاننده او به طبع باشاننده باشد میان باشاننده و بوده شده از او به طبع مدتی متناهی باشد، چنان‌که اندر آن مدّت متمکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شود بیاشد؛ چنان‌که میان خاستن ماهی از آبگیر

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۱.

۲. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۶.

به طبع به مدتی متناهی باشد [انفکاک وجودی] پس واجب آید که عالم از صانع خویش به مدتی متناهی سپس تر موجود شده باشد [تأخر انفکاک] و آنچه او از چیزی محدث به مدتی متناهی قدیمتر باشد او نیز محدث باشد [حدوث زمانی] پس واجب آمد که صانع عالم که عالم از او به طبع او بوده شود محدث باشد [حدوث ذاتی] و اگر عالم از صانع به خواست او بوده شده است، و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده است تا مر عالم را بیافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود تا از نافریدن عالم، پس مر عالم را چرا آفرید؟ آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست نافریدن عالم به خواست آفریدن آمده است، واجب آید که با خدای تعالی نیز قدیمی دیگر بوده است، و آن دیگر قدیم مر او را بدین فعل آورده است (علت آویختن نفس به هیولی) که آن دیگر قدیم نفس بوده است...»^(۱).

ابن حزم اندلسی گفته است که گروهی (مانند رازی) قائلند که عالم محدث است و آنرا مدبری باشد ازلی، جز این که نفس و مکان مطلق - یعنی - خلاء و زمان مطلق ازلاً با او بوده است.^(۲) هم چنین ناصر خسرو باز در ردّ «ابداع» از طرف رازی در جای دیگر (جامع / ۲۳۱) گوید آنگاه چون عنایت الاهی از این عالم برخیزد، این عالم فروریزد، و همه جزوهای لایتجزی شود همچنانک بودست، و به جای خویش بازرسد (و این قول محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که رأی سقراط این بوده است...»^(۳). چنین است اجمالاً معادشناسی رازی؛ و اما آنجا که ناصر خسرو گفته است: «از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است، و محمد زکریای رازی مر آنرا زشت کرده است، آنکه ایرانشهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود، وقتی نبود که مر او را صنع نبود... (الخ) [زاد/ ۱۹۲]. مرحوم احسان طبری استدلال حکیم ایرانشهری را در مسئله «ربط هیولی به خالق» و یا «ربط حادث به قدیم» در قبال مادیگری پی گیرانه رازی «که ابداع و خلق را محال شمرده» همانا ماتریالیسم سازشکارانه توصیف نموده است^(۴). در واقع می توان

۱. زادالمسافرین، ص ۷۵، ۷۶، ۹۲، ۹۵، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۴-۱۱۵. / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۴، ۲۲۵.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۶۸. ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۸-۲۶۱ و ۲۸۲-۲۸۴.

۳. جامع الحکمتین، ص ۲۱۳.

۴. برخی بررسی ها درباره جهان بینی های ایرانی، ص ۳۵۰.

گفت که اندیشه یا نگرهٔ ایران‌شهری ناظر به «صنع مُدام» در عالم است، اما تفکر انقلابی و نگرش جدلی (= دیالکتیک) طبیعی-فلسفی و ذهن پویای زکریای رازی همواره متوجه به حدوث مداوم (= نوپیدایی و فرشکرداری پیوستهٔ روانی) در اجزای عالم می‌باشد. ما پیشتر در بهر «۵/و» (استحاله و تطوّر) شرایط و کیفیت «حدوث» تمازجی را در نزد رازی بیان کرده‌ایم، اما اینک در باب حدوث دهری که معتقدیم رازی آنرا از حکمت روانی مغان باستانی ایران فراستانده (که در بهر آتی بدان خواهیم پرداخت) به یک فقرهٔ نادر، علاوه بر آنچه در گفتاورد از ناصرخسرو هم گذشت، در شکوک وی بر جالینوس برخوردیم، تقریباً با همان اصطلاح و تعبیر مربوط بدان که در نزد میرداماد است؛ و این خود گواه بر وجود چنین مفهوم کهن متداول بین حکمای قدیم ایران هم باشد، رازی در نقض شکوک جالینوس راجع به قدم یا حدوث عالم، که در کتابهای «نگرش‌نامه» و «تجربهٔ طبّی» او آمده، گوید که نظر وی سائق به سرمدی بودن عالم باشد، زیرا که وی آنرا از ماده‌اش جدایی (- انفکاک) ناپذیر نهاده و از «مدّت» (= دهر) هم تأخّر نیافته است؛ فرقهٔ معتقدان بدین نگره هم چنین قائل باشند^(۱). باری، ولفسن گوید که نگرش معتزله مبنی بر آنکه «جهان از عدم آفریده» (- ابداع) و این که «معدوم» به معنای راستین کلمه «چیزی ازلی و نامحدود» است، همانا خود یک نگرش دهری است، که تصدیق به وجود چیزهای بی‌پایان و ازلی و غیرمخلوق می‌باشد؛ فلذا همهٔ معتزله (به جز دو تن) که معتقد بودند «معدوم» عبارت از «چیزی» است، از اعتقاد افلاطونی به وجود مادهٔ ازلی ماقبل موجود پیروی می‌کردند. همانند محمدبن زکریای رازی، گویی معتزله هم بر آن اعتقاد بودند که مادهٔ ازلی از پیش موجود عبارت است از ذرات (اتومها) و یکی از ایشان ابوالهذیل عَلاف در ضمن اشاره به ذرات به مثابهٔ «جواهر»، گفته است که جوهر و عرض هر دو را خدا آفریده؛ اما معمر که منکر آفریده شدن عرضها توسط خداست، تنها خلق اجسام را از خدا می‌داند^(۲).

ناصرخسرو گوید (قول بیستم) اندر آنکه خدای تعالی مر این عالم را چرا پیش از آنکه آفرید، نیافرید؛ و این سؤالی است که دهریان انگیخته‌اند مر آنرا، و خواهند که ازلیت عالم بدین سؤال درست کنند بر مردمانی که [مانند اسماعیلیان و اصحاب هیولئ]]

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۶.

۲. فلسفهٔ علم کلام، ترجمهٔ احمد آرام، ص ۳۹۲-۳۹۳.

به حدث عالم مقرّند. (سپس در) جواب معتقدان قدم زمان مر متکلمان معتزلی را (گوید) و آن کسان که پنج قدیم گفتند (اصحاب هیولی) جواب معتزله را از آن بدان باز دادند که گفتند چون همی گویند که خدای بود و هیچ چیز دیگر نبود، لازم آید که به هر وقتی مر این عالم را آفریدی.^(۱) فخرالدین رازی و شارح وی (کاتبی قزوینی) اظهار کنند که دیرینه گرایان گویند که اگر عالم نوپدید بود، پس چرا خداوند تعالی آنرا در این وقت معین پدید آورد، و چرا پیش از آن و پس از آن پدید نیاورد (برهان تعطل) و اگر خالق جهان حکیم است، چرا دنیا را از آفات لبریز کرده است؟ نوپدیدگرایان گویند اگر عالم قدیم بود، باید که از کنشگر بی نیاز باشد و این امر قطعاً باطل است، چون که ما آثار حکمت را در عالم عیان می بینیم^(۲). خلاصه نتایج مباحث درباره قدم یا حدوث عالم در نزد متفکران اسلامی، حسب مطالعات و تتبعات و لفسن از این قرار است که «ابداع» یا خلق از «عدم» / Exnihilo (عدم الشیء / لا من شیء) در نگرش موحدان همان «غیر موجود» یا به اصطلاح «معدوم» است، که در نزد افلاطون همان «ماده» از پیش موجود» باشد؛ ولی تعریف ارسطو نظر به آنکه «هیچ چیز از عدم به معنای مطلق پدید نمی آید»، تنها صورت عرضی ماده را معدوم می داند، که از لحاظی شبیه به جوهر است، «هیچ» نیست بل همانا «چیزی» هست. نظر دموکریتوس ذره گرا مبنی بر وجود ملاء و خلاء باشد، که این دومی را «معدوم» و اولی را «موجود» نامیدند؛ و کلام اسلامی از این نگره بهره وافیه برده است. متکلمان (معتزلی) همان «هیولای قدیم ماقبل موجود» افلاطون را به مفهوم «معدوم» که خلقت از آن باشد گرفتند و این همان ماده صدوری ازلی افلوپین اسکندرانی (واضع قاعده «فیض و صدور») است. همین نگرش که پیشتر هم گذشت - معتزلیان آنرا برگرفتند، خود یک نگرش دهری است، که همانند نگره رازی باشد؛ و برهان حدوث عالم هم در نزد ذره گرایان به طریق اجتماع و افتراق ذرات است^(۳).

۱. زادالمسافرین، ص ۲۷۵ و ۲۷۷.

۲. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۰۷ و ۲۱۰.

۳. فلسفه علم کلام، ص ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۹۰، ۳۹۵، ۴۱۰ و ۴۱۴.

۵. زروان‌گرایی

زمان مطلق چنان‌که گذشت (بهر ۲/ب) یکی از دیرینه‌های پنجگانه رازی است، که ما تفصیل بیشتر درباره آن را به این بهر از فصل گیتی‌شناسی رازی موقوف نمودیم؛ اصولاً یکی از مقولات و مباحث فلسفی است، که هم از دیرباز بیشترین آراء جدلی و مناقضات کلامی را برانگیخته است. علت ظاهراً آن است که این مقوله «زمان» یک اشتراک معنایی با مفاهیم متقارب یا مترادف «مدّت، و دهر، و سرمد» پیدا کرده، در واقع مشترک لفظی برای معانی مختلف شده است. بسا سوء فهم‌ها در معرفت‌شناسی نظام‌واره‌های فکری و فلسفی، که بر اثر مشخص نبودن حدود و تعاریف همین اصطلاح یا مقولات زمانیه دیگر رخ داده؛ و بسا متفکران و فیلسوفان که نگره‌هاشان در این گفتمان، خواه به سبب ضعف برهان یا سوء فهم دیگران چون روشن و درست درک و هضم نگردیده، فوراً از طرف جزم‌اندیشان و بدخواهان متهم به الحاد و کفر و زندقه و شرک و خداستیزی و از این قبیل اتهامات - که متکلمان دینی همواره در آستین داشته‌اند - شده‌اند. تازه این امر از طرف متعصبان صادق اما جاهل و کج‌اندیش و بی‌درایت بوده باشد، در قرون متأخره (از زمان ملاصدرای شیرازی) فلاسفه دهری یا اصحاب هیولی یکسره بدخواهانه و مغرضانه و کین‌توزانه مورد شتم و آزار و اذیت و متهم به همان کفر و بی‌دینی و خداستیزی کذایی از طرف به اصطلاح «علماء» شده‌اند؛ در حالی که خداوند همچو وکلای مدافعی برای خودش هیچ‌گاه و در هیچ جای دنیا تعیین نکرده، که سواد و علم و معرفت کلامی و خداشناسی‌شان از حلاج و رازی و ابن‌سینا و خیّام و میرداماد و ملاصدرا بیشتر بوده باشد.

نمونه برجسته در خصوص اشتراک لفظی در این مقوله اصلاً مربوط به رازی است، که چون مسئله زمان در نزد ابوریحان بیرونی به تبع از رازی، هم بدان‌گونه محلّ شبهه و شک واقع شده است؛ ما با ایضاح مطلب در جای خود به رفع آن پرداخته‌ایم، این‌که اختیار معنای «دهر / سرمد» از برای کلمه عربی مدّت (duration / «دیرنگ» پهلوی)

توسط رازی، اما هر آینه پیش از او توسط مترجمان آثار افلاطون از یونانی یا سریانی به عربی صورت پذیرفته، که ظاهراً معادل با مفهوم کلمه یونانی «aion» (= ازل) مرادف با «kronos» (= قدیم‌الزمان) و برابر با «زروان آکران» ایرانی (اوستایی-پهلوی) بوده باشد. عدم درک این معنا در کلمه «مدت» (duration / دیرنگ) طی نوشته‌ها و فقرات کلامی-فلسفی رازی و بیرونی و جز اینان، تنی چند از فحول متبّعان را در گزارش عقاید و نظرات ایشان گیج و گمراه کرده است؛ چه واقعاً در معناشناسی جاری و متداول بین دو کلمه «مدت» و «زمان» از دیرباز یک اختلاط و التباس غربی رخ نموده است. اکنون با این توضیح دیگر ضرورت ندارد که گفته آید بیرونی مخالف زمان ازلی بوده، یا قدّم زمانی را قبول نداشته است.^(۱) هم اینجا بیفزاییم که رازی خود در آن روزگار کاملاً متوجه این قضیه شده، پس کتاب «فی الفرق بین ابتداء المدّة و بین ابتداء الحركات» (= فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات) و به ویژه کتاب «فی المدّة و هی الزمان و فی الخلاء و الملاء و هما المكان» (= درباره مدت) که همان زمان است و درباره تهیگان و پُرگان که هم این دو مکان‌اند) را نوشته که برجای نمانده، اما تا آخر این داستان بدان رجوع و حسب نقول دیگران استناد خواهیم کرد.

اینک سزاست وجوه لغوی یا ریشه‌شناسی عجالتاً سه کلمه «ازل» و «سرمّد» و «آبد» - که هر سه فارسی الاصل (فارسی میانه) یا پهلوی‌اند - پیشاپیش گفته آید، این که «ازل» (pre-eternity) علی التحقیق معرب کلمه «آسر» (asar) به معنای «بی آغاز» است؛ هم چنین کلمه «آبد» همانا معرب «آپد» (apad) به معنای «بی پایان» باشد؛ چنان که در متون پهلوی مانوی و مزدائی «آسر روشنیه» و «آسر تاریکیه» به معنای «نور ازلی» (= روشنی بی پایان) و «ظلمت ازلی» (= تاریکی بی پایان) بسیار مشهور و متداول است. کلمه «سرمّد» (= دوام زمان شب یا روز، طولانی) که در قرآن مجید به همین معناست؛ و در حدیث به معنای «پیوسته‌ای که گسسته نشود» همانا به مفهوم «پیوسته / همیشه / جاوید» (sempiternity) در عربی و فارسی تداول داشته و دارد^(۲)؛ ظاهراً مخفف از «آسرامد» (سرامد) پهلوی به معنای «بی آغاز و انجام»، در این صورت هم اگر مرکب از «اسر / سر» پهلوی با «آمد» (دخیل در عربی که اصلاً وجه اشتقاق ندارد) بوده باشد،

۱. ابوریحان بیرونی (پ. ادکائی)، ص ۱۵۰-۱۵۱.

۲. لسان‌العرب (ابن منظور)، ج ۳، ص ۷۴ و ۲۱۲ / فرهنگ فارسی (معین)، ص ۱۸۷۳.

چنان‌که باز در قرآن مجید وارد شده (- آمد) هم به معنای «نهایت، پایان عمر، اجل و منتهای آن، سرآمدن حیات»، از دیرباز مرادف با «اسر/ازل» پیشگفته، در وجوه وصفی «ازلی» (pre-eternal) و «سرمدی» (sempiternal) همانا معادل با «اکران زروان/زمانیه» (= زمان بیکران) پهلوی-فارسی بوده باشند. حکیم ایرانشهری گفته است که «زمان و دهر و مدت» نامهایی است، که معنی آن (ها) از یک جوهر است...؛ و زمان جوهری است رونده و بی‌قرار، قولی که محمد زکریا (که گوید زمان جوهری گذرنده است) بر اثر ایرانشهری رفته است...^(۱). در واقع «مدت و دهر و زمان» همان ترتیب سه ساحت (وعاء/ظرف) «سرمد و دهر و زمان» باشد، که ذیلاً به بحث و شرح فلسفی آنها پرداخته می‌آید.

فلاسفه سه امتداد (طیف) وجودی عالم را اکوان ثلاثه نیز نامیده‌اند، که همان سه ظرف یا مرتبت یا ساحت زمانی می‌باشد: (۱) سرمد، عبارت است از نسبت ثابت به ثابت که همان ازلی به ابدی باشد. (۲) دهر، عبارت است از نسبت ثابت به متغیر که ابدی به زمان باشد. (۳) زمان، عبارت است از نسبت متغیر به متغیر که حادث به حرکت باشد.^(۲) اینک طی بررسی حکمت زروانی (مغانی) ایران متبع زکریای رازی، که همین مقولات زمانیه در متن نظریات و آراء وی تحقیق و توضیح می‌شود؛ ضمناً منشأ و بنیاد کهن تئوری «نسبیت» آلبرت اینشتاین در فیزیک نظری معاصر نموده می‌آید. در این تحقیق فارغ از هرگونه شائبه ملّی آیینی و ایران‌دوستی، بدون هیچ پیشداوری و قصد بزرگنمایی یا فخرآفرینی و سبق‌یابی برای فلاسفه ایرانی، تنها صرف حقیقت‌جویی که هر محقق فلسفه و مورخ علم راست، چنین بازیافتی برای نخستین بار در خصوص حکیم رازی بیان می‌شود؛ هرچند که پیشتر دانشمند هندی سیدحسن برنی، همین بازیافت را از برای ابوریحان بیرونی اظهار داشته است. مسئله حدوث دهری در حقیقت بیش از آن‌که مربوط به حکمت الهی باشد، راجع است به فیزیک نظری «فضا-زمان» (خلاء) و نگره «بی‌نهایت» ها و مکانیک سماوی - یعنی - در واقع از مباحث حکمت طبیعی است، که رازی استاد علی‌الاطلاق و بنیانگذار پیشتاز در این علم بوده؛ اما افتخار تنسیق منطقی و «نظام» دهی فلسفی آن بی‌گمان از حکیم میرداماد است. این‌که محققان اروپایی

۱. زاد‌المسافرین، ص ۱۱۰.

۲. القیسات (میرداماد)، طبع دکتر محقق، ص ۷؛ مقدمه، ص ۱۲۲.

پیوسته رازی را با اسحاق نیوتون و رنه دکارت، حسب شباهت عجیب میان آراء ایشان مقایسه کرده‌اند، هرگز بی سببی نبوده باشد که حالا ما بخواهیم - مثلاً چنان‌که می‌گویند - در زیر دژ بین تحقیق چیزی را بسیار بزرگ نماییم؛ چه واقعاً بدون این درشت‌نمایی‌ها هم آنان به خودی خود مردان بزرگی بوده‌اند، که متأسفانه قدرشان در این مملکت مجهول مانده است.

الف). مدّت و زمان:

واژه زمان (time) در پهلوی zaman / ارمنی zhamanak، از ایرانی باستان «جمانه» (jamana) در آرامی «jeman» (شُرّیانی zamna/zabna) و عبری «zeman» که در عربی هم دخیل است.^(۱) ما ترجیح می‌دهیم که تعاریف «زمان» و اقسام آن را از قول یک فیلسوف دهری - یعنی - ابوحنّان توحیدی بیاوریم؛ می‌فرماید «زمان» که منسوب به حرکات فلک است، همان رسم فلک به حرکت خاص آن باشد. مکان نیز ردیف با زمان است، مکان در حدّ مرکز دایره باشد، زمان در مرز محیط آن است؛ مکان را حسّ درمی‌یابد (محسوس) اما زمان را نفس ادراک می‌کند (معقول). زمان گویی در فضای دهر جاری است، فرق میان زمان و دهر واضح است؛ زمان «مدتی» است که حرکت غیر ثابت آنرا شمارد، «وقت» (= گاه) پایان زمان مفروض برای عمل است.^(۲) چنان‌که گذشت رازی بین زمان مطلق که آنرا دهر یا «مدت» نامند - معادل با «ازل» (aion) یا «ابتعاد» (diastasis) افلاطونیان، با زمان مضاف که سنجیده به حرکات فلک است (حسب ارسطوئیان) فرق نهاده؛ شهرستانی در مفهوم «مدّت» گوید که عبارت است از امر موجود یا تقدیر موجود و خواه از عدم محض؛ اما اگر امری موجود و محقق باشد، پس همانا از عالم است، که پیش از عالم نباشد؛ و نیز موجود پایدار به خود یا به جز خود، مطلقاً سنجش‌پذیر نتواند بود به پیش از عالم، بیکرانگی آن نیز به شمار سنجش‌پذیر نباشد؛ و اگر «مدت» عبارت است از عدم محض، پس کرانمندی و بیکرانگی هم در عدم محض نیست.^(۳) فخرالدین رازی در شرح و بسط قدمای خمسّه زکریای رازی، هم از

۱. برهان قاطع، حواشی دکتر معین، ج ۲، ص ۱۰۲۹.

۲. المقابسات، چاپ بغداد / ۱۹۷۰ / تهران، ۱۳۶۶، ص ۹۱، ۱۰۳، ۱۲۶، ۳۶۴ و ۳۶۹.

۳. نهاية الاقدام، طبع گیوم، ص ۳۲ و ۳۳.

کتابهای وی درباره «زمان و مدت» گفتاوردها نموده، از جمله در گزارش کسانی که علم را نسبت به بودگی مدّت و زمان بدیهی اولی دانند که نیازی به حجّت و دلیل ندارد:

«گوید که اثبات کنندگان مدّت بر دو گروه‌اند: یکی آن‌که علم به وجود آنرا بدیهی و ضروری و بی‌نیاز از بیان و برهان می‌دانند، دوم آن‌که می‌کوشند آنرا با دلیل و برهان اثبات کنند؛ اما از گروه یکم محمدبن زکریای رازی است، که ده حجّت در اثبات مطلوب (جز یکی که مغایر به نظر می‌آید) در بدیهی بودن «مدّت» و زمان آورده است. باید گفت که ارسطو و فارابی و ابن‌سینا در بحث راجع به ماهیت زمان، آنرا همان مقدار حرکت فلک اعظم دانسته‌اند؛ اما ابوالبرکات بغدادی (در کتاب المعتبیر) گوید که آن «مقدار وجود» است. گروهی بزرگ هم از حکیمان پیشین زمان را جوهر ازلی ذاتاً واجب به وجود دانند، که هیچ تعلقی به فلک و حرکت (حَسَبِ ارسطو و پیروان او) ندارد. به طور کلی اگر زمان از مقارنه با حرکات عاری باشد، همانا دهر و ازل و سرمد است که نظر ارسطو و اصحاب او باطل گردد. اما این‌که ابوالبرکات زمان را «مقدار وجود» دانسته، اولاً این کلامی مبهم است و ثانیاً تعریف به «امتداد وجود» هم باطل باشد. نظر من (فخر رازی) مبنی بر اختیار مذهب امام افلاطون الهی در ترجیح بر ارسطوی منطقی است، که او زمان را گوهر پایدار به خود دانسته؛ همین نگره (زکریای رازی) است که در جزو قدمای خمسۀ «واجب به وجود» (خدا، هیولی، نفس، فضا، دهر) زمان را منسوب به فیلسوفان پیشین یاد کرده؛ مراد از «فضا» همان خلاء (مکان) است...»^(۱) خود زکریای رازی در مناظره‌اش با ابوحاتم اسماعیلی، اذعان دارد که در مسئله زمان و مکان بر مذهب افلاطون می‌باشد و آنرا درست‌ترین قولها می‌شمرد. اما رازی زمان را بر دو گونه می‌داند: مطلق و محصور، پس گوید زمان مطلق همانا مدت و «دهر» باشد که قدیم است، همان جنبای دیرنده است؛ و زمان محصور همان است که به حرکات فلک و گذران خورشید و ستارگان باشد؛ و گوید اگر اینها را تمیز دهی و حرکت دهر را تصوّر نمایی، همانا زمان مطلق را تصوّر کرده‌ای، که همان «ابد» سرمدی است؛ و اگر حرکت فلک را تصوّر نمایی، همان زمان محصور را تصوّر کرده‌ای...»^(۲).

بیشتر یاد کردیم که به گفته ناصر خسرو، حکیم رازی در مسئله زمان «بر اثر» حکیم

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۹۰، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۷۲-۲۷۹. // المحصل (فخر)، ص ۸۵، ۸۹-۹۱.

۲. اعلام النبوه. طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۵ و ۱۶.

ایران‌شهری رفته است، که زمان را جوهری «رونده و گذرنده» دانسته است؛ پس آنگاه آورده است که رازی گوید اعراض اندر هیولئ به سبب این ترکیب آمده است، از بهر آن‌که قدیم آن باشد که زمان او «نامتناهی» باشد؛ و اگر زمان هیولئ اندر بی‌ترکیبی نامتناهی بودی سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگذشتی به ترکیب نرسیدی [یعنی زمان فرایند «حدوث» عالم کرانمند باشد] و اگر زمان «بی‌ترکیبی» هیولی را آغاز بودی به انجام نرسیدی از بهر آن‌که زمان به اقرار محمد زکریا مدت است (که کشیدگی باشد...)^(۱). سپس ناصرخسرو را در معنای «مدت» که رازی گفته، یک سوء فهم واضح دست داده است، اگر نخواهیم بگوییم که عمداً سوء تفسیر نموده (که ما چنین عقیده‌ای نداریم) و بر این پایه قدمت هیولئ را به خیال خودش نقض کرده است. هم‌چنین گوید «تصوّر کردن که زمان جوهر گذرنده است، تصوّر محال و خطائی بزرگ است، و دلیل بر این‌که زمان قدیم نمی‌تواند بود...؛ و ما گوییم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر... (زمان جز حرکت جسم چیزی نیست)...» [۱۱۰ و ۱۱۲/۲۶۶ و ۲۶۸] که این همان تعریف ارسطویی از زمان است، سوء فهم ناصرخسرو و دیگران بر این پایه باشد (مر جوهر گفتند که دراز و قدیم، و ردّ کردند قول آن حکما را که گفتند «مر زمان را عدد حرکات جسم...») و افزوده است که محمد زکریا چون اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده...، گواهی از مردم عامّه جسته است...، که بیرون از این عالم گشادگی است، که گرد عالم گرفته است و همی دانیم که اگر فلک (هم) برخیزد و گردش نباشد، چیزی هست که آن همواره بر ما می‌گذرد و آن زمان است...» [۲۶۴/۱۰۸]. ناصرخسرو باز یک مشت بد و بیراه نثار کرده اما در باب گواه‌جویی از عقول بسیطه مردمان، در جای خود (روش‌شناسی) توضیح و توجیه این قضیه را آورده‌ایم؛ ولی هم از رهگذر این «سخن بس رکیک و گواهی بس نپذیرفتنی»، ما بر یک نگره بنیادی رازی آگاهی یافته‌ایم؛ و آن وجود فضای سه‌بعدی پیرامون عالم، که اگر افلاک و اجرام سماوی هم وجود نمی‌داشتند، آن فضا همچنان وجود می‌داشت، و آن همانا ساحت «دهر» یا «سرمد» است.

چنان‌که پیشتر هم در بهر مکان و زمان (۲/ب) گذشت، رازی در همان رساله «مابعد طبیعی» خود، نگره ارسطو درباره زمان (شمار حرکت سپهری) را ردّ کرده، زیرا که

۱. زاد‌المسافرین، ص ۸۰ و ۱۱۰ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۹ و ۲۶۷.

حادث نباشد چون پیش از آن بایستی چیزی «بوده» باشد - یعنی - مسئله «قبل و بعد»...؛ و گوید که زمان «متناهی» است، محال است قول آن کس هم که گوید آنرا آغازی نباشد؛ چه این سخن فقط بازی با کلمات است. هم‌چنین در نقض نظریه حرکت پیوسته ارسطو، گوید اگر چنین باشد که بایستی حرکت دائم در «زمان» ارسطو، همان حرکت وی در «زمان» ما هم باشد؛ و اگر این امر جایز است، بایستی که زمان ارسطو نیز همین زمان ما باشد (!) و این تجاهل است^(۱). ابن‌حزم ظاهری ضمن ردّ نگره خلاء رازی در کتاب علم‌الاهی او، گوید که «مدت هم چیزی نیست مگر «از آن‌گاه که خداوند سپهر را با آن چه در اوست پدید آورد»^(۲). ابوعلی مرزوقی هم در کتاب *الازمنه والامکنه* خود، ضمن نقض قدمای خمسّه رازی گوید که به زعم وی خلاء و مدت زنده و کنش‌پذیر نباشند؛ چنان‌که از فلاسفه قدیم یاد کرده است که دهر و خلاء در نهاد خردها بدون استدلال پایدارند؛ چه گویند که آن دو به منزله وعاء (ظرف) وجود به تصور عقلی آیند؛ و نیز وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخر است، پس این «وقت» ما همان وقتی نیست که گذشت یا خواهد آمد. ایشان خلاء را همان مکان و «دهر» را نیز زمان توهم نموده‌اند، هم این‌که زمان و مکان مضاف به «مطلق» اند؛ پس زمان مطلق همان «مدت» است که سنجیده یا ناسنجیده است، البته حرکت کنشگر «مدت» نباشد اما آنرا بسنجد. هم‌چنین (رازی) با بطلان فلک یا سکون آن (گوید) زمان حقیقی که همان «مدت» و دهر است باطل نگردد؛ پس سزاست که آن دو جوهر باشند نه عرض، چون که حاجت به مکان و حامل ندارند. سرشت زمان مؤکد وجود ذاتی آن و قوت پایداری در جوهر آن است، چندان‌که اساساً عدم آن روا نباشد و معدوم آن اصلاً نبودی، آغاز و انجام ندارد و همانا ثابت ازلی است. «مدت» همان خود زمان است... (الخ) و این یاوه‌ها را پسر زکریای پزشک از پیشینیان بازگفته است. اما بعضی از منطقیان یاد کنند که زمان در حقیقت معدوم به ذات است، حسب وجود شیء و یا قول و عدد موجود می‌گردد... (الخ)^(۳).

همه آنچه اینک گذشت در تعریف و توصیف سرمد بود، نیز دیدیم که زمان دهری را «مدت» و زمان تقویمی را «وقت» نامیده، چنان‌که در نزد عارفان هم چنین باشد. اما

۱. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. الفصل فی الملل، ج ۵، ص ۴۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۲۶۸.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۶-۲۰۰.

«زمان اتمی» که بایستی به ملاحظه ذره‌گرایی رازی در طبیعت‌شناسی اشارتی هم بدان نمود؛ و آن در فلسفه یونانی که شیء را مرکب از اجزاء لایتجزی دانسته‌اند، این نظر را بر مکان و حرکت و زمان هم تعمیم داده‌اند؛ چنان‌که در مورد «زمان» ابن‌میمون قرطبی گوید «آنات» را که فاصله‌های انتقال «ذره»‌های جسم (از یک اتموم به اتموم پس از آن باشد) در واقع زمان اتمومی می‌توان نامید^(۱). فخرالدین رازی هم از روی وجود حرکت در «آن» به وجود جزء لایتجزی استدلال می‌کند، چنان‌که از میان تمام موجودات فیزیکی، لحظه زمانی (آن) بهتر از هر چیزی منظوری را که متکلمان از جزء لایتجزی دارند نشان می‌دهد: آن چیزی است تقسیم‌ناپذیر و پس و پیش آن عدم است، اما زمان، به عنوان یک امر مستقل و قائم به ذات، ترکیبی است که ذهن از این آنات می‌سازد و در خارج وجود ندارد^(۲). خلاصه این‌که هرچند بحث زمان و مدت را در بندهای زیرین، تا حصول نتیجه در استواری مبانی نظری حدوث دهری و «نسبیت زمانی» محمد زکریای رازی پی می‌گیریم، اما نباید گذشت که ناصر خسرو و هم‌اندیشان وی در نتیجه سوء فهم یا جزمیگری و تقلید از تعریف زمان، ندانستن «مدت» و این‌که رازی زمان را «جوهر» دانسته، حکم کرده‌اند که لابد «مرخدای را محدث گفته باشد...؛ و همه تحیر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است، و به آخر مذهب توقف را اختیار کرده است، گفته است اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم، و خدای مرا بدان توقف عقوبت نکند، بدین سبب بوده است، که زمان را جوهری قدیم تصور کرده است و گذرنده»^(۳). باید گفت که اولاً مسئله «توقف» یک اصل روش‌شناسی در علوم تجربی-اثباتی است، که هزار سال دیگر هم ناصر خسرو از آن سر در نمی‌آورد؛ و ثانیاً به قول دکتر محقق آنجا که درست همین معامله را با جالینوس کرده‌اند و گفته‌اند در مسئله حدوث و قدم عالم «توقف» اختیار کرده، این موضوع بیشتر حاکی از «تکافؤ ادله» می‌باشد^(۴) - یعنی - برای آدم چیز فهم همان اندازه اقامه برهان کافی بوده است. هم‌چنین، حاجت به توضیح نباشد که رازی علی‌رغم ناصر خسرو، همانا جوهر زمان

۱. رش: فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۱.

۲. گفتار حسین معصومی همدانی (در معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۴۵).

۳. زادالمسافرین، ص ۱۱۳-۱۱۴. / رسائل فلسفیه، ص ۲۶۹.

۴. فیلسوف ری، ص ۳۳۳.

مطلق یا همان «مدت و دهر و سرمد» را خدای می‌دانسته، که قدیم‌بودگی اش ثابت است و «محدث» نباشد. آری، خدای زمان (سرمد و ازل و دهر) که رازی باور داشته، همانا زروان آکران (= زمان بی‌کران) ایرانی بوده است؛ چه آن تفاوتی که وی بین زمان مطلق (= اکرانک زروان) و زمان محصور (= کرانک زروان) مطرح نموده، در اصطلاحات پروکلوس (برقلس) نوافلاطونی به عنوان «زمان مفارق» (Temps Séparé) و زمان «غیرمفارق» (T. non. Sé.) یادآور جهان‌شناسی ایران قدیم، همان تفاوت میان زمان بیکران یا دهر و زمان درنگ خدای (کرانمند) است، که بیرونی گوید رازی در این خصوص پیرو حکیم ایرانشهری (سده ۳ ق) می‌باشد. نیز گفته‌اند که در مسئله زمان هم اندیشه مزدائی اصالت و تازگی دارد، که آنرا هم از اندیشه هندی و هم از تفکر سامی متمایز می‌کند. هم‌چنین، زمان و مکان جنبه متعالی (مینوی) دارند، زمان مینوی را بیکران (اکتارک) یا زمان فرمانروایی دیربای نامند. زمان (البته نه زمان مسلسل و آدواری) حتی در قلب مطلق هم می‌زید؛ در اندیشه مزدائی میان زمان و ابدیت تناقض واضحی وجود ندارد؛ زمان فیزیکی، همچون وقفه و «درنگی» در زمان متافیزیکی است، که سرانجام نیز به اصل خود باز می‌گردد^(۱). کراوس می‌افزاید که «زمان مطلق» رازی گوهر مستقل فیاض است، پیش از خلق عالم بوده و پس از فناى آن هم خواهد بود؛ و این‌که همان «دهر» (Aion) باشد، عکس آن چیزی است که در طیمائوس افلاطون، تفاوتی در این خصوص به نظر می‌رسد، بلکه بیشتر همانند زمان در مذهب نوافلاطونی است^(۲). اسکندر افرودیسی (نوافلاطونی) کتابی «در باره زمان» داشته است (ترجمه لاتینی جرارد کرمونی) که بیرونی در کتاب *الهند* (ترجمه انگلیسی، ۱/۳۲۰) از آن یاد کرده است^(۳). ما هم پیشتر و مکرر یاد کردیم که رازی چند کتاب درباره زمان و فرق مدت با آن، نیز کتابی به عنوان «گفتگو با ابوالقاسم کعبی معتزلی درباره زمان» داشته است^(۴).

ب. دهر و سرمد:

چنان‌که گذشت، ایرانشهری گفته است که «زمان و دهر و مدت» نامهایی است که

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۹۵، ۹۶، ۹۹ و ۱۷۶.

2. *First Encyclopadia of Islam*, vol. VI, p. 1136.

3. *Die Arabischen ubersetzungen aus dem Griechischen* (M. Steinschneider), p. 97.

۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۸۰ و ۸۱.

معنی آنها از یک جوهر است؛ دهر (eternal duration) زمان نیست، بل بقاء مطلق که زمان متحییز است، فراگیر بر زمان و همچون نسبت ثابت به متغیر است؛ دهر را آغاز و انجام نیست، بل جوهر سرمدی در افق عقل است (معقول) و دارنده ذات خویش است. جرجانی تعریف نموده است که دهر همان اکنون پیوسته‌ای است، که امتداد وجود الاهی و همان باطن زمان است، و ازل و ابد بدان اتحاد یابند. سرمد (sempiternity) هم زمان مطلق است، که نسبت ابدی به ابدی باشد؛ جهان برین در ظرف سرمد است، که نه آغازی و نه انجام دارد^(۱). ابوحنیفان توحیدی گوید که «دهر» اشاره به امتداد وجود ذاتی از ذاتهاست، و آن بر دو قسم است: یکی مطلق و دیگری مشروط؛ از آنرو که ذات خواه موجود باشد - که وجود مطلق حقیقی است - جز این که مقرون به آغاز و انجام باشد یا متناهی است. دهر هرگاه از آن امتداد وجود ذات مفهوم باشد، وجود ذاتی است که آغاز و انجام ندارد و همان دهر مطلق است؛ و هرگاه از آن وجود ذات کرانمندی مفهوم باشد، آن دهر مضاف و مشروط است؛ مثال مطلق همان بیکرانگی «مدت» بدون نهایت و بدایت است، دهر با حرکات فلک سنجیده نیاید...»^(۲).

افلاطون گوید که فیثاغورس گفته است که دهر متصل است، فلذا محال نیست که زمان متصل و ممتد باشد؛ چه دهر هم از برای دوام و امتدادش «دهر» است، همان مرکز زمان باشد که دهریان گویند زمان ممتد است و نهایتی ندارد^(۳). پروکلس (ابرقلس) دهری میان «سرمد» و «زمان» قائل به حد واسطی شده (- دهر) که آن را «ابدیت زمانی» نامیده است. وی همین ابدیت زمانی را دو نوع دانسته: یکی قدیم و سرمد، دیگری حادث و زمانمند؛ یکی همواره ثابت است، دیگری یکسره در سیروورت؛ یکی وجودش در یک کل «همزمان» تمرکز یافته، دیگری وجودش در امتداد و کشش زمانی گسترده است.^(۴) ناصر خسرو در «بیان عیبی که سخن رازی» در قول «زمان جوهری گذرنده است» دارد، گوید اگر چنین باشد... آن زمان که پیش از آفرینش عالم بوده است [زمان مطلق] بر عالم گذشته باشد [تقدم زمانی که مفهوم آن «دهر» است نه دیگر «زمان»] و آخر آن زمان

۱. واژه نامه فلسفی (سهیل افنان)، ص ۱۰۲، ۱۰۳ و ۱۲۵.

۲. المقایسات، ص ۳۰۱-۳۰۲.

۳. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۲۶۴، ۲۶۹-۲۷۰.

۴. القیسات، مقدمه (فضل الرحمان)، ص ۱۲۳.

اگرچه دراز بوده است [پس «مدّت» بوده] اول آفریدن این عالم باشد [حدوث دهری] و آنچه مر بعضی را از زمان او اول و آخر باشد [زمان محصور] و این رأی فساد باشد، و چون فساد این قول بدین بزرگی است، و همه حکما مقررند بر ازلیت صانع عالم - از این موضوع که بر او همی حدوث را لازم آرد - باطل باشد.^(۱) سپس خود ناصر خسرو گویی چون برای «ابداع» عالم، مفهوم دیگری را از زمان لازم می‌آید، تحت عنوان «زمان چیز از برخاستن چیز برخیزد، اما (آن) دهر (است) نه زمان است»، از جمله گوید اگر فلک که حرکت او برتر از همه حرکات است - برخیزد، زمان به جملگی برخیزد؛ اما دهر نه زمان است، بل زندگی دارنده ذات خویش است... و مر دهر را رفتن نیست البته، بلکه آن یک حال است (ثبات چیزی) که گردنده نیست.^(۲)

چنین نماید که ناصر خسرو خودش یک‌پا «دهری» بوده^(۳)، منتها به قول معروف به روی مبارک خودش نمی‌آورده، اما یکسره از رازی و اصحاب هیولئ ايراد بنی اسرائیلی می‌گرفته؛ هرچند دهری‌گری ناصر خسرو تقریباً مشائی و ارسطویی است، عجیب آن‌که با عبور از نوافلاطونی آخر کار افلاطونی مآب می‌شود. باری، تحت عنوان «دهر را آغاز و انجام نیست» گوید که چون دهر بی‌آغاز است، روا نیست که او کشیدگی باشد البته؛ و چون کشیدگی نباشد تا به هنگام نباشد و نه از هنگام باشد، پس ظاهر شد که آنچه مر او را «مدّت» و دهر و جز آن همی گویند، وجود و ثبوت جوهری است باقی به ذات خویش بی‌آغازی...؛ و در بیان این‌که ماده بر صورت تقدّم زمانی دارد، اگرچه زمان اندک بود؛ گوئیم مادّتهای مصوّرات جسمانی مقدّم است بر مصوّرات آن (به) تقدّمی زمانی، و اگر آن زمان چه اندک است...^(۴). باید گفت که در تقدّم ماده بر صورت، مراد ناصر خسرو همانا هیولای طبیعی است - یعنی - صورتهای جسمانی را متأخّر می‌داند؛ و گرنه او قبلاً صورت کلی را بر هیولای اولی مقدّم دانسته است؛ در هر حال، در این دو مورد وی برخی گرایش‌های دهری و مادی نشان می‌دهد، که معلوم نیست چرا؟ هم‌چنین، در گفتار «تحقیق مدّت و زمان» (ص ۳۶۶-۳۶۷) گونه‌ای سخن می‌گوید

۱. زادالمسافرین، ص ۱۱۶.

۲. همان، ص ۱۱۷-۱۱۸ / رسائل فلسفیه. ص ۲۷۰-۲۷۱.

۳. رش: گفتار «دهر در آثار ناصر خسرو» از عبدالامیر سلیم (در) یادنامه ناصر خسرو. مشهد، دانشگاه

فردوسی، ۱۳۵۵، ص ۲۷۳-۲۹۲. ۴. زادالمسافرین، ص ۳۶۴-۳۶۵.

که گویی «مدّت» را بُره‌های از زمان - یعنی - زمان کرانمند دانسته؛ و این همه خلاف قول پیشین اوست، پس آنگاه سخن از متضادان و ائتلاف / ترکیب ایشان و سخن از «میانجی» آنها کرده (ص ۳۷۵-) که پاک‌گیر و مهرپرست شده است. مثال ناصرخسرو هم مثل کسانی است که در دوران معاصر با حرارت تمام کتابهای ضدّ مادی و ضدّ مارکسیستی نوشتند، لیکن در فرجام کار (معلوم نیست چرا؟) خودشان کم یا بیش ماتریالیست و مارکسیست از آب درآمدند! ما چنین فهمیده‌ایم که ناصرخسرو اسماعیلی برخلاف ظاهر نقّاد خود، یک گوشه چشمی به فلسفه رازی و دلی هم با او داشته است.

از سران و بنیادگذاران مذهبی شیعی (امامی) - یعنی - از خاندان نامدار «نویختیان» ایرانی، که آنان نیز به دلایلی نامعلوم نسبت به فلسفه مادی رازی موضع کاملاً بی طرفی اتخاذ کرده‌اند، حتّی گفته و ناگفته فقراتی از وی در کتابهای خود نقل نموده‌اند (که دلیل بر موافقت ضمنی و تلویحی با اوست) موسی بن حسن نویختی کتاب «الازمنه والدهور» را به سال ۳۲۴ ق / ۹۴۵ م در همین مقوله «دهر و زمان» نوشته است.^(۱) اما فخرالدین رازی در موافقت و بل متابعت از زکریای رازی در همین مقوله، گوید که «دهر» همان زمان عدم‌ناپذیر است، که اگر معدوم فرض شود همانا خلاف آید (یعنی تقدّم عدم آن بر وجودش به تصوّر نیاید) پس چون نبودگی زمان لازم شود، همانا خودبه خود محال فلذا به ذات خویش واجب باشد. آنگاه در شرح قدمای خمسّه رازی همین برهان «واجب به ذات» دهر را بیان نموده، در خصوص «فضا» نیز گوید که آن هم واجب به ذات است، زیرا که فطرت صریح گواه بر امتناع رفع آن باشد؛ هم‌چنین با همین برهان «فضا» - یعنی - خلاء (مکان) قدیم رفع جهات متمیّز به اشارات نامعقول است. سپس در خصوص دهر می‌افزاید که از جمله اخبار نبوی هم حدیث «لا تسبوا الدهر فانّ الله هو الدهر» (= دهر را ناسزا نگویند که همانا آن خداست) حاکی از «خدا» بودگی دهر می‌باشد؛ هرچند که گروهی نمی‌پذیرند خدای عالم همان دهر و زمان باشد، اما قدیم پنجم زکریای رازی (- زمان مطلق) همین «دهر» و «فضا» ست، که مذهب منسوب به فلاسفه پیشین نیز همین باشد.^(۲) به طور کلی، چنین دانسته می‌آید که در نظر پیشینیان دهر «با» زمان است، ولی خود زمان نیست (و به قول سهروردی) دهر در افق زمان است،

۱. شیعه در حدیث دیگران، گفتار فقه و حدیث شیعه (از فؤاد سزگین، ص ۶۲).

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ۲۷۹.

محیط به زمان و خود محاط به سرمد باشد...؛ نسبت دهر به زمان (در ربط حدوث و قدم) همان نسبت قدیم به محدث است.^(۱)

شیخ مفید در جزو مسائلی که در «عُکبرا» نزد او مطرح کرده‌اند (المسائل العُکبریّه) در پاسخ به پرسش هیجدهم راجع به فرق میان زمان و دهر و در تفسیر آیت «هل آتی علی الانسان حیث من الدهر» (۱/۷۶) گوید که زمان همانا دربردارنده شیء مفروض است، که بدان مضاف شود (– زمان مضاف) و دهر همانا امتداد گاهان و درازنایی است که چیزی بدان اضافه نشود (زمان مطلق) و زمان کوتاهتر از دهر است، دهر درازتر از زمان است؛ و اما «حین» در آیت مزبور حدود «شش ماه» و یا «مقداری از زمان» است، که این معنا در شرع حکم خاص دارد. اما درباره قدم، مراد تقدّم زمانی است، که با ابتدای خلقت و حدوث عالم منافات ندارد^(۲). در تحلیل مفهوم کلمه قرآنی «دهر» یا همان حدیث مشهور «لا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ»^(۳)، دانشمند صاحب‌نظر ژوزف فان اس گوید هیچ بعید نیست، که مفهوم جاهلی عربها از «دهر» (یعنی «سرنوشت») در چهره «زمان»، خود بازتابش زروان ایرانی بوده باشد، که مفهوم مرکزی دین زروانی و طی چندین سده رقیب جدی ثنوی‌گری زردشتی بوده است^(۴). ما خود ضمن موافقت کامل با این نظر، چیزی که برایمان همواره مایه شگفتی بوده، این‌که متفکران زروانی و مانوی مسلک ایران‌زمین، از چه رو این همه به قرآن مجید علاقه‌مندی نشان داده و عنایت بلیغ ورزیده‌اند؛ و این امر به نظر ما دستکم دو سبب داشته است: یکی آن‌که دهر (= زروان) همانا «خدا» و همان «نور» مطلق است (الله نور السموات والارض) و دیگر مسئله ضدین «نور و ظلمت» در قرآن مجید می‌باشد، که البته مسائل و مطالب قابل توجه دیگری هم جز اینها وجود دارد. گیتی‌گرایان (= هیولائیان) و زروائیان (= دهریان) و مانویان را در عهد ساسانی، موبدان دستگاهی و سنگ‌اندیش زردشتی تحت عنوان کلی و مجرمانه «زندیک» یاد می‌کردند که در اصل به معنای تأویل‌گری / تفسیرگویی (Hermeneutics) بوده؛ گویند

۱. القیسات، مقدمه، ص ۱۲۲.

۲. مصنفات الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق، ج ۶، ص ۶۶-۶۷.

۳. الصحیح (مسلم)، ج ۲، ص ۲۵۹ / نشر الدرّ (آبی)، ج ۱، ۱۹۵ / الجامع الصغیر (سیوطی)، ج ۲، ص ۶۳۴.

۴. بیست گفتار (دکتر محقق)، مقدمه، ص ۲۰ (نقل از «زروان» زینر).

که موبد کرتیر مشهور جمله دیویسنا و کفر و الحاد و «نیست یزدان‌گویی» (Atheism) و مانیگری را همان «زندقه» اصولی دانسته است. رساله پهلوی «شکندگمانیک ویزار» زردشتی (در دوران اسلامی) که ضد مانوی است، دهریان دوره اسلامی را همان زروانیان پیش از اسلام دانسته، که کیش آنان همانا مادگیری (= ماتریالیسم) است.^(۱) ابن‌واضح یعقوبی در بیان طایفه «دهریه» آرد که گویند: دینی و پروردگاری و فرستاده‌ای و کتابی و معادی و پاداش نیک یا بدی و آغاز و انجامی برای چیزی و حدوث و فنایی در کار نیست. گویند «حدوث» هر چیزی را که حادث گفته شود «ترکیب بعد از افتراق» و فنای آن «افتراق پس از ترکیب» است، حقیقت این دو امر بیش از آن نیست که غایبی حاضر شود یا حاضری غایب گردد؛ اینان را برای آن دهریه گفته‌اند که به اعتقاد آنها آدمی پیوسته بوده و خواهد بود، و روزگاری بی‌آغاز و انجام همیشه برقرار است. دهریه بر انکار حدوث و فنای اشیاء چنین استدلال کرده‌اند، که هر چیزی را در بود و نبودش دو حال است که سومی ندارند؛ حال آن‌که شیء در آن هست و آنچه در حال هستی است، چگونه می‌شود حادث گردد؛ و حال آن‌که شیء در آن معدوم است، چگونه چیزی در حال نیستی ممکن است هست گردد؛ و حدوث چیزی در حال نیستی از حدوث آن در حال هستی هم به نظر عقل دورتر است، همین‌طور در فنای چیزی که جز دو حال شناخته نیست...، این طایفه نزدیک به سوفسطائیه می‌باشند.^(۲) ناصرخسرو اسماعیلی اگرچه نمی‌توان گفت تحت تأثیر تعلیمات زروانی بود، ولی همانندی آشکاری میان مصطلحات وی با آن تعالیم مشهود است. او در اشعار دیوان خود «دهر» را در معنای دیگری بکار برده، که گمان بر دوگانگی در نظر وی می‌رود.^(۳)

ناصرخسرو ظاهراً فقط دهریه را به سبب آن‌که «صنع» الهی و «ابداع» خالق را منکر بودند، رد و نقض کرده یا چنان‌که تحت عنوان «وجه بطلان مذهب دهری که فلک را صانع عالم داند» دو سطر نوشته؛ نیز «گفتار دهری که افلاک صانع موالید است و رد آن» که مرعاسی را قدیم گویند (همی. گریند) که صانع موالید از نبات و حیوان و مردم (همانا) نجوم و افلاک است (ما) اندر رد این قول به حق سخن گوئیم که این قول ایشان إقرار است

۱. *Zurvan* (Zaehner), p. 23.

۲. تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آینی، تهران، چاپ ۳، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۸۲ و ۱۸۴.

۳. یادنامه ناصرخسرو، گفتار عبدالامیر سلیم، ص ۲۷۴ و ۲۷۷.

به اثبات صانع و خلاف اندر مصنوع است... (الخ).^(۱) لیکن اصحاب هیولئی (= ماتریالیست‌ها) چنان‌که در بهر «حدوث عالم» گذشت، اگرچه منکر ابداع بودند یا این اصطلاح را به کار نمی‌بردند، اصولاً خلق و حدوث را رد نمی‌کردند و چنان‌که هم به نقل آمد، حکیم رازی در برابر حریف اسماعیلی اش (ابوحاتم) سینه سپر کرده است که ما را بر دهریان حجتی استوارتر از این نباشد، چه اگر چنین نبود، البته ما را هم حجتی نبود؛ زیرا از برای حدوث عالم علتی وجود نداشت که با حجت و برهان ثابت شود.^(۲) ناصرخسرو هم میان دهریان و اصحاب هیولئی فرق قائل شده (چنان‌که گذشت) این‌که فرقه اول، ابداع و خلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است، ولی فرقه دوم گویند که هیولئی قدیم است و صورتش مبدع؛ پس ایرانشهری و رازی را - که گفته‌اند هیولئی جوهری قدیم است - از اصحاب هیولئی به شمار آورده است.^(۳) به طور کلی، هم چنان‌که عبدالهادی ابورژنده گوید «دهریان» قائل‌اند زمان نابودگری بی‌پایان است، همان‌طور که مفهوم «فناگری» و «نابودسازی» در کلمات زمان و دهر تضمّن دارد، همین معنا نیز در قرآن مجید (۲۴/۴۵) آمده است؛ و در هر حال دهر همان زمان مطلق است، که باقی می‌ماند و اگرچه حوادث فانی می‌شوند، قول به دهر عقیده به نیروی نابودگر است که جنبه قدسی یا الهی ندارد. قول به دهر رفته‌رفته در نظر مسلمانان، برابر با انکار الوهیت و حیات اخروی و قول به مادیگری، همبر با انکار خالق و قول به قدم عالم شد. طایفه طبیعی دهری را به همین جهات اهل تعطیل گفته‌اند، که به معاد و معقول و فراسوی محسوس اعتقادی ندارند؛ قدیم‌ترین ذکر از دهریان در کتاب *الحيوان* جاحظ (۵/۷) است، که گوید اینها منکر خالق و نبوت‌ها و بعث و ثواب و عقاب‌اند، بل همه چیز را مربوط به فعلهای فلکی و چرخه سپهر دانند.^(۴)

ج. حدوث دهری:

ابوریحان بیرونی فصل ۳۲ کتاب *الهند* خود را، در بیان مدّت و زمان و خلق عالم و فنای آن، با ذکر قدمای خمسه رازی آغاز نموده (که پنجمین آنها «زمان مطلق» است) و گوید که وی مذهب خود را بر این چیزها بنا کرده که اساس فلسفه اوست. آنگاه همو بین

۱. زادالمسافرین، ص ۵۷ و ۱۴۶.

۲. اعلام النبوه، ص ۲۱.

۳. فیلسوف ری، ص ۷۹.

۴. تاریخ الفلسفه فی الاسلام (دی‌بور)، ص ۱۵۳.

زمان و مدت فرق نهاده، بدین که «شمار» بر زمان واقع شود، نه بر مدت؛ زیرا شمار به چیزی که کرانمند (= متناهی) است در پیوندند (در حالی که «مدت» بیکران است). چنان‌که فلاسفه زمان را همچون مدتی نهاده‌اند که آغاز و انجام دارد، ولی دهر همانا مدتی است که نه آغاز دارد و نه انجام (- ازل). رازی یاد کند که این پنج (دیرینه) در عالم وجود مسلماً موجود ضروری‌اند. چه محسوس در آن همانا «هیولی» است، که حسب ترکیب «صورت» می‌پذیرد؛ و ناچار در «مکان» تمکن می‌یابد (- وجود مکانی‌اش تصدیق می‌گردد). اختلاف احوال جاری بر عالم همانا وجود «زمان» را الزام می‌کند، زیرا که پاره‌ای از آن (احوال) «پیشین» و پاره‌ای «پسین» باشد. هم با زمان است که دیرینگی (= قدم) و نوپیدی (= حدث / حدوث) و «دیرینه‌تر و نوپدیدتر» شناخته می‌آید؛ و همانا‌گیری از آن نباشد... (اینک) از زمره اصحاب نظر کسانی هستند که مفهوم «دهر» و «زمان» را یکی می‌دانند، و کرانمندی را تنها بر حرکت شمارا (- زمان سنجیده) حمل کنند. هم از ایشان کسانی قائل‌اند که «سرمد» از برای حرکت دایره‌سان باشد، پس متحرک ناچار بدان باز بسته است، و هم بدان حائز شرف بقای پیوسته گردیده است. آنگاه از وضع متحرک به سوی محرک آن، و از متحرک محرک به محرک اول - که خود جنبشی ندارد - فرایا زد. این بحث بسیار دقیق و بغرنج است، و اگر چنین نبود که اصحاب اختلاف در آن تا بدین حد از هم بدور نمی‌شدند، چندان‌که بعضی از ایشان گویند که اصلاً «زمان» نباشد؛ و بعضی هم گویند که زمان گوهر پایدار بخود باشد...^(۱) ابوحنیفان توحیدی گوید که چیزهای حادث بر دو گونه‌اند: یکی آن‌که «با» دهر جاری است، که وجودش وابسته به ذات نخستین است؛ و آن ملازم با تناهی و قبل و بعد به لحاظ زمانی نباشد، بلکه از جهت معنوی است که وابسته به تصوّر و اضافه به وجود ذات نخستین است. دوم، حادث «در» زمان است که محصور بین قبل و بعد می‌باشد^(۲). شهرستانی هم در شبهات دهریان گوید اگر عالم پس از این‌که نبوده حادث است، همانا از وجود باری تعالی «تأخر» وجودی یافته، که این امر متأخر از «مدت» یا غیرمتأخر از آن نباشد؛ و باید گفت که تقدّم و تأخر و معیّت زمانی تنها در حقّ باری تعالی ممتنع است.^(۳)

۱. تحقیق ماللهند، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۲. المقابسات، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۰۲.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۴. نهاية الاقدام، ص ۳۰ و ۳۱.

حکیم میرداماد (م ۱۰۴۱ ق) در قیس اول (در بیان حدوث و اقسام وجود) گوید که وعاء (ظرف) وجود سه تاست، که «کُون» های سه گانه هم گویند و معقول‌اند: ۱) وجود «در» زمان که آغاز و انجام دارد، و از آن اشیاء فرگشت پذیر است؛ ۲) وجود «با» زمان که همان دهر است، فراگیر بر زمان باشد و سپهر هم با زمان است، نسبت آن «ثابت» به «متغیر» باشد؛ و این با تصور هم ادراک پذیر نیست، چون مسائل قبل و بعد وارد در تصور می شود، اما حدوث بر حسب تقدّم «عدم» صریح، همانا حدوث دهری است؛ ۳) وجودی که نسبت آن «ثابت» با «ثابت» است، همان سرمد است که فراگیر بر دهر می باشد^(۱). هم چنین میرداماد (همانجا) سه گونه قدم را بیان کرده که مفاد قول وی از این قرار است: ۱) قدم ذاتی که وجود مطلق مسبوق به هیچ عدم نیست، همان سرمد است؛ ۲) قدم دهری که وجود ازلی (بالفعل) مسبوق به عدم صریح نباشد؛ ۳) قدم زمانی که وجود سیّال (متغیر) مسبوق به «عدم» متقدّر باشد. سپس افزوده است که عالم دهر برد و مرتبه باشد: دهر اعلی و دهر اسفل، که عدم واقعی آنها در عالم سرمد است.

چند تفسیر بر این نگره دهری میرداماد وجود دارد، که ما اینک از گفتار دانشمند ایران‌شناس ژاپنی «توشی هیکو ایزوتسو» بهری در این خصوص نقل می‌کنیم که سه ساحت زمانی در شاکله وجودی عالم هستی عبارتست از: ۱) سرمد یا «نا-زمان» (بیزمانی) ساحت وجودی صرف و مطلق که به تعبیر دینی همانا خداست، حوزه وجودی مختصّ به وجود مطلق است. ۲) دهر یا «فرا-زمان» (فرازمانی) ساحت مابعد طبیعی همه موجودات غیرمادی (مجرد) که قلمرو عقول لایتغیر ابدی (مانند: مُثُل افلاطونی، اعیان ثابت، ارباب انواع) همان دهر یا «زمان» فرازمانی، نوعی قدم که واسط بین ساحت بی‌زمانی مطلق و ساحت زمان است، که فی‌نفسه امتداد ندارد و تجزّی پذیر نباشد. ۳) زمان یا ساحت طبیعی همه موجودات زمانی که سیلان متغیّرات در آن باشد، قلمرو آن عالم مشهود است...؛ حدوث دهری یا فرازمانی عالم طبیعت همانا مسبوق به «عدم ذاتی» است، که همان «عدم صریح» یا تصور از قدم عقلی باشد. در ضمن، مفاد اصلی فلسفی میرداماد را در اصالت «ماهیت» دانسته، که در نقطه مقابل نظر شاگردش ملاصدرا مبنی بر اصالت «وجود» می‌باشد.^(۲) همین جا بیفزایم این که ساحت دهر از نظر

۱. القیسات. طبع دکتر محقق. ص ۷.

۲. همان، مقدمه، ص ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۱۵ (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی).

وجودشناسی «ایستا» ست، همان مرتبه «سکون» رازی است (نک: پایین) که چون حرکت را در ساحت «زمان» می‌داند (برخلاف ارسطو) لذا آن را «حادث» می‌شمرد. مفسر دیگر «حدوث دهری» میرداماد، شیخ فضل‌الرحمان از جمله گفته است، که میرداماد هرچند به ساحت زمان مطلق تعلق خاطر خاص نشان داده، در اثبات فراذاتی بی‌زمان عالم در وعاء دهر، بسی نکات عقل‌پذیر آورده است؛ ولی گویی مجال آنرا نیافته تا ماهیت دهر را ژرف‌تر بکاود، پیامدهای آنرا در مسائلی همچون علیت، حرکت، اراده، ابدیت و جز آن باز نماید.^(۱) اینک ما مضمون حدوث دهری را در نزد رازی، مستخرج از آراء وی که در گفتاوردهای پیشین نموده شد، عیناً بدون توجه به مفاد براهین متأخره (چنان‌که میرداماد اقامه کرده) و دیگر پیش‌آگاهی‌ها حسب ترتیب منطقی ارائه می‌کنیم:

وجود فضای کلی بی‌نهایت (سه‌بعدی) پیرامون عالم، همان ساحت (وعاء) دهر یا سرمد است. بنیان عالم با پنج قدیم در ازل (= ساحت دهر) ساکن بوده، سپس هم در ازل (به حرکت ذاتی) حرکت یافته؛ اجسام به ذات قدیم‌اند، که در صفات یا «ترکیب» محدث باشند. زمان که از مقارنه با حرکات عاری است، همان دهر و ازل و سرمد باشد که از یک جوهرند؛ سرمد همانا زمان مابعد طبیعی (متافیزیکی) است، همان زمان مطلق (= زروان بی‌کران) که چون قدیم است لابد نامتناهی است، قدم آن هم ذاتی سرمدی (به تقدیر و تقدّم عقلی) باشد. دهر جوهر سرمدی در افق عقل است، که امتداد وجود ذات سرمد است، وجودش در یک کلّ همزمان قرار گرفته است. اما زمان محصور (= زروان کرانمند) همانا زمان طبیعی (فیزیکی) چونان «درنگی» (تأخر) در زمان مطلق (متافیزیکی) و یا در فضای «دهر» جاری (= رونده و گذرنده) است، وجودش در امتداد و کشش زمانی (دهر) گسترده باشد، همان زمان فرایند حدوث عالم متناهی است؛ و نسبت آن میان «درنگش/ دیرنگی» کرانمندی (= تأخر) در دل بیکرانگی (دهری) همچون نسبت متغیر به متغیر - یعنی - حادث به حرکت باشد. فضا همان خلاء - یعنی - مکان مطلق همبر با زمان مطلق (دهر) و همانا دهر و خلاء همچون «وعاء»

۱. همان، مقدمه، ص ۱۴۲ (ترجمه کامران فانی).

(ظرف) وجود به تصوّر عقلی آیند. امر عالم (- حدوث) با گذر «جوهر» زمان به گونه اندک‌اندک (غیرمتکّم) [تپشی؟] بر دامنه زمان مطلق (- سرمد) سپری شده، که همان را حرکت دهری نامیده است؛ و حرکت گذاری حدوث عالم به «طبع» با مدّت متناهی (- انفکاک وجودی) بر حسب تأخّر انفکاک از قدیم ذاتی است (- حدوث زمانی) که در این صورت «حدوث ذاتی» از روی طبع بوده، نه خواست (- اراده ازلی) و خلقت عالم با همیاری ضدّین قدیمین - یعنی - «باری» (یزدان) و «نفس» (اهریمن) صورت گرفته است. به بیان دیگر «حدوث» با تأخّر انفکاک (وجودی) از تقدّم ذاتی (سرمد) واقع شده، چه آن‌که «دهر» در مفهوم تقدّم زمانی بر عالم گذشته (= «مدّت» نموده / کشیدگی کرده) که آغاز آفرینش جهان باشد - یعنی - در واقع «حدوث دهری» رخ داده است. او بر جالینوس ایراد گرفته که چرا عالم را از ماده قدیمش (- هیولی) با تأخّر (- درنگش) انفکاک از دهر (- مدّت) حادث ندانسته است؛ چه وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخّر است، هیولی اولی (ماقبل موجود) در خلقت عالم به نظر نوافلاطونیان (حسب قاعده «فیض و صدور») همان «ماده صدوری» است، برهان حدوث عالم در نزد ذره‌گرایان - و از جمله رازی - به طریق اجتماع و افتراق ذرات می‌باشد. خلاصه آن‌که خلقت عالم از روی «اتفاق» بوده، هیچ اراده ازلی به آن تعلق نداشته است؛ اما خلق با همیاری همستاران (ضدّین) همبر با دهر و سرمد بوده - یعنی - حدوث (با اجتماع و افتراق ذرات) به طریق ترکیب و انحلال، یا «تمازج» میان همان «دوئین» گیتی - یعنی - وجهین کیهانی «مثبت» (باری / عقل) و «منفی» (هیولی / نفس) در بوتّه ازلی «خلاء» (فضا) و در بستر ابدی «دهر» (زمان مطلق) به طبع صورت گرفته است. حدوث در نظر رازی «مداوم» است، معاد نیز همان انحلال یا افتراق پیوسته اجزاء لایتجزی است.

* *

ممکن است اشکال کنند که اگر «فضای» رازی نامتناهی است، پس چگونه «سه‌بعدی» است - یعنی - محدود به نهایی است؛ باید گفت که چنین اشکالی از موضع منطقی و تفکر ارسطویی وار است، در مورد رازی مکرر کرده‌ایم که «نقیضین» پیوسته در

حال «تمازج» دیالکتیکی اند، از جمله «متناهی» و «نامتناهی» که بعداً در مسئله نسبیت بدان خواهیم پرداخت، در فضای کلی عالم نیز - چنان‌که در دیگر مقولات گیتی‌شناخت (درنگ و جهش...) به‌گونه «هم نهاد» آمده‌اند. اکنون یک بهر از مناظره ابوحاتم اسماعیلی با زکریای رازی را در این خصوص به نقل می‌آریم، با توجه به این‌که عبارت اصطلاحی «طف طف طف» رازی، معنای محصلی جز «اندک اندک / رفته‌رفته» (- تدریجی) ندارد، مگر آن‌که فرض کنیم اسم صوت «طف طف» معرب از «تپ‌تپ» فارسی (- تپش / طپش) باشد، که در این صورت حدوث عالم در نزد رازی به‌گونه «تپشی» رخ داده است؛ و با نقل بهر دیگر آن ذیلاً در مسئله نسبیت توضیح بیشتری می‌دهیم. ابوحاتم گوید این حرکت ده‌ری که تو می‌گویی، ما چنین درمی‌یابیم که آن زمان مطلق باشد؛ و رازی توضیح می‌دهد که امر عالم با گذر زمان «اندک اندک اندک» (= طف طف طف: کم‌کم و کم‌پیمان / کناره و دامنه) [تدریجاً] سپری می‌شود؛ و همان چیزی است که انقضا و فنا نمی‌یابد، چنین است حرکت ده‌ری اگر زمان مطلق را تصور نمایم. ابوحاتم گوید همانا سپری شدن امر عالم با گذر زمان است که همان با حرکت‌های سپهری باشد، عالم (هم) و سپهر (هم) که محدث‌اند (چنان‌که) تو بدان اقرار داری، زمان (هم) که از سبب‌های عالم است همراه با آن محدث است، گذر زمان و سپری شدن آن با سپری شدن امر عالم است، چنان‌که حدوث این همراه با حدوث آن باشد؛ و ما حقیقت زمان را - چنان‌که گفتم - جز به حرکت‌های سپهری و شمار سالان و ماهان ندانیم، پس هرگاه این تصور رفع شود، زمان (خود) رفع شود، پس زمان چنان‌که یاد کردیم نباشد؛ و اما اگر مسئله قدم را با زمان هم‌بهر نهد... (سرانجام) قول به قدم عالم بازگردد، که با قول به حدوث زمانی آن (برخلاف آید) مگر آن‌که یک ثبوت (= انبیت) دیگری جز آن (مفهوم) برای زمان بیایی، که بشود آن را تصور کرد...^(۱)

پیشتر هم گذشت که میرداماد مفهوم «حدوث ده‌ری» را نزد ابن‌سینا تحقیق کرده، که مبتنی بر نظریه «صدور و فیض» بوده، حدوث پس از عدم غیرمتکمم زمانی به طور ذاتی رخ داده است. هم‌چنین گذشت که این نگره در آراء فارابی و بهمنیار و لوکری، در موضوع حدوث زمانی ملازم با تحقق وجودی مطرح بوده است. دکتر منزوی گوید که جهان از نظر توحید عددی (توراتی) حدوث زمانی است، اما از نظر توحید اشراقی

(عرفان) - که خدا را فیاض مطلق ازلی می‌داند - جهان حادث دهری و قدیم زمانی است. اینان در برابر «زمان» که امتداد وجود فیزیکی است، امتداد دهری را به مثابه وجود متافیزیکی قائل شدند، که برحسب آن عالم نه در زمان بلکه طی دهر حادث است. مشکویه رازی رساله‌ای در فرق میان «زمان و دهر» نوشت، که ابن سینا و سپس میرداماد این موضوع را از او گرفتند.^(۱) ما هم اشاره کردیم که مشکویه رازی و دیگران این نگره را از زکریای رازی گرفته‌اند، چه با طرح تفصیلی قضیه مبتنی بر تحقیقی که پیشتر گذشت، دیگر برای هر آدم فلسفه‌خوانده با انصافی تردیدی باقی نمی‌گذارد، که هیچ فیلسوف یا متفکری قدیم‌تر از رازی در پیشگزاری نگره حادث دهری - که خود وی از آن به حرکت دهری تعبیر کرده - شناخته شده نباشد و یا وجود ندارد. این‌که میرداماد گوید ابن سینا بر آن برهان آورده، ما به پاسخ وی همان قول جالینوس را در مورد ارسطو (راجع به محرک اول) می‌آوریم که «او حتی نتوانسته آن را بیان کند، تا چه رسد که برای آن برهان نماید». اینان که از ابوعلی متطبب بخارایی یک فیلسوف علی‌الاطلاق مشرق ساخته‌اند، هنوز در نیافته‌اند که او هرگز ذهن خلاق و قادی یک مبتکر یا اندیشه‌نقاد و پویا و نوآوری به مانند رازی و بیرونی نداشته است؛ ابوعلی جز یک «فاضل» مقلد مرعوب ارسطو و محرر بازنویس کتابهای او پیش نبوده، کسی که «ما بعد الطبیعه» همان آریاب فکری‌اش را چهل بار بخواند و نفهمد، مسئله بسیار ژرف و پیچیده حادث دهری را خواهد فهمید و بیان تواند کرد؟ باری، این سخن را ما می‌گذاریم تا وقت دگر و در جای خود که با تأسی از فیلسوفان ری و خوارزم به «بُت‌شکنی» خواهیم پرداخت.

به علاوه، ملاحظه شد که پیش از ابن سینا فیلسوف دهری نامدار ابوحنیفان توحیدی، هم در عباراتی بس موجز اما بلیغ مسئله حادث دهری و معیت زمانی را مطرح کرده؛ پس از او هم شهرستانی از آن همچون یک مسئله متناول بین متکلمان و متفکران یاد نموده، که اگر تتبع شود قطعاً در آثار دیگر به ویژه در نزد فخرالدین رازی - که در بسیاری از مسائل فلسفی از زکریای رازی متابعت نموده - ملاحظه خواهد شد که من خود اثر آنرا دیده‌ام؛ و نیز اشارت ابوریحان بیرونی بدین نگره است که هم یاد کرده‌ام. باری، حادث دهری را به اعتباری با مفهوم رویداد ازلی برابر گرفته‌اند، که همان انفکاک وجودی از ذات سرمدی است. در مورد «عدم صریح» میرداماد هم نظر به آن‌که حادث

۱. سخنواره (یادنامه دکتر خانلری)، ص ۶۶۱.

شیء باید زماناً مسبوق به عدم باشد، از این‌رو عدمیت (غیرمستقیم) علت و مبدأ به وجود آمدن شیء (کائن) است.^(۱) به نظر ما این همان تعبیر «لفظی» از قضیه مانحن فیه باشد، که گویا از باب مماشات با متکلمان بیان شده، کسانی که در لفاظی و لغت‌بازی استاد بوده‌اند. در ضمن، اصطلاح دقیق و روشنگر برای «علت صدور» به تعبیر نوافلاطونی‌اش، که همان علت اولی قیاض در نظریه صدور است، به عقیده ما «علت ایجابی» صحیح و صواب می‌نماید نه «علت فاعلی»، که از منظر حدوث دهری موهم به خلق و حدوث غیرذاتی است. اما آنچه در متون پهلوی ماقبل اسلامی – که پس از این به تفصیل خواهد آمد – اجمالاً می‌توان در این خصوص بیان کرد، این‌که سه‌گونه زمان مطمح نظر بوده است: (۱) زمانی که کلیت یا «نیام» (= وعاء) و ظرف اورمزد است، همان «گاه» آسروشنی (= نور ازلی) زروان اکران می‌باشد. (۲) زمانی که موجب حرکت است یا زمان رونده (به قول رازی «گذرنده») همان «نیام» یا ظرف اهریمن باشد، که هم متصف به بیکرانگی و همانا «دهر» یا زمان خلقت و حدوث است. (۳) زمان «درنگ» خدای که هم از زروان اکران انفکاک یافته، آنرا کرانمند (محصور) گویند که ادامه خلقت و توالد می‌باشد. بدین‌سان، ریشه‌ها و بنیاد معرفتی حدوث دهری رازی و جز او، علی‌التحقیق در نگره‌های ژرف گیتی‌شناخت حکمای زروانی ماقبل اسلامی است، که همان مغان و فرزندگان ماد باستان ایران بوده‌اند.

د. کالا-کرونوس:

پیشتر گذشت که رازی در نگره «زمان» بر اثر حکیم ایرانشهری رفته است، بیرونی گوید که ایرانشهری علاوه بر کیش‌های مانوی و مزدائی، ادیان هندی و آراء نظری (براهمه) ایشان را هم بررسی کرده؛ باید گفت که آراء براهمه یا آشباه آنرا، بعضی‌ها جزو مناشی اعتقادات رازی برشمرده‌اند. نیز می‌توان افزود که خود بیرونی هم، گذشته از مایه‌ور بودن از نگرش‌های ناب ایرانی – با همه ژرفا و پهنای آنها – کمابیش از فلسفه‌های هندی و یونانی، نظر به بی‌جویی‌ها و پژوهش‌های سنجش‌گرانه در آنها تأثر یافته است. یکی از فقرات مقارنه و تطبیق در کتاب *الهند بیرونی*، شاهد و سندی متین در دین‌شناسی هندی-ایرانی-یونانی است، که اینک ما آنرا با بعض توضیحات بین‌الهلالین

۱. القبسات، متن، ص ۲۲۴. / مقدمه (فضل‌الرحمان)، ص ۱۲۶ و ۱۲۸.

به نقل می‌آوریم: «پراجاپتی» (= ازل) هم خداوند زحل (= کیوان) باشد، این همان مفهوم کروئوس (= زمان ازلی / زروان بی‌کران / خداوند زمان = دَهر) در نزد یونانیان است که «ژئوس» (= «آهرمزد» ایرانی) فرزند او می‌باشد. اما جنبه غیریشری «ژئوس» این‌که او مشتری (= هرمزد) فرزند زحل (= «کیوان» بابلی / «زروان» ایرانی / «پراجاپتی» ودایی) است، از آن‌روست که در نظر فلاسفه رواقی چنان‌که جالینوس در کتاب البرهان گوید «زحل» تنها ازلی (همیشه) باقی و نازاده است. افلاطون هم در کتاب النوامیس «ژئوس» (= آهرمزد) را از نظر یونانیان همان مشتری (= هرمزد) یاد کرده...، که فرزند کروئوس (= زروان) - یعنی - همان زحل (= کیوان) باشد؛ و اخبار هندوان نیز در چترجوک نزدیک به همین است.^(۱)

خدای برین آریاییان با مفهوم «زمان» تشخص می‌یابد، که بسا با «وَرَوَه» خدای اقوام هندواروپایی مذکور در ریگ‌ودا مطابق باشد؛ همان با «رَته» (Rata) یا قانون اساسی کیهان اینهمانی یافته یا همبر شده است. مفهوم «زمان» (- وَرَوَه) بی‌پای در وجود چهار خدای برین نامدار هندی (ودایی-برهمایی) بدین ترتیب «پراجاپتی، برهما، کالا، ویشنو» تشخص پیدا کرده، همین مفهوم زمان کلی و مطلق ازلی در نزد هندوان باستان با «زروان» ایرانی و «کروئوس» یونانی مطابق باشد؛ و هم در نزد این سه ملت باستانی با بزرگ‌ترین و دوردست‌ترین، دیرنده‌ترین و سنگین‌ترین جرم فلکی - یعنی - سیاره هیبت‌انگیز و رازآمیز زحل (= «کیوان» بابلی) در کرانه کیهان اینهمانی یافته است. پراجاپتی به عنوان صانع کل عالم همانند «زروان» ایرانی، چهاررُخه می‌باشد که خالق ابلیس هم هست؛ او با «سال» نماد زمان اینهمانی دارد، که از او به عنوان خداوند «کا» (= هو) تعبیر شده است. اما «برهما» همان پراجاپتی و ثانی اثنین همو در عصر برهمایی، که به‌گونه یک شخصیت مطلق مجرد درآمده، خود زیست و نادیدنی و نازاییده، فرگشت‌ناپذیر و فناشدنی و بی‌آغاز و انجام، که همه‌چیز از او خیزد و در سراسر عالم متجسم باشد. نمایش فلسفی مفهوم «برهن» حسب اصل غیرشخصی واقعیت (برهما) دو‌گونه زمان و بی‌زمانی باشد، که برابر با همان زروان کرانمند (محصور) و بی‌کران (مطلق) ایرانی است. «کالا/کله» نیز به معنای زمان (مقیاس زمان) و خداوند دوره کلی «یوگ»، کله برهن به معنای نوکننده جهان که معادل با «فرشکردار» از القاب زروان ایرانی است. «کالا»

۱. تحقیق ماللهند، ص ۷۲ و ۷۳، ۱۸۱ و ۳۱۸ / بوریحان بیرونی، ص ۱۵۷-۱۵۸.

خدایی است که آفریدگار عالم است، اما در پایان اعصار آن‌را فراکشید و بی‌بارد، همچون «کرونوس» یونانی که فرزندان خود را فرومی‌بلعد، بدین اوصاف کالا همانند «دهر» عربی است؛ و بر روی هم کیش‌های برهمنایی (هندی) و زروانی (ایرانی) در اصل و اساس کلامی‌شان، چنان‌که بیرونی در بیان توحید هندوان و اعتقاد خواص ایشان بازنموده: «خدای واحد ازلی، ابدی، مختار، قادر، حکیم و حی» همانا به مانند اعتقاد مسلمانان مبتنی بر توحید کامل می‌باشد^(۱).

اما کرونوس (kronos) یونانی که بیرونی با استناد بر افلاطون و جالینوس، در مقام قیاس و مقارنه با پراجاپتی (- برهما / کالا) هندی یاد کرده، مانند بسیاری از مضامین دیگر در نگرش یونانی تکوین عالم، خاستگاه پیش از یونانی دارد و همسان آن در فرهنگ‌های هندواروپایی (مانند «هیتی») نیز یافت می‌شود، در اساطیر یونان آمده است که تمام خدایان از کرونوس تبار یافته‌اند^(۲)؛ چنان‌که در اساطیر تکوین عالم گوید که زوج نخستین «آب و خاک» بود، از این دو کرونوس یا هراکلس پدید آمد (ازدهای بالدار سه‌سری) که چهره‌خدایی او حدّ فاصل بین گاومیش و شیر است. آنگاه کرونوس یا وجود اعلی‌ همانا «اثیر» و «هباء» (Chaos) را پدید آورد، که همان «بیضه» عالم باشد و «فانس» خدای بالدار از آن در وجود آمد، صور «کرونوس» (Cronos) و زمان (Temps) ملازم با قوانین و عدالت می‌باشد^(۳). دین‌شناس برجسته‌ای مانند براندون مکرر کرده است که مفهوم کرونوس، یکسره مأخوذ و مقتبس از مذهب زروانی ایران می‌باشد و لاغیر؛ هم به گواه آن‌که نگره‌آفرینش معانی ایران به روایت ارسطو و شاگردانش آمده، منتها مفهوم ایرانی زمان بی‌کران در شکل و عنوان «آیون / Aion» (= مدّت / ازل) طی آثار و نظریات افلاطون و مکتب رواقی مطرح شده، که البته این برابر زمان کرانمند (کرانک زروان) ولی کرونوس همان زروان اکرانک بوده باشد. به هر حال، کرونوس در فرهنگ یونان و روم هم به مثابه‌ خدای برین و بنیان‌الاهی مورد ستایش و نیایش بود، چنان‌که در «بیبیلوس» و «برتیوس» نیز ستوده آمده همانا با «اوزیریس» مصریان هم‌بری داشته است. کرونوس یگانه نمودگار علت اولی در خلقت عالم و در معنای واقعی (زمان) پدر همه چیز است که فرزندان (- مخلوقات) خود را می‌بلعد، اما آن‌که با مفهوم «آیون»

۱. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۵۸-۱۶۰. ۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ص ۱۰۶.

۳. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه فارسی، ص ۵۹.

(= دهر / مدت ازلی) در فرهنگ یونان و روم انطباق یافته، همانا یک جنبه نظر عرفانی غربی هم به صورت رایج پیدا کرده، که فقط مربوط به مفهوم متعالی «زروان» در نزد ایرانیان می‌باشد، بدان‌سان که با بلندترین معانی الهی مقرون گردیده؛ دادار بختاوری که خداوند اجرام سماوی است، سرنوشت آدمی را نیز همو معین و مقدر می‌سازد. دین‌شناس بزرگ «نیبرگ» هم گوید که در یزدان‌شناسی اوستایی، «درگوخوداته» (= زروان درنگ خدای) به معنای زمانی است، که با آغاز جهان آغاز می‌شود و با پایان جهان بسر می‌رسد - یعنی - دوره محدود و بسته اندرون جهانی کوچک (aeon) پس همانا که ریشه باور یونانی «ایون» در مفهوم «زروان» ایرانی است.^(۱)

مفهوم «زمان» در نزد ارسطو که این‌همه بدان ارجاع می‌شود، با هدف این تألیف نیز به خصوص که موضوع دهر در نگره‌های دهریان و مشائیان تقریباً بر آن منطبق باشد؛ هرچند که بیشتر (بهر الف - ب) به تفصیل آمده است، اینک نیز مناسب و حتی لازم به گفتاورد می‌نماید از جمله در فیزیک (کتابهای ۴ و ۶ و ۷) گوید ما نه تنها «حرکت» را با زمان اندازه می‌گیریم، بلکه زمان را نیز با حرکت می‌سنجیم و اصولاً «زمانندی» بدان معناست که هم خود حرکت و هم جوهرش با زمان سنجیده شوند. (در معنای دهر و زمان فناگر گوید) زمان عدد «تغییر» است و تغییر هم هر آنچه «هست» را می‌زداید. اما پیوستگی و مقادیر فضایی که محال است موجودیت پیوسته‌ای مرکب از اجزای قسمت‌ناپذیر باشد (- زمان فضایی) و زمان فضائی نسبت به «حرکت» همانا پیوسته است. زمان به دو معنا «نامتناهی» باشد یا برحسب قسمت‌پذیری و یا بر حسب انتهای (پیوسته) اجزاء آن؛ اما زمان نامتناهی در گذار شیء (- برهه) در یک جهت محدود فرض می‌شود، زیرا «جزء» در مدت زمانی کمتر از «کل» گذر خواهد کرد. زمان شامل چیزی تجزیه‌ناپذیر است، و این همان چیزی است که ما آنرا «حال» (Present) می‌نامیم، هر حرکت هم بایستی برحسب زمان قابل تجزیه باشد. حدّ زمان آغاز و پایان «حلقه» (برهه) هاست، در تغییرات متضاد «مثبت» یا «منفی» (بسته به مورد) حدّ است، مثلاً هستی «حدّ» تکوّن و نیستی «حدّ» فساد می‌باشد. دهری‌گری ارسطو در کتاب هشتم

1. History, Time and Deity, pp. 44-45, 47, 53, 55, 59-61./ *Zurvan* (zaehner). pp. 113.

دین‌های ایران باستان، ترجمه دکتر نجم‌آبادی، ص ۳۸۳/۱۱۴.

(قدم حرکت) معلوم می‌شود، که هیچ بعید نیست از «زروان» گرایی مغان ایران، یا توسط دموکریتوس آن را اخذ کرده باشد، چنان‌که از جمله گوید: «اگر زمان همیشه هست (قدم) حرکت نیز بایستی جاودانه باشد، این نگره را همگان جز یکی (– افلاطون) موافق‌اند، که زمان غیرمحدث است؛ و این قول دموکریتوس است (که همه باشندگان نمی‌توانند آغازی داشته باشند) و فقط افلاطون است که بر محدث بودن زمان تأکید داشته، گوید که زمان همراه با جهان پدید آمده (– حدود دهری) ولی زمان گونه‌ای از تأثیر حرکت است (که سرانجام به «محرک اول» می‌رسد) و حرکت اولیه مقدم است.^(۱) نظر ارسطو درباره «ازل» (Aion) طی متافیزیک از این قرار است: «واقعیت همان‌طور که فی‌نفسه هست، همانا خیر فائق و حیات ابدی «آگاهی» است؛ و چون ما یقین داریم که خداوند یک موجود حی است، خیر ابدی و فائق همو باشد و این‌که خدا همانا زندگی، همپیوندی و همان موجود ازلی (Aion) پس همو خداست»^(۲).

ه. زروان‌اکران:

قدیم‌ترین ذکر خدای زمان ایرانی در آستاند نوزی (سده ۱۲ ق.م) به صورت «زا-ار-وان» (زاروان) با بعضی وجوه ترکیبی می‌باشد، پس از آن هم در الواح تخت جمشید (سده ۶ ق.م) جزو اسامی مرکب از جمله «زروا توخمه» (= زروان‌تبار) که اصل لغوی کلمه «زرو» (= سالخورده/پیر) در صورت اوستایی «زرو / zrw» (= پیر شدن) و در وجه وصفی مرکب «زئورونه / زئیرینه» (= سالخورده / فرتوت) و پهلوی «زرا» (= پیر) همان «زال» و «زر» فارسی (مذکور در شاهنامه فردوسی) و بر رویهم «زروان» (Zurvan) به معنای «سالمند، آن‌که زمان سپر یا زمانمند باشد» (– پدر پیر فلک) و در مفهوم الاهی‌اش «چیره بر زمان» که در تداول قرون و اعصار همانا «خداوند زمان» (= دهر) آمده است.^(۳) «زرو / زروا / زروان» اوستایی در متون مانوی به‌گونه «زرویگی»

۱. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۹۹–۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۲۶ و ۲۵۱ /
الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۲، ۴۵۰، ۷۲۹، ۷۳۱ و ۸۱۰.

2. Aristotle *Metaphysics*, 12 (11). 7. 7–9 (1072 b).

۳. رش: مقدمه رساله زروانی... (طبع پرویز ادکائی) ماهنامه «چیستا»، سال ۸ (ش ۷۳) آذرماه ۶۹، ص ۳۴۲ / میراث اسلامی ایران، ج ۴، ص ۵۸۴.

(Zrw'Bgyy) همچون «إله واحد» (= ایزد یکتا) و خدای برین، «پدر روشنی» یا «پدر بزرگی»، چنان‌که پیشتر گذشت همسان برهما هندی همانا «پدر هر چه موجود است یا در وجود خواهد آمد»، موجود ازلی و خالق قدیم که بوده و هست و خواهد بود^(۱). «زروان» ایرانی در مقایسه و تطبیق با «خدای» اسلامی، حسب تعبیر قرآن مجید (۱۱۲): «هو الله احد، الله الصمد،... و لم یولد» است (فقط) و دیگر «لم یلد» (= چیزی را نزاده) نباشد، چه این‌که زروان آفریدگار دو همستار کیهانی «نور» (خیر) و «ظلمت» (شر) یا همان اورمزد و اهریمن می‌باشد. این امر قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را در تعبیر کلامی اش - که «أحد» واحد «عدد» می‌باشد (توحید عددی و آحادی را) بر نمی‌تابد، بل صدور «کثرت» را از ذات واحد - اگر «صفات» آن تلقی گردد (حسب توحید اشراقی و مستفادی) به طریق فلسفی ممکن می‌شمارد؛ فلذا موافق با نظریه «فیض و صدور» (البته به همان شرط) زروان علت صدوری، یا چنان‌که در وجه صواب آن یاد کردیم همان «علت ایجابی» که حسب اینهمانی زروان با دهر، اصولاً خلقت عالم با همیاری و همامیزی ضدین قدیمین مزبور در واقع «حدوث دهری» بوده باشد.

داستان آفرینش از تقریر مغان زروانی با روایت موجز اودموس رودسی (سده ۴ ق.م) نقل از استادش ارسطو (م ۳۲۱ ق.م) در «مغ‌نامه» به طور مزجی با روایت شاگرد دیگرش تئوپمپوس خیوسی (سده ۴ ق.م) در فصل هشتم کتاب «فیلیپیکا» (= تاریخ فیلیپ) به عنوان «آیین مغان» ملخصاً از این قرار است (*): «در میان مغان و همه نژاد آریایی، مفهوم بدیهی وجود حقیقت واحد را بعضی مکان (= فضا) و بعضی زمان (= زروان) می‌نامند. از آن (وجود واحد) دو گوهر پدید آمده‌اند: یکی خالق خیر و دیگری خالق شر؛ و یا بنا بر قول بعضی از آنان، پیش از این دو گوهر، همانا نور و ظلمت پدیدار شده است. این دو گوهر منشأ اختلاف و تناقض در عالم طبیعت شده‌اند، که در آغاز امر اختلافی با یکدیگر نداشته‌اند؛ سپس دو دسته موجودات عالیه از آنها پدید آمده و مطیع آن دو هستند، یک دسته از آنها تحت اطاعت اورمسدس (= اورمزد) و دسته دیگر تحت فرمانروایی اریمینوس (= اهریمن) قرار دارند...؛ میانجی بین آن دو (گوهر نور و ظلمت) میترس (= مهر) باشد؛ و از این‌رو ایرانیان آنرا «مهر» میانجی خوانند...؛ مغان را (آدوار هستی) چنین باور است که سه‌هزار سال یکی از آن دو

1. *XUAST VĀNIFT* (Asmussen), pp. 133, 134.

فرمانروا باشد، و دیگری بدان تن دردهد؛ سه‌هزار سال بعد با یکدیگر به جنگ و ستیز پرداخته، به قلمرو یکدیگر بتازند، تا سرانجام (که آن‌زمان مقدر فراآید) اهرمن بشکند (- جهان مرگ مسخر شود)، همه مردمان رستگار شوند... (*)^(۱). اینک تفسیری اشارت‌وار بر این فقره که یادآوری خواننده هم باشد، اولاً - چنان‌که گذشت - علاوه بر افلاطون، خود ارسطو هم که مفهوم زروان یا «ازل» (Aion) را از مغان ایران برگرفته (چنان‌که به نقل از متافیزیک گذشت) و ثانیاً در مفهوم اصول ضدین نیز (که در بهر «دوگرایی» گذشت) طی فیزیک خود یاد کرده، که هم پارمنیدس آنها را صادر از وجود مطلق دانسته، هم امپدوکلس به عنوان «مهر» و «کین» قائل به ادوار متناوب برای آن دو بوده (همان دوره‌های هستی سه‌هزارساله مغانی پیشگفته) و خصوصاً اصل «میانجی» (= میترس / میثره / مهر) واسطه بین (intermediate) ضدین مزبور، که همانا وضع مرکب در منطق جدلی (دیالکتیک) خود ارسطوست^(۲). همان اصل «تمازج» (synthesis) محمد زکریای رازی که نیز عیناً همان «میانجی» (Mediation/Mediate) یا «همنهاد» مشهور فریدریش هگل در روش دیالکتیک فلسفی اوست^(۳). اگر به درستی گفته‌اند و بگوئیم که مغان ماد ایران، هم بدانچه آمد خود بانیان «فلسفه» در جهان بوده‌اند، ابداً خلاف واقع امر و حقیقت و هرگز به‌گزارف نبوده باشد.

باری، موافق با بوندهشن ایرانی (فصل ۱، بند ۲ و ۵) زمان بی‌کران را آنچه فرازپایه است، روشنی بی‌پایان گویند (- نور ازلی) و آنچه را ژرف‌پایه است، تاریکی بی‌پایان گویند (- ظلمت ازلی) و بیکرانگی همین است؛ آن دو (ذات) در مرز هم (ویمند) کرانمند باشند؛ زیرا میان ایشان «تهیگی» (= خلاء) است، آن دو (ذات) به هم نیبسته‌اند.^(۴) راجع به اصل زمان در دینکرد (مدن، ص ۱۲۸-۱۲۹ / سنجانا، ج ۳، ص ۱۴۷) آمده است که: «زمان بُن ندارد، بل در طی عمل است که بُن می‌یابد؛ هستی هر چیز

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 447-48. / *History, Time and Deity* (Brandon), pp. 38, 114/ دین ایرانی (بنویست)، ص ۶۲-۶۴. / *مزه‌پرستی در ایران قدیم* (کریستن سن)، ص ۱۴۱. / *دین‌های ایران باستان* (نیبرگ)، ص ۳۹۲-۳۹۴. / *فهرست ماقبل الفهرست*، ص ۸۵. / *ابوریحان بیرونی*، ص ۱۵۳.

۲. *طبیعیات*، ص ۶۵، ۷۰، ۱۹۱، ۲۴۹، ۲۵۲-۳ و ۲۵۵.

۳. *فلسفه هگل* (و. سیتس)، ترجمه دکتر حمید عنایت، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۶.

۴. *بندهشن*، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۳. / *Zurvan* (Zaehner), pp. 278, 312.

نیازمند زمان است، بی‌زمان هیچ کار نتوانست کردن یا باشنده‌ای بودن. زمان نیازمند هیچ چیز نیست، چه خود اندر همه «گوهر»ها هست، و هم اندر هیچ چیز نیست؛ و آن «گیاک» (= فضا) است، که همه را سامان دهد، و خود با هیچ چیز سامان نیابد، او دانایی «هرمزد» است... الخ.^(۱) اما تعریف کلامی زروان - یعنی - از نظرگاه دینی، به ایجاز تمام در رساله زروانی علمای اسلام (بند ۸ و ۹) چنین آمده است که: «جدا از زمان، دیگر همه چیزها آفریده است، آفریدگار زمان است؛ زمان را کناره پدید نیست، بالا پدید نیست، بُن پدید نیست؛ همیشه بوده است، و همیشه باشد؛ هر که خردی دارد نگوید که زمان از کجا آمد، با این همه بزرگواری که آن را بود، کسی نبود که وی را آفریدگار خواند، زیرا که آفرینش نکرده بود؛ پس، آتش را و آب را بیافرید، و چون آنها را بهم رسانید، اورمزد موجود آمد؛ زمان هم آفریدگار بود و هم خداوند، از جهت آفرینشی که کرده بود». ^(۲) لیکن این آفریدگار «اورمزد»، و آن خداوند کلّ و وجود قدیم، در دین زردشتی و اوستای آن کیش، علی‌رغم ستایش‌های متعدد از او، نیایش‌های سی‌روزه و غیره، به ایزد کم‌اهمیت‌تری تنزل پیدا کرده است. تنها در اشارات و فقرات زروانی است، که زروان (زمان) به مثابه خالق کلّ و قدیم نموده می‌آید؛ و گرنه در متون زردشتی زروان جای خود را به «اورمزد» داده، و تا آن درجه تنزل کرده که به صورت آلت فعل اورمزد درآمده است. چنین است اختلاف اساسی و کلامی در کیش زروان و کیش زردشت، اما خدای زروان علی‌رغم تعطیل ظاهری آن در کیش رسمی و دولتی عهد ساسانی، باز همچنان در اندیشه حکیمان، عارفان، منجمان و دهریان، فعال، بر کار خویش و بختاوری و سرنوشت‌سازی و دیگر خویشکاری‌های الهی بوده است.

اندیشه زمان سرمدی (Sempiternal) که از طرف مغان ایران ابراز شده، در مفهوم کلمه «زروان» (= قدیم‌الزمان) که اجزای کیهان و اجرام آسمان نمودگار آن باشند، هم از دیدگاه بهدینی (دینکرد، مدن، ۲۹۰ / سنجانا، ۳، ۳۲۲) این است که «زمان بی‌کران» پیش از آفرینش بود، پس آنچه با آفرینش همبری یافت زمان کرانمند شد؛ و آنچه پس از آفرینش باشد کار نوشدگی جهان است». بنابراین، زروان وجود مطلق است که اصلی (-بُن) ندارد، ذات او «مدّت» (= کشیدگی) و «فضای» لایتناهی (- سرمدی) که نه

۱. *Zurvan* (Zachner), part II texts, p. 382.

۲. ماهنامه چیستا، سال ۸، ش ۳ (آذر ۱۳۶۹)، ص ۳۴۲-۳۴۳. *میراث اسلامی ایران*، ج ۴، ص ۵۸۵.

روشنی است، نه تاریکی، نه نیک است و نه بد، حدوث نپذیرد، عاری از اعراض است؛ بل همانا خود هستی بخش باشد، آفریدگار است، زمان کرانمند از او پدید آمد، که همبر با آفرینش بود (حدوث دهری) و از بی‌کرانی دیرینه، کرانمندی نوپدید گردید. بنیاد همه «خیر» و «شر» هموست، مصدر «نور» و «ظلمت» اوست؛ و زرگ و بزرگوار است، که در مانوی‌گری او را «پیتروزر گفت» (= پدر بزرگواری) گفته‌اند، در متون سریانی لقبش «ابهادرپونا» باشد. اسماء یا صفات دیگر او «گیاک (= فضا/ مکان)، گاه (= مکان/ زمان)، ثواشه (= جو/ فضا)، اندروای (= فضا/ هوا)، وای (= هوا/ باد)، اسر روشنی (= فروغ بی‌پایان)، کیهان خدای، گیهان/ گیتی، کیوان (= زحل)، آسمان خدای، خشتیه، ارته/ داد، بختاور، و جز اینهاست. در عهد اسلامی القاب او «دَهر، مَدّت، سرمد، ازل، هیولی اولی، وجود اعظم، روزگار، زمانه، گردش ایام، آسمان، فلک (پدر پیر فلک) و گردون، قضا و قدر، چرخ سپهر» آمده است^(۱). یک رشته چهارگانه‌ها (tetraposopon) یا وجوه اربعه (tetramorphous) هم از دیرباز نسبت به ذات زمان و زروان بازسته است، که اهم آنها عبارتند از: «مدّت، فضا، خرد، توان»، و این در تناظر با عناصر اربع می‌باشد. خدای چهارچهره: «ارشوکر، فرشوکر، زروکر، زروان» که معبر از خلق و ابداع و تحوّل و فناگری (= دهر) است. در تعالیم مانوی هم «چهار دهر مکایه» همان انگاره زروانی است، برحسب سنّت شرقی مانوی چهار وجه زروان «خدا، نور، قوت، حکمت» می‌باشد^(۲).

دین‌شناس بزرگی مانند ویدنگرن در کتاب گرانمایه‌اش «خدای برین در ایران باستان»^(۳) و در دیگر آثار خود، چنان‌که نیبرگ و فرای هم بر این عقیده‌اند که «زروان» همانا خدای برین ایران غربی بوده است - یعنی - ایزد یگانه‌ای که مغان فرزانه سرزمین «ماد» (شامل ایالت‌های همدان و «ری» و آذربایجان) بدان باور داشته‌اند، هم آنان که پیشتازان زروان‌گرایی در جهان بودند و دین کهن مادی (مغانی) پیش از زردشتی‌گری همان باشد^(۴). علمای محقق مبرزی که درباره «زروان» به مباحث خدای برین در ایران

۱. رش: *ابوریحان بیرونی*، ص ۱۵۴-۱۵۵.

2. *Zurvan* (Zaehner), pp. 196, 214, 219-224, part II texts, 278, 312, 322-23, 333-34./

Mani and Manichaeism (Widengren), pp. 46-47./ *Xuastvanift* (Asmussen), p. 221.

3. *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala, 1938.

4. *Opera Minora* (R.N. Frye), Shiraz, 1976, p. 54.

باستان‌تبعات وسیع و عمیق کرده‌اند، اجماع آنان بر این است که مفهوم خدای زمان ایرانیان با خدای برین «ورونه» اقوام هندواروپایی (آریایی) که در «ریگ‌ودا» نمایش یافته یکی باشد؛ ولی هم به تحقیق ایشان خدای زمان ایرانی «زروان» همانا بیشترین و ژرف‌ترین تأثیرات را بر اندیشه بشری تا امروز نهاده است؛ چه در مفهوم زمان بی‌کران «aion» افلاطونی یا «kronos» یونانی، چه بر جهان‌بینی‌های مذاهب یهودی-مسیحی و خصوصاً کلام و فلسفه اسلامی؛ و چه در مفاهیم عمیق عرفانی و گونه‌های والا و برین ایزدانۀ دیگر، جملگی و نهایتاً از مغان ایران، هم در جزو اندیشه‌ها و جهان‌بینی ایشان اخذ و اقتباس گردیده است^(۱). آنچه اینک در مرکز توجه و تحقیق ما قرار گرفته، همان مسئله حدوث دهری است، که تا اینجا شواهد تردیدناپذیر مستفاد و موفوری از مفهوم آن، هم در نگرش زروانی و مغانی ایران باستان فرانموده‌ایم، که از جمله این فقره دینکرد (مدن، ۲۸۲-۲۸۳ / سنجانا، ۶، ۳۱۳) هم وافی به مقصود باشد: «زمان کرانمند در زمان بیکران - که گوهر ازلی است - مستحیل باشد، کنش (خلق) از زمان کرانمند برخوردار است؛ و این قانون زمان است که از بیکرانی بنیادی به پاره کرانمندی (برین‌کنارکیه = قطاع محدود / برهه محصور) کنشگری روشنند و جنبشی (حرکت) گذاری فرارود، و سرانجام به بیکرانی فرجامی بازیوندد. رخنمود زمان کرانمند همانا برآیش همستار (اهریمن) بر ضد «خواست» خداوند و از برای ویران کردن گوهر خرد (اورمزد) است، دانایی از برای آفرینندگی ضروری بود که همانا از فروغ بی‌پایان فرا آمد...»^(۲).

زمان متناهی یا مدّت محدود - چنان‌که مکرّر شد - زروان کرانک نامیده شود، که زمان حادث یا زمان خلق و آفرینش باشد؛ و از زمان مطلق و نامتناهی فراجسته و بُرش یافته، بُرهه و دوره و آغازمند و مبدأ تاریخگذاری باشد، که آن را اصطلاحاً زروان درنگ خدای نامند. زروان یا زمان کرانمند با روشنی و تاریکی سنجیده شود؛ در آموزه‌های زردشتی با اورمزد هنیاز باشد، اما در کیش مهر و مانی با اهریمن همبر گردد. سپهر همانا تنه زروان درنگ خدای باشد، بدین معنا که زمان کرانمند پیوسته با اجرام فلکی است؛ همان که پیشتر تعریف آن به عبارت «مقدار حرکت فلک» گذشت.

1. *Hochgottglaube...* (Widengren), p. 310./ *Zurvan* (Zaehner), p. 88./ *History...* (Brandon), pp. 37, 38, 60, 61, 146, 147.
2. *Zurvan* (Zaehner), part II texts, pp. 389-391.

کرانمندی زمانِ درنگِ خدای راجع است به روند تحوّل و تکامل، و مربوط به امر کمون و ظهور می‌باشد. فضا نیز که محدود به جهان مادی گردد، با زمان کرانمند تطابق یابد. بر روی هم، تحدید زروان منتج به جدایی اجزاءِ مرگبه‌ای از عالم می‌گردد، پس مینوک و گیتیگ، کامیک و چیهریک تمایز می‌یابند^(۱). اما چنان‌که گذشت (یوندهشن، ۱، ۳-۵) «تهیگان» (= خلاء) میان روشنی بی‌پایان و تاریکی بی‌پایان همانا «وای» باشد، که اگر بخواهیم با زبان حکیم رازی سخن بگوییم (چنان‌که از زات سپرم، ۱۵/۱ برمی‌آید) در معنا «وای» اوستایی-پهلوی همان «جوهر خلاء» است؛ چه «وای» همچون عنصری مستقل در نمایش خلقت، هم به صورت نیک و بد، دارای چنان کارکردهای آفرینشی در «ترکیب» است، که با آنچه رازی بیان کرده (IV، ۵/۵) همسانی و همانندی دارد. بنا به «دینکرد» (مدن / ۲۰۵) «وای درنگ خدای» (= فضای متناهی / خلاء محدود) با نام‌های دیگر «چرخ» و «سپهر» (= فلک) تفاوتی با زروان کرانمند ندارد، این هر سه به لحاظ جهانشناسی همان «زمان-فضا» کرانمند باشند، برطبق اسطوره «وای» همانا مقولهٔ مرکب «زروان-سپهر» است.^(۲) سزاست که خوانندهٔ این فقرات مفاهیم مربوط به نسبت‌های تناهی و عدم تناهی را در مقولهٔ «وای» (زمان-فضا) برای درک معنای «نسبیت زمانی» (که ذیلاً مورد بحث می‌شود) از یاد نبرد. در ضمن، ناگفته نماند که «وایه» اوستایی به معنای «آمد» (نهایت) خود مطابق با «وایس» هندی / «وی» سغدی (= عصر) با زروان کرانک در لقب «درنگ خدای» (long autonomy) هنباز است.^(۳)

اکنون باید دید که نگرهٔ مانوی دربارهٔ زروان اکران چگونه است، توان گفت که اعتقادات زروانی مغان ماد در عهد هخامنشی، تأثیر بسیار نیرومند بر آن داشته و بلکه تداوم همان بوده است. دانسته است که کیش‌های زردشتی و مانوی در دوگرایی (روح و ماده) با هم برابرند و لیکن اهریمن در آیین مانی، به نحوی که قبلاً اشارت رفته است - چیرگی دارد. بغ زروان را در جهان‌نگری کلی مانوی همان «پیدرزورگیفت» (= پدربزرگی) یا «پیدرهسنگ» (= نخستین پدر) و جز اینها (بگ راشتیگاریگ، وهیشتشهرداریگ) یا «پدر رستگاری، شهریار بهشت نور، پدر پاداش، پدر در آسمان،

۱. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۵۶.

2. *Zurvan* (Zaehner), pp. 126-127.

3. *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, p. 678.

پدر مهربان» هم گویند. بغ زروان «پدر» نور (اورمزد) و ظلمت (اهریمن) در تثلیث مانوی، همبر با «جو نور ازلی» (فضا) و «ارض نور ازلی» (هیولن) در واقع همان «قدمای خمسه» مانوی‌اند. یعنی - «پنج بزرگی» که آنان همه «یک واحد» باشند. «خلاء» (وای) فضائی (توهیگی) بین نور و ظلمت را «وشاتکی / وشادکی» (گشادگی) هم گفته‌اند، به طوری که نور در «بالا» بود و ظلمت در «پایین»، بر یک پیوستگی بی فاصله که مرز میان آن دو باشد^(۱). در متن ترکی «خواستوانیفت» (= اعترافات) مانوی نیز، «تانگری» همان خدای قدیم (زروان) پنج‌وجهی است، که خدایان ازلی مزبور صرفاً از همو «صدور» یافته‌اند، هر یک از آنها به وجهی همانا نماگر ازلیت او باشند؛ نور «ازروا» (زروان) تانگری گوهر و ریشه همه ارواح - یعنی - همانا «نورالانوار» است^(۲). نکته‌ای که بعداً توضیح آن خواهد آمد این‌که در اعتقادات ماندایی و مانوی، ظلمت را هم «نور» اما «نور سیاه» دانسته‌اند که بس مهم است.

و). مسئله نسبیّت:

این موضوع به طور کلی راجع است به مناسبات بین نامتناهی و متناهی، ثابت و متغیر یا به تعبیر کلامی‌اش چگونگی ربط قدیم به حادث باشد. ما نظرات اندیشمندان ایران باستان را قبلاً درباره بیکرانگی و کرانمندی زمان به قدر کافی نقل کرده‌ایم، لذا با مقدمات پیشگفته دیگر در این خصوص چندان متوقف نمی‌شویم، تنها می‌کشیم که خلاصه آراء و مفاد نظریات مربوط به مسئله مورد بحث بیان گردد. دانسته شد که ذات بی‌اصل زمان همان «مدّت» (= کشیدگی) و «فضای» لایتناهی (= سرمدی) است، زمان کرانمند (درنگ خدای) از زمان بیکرانه (زروان اکران) فراز آفریده شد (که «مدّت» آن به گونه نمادین ۱۲ هزار سال - یعنی - معبر از زمان بروج فلکی است). سپس «بوندهشن» گوید که از زمان درنگ خدای (کرانمند) «ناگذرایی» - یعنی - «ثبات» و پایداری آفریده شد؛ و از ناگذرایی «ناآسانی» (= جنب و جوش) پیدا گشت. از «ناآسانی» هم مینوی «بی‌گردشی» (= عدم تغیر) پدید آمد که آفرینش مادی بدان باشد. باید دانست که جسم

1. *Researches in Manichaeism* (Jackson), p. 201/ *XUASTVANIFT* (Asmussen), p. 12./ ۳۶۸ و ۳۶۶، ص ۳۶۲، گفتار دکتر بدالزمان قریب)، یاد بهار
2. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 193, 202.

لایتناهی (= تن بیکران) از گذرایی زمان جداست؛ و نیز ناگذرایی اورمزدی در قبال گذرایی اهریمنی - یعنی - تغییرناپذیری مینوی (متافیزیک) در برابر تغییرپذیری گیتیایی (فیزیک) مطرح شده است^(۱). حاجت به تفسیر نباشد که حسب این نگره اضداد از دل هم بیرون آمده‌اند، زمان از بی‌زمانی و تناهی از لایتناهی پدید آمده و پیوسته بدان است، حادث از قدیم زاده شده و ادامه همان باشد، تغیر از ثبات و حرکت از سکون، فیزیک از متافیزیک و گیتی از مینو نشأت یافته‌اند. سازوکار این فرایندها یا چگونگی «نسبت» میان متضادات بر چه اساسی است؟ آن‌طور که از «دینکرد» برمی‌آید و سه-چهار صفحه پیش گذشت، بنیاد فرآیندهای خلق عالم همانا حرکت «گذاری» ذاتی و قانونمند زمان است (- این قانون زمان است که از بیکرانی بنیادی به پاره‌کرانمندی / برهه محصور خلق و ایجاد به طریق حرکت گذاری باشد). ممکن است که این نگره در بادی نظر «ارسطوئی» تلقی گردد، اما چنین نباشد، آشکارا این همان نگره «حرکت دهری» (قول محمد زکریای رازی) است، زیرا حدوث به طور «ذاتی» و به صورت «جدا شدن» وجود (انفکاک تأخری) حادث از قدیم باشد.

نسبت دیگری که میان قدیم و حادث در نگره باستانی ملاحظه می‌شود، همان تناظر میان اجزاء عالم صغیر و عالم کبیر است؛ هرچند که هر دو عالم از آنچه «محسوس» است محدث‌اند. نگره جهان مهین (- کیهان) و جهان کیهین (- انسان) نیز خاستگاه کهن ایرانی و مغانی مسلم دارد، که البته در اینجا مورد بحث نیست اما تناظر میان اجزاء ساختاری این دو، در زمینه تناسب کیفی و نسبت‌های کمی میان «سیستم» ها به طور کلی قابل بحث است. چون سخن از «تن بیکران» (= جسم لایتناهی) در بوندهشن رفت، باید گفت که هم به اشارت آن (۲۶/۱ و ۲۹) روشنی بی‌پایان با کالبد اورمزد اینهمانی یافته، که همان ماده خام آفرینش و به تعبیر دینکرد (مدن / ۳۴۹) خود نیروی «چیهر» (= طبیعت) است. اما کالبد بی‌پایان یا «سپهر» گردون - یعنی - جهان مهین - که نمونه بزرگ جهان کیهین می‌باشد - در نگره زروانی خود «تنه زروان» یا کالبد دهر است. حدوث عالم مادی در تصور عقلی چنین است که «زروان» قدیم (= زمان بیکران) خود در «تن» گیتی کرانمند (محدث) تجسم یا تحقق وجودی یافته، یعنی در همان سپهری که تن زروان کرانمند (زمان-فضا) است، نظم حاکم هم بر این آفرینش همان «داتستان» کیهانی یا قانون

۱. بندهشن، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۵-۳۷.

طبیعت است. در پایان دوره کیهانی زمان کرانمند (حدوثی) با زمان بیکران (قدیم) باز درآمیزد (دینکرد / ۲۸۲) و گردش کرانمند بر مداری است که از هم آنجا که آغازیده به همان جا بازآید. روبرت زینر گوید که در این نگره ایرانی می‌توان مضمون «اثون» یونانی یا «کلپا» هندی را ملاحظه کرد؛ و گویا وی مسئله را نظر به رجعت دوری زمان کرانمند به «بی‌زمانی» (= سرمد / دهر) چنان فهمیده است که یک چنین روندی هرگز «نوبدید» (حدوث) نباشد^(۱). اما حدوث مورد انتظار وی به طریقه «مشایی» است، نه در مفهوم زروانی (دهری) که گذشت با حرکت‌گذاری رخ می‌دهد.

اما نظر افلاطون که عالم را محدث از ماده و صورت می‌داند، در مقاله سوم از «نوامیس» گوید خطای عموم را در جسم و سطح و زمان باید یادآور شد، که توهم کرده‌اند تناهی هر یک در تجزّی آنها تا جایی باشد که تقسیم‌پذیرند. آنان بر دو گروه‌اند: یک دسته معتقدان به تناهی تا آنجا که جسم تجزّی‌پذیرد، و دیگری که تناهی را تا سطح دانند و متوقف شمرند. این شبهه در افکار آنان باشد که دیده‌اند جسم از لحاظ حسی متناهی به قسمت است، و در آن جسم محسوس منتهی به حدی است که محتمل نیست تقسیم شود^(۲). دانسته است که نظر ارسطو خلاف این نگرش افلاطونی است، اما چنان‌که عادت و آیین متین و محققانه اوست، هم در موضوع متناهیات و بی‌نهایت‌ها نخست به شرح نگره‌های پیشینیان پرداخته؛ چنان‌که گوید (کتاب ۳، باب ۳) فیثاغوریان و افلاطون نامتناهی را به معنای جوهری قائم به ذات، و نه صرفاً صفتی از چیز دیگر به عنوان یک اصل به شمار آورده‌اند. فیثاغوریان نامتناهی را در میان وجودهای ملموس (أعیان حسی) جای دهند، آنان عدد را نیز از این‌گونه چیزها جدا نمی‌دانند، و تأکید می‌کنند که آنچه در خارج از آسمانهاست نامتناهی است. افلاطون هم بر این نظر است که جسمی در خارج وجود ندارد، مُثُل / صُور (Forms) در خارج نیستند؛ و با این وصف نامتناهی نه تنها در وجودهای ملموس بلکه در مُثُل نیز حاضر است. اما افلاطون دو قسم نامتناهی در نظر دارد: یکی کلان و دیگر خُرد... (و گوید) مبدأ نامتناهی خود محدث نتواند بود، همان‌گونه که اناکسیماندر و اکثریت علمای فیزیک می‌گویند، نامتناهی را الوهیتی بشمار می‌آورند، زیرا که نامتناهی «جاویدان و فناپذیر» است (و)

1. *Zurvan*, pp. 106–107, 128, 132.

۲. *افلاطون فی الاسلام* (عبدالرحمان بدوی)، ص ۲۱۸.

این اعتقاد از جمله ناشی از طبیعت زمان باشد که نامتناهی است. ارسطو (۵/۳) نظریات فیثاغوری و افلاطونی را در خصوص موجودیت مستقل نامتناهی نقد و رد کرده، گوید اگر گمان رود که نامتناهی یک جوهر و یک اصل است، پس جزء نامتناهی نیز نامتناهی خواهد بود. این نظر فیثاغوریان سخیف است که فی الجمله نامتناهی را یک جوهر به شمار می‌آورند و آنرا به اجزائی تقسیم می‌کنند. اتمیست‌ها هم که گویند نامتناهی چنانکه اکنون هست، از عناصر جدا و خود منبع آنهاست؛ واقعاً چنین جسم محسوسی در کنار به اصطلاح عناصر وجود ندارد، چه آنکه هر شیء به عناصر متشکله خود تجزیه‌شدنی نیست.

پس آنگاه ارسطو نگره‌های خویش را چنین مطرح کرده است (۴/۳) که معرفت طبیعت با اندازه‌های فضایی، حرکت و زمان سروکار دارد، هریک از اینها دستکم ضرورتاً متناهی و یا نامتناهی است. طبیعت هر جسم محسوس این است که در جایی باشد، برای هر جسم مکانی مناسب وجود دارد، مکانی برای هر جزء و برای کل آن مثلاً برای کره زمین و برای مشتی خاک...؛ بنا به فرض مکان مجاور با جسم نامتناهی، آیا مشت خاک تمام فضا را اشغال خواهد کرد؟ وحدت وجود مطلق (کل) از طریق تماس (اتصال) اجزاء نامشابه در مکان است، نظر به آنکه عناصر همان اضداد و نه اشکال طبیعی ماده‌اند، ولذا متناهی‌اند؛ پس نامتناهی بودن کل مردود است. جسم کل نیز بایستی متناهی باشد، زیرا جسم و مکان باید در یکدیگر بگنجانند، مکان کل بزرگتر از آنچه توسط جسم پر می‌شود - نتواند بود. مرکز بودن زمین در (دل) کیهان از آن‌روست که حیث طبیعی اوست، در حال سکون است و متناهی (ارسطو نمی‌دانست که زمین در دل بی‌نهایت ساری و متحرک است) و او «بی‌نهایت» را بالقوه می‌داند، آنرا انکار نمی‌کند ولی آنرا منجر به عواقب محال می‌داند، نامتناهی در زمان را قبول دارد (و گوید بین «هستی بالقوه» و «هستی بالفعل» تمایز وجود دارد). تعریف ارسطو درباره یک کمیّت «نامتناهی» آن است که، اگر بتوان همواره جزئی از آنرا در خارج از اجزاء مفروض قبلی در نظر گرفت. از طرف دیگر آنچه در خارج آن چیزی ندارد «کامل» است و «کل» است، آنچه پایانی ندارد کامل نیست و «پایان» یک حد است. در تقسیم یک مقدار عددی تا بی‌نهایت، چنین بی‌نهایتی یک موجودیت بالقوه است، نه یک «باشنده» بالفعل، تعداد اجزائی که می‌توان در نظر گرفت، همیشه از هر عدد مفروضی افزونتر است؛ اما بیکرانی

در جهت افزایش وجود ندارد، زیرا اندازه‌ای که می‌تواند بالقوه باشد بالفعل نیز تواند بود. (ارسطو که زمان و حرکت و اندیشه را نامتناهی می‌داند) در طرح علت‌های چهارگانه گوید که «نامتناهی» به مفهوم ماده، واضحاً یک علت است و ذات آن عدم می‌باشد و موضوع آن چیزی است که پیوسته (- متصل) و محسوس است. تمام متفکران نیز، از قرار معلوم، نامتناهی را ماده تصور می‌کنند؛ و به همین سبب است که در گفتار آنان در «حاوی نمودن» و نه «محو نمودن» آن تناقض وجود دارد^(۱).

در باب متناهی یا نامتناهی بودن عالم، از جمله میان معتزلیان و مانویان مناقضاتی رخ داده؛ نتیجه آن‌که قلمرو نور یا ظلمت ممکن است از یک جهت متناهی باشد؛ هرچند همین نظر را هم نظام معتزلی نقض کرده است^(۲). شهرستانی که زمان و مدت را چیزی موهوم یاد کرده، چنان‌که ممکن نیست «نهایت» را در عالم تصور نمود، مگر به استناد بر چیزی موهوم مانند خلاء و فضا؛ در تناهی سراسر عالم گوید که آغاز آن به سنجش «خیالی» است، مانند سنجش «خلاء» فراسوی عالم؛ پس خلاء نسبت به عالم مکانی همچون «عدم» در نسبت زمانی بدان، و سنجش فاصله آن‌سوی عالم نامتناهی است، همچون سنجش زمانها پیش از عالم که نامتناهی است. سنجش وهمی در تصور خلاء بیرون از عالم، که مرزی و کرانی از برای عالم به تصور می‌آرد، موهوم به فضا و خلالتی است که بدان کران می‌یابند. سپس در شبهات دهریان گوید که اگر وجود عالم با وجود باری تعالی همزمان باشد، و اگر تأخر وجودی با «مدت» باشد که همانا این مسئله متناهی یا نامتناهی بودن را پیش می‌آورد، پس تناهی وجود باری تعالی واجب می‌آید؛ و اگر تأخر با «مدتی نامتناهی» بوده باشد، پس موجودات نامتناهی را در آن مدت فرض می‌کنیم، که اگر مدت نامتناهی ممتنع نبوده، شمار نامتناهی هم ممتنع نباشد. شهرستانی گوید که بنابراین یک‌چنین تقسیم به تأخر با مدت و بی‌مدت به نظر ما درست نیست، چه مدت اصلاً ذات و وجودی ندارد که تقدم و تأخر یا تقارن پذیرد^(۳). در مسئله زمان بیکران و کرانمند ابوریحان بیرونی یکی دو جا دچار لغزش شده (ظاهراً که چنین نماید و آن حسب

۱. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۱۰-۱۲۵/ الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۰۲-۲۰۷،

۲۲۲-۲۲۲، ۲۳۸، ۲۴۷-۲۵۴ و ۲۶۸.

۲. کتاب الانتصار (والرد علی ابن الراوندی)، ص ۳۷/ مانی و دین او، ص ۲۶۷ و ۳۹۲.

۳. نه‌ایة الاقدام، طبع آلفرد گیوم، ص ۱۷، ۳۰، ۳۱، ۵۲ و ۵۰۷.

مفهوم متعارف از «زمان» بوده، اما در جای دیگر که مفهوم «مدت و دهر و سرمد» را موافق با رازی بیان می‌کند، هیچ‌گونه لغزشی از او دیده نمی‌شود) و چنان‌که شادروان اکبر داناسرشت (صیرفی) طی مقاله «مقدمه بر رساله تناهی و نامتناهی» ابن سینا (فی ردّ حُجَجِ الْمُثَبِّتِينَ لِلْمَاضِي مَبْدَاءَ زَمَانِيًّا) گوید که ابوریحان در مورد حدوث زمان در دام اهل کلام افتاده، دلایل ظاهر فریب آنان را بر دلایل فلاسفه برتری نهاده است. چون قدیم زمانی و حادث زمانی منوط است به این‌که زمان را نامتناهی یا متناهی دانست، ابوریحان در دو جا به قیاسات متکلمان برای حدوث زمانی توسل نموده که حسب بُرهان تطبیق تناهی مکان، زمان را هم متناهی می‌داند (چنان‌که نصیرالدین طوسی هم) ولی ابن سینا با ردّ این نگره، مکان را متناهی و زمان را نامتناهی دانسته که قابل تطبیق بر هم نیستند. اما قول به دو «نامتناهی» کوچک و بزرگ (که در ریاضیات معاصر مطرح است) به لحاظ فلسفی «متناهی» اند؛ و دلایل بر «مکان» نظر به ثابت بودن آن، قابل تطبیق بر زمان نباشد، که امری بی‌ثبات است و قارالذات نیست^(۱).

بُرهان تطبیق یا عدم تطبیق بین متناهی و نامتناهی و روابط آن دو، همانا مسئله «نسیئت» در مکان و زمان یا خلاء و فضا است، که نظریه پرداز این موضوع بنا بر مشهور استاد آلبرت اینشتاین است. اما محمد زکریای رازی در رساله مابعد طبیعی بر ردّ نگره ارسطو و پیروان او، که قائل به تناهی اجسام عالم و رفع کرانمندی از حرکات آن هستند، گفتاوردی از فلوطرخس نموده است که برخی فلاسفه جهان‌ها را بیکران دانند، برخی هم چیزها را بی‌نهایت گویند؛ و در مورد کسانی که برای چیزها نهایتی قائل‌اند، حجت آن باشد که اگر کسی در مرز نهایی عالم بایستد، آیا چیزی می‌بیند یا هیچ چیز نمی‌بیند؟ اگر چیزی می‌بیند که همان قول به «بی‌نهایت» است، و اگر چیزی نمی‌بیند آیا رواست که دست خودش را فرابرد یا نه؟ اگر گویند که نه، باید گفت چه چیزی مانع اوست؛ و اگر گوید آری که همان فرارفتن در چیزی - یعنی - قول به «بی‌نهایت» است. اما در مورد کسانی که پندارند جهان یگانه است و پس از آن عنصری بی‌نهایت دارد، من بر علت این نظر آگاهی نیافتم؛ ولی به ایشان باید گفت آنچه شما آنرا انکار می‌کنید که جهان‌هایی فراسوی آن بیکرانی باشد، آیا همان «خلاء» نیست^(۲). رازی در شکوک بر جالینوس آنجا

۱. جشن‌نامه ابن سینا (ج ۲)، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴ ش، ص ۳۹۱-۳۹۷.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۳۲-۱۳۴.

که دربارهٔ صناعت هندسه بحث نموده، گوید قوام آن تصوّر اشیاء غیر مرئی است - یعنی - جسم تعلیمی و قوانین (ریاضی) مربوط به آن؛ اما نمی‌توان حکم (ریاضی) را بر جسم مادی و تجزّی مادی حمل کرد یا نباید که در آن توهم نمود. چون آنچه موجود بالفعل یا وجود بالفعل آن متمکن است، تجزّی مادی آن را نمی‌توان تا «بی‌نهایت» بالفعل دانست؛ و نیز ممکن نیست که جسم متناهی البعد همیشه و ابدالدهر اجزاء همهٔ آنها به «بُعد» تجزّی یابد. زیرا بُعد متناهی انقسام «بُعد» ها را به طور نامتناهی الزام نموده، پس اگر بُعدها نامتناهی باشند و از جمیع آنها یک بُعد متناهی، همانا این خود به خلاف آید و ممکن نباشد^(۱). باید گفت که رازی در کتاب «الشکوک علی ابرقلس» (بروکلس دهری) لابد هم بر این پایه استدلال، قول به نامتناهی بودن حرکات و قدم عالم را رد کرده است. اما چنان‌که در بیان حدوث دهری عالم در نزد رازی گذشت، وی این امر را با گذر زمان (که جوهری گذرنده است) به گونهٔ «اندک اندک» (- تدریجی / تپشی؟) دانسته، که ما این «اندک اندک» زمانی را غیر متمکم به طریق حرکت «گذاری» تفسیر کرده‌ایم (و بر درستی قول خود یقین داریم) و اینک دنبالهٔ همان بحث رازی را با ابوحاتم در این خصوص می‌آوریم، تا از برای حصول نتیجهٔ مطلوب مقدمات منطقی کامل شود. ابوحاتم گوید که تو برای قول خودت به حدوث زمانی، بایستی یک ثبوت دیگری جز آن مفهوم بیایی، که بشود آن را تصوّر کرد...؛ چه اکنون این الفاظ «طَفَّ طَفَّ» (= اندک اندک، کناره / لبه؟) خود همانا چیزی است که شمار بر آن واقع شود (- متمکم است) و آن زمان (- مورد نظر) جز به لفظ عدد به تصوّر نیاید، که اینها خود از مقولهٔ حادث و محدث‌اند؛ پس چیزی بگویی که حقیقتی داشته باشد و به تصوّر درآید. رازی گوید هنوز سخن در این قول به پایان نیامده، اما آنچه تو بدان شناخت داری همان اعتقاد ارسطویی است، که با قول افلاطون دربارهٔ زمان به خلاف باشد، من این یک را باور دارم و به نزد من درست‌ترین قولهاست...؛ و من دربارهٔ زمان و مکان کتابی نوشته‌ام... الخ^(۲). بدبختانه هم ابوحاتم این بحث بسیار مهم و مفتاحی را در اینجا قطع کرده، هم کتاب رازی دربارهٔ زمان و مکان بر جای نمانده، تا از حاق نظر وی در این مقوله و «نسبت» تناهی به نامتناهی آگاه شویم. اما از یک فقره گفتاورد ناصر خسرو (که به نشر فارسی سرهٔ پیچیده‌ای است) برمی‌آید که حرکت گذاری حدوث عالم به نزد رازی

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۹.

۲. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۶.

ظاهراً (به برهان دیگر) «جهشی» بوده است؛ چه در اثبات این‌که زمان جوهری گذرنده و عالم نوپدید است، نوپدیدی آن هم به «طبع» باشد (- حدوث ذاتی) از جمله در «نقل کلام محمد زکریا» در این خصوص گوید: «از بهر آن‌که طبع از فعل فرونیایستند و آنچه بودش از باشاننده، او باشاننده باشد میان باشاننده (مکون) و بوده‌شده (کائن) از او به طبع مدتی «متناهی» باشد (- زمان حدوث متناهی است) چنان‌که اندر آن «مدت» متمکن باشد که آن چیز بوده شده (کائن) از آن چیز که از او بوده شود (مکون) بباشد، چنان‌که میان خاستن ماهی از آبگیر به طبع به مدتی متناهی باشد؛ پس واجب آید که عالم از صنایع خویش به مدتی متناهی سپس‌تر (- با تأخر انفکاک) موجود شده باشد، (زیرا) آنچه از او چیزی محدث به مدتی متناهی قدیم‌تر باشد او نیز محدث باشد...»^(۱).

تا اینجا ما سه قول یا - شاید هم - سه بُرهان در حدوث عالم به طریق حرکت‌گذاری از حکیم رازی دریافته‌ایم: ۱) گذار تدریجی، اگر همان الفاظ «طَفَّ طَفَّ» در معنای تحت‌اللفظ به «اندک‌اندک» غیرمتمم تفسیر شود؛ ۲) گذار تپشی، اگر همان الفاظ مزبور در معنای - فرضاً - غیرمعرب کلمه «تپ‌تپ» (= تپش) فارسی تفسیر شود؛ ۳) گذار جهشی، اگر تمثیل «جهش ماهی از درون آب» در نظر گرفته شود. از طرف دیگر، چون مفهوم «درنگش» (درنگی) هم - چنان‌که مکرر گذشت - از صفات زمان (گذرنده) کرانمند (مضاف / محصور / متناهی) یا زمان حدوث عالم یادشده؛ ملاحظه می‌شود که رازی چه «ملغمه» غریبی در نظر داشته، که البته مراد همانا «تمازج» دیالکتیکی اضداد یا همان ترکیب «نسبت»‌های کیفی در فرایند آفرینش جهان به عبارت «گذرش # جهش» و «درنگش # تپش» در فضای بیکران با سپهر کرانمند بوده باشد. بنابراین، همان‌طور که حکیم میرداماد (در قیاسات) اثبات نموده، حدوث دهری و اصلاً «وجود عالم» خود در ساحت یا عرصه و «وعاء» دهر، همانا تمازج و ترکیب جدلی یا «همنهاد» (synthesis) از «سرمد» بیکران (به مثابت «برنهاد») و «زمان» کرانمند (به مثابت «برابر‌نهاد») می‌باشد، که «نسبت» آن همچون ثابت (ساکن قدیم) به متغییر (متحرک حدیث) یا هم نسبت نامتناهی به متناهی در تصوّر عقلی است. بیش از این درباره فرایند آفرینش، سخن گفتن از مقوله تکرار مکررات خواهد بود، چیزی که بیشتر و بیشتر اقوال و براهین مربوطه بازگویی شده است. اما خواه تمثیل «گذرش» رازی یا تمثیل «جهش» وی در حرکت

۱. زادالمسافرین، ص ۱۱۴.

گذاری (نظر به «گذرندگی» جوهر زمان) حسب ممتول، که البته می‌توان به چند وجه و شکل تصور نمود، با تمثیلی که شادروان داناسرشت (در همان مقاله تناهی و نامتناهی) بیان نموده توافق دارد؛ این‌که در دلایل تطبیق (بین مکان متناهی و زمان نامتناهی) مثل این است که بخواهیم بر روی آب روان خانه بسازیم، به اعتبار این‌که روی خاک زمین می‌توان بنایی افراشت.

آلبرت اینشتاین در مورد تصور زمان در فیزیک (فصل ۸) خاکریز خط آهن و قطار گذرنده از کنار آن را بیان کرده، که اگر اول و آخر قطار گذرنده با نقطه ثابت معینی (M) بر کنار خاکریز در نظر گرفته شود، همزمانی «نسبت» به ناظران سه نقطه مزبور حسب «حرکت» به یک معنا نخواهد بود. در «نسبیت همزمانی» (فصل ۹) گوید که هر حادثه که در طول خط (ثابت) اتفاق می‌افتد، مثل این است که در یک نقطه خاص از قطار اتفاق افتاده است؛ هم چنین تعریف همزمانی نسبت به قطار (گذرنده) درست به همان طریق است که نسبت به خاکریز توضیح داده شد. حادثه‌هایی که در قیاس «نسبت» به خاکریز همزمان هستند، نسبت به قطار همزمان نمی‌باشند و بالعکس (نسبیت همزمانی) و هر جسم مراجعه (- دستگاه مختصات) دارای زمان مخصوص به خود می‌باشد، بدون این‌که ذکری از جسم مراجعه - که زمان را به آن منسوب می‌کنیم - به میان آید، زمان یک حادثه «معنی» ندارد. قبل از ظهور نظریه «نسبیت»، همیشه به طور ضمنی در فیزیک فرض می‌شد که زمان یک معنی کلی دارد - یعنی - از وضع حرکت جسم مراجعه مستقل است؛ ولی ما اکنون دیدیم که این فرض با طبیعی ترین تعریف همزمانی سازگار نیست، اگر ما این فرض را کنار بگذاریم، تضاد مابین قانون انتقال نور در «خلاء» و اصل «نسبیت» باطل می‌گردد. اما (برطبق نگره نسبیت در زمان) «مدت» لازم برای یک جریان خاص نسبت به قطار، مساوی «مدت» همان جریان نسبت به خاکریز (به عنوان جسم مراجعه) نخواهد بود.^(۱) حاجت به توضیح نباشد که مسئله «نسبیت» زمانی در نزد اینشتاین، حول محور «نسبت» همزمانی چیز ثابت (- خاکریز) [عالم وجود] به چیز متحرک (- قطار) [زمان «مدت»] می‌باشد؛ ولی همان «ثابت» مزبور را در دستگاه مختصات کیهانی نیز بایستی «نسبی» در نظر گرفت (چون خود در «وعاء» یا مجموعه دیگری «متحرک» است) تا هم تصویری از زمان دهری (طی حرکت گذاری) در نزد رازی و زمان

۱. نسبیت (نظریه خصوصی و عمومی)، ترجمه غلامرضا عسجدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، ص ۲۷ و

فضائی (طی حرکت انتقالی) در نزد اینشتاین حاصل نمود. در ضمن، این نکته را هم باید خاطر نشان کرد که نسبت «همزمانی» در نزد اینشتاین، همان مفهوم «معیت» زمانی در نزد فلاسفه ایرانی است.

اینک در پایان این بهر (که خود از نمونه‌های پژوهش علمی است) سزاست که نظر دو استاد دانشمند برجسته رازی شناس پاول کراوس و سلیمان پینس درباره «مکان و زمان» رازی حسن ختام بر آن باشد: «رازی میان مکان کلی یا مکان مطلق و مکان جزئی یا نسبی (مضاف) تمایز واضح قائل است، مکان مطلق (فضا) که مشایبان پیرو ارسطو آنرا انکار می‌کنند، به نظر رازی عبارت است از «بُعد» یا امتداد محض (Pure Extent) مستقل از جسم متعین و متحیز در آن، که از حدود عالم تجاوز می‌کند و به عبارت دیگر نامحدود یا نامتناهی است؛ مکان جزئی یا نسبی همانا به اندازه حجم هر جسم متعین (محصور در آن) باشد. هم‌چنین، بین زمان مطلق و محدود تمایز هست، تعریف او با آن مشایبان منطبق نباشد؛ چون شمار حرکت (- یعنی حرکت افلاک) تنها بر زمان کرانمند محدود مصداق دارد، چنان‌که در کتاب «تحلیل» اول و ثانی ارسطو آمده است. رازی به مانند نیوتون زمان مطلق را جوهری مستقل می‌داند، که فی‌نفسه و برحسب ماهیت خود با شتابی یکنواخت روان است. به طور کلی، پیشگزاره‌های رازی نسبت به مسلمات صوری ارسطو، همانا برآیند از حقیقت مبتنی بر علم بدیهی متیقن به وجود فضا و زمان مطلق است. آن فضا که مستقل از اجسام حاوی و بسا تهی از اجزاء محوی است، تا فراسوی مرزهای عالم گسترده و کرانه‌ای ندارد؛ رازی که وجود مکان نسبی یا جزئی (مضاف / محصور) را برابر با امتداد جسم می‌داند، ایستار او نسبت به مسئله زمان همانند با آن می‌باشد؛ زیرا زمان همان چیزی (جوهری) است که جریان دارد، مشابه با مورد مکان او میان دو گونه مطلق و محصور زمان تمایز نهاده، که تعریف ارسطو تنها بر زمان محصور قابل انطباق است؛ اما نه با زمان مطلق که سنجش‌ناپذیر و دیرینه و پیش از آفرینش جهان وجود داشته، همچنان خواهد بود تا آن‌که گذارش به زمان محصور افتد. این همان دهر یا ازل (aion) است که همین مفاهیم خود مبین «زروان» (زمان) زردشتی باشد، همسان با آن نیز در فلسفه یونانی پیدا می‌شود؛ چنان‌که در عبارت منسوب به سیسرو از ویلیوس اپیکوری یاد شده؛ و آنچه از خود رازی بیشتر شایان ذکر است، این‌که آنرا به عنوان یک اصل افلاطونی منقول از برقلس دهری فراموده است.^(۱)

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135. / *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 324.

ز). تکره دو همزاد:

مُراد ضدّین کلامی (الاهی) یا دو بُن نیکی و بدی مشهور، مبادی نور و ظلمت یا وجهین مثبت و منفی عالم وجود است، که به ویژه در کیش‌های ایرانی (زروانی-زردشتی-مانوی) بنیان اعتقادی آنها را تشکیل می‌دهد. اما اصطلاح «همزاد» صرفاً بنا به افسانه آفرینش زروانی، بر همان دو همستار (ضدین) مورد اعتقاد آن کیش اطلاق شده، که حسب مفاد و مفهوم حاکی از شرایط مساوی کلامی-فلسفی آن دو است. البته پیشتر در بهر دوگرایی (۷، ۳) از همستاران مزبور جهت توضیح دوگرایی فلسفی رازی - که مبنی بر قبول اصل ضدّین در جهان‌شناسی است - به تفصیل سخن رفته است؛ لیکن در این بهر که نظام فکری-فلسفی زروانی بررسی می‌شود، بحث مستقل درباره این دو اصل یا دو رکن اساسی آن نظام ضروری باشد؛ خصوصاً آن‌که دو دیرینه از قدمای خمسه رازی همین دو همزاد است، اگرچه طی بهرهای «باری و نفس»، «زمان و مکان» و «حدوث عالم» نیز، بارها به اجمال یا تفصیل درباره آنها سخن به میان آمده، که باز در فصل آتی «عقل و نفس» هم در واقع سخن پیرامون همین دو بزرگوار است. دو بُن کیهانی همستار «اورمزد» و «اهریمن» در آیین زردشتی بسیار مشهور است، که همان مفاهیم اولیه «سپنته مینو» (مینوی مقدّس) و «انگره مینو» (مینوی خبیث) مذکور در گاتاهای زردشت سپیتمان، مرادف معنوی با آنها «آشه» (= حق) و «دروغ» (= باطل) باشد. لیکن این دو در دین زردشتی چهره‌های نورانی و ظلمانی یک حقیقت واحد، یا به عبارت دقیق‌تر، دو نیم‌رخ روشن و تاریک جمال ازلی نباشند؛ چه در آیین مزدیسنا (- زردشتی پسین) با نوعی گرایش توحیدی، دستکم طی برخی آدوار کۆنی (= هزاره‌های آفرینشی) مورد اعتقاد همانا «اورمزد» خدای فاتق و مسلط است.

اما در داستان آفرینش زروانی مغان ماد به روایت یونانی - که پیشتر به نقل آمد - دیده شد که از آن وجود یکتای ازلی (- زروان) دو گوهر پدید آمد: یکی (اورمزد) مبدأ خیر و نور، دیگری (اهریمن) مبدأ شرّ و ظلمت، همین دو بنیاد تضاد و تنازع در عالم طبیعت شدند. آوازه جهانی این داستان گیتی‌شناخت دوگرایانه ایرانی (مغانی) از آنجاست که، همانا بر ثنویت غربی - یعنی - در فلسفه‌های حکمای قدیم یونانی: هراکلیت، امپدوکلس، دموکریت، انکساگوراس، افلاطون و حتی ارسطو قویاً نافذ و مؤثر بوده است. حتی فیثاغورس (که گویند شاگرد زردشت بوده) از آن‌رو که «نور» را پدر هستی و

«ظلمت» را مادر هستی دانسته، در واقع این نگره زوجین ضدین را یکسره از مغان حکیم بابلی مآب ماد ایران برگرفته است. ما نه مجال آن داریم و نه اینجا محل بحث و نظر در باب رسوخ افکار فلسفی فرزنانگان ایران باستان در نحله‌ها و مکاتب فلسفی یونان باستان است، البته در جای خود در این تألیف و دیگر نوشته‌های خویش بدین مطلب پرداخته‌ایم؛ ولی در باب تأثر مغان حکمت‌اندوز ایرانی به نوبه خود از آراء و عقاید مذهبی و کلامی و جهان‌شناسی میان‌رودانی - که اصطلاحاً «بابلی» گویند - کمتر سخن به میان آمده است. اگرچه پیشتر درباره ریشه‌های بابلی باورداشت‌های ماندایی و حرّانی و مانوی اشارتهای بلیغ رفته، که گویند حکیم رازی از آنها کمابیش تأثر یافته است، اینک به نظر مناسب می‌رسد که بیفزاییم نگره دوهمستار ایرانی یک ریشه بابلی هم دارد؛ و آن - چنان‌که گذشت - در بیان گوهر هیولی یا «هباء» نخستین بود (- اوقیانوس اولیه خلقت عالم) که دو آخشیج «ابسو» (- آب شیرین) و «تیامه» (- آب شور) از آن پدید آمد. از این دو همانا دو خدای همستار «لخمو» و «لخامو» زاده شد، و هکذا از تبار این دو هم خدایان همستار دیگر پدید آمدند، که تحت عنوان «کهن» و «نو» به تنازع پرداختند. سرانجام مردوخ از تبار «ابسو» شیرین، «تیامات» شورین را به دویاره کرد، نیمی را برفراز (آسمان) و نیمی را در فرود (زمین) ساخت. [رگ رگ است این آب شیرین و آب شور/ در خلائق می‌رود تا نفخ صور]. گذشته از آن‌که در دین‌شناسی سنجشی همواره مردوخ بابلی با اورمزد ایرانی برابری یافته، لابد هم تیامات بابلی با اهریمن ایرانی برابر می‌آید، موضوع تضاد در نگره بابلی همانا در تقابل آسمان و زمین نهفته، که در نگره زروانی و حتی زردشتی هم راجع به قلمروهای نور و ظلمت آمده است.

باید گفت که نظریه ضدین در میان بابلیان البته به گونه ساده ابتدایی کلاسیک و مکانیک خود مطرح بود، هرگز تکاملی را - که آن نظریه در نظامات دینی و فکری و فلسفی مغان ماد ایران پیدا کرد - در آن سرزمین به خود ندید. مقولات همستاری در نزد مغان زروانی آشکارا جدلی (- دیالکتیک) و نظام‌یافته و در یک کلمه تجریدی و منطقی و فلسفی شده است. زیرا موضوع تنها بر سر تضادهای طبیعی شب و روز، نور و ظلمت و مانند اینها نیست، که همانا به مثابه مقولات هگلی «اصل» (= برنهاد) و «قبال» (= برابرنهاد) و «مرکب» (= هماناد) مطرح بوده؛ در تضاد دیالکتیکی میان اورمزد و اهریمن مقوله مرکب همانا «مهر / میثره» است، که به روایت یونانی گذشت ایرانیان آنرا

مهر «میانجی» می‌گفتند - یعنی - «همنهاد» (synthesis) الهی که «پیمان» زروان (ازل) یا حسب کلمه قرآنی «میثاق اَلست» را میان آن دو همستار ایزدی نگه داشت؛ و هم در قرآن مجید از او به عنوان «الفجر» یا گاهی نیز «الشمس» تعبیر شده است. خلاصه می‌توان گفت که مفهوم زمان ازلی را مغان زروانی عمدتاً از فرادادهای نیاکان آریایی خویش فرایابی کرده‌اند، اما آموزه تضاد الهی و همستاری طبیعی را کمابیش از بابلیان فراگرفته، هر دو را در نظامات فکری خویش ترکیب و به نحو عالی تکمیل کرده‌اند^(۱). ویدنگرن در کتاب عناصر میانرودانی (دخیل در مانویت) ریشه دو بُن همستار مانوی را در اسطوره بابلی خلقت پژوهیده (چنان‌که ما یاد کردیم) در همان تنازع ازلی میان مردوک و تیمات، که عیناً در نبرد میان نور و ظلمت بازتاب یافته؛ گوید آمیزش میان آن دو نیز نه تنها در آموزه مانوی، بل همانا به طور کلی در آیین غنوصیه هم نافذ گشته است. تفسیر جغرافی-تاریخی فرانتس کومون هم قبلاً گذشت که میانرودان به مثابه جایگاه قدرت‌های متخاصم، سلطنت نور در شمال و پیرامون آن و امیر ظلمت هم قلمرو خود در جنوب آنجا داشته است^(۲).

حکیم ارسطو در یونان باستان که به لحاظ منطقی و نظری یک فیلسوف جدلی مذهب (= دیالکتیسین) بود، از حیث فکری و فلسفی کاملاً برخلاف آن روش و مذهب رفته است؛ اُضداد زوجی او - خواه محسوس یا معقول - مانند ماده و صورت، کَوْن و فساد، آتش و آب و... صرفاً مکانیکی است؛ اما به درستی گوید که ضدین وحدت عددی ندارند، او همچون یک جدلی‌پیشه اصولی به «واسطه» میانین (میانجی) بین ضدین معتقد بود؛ محققان مبرّز (گرشویچ و شوارتز) معتقدند تقابل اهریمن و مزدا مذکور در قطعات رساله «درباره فلسفه» ارسطو که به مغان ایرانی نسبت می‌دهد، همچون یک نمونه پردازی الاهیاتی از آن روحانیان باستانی - یعنی - همانا آموزه مغان «ماد» ایران است.^(۳) ارسطو ضد ایرانی بود اما همچون عالم محقق واقعی فارغ از تعصبات ملی، کتابی درباره مغان ایران نوشت (- ماگیکوس) و ایشان را بانیان فلسفه در جهان یاد کرد،

۱. گفتار «افسانه دو همزاد» از پرویز ادکائی (در ماهنامه چیستا، سال ۵، ش ۳/ آبان ۱۳۶۶، ص ۲۶۴-۲۶۵).

2. *Mesopotamian Elements...*, pp. 37-39, 41-44.

3. *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, p. 697.

گویند که نگره «میانجی» (مقوله مرکب) را هم در منطق جدلی خویش از مغان ایران برگرفته؛ هم چنین قول وی که متفکران قدیم «دو» (ضدین) را اصل فعل و «واحد» را اصل منفعل دانسته‌اند (که مراد «زروان» است) و جز اینها، بایستی همان مغان قدیم سرزمین ماد ایران بوده باشند. خلاصه آن‌که واضح اصول منطق جدلی (= دیالکتیک) در جهان همانا مغان فرهیخته و اندیشمند و فرزانه «مادستان» ایران بودند، که مقولات ضدین ایشان را حکمای یونانی (پیشگفته) ماقبل سقراط برگرفتند، افلاطون نیز آنها را برگرفت و اما معلّم اول حکیم ارسطو در «ارغنون» خویش بدان نظم و نسق منطقی بخشید؛ آنگاه اصول جدلی مزبور از طریق فلاسفه رواقی به حکمای اسکندرانی (نوافلاطونی) رسید، هم چنین در عصر جدید سرانجام توسط فریدریک هگل احیاء شد، وی اصول دیالکتیک را به قاعده کرد و در مبانی و آراء فلسفی خویش به کار آورد و آن را انتظام کامل بخشید، که بلافاصله فیلسوفان مادی بزرگ (سده ۱۹) مانند فوئرباخ و مارکس و انگلس آن را همه جانبه و خلاقانه، هم در ماتریالیسم فلسفی و طبیعی و تاریخی خویش به کار آوردند که مشهور است. اما محمد زکریای رازی و حکیمان دهری و عارفان اشراقی در ایران دوره اسلامی، اصول منطق جدلی را مستقیماً از فرادادهای نیاکانی، سرچشمه‌های فرهنگی ملی-میهنی خویش و از متون دینی زروانی-مانوی-زردشتی برگرفته‌اند.

بر طبق افسانه آفرینش زروانی گذشت که زمان - فضای بیکران (- زروان) نه روشنی است و نه تاریکی (- نور مطلق) و نه نیک است و نه بد (- سرمد مطلق) آرزو کرد که پسری آفریدگار داشته باشد، اما چون دودلی نمود (- ظاهراً همان حرکت اولیه «تپشی» خلقت که یاد شد) از آن دو گوهر همستار اورمزد و اهریمن پدید آمد (- بر اثر جنبش «صدوری» یا «ایجابی»). پس اورمزد عالم را از گوهر زروان (- روشنی بی پایان / نور ازلی مطلق) آفرید، اهریمن سلطان جهان مادی است، تا آن‌که اورمزد او را براند. از این رو زروان در تن گیتیان که تحت حکم بروج دوازده گانه است (نمادگذار دوازده هزارساله ادوار خلقت) تقید یافت؛ آوردگاه آن دو مینو هم اینجاست، که یکی از «خرد» خدای بزرگ (- عقل) و دیگری از «دودلی» او (= آز / ورن) پدید آمد (- نفس) و همین دو بازوی پدر (- زروان) اند، تا آن‌که سرانجام خیر بر شرّ چیره گردد. بوندهشن ایرانی (۸-۱/۱) گوید این شناخت‌گزاری (= زندآگاهی) نخست درباره آفرینش آغازین

اهرمزد و پتیارگی اهریمن است، سپس دربارهٔ چگونگی آفریدگان مادی (= گیهان دام) از آفرینش بنیادی (= بوندهیشنیه) تا فرجام است، همان‌گونه که از دین مزدیستان پیداست... (این‌که) اهرمزد در فرازیایه (بالا) با همه آگاهی (= علیم حکیم) و بهی (= خیر محض) زمانی بیکران در روشنی می‌بود. آن روشنی گاس (= فضا) و گیاک (= مکان) هرمزد است، که آنرا روشنی بی‌پایان (= اسر روشنیه / نور ازلی) گویند. اما اهریمن ظلمت مکان (= اندر تاریکیه) با پس‌دانشی (= جهول ظلوم) و ویران‌کامی (= زتارکامیه) هم‌چنان در ژرف‌پایه (پایین) بود، خیم و خوی (= خصلت و اراده) اش به تخریب تمام باشد؛ و آن فضای ظلمانی (= تاریکی گیاک) او را هم تاریکی بی‌پایان (= اسر تاریکی / ظلمت ازلی) گویند. میان این دو «تهیگی» (= خلاء) بود که «وای» (= فضا) است، آمیزش (= تمازج) آن دو نیرو همانا بدان باشد. هر دو ذات کرانه‌مندی (= متناهی) و بیکرانگی (= نامتناهی) اند، چه آن فرازیایه (بالا) که آنرا روشنی بی‌کران خوانند، و آن ژرف‌پایه (پایینی) که آنرا تاریکی بی‌کران گویند، هیچ‌یک به سر نمی‌رسد (لایتنهای است) ولی در «مرز» (= ویمند) شان هر دو کرانه‌مند (= متناهی) اند، زیرا میان ایشان تهیگی (= فضای خلاء) ناپیوسته به هم (= منفصل / گشاده) است.

«پس اورمزد با همه‌دانی (= علم‌الاهی) خود دانست که اهریمن وجود دارد، خواهد که بتازد و جهان را به رشک‌کامی (= منافست) فروگیرد؛ با وی بیامیزد و هم از آغاز تا فرجام بدانستی که با چندافزار بیاویزد. اما اهریمن که به سبب پس‌دانشی (= ظلوماً جهولاً) از وجود اورمزد آگاه نبود، از آن ژرف‌پایه (= عالم سفلی) برخاست و به مرز روشنان پدیدار (= اختران ثابت) آمد؛ چون آن روشنی اورمزدی را ناملموس یافت (= بعید‌المنال) به سبب زدارکامگی و رشک‌گوهری فراز تاخت؛ آنگاه چیرگی و پیروزی فراتر از آن خویش بدید، پس به جهان تاریکی واپس رفت و چند «دیو» از برای کارزار با اهرمزد پدید آورد (= سیارات خمسه). اورمزد چون آفریدگان اهریمن را دید، که سهمگین و پوسیده و بدکردار می‌نمایند، آنها را برنپسندید؛ ولی اهریمن آفریدگان هرمزد را پسندید، که آفرینشی بس نیکو و برتر و (زیبای) همه‌پرسشنی است (= کمال مطلوب) بدان عطف توجه نمود.* آنگاه اورمزد با دانستن چگونگی فرجام کار آفرینش،

* در اینجا خوانندهٔ اهل معرفت را به بنیان اسطوری موضوع «عشق» ملکوتی و «حب لاهوتی» (= عاشق

به پذیره اهریمنی آشتی برداشت... (داستان قهر و آشتی آن دو مفصل است) و در آمیختگی آفرینش از آن دو گوهر... (توافق شد) و از این‌روست که اکنون مردم کامه اهریمن بیش می‌ورزند... (پس به زمان کارزار)... «پیمان» بسته شد (- میثاق آلت) تا در پایان «دور» اهریمنی، بدان فرجامین نبرد (بشود) اهریمن را ناکار کردن، پتیارگی (= و بال) او را از آفرینش بازداشتن...^(۱). چنان‌چه این فقره با روایت رازی (در نزد ابوحاتم اسماعیلی) تطبیق شود، ملاحظه خواهد شد که وی در بیان نگره «حدوث عالم» خویش، موضوع همیاری دو اصل قدیم خود (باری و نفس) در خلقت عالم، آمیختگی / آمیزش آن دو هم از مقوله «تمازج» در جریان حدوث، «وبال» (= پتیارگی) اهریمن بر عالم یا آویختن نفس به هیولی و جز اینها، انگار که متن یوندهشن را بازگویی می‌کند، قطعاً وی تفاسیر مزدایی-مانوی یا زروانی را در تحریرات آنها مطالعه کرده؛ اما این‌که یک روند آنها را به افلاطون حواله می‌دهد، ما مکرر کرده‌ایم که افلاطون هم خود اولاً همین نگره‌های جهان‌شناسی ایرانی را از مغان گرفته، ثانیاً ارجاع عمدی رازی به افلاطون علت دیگری هم دارد که بعداً بیان خواهد شد.

باری، در یکی از کهن‌ترین بخش‌های اوستا (- یسنا ۳۰، بند ۳ و ۴) آمده است که «آن دو گوهر (= مینو) همزاد (= یمه) که در آغاز عالم تصور نمودند - یکی از آن نیکی در اندیشه و گفتار و کردار، و دیگری از آن بدی (در اندیشه و گفتار و کردار) است؛ از میان این دو، مرد دانا باید نیک را برگزیند، نه زشت را؛ پس آنگاه که این دو گوهر به هم رسیدند، زندگی و مرگ پدید آوردند... (الخ)».^(۲) محققان یاد کرده‌اند که از این فقره، تنها و منطقی‌ترین برمی‌آید: آن دو مینوی همزاد نیک و بد، که پدری مشترک داشته‌اند، همانا پدرشان زروان بوده؛ پس به همین دلیل تفکر زروانی بر مزدایی تقدم داشته است.^(۳) اما بعدها موبدان زردشتی ترجیح دادند که، راجع به همزادبودگی اورمزد و اهریمن سکوت

→ شدن ابلیس خدا را) توجه می‌دهیم، که سراسر ادب گرانبار عرفانی ما ایرانیان مشحون از وصف آن باشد؛ در فصل آتی تفصیل بیشتر در این خصوص خواهیم آورد.

۱. بندهشن، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۳-۳۵ /

Zurvan (Zaehner), p. 183; part II (texts), pp. 278-79./ 312-313.

۲. گاتها (گزارش پورداوود)، ص ۱۷ / یادداشت‌های گاتها (همو)، ص ۶۹-۷۰.

۳. مزدپرستی (کریستن سن)، ص ۱۴۰-۱۴۱ / دین ایرانی (بنونیست)، ص ۱۰۸ / دین‌های ایران باستان

(نیبرگ)، ص ۱۰۴ / 3 *Zurvan* (Zaehner), p

کنند، و به بحث در ماهیت آن پردازند؛ تنها یک فقره «دینکرد» (مدن / ۸۲۹) بیانگر آن است که آن دو برادر هم بوده‌اند: «از گفتار زردشت درباره بانگیدن دیو «اریش» (= رشک) به مردمان، هرمزد و اهریمن دو برادر بودند از یک شکم.»؛ و این خود مسئله نخست‌زادگی آن دو همزاد را مطرح می‌سازد، یا به عبارت دیگر قدم وجود هر یک را مورد پرسش قرار می‌دهد. البته می‌دانیم که از لحاظ رازی هر دو گوهر همراه با سه دیرینه دیگر (زمان، مکان، هیولی) در یک «قدم» استوایی مشارکاً وجود داشته‌اند؛ اما قطع نظر از نگرش رازی اصولاً پیدااست که در این خصوص سه نگره می‌تواند وجود داشته باشد: نخست‌بودگی (زادگی) هرمزد، نخست‌بودگی اهرمن، همزمانی یا همزادگی آن دو علی‌السواء. نگره زروانی که اینک مورد بحث است، قطعاً قائل به نخست‌زادگی هرمزد نیست؛ و اهمیت موضوع در این است که گویا یکی از دلایل کلامی پیدایش کیش دیویسان (= شیطان‌پرستی، در برابر مزدیسنان) همین قدم وجود اهرمن بوده باشد. در خود آیین زروانی برحسب قرائن مه‌آلود، کمابیش نوعی تمایل به تقدم اهریمن به دیده می‌آید، اما یقین هم باید داشت که زروان‌گرایی ابداً «دیویسنا» نبوده و نیست.

یک چنین فرضی که اهرمن بیش از اورمزد در مرکز توجه و تفکر زروانیان قرار گرفته، تنها با تئوری گرایش مسلط یا روند غالب زمانه توجیه‌پذیر است. در یک کلمه، بر جهان پیرامون (طبیعت و اجتماع) و تاریخ آن، پدیده‌های اهریمنی - یعنی - تاریکی، شر، ویرانی، بیماری، مرگ، جنگ، قهر، نابرابری، بیداد و ستم مستولی‌تر بوده و هست (در آن روزگار البته) و پدیده‌های اورمزدی - یعنی - روشنی، خیر، آبادی، تندرستی، زندگی، صلح، مهر، برابری، داد و دهش هنوز استیلا نیافته؛ و اینها همه وعده و حواله به قیامت شده است، بایستی که نظریه «سلطه ظلمت» در کیش مانوی - که خود شاخه‌ای زروانی بوده - هرکس را عبرت‌آموز باشد. هم‌چنین با توجه به جهان‌شناسی فلسفی زروان‌گرایی، موضوع تیرگی و تاریک‌اندیشی حکیمانه یا عرفان سیاه مانوی، رهنمون بدین مسئله یا کاشف از این نکته است، که چرا اهریمن ظلوم جهول این‌همه اهمیت داشته، ای بسا هم گمان به تقدم وجود او می‌رفته است.^(۱) به هر تقدیر استاد نیبرگ در یکی از استدراکات بررسی مفصل خویش، چنین نتیجه گرفته است که زروان برترین

۱. گفتار «پ. اذکائی» (در) چیستا، سال ۰۵ ش ۳ (ردیف ۴۳)، ص ۲۶۶-۲۶۷.

خدای همه‌فراگیر گنبد آسمان نیز هست، این‌که با افسانه دینی بسیار کهن دو همزاد پیوند یافته، باید گفت که این افسانه در انجمن دینی گاهان پیش از زردشت در شرق ایران دیده می‌شود...؛ اما با برداشت زروانی آن در غرب ایران تفاوت می‌کرده است، چه این برداشت یک صورت و شکل مستقل غربی - یعنی - صورت مادی و مغانی افسانه دو همزاد است؛ و در این‌که ممکن است پشت آن یک بنمایه غیرآریایی بوده باشد، گذشته از اندیشه‌های «کالا» هندی (- زروان) گرتنه بابل‌ی محتمل است.^(۱)

حسب افسانه بابل‌ی یاد شد که موضوع تضاد در تقابل آسمان با زمین، در افسانه ایرانی هم قلمروهای نور و ظلمت بالا و پایین عالم است؛ در واقع میان جهان مهین (-کیهان) و جهان کهن (-انسان) تقابل وجود دارد. نگرش مانوی قائل است که عالم ناسوت خود جسم اهریمن باشد، چنان‌که در رساله ضد مانوی «شکندگمانیک» آمده است که «صورت» جسمانی عالم بر روی هم خلقت اهریمن بوده، وی خود اصلاً در صورت عالم متجسم باشد؛ سپس در تقابل بین عالم اصغر با عالم اکبر، گوید که سامان جهان کهن با اهریمن است - که شامل موجودات زنده می‌باشد - چه حیات و نور در بند جسم او باشند. هم در آن رساله (۱۶، ۸-۱۴) آمده است که مانی گوید «جهان تنکرد اهریمن است...، این‌که آسمان از پوست و زمین از گوشت، کوهها از استخوان‌های (اوست)...، جملگی از تخمه دیوان باشند...»^(۲). بر طبق رساله زروانی علمای اسلام (بند ۱۴ و ۱۷) زروان کرانک (= زمان کرانمند) در خدمت اهریمن است، او به یاری زروان آسمان و زمین را سوراخ کرد و در «گیتی» (= جهان مادی) دوارید، هر چه هم در این گیتی بود از بدی و پلیدی خویش آلوده کرد.^(۳) هیولای اولی (- ماده عالم) که در ظهور کلی همانا جنبه منفی خلقت است، هم در قلمرو ظلمت قرار گرفته که وجه منفی آفرینش می‌باشد؛ لذا فرمانروای آنجا امیر ظلمت - یعنی - اهریمن در الاهیات زروانی، یک سیمای برجسته‌ای در مفهوم خدای فائق پیدا کرده است.^(۴) ملاحظه می‌شود که در بهر

۱. دین‌های ایران باستان، ترجمه دکتر نجم‌آبادی، ص ۳۸۴.

2. *Researches in Manichaeism* (Jackson), pp. 177, 179, 318.

۳. ماهنامه چیستا، سال ۸، ش ۳ (ردیف ۷۳)، ص ۳۴۸ و ۳۴۹. *میراث اسلامی ایران*، ج ۴، ص ۵۹۰ و ۵۹۱.

4. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 13, 203.

دو همزاد زروانی عالم، ما بیشتر به ذکر اوصاف «اهریمن زدار» پرداخته‌ایم^(۱)؛ علت آن است که دربارهٔ نیمرخ روشن و چهرهٔ سپید جمال ازلی - «اورمزد دَدار»^(۲)، مینوگرایان (= ایده‌آلیست‌های) جهان از دیرباز تاکنون قلمفرسایی بسیار کرده‌اند؛ اما دربارهٔ آن روی سیاه وی یا نیمرخ تاریک ازل - یعنی - جناب اهریمن، یا ابلیس‌القدیم و شیطان رجیم جز لعن و نفرین نگفته‌اند.

بیشتر به نقل از بوندهشن آمد که اورمزد «فرازپایه» (-عالم علیا) و اهریمن «ژرف‌پایه» (-عالم سفلا) بود، همین نگرش عیناً در متون مانوی آمده که هم پیشتر گذشت «نور» در بالا بود و ظلمت در پایین؛ و میان آن دو فضای باز (= وشاتکیه / گشادگی) یا همان خلاء و تهیگی وجود داشت، ظلمت و نور در یک پیوستگی بی فاصله - که مرز میان آن دو بود - قرار گرفته‌اند^(۳). خِیاط معتزلی هم در ردّ بر ابن‌راوندی زندیق راجع به «گفتارش دربارهٔ طبیعت نور» از جمله گوید این سخن عیناً قول مانویان است که «نور» موجود است و «ظلمت» ناموجود؛ و نور و ظلمت دو قدیم لم‌یزلی هستند... هم این‌که مانویان عالم نور را در بالا و عالم ظلمت را در پایین ثابت می‌دانند؛ و این غیر از جهان ماست و آن دو عالم با هم نیامیزند، بل جهان ماست که بدانچه آن دو قدیم حاوی‌اند، آمیخته از پاره‌های آن دو عالم است، حادث همانا آمیغ این جهانی است و بس»^(۴). همین نگره اولاً ریشهٔ بابلی دارد و ثانیاً این‌که سفلائی عالم قلمرو اهریمن (-ظلمت) است، در تعبیر صوفیان هم ملاحظه می‌شود که خلاء فضائی را «ملاء شیاطین» گفته‌اند؛ ولی موضوع این است که چون هیولن (مادهٔ ظلمت) یا جرم اهریمنی سنگین‌تر است در پایین، و روح (نور روشن) یا گوهر اورمزدی که سبکتر است در بالا متحیز می‌شوند. اما نکتهٔ خیلی جالب توجه که در منشأ و تاریخ حکمت نوریهٔ ایران و عرفان نظری (در نگرهٔ حلاج، احمد غزالی، عین‌القضات و سهروردی) اهمیت اساسی دارد، همانا موضوع نور سیاه است - یعنی - همان «ظلمت» اهریمنی، که ما توفیق کشف

۱. گفتاری به همین عنوان از راقم این سطور در ماهنامهٔ چیستا، سال ۷، ش ۶ و ۷ / اسفند ۶۸ و فروردین ۱۳۶۹.

۲. نیز گفتاری به همین عنوان از راقم این سطور در چیستا، سال ۷، ش ۳ / آذر ۱۳۶۸.

3. *Researches in Manichaeism* (Jackson), p. 201.

۴. کتاب *الاتصار*، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۳۵ و ۳۶.

این فقره را در اسطوره‌ماندائی «گینزا» چنین یافته‌ایم: «منجی (مسیح) ماندایی برای احتفاظ «آدم» یعنی نوع بشر فرود می‌آید؛ و باز وقتی به میهن آسمانی خود برمی‌گردد، آن «نفوس» فلکی را ویران می‌کند (و گوید): «من آدم را از جهان اهریمنان بیرون بردم، من او را از خیال مکروه گذر دادم، نور اهریمنان را من سیاه کردم، و من همه دیدبانی‌های آنها را ویران ساختم»، این اسطوره‌ماندائی همانند با اسطوره‌مانوی است.^(۱)

البته نور سیاه - یعنی - همان «ظلمت ازلی» در متون اوستایی هم سابقه دارد، بدین‌سان که هریک از «اپاختران» (= سیارات سبعة) خود دارای یک روی سپید و روشن، و آن روی سیاه و تاریک است که هم منسوب به امور اهریمنی می‌باشد؛ و اصولاً چنان‌که گذشت افزارهای اهریمن در کارزار با اورمزد همان اپاختران است، که اگر با تعبیر عرفانی «نور سیاه» اینهمانی گردد؛ شاید که نماد یا نمود آسمانی نور سیاه اهریمنی همان سیارات سبعة باشند. خلاصه آن‌که از گزارش‌ها برمی‌آید که، اورمزد فرمانروای آسمان و اهریمن فرمانروای زمینی است؛ و به طور کلی، اهرمن فرمانروای جهان مادی (= عالم / دنیای) عینی است، هرمزد فرمانروای جهان روحی (= عالم / دنیای) ذهنی است، اهرمن «گیتیگ» است و مزدا «مینویک»، هریک از این دو همزاد همستار بر قلمروهای معین زمینی و آسمانی خود، مدت معین ده‌ری فرمانروایی دارند؛ و باید افزود که در نزد زروانیان، جهان مادی مقدم بر جهان مینوی است. تعابیر مزدایی و مانوی نسبت به این دو بُن هستی، بسیار گونه‌گون می‌باشد و از جمله این‌که نور «مبدأ» است و ظلمت «معاد» است، اورمزد نماد جهان مهین (-کیهان) و اهریمن نماد جهان کیهین (-انسان) باشد؛ و اهریمن همبر با «گیتی» همان نیروی شگرف منفی، مطابق با «برابرنهاد» هگلی در کار آفرینش ضروری است. جمیع عقلای عالم و متون کهن زروانی اتفاق دارند که وجود اهرمن - یعنی - همان نیروی شگرف منفی برای به «جنبش» درآمدن سراسر هستی ضرورت دارد. مانی کتاب «کوان / غولان» (= سفر الجابره) خود را هم درباره اهریمنان نگاشته، چنان‌که حلاج نیز «طواسین» خود را در این خصوص نوشته است. «شکندگمانیک» (۵۱) گوید که همین دو بونداتاک (= بنیاد هستی) پیوسته با هم باشند، چنان چون آفتاب و سایه که هیچ نشانه‌ای میانشان نیست (-سایه از نور کی جدا باشد) و به قول رازی این همان «دهر» مدید (-زروان خدای) است که عالم را بدان

1. *Mesopotamian Elements* (Widengren), p. 36.

پتیاره (= وبال) گرفتار کرد. یعقوبی گوید که ایرانیان نور ازلی را «زروان» نامند، که بر اثر لغزش اندکی (اندیشه بد) «اهرمن» از وی در وجود آمد (۲۱۷/۱) و افلاطون «شر» را همان عدم‌الخیر دانسته است.

ح. تهیگی و بخت:

رازی در بیان حدوث عالم و دیگر مباحث مربوطه، چنان‌که از بعضی اشارات و فحوای کلام وی برمی‌آید، چهار اصطلاح رایج «مشیت و اراده، شهوت و طبع» را به کار برده، که برابر پهلوی و فارسی آنها «خواست و کام، آز و چیهر» می‌باشد. مدلول این الفاظ هم در قضایای جهان مهین است (- کیهان) و هم در مسائل جهان کیهین (- انسان) که هر فیلسوف یا مدعی فلسفه‌ای بایستی نظر خود را در خصوص آنها ابراز کند، یعنی بدین دو پرسش مهم پاسخ دهد یا برهان نماید: (۱) آیا خلقت عالم به اراده (= خواست) باری بوده یا حسب طبع (طبیعت) و از روی بخت و اتفاق؟ (۲) آیا آدمی در امر خود «مختار» است یا مجبور (محکوم) و مقهور قوانین الهی یا طبیعت؟ چون‌گرایش فلسفی زروانی را تا اینجا ما از برای محمد زکریای رازی اثبات کرده‌ایم، ناچار پاسخ‌هایی که فیلسوف ری به این پرسشها می‌دهد، هم از منظر مادیگری طبیعی (اصحاب هیولنی) و هم از موضع زروانگیری (اصحاب دهر) بوده باشد. بنابراین، بایسته است که مقولات و مسائل مزبور، هم‌چنان از دیدگاه مکتبی و از لابلای متون زروانی بررسی شود. اما واضح است که ایستار رازی در این خصوص از نظر زروانگیری، عجالتاً می‌تواند راجع به «جبر» مادی یا طبیعی باشد، که از موضوعات مورد بحث در فصل «گیتی‌شناسی» اوست؛ و ایستار وی در مورد جبر «اجتماعی» و اختیار آدمی طبعاً باید در فصل آتی «سیرت‌شناسی» وی بررسی شود. دیگر آن‌که باید دانست جبری‌گری بر دو قسم بوده و هست: یکی جبر علمی (Determinism) و دیگر تقدیرگرایی مذهبی (Fatalism) که هر دو در زروان‌آیینی عالمانه و عامیانه از دیرباز نگرآزمایی داشته و هنوز هم دارد. خدای زمان (- زروان) که وجه بیکران آن (- دهر) طی حدوث عالم، زمان کرانمند یا زروان درنگ خدای از او امتداد وجود یافته؛ و این در متون زردشتی با اورمزد، در متون مانوی با اهریمن، و در متون زروانی با دو همزاد اینهمانی می‌یابد، همانا خود معبر از «بخت» و «برگ» می‌باشد؛ چنان‌که یکی از وجوه یا اسامی و صفات او، پیشتر همین

«بخت» (allotted fortune) یاد شد، که در این معنا «بغویخت» (divine fate) هم گفته‌اند. نیز یاد شد که سپهر (فلک) خود تنه زروان می‌باشد، بروج و نیرین و روندگان که با وی اینهمانی یافته‌اند، فرمانروای مقدرات جهان‌اند و از این‌رو زروان «گیهان بختار» هم باشد. بنا به «دینکرد» (مدن، ص ۲۸۴، س ۱۳-۲۰) این گیتی از بنیاد با بخت (= بریه) به کار اندر است، مینوگ از بنیاد با کنش اداره شود؛ و آدمی اگر چیزی خواست از برای آن کوشد... (الخ).^(۱) در رساله پهلوی اندرز پیشینیان (بند ۹) نیز گویند که کار گیتی به بیست و پنج بهر نهاده شده است: پنج به بخت، پنج به کنش، پنج به خوی، پنج به گوهر، پنج به وراثت (= آپرماند) که زندگی وزن و فرزند و خدایی و خواسته به «بخت» است، پیشه یابی به «کنش» است؛ و خلاصه «پنج چیز به قضا و قدر است و سعی بنده در آن مفید نباشد».^(۲) در بحث از جبر و اختیار، تدبیر و تقدیر، و منزلت هر کدام (به قول معتزلیان) تاکنون رساتر و شیواتر از این فقره «دینکرد» (مدن، ص ۳۷۹-۳۸۰ س ۱) ندیده‌ام که انسانیت در آدمی عبارت است از زندگی چیهریک (= طبیعی) و خودآگاهی (- اخویک داناکیه // علم بالاراده) و تقابل بین چیهر (طبع) و کام (اراده) به ویژه برابر با همان تقابل بین بخت (= تقدیر) و کنش (= تدبیر) است. <ص ۳۵۸-۳۵۹ س ۲۲> گویند که رفتار و هنجار آفریدگان خدا، بخشی موافق با سرشت (طبیعت) و بخشی مطابق با خواست (اراده) است.^(۳) همین فقره دینکرد ناظر به معنا و موضوع «فطری» و «کسبی» در تکوین شخصیت آدمی حسب وراثت و محیط هم باشد.

«وای» (= فضا) که گذشت تهیگان (= خلاء) میان روشنی بیکران (- نور ازلی) و تاریکی بی‌پایان (- ظلمت ابدی) است، و هر دو مینوگ «خیر محض» و «شر محض» در آن با هم بیامیزند، صفت آن در اوستا «اپاروکائیریه» است، که به صورت «اپارکر» پهلوی و «برگر» فارسی آمده، به معنای «سرنوشت بخش / قسمتگر و تقدیرساز» آدمی است. وای که از گوهری دیگر یاد شده (اصل ازلی خلاء) همساز با «خواست» هر مزد (- اراده الاهی) نیست؛ وای همچون عنصری مستقل در نمایش خلقت، در اسطوره جهان‌شناسی

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 57, 254-406.

۲. چند متن کوچک پهلوی (دکتر ماهیار نوابی)، نشریه تبریز، سال ۱۲، ص ۲۶۱-۲۶۳. جاویدان خرد، ص ۱۲۷.

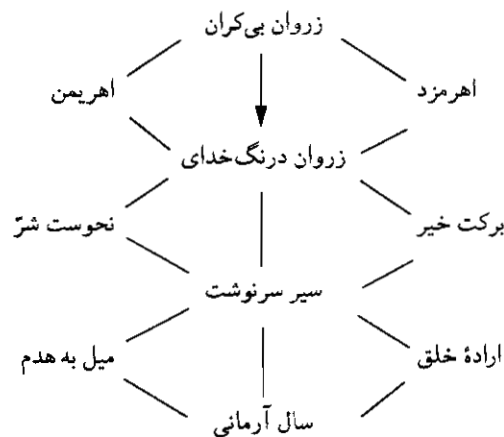
3. *Zurvan*..., 144.

همان مقولهٔ مرکب «زروان-سپهر» است، که بر طبق دینکرد (۲۰۵) نامهای آن «چرخ، سپهر، فضا» است (زمان-فضا) که «وای درنگ خدای» هم گویند؛ وای به هر دو صورت «نیک و بد» خود، هم گیرندهٔ اهرمزد است و هم اهریمن، او سراسر آفرینش را دربر گرفته است. صفات «وایو» از جمله: زینکه (= سخت)، ویندی خورنه (= فره‌یاب/ بخت‌یاب)، اورو/ اوروتمو (= سبک و نرم)، تخمو/ تخوتما (= نیرومند)، درزو/ درزشتو (= استوار)، ائوجی/ ائوجیش (= توانا) که دیوان را براند، تیزرو است (- باد) و همه‌جا را فراگیرد؛ چونان خودپوش و تاجمندی در نبرد تصویر شده، که گردونه‌ای زرین چرخ را براند؛ در عهد ساسانی او خدای جنگ «ارتشتاران» بوده، دیرینگی‌اش حسب ریگ‌ودا و در اوستا، این که با ایندرا و سپس با بهرام به گونهٔ «باد» (وای) تجسم یافته است. خلاصه آن‌که «وای به» و «وای بد» روح زندگی و دیو مرگ است، در جهان کهن «وای» آتشی را در تن آدمی به کار دارد، که همان «جان» باشد - وای جان‌بخش و هم جان‌ستان است؛ او که زروان درنگ خدای به وصف آمده، در روزگاران پیشین‌تر «خدای مرگ» بوده است.^(۱) در تداول فارسی و عربی (دورهٔ اسلامی) «وای» زروان خدای را همانا «اجل، قضا، قدر، فلک، بلا، ویل، وای، زمانه، بخت، اقبال، تقدیر، چرخ و سپهر» گفته‌اند و (پربسامدتر: قضا، فلک، اجل) می‌گویند.

واژهٔ دیگر اوستایی «ثواشه» (= جو) به معنای «مَلَأ» میان آسمان و زمین، که هم مرادف با «وایو» (= فضا) ست، گفته‌اند لغتاً از ریشهٔ «تواخس» باشد، که با کلمهٔ «توخس/ توخسس» یونانی (= سرنوشت) تفاوتی ندارد، هم به مفهوم «تقدیر» همبر با «فلک و قضا و قدر» می‌باشد. ثواشه که با صفات «زروان» خود زیست یا قائم به ذات موصوف است، برحسب مینوی خرد (پ ۲۶، ب ۱۰) زمانه باشد که کار جهان همه به تقدیر وی و «بخت» مقدر پیش می‌رود، هم او زروان فرمانروا و «دیرنگ خدا» ست. نیز به قول «مینوی خرد» خدای سرنوشت (هستی نیرومندتر) یا تقدیر، همان حکم فائق (ازلی) است که بر هر چیز روان باشد، چندان‌که با خرد و دانایی هم نمی‌توان با آن ستیزه کرد؛ و چنان‌که باز مینوی خرد (بندهای ۲۲ و ۲۳) گوید حتی با قوت و زورمندی عقل و حکمت نتوان با تقدیر درآویخت، چه هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرارسد، دانا و کاردان و کوشا در امورشان معطل شوند؛ و با آن چیزی که مقدر شده سببی نیز همراه

1. *ibid*, 83, 87, 127, 278.

آید، چه «بخت» یا «بغوبخت» همان است که از آغاز معین شده است... (الخ). کاسرتلی گوید که «تقدیر» (= نیروی کار) در همه ادیان شرقی نقش ثابتی دارد، این همان مفهوم «ازل» است که کمابیش با جبریگری (Fatalism) یکی است، همه‌جا بر الاهیات و مسائل کلامی تأثیر گذارده است.^(۱) روبرت زینر طرح «فیض و صدور» هستی را در نگره زروانی، حسب صادرهای همزاد و همستار (اورمزد و اهرمن) چنان در انداخته، که اراده الاهی (اورمزد) به خَلق و اراده الاهی (اهریمن) به هدم، مقرون با سیر سرنوشت یا همان «تقدیر» دگرناپذیری است، که نزد خدای برین جهان «زروان» بی‌کران هم از ازل معین بوده؛ و چنین نمایش یافته است:



همو گوید که در متون پهلوی تشبیه خدای «وای» با زروان، بدان‌گونه است که صفت «راستار» زروان از برای وای هم آمده؛ خصوصاً جاده زروان آفریده‌ای که منتهی به پل چینود (پل صراط) می‌شود، خدای «وای» آنرا نگاهبان است و از آن گریز و گزیری نباشد. مکرر آمده است که از «دیو وای» کسی را راه‌گریزی نیست، همان‌طور که از «زروان» هرگز نمی‌توان روی‌نشان کرد؛ چه هنگامی که اجل (= زمان) آدمی فرارسد، از هیچ‌کس در برابر او کاری ساخته نیست، زمان (اجل) چشمان آدمی را فروخواهد بست. به‌طور کلی، زروان‌گرایی یک آیین بدبینانه جبری‌گراست، چنان‌که این نشان در چهره

1. *Philosophy of the Mazdayasnian Religion...*, 1889, pp. 7-12. /

مینوی خورد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۴، ص ۳۹-۴۰ و ۴۲.

تیره او پیدا است؛ و از این حیث با بودائی‌گری سنجش‌پذیر است، اما نیروانای بودایی با امید رستگاری همبر باشد، حال آن‌که افکار زروانی هیچ‌امیدی فرانمی‌نماید. در آن هیچ پاداش آسمانی یا وجود جهانی دیگر ابراز نمی‌شود، نه جاودانگی شخصی و غیر شخصی و نه تجربی و غیر آن، هیچ‌گونه اشارتی به فرجام آدمی در آن نباشد. برداشت از آن تیره‌گون است، تقدیر بر آن چیره و فرمانرواست، بخت کسی دانسته نیست (تنها می‌توان به دیار آبد رفت) و آنچه فقط دانسته است، این‌که «زمان بوده و هست و خواهد بود»^(۱). هانری گربن گوید که سیداحمد علوی در تفسیری که بر کتاب «شفا» نوشته، سلسله افکار ابن‌سینا را در باب وجود و موجودات حیّه و صاحب فراست تشریح کرده، با کمال صراحت و وضوح مشرب باستانی ایران - یعنی - مذهب زروانیه را مستند وی دانسته، که در مورد تکوین عالم به قضا و قدر معتقد است؛ و بر آن است که فرمان قضا عرصات عدم و ظلمت و نور و روشنایی را با هم و در یک زمان بوجود آورده است. مشابهت و مناسبتی که بدین منوال بین صور تکوین و نظام عالم بر طبق آیین زروانی و شکل ایجاد عالم بنا بر مشرب ابن‌سینا دیده می‌شود، برای جلوه‌گر ساختن تراژدی مکنون در مشرب ابن‌سینا کافی است.^(۲)

آیین زروانی، چنان‌که ما مکرّر کرده‌ایم، همانا «دین فلاسفه» حقیقی - یعنی - بی‌گراف، فلسفی‌ترین دینی که جهان به خود دیده، البته مذهب خواص عالمان و گزیده خردمندان و فحول متفکران و روشنفکران فقط، که در بهر «حکمت زروانی» (دین فلاسفه) به شرح بازگفته‌ایم؛ و اینک باید دید که حکیم متبع ابوعلی سینا (مشایی) ارسطاطالیس در این خصوص چه نظر داده است. دانسته است که ارسطو امکان وجود «خلاء» را منتفی می‌داند (چیزی که به تعبیر حکمای ایران همان «وای» سرنوشت‌ساز است) از این‌رو در کنار وجود مطلق یا کلّ و در خارج از آن چیزی قرار ندارد، پس تمامی چیزها در آسمان است (- اراده خدایان) و آسمان همان وجود مطلق باشد. آنگاه در تمثّل به اضداد متقابل (کتاب ۱، باب ۸) گوید که بخش منفی همستار به عنوان یک عامل اصلاً شرّ نیست («شرّ» از امور «عدم» است) و وجود ندارد؛ و در طرح علت‌های چهارگانه هم نامتناهی (- بیکران) به مفهوم ماده واضح یک علت است که ذات آن عدم

1. *Zurvan*, pp. 90, 109, 110, 272.

۲ القیسات، طبع دکتر محقق، مقدمه، ص ۱۰۲.

می‌باشد. «علت» ماده که ارسطو (۸/۲) می‌گوید، همان علت «غایی» است که حتی در طبیعت برحسب «ضرورت» است، از این‌رو قائل به «بخت» و تصادف نیست؛ چه طبیعت «برای» چیزی هم به سبب «ضرورت» عمل می‌کند، ضرورت (necessity) با «غایت» مرتبط است، این همان علت ماده می‌باشد که موجب تغییر در آن می‌گردد. البته «بخت» هم خود علت است که در پدیده‌های طبیعی رخ می‌دهد، ولی آن همانا علت «اتفاقی» در رشته تکوین موجودات باشد؛ و باید گفت که «بخت» (chance) و خودانگیزش (Spontaneity) هر دو علت‌های اتفاقی است، بخت «خیر» است هنگامی که عاقبت آن «خیر» باشد، «شر» است هنگامی که عاقبت آن «شر» گردد. ارسطو از این دو مقوله قضا و قدری در خلقت و تکوین عالم (۴/۲) گوید کسانی نیز هستند که این کره آسمانی و جهان‌های دیگر را مولود خودانگیزش می‌دانند؛ و گویند که در آغاز گردابه‌ای خودبه‌خود برخاسته است - یعنی - در آغاز حرکتی ایجاد گردید که موجب انشقاق و انتظام موجودات کنونی شده است، البته آنان عللی شبیه به آنچه حیوانات و نباتات بدان نسبت یافته‌اند، از برای کره آسمانی و دیگر مشهودات قائل نیستند.^(۱)

قول به علت اتفاقی (بخت) و خودانگیزی که ارسطو بیان کرده، دقیقاً همان نگرش حکیم رازی و دیگر حکمای طبیعی و زروانی در حدوث و تکوین عالم است؛ و پیشتر هم به شرح آمد که این مسئله با نظریه «جبر علمی» توافق دارد یا توجیه‌پذیر است. این‌که رازی برخلاف اکثر فلاسفه (مشائی) و نظر به اصول ذره‌گرایی در حکمت طبیعی، هرگز اعتقادی به «علت» غایی یا «دوری» برای عالم نداشته تا حسب «ضرورت» طبیعی حدوث آن را توضیح دهد، بل اگر قائل به علتی بوده همانا اتفاقی (فلتیه) یا همان «بخت» و تصادف و خودانگیزش نام دارد؛ چنین نگرشی را به آیین «نیست یزدان‌گویی» (Atheism) اپیکوری دانسته‌اند، که او نیز با انکار «خدا» (آن‌گونه خدایی که متکلمان اثبات می‌کنند) همانا قائل است که حوادث این جهان نتیجه «تصادف» محض می‌باشد^(۲). شهرستانی در ابطال مذهب تعطیل (قاعده پنجم) گوید گروهی از دهریان گویند که عالم در ازل اجزای پراکنده بود، که نه بر یک راستا به جنبش درآمدند و حسب اتفاق بهم

۱. الطبیعه، ص ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۵۸ و ۱۶۲ / طبیعیات، ص ۷۷، ۷۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۵ و ۱۴۱.

۲. رش: فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۵۸.

باز خوردند، پس عالم به شکلی که دیده می‌شود پدید آمده... (الخ) و من در این قول هیچ انکار صانع نمی‌بینم، بل همانا معترف است به صانع ولیکن در سبب وجود عالم از روی «بخت» و «اتفاق»، محض احتراز از تعطیل (= بیان علت غائی) شگردی به کار آورده؛ و این مسئله که برهان بر نظریات آن اقامه شده، فطرت‌های سلیم انسانی هم به ضرورت و بدیهت فکری آن بر صانع حکیم گواهی داده است. ولی گروهی دیگر از دهریان که قائل به قدم عالم هستند، حکم بر تعطیل صنع و نفی صانع کرده‌اند، که ما پیشتر بر رد آن سخن گفته‌ایم.^(۱)

ط. نمادهای سپهری:

در شرح «کالا-کرونوس» (د/۵) به نقل از ابوریحان بیرونی گذشت، که خدایان زمان هندی و یونانی - یعنی - پراجاپتی و کرونوس همان «زحل» می‌باشند، برابر آنرا در فارسی «کیوان» گویند و تردیدی نباشد که این نیز معبر از زروان بوده است. بیرونی در جدول ستارگان هفتگانه به زبانهای گوناگون، «کاون» سریانی را برابر با «کیوان» فارسی - یعنی - «زحل» یاد نموده^(۲)، که همین صورت سریانی خود بیانگر اصل انیرانی یا غیرفارسی «کیوان» می‌باشد. در واقع این کلمه از «کاآوانو» بابلی-آشوری اسم ستاره زحل گرفته شده، که در عبری هم به صورت «کیون» دخیل است، خود کلمه «زحل» را هم وجهی از «زاخار/ زاخرا» بابلی و «زگار/ زگر» آشوری دانسته‌اند.^(۳) زحل در عربی به معنای «دوربودگی، کندروی و درنگیدن» است، که اسم ستاره مزبور را به همین سبب چنین نهاده‌اند (اقرب الموارد). همین معنا در مفهوم زروان درنگ خدای ایرانی دانسته می‌آید، چنان‌که تجسم «کرونوس» یونانی و «ساتورن» رومی هم در آسمان برین چنین باشد. در مصر باستان نیز که خدای «اوزیریس» (پادشاه مردگان) با سیمای «جم» نمود ستاره کیوان بود، با «ابونوروز» پیر نماد سال کیهانی - یعنی - زروان درنگ خدای پیوستگی داشت. رومیان آیین سالانه‌ای به عنوان «جشن خدای زحل» (Saturnalia) برگزار می‌کردند، چنان‌که ماکروبیوس کتابی هم در این باره نوشته بوده است. این‌که

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، طبع گیوم، ص ۱۲۳-۱۲۴ و ۱۲۶.

۲. الآثار الباقیه، ص ۲۲۱.

۳. یادداشت‌های قزوینی، ج ۶، ص ۲۷۴ / برهان قاطع، ج ۳، ح ۱۷۶۰.

به قول خواجوی کرمانی: «زحل کوهست پیری سالخورده/ تصانیف نحوست بحث کرده» (گل و نوروز/ ۲۷۵) هم اشاره است به «زروان» (= پیر سالخورده) که نماد آسمانی او «زحل» (= کیوان) ستاره شوم و نحس اکبر در احکام نجوم باشد. در روایات قدیم آمده است که زردشت پیامبر سی سال «دعوت زحل» کرده، مراد همان تسخیر کواکب از مقوله احکام نجوم است^(۱)؛ ولی به لحاظ معناشناسی در واقع او دعوت «زروان درنگ خدای» نموده، که در آیین اخترکیشی همانا زحل یا کیوان نماد آسمانی «آهسته‌گرد درنگ‌نمای» او بوده است.

در متون پهلوی «کیوان» سپاهبدان سپاهبد اباختران (= سیارات) یاد شده، که پیداست این ستاره آخرین سیاره علوی (زبرین) در منظومه شمسی است، فراتر از سپهر او اندکی یا همکنار با آن عرش الاهی یا تختگاه زروان اکران باشد، که پیشتر گذشت همان ساحت یا وعاء (فضای) دهر و سرمد است. زات سپرم از کیوان (زحل) هم به عنوان نحس اکبر، در قبال «هرمزد» (مشتری) - که سعد اکبر است - یاد کرده، این‌که هر دو در آغاز آفرینش به بالست (= اوج شرف) خویش بودند...؛ و ستاره کیوان - که از وی آفریدگان را مرگ همی آید - در برج ترازو بود، ستاره هرمزد - که از وی آفریدگان را زندگی همی رسد - در برج «بزک» بود... (الخ).^(۲) بدین سان، دانسته می‌آید که نمادهای همستار زندگی و مرگ در آسمان، هرمزد (مشتری) و کیوان (زحل) به شمار می‌رفته‌اند؛ یک‌چنین باورداشتی در نگره‌های دهری و زروانی، نسبت به مفاهیم کلمه «زروان» قبلاً بشرح بیان گردید. اما در این‌که عناصر طبیعی و حیات زمینی، خاستگاه سپهری و بنگاه آسمانی داشته است؛ چنان‌که از روایت «دینکرد» (مدن، ۲۰۳-۲۰۶ و ۳۴۹-۳۵۰/ سنجانا، ۵، ۲۲۹-۲۳۲ و ج ۸، ۳۸۷-۳۸۸) هم برمی‌آید از افزارهایی که زروان (زمان) به هرمزد و اهرمن بخشیده، همان جامه فضایی «وای» است که هر دو در آن سهیم‌اند؛ و نام مینویی آن «سپهر» یا «رس» (چرخ) است، که وزش باد و جان مردم از تک او باشد. این «رس» (چرخ) و سپهر در گستره آفرینش از همکرد/ هم نهاد «تن» نخستین (= ماده اولیه/ هیولی اولی) با مینوگ و نیروگ پیدا شد، پس روشنان (= ثوابت) و خورشید و ماه و ستارگان «هم‌بن» آفرینش را بگردانند. از چرخ گرمی و تری - که هوا

۱. مزدیسنا و ادب فارسی (دکتر معین)، ص ۱۶۶.

۲. اساطیر ایران (مهرداد بهار)، ص ۱۶.

آمیغ آن دو باشد - فرآمد، هم از آن عناصر - که تخم تخمه‌های آفرینش گیتی (مادی) اند - فرآمد، که همانا جنبش (حرکت) از آنها پدیدار است.^(۱)

انگاره همگانی جهان‌شناختی مانوی هم، متضمن سیارات سبعة (چنان‌که در ادب ماندائی هم هست) به عنوان موجودات شیطانی؛ و دوازده دروازه (باب / برج) آسمانی / بهشتی تصور شده (که در ادب ماندائی هم چنین است) میراث میان‌رودانی در مانویت بی‌گفتگوست، در احکام نجوم مانوی نیز صبغه میان‌رودانی کاملاً پیداست.^(۲) در بسیاری از متون مزدایی هم اهریمن به مثابت خداوند این جهان، با علائم فلکی و سیارات انطباق یافته که در واقع نمودگار «زروان درنگ خدای» اند، همان‌طور که اورمزد با زروان بی‌کران تمثیل یا تشخص پیدا کرده است.^(۳) البته در نگرش زروانی چنان‌که گذشت، نماد فلکی اورمزد همان ستاره رونده نیک است (- مشتری) که هم به نام او در فارسی «هرمزد» گویند؛ و نماد فلکی اهریمن زروان خدای همان ستاره رونده شوم «کیوان» (زحل) باشد، که در فلک هفتم بسیار دوردست و دیرجنباست؛ از این‌رو او را همچون کوهی سیاه و یک لخت در صورت «پیری» تجسم کرده‌اند، که اشارت هم رفت او مظهر «عقل» کامل و خرد مینوی است:

عقل کان باشد ز دوران زحل پیش عقل کل ندارد آن محل
از عطارد وز زحل دانا شد او ما ز داد کردگار لطف خو

(مولوی).

اما زکریای رازی در شکوک خود بر جالینوس، گوید که وی نیز در مورد دائرة البروج، ممکن می‌داند که آن‌را سبب بودش جانور و گیاه بیان نماید؛ البته این نگره در کتابهای ارسطو در موضوع حیوان، و در کتابهای ثاوفرسطس (تئوفراست) در موضوع نبات بیان شده است. من گویم اگر جالینوس در این سخن خود جای دائرة البروج را ستاره مشتری (= هرمزد) قرار می‌داد، بسا معتذر بود از آن‌که بگوید این سخن از باب مماشات با اهل زمانه و تصدیق نظر ایشان گفته شده، که هیچ صحتی هم ندارد...؛ و سرانجام این‌که خود

1. *Zurvan* (Zaehner), part II texts, pp. 327, 374-375, 378.

2. *Mesopotamian Elements*... (Widengren), p. 40.

3. *Zurvan*, p. IX.

او نمی‌داند که آنچه از دو قول مزبور برگرفته، در کتاب خود «منافع الاعضاء» بیان نکرده که دائرة البروج مرکب حیوان است، چیزی بیش از آنچه آگاهی‌بخش باشد اظهار نکرده، هم این‌که در باب قول به این‌که فاعل از برای دائرة البروج یا چیزی دیگر البته اظهار ننموده؛ و این‌همه باعث حیرت است، نظر به اعتقادی که مر آن را اعتداری نباشد.^(۱) این فقره گذشته از آگاهی بر نگره حکمای طبیعی در مورد خاستگاه حیات، در خصوص نگره رازی که آگاهی بر آن در حکم «با سوزن چاه‌کندن» و «موی از ماست بیرون کشیدن» است، این‌که وی منشأ حیات را نه در دائرة البروج، بل ظاهراً در ستاره «مشتري» (= هرمزد) می‌دانسته؛ و این همان نگره زروانی باستانی است که هم‌اکنون گذشت «از ستاره هرمزد آفریدگان را زندگی همی رسد، و از ستاره کیوان آفریدگان را مرگ همی آید»، که در این استنباط ما تقریباً تردیدی نداریم؛ چه حسب اعتقاد اصولی رازی به مبانی زروان‌گرایی که در نزد او اثبات کرده‌ایم، جز این نمی‌تواند باشد و این فقره با یک روایت حکیم مجریطی (م ۳۹۸ ق) تأیید می‌شود، که در کتاب «غایة الحکیم» خود (فصل ۷) در شرح مذهب «صایبان» حرّانی، پس از ذکر مناجات با ستاره زحل (= کیوان) درباره ستاره مشتری (= هرمزد) از کتاب علم‌الاهی رازی مناجات با آن اختر نیک را نقل کرده، که طی آن رازی «هرمزد» را متولی امور جهانیان و ارواح پاکان، فیاض «نور» و «روح» و روحانیت آن همچون «شمع» فروزان یاد نموده است.^(۲)

ابوالمعالی بلخی هم در شرح «مذاهب فلاسفه»، دعا‌های طلوع آفتاب و دیگر کواکب را نیز از کتاب علم‌الاهی محمد زکریای رازی نقل کرده، ضمن اشاره به قدمای خمسه او گوید که مذهب ایشان در سیارات، همانا «تمیز و علم» است که تقریباً به آنها نه از جهت «صانع»، بلکه از جهت تأثیر آنها باشد.^(۳) راقم این سطور تردید دارد که رازی از باب اعتقاد به احکام نجوم، قائل به تأثیر کواکب آسمانی بر حوادث زمینی بوده باشد؛ چه تقریباً همه فلاسفه علم‌گرای مانند فارابی و ابن‌سینا و بیرونی و فخر رازی، با احکام نجوم مخالف بوده یا بر رد آن رساله نوشته‌اند. در جزو کتابهای نجومی رازی که در

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۶-۷.

۲. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۸۶/فلسوف ری، ص ۲۶۴.

۳. بیان‌الادیان، طبع محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، موقوفات دکتر افشار، ۱۳۷۶، ص ۳۵-۳۶.

جای خود اشارت رفته - یک اثر به عنوان «فی مقدار ما یمكن ان یتدرک من النجوم عند من قال أنّها احياء ناطقة و من لم یقل ذلك» یاد شده (= درباره آنچه ممکن است استدرک گردد از ستارگان، نزد آنان که قائل هستند به این که ستارگان زنده و گویا هستند، و آنان که به این مطلب قائل نیستند). جابربن حیان صوفی اعتقاد به زنده گویا بودن ستارگان را به فیثاغورس و فرفوروس نسبت داده، مقدسی هم آنرا به ارسطو منسوب نموده که شاید نظر رازی در اثر مزبور ثابت بن قره حرّانی بوده باشد.^(۱) آنچه از عنوان همین اثر رازی برمی آید که البته نمی توان عقیده خود رازی را در موضوع بحث دریافت، همان است که - گذشت - در ایراد خود بر جالینوس، گوید ارسطو و ثوفراست هم سبب کون حیات را دائرة البروج می دانستند؛ و رازی تلویحاً سبب را «فاعل دائرة البروج» و ستاره مشتری (= اورمزد) اظهار نموده است. از مجموع این مراتب و قرائن معلوم دیگر چنین دانسته می آید که، نظر رازی در این خصوص راجع به همان منابع اعتقادی وی، که همانا زروانی-مانوی-مزدائی است ولی به اسم «صابئی» و «حرّانی» و «فلاطونی» جا زده، واضحاً فلسفه رازی بیانگر حکمت نوریّه (اشراق) ایرانی است (دعاهای کواکب رازی عیناً در آثار شیخ اشراق آمده) و در این خصوص چنین توان گفت که هم بنا به حکمت طبیعی و علم الهی رازی (ناظر به مبادی خمسه او) دقیقاً موافق با نگرش دینکردی (که قبلاً نقل شد) تخمه های حیات و عناصر طبیعی با همیاری «باری» (= اورمزد) - که ستاره هرمزد (= مشتری) در آسمان نمودگار اوست، بر اثر تمازج هیولی اولی با جوهر نفس (= اهریمن) در سپهر «وای» (خلاء) زروان درنگ خدای (= دهر) - که ستاره کیوان (= زحل) نمودگار کیهانی اوست - پدید گشت.

ی. چستی هیولی:

نگره پیشگفته درباره تنومندان سپهری (که اصطلاحاً «فلک» یا «افلاک» گویند) به مثبت بُنگاه حیات، هم از دیرباز دو نظر در این خصوص ابراز شده است: یکی آن که حیات طبیعی چون مربوط به کره زمین است، که حسب نگرش مزدایی تخمه های گیاهی-جانوری از کره «ماه» به زمین آمده، لذا موضوع طبیعت و حیات را صرفاً راجع

۱. فیلسوف ری، ص ۹۵ / بیست گفتار، ص ۱۰۹.

به سپهر زیر ماه (فلک تحت القمر) می‌دانستند؛ و ما پیشتر جایی یاد کرده‌ایم که نگرهٔ عنصر آب به عنوان مایهٔ حیات، هم راجع به فلک تحت القمر بوده باشد؛ چنان‌که عنصر آتش به عنوان مایهٔ اجرام سماوی (نورانی) به همان فلک فوق القمر (زبرماه) بازمی‌گردد. به عبارت دیگر (مسامحهٔ) مادهٔ اولیهٔ جهان مهین (کیهان) آتش و هواست، و مادهٔ اولیهٔ جهان کهن (انسان) آب و خاک است. اما اینها خود «عنصر»ها یا اجسام اولیه‌اند (اُسْطُقسَات) که از مادهٔ المواد دیگری به اسم هیولنی مطلق اشتقاق یافته‌اند، از این‌روست که ماهیت جوهری هیولنی از دیرباز، در واقع مسئلهٔ مشترک بین حکمای طبیعی و الاهی بوده؛ و چنان‌که دانسته است گروهی از ایشان قائل به عنصر واحد شدند، نگرهٔ تک‌عنصری یا تک‌مایه‌ای (یک‌زهکی) و بدین‌سان چهار دسته - حسب وجود عناصر اربع - اصحاب النار و اصحاب الماء و اصحاب الهوا و اصحاب الارض پیدا شدند؛ ولی گروهی دیگر که هر چهار عنصر را در ترکیب عالم وجود علی‌السواء دخیل دانسته‌اند، فلاسفهٔ رواقی پیروان حکیم امپدوکلس (انباذقلس) باشند، که نگرش وی یکسره و بر پایهٔ آراء و متون حکمی مغان ایران باستان استوار شده است. اما باز بحث در ماهیت هیولنی اولی همچنان، اگر بگویم تا امروز هم گزافه نباشد ادامه یافت، البته این بار تحت عنوان «قدم» وجود عنصری از عناصر مورد نظر شد؛ منتها چهار عنصر در دو جفت به لحاظ جرم مادی و طبع صوری، یکم جفت آب و خاک از حیث «گرانی و تیرگی» با «تری و سردی»، هم یک قلم به عنصر «آب» تأویل شد؛ و دوم جفت آتش و هوا هم از حیث «سبکی و روشنی» با «گرمی و خشکی» نیز یک‌جا به عنصر «آتش» تحویل گردید.

قول به دیرینگی عنصر آب در خلقت عالم به مثابت هیولنی اولی همانا - چنان‌که پیشتر یاد کرده‌ایم - یک نگرهٔ عموماً «سامی» یا به عبارت درست‌تر یک برداشت میان‌رودانی (بابلی) و دریاباری (یونانی) است. از داستان آفرینش بابلی چنین مستفاد می‌شود که «آب» نخستین مایه‌ای است که همهٔ چیزها از آن پدید آمد؛ و اما این مادهٔ پریشیده و پراکنده (هباء اولیه/ chaos motes) از دو عنصر آمیخته بود: (۱) آب شیرین - عنصر نرینه، (۲) آب شورین - عنصر مادینه؛ بابلیان این دو عنصر آبی را خدای مردینه و خدای زیننه شمرده‌اند، که «ابسو» و «تیامه» نام داشتند و هم از این دو پدر و

مادر همه خدایان پدید آمد.^(۱) اما قول به دیرینگی عنصر آتش در خلقت عالم به مثابت هیولای اولی همانا - چنان‌که پیشتر هم یاد کرده‌ایم - یک نگره عموماً «آریایی» یا به عبارت درست‌تر یک برداشت وراثت‌دوی (ایرانویچ) و کوهساری (ایرانی) است. از داستان آفرینش «ودایی-اوستایی» (آریایی) مستفاد می‌شود که ایندرا (وای / خلاء / اهریمن) در یک نهانگاه آسمانی می‌بود، که همان «آذر» کیهانی است و از بالا به آتش زمینی (پایین) - آگنی - می‌وزید؛ و از آن پاره‌های اخگری فراخاست که چونان گدازه‌ای آنها را در تنوره فرومی‌گرفت؛ و ایندرا (اهریمن) هیولای نخستین را که به سان اژدهایی سه‌سر و شش چشم بود (- اژی‌دهاک سه‌پوزه) هم با جنگ‌افزار فضائی (باد / هوا) بکشت، تا ابرهای (آب‌زای) گاوپیکری که آن هیولا نهان کرده رها سازد؛ و «تیرته» (اهورامزدا) آتش را از آسمان به زمین آورد، که از آن گیاه زندگی (سوما / هوما) برآمد. بنا به یشت ۱۹ / زامیاد (کیان) یشت (بندهای ۴۷-۵۱) اهورامزدا «آذر» تبار است، آذر اهورامزدا نگاهبان جهان «آشَه» باشد؛ همستار با او همان «اژی‌دهاک سه‌پوزه بدنهاد» (اهریمن) می‌خواهد که «فرّه» یا گوهر (آذرین) نور را از وی بریاید و تباہ سازد.^(۲)

تفسیر اجمالی این دو فقره آشکارا مبین آن است که، نگره جهان‌شناسی آریایی از آن‌رو کامل‌تر است که حدود عالم از مرزهای زمینی بس فراتر رفته، سراسر کیهان را دربر می‌گیرد و در یک کلمه آسمانی و کیهان مرکزی است. اما جهان میان‌رودانی (سومری-بابلی) بسیار محدود - یعنی - زمینی و زمین مرکزی است. اگرچه همستاران مثبت و منفی عالم در نگره بابلی به وضوح بیان شده، که ما پیشتر ظاهراً زیاده‌بدان پربها داده‌ایم؛ اما آن دو از یک «جنس» (آب) اند؛ در حالی که همستاران مزبور (آتش و آب) در نگره آریایی با اختلاف در «جنس» کارکرد آفرینشی خود را بسیار درخشان‌تر نمایش می‌دهند، ضمن ابراز قدم «خلاء» (وای) و «هوا» (جو) در واقع دیرینگی «زمان-فضا» هم خاطر نشان می‌گردد. عنصر «آذر» آریایی (- تبار اورمزد) با چیرگی بر هیولای «آب» (اهرم‌نهاد) در قیاس با «آبسو» بابلی (- تبار مردوک) نسبت به «تیامه» (اهرم‌نهاد) در

۱. تاریخ الحضارات القدیمة (طه باقر)، ص ۲۰۲ /

The Babylonian Genesis (A. Heidel), London, 1963, pp. 61-66.

۲. *Iranian Mythology* (A. Carnoy), pp. 265-267. / ۴۹۳ ص

رایشن (نظم) آفرینش کارا تر است، کارافزارهای او هم بیشتر و مشخص‌تر و عرصه پیکار وی (سراسر کیهان) نیز وسیع‌تر است. آذر (آتش) عنصر ناسوتی اهورامزداست که گوهر لاهوتی آن «آشه» (حق) است، رایشن جهان (نظم عالم) هم به واسطه «آزته» (قانون کیهانی) است، که همانا «عدل» مجسم کلمه حق (آشه) و همو خداست (در نگره زردشتی) و در بهره‌های پیشین گذشت (نگره زروانی) همو تبار از «اسر روشنی» (نور ازلی) دارد - یعنی - خود مجلای زروان اکران می‌باشد، پس «آذر» و «آشه» خود ماده و معنای نور ازلی‌اند - یعنی خدای برین زمان خود همان «نور مطلق» است؛ و می‌دانیم که این نور مطلق (هم در نگره زروانی) دو وجه مضاف دارد، یکی نور روحانی سفید (اورمزد/آشه) و دیگری نور مادی سیاه (اهریمن/آتش) و همین خود مبین ماهیت هیولی اولی است. لیکن جهان‌نگری زروانی (مغان) ایران عنصر مؤنث «آب» شورین (تیامه‌نهاد) بابلی را بدل از «نور ظلم» اهریمنی (آتش‌نهاد) در نظام آفرینشی خود پذیرفته است، از این رو ملاحظه می‌شود که آتش (سپید) اورمزدی «زیننه» (مثبت) و آب (سیاه) اهریمنی «زیننه» (منفی) تلقی شده است. بنابراین، قول بوندهشنی که «نخست آتش از روشنایی بی‌پایان، و از آن باد، و از این آب، و از این خاک پدید آمد» (۴۱/۱) همانا این نگره آریایی و زردشتی است؛ ولی قول دیگری که «زروان گیتی را در هفت مرحله آفرید: یکم آسمان، دوم آب...، هفتم آتش را که (گوهر) آن در همه آفریدگان پراکنده است...» (۸/۳) و یا قول درست دیگر که «زروان (نخست) آتش و آب را بیافرید...» (علما/ بند ۹) همانا این نگره مغانی و زروانی است.^(۱)

اما نگره یونانی اجمالاً آن‌که در نزد هومر، همه خدایان از آقیانوس (آب) و خواهر و همسرش تتیس (Tethys) به وجود آمده‌اند؛ در نظر هزیود - چنان‌که یاد شد - به آغاز فضای بی‌شکل نامتعین (caos / هباء / خلاء) می‌بود، که تخمهای همه چیز را دربر داشت. اما حکمای طبیعی «ملطیه» (که هر یک نوشته‌ای «در باره طبیعت» داشته‌اند) در پاسخ به این پرسش «ماده‌ای که اشیاء از آن ساخته شده چیست؟» برآمده‌اند، که عنصر مطلق «آب» در نزد طالس ملطی (۶۴۰-۵۶۲ ق.م) به مثابه هیولی اولی مشهور است؛ و اگر به عقیده آناکسیمندرس (۶۱۰-۵۴۶ ق.م) اصل «بی‌نهایت» (یا همان «هباء»

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 67, 283, 318, 322, 334./۳۴۷ ص ۷۳، ش

نامتعیّن) و جوهر اولی در نزد آناکسیمنس (اواخر قرن ۶ ق. م) نه چیزی غیرمتعیّن، بلکه «هوا» مبدأ همهٔ اشیاست که عنصرهای دیگر از آن پدید آید، مقصود از این اقوال را نباید کوشش در حلّ مسئلهٔ ماده پنداشت.^(۱) اما حکیم هراکلیتوس افسوسی (ح ۴۷۵-۵۳۵ ق. م) معروف به «مُظَلَّم» گریان، که هیولنی اولای عالم را یکسره به پیروی از زردشت ایرانی و با اخذ مستقیم از مغان مادستان، چنان‌که مشهور است همانا «آتش» دانسته که تبدّل آن را به آب و پس از آن به «خاک» تبیین کرده است. نظریهٔ اضداد در نزد وی هم بر اضداد متقارن که در مکان یکدیگر را محدود می‌سازد، هم بر اضداد متوالی سلسلهٔ منظمی از فزون و کاستی‌ها منطبق شود؛ آنگاه وی اتحاد و تعاضد آنها را «دیکه» (Dike) گفته است، که مظهر عدالت (- یعنی همان «ارته» مغانی / «اشه» زردشتی پیشگفته) آنها را محفوظ می‌دارد. معرفت توحیدی هراکلیت همانا اندیشهٔ جوهر اول «آتش» است، که همهٔ اشیاء می‌تواند بدان تبدّل یابد، آتشی که زندگی جاویدان دارد و همان نیروی پیوسته «زنده» است، که فکر و قاعده‌ای عقلی است و حدود صحیح تبدّلات اشیاء را به یکدیگر معین می‌کند. هراکلیت به ولادت و صیوررت اشیاء (آتش‌نهاد) - یعنی - موالید، انفصال و اتصال متناوب آنها یا تقابل و انقسام و استحالهٔ آنها اعتقاد داشت (همچون ذره‌گرایان) و مدعی اقتباس این مطالب از تجربهٔ مستقیم بود.^(۲)

امیل برهیه به درستی تمام مشابهت نظر معروف طالس ملطی (نخستین فیلسوف یونان را) که بر حسب آن همهٔ اشیاء از «آب» ساخته شده است، با مضمون اول منظومهٔ (پیشگفته) خلقت بابلی خاطر نشان نموده، که قرن‌ها قبل از آن در میان‌رودان سروده شده است: «زمانی که هنوز در بالا آسمان را و در پایین زمین را نامی نبود، از «آبسوی» اول که پدرشان بود و از «تیامات» منقلب که مادر همگی به شمار می‌رفت، آبها به هم می‌آمیخت.»؛ و می‌افزاید که نقل این قبیل قطعات از بعضی متون لاقبل، برای روشن ساختن این امر کفایت می‌کند که، طالس مبتکر علم تکوین عالم نبوده است؛ بلکه تصوراتی دربارهٔ طرز تکوین عالم از قرن‌های متمادی وجود داشته، که شاید او بدانها

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۵ و ۱۰۸. / تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۵۰ و ۵۴-۵۶.

۲. گفتار «پ. اذکائی» (در خرد جاویدان (جشن‌نامهٔ استاد آشتیانی)، ص ۶۴-۶۶، ۷۸، ۸۰-۸۱ و ۸۸. / تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۶۸، ۷۰، ۷۱ و ۷۸.

دقت و قطعیت بخشیده باشد؛ و می‌توان گفت که فلسفهٔ اولین دانشمندان طبیعت‌شناس یونانی، صورت تازه‌ای از مطلب کهنه‌ای بوده است.^(۱) ما بر این نظر به قیاس هم می‌افزاییم که درست همان‌طور که طالس سلطی نگرهٔ «آب» را به مثابت هیولی اولی (مادهٔ مواد) بنای عالم از اندیشهٔ کاهنان بابلی در میان‌رودان برگرفت، هراکلیت افسوسی هم نگرهٔ «آتش» را علی‌التحقیق از اندیشهٔ مغان زردشتی (ماد) در ایران‌زمین برگرفته است. ما بیشتر به تحلیل نظرهای سامی و آریایی، یا میان‌رودی و فرارودی و حیطة نفوذ آنها پرداخته‌ایم؛ اینک دیگر به شرح و بسط بیشتر در این خصوص، چون زمینه‌های پیدایش نظر روشن است حاجت نباشد. ارسطو در نقد حکمای طبیعی و خصوصاً آنکساغوراس گوید که آنان بر دو گروه‌اند: یکی آن‌که موجود را جسمی واحد قرار داده، خواه یکی از سه عنصر (آب و هوا و آتش) و یا چیز دیگر غلیظ‌تر از آتش و لطیف‌تر از هوا؛ و دیگر گروهی که پیدایش اشیاء را به تکائف و تداخل نسبت دهند و آنها را کثیر شمارند، البته این دو همستارند (در زیادت و نقصان،...) و بر مذهب افلاطون (در کبیر و صغیر،...) که وی همانا این دو همستار یکی را در مقام «هیولی» و دیگری را در مقام «صورت» نهاد^(۲).

اما صورت کثیر هیولانی - یعنی - عناصر اربع در نگرهٔ امپدوکلس (انباذقلس) که در نگرهٔ مغانی (زروانی) تحویل به دو عنصر «آتش و آب» شده است، اشارت تاریخی اجمالاً چنین است که هرودوت (کتاب ۱، بند ۱۳۱ / کتاب ۳، بند ۱۶) پیشینهٔ احترام به عناصر اربعه (آذر، آب، خاک و هوا) را در نزد ایرانیان باستان به دست داده، هم‌چنان‌که مکرّر اشاره رفته، عناصر در جزو «طبیعیات» نسک چهارم (- دامتات) اوستایی مغانی (سدهٔ ۶ ق.م) به شرح آمده بود، که در دفترهای دیگر به ویژه «یشت» های عنصری (مهریشت، آبان‌یشت، زامیادیشت، رام‌یشت) مورد ستایش‌اند، هم اینها بیانگر جهانشناسی مغان ایران باستان می‌باشد.^(۳) روبرت زینر با اشاره به پایدار بودن پرستش «آتش و آب» در نزد اقوام ایرانی، به گونهٔ یک آیین مشترک در تاریخ دینی تا دوران اسلامی، گوید که چنین پایداری در آیین همانا با معانی جهانشناسی ایشان

۱. تاریخ فلسفه، ترجمهٔ دکتر داوودی، ص ۴.

۲. الطبیعه، ص ۳۳.

۳. فهرست ماقبل الفهرست (پ. اذکائی)، ص ۱۰۸.

هماهنگ می‌باشد؛ چنان‌که در «دینکرد» آمده است که «آتش و آب» بنمایه همه چیزها، پدر و مادر چیزهاست که از آن دو زاده شده‌اند. «آتش» نرینه است، و «آب» مادینه، و هر دو برادر و خواهرند. بنابراین، طبیعی است که این برادر و خواهر پدر و مادری داشته باشند، اما در واقع آن دو فرزند «زمان» (زروان) اند؛ چه زروان هم با خیر، هم با شر؛ هم با روشنی، هم با تاریکی؛ هم با سبکی، هم با گرانی... سنجیده می‌آید؛ و همین خود دلیل است بر آن‌که وی «ختی» می‌باشد. اما نخستین آفریده زروان همانا «آتش» (نرینه) است، سپس «آب» (مادینه) آفریده شد. بوندهشن گوید که گوهر «هرمزد» گرم و تر، جوهر «هرمن» سرد و خشک باشد؛ فلذا بنیاد گوهری اورمزد «آتش» و مال اهریمن «آب» است، از این رو حسب نظر «آتش-روشنی» پدر و «آب-تاریکی» مادر بازگوگر داستان آفرینش گیتی است. بیدایش «آسمان» از عنصر آذر است، و بیدایش «زمین» از عنصر آب است؛ بیدایش «زندگی» در آیین زردشتی از آتش، اما در نگره زروانی حیات آمیغ آب و آتش است.^(۱)

ابن سینا (طبیعیات، فصل هفتم) در باب «آگنه زمین و آسمان و آنچه مردمان در احوال عناصر گویند» از جمله گوید که گروهی از پیشینیان به نگره اضداد گرایش دارند، این‌که همستاران مبدأکل هستند؛ از این رو در قول به خیر و شر یا نور و ظلمت، نسبت به ستایش آتش و بزرگداشت آن، تا حد تقدیس و تسبیح افراط نمودند، هر چیز را هم از فروغ آن دانستند. نظر آنان این است که زمین «ظلمانی» است، که اندرون آن -خواه بالفعل یا بالقوه- روشنی نپذیرد، پس آن را سزاوار خوار شماری و نکوهش دانند. سپس قائل به وحدت و ثبات و توسط بین مفاهیم واقعه در مورد خیر و فضیلت، و بین اضداد و مفاهیم واقعه در مورد شر و رذیلت شدند؛ پس «آتش» را موصوف به وحدت و سکون با توسط در مکان ساختند، خاک (زمین) را موصوف به کثرت و حرکت و کنارجایی نمودند. اینان گویند که در عالم زمین‌های بسیاری هست، هم آنها در میانجای بین دیدگان ما و خورشید و ماه باشند، پس آنها را نه با زدایش بل به پوشش گرفته کنند. اینان در آنچه بر خودشان سراسر است نیاید تکلف کرده‌اند، آخر چگونه باشد که هر مفهوم «خیر» تنها بر آتش واقع شود، و هر مفهوم «شر» تنها بر خاک نهاده‌اید، و این امر چگونه ممکن

1. *Zurvan*, pp. 67, 71-73, 283, 319.

است؟»^(۱). اگر این طعن و تعریض یکسره بر حکمای مزدایی ایران، مستقیم متوجه محمد زکریای رازی زروانی مسلک نبوده باشد، بهری از آن بر آراء وی در خصوص «ضدین» دستگاه آفرینش که هست. باعث تعجب از ابن سینا این که حتی نادانسته بر معلم اول (ارسطو) متبع خود هم، که گفته است «جرم مظلم اهریمنی در هیولی باشد» تاخته است. * اما نظر رازی اگر مراد ابن سینا از نگره «توسط» همین باشد، موافق با منطق جدلی همانا مبنی بر تمازج «هیولی» (نار و نور) با جوهر «خلاء» (عدم) و با همیاری «باری» و «نفس» است.

رازی در بیان نگره‌های «تک‌عنصری» ضمن شکوک بر جالینوس، گوید که دانشمندان طبیعی پیشین درباره عناصر و مبادی، تحقیق و بحث کرده و فروگذاری و سستی بر خود نپسندیده‌اند، مانند انبازقلس و افلاطون و پیروان پسین ایشان رواقیان. سزا بود که جالینوس هم با بلندپایگی‌اش از درجه طبییان به مرتبت طبیعیان و بالاتر فیلسوفان، خرسند نباشد که در بعضی از آراء به ضعیفان اعتماد کرده فلذا تناقض‌گویی نموده؛ چه فساد قول ایشان چندان ظاهر است که گویند: عنصر کلی فقط «آب» است، یا آن‌که گویند عنصر کلی فقط «آتش» است، یا فقط «خاک» و یا فقط «هوا» ست... (رازی در اینجا قول طبییان را هم نقد کرده)...؛ پس قول در عناصر طبیعی نه تنها تحت حکم و تسلّم نهایات حکمت طبیعی، بلکه از مبادی حکمت الاهی است؛ و جالینوس چگونه در این خصوص عذر آورده، از این‌که اقوال ضعیفان را نقض نموده است. آنگاه گمان کرده اقوال کسانی را نقض نموده، که گویند تمام اجرام عالم مرکب از اجسام کوچک‌اند که تجزّی مادی نپذیرند؛ و او در مناقضت با ایشان جز خلاف ننموده، زیرا آن گروه قائل‌اند بدین که همه آنچه پایین فلک قمر است «خاک و آب و هوا و آتش» است یا مرکب از اینهاست؛ عناصر آدمی (صفرا، دم، بلغم) هم از اینها باشد، انسان و حیوان جملگی به حکمت عجیبی از اینها استوار ساخت‌اند؛ و هم آنان با جالینوس برخلاف رفته‌اند بدین نظر که، عناصر مزبور و کلاً هر جسمی ممکن است تجزّی مادی شوند؛ و

۱. الشفاء (الطبیعیات)، طبع مذکور، قاهره، ص ۵۳-۵۴.

* وقتی می‌گوییم ابوعلی بن سینا «فیلسوف» علی‌الاطلاق و «متفکر» صاحب‌نظری نبوده، نایستی عده‌ای را خارش به جان افتد، ما هرگز بی‌سند و مدرک حرفی نزده و نمی‌زنیم؛ عجالتاً ما بر این نظر تأکید داریم که در عالم اسلام، افتخار درک و فهم درست ارسطوی فلسفی تنها از آن «ابن‌رشد» اندلسی است.

از این رو سزاوار بود که در ردّ بر آنان اقدام کند...، پس باید در مخاصمت با ایشان از اینجا ابتداء نماید که جسم فلک و آتش و خاک «غیر مرکب» اند، بلکه آنها همچنان بر همین نوع اند؛ لیکن وی اقرار کرده که نسبت بدین امر علم ندارد، جسم مادی تا بی نهایت تقسیم پذیر است...؛ پس او را در این تشکیک عذری نباشد، که اجسام مرئی «غیر مرکب» اند؛ و اگر غیر مرکب باشند لابد غیر مکون و فسادناپذیراند، از این رو عالم قدیم است و دیگر شک و توقف او وجهی ندارد...»^(۱).

اصحاب هیولئی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی، و جز ایشان گفتند که هیولئی جوهری قدیم است؛ و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است...، و گفته است که هیولئی مطلق «جزو» ها بوده است نامتجزئی...». ناصر خسرو همچنین گوید که رازی اندر کتاب علم الاهی خویش گفته است، که این جوهر این صورتهای از ترکیب هیولئی مطلق یافته اند با جوهر خلاء؛ و اندر آتش جوهر هیولئی با جوهر خلاء آمیخته است، ولیکن خلاء اندر او بیشتر از هیولئی است...؛ آنگاه (در بیان پیدایش افلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن «جزو» های هیولئی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است، و دلیل بر درستی این قول آنکه فلک را حرکت سمتی نباشد...، و گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا...، پس حرکت فلک دایره‌سان باشد...؛ و (اگر) چیزی روشن است و چیزی تاریک (حسب کیفیت عرضی) است و جوهر هیولئی است...»^(۲). بیش از این درباره جوهر بسیط هیولئی مطلق در نزد رازی، چون هیچ یک از کتابهای «دریاب هیولئی» او نمانده، فرادست نمی آید و اما دانسته است که وی ممائل با قدمای خمسه اش (هیولئی، زمان، مکان، نفس، باری) تحت تأثیر مانوی‌گری به پنج عنصر (آتش، هوا، خاک، آب، ائیر) معتقد بوده؛ همین ترتیب مذکور به نظر ما صورت تطبیقی قدما و عناصر می باشد، که هیولئی مطلق ناگزیر همان «آتش» است، عنصر «ائیر» نیز منطبق با قدیم «باری» (— اورمزد) است. زمان // هوا (وای)، مکان // خاک (زمین)، نفس // آب (اهریمن) هم حاجت به تذکار نباشد.

اما چنان‌که در بهر «عناصر خمسه» (IV ۵، ب) گذشت، عنصر فلکی «ائیر» (Caelstia Element) همان «آذر» کیهانی باشد، که هم گذشت بر حسب نگره مزدایی تبار

۱ الشکوک علی جالیتوس، ص ۳۸ و ۳۹. ۲ زاد المسافرین، ص ۵۳، ۷۳-۷۵.

«اهورامزدا» از آن آذر است؛ چه می‌دانیم که رازی عنصر «آتش» را دو گونه دانسته: ۱. اخگر (شعله) آتش ناسوتی (زمینی)، ۲. پرتو (فروغ) آتش لاهوتی (اثری) که همان سپهر آذرین باشد. در واقع سپهر مینوی (اورمزدی) همین فلک اثیر (آذر) است، که در نزد مزدیسنان بخش مینوی آسمان و جایگاه فروهران (ارواح نیکان و پاکان / طباع تام) و در نزد افلاطون نیز جایگاه همان «مُثل» (اعیان ثابته) می‌باشد. کسرۀ «اثیر» اورمزدی (مینوی) یا فروهری (روحانی) در نزد رازی، آمیزه‌ای است از هیولای «آتش» (اخگر) و «هوا» (وای / خلاء) که حرکت ویژه آن دایره‌وار است. بدین‌سان، سپهر آذرین همان آسمان برین یا فضای پرتوهای کیهانی (– فروغ ایزدی) است، که ارسطو هم به عنوان عنصر پنجم آن‌را با جرم «آفتاب» اینهمانی نموده؛ امروزه قول به کرۀ آذرین (رازی) و کرۀ آتشین (ارسطو) ناظر به جرم خورشید، چنان‌که ابوریحان بیرونی هم بر این نگرش بوده، همانا فرضیۀ فیزیکی معاصرانه درباره «پلازما» کیهانی است.^(۱) خلاصه آن‌که آموزۀ «آتش» کیهانی که گوهر آن در همه عناصر ساختارگیتی ساری است، در نزد هراکلیت افسوسی به مثابۀ نظم کیهانی و جوهر حیات، تحت ولایت «آشه» (ارته) خود مظهر اصل نظم و رایشنی است که گیتی را اداره می‌کند. چکیده آموزۀ زردشتی-هراکلیتی «آتش» با عنوان لوگوس / Logos / کلمه (= مانثره / وخش) از این قرار است: الف. لوگوس (یونانی) – روشنی بی‌پایان «آشه» (ایرانی) – ارته شیایونی (هندی)، ب. آتش منور (یونانی) – آتش فروزان (ایرانی) – آگنی (هندی). در ایران «آشه» (= حق / حقیقت) اصل درخشان به عنوان «روشنی‌های بیکران» (= آسر روشنیه) در متون یاد گردیده، قضیۀ «نور» و «نار» در مقولۀ معادشناسی (رستاخیز کیهانی) چنین مطرح باشد، که ربّ‌النار (= پروردگار آتش) خود همانا اهورامزدا ی «نور» گوهر است^(۲) احسان طبری در باب جسمیت «نور» بنا به مکتب اشراق سهروردی گوید: «دانش امروزی تفاوتی بین انواع انرژی‌ها و از آن جمله انرژی نورانی – که یکی از اشکال ماده است (به معنای واقعیت خارجی که حواس ما از آن حکایت می‌کند) و اشکال دیگر ماده – نمی‌بیند، و مونسیم (= وحدت‌گرایی) ماتریالیستی از آن جهت هم به پانتئیسم (= وحدت وجودی)

۱. رش: ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۹۸، ۱۸۶.

۲. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۸۱–۸۲.

عرفانی و هم به فلسفه اصالت «نور» که حتی ماده را «نور» متکاتف می‌شمرد - نزدیک است. زیرا شیخ اشراق ثنوی نیست و از ثنویت مجوس و مانویان به قول خود تبرّی می‌جوید، و معتقد به وحدت هیولای اولای عالم است ولیکن همه چیز را نتیجه فیضان دور و نزدیک نورالانوار می‌شمرد، یا همان نتیجه تکاتف نور و کم شدن قدرت فیضان و تشعشع آن می‌داند.^(۱)

*. خلاصه با توجه به این‌که امروزه ماده اصلی فضای بین اجرام سماوی را «هیدروژن اتمی» می‌دانند، نیز به موجب تعالیم ذره‌گرایی حکیم رازی و دانش شیمی او، هیولای اولی و اجزای آن در ذهن وی برحسب آتش کیهانی، همان صورتی داشته است که امروزه «پروتون / Proton» (= ذرات سازای هسته اتم) در فیزیک جدید دارد؛ و ما یاد کردیم که وی گویا به نوعی فرضیه ملکولی هم رسیده بود.

تا اینجا به تحقیق پیوست که در نظر حکمای گیتی‌گرای زروانی ایران‌زمین، چیزی به اسم «متافیزیک» وجود نداشته یا مطرح نبوده است (مانند: ایران‌شهری، رازی، ابن‌مسکویه، بیرونی، بهمنیار، عمر خیام، میرداماد). آنچه از آن به متافیزیک (مابعد طبیعی) تعبیر شده، صرف نظر از بافته‌ها و یاوه‌های بلاطائل ایده‌آلیستی طی قرون و اعصار؛ در حقیقت بیان یا تبیین جلوه‌های ناشناخته «فیزیک» عالم باشد، که چون علم انسانی بدان فرارس نگشته بود، از آن مسامحه به «علم‌الاهی» تعبیر کرده‌اند. نگره زردشتی-زروانی «آتش» کیهانی (- فروغ یزدانی) که در جهان‌شناسی مانوی به عنوان «نور ازلی» (نور مطلق / نورالانوار) بیان گردیده، هم با تبیین علمی حکمای طبیعی (گیتی‌گرای) یا فلاسفه حقیقی ایران، صورت یک «نظام» منسجم فکری و فلسفی پیدا کرده، چرا این چراغ معرفتی که نبوغ شگرف آریایی و مغانی (باستان) در هزاره‌های گذشته برافروخت تاکنون نمرده؟ در حالی که تا امروز دهها مکتب فلسفی-معرفتی پدید آمده در سراسر جهان زود پژمرده یا هم مرده‌اند، چرا «آتش پارسی هنوز نمرده است» (شیخ احمد غزالی) و سبب پایایی و پویایی آن چیست؟ جواب ما همان است که گفتیم: چون از بنیاد متافیزیک نبوده، همواره به احوال عالم عینی «پویا» توجه نموده؛ به همین

۱. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، چاپ برلین، ص ۲۳۸.

جهت با روشی علم‌گرای یک اندیشه بنیادی به میان نهاده، که تقریباً پس از دوهزار و هفتصد سال هنوز «نو» و معاصرانه می‌نماید؛ چه در مقولات حدوث ده‌ری، مسئله نسبیّت و مفاهیم «زمان-فضا» و جز اینها با نگرش‌های امروزی پهلوی می‌زند. با تکرار می‌گویم زیرا مقولات و مفاهیم بنیانی «نظام» فکری آن، همانا با اجزاء ساختاری نظام «عالم» عینی جُنبا تطابق دارد.

۶. عقل و نفس

در واقع همان «باری و نفس» دو دیرینه زنده و کنشگر از قدامای خمسه رازی، که هم پیشتر (V، ۲ ج) تحت این عنوان بررسی شد؛ هم چنین در بهر «دوگانه گرایی» (V، ۳) چون این دو از مقوله ضدین (همستاران) است، نیز در «نگره دو همزاد» (V، ۵، ز) گذشت که «عقل» از خرد زروان و «نفس» از هوی (آز) او پدید آمد؛ و موضوع همیاری باری (- اورمزد) با نفس (- اهریمن) در خلقت عالم - یعنی - آمیختگی / آمیزش (- ترکیب جدلی) آن دو مکرر شد، هم این که عقل «نور» اثری فائض اورمزدی و نفس «ظلمت» حیوانی صادر اهریمنی است؛ منتها بحث درباره این دو قدیم حی و فاعل در اینجا صرفاً از جنبه فلسفی آنهاست، جوانب اخلاقی مسئله در فصل آتی (سیرت شناسی) مورد اشاره و بررسی خواهد شد. اما اکنون باید گفت که «عقل» در نظر رازی - چنان که بیاید - مرادف با و یا به مفهوم «خرد و دانایی» محض است، که این خود اصلاً ترجمه نامخدای ایرانی «اورمزد / اهورامزدا» (= سرور دانا و بخرد) و مینوی نیکوی جهان؛ «نفس» هم به مفهوم «نابخردی و نادانی» محض است، که این نیز چنان که می دانیم اصلاً صفت ذاتی «اهریمن» (= روح خبیث) عالم باشد. ولی گذشته از مفهوم عام «نفس کلی» در نزد رازی، چنین نماید که گاهی نفس را به معنای «روح» گرفته، گاهی هوی را به معنای «نفس» آورده؛ و اشتراک لفظی دیگری که کلمات نفس / روح در فارسی کهن (پهلوی) - یعنی در معانی «جان» و «روان» نیز تاکنون پیدا کرده است.

باری، حکمای طبیعی قدیم (متبع رازی) معتقد بودند که «نفس» (mind) خود مبدأ تکوین است، چه آن که نفس جهانی (کلی) موجب حرکت در عالم گردیده، جوهری بسیط و نامنفع ولی فاعل که همان علت تحرک اشیاء می باشد. اما دانسته است که مفهوم نفس جهانی یا «روح عالم» همانا یکسره مأخوذ از نظریه مشهور و ترجمه «گوشورون» (= نفس ناطقه / روان جاندار) زردشت پیامبر ایران باستان است، که در کهن ترین سرودهای وی (گاتاها) هم به مثبت علت کون و حرکت و حیات عالم مطرح

شده، آنگاه از طریق فیثاغورس و افلاطون به حکمای رواقی و نوفلاطونی، سرانجام در نزد فریدریک هگل به عنوان نظریه «روح کل» عالم تبیین فلسفی یافته است. اما نگره افلاطون درباره عقل و نفس اجمالاً از این قرار است که، «عقل» صورت غیرهیولانی است از آن رو که با چیزی از اجسام مادی درنیامیزد، لیکن خالق آن را در جوهر «آتش» نهاده که در هر شیء محسوس وجود دارد. درباره «نفس» چنان که سقراط گوید همانند جوهر الهی است، که نه بمیرد و نه تجزیه پذیرد؛ بل معقول واحد و ثابت ازلی است، برخلاف عقل با اجسام مادی درآمیزد، که در جزو قدمای خمسۀ (افلاطون) عبارت از جوهر (و) هوو (و) غیر (و) حرکت (و) سکون باشد.^(۱) افلاطون (جمهوریت / ۶) در «نفس» انسان میان دو جزء عقلی (به یونانی «لوگیستیکون») و غیرعقلی (به یونانی «آلوگیستیکون») یا «شهوانی» (اپیتومیتیکون) آن تمایز نهاده، که اولی از پرداختن به آنچه زیانبخش است جلوگیری می‌کند (– نفس لوامه) و دومی سبب تحریک و انگیزه شدن به کارهای زیانبخش است (– نفس اماره). این جزء دوم غیرعقلی را «هوای نفس» نامند، که همان خاطرات «شر» باشد و «شهوت» (= آرزوی تخیلی) هم گفته‌اند، چه برخلاف عقل است و در قرآن مجید به «نفس اماره» (فرمان‌دهنده به بدی) تعبیر شده است. افلاطون گوید همه شهوات و آرزوها (اپیتومای) باید زیر فرمان دانش و عقل (ایبستمه کای لوگو) باشد، پس آن یک را به شیطان و «دیو»، و این یک را به ملک و «فرشته» تعبیر نموده، همانا «عقل» را برابر با خدا نهاده‌اند.

در نزد ارسطو همین دو جزء عقلی و غیرعقلی «نفس» چنین است: ۱. اشتیاق و میل طبیعی (اورکسیس) که چون با «عقل» (نوس) ترکیب شود، به مفهوم «هماهنگ با عقل» یا «خواست عقلانی» (بولسیس) بوده باشد. ۲. اما هنگامی که با وهم و تخیل ترکیب شود و برخلاف عقل به کار رود به «شهوت» (اپیتومیا) تعبیر گردد. به طور کلی، امیال عقلانی و فلسفی، یا نفس‌های عقلی و غیرعقلانی، که ارسطو خواست عقلانی را زیر فرمان عقل عملی قرار می‌دهد^(۲). اما رازی در همان رساله جدلی «در باب مابعد طبیعی» از جمله گوید که ما نظر ارسطو را در باب نفس و دیگر اقوال فلاسفه را در این خصوص نقض کرده‌ایم؛ چه قول ارسطو که طبیعت از بابت «نفس» ملهم به حکمت باشد و آن در عالم

۱. افلاطون فی الاسلام، ص ۹۰، ۱۲۷، ۱۵۰، ۲۶۸.

۲. فلسفه علم کلام، ص ۶۸۲-۶۸۳ و ۶۸۸-۶۸۹.

پراکنده است، همانا یک حرف خرافی است که ما آنرا در باب نفس (از کتاب علم الاهی خود) و این را هم رد کرده‌ایم، که پندارند در مردگان نفسی هست که «ضرورت» را نفی کرده‌اند^(۱). اما مناقضت‌های رازی نسبت به آراء جالینوس درباره «نفس»، تا حدودی از آنها نظرات خود او هم در این خصوص مستفاد است؛ چنان‌که اهم آنها از جمله مثل قضیه حدود یا قدم عالم در نزد جالینوس، معلوم نیست که نفس «جوهر» است یا «عرض»، نیرو «ناب» است یا «آمیغ»؛ پس رازی گوید که جالینوس در کتاب «منافع الاعضاء» خود، اختلاف اندام‌ها را در تن برحسب اختلاف نفسها بیان کرده، که این قول حاکی از آن است که نفسها جوهرند و پایدار به تن نباشند، آنها پیش از تن‌ها وجود داشته‌اند... (الخ). اما این قول وی با آنچه در «نگره‌نامه» اش بیان کرده، که نسبت به جوهر یا عرض بودگی نفس هیچ «علم» ندارد معارض است؛ شیوه‌ای که وی در بیشتر کتابهایش بدان گراییده، به ویژه در کتاب «فی ان قوی النفس تابعة لمزاج البدن» (= در این‌که نیروهای نفس تابع مزاج تن است) و گوید که نفس همانا بخار خون است و روح، که در اندرون دماغ یا در تنه مغز می‌باشد؛ و او در این دو مورد چیزی جز وصف ماده نگفته است، از آن‌رو که نفس نسبت بدان دارای ثبوت و ذات قائم به فرد است.

هم‌چنین، اگر جالینوس پندارد که عالم همواره بر این حال بوده، سخن گفتن استوار حسب حکمت خود برافتد؛ و اگر نفس همانا سراسر تن است (organism) که مر آنرا نفس بر طریق فصلی (همچون) جوهری متمم است، و آنرا پایداری در ذات خود جدای از تن نباشد؛ پس اعتدال آن با تراش تن برحسب جواهر نفوس باطل گردد، پیداست که جز چیزی متعارف در این خصوص نگفته... (الخ). نیز قول درباره نفوس که آیا آنها را آفریدگار پدید کرده؟ اگر نوپدید باشند که بر نهایت فضل و کمال دانای نیکساز است، اما علت و انگیزه نوپیدی آنها چیست؟ (که باز مسائل جدلی پیش کشیده) و در باب اختلاف اخلاق آدمیان برحسب گونه‌گونی جوهر نفس ایشان (قول جالینوس) این نظر را هم رازی نقض کرده، گوید که ممکن نیست نفس ناطقه را فاقد «شهو» دانست، به قول افلاطون نفس «مزاج» است و از شرّ و پستی تهی نباشد؛ و ما با برهان (در گفتاری درباره نفس) بیان کرده‌ایم که، نفس آن‌طور که جالینوس پنداشته «مزاج» (آمیغ) از طبایع اربعه نیست. هم‌چنین در مورد جذب غذا در بدن که جالینوس بیان کرده، صواب آن است که

مثل ما بگوید چیزهایی که در بدن جذب می‌شود، از جمله حسب ضرورت «خلاء» می‌باشد از آن‌رو که نفس ظاهر و خفی است... (الخ). رازی در بیان قول فلاسفه راجع به کون و فساد هم، نظر خودش را درباره طبیعت و نفس بازگفته، که این دو را جوهری مخصوص به خود نباشد و هریک از آنها، فقط با اجتماع آنچه در اجسام اول است (جزوها) که تأثیر نپذیرند.^(۱) جالینوس در کتاب «درمان هوئی و خطای نفس» خود، مانند افلاطون - که گذشت - کلمه «هوئی» را در برابر «عقل» آورده، افعال نفسانی یا صفات رذیله را به «هوئی» نسبت می‌دهد. دکتر محقق گوید در مسئله نفس ناطقه که مزاج است یا غیرمزاج؛ و از این طریقه احتیاط علمی او چنین فهمیده‌اند که وی «جوهر نفس را نمی‌داند» (توقف) و یا همان که «نیرو» ناب است یا آمیغ و جز اینها، ظاهراً منظور رازی کتاب مزبور بوده باشد، که اینک همین کتاب جالینوس در دو بخش وجود دارد و چاپ هم شده است.^(۲)

اما آنچه از کتاب علم الاهی رازی درباره دو دیرینه «عقل و نفس» فرادست می‌آید، بیشتر همان گفتاوردهای ابوعلی مرزوقی و فخرالدین رازی، در شرح قدمای خمسۀ اوست که اجمالاً از این قرار است: «باری تعالی همه‌دان است و غفلت بدو نرسد، از او همچون آفتاب که پرتوفشانی کند زندگی همی جوشد، و البته همو عقل تام و محض است. «نفس» نیز که چونان نورفشان باشد، همی از او حیات فائض گردد؛ ولی بین جهل و عقل متردد است، مانند کسی که گاه خواب و گاه بیدار شود؛ و این از آن‌روست که هرگاه نفس به سوی باری گراید - که عقل محض است - آگاهی یابد، اما چون به سوی هیولای گراید - که جهل محض است - ناآگاه شود و سهو کند». شرح فخر رازی و کاتبی قزوینی هم درباره آن دو دیرینه چنین است که زنده کنشگر باشند، باری تعالی همه‌دان و حکیم است که هیچ سهو و ناآگاهی بر او رخ ندهد، بل از وی عقل جوشد همچون نوری که از قرص خورشید فائض می‌گردد. فیضان نور از جوهر باری تعالی، هرگز به قصد و اختیار نیست، بل به «ایجاب» است نه «صدور»؛ و اما نفس که از او نیز چونان نورفشان حیات جوشد، لیکن جاهل است و نداند که با اشیاء چه می‌کند. نفس که جوهر قدیم و مجرد است، سبب حیات باشد که آن هم به طریق ایجابی است (مانند نور فائض از قرص

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۱۴-۱۶، ۳۱، ۳۶ و ۶۸.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۶۴، ۱۷۹، ۳۱۷ و ۳۳۲.

خورشید) و نه صدوری، اما نفس وابسته به تن‌های نادان تهی از دانش است».^(۱) حمیدالدین کرمانی در نقض «طب روحانی» رازی از جمله گوید، وی نفس را بدل از عقل بدان نامیده است (که چنین نباشد) و این‌که اطلاق عقل بر نفس کنند از آن‌رو نیست که به ذات خود عاقل است، بل از آن جهت است که بالقوه عقل باشد. بیان فساد قول افلاطون در نفوس ثلاثه و در این‌که، همانند نفس پس از مفارقت از جسم به شخص دیگری تعلق می‌یابد؛ و در جسمهای بیرون از خود داخل می‌شود.^(۲)

رازی درباره چستی نفس و این‌که چرا به جسم می‌پیوندد، از سرور فیلسوفان افلاطون گفتاورد نماید، که معتقد بود در آدمی سه نفس وجود دارد: یکی به نام نفس گویا و خدایی، دیگری نفس غضبی و حیوانی و سه دیگر نفس نباتی و نامی و شهوانی. نفس حیوانی و نباتی از برای نفس گویا به وجود آمده‌اند. نفس نباتی به جسم غذا می‌رساند، و جسم برای نفس گویا به منزله آلت و وسیله است، زیرا جسم از جوهر باقی تحلیل‌ناپذیر ساخته نشده، بلکه از جوهر سیال تحلیل‌پذیر آمده است و هیچ تحلیل‌پذیری پایدار نماند مگر که بدل ما یتحلل ییابد. نفس غضبی در سرکوبی نفس شهوانی با زیادتی خود نفس گویا را از اندیشمندی بازدارد. این دو نفس - یعنی - نفس نباتی و نفس غضبی به نظر افلاطون، مانند نفس گویا دارای جوهر خاصی که پس از فساد جسم باقی بمانند - نیستند. اما مزاج دماغ نخستین آلت و وسیله نفس گویا است، حس و حرکت ارادی و تخیل و فکر و ذکر نیز از دماغ صادر می‌شود؛ اما فعالیت‌های اخیر از خاصیت مزاج دماغ نیست، بلکه معلول جوهری است که در دماغ حلول کرده، و آن را چون ابزار و وسیله به کار می‌برد، منتها این ابزار و وسیله بیش از دیگران به این فاعل نزدیکتر است.^(۳) در خصوص تقسیم سه‌گانه نفس از طرف افلاطون (به عاقله، غضبی، شهوانی) دکتر اعوانی گوید که از نظر رازی «نفس» وجود واحد است، که به اعتبار وحدت همانا افعال متکثر از آن صادر می‌شود؛ چنان‌که به تعبیر صدر المتألهین «النفس فی وحدته کل القوی»، نفس وجودی واحد و سنخی فارد است ولی به اعتبارات مختلف، افعال گوناگون از وی صادر می‌شود و گویا و جنباست.^(۴) دکتر محقق گوید

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۹۷، ۲۰۳-۲۰۴.

۲. الاقوال الذهبیه، طبع الصاوی-اعوانی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۹، ۵ و ۷۶.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۲۷-۲۸ / فیلسوف ری، ص ۱۷۶ و ۱۸۲.

۴. الاقوال الذهبیه، مقدمه، ص هیجده-نوزده.

تقسیم سه گانه نفس - که بر مبنای آن فضائل چهارگانه پدید می آید - از ابتکارات افلاطون است، در قبال رذایل چهارگانه که بر روی هم هشت جنس می شود؛ و این اندیشه بر مسلمانان اثری آشکار نهاده، از جمله ابن مسکویه «تهذیب الاخلاق» را در این باب نوشته، اما رازی اساس کتاب خود (طب روحانی) را بر «عقل» و «هوی» قرار داده، فضائل و رذائل را پدیده آن دو می داند. بدین سان، رازی عقل و هوی را در برابر نفوس سه گانه نهاده، هر آنچه از مواد هوی باشد از آفات عقل است، که نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانی و غضبی را نیرومند می سازد.^(۱)

سزااست که نظر ناصر خسرو اسماعیلی معارض مشهور رازی را، هم درباره نفس بیان نماییم که خالی از فایده نیست؛ می گوید «نفس جوهر ابداعی است نه تکوینی» که حرکت مطلق مر او راست [ارسطو] و آن جوهر به ذات خویش زنده است، مکان صورتهاست و دانش پذیر است؛ پس از فنای شخص به انحلال، او به ذات خویش قائم است. گروهی از ضعیفان نفس را قائم به ذات ندانند، بل گویند که اعتدال طبایع (مزاج) است، آنچه مر جسد حیوان را همی زنده دارد، و این فعلها از او همی آید...؛ و قول به اعتدال از آن دهری است (که به قول او) طبایع اندر هر جانوری «معتدل» است. استدلال های ناصر خسرو در بهر «دلیل دیگر که نفس اعتدال مزاج نیست» (و جز آن) همه از آن جهت است که نفس را با طبیعت عوضی گرفته، چیزی که در تحلیل نهایی آن را هم الهی می داند.^(۲) خلاصه آنچه از آراء یا اقوال پیشگفته، می توان راجع به نظر شخص رازی استنباط کرد، این که «نفس» وجودی واحد و «جوهر» حیات است، که به تعبیر خود او آویخته به هیولی - یعنی - پیوسته با ماده است؛ چیزی مجزئی (جوهر مفارق) از ماده نیست ولی مفهوم آن مجرد باشد، که هم مکمل «اندامگان» (organism) زنده جنباست. نفس که وجودی واحد و فائض حیات است، افعال متکثر و اشکال حیاتی از آن به طریق ایجابی صدور یابد. جنبش های نفسانی بر اثر اجتماع و افتراق اجزاء لایتجزئی در اجسام طبیعی است، در حیوان نیروهای نفس تابع مزاج بدن می باشد؛ و روح انسانی خود از خواص (آویزش) جسم طبیعی اوست، که مرکز آن در تنه «مغز» می باشد فلذا نفس ناطقه که خود «آمیغ» خیر و شر است، هم به وسیله مغز (که ابزار نطق و فکر است) گویا باشد.

۱. فیلسوف ری، ص ۱۸۲-۱۸۳ و ۱۸۶-۱۸۷ / رسائل، ص ۷۳.

۲. زاد المسافرین، ص ۵۸، ۶۱، ۶۴، ۶۶-۶۸ و ۷۰.

برهان دیرینگی نفس از زبان فخرالدین رازی، مبنی بر آن است که هر نوپدیدی مسبوق به ماده است؛ و گویند اگر نفس نوپدید می‌بود، ماده آن نوپدید بودی؛ و اگر نوپدید می‌بود، ماده دیگری حاجت داشتی نه تا نهایت؛ و اگر دیرینه باشد همانا مطلوب است.^(۱) رازی چند اثر بزرگ و کوچک «دربارۀ نفس» داشته، که مثل دیگر آثار وی بر جای نمانده است.

بدین سان، حسب بیان و برهان آشکارا دانسته می‌آید که، در نزد رازی «زندگی و روح هم مادی است»، و مجرد از ماده چیزی نباشد؛ و این رأی و نظر همانا یادآور قول فیلسوف مادی معاصر ایران، شادروان استاد دکتر تقی ارانی است که هم در گفتاری بدین عنوان و در کتاب «علم‌الروح» از جمله چنین گوید: «در گذشته روح را موجود مستقل می‌دانستند...، علم جدید بر روی این موهومات خط بطلان کشیده، و ثابت نموده است که روح به عنوان موجود مستقل وجود ندارد، بلکه مجموعه‌ای از خواص ماده است...؛ روح و حیات عبارت از خواص معین دستگاه مخصوص ماده...؛ حرکت و حس که بیشتر به سلول حیوانی مربوط است، خارج از قوانین طبیعت بی‌جان نباشد...؛ تمام آثار روحی که از ما ظاهر می‌شود، دارای قوانین کمی است - یعنی - هر مقدار معلوم علت، یک مقدار معلوم معلول دارد...»^(۲). ابن حزم ظاهری گفته است که نفس در نزد ایشان، جوهر قائم به ذات و حامل اعراض خود است، که نه متحرک باشد و نه متمکن در هیچ مکان است.^(۳) استاد پینس درمی‌افزاید که نفس حامل حیات است، اما چنان‌که رازی گوید معرفتی در تعلق به هیولی ندارد؛ عقل که جزو گوهر آفریدگار است از برای بیدار کردن نفس و آموزش «روح» آمده، آدمی تنها می‌تواند با مطالعه فلسفه از قید «ماده» برهد؛ و هرگاه که همه نفوس انسانی راه‌هایی را به فرجام رسانند، جهان از هم فروپاشد و هیولی هم به وضع اول خود بازگردد، بدین معنا که آنها (جزوهای نامتجزی) تجزیه خواهند شد؛ گویی رازی با این نگره‌ها فراخوان به یک آموزه اخلاقی زاهدانه است.^(۴) اما در خصوص این‌که نفس کلی وجودی «واحد» است، چنان‌که قبلاً هم اشارت

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۱۴.

۲. آثار و مقالات (دکتر تقی ارانی)، تهران، ۱۳۵۷، ص ۵۱-۵۲، ۱۷۰ و ۱۸۲.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۲۴۳.

4. *Dictionary of Scientific*, vol. II, p. 325.

کردیم همین مفهوم یکسره مزدیستایی، یعنی همان اندیشه بلند «روح جهانی» (= گوشورون) زردشت سپیتمان است، که افلاطون آن را برگرفته و در تیمائوس آورده؛ رواقیان پس از آن تغایر بین روح و ماده را ترک گفتند، همین نگره که در نزد هراکلیت نیز به عنوان «لوگوس» (Logos) مطرح شده بود، اجمالاً همچون آموزه وی در سه نکته خلاصه می‌شود: ۱) جریان کلی اشیاء، ۲) معادله واحد و کل (= یکی برابر با همه) و ۳) هماهنگی همستاران. رایتسنشتاین (نوی دیرین عرفانی) در باب تأثیر ایرانی-زردشتی بر یهودیت، به ویژه موضوع «روح جهانی» گاتها (= گوشورون) را یاد نموده است؛ سپس همین معنا با کلمه «گریو» در مانویت بیان گردیده، که اصلاً یک واژه اوستایی است و به «روح» یا «عنصر زنده، خود وجود» (جدا از «گیان» و «واخش») ترجمه شده، همان «واخش / وخش» (= لوگوس) در متون مانوی، «واخش زیندکر» متون پهلوی (= روح زنده / حیات بخش) و در سریانی «روحاحیا» که در عربی «روح الحیاة» و در فارسی هم «وادژیوندک» آمده است.^(۱)

الف. دیو آز-خرد:

عقل که صورت هیولانی (ناسوتی) آن عنصر «آتش» است، معنای غیرهیولانی (لاهوتی) آن مفهوم «آذر» (اثیر) اورمزدی است، که از آن به ملک یا فرشته تعبیر کرده‌اند. نفس که صورت هیولانی (ناسوتی) آن عنصر «آب» است، معنای غیرهیولانی (لاهوتی) آن «آز» (هوی) اهریمنی است، که از آن به شیطان یا دیو تعبیر کرده‌اند. حسب تمازج دیالکتیکی (= همنهادی) یا همیاری و هماهنگی همستاران ازلی در امر آفرینش، «حیات» با منشأ اهریمنی - یعنی - نفس در وجود انسان، بهری هم از «نور» اورمزدی - یعنی - عقل بیافته است؛ هم از این‌روست که او را طرفه معجونی از «دیو و فرشته» وصف کرده‌اند، آمیغ این دو به نوبه خود گویا حسب نظر ارسطوئی (پیشگفته) جزء عقلانی نفس (بولسیس) یا جزء نفسانی عقل (= میل / کام) درست باشد، که البته جزء غیرعقلانی نفس (اپیتوما) یا «هوی» (= آز) و پاره نفسانی بهیمی محض همانا «شهوت» (= آرزو) است. ما مصطلحات پهلوی را با معادل‌های عربی آنها به کار آوردیم که بعداً توضیح داده خواهد شد، اما جوهر عقل در متون زروانی-زردشتی پهلوی همانا

۱. رش: گفتار (در) خرد جاودان، تهران ۱۳۷۷، ص ۶۵، ۹۷، ۹۹ و ۱۰۲.

به «مینوی خرد» تعبیر شده، با کتابی مشهور و موجود به همین عنوان، که همان «پیر» خردمند و راهنمای حکیمان و عارفان در سلوک فکری و معنوی‌شان (– خضر راه نجات) در ادبیات ایران نیز بسیار مشهور است. نگرش اخلاقی حکیم رازی حول محور فلسفی است، که یک سر آن مقوله «عقل» و آن سر دیگر مقوله «نفس» می‌باشد؛ ولی بیشتر مباحث پیرامون آثار و ظهور نفس یا «هوئی» و «شهوت» است، یعنی فطرت بهیمی و اهریمنی انسان که مادام که این «دیو» سیاه سرکش از وجود فردی و اجتماعی او بیرون نرفته یا رام نگردیده، «فرشته» عقل اورمزدی و نور سپید عدل کیهانی به جای آن درنیامده، همواره دغدغه خاطر حزین و دلمشغولی اندیشمندان و فرزندگان جهان همین باشد؛ و این دل‌نگرانی و امر روحی-خُلقی اختصاصی به حکیم رازی نداشته و ندارد. اما منابع زیردست رازی و مفاهیم کاربرست او در این خصوص، یکسره مانوی است و آبشخور فکری او همچنان عرفان «سیاه» زندیقان می‌باشد.

دیو «آز» که در اوستا به گونه نرینه یاد شده، از همان ریشه لغوی کلمه «آزی» است، که در اسم‌های «آزی‌دهاک» سه‌پوزه یا «آزدهای» سه‌سر، طی افسانه آفرینش هندوایرانی (آریایی) پیشگفته (– چیستی هیولای) مظهر اهریمنی هیولای اولیه یاد گردیده است. لیکن در متون مانوی دیو آز به گونه مادینه و «مادر دیوان» یاد شده، که با «روحا» ماندایی (– ملکه آسمان) همانند است؛ ذات‌سپرم آن‌را سپهدان سردار دیوان می‌داند، «آز» در جهان فیزیکی چونان هم‌آورد «چیهر» (= طبع / نهاد) ظاهر می‌شود؛ چیهر نمایشگر آن‌سوی پاک طبیعت آدمی است، بخشی از وجودش که «تن» بدان می‌زید و به خواست او نباشد، از این‌رو در برابر «کام» (= خواست / اراده) قرار می‌گیرد. حسب مفاد از «دینکرد» همانا آز سوء عمل طبیعی و به قاعده‌ای است، که کارکرد طبیعی (= چیهر) تن را مختل می‌کند؛ و در جای دیگر گوید که وی کارگزار دیو مرگ (– استوویهات) باشد، اما در حیطه نفس انسانی دیو «آز» بر ضد «خرد» (Reason) و «فرّه» ایزدی عمل می‌کند. بدین‌سان، در عالم معنی «آز» (هوئی) دشمن «خرد» (عقل) است، که بر حسب «مینوی خرد» (۱۰/۸) سرانجام آز بر اثر مینوی زروان و مهر، مینوی قانون و «بخت» از میان خواهد رفت.^(۱) در اخلاق هم «خورسندیه» (– قناعت) همچون فضیلت در قبال «آز» (– رذیلت) آمده، این همان نفس اماره است (– جزء غیرعقلی نفس) که چهره تاریک آدمی است، چه «خودکامی» و «دژآگاهی» از سیماهای برونی آن دیو درونی «آز»

1. *Zurvan* (Zaehner), pp. 166–167, 171, 173, 175.

می‌باشند. چنین نماید که در متون مزدایی فرشته «سروش» گویا معبر از «نفس لوامه» (جزء عقلی نفس) بوده باشد. همستار با «آز» در متون مانوی عقل کلی (Nous) همانا «وَهْمَن» نام دارد، که پنجمین پدر «نور» است و او را «عقل اعظم» (= وهمن وزرگ) و «منوهمید روشن» (= ذهن / فکر نورانی) نیز گویند، همان «خرد» که مهر پیامبران است، رستگاری نوع بشر هم به یاری آن (عقل کلی) باشد^(۱).

اما «آز» که در متون پهلوی (مانوی) به گونه مادینه صفت اهریمن و دیگر دیوان آمده، در عربی چنانکه ابن ندیم (الفهرست) ضمن شرح مذاهب مانوی آورده، برابر با کلمه «الحرص» مذکر یا کلمه «الشهوة» مؤنث باشد؛ ولی «حرص» ظاهراً ترجمه تحت‌اللفظی «آز» پهلوی است، که معادل دقیق لغوی اش همان «الهُوئ» رازی می‌باشد. به هر تقدیر، «آز» در مفهوم جزء غیر عقلی نفس (هوای نفس) چنانکه گذشت، چون با توهم و تخیل مقرون شود که همان خاطرات «شر» است، برابر با «اورزوغ / ارزوغ / آرزو» پهلوی به معنای «شهوت» (= ایتومیا یونانی) می‌باشد، که در نزد مانویان «دروخش» (= امّ الخبائث) و در نزد حکمای مسیحی به مفهوم «لیبدو / Libido» (= انگیزه جنسی) فلذا این دیو زردشتی در متون مانوی به مفهوم «دیو بی آرم» (بی حیا) هم باشد؛ و در متون تورفانی «آز» (هوئ) و «اورزوغ / آرزو» (= شهوت) همان زنیینه‌ای است (امیره ظلمت) که آدم را لغزاند، صفت این «امیره ظلمت» در سریانی و عربی و فارسی همانا «سلیطه» شریبه باشد.^(۲) اصطلاح اخلاقی «آز» (هوئ) که در متون مانوی پربسامد است، حاکی از اندیشه دوگرایی مانی به طور بارزی بین «روح» و «ماده» متردد است - یعنی - خیر و شر، که این دو همستار در این جهان با عمل اصل شر (ماده یا ظلمت) درمی‌آمیزند. ماده همسنگ با «آز» (هوئ) و «آرزو» (شهوت) میراث شیطانی انسان که نسبت آن در عالم وجود بیشتر است، «نور» را در تن آدمی محبوس ساخته و جفت انسانی (آدم و حوا) را به منصفه ظهور رسانده؛ روح / نفس ظلمانی یا مادی (هیولانی) همان روح / نفس نورانی است که در تن آدمی زندانی شده (به قول رازی با هیولنی آویخته) و شهوت و حرص و آز و رشک و کین از آن صدور یافته است^(۳).

1. *Mani and Manichaeism* (Widengren), pp. 60, 63. / *XUASTVANIFT* (Asmussen), p. 196. / *A Reader* . . . (Boyce), pp. 8, 10.

2. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), pp. 106, 108, 211, 251, 252.

3. *A Reader in Manichaeism*... (M. Boyce), A. I., pp. 4, 8. / *Mani and Manichaeism* (Widengren), p. 59.

سه مینوگی جسمانی «خشم، آز، آرزوگ» در نگرش مانوی، تحت تصرف نیروی فعال نامرئی - یعنی - همان ظلمت حیاتی است؛ و این کنشگری اهریمنانه همانا سرزدن «گناه» از آدمی باشد، که در مناظرات ضد مانوی به مثبت دودستگی عنصری، یعنی تقابل «جان/ روان» با «تن/ کالبد» ارزیابی شده؛ آموزه دوگرایی یا «دوخدا» باوری در این نگرش هویدا است. یک فقره از اعترافات مانوی چنین می‌گوید که ما خود، روحمان در عشق تسکین‌ناپذیر و بی‌شرمانه دیو «آز» (هوی) سرگردان است (یعنی عملاً بر وفق عشق دیو «آز» رفتار کنیم) و از این‌رو دست دعا به سوی خدا برداریم که گناهان ما را ببخشد. چه در گفتار و کردارمان با دیو تسکین‌ناپذیر و بی‌شرم و حیای «آز» همسان هستیم، با چشم‌های او می‌نگریم و با گوش‌های او می‌شنویم، با زبان او سخن می‌گوییم و با دست‌های او می‌گیریم و همانا که با پاهای او گام برمی‌داریم.^(۱) ناصر خسرو گوید که فلاسفه مر پری / مرین (- فرشته) را نشناسند / نستایند، اما «دیو» را مقررند و گویند نفسها جاها را بدکردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند، بر آنچه بر حسرت شهوت‌های حسی بیرون شود از جسد، و آن آرزوها مر او را برکشد (و) نتواند که از طبایع گریزد، و در جسمی زشت شود آن نفس و اندر عالم همی گردد...؛ چنان‌که محمد زکریا رازی گفته است اندر کتاب *علم الاهی خویش*... (الخ).^(۲) رازی خود گوید که قصد ما از مطرح نمودن بحث عقل و هوی، آن است که آنها را از آغازگاه مقصد خود دانسته‌ایم...؛ چون عقل را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزاوار نباشد که پایگاه او را به پستی کشانیم و هیچ‌گاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم، زیرا هوی آفت و مایه تیرگی خرد است...^(۳) ابن‌واضح یعقوبی از کتاب «شاپورگان» مانی نقل می‌کند که تباهی ظلمانی با «نفس» همبرگشته، همانا آمیخته با شیاطین و بلا و آفات است.^(۴) ابن‌قیم جوزیه هم در بیان اصل مذهب ثنوی (مانوی) گوید که محمد بن زکریای رازی بر این مذهب بوده، ولی به جای «ابلیس» (اهریمن) همانا «نفس» را نهاده است.^(۵)

1. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 16, 17, 198.

۲. جامع‌ال حکمتین، ص ۱۳۷ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۷.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۸ و ۲۰ / طب روحانی (ترجمه اذکائی)، ص ۲-۳.

۴. تاریخ یعقوبی (ترجمه فارسی)، ج ۱، ص ۱۹۶ / Kessler, 190.

۵. مانی و دین او، ص ۲۸۵ / فیلسوف ری، ص ۱۰۹ و ۲۸۲.

رازی اساس کتاب (طب روحانی) خود را بر «عقل» و «هوی» نهاده، فضائل و رذائل را پدیده‌های آن دو می‌داند؛ البته کلمه «هوی» در برابر عقل مکرر در آثار افلاطون آمده، وی آن را حالتی یا جزئی از «نفس» می‌شمارد، که با نیروی غیرمعقول خود موجب بسیاری از دگرگونی‌ها می‌شود. جالینوس گوید خطا (Error) و هوی (Passion) فراخاسته از قدرت نامعقول است، که از متابعت عقل (Reason) سر می‌پیچد. کلمه هوی که در بیشتر ابواب کتاب رازی آمده، صفات رذیله مانند غضب و کذب و بخل و غم و شره و رتب دنیاوی و غیره را بدان منسوب می‌دارد؛ جالینوس نیز در کتاب «درمان هوای نفس» حرص و طمع و شره و غضب و حسد و امل و غیره را نسبت به هوی می‌دهد. کلمه «هوی» در قرآن مجید هم به معنای «کام و آرزوی نفس» آمده، در ادب هم مقابل با آن «عقل» به کار رفته است. رازی عقل و هوی را در برابر نفوس سه‌گانه (افلاطونی) قرار می‌دهد، آنچه از مواد هوی باشد از آفات عقل و آن نفوس را نیرومند می‌سازد. حوزه نظر عقل و هوی رازی همان صفات پسندیده و نکوهیده را در بر می‌گیرد، که حکم و وظیفه هر یک از نفوس سه‌گانه ایجاد اعتدال می‌باشد. آن سهو و غفلت که رازی به نفس اهریمنی راجع می‌داند، در خصوص ابناء بشر از ویژگی‌های «هوی» باشد، زیرا چیرگی هوی بر عقل گاهی در برخی از امور، چنان چشم عقل را در آدمی می‌پوشاند که بر خطا می‌رود، خواه فرد از خطای خود آگاه باشد یا نباشد؛ ولی مرد خردمند و برکنار از هوی به بررسی می‌پردازد و بدان خطاها بازمی‌رود. فصل هفتم کتاب رازی درباره حسد است، و این صفات رذیله از آنجاست که آدمی عقل را نادیده می‌گیرد، هوی را دنبال می‌کند و درمان آن به این است که، با بصیرت نفس ناطقه و نیروی غضبی، نفس بهیمی منشأ رذایل را سرکوب کند. زم‌الهوئی - یعنی - مهار کردن آن در کتاب طب روحانی بسیار به چشم می‌خورد، تعبیر افلاطونی است که در فصل‌های دیگر نیز اشاره به مهار کردن هوای نفس نموده است. فصل هیجدهم کتاب هم مهار کردن هوی و سرکوبی آن و نیرنگ و ترفندهای آن است؛ نیز بر اساس جدایی عقل و هوی صفات آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوایی» مندرج ساخته است. در خصوص لذت و الم نیز رازی حکم عقل عاری از شائبه هوی را، نسبت به تنقل حالات و مراتب در نظر می‌گیرد؛ وی معتقد است که هوی آدمی را وادار به رنجی می‌کند، که چند برابر لذتی است که محتملاً حاصل خواهد کرد^(۱).

۱. فیلسوف ری، ص ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۵ و ۳۰۴.

ب). عشق هیولانی:

ابوحاتم اسماعیلی در مناظره خود با رازی درباره حدوث عالم، قول وی را در باب وبال (= پتیاره) عظیم عالم (- اهریمن) یاد کند که همان «نفس» می‌باشد، با این اعتقاد که نفس در عالم تجلی پیدا کرده و «شهوة» آن را از بهر سرشتی (- نهادینه) شدنش به جنبش درآورده است. قول به حدوث عالم در نزد رازی - چنان‌که در جای خود گذشت - بر این مبناست که عالم با نفس - که ازلی و قدیم است - موجود باشد، و همان وبال که در سرشت جهان نهادین گشته خود حرکت و شهوت نفس است، که رازی این حرکت را نه طبیعی می‌داند نه قسری، بل «فلتی» (= رهائشی) که همانا گذاری و یختکی بوده باشد^(۱). دانسته است که یک چنین نگره‌ای را هم عیناً «بوندهشن» ابراز داشته است، که وجود «پتیاره» اهریمن از برای به جنبش درآمدن گیتی ضروری می‌باشد. ناصر خسرو از علم الاهی رازی در «علت آویختن نفس به هیولی» آورده است که آن دیگر قدیم، نفس بوده است که زنده و جاهل بوده است؛ و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است تا نفس به نادانی خویش بر هیولی فتنه (- وبال) شده است و اندر هیولی آویخته است، و از او صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذات جسمانی از او (... نفس بر هیولی به نادانی و فاعلی خویش فتنه شده است، و از عالم خویش بیفتاده است، و اندر هیولی آویخته است به آرزوی لذات جسمانی) و مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن چون با هیولی بیامیخته است مر عالم خویش را فراموش کرده است؛ و چون هیولی مر صورت را دست بازدارنده بود و از این طبع گریزنده بود، بر خدای قادر رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد... (همیاری باری تعالی در خلقت عالم)...؛ و باری سبحانه مر عقل را فرستاده است اندر این عالم، تا مر نفس را آگاه کند که این که همی کند خطاست، و مر او را از عالم او یاد دهد تا دست از این عالم کوتاه کند و به عالم خویش بازگردد...^(۲).

فخرالدین رازی و شارح او نجم‌الدین کاتبی نیز در شرح «نفس» از قدمای خمسۀ زکریای رازی، گویند که مراد از آن همانا خاستگاه زندگی و روح‌های بشری و سماوی است؛ و باری تعالی داناست که نفس میل آویختن به هیولی دارد، بدو عشق می‌ورزد و از

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۲۵.

۲. زادالمسافرین، ص ۱۱۵، ۳۱۸-۳۱۹ / رسائل فلسفیه، ص ۲۸۴ و ۲۸۷.

اولذت جسمی می‌طلبند، و از مفارقت اجسام و فراموش کردن آنها ناخورسند است. پس باری تعالی دانای «همه‌دان» با تعلق نفس به هیولی، در ترکیب آنها اقدام کرد و از آنها گونه‌گون ترکیبها پدید آورد، خواه از سماوات و عناصر و یا از اجسام حیوانات بر وجه کاملتر. تعشق نفس به هیولی و تطلب لذت جسمانی، از آن‌روست که همانا وطن اصلی و مرکز حقیقی‌اش آنجاست. ترکیب‌هایی که باری پدید کرد - یعنی - آنها را افاضه فرمود، در گوناگون صورتهاست که از آنها مرکبات به حاصل آید. خلاصه آن‌که عقل و خیر محض (- باری تعالی) در این دنیای هیولانی، مبتلای آلام و شرور است که همی خواهد آنها را دفع نماید. بدین‌سان، سبب تعلق نفس به هیولی هم از جهت حدوث عالم باشد، قدم نفس کلی و اشتیاق آن به ماده و هبوط در آن، در واقع برهان قاطع فلسفی بر خلقت عالم است؛ چه عالم چیزی جز نتیجه آویزش نفس به هیولی و صورت‌بخشی آن نباشد. هم بر اثر آمیزش نفس با هیولی است که وی از فضائل عقلی - که تاکنون نداشته - بهره می‌برد، از این‌رو باری تعالی مانع از عشق و آویزش او نمی‌شود^(۱). «آنگاه چون عنایت الاهی از این عالم برخیزد، این عالم فروریزد و همه جزوهای لایتجزئی شود، هم چنانکه بوده است و به جای خویش بازرسد. این قول محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که رأی سقراط این بوده است...»^(۲). دکتر محقق گوید که دانشمندان اسلامی هنگام بیان عقیده حرائیان (صایبان) بدین تعبیر عشق نفس به هیولی اشاره کرده‌اند. شریف جرجانی (شرح المواقف) گفته است که نفس بر هیولی از برای کمالات حسی و عقلی‌اش عاشق شده است؛ و ابن‌ابی الحدید هم (شرح النهج) گوید که باری تعالی خود در ازل می‌دانست که نفس به هیولی آویزد و بدان عشق ورزد^(۳).

لیکن چنان‌که پیشتر در بهر «نگره دو همزاد» (۷، ۵، ز) گذشت، تعبیر دیگری از عشق «نفس» (اهریمن) وجود داشته؛ و آن برحسب متون مزدایی و مانوی ماقبل اسلامی، اصولاً عاشق شدن «اهریمن» (نفس) به شخص «اورمزد» است، که در تعابیر عرفانی مزدائیان اسلامی ایران به صورت «عشق» ملکوتی و «حب» لاهوتی در داستان «عاشق

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۲ و ۲۸۱.

۲. جامع الحکمتین، طبع معین-کربن، ص ۲۱۳.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۰۹.

شدن ابلیس خدا را» بازگویی شده است. گمان می‌کنم که این اسطوره در بیان حکیم رازی و دیگر دانشمندان اسلامی، به صورت عشق نفس به هیولی (جهت کسب کمالات) تأویل یا تحویل شده باشد؛ چون بدیهی است که تنها «عقل» یا باری تعالی آن درجه از جمال و کمال صوری و معنوی را دارا است. به هر حال، بر طبق بوندهشن ایرانی (۸-۵/۱) اجمالاً این‌که اورمزد با «همه‌دانی» خویش دانستی که اهریمن وجود دارد، به او رشک همی بَرَد و خواهد که با وی «بیامیزد» و بیاویزد؛ و اهریمن هم که به مرز روشنان آمد آن روشنی اورمزدی را دسترس ناپذیر یافت، آفرینش او را چنان نیکو و برتر و زیبا و «کمال مطلوب» دید که «بدو عطف توجه نمود»، اصل میثاق الست هم میان آن دو بر سر همین «کامه» اهریمنی بود^(۱). هم‌چنین در افسانه آفرینش مانوی از جمله آمده است که، قلمرو ظلمت که (با علامت منفی) در قیاس با قلمرو نور (با علامت مثبت) برپا شده، تحت حکم امیر ظلمت - یعنی - اهریمن است، آن‌که با سپاه خویش آرزوی چیزهای «لذت‌بخش» قلمرو نور دارد، شوق امیر ظلمت و پنج فرزندش (= پنج عنصر) قویاً به طرف قلمرو نور است، که بدان تاخته‌اند و با آن آمیخته‌اند؛ و در پرده دوم این نمایش بزرگ همه چیز بر رهائش انسان نخستین تمرکز می‌یابد، فرمانروای بهشت با نیروی شگفت خویش سه ایزد می‌آفریند (منور، عقل، حکمت) تا در رهائش «نور از بند ظلمت بکشند... (الخ)^(۲)». در متون زروانی نیز تقریباً همین آمده است، ولی می‌خواهم در اینجا ریشه و بُنمایه عشق ابلیس به خدا را در اسطوره کهن بابلی بازنمایم (که برای نخستین بار در حوزه عرفان‌پژوهی مطرح می‌شود) و آن چنان‌که گئو ویدنگرن در کتاب عناصر میان‌رودانی (دخیل در مانویت) پژوهیده است، این‌که اصل ظلمت موافق با مانی پیش از هجوم امیر ظلمت به قلمرو نور، از دور یک چیز «باصفا و خوشایند» مشاهده کرد؛ از این‌رو ظلمت هم اشتیاقی به نور داشته، که در واقع موجب تلاش در تأمین سلطه بر مملکت نور شده است. برحسب این بُنمایه می‌توان عبارتی را از اسطوره کهن میان‌رودانی گواه آورد، که طحّ آن مبدأ «شر» یا «زو» (Zu) خدای توفان میلی نسبت به برترین نیرو احساس می‌کند، آنجا که نشانه‌های فرمانروایی را می‌نگرد:

«چشمانش بر کارورزی (کشتی) اِلاه‌ی انلیل،

افسر شهریاری او (- ماه)

۱. بوندهشن، گزارش دکتر بهار، ص ۳۴-۳۵.

2. *XUASTVANIFT* (Studies in Manichaeism), by J. Asmussen, pp. 13, 14.

و جامه ایزدانه اش خیره ماند.
الواح تقدیر الوهیت وی،
«زو» را دیگر بار و باز هم خیره ساخت.
همان سان که بارها و باز پدر خدایان،
خدای «دیر» (Der) را می نگریست،
در دل خود شوقی نسبت به «انلیل» و شی بیافت.

نکته اساسی در این همسنجی همانا شوق به جهان برین است، که در دل مبدأ «شرّ و ظلمت» (اهریمن) افتاده، پس تلاش بعدی آن تأمین نظارت خویش بر عالم است»^(۱). در واقع عشق ابلیس به خدا، عاشق جمال الله شدن، و حتی شوق اهریمن (زئینه) به اورمزد (مردینه) اولاً گرایش «ماده» (هیولی) به «معنا» (صورت) و ثانیاً ارتقاء و استکمال عالم سفلی به عالم علیا، از ظلمت به نور، از زمین به آسمان، از دوزخ به بهشت؛ و سرانجام از جهل و نادانی به عقل و دانایی (که مقصد و مرام زکریای رازی فقط همین بوده) و هم از مقوله «کُلُّ جنسٍ یَمیلُ الی ضده» می باشد. هم در این معنا دقیقاً ابوزکریاء یحیی بن عدی (شاگرد حکیم رازی) گوید: «اصحاب ارسطو گویند که اشیاء برین همراه با اشیاء زیرین بر همان روال صورت، و اشیاء زیرین بر همان روال هیولی باشد (- یعنی در واقع «... صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی...») و هیولی به صورت شوق می ورزد، همچون اشتیاق زشت به زیبا، نرینه به مادینه؛ زیرا که شوق به هستی دارد، و کمال او در وجود است، و کمال او همان صورت باشد. پس به حق، آتش (نظر به میل آن به بالا) به پهنه کره ماه اشتیاق دارد، تا آن را صورت و زینت بخشد؛ و کامل ساختن آن یکی به کنشگری و دیگری به کنش پذیری است، کنش و واکنش هم چیزی جز لقاء نیست»^(۲). هانری گُربن از درک بدبینانه رازی سخن گفته، که به گونه رمزی و در پرده همانا عقاید مانوی را، از جمله زندانی شدن نفس را در این دنیا بازگفته، که فلسفه می تواند آن را از این ظلمت سرا برهاند؛ و بر این پایه ها گُربن سخن از «عرفان» گرایمی محمد بن زکریای رازی به میان آورده است^(۳). پاول کراوس می گوید که رازی مبدأ و معاد

1. *Mesopotamian Elements* (in Manichaeism), p. 33.

۲. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۳۲۳.

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۷۶.

عالم را به صورت اسطوری، دارای ویژگی‌هایی با سرشت علمی تصوّر نموده است. اما «نفس» که همانا مبدأ قدیم (دوم) است، منشأ حیات باشد ولی عاری از علم و حکمت است، شوق اتحاد او با هیولنی وجود او را تصرف کرده؛ و در پیش روی انسان جز یک راه برای رهایی از بندهای «ماده» وجود ندارد، که همان گرایش به فلسفه و مطالعه علم و حکمت است^(۱). رازی فصل پنجم کتاب «طب روحانی» خود را در باب عشق و الفت، با سخن کوتاهی درباره لذت ویژه ساخته است، که در آغاز گفتار می‌گوید مردان والا همت و بزرگ نفس، این بلای عشق از طبایع و غرائز ایشان دور است؛ زیرا برای این‌گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج نیست، سپس طی بسط مقال در این خصوص نظرانی ابراز نموده که گزینه کوتاه آنها از این قرار است:

«گویم لذتی که عاشقان و دیگر شیدایان تصوّر می‌کنند، از باب تصرف و تملک و سایر اموری است، که زیاده دوست داشتن آنها در نفوس بعضی از مردم جایگیر شده، به حدّی که تمنّایی جز وصال بدانها ندارند و عیشی جز با حصول بر آنها نمی‌بینند. در ماهیت لذت ما روشن کردیم که اشتباه اینان در تصوّرشان از کجا آب می‌خورد...، عاشقان از حدّ چارپایان هم در عدم تملک بر نفس، مهار نکردن هوئی و عدم انقیاد شهوات فراتر می‌روند؛ چه آنان به وصل بر این «آرزو» (= شهوت) قانع نشوند - یعنی - لذت باه، چون از سمج‌ترین و قبیح‌ترین شهوت‌ها به لحاظ نفس گویاست، که انسان در حقیقت همین باشد؛ و آنان چندان خواهان مثل آن - از هر جایی که باشد - هستند، شهوت در پی شهوت می‌پیوندند و شهوت بر شهوت بار می‌کنند، خود را چنان خوار و اسیر «هوئی» می‌نمایند، که بندگی بر بندگی می‌افزایند؛ چارپا تا بدین حدّ و قدر در این کار نمی‌رسد، بلکه او به اندازه آنچه حسب طبع، درد و رنج انگیخته را دفع کند بدان می‌پردازد. عاشقان با فرمانبری از دیو «آز»، و جان‌فشانی از برای لذت و بندگی‌شان نسبت به آن، از آنجا که گمان کنند شاد می‌شوند همانا اندوه می‌برند؛ و از آنجا که گمان کنند لذت می‌برند همانا درد می‌کشند...؛ بسا که هم‌چنان در غم و غصه و حزن پیوسته بدون نیل به مطلوب بمانند، هزار رنج روحی و بیماری تن بر آنها فرارس می‌شود. آنان که خیال می‌کنند به کمال لذت عشق دست می‌یابند، یکسره بر خطا و اشتباه واضح باشند؛ چه نیک گفته‌اند که هر چه موجود است در اختیار باشد، و هر چه ممنوع است مطلوب

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1136.

باشد (آدمی آزمند به چیزی است که از آن منع شده) و نیز گوئیم که فراق از محبوب بسا کار را به مرگ بکشاند. گروهی که خودشان را اهل هنر و ادب می‌دانند، رأی فلاسفه را زشت می‌شمارند، که عشق را نکوهش می‌کنند؛ و آنان گویند که طبع‌های رقیق و اذهان لطیف به عشق خوگر شود، عشق رهنمون به پاکی و پاکیزگی و آراستگی و خوشنمایی است؛ و بدین‌سان سخن خود را با شعر و غزل در این معنا می‌پراکنند، از عشق ادیبان و شاعران و سالاران تا پیامبران گواه می‌آورند.

«ما گوئیم که رقت طبع و لطافت ذهن و صفای روح، همانا از آن کسانی شناخته می‌آید، که از اصحاب امور غامضه و علوم دقیقه و لطیفه شمرده می‌شوند؛ هم آنان که چیزهای پیچیده و سخت را بیان و توضیح می‌کنند، فنون و صناعات مفید و کارآمد را پژوهش می‌نمایند؛ و ما می‌دانیم که این چیزها صرفاً از امور فلاسفه است، ندیده‌ایم که ایشان مثل عرب‌های جلف و گردهای گله‌چران و اوباش سواد یکسره نرد عشق بیازند و بدان خوگر و معتاد شده باشند. باید گفت که عشق در میان یونانیان که حکمت‌پیشه‌ترین مردمانند، کمتر از هر ملت دیگری می‌باشد؛ چه عشق برخلاف آنچه شیداییان ادعا می‌کنند، تنها درشت‌خویان و اشخاص گندذهن بدان خوگر می‌شوند؛ و کسانی که بی‌فکر و بی‌اندیشه و رأی هستند، هم به انگیزه‌های نفسانی و امیال شهوانی بدان روی می‌آورند. گوئیم که سالاری و سروری و هنرمندی و ادب‌پیشگی و شیواسخنی، هرگز جز با کمال عقل و حکمت پیدا نمی‌شود؛ و اگر چنین باشد بسا عاشقان که در عقل و خردشان عیب و نقص وجود دارد. این جماعت از جهل و بی‌خردی می‌پندارند که، علم و حکمت فقط همان نحو و شعر و فصاحت و بلاغت است، نمی‌دانند که حکیمان اینها را جزو حکمت و دانایی بر نمی‌شمارند. یکی از دلیل‌های این جماعت آن است که پیامبران عشق را نیکو می‌شمارند، حتی آنرا از مناقب ایشان می‌دانند، فضیلت‌های دیگر ایشان را نه پیروی می‌کنند و نه نیکو می‌شمارند، بلکه فقط عشق را که در واقع یکی از لغزش‌های آنان است. اما این‌که می‌گویند عشق فراخوان به پاکی و پاکیزگی و جمال و آراستگی است، باید گفت که صورت زیبا را چه سازید با سیرت زشت، که جز از برای زنان و امردان در زیبانمایی خود نمی‌کوشند...؛ حکایت آن حکیم که بر جای «بد» تف انداخت، همین چیزی است که اینان آنرا خوب و زیبا می‌دانند، و همانا که این کار ابلهان و جاهلان باشد. درباره‌ی دوست داشتن (انس و الفت) هم آن ناخرسندی، که بر اثر فراق از

همنشین دیرین در نفس پدید می‌آید، خود نیز یک بلای عظیمی است که در میان چارپایان هم دیده می‌شود.^(۱)

ج. فضیلت عقل

پیشتر گذشت که اصلاً اسم خدای ایرانیان «مزد» به معنای «خرد و دانایی» است، که در ترکیب با اسم احترام «اهوره» (= سر و سرور) بر روی هم «اهورامزدا / اورمزد / هرمزد» به معنای سرور دانا و حکیم باشد. آن خداوند خرد و دانایی در نزد ایرانیان و مانویان، به عنوان «اهرمزد بای / بغ» خود معبر از «نخستین انسان»، فرزند زروان اکران (پدر بزرگی) و یکی از دو همزاد اوست، که علم و معرفت و خودآگاهی را به جان (روح / نفس) آدمی ارزانی می‌دارد؛ گوهر وی نیز «نور» است که پاره‌های آن در «تن» زندانی می‌شود، همو خود روح قدسی و خرد ایزدی است که «رهاننده» هم باشد^(۲). عقل کل (Great Nous) که در متون مانوی «وهمن وزرگ» و در پارتی میانه «منو همیدوزرگ»، معبر از «انسان نخستین» (- یعنی «اورمزد» است) مفهومی است در دین ایرانیان باستان، که در «گاتا» های زردشتی و نوشته‌های «اوپانیشاد» هندی ریشه دارد.^(۳) دانسته است که در مانویت گوهر جان و تن جدا از هم باشند، چنان‌که جان در زندان تن به بند است؛ و چون دادار و داشتار همه چیزهای مادی (= استومندان) تنکرد اهریمن است، پس جان نتواند زاد و رود کند، چه تن همکار اهریمن در داشتار مردم و جاندار است، از این رو نتوان روشنی در تن کاشت...؛ و هرچند که اهریمن جهاندار است، یزدان هم سرانجام با جدا کردن جان از تن پیروز شود^(۴).

در نگاه رازی هم عقل گوهر خدایی است، که سوی مردم اندر این عالم فرستاد، تا مر «نفس» را اندر هیكل مردم بیدار کند (از این خواب) و بنمایدش به فرمان باری - سبحانه - که این عالم جای او نیست...؛ و می‌گوید «عقل» مردم را که چون نفس

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، طبع کراوس، ص ۳۲، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۵ و ۴۶ / طب روحانی، ترجمه اذکائی، ص ۲۵-۳۶.

2. *A Reader in Manichaeism* . . . (Boyce), p. 101.

3. *Mani and Manichaeism* (Widengren), p. 53.

4. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), p. 181.

به هیولی اندر آویخته است، همی پندارد که اگر از او جدا شود مر او را هستی نماید، تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد، مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند، تا به عالم خویش که آن جای راحت و نعمت است بازرسد؛ و گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر به فلسفه، (چه) هرکه فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد، از این شدت برهد و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند، تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردمی به علم فلسفه از این راز آگاه شوند، و قصد عالم خویش کنند و همه به کلیت آنچه بازرسند، آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این بند گشاده شود، هم چنان که اندر ازل بوده است^(۱). پس در این جهان با حکمت آموزی و خوار شمردن «هوئی» است، که «خرد» بر ما هویدا می شود و با روشنایی خویش ما را نورباران می کند؛ و همانا نیک بختی این جهانی ما همان بهره ای است که خداوند از خرد به ما بخشیده، و بدان بر ما منت گذاشته است.^(۲) رازی فصل یکم از کتاب «طب روحانی» خویش را «در برتری خرد و ستایش او» ویژه ساخته، که یکی از درخشانترین فصول فلسفی-اخلاقی و مدنی در باب گیتی شناسی و سیرت حکیمانه است؛ ما فقراتی از آن را در فصل آتی نقل و تحلیل خواهیم کرد، اما اینجا عجلتاً از منظر فلسفی عباراتی محض متمیم فایده می آوریم:

«آفریدگار که نامش بزرگ باد، خرد از آن به ما ارزانی داشت، که به مدد آن بتوانیم در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره هایی که وصول و حصول آنها در طبع چون ما، به ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست، و هیچ چیز نیست که در سودرسانی و بهره بخشی بر آن سر آید. با خرد بر چارپایان ناگویا برتری یافته ایم، چندان که بر آنان چیرگی می ورزیم؛ و با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی برده ایم، ما حتی با خرد به شناخت آفریدگار بزرگ نائل آمده ایم؛ و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده ایم، والاتر است و از آنچه بدان رسیده ایم سودبخش تر است. بر روی هم خرد چیزی است که بی آن، وضع ما همانا همچون چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که به وسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آن که بر حواس آشکار شوند تصور می کنیم، و از این رهگذر آنها را چنان

۱. زادالمسافرین، ص ۱۱۵ و ۱۱۶ / رسائل فلسفیه، ص ۲۸۴ و ۲۸۵.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۸-۱۹ / فیلسوف ری، ص ۱۶۷.

درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم، سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم، و مطابقت آنها را با آنچه بیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم، پدیدار می‌سازیم. چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزا نیست که مقام آنرا به پستی کشانیم، از پایگاهش فرود آریم، و آنرا که فرمانرواست فرمانبر گردانیم، سرور را بنده و فرادست را فرودست سازیم؛ بلکه باید در هر باره بدان روی نماییم، حرمتش گذاریم، همواره بر آن تکیه کنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم، و به صوابدید آن دست از کار کشیم؛ و هیچ‌گاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم، زیرا که «هوی» آفت و مایه تیرگی خرد است...»^(۱)

محققان به درستی تمام گفته‌اند که این فصل از کتاب رازی، بیش از فصول دیگر بر دانشمندان اسماعیلیه گران آمده است؛ زیرا آنان می‌گویند که خداشناسی به «عقل» و «نظر» نیست، بل تنها به «تعلیم امام» است و از این رو آنان را «تعلیمی» خوانده‌اند. مانند آنچه رازی در برتری و ستایش عقل گفته است، ابن‌راوندی زندیق (مانوی) هم با این دلایل مسئله «نبوت» را انکار می‌کند. حمیدالدین کرمانی اسماعیلی از آنرو فضیلت عقل را در نزد رازی تخطئه کرده، که در واقع رازی «عقل» انسانی را خود راهنمای بزرگ در زندگی اجتماعی، و افزاری سترگ در امور نفسانی دانسته (درست مانند رنه دکارت فرانسوی در «روش کاربرد عقل») که آدمی بدان از هر راهنمای انسانی دیگر مانند «پیامبر» بی‌نیاز می‌گردد. داعی اسماعیلی این نکته - یعنی «عقل» بدل از «نبی» را - به خوبی دریافته، پس در نقض بر فضیلت عقل گوید «و بیان آنچه از خطاها و اصلاح در آن پیوسته باشد، و بیان آنچه در این (نقیضه) اثبات نبوت را متضمن است»، و می‌افزاید آن عقل که رازی آنرا ستوده همان «نبی» مرسل است.^(۲) دکتر محقق در این باب فحوص بلیغ نموده از جمله این‌که، مؤید شیرازی اسماعیلی هم کتاب «الزمر» ابن‌راوندی را - که بر ردّ نبوت و اثبات عقل می‌باشد - نقض کرده؛ نیز ابوالعلاء «فیلسوف» معری، در برتری خرد با زکریای رازی هماواست؛ لیکن اهل سنت و جماعت برای دفاع از مسئله نبوت، یکسره به تخطئه عقل پرداخته و دلیل آورده‌اند که عقول را تصرفی در امور نیست، بل منبع نبوت (وحی) خود ما را بسنده باشد؛ خصوصاً ابومنصور ماتریدی پهلوان میدان

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۷-۱۸ / طبّ روحانی، ص ۱-۳.

۲. الاقوال الذهیبیه، ص ۲۳-۲۲ / رسائل فلسفیه، ص ۱۹.

عقل‌ستیزی و نبوت‌ستایی، که استخراج عقول را منکر شده، و اشارت نبوی را اصل دانسته است، در مقایسه با رازی معلوم می‌شود آن اموری که وی به عقل و خرد اتماء می‌کند، او آنها را از «عقل» سلب نموده و همه را به «وحی» منسوب می‌دارد. با این حال، فلاسفه ایرانی مانند ابن‌مسکویه (فیلسوف دوم ری) یکسره در آثار خویش در «برتری خرد» (و یا «جاودان خرد» هم) تحت تأثیر خردگرایی (Rationalism) زکریای رازی بوده‌اند.^(۱)

انصاف را باید گفت که دانشمندان شیعی (اثنی عشری) که حکم «عقل» را مقرون با «اجتهاد» علمی، در اصول فقه و نظر خویش ضروری دانسته‌اند کاملاً برحق و صواب بوده باشند. ما طی رساله‌ای به عنوان «رابطه عقلی و نقلی در فقه» این موضوع را تحقیق کرده‌ایم، که اصول عقلیه ایرانیان باستان در دوران اسلامی هم توسط حکیمان و فقیهان شیعی احیاء و اعمال شد، از جمله «قیاس عقلی» مشترک بین فقه و فلسفه در مذهب خاصه (شیعی) اصل اول قرار گرفت، چندان‌که صحت نقول هم در نزد ایشان موکول به حجت عقول گشت؛ عموماً خردگرایی در عرصه تفکر شیعی به ظهور پیوسته، تا آنجا که دوست و دشمن ایشان را اهل العقل نامیده‌اند.^(۲) رازی هم که «قیاس عقلی» را برای آگاهی از عواقب امور و پرهیز از چیزهای زیانبار سفارش کرده، در واقع همان برهان منطقی و طریق استنتاج در فلسفه تعقلی و اصول فقه شیعی است. یکی از دلایل موافقت ضمنی علمای شیعی (امامیه) با حکیم رازی، از لحاظ اصولی به نظر ما همین قول وی به فضیلت و رجحان عقل می‌باشد؛ اما در موضوع «وحی» و «نبوت» که در جای خود اشاره خواهد رفت، توان گفت که طی سده‌های سوم و چهارم (روزگار رازی) هنوز مسئله حیاتی و سیاسی شیعه نبوده است. اما این‌که رازی یکی از نیرنگ و ترفندهای «هوی» را چنان دانسته است، که در برخی از احوال دنیایی خود را همانند عقل می‌نمایاند؛ پس وانمود کند امر عقلی است و نه هوایی، که صورت «خیر» دارد نه «شهو» چون برخی حجت‌های اقلناعی فرامایند... (الخ)^(۳)، که حمیدالدین کرمانی (اسماعیلی) این نظر را بر رازی خطای بس بزرگ دانسته، از آن‌رو که «نفس» را عقل نام

۱. فیلسوف ری، ص ۱۶۷-۱۶۹.

۲. رش: گفتار «رابطه نقلی و عقلی در فقه» (پ. اذکائی)، قم، کنگره شیخ انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۵، ۱۷، ۲۷ و ۲۸.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۸۸ / طب روحانی، ص ۹۹.

نهاده (که چنین نیست) و همانا بر نفس اطلاق عقل نموده، نه این‌که نفس به ذات خود عاقل باشد، بل از آن‌رو که بالقوه عقل است...»^(۱)، این همه از دغدغه خاطر و دل‌واپسی ایشان نظر به امر «نبوت» است.

اسماعیلیان خود تا حدی در نگرش فلسفی، «خردگرا» بودند، اما نه خردگرایی به روش ساده بی‌پیرایه و با کاربایه فلسفی رازی، بلکه به همان طریق نوافلاطونی و مشایی ابن‌سینا، که یکرشته عقول و مقول فلکی و نفوس سماوی هم، معلوم نیست از کدام آشغال‌دان فکری پیدا کردند و یافتند و بریدند و دوختند، که هر طالب حکمت و جوایای حقیقت را از هر چه به اصطلاح «عقل» و «فلسفه» است، به کلی بیزار و سرخورده و سرگردان و سردرگم و پریشان‌خاطر کردند؛ چیزهایی که نه افلاطون گفته بود و نه هرگز ارسطو (و در قوطی هیچ عطاری هم پیدا نمی‌شد) چندان‌که موزخ‌کبیری مانند جورج سارتون در «تاریخ علم» هم، نتوانسته است سر درآورد این همه ملققات و ملتقطات کذائی چندش‌آور، از کی و چه تاریخی به اسم افلاطون و ارسطو رواج پیدا کرده است. یاوه‌ها و بافته‌های بی‌بُن و بنیاد (بی‌پدر و مادر) من‌درآوردی، چیزهایی به اسم عقل اول و ثانی و... نودم و هزارم و الی غیرالنهاییه، یا عقل فعّال و منفعل و مفعول... تا مخبول و مجهول (؟) و نفوس فلکی هم هکذا (هلم جزاً) به شرح ایضاً یکسره متصنعات فکری و متکلفات به اصطلاح فلسفی، که پسر سینای طبیب بخارایی لقلقه آن هذیان‌ات جنون‌آمیز را، متأسفانه «شفاء» مرضای عقلی یا روحی دانسته است. این همه تلاش و تلواسه در «نظام» سازی بی‌پایه و بیهوده، صرفاً بدین قصد بود که برای هر یک از «خدا» و «پیغمبر» و «ائمّه» سبعة اسماعیلی، در مراتب عقول و نفوس فلکی کذائی جایی پیدا شود - یعنی - دین را با فلسفه عوامانه و بی‌اصل و نسبی وفق دهند یا توجیه کنند؛ در حالی که عناصر مذهبی و اعتقادات دینی ملل عالم اصولاً «نظام» خاصّ علیّ حده پایدار به خود دارد، مطلقاً هیچ‌گاه و هیچ‌جا با هزار من سریشم - به اصطلاح - عقلی به فلسفه نجسبیده و نمی‌چسبد. توان گفت که ابو‌حامد غزالی در تهافت فلاسفه، و احیاء علوم دین هم بر ضد چنان فلاسفه‌ای، و علیه پسر سینای متطبّب اسماعیلی بر حقّ و صواب بوده است.

یکی از آفات ایده‌نولوژی یا «سیاست» در فلسفه و علم، که اسماعیلیه ایران بکلی

مسئول آن هستند، چنان‌که هانری کوربن - البته نه بر وجه انتقادی یا موافق با عقیده ما - گوید، اجمالاً این‌که پیروان ابن‌سینا - مانند اسماعیلیه - اگرچه چارچوب عقاید زروانیان را پذیرفتند، اما هم ایشان ناچار بودند در آن تغییری ایجاد کنند. درست است که آنان نیز همچون زروانیان باستان «نور» و «ظلمت» را زاییده وجود واحد می‌دانستند، ولی این وجود دیگر نه «وجود اولی»، بلکه یکی از فرشتگان ملاءِ اعلیٰ بود: عقل اول (ساحت سایه‌گون از جنس فلک اول) در نظر پیروان ابن‌سینا؛ و عقل سوم به زعم اسماعیلیه (- یعنی عقلی که مبدأ حرکتی است که آن‌را به رده «وهم» تنزل می‌دهد) و عقل در این رده همان «عقل فعال» پیروان ابن‌سینا، «فرشته» بشر اشراقیان و «جبرئیل-انسان» اهل حق است، که شاید یادآوری آرای ماندائیان باشد...؛ ظهور «ظلمت» در مراحل بعدی است [لابد شیطان؟] که تحقق می‌یابد...^(۱). پیداست که این حرفها فلسفه نیست و ربطی به اصول و مبانی آن ندارد، معجون دل‌بهم‌زنی از مفاهیم مذهبی با سوء استفاده از مقوله «عقل» در فلسفه است. اصطلاح «اثیر» (آذر) که یاد کردیم در نزد مزدائیان همان «جهان فروری» (- ملاءِ اعلیٰ پیشگفته) و در نزد افلاطونیان همان «عالم مُثُل» است، رازی از آن به عنصر پنجم و فلکِ اِلاهی (اورمزدی) تعبیر کرده، که تجسم انتزاعی «عقل» نیز همان باشد و از قراری که ناصر خسرو می‌گوید، حکیم ایرانشهری یکی از دو کتاب خود را به همان نام «اثیر» نوشته؛ می‌افزاید که در آن و در کتاب «جلیل» (گویا به مفهوم «فرّه ایزدی») مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده است؛ ولی پس از او محمد زکریای رازی مر قول‌های ایرانشهری را به الفاظ زشت ملحدانه بازگفته است.^(۲) چنین نماید که ایرانشهری سعی بر نوعی توافق یا تطابق میان دین و فلسفه کرده، رازی حسب مواضع اصولی خود نظر به جدایی و حفظ استقلال این دو داشته است.

د. شرور نفسانی:

پیشتر هم گذشت که بنا بر نگره مانوی، صورت جسمانی عالم بر روی هم خلقت اهریمن است، اهریمن خود در صورت عالم متجسم باشد؛ سپس رساله پهلوی و ضد مانوی «شکندگمانیک» در شرح تقابل اجزاء عالم اصغر (- انسان) با عالم اکبر (- کیهان)

۱. گفتار، ترجمه فاطمه ولیانی (در) خرد جاودان (استاد آشتیانی)، ص ۶۸۱.

۲. زاد المسافرین، ص ۹۸.

هم برحسب نگره مانوی گوید که «سامان جهان کهن با اهریمن است، که شامل موجودات زنده می‌باشد؛ و حیات و نور در جسم زندانی او هستند» (بند ۱۶). هم‌چنین، مانی، آن دیو پلید مجسم (به تعبیر دینکرد) گفته است که «تن آدمی همانا دیو پلید است» (قس رازی: «انسان خود شرّی عظیم است») که یزدان نتواند در آن میهمان شود، بل همانا او در تن به زندان اندر است» (ص ۲۱۶). یکی از چیزهایی که مانی قدغن نموده (و این فقره از لحاظ «ضد مالکیت» خصوصی بودن خیلی جالب است) بدان‌گونه که موبد آذریاد ماراسپندان روایت کرده (دینکرد، فصول ۱۹۶ تا ۲۰۲) همانا هرگونه تملک و احتشام است که باید محو گردد؛ چه ثروت‌های دنیایی مستلزم گناه است، پس فراهم آورنده و فرادهنده آنها خود بزهار باشد.^(۱) در جای دیگر آمده است که «آز» (= هوئی) همسنگ با ماده، همانا میراث شیطانی انسان است که در عالم وجود بیشتر است (عین عبارت رازی ذیلاً) و همان «نور» را در تن آدمی محبوس ساخته است.^(۲)

ویدنگرن در پژوهش سرچشمه‌های میان‌رودانی مانویت، با توجه به داستان آفرینش بابلی «مردوک و تیامات» (در *انومالیش*) که مردوک انسان را بیرون از حوزه اهریمنی (تیامات و کینگو) می‌آفریند؛ و در اسطوره ماندائی «گینزا» نیز همین‌گونه باشد، گوید اما در نظام مانی قضیه کاملاً فرق می‌کند، چه همانا به تصور او انسان را نیروی «خیر» نیافریده، ابداً، بل که بایستی این امر از کارهای بُن «شر» (اهریمن) باشد. این موضوع را «افرایم» مسیحی - یک‌چند پس از زمان مانی - تأیید کرده است که انسان در نظر وی آفریده شیطان است. البته این نگره (نک: پیشتر) به طریق استنتاج منطقی، از اسطوره خلقت مانوی هم قابل درک است. وضع دوزخی آدم نیز خاطره قوی هبوط وی، شکست انسان نخستین در نظام زروانی و مانوی، همان مغلوب شدن «گیومرث» مغانی به دست اهریمن باشد. در اینجا مسئله «رهاننده / پیامبر» یا «بشیر / مسیح» مطرح شده، که همان هوشیدر یا «سوشیانت» زردشتی-مغانی است، اینان برای رهایش نور و روح اهورایی محبوس در وجود انسان اهرمن‌زاد قیام خواهند کرد. روح «رهاننده» شکست خورده (پیش‌نمونه نفس / روح) آدمی، که محبوس قدرت «شر» اهریمنی گشته است، پیوسته از آمیختن با مرگ در رنج و درد و عذاب می‌باشد. در متون ماندایی و

1. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), pp. 177, 179, 207, 318.

2. *Mani and Manichaeism* (Widengren), p. 59.

مانوی و ادب سُریانی «تهیگان» (خلاء) - یعنی - «عدم‌الخیر»، خود روح خالی باشد - یعنی - خانه مشتریان کالا (= خیر / اجزاء نور) که به گونه نمادین بیانگر نفس «تهی» از کردارهای نیک است. تزکیه مانوی که فریادی از پوسته زمینی است، همان عروج «روح» است که چون عقاب با بال‌های نور فرود آمده (هبطت الیک من المحل الارفع / ورقاء... الخ) و اینک می‌خواهد با رهایی از قیود مادی (ظلمت) به آسمان فراز رود.^(۱)

حاجت به تکرار نباشد که رازی نفس کلی را در مفهوم همان «شوکلی» یا «شر محض» دانسته، یا همان اهریمن در نظامات زروانی-زردشتی-مانوی؛ و گفته است که همان «دهر» مدید (- زروان) عالم را بدین «پتیاره» (- وبال) گرفتار کرد.^(۲) ابن میمون قرطبی گوید که رازی در کتاب الاهیات (علم الاهی) پنداشته است: «شر در عالم وجود بیشتر از خیر است»؛ چه اگر راحتی و لذت آدمی با درد و رنجها و اندوه و بدبختی‌هایش سنجیده شود، دانسته می‌آید که وجود انسان نعمت و شری بزرگ است که گریبانگیر او شده است.^(۳) ما تردیدی نداریم که رازی این عبارت را از مانی گرفته است (نک: بالا) و هم این‌که «نفسه‌ء بدکرداران دیو شوند» (تو مر دیو را مردم «بد» بخوان <فردوسی>) و یا «هوی» (- دیو آز) موجب تدلیس و ابهام نفس می‌گردد؛ و جز اینها که مراد نفس بهیمی خاستگاه شرور و رذایل است.^(۴) اما این‌که رازی یا فلاسفه طبیعی نفس را آخس از جسم دانسته‌اند، هم از آن‌روست که نفس شیطانی است و هنوز به کمال الاهی فرارس نشده؛ اصولاً همه دعواها بر سر همین مطلب است، که نفس بشری هم به مراتب کمال جسمانی‌اش برسد، زیرا که جسم طبیعی همه مراحل نشو و نما و استکمال را طی کرده، در واقع کاملتر از روح و نفس است (به سبب کمال طبیعی) و شایسته است که اشرف بر نفس باشد (دینکرد هم این را می‌گوید) ولی ناصر خسرو هیأت نفسانی را شریفتر شمرده که برخلاف رأی خردمندان است.^(۵) رازی گوید حتی فیلسوفانی که برای نفس وجودی مستقل نمی‌شناسند، و می‌گویند که با فساد جسمی که در آن است فاسد می‌شود، درباره سرکوبی شهوت همداستانند و نفس را به رعایت آن سفارش می‌کنند.^(۶)

رازی فصل دوم «طب روحانی» را در سرکوبی هوی و بازدارش، بهری از نگره

1. *Mesopotamian Elements*, pp. 36-37, 49, 52, 53, 62, 84-5, 104-5.

۲. اعلام النبوه (ابوحاتم رازی)، ص ۲۳. ۳. فیلسوف ری، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۴. جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۷ / رسائل فلسفیه، ص ۸۸.

۵. رش: زادالمسافرین، ص ۳۶-۳۷. ۶. رسائل فلسفیه، ص ۲۴ / فیلسوف ری، ص ۱۷۲.

افلاطون حکیم در این باب «ویژه ساخته، که مقصود از آن بهسازی اخلاق نفس است؛ و گوید که برترین اصول نظر به غایت و غرض کتاب، سرکوبی هوئی و واداشتن نفس به کارورزی در این امر است، چگونگی کسب این فضیلت - یعنی - سرکوبی هوئی و ستیزش با آن، خود شیوه فلسفه‌گرایان است که با لگام زدن به هوئی، ستیزش و خوار شمردن و میراندن آن کاری بزرگ (جهاد با نفس - یعنی - جهاد اکبر) است. جالینوس هم گفتاری به عنوان «درباره شناخت آدمی عیبهای نفس خود» داشته، که رازی از آن یاد کرده ظاهراً همان رساله «درمان هوای نفس و خطای آن» بوده باشد؛ ولی رازی در نقل عقاید دیگران همچنان در این موضوع نیز رأی مستقل خود را بیان می‌کند. وی پس از نقل آراء سقراط پارسای خداشناس و افلاطون در خصوص تهذیب نفس، گوید که از اینها گذشته هیچ رأی دنیایی و حتی دینی نیست که ضرورت لگام زدن بر هوئی و شهوات را مطرح نکرده باشد؛ مهار نفس و هوئی گرچه دشوار نماید ولی نتایج نیکوی شیرین در بر دارد. در سرکوبی نفس بهیمی با بصیرت نفس ناطقه، ملاک آن است که شهوتی را باید سرکوب کرد، که زیان و گزند دنیایی آن در فرجام با لذت نخستین آن برابری کند یا از آن افزونتر باشد. رازی رذائل نفس را در نتیجه غلبه هوئی بر عقل می‌داند، و در خصوص «تزکیه» گوید که با راهنمایی عقل باید هوئی را ذلیل و مقهور کرد. وی فیلسوفان بزرگ را نمونه کامل از مردمانی می‌داند، که در این خصوص به اقصی غایت و اعلی نهایت کوشیده‌اند؛ و برای مهار کردن هوئی و میراندن آن و خوار داشتن خواهش‌های نفسانی، از مردم کنار گرفته و کنج عزلت را برگزیده، حتی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند. ولی رازی ریاضت‌کشی به شیوه مانویان را قبول ندارد، آنرا سودمند نمی‌داند و نکوهیده است. بدترین شرور نفس در نزد وی «حسد» است، که همانا پیروی از «هوئی» و نادیده گرفتن عقل باشد.^(۱)

دانسته است که در کیش مانوی (که آنرا «دین فلاح» هم گفته‌اند) رستگاری انسان موکول به رهایی «خیر» (روح یا نور) از قید ماده است؛ همین نگره مکاتب هندی «یوگا» و «سامخیه» هم باشد. به قول مانویان «گریوژیوندگ» (= روح حیات) خودزیست که بهری از نور است، و ظلمت آنرا اسیر خود ساخته همانا خداست، اما خدایی محبوس

۱. فیلسوف ری. ص ۱۶۴-۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۸ و ۲۰۶ / رسائل فلسفیه، ص ۲۰-۲۲، ...
... ۲۶-۲۷

که نیازمند به رستگاری می‌باشد. دفع فساد و شرور «ظلوم جهول» نفس را مانی، در کتاب *کنز الاحیاء تحت عنوان «خلاص نوری»* مطرح نموده است.^(۱) دفع شرور نفس و خلع ظلمت از جسم و تعالی روح را که رازی بیان نموده، هانری کوربن عین مفاد و معنای آن را در خلال آثار میرداماد، از تراوش‌های افکار شیخ اشراق (سهروردی) مأخوذ و مقتبس دانسته؛ این‌که روح انسانی باید به مرتبتی رسد، که بتواند معاینه عالم محسوس را با مشاهده عالم غیب درآمیزد، و قادر باشد از بدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را در هم شکند، تا این‌که به اتصال و اتحاد عالم قدس ملکوت نائل گردد؛ و با ارواح مقدسه‌ای که از مشارق نورانی، پرتو نورانیت خود را بر وی می‌افشانند محسوس و همراز گردد. احدی را اذن دخول در ساحت روحانیت اولیا نیست، مگر آن‌که قدرت منفک شدن از طبیعت و تخلیع جسم را به دست آورده باشد، تا حدی که بتواند جسم خود را مانند پیراهنی در بر کند یا از خود دور سازد و برهنه شود.^(۲)

ه. حلول و تناسخ:

یکی از مسائل پیچیده‌ای که در نزد رازی شناخته می‌آید، از آن‌رو که همه معارضان وی گفته‌اند قائل به تناسخ ارواح بوده؛ و متأسفانه کتابهای «علم الاهی» و «در باب نفس» وی بر جای نمانده، که ناچار با توجه به گفتاوردهای دیگران از آنها (علم الاهی) و برحسب آثار موجود وی (طب روحانی، سیرت فلسفی) می‌کوشیم به طریق استقصا، حتی الامکان تصویری از نظریه رازی در این خصوص فرانماییم؛ اولاً قضیه تناسخ به موجب تعریف وی از «نفس» (که قبلاً نموده‌ایم) و ثانیاً حسب نگره‌های سقراط و افلاطون قابل تبیین می‌باشد، که خود گوید رأی ایشان را در این موضوع پذیرفته است. فیثاغورس به تناسخ ارواح در اجساد انسان و حیوان اعتقاد داشته، که گویند این موضوع نتیجه تفکر فلسفی نبوده، بلکه از باورهای اقوام اولیه و عقاید رایج در بین عامه به شمار می‌رفته است. انبازفلس (امپدوکلس) هم که طبیعی‌دان «کاهن» بود، از برای تزکیه نفس به تناسخ آن در جانوران اعتقاد می‌ورزید؛ چه او نیز نفس انسان را همان روح شریبری

1. MANI . . . (K. Kessler), p. 204 / *A Reader in Manichaeism* . . . (M. Boyce), pp. 4, 104.

۲. القیسات، طبع دکتر محقق، مقدمه، ص ۹۲-۹۳.

می‌انگاشت، که هم بر اثر چیرگی «کین» (اهرمین) در جهان کنونی ربط و تناسب داشت.^(۱) نظر افلاطون هم در «تیمائوس» (بند ۴۲) این است که روح گناهکار در زندگی دوم خود، به کالبدی حیوانی که از حیث خلق و خوی شبیه اوست در خواهد آمد؛ و پیوسته از کالبدی به کالبد دیگر خواهد رفت و رنج و عذابش به پایان نخواهد رسید، مگر آن‌که از حرکت دورانی همانی و یکسانی که در درون خود دارد متابعت کند، و به یاری خرد به توده عاری از خردی که از آمیزش آتش و آب و هوا و خاک پدید آمده و سرپای او را فراگرفته است پیروز گردد. آنگاه در مورد نفس بهیمان که اهل فلسفه نباشند (بند ۹۱) گوید که حیوانات بزّی در نتیجه تغییر صورت مردانی بوجود آمدند، که هیچ‌گونه عشقی به دانش نداشتند و هرگز درصدد تحقیق در کلّ جهان برنیامدند؛ زیرا از حرکات دورانی سر خود کوچک‌ترین استفاده‌ای نکردند، بلکه آن قسمت از روح را که در سینه جای دارد پیشوای خود ساختند...^(۲)

اما تعریف رازی از «نفس» که پیشتر هم گذشت، این‌که وجودی واحد و جوهر حیات است، پیوسته با ماده باشد و چیزی مفارق از آن نیست. نفس جوهر مکمل ارگانیسم زنده و جنیاست، که افعال متکثر و اشکال حیاتی از آن صدور یابد. جنبش‌های نفسانی بر اثر اجتماع و افتراق (– انحلال) در اجزاء لایتجزای اجسام طبیعی است، نفس تابع مزاج بدن و مرکز آن مغز می‌باشد. بنابراین (به قول ناصر خسرو) این گروه مر نفوس را مراتب نگویند، بلکه گویند که نفس بر مثال پیشه‌وری است که همه پیشه‌ها بدانند، چون دست‌افزار پیشه‌ها بیابد و جسم مر او را به منزلت دست‌افزار است اگر اندر جسم مورچه آید مر آن آلت را کار بندد و مورچگی کند؛ و اگر اندر جسم اسب آید اسبی کند بر مثال مردی کارکن، که اگر آلت درودگری یابد درودگری کند، و اگر آلت بافندگی یابد جولاهی کند؛ و گویند نفوس اندر اجسام همی گردد اندر این عالم، و این قول سقراط است اندر کتاب فادن و قول افلاطون است اندر کتاب تیمائوس، و قول ارسطاطالیس است با آن‌که قول این حکما مختلف است... (و دیگر) گروهی گفتند که مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن چون با هیولی بیامیخته است، مر عالم خویش را فراموش کرده است؛ و باری – سبحانه – مر عقل را فرستاده است اندرین عالم، تا مر نفس را آگاه کند... و

۱. تاریخ فلسفه (اسیل برهیه). ص ۶۳ و ۸۸.

۲. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، ص ۱۸۵۴ و ۱۹۱۹.

گفتند که حکمت رهنماست مر نفس را سوی سرای او...، تا نفسها بدین فلسفه از این عالم همی بیرون شود، تا همگی نفس به آخر از این عالم بیرون رود؛ و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش بازرسد...؛ آنگاه چون عنایت الاهی از این عالم برخیزد، این عالم فروریزد و همه جزو هاء لایتجزی شود، هم چنانکه بوده است و به جای خویش بازرسد. این قول محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که رأی سقراط این بوده است...»^(۹۱).

هم چنین، قول ناصر خسرو که «فلاسفه مر فرشته را نشناسند، اما «دیو» را مقررند و گویند نفسهای جاهلان بدکردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند، بر آنچه بر حسرت شهوت های حسی بیرون شود از جسد؛ و آن آرزوها مر او را برکشند و نتوانند که از طبایع گریزد، و در جسمی زشت شود آن نفس و اندر عالم همی گردد...؛ چنانکه محمد زکریای رازی گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش... (که) تا چون نفس مردم از این حال (بر اثر عقل) خبر یابد، مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند، تا به عالم خویش که آن جای راحت و نعمت است بازرسد؛ و گفته است که مردم بدین عالم (علوی) نرسد مگر به فلسفه، و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد؛ و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند، تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردی به علم فلسفه از این «راز» آگاه شوند، و قصد عالم خویش کنند و همه به کلیت آنجا بازرسند، آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این بند گشاده شود، هم چنانکه اندر ازل بوده است؛ و گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را سوی سرای او، و هر که حکمت بیاموزد نفس او از این خطا آگاه شود، و به سرای خویش بازگردد و به نعمت ابدی رسد.^(۹۲) می گویند که این فقرات حاکی از تناسخ ارواح در نزد زکریای رازی است، لیکن توجه باید داشت که وجود «نفس کلی» قدیم که گذشت، همان مفهوم «روح جهانی» (گوشورون) زردشت سپیتمان ایرانی است، که افعال متکثره و آشکال حیاتی «گردنده» آن در عالم وجود، همانا صورت های متناسخ در اجسام

۱. جامع الحکمتین، ص ۲۱۳ / زاد المسافرین، ص ۳۱۸-۳۱۹ / فیلسوف ری، ص ۲۷۲-۲۷۳.
 ۲. زاد المسافرین، ص ۱۱۵-۱۱۶ و ۳۱۸ / جامع الحکمتین، ص ۱۳۷ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۷، ۲۸۵-۲۸۷.

طبیعی جاندار - یعنی - ابدان حیوانی است؛ اما نفوس انسانی صورت‌هایی است که با نسبت‌های معینی از جوهر «عقل» درآمیخته، علاوه بر کیفیات نباتی و حیوانی در آدم یک کیفیت «روحانی» هم یافته، که از آن به جزء عقلانی نفس یا «فروهر» (دین و روان) تعبیر کرده‌اند. [رجوع شود به «مستدرکات» این بخش، ش ۱۷/۶(ه).].

یک چنین فرایندی در حلول یا تناسخ نفوس را تقریباً رازی، حسب دانش طبیعی و دانسته‌های زمانه خود و ایستار فلسفی‌اش، اما به طریق منطقی و با بیان دقیق توضیح و توجیه نموده است؛ و از جمله در «طب روحانی» گوید که نفس ناطقه پس از تجزیه شدن بدن، از آن مفارقت می‌کند و آنرا پست می‌شمارد؛ و چون معانی (عقلی / حکمی) را کسب نموده، در عالم خود می‌شود و پس از آن دیگر، شوقی به آویزش با چیزی از جسم نداشته و ناخرسند است، پس به ذات خود زنده‌گویای نامیرای بی درد و رنج باقی می‌ماند، هیچ دریغ و فسوسوی از ترک جایگاه خود ندارد. اما اگر نفس هنگام جدایی از تن، آن معانی (عالیه) را کسب نکرده جهان تنانی را چنان‌که باید نشناخته، بلکه بدان شوق می‌ورزیده و خواسته در آن بماند، از جایگاه خود بیرون نرفته و هم‌چنان به چیزی آویخته است، همواره در پیایی شدن بودش و تباهی تنی که در آن بوده، در انبوه درد و رنج‌های پیوسته و اندوهان آزارنده باشد. این جملتی از رأی افلاطون و سقراط خدایی بود، و نظر من هم جز این نیست که لگام زدن به هوئی و شهوت‌ها واجب است...»^(۱). اما آنچه در «سیرت فلسفی» گوید این‌که نفس از هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارقت نمی‌کند... و چون حال حیوانات (موذی) چنین است، پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد (کشتن آنها) در حکم باز کردن راه نجاتی جهت آنهاست...؛ پس برانداختن آنها حتی الامکان واجب می‌آید، چه در نتیجه این کار هم الم حیوان تقلیل می‌یابد، و هم امکان آن‌که نفس او در اجسادی صالح‌تر حلول کند فراهم می‌شود...»^(۲). بگذریم از این‌که چنین نگره‌ای یکسره زردشتی است، که کشتن جانوران «موذی» (خرفستران) را جایز می‌داند و آیین است، از آن‌چه گذشت هیچ قرینه و اشارتی مبنی بر تناسخ یا حلول «نفس ناطقه» عاقله حکمت آموخته علم اندوخته (طباع تام) یعنی روح انسان متکامل - که صفت ممیزه‌اش با حیوانات همان «عقل» است - ابداً دیده نمی‌شود.

۱. الاقوال الذهبیه (کرمانی)، ص ۴۵-۴۶ / رسائل فلسفیه، ص ۳۰-۳۱.

۲. السیره الفلسفیه، طبع دکتر محقق / رسائل فلسفیه، ص ۱۰۵ / فیلسوف ری، ص ۲۲۰-۲۲۱.

باید دانست که «تناسخ» چندگونه بوده است، استاد ابوریحان بیرونی در بحث و بررسی مسائل اخروی در مذهب «سانک» (سامخیه) هندی، اسباب جدایی روح از کالبد آدمی و احوال مختلفه پس از آن؛ گوید که قائلان به تناسخ آنرا بر چهارگونه دانند: (۱) نسخ که همزایی در میان آدمی است از آنرو هر جانی که از تن وی بیرون رود در تن دیگری شود، (۲) مسخ عکس آن است از آنرو که آدمی به گونه بوزینه و خوک درآید، (۳) رسخ در مورد درختان و گیاهان همان نسخ است، (۴) فسخ عکس آنکه هم در مورد گیاهان واقع شود. بیرونی گوید که ابویعقوب سجستانی در کتاب «کشف المحجوب» خود، حسب نگره یونانیان به شرح انواع «تناسخ» پرداخته؛ چه آنکه یحیی نحوی از قول افلاطون حکایت کند: «نفس‌های گویا در جامه تن‌های چارپایان درآید»، که باید گفت وی همانا در این‌گونه خرافات از فیثاغورس پیروی کرده است. اما آنچه سقراط در کتاب «فادن» افلاطون گوید، این‌که چون جسد «خاکی‌گران» است، نفس دوست می‌دارد که بدان درآید و بپیوندد، تا آنجا که چون از «ایدوس» (= ایده‌ها / مُثُل؟ مینوگان / فروهران؟) صورتی با خود ندارد، نالان و نگران است و پیرامون گورستانها همی گردد؛ چندان‌که نفسهایی به صورت‌های سایه و خیال به نظر رسیده‌اند، همان نفس‌هایی است که از جسدها نفیاً مفارقت نموده، بلکه در آنها جزوی از همان کالبد منظور بدان شده‌اند. سپس گوید که این نفسها همانند آن نیکان نباشد، بلکه نفسهای آزمند در این چیزها که کین جویانه از پستی خوراک نخستین سرگردانند؛ و هم‌چنان بباشند تا باز در آرزوی «صورت» جسمی‌ای، به جسدی پیوندند که خوی‌های آن مناسب با حال آنها باشد، همچون گونه‌های خران و ددان و آنچه در گرگ‌ها و دیگر وحوش است^(۱). نیز گفته‌اند که مانی عقیده به تناسخ را ظاهراً از هندیان به ویژه بوداییان گرفته است، ولی شخصاً اعتقاد به تناسخ را یکی از ارکان تعلیمات دینی خویش دانسته؛ گوید که کیفر مستمعان سست‌اعتقاد و دیگر گناهکاران، نوعی بازگشت به این عالم است ولی خواص به جهان برین پیوندند^(۲).

اما همان فقره امکان حلول نفوس حیوانی در اجساد صالح‌تر، موجب شده است که قول رازی به تناسخ ارواح مسلم فرض شود؛ ولی به گفته کراوس این فقره با قول ابن حزم

۱. تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد دکن، ص ۴۸، ۴۹-۵۰.

۲. ایران در زمان ساسانیان (کریستن‌سن)، ترجمه رشید یاسمی، ص ۲۱۷.

نیز توافق دارد، که «رهایی نفس‌ها از جسمی - از جسم‌های جانوران فقط از جسم انسان باشد؛ و اگر امر از این قرار باشد همانا رهایش امثال این نفس‌ها از جسم‌های آنها همانند راه‌یابی و آسان‌گیری به رهایی است؛ و اگر (چنین) نبودی هیچ انگیزه‌ای در رهایی نفس از غیر جسم انسان نباشد، چون حکم عقل بر ذبح آنها وارد است...». هم‌چنین رازی رساله «فی علّة خلق السباع والهوام» (= در سبب آفرینش درندگان و خرفستران) را بی‌گمان در مسئله نفس‌های حیوانی و خلاصی از جسم‌های آنها نوشته، چنان‌که موافق این قول نیز در دیگر آثار او فقراتی (که پیشتر نقل شد) ملاحظه می‌شود.^(۱) حمیدالدین کرمانی که تمام فصل دوم «طب روحانی» رازی را در کتاب خود آورده، از برای بیان فساد قول افلاطون است (که انسان را دارای سه نفس: نامیه، حسیه، ناطقه می‌داند) و این‌که نفس پس از ترک جسم به شخص دیگری تعلق می‌یابد، و به جسم‌های بیرون از خود وارد می‌شود. حال آن‌که رازی گوید فلاسفه در مورد نفس قائل نیستند که آن وجودی به ذات خود باشد، بلکه گویند که آن با فساد جسم که در آن است تباهی پذیرد؛ اما نفسی که باقی نمی‌ماند و با تجزیه جسم فنا می‌یابد، نفس نباتی است؛ نفس غضبی هم رها می‌شود، و تنها نفس ناطقه باقی می‌ماند که جوهری است، که پس از فساد جسم هم ماندگار است (نگفته پیداست که نفس حیوانی حلول می‌کند) و کرمانی قول به بقای نفس پس از ترک شخص، و تعلق به شخص دیگر را رد کرده است.^(۲) چنین نماید که در نزد رازی فقط نفس بهیمی تناسخ می‌یابد - یعنی - فرایند «مسخ» که در روانشناسی امروزه از آن به «گشتار/ دگرسانی» تعبیر شده، چون چنان به جسم تعلق یافته (حسب شهوات) که از آن سیر نگردد، از این جسم به آن دیگر می‌رود (- نفس دَوْرانی یا «گردنده» در عالم) ولی نفس ناطقه پس از مفارقت از جسم انسانی (- حیوان ناطق/ عاقل) دیگر مایل به رجعت و بازگشت به آن نیست، بلکه یگراست به عالم دیگری که بهر عقلی (الاهی) خود از آنجا یافته فراز می‌رود؛ همین خود مفهوم «فروهر» (طباع تام) در نزد ایرانیان باستان است، که در نزد افلاطون از آن به «مُثَل» (= مینوگان/ اعیان ثابت) تعبیر شده و مشهور است.

حال اگر رازی نفس «بدکرداران و دیوصفتان و ددمنشان» را قابل حلول دانسته

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۲. الاقوال الذهبیه، ص ۳۹، ۴۳ و ۵۰ / رسائل فلسفیه، ص ۲۸ و ۳۱.

«مسخ» روحی) از آن رو که از گوهر عقل و خرد و دانایی بهره‌ای نیافته‌اند، صرفاً ارواح ایشان در همان مقوله نفس بهیمی مزبور می‌گنجد؛ آیا این قول تازگی دارد که انسان «ظلوم جهول» در حکم بهیمان و «أنعام» (= چارپایان) و به قول قرآن مجید بلکه از آنها هم گمراه‌تر و خرت‌تر است. باری، ابن حزم اندلسی در شرح فرقه‌های قائل به تناسخ ارواح، گوید که دو گروه‌اند: یکی گوید روح‌ها پس از مفارقت از بدن‌ها به بدن‌های دیگر وارد می‌شود، حتی اگر از نوع بدن‌هایی نباشد که آنرا ترک گفته است...؛ و از جمله قائلان بدین قول یکی محمد بن زکریای رازی پزشک است، که همین قول قرمطیان اسماعیلی و تندروان رافضی (شیعی) هم باشد. رازی بدین قول در کتاب علم الاهی خویش تصریح نموده، در برخی از کتاب‌های دیگرش هم گوید که اگر این نبودی، طریقی برای رهایش روح‌ها از بدن‌های صورت‌بسته از پیکرهای جانوری، به بدن‌های صورت‌بسته از پیکرهای انسانی جز به کشتن و سر بریدن نباشد، از این رو سر بریدن حیوان البته رواست...؛ همین نگره چنان‌که ملاحظه می‌شود خرافات بی‌دلیل است، اینان تناسخ را همان موضوع «پادافره و پاداش» دانسته‌اند، و گویند که روح بدکاره بدکردار به جسدهای جانوران پلید وارد شود؛ و در این‌که کردارهای شخص همه «بد» بوده و «خیر» نبوده، اختلاف نموده‌اند و بعضی گفته‌اند که ارواح این دسته همان دیوان بوده باشند، که به دوزخ انتقال می‌یابند و جاودانه در آتش می‌باشند؛ بعضی هم گفته‌اند که ارواح نیکوکاران همان فرشتگان بوده باشند، که به بهشت می‌روند و جاودانه در آنجا می‌باشند. اما گروه دوم که انتقال ارواح را به انواع بدن‌های دیگری - جز آنچه ترک گفته‌اند - ممتنع می‌دانند، این گروه که قائل به شرایع نیستند همانا دهریه‌اند که روا نشمارند...»^(۱).

نویسندگان اسلامی که عقیده به تناسخ ارواح را به رازی نسبت داده‌اند، آنرا در زمینه عقیده به تواتر نبوات در هر وقتی برسنجیده‌اند؛ قاضی صاعد اندلسی هم گوید که رازی، این عقیده را از عوام صابئه برگرفته است^(۲).

بیش از این ما تأکید نمی‌کنیم که رازی جز به تناسخ نوعی نفس‌های جانوری قائل نبوده (یعنی «مسخ») و هیچ اظهار صریحی از آنچه گذشت - حتی از قول ابن حزم - هم بر نمی‌آید که وی در مورد «نفس ناطقه» انسان کمال یافته، چنان‌که ایشان قول به تناسخ را

۱. الفصل فی الملل، ج ۱، ص ۷۶-۷۷ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۳۱، ۲۶۷-۲۷۰.

بر «نفس کلی» تعمیم داده‌اند، معتقد به حلول و ورود ارواح آدمیان در ابدان یکدیگر بوده باشد. باید گفت که معارضان رازی دلشان از جای دیگر به درد آمده است، که همان مسئله نبوت و تواتر آن در اوقات، مرتبط با موضوع «هوئی» و تدلیس آن با «عقل» می‌باشد. بنابراین، قول دکتر صفا و دکتر پینس تنها از این نظر پذیرفتنی است که، اعتقاد وی به حلول از آنجاست که نفوس حیوانی پس از رهایی از اجساد بسا به اجساد انسانی پیوندد؛ و این غیر از نفوس بشریه یا ارواح نیکوکاران است، که به مراتب عالی‌تر روحانی ارتقاء جویند، و نفس‌های بدکرداران دیو شوند و بسا خویشتن را به صورت فرشتگان به آدمیان نمایند؛ و این ایستار رازی نسبت به جانوران بهری از نگره «اخلاق» اوست، این‌که تنها جانوران موذی (خرفستران) را توان کشت؛ چه حسب آموزه تناسخ بسا که روح جانوری به تن آدمی درآید، لذا کشتن یک جانور شاید که آن‌را بر طریق رهایش قرار دهد.^(۱) حَسَب چنین نگره‌ای که مکرر گذشت اصلاً زردشتی است، ارواح آدمی «فروهران» اند (طباع تام) که جایگاه آنها در همان عالم «اثیر» الاهی، سپهر اورمزد خداوند «عقل» و دانایی و «نفس ناطقه» می‌باشد؛ و این یک اندیشه بلند آسمانی هندوایرانی (آریایی) است، مسئله تناسخ ارواح هیچ از اعتقادات اقوام آریایی نبوده، نه در وداها و نه در اوستا بدان اشارتی رفته، بلکه این نگره به بومیان نخستین هند تعلق داشته است؛ و به قول مورخان فلسفه کاملاً روشن است که اعتقاد به تناسخ، با عرفان برهمنی که اساس آن وحدت روح جزئی و روح اعظم کیهانی (همچون «روح جهانی» زردشتی) سازگاری ندارد.^(۲)

۱. تاریخ علوم عقل (دکتر صفا)، ص ۱۷۲ / *Dict. Scie. Biog*, vol. II, p. 356.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۳۱.

۷. اضافه و استدراک

مواد و مطالب این بهر عمده هر چه مربوط به فصل (گیتی‌شناسی) است، طی بهرهای پیشین در جاهای خود آمده؛ و اینک آنچه گفته می‌آید برخی نکات اضافی است، که نظر به سیاق کلام در جزو بنائی مباحث نمی‌گنجید:

۲/۱ (*). پنجگانه‌های معتزلی هم با خمسه‌های مانوی و زردشتی برابر است، اصول خمسه آنها (توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین منزلتین، امر به معروف و نهی از منکر) مشهور است.

۲/۲ (*). قدمای خمسه رازی منسوب به حرانیان را، فیلسوفان ایرانی یاد کرده‌اند؛ و از جمله حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه خود پنج بیت درباره آنها سروده است:

«و من یراها غیره تفرقوا فالحرانیون منهم نطقوا
بسطدماء خمسه فائنان حیین فاعلین کانا دان
البارئ والنفس و ادر اثین لیسسا بحیین و فاعلین
بلا انفعال دان دهر و خلا و واحد هو الهیولی آنفعلا
فعمد الباری الهیولی بعد ما تعلق النفس بها فالتثما»^(۱).

۲/۳ (*). گونه‌های دیرینگی (قدم) را در اقسام «تقدم» بر چند وجه آورده‌اند: تقدم رتبت، فعل، تصور، (و) تقدم زمانی، تقدم رتبی، که ناصر خسرو «تقدیم زمانی (و) تقدیم شرفی» گفته است [زاد / ۱۲۸]. هم‌چنین اقسام «قدم / تقدم» ها عبارتند از: ذاتی (ماهوی) - درونی، طبعی (ع. ی. - برونی، وجودی (علی) - بودشی، عقلی (ذهنی) - خردی. اما حدوث (= نوپیدی) به دو معنا باشد: ۱) پیش‌بودگی عدم شیء بر وجود آن، ۲) پس‌بودگی وجود شیء از غیر آن. بر این پایه، حدوث دهری عبارت است از پیش‌بودگی عدم دهری بر وجود شیء. [القبسات / ۳۱، ۳۳ و ۳۴].

۱. فیلسوف ری، ص ۲۸۱.

۲/۴ (*). خود ارسطو هم در کتاب «دربارۀ آسمان»، بر قدم کلی فلک اقصی و اشخاص قدما «ازل» (Aion) ها قائل بود. اسکندر افرویدی رساله‌ای دارد با عنوان عربی «القول فی مبادیء الكل علی رأی ارسطو» (چاپ شده) که آموزه طبیعی ارسطو را، تا حد زیادی مادی و وحدت‌گرای بیان داشته؛ از آن‌رو که هیچ مرزی جاندار را از بیجان، و اجسام زمینی را از آسمانی جدا نمی‌کند. در آراء اسکندر افرویدی، عالم طبیعت به‌گونه جهان اجسام در حال حرکتی متصور است، که اصل حرکت ذاتی آنهاست.

۲/۵ (الف). ابن‌ربن طبری (استاد مکتبی رازی) درباره «هیولی» و «صورت»، حسب نظر فلاسفه گوید که هیولی حامل کمیت و کیفیت باشد؛ و آن رأس همه طبایع است، صورت بر هیولی در کون تقدّم ندارد، بلکه در فکر تقدّم دارد؛ چه اندیشه «بنا» اولاً در صورت خانه است، سپس در هیولا شکل گیرد...؛ استحالتهای صورت‌ها در هیولی، حال باشد پس از حال، منتها اسم‌ها همانا بر صورت‌ها بدون هیولی واقع شود.^(۱)

۲/۶ (ب). برهان وجود «خلاء» رازی عیناً همان است که ارسطو از دموکریتوس نقل کرده، این‌که عالم‌ها را نهایی نباشد (بیکرانگی) همان سزاتر آن‌که عالم را در مکانی بدانیم که جز «خلاء» نیست (یعنی همان خلاء است) [الطبیعه، ص ۲۱۸]. آنگاه، یحیی بن عدی در شرح قول به «خلاء» (مکانی که جسم در آن نیست) گوید اگر مکان جسم‌پذیر باشد، از چه رو با آن‌که ازلی بالقوه است، سزاتر آن دانند که فعل‌پذیر باشد. ابوعلی ابن‌السمع گوید از آن‌رو که خلاء «جوهر» است - یعنی - بی‌نهایت است، معنای قائم به ذات آن همانا عارضی در عظم و نه در عدد باشد. [الطبیعه، ص ۲۱۸ و ۲۱۹]. ارسطو گفته است که حرکت در خلاء، پیش از خلاء همانا معطل است؛ و یحیی بن عدی (از نگاه «ذره‌گرایی») گوید این حجّتی است که حسب آن بایستی حرکت شیء «در هوا» بشتابتر از «در آب» باشد...؛ و در نزد پیروان دموکریتوس اشیاء مرکب از اجزاء لایتجزّأ و خلاء می‌باشد، پس خلّاتی که در هوا هست گشاده‌تر از خلّاتی است که در آب است - (چه) - اجزاء لایتجزّأ در هوا بشتابتر وامی‌دارد، پس مکان را برای متحرک آسان می‌سازد؛ اما چون خلّاتی که در آب هست تنگ است، حرکت اندکی دشوار باشد... [الطبیعه / ۳۷۲].

۲/۷ (ب). ارسطو در بحث انتقادی راجع به تعریف «زمان» (فصل یازدهم از ترجمه

۱. فردوس الحکمه، ص ۹ و ۱۰.

عربی «فیزیک» در موضوع گذشت آنات و تغییری که ناآگاهانه بر آدمی می‌رود و بدان توجه نمی‌یابد، افسانه‌گروهی از متألهان شهر «سرت» را یاد کرده (گویا بنیاد همان داستان معروف «اصحاب کهف» بوده باشد) که چون از خواب برخاستند؛ اصلاً در نیافتند که زمان چگونه بر آنها گذشته، هر دو «آن» خواب و بیداری را «یکی» پنداشتند. [الطبیعه، ص ۴۱۴] برهان جدلی حکیم رازی در مورد زمان (که چون به زعم ارسطو حرکت در زمان دائم است، بایستی که زمان ارسطو همین زمان ما باشد!) شبیه به مال سوسفطائیان است، که به عنوان «سقراط در خانه و در بازار» بیان شده؛ زیرا که وجودش در جاهای مختلف، موجب اختلاف در وقت است. [الطبیعه / ۴۲۲].

۲/۸ (ج). اختلاف اساسی جهان‌بینی حکیم رازی با آن حکیم افلاطون (که در بسیاری از نگره‌ها خود را پیرو او می‌داند) همانا در اختلاف نگرش ماتریالیستی (= گیتی‌گرایی) و ایده‌آلیستی (= مینوگرایی) آن دو حکیم ایرانی و یونانی می‌باشد؛ اما مثال بارز و مصداق مشخص این امر همانا خلق بر اثر «صنع» الهی در نزد افلاطون، که رازی به عکس وی قائل به «طبع» مادی است؛ و نیز تقدّم روح بر ماده در نزد افلاطون حسب تیمائوس (بندهای ۳۰ و ۳۱) که در نزد رازی حسب برهان «استواء» (تسویه) هیولی و نفس در قَدَم برابرند. به علاوه، افلاطون تنها «مطلق» انگاره جهان را ابدی و قدیم می‌داند (همان) و «روح جهان» را که گفتیم همان «گوشورون» زردشت سپیتمان است، قدیم داند (همان) و همین بنیاد نگرش مینوگرایی (= ایده‌آلیسم) فریدریک هگل هم باشد، نیز «صانع» کل که هم طبعاً قدیم بر «مصنوع» است (همان). افلاطون گفته است که عوالم عالیه طبیعی نیست، بلکه تعلیمی است (نگره فیثاغورس) و این‌که عالم نفس و عالم عقل و عالم ربوبیت را، در افعال آنها ما «کیان» (= وجود طبیعی) افاده کنیم.^(۱) همین نظرات را افلاطون در کتاب قوانین بیان کرده، که ذیلاً در استدراک بهر «۶» (۲۶) هم به نقل می‌آید. اگر بنا به همین ملاحظات و سایر تحقیقات (پیشگفته) ماتریالیسم فلسفی محمد زکریای رازی با مکتب مادی «مارکس» مقایسه شود، اگر نتیجه شود که رازی (سده ۹ م) همانا فریدریک انگلس (سده ۱۹ م) ایرانزمین است، ابداً به دور از واقع امر و سخنی بر گراف نبوده باشد.

۳/۹. جنبه نظری اضداد بر حسب مبادی «ضدین» متأثر از نگرش ایرانی، که در فلسفه

۱. افلاطون فی الاسلام، ص ۱۴۹.

یونانی تحت موضوع «وحدت و کثرت» تقریر شده؛ فیثاغوریان مبادی مزبور را هم متأثر از نگرش ایرانی، به دو اصل «خیر و شر» راجع می‌دانند که خیر را «وجود و شر را «عدم» نهاده‌اند؛ آنها را محصور در مفاهیم «متناهی و نامتناهی، فرد و زوج، واحد و کثیر، راست و چپ، نور و ظلمت، نرینه و مادینه، ساکن و متحرک، مستقیم و منحنی، مربع و مستطیل» کرده‌اند. بدین‌سان، ارسطو می‌گوید که فیثاغوریان مبادی موجودات را به زوجین تقسیم نموده‌اند، این‌که یک شیء «والاثر» و دیگر شیء «پست‌تر»؛ و همه موجودات به آنها فرابرده شده‌اند، پس شیء پست‌تر را «عدم» دانسته‌اند که نامحدود است، زیرا «صورت» محدود و «حرکت» نامحدود می‌باشد.^(۱) اما نگره «ضدین» در نزد هراکلیتوس - که هم یکسره متأثر از آموزه آتش زردشتی است - یاد شد که مبتنی بر اضداد متقارن است، همستارانی که در مکان یکدیگر را محدود می‌سازند و نسبیج وحدت سلسله اضداد متوالی همان «عدل» (ارته) است. قول وی هم این است که جهان خود به وجود آمده، آنرا صانعی از خدایان یا افراد انسان نیست.^(۲)

۳/۱۰. یعقوبی در پیدایی اهریمن نزد زروانیان، گوید که روشنی ازلی (زروان) بر اثر «لغزش» اندکی، با اندیشه بدی که کرد «آه سردی از نهاد برکشید» که از آن اهرمن پدید آمد.^(۳) به نظر ما این فقره از جهت حدوث دهری عالم، که هم با پیدایش اهریمن رخ می‌دهد (نک: ۴، ۵/ج) بسیار مهم است؛ چه اولاً «لغزش» در همان مفهوم حرکت گذاری (کناری) دهری است که رازی بیان داشته؛ و ثانیاً با توجه به این‌که در جزو قدمای خمسه رازی ماهیت «هیولی» آتش است (نک: ۵/ی) تعبیر «آه سرد از نهاد کشیدن» زروان، همان «بازدم آتشین» آفرینش عالم در نزد حکیم «سیسرو» است، که نگره دیگر آفرینش «تپشی» رازی را هم توجیه می‌کند.

۴/۱۱. چنان‌که ارسطو می‌گوید زمان عالم در نظر دموکریتوس غیرمکون (- قدیم) است، اما در نزد افلاطون زمان با عالم تکون یافته (- حادث) است. [الطبیعه، ص ۸۱۰]. چنین نماید که مراد دموکریتوس زمان مطلق (- زروان اکران) و مقصود افلاطون زمان مضاف (- زروان کرانک) بوده باشد. اما چگونگی حدوث عالم در نظر پدر اتمیسم حکیم دیمقراطیس شایان نگرش است، با توجه به این‌که حکیم رازی در اندیشه تعدد عوالم و

۱. الطبیعه، ص ۱۸۵-۱۸۶.

۲. تاریخ فلسفه (امیل برهید)، ص ۶۸ و ۷۰.

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۱۷.

برهان خلاء از او تأثر یافته؛ چنان‌که امیل برهیه گوید برحسب آراء مکتب وی توده‌ای بیکران وجود دارد، که عوالم بی‌شمار ماده خود را از آن می‌گیرند؛ و عوالم متوالیاً یا مقارن یکدیگر پدید می‌آیند، پس برای آن‌که عالمی صورت پذیرد، کافی است که قطعه‌ای از آن توده انفصال یابد و به حرکت گردبادی متحرک شود؛ تمایز اجزاء عالم از یکدیگر و وضعی که اجزاء به دست می‌آورند، به همان ترتیب که آناکساگوراس می‌گفت نتایج حرکت گردبادی است. از طرف دیگر حدوث هر عالم - یعنی - انفصال هر قطعه‌ای از توده نامتناهی، مستلزم خلاء است تا این قطعه در آن فروافتد، بدون خلاء حرکت ممکن نباشد و منظور از آن «خلاء» مکانی است، که به تمامی فاقد هرگونه جرمی باشد؛ به عبارت دیگر، نیستی از حیث تقابل آن با هستی است. پس اثبات خلاء (جوهر فاقد ذات) به منزله آن است که «عدم» در عالم ضرورت دارد، مجموعه اجزاء هم - چنان‌که گذشت - متحرک به حرکت گردبادی است، که بر اثر آن اجزاء گراتر در مرکز و اجزاء سبکتر به سوی «خلاء» بیرونی گرد می‌آید؛ بدین سان نخستین اجتماع ذرات به شکل کروی پدیدار می‌شود، از پوسته بیرونی هم بر اثر گردباد اجرام سماوی «صورت» می‌پذیرند.^(۱)

۴/۱۲. «علت غایی» ارسطویی را در خلقت عالم و طبیعت، گروهی از متفکران ایرانی دوران اسلامی هم نپذیرفته‌اند، از جمله علمای شیعه که به جای آن «لطف» الهی را نهاده‌اند. شهرستانی (قاعده ۱۷ کلامی) در «تحسین و تقبیح» (حُسن و قُبْح) پس از بیان مفهوم این دو مقوله به لحاظ شرع، گوید که ثنویان و تناسخیان و برهمنان و خوارج و کرامیان و معتزلیان، برآنند که عقل ملاک حسن و قبح افعال ناظر به ثواب و عقاید در مفهوم شرعی است؛ و در این خصوص نظریه «لطف» را یاد کرده، که در قاعده ۱۸ کلامی اش (در ابطال غرض و علت در فعل‌های خدای تعالی، و ابطال قول به صلاح و اصلح و لطف...) نگره «لطف و صلاح» در نزد معتزله و فلاسفه را رد کرده است.^(۲)

۵/۱۳ (*). دیانت دهریه (زروانی) ایرانی را، که کیش مغان ماد باستان بوده، به عنوان «حکمت زروانی» همانا دین فلاسفه گفته‌اند؛ زیرا ماهیت چنین دین و مکتبی همان فلسفی بودن آن است، که به قول «دی‌بور» اهل فلسفه با اعجاب تمام بدان نگرسته‌اند؛ چه اساساً اندیشه دینی زروانی خود باعث گرایش فلسفی و عرفانی و پویش علمی

۱. تاریخ فلسفه، ص ۹۷-۹۹.

۲. نه‌ایة‌الاقدام، طبع گیوم، ص ۳۷۰-۳۹۷.

است، کیشی که به اندیشه‌های خردمندان و فیلسوفانه تعلق داشته، اصولاً زروان‌گرایی یک مذهب روشنفکرانه با مایه‌های عرفانی مربوط به اهل علم و خواص بوده؛ تدبیر به آن نشانگر اندیشه پیچیده مردمی فرهیخته می‌باشد، که در عهد ساسانی هم از رسته گزیدگان و فرزندان بوده‌اند.^(۱)

(*) (*). ماتریالیسم مانوی در موضوع تکوین انسان، با نگرش مزدایی و دین اسلام (قرآن) تفاوت دارد؛ چنان‌که در اولی «نور» ایزدی در «گیل» آدم، و در دومی «روح» خدایی در آن (- طین) دمیده شد؛ چه در نگره مانوی «گل آدم» (طین) از هیولای قدیم است، که «نفس» (اهریمن) در آن آویزش و آمیزش نموده؛ و به تحقیق پیوست که نظر محمد زکریای رازی همین باشد. هم‌چنین، در داستان آفرینش زردشتی و مانوی و زروانی، بحث بر سر نخست‌زادگی (- بوکور) یا تقدّم وجود اهریمن و اورمزد است؛ بر روی هم بهترین تعبیر رسای ممکن از جهان‌شناسی مانوی، همان «عرفان سیاه» است که ما در قبال «عرفان سفید» زردشتی ابراز کرده‌ایم.

(*) (* (*). موضوع «حقیقت واحد» زروانی در نزد اصحاب هیولی (ماتریالیست‌ها) سائق به همان نظریه دکتر تقی ارانی می‌باشد که «اصول مادی و عرفان» یکی است، حسب آراء معاصرانه (امروزی) مادی‌گری مارکسیستی خود قائل به نوعی «وحدت وجود» در عنصر هیولی و طبیعت می‌باشد؛ چنان‌که روبرت زینر در گفتار «پدر ما ارسطو» بدین نکته اشاره نموده است که «همه یکی است و یکی همه است»، این است ترجیح «خرد جاویدان» یا فلسفه ابدی، حقیقتی که برخی از فلاسفه آن را بیان کرده‌اند؛ و چنین است که خواهان تصدیق «حقیقت» در هرگونه هم‌نهادی مذهبی‌اند، کاربرده در تمام عقاید «مثبت» همه سنت‌های مذهبی، کار بسته توسط فریدریک انگلس راجع به تفکر اساسی اقتصادی مارکس در گونه‌ای نوین از «عرفان‌گرایی» و اندیشه متعالی همه‌جانبه جامع (دیالکتیک طبیعت) و کار بسته دیگران هم...»^(۲).

۵/۱۴ (الف). زمان در نظر ارسطو از امور طبیعی است، طبیعت هم که مبدأ حرکت یا سکون است؛ حرکت جز در زمان نباشد، زیرا از چیزی به چیزی است؛ و روا نیست که میان آن دو (از به) یک «آن» واحد باشد، پس همان در زمان است. نیز گوید که زمان را

۱. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۸۲.

2. Mémorial Jean de Menasce, 1974, p. 91.

حین حصول بر حرکت می‌شناسیم، چون تقدّم و تأخّر را حاصل کنیم (در حرکت) گوئیم که آن زمان بوده؛ پس زمان همانا عدد حرکت از بابت متقدّم و متأخّر است، پیوسته هم باشد از این رو که عدد متصل است. اما یحیی بن عدی نظر ارسطو را در مورد «آن» نقد کرده، این که اگر مأخذ بر نهایی شود؛ از آن رو که «آن» زمان نیست، پس وجود «آن» نهایت هم نیست، لیکن موضوعی از برای او تواند بود. هم چنین یحیی (که شاگرد رازی بوده) برهان حرکت ازلی ارسطو را مبنی بر قدم زمان نقض کرده، گوید وی استدلال نموده بر این که زمان را آغازی نباشد...؛ و نیز بر حرکت ازلی و زمان تابع آن استدلال نموده، که ما همه را باطل اعلام می‌کنیم...»^(۱).

۵/۱۵ (ب). ارسطو مفهوم «دهر» را چنین بیان کرده، که زمان در همه چیزها اثربخش است؛ چنان که عادت ما بر این جاری باشد، که گوئیم زمان همه چیز را بفرساید، هر چیزی را به فراموشی سپارد؛ و نگوییم که آن نشانه و نوشدگی و نیکو و بهین شود، چه زمان به ذات خود همانا سزاتر است که سبب نابودگی (فساد) باشد؛ و سزاتر که همان شمار حرکت است، حرکت هم که موجود را زایل کند. باز یحیی در سرمدی بودن زمان به نزد ارسطو بحث کرده، گوید که وی در این موضوع نیز با سرمدیت حرکت حجّت نموده؛ ولی ما روشن کرده‌ایم که او این مسئله را در مقاله (کتاب) هشتم بیان نکرده، تنها آنچه گوید این که اگر زمان عدد حرکت یا حرکتی باشد، پس همانا اگر سرمدی باشد بایستی ضرورتاً حرکت ازلی باشد. [الطبیعه، ص ۴۵۰، ۴۶۹ و ۸۱۰].

۵/۱۶ (ج). تقدّم و تأخّر زمانی حسب تعریف ارسطو چنین است که: پیشتر، یعنی پیشین همانا پیشین در زمان است، چه ما گوئیم «پسین»، حسب آن که پس از «کنون» است، و «کنون» همان حدّ بین زمان گذشته و زمان مستقبل می‌باشد. [الطبیعه، ص ۴۲۷]. اما آنچه مبین مادگیری ارسطو در موضوع «قدم» می‌باشد، این که در کتاب هشتم (دیرینگی حرکت) در نوع اول آن گوید که: شیء مقدم بر سایر چیزهاست... وقتی که اگر آن شیء نباشد... دیگر اشیاء نیز وجود نخواهد داشت... در صورتی که آن شیء می‌تواند بدون آن دیگران وجود داشته باشد. هم چنین، در زمان و در استكمال هستی نیز تقدّم وجود دارد، پس از معنای اول آغاز می‌کنیم [طبیعیات، ص ۲۷۹]. اینک درباره «قدم عالم» به نزد ارسطو چنان که هم در مستدرکات فصل پیشین (IV، ز، ۲، ه)

۱. الطبیعه، ص ۲۵۶، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۲ و ۴۳۸.

گذشت، که حرکت واحد متصل (ازلی) را به سه شرط دانسته (الطبیعه / ۵۳۴، - ۵۶۳) همان مقدمه کبرای معروف در اثبات قدم عالم است. هم چنین، حسب استدراک (IV، ز، ۲۱/ه) گذشت که: نتیجه قول به «محرک اول»، خود نفی حرکت جوهری است. چنان که حرکت واحد هم از برای حرکت تامه است - یعنی - در نوع تامه باشد یا در جوهر - هم در دیگر اشیاء همانا به واحد نسبت یابد؛ و خلاصه (این که) حرکت واحد و متصل (مستقیم یا مستدیر یا مستوی) است، اختلاف در حرکت همانا ناشی از زیادت و نقصان باشد...؛ ولیکن این امر در «حین» نباشد، چه مراد این که گاه سبب حرکت تغایر دو زمان است. [الطبیعه، ص ۵۶۶-۶۷ و ۵۷۲].

۱۷/۵ (ج). لیکن ارسطو در بیان و تقریر «حرکت گذاری» که ما از برای حدوث عالم در نزد رازی اثبات کرده ایم، طی بهر آخر کتاب هشتم فیزیک (قدم حرکت) شرحی رسا در سزامندی حرکت انتقالی به «دایره سان» نموده، گوید از آن رو دایره سان که نهایت ها در آن نامحدوداند؛ زیرا جایی بر روی خط نیست که آغاز و میان و انجام، از برای متحرک واحد به شمار توان آورد؛ و چنین است گره که حرکت دوری دارد، خود به وجهی ساکن است. مرکز آن مبدأ عظم و میانه و آخر است، از این رو که چون بیرون از محیط است، گردنده بر آن را جایی که در آن سکون یابد نباشد؛ چه همیشه پیرامون وسط جنباست، از این رو کل آن همیشه باقی شود، چون از وجهی ساکن و اما پیوسته متحرک است. اما این که حرکت نقلی در مکان نخستین حرکات است، از آن روست که ماده آن به اشیاء جنبای این حرکت نسبت یافته، این که تفرق و تجمع همانا دو حرکت در مکان اند؛ چه آن که «مهر» و «کین» را، همان اجتماع و افتراق پنداشته اند. اما انکساغوراس نیز قائل به عقل است، که همان نخستین محرک تفرق بار است، بل می گوید که اشیاء همانا از بابت خلاء تحرک می یابد؛ اینان گویند (قول انباذقلس) که طبیعت به حرکت مکان - از آن رو که خلاء است - تحرک می یابد...؛ خلاصه، حرکت های اجرام تقسیم ناپذیر - که تجمع و تفرق کنند -، نیز آنچه کون و فساد را از بابت انبوهگی و سبکباری دانند، هم آن که نفس را سبب حرکت گویند، همگی حرکت انتقالی در مکان است. این سخن گفته آمد که حرکت همیشگی و جاویدان می باشد، مبدأ حرکت هم چنان که هست ازلی باشد، حرکت ازلی نیز همانا مکانی است، حرکتی که ازلی باشد آن را محرک اولی باشد که خود غیر متحرک است. [الطبیعه، ص ۹۲۶، ۹۱۸-۹۲۱].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. *زادالمسافرین*، ص ۸۲.

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

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

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

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

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

۲. نه‌ایة‌الاقدام (شهرستانی)، ص ۲۹.

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

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

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

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

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

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

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

۴. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۱۰۰.

۳. زادالمسافرین / ۸۳.

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

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

۱. دوره آثار افلاطون، ج ۷، ص ۲۳۵۸-۵۹.

۲. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۱۸۲.

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

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

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

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

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

۱. فردوس الحکمه، ص ۹۱.

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

۳. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۶۰ و ۶۳.

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

«لعمری ما أدری و قد أذن البلی بما جل ترحال الی آئین ترحالی
و آئین محلُّ الروح بعد خروجه من الهکیل المنحلَّ والجسد البالی»^(۱)

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

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

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

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

VI

(فصل ششم)

سیرت شناسی

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

۱. فیلسوف بودن

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

۱. تحقیق ماللهند، ص ۲۴-۲۵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۶. تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، ص ۴۰۴.

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

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۲۳۱.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۱۹ و ۱۳۴.

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

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

۱. الشکوک علی جالینوس. ص ۱.

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

۳. زادالمسافرین. ص ۲۴۰.

۴. فیلسوف ری. ص ۳۰۰ و ۳۰۲.

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

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

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۲.

۲. السیره الفلسفیه، مقدمه، ص ۴۵.

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

۴. فیلسوف ری، ص ۳۰۶.

طبیعی و علوم فلسفی و قوانین منطقی عنایت نورزد... در علم او و به ویژه در فن پزشکی او تردید باید کرد.^(۱)

درباره تهذیب نفس و ریاضت فیلسوفانه باید گفت که، رازی رذائل نفس را در نتیجه غلبه هوئی بر عقل می‌داند، معتقد است که با راهنمایی عقل باید هوئی ذلیل و مقهور گردد؛ و فیلسوفان بزرگ را نمونه کامل از مردمانی می‌داند، که در این باب به اقصی غایت و اعلی نهایت کوشیده‌اند؛ و برای مهار کردن هوئی و میراندن آن و خوار داشتن خواهش‌های نفسانی، از مردم کناره گرفته و کنج عزلت را برگزیده و حتی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند.^(۲) «و گفته است که مردم بدین عالم (علوی) نرسد مگر به فلسفه، و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد؛ و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفسها اندر هیكل مردمی به علم فلسفه از این راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند...؛ و (نیز) گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را سوی سرای او، و هر که حکمت بیاموزد، نفس او از این خطا آگاه شود و به سرای خویش بازگردد و به نعمت ابدی رسد؛ ولیکن نفس تا به علم فلاسفه نرسد، از این راز آگاه نشود و از فتنه بودن بر هیولئی نرهد، و علت پیوستن نفس به جسم مر زندگی و ارادت و غفلت نفس را نهادند این گروه...؛ و (هم) گفتند که نفس جوهری است نامیرنده و پذیرنده علم الاهی است، و جفت کننده او خدای با جسم است از بهر آن که تا مر علم را بپذیرد...؛ (و) این قول محمد زکریاء رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که رأی سقراط این بوده است، و مر علم الاهی را که مندرس شده بود جمع کردم به تأیید الاهی؛ و گفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه از این عالم بیرون نشود، و به عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد»^(۳). رازی که در سیرت فلسفی خویش سقراط را پیشوای خود یاد نموده، هم کوشیده است که ثابت کند از سیره او عدول نکرده؛ پس بدان سبب سزاوار داشتن نام «فیلسوف» است، کتاب کوچک فلسفی خود را هم بنا بر نگره او (— العلم الالهی الصغیر علی رأی سقراط) نوشته است.^(۴) به نظر هولمیارد (Holmyard)

۱. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۰.

۲. نک: فیلسوف ری، ص ۱۷۹ و ۲۰۶.

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

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

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

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

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

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

۱. السيرة الفلسفية، مقدمه، ص ۶۰-۶۹.

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

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

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

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

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

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۳۶۴-۳۶۵.

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

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

۲. خردگرایی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. جبر و اختیار

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

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

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

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

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

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

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

۲. المقابسات، ص ۲۳۵.

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

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

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

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

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

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۳۸۷ و ۳۸۸.

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. مینوی خرد، ترجمهٔ تفضلی، ص ۶۴.

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

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

2. *Zurvan*, p. 272.

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

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

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

۴. دین و فلسفه

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

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

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

۳. بوندهشن، گزارش مهرداد بهار، ص ۷۱.

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

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

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

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

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

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

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

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

الف. تگره جدایی:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. الامتاع والموانسة، ج ۳، ص ۱۸۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. کتاب اصلاح، مقدمه، ص ۲۸.

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

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

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

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

۱. زادالمسافرین، طبع بذل الرحمان، ص ۲۲۸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ب). **مذهب عوام:**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. مانی و دین او، ص ۳۰۹.

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

۴. زادالمسافرین، ص ۱۱۵-۱۱۶.

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۱۷۰ و ۲۲۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. ابوریحان بیرونی، ص ۱۱۶ و ۲۳۲-۲۳۳.

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

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

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

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

۱. تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد دکن، ص ۱۸۰۵-۲۰، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۸۴، ۹۴، ۲۲۰ و ۴۷۴.

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

اندیشمند و انسان، ص ۱۲۳.

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

ج. آیین خواص:

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

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

۱۴۸].

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

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

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

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

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

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

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۲۳-۲۲۴.

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

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

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

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

بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۰۹-۲۱۰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. زاهدالمسافرین، ص ۷۷-۷۹.

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

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

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

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

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

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

«أثما هذه المذاهب اسبابٌ لجذب الدنيا الى الرؤسا».

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۷۱.

۵. پیامبرستیزی

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

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

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

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

۱. رش: فیلسوف ری، ص ۳۶۷-۳۷۵.

۲. اعلام النبوه، ص ۱۲۲.

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

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

۵. مانی و دین او، ص ۴۶۱.

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

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

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

۱. تلبیس ابلیس، ص ۵۳.

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

۳. بیست گفتار، ص ۲۱۷.

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

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

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

۲. تبصرة العوام، ص ۱۲۸.

۱. مانی و دین او، ص ۳۱۱ و ۳۹۳.

۳. تلبیس ابلیس، ص ۳۶، ۳۹، ۵۴ و ۵۵.

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

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

۲. تبصرة العوام، ص ۱۰.

۱. درة التاج، طبع مشکوة، ص ۱۰۵.

۳. زاد المسافرین، ص ۱۶۵.

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

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

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

۲. بیست گفتار، ص ۲۱۶.

۳. نهاية الاقدام، ص ۳۷۸.

۴. عمر خیام نیشابوری، ص ۱۴۴.

قبول و پسند عوام بوده باشد، نمونه برجسته و شاید یگانه آن همانا حکیم ابوالعباس ایرانشهری است، که ابوالمعالی بلخی در اخبار وی آرد دعوی «نبوت عجم» کرد، و چیزی جمع کرد به پارسی؛ و گفت این «وحی» است به من، به جای قرآن بر زبان فرشته، نام او «هستی» داد؛ و گفت چنانکه محمد به عرب رسول بود، من به عجم رسولم...؛ و سلمان فارسی رسول بوده است...، و مذهب او آن بود که همه شریعت‌ها یکی بیش نیست...^(۱). این فقره از چند جهت به قدری اهمیت دارد که بایستی گفتاری بلند درباره آن نوشت، از جمله یکی شعوبی‌گری ایرانی «ایرانشهری» استاد حکیم رازی است، که کتاب «هستی» پارسی را به جای «قرآن» تازی برآورده است؛ چه به قول ابن‌راوندی زندیق (در کتاب الزمرد) فصاحت لسان عرب از آن یک تن (پیغمبر اسلام) هرگز دلیل و حجتی بر عجم نباشد، چون زبان او را نمی‌فهمند و درک نمی‌کنند تا به دین او بگردند.^(۲)

پیامبرستیزی حکیم رازی که ریشه در نقض ادیان او دارد، چنانکه در بهر پیشین قول و نظر وی در این خصوص گذشت، باید دانست که ستیزش وی شامل تمام ادیان و شرایع عالم می‌شود، ابدأ مقصور و منحصر بر یک دین معین یا شریعت خاص نمی‌باشد؛ چنانکه - گذشت - علی‌السواء بر همه آنها با دو کتاب (پیشگفته) «فی النبوات / نقض الادیان (= درباره پیامبری‌ها / دین‌ستیزی) و «فی حیل المتنبین / مخاریق الانبیاء (= در نیرنگ‌های پیامبرنمایان / ترفندهای پیغمبران) تاخته است. اصطلاح «مخاریق» پیش از رازی در همین معنا به کار رفته، گویا نخستین بار چنانکه سیدمرتضی رازی گوید: «ثمامة» الاشرس (در زمان خلیفه مأمون) از جمله پیامبرستیزان، کتابهای «نوامیس» و «مخاریق» تصنیف کرده بوده است.^(۳) رازی مسئله «نبوات» را به علاوه من باب موضوع، در کتاب «علم الاهی» خود مورد بحث ساخته بوده است^(۴)؛ هم‌چنین در «الطب الروحانی» بر اصحاب شرایع و سیاست مذهبی تاخته است، که ظلم و جور

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

۳. تبصرة العوام، ص ۵۲-۵۳.

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

۴. فیلسوف ری، ص ۲۷۵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. رش: بیست گفتار، ص ۱۹۹.

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

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

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

۲. *مانی و دین او*، ص ۳۷۷.

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

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

۱. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۱۵۸.

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

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

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

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

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

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

۳. بیست گفتار (محقق)، ص ۲۶۶.

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

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

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

۱. نه‌ایة الاقدام. ص ۴۱۹.

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۱۵.

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

۴. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۱۰.

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

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

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

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

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

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

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

۱. جامع الحکمتین، ص ۱۳۷/ رسائل فلسفیه، ص ۱۷۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۹-۱۰.

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

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

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

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

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

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

۳. رسائل ابوالحسن عامری، ص ۳۹۵ و ۳۹۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. رش: بیست گفتار، ص ۲۳۵ و ۲۷۴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۶. سیاست مدنی

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

الف. مینوگرایی

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

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

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

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

۲. اساطیر ایران (مهرداد بهار)، ص ۵۱.

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

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

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

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

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

ب. زمینه یونانی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱۰، ۲۶ و ۲۹.

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

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

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

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

ج. زمینهٔ ایرانی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. الاعلام بمناقب الاسلام، ص ۲۲۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

د. مدینه رازی

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

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

۲. بیست گفتار، ص ۲۵۷.

۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶.

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. فیلسوف ری، ص ۲۰۷.

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

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

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

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

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

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

۱. تاریخ فلسفه، ص ۲۲.

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

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

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

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

۱. تاریخ فلسفه، ص ۲۳.

۲. فهرست ماقبل الفهرست، ص ۱۲۷.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۱۵.

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

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

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

۱. تاریخ فلسفه، ص ۲۰۲-۲۰۶ و ۲۰۹.

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۱۶۱-۱۶۲.

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

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

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

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

۱. السیرة الفلسفیه، مقدمه، ص ۶۲.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۱۳-۲۱۴.

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

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

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

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

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

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

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

۱. تاریخ فلسفه، ص ۱۰۴-۱۰۶.

۲. رش: فیلسوف ری، ص ۵۸-۶۰.

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

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

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

۱. فیلسوف ری. ص ۱۲۸-۱۲۹.

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

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

۱. زادالمسافرین، ص ۹۸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۳۵.

۴. فیلسوف ری، ص ۱۳۱.

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

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

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

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

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

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

ه. تکرش امامی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۴۵.

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

۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۶.

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

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

۱. فیلسوفه ری، ص ۳۸ و ۱۱۵.

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

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

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

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

۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، ص ۴۹۵.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۳۶-۱۳۸.

۳. الإعلام بمنابغ الاسلام، ص ۲۲۷.

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

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

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

همین بزرگان شیعه امامیہ بودہ اند، کہ بر زندیقان اصحاب «عقل» مانند ابن راوندی، زکریای رازی و ابوالعلاء معری رحمت آورده اند؛ آنان را با تبرئہ یا تأیید و تجلیل خویش، از زیر ضربات لعن و طعن علمای مرتجع متقشر سنگ اندیش «سنی» و سلطه حاکم غاصب رھانیدہ و بیرونشان آورده اند.

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

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

۲. احیای فرهنگی در عہد آل بویہ، ص ۸۰.

۷. اخلاق عملی

الف. پیش‌نموتگی

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

۱. تاریخ فلسفه، ص ۳۰۴-۳۰۵، ۳۱۴ و ۳۱۷.

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

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

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

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

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

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

ب. طبّ روحانی

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

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

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

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

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. التعریفات، طبع فان فلوتن، ص ۱۴۵.

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

ج. رنج و شادی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۴۰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. رسائل فلسفیه، کراوس، ص ۱۴۵.

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

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

- آنرا به عربی ترجمه کرده، (در نشره فصلیه «تراثنا» مؤسسه آل‌البیت)، العددان ۷-۸ / ربیع‌الثانی - رمضان ۱۴۰۷ ه.ق.، (ص ۳۷-۴۴) چاپ شده است.
۱. *السيرة الفلسفية*، مقدمه، ص ۶۸ / *فیلسوف ری*. ص ۲۵۵.
 ۲. *عمر خیّام نیشابوری* (ع. ذکاوتی)، ص ۹۶ و ۱۰۰.
 ۳. *فیلسوف ری* (م. محقق)، ص ۲۵۲؛ نیز: *المباحث المشرقیه*، ۱/ ۵۱۳.
 ۴. *رسائل فلسفیه*، ص ۱۴۲-۱۴۴.
 ۵. *رش: الطبیعه*، شرح یحیی بن عدی، ص ۵۱۴-۵۱۹.

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

د. خویش‌نمونگی

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

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

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

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

۳. السیره الفلسفیه، ص ۶۵.

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

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۵۰.

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۱۹۰.

۲. السیره الفلسفیه، ص ۱۰۰-۱۰۳.

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

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

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

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

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

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

«اعمل بعلمی فإن قصرت فی عملی ینفعک علمی و لا یضرک تقصیری»^(۳).

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

۲. الفهرست (ابن‌الدیم)، تهران، ص ۳۵۷.

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

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

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

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

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

ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۴۰.

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

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

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

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

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۶۵-۶۶، ۱۳۹ و ۱۵۰.

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

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

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

چهارم، تقلید محض و طوطی‌وارش از ارسطو که تازه آراء فلسفی او را هم (به قول ابن‌زُشد) درست نفهمیده، آن هم با تخریب و ابطال فلسفه قدیم مادی (طبیعی-دهری) اصالة «ایرانی» و از یک موضع «یونان‌پرستی» ابلهانه، که هم بدین سبب با حکمت طبیعی و الاهی فیلسوف «ری» مغرضانه درافتاده، اینک بایستی کیفر خیانت به میهن و فرهنگ ملی و نیاکانی را هم ببیند. پنجم، هم بر این نمط تحقیر و توهینی که نسبت به متقدمان ایرانی بزرگواری مثل حکیم رازی و معاصران اندیشمندی مثل علامه بیرونی و ابن مسکویه روا داشته است. (بزرگش نخوانند اهل خرد/ که نام بزرگان به زشتی برد). چه او مدعی (علی‌الاطلاق) فلسفه و حکمت «اخلاق» در عالم اسلام، که دلش از حکیم «مردمی» حقیقی و طیب خدوم خلقی ری به درد آمده است، به طرزی بی‌ادبانه و به نحوی بی‌سابقه (که حتی عوام را چنین تحقیر و توهین نمی‌کنند، تا چه رسد به حکیم کریم کبیری به مانند رازی) سخت بر او تاخته؛ در پاسخ به دومین پرسش ابوریحان ظاهراً چون رازی برخلاف ارسطو رفته، گوید که در الاهیات بافی متکلفانه فضولی کرده، از حدّ خود - که همان پیشه زخم‌بندی و مرهم‌گذاری و دیدن شیشه‌های «شاش» و قوطی‌های «گه» مردم است - تجاوز کرده، ناچار خود را رسوا نموده و نادانی خویش را در آنچه گفته آشکار ساخته است.^(۱) البته استاد بیرونی پاسخ دندان‌شکنی به آن مقلد متکبر ارسطو داده، تا حدودی بی‌ادبی او را نسبت به حکیم رازی مقابله به مثل نموده

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ه. مردم‌آموزی

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

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

۲ السیرة الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال، ص ۹۳.

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

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

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

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

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

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

۲ مانی و دین او، ص ۱۹۹. ۳ اعلام النبوه، ص ۶۳-۶۴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

گروهی که خودشان را اهل هنر و ادب می‌دانند، رأی فلاسفه را زشت می‌شمارند که عشق را نکوهش می‌کنند؛ و آنان گویند که طبع‌های رقیق و اذهان لطیف به عشق خوگر شود، عشق رهنمون به پاکی و پاکیزگی و آراستگی و خوشنمایی است؛ و بدین‌سان سخن خود را با شعر و غزل در این معنا می‌پراکنند، از عشق ادیبان و شاعران و سالاران تا پیامبران گواه می‌آورند. گوییم که رقت طبع و لطافت ذهن و صفای روح، همانا از آن کسانی شناخته می‌آید، که از اصحاب امور غامضه و علوم دقیقه و لطیفه‌شمرده می‌شوند؛ هم آنان که چیزهای پیچیده و سخت را بیان و توضیح می‌کنند، فنون و صناعات مفید و کارآمد را پژوهش می‌نمایند؛ و ما می‌دانیم که این چیزها صرفاً از امور فلاسفه است، هرگز ندیده‌ایم که ایشان مثل عرب‌های جلف و گردهای گله‌چران و اوباش سواد، یکسره نرد عشق بیازند و بدان خوگر و معتاد شده باشند. عشق برخلاف آنچه شیداییان ادعا می‌کنند، تنها درشت‌خویان و اشخاص گندذهن بدان خوگر می‌شوند؛ و کسانی که بی‌فکر و بی‌اندیشه و رأی هستند، هم به انگیزه‌های نفسانی و

امیال شهوانی بدان روی می‌آورند. گویم که سالاری و سروری و هنرمندی و ادب‌پیشگی و شیواسخنی، هرگز جز با کمال عقل و حکمت پیدا نمی‌شود؛ و اگر چنین باشد بسا عاشقان که در عقل و خردشان عیب و نقص وجود دارد. یکی از دلیل‌های این جماعت آن است که پیامبران، خود «عشق» را نیکو شمرده یا بدان گرفتار شده‌اند؛ باید گفت که عشق انبیاء هم از هواجس نفسانی است، که به تحریک «هوی» بدان لغزش یافته‌اند؛ هرگز روا نباشد کسی عشق را یکی از فضایل پیامبران برشمرد، چه آن خود نیز یکی از لغزش‌ها و خطاهای ایشان باشد؛ بایستی که از کارهای مردان بافضیلت سرمشق گرفته آید، نه این‌که به لغزش و خطاهای اشخاص اقتدا شود. بر روی هم عشق ربطی با پاکیزگی و جمال و آراستگی نمی‌یابد، این امر جز از برای زنان و مردان در زیبانمایی خود نبوده باشد؛ و باید گفت همان چیزی که آن‌را خوب و زیبا می‌داند، تنها باور ایشان و کار ابلهان و جاهلان است. درباره دوست داشتن (انس و الفت) هم آن ناخرسندی، که بر اثر فراق از همنشین دیرین در نفس پدید می‌آید، خود نیز یک بلای عظیمی است که در میان چارپایان هم دیده می‌شود.^(۱)

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

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

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

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

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

VII

(فصل هفتم) جهان بینی کلی

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

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

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

۱. هستی‌شناسی (۳۰ بند فلسفی)

۱. پنج دیرینه

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

۱. ۷، ۴، ۵، ب.

۲. ۷، ۵، ج.

۳. ۷، ۲.

۴. ۷، ۲.

۵. ۷، ۲، ۵، ج.

۶. ۷، ۲، ۵، ه.

۷. ۷، ۲.

[هیولی]

1 §. هیولی مطلق: ماده واحد و جوهری بسیط باشد، که همواره متصور به صورت های مختلف، و متقلب به حالت های گوناگون - یعنی - پذیرای «صورت» است؛ هیولی علت کون (= بودش) و فساد (= تباهی) در عالم باشد، و آن بر چهار نوع است: کلی، اولی، طباعی، صناعی، که چهار عنصر و طبع / و فلک از آن پدید آمده است.^(۱) هیولی که ماده قدیم و موجود بالفعل است، همانا «جزو» (= ذره) هاست نامتجزی (= اجزاء لا يتجزئ) که عنصرها و صورت های اجسام، از ترکیب همان اجزاء لا يتجزئ (= ذرات) هیولانی با جوهر «خلاء» پدید آمده اند.^(۲)

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

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

۱. V، ۲، الف.

۲. III، ۷، ج / V، ۲، الف / VI، ۴، د.

۳. IV، ۴، د.

۴. IV، ۱.

۵. V، ۲، الف.

۶. VI، ۴، د.

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

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

[مکان]

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

۲. IV، ۲/۵، ۳/۷، ۱/۲، الف.

۴. V، ۵، ۳/۷، ی.

۱. IV، ۵، ۳/۷، ۲، الف.

۳. V، ۵، ی.

۵. V، ۲، الف/۳/۵، ز.

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

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

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

۲. IV، ۵، د. V، ۲، ب. ۵، الف.

۴. IV، ۴، د. ۵، ۵، ز. ۳.

۱. IV، ۵، ز. ۱۶، V، ۲، ب.

۳. IV، ۵، د. V، ۲، ب.

۵. IV، ۵، ج. ز. ۷.

بدان؛ و سنجش بُعد فراسوی عالم، نامتناهی است، همچون سنجش زمانها پیش از عالم که نامتناهی می‌باشد؛ فلذا تناهی در مکان و عدم تناهی در خلاء، که هم از مقوله ترکیب جدلی «ضدین» است، خود از مسائل فرضیه «نسبیت» (یعنی نسبیت فضائی) می‌باشد.^(۱)

[زمان]

8. §. زمان ذات بی‌اصل «مدّت» (= کشیدگی / درازیده) فضای نامتناهی، جوهر ازلی «گذرنده» (رونده) واجب به وجود که پایدار به خود باشد، همان «سرمد» (= بی‌آغاز و انجام) و «دهر» که امتداد «فضای» عدم‌ناپذیر در افق عقل است.^(۲) مدت و دهر و زمان (به معنا) از یک جوهر است (این هر سه) همان ترتیب سه ساحت (وعاء) «سرمد و دهر و زمان» باشد که سه امتداد (طیف) وجودی عالم‌اند.^(۳) اما همان‌طور که «مکان» بر دو قسم مطلق و مضاف است، زمان نیز بر دو قسم «مطلق» و «محصور» باشد: زمان مطلق همانا «سرمد» و مدّت ابدی یا «دهر» مدید و قدیم نامتناهی باشد (– زروان اکران) و زمان محصور / مضاف / محدود و متناهی (– زروان کرانک) امتداد فضا و مقدار حرکات فلک یا سنجیده به «گذران» خور و ماه و ستارگان است.^(۴)

9. §. زمان محصور متناهی همانا زمان حادث (حدوثی) یا آفرینش و پیدایش عالم – که در قلب زمان مطلق نامتناهی قدیم (قدومی) ازل می‌زید – هم از زمان بیکرانه سرمدی فراجسته و بُرش یافته (که «مدّت» آن به‌گونه نمادین معبر از زمان بروج فلکی است) همانا بُرّه و دوره و آغازیده و مبدأ تاریخگذاری باشد.^(۵) چون وجود شیء حاکی از تقدّم و تأخّر است (که هم با زمان «دیرینه‌تر و نویدتر» شناخته می‌آید) حدوث منسوب به زمان شمارای کرانمند باشد؛ و بعضی زمان بیکران (سنجش‌ناپذیر) سرمدی را از برای حرکت دایره‌سان دانند (که متحرک ناچار بدان بازسته) و همچنان خواهد بود تا گذارش به زمان کرانمند (= مضاف محصور) افتد.^(۶)

10. §. به‌طور کلی (برای درک «حرکت / حدوث دهری / زمانی» حکیم‌رازی) باید

۱. ۷، ۲، ب.

۲. ۷، ۲، ب. / ۵، الف. / ب. / ج. / و.

۳. ۷، ۵.

۴. ۷، ۲، ب. / ۵، الف. / ب.

۵. ۷، ۲، ب. / ۵، ب. / ه. / و.

۶. ۷، ۲، ب. / ۵، الف. / ج. / و.

دانست «سرمد» عبارت است از نسبت ثابت به ثابت، که همان ازلی به ابدی باشد؛ و «دهر» عبارت است از نسبت ثابت به متغیر، که ابدی به زمان باشد؛ و «زمان» عبارت است از نسبت متغیر به متغیر، که حادث به حرکت باشد. (و از حیث مابعد طبیعی) سرمد یا «نا-زمان» (بیزمانی) ساحت وجودی صرف مطلق، که به تعبیر دینی همان «خدا» ست (زروان خدای ایرانی) و «جهان برین» در ظرف سرمد است. دهر یا «فرا-زمان» (فرازمانی) ساحت واسط بین سرمد (زمان مطلق) و زمان کرانمند (محصور) است، دهر «در» سرمد و محاط بدان و «با» زمان و محیط بدان، جوهر سرمدی در افق عقل بی آغاز و انجام (عدم‌ناپذیر) و اکنون پیوسته‌ای است، امتداد وجود ذاتی / الهی و همان باطن زمان که ازل و ابد بدان اتحاد یابند؛ دهر و «خلاء» در نهاد خرده‌ها بدون استدلال پایدارند، این دو به منزله وعاء (ظرف) وجود به تصور عقلی آیند (و به قول رازی) این همان دهر (زروان خدای) است که عالم را بدان پتیاره (اهریمن) گرفتار کرد. زمان، ساحت طبیعی همه موجودات زمانی، که سیلان متغیرات در آن باشد، قلمرو عالم مشهود است.^(۱)

[نفس]

11 §. نفس وجودی واحد و جوهری مجرد است، دیرینه و زنده که علت حیات بدن‌هاست، پیش از «تن» ها وجود داشته و پایدار به تن نیست؛ نفس مبدأ حیات و موجد حرکت، همان مصدر روح‌های سماوی و بشری است. نفس زنده و کنشگر اما «نادان» باشد، که هم به نادانی و پتیارگی بر هیولئی آویخته - یعنی - پیوسته با ماده است؛ نفس چیزی مجردی (جوهر مفارق) از هیولئی نیست، بل مفهوم آن مجرد باشد که هم مکمل «اندامگان» زنده جنباست. علت حیاتی نفس و افعال متکثر یا «صورت» ها که از هیولئی پدید آید، همانا به طریق ایجابی صدور یابند (مانند نور که از خورشید فائض شود) ولیکن نادان باشد. برهان دیرینگی نفس هم مبنی بر پیوستگی آن با ماده است، که اگر نوپدید بودی ماده دیگری حاجت داشتی.^(۲)

12 §. نفس (حسب نظر افلاطون) بر سه قسم است: ناطقه الهی، غضبی حیوانی، نامی شهوانی؛ ولی (از نظر رازی) نفس کلی ملهم به حکمت نباشد، چه آن نفوس روحانی

۱. ۷، ۵، الف. ب. ز.

۲. ۷، ۲، ج. ۶.

(= مینوی) گوهرهای نورانی بسیط‌اند، که از هیولای آذرین عالم علوی نشأت یافته‌اند (– طباع تامّ / فروهران) ولیکن نفس کلّی نظر به آویزش آن به نادانی با هیولی، همانا خود «ظلمت» حیوانی صادر اهریمنی است که جهل صفت ذاتی اوست. نفس حیوانی که صورت هیولانی (ناسوتی) آن عنصر «آب» زمینی است (که از آن «حیات» خیزد) معنای غیرهیولانی (لاهوئی) آن «آز» (هوئی) اهریمنی است که از آن به شیطان یا دیو تعبیر کرده‌اند. این همان پتیاره گردنگیر جهان است که از آن گریز و گزیری نباشد: همستاری «نفس» (– اهریمن نادان) با «باری» (– اورمزد خردمند) که مبین ضدّین عالم وجود است، همیاری آن دو نیز در آفرینش جهان (چنان‌که رازی می‌گوید) مبین ترکیب جدلی (– تمازج) ضدّین وجود می‌باشد.^(۱)

13 §. اشتیاق نفس کلّی به هیولی و فرودش بدان، آویزش و آمیزش با آن (از بهر لذّت‌جویی) خود برهان قاطع فلسفی در حدوث عالم است. پتیاره (Antithesis) گیتی در وجود نفس سرشته و نهادینه شده، جنبش‌های نفسانی بر اثر اجتماع و افتراق اجزاء لا یتجزّی (= ذرات هیولی) طبیعی است، در حیوان نیروهای نفس تابع مزاج بدن می‌باشد؛ فلذا نفس ناطقه که خود «آمیغ» ضدّین (نیک و بد) است، هم به وسیله «مغز» (که ابزار نطق و فکر است) گویا باشد.^(۲) پس آنگاه که تمامی جوهر نفس از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد؛ ماده و روح (چنان‌که گذشت) با هم قدمت استوائی دارند، به عبارت دیگر روح وجه زنده ماده است (روح هم مادی است) و رازی می‌افزاید که «نفس‌های بدکرداران دیو شوند».^(۳)

[باری]

14 §. باری (= پروردگار) گوهر «خرد و دانایی» است، که گذشت صورت لاهوتی آن آذر (– فروغ) کیهانی باشد؛ و همان «عقل» تامّ الحکمة که نور اثیری فائض از وی (همچون پرتو خورشید) صفت معناشناخت اورمزدی است؛ وی برخلاف «نفس» اهریمنی مصدر حیات هرگز با هیولی نیاویزد و نیامیزد، لیکن ضمن همستاری با نفس در امر خلقت عالم و آدم با وی همیاری کند.^(۴) «باری» خالق خیر و «نفس» خالق شرّ است

۱. ۷. ۲. ج. ۳ / ۶ / الف.

۲. ۷. ۲. ج. ۶ / ب.

۳. ۷. ۲. ج. ۳ / ۷ / ۸ (ج).

۴. ۷. ۲. ج. ۶ / الف.

(- دو نیم‌رخ روشن و تاریک زروان) هم از ترکیب تعاملی آن دو طبعهای چهارگانه در ازل پدید آمده‌اند؛ و حسب تمازج جدلی (- همنهادی) یا همیاری و هماهنگی این دو همستار جاودانه در امر آفرینش، همانا حیات با منشأ اهریمنی - یعنی - نفس در وجود انسان، خود بهری هم از «نور» ایزدی - یعنی - عقل بیافته است؛ از اینروست که او را طُرفه معجون‌ی از «دیو و فرشته» وصف کرده‌اند، آمیغ این دو همان جزء عقلانی نفس یا جزء نفسانی عقل باشد.^(۱)

II. پیدایش جهان

0 §. چنان‌که گذشت (I) رازی فقط «پنج دیرینه» (ماده، مکان، زمان، نفس، خدا) را ثابت کرده (14-§1) عالم وجود را «نوپدید» (= حادث) می‌داند، که متکلمان ادیان از این معنا به لفظ «مخلوق» (= آفریده) تعبیر کنند؛ و چون مخلوق خود مسبوق یا معلول به فعل «خلق» (= آفرینش) است، پس وجود «خالق» قدیم (= دیرینه) لازم می‌آید، که از نظر رازی همان «باری» تعالی (- عقل کلی) یا «خدا» ست.^(۲) اما سبب نوپیدگی این‌که «نفس» خواست در این جهان سرشتی نماید (نهادینه شود) ولی پتیاره‌ای که بدان دریوسته (- یعنی «اهریمن») سبب شد که «باری» (- اورمزد) او را در پدید کردن این جهان یاری کند (12-§ و 14-§) پس این جهان به همیاری (- تعامل / تمازج) «باری» و «نفس» (یزدان و اهرمن) پدید گشت.^(۳) تقدیر ذهنی در خصوص قَدَم (= دیرینگی) یا حدوث (= نوپیدگی) را «تقدیر عقلی» هم گویند، دیرینه‌های پنجگانه رازی حسب وجود ذاتی آنها، همانا به وجه استوائی (= یکسان) تقدیر عقلی شده‌اند.^(۴)

15 §. فرایند حدوث که در نزد رازی به موجب «حرکت دهری» است، با مفهوم رویداد ازلی (Big-bang) کیهان برابر است، که همان انفکاک وجودی از ذات سرمدی باشد؛ چنان‌که عالم بر اثر انحلال و ترکیب یا تمازج «منفی» (هیولی-نفس) و «مثبت» (اثیر-باری) در بوتۀ ازلی «خَلَاء» (فضا) و در بستر ابدی دهر (- زمان مطلق) به «طبع» صورت گرفته است.^(۵) حدوث دهری یا فرازمانی جهان مسبوق به «عدم ذاتی» - یعنی -

۱. ۷، ۲، ۳، ۶، الف.

۲. ۷، ۴.

۳. ۷، ۴.

۴. ۷، ۴، ۵، ج.

تصوّر «قدم عقلی» باشد؛ و ساحت دهر - چنان‌که گذشت (8 §) از نظر وجودشناسی ایستاست، که همان مرتبه «سکون» می‌باشد؛ زیرا جسم بر دو وجه قدیم باشد: یکی آن‌که در ازل متحرک بوده [ارسطو] و دوم این‌که در ازل ساکن بوده، سپس متحرک شده [رازی] و حرکت دهری هم از «سکون» سرمدی، بسا به گونه‌های «گذار» (کنارش) یا جهشی - تپشی و یا «گردبادی» تواند بود.^(۱)

16 §. حادث نیز بر دو گونه است: یکی «با» دهر، و دیگر «در» زمان؛ و چون مقوله زمان مطلق در نزد رازی از نوع «قدم ذاتی» سرمدی (حسب تقدّم عقلی) بیان گردیده، پس حدوث لزوماً از حیث منطقی همانا از نوع «حدوث دهری» باشد. حدوث در زمان مطلق بدون تکمّم و امتداد زمانی رخ می‌دهد، که در پایگاه دهر «وجود» پس از عدم غیرمتکّم زمانی حدوث ذاتی می‌یابد. حدوث ذاتی را بر اثر انفکاک وجودی، رازی به «خیزش ماهی از آب» تشبیه کرده، چنان‌که نویدیدی حسب تأخّر انفکاک از دیرینه هم حدوث زمانی باشد. اما هستی‌های سه‌گانه که معقول‌اند: (۱) وجود «در» زمان که آغاز و انجام دارد، (۲) وجود «با» زمان که همان دهر است (فراگیر بر زمان و سپهر) ...، (۳) وجود ثابتی که فراگیر بر دهر است (اکران زروان برین) که همان «سرمد» باشد.^(۲)

17 §. بدین سان، وجود فضای کلی بی‌نهایت (سه‌بعدی) پیرامون عالم، همان ساحت (وعاء) دهر یا سرمد است؛ بنیان عالم با پنج قدیم در ازل (- ساحت دهر) ساکن بوده، سپس هم در ازل (به حرکت ذاتی) حرکت یافته؛ اجسام به ذات قدیم‌اند، که در صفات یا «ترکیب» محدث باشند. زمان که از مقارنه با حرکات عاری است، همان دهر و ازل و سرمد باشد که از یک جوهرند؛ سرمد (زمان مابعد طبیعی) همان زمان مطلق (= زروان بی‌کران) که چون قدیم است لابد نامتناهی است، قدم آنهم ذاتی سرمدی (به تقدیر و تقدّم عقلی) باشد. «دهر» جوهر سرمدی در افق عقل است، که امتداد وجود ذات سرمد است، وجودش در یک کلّ همزمان قرار گرفته است. اما زمان محصور (= زروان کرانمند) همانا زمان طبیعی (فیزیکی) چونان «درنگی» (تأخّر) در زمان مطلق و یا در فضای «دهر» جاری (= رونده و گذرنده) است، وجودش در امتداد و کشش زمانی (دهر) گسترده باشد، همان زمان فرآیند حدوث عالم متناهی است.

18 §. فضا همان «خلاء» - یعنی - مکان مطلق همبر با زمان مطلق (دهر) و همانا دهر و

۱. ۷/۴، ۵/۴، ج. ۱۰-۳ و ۱۱-۴. ۲. ۷/۴، ۵/۴، ج.

خلاء همچون «وعاء» (ظرف) وجود به تصوّر عقلی آیند. امر عالم (- حدوث) با گذر «جوهر» زمان به طور غیرمتکّم (جهشی یا گذاری) بر دامنه زمان مطلق (- سرمد) سپری شده، که همان حرکت دهری می‌باشد؛ و حرکت گذاری حدوث عالم به «طبع» با مدّت متناهی، انفکاک وجودی بر حسب تأخّر انفکاک از قدیم ذاتی است (- حدوث زمانی) که در این صورت «حدوث ذاتی» از روی طبع بوده، نه خواست (-ازاده ازلی) و خلقت عالم با همیاری ضدّین قدیمین - یعنی «باری» (یزدان) و «نفس» (اهریمن) صورت گرفته است. به بیان دیگر، حدوث با تأخّر انفکاک (وجودی) از تقدّم ذاتی (سرمد) واقع شده، چه آن که «دهر» در مفهوم تقدّم زمانی بر عالم گذشته (= «مدّت» نموده/ کشیدگی کرده) که آغاز پیدایش جهان باشد. بُرهان تکوین عالم از نظر «ذره‌گرایی» هم به طریق اجتماع و افتراق ذرات، پس حدوث از اینرو «مداوم» (- عالم در سیوررت) و معاد نیز همان انحلال یا افتراق پیوسته اجزاء لا یتجزّی است.^(۱)

19 §. حسب نگرش اتمی امر عالم مبنی بر «حدوث» است، پیدایش جهان (Cosmogony) بیان سیر تاریخی افتراق پیوسته‌ای است، که طیّ آن اجزاء عالم از یکدیگر جدا می‌شود. نیروی جفاگر و جداگر تخمه‌های گوناگون آفرینش (که در نامتناهی به «اجزاء» متناهی تقسیم‌پذیراند) در «طبع» عالم و به موجب تمازج ضدّین (ترکیب و انحلال) در اجزاء لا یتجزّی است.^(۲) چون اجسام مادی محسوس مرکب از اتم‌ها باشند، پس ضروری است که جهان در «زمان» پیدایش یافته باشد؛ اتم‌ها که بر حسب نسبت‌های مختلف با اجزاء خلائی آمیخته‌اند، پنج عنصر (مذکور) را پدید آوردند. همه کیفیات (مذکور) عناصر با کمیتی از ماده تعیین می‌شوند، چنان‌که با اجزاء خلائی موجود در آنها سنجیده آیند: عناصر سنگین (- خاک و - آب) میل حرکت به مرکز زمین دارند، در حالی که عناصر سبک (- هوا و - آتش) - که در آنها اجزاء خلائی چیره‌اند - سوی بالا حرکت کنند؛ عنصر سنگین که در آن تعادل بین ماده و اجزاء خلاء برقرار باشد، حرکت دایره‌سان دارد.^(۳)

20 §. علّت حدوث عالم در نزد رازی «علّت محدّثه» است، وی مطلقاً به «علت غائی» ارسطویی (که ناظر به امر مابعد طبیعی است) اعتقاد نداشته (آنرا قویاً ردّ کرده) و

۱. ۷، ۵، ج (17-18).

۲. ۴، الف. IV.

۳. IV، ۴، د.

حدوث ذاتی هم چون به «طبع» بوده (نه «خواست» الهی) همانا به طریق ایجابی (نه «صدور» فیضی) تفسیرپذیر است. پس نظر به ازلی بودن ماده (قدم هیولئی) «خلق از عدم» محال، ابداع و صنّع «مجزاً» از هیولئی و خلاء و زمان هم باطل است.^(۱) انکار اصل علّیت (- غائیت) با نظریه اتمی ملازمت دارد، زیرا که در جهان ذرات اصل تصادف و «بخت» دخیل باشد؛ و از اینرو اولاً علّت کون هم از برای حرکت اجزاء عالم همان وجه منفی خلقت (- پتیاره اهریمنی / Antithesis) که رازی از آن به «برهان نفس» تعبیر کرده، ثانیاً آن حرکت ذاتی «رهایشی» (اتفاقی) هم خودبخودی یا «خودانگیزش» آغازی هستی باشد؛ بدین سان، پیدایش جهان از روی «بخت» و تصادف رخ داده، که همانا موافق با اصول ذره‌گرایی در حکمت طبیعی است.^(۲) مسأله «صنّع مدام» (نوپدیدی و فرسکرداری پیوسته زروانی جهان) هم برحسب نگرش جدلی (دیالکتیک) طبیعی-فلسفی است، موضوع ربط حادث به قدیم (برهان تطبیق مکان متناهی با زمان نامتناهی) هم از مسائل «نسبیت» است.^(۳)

III. ساختارگیتی

§ 0. حکمت طبیعی رازی ناظر به «ماده» و «معنا»، همانا به طبیعت‌شناسی و گیتی‌شناسی در فلسفه «مادی» بسی نزدیکتر است، تا به حکمت اولئی که این را «مابعد طبیعی» (= متافیزیک) هم گویند.^(۴) چهار مقوله علم طبیعی (جسم، مکان، زمان، حرکت) که در جزو قدامی خمسه رازی بیان شده (\$1-\$11) خود در مرز میان علم و فلسفه قرار دارند که آراء وی درباره آنها مبین اصول گیتی‌شناسی اوست.^(۵) علم طبیعی که رازی بیان نموده (چنانکه گذشت) این است که جسم از حیث طبیعت، دارای اجزاء «خرد» است که استحاله (کون و فساد) در آنها حسب تمازج - یعنی اجتماع و افتراق اجزاء (= ذرات) باشد؛ به دیگر سخن، جسم طبیعی همانا ترکیبی از اجزاء موجود بالفعل متناهی تقسیم‌ناپذیر (ترکیب اجزای هیولئی با خلاء) است.^(۶) کُل وجود نامتناهی است که قسمتی از آن پُر از اتم‌ها و قسمتی «خلاء» است، تعداد زیادی از ذرات با اشکال

۱. IV، ۱/۱، V، ۱/۲، الف. ۴/۵، ج. ۲. IV، ۴/۵، ه. ۷/۴، ۴.
 ۲. IV، ۴/۵، الف.
 ۳. V، ۴/۵، و.
 ۴. IV، ۵/۵، و.
 ۵. IV، ۵/۵، و.

مختلف در خلاء نامتناهی حرکت می‌کنند؛ توده‌ای بی‌کران که «بذر» (= تخمه / ذره) های تمام عوالم در آن با یکدیگر آمیخته‌اند، همانا «مَلَاء» نام می‌باشد که ازلی و پایدار به خود است.^(۱)

21 §. عناصر ساختارگیتی (= جهان مادی) چنان‌که گذشت (3 §) مماثل با قدماءِ خمسة (I) پنج‌تاست: «آتش، باد، خاک، آب، سپهر»، که هر یک از آنها آمیغ جسم‌های خُرد (= ذرات) با جوهر خلاء به نسبت‌های مختلف باشد؛ صورت هر یک از آنها به ترکیبی مختصّ بدان از هیولئی اولئی تکوین یافته است، که تجزیه در آنها راه نیابد مگر به طریق اجتماع و تفرّق، ترکیب آنها هم با خلاء برحسب نوع پدیدآمده از آنها باشد؛ از اینرو کیفیات (- خواصّ و صفات) عناصر چون «سبکی و گرانی، نرمی و سختی»، ناظر به نسبت خلاء در ترکیب آنها با هیولئی است. خاک و آب که از عنصرهای «گران» اند، به سوی مرکز زمین می‌گیرند؛ حال آن‌که هوا و آتش که از عنصرهای «سبک» اند (- جوهر خلاء در آنها چیره است) به سوی بالاگرایش دارند. عناصر اربع را اصطلاحاً «بسایط» (= غیرمرکّب) هم گویند، اما «مرکّبات» خود بر دو گونه است: (۱) تامّ، که «موالید» (= جماد، نبات، حیوان) نامند؛ (۲) ناقص، که «آثار علویه» (= کائنات جوّ / هوایات) خوانند.^(۲)

22 §. اما عنصر پنجم یا «سپهر» (= فلک) که «اثير / Ether» (اثر) باشد، چنان‌که گذشت (4 §) همان «آذر» (Adhar) اوستایی است، که همین عنصر فلکی (Celestial Element) با لفظ «اثير / Ether» و معنای خود (- اثير) از حوزه علم و فلسفه ایران به سراسر جهان انتشار یافته است؛ آمیزه‌ای میانه از هیولئی و خلاء باشد، هم از گوهر «آتش» (= نار) با بهری بیشتر از عنصر «هوا»، که بر روی هم «پرتو / فروز / فروغ» (= نور) گویند. حرکت ویژه آن دایره‌سان باشد، که این امر گردش اجرام سماوی را توجیه می‌کند؛ هم چنین بخش مینوی آسمان همان فلک «اثير» باشد، که گفته‌اند جایگاه «فروهران» (= مُثُل افلاطونی) است؛ ولی همین عنصر «آذر» زردشتی (رازی) و «آتش» هراکلیتی (رازی) خاستگاه پرتوهای کیهانی، رهنمون به نگره «پلاسمای» عالم در فیزیک معاصر است.^(۳)

۱. IV، ۴، الف.

۲. IV، ۵، ب. / و.

۳. IV، ۵، ب. / و. / ی.

23 §. صورت‌های ماده (هیولنی) در نگره رازی، برخلاف نظر ارسطویی که مبنی بر «اتصال» است (فلذا وجود «خلاء» را ضروری نمی‌داند و تبدیل‌پذیری عناصر را به یکدیگر ممکن می‌شمارد) همانا برحسب تئوری اتمی‌اش مبنی بر «انفصال» صورت‌هاست (که وجود «خلاء» را ضروری می‌داند و تبدیل‌پذیری عناصر را غیرممکن می‌سازد) و این نگرش چنان‌که گذشت (7 §) حاصل دانش شیمی (کیمیای) رازی، همانا مؤسس بر تجارب آزمایشگاهی و رهنمون به نظریه «حرکت مولکولی» معاصر است.^(۱) از اینرو آنچه در فیزیک ارسطویی «انقلاب عنصری» (= استحاله یا «تغییر» اجسام) نام یافته، در نزد رازی همانا «ترکیب» یا تمایز عنصری به صورت «انحلال» (= گشودگی) و مصادیق کیمیایی آن همان «مزاج» (= آمیغ و ترکیب) مواد شیمیایی باشد؛ یعنی هر چه تلاقی اتمها و مولکولها در یک محیط بیشتر باشد (- فضای باز) امکان ترکیب آنها بیشتر است؛ و این همان موضوع «طیف عنصری» (به تعبیر ماست) که طی آن کیفیات متضاد، حسب منطق جدلی (دیالکتیک) رازی، با یکدیگر اینهمانی - یعنی - تجزیه همان ترکیب است.^(۲)

24 §. اما مرکبات فلکی که مراد اجرام سماوی باشد، هم از جزوهای هیولنی است (با عنصر «اثير») که پیشتر گذشت (22 §) و آن ترکیبی متفاوت است، فلک را هم نه سوی میانه عالم و نه سوی حاشیت آن حرکت باشد. طلوع و غروب خورشید و ستارگان در نزد رازی به سبب حرکت زمین نیست، بل بر اثر حرکت فلک و آسمان است (- عنوان رساله‌اش) که همین موضوع سکون «زمین» در متن نگره کهن «زمین مرکزی» حسب مبانی هیئت بطلمیوسی مطرح باشد؛ رأی رازی به عنوان فیلسوف طبیعی، مبنی بر «سکون» زمین و امتناع حرکت وضعی یا انتقالی آن است.^(۳) اما «کروی» بودن زمین که مردم پیرامون آن باشند (- عنوان رساله‌اش) و این که در میانه فلک جای گرفته، چنان‌که آن فلک را دو قطب باشد که به گرد آن دو همی چرخد. درباره انتقال کره زمین از میانه آسمان به جهتی، لازم آید که زمین به آسمان در جهت حاشیت آن برسد، مگر این‌که آسمان را نیز حرکتی به سوی آن جهت برابر با حرکت زمین باشد؛ و به طور کلی، حرکت زمین و سکون آن، نظر به لزوم میانه‌بودنش در هر دو حال، خود امری واحد است که همان رأی بطلمیوس باشد.^(۴)

۱. III، ۷، ج. IV، ۵، ج.

۲. IV، ۵، ج. و.

۳. III، ۷، ب.

۴. III، ۷، ب. IV، ۳، ه.

25 §. «حرکت» دارای مبدأ طبیعی است، که این با نگره ارسطویی «طبیعت مبدأ حرکت است» ماهیة متفاوت است؛ چه حرکت در نزد ارسطو (که اهم تقاض رازی بر آن است) واقعیت مشخصه طبیعت است (و طبیعت خود اصل حرکت می‌باشد، نسبت به «جوهر» وجود ندارد (حرکت جوهری ممتنع است) و سکون هم تقرّر در مکان طبیعی باشد؛ از اینرو حرکت کلاً خود به مفهوم تغییر مکان است، به عبارت دیگر حالت تغییر از قابلیت (بالقوه) ماده به «صورت» فعلیت آن (– طبیعت) حرکت باشد.^(۱) لیکن برخلاف آن از نظر رازی «جرم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست، حرکت، ذاتی طبیعت است؛ جسم به طور ذاتی دارای محرک طبیعی است؛ حرکت دانستن است، اما دیدنی نباشد؛ و این که حرکت ذاتی طبیعت و اشیاء باشد، هم بدان معناست که از سه مقوله مزبور «جوهر» نیز حرکت دارد (– حرکت جوهری) و این امر برحسب تمازج ضدین (ترکیب و انحلال) در اجزاء لا یتجزئی است.^(۲)

26 §. رازی گوید که افزون بر دو قسم حرکت (طبیعی، قسری) یک حرکت سوم هم بوده باشد، که آن را حرکت «فلتی» (= رهایشی) نامیده است؛ ولی این نوع حرکت در معنا همان حرکت خودبخودی (– خودجنبا) است^(۳)، که هم از روی «بخت» یا حرکت اتفاقی و این خود برهان حرکت دهری است (15 § و 20 §). زیرا بخت که همان علت اتفاقی است، حرکت اتفاقی هم فقط به موجودیت شیء که از حیث کمیت تجزیه‌ناپذیر باشد (– ذره) تعلق می‌گیرد. صفات «تجزیه‌ناپذیر» و «نامتناهی» (اتمها) در وهله اول به چیزی که تغییر می‌کند تعلق دارند: (الف). تغییر در شیء تجزیه‌پذیر (متصل) کمی است، یا تغییر کمی در شیء (متصل) رخ می‌دهد؛ (ب). تغییر در شیء تجزیه‌ناپذیر (منفصل) کیفی است، یا تغییر کیفی در شیء تجزیه‌ناپذیر (– اتمها) رخ می‌دهد.^(۴) باید در قبال «حرکت ازلی» ارسطو افزود که، رازی حرکت و اجتماع (اتمها) را ازلی نمی‌داند، بل سکون و افتراق را (15 §) قدیم می‌شمارد.^(۵)

27 §. کون (= بودش) و فساد (= تباهی) از نگاه ذریگیری همانا اجتماع و افتراق اتمهاست، استحاله (= دگرگشت) نظر به اجزاء لا یتجزئی همانا ترکیب‌پذیری

۲. III، ۳/۷، ب. IV، ۵، ۵.

IV، ۵، ۲۷، ز.

۱. IV، ۵، ۵.

۳. IV، ۵، ۵.

۵. IV، ۵، ۵.

آنهاست.^(۱) زیرا جوهر سراسر متصل (گونه پیوسته ماده) معتقد مشائیان [ارسطو] به طریق استحاله «کون و فساد» پذیرد، ولی گوهر سراسر منفصل (گونه گسسته ماده) معتقد ذره‌گرایان [رازی] - یعنی - اجزاء لا یتجزئ نظر به وجود خلاء در میان آنها «استحاله» پذیرد، بلکه بودش و تباهی آنها هم به طریق «اجتماع و افتراق» ذرات است.^(۲) بنابراین، رازی استحاله را در مفهوم ترکیب اتمی همان «تمازج» داند، که در معنا تفرق اجزاء شیء در اجزاء غیر است. اصل «ترکیب» یا تمازج (- استحاله) که هم رازی آنرا «انحلال» می‌داند، چنین تقریر شده است که جرم مادی را قوت یا «فعل» طبیعی غیرمستفادی، جز انحلال ذاتی بدون فتور آن نباشد.^(۳) همین خود از اصول «دیالکتیک» طبیعی است (- تبدیل کمی به کیفی) که نگره تکاملی (Evolutionary) او هم بر این پایه می‌باشد. رازی مقولات «کمون و ظهور» مشائی را نیز - که ناظر به اصل «غایت» در عالم و طبیعت است - مطلقاً قبول ندارد.^(۴)

28 §. رکن اساسی گیتی‌شناسی و جهان‌بینی مادی رازی، ردّ و رفض قاطعانه «علت غائی» ارسطویی در ذات طبیعی است (این‌که طبیعت، غایت است، و چیزی است که برای آن چیز است، و هم از برای آن تغییر رخ می‌دهد). انکار رازی - علت غائی را - که مبنی بر ذره‌گرایی و تکوین «تصادفی» اجزاء عالم است، هم از اسباب تحوّل علم طبیعی در عصر جدید بود؛ چه با نفی غایت در طبیعت (نگره ارسطو) موضوع «تضمّن مقصود» یا مسأله «کمون و ظهور» (= امکان و فعلیت) یکسره باطل می‌گردد.^(۵) رازی با نقض علت غائی ارسطویی (مشائی) در طبیعت، هرگونه فعل الاهی (- خلق و صنع) را از آن نفی کرده، خداینداری طبیعت و تشبیه «باری» به بناء و نجار را باطل می‌سازد. از اینرو چنان‌که گذشت (27 §) رازی در فرایند تکوین و صیرورت، اعتقادی به جنبش «پیوسته» با محرک اول (قوت) یا «فعل» طبیعی غیرمستفاد از طبیعت ندارد، جز انحلال و ترکیب بی‌آغاز و بی‌انجام ناپیوسته، که این نگره خود ناظر به پیدایی جهان حسب تصادف و «بخت» - یعنی - راجع به اصول جهان‌شناسی «اتمی» می‌باشد.^(۶)

29 §. هم‌چنین رازی با انکار تأویل باطنی طبیعت، و طرد تمثیل رمزی هم به موجب روشی کاملاً عینی و تجربی، توانست ظهور علم جدید «شیمی» را ممکن سازد. همین

۱. IV، ۵، و.

۲. IV، ۵، و.

۳. IV، ۵، الف.

۴. IV، ۵، ج.

۵. IV، ۵، و.

۶. IV، ۵، و.

تجارب عینی و مشاهدات را نیز در پزشکی کار بسته، چه موضوع دو دانش طبیعی و طب یکی است (محمول آن دو متفاوت است). رازی قصد «تقلید» مصنوعی در مواد طبیعی را نداشته، هم‌چنین معتقد به دخالت «خداوند» در فرایند محصولات مصنوعی نبوده است.^(۱) رازی قائل به تقدّم روح بر ماده نبوده، طبیعت را مولود نفس یا روح نمی‌دانسته، روح «مجزّد» از تن یا «نفس» مفارق از هیولی را قائل نیست؛ مسأله «معاد» در نزد وی (هم‌به‌مانند خیام) مبنی بر «رجعت» ذرات مادی است^(۲)؛ برای لذات و آلام هم علت طبیعی قائل است، چنان‌که در تبیین لذت به آسودگی، این‌دو را کیفیتی حاصل از تغییرات کمی عارض بر طبیعت در انسان (– خروج از طبیعت و رجوع بدان) دانسته است.^(۳) در خصوص نفس و چگونگی روح و افعال متکثر از آن (۷، ۶، ۵) تنها می‌توان راجع به مسأله حلول و تناسخ گفت که، مراد رازی صرفاً «مسخ» (دگرسازی روحی) بوده است.^(۴)

30 §. رازی، نگره «تک‌عنصری» یا جوهر «تک‌نهاد» هستی را (در قول جالینوس) رد کرده، هم از این‌رو که طبیعت جوهر ازلی نیست – یعنی – چنان‌که گروهی پندارند – طبیعت خدا نیست.^(۵) رازی که در حکمت طبیعی پیرو حکیم ایرانشهری (سده ۳ هـ) بوده^(۶)، نگرش تکاملی و زمین‌شناسی را هم بایستی از او گرفته باشد (که اسم کتابش «مسائل طبیعت» بوده است). رازی مرکز زمین را، برخلاف امروز، سرد می‌دانست؛ و در نورشناسی (علم مناظر / ابصار) با ابن‌هیثم بصری (سده ۴–۵) هم‌رای است.^(۷) رازی که اعتقادی به مبدع و صانع برای عالم نداشت، از برای انسان «خالق» حکیم و متقن (به غیراتفاق) قائل بود^(۸)، که مقصود وی قطعاً همان بهر خلاق «عقل» (از پرتو «باری» تعالی) در وجود انسان باشد، یعنی همان روح نورانی / نفس عقلانی که در «تنه مغز» آدمی وجود دارد. سخن آخر این‌که اندیشه رازی در موضوع «تکامل» انواع طبیعی (Transformism) همانا جدلی (دیالکتیکی) و استکمال هم حسب مکتب ذره‌گرایی مبنی بر «تدریج» یا مرور از مراحل معین تکاملی (مشابه عین نگرش داروینی) است.^(۹)

۱. II / ۲، IV / ۱، ۲.

۲. VI، ۳.

۳. IV، ۱.

۴. VI، ۷، ب.

۵. IV، ۵، و. / ۷، ۵، ی. / ۷، ۲۳–۵ (ی).

۶. I، ۲، ب.

۷. IV، ۳، ۵، ز.

۸. IV، ۳، الف.

۹. IV، ۵، و.

۲. شناخت‌شناسی

(شرح ۳۰ بند)

[پنج دیرینه]

۰. خاستگاه نگره «قَدَمایِ خمسه» را فلاسفه یونانی پیش از سقراط یاد کرده‌اند، که مراد اغلب انبازقلس (امپدوکلس) و به ویژه دموکریتوس آبدرایی باشد، همان که آراء طبیعی خود را از مغان ایران به ویژه «استانس» مسمغان (رازی) ساکن در مصر برگرفته است.^(۱) آنگاه حکیم زردشت پیامبر ایرانی را یاد کرده‌اند، سپس حکمای حرّانی و نوفیثاغوری و نوافلاطونی را هم گفته‌اند، که اصل آراء همه اینها در آخرین تحلیل به همان مغان ماد باستان می‌رسد.^(۲) پنج دیرینه (و اصولاً عدد «پنج» منشأ هندوایرانی (آریایی) دارد، چنان که همین نگره مماثل با عناصر خمسه رازی، موافق با پنج آخشییج در آموزه مکاتب هندی است.^(۳) مکاتب و مذاهب ایرانی به یکسان مقولات پنجگانه را در نظر داشته‌اند، چنان‌که ریشه این اندیشه هم در آیین‌های زروانی-زردشتی و به ویژه مانوی، و در حکمت نوریه و فهلویه و خسرویه باستان و هم در مبانی حکمت اشراق (سهروردی) می‌باشد^(۴)؛ ولیکن رازی مقولات خمسه را مستقیم از «مانویت» گرفته، که هم از طرف استادش حکیم ایرانشهری ابراز گردیده است.^(۵) مقولات خمسه معتزلیان و شیعیان (امامی) نیز در تماثل با آن مانوی یا -به طور کلی- ایرانی است، لیکن باز باید گفت که قدماء خمسه رازی صرفنظر از مشابهت با همه آنها، چندان مستقل و منسجم و از حیث فلسفی نظام‌یافته است، که هم اگر به قولی مذهب قدیم «مستور» بوده، همانا وی فرشکرदार و آشکارگر و نوآورش باشد.^(۶)

۲، ۷، ۲

۲، ۷، ۵، III، ۴

۳-۱، ۷، ۲، ۷، ۶

III، ۲، ج. ۷، ۲

III، ۵، ۷، ۲

I، ۲، ۷، ۲

- (۱). قائلان به اصالت و قدم «وجود» ماده را «اصحاب هیولنی» گفته‌اند (– هیلوزوئیت) که در اصطلاح معاصر «ماتریالیست / Materialist» (مادی‌گرا / گیتی‌گرای) فلسفی باشند؛ رازی هم به مثبت یک فیلسوف مادی (– هیلوزوئیت) به قدمت «هیولنی» (= ماده) اعتقاد داشته است.^(۱)
- (۲). رازی هم به مانند استادش حکیم ایرانشهری از زمره اصحاب هیولنی (= ماتریالیست) از آنرو به قدم هیولنی قائل بودند، که ماده اولیه عالم را آفریده و مخلوق نمی‌شمردند و بل آنرا ازلی و ابدی می‌دانستند. قول به قدم هیولنی، در واقع ناظر به امتناع «صنعت» در طینت است، یعنی صنّ و صانع و خلق و ابداع ممتنع باشد.^(۲)
- (۳). هیولنی مطلق به عنوان ماده المواد عالم، ماهیت جوهری آن در نگره آریایی (هندو ایرانی) همانا «آذر» (آگنی / آتش) است، که همچون صدف فضائی گوهر «آب» را هم در دل خود دارد. تبار «اورمزد» (عقل) از گوهر «آذر» است، و نهاد «اهریمن» (نفس) از عنصر «آب» می‌باشد.^(۳)
- (۴). آذر (آتش) در نگاه مزدایی عنصر ناسوتی اهورامزداست، که گوهر لاهوتی آن «آشه» (حق) است؛ رایشن جهان (= نظم عالم) هم به واسطه «آزته» (– قانون کیهانی) است، که همانا «عدل» مجسم کلمه حق (– آشه) و همو خداست (در نگره زردشتی) و هم او (در نگره زروانی) تبار از «اسر-روشنی» (= نور ازلی) دارد – یعنی – خود مجلای زروان اکران می‌باشد؛ پس «آذر» و «آشه» خود ماده و معنای نور ازلی – یعنی – خدای برین زمان و همان «نور مطلق» است. این نگره «آتش کیهانی» را هراکلیت افسوسی به تصریح خود، از مغان زردشتی ایران ستانده که بنیاد فلسفه اوست.^(۴) اما «گیتی» یا عالم عین و مظاهر مادی حیات، مرادف با «اهریمن» بدکردار، مشابه با هیولای اولیه خلقت، چهره سیاه و نیمرخ تاریک جمال ازلی (زروان) و همان مفهوم «منفی» یا برابر نهاد (Antithesis) در ماتریالیسم «دیالکتیک» فلسفی است، که فریدریک هگل از آن به عنوان «نیروی شگرف مفهوم منفی» سخن گفته است.^(۵)
- (۵). «وای» اوستایی در مفهوم مکان مطلق (= خلاء فضائی) معبر از «بی‌کرانگی»

۱. III، ۶، د. / V، ۲، الف.

۲. III، ۵، الف. / V، ۲، الف.

۳. V، ۵، ی.

۴. V، ۵، ی.

۵. V، ۳.

(= عدم تناهی) همچون اکران زروان (= زمان بیکران) می‌باشد.^(۱) «وای» (= فضا) که همان تهیگان (= خلاء) است، صفت آن «اپارکر» پهلوی هم به معنای «تقدیر» باشد، وای گوهری است که با «خواست» اورمزد (= اراده‌الاهی) همساز نیست؛ از اینرو بر طبق دینکرد (و متون زروانی) این گیتی از بنیاد با بخت (= بریه) به کار اندرست، مینوگ از بنیاد با کنش اداره شود...».^(۲) اما برهان وجود خلاء همان است که (۷، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱) بشرح آمده است.

۶. خلاء در آراء طبیعی رازی همان «تهیگی» (توهیکی) در نگره زروانی است، یعنی همان «وای» (۵) یا گشادگی میان بُن‌های نور و ظلمت یا «مکان» آمیزش (= در مرز کرانمندی) آن دو، که «هستی» هر چیز حسب جامندی در آن (= تهیگان) می‌باشد. نگره «تهیگان» (خلاء) هم از اندیشه‌های مغانی تبیین شده (در دامدات نسک اوستایی بوده) که آمیزش اجزاء هستی (دومینوک / دونیرو) بدو باشد.^(۳)

۷. بستگی (تکائف) و گشادگی (تخلخل) دو گونه وجودی ماده است، حالت اتصال (بستگی) در مفهوم «نامتناهی» (آنچه تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر باشد) و حالت انفصال (گشادگی) در مفهوم «متناهی» (آنچه تا نهایت قسمت‌ناپذیر باشد) و این نگره ذره‌گرایی درباره «جزوهای نامتجزی»، خلاف نگره ارسطویی (= اتصال) اجزاء شیء متجزی است؛ چه این نگره مبنی بر اتصال صورت‌های ماده (هیولی) که ضرورتی بر وجود خلاء نمی‌بیند، قائل به تبدیل‌پذیری عناصر به یکدیگر است؛ ولی نگره رازی مبنی بر انفصال صورت‌های ماده (هیولی) که وجود «خلاء» را ضروری می‌داند و تبدیل‌پذیری عناصر را به یکدیگر غیرممکن می‌شمارد، خود رهنمون به حالت و حرکت مولکولی در ذرات است.^(۴)

۸. زمان مطلق / دهر / ازل همان مفاهیم «زروان» (زمان) ایرانی است، که در فلسفه یونانی هم از مغان ایرانی گرفته شده است. به طور کلی مباحث «زمان» یکسره ایرانی است، و این مقوله راجع به «زروان» (خدای زمان) خود بسیار مشهور است.^(۵) مقولات زمان مطلق و زمان نسبی (مضاف) در نزد رازی، آشکارا متأثر از مفاهیم «زروان» ایرانی در کلام فلسفی باشد، که او هم به مانند نیوتون آن را جوهری مستقل دانسته است.^(۶)

۱. ۷، ۲، ب. / ۷، ۱۹-۵ (و، ح).

۲. ۷، ۵، ح.

۳. ۷، ۵، د.

۴. ۷، ۵، ج.

۵. ۷، ۲، ب. / ۵، ه.

۶. ۷، ۵، الف. / ۷، ۵، ز، ۱۶.

۹. خدای زمان (- زروان) که وجه بیکران آن (- دهر) طی حدوث عالم، زمان کرانمند یا زروان درنگ خدای از او امتداد وجود یافته (و این در متون زردشتی با اورمزد، در متون مانوی با اهریمن، و در متون زروانی با دو همزاد اینهمانی می‌یابد) همانا خود معبر از «بخت» و «پرگ» می‌باشد.^(۱)

۱۰. زمان مطلق (مدت / دهر / سرمد) که قدیم‌بودگی‌اش ثابت است، همان زروان اکران (= زمان بی‌کران) ایرانی همانا «خدای» برین (مینوی) باشد. زمان محصور که همان «کرانک زروان» ایرانی است، به وصف دیگر زمان «دیرنگ خدای» (گیتیایی) باشد، که در قلب زمان مطلق (بی‌کران) می‌زید، اصلاً امتداد آن به حرکت‌گذاری دهری است.^(۲) نظر به مطرح بودن سه گونه زمان در نزد اندیشمندان ایران باستان، ریشه‌ها و بنیان معرفتی حدوث دهری هم در نگره‌های گیتی‌شناخت زروانی مغان فرزانه ماد باستان است.^(۳)

۱۱. نفس در معنای روح عالم که مبدأ حیات و موجد حرکت است، همان نگره معروف «گوشورون» (= روان جاندار) زردشت سپیتمان ایرانی است؛ همچون علت کون و حرکت و حیات عالم (- درگاتاها) مطرح شده، مانی نیز در نظام دینی خویش از آن به عنوان «روح حیات» یاد کرده، ظاهراً همان «روح کل» در فلسفه هگل باشد که از زردشت برگرفته است. مکتب هندی «وای ششیکه» (= کثرت‌گرایی) نیز که اصولاً یک نظام فلسفی ثنوی است، اصل «نفس» و «ذره» (هیولی) را قدیم و ابدی می‌داند که این نگره هم از مشترکات هندو ایرانی (آریایی) می‌باشد.^(۴)

۱۲. پتیاره نفس به تعبیر زروانی - مانوی‌اش همان «اهریمن» است، یکی از پنج قدیم رازی که همان کارکرد اهریمن / ابلیس را داراست؛ همین خودبرابر با دیو سیاه «آز» (هوئی) در مانویت، بر ضد «خرد» (عقل / باری) دیرینه دیگر عمل می‌کند. رازی که این مقوله «نفس» (اهریمن) را از مانی برگرفته، گاه به تصریح یا تلویح «گیتی» را آفریده او داند، هم این‌که اهریمن (- پتیاره) خود در صورت عالم متجسم باشد.^(۵)

۱۳. منبع نگره پتیاره نفس اهریمنی بوندهشن (= بنیاد آفرینش) همان دامدات نسک

۱. ۷، ۵، ح.

۲. ۷، ۵، ب.

۳. ۷، ۵، ج.

۴. ۷، ۲، ب. / ۳ / ۶.

۵. III، ۵، ب. / ۷، ۲، ب. / ۶. د.

اوستایی مغانی و مادی بوده، که دفترگیتی‌شناسی ایرانی (سده ۶ ق.م) و مورد اقتباس یونانیان هم شده است. به هر تقدیر، در نگره مانوی نفس / روح ظلمانی یا مادی (هیولانی) همان روح / نفس نوری (- نور سیاه) در تن آدمی با هیولنی آویخته، شرور نفسانی و اخلاقی از آن صدور یافته (- پتیاره اهریمنی) و تنها «عقل» اهورایی نفس جاندار را می‌آموزد و به صلاح می‌آرد.^(۱)

۱۴). باری (- عقل) دیرینه دیگر همستار با نفس (- اهریمن) که بنیاد دوگرایی فلسفی رازی را، هم به لحاظ منطق جدلی (- دیالکتیک) در مقولات «بر نهاد» (Thesis) و «برابر نهاد» (Antithesis) نمایش می‌دهند: «عقل» از خرد زروان، و نفس از هوی (آز) او پدید آمده؛ عقل صفت معناشناخت اورمزدی، جهل صفت ذاتی اهریمنی است.^(۲) رازی، منشأ حیات را ظاهراً در ستاره «مشتري» (= هرمزد) می‌دانسته، که این همان نگره باستانی زروانی است (از ستاره هرمزد آفریدگان را زندگی همی رسد، و از ستاره کیوان آفریدگان را مرگ همی آید) و این امر راجع است به این‌که رازی «باری» (اورمزد / عقل) را مفیض روح و نور پاک می‌دانسته است. همین اعتقاد دقیقاً موافق با نگرش دینکردی است، که تخمه‌های حیات و عناصر طبیعی با همیاری «باری» (- اورمزد) - که ستاره هرمزد (- مشتري) در آسمان نمودگار اوست، بر اثر تمازج هیولنی اولی با جوهر نفس (- اهریمن) در سپهر «وای» (خلاء) زروان درنگ خدای (- دهر) - که ستاره کیوان (- زحل) نمودگار کیهانی اوست - پدید گشت.^(۳)

[پیدایش جهان]

۰). براهین حدوث عالم که رازی اقامه کرده، مهم‌ترین و سختانه‌ترین نقائص وی بر ارسطوست، که هم در ردّ نظریه «حرکت ابدی» او یا «قدم عالم» است.^(۴) انکار فیزیک ارسطو خود همانا موجب اعتلاء و ارتقای علم طبیعی و دیگر دانش‌های تجربی گردید، اما مهم‌تر به لحاظ فلسفی این‌که هم متافیزیسم ملازم با آن نفی می‌شود.^(۵) تقریر حدوث عالم حکیم رازی که یکسره گیتی‌گرایی و منطبق بر اصول علم اثباتی است، هم‌چنین

۲. ۷، ۲، ج. ۳ / ۵، ۳ / ۶ / ۶.

۴. ۷، ۴.

۱. ۷، ۲، ج.

۳. ۷، ۵، ط.

۵. III، ۶، د.

دیگر مطالب فلسفی و گیتی‌شناسی وی که در کتاب «علم‌الاهی» نوشته، امروزه خود جزو نظریات «فیزیکوشیمی» و مسائل طبیعت عالم مورد بحث است.^(۱)

۱۵). حدوث عالم در نظر رازی همانا حدوث دهری بوده، که ظاهراً مبتنی بر یا مشابه با نگره فیض و صدور می‌باشد (ولیکن صحیح همانا ایجابی بوده باشد) و دیگر نگره «حدوث» رازی که منبعث و متأثر از اندیشه‌های کهن آریایی و مغانی (زروانی) است، خود بیانگر فرگشت و نوشدگی (- فرشکرداری) و پویایی پیوسته جهان و باشندگان در اوست، که در برابر «ایستا» نگره‌ی چاره‌ناپذیر فلسفه یونانی قرار دارد.^(۲)

سبب حدوث عالم را توجه نفس به هیولنی دانسته‌اند، که منشأ شرور و آفات و فساد است؛ و آن (حسب تعبیر مانوی) همان پتیاره اهریمنی یا ابلیس باشد، که همستار با عقل - یعنی - اورمزد و همیارش در خلقت عالم است.^(۳) اما گرتنه و بیرنگ آفرینش جهان حسب نگره زروانی موافق با جهان‌شناسی مانوی - مزدایی بر حسب بوندهشن و دینکرد و زات‌اسپریم، این‌که جهان عینی و محسوس «مادی» است؛ آفرینش جهان پایدار به خود (- خوشتافاک) باشد، که نتیجه تمازج (Synthesis) همستاران طبع نیک چیزها (Thesis) و پتیارگی ستیزنده (Antithesis) است. خاستگاه جهان هستی از آفرینش دادار (زروان) باشد، که با یک زورافزار [تلنگر نخستین / bigbang] برپا شد؛ پس نخست «هستی» عینی (- عالم) به دست دادار (زروان) پدید آمد [- یعنی: عالم از «قدیم» حدوث یا صدور یافت] و تشکل آن متناسب با خود هستی خویش پیش رفت، پس آنگاه چهار زایاک (= عنصر) بُن‌های چهارگانه‌اند... (الخ). در گیتی‌شناسی رازی همین نگره‌ها و گفتمان‌های دیرینگی (= قدم) هیولنی و زمان (= زروان / دادار = خالق)، نوپیدی (= حدوث) عالم...، خلق تصادفی یا بختی (- زورافزاری / تلنگر نخستین) بدون قصد قبلی و «اراده» ازلی فاعل مختار و جز اینها مستفاد است.^(۴) باید گفت «آفرینش زروانی» (مغان) یا حدوث دهری (ملاصدرا) که همین «حرکت دهری» رازی است، همانا به مفهوم «حرکت جوهری» هم باشد؛ و این موضوع «حدوث / حرکت دهری (جوهری) در نزد حکیم میرداماد، بی‌چون و چرا هم از سرچشمه حکیم رازی تراوش کرده، که سپس به شاگردش ملاصدرای «اصالت وجودی» رسیده است.^(۵)

۱. IV، ۲ / ۲، ۴.

۲. IV، ۲.

۳. IV، ۲، ج.

۴. IV، ۱ / ۵، ۷.

۵. III، ۶، ج / IV، ۲ / ۵، ۷، ج.

۱۶). بر طبق بوندهشن هم از زمان درنگ خدای (کرانمند) «ناگذرای» (ثبات) و پایداری آفریده شده؛ و از ناگذرای (سکون) «ناآسایی» (= جنب و جوش) پیداگشت؛ و از «ناآسایی» هم مینوی «بی‌گردشی» (= عدم تغییر) پدید آمد که آفرینش مادی بدان باشد. یعنی حسب این نگره آضداد از دل هم بیرون آمده‌اند، زمان از بی‌زمانی و تناهی از نامتناهی پدید آمده و پیوسته بدان است؛ حادث از قدیم زاده شد و ادامه همان باشد، تغییر از ثبات و حرکت از سکون و گیتی از مینو فراجسته‌اند.^(۱)

۱۷). بر طبق دینکرد (که منشأ نظر حکیم رازی است) بنیاد فرایندهای خلق عالم، همانا حرکت «گذاری» ذاتی و قانونمند زمان است (- این قانون زمان است که از بیکرانی بنیادی به پاره کرانمندی / بُرهه محصور خلق و ایجاد به طریق حرکت گذاری باشد) و این همان نگره «حرکت دهری» (قول رازی) است، زیرا حدوث به طور «ذاتی» و به صورت «جدا شدن» وجود (- انفکاک تأخری) حادث از قدیم باشد.^(۲) این فقره در بیان خاستگاه کهن ایرانی و مغانی «حدوث عالم» بس مغتنم است، حکیم ارسطو هم چنان‌که به شرح آمده (V، ۷، ۱۷-۵، ج) حرکت گذاری را تقریر کرده است. در نگره زروانی که سپهر خود «تنه زروان» یا کالبد دهر می‌باشد، حدوث عالم مادی در تصوّر عقلی چنین است که «زروان» قدیم (= زمان بیکران) خود در «تن» گیتی کرانمند (محدث) تجسم یا تحقق وجودی یافته، یعنی در همان سپهری که تن زروان کرانمند (زمان-فضا) است، نظم حاکم هم بر این آفرینش همان «داتستان» کیهانی یا قانون طبیعت است.^(۳)

۱۸). حدوث عالم به تقریر رازی همانا موضوع همیاری دو اصل قدیم (باری و نفس) در خلقت عالم، آمیختگی / آمیزش آن دو هم از مقوله «تمازج» در جریان حدوث، و بال (= پتیارگی) اهریمن بر عالم یا آویختن نفس به هیولای و جز اینهاست، که انگار دارد متن بوندهشن ایرانی را بازگو می‌کند.^(۴) اما تقریر مانوی این قضیه چنین است که هیولای اولی (- اهرمن) در ظهور کلی خود همانا نگره «منفی» خلقت می‌باشد، از اینرو سیمای برجسته‌ای در مفهوم خدای اول و فائق در الاهیات زروانی است. بنابراین نگره مانوی صورت جسمانی عالم بر روی هم خلقت اهریمن است، اهریمن خود در صورت عالم متجسم باشد؛ اجزاء عالم اصغر (- انسان) و عالم اکبر (- کیهان) هم متناظرند؛ تأکید

۲. V، ۵، و.

۴. V، ۵، و.

۱. V، ۵، و.

۳. V، ۵، و.

می‌رود که (در نزد مانویان) «جهان تنکرد اهریمن است، صورت جسمانی وجود همانا آفریده اهریمن باشد».^(۱) درباره مفهوم «دهر» (ارسطویی) و تقدّم و تأخّر زمانی به نزد وی، سخن به شرح گفته شد (V، ۷/۱۵، ۵-ب، ۱۶، ۵-ج) ولی باز باید افزود که ستیزش رازی با ارسطو در موضوع حرکت (که طبیعت را مبدأ آن می‌داند) بر پایه نگره نوینی است که موجب تحوّل علم طبیعی گردید.^(۲)

(۱۹). نظر به قدّم استوائی پنج دیرینه (در نزد رازی) همیاری «نفس» و «باری» در آفرینش جهان، خود با ذات سرمدی (= ازل / دهر / زروان) یا زمان مطلق همبری دارد که هم از روی «بخت» باشد. تخمه‌های نخستین یکان‌های آغازین وجود باشند، چنان‌که جهان از ذرات مادی تقسیم‌ناپذیر بی‌شماری تکوین یافته، بدان‌سان که ذرات هر آنچه «هست» را پدید می‌آورند و در درون هر چیزی که «نیست» (- خلاء) حرکت می‌کنند. همه پدیدارهای جهان از تعامل و تصادف و از اجتماع و افتراق اتمهای مختلف حادث می‌گردد، بدین‌سان کثرت عددی در اندیشه با کثرت مادی تمانل پیدا کرده است.^(۳) در نگره زروانی حسب صادرهای همزاد و همستار (اورمزد و اهریمن) چنان است که إزاده الاهی (اورمزد) به خلق، و إزاده الاهی (اهریمن) به هدم، مقرون با سیر سرنوشت یا همان «تقدیر» دگرناپذیری است، که نزد خدای برین جهان «زروان» بی‌کران هم از ازل معین بوده است.^(۴) بنابراین، خلق از عدم و صانع جدای از دیرینه‌های پنجگانه ممتنع، خالق مقدّم بر امر خلقت (= محرک اول) هم ناممکن باشد. هم‌چنین قاعده معروف «فیض و صدور» نوافلاطونی، در نزد رازی ممتنع است - مگر این‌که همان را به قاعده «ایجاب و ضرور» تفسیر کرد.^(۵)

(۲۰). بدین‌سان، پیدایش جهان حسب گرایش فلسفی رازی، هم از منظر مادگیری طبیعی (اصحاب هیولی) و هم از موضع زروانگیری (اصحاب دهر) خود از روی «طبع» یا اتفاق و «بخت» بوده، نه با اراده الاهی یا فاعل مختار و حسب صنع و ابداع که مکرر شد.^(۶) اما در موضوع ربط حادث به قدیم و حدوث زمانی، برهان تطبیق مکان متناهی (- متغیر) با زمان نامتناهی (- ثابت) مطرح است، که همین از مسائل «نسیبیت» در مکان

۲. IV، ۵، ۵.

۴. V، ۵، ح.

۶. V، ۵، ح.

۱. V، ۳.

۳. IV، ۴، الف. / V، ۴.

۵. III، ۷، ۵. / V، ۲، ۴.

و زمان یا خلاء و فضا است؛ رازی این امر را حسب جوهر «گذرنده» زمان (غیرمتکمم) به طریق حرکت «گذاری» بیان کرده است.^(۱) مسأله «نسبیت» زمانی در نزد اینشتاین، حول محور «نسبت» همزمانی چیز ثابت (-عالم وجود) به چیز متحرک (-زمان «مدت») می‌باشد؛ ولی همان «ثابت» مزبور را در دستگاه مختصات کیهانی نیز بایستی «نسبی» در نظر گرفت (چون خود در «وعاء» یا مجموعه دیگری «متحرک» است) تا هم تصویری از زمان دهری (طبی حرکت گذاری) در نزد رازی و زمان فضائی (طبی حرکت انتقالی) در نزد اینشتاین حاصل نمود. در ضمن، باید گفت که نسبیت «همزمانی» در نزد اینشتاین، همان مفهوم «معیت» زمانی در نزد فلاسفه ایرانی است.^(۲) ما وجود مفهوم یا مسأله «نسبیت» را در نزد حکیم ارسطو، طی تعلیق خود بر این قضیه (V، 7، 18/5، و 5-5) تحقیق کرده‌ایم؛ ولی تا آنجا که آگاهی یافته‌ایم اشتراک مبانی نظری مسأله «نسبیت» همزمانی در حکمت طبیعی - دهری حکیم رازی، با فرضیه عمومی مشهور آلبرت اینشتاین (که این مسأله در حکمت نجومی ابوریحان بیرونی نیز مورد بحث شده) ظاهراً همان مبحث «معیت» زمانی موضوع حرکت دهری (جوهری) در نزد فلاسفه ایرانی مانند میرداماد و ملاصدرا می‌باشد.^(۳)

[ساختارگیتی]

۰. سرچشمه نگرش طبیعی و طبی رازی عمدتاً نظریات حکمای باستان (-مغان ماد) ایران است، که متن مدون ایشان همان *دامدات نسک* اوستایی (در طبیعیات) بوده است.^(۴) رازی اگرچه در علم طبیعی به فلاسفه پیش از سقراط استناد می‌کند، هم از جهت آن‌که عموماً با مشائیان و خصوصاً با ارسطو در این باب می‌ستیزد؛ لیکن نظریه اتمیستی او شباهت معین با آن دموکریتوس دارد، که دانسته است در مکتب وی علم طبیعت (= فیزیک) به صورت علم حرکت (= مکانیک) درآمده است.^(۵) رازی نگره دموکریتوس را با سنن ایرانی مادگیری همبر ساخته، در مورد ذره‌گرایی به ماده ماقبل موجود (خلقت) اعتقاد داشته، که خود از اتمهای جداگانه دارای «بُعد» تشکیل شده

۱. V، 5، و.

۲. V، 5، و.

۳. III، 7، ه.

۴. IV، 4، 5/5، و.

۵. IV، 4، 5/7، 26/7، 6 (+...).

است.^(۱) هم‌چنین شباهت ذره‌گرایی رازی با مکتب «وای‌ششیکه» هندی، ناظر به عناصر خمسه در تمائل با قدماء خمسه هم مبتنی بر اصالت کثرت است.^(۲) از طرف دیگر همانندی شگفت‌انگیز فیزیک «نیوتون» با نگرش طبیعی رازی، گذشته از پیشتازی و پیشوایی وی در علم طبیعی عصر جدید، همانا پایه بر تبیین طبیعی از ساختار عالم مکانیستی‌تر از آن ارسطو، حتی از فرضیه‌های دموکریتوس و اپیکوروس هم بسامان‌تر و ساده‌تر است.^(۳)

(۲). نگرش ذره‌ای حکیمان ایران باستان بایستی در زمینه دانش‌های ایشانی پی‌جویی شود (همان‌طور که ذریگری حکیم رازی در کیمیا و شیمی او ریشه دارد) و چنان‌که دموکریتوس در کتاب «فیزیکای» خود اصول علمی «طبیعت غالب» را از حکیم اُستانس (مغ بزرگ) به نقل آورده، چنین نماید که نگرش ذره‌ای ایرانی با نگره «بذر» (تخمه)‌های آفرینش همانند و همسنج و از یک مأخذ (ـ دامت‌ات نسک) بوده باشد، این‌که عنصرها آمیزه‌ای از «تخمه» به نسبت‌های مختلف بوده است. به‌طور کلی، نظام ذره‌گرایی ایرانی مبنی بر اصل «آتش» است، بوندهشن در شرح آفرینش مادی از «آتش-تخمه» در ساختار آسمانی، آنگاه از «آب-تخمه» در ساختار زمینی یاد کرده، حسب اوستا تخمه‌های عناصر آب و خاک و گیاه و جانور به اجرام سماوی منسوب باشد. نگره مانوی میان «اجزاء» نور و «تخمه»‌ها پیوندی قائل است، این‌که تخمه‌ها همان اجزاء آتش «پنئوما» هستند؛ و آنها همچون گونه‌ای آتشین از ماده «گوهر» مطمح نظر شده، که همانا ذرات بنیادین ایرانی بوده باشند؛ نفس / روح هم یک بازدم آتشین، یا همانا جان آتشین دم باشد.^(۴) بر طبق دینکرد همانا جهان مادی از آغاز با فعلهای اهرمن آمیخته شد، چندان‌که آنها در همه‌گونه‌ها رخنه یافت؛ پس چهار طبع (کیفیت) نخستین مادی با چهار عنصر (ـ زهکان) به نسبت‌های معین خود علّت و حیات و فعل هستند. بُن «آتش» همانا و اییک آتخش (= آتش فضائی) است، بُن «آب» همانا بومیک زره (= دریای خاکی) است؛ سرشت آتش به «وای» (هوا) برآید، گرایش آب به «بوم» (خاک) باشد. جسم مادی از نیرودهی ساختار تنانی آمیخته از آن چهار مایه (آتش، هوا، آب و خاک) نیرو یافته، این چهار عنصر به نسبت‌های معتدل با یکدیگر سامان‌یابی تن است (قانون

۱. III. ۶. ب. / IV. ۴. د.

۲. III. ۲. الف.

۳. IV. ۴. ب.

۴. IV. ۴. د.

طبیعت همانا تناسب عناصر باشد) وحدت آلی از ترکیب آنها به حاصل آید، حرکت (= جنبش) هم از ذات آنها پدیدار است.^(۱) عناصر چهارگانه مزبور یا اصول اشیاء که همه چیز ناشی از اجتماع آنها با اختلاف مقادیر و یا افتراق آنهاست، همانا موضوع «تجمع و تفرق» در نزد هراکلیت افسوسی ضمن نظریه مشهور «آتش» کیهانی بیان شده؛ می‌توان گفت که رازی جامع بین حکمتین هراکلیت و دموکریت - یعنی نگره آتش در چیستی هیولی (V، ۵، ی) و نگره ذرات در چبودی آن (IV، ۴، د) بوده است.^(۲) اما عناصر در نزد رازی - چنانکه مکرر گذشت - پنج تا (بنا به نگره مانوی) و مماثل با قدماى خمسة او که یک اصل مشترک هندو ایرانی دارد، چنانکه نظر مکتب هندی (پیشگفته) هم مبتنی بر ذره‌گرایی با مقولات خمسة باشد، گویی رازی از نگره اتمی هندی (- پارامانو) آگاهی داشته است.^(۳)

۲۲. در نگره ایرانی (مغانی) گوهر «آتش» آسمانی / آذر (که تبار «اورمزد» از اوست) بنمایه ساختار کیهان یا جهان مهین، و گوهر «آب» زمینی (که تبار «اهریمن» از اوست) بنمایه ساختار انسان یا جهان کهین به شمار آمده، در نگره زروانی «حیات» آمیغ آتش و آب است.^(۴) عنصر آتش در حکمت طبیعی و جهان‌بینی فلسفی رازی، همانا شالوده گیتی‌شناسی همگانه مذاهب ایرانی است، که هم در مقوله «نار» و «نور» بیان گردیده است؛ چنانکه عنصر آسمانی «آذر» (آتش کیهانی) را در مفهوم لاهوتی «آشَه / آرته» (نظم عالم) جوهر قدیم دانسته‌اند، که هم صورت ناسوتی آن «نور» و «نار» است. نسبت برونی طبیعت و وحدت درونی آن نیز در نگره بنیادین «آتش» جاودان و «نظم» کیهان، به نزد حکیم هراکلیت همان «لوگوس» است که وی این نگره را از مغان ایران گرفته؛ معرفت توحیدی در نزد وی همان اندیشه گوهر یگانه «آتش» است، که جهان و هر چه در اوست از تبدل آن وجود «زنده» پدید آمده، هیچ صانع و خالق علیحده‌ای (از خدایان) در امر آفرینش آن دخالت نداشته است. موضوع آتش «بالا» (پرتو) و «پایین» (اخگر) و فراگشت آنها همان مضمون اجتماع و افتراق ذرات در نزد اتمیست‌ها به نظر می‌رسد.^(۵)

۲۳. رازی را به سبب آنکه دانش «کیمیایی» کهن را به علم «شیمی» دگرگون کرده،

۱. IV، ۵، ز، ۶.

۲. III، ۲، الف. / IV، ۴، الف.

۳. IV، ۴، ب. / IV، ۴، د. / ۵، ب. / ز، ۴، ۷، ۲۲-۵ (ی).

۴. III، ۲، الف. / ۷.

۵. IV، ۵، ب. / V، ۵، ی.

پدر شیمی جهان دانسته‌اند که قبلاً این لقب از آن لاوازیه فرانسوی بود (II، IV/۲، ۲). دانش‌کیمیایی رازی هم خود منشأ نظریه اتمی اوست، برعکس کیمیای جابری (که مبتنی بر تعابیر «باطنی» و مابعد طبیعی از مواد طبیعی است) شیمی رازی مؤسس بر تجارب آزمایشگاهی بود که رهنمون به نظریه معاصرانه حرکت مولکولی است. اما سرچشمه دیگری برای علم کیمیای رازی، همانا بازمانده علوم ایرانیان قدیم بوده؛ از جمله مکتب طبیعی «مغان» که در وجود آستانس مسمغان رازی (همشهری باستانی‌اش) فیلسوف عصر هخامنشی تجسم یافته، کسی که فلاسفه مصر و یهود و یونان به ویژه دموکریتوس در نگره «طبیعت غالب» و ذره‌گرایی از وی تأثیر یافته است.^(۱) رازی صناعت کیمیا را به درستی همبر با شناخت ماده اولیه دانسته، روش‌شناسی وی (تدابیر) با نظریات طبیعی و فلسفی او رابطه مستقیم دارد (که با مکتب هرمسی و جابری بکلی متفاوت است) و هم از طریق تبیین طبیعی فرایندهای کیمیایی، توانست آن را به «علم شیمی» امروزین متحول سازد. در این خصوص موضوع معرفت‌شناختی مفتاحی (حسب ذره‌گرایی رازی) این‌که عناصر غیرقابل تبدیل به یکدیگرند، برخلاف نظر مشائی (ارسطو) که نظر به ماده متصل عناصر بهم تبدیل‌پذیر باشند؛ و هم از این‌رو که شیمی رازی «اتمی» است، گویند بر نگره روبرت بویل تقدّم دارد، که هم با نظریات علمای جدید بسیار نزدیک است.^(۲) توضیح این‌که آنچه (مثلاً) ارسطو در نظریه «حرکت صعودی» ماده (گاز آتش) مبنی بر تحول عنصری بیان داشته، در نظر رازی ذره‌گرای مبنی بر تحول اتمی آمیزش جوهر خلاء با اجزاء لا یتجزی (= ذرات) است. چون در نگره طبیعی (اتمی) رازی که استحاله اجسام یا «تغییر» (انقلاب) ارسطویی، همانا «ترکیب» یا تمازج به صورت «انحلال» می‌باشد (که کاملترین ترکیب‌ها در شیمی جدید است) فرایندهای شیمیایی در واقع حسب اطلاعات علمی معاصرانه، خود بر اثر حرکت مولکولی باشد که همین وقوع طیف عنصری (پیشگفته) را توجیه یا توضیح می‌کند. در ضمن، معلوم می‌دارد «نظام» طبیعی رازی چنان منسجم و متشکل از اجزاء دقیق (مفاهیم و مقولات) ساختاری است، که در برخورد سیستمی با آن هر جزئی از این دستگاه کارکردی «یگانه» دارد.^(۳)

۲. II، IV/۲، ۲.

۱. III، ۷، ج. IV، ۲.

۳. IV، ۵، د. و.

۲۴). مجموعه اجزاء (ذرات) متحرک به حرکت گردبادی است، که اجزاء گران‌تر در مرکز و اجزاء سبک‌تر به سوی خلاء خارج گرد می‌آید (انفصال اجرام نامتناهی مستلزم خلاء است) و از نخستین اجتماع ذرات به شکل کروی پدیدار می‌شود. عالم تنها به طریق تصادف از آنها در وجود آمده، که همچون «نقطه» ریاضی بخش‌ناپذیرند، دارای «وضع» اند و آنها به خود متحرک‌اند.^(۱)

۲۵). رازی از اینرو اصل اساسی «فیزیک» ارسطو را (که طبیعت آغاز حرکت و سکون است) رد کرده، که در این صورت «طبیعت» همان خدای می‌بود و این همان پایه «متافیزیک» است.^(۲) اما این‌که رازی «جسم» را در ذات خود حاوی مبدأ حرکت می‌داند (که کتابی هم در این موضوع داشته) یک چنین نگره‌ای منتج از دانش طبیعی اوست، که گویند همین اندیشه نوین رازی همانند نگره لایب‌نیتس در سده هفدهم می‌باشد.^(۳)

۲۶). چنان‌که گذشت در نزد ارسطو طبیعت آغاز حرکت و سکون است، و نظر به پیوستگی ماده طبیعی و شرط آن (هم در نزد وی) همین اصل با نفی حرکت جوهری خود مقدمه کبری، در برهان از برای قدم عالم و اثبات محرک اول باشد. از اینرو مهم‌ترین نقائص رازی بر آراء ارسطو، هم اقامه برهان و جدل علیه اصل مزبور است، که گویند این نقض با نظر درباره «حرکت ذاتی جسم»، از برای علم طبیعی ثمربخش بوده (گذشته از همانندی با اندیشه لایب‌نیتس) فیزیک رازی شباهت عجیبی با آراء طبیعی نیوتون دارد، البته عیب رازی تنها «ریاضی» نکردن آن باشد.^(۴)

۲۷). رازی استحاله را حسب تعریف ارسطو و «کون و فساد» را به مفهوم انقلاب عنصری قبول نداشت، تعاریف مقبول وی چنان‌که گذشت مبتنی بر اصول جدل (دیالکتیک) طبیعت است؛ و اصل اساسی اش همانا مقوله «ترکیب» (تمازج) باشد، که آنرا «انحلال» (= تجزیه) بدون فتور هم می‌نامد؛ و این خود موافق با اصل دیالکتیک هگلی «هم نهاد» (Synthesis) است، که ضدین (ترکیب و تجزیه) در این مقوله اجتماع می‌کنند، پس بر اثر آن فرایند «شدن» (صیوررت) تحقق می‌یابد؛ همین نگره خود ریشه در ژرفای دین و آیین، دانش و بینش فرزنانگان ایران باستان دارد.^(۵) تفسیر طبیعی اصل

۱. IV، ۴، الف.

۲. IV، ۱، V، ۷، ۱۴، ۵، الف.

۳. IV، ۱.

۴. III، ۷، ۵، IV، ۵، ز، ۱۹-۲۲.

۵. II، ۳، IV، ۵، ز (+)، V، ۲۸، ۳.

جدلی مزبور هم به قول رازی این‌که «تغیّر حسب تغییر کمی (اندک و بسیار) بر اثر گشادگی و پیوستگی است (در ذرات) که تبدّل کیفی رخ می‌دهد»؛ و هم بر این پایه است که فرضیه «غلط طبیعت» را در نزد ارسطو ردّ نموده، پدیده‌های از این دست را (نظر به آن‌که طبیعت مؤکّل به حفظ انواع است) خروج ماده از اعتدال قدر بیان داشته است، که هم با اصل مقبول «تبدّل کمّ به کیف» وی تبیین می‌گردد.^(۱)

۲۸. مکرّر گذشت که در فیزیک تجربی رازی نظر به تقدّم هیولنی بر صورت، جایی از برای علّت «غائی» در طبیعت (نگرش ارسطویی) یا محرک اول (ارسطو) و صانع مبدع (متکلمان) وجود ندارد؛ چه این‌که اجسام بدون قصد و غرض قبلی و بی‌هیچگونه مداخله‌ای از خارج (یعنی بدون تدبیر و تقدیر الاهی) در حرکت دائمی جبری اند؛ علّت حرکت در آنها هم «اتفاقی» و از مقوله خودانگیزش باشد، چنان‌که حالات و کیفیات آنها هم پیوسته در تغییر و تحوّل طبیعی است.^(۲) از این‌رو رازی با نفی علل غائی که سائق به امور مابعد طبیعی می‌شود، در حقیقت «متافیزیک» فلسفی را هم یکسره ردّ و ابطال نموده است و هم گذشت که تحوّل علم طبیعی با پیدایی نظریات «مکانیستی» عصر جدید، از جمله با طرد علل غائی ارسطویی تحقق یافت که رازی پیش‌تاز آن بود. بد نیست این نکته هم افزوده شود که متفکران شیعی ایران، عوض علّت غائی در نگره «کلام» همانا قاعده «لطف» را نهاده‌اند، که البته از حیث مفهوم و معناشناسی با مقوله علّت تفاوت دارد.^(۳)

۲۹. هم در زمینه انتفای کلی مابعد طبیعی است که رازی برحسب آزمون‌گری اش در همه رشته‌های علمی، تمام امور «خفیه» و بیانات رمزی کیمیایی را در باب پدیده‌های طبیعی تحت مطالعه شیمی خود طرد و رفض نموده است. رازی قائل به تأویل باطنی از برای ظواهر طبیعی (مثل کیمیای جابری) نبوده، شیمی رازی یک علم کاملاً اثباتی است؛ در حالی که کیمیای کهن را علم انبیاء می‌دانستند، رازی هم با نقض نگره «نبوت» ایشان، توانست آن‌را به یک علم تجربی و تحصّلی بدل کند؛ و نیز یکی از دلایل مخالفت وی با اسماعیلیه باطنی، هم این است که طبیعت را مولود نفس یا روح می‌دانند.^(۴)

۳۰. نظریه تکامل طبیعی برحسب فیزیک ارضی در نزد فلاسفه قدیم، هم به لحاظ

۲. III، ۶، ج. ۷، ۵، ح.

۴. IV، ۱، ۲.

۱. IV، ۵، و.

۳. IV، ۵، الف. / VII، ۱۲/۷، ۴. / VI، ۳.

کَلّ عالم در مورد سپهر زیر ماه و با عنصر خاک (زمین) ملازمت دارد. چنین نماید که نگره تکاملی در نزد رازی به استادش حکیم ایرانشهری (با کتاب «مسائل طبیعت») برمی‌گردد^(۱)، و به هر حال مفاد نظریه «تطور» تدریجی رازی، هم در مباحث «گشودگی و پژمردگی» (= انحلال و ذبول) اجسام و حسب «استحاله» (= ترکیب) و تمازج پیوسته است؛ و چنان‌که گذشت (۲۷) کون و فساد خود نظر به اجزاء لا یتجزی (= ذرات) ترکیب‌پذیری آنهاست، که هم معبر از مجتمع و متفرق شدن آنها باشد. پس تغییر بر اثر اختلاف گونه‌های ترکیب‌هاست، یعنی حسب تغییر کمی (اندک و بسیار) و بر اثر تخلخل یا گشادگی باشد که کیفیات پدید می‌آید.^(۲)

۱. I، ۲، ب. / IV، ۵، ب.

۲. IV، ۵، و.

۳. کارمان‌شناسی (۱۰ بند مدنی)

0 §. حکیم رازی پزشک و طبیعت‌شناس و شیمی‌دان، بزرگترین پزشک بالینی در دنیای اسلام و قرون وسطا (در اروپا) بود؛ وی نظریه جالینوسی را با معلومات وسیع خویش و حکمت بقراطی توأم ساخت، معلومات شیمیایی خود را در طب بکار برد، او را نیای استادان شیمی دانسته‌اند، کتاب *الحاوی* او نیز یک دائرةالمعارف طبی عظیم است. اما در حکمت طبیعی و فلسفه مادی، او را برجسته‌ترین متفکر یونانی مآب دانسته‌اند، که بشریت طی / ۱۹۰۰ سال پس از ارسطو به خود دیده است.^(۱)

1 §. «ری» زادگاه رازی ماندگاه اصلی مغان ماد ایران، مرکز ترویج دینی و هم «قبة» جهانی ایران پس از «بابل» بود، که تمام موارث دینی و علمی بدان برخوردارگاه فرهنگی غربی و شرقی انتقال یافت.^(۲) گذشته از کیش زروانی مغان ماد که دین حکیمان هم گفته‌اند، سایر مذاهب ایرانی پیش از اسلام در آنجا فعال بودند؛ پس آنگاه اصحاب فرق و نحله‌های اسلامی در شهر ری، چندان منازعات و تعصبات شدید می‌داشتند، که رازی را ناگزیر از نوشتن «نقض ادیان» علیه ایشان کرده است. به ویژه آن‌که ناحیت ری پایگاه مرکزی دعوت اسماعیلیه در منطقه جبال بود، دعوت اسماعیلی در خراسان هم از ری و از طرف داعیان آنجا صورت می‌گرفت؛ پس اهمّ مناظرات کلامی و عقیدتی حکیم ری، ناچار هم با سران و بزرگان آن مذهب واقع شده است.^(۳)

2 §. عصر رازی دوره بازگشت (نوزایی) فرهنگ ایران باستان در زمینه تمدن اسلامی، مقارن با فروپاشی خلافت عباسی در ایرانزمین (سده‌های ۳ تا ۵ ه. ق.) بر اثر رستاخیز عناصر ایرانی بود.^(۴) رازی به عنوان نماینده خردگرایی عصر خویش، یادآور جنبش

۱. III، ۷، ه.

۲. I، ۱، ب. / ج.

۳. I، ۱، ب.

۴. I، ۱، الف.

روشنگری در اروپای سده هیجدهم است، مبین تصور پیشرفت علمی و تنها شخصیت مستقلی به شمار می‌رود، که بر ستیغ انسان‌گرایی ایرانی و دانش و خردورزی ایستاده است.^(۱) رازی اعتقاد به علم شهود (- وحی) نداشت، بل معتقد به معرفت تجربی یا علم حصولی می‌بود.^(۲) وی با نفی هرگونه متافیزیسیم و رد علت غایی در طبیعت، مسأله مبدأ و معاد را هم بر طبق اصول حکمت طبیعی توضیح می‌نمود.^(۳)

3 §. مضمون «عقل» به نزد رازی در مفهوم نامخدای ایرانی «مزدا» (= حکیم دانا و بخرد) نهفته، که همان بهر نورانی مودوع و محبوس در تن آدمی است؛ و بیانیه «فضیلت عقل» رازی در بیان چگونگی آن و رساله «میزان عقل» در بیان بهره‌وری از آن، یادآور روش کاربرد خرد به نزد حکیم «دکارت» فرانسوی است.^(۴) رازی (در فرق بین خواص و عوام) این‌که برتری آدمی بر «چاربایان» همان بهره عقلی اوست، انسان بخرد مردمی‌اند که بر طبع حیوانی چیره گشته؛ مردم دانا کسانی‌اند که از گوهر عقل الهی بهره یافته‌اند، و مردم نادان را همانا نفس هیولانی بر وجودشان غالب باشد. مراد از نفس هیولانی قسم اخس آن باشد (- هوی) که افلاطون از آن به «نفس بهیمی» تعبیر کرده، در قبال «نفس ناطقه» که هم خردمندان و فرزندان از آن بهره‌مندند؛ یعنی همان گروه ویزگان از مردم که به گفته رازی «فلسفه» آموخته و جهان خویش بشناخته، پس هم‌اینان از گوهر خدایی خرد بهره یافته‌اند.^(۵) رازی جبر طبیعی یا علمی را باور داشت، و همان‌طور که خلقت عالم را برحسب اتفاق و خودانگیزی می‌دانست، اراده ازل و فاعل مختار را هم بر نمی‌تابید. محمل و مناط «اختیار» آدمی در نزد رازی، تنها «خرد» اورمزدی و «فلسفه» دانایی در برابر «جبر» اهریمنی یا «تقدیر» کور نادانی است.^(۶)

4 §. وجود در نزد رازی جز به شخص انسان معتبر نباشد، بل تصور می‌رود که وجود یکسره از بهر اوست، چندان‌که جز انسان چیزی هست نباشد.^(۷) مضمون «انسان کامل» در نزد رازی، همان است که آدمی خود (نه خدا) محور و مرکز وجود قرار می‌گیرد؛ و همین اندیشه انسان‌گرایی نیز یادآور جنبش روشنگری اروپای سده هیجدهم باشد، هم

۱. VI، ۶، د.

۲. VI، ۳.

۳. VI، ۴، ب.

۴. III، ۷، د.

۱. I، ۲، ج.

۲. VI، ۶، ج / VI، ۲، ۷.

۳. VI، ۳.

آن روندی که (بیشتر گذشت) به معنای تصوّر پیشرفت علمی است.^(۱) انسان‌گرایی رازی خود ناشی از فلسفه علمی اوست، دانشمندان غربی او را مشعل‌افروز خردگرایی و انسان‌مداری وصف نموده‌اند؛ از آنرو که برای «عقل» انسانی در همه امور و احوال، چندان فضیلت قائل شده که آدمی را از هر راهنمای دیگری - که ادیان در وجود انبیاء عظام (ع) متصوّر می‌دانند - بی‌نیاز می‌سازد؛ بدین‌سان (گویند که) رازی انسان را برابر با خدا نهاده است.^(۲)

§ 5. اعتقاد رازی به جدایی دین از فلسفه (۴/VI) در برابر جماعت (معتزله) که می‌کوشیدند اصول دین را بر مبانی فلسفی منطبق سازند، رازی این امر را امکان‌ناپذیر می‌دانست؛ و برخلاف پیروان ارسطو در عالم اسلام، تصوّر نمی‌کرد که بتوان بین فلسفه و دین سازش ایجاد کرد. یکی از جهات ناسازگاری فلسفه با دین در نزد رازی، همانا همبافتگی و درهمشدگی اصول نظری دیانت با قواعد عملی «شریعت» می‌بود.^(۳) رازی (و به پیروی از او هم) پیش از ابو‌حامد غزالی (در تهافت) ارسطوستیزی کرده‌اند، مقصود این‌که گذشته از معلوم بودن وضع فلسفه دهری یا طبیعی و مادی «مستقل از دین» آنان در نزد حجة الاسلام غزالی و امثال او، موضع ایشان هم کاملاً روشن بوده است که به لحاظ اصول نظری و فکری خود، هرگز به عنوان «اتحاد دین و فلسفه» در صدد اخلال و اضمحلال کار «دین» بر نیامده‌اند؛ اگر هم با دین و پیامبران مخالف بوده‌اند - که اصولاً نمی‌توانسته‌اند موافق هم باشند -، باری، ابداً از برای امحای «شریعت» عربی اقدام عملی ننموده، مانند فرقه اسماعیلیه تشکیلات سیاسی - نظامی جهت براندازی «خلافت» عربی درست نکرده‌اند.^(۴) بر روی هم، ایستار دین‌گزینی رازی اولاً ناظر به مسلک و مشی خردگرایانه فلسفی اوست؛ ثانیاً دین‌ستیزی یا پیامبرستیزی رازی (چنان‌که گذشت) بیشتر از جنبه عملی دیانت‌ها - یعنی - «شرایع» و حکومت مذهبی است.^(۵) اگر اصولی و به طریق منطقی و با برخورد سیستمی، سیرت فلسفی رازی تحت مذاقه قرار گیرد؛ انکار مسأله کلامی «خلق و ابداع» از آن‌روست، که با قبول آن بایستی «خالق» علیحده و مجرد و مقدم بر خلق را هم پذیرفت؛ و این امر خود مستمسک قبول

۱. I، ۱، الف، III، ۷، د.

۳. VI، ۴، الف.

۵. VI، ۵.

۲. III، ۷، د.

۴. VI، ۴، الف.

«نبوت» هم - که گویند از طرف اوست - می‌باشد؛ پس آنگاه قبول «شرایع» که حاکم به امر ولایت یا «خلافت» و «امامت» است ضروری می‌نماید، که در این فرایند منطقی «عقل» فلسفی ایشان هیچ سهم و نقشی ندارد، آدمیان محکوم یا مجبور به اطاعت از اوامر و نواهی متولیان مذاهب و شرایع‌اند؛ ابدأ «اختیار» ی نباشد (پس من به چه کار در جهان آمده‌ام؟) و از این‌رو، رازی با نفی مسأله «خلق» و به تبع آن «نبوت» از بیخ منکر حکومت اصحاب شرایع و متولیان آن شده؛ بدین ترتیب برای «عقل» انسانی که «محکوم علیه» قرار نگیرد، عزت و شرف و کرامت سزاوار ستایشی قائل شده؛ هم از این‌روست که گفته‌اند وی انسان را برابر با خدا نهاده است.^(۱) بنابراین، پیامبرستیزی او از این‌روست که عقل را بر وحی برتری می‌نهاد؛ پس او در شرایط آن زمان به عنوان یک فیلسوف ایرانی، اما سقراط‌وار اعلام کرد که عقل انسانی خود راهنمای بزرگ در زندگی اجتماعی، و افزاری سترگ در امور نفسانی است (همچون «رنه دکارت» سده ۱۷ م) که آدمی بدان از هر راهنمای انسانی دیگر تحت عنوان «پیامبر» بی‌نیاز می‌گردد، همانا خرد جاودان اهورایی آدمی را خودبسندة باشد.^(۲) قول آربری هم شایان نقل است که اگر کندی (فیلسوف) عرب رسالت پیغمبر عربی را قبول کرد، رازی که یک ایرانی نمونه‌وار بود، فکر نمی‌کرد که باید یک چنین تعهد قبلی داشته باشد (عقل و وحی / ۳۸).

§ 6. به طور کلی، چنین نماید یا می‌توان چنین نتیجه گرفت که دین‌ستیزی یا پیامبرستیزی محمد زکریای رازی، بسا هم واکنشی در برابر متفکران اسماعیلی کوشا در آمیزش فلسفه با دین، عقل با وحی، خردنمایی «دین» و عامی‌سازی «فلسفه»، التقاط‌گری و اختلاط‌بازی این دو بوده است، که به ویژه اسماعیلیان از وجود «نبی» مذهبی بدل از «عقل» فلسفی، حسب مقاصد صرفاً سیاسی خویش یکسره سوء استفاده کرده؛ رازی به ناچار بایستی حسب قواعد جدلی (قواعد بازی) اصل «نبوت» ایشان را هدف گیرد و با آن درستیزد، تا حریم «عقل» فلسفی و اصالت فکری آن مصون از تعرض و محفوظ از تصرف غیر بماند.^(۳) کتابهای دین‌گریزی رازی هم از آن‌روست، که سازش میان فلسفه و دین را - چنان‌که شعار سران فرقه اسماعیلیه بوده - ممکن نمی‌دانسته است؛ و نظر به مشی و فکر حکیمانه‌اش «عقل» فلسفی را بر «وحی» نبوی برتری نهاده است. فلسفه

.۱ .VI، ۵.

.۲ .VI، ۲.

.۳ .VI، ۵.

رازی همان «دین» باستانی ایران است، منهای «شریعت» و بدون «نبوت» نقلی (که نیز گفته‌اند نفی خدای سامی هم بوده) و به جای آن «قوانین» یونانی را به حکم عقل پذیرفته است. در بیان رهایی انسان از عالم ظلمانی هم، فقط با «فلسفه» آموزی نه مطلقاً با «دین» گروی، تأکید می‌نماید هرکس که کوشید خود به نگرش و پژوهش پرداخت، همانا به حقیقت راه یافت؛ زیرا جانها از تیرگی این جهان پاک نگردد، و از این جهان به آن جهان فراز نرود، مگر با نگرش در فلسفه که باید آن را آموخت.^(۱) نیز به گفته پینس: رد و ابطال دین توسط حکیم رازی، یکی از نقدها و شکوک و ردود منظم وی در امر تحکیم مبانی فلسفه است... رازی دنبال نگره سیاست مدنی را گرفت که در نزد افلاطون می‌بود، نظری که به موجب آن جامعه برحسب «تقسیم کار» اجتماعی پدید آمده است.^(۲) متکلمان اسماعیلی که عقل را در برابر امامان فاطمی (مصر) محکوم علیه می‌دانستند، تحمل گفته رازی درباره عقل را - که هرگز محکوم نباشد - نداشتند؛ چون مقدماتی که «نبوت» بر آن استوار است تقریباً همان مقدماتی است که «امامت» بر آن مبتنی است، آنان به دفاع از مسأله نبوت ظاهراً و مسأله امامت باطناً پرداختند، زیرا آنان «عقل» را در برابر «تعلیم امام» محکوم می‌دانستند.^(۳) خلاصه آن‌که: پیامبرستیزی وی صرفاً در متن منازعات اصولی با «اسماعیلیه» مطرح است.^(۴)

§ 7. روان‌شناسی اخلاقی به نزد رازی همان «طب روحانی» وی (در برابر «طب جسدانی» اش) مبتنی بر اقناع با حجت‌ها و برهان‌ها در تعدیل افعال نفس‌های سه‌گانه انسانی است.^(۵) در واقع آموزه خودآگاهی آدمی نسبت به امور نفسانی خویش، حکمت عملی و تهذیب اخلاق که با مهار «هوی» تحقق یابد، اصل اساسی هم در این امر «اعتدال» است که صحت بدن پایدار شود.^(۶) جهان‌شناسی رازی که طی آن پیوند روح با ماده ملحوظ نظر شده، همانا منشأ «الم» مورد توجه می‌باشد و اساس «بدینی» وی، همان شر است که گوید در جهان ما بر «خیر» چیره باشد. از این‌رو در سیرت فلسفی‌گویی فراخوان به یک آموزه زاهدانه اخلاقی است، قول به اعتدال هم حسب روش سقراطی او را همچون یک «فیلسوف» اخلاقی فرامی‌نماید.^(۷) هم‌چنین رازی در

۱. VI، ۴، ج.

۲. VI، ۵.

۳. VI، ۷، الف.

۴. VI، ۱.

۵. VI، ۵.

۶. III، ۷، د.

۷. VI، ۷، ب.

علم‌الاهی خویش، سقراط را پیشوای خودش دانسته؛ کتاب‌های سیرت فلسفی و طب روحانی اش نیز، متضمن اخلاق نظری هم به شیوه سقراطی است.^(۱)

§ 8. رازی این نگره مانوی را داشته است که نفس (هوی) یعنی پتیاره عالم، منشأ فساد و شرور و رذایل و قبايح اخلاق است^(۲)؛ فلذا در وصایای اخلاق عملی (VI / ۷/ب) پیوسته در سرکوبی و لگام‌زنی بر آن تأکید نموده است.^(۳) راجع به مسأله «لذت و الم» هم که از نظر رازی در مقوله آسودگی از رنج و آلودگی بدان می‌گنجد، تمام توجه وی به «لذت علمی» و درک فلسفی از برای آدمی است. وی با وجوب رعایت اصل «اعتدال» در همه احوال، زندگی زاهدانه و کناره‌گیری از اجتماع را هم نپذیرفته، درمان هوی و خطای نفس را اشتغال به امور مفید و اکتساب علم و معرفت دانسته است. رازی برخلاف فلاسفه برج عاج‌نشین، حکیمی بسیار خلیق و مردمی و طیبی بس خدوم، یکی از نمونه‌های والای «انسان کامل» بوده است.^(۴)

§ 9. مدینه مورد نظر رازی اجمالاً جامعه‌ای است که زیربنای اقتصادی آن مؤسس بر تولید زراعی (روستا) و صناعات تولیدی (شهر) و همین شیوه «معیشتی» (اقتصادی) حسب نیاز یا «رفع حوائج» همانا مبتنی بر «تقسیم کار» اجتماعی لازم است، که این همان نگره افلاطونی درباره ساختار جامعه مدنی می‌باشد. نظم و بقای اجتماعی هم ناشی از تعاضد و تعاون بین افراد و تعامل اصناف مدینه است، حافظ نظم و ضامن آن هم «قوانین» بشری است (– نوامیس) که خردمندان به حکم ضرورت و با سلوک عقل وضع کنند. انسان مدنی به طبع و اجتماعی در شرایط «تمدن» (– شهرآسایی) همانا در امر سیاسی استقلال دارد و ذی‌اقتدار است، نظر به حکومت «عقل» که حکیمان و خردمندان سیاستمدار برقرار می‌کنند، مردمان دیگر حاجتی به راهبر یا پیغمبر و امام و شریعتمدار نخواهند داشت.^(۵) رازی از حیث اعتقاد راسخ به شرف کار و صنعت و پیشه و هنرها، چندین رساله و کتاب در باب صناعات مدنی و ردّ بر تحریم مکاسب نوشته است.^(۶)

§ 10. باری، جامعه «مدنی» آرمانی حکیم رازی، حسب مدلول و بتا به مفهوم کلمه همانا یک «خردشهر» (= مدینه عاقله) همچون یک دولت‌شهر آرمانی یونانی، که رئیس

۱. III، ۳.

۲. V، ۶، د.

۳. V، ۶، الف. / VI، ۷.

۴. VI، ۷، الف – د.

۵. VI، ۶، د.

۶. I، ۲، ج. / VI، ۶، د.

سیاستمدار و قانونگذار آن «فیلسوف» خردمند و حکیم دادگر است. «مدینه فاضله» (= دانا شهر / بهین شهر) فارابی هم متأثر از «خردشهر» رازی - هرچند کمابیش آرمانی و «خیالی» است، باز حکومت عُمَّلاء مقرون با نوامیس انبیاء در آن تقرّر می‌یابد.^(۱) حکیم رازی در واقع با نفی «اتحاد دین و فلسفه»، در خصوص نگرهٔ سیاسی هم «اتحاد دین و سیاست» را بر نمی‌تابد و باطل می‌داند. رازی از آن‌رو به سیاست مدنی «یونان» باور داشته، که آیین شهریاری «ایران» را هم - چون با دین همزاد و پیوسته بوده - مردود می‌شمارد. چه آیین فرم‌داری که همبر و هنباز با هرگونه دین و «شریعت» الاهی باشد، از نگاه خردگرایی و نظریهٔ حکومت عقل‌انسانی فیلسوف ری بیهوده و باطل است. بدین‌سان، رازی در آغاز عصر نوزایی فرهنگی ایران در دوران اسلامی، منادی وحید «جدایی فلسفه از دین» و یگانه نگره‌پرداز پیشاهنگ «جدایی دین از سیاست» یا استقلال «دولت» از خلافت سنی، و مبشّر «قوانین» مدنی به جای «شرایع» مذهبی بوده است.^(۲) در باب قبول «سیاست مدنی» یونان دقیقاً وی با حکیم عمر خیام ستجش‌پذیر است که قواعد یونانی را لازم شمرده، از آن‌رو که احکام شرایع الاهی را برای ترتیب و تدبیر امور نظام اقتصادی-اجتماعی (مدنی) نوع انسان صواب و صحیح نمی‌دانستند.^(۳) حرف آخر آن‌که گرایش سیاسی رازی به مذهب «امامی» بوده، البته به شرط آن‌که «امام» با اجماع عام گزیده شود.^(۴)

۱. VI، ۶، د.

۲. VI، ۶، ج.

۳. VI، ۶، د.

۴. VI، ۶، هـ.

مستدرکات کتاب

(I)

– ۱/ ۵ (ص): ریچارد والترز که فلاسفه حقیقی را همان مترجمان مسیحی دو سده نخستین پس از اسلام می‌داند، ما یک پله بالاتر، مترجمان مسیحی سده چهارم (محفل بغداد/ محفل رازی) را هم فلاسفه حقیقی می‌دانیم؛ چه متفکران بعد از فارابی یعنی – به اصطلاح فلاسفه نوافلاطونی و اسماعیلی مذهب (اخوان الصفا و اصحاب ابن سینا) که مسائل فلسفی را با مقالات اهل کلام درآمیختند، اینان به مفهوم اخص کلمه «فیلسوف» نبودند و ما هم آنان را فلاسفه حقیقی نمی‌دانیم. اما خیال استاد والترز (نوافلاطونی‌گرا) و همفکران او راحت باشد، که این نظر ابداً به معنای یونانی مآبی یا مسیحی‌دوستی ما نیست؛ چه برعکس، ایشان متفکران اسماعیلی نوافلاطونی را هم «فیلسوف» می‌دانند که ما نمی‌دانیم.

– ۲/ د/ I (ص): پاول کراوس در شرح حال حکیم رازی (م ۳۱۳ ه. ق.) با استناد به قول هجویری، از روابط وی با عارف مشهور «حلاج» بیضاوی (م ۳۰۹ ه. ق.) سخن گفته است.^(۱) که اینک عین عبارت هجویری چنین است: «پندارند که حسین منصور حلاج، حسن بن منصور حلاج است، آن ملحد بغدادی که استاد محمد زکریا بوده است، و رفیق ابوسعید قرمطی، این حسین که ما را در امر وی خلاف است، فارسی بوده است از بیضاورد».^(۲) ما هم به دلایل معین و قرائن واضح، یک چنین رابطه‌ای را بین حکیم رازی و حلاج بیضاوی در بغداد قویاً ممکن می‌دانیم؛ مشروط بر این که کلمه «استاد» را نیز، چنان که در مورد حکیم ایرانشهری استاد رازی بکار رفته، هم به معنای «مقتدا و مقدم» تلقی کنیم.^(۳)

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1134

۲. کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۱۹۰.

۳. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۲۰۹/ بیست گفتار (همو)، ص ۳۱۱.

– ۲/د/II (ص): در نسخهٔ یگانه‌ای از کتابی در توحید معتزلی (– حوزة قاضی عبدالجبار اسدآبادی/ متوفی ۴۱۵ ه.ق.) که ویراستار آن دانشمند مصری دکتر محمد عبدالهادی ابوزیاده، احتمال می‌دهد کتاب «دیوان الاصول» تألیف ابورشید سعیدبن محمد نیشابوری باشد (ن ۱ س ۵ ه.ق.) از جمله شامل بر مطالبی است در ردّ بر فائلان به قدم اجسام، و نقض بر محمدبن زکریای رازی در انکار صانع، به ویژه نظریهٔ خاص و معروف او در «لذت»، بیان مفصلی در اثبات تناهی آنچه از افعال و حرکات گذشته (– یعنی عالم ازلی نیست) و جز اینها که این همه بدین تفصیل در کتب معتزله بی سابقه است؛ ظاهراً اشاره به عقاید رازی در این کتاب بایستی مقدّم بر اشارت در آثار ناصر خسرو بوده باشد.^(۱)

– ۲/د/III (ص): ابوزکریاء یحیی بن عدی به نحوی از دانش رازی برخوردار شده است، حتی برخی از دانشمندان تصریح کرده‌اند که او طبّ و منطق را نزد رازی خوانده است.^(۲)

– ۲/د/III (ص): گفتگوی میان ابن ندیم و ابوالخیربن خمار دربارهٔ ظهور فلسفه در مجلس «عیسی بن علی» رمانی صورت گرفت؛ مطلبی که در الفهرست به او اختصاص یافته نسبتاً مختصر است، ابن ندیم می‌گوید که عیسی بن علی در عصر خود در منطق و علوم اوایل یگانه بود؛ و اثری از او دربارهٔ زبان فارسی نام می‌برد (– کتاب فی اللغه الفارسیه) و نیز گوید «سیدنا» ابوالقاسم عیسی بن علی؛ و قولی بدین مضمون نقل می‌کند که سلام بن ابرش از قدامای مترجمان و معاصر با برمکیان، الطبیعه/ سماع طبیعی (ارسطو) را از فارسی (پهلوی) به عربی ترجمه کرده است. علاقهٔ وی به دانش ایرانیان و زبان فارسی، او را از دیگر شاگردان یحیی بن عدی جدا می‌کرد.^(۳)

(II)

– ۴/الف (ص): از جملهٔ «ردّ» های دیگر رازی که یاد نشد: (۱). ردّ بر احکام نجوم، (۲). ردّ بر تحریم مکاسب.^(۴)

۱. رش: گفتار علی رضا ذکاوتی (در) کتاب فرهنگ (نشریهٔ مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی)، بهار و

پاییز ۱۳۶۸، ص ۵۳۳–۵۴۰. ۲. فیلسوف ری، ص ۲۳.

۳. احیای فرهنگی در عهد آل بویه (ج. کرم)، ص ۱۹۷.

۴. فیلسوف ری، ص ۲۳.

– ۴/ج (ص): هم از جمله «رد» ها بر رازی نقائض ناصر خسرو اسماعیلی است، که شباهت تمامی به رساله پهلوی ضد مانوی «شکندگمانیک و بیچار» می برد: «ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب محمد زکریا، و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر کتب او را که اندر این معنی کردست، چندباره نسخه کرده ایم و ترجمه کرده به تفاریق مر بنیادهای مذهب او را به ردهای عقلی ویران همی کنیم، اندر مصنفات خویش، والله خیر موفق و معین.»^(۱)

(III)

– ۷/الف (ص): پینس در باب تأثر رازی از افلاطون گوید که، وی به چند عبارت اظهار کرده است که فلسفه ارسطو را نمی پذیرد، ولی خود را پیرو افلاطون می داند. این افلاطون احتمالاً در وهله اول بازگرد به یک تفسیر یونانی مآب از «تیمائوس» (Timaeus) است؛ چه رازی در شکوک بر جالینوس به دو رذیه پزشک یونانی بر نظریات مبتنی بر آموزه تیمائوس اشاره می کند، که راجع به خلقت اجسام طبیعی فارغ از اشکال هندسی است؛ در این خصوص رازی حجّت‌هایی از برای خصوصیت‌های ذره‌گرایی خویش بیان می کند. باید گفت که چندین مفهوم طبیعی رازی به آثار فلسفی تازی نبشته و ستایشنامه‌ای افلاطون نسبت یافته‌اند؛ و از طرف دیگر، همسان‌گیری رازی نظریه سیاسی افلاطون را در قبال ارسطو، از آنروست که فلاسفه به اصطلاح اسلامی، با وسعت قابل ملاحظه‌ای از وی اخذ و اقتباس کرده‌اند. در ضمن، رازی طی گفتاوردی عقیده مکتب (PROCLUS in *Timaeum*, III, 37.) «Platonist Attikos» را به عنوان یک اصل افلاطونی فرامی نماید.^(۲)

(IV)

– ۲. (ص): کتابشناسی توصیفی آثار کیمیایی رازی را فؤاد سزگین (طبعاً بسی کاملتر از بروکلیمان) در اثر معروف خویش بدست داده، شامل ذکر تحقیقات «روسکا، گاربرس، کریموف، شیبانی» و جز اینان؛ آثار موجود و مطبوع از او «سرّ الاسرار، کتاب الاسرار، المدخل التعليمی، الشواهد، شرف الصناعه، التدبیر، الاثبات، الاکسیر، الحجر،

۱. زاد المسافرین، ص ۱۰۳.

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

الخواص، المفید، الخمائر، القانون، المعادن» و جز اینها که بعضاً بدو منسوب‌اند (رش: تاریخ التراث العربی، ج ۴، ترجمه

الدکتور عبدالله حجازی، چاپ ۲، قم، مرعشی، ۱۴۱۲ ه.ق.، ص ۴۰۰-۴۱۶). ۳. (ص): هم‌چنین سزگین کتابهای طبیعی: الحجر، المعادن، و به ویژه کتاب الخواص رازی را یاد کرده، که طی آن به کتاب الفلاحه (اپولونیوس تیانی / بلیناس) استشهد شده است (همان، ص ۴۷۴-۴۷۵).

– ۴/ج (ص): شهرستانی یک باب «ذره‌گرایی» در نزد متکلمان به عنوان مسأله اثبات «جوهر فرد» (= ذره) مفرد ساخته، که اختلاف نظر میان ایشان و فلاسفه را در مسائل و دلایل بیان نموده است؛ از جمله تجزّی جسم به طریق عینی و ذهنی (نامتناهی و متناهی) که هم ملازم با مسأله اتصال و انفصال در هیولی و صورت می‌باشد؛ شهرستانی نامتجزّی بودن جسم را حسب انفصال به طریق توهم (– ذهنی) که به اجزای نامتناهی نمی‌فرجامد خلاف عقل می‌داند، ظاهراً شبهه در این قضایا راجع به چگونگی «خلاء» و تعریف آن در نزد ایشان است.^(۱)

– ۴/د (ص): در مسأله ارتباط کیمیای رازی با نگره اتمی دموکریتوس، اولاً ابن جلجل اندلسی از نوشته‌های وی در این خصوص یاد کرده، که ترجمه‌های سربانی و عربی آنها وجود داشته است^(۲)؛ ثانیاً در جزو نوشته‌های جابر بن حیان صوفی «مصححات» کیمیای دموکریت (افلاطون) یاد شده، که علمای یونانی آنرا در شکل مکالمات بین سینسیوس و دیوسکوروس شرح کرده‌اند؛ و نیز دموکریت به عنوان طبیب اثر پزشکی هم داشته، حتی یک رساله «فلاحت» هم به او نسبت یافته است.^(۳)

– ۴/د (ص): درباره «تیمائوس» افلاطون از باب ذره‌گرایی که پیشتر گذشت (III/۷/الف) گویند که در شرق نیز بازار این اثر همان قدر گرم بود که در غرب، به ویژه، چنان‌که پاول کراوس (رسائل جابر بن حیان) نشان داده، بخش بزرگی از علم کیمیای مسلمانها هم از این رساله الهام گرفته است؛ چنان‌که به عنوان مثال نظریه تبدیل فلزات «جابر بن حیان» یکسره بر آتم‌باوری ریاضی تیمائوس استوار است. کیمیایگران بر آن بودند

۱. رش: نهاية الاقدام فی علم الکلام. طبع گیوم، ص ۵۰۵-۵۱۳.

۲. طبقات الاطباء. ترجمه سید محمد کاظم امام، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، ص ۹۴.

3. Steinschneider, (49), (50).

تا چگالی فلزات را حساب کنند، و این گرایش بر پایه نگرش‌هایی است که آشکارا از اثر افلاطون الهام می‌گرفت؛ و البته بی‌هیچ نتیجه‌ای اما گناه از ایشان نبود، هم‌چنان‌که امروز دریافته‌اند «ایده» خوب بوده است.^(۱)

۵. (ص): در خصوص کتاب «القوانين الطبيعية في الحكمة الفلسفية» رازی (اوپسال/ ۳۴۰، تورنبرگ / ۲۲۸) که من به اتفاق استاد ایرج افشار نتوانستیم نشانی از آن بیابیم، سزگین می‌گوید بسیار محتمل است به خطا آن‌را به رازی نسبت داده باشند.^(۲)

۵ / و (ص): رازی به حق شرح جالینوس و فور فوریوس را بر نگره ارسطو درباره علّت غائی یا تضمّن مقصود در طبیعت ردّ می‌کند، این‌که ارسطو آن‌را هم به مثابت روح تلقّی نموده است.^(۳)

(V)

۳. (ص): ابن‌دیسان / بردیسان (۱۵۴-۲۲۲ م) فیلسوف کُرد حرّانی، به پیروی از فلاسفه یونان ثنویت ایرانی «خیر و شرّ» را به صورت «تن # روان» یا «جسم و جان» (فیزیک و متافیزیک) بیان نموده؛ وی از ثلوث آریایی کهن (برنهاد + برابرنهاد ← همنهاد) یا «نور + ظلمت ← گیتی» تعبیر مذهبی جدیدی (روان / پدر زندگی + تن / مادر زندگی ← فرزند / مسیح) نموده است، که مانویان به جای کلمه «مسیح» (لوگوس) «انسان قدیم» گفته‌اند.^(۴)

۴. (ص): در مسأله حادث که از آن به وجود صانع نتیجه گرفته‌اند، سیدمرتضی رازی گوید: «بدان‌که بنای مذهب فلاسفه بر یک اصل است از انکار صانع و قدم عالم، و چون درست شود که عالم محدث (= نوپدید) است، لابد که وی را محدثی (= پدیدگر) باید که همان صانع باشد...»^(۵)

۵ / ح (ص): چنین نماید که نظام منسجم فکری-فلسفی «زروانیه» در دوران اسلامی،

۱. گفتار «الکساندر کوبیره» (ترجمه داریوش آشوری)، معارف، دوره ۱۱، ش ۱ و ۲ / فروردین-آبان ۱۳۷۳.

۲. تاریخ التراث العربی، ج ۴، ص ۴۱۵.

3. *Islamic Philosophy* ... (Ess. Pre. to R. Walzer), pp. 38-39.

۴. رش: گفتار دکتر علی‌نقی منزوی (در) مجموعه سخن‌رانی‌های هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی (دانشگاه

ملی ایران)، ج ۳، ۱۳۵۶، ص ۳۶۵-۳۷۵.

۵. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۱۲.

فقط در عرفان نظری و تصوّف علمی تبلور و تجسّم یافته است؛ صورت عامیانه زروان‌گرایی همانا در اعتقادات جاری «بخت‌گرایی» (Fatalism) از جمله در رباعیات خیامی نموده می‌آید. چه در عهد ساسانی بر اثر تعدّیات دینانی و تحت تأثیر افکار جدید، «خوش‌بینی» بنیان دین زردشتی پژمرده و گسیخته شد، میل به زهد و اعتقاد به «جبر» و گرایش به قضا و قدر فزونی گرفت؛ و گواه بر آن «تاریک‌اندیشی» یا «تیره‌بینی» است، که بر سراسر عرفان و حکمت ایران اسلامی سایه افکنده است.^(۱)

– ۵/ ی (ص): کتاب مناظره یا تحقیق خلاف میان ابوزکریاء یحیی بن عدی (شاگرد رازی) و ابواسحاق ابراهیم بن بکوس، جزو آثار ابوالخیر خمّار مسیحی (شاگرد یحیی) یاد شده، که در مسأله صورت «آتش» برخلاف نظر ابوسلیمان منطقی می‌باشد که آنرا در صورتهای اسطقسات می‌دانسته است.^(۲)

– ۶/ الف (ص): در باب رابطه بین حکیم رازی و حلاج بیضاوی به مستدرک پیشین (I/۲/۲/I) رجوع شود.

(VI)

– ۳. (ص): به گفته افلاطون منشأ ضرورت در خود عناصر نیست، بلکه طبیعت مجهول و مبهم و یا خود در ماده غیرمتعینی است که حامل آنهاست.^(۳)

– ۴... (ص): درباره تأثرات اسماعیلیه از مذهب زردشتی، چنان‌که در آراء ابویعقوب سجستانی و ابوحاتم رازی دیده می‌شود؛ هم‌چنین در مسأله اختلاف دیرین اسماعیلیه با مانویان، نیز درباره پیوندهای اخوان الصفا با اسماعیلیان (به لحاظ عقیدتی) به مطالعات «شین نوموتو» رجوع شود.^(۴)

– ۴... (ص): در گزارش ابوحیان توحیدی پیرامون «دین و فلسفه» که نظر استادش ابوسلیمان منطقی سجستانی را بیان می‌کند (– این‌که فلسفه از جنس شریعت نیست، شریعت هم از فنّ فلسفه بدور است، میان آن دو تفاوت از زمین تا آسمان باشد) از جمله می‌افزاید که ابوسلیمان گفته است اصحاب شرایع خودشان فراخوان به فلسفه شده،

۱. فهرست ماقبل الفهرست (پ. اذکائی)، ص ۱۱۷.

۲. تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، ص ۲۸۱. ۳. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۱۸۱.

۴. کتاب الاصلاح (ابوحاتم)، طبع مینوچهر، محقق، مقدمه، ص ۴۵–۴۷.

دستور داده‌اند که آن‌را از یونانیان اقتباس کنند؛ پس گوید که وزیر از این سخن ابوسلیمان در شگفت شد، و آن‌را حمل بر خوار شمردن و خشم گرفتن بر شرایع دانست؛ در حالی که ابوسلیمان مردی مشهور به منطقی و از پیروان یحیی بن عدی نصرانی (شاگرد رازی) بوده، بر او کتابهای یونان و تفسیر دقایق کتب ایشان را به نهایت بیان خوانده است؛ پس گوید که فلسفه حقّ است، لیکن شریعت را چیزی نباشد... (الخ). هم چنین ابوحنبلان گوید که ابوسلیمان منطقی شریعت را از فلسفه جدا می‌دانست، آنگاه بر آمیزش میان آن دو انگیخته شد که این کار به تناقض‌آوری شباهت دارد. پس ابوغانم طیب که یکی از اصحاب ابوبکر محمدبن زکریای رازی فیلسوف بود از ری به بغداد آمد، با ابوسلیمان در باب این تناقض به مناظره پرداخت و او را چنان در تنگنای بحث انداخت، که ناچار از انکار قول خود گردید.^(۱)

۴- الف (ص): عبدالرحمان بدوی که خلاصه نظر ابوسلیمان منطقی را در باب دین و فلسفه آورده، می‌گوید تلاش عظیم در وفاق بین فلسفه و دین را جماعت اخوان الصفا نمودند؛ هم آنان که طی دهه‌های بین ۳۳۰ و ۳۷۰ ه.ق. در رسائل پنجاه‌گانه‌شان بدین امر قیام کردند. ابوسلیمان گوید چگونه اخوان الصفا بر خود روا داشتند، که حقایق فلسفه را بر طریق شریعت گرد آورند؟ در حالی که (۱) دین یک چیز است و فلسفه چیزی دیگر است، چون‌که دین پایدار به وحی است، و فلسفه بر عقل استوار است؛ (۲) شریعت به هیچ چیز فلسفه مانند منطوق و طبّ و ریاضیات و کیمیا و موسیقی نیازی ندارد؛ (۳) دین پرسش «چرا و چون» یا «ای کاش و اگر» روا نمی‌داند، زیرا که قائم به تقریر مطلق است، پس هرگز جای اعتراض یا چون و چرا و تشکیک نباشد.^(۲)

۴- (ص): بعضی از اصحاب علم‌گویی به تظاهر و تقیّه، قائل به عدم تعارض میان دین و فلسفه شده‌اند، مانند ابوریحان بیرونی که ما از ایستار وی سر در نیاوردیم (ص ۱۰۹ و ۲۲۷) در حالی که به قول دکتر حسین معصومی (همدانی) وقتی مسأله رابطه میان علم و دین، میان توضیح علمی و توضیح کلامی، به صورت توسّل به «خدای رخنه‌پوش» مطرح شود، بازنده از قبل معلوم است؛ چه، چیزی که امروز توضیح علمی ندارد، فردا توضیح علمی پیدا می‌کند؛ و «خداوند»ی که کارش پوشاندن رخنه‌های طبیعت است، هر روز ناچار می‌شود که چند گام دیگر عقب‌نشینی کند.^(۳)

۱. الامتاع والمؤانسة، ج ۲، ص ۱۷-۱۸ و ۲۳.

۲. صوان الحکمه (ابوسلیمان)، مقدمه، ص ۴۳ و ۴۵.

۳. گفتار در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۶۶۰.

۴/ الف (ص): اشعار در طعن و نقض حکمت یونانی (که بسیار است) از جمله می توان بدین نمونه ها بسنده کرد:

«حکیم عقل کز یونان زمین است اگرچه بر همه بالانشین است
به هر جا شرع بر مسند نشیند کسش جز در برون در نبیند»

(وحشی).

«مر از منصب تحقیق انبیاست نصیب چه آب جویم از جوی خشک یونانی
دل در سخن محمدی بند ای پور علی زبو علی چند»

(خاقانی).

«چندچند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان»

(بهای).

«تو نفس علم شو از نقش علم دست بشوی

که نفس علم قدیم است و نقش او فانی»

(قآنی).

۴... (ص): پهلوان میدان اتحاد دین و فلسفه (وحی و عقل) ابوالحسن عامری نیشابوری که گزارش و گفتاوردهای رسای بسا از وی فرانمودیم، در خصوص عدم تعارض دین با فلسفه هم در پی استادش ابوزید بلخی پیرو ابواسحاق کندی بود؛ وی در جایی «انسان مدنی به طبع» را در برابر «انسان دینی به طبع آورده» (که به راستی یک رده بندی بسیار نگرش پذیر است) و «ادب» را هم بر دو قسم «ادب حقیقه (- اخلاق) و ادب شریعه (- مذهب) یاد کرده است. عقل در نزد عامری اصالت الاهی دارد، و آن خلیفه خداوند در این جهان است. راه گشودن سختی ها و حلّ معضلات و رفع موانع و کشف حقایق با اوست. اگر چنین تکیه گاهی در میان نبود، یأس و ناامیدی جان زنده دلان را می خورد؛ و تاریکی جهل جهان اندیشه و علم و فلسفه را می بلعید، کارویژه عقل تولید علم و حکمت است».^(۱) اکنون با این نگرش و ستایش عامری درباره «عقل» (که سخنان حکیم رازی را در این مورد به یاد می آرد) باید گفت که آن بیچاره بدبخت ذلیل و خائف مرعوب در تأیید خلافت «سنّی» عربی (مذهب مختار سلطه حاکم) طی کتاب مناقب اسلام خود اختیار «عقل» را در نزد معتزله ایرانی طعن کرده، شیعه امامی را هم

۱. رسائل عامری، ص ۱۹۴ و ۵۲۱/ احیای فرهنگی (کریم)، ص ۳۲۰ و ۴۲۴.

به سبب اتخاذ «عقل و اجتهاد» در اصول فقه خویش طعن و نقض و به «جهل» منسوب نموده، نیز قول به «امام معصوم» را در نزد شیعیان (اثنی عشری) طعن و تسخر کرده است.^(۱) آقای ابوالفضل شکوری مقاله‌ای درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی ابوالحسن عامری نوشته که (حسب عنوان‌های موضوعی: عقل، نبوت، پیامبران حکیم، تغلب و امامت، حکومت دینی، ...) کاشف از تناقض‌گویی‌های آن به اصطلاح فیلسوف نیشابور است.^(۲) آن موجود فکری ذیحیاتین مبعوض که بر نگره «قدماء خمسۀ» حکیم رازی نقض آورده (که البته این اشکالی ندارد) ولی او را «فیلسوف» ندانسته (اعلام / ۲۳-۲۴) مثل خلفش ابن سینای بی‌آزم اسماعیلی، در کمال وقاحت و بی‌حیایی اولاً در رساله «النسک العقلی» هم از فیلسوف ری تأسی نموده و از وی برگرفته، ثانیاً در نگره بقای نفوس حسب فضیلت عقلی (قول رازی) و ثالثاً در مسأله لذات و شهوات مطرح در «الامد علی الابد» عیناً به لفظ و معنا مطلب را از «طب روحانی» رازی برگرفته (برگرفته آن است) و نیز در کتاب «فی المعالم الالهیه» چنین نماید که متأخذ از کتاب «علم الاهی» حکیم رازی است، حتی در رساله علمی «ابصار» همان نگره رازی را آورده که بعدها ابن هیثم نیز آن را مطرح نموده است.^(۳)

۴- ج (ص): در اشاره به احوال اهل مدرسه در قرون وسطی، امیل برهیه گوید در بعضی از احیان فکر عقلی، گویی چنان خسته و مانده است، که از اثبات اعتبار خاص خود تن می‌زند، و در برابر مذاهبی که مدعی وصول به حقیقت از طریق شهود و احساس و الهام‌اند سپر می‌اندازد؛ مثلاً بعد از دوره‌ای که مذهب اصالت عقل در قرن هجدهم اعتبار داشت، و اصحاب آن اعتماد کامل به احکام عقل داشتند، دوره‌ای پیش آمد که توجه به انفعالات و احساسات و تمایلات (رومانتیسیم) و سعی در برآوردن و کامیاب ساختن آنها به حد افراط گرایید؛ تناوب این دو دوره را شاید بتوان یکی از قوانین کلی تاریخ فکر بشر بشمار آورد.^(۴)

۵- (ص): هم در باب برتری عقل به نزد رازی (که آنرا در فهم مسائل الاهی یگانه

۱. الاعلام بمناب الاسلام، ص ۱۱۶/۲۱۸-۱۱۷/۲۱۹ و ۱۱۸/۲۲۰-۱۱۹/۲۲۱.

۲. نامه آیین پژوهش، ش ۵۳ / آذرودی ۱۳۷۷، ص ۲-۱۲.

۳. رش: رسائل ابوالحسن عامری (خلیفات)، ص ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۷۲، ۳۰۰، ۳۳۲، ۴۸۴، ۴۸۵ و

۴. تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر داوودی، ص ۴۲.

مرجع می‌داند) چون یقین دارد که می‌توان توسط عقل نسبت به مسائل الهی و اخلاقی معرفت کامل یافت، نبوت هم که بیشتر از این دو امر قیام نمی‌کند، دیگر موجبی برای بعثت انبیاء و ارشاد خلق پیدا نمی‌شود.^(۱)

۵- (ص): سیدمرتضی رازی ضمن بیان ارسال رُسل، یکبار از «زکری» (؟) [یعنی «زکریای» رازی] نقل کند که گوید: «پنج چیز قدیم است: صانع و روح و مکان و زمان و هوا (و) گویند علم بر افعال خدای تعالی جایز نبود، چنان‌که بر معقولات وی جایز نبود...».^(۲)

۶- (ص): در خصوص چگونگی فلسفه و دین در دنیای اسلام، چکیده سخنان استاد هانری کوربن هم خالی از فایده نیست: «در مسیحیت فلسفه بود که مبارزه بر ضد پیشوایی و قیادت دینی را برانگیخت؛ پس همان سلاح که پیشوای دینی فراهم آورده بود (یعنی فلسفه را مجاز شمرده بود) علیه خود او تغییر جهت داد و بر ضد خود او بکار افتاد. اما در مقابل، آنچه روحانیت اسلام را راهنمایی کرد تا از قید تعبد به جزئیات ستمگرانه نجات یابد، و از انقیاد به الفاظ و ظاهر شریعت رها گردد، چیزی از قبیل سیاست مکتب ابن‌رشد نبود؛ بلکه همان طریق «تأویل» بود که به طور کلی باید به وسیله آن، همه پیچیدگی‌ها و دشواری‌ها را در مذهب باطنی اسلام تجزیه و تحلیل کرد، تا بتوان موضع و حد نظایر آن‌را در غرب معین ساخت. ابن‌رشد می‌گفت که ای مردم! من نمی‌گویم دانشی که آن‌را علم الهی می‌نامید غلط است، بلکه می‌گویم که دانش من دانش بشری است. می‌توان گفت که این سخن، آینه تمام‌نمای ابن‌رشد است، و موضع این حکیم در آنجاست که: بشریت نو در رنسانس شکفته و پدیدار گردید، و از آنجا سر بیرون کرد و قد کشید».^(۳) خلاصه قول این است که با جدایی فلسفه از دستگاه مسیحیت، سلاحی بر ضد آن پرداخته آمد و بالید؛ ولی فلسفه در اسلام «نبوی» یا تأویلی و باطنی شد، به صورت حکمت الهیه درآمد که دین را پایدار ساخت.

۶/ب (ص): رساله «ایون» (Ion) افلاطون که ابن‌ندیم آن‌را به صورت «اوتن» نوشته^(۴)، کوتاه‌ترین رسالات وی درباره هنر روایت اشعار است. رساله پروتاغوراس

۱. گفتار حسین واعظزاده اراکی (در فرهنگ ایرانزمین، ج ۲ (۱۳۳۳)، ص ۲۵۷.

۲. تبصرة العوام، طبع اقبال، ص ۷۲.

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه مبشری، ص ۳۰۹.

۴. افلاطون فی الاسلام (بدوی)، ص ۱۱.

افلاطون هم در این خصوص است، که مردمان در هر هنر و فنی دانش و فضایل آنها را می‌آموزند؛ ولی در سیاست که اساس آن عدالت و عفت است فضیلتی نمی‌شناسند، هیچ به آموختن فن و علم آن اهمیت نمی‌دهند؛ و هر کس به خود اجازه می‌دهد در فن سیاست، بدون آن‌که دانش آن را آموخته باشد اظهار نظر کند.^(۱)

– ۶/ب (ص): درباره استبدادی بودن ایران و دموکراسی یونان، امیل برهیه گوید که نمونه‌هایی از سیر انحطاطی جامعه را نیز می‌توان از تاریخ بدست آورد، مثلاً می‌توان دید که چگونه آزادی در یکی از کشورهای پادشاهی [ایران] به ستم‌پیشگی و خودکامگی تغییر یافته؛ و برعکس، در حکومت عامه آتن به خودسری و لگام‌گسیختگی رسیده است. بدین ترتیب دو تأسیس اجتماعی در مقابل یکدیگر جای می‌گیرند، که یکی حکومت مستبده و دیگری حکومت عامه است؛ و این دو قسم حکومت منشأ سایر اقسام آن بشمار می‌رود، هر کدام به تنهایی زشت و بی‌اندام است، لیکن امتزاج آنها به نسبت مطلوب سازمانی نیکو و زیبا پدید می‌آورد.^(۲)

– ۶/ج (ص): درباره اندیشه سیاسی یونانی و ایران‌شهری بهترین نوشته، هم از حکیم نیشابوری (ایران‌شهری) ابوالحسن عامری پیشگفته (۴/VI) در کتاب «السعادة والاسعاد فی السیره الانسانیه» (طبع مجتبی مینوی، ویسبادن، ۱۳۳۶) است، که با تأثر از کتابهای سیاسی استادش ابوزید بلخی به خوبی از عهده برآمده؛ و بهترین جستار هم به ویژه در باب اندیشه سیاسی ایرانی (ایران‌شهری) در نزد عامری، همان گفتار ابوالفضل شکوری (پیشگفته) است^(۳)؛ و حاجت به تذکار نباشد که حکیم رازی با نگره سیاست ایران‌شهری، نظر به «توأم» بودن آن با حکومت دینی یا شریعت مذهبی یکسره مخالف است.

– ۶/ه (ص): در باب گرایش امامی حکیم رازی یا به عکس – گرایش شیعیان امامی به رازی، پاول کراوس گوید که در محافل شیعه (امامیه) این عقیده وجود دارد که آموزه‌های وی ژرف‌ترین تأثیر را بر نگره‌های شیعی نهاده است؛ چنان‌که ابواسحاق ابراهیم‌بن نوبخت در مهم‌ترین کتاب کلام شیعی «الیاقوت» خود، نظریه «لطف» را از رازی گرفته است (مطلبی که) متکلمان اسماعیلی با آن مخالف بودند.^(۴)

۱. پنج رساله، ترجمه دکتر صنایعی، ص ۱۱۷ –

۲. تاریخ فلسفه، ص ۲۰۸.

۳. نامه آیین پژوهش، ش ۵۳ / آذر – دی ۱۳۷۷، ص ۲–۱۲.

4. *First Encyclopaedia of Islam* (1936), vol. VI, p. 1134.

– ۷/ الف (ص): سقراط (م ۳۹۹ ه.ق.) پیشوای اخلاقی رازی، از رجال سیاست برشمار نمی‌رفته، اما رفتار وی نمونه پای‌بندی به علایق مدنی و پیروی از قوانین کشور بوده، سرانجام هم به احترام همان قوانین تن به زندان و حکم مرگ داد. رساله «آین» (Ion) پیشگفته از افلاطون (۶/ ب) همان دفاعیه سقراط است؛ و سیرت فیلسوف را هم افلاطون از جمله در رساله «فیدن» چنین تعریف نموده: کسی است که از شوائب جسمانی منزّه و تنها به روان خود زنده مانده است، و چون در زندگی این جهان تن او از روان جداست پروایی از مرگ ندارد. در رساله «تئتس» کسی را فیلسوف شمرده است که در مناسبات خود با مردمان غیر لایق و ناتوان است، در جامعه بشری مقامی را حائز نمود و منشأ تأثیری در مدینه نیست. اما در رساله «جمهوری» گوید که فرمانروای مدینه هموست، و در رساله «نومیس» او را همچون آمر به معروف و ناهی از منکر وصف می‌کند. در اوصاف پیاپی از شأن فیلسوف، دو امر به ظاهر متناقض وجود دارد: یکی آن‌که فیلسوف باید از این جهان بگریزد، دیگر آن‌که باید در برپایی مدینه فاضله بکوشد. از یک سوی دانشمندی روی‌گردان از جهان است، از طرف دیگر حکیم عادل سائسی است که به وضع قوانین مدینه می‌پردازد. فیلسوف از یک طرف واضع قواعد قاطع در منطق عقل است، از سوی دیگر باید روح او از فرشته عشق الهام پذیرد. علم و عرفان، فلسفه و سیاست، اموری است که معمولاً آنها را مستقل و مجزا از یکدیگر می‌دانند؛ چنان‌که پس از افلاطون جز در نزد بعضی از مجددان بزرگ سده نوزدهم با هم انضمام و اتحاد پذیرفته است.^(۱)

– ۷/ ب (ص): ارسطو خطاب به اسکندر گفته است که عقل در سر تدبیر، و همان صلاح نفس و آئینه عیبهاست، که ناشایسته‌ها بدان خوار گردد و دوست‌داشتنی‌ها بدان گرامی شود، و همان سر همه ستودنی‌ها و بن سرفرازی‌هاست.^(۲)

(VII)

– ۱۲–۱۴ (ص): دوگرایی فلسفی رازی مبنی بر قبول اصل ضدین در جهان‌شناسی است، که همان «دو بن» هستی در نگرش ایرانی – یعنی – مبادی خیر و شر یا نور و

۱. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۱۲۸، ۱۴۵–۱۴۶.

۲. کتاب السیاسة فی تدبیر الریاسة، ص ۷۵.

ظلمت، در تعبیر دینی اش همان «اورمزد» و «اهریمن» زروانی - مزدایی - مانوی باشد؛ رازی در جزو دیرینه‌های پنجگانه‌اش، این دو بُن را به عنوان «باری» و «نفس» واجب به وجود آورده؛ حکیمان یونان هم این نگره ضدین جدلی (دیالکتیک) را منسوب به مغان ماد باستان، نیز مقوله مرکب آن دو (- میانجی / هم نهاد) را یکسره از حکمت زروانی - زردشتی برگرفته‌اند؛ و چنان‌که ارسطو هم گفته است «ضدین» مزبور وحدت عددی ندارند؛ پس آنگاه این دو بُن در نظام منطق جدلی (دیالکتیک) هگلی - مارکسی تحت مقولات مشهور «بر نهاد» و «برابرنهاد» کارکرد گسترده فلسفی یافته‌اند.^(۱)

- ۱۵ (ص): خلقت عالم اصولاً با همیاری و هم‌امیزی ضدین قدیمین، در واقع «حدوث دهری» بوده باشد.^(۲)

- ۰-۲۱ (ص): نگره ذره‌گرایی (- اتمیسم) در نزد مغان حکیم ایران، به عنوان فرضیه «بذر» (= تخمه) های نخستین و بنیادی مطرح بوده، که در دامدات نسک (مفقود) اوستایی تبیین شده است.^(۳) نمایندگان برجسته دو مکتب اساسی «گیتی‌گرایی» (ماتریالیسم) زروانی و «مینوگرایی» (ایده‌آلیسم) زردشتی ایران، در میان حکمای یونان باستان به ترتیب هراکلیت افسوسی و افلاطون آتنی توانند بود. اما مبانی مینوگرایی (- ایده‌آلیسم) فلسفی و گیتی‌گرایی (- ماتریالیسم) فلسفی در ایران باستان، بر همان دو مبدأ «خیر و شر» یا «نور و ظلمت» استوار است؛ چندان‌که «مینو» (آسمان روحانی) در وضع تعلق به اهورامزدا، و «گیتی» (جهان مادی) مختص به اهریمن بوده باشد.^(۴)

- ۲۷ (ص): چنان‌که گذشت واضح منطق جدلی (دیالکتیک) مغان اندیشمند ماد باستان بودند، که یونانیان مقولات ضدین و مرکب آن نظام منطقی را هم از ایشان گرفتند؛ و اما مقوله هم‌نهاد ایشان همانا «مهر» (میشه) میانجی (intermediate) بین «اورمزد» و «اهریمن» همان وضع مرکب در منطق جدلی ارسطو و در نگره هوشمندانه افلاطون هم «ترکیب» همان تضاد است. اما در نظام مانوی هم‌نهاد میان نور و ظلمت همانا «حیات» تبیین گردیده، که در هر حال رازی و حکیمان دهری و عارفان اشراقی ایران دوره اسلامی نیز، اصول منطق جدلی را یکراست از فرادادهای نیاکانی - یعنی - از

۱. III، ۰۱ / ۰۳، ۰۷ / ۰۳-۹، ۰۷ / ۰۳-۲۰، ۰۵ (ز).

۲. III، ۰۱.

۳. III، ۰۵، ۰۷.

۴. III، ۰۵، الف.

سرچشمه‌های فرهنگ ملی-میهنی خویش و از متون زروانی-مانوی-زردشتی برگرفته‌اند؛ چنان‌که در نظام فکری-فلسفی و جهان‌بینی حکیم رازی، مقولهٔ همنهاد با اصطلاح تمازج به مفهوم هم‌امیزی و همیاری ماده و نفس، برهان حدوث عالم و صیوروت در طبیعت و اصل حرکت است؛ و همین آمیزشگاه میان نور و ظلمت یا بین عرصات شعور و ماده، خود میراث تفکر ایرانی و حسب مکتب زروانی همان نگرش مغانی کهن می‌باشد. حاجت به تکرار نیست که اصل «تمازج» (synthesis) رازی عیناً همان میانجی (Mediation) یا «همنهاد» مشهور هگل و مارکس، در روش جدلی فلسفه‌های‌شان است.^(۱)

۲۸- (ص): چنان‌که پیشتر گذشت (VI/۶/هـ) متکلمان شیعی امامی قاعدهٔ «لطف» را از حکیم رازی گرفته‌اند (نیز پیش از آن گذشت که رازی این گفتمان را در قبال علت «غائی» ارسطو تقریر کرده است) و این معنا قانون وجوب لطف بر خداوند، حسب تعبیری (که ما چندان با آن موافق نیستیم) از فروع قاعدهٔ فلسفی «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» است، که بیانی دیگر از قاعدهٔ لزوم سنخیت میان علت و معلول می‌باشد؛ و همین از قواعد فلسفهٔ ثنوی ایران پیش از اسلام بوده، که آنها را بر روی هم «قانون صدور» نامیده‌اند (به عقیدهٔ ما صحیح همانا «قانون ایجاب» باشد) و به هر حال تفاوتی که میان کاربرد قاعدهٔ لطف در نزد دوگانه‌گرایان پیش از اسلام، با کاربرد آن در نزد موحدان پس از اسلام وجود داشته، تنها در این است که «وجوب لطف از خدا» همانا به صورت «وجوب فلسفهٔ یونان» بیان شده است. از قاعدهٔ سنخیت میان علت و معلول هم نتیجه می‌گیرند که از یزدان جز «لطف و مهر و عدل» نباید، و از اهریمن جز «قهر و کین و ظلم» نزاید. قانون مزبور همیشه مورد استناد ثنویان و به ویژه مانویان در دوران اسلامی هم بوده است.^(۲)

۱. III، ۵، ب. ۷، ۳، ۵، ه. / ز.

۲. گفتار دکتر علیقتی سنزوی (در) مجموعه سخنرانیها... ج ۳، ص ۳۷۵.

نمایگان

۱. کتابنامه

(فهرست منابع و مراجع کتاب).

۲. نامنامه

(اعلام اشخاص و امکنه و نسبتها).

۳. واژه‌نامه

(موضوعات و مصطلحات و کتب).

۱. کتابنامه

(فهرست منابع و مراجع کتاب).

الف). فارسی و عربی

- آربری، آرتور.
- عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادى، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- آملی، اولیاءالله.
- تاریخ رویان، تهران، ۱۳۲۴.
- ابن ابی اصیبعه، موفق‌الدین.
- عیون الأنباء فی طبقات الاطباء، طبع الدكتور نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵.
- ابن ابی الحدید، عزالدین.
- شرح نهج البلاغه، طبع محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۴.
- ابن اثیر، عزالدین.
- الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۳۸۵-۸۶ هـ. ق.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن.
- تاریخ طبرستان، طبع عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰.
- ابن جلجل، اندلسی.
- طبقات الاطباء والحکماء، ترجمه و تعلیقات سیدمحمد کاظم امام، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- ابن جوزی، ابوالفرج.
- تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- ابن حزم اندلسی.
- الفیصل فی الملل والأهواء والنحل، القاهره، ۱۳۱۷-۲۰ هـ. ق.

- ابن خلدون، عبدالرحمان.
مقدمه تاریخ، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۲–۵۳ ه. ش.
- ابن خلکان، شمس‌الدین.
وفیات الاعیان، طبع محمد محیی‌الدین عبدالحمید، القاهرة، ۱۳۶۷ ه. ق.
- ابن ربیع طبری، علی.
فردوس الحکمه، طبع دکتر محمد زبیر الصدیقی، برلین، ۱۹۲۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله.
الاشارات و التنبیها، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ه. ق. / الشفاء (طبیعیات و الاهیات)، طبع الدكتور ابراهیم مدکور، القاهرة، ۱۳۸۰ ه. ق.
- ابن شادی همدانی.
مجمالتواریح و القصص، طبع ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸.
- ابن العبری، ابوالفرج.
تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸ م.
- ابن عنبیه داوودی.
عمدة الطالب، طبع آل الطالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ه. ق.
- ابن فریغون.
حدود العالم، طبع دکتر منوچهر ستوده، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- ابن فقیه همدانی.
مختصر البلدان، طبع دخویه، لیدن، ۱۸۸۵ م.
- ابن القفطی، جمال‌الدین.
تاریخ الحکماء، طبع ژولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م.
- ابن مسکویه رازی.
رسالتان فی اللذات و الآلام و النفس و العقل، القاهرة، ۱۴۲۱ ه. / ۲۰۰۱ م.
- ابن منظور، جمال‌الدین.
لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ه. ق.
- ابن ندیم، ابوالفرج.
الفهرست، طبع تجدّد، تهران، ۱۳۵۰ ش.

- ابن واضح یعقوبی.
تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران، ۱۳۵۶.
- ابوسهل مسیحی (م ۴۰۳ ه.ق).
کتاب المائة فی الطب، حقه و قدم له: فلوریان سناغوستان، ج ۲، دمشق، المعهد
الفرنسی، ۲۰۰۰ م.
- ابوالمعالی بلخی (فقیه)
بیان الادیان، طبع شفر، پاریس، ۱۸۸۵ / طبع دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶.
- اذکائی، پرویز.
گفتار (در ماهنامه چیستا، سال ۳ (۱۳۶۴)، سال ۵ (۱۳۶۶)، سال ۸ (۱۳۶۹)،
سال ۱۱ (۱۳۷۲)؛ فرمانروایان گمنام، تهران، بنیاد موقوفات دکتر افشار یزدی، ۱۳۶۷؛
رسالة «قبة الارض ایرانی» (کتاب) فرهنگ، ش ۲ و ۳ / بهار و پاییز ۱۳۶۷ (ص
۱۲۵-۱۵۱)؛ گفتار «شیخ مفید و حکمت طبیعی» (در) المقالات والرسالات، قم، ۱۴۱۳ ق
(ش ۴۹)؛ گفتار «رابطه نقلی و عقلی در فقه» (در) مجموعه کنگره شیخ انصاری، قم،
۱۳۷۳؛ درگزین تا کاشان، تهران، ۱۳۷۲، تاریخنگاران ایران، تهران، ۱۳۷۳؛ ابوریحان
بیرونی، تهران، ۱۳۷۴؛ باباطاهرنامه، ۱۳۷۵؛ فهرست ماقبل الفهرست، مشهد، آستان
قدس، ج ۱، (۱۳۷۵)، ج ۲ (۱۳۷۸)؛ گفتار «خاستگاه ایرانی کلمه حق» (در) خرد
جاودان، ۱۳۷۷؛ گفتارها (در) فصلنامه ایران شناخت، ش ۹ (تابستان ۱۳۷۷)، ش ۱۰
(پاییز ۱۳۷۷)، ش ۱۱ (زمستان ۱۳۷۷)؛ گفتار «استانس مسمغان» (در) ماهنامه دانش و
مردم، ش ۴ (تیرماه ۱۳۷۹) و؛ همدان نامه (بیست گفتار درباره مادستان)، ۱۳۸۰.
- ارانی، (دکتر) تقی.
آثار و مقالات، تهران، ۱۳۵۷.
- ارسطو.
کتاب السیاسه (فی تدبیر الریاسه)، طبع عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴. / الطبیعه
(ارسطو طالیس)، ترجمه: اسحاق بن حنین، مع شروح: ابن السمع (و) ابن عدی (و) متی بن
یونس (و) ابی الفرج بن الطیب، طبع عبدالرحمان بدوی؛ القاهره، الدار القومیه، الجزء
الاول، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م، الجزء الثاني، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م. // طبیعیات (physica)،
ترجمه دکتر مهدی فرشاد؛ تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

- اسکندر، آلبرت زکی.
گفتار (در) مجلّة المشرق، بیروت، ۱۹۶۰.
- اشپولر، برتولد.
تاریخ ایران، ج ۱، ترجمه دکتر جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۴۹؛ ج ۲، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۹.
- اشترک، م.
گفتار (در) دائرةالمعارف الاسلامیه، ج ۹، قاهره (ص ۲۹۲-۲۹۵).
- اصطخری، ابواسحاق.
مسالك و ممالک، ترجمه (کهن)، طبع ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷. / ترجمه تستری، همو، تهران، ۱۳۷۳.
- افلاطون.
دوره آثار افلاطون (۶ ج)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.
- افنان، سهیل.
واژه‌نامه فلسفی، چاپ ۲، تهران، ۱۳۶۲.
- اقبال آشتیانی، عباس.
خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۱۱. / مجموعه مقالات، تدوین دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۹.
- اقبال لاهوری، محمد.
سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور، تهران، ۱۳۴۷.
- الکک، ویکتور.
تأثیر صابثان حرّان در تمدن اسلامی، بیروت، ۱۹۷۱.
- الگود، سیریل.
تاریخ پزشکی ایران، ترجمه دکتر باهر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶.
- اینشتاین، آلبرت.
نسبیت (نظریه خصوصی و عمومی)، ترجمه غلامرضا عسجدی، تهران، ۱۳۶۱.
- بارتولد، و.
جغرافیای تاریخ ایران، ترجمه حمزه سردادور، چاپ ۲، تهران، ۱۳۵۸. // ترجمه

- همايون صنعتی‌زاده، تهران، موقوفات دکتر افشار، ۱۳۷۷؛ خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸.
- باقر، طه.
- تاریخ الحضارات القديمة، بغداد، ۱۹۵۱ م / ۱۳۷۰ ق.
- بدوی، عبدالرحمان.
- الاصول اليونانية، قاهره، ۱۹۵۴ م. / افلاطون فی الاسلام (نصوص)، تهران، مک‌گیل، ۱۳۵۳ ش. / الافلاطونية المحدثه... (نصوص حَقَّقها و قَدَّم لها)، الكويت، ۱۹۷۷. / التراث اليوناني في الحضارة الاسلاميه (دراسات لكبار المستشرقين)، ط ۲، القاهرة، ۱۹۶۵؛ گفتار (در) تاريخ فلسفه در اسلام (م. م. شريف)، ج ۱، تهران، ۱۳۶۲.
- برنال، جان.
- علم در تاريخ، ج ۱، ترجمه کامران فانی، تهران، ۱۳۵۴.
- برهيه (بريه)، اميل.
- تاريخ فلسفه (در دوره يونانی)، ترجمه دکتر علی مراد داوودی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- بروکلمان، کارل.
- تاريخ الادب العربي (نقله الى العربية)، ج ۴، قاهره، ۱۳۷۵.
- بغدادی، عبدالقاهر.
- الفرق بين الفرق، بيروت، ۱۳۹۳ هـ. ق.
- بلخی (ابوزيد) – مطهر مقدسی.
- البدء والتاريخ، طبع کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹–۱۹۱۹.
- بلعمی، ابوعلی.
- تاريخ بلعمی، طبع بهار – گنابادی، تهران، ۱۳۴۱.
- بنونیست، امیل.
- دين ایرانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰.
- بهار، مهرداد.
- اساطير ایران، تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۲.
- بیرونی، ابوریحان.
- الأثار الباقیه، طبع زاخانو، لیسزیگ، ۱۸۷۸ م / طبع اذکائی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛

استخراج الأوتار فی الدائرہ، طبع ابوالقاسم قربانی، تهران، ۱۳۵۵؛ الأستله والأجوبه، طبع سید حسین نصر (و) مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۲؛ أفراد المقال فی امر الظلال (ترجمه انگلیسی) ای. اس. کندی، حلب، ۱۹۷۶؛ تحديد نهايات الاماکن، طبع بولجاکوف - ابراهیم احمد، القاهره، ۱۹۶۲ / ترجمه (فارسی) احمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ ش؛ تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ التفهیم، طبع جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۱۸ / ۱۳۵۲؛ الجماهر فی الجواهر، طبع یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۴؛ الصيدنه فی الطب، طبع دکتر زریاب خوبی، تهران، ۱۳۷۰؛ فهرست کتابهای رازی (و) المشاطه للفهرست (غضنفر تبریزی)، طبع دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶؛ القانون المسعودی (ج ۳)، حیدرآباد الدکن، ۱۳۷۳ / ۱۹۵۴ م - ۱۳۷۵ / ۱۹۵۶ م.

- پورد اوود، ابراهیم (گزارنده).

گاتها (زردشت)، بمبئی، ۱۹۲۷ / یادداشت های گاتها، تهران، ۱۳۳۶؛ ویسپرد، تهران، ۱۳۴۳؛ یسنا (ج ۱ و ۲)، تهران، ۱۳۳۷ / ۱۳۴۰.

- پیشس، س.

مذهب الذره عندالمسلمین و علاقته بمذاهب اليونان و الهنود (و معه فلسفه محمدبن زکریا الرازی)، نقله محمد عبدالهادی ابورئیده، القاهره، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ گفتار «اصالت علم اسلامی» (ترجمه بهناز هاشمی پور) معارف، ش ۴۰ (۱۳۷۶ ش).

- تفضلی، احمد (گزارنده).

مینوی خرد، تهران، ۱۳۵۴؛ شهرستانهای ایران (در شهرهای ایران) (کیانی، ج ۳، تهران، ۱۳۶۸).

- تقی زاده، سیدحسن.

بیست مقاله، تهران، ۱۳۴۱؛ مانی و دین او (احمد افشار شیرازی)، تهران، ۱۳۳۵.

- توحیدی، ابو حیان.

الامتاع والمؤانسه (ج ۳)، طبع احمد امین و احمد الزین، بیروت، دارالحیة؛ مثالب الوزیرین، طبع ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۹۶۱؛ المقابسات، طبع محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰. / رساله الحیة، القاهره، ۱۴۲۱ هـ / ۲۰۰۱ م.

- جالینوس.
 جوامع کتاب طیماوس (فی العلم الطبیعی)، طبع پاول کراوس، لندن، ۱۹۵۱.
 – جفری، آرتور.
 واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۲.
- حائری، عبدالحسین.
 فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲۲، تهران، ۱۳۷۴.
- خازنی، عبدالرحمان.
 میزان الحکمة، حیدرآباد الدکن، ۱۳۵۹ هـ.ق. // ترجمه فارسی (سده ۵۸) طبع
 مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۶ ش.
 – خوارزمی، ابو عبدالله.
 مفاتیح العلوم، طبع فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵.
 – خوانساری، محمد.
 فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران، ۱۳۵۶ ش.
 – خیاط معتزلی.
 کتاب الانتصار (والرد علی ابن الراوندی)، بیروت، المطبعة الکاتولیکیه، ۱۹۵۷.
- دانش پژوه، محمدتقی.
 فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ج ۱)، ۱۳۴۸.
 – داوری اردکانی، رضا.
 فارابی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
 – دفتری، فرهاد.
 تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۵.
 – دوستخواه، جلیل (گزارنده).
 اوستا (زردشتی)، ج ۲، تهران، مروارید، ۱۳۷۰.
 – دیاکونوف، ا. م.
 تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵.

- دی بور، ت. ج.
تاریخ الفلسفه فی الاسلام (نقله الی العربیة) الدكتور محمد عبدالهادی ابوزید، ط ۴،
القاهره، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م.
- ذکاوتی، علیرضا.
عمر خیام نیشابوری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸؛ گفتار (در) کتاب فرهنگ، ۱۳۶۸،
(در) خرد جاودان، ۱۳۷۷.
- رازی، ابوحاتم (اسماعیلی).
أعلام النبوة، طبع صلاح الصاوی (و) غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن فلسفه،
۱۳۵۶؛ کتاب الاصلاح، طبع حسن مینوچهر (و) مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۷.
- رازی، سیدمرتضی.
تبصرة العوام، طبع عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳.
- رازی، فخرالدین.
مناظرات، طبع فتح الله خلیف، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۶. / المباحث المشرقیه،
طبع محمد المعتصم بالله البغدادی، ۲ ج، بیروت، ۱۹۹۸ م. / کتاب المحصل، و بذیله:
تلخیص المحصل للطوسی؛ طبع عبدالرؤف سعد، القاهره، ۱۳۲۲ هـ.
- رازی، محمدبن زکریاء.
رسائل فلسفیه (مضاف الیه قطعاً من کتبه المفقوده)، طبع پاول کراوس، القاهره،
۱۹۳۹؛ السیره الفلسفیه، طبع کراوس، ترجمه عباس اقبال، طبع دکتر مهدی محقق، تهران
(چاپ ۲)، ۱۳۷۱؛ الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، تهران، ۱۳۷۲؛ کتاب
الأسرار، ترجمه و تعلیق دکتر حسنعلی شیبانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ / المدخل
التعلیمی، طبع دکتر شیبانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶. / الطب الروحانی، طبع دکتر محقق،
تهران، ۱۳۷۸؛ ترجمه پرویز اذکائی، تهران، مؤسسه فرهنگی اهل قلم، ۱۳۸۱.
- رازی، نجم الدین.
مرصاد العباد، طبع دکتر محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲.
- راسل، برتراند.
تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری (ج ۱)، تهران، ۱۳۴۰.

- رافعی، امام‌الدین.
التدوین فی اخبار قزوین، طبع (ثانوی) عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۷۶.
- رشید یاسمی
کرد و پیوستگی نژادی، تهران، ۱۳۱۶.
- زامباور، ادوارد.
معجم الانساب والاسرات الحاکمه، القاہرہ، ۱۹۵۱.
- زرکلی، خیرالدین.
الاعلام، چاپ ۸، بیروت، ۱۹۸۹.
- سارتون، جورج.
تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۶. / مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه
غلامحسین صدری افشار، ج ۱، تهران، ۱۳۵۳.
- سامی النشار، علی.
نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، القاہرہ، ۱۹۶۵ م.
- ستیس، و.
فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپ ۶، تهران، ۱۳۷۰.
- سجستانی، ابوسلیمان منطقی.
صوان الحکمة (و ثلاث رسائل)، طبع عبدالرحمان بدوی، طهران، ۱۳۷۴.
- سزگین، فؤاد.
تاریخ التراث العربی (المجلد الاول)، ترجمه عبدالله حجازی، (اعادة الطبع)، قم،
مرعشی، ۱۴۱۲ ه.ق.
- سلیم، عبدالامیر.
گفتار (در) یادنامه ناصر خسرو، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۵.
- شریف، م. محمد (ویراستار).
تاریخ فلسفه در اسلام (گفتار «رازی»)، ترجمه دکتر نصرالله پورجوادی (ج ۱)،
تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

- شکوری، ابوالفضل.
گفتار (در آیینۀ پژوهش، ش ۵۳ / آذرودی ۱۳۷۷ (ص ۲-۱۲)).
- شهرزوری، شمس‌الدین
نزهة الارواح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م.
- شهرستانی، عبدالکریم.
نهاية الاقدام في علم الكلام، طبع آلفرد گیوم، القاهرة، مكتبة الثقافة / الملل والنحل،
طبع بدران، القاهرة، ۱۹۵۶.
- شیخ (لاهوری)، محمد سعید.
مطالعات تطبیقی در فلسفۀ اسلامی، ترجمۀ مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی،
۱۳۶۹.
- شیخ مفید، ابن‌المعلم.
المصنفات، ج ۶، قم، ۱۴۱۳ هـ. ق.
- شیرازی، قطب‌الدین.
درۀ التاج، طبع سید محمد مشکوة، چاپ ۳، تهران، ۱۳۶۹.
- صفا، ذبیح‌الله.
تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶.
- طبری، احسان.
برخی بررسی‌ها دربارهٔ جنبش‌های اجتماعی در ایران، برلین، ۱۳۴۸ / تهران، آلفا،
۱۳۵۸.
- طبری، محمد بن جریر.
تاریخ الرسل والملوک، لیدن، ۱۸۷۹-۱۸۹۰.
- طوسی همدانی.
عجائب المخلوقات، طبع دکتر ستوده، تهران، ۱۳۴۵.
- عامری، ابوالحسن.
الاعلام بمناقب الاسلام، طبع و ترجمۀ دکتر شریعتی - دکتر منوچهری، تهران، مرکز

نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷؛ الامد علی الابد، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶؛ رسائل، طبع سحبان خلیفات، ترجمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵؛ السعادة والاسعاد، طبع مجتبی مینوی، و بسپادن، ۱۳۳۶.

- عبدالجلیل قزوینی.

النقض (علی) بعض فضائح الروافض، طبع محدث آرموی، تهران، ۱۳۳۱ ش.
- علوی، سیداحمد.

شرح القبسات، طبع حامد ناجی، تهران، ۱۳۷۶.

- عمری، نجم‌الدین.

المجدی، طبع دکتر احمد دامغانی، قم، مرعشی، ۱۴۰۹ ق.
- عنایت، حمید.

تفکر نوین سیاسی اسلام، تهران، ۱۳۶۵.

- عیسی بک، احمد.

تاریخ بیمارستان‌ها در اسلام، ترجمه نورالله کسائی، تهران، ۱۳۷۱.

- عین‌القضات همدانی.

مصنفات (تمهیدات، زبدة الحقائق، شکوی الغریب)، طبع عقیف عسیران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱-۴۲؛ نامه‌ها، طبع علینقی منزوی (۳ ج)، تهران، ۱۳۴۸ / ۱۳۷۷.

- فارابی، ابونصر.

الجمع بین رائی الحکیمین، قاهره؛ رسالته فی الخلاء، طبع نجاتی لوغال و آیدین صایلی، دانشگاه آنکارا، ۱۹۵۰.

- فان‌اس، ژوزف.

مقدمه بر بیست گفتار (دکتر مهدی محقق) و گفتار (ترجمه ناصر گذشته)، خرد جاودان، تهران، ۱۳۷۷.

- فرای، ریچارد.

میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۴.

- فرنیغ دادگی.

بندھشن، گزارش مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۶۹.

- فولکیه، پول.
 هذه هي الديالكتيكية، ترجمة تيسير شيخ الارض، بيروت، ۱۹۵۹.
- قاضی صاعد اندلسی.
 التعريف بطبقات الامم، طبع غلامرضا جمشیدنژاد، تهران، ۱۳۷۶.
- قریب، بدرالزمان.
 فرهنگ سعیدی (فارسی-انگلیسی)، تهران، فرهنگان، ۱۳۷۴ / گفتار (در) یاد بهار، تهران، ۱۳۷۶.
- قزوینی، محمد.
 یادداشت‌ها، طبع ایرج افشار، ج ۶، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- کراوس، پاول.
 جابربن حیان (رسائل)، ۲ ج، القاهرة، ۱۹۴۲-۱۹۴۳.
- کرمانی، حمیدالدین.
 الاقوال الذهبیه، طبع صلاح الصاوی (و) غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۶.
- کرمر، جوئل. ل.
 احیای فرهنگی در عهد آل بویه (انسان‌گرایی در عصر رنسانس، اسلامی)، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز دانشگاهی، ۱۳۷۵. / فلسفه در عصر رنسانس اسلامی (ابوسلیمان سجستانی و مجلس او)، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- کریستن سن، آرتور.
 ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵؛ مزدپرستی در ایران قدیم، ترجمه دکتر ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۷.
- کریمان، حسین.
 ری باستان (۲ ج)، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۶-۱۳۴۹.
- کسروی، سیداحمد.
 شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۳۵؛ کاروند، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۲.

- کوربن، هانری.
تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۲ / گفتار (ترجمه فاطمه ولیانی)، خرد جاودان، ۱۳۷۷.
- کویره، الکساندر.
گفتار (ترجمه داریوش آشوری)، معارف، سال ۱۱، ش ۱ و ۲ / فروردین — آبان ۱۳۷۳.
- لین پول، استانلی.
طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲ ش.
- مجیدزاده، یوسف.
تاریخ و تمدن بین‌النهرین، تهران، ۱۳۷۶.
- محقق، مهدی.
فیلسوف ری، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹ / بیست گفتار، تهران، مک گیل، ۱۳۵۵ / گفتار (در) خورشیدسواران، ۱۳۷۱؛ (در) خرد جاودان، ۱۳۷۷. / الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی، (باللغة العربیة و الفارسیة و الانجلیزیة)، طهران، ۱۳۷۸.
- المحلی - السیوطی.
تفسیر الجلالین، مصر، چاپ بولاق.
- مسعودی، ابوالحسن.
التنبیه والاشراف، طبع دخویه، لیدن، ۱۸۹۴؛ مروج الذهب، طبع شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۷۴.
- المصری، احمد بن یوسف.
کتاب العهود الیونانیة (فی) الاصول الیونانیة، طبع عبدالرحمان بدوی، القاهرة، ۱۹۵۴.
- معصومی همدانی، حسین (ویراستار).
زندگینامه علمی دانشمندان اسلامی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۵. / گفتار (در) معارف، سال ۳ (۱۳۶۵) و خرد جاودان، ۱۳۷۷.

- معین، محمد.
حواشی برهان قاطع، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۵؛ مزدیسنا و ادب فارسی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
- مقدسی بیاری.
احسن التقاسیم، طبع دخویه، لیدن، ۱۹۰۶.
- منزوی، علینقی.
گفتارها (در) مجموعه سخن‌رانی‌های هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی، ۱۳۵۶، ج ۳ (ص ۳۵۶-۳۷۵)، در دانشنامه ایران و اسلام، طهران، جزوه ۹، ۱۳۵۷ (ص ۱۳۳-۳۳)، در سخنواره (یادنامه دکتر خانلری)، تهران، توس، ۱۳۷۶؛ (در) ارجنامه ایرج (افشار)، تهران، توس، ۱۳۷۷.
- میرداماد، استرآبادی.
القبسات، طبع دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- مینوی، مجتبی.
نقد حال، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- ناصر خسرو قبادیانی
جامع الحکمتین، طبع هنری کربن (و) دکتر معین، تهران، چاپ ۲، طهوری، ۱۳۶۳ / خوان الاخوان، القاهرة، ۱۳۵۹ ه.ق. / زاد المسافرین، طبع محمد بذل الرحمان، برلین، کاویانی، ۱۳۴۱ ه.ق. / وجه دین، طبع دکتر ارانی، برلین، ۱۳۴۳ ه.ق.
- نجفی، محمدعلی (و) مهیار خلیلی
اندیشمند و انسان، تهران، ۱۳۵۲.
- نجم آبادی، محمود.
مؤلفات و مصنفات رازی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ / تاریخ طب در ایران، ج ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- نصر، سیدحسین.
علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۰ / معارف اسلامی (در جهان معاصر)، تهران، ۱۳۵۳ / نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.

- نظامی عروضی.
چهار مقاله، طبع قزوینی - معین، تهران، ۱۳۳۳.
- نولدکه، تئودور.
تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه دکتر زریاب خویی، تهران، ۱۳۵۸.
- نوموتو، شین
مقدمه بر کتاب الاصلاح (ابوحاتم رازی)، تهران، ۱۳۷۷.
- نیبرگ، ساموئل.
دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۵۹.
- نیکیتین، واسیلی.
کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶.

- واعظزاده (حکیم الهی)، حسین.
گفتار (در) فرهنگ ایران زمین، دفتر دوم، تهران، ۱۳۳۳.
- ولفسن، ه.
فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸.

- هدایت، صادق.
نوشته‌های پراکنده، تهران، ۱۳۳۴.
- همایی، جلال‌الدین.
غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲.
- یاقوت حموی.
معجم الادباء، مصر، دارالمأمون، ۱۹۳۷ / معجم البلدان، طبع ووستنفلد، ج ۲،
لیپزیگ، ۱۸۶۷.

ب). زبانهای اروپایی

- Anklesaria, B. (tr.)
Pahlavi Vendidad, Bombay, 1949.
- Arberry, A.
The Spiritual Physicks of Rhazes, London, 1950. / *Revelation and Reason in Islam*,
London, 1952.

-
- **Asmussen, Jes. p.**
Manichaeen Literature, New York, 1975./ *XUĀSTVĀNIFT* (Studies in Manichaeism), Copenhagen, 1965.

 - **Badi, A. M**
L'idée de la méthode des sciences, lausanne, 1953 (t. 1).
 - **Bailey, H.**
Zoroastrian Problems..., Oxford, 1943/ 1971.
 - **Biruni, A.**
INDIA, ed, tr., & notes by E. Sachau, 2 v., London, 1889/ India, 1964.
 - **Boyce, M.**
A reader in Manichaeism..., ACTA IRANICA, (9), 1975.
 - **Brandon, S.**
History, Time and Deity, Manchester University, 1965.
 - **Brinkman, C.**
A Political History of Post-Kassite Babylonia, Rome, 1968.
 - **Brockelmann, C.**
Geschichte der Arabischen Litteratur, 1937 (GI, SI).
 - **Browne, E. G.**
Arabian Medicine (Lectures delivered in 1919 and 1920), Cambridge, 1921.

 - **Carnoy, A.**
Iranian Mythology, New York, 1964.
 - **Casartelli, L.**
Philosophy of the Mazdayasnian Religion, Bombay, 1889.
 - **Chroust, A-H.**
ARISTOTLE, vol. II, London, 1973.
 - **Corbin, H.**
Histoire de la philosophie Islamique, Paris, 1964.
 - **Crowther, J.**
Francis Bacon, London, 1960.

- **De Boer, T. J.**
Geschicht der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901/ 1921.// *The History of Philosophy in Islam*, tr. by E. R. Jones, London, 1903/ 1933.
- **Elgood, C.**
A Medical History of Persian and the Eastern Caliphate, Cambridge, 1951.
- **Engels, F.**
Anti-Dühring, Moscow, Progress, 1975/ *Dialectics of Nature*, Moscow, 1976. / *Ludwig feuerbach (and the end of Classical German Philosophy)*, Moscow, 1968.
- **Eskandar, A. Z.**
A Study of ar-Rāzi's medical writings, Oxford, 1959. / *A Catalogue of Arabic Manuscripts on medicine...*, in the WELLCOME hist. med. Lib., London, 1967.
- **Frye, R.**
OPERA MINORA, Shiraz, 1976.
- **Gaudefroy-Demombynes, M.**
REVUE DE L'histoire des Religions, (124), 1941.
- **Geiger, W. (ed.)**
Grundriss der Iranischen Philologie, (b. I, ob. 2), Strassburg, 1895-1901.
- **Gershevitch, I. (ed.)**
The Cambridge History of IRAN, vol. 2, Cambridge, 1985.
- **Goodman, L. E.**
(art. in) *Encyclopaedia of Islam*, 2ed., VIII (474-477).
- **Heidel, A.**
The Babylonian Genesis, London, 1963.
- **Henning, W. B.**
Selected Papers (vol. II), ACTA IRANICA (15), 1977.
- **Herodoti-**
Historiae, tr. by A. Godley, 1966. / *The Persian Wars*, tr. by Rawlinson, 1942.

-
- **Herzfeld, E.**
IRAN in the Ancient East, Oxford, 1941.
 - **Horn, P.**
Grundriss der Neu-Persischen etymologie, Strassburg, 1893.

 - **Isidore of Charax.**
Parthian Stations, tr. & co. by W. H. Schoff, Chicago, 1889.

 - **Jackson, A. V. W.**
Researches in Manichaeism, New York, 1932.
 - **Justi, F.**
IRANishes Namenbuch, Hildesheim, 1963.

 - **Kent, R.**
Old Persian, New Haven, 1953.
 - **Kessler, K.**
MANI (forschungen uber die Manichäisch religion), Berlin, 1889.
 - **Klima, O.**
Manis Zeit und Leben, Prag, 1962.
 - **Kraus, P.**
Raziana (I) *ORIENTALIA*, N. S., t. 5, 1935, II./ *Epitre de Bērūni* Contenant répertoire des ouvrages de M. b. Z. ar-Raʿzi, Paris, 1936./ *OPERA PHILOSOPHICA* (fragmentaque quae supersunt), I, Cahire, 1939./... and S. Pines (art. in) *First Encyclopaedia of Islam* (1913–1936), Brill, 1987, vol. VI, pp. 1134–1136.

 - **Langée, F. A.**
Geschichte des Materialismus und kritik Seiner bedeutung in der Gegenwart, 1865.
 - **Lewy, H.**
(art. in) *A Locust's Leg*, 1962.

 - **Marquart, J.**
ĒRĀNŠĀHR, Berlin, 1901./ *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938.

- **Mehdi, M.**
(art. in) *Bulletin d'Études Orientales*, Damas, tome XLVIII, 1996, pp. 145-153.
- **Meyerhof, Max.**
(art. in) *ISIS*, 23, 1935; The Philosophy of the Physician al-Rāfī, (in) *Islamic Culture* (15), 1941, pp. 45-58.
- **Minorsky, V.**
(art. in) *First Ency. of Islam*, vol. III (F. 452-3), vol. V, p. 398, vol. VI, pp. 1105-1108.

- **Nasr, S.H.**
Islamic Studies, pp. 87-89, 91-92. / *Science and Civilization in Islam*, pp. 196-207, 268-278. / *Islamic Science*, London, 1976. / *An annotated bibliography of Islamic Science*, vol. 1, Tehran, 1975.
- **Nawwabi, Y. M.**
A bibliography of IRAN, vol. VI (religion, Philosophy & science), Tehran, 1984 (pp. 784-792).
- **Nöldeke, Th.**
Geschichte der Perser und Araber..., Leiden, 1879/ 1973.

- **Olmstead, A. T.**
History of the Persian Empire, Chicago, 1948.
- **Oppenheim, Leo.**
Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964.

- **Pedersen, J.**
(art. in) *A Locust's Leg*, 1962.
- **Pines, S.**
Beiträge Zur Islamischen Atomenlehre, Berlin, 1939. / (art. in) *Int. Cong. on the Hist. of Science*, VII, 1953. / (and in) *Dictionary of Scientific Biography*, New York, vol. 11 (1980), pp. 323-326.

- **Ranking, G. A.**
The Life and works of Rhazes, *Int. Cong. Med.* (XVII, 1913), London, 1914.

- **Rosenthal, F.**
The classical heritage in Islam, London, 1975./ (art. in) *A. Locust's Leg*, 1962.
- **Rosenthal—Yudin.**
A Dictionary of Philosophy, Moscow, 1967.
- **Ruska, J.**
(in) *ISIS*, 5, 1923./ *Archivio di storia della Scienza*, 1924, 5./ *Der ISLAM*, 22, 1935./ *Quellen U. Studien Z. Gresch. d. Natur W. U. Med.*, 4, 1935, 6, 1937.

- **Saggs, H.**
The Greatness that was Babylon, London, 1962.
- **Sanjana, (ed. & tr.)**
The Dinkard, Bombay (1–19 vols).
- **Sarton, G.**
Introduction to the history of sciences, Baltimore, 1927. (vol. I).
- **Schaeder, H. H.**
(art. in) *Zeitschrift der Deutschen Mor-genländischen Gesellschaft*, 59 (228 ff).
- **Schwarz, P.**
IRAN im mittelalter, Hildesheim, 1969.
- **Sezgin, F.**
Zeitschrift für Geschichte der Arabisch–Islamischen Wissenschaften, B. 1, 1984.
- **Soucek, P.**
(art. in) *The Scholar and the Saint...* (ed.) P. J. Chelkowski, New York, 1975.
- **Steinschneider, M.**
Die Arabischen ubersetzen aus dem Griechischen, GRAZ, 1960.
- **Strabo.**
The Geography, tr. by H. C. Hamilton, London, vol. I, 1854, vol. II, 1856.
- **Subbarayappa, B.**
(art. in) *Silver Jubilee Souvenire*, 1970.

- **Tomaschek, W.**
Zur historischen topographie von Persian, 1883/ 1972.

- Ullmann, M.
Die Medizin im Islam, Berlin, 1970.
- Walker, P.
(art. in) *Routledge Encyclopadia of PHILOSOPHY*, 1998, vol. 8, pp. 110-112.
- Walzer, R. (ed. & tr.)
Galen on Medical Experience, Oxford University, 1944. / *Greek into Arabic* (Essays on Islamic Philosophy), Oxford, 1963.
- Widengren, Geo.
Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala, 1938. / *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala, 1946. / *Mani and Manichaeism*, London, 1965. / *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965. // *Les...* (tr. in French by) L. Jospin, Paris, 1968.
- Windischmann, Fr.
Zoroastrische Studien, Berlin, 1868.
- Yarshater, E. (ed.)
The Cambridge history of Iran, vol. 3.
- Zaehner, R.
Zurvan, a Zoroastrian dilemma, rep. New York, 1972.

ج. مجموعه مقالات

- تراث الانسانيه (وزارة الثقافة بمصر)، القاهرة، المجلد الثالث.
- خرد جاودان (جشن نامه استاد آشتیانی) ویرایش علی اصغر محمدخانی - حسن سیدعرب، تهران، فرزان، ۱۳۷۷.
- خورشیدسواران (مجموعه مقالات) ویرایش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۱.
- دانشنامه ایران و اسلام (ویرایش احسان یارشاطر)، طهران، جزوه ۸، ۱۳۵۷.
- دائرة المعارف الاسلامیة الكبرى (ج ۳)، طهران، ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸ م.
- المهرجان لابن سینا (انجمن آثار ملی)، تهران، ۱۳۳۵ ش.
- یادنامه بیرونی (شورای عالی فرهنگ و هنر)، تهران، ۱۳۵۳.

-
- *Al-Bīrūnī Commemoration Volume* (Iran Society), Calcutta, 1951.
 - *A Locust's Leg* (Studies in honour of S. H. Taqizadeh), London, 1962.
 - *A Volume of Oriental Studies* (Pre. to. E. G. Browne), Cambridge, 1922/
Amsterdam, 1973.
 - *Biruni Symposium* (ed. Yarshater), Iran Center Columbia University, 1976.
 - *Bulletin d'Études Orientales* (Ins. Fra. Damas), tome XLVIII, 1996.
 - *IRAN Society Silver Jubilee Souvenir*, Calcutta, 1970.
 - *Islamic philosophy and the classical Tradition* (Ess. Pre. to R. Walzer), 1979.
 - *The Commemoration Volume of Biruni Int. Con. in Tehran* (H. C. C. A.), 1976.
 - *W. B. Henning Memorial Volume*, 1970.

۲. نامنامه

(اعلام اشخاص و امکانه و نسبتها).

آستیاگ بن کیاکسار مادی: ۱۹، ۳۲، ۲۰۸.	آ	آبه (آوه): ۱۰.
آسیا: ۴، ۴۲، (صغیر: ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۰۸، ۲۱۹)،		آتن: ۲۱۷، ۶۴۳، ۶۹۶، ۸۲۷.
۲۶۴		آدم: ۳۹۲، ۴۳۱ (+ حوا)، ۵۱۵، ۵۴۷ (+ حوا)،
آسموسن، ز-پتر: ۲۰۹، ۲۱۰، ۶۱۶.		۵۶۲، ۵۷۸، ۵۸۹، ۶۸۱.
آشور- آشوری: ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۷-۳۱، ۲۰۵،		آذران: ۲۷.
۲۱۹-۲۲۱، ۲۲۹، ۵۲۲.		آذرباد ماراسپندان، موبد: ۵۶۲، ۶۳۸.
آشیل: ۲۶۴.		آذربایجان: ۱۰، ۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۶، ۳۹.
آغاذیمون: ۲۲۲، ۲۷۹، ۴۰۷، ۶۵۹.		۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۲-۵۴، ۵۷، ۵۸، ۹۱-۹۳.
آقاخان محلاتی: ۴۸.		۲۲۲، ۲۲۹، ۴۹۳.
آکسادی / آکدی: ۱۶، ۲۰۵، ۲۱۱، ۴۴۲، ۶۲۰،		آذرفرنگ، موبد: ۳۶۷.
۷۴۶		آرام، احمد: ۱۳۰.
آکسفرد: ۸۵، ۱۲۵.		آرامی: ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۱۷۸، ۲۲۵، ۲۲۸، ۴۶۷.
آل اسحاق عبادی ۸۸.		۶۲۰.
آل بویه ← بویان.		آربری، آرتوز: ۱۱۴، ۱۱۴، ۱۲۴، ۶۱۱، ۶۴۱، ۶۵۶.
آل عراق: ۶.		۶۸۶، ۷۴۱، ۷۶۲، ۸۱۳.
آلمان: ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۵۲.		آرتمیس (آناهیتا): ۱۸۳.
آمستردام: ۱۲۲.		آریا- آریایی (← هندوایرانی): ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۴.
آمودریا ← جیحون.		۲۷، ۲۹-۳۴، ۶۰، ۱۸۵، ۲۰۶، ۳۰۶، ۳۲۷.
آموغ (- شهر): ۲۰.		۳۲۸، ۳۳۱، ۳۹۸-۹، ۴۳۶، ۴۴۸، ۴۸۶، ۴۹۰.
آمونیس (دروغین): ۱۰۳، ۳۰۱، ۶۳۰، ۶۸۱.		۴۹۴، ۵۰۸، ۵۱۳، ۵۲۸-۵۳۱، ۵۳۶، ۵۴۶.
آناطولی: ۲۱۹.		۵۷۲، ۶۷۶، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۸، ۸۰۰، ۸۲۱.
آناکساگوراس / انکساگورس کلازومنی:		آزوناس، حکیم: ۳۵.
۱۸۷-۱۸۹، ۱۹۲، ۲۳۸، ۲۵۱، ۳۰۱-۳۰۴.		آزی دهاک: ۵۴۶.
۳۰۷-۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۵۹، ۳۷۰.		

- ۷۴۹، ۷۳۴
 ابن ابی الحدید: ۲۱۶، ۲۶۷، ۵۵۱.
 ابن ابی الساج: ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۵۷-۵۹، ۹۲، ۹۳، ۲۸۷.
 ابن ابی صادق (طیب): ۱۶۶.
 ابن اثیر: ۵۰، ۶۳، ۷۱۹.
 ابن اخی زرقان مسمعی (معتزلی): ۱۶۳، ۴۱۲.
 ابن بابویه (شیخ صدوق): ۹، ۳۸۸، ۶۷۲، ۶۸۰، ۷۳۱، ۷۶۲.
 ابن باجه: ۷۲.
 ابن تمار رازی، ابوبکر حسین دهری: ۹۷، ۱۶۶، ۷۴۲، ۲۹۷.
 ابن تیمیه: ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۲۵، ۳۹۰، ۴۰۳، ۴۲۳، ۴۳۶، ۶۳۴، ۶۳۵.
 ابن الجراح، ابوالحسن علی بن عیسی بغدادی (وزیر): ۵۴، ۷۸، ۱۰۳، ۱۰۵.
 ابن جلجل اندلسی: ۸۲۰.
 ابن الجوزی، ابوالفرج حنبلی: ۲۶۶، ۶۳۶، ۶۴۱، ۶۵۳، ۶۵۹، ۶۶۰، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۴۳.
 ابن حزم اندلسی: ۹۶، ۱۶۶، ۲۰۴، ۲۱۰، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۴۴، ۴۶۱، ۴۷۰، ۵۴۴، ۵۶۹-۵۷۱، ۶۵۲، ۶۵۶.
 ابن خلّاد، ابوعلی معتزلی: ۹۷، ۱۶۵، ۳۹۰، ۶۷۲.
 ابن خلدون مغربی: ۳، ۴، ۶۳، ۳۱۰.
 ابن خلکان: ۱۱۸، ۱۱۹.
 ابن دیسان (برديسان): ۶۳۳، ۸۲۱.
 ابن راوندی (زندیق): ۱۴، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۶۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۶، ۳۱۳، ۵۱۴، ۵۵۸، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۴۵-۶۴۸، ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۵۹، ۶۶۳، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۴، ۶۷۹، ۷۲۴، ۷۳۰، ۷۳۷.
 ابن ربیع طبری: ۷۲-۷۴، ۸۲، ۱۶۲، ۲۷۹، ۳۷۶، ۵۸۰، ۵۷۷، ۵۳۱، ۵۰۶، ۴۳۵، ۴۲۷، ۴۲۶.
 آناکسیمندرس / اناگزیماندر ملطی: ۱۸۲، ۱۸۹، ۳۲۹، ۳۵۹، ۳۶۸، ۴۹۸، ۵۳۰.
 آناکسیمنس: ۱۸۲، ۱۸۹، ۳۶۸، ۵۳۰.
 آنتیستن کلی: ۷۵۵.
 آووگادرو: ۳۳۸.
 آهنگران (دماوند): ۲۸، ۳۸.
 آیسخولوس: ۷۲۸.
 آیلرس، ویلهلم: ۲۵.
- الف**
- ابراهیم بن ثابت حرانی: ۲۳۰.
 ابراهیم بن حسین (صلوک): ۵۹.
 ابراهیم بن زهرون صابی: ۲۳۰.
 ابراهیم بن هلال صابی: ۲۳۰.
 ابراهیم خلیل (نبی): ۲۲۰-۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۲، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۸.
 ابراهیم الصلت: ۱۰۳.
 ایرشهر (نیشابور): ۳۹، ۷۹.
 ایرقلس / پروکلس ← برقلس.
 ابلیس (اهریمن): ۴۰۰ (القَدیم)، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۳۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۷، ۴۸۶، ۵۱۴، ۵۴۸، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۸۸، ۶۳۶، ۶۴۱، ۶۵۹، ۶۶۰، ۷۹۸، ۸۰۰.
 اهر: ۴۵، ۴۶، ۵۷.
 ایورد: ۳۵.
- (ابن)**
- ابن ابی اصیبه: ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۸۳-۸۵، ۸۸، ۹۰، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۸-۱۲۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۷-۲۹۱، ۳۲۳، ۳۸۶، ۴۱۴، ۴۵۶، ۴۵۹، ۶۷۱، ۶۸۸، ۷۱۳، ۷۲۸، ۷۳۳.

- ۷۲۳، ۵۸۸، ۵۷۴
ابن رشد اندلسی: ۷۲، ۳۶۲، ۳۸۳، ۵۳۳، ۷۰۴، ۶۲۸
- ۸۲۶، ۷۶۳
ابن رضوان مصری: ۹۶، ۱۰۷، ۱۶۶، ۱۹۶، ۳۹۰
- ۶۷۰، ۶۷۱
ابن زرعه، ابوعلی مسیحی منطقی: ۱۴، ۱۰۱، ۱۰۳
- ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰
ابن زهر اندلسی: ۱۵۵، ۱۶۷، ۵۹۸
- ۷۶۳
ابن زیله:
- ۷۶۵
ابن سرايون:
- ۵۹۸، ۲۸۹، ۱۶۷
ابن سُرخ نیشابوری:
- ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۳
ابن السمع، ابوعلی مسیحی: ۵۷۴
- ۱۲۰، ۱۱۵، ۹۱، ۸۳، ۷۲، ۶۵، ۷، ۵
ابن سینا:
- ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۸۴
۱۹۴، ۱۹۵، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۵، ۲۵۷
- ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۶، ۲۸۳، ۲۹۱، ۳۲۵، ۳۴۱
۳۵۵، ۳۶۷، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۰۳، ۴۱۰
- ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۳۰، ۴۳۶، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۵۸
۴۵۹، ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۸۳، ۴۸۴، ۵۰۱، ۵۲۰
- ۵۲۵، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۹۵، ۵۹۷
۶۰۳، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۷، ۶۴۱، ۶۸۶، ۶۸۷
- ۷۱۰، ۷۲۹، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۶۲-۷۶۷، ۸۱۷
۸۲۴، ۸۲۵
- ابن شادی همدانی: ۲۷
- ابن الشمخ، حسن بن سهل: ۱۶۸
- ابن شیران: ۱۱۸
- ابن طیب جاثلیق، ابو الفرج نصرانی (همدانی): ۱۰۳، ۷۶۳، ۷۶۴
- ابن طیب (ابن الفرائقی) ← سرخسی
- ابن طفیل: ۷۲
- ابن العبری: ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۹۹، ۲۸۳، ۷۵۰
- ابن العمید، ابو الفتح (وزیر): ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۹۱
- ابن عیشون حرّانی: ۲۲۱
- ابن فاتک: ۷۱۷
- ابن فریغون: ۱۵، ۲۷، ۷۵
- ابن فضلان: ۴۶
- ابن فقیه همدانی: ۱۵، ۲۸، ۳۲، ۴۲، ۲۹۰
- ابن قارن (طیب) رازی: ۷۰، ۹۸، ۹۹
- ابن قتیبه دینوری: ۲۹، ۷۳۳
- ابن قیّم جوزیه: ۲۵۸، ۳۹۰، ۴۳۰، ۵۴۸، ۶۵۸
- ابن کمال پاشا: ۲۰۹، ۶۵۹
- ابن ماسویه: ۱۳۹
- ابن مسکویه رازی: ۵، ۱۰۴، ۱۰۸-۱۱۱، ۲۵۱
- ۴۵۴، ۴۵۹، ۴۸۴، ۴۳۶، ۵۳۶، ۵۵۹، ۶۱۶
۶۳۹، ۷۰۹، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۵۳، ۷۶۳
- ابن مقفّع پارسی: ۱۴، ۱۲۳، ۱۳۶، ۲۰۹، ۲۴۸
۳۹۱، ۷۰۳
- ابن المهدي: ۶۰
- ابن میمون (قرطبی) اسرائیلی: ۵۸، ۹۶، ۱۴۰، ۱۶۲
- ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۶۰، ۳۱۳، ۳۳۶، ۳۴۸، ۳۵۴
۳۷۴، ۳۹۰، ۴۳۱، ۴۷۱، ۵۶۳، ۶۵۷
- ابن ناعم ← عبدالملک
- ابن ندیم: ۴۸، ۶۹، ۷۴، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۹۸-۱۰۳
۱۱۱-۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۶
- ۲۷۸، ۲۸۳، ۳۲۳، ۳۸۶، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۱۲
۴۵۶، ۵۴۷، ۶۱۵، ۷۱۳، ۷۶۲، ۸۱۸، ۸۲۶
- ابن واضح ← یعقوبی
- ابن وحشیه: ۲۱۶
- ابن هندو، ابو الفرج قمی: ۷۱۷
- ابن هیثم بصری: ۹۶، ۱۶۶، ۲۹۹، ۳۹۰، ۴۱۰
۶۷۰، ۷۵۳، ۷۹۴، ۸۲۵
- ابن یعیس: ۱۴

- ابوالحسن احمد بن حسن ماذرائی: ۴۴، ۹۰.
 ابوالحسن بدیهی (فیلسوف): ۱۱۱.
 ابوالحسن طبری ← طبری.
 ابوالحسن کرخی: ۸۹.
 ابو حفص حدّاد: ۶۴۷.
 ابو حیان توحیدی: ۱۳، ۴۹، ۷۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۳، ۴۶۷، ۴۷۳، ۴۷۹، ۴۸۴، ۶۱۳، ۶۲۵-۶۲۸، ۶۳۲، ۶۳۶، ۶۴۱، ۶۴۵، ۷۱۷، ۷۵۴، ۷۶۰، ۷۶۳، ۸۲۲، ۸۲۳.
 ابوالخیر خَمّار مسیحی: ۱۴، ۱۰۴، ۱۰۷-۱۱۱، ۱۱۸، ۶۰۱، ۷۵۶، ۸۱۸، ۸۲۲.
 ابوالدرداء: ۶۷۴.
 ابودکّف خزرجی (شاعر): ۱۱۳.
 ابودکّف عجلی (امیر): ۴۳، ۵۴، ۶۲.
 ابو ذوفیر (هرمسی): ۲۸۰.
 ابورشید سعید بن محمّد نیشابوری: ۸۱۸.
 ابوروح صابی: ۱۰۳.
 ابوزید، محمّد عبدالهادی: ۱۲۲، ۱۲۳، ۴۷۸، ۸۱۸.
 ابوزید بلخی: ۷، ۱۰، ۱۳، ۷۰، ۷۲، ۷۴-۷۹، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۹۶، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۳۳، ۳۶۵، ۳۸۵، ۳۹۹، ۶۲۵-۶۲۷، ۶۳۴، ۶۵۸، ۶۶۴، ۷۴۹، ۸۲۴، ۸۲۷.
 ابوسعید آبی (آوه‌ای): ۴۵، ۵۶.
 ابوسعید زاهد‌العلما: ۶۸.
 ابوسعید (جنّابی) قرمطی: ۸۱۷.
 ابوسفیان اموی: ۶۷۴.
 ابوسلیمان (سجستانی) مطلق: ۱۴، ۶۵، ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶، ۲۵۷، ۶۲۶، ۶۳۲، ۶۴۱، ۷۱۷، ۸۲۲، ۸۲۳.
 ابوسهل مسیحی: ۴۵۲، ۷۶۵.
 ابوطاهر (جنّابی) قرمطی: ۱۰، ۵۷، ۹۲.
 ابوالطیب حرّانی: ۲۳۰.
- ابو اسحاق ابراهیم بن بکوس: ۸۲۲.
 ابواسحاق نصیبی (معتزلی): ۱۶۵، ۳۹۰، ۶۷۲.
 ابواسحاق هلال صابی: ۲۳۰.
 ابوالبرکات بغدادی: ۱۹۳، ۲۷۳، ۲۷۵، ۳۱۴، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۶۸.
 ابوشمر، متّی بن یونس دیرقنائی: ۱۲، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۳۲۲، ۳۷۱.
 ابوبکر اخوینی: ۹۸.
 ابوبکر خلیفه: ۷۰۹.
 ابوبکر قومی (فیلسوف): ۱۰۹، ۱۱۱.
 ابوجعفر خازن: ۷۵.
 ابوجعفر (کبیر) داعی اسماعیلی: ۵۱، ۵۵، ۹۱.
 ابوجهل: ۶۴۵.
 ابوحاتم رازی (اسماعیلی): ۱۰، ۱۱، ۵۰-۵۳، ۵۸، ۶۱، ۸۵، ۸۶، ۹۱-۹۷، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۷، ۱۸۴، ۱۸۷-۱۹۰، ۲۰۴، ۲۴۰، ۲۵۹، ۳۴۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۹۰، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۲۵، ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۶۸، ۴۶۸، ۴۶۸، ۴۸۳، ۴۸۳، ۵۰۲، ۵۱۱، ۵۵۰، ۵۹۸، ۶۰۳، ۶۳۰، ۶۳۲، ۶۴۰، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۵۸، ۶۶۴-۶۶۹، ۶۶۹، ۶۷۹، ۶۸۶، ۷۰۸، ۷۱۰، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۶، ۷۲۶، ۷۴۲، ۷۴۴، ۷۶۲، ۷۶۹، ۷۷۰، ۸۲۲.
 ابوحازم قاضی: ۸۹، ۲۹۶.
 ابوحامد غزالی: ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۶۲، ۲۴۵، ۳۶۵، ۳۸۳، ۳۸۹، ۴۱۳، ۴۵۳، ۵۶۰، ۶-۷، ۶۳۵-۶۳۷، ۶۴۵، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۹، ۶۷۹، ۷۶۳، ۸۱۲.

- ابوعبدالله بریدی: ۹۹.
 ابوعبید جوزجانی: ۶۳۳.
 ابوالعلاء معری: ۵۵۸، ۶۳۶، ۶۴۱، ۶۴۶، ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۷۴، ۶۷۵، ۷۲۰، ۷۲۷، ۷۵۴.
 ابوعلی ابن سعید: ۱۰۵.
 ابوعلی جبائی (معتزلی): ۶۴۷، ۷۳۲.
 ابوعلی کاتب همدانی: ۵۰.
 ابوعلی مرزوقی اصفهانی: ۹۶، ۲۶۷، ۳۷۱، ۳۹۰، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۷۰، ۵۴۱.
 ابوعمر بصری: ۳۱۲.
 ابوعیسی وراق (مانوی): ۱۴، ۱۰۴، ۱۳۶، ۱۶۸، ۲۱۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۳۶۲، ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۷۵، ۷۳.
 ابوغانم طیب رازی: ۸۲۳، ۹۹.
 ابوالفضائل مشاط: ۶۶۳.
 ابوالقاسم دلفی (امیر): ۵۴، ۵۵، ۲۸۷.
 ابوالقاسم کعبی (معتزلی) ← کعبی.
 ابوالقاسم مقانعی: ۹۸.
 ابولهب: ۶۴۵.
 ابومحمد عروضی: ۱۱۱.
 ابومسلم خراسانی: ۳۷، ۴۰، ۴۳، ۴۸، ۲۲۵، ۷۰۵.
 ابوالمعالی جوینی: ۳۵۹.
 ابوالمعالی علوی (فقیه بلخی): ۷۲، ۸۰، ۵۲۵، ۶۲۴، ۶۶۳.
 ابومعشر بلخی (منجم): ۷۳.
 ابوالمعین نسفی: ۷۲۴.
 ابونصر احمد بن اسماعیل سامانی: ۷، ۴۵-۴۶، ۵۱، ۵۶، ۵۹، ۷۰، ۸۵، ۸۸-۸۹، ۷۴۱.
 ابونصر (منصور) عراق: ۲۰۹، ۳۹۱، ۶۵۶.
 ابوهاشم جبائی (معتزلی): ۳۱۲، ۷۵.
 ابوالهذیل علاف (معتزلی): ۳۱۲، ۴۶۲.
 ابویعقوب سجستانی (اسماعیلی) ← سجستانی.
 ایامیه / امامه: ۲۳.
 ایرویزین دینار (دماوندی): ۳۷.
 ایفانوس: ۲۲۷.
 اییکور: ۱۲۶، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۸، ۲۰۰، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۴۲، ۳۸۲، ۵۲۱، ۶۱۷، ۷۴۹، ۸۰۴، ۷۵۰.
 اتحاد شوروی: ۱۲۹.
 ائافرودیطس رومی: ۱۰۴.
 احمد بن اسماعیل (سامانی) ← ابونصر احمد.
 احمد حسن مادرائی ← ابوالحسن.
 احمد بن خلف الحلاج: ۵۱، ۹۱.
 احمد بن دلف (قزوینی): ۵۵.
 احمد بن سهل مروزی (امیر): ۷۴، ۷۸.
 احمد بن عبدالعزیز عجلی (امیر): ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۵۱.
 احمد بن علی صلحوک مروودی (امیر): ۱۰، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۹۲.
 احنف بن قیس: ۴۰.
 اخوان الصفا: ۱۳، ۱۴، ۴۹، ۵۰، ۹۱، ۱۰۹، ۱۳۰، ۱۹۷، ۲۴۰، ۴۱۳، ۵۹۴، ۶۲۰، ۶۳۰-۶۳۳، ۶۴۱، ۶۸۰، ۶۸۶، ۷۱۲، ۷۵۳، ۸۱۷، ۸۲۲، ۸۲۳.
 اخولخول (معبد): ۲۲۰.
 اداد نیراری (سوم) آشوری: ۲۲۰.
 ادريس (نبی): ۲۳۱، ۲۸۵، ۶۵۹.
 ادسا (رها): ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۵.
 ادکوتگن ترکی: ۴۳، ۴۴.
 اذکائی، پرویز: ۷۴۱، ۷۵۳.
 ارانی، (دکتر) تقی: ۲۶۷، ۴۳۱، ۵۴۴، ۵۷۸، ۷۴۵.
 ارتشتاران: ۵۱۸.
 اردشیر بابکان (ساسانی): ۲۹، ۳۶، ۷۰۴.

- اردشیر (یکم) هخامنشی: ۲۲۲، ۴۴۰.
 اردان (هبله رود): ۲۳.
 اُردُن: ۲۲۶، ۲۳۱.
 اردوان (ارتابانوس) اشکانی: ۲۲۸، ۳۳.
 ارسطو - ارسطوئی: ۷۵، ۷۷، ۸۲، ۸۸، ۹۷.
 ۱۰۳-۱۱۰، ۱۳۶-۱۴۱، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۵۲-۱۵۲، ۱۶۳-۱۶۶، ۱۶۷-۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۰-۱۸۳، ۱۸۸-۲۰۱، ۲۱۴-۲۱۷، ۲۲۱، ۲۳۰-۲۳۴، ۲۳۶-۲۳۸، ۲۴۰-۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۴-۲۵۷، ۲۶۱-۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۱-۲۷۵، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۰-۳۰۳، ۳۰۷، ۳۰۸-۳۱۱، ۳۱۴-۳۱۸، ۳۲۹، ۳۲۲-۳۲۷، ۳۸۱-۳۹۱، ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۹-۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۴-۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۳-۴۵۸، ۴۶۳، ۴۶۷-۴۷۰، ۴۷۴، ۴۸۱-۴۸۴، ۴۸۷-۴۹۱، ۴۹۷-۵۰۲، ۵۰۵-۵۰۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۵، ۵۳۹، ۵۴۲-۵۴۵، ۵۵۳، ۵۶۰، ۵۶۶-۵۷۴، ۵۸۷-۵۹۴، ۵۹۷-۶۰۱، ۶۰۷، ۶۲۲-۶۲۴، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۴۰، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۷۰، ۶۸۷، ۶۹۸-۷۰۰، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۱۴، ۷۱۹، ۷۳۱، ۷۳۸-۷۴۰، ۷۴۳، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۷، ۷۶۳، ۷۶۶-۷۷۱، ۷۸۲، ۷۸۷-۷۹۳، ۷۹۷-۸۱۲، ۸۱۸-۸۲۱، ۸۲۸-۸۳۰.
 ارشکیه (- شهر): ۳۶.
 ارشمیدس: ۲۹۱، ۲۹۲.
 ارفکشد مادی: ۲۲.
 ارماتیل زابی: ۲۶-۳۱، ۳۹.
 ارمنی - ارمنستان: ۱۶، ۴۳، ۵۷، ۷۹، ۴۶۷.
 ارنبویه: ۱۹، ۴۱.
 اروپا - اروپائی: ۶، ۱۲-۱۴، ۶۲-۶۵، ۱۲۰-۱۲۷، ۱۲۴-۱۲۴، ۱۲۷، ۱۴۳-۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۷۸، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۱-۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۶، ۳۰۰-۳۰۶، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۸، ۴۱۳، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۶۷، ۴۹۷، ۵۰۶، ۷۰۷، ۷۱۰، ۷۱۳-۷۲۶، ۷۲۸، ۷۵۴، ۷۵۵، ۸۱۰، ۸۱۱.
 آریش (- دیو): ۵۱۲.
 اریگش (الحریش): ۱۹.
 ازنیک کلیبی (ارمنی): ۲۰۷.
 اساتگن ترکی: ۴۳.
 اسپارت: ۶۹۳.
 اسپانیا: ۸، ۶۹۳.
 اسپینوزا: ۱۱۶، ۲۶۲، ۲۶۴، ۷۵۵.
 استانبول: ۱۵۹.
 استانس مسمغان (حکیم): ۳۵، ۱۴۷، ۱۷۷-۷۸، ۱۸۳، ۲۷۹، ۳۰۷، ۴۴۰، ۷۹۵، ۸۰۴، ۸۰۶-۸۰۶.
 استخر: ۸۴، ۱۷۹.
 استرابون: ۱۵، ۱۷، ۲۳، ۳۹.
 استراتون لامپسانی: ۳۲۶، ۳۴۱.
 استرن: ۴۷، ۴۸، ۴۰۲.
 استوناوند (- دژ): ۲۱، ۲۷، ۳۴، ۳۸.
 اسحاق بن ابراهیم (- امیر): ۴۳.
 اسحاق بن حنین عبادی: ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۴، ۱۳۹، ۴۵۴، ۵۹۵.
 اسرهدون آشوری: ۲۳.
 اسطاط / اسطوس (هرمسی): ۱۰۳، ۲۷۹.
 اسفارین شیرویه دیلمی: ۱۰، ۵۲، ۵۳، ۵۹، ۶۲، ۹۲.
 اسفراینی، ابوالعباس: ۵۰.
 اسقلیادس / اسقلیبوس: ۱۳۹، ۲۰۱.
 اسکندر، آلبرت زکی: ۶۹، ۱۲۵، ۷۶۴.
 اسکندر افرودیسی: ۱۰۳، ۱۸۹، ۲۰۱، ۳۹۰، ۴۵۱.

- ۴۵۲، ۴۷۲، ۵۷۴.
- اسکندر مقدونی: ۲۳، ۳۶، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۲۱، ۵۸۷، ۶۹۸، ۷۰۷، ۷۴۹، ۷۷۱، ۸۲۸.
- اسکندر هرمسی: ۲۷۹.
- اسکندریه: ۲۱۷، ۳۹۱، ۴۴۹.
- اسکوریال (کتابخانه): ۳۲۳.
- اسماعیل بن احمد سامانی (امیر): ۷، ۴۵، ۵۶.
- اسماعیل بن جعفر الصادق (ع): ۴۸.
- اسماعیلی - اسماعیلیان: ۷، ۹-۱۱، ۱۴، ۳۴، ۴۷-۵۳، ۵۸، ۵۹، ۶۶، ۷۵، ۷۸، ۸۲، ۹۱-۹۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۶۴-۱۶۷، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۳۹-۲۴۱، ۲۵۷-۲۵۹، ۲۷۴، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۴۰، ۳۴۴، ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۶۲، ۵۵۸-۵۶۱، ۵۷۱، ۵۹۷، ۶۰۷، ۶۱۱، ۶۲۸-۶۳۷، ۶۴۶، ۶۴۹، ۶۵۲-۶۵۶، ۶۶۹، ۶۷۱، ۶۷۷-۶۸۷، ۷۱۰-۷۱۳، ۷۲۰، ۷۲۹-۷۳۷، ۷۴۲، ۷۴۴، ۷۶۳، ۸۰۸، ۸۱۰، ۸۱۲-۸۱۴، ۸۱۷، ۸۲۲، ۸۲۷.
- اشتاینشاید، موریس: ۴۹، ۱۰۲.
- اشعری - اشعریان: ۹، ۹۰ (قم)، ۲۳۸، ۳۱۳، ۶۱۲، ۶۶۱.
- اشعیاء (نبی): ۶۸۳.
- اشکانی - اشکانیان: ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۶۰، ۲۰۸، ۲۲۸.
- اصطخری: ۱۸.
- اصحاب اشخاص: ۲۳۱.
- اصحاب الأوزار (= وزیران): ۶۳.
- اصحاب حبله: ۱۳۹، ۱۴۵.
- اصحاب تجارب: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵.
- اصحاب دهر - دهریان: ۶۳۰.
- اصحاب صحو: ۶۳۰.
- اصحاب قیاس: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۰۰.
- اصحاب کهف: ۵۷۵.
- اصحاب لذت - لذت گرایان.
- اصحاب نور: ۲۰۵.
- اصحاب هیاکل: ۲۲۱، ۲۳۱.
- اصحاب هیولی (گیتی گرایان) / مادگیری / ماتریالیست ها: ۱۲۹، ۲۰۷، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۳، ۳۱۵، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۴۸، ۴۶۰-۴۶۴، ۴۷۴، ۴۷۸، ۵۱۶، ۵۳۴، ۵۷۸، ۶۳۰، ۷۹۶، ۸۰۲.
- اصطفی حرّانی: ۲۳۰.
- اصفهان: ۷، ۱۵، ۳۵-۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۰-۵۲، ۵۷، ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۹۱، ۲۷۹، ۷-۷، ۷۶۵.
- أعوانی، (دکتر) غلامرضا: ۹۴، ۲۶۴، ۲۶۴، ۵۴۴، ۷۵۴.
- افراسیاب: ۲۷.
- افرایم سوری (مسیحی): ۵۶۲، ۶۱۶.
- افریقا: ۴، ۵۰.
- إفسوس (- شهر): ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۱۹.
- افشار، ایرج: ۸۲۱.
- افشین (آسروشنی): ۴۳.
- افغانستان: ۱۸.
- افلاطون - افلاطونی: ۴۹، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۷-۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸-۱۹۵، ۱۹۸-۲۰۱، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۴، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۹، ۳۰۰، ۳۰۳-۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۲-۳۱۸، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۷-۳۴۰، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۶، ۳۷۷، ۳۸۲-۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۷-۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۲۷-۴۳۰، ۴۳۶-۴۴۱، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۶۲-۴۶۸، ۴۷۲-۴۷۴، ۴۸۶-۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۹-۵۱۱، ۵۱۶، ۵۲۶، ۵۳۱-۵۳۵، ۵۳۹-۵۴۵، ۵۴۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۴-۵۷۰، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۸۷.

۱۸۷-۱۸۹، ۱۹۳، ۲۳۹، ۲۵۱، ۳۰۱، ۳۰۴	۵۸۸، ۵۹۳، ۵۹۹، ۶۰۵، ۶۰۷، ۶۲۲، ۶۲۴
۳۰۷، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۵۶	۶۳۱، ۶۳۷-۶۴۰، ۶۴۳، ۶۴۹، ۶۶۵، ۶۷۴
۳۵۸، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۹۸، ۴۲۶	۶۷۵، ۶۷۹، ۶۹۲-۷۰۳، ۷۱۴، ۷۱۷-۷۱۹
۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۹۱، ۵۰۶، ۵۲۷	۷۲۴، ۷۲۸، ۷۳۱، ۷۳۸-۷۶۱، ۷۶۷، ۷۷۵
۵۳۱، ۵۳۳، ۵۶۵، ۵۸۰، ۵۸۴، ۷۹۵	۷۸۱، ۷۸۴، ۷۹۰، ۸۱۱، ۸۱۴، ۸۱۵
امریکا: ۶۷۸	۸۱۹-۸۲۲، ۸۲۶-۸۲۹
امقیدورس (المپیدورس): ۱۰۳، ۱۰۴	افلوپتین / پلوتین ← فلوپتین
امویان (بنی امیه): ۴۰، ۲۲۵، ۷۰۰، ۷۰۳، ۷۰۵	اقبال آشتیانی، عباس: ۸۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱
امیر ظلمت (= شیطان): ۲۱۵، ۵۵۲، ← اهریمن	۲۷۶، ۶۰۲، ۷۲۰
امین آباد (ری): ۶۷	اقبال لاهوری، محمد: ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۴۸، ۶۲۱
امین، خلیفه: ۴۱، ۴۲	۶۲۲، ۷۱۲
انابو المصری: ۱۶۳، ۱۹۴، ۳۹۰	اقرطن: ۱۰۲
انبیاء ← پیامبران	اقلیدس: ۲۶۵، ۲۹۹، ۶۴۹، ۶۶۵
اندربیا (هرمسی): ۲۸۰	اگوستین هیویی: ۲۱۵
اندلس: ۱۳، ۷۲	البرز: ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۵-۲۷، ۳۲، ۳۴، ۳۹-۴۱، ۶۱
انطاکیه: ۱۱، ۱۹۷، ۲۱۷، ۲۲۵	الگود، سیریل: ۱۲۴، ۲۴۸
انطوس (هرمسی): ۲۷۹	المپیدورس / امقیدورس: ۱۰۳
انگلز، فریدریک: ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۴۳، ۲۴۴	الموت: ۴۶، ۵۲
۲۵۷، ۲۶۷، ۴۱۳، ۴۴۲، ۵۰۹، ۵۷۵، ۵۷۸	التابی: ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۹۲، ۱۹۹، ۳۰۲
انگلستان: ۱۴۶، ۲۴۹	الیاس / الیوس (- حکیم): ۲۲۴، ۵۹۵
انلیل (- خدای ماه): ۲۲۳	الیاس (- نبی): ۲۲۲
اوپسالا (سوئد): ۳۲۴، ۳۸۵، ۸۲۱	آمارد / مردی (- تیره): ۳۵
اودموس رودسی: ۴۹۰	امامان (ائمه) - امامی (امامیه): ۹، ۱۴، ۴۴، ۴۸، ۶۶
اورارتو: ۲۹، ۳۰	۷۴، ۷۵، ۲۴۳، ۲۵۹، ۳۱۲، ۳۸۸، ۴۷۵، ۵۵۹
اورامی (هورامان): ۳۰، ۳۱	۵۶۰، ۶۰۷، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۹-۶۸۲، ۶۸۸
اورفا / الرها: ۱۰۰، ۲۱۹	۷۱۰، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۵، ۷۳۰-۷۳۷، ۸۱۴
اورمزد (هورامزدا) - اورمزدی: ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۰۵	۸۱۶، ۸۲۵، ۸۲۷، ۸۳۰
۲۰۶، ۲۱۵، ۲۲۳، ۳۴۴، ۳۵۸، ۳۷۳، ۳۸۸	امام زمان: ۴۴، ۴۸
۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۲۶، ۴۳۱	امام سجاد: ۶۳۸
۴۳۴-۴۴۱، ۴۴۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۰-۴۹۷	امام صادق: ۲۸۰، ۶۳۸
۵۰۶-۵۱۹، ۵۲۳-۵۳۵، ۵۳۸، ۵۴۵، ۵۴۶	امیدوکلس (انباذقلس) اگریگتیمی: ۱۵۴، ۱۷۹
۵۵۱-۵۵۳، ۵۵۶، ۵۷۲، ۵۷۸، ۵۸۴، ۵۹۴	

- ایران - ایرانی (به فهرست نیامد). ۶۰۶، ۶۱۷، ۶۲۲، ۶۶۸، ۷۸۱، ۷۸۵، ۷۸۶.
 ایرانشهر (نیشابور): ۷۹، ۶۲۰.
 ایرانشهری، ابوالعباس محمد نیشابوری: ۷۲.
 ۷۹-۸۲، ۱۲۹، ۲۰۷، ۲۴۳، ۳۱۵، ۳۵۷، ۳۸۶.
 ۳۹۴، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۶۰-۴۶۲.
 ۴۶۶، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۸، ۴۸۵، ۵۳۴، ۵۳۶.
 ۵۶۱، ۶۲۴، ۶۳۱، ۶۶۳، ۷۹۴-۷۹۶، ۸۰۹.
 ۸۱۷.
 ایرانویج: ۵۲۸.
 ایرج: ۱۹ (قلعه)، ۲۸، ۳۲، ۳۶ (- قلعه).
 ایزوتسو، توشیهیکو: ۴۸۰.
 ایزدور خاراکسی: ۲۳، ۳۵.
 ایزیس (مصری): ۱۷۷.
 ایلیای نصیبینی: ۴۵۱.
 ایندرا (هندی): ۵۱۸، ۵۲۸.
 اینشتاین، آلبرت: ۲۶۳، ۴۶۶، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۰۵.
 ۵۸۱، ۸۰۳.
 ایوانک (ایوان کی): ۲۳.
 ائوروپوس (ری): ۲۳.
 ایونی - ایونیا: ۱۵۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۹ (-).
 آناطولی، ۱۸۰، ۱۸۱ (- مکتب)، ۱۸۲، ۲۱۹،
 ۳۰۲، ۵۳۱، ۵۸۴، ۷۱۷.
ب
 باباحرانی: ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵.
 باباطاهر همدانی: ۶۱۸، ۶۴۱، ۶۴۲، ۷۵۴.
 بابک خرمی: ۴۳، ۴۸.
 بابل - بابلی: ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۴۲،
 ۸۷، ۸۹، ۱۷۶، ۱۷۹-۱۸۳، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۶،
 ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۰-۲۲۹، ۳۲۷،
 ۳۲۸، ۴۰۸، ۴۳۹، ۴۸۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۳،
 ۵۱۴، ۵۲۲، ۵۲۷-۵۳۱، ۵۵۲، ۵۶۲، ۵۸۵.
- ۶۰۶، ۶۱۷، ۶۲۲، ۶۶۸، ۷۸۱، ۷۸۵، ۷۸۶.
 ۷۹۶-۸۰۲، ۸۰۵، ۸۱۱، ۸۲۹.
 اورمیّه: ۲۹-۳۱.
 اوزیریس: ۴۸۷، ۵۲۲.
 اوسیوس (مورخ): ۲۲۷.
 اولمستد، ا. ت: ۶۲۱.
 اولیاء (آبدال): ۶۸۲.
 اومان ماندا: ۳۱، ۳۲.
 اویگدور، آبراهام بن سولومون (یهودی): ۱۲۰.
 اهریمن - اهریمنی: ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۷۶، ۲۰۶، ۲۱۳،
 ۲۱۵، ۲۲۳، ۳۴۴، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۶۷، ۳۷۳،
 ۳۸۸، ۴۰۰-۴۰۳، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۲۶،
 ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۴-۴۴۴، ۴۵۵-۴۵۸، ۴۸۲،
 ۴۸۵، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۴-۴۹۷، ۵۰۶-۵۱۹،
 ۵۲۳-۵۲۴، ۵۲۸، ۵۴۵-۵۵۳، ۵۵۶،
 ۵۶۱-۵۶۳، ۵۶۶، ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۸۴، ۶۰۶،
 ۶۱۴، ۶۱۷، ۶۲۹، ۶۶۸، ۶۷۳، ۷۴۷، ۷۸۱،
 ۷۸۶-۷۸۶، ۷۸۹، ۷۹۶، ۷۹۸-۸۰۴، ۸۱۱،
 ۸۲۹.
 اهل اعتزال - معتزله.
 اهل بیوتات: ۵.
 اهل تعطیل: ۲۵۸، ۴۷۸، ۶۵۸.
 اهل توحید: ۴۵۹ (- معتزله).
 اهل حدیث: ۶.
 اهل حق: ۲۶، ۴۴۱.
 اهلخسای / الکسای (المسیح): ۲۲۶-۲۲۹.
 اهل ذمه: ۱۱-۱۳.
 اهل طبایع - طبایعیان.
 اهل العقل: ۵۵۹ (- خردگرایان).
 اهل کتاب: ۲۱۸، ۲۳۱.
 اهواز: ۹۹، ۲۱۹، ۲۲۷.
 ایتالیا: ۱۳، ۲۳۶.

- ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۱، ۳۵۰، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۷۲، ۴۷۳، ۵۰۲، ۵۰۵، ۶۳۱، ۶۸۱، ۸۱۹.
- برقی، ابوجعفر احمد بن محمد قمی: ۹۰-۹۱.
- برلین: ۱۲۲.
- برمکیان: ۳۷، ۱۴۶، ۸۱۸.
- برنال، جان: ۶۹۳.
- بزنّی، سید حسن (هندی): ۴۶۶.
- بروجرد: ۵۱.
- بروزان / بلوچان: ۳۹.
- بروکر: ۱۸۰، ۱۸۱.
- بروکلمان، کارل: ۴۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ۸۱۹.
- برهیه (بریه)، امیل: ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۶۲، ۵۳۰، ۵۷۷، ۶۲۲، ۶۹۴، ۷۱۶، ۷۱۸، ۷۲۳.
- ۸۲۷، ۸۲۵.
- بریتانیا (- موزه): ۶۰۲.
- بریتوس: ۴۸۷.
- بزرگمهر بختگان (حکیم): ۲۰۹، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۴۱، ۶۳۸.
- بصره - بصری: ۹، ۶۵، ۷۲، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۶.
- ۳۱۳، ۳۸۹، ۷۰۷.
- بطایح (بصره): ۲۲۷.
- بطروس (هرمسی): ۲۷۹.
- بطلمیوس قلوذی: ۲۳، ۷۳، ۲۵۲، ۲۵۳، ۷۹۱.
- بغازکوی (ترکیه): ۲۲۰.
- بغداد: ۹-۱۲، ۱۴، ۳۸-۴۴، ۵۰، ۵۴-۵۷، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۸۳، ۸۸-۹۰، ۹۶، ۹۹-۱۰۱، ۱۰۶-۱۱۲، ۱۳۱، ۱۶۳-۱۶۵، ۲۱۹، ۲۵۳، ۳۸۵، ۳۸۹، ۶۰۳، ۶۷۱، ۷۰۲، ۷۰۷، ۷۱۱، ۷۳۵، ۷۴۰، ۷۶۱، ۸۱۷، ۸۲۳.
- بغدادی، عبدالقاهر: ۵۰.
- بقراط (هیوکرات): ۱۰۰، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸.
- ۸۱۰، ۷۴۶، ۷۰۵، ۵۸۸.
- باخمان، پیتز: ۵۹۶.
- بارتولد، ولادیمیر: ۶۵، ۷۰۷، ۷۰۹.
- بارتولومی (- سن): ۷۱۳.
- باری، ای: ۲۱۹.
- باطان (اکیاتان): ۳۹.
- باقلانی، قاضی ابوبکر: ۳۱۳.
- باو / باوندی: ۲۷، ۳۸.
- بایدز، جی: ۲۱۹.
- بایزید بسطامی: ۶۶۲، ۷۲۶.
- بتانی، ابوعبدالله صابی: ۱۳، ۲۳۰.
- بحرین: ۱۰، ۴۸، ۵۷، ۹۲، ۹۵.
- بخارا: ۶، ۷، ۱۹، ۵۶، ۶۹، ۷۰، ۷۸، ۸۵، ۸۸، ۷۶۶.
- بختنصر بابلی: ۲۲، ۲۲۲، ۲۲۳.
- بختیشوع اهوازی: ۱۳۹، ۱۴۴.
- بدره ای، فریدون: ۴۷.
- بدوی، عبدالرحمان: ۷۱، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۲۵، ۳۹۰، ۴۰۵، ۶۰۹، ۶۵۱، ۶۸۷، ۸۲۳.
- بدیع همدانی، امیر مهدی: ۱۹۵.
- براندون، اس. جی: ۴۸۷.
- براون، ادوارد: ۱۲۱.
- براهمه (برهمنان) - برهمنی: ۱۸۴-۱۸۷، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۶۵، ۳۸۴، ۳۹۹، ۴۳۰، ۴۳۲.
- ۴۸۵-۴۸۷، ۴۷۲، ۵۷۷، ۶۱۸، ۶۴۴، ۶۴۷، ۶۵۱، ۶۶۲-۶۵۸، ۶۷۰، ۶۷۰، ۷۰۹، ۷۲۶.
- برج طغرل (ری): ۳۹.
- بردیسان ← ابن دیسان.
- برزویه پزشک: ۱۳۶، ۲۰۹، ۲۴۸.
- برسیکا: ۱۲۰.
- برقرود (قم): ۹۰.
- برقلس / ابرقلس / پروکلوس (دهری): ۱۴، ۱۵۲.

- بهرام چوین: ۷، ۳۶، ۳۷.
 بهمنیار (حکیم): ۲۳۷، ۴۵۹، ۴۸۳، ۵۲۶.
 بیبلوس: ۴۸۷.
 بی‌بی شهربانو (-کوه): ۴۱.
 بیت رازیقای: ۳۹، ۷۲.
 بیت المقدس: ۷۶، ۲۲۲.
 بیدکنه (ری): ۲۵.
 بیرونی، ابوریحان: ۵، ۲۴، ۲۸، ۳۱، ۳۹، ۶۳-۶۵،
 ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۷۹-۸۲، ۹۷-۹۹، ۱۱۰-۱۲۲،
 ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۹-۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۵،
 ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۸،
 ۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۲-۲۲۶،
 ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۵، ۲۵۲-۲۶۳، ۲۷۶، ۲۸۲،
 ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۰-۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۷،
 ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۴۵،
 ۳۴۹، ۳۵۴-۳۵۶، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۶، ۳۸۳،
 ۳۸۶-۳۹۱، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۱۲، ۴۲۶،
 ۴۳۰، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۵۹، ۴۶۴-۴۶۶، ۴۷۲،
 ۴۷۸، ۴۸۴-۴۸۶، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۲۲، ۵۲۵،
 ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۶۹، ۵۹۳-۶۰۱، ۶۱۸،
 ۶۲۴-۶۳۷، ۶۴۰-۶۴۸، ۶۵۶، ۶۶۴، ۶۷۶،
 ۶۸۴، ۶۸۸، ۷۱۵-۷۱۷، ۷۲۸، ۷۳۳، ۷۴۲،
 ۷۴۹، ۷۵۸-۷۶۳، ۷۷۱، ۷۷۱-۸۰۳، ۸۲۳.
 بیزانس: ۱۲، ۷۲، ۸۳، ۷۰۳.
 بیکن، راجر: ۱۴۶.
 بیکن، فرانسیس: ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۶، ۲۴۵، ۲۶۱،
 ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۸۶، ۲۹۰، ۳۸۴، ۷۲۷، ۷۲۸.
 بیلان بن اصبهان: ۱۵.
 بیلوس (هرمسی): ۲۷۹.
 بیلی، هارولد: ۳۳۲.
 بین‌النهرین ← میانرودان.
 بهقی، ظهیرالدین: ۲۵۷، ۷۶۶.
- ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۹۷-۱۹۹، ۲۰۱، ۲۵۰، ۲۶۱،
 ۲۷۱-۲۷۳، ۲۷۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۹،
 ۳۱۴-۳۱۸، ۳۲۵-۳۲۸، ۳۳۲، ۳۸۲، ۵۹۴،
 ۵۹۵، ۶۴۹، ۶۶۵، ۷۲۳، ۸۱۰.
 بلاد فهله: ۳۶.
 بلاش (یکم) اشکانی: ۳۶.
 بلاشان / پلیسان (ولاشان): ۳۶، ۳۹.
 بلال حبشی: ۶۷۴.
 بلاخس (هرمسی): ۲۸۰.
 بلخ - بلخی: ۷۵-۷۹، ۹۶، ۹۷، ۲۰۳، ۲۷۹.
 بلعی، ابوالفضل: ۷.
 بلغارها: ۴۶.
 بلمظفرین معرف: ۱۱۸.
 بلهران بل اوصور (آشوری): ۲۲۰.
 بلیناس (ابولونیوس) تیانی: ۲۷۹، ۸۲۰.
 بنوالساج: ۱۰، ۵۳.
 بنونیست، امیل: ۲۰۸، ۲۱۹.
 بنی اسرائیل: ۶۷۳.
 بنیامین (-قبیله): ۲۲۰.
 بنی‌امیه ← امویان.
 بودا - بودائی (گری): ۱۸۵، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۳۱،
 ۲۵۲، ۵۲۰، ۵۶۹، ۵۸۸.
 بوزانی، الکساندر: ۴۴۱.
 بوسه: ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۲۸.
 بوکاجیو: ۷۵۶.
 بولوس مندئی: ۱۷۸.
 بویس، ماری: ۲۱۹، ۴۰۶، ۴۳۱.
 بویل، روبرت: ۲۵۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۸۰۶.
 بوین، هارولد: ۵۴.
 بویان: ۶، ۸، ۴۱، ۶۰-۶۷، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۲،
 ۱۲۶، ۶۲۸، ۷۰۸-۷۰۶، ۷۳۷.
 بوئین‌زهر: ۱۷، ۳۹.

۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۲۴، ۴۳۱، ۴۵۲، ۵۰۵،
۵۴۴، ۵۷۲، ۶۰۵، ۶۱۱، ۶۶۵، ۶۸۸، ۷۱۹،
۸۱۴، ۸۱۹.

ت

تازیان (← عرب): ۳۱، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۶۲، ۶۵،
۱۶۱.
تپه میل (ری): ۲۴، ۸۴.
تخت جمشید: ۴۸۹.
تخت کیکاوس: ۲۵.
ترکان: ۶۰، ۶۶، ۱۴۰، ۲۹۰ (— بلاد)، ۴۹۶.
ترکستان — ترکیه: ۲۱۹، ۲۲۰، ۶۵۱.
تقی زاده، سیدحسن: ۳۳، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۶،
۳۹۱.
تکریت: ۱۰۰.
تنسر، موید: ۷۰۳، ۷۰۴.
توینگن (آلمان): ۱۲۰.
تورفانی: ۵۴۷، ۵۸۶.
تورنبرگ (آلمان): ۸۲۱.
تهرآن: ۱۵، ۱۶، ۲۵، ۳۹، ۵۱، ۱۰۰، ۱۰۵،
۱۲۸—۱۳۱.
تیامات (= اهریمن بابلی): ۲۱۳، ۲۲۹، ۴۰۸، ۴۳۹،
۵۰۷، ۵۰۸، ۵۲۷ (آب شور)، ۵۲۹، ۵۳۰،
۵۶۲.
تیسفون: ۶۳.
تیگلات پیلسر (سوم) آشوری: ۲۲۰.
تیلی، فرانک: ۱۹۱.
توپمپوس خیوسی: ۴۹۰.
تودروس: ۵۹۵.
تودور ابوقرّه (اسقف) ملکائی: ۱۰۸.
تودور بارکونای: ۲۲۷، ۳۳۳، ۴۰۲.
توفرست (تاو فرسطس): ۱۶۰، ۱۶۱، ۵۲۴، ۵۲۶.

پ

پاپ‌ها: ۷۱۳.
پاتگ همدانی پدرمانی: ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۲۷.
پارت (ها) — پارتی: ۱۶، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۶۰، ۶۳،
۱۷۸، ۲۰۶، ۲۱۹، ۲۲۹.
پارمنیدس الثآیی: ۱۸۲، ۳۱۲، ۴۳۴، ۴۹۱.
پارون فیثاغوری: ۳۷۳.
پاریس: ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۴.
پاول پارسی (منطقی): ۱۳۶.
پتازونی: ۲۱۹.
پتیشخوار / پدشخوارگر: ۱۸، ۲۷، ۳۹.
پدرسن، جونز: ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷.
پرتسل، اوتو: ۱۲۳، ۱۹۸، ۳۰۶.
پرتسیلوسکی: ۲۱۹.
پروکلس ← برقلس.
پلاتونوبولیس (= افلاتون شهر): ۷۰۰.
پلوتارخ / فلوطرخس: ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۷۹، ۱۸۴،
۱۸۹، ۲۰۰، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۸۲، ۴۳۹، ۵۰۱.
پلینی (مورخ): ۱۷۹، ۴۳۹.
پورجوادی، نصرالله: ۵۸۸.
پوریوتکیشان: ۱۷۶، ۲۰۵.
پوتسوس: ۱۷۹.
پهلوی: ۲۶ (— شهرها)، ۷۰۵ (— سلسله).
پیامبران: ۵۵۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۱۸، ۶۲۳، ۶۲۶،
۶۳۶، ۶۳۷، ۶۴۰، ۶۴۷—۶۴۷، ۶۵۲—۶۵۸، ۶۸۸،
۷۰۶، ۷۰۹، ۷۲۷، ۷۳۰، ۷۶۶، ۷۷۳، ۷۷۴.
۸۱۲، ۸۲۴، ۸۲۶.
پینس، سلیمان: ۸۴، ۱۲۳، ۱۴۵—۱۴۷، ۱۵۴،
۱۵۷، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۵،
۱۹۸، ۲۰۷، ۲۱۷، ۲۴۴، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷،
۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۵،
۳۰۶، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۴۵، ۳۵۳.

جبال: ۶، ۹، ۱۰، ۱۵، ۲۳، ۲۶، ۲۹، ۳۶، ۳۷، ۳۹،
 ۴۳-۴۵، ۴۸-۵۵، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۷۳، ۹۱، ۹۲،
 ۹۵، ۲۱۹، ۲۷۹، ۶۰۳، ۶۵۱، ۶۸۰، ۷۶۲، ۷۶۳،
 ۷۶۵، ۸۱۰.

جبریان (← جبر و اختیار): ۶۱۲.
 جبرئیل: ۵۶۱، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۸۱.
 جرارد کرمونایی: ۱۲۰، ۴۷۲.
 جرجان ← گرگان.
 جرجانی، سیداسماعیل: ۷۶۵.
 جرجانی، سید شریف ← شریف جرجانی.
 جریر الطیب: ۵۶، ۸۸-۸۹.
 جزیره (عراق): ۵۸، ۲۲۱.

جستانیان: ۴۵، ۴۶، ۵۲.
 جعفری، شیخ محمدتقی: ۷۵۳.
 جکسن، آ. ویلیامز: ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۹.
 جولولا (← جنگ): ۳۷.

جمشید (پیشدادی): ۲۶، ۵۲۲.
 جندی‌شاپور ← گندی‌شاپور.
 جوینی، امام الحرمین: ۲۶۷.
 جهیمان: ۶۱۲.
 جی (جیان): ۳۹.
 جیحون: ۱۸، ۶۹، ۷۸، ۸۵.
 جیلاباد (ری): ۶۷.
 جیهانی، ابو عبدالله: ۷، ۵۲.
 جیهانی، ابوعلی: ۷۸.

ج

چاسر، جفری (شاعر): ۱۲۰.
 چال ترخان (ری): ۸۴.
 چغانی، ابوبکر محمدبن المظفر (امیر): ۷۵، ۶۲۵.
 چکوسلواکی: ۲۱۱.
 چهاربخت ← محمد دندان.

توفیل (روفیل) رهاوی: ۱۰۳، ۱۰۸.

ث

ثابت بن قرّة حرّانی: ۴۹، ۸۷، ۱۰۴، ۲۳۰، ۲۳۲.
 ۲۵۴، ۲۹۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۴۲۳، ۵۲۶.
 ثامسطیوس (تمیستیوس): ۱۰۳، ۱۰۴.
 ثمامة الاشرس: ۶۶۳.
 ثنویان (← دوگانه‌گرایی): ۴۴۳، ۵۷۷، ۶۱۶،
 ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۷.

ج

جابر بن حیان صوفی: ۸۲، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۴۶، ۱۴۸،
 ۱۶۴، ۲۰۲، ۲۴۰، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۷۵، ۲۸۰،
 ۲۸۳-۲۸۹، ۳۲۳، ۵۲۶، ۶۵۳، ۷۴۰، ۸۰۶،
 ۸۰۸، ۸۲۰.

جاحظ بصری: ۷۴، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۰۹-۲۱۴، ۳۱۲،
 ۳۱۳، ۳۸۹، ۶۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴.

جالینوس: ۴۹، ۶۸، ۶۹، ۷۷، ۸۲، ۸۶، ۱۰۰،
 ۱۰۴، ۱۱۰-۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۶،
 ۱۳۸-۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۶-۱۶۲.

۱۶۶، ۱۷۰، ۱۹۰-۱۹۲، ۱۹۷-۲۰۱، ۲۴۸.

۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۷۲-۲۷۶، ۲۸۰.

۲۹۲، ۲۹۹-۲۹۹، ۳۰۴، ۳۱۴-۳۱۷، ۳۲۴.

۳۲۵، ۳۳۰، ۳۴۱-۳۴۴، ۳۵۰، ۳۵۴-۳۵۷،

۳۶۰، ۳۶۳، ۳۸۲، ۴۳۱، ۴۵۰-۴۵۵، ۴۶۲.

۴۷۱، ۴۸۲، ۴۸۴-۴۸۷، ۵۰۱، ۵۲۴-۵۲۶.

۵۳۳، ۵۳۴، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۹، ۵۶۴، ۵۸۵.

۵۸۶، ۵۹۵-۶۰۱، ۶۰۴، ۶۳۷، ۶۵۳، ۶۵۷.

۶۵۸، ۷۱۹، ۷۲۴، ۷۳۹، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۷.

۷۵۰-۷۵۲، ۷۵۷، ۷۹۴، ۸۱۰، ۸۱۹، ۸۲۱.

جاماسب حکیم: ۳۸۱.

چین - چینی: ۸۶، ۳۳۲، ۳۳۳، ۶۱۸، ۶۲۱، ۶۵۱.
حمیدالدین کرمانی، احمد بن عبدالله اسماعیلی: ۹۴،
۵۴۲، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۷۰، ۶۵۲، ۶۷۷، ۶۷۹،
۷۴۳-۷۴۶.

ح

حافظ شیرازی: ۶۴۱.
حام بن نوح: ۲۶۴.
حاتری، عبدالحسین: ۱۳۰.
حایش بن اعسم (ترجمان): ۱۴۴-۱۴۵، ۲۹۷.
حجاز: ۶۵۱.
حران - حرانی: ۱۱، ۱۳، ۲۴، ۲۷، ۳۳، ۷۰، ۷۲،
۸۳، ۹۰، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۰۹،
۲۱۶-۲۳۲، ۲۴۲، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۵،
۲۶۶، ۲۷۸-۲۸۰، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۵،
۳۸۳، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۹،
۴۱۱، ۴۳۶، ۵۰۷، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۵۱، ۵۷۳،
۶۱۵، ۶۳۱، ۶۷۰، ۷۱۴، ۷۹۵، ۸۲۱.

حنین بن اسحاق عبادی: ۸۸، ۱۰۲-۱۰۴، ۱۰۸،
۱۱۳، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۸، ۱۹۱، ۲۰۰،
۲۹۷، ۳۰۴، ۵۹۵، ۶۰۱، ۶۹۷، ۶۹۸، ۷۳۹،
حیدرآباد دکن: ۳۲۴، ۳۸۵.

خ

خازنی، عبدالرحمان: ۲۹۱، ۲۹۲.
خاقانی شروانی: ۸۲۴.
خالد برمکی: ۳۴، ۳۸، ۴۱.
خراسان: ۷، ۱۰، ۱۸، ۲۴، ۳۶، ۳۷، ۴۰-۴۶،
۵۱-۵۸، ۶۲، ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۸، ۸۵، ۹۱،
۹۲، ۹۹، ۱۱۰، ۲۸۷، ۲۸۸، ۳۳۱، ۳۴۱، ۳۵۱،
۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۸۱.
خرلیخ: ۲۹۰.
خرمیان: ۶، ۳۷، ۴۳، ۴۷، ۶۲، ۶۳، ۶۷۸، ۷۰۷،
خزران: ۴۰، ۶۵۱.
خسرو انوشروان: ۲۴، ۶۱۵، ۷۱۷.
خسرو پرویز: ۳۷.
خسرو (از تبار) سام: ۳۵.
خسرو فیروزان جستانی: ۴۶، ۵۲.
خشایارشا هخامنشی: ۱۷۷، ۱۷۹.
خضر (نبی): ۵۴۶.
خلفاء: (فاطمی: ۶۷۰، ۶۸۳)، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۶،
(فاطمی: ۷۱۱)، ۷۲۰.
خلف الحلاج (داعی): ۱۰، ۵۱، ۹۱.
خلفیه (- فرقه): ۵۱.
حرائیت (الله مادر): ۲۲۳.
حریری نامی: ۶۳۳.
حسن بن اسحاق قمی: ۸۹.
حسن بن زید علوی: ۴۳.
حسن صباح: ۶۷۹.
حسن محمد (طیب): ۸۸.
الحسیح - اهلخسای.
حسین بن علی (صلوگ) مروودی (امیر): ۱۰،
۵۱، ۵۲، ۵۹، ۷۸، ۹۱، ۹۲.
حکمای طبیعی (مادی): ۳۱۱، ۳۱۵، ۵۲۷، ۵۲۹،
۵۳۱، ۵۳۶، ۵۵۵، ۵۸۱، ۵۹۵، ۶۳۲، ۶۶۲،
۷۲۰، ۷۶۶ (نیز - فلاسفه).
حلاج بیضاوی: ۵۰، ۶۰، ۱۲۳، ۳۲۰، ۴۴۱، ۴۶۴،
۵۱۴، ۵۱۵، ۶۱۸، ۶۶۲، ۷۲۶، ۸۱۷، ۸۲۲.
حلب: ۱۲، ۱۰۹، ۲۲۵.
حلبی، علی اصغر: ۱۳۲.
حمدانیان: ۱۲، ۱۰۹.

- خواجگان (- فرقه): ۶.
 خواجهوی کرمانی: ۵۲۳.
 خوار (ری): ۱۷، ۱۸، ۲۳، ۳۵، ۳۷، ۴۶.
 خوارج: ۵۷۷.
 خوارزم: ۶، ۱۱۰، ۲۷۹، ۲۸۷، ۴۸۴، ۷۶۵.
 خوارزمی، ابو عبدالله: ۷۵، ۲۸۰، ۲۹۵، ۶۲۳.
 خوارزمی، بنوموسی: ۱۷، ۲۶۱.
 خوانساری، محمد: ۵۹۴.
 خوزستان: ۴۸، ۶۳، ۱۹۷ (خوزی)، ۲۲۶، ۲۷۹.
 خولسون (شرقشناس): ۲۱۸.
 خونیرس (= ایرانشهر): ۶۲۰.
 خیاط معتزلی: ۳۱۳، ۳۸۹، ۴۳۸، ۵۱۴.
 خیام نیشابوری (حکیم): ۲۶۱، ۲۹۲، ۴۶۴، ۵۳۶،
 ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۳۲، ۶۴۱، ۶۵۴، ۶۷۴، ۷۱۴،
 ۷۱۵، ۷۳۹، ۷۵۴، ۷۶۷، ۷۷۱، ۷۹۴، ۸۱۶،
 ۸۲۲.
- د
- دارالاسلام: ۶۸۴، ۷۰۷.
 دارالحرب: ۶۱.
 دارالخلافه (بغداد): ۶۳، ۷۰۷.
 دادیشوع بطریق: ۳۹.
 داروین: ۲۴۹، ۳۶۵، ۷۹۴.
 داریوش (یکم) هخامنشی: ۱۶، ۱۸، ۳۰، ۱۸۳،
 ۶۹۶، ۶۹۷.
 داسکیلوم: ۱۷۹.
 داعیان - اسماعیلیه.
 داعی اطروش - ناصر کبیر.
 داعی صغیر، ابو محمد حسن بن قاسم شجری
 (زیدی): ۵۳، ۵۵.
 داناسرشت (صیرفی)، اکبر: ۵۰۱، ۵۰۴.
 دانش پزوه، محمدتقی: ۱۰۰.
- دانشگاه (تهران: ۷۴۱)، همدان (- بوعلی): ۷۶۴.
 دانیال (نبی): ۳۲، ۲۲۸، ۶۸۳.
 داوری اردکانی، رضا: ۶۴۰.
 در / دز رشقان (ری): ۳۶.
 دروور (انگلیسی): ۲۲۸.
 دشتی: ۱۷، ۳۹، ۴۳.
 دفتری، فرهاد: ۴۷، ۴۸.
 دکارت، رنه: ۱۱۶، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۹۵، ۲۴۵.
 ۲۶۲، ۲۶۴، ۳۱۹، ۴۶۷، ۵۵۸، ۶۱۱، ۶۱۷،
 ۷۲۷، ۷۵۵، ۸۱۱، ۸۱۳.
 دلف بن عبدالعزیز عجلی: ۵۴.
 دماوند: ۲۱-۴۲، ۴۶، ۴۸.
 دمشق: ۳۸۴، ۷۰۳.
 دموکریتوس (ذیمقراطیس) آبدرائی: ۳۵، ۱۰۲،
 ۱۱۶، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۷۷-۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴،
 ۱۸۷-۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۸۲،
 ۲۹۸، ۳۰۱-۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۲-۳۲۵،
 ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۵-۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۶۹،
 ۳۹۸، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۹، ۴۲۰،
 ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۶۳، ۴۸۹، ۵۰۶،
 ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۸۶، ۶۱۷، ۷۹۵، ۸۰۳-۸۰۶،
 ۸۲۰.
 دورا - اوروپوس: ۲۲۵.
 دوریس: ۱۵.
 دومناس، ژ. پ: ۲۱۹.
 دو موتتی - موتتی.
 دووآ، کارا: ۲۶۶.
 دوویلاز: ۲۱۹.
 دهری - دهریان: ۹۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۸۴،
 ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۰۳، ۲۰۶-۲۰۹، ۲۳۱، ۲۳۷،
 ۲۳۸، ۲۴۱-۲۴۵، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۷، ۳۵۹،
 ۳۶۱، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۱۱-۴۱۴، ۴۳۰، ۴۳۸.

- ۴۴۸-۴۵۰، ۴۶۴-۴۶۷، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۷-۴۷۹، ۴۸۸، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۹، ۵۱۶،
 ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۴۳، ۵۷۱، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۱،
 ۵۸۵، ۶۱۹، ۶۳۱، ۶۳۷، ۶۵۹، ۶۶۰،
 دهگانان: ۴۰، ۶، ۵،
 دیافرطیس: ۱۰۲،
 دیاکونوف: ۲۲،
 دی-بورو، ت. ج: ۱۲۲، ۱۴۹، ۱۸۸، ۲۴۸، ۲۵۰،
 ۲۶۲، ۲۷۴، ۳۵۳، ۳۸۴، ۴۰۴، ۴۱۲، ۵۷۷،
 ۷۰۳، ۷۴۱، ۷۵۳،
 دیصانیان: ۱۶۴، ۲۲۷، ۳۹۹، ۴۴۵، ۶۶۴، ۷۲۱،
 ۷۲۵،
 دیلمان - دیلمیان: ۶، ۸، ۱۰، ۳۹-۴۶، ۵۲-۶۶،
 ۹۱، ۹۲، ۱۱۱، ۲۷۷، ۲۹۱، ۶۳۳، ۷۰۷، ۷۳۴،
 ۷۳۵،
 دیناوریه: ۲۶۵ / دین باوران: ۳۹۵،
 دینور: ۳۶، ۴۵، ۶۳،
 دیوجن لائرتی: ۱۷۹، ۴۳۹،
 دیوسکوروس: ۸۲۰،
 ۳
 ذره گرایان (= اتمیست‌ها): ۱۸۳، ۴۸۲، ۴۹۹، (←
 ذره گرای).
 ذکاوتی، علیرضا: ۲۶۶، ۶۱۷، ۶۲۹، ۷۱۵،
 و
 رازکس / رازیکنه (= ری): ۲۳،
 رازیان: ۷۱،
 رازی، سید مرتضی: ۹۳، ۱۷۶، ۴۶۰، ۶۲۱، ۶۵۸،
 ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۳، ۶۷۳، ۶۷۵، ۶۷۸، ۷۱۱،
 ۸۲۱، ۸۲۶،
 رأس عین: ۲۱۹،
 راسل، برتراند: ۱۱۶،
 رافضی ← شیعی،
 رافع بن هرثمه: ۴۴، ۴۵، ۵۵،
 رافعی قزوینی: ۲۴، ۵۵،
 راگه ← ری، راگیش: ۱۶،
 رامین: ۱۹،
 رانکینگ، گ: ۱۲۱،
 راوندیان (بغداد): ۳۸،
 راهدانیه (یهود): ۳۸، ۴۲،
 رایستنسنتاین، ریچارد: ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۶،
 ۲۲۸، ۵۴۵،
 ربان طبری: ۷۲-۷۳،
 رستم پهلوان: ۳۰،
 رشکان / ارشکان (ری): ۳۹،
 رضا، (پروفسور) فضل‌الله: ۱۹۵،
 رکن الدولة دیلمی: ۶۳، ۹۹،
 رواقی - رواقیان: ۱۰۹، ۱۵۴، ۱۷۷، ۱۹۷، ۲۰۰،
 ۳۰۷-۳۱۰، ۳۱۷، ۳۲۵، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۵۹،
 ۳۸۲، ۴۴۰، ۴۸۶، ۴۸۷، ۵۰۹، ۵۲۷، ۵۳۳،
 ۵۳۹، ۵۴۵، ۵۸۶، ۶۲۹، ۷۵۶،
 رودبار (الموت): ۴۶،
 رودکی: ۹۶، ۷۴۹،
 روزنتال - یودین: ۱۸۰،
 روزنتال، فرانتر: ۱۲۶، ۲۱۹، ۲۲۴، ۴۵۲، ۷۶۰،
 روسکا، زولیوس: ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۹، ۲۷۹-۲۸۱،
 ۸۱۹،
 روسیم (هرمی): ۲۸۰،
 روسیه: ۴۶،
 روم - رومی: ۸، ۱۲ (شرقی)، ۳۶، ۷۱، ۷۲، ۸۳،
 ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۹۷، ۲۰۱،
 ۲۲۰-۲۲۲، ۲۸۳، ۴۸۷، ۴۸۸، ۵۲۲، ۶۴۳،
 ۶۵۱، ۷۰۰، ۷۰۳، ۷۰۸، ۷۱۸،

- رویان: ۴۲. ۷، ۱۱-۹، ۱۵-۲۹، ۳۳-۴۸، ۵۱-۵۹، ۶۳-۷۲، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۸-۹۶، ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۶۴، ۱۷۹، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۷۷، ۲۷۹، ۳۶۰، ۳۸۹، ۴۲۳، ۴۵۹، ۴۸۴، ۴۹۳، ۵۱۶، ۵۵۹، ۶۰۳، ۶۳۹، ۶۵۵، ۶۷۲، ۶۷۸، ۷۰۸-۷۰۶، ۷۳۱-۷۳۲، ۷۴۰-۷۴۲، ۷۴۵، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۶۱، ۷۶۳، ۸۱۰، ۸۱۶، ۸۱۳، ۸۲۵.
- ری: ۷، ۱۱-۹، ۱۵-۲۹، ۳۳-۴۸، ۵۱-۵۹، ۶۳-۷۲، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۸-۹۶، ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۶۴، ۱۷۹، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۷۷، ۲۷۹، ۳۶۰، ۳۸۹، ۴۲۳، ۴۵۹، ۴۸۴، ۴۹۳، ۵۱۶، ۵۵۹، ۶۰۳، ۶۳۹، ۶۵۵، ۶۷۲، ۶۷۸، ۷۰۸-۷۰۶، ۷۳۱-۷۳۲، ۷۴۰-۷۴۲، ۷۴۵، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۶۱، ۷۶۳، ۸۱۰، ۸۱۶، ۸۱۳، ۸۲۵.
- ز
- زاب / زابی (نیطی): ۲۹، ۳۰.
- زاخائو، ادوارد: ۶۷۶.
- زال زر: ۴۸۹.
- زامباور: ۵۸.
- زردز (-کوه): ۳۲.
- زردشت بهرام بزدو: ۳۸.
- زردشت - زردشتی: ۶، ۱۶، ۲۰-۲۲، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۳۶-۴۱، ۴۹، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۷، ۸۱، ۱۱۱، ۱۶۵، ۱۷۵-۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۰۳-۲۰۸، ۲۱۱-۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۲-۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۰۷، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۶۷ (کلدانی)، ۳۷۳، ۳۸۱، ۳۸۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۲۴-۴۲۷، ۴۳۲-۴۴۰، ۴۵۹، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۹۲-۴۹۵، ۵۰۵-۵۱۳، ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۲۹-۵۳۲، ۵۳۵-۵۳۸، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۷۲-۵۷۸، ۵۸۴، ۵۸۷، ۵۸۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۳۰-۶۳۳، ۶۳۷، ۶۴۶، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۷۴، ۶۷۸، ۶۸۱، ۶۹۰-۶۹۲، ۷۰۳، ۷۰۷، ۷۰۹.
- زرکلی، خیرالدین: ۷۶.
- زرروا توخمه (= زرروان تبار): ۴۸۹.
- زرروان - زرروانی (ها): ۷۹، ۸۱، ۹۱، ۱۷۶، ۲۰۳-۲۰۷، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۸، ۲۶۷، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۷۳، ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۲۴-۴۲۷، ۴۳۰-۴۳۴، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۸، ۴۶۲، ۴۶۶، ۴۷۷، ۴۸۷-۴۹۲، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۶-۵۱۶، ۵۱۹-۵۲۱، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۹-۵۳۳، ۵۳۶، ۵۴۵، ۵۵۲، ۵۶۱-۵۶۳، ۵۷۶-۵۷۸، ۵۸۱، ۶۰۶، ۶۱۲-۶۱۷، ۶۳۰، ۶۳۸، ۶۴۶، ۷۳۲، ۷۸۹، ۷۹۵، ۷۹۶، ۸۰۰-۸۰۲، ۸۰۵، ۸۱۰، ۸۲۹، ۸۳۰.
- زرین کوب، عبدالحسین: ۳۵.
- زکریاء اصفهانی (متمهدی): ۱۱، ۹۲.
- زکریاء بن یحیی رازی (صیرفی): ۷۰، ۷۱.
- زکرویۀ دندانان (داعی): ۶۰.
- زنداقه / زندیقان: ۱۴، ۶۶، ۱۲۳، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۹، ۲۶۷-۲۶۵، ۳۱۳، ۴۴۲، ۴۷۶، ۶۳۰، ۶۴۵-۶۴۸، ۶۵۸-۶۶۰، ۶۷۳، ۶۷۸، ۶۸۳، ۷۳۶، ۷۳۷.
- زنجان: ۴۵، ۴۶، ۵۷.
- زنون الثانی: ۱۵۲، ۳۰۲، ۳۶۴.
- زیاریان: ۶، ۶۱.
- زیدی - زیدیان: ۹، ۴۳، ۴۶، ۵۲، ۷۵، ۶۲۵، ۶۲۹، ۷۱۰، ۷۳۲، ۷۳۴، ۷۳۵.
- زیگل، رودلف: ۲۹۹.
- زیمیری لیم (ماری): ۲۲۰.
- زین بندی (زینی): ۳۸.
- زینر، روبرت: ۲۰۷، ۲۱۹، ۳۳۲، ۴۰۶، ۴۹۸، ۵۱۹.

- ۱۴۰، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۰، ۱۰۸، ۱۰۴-۱۰۲، ۸۸، ۶۱۷، ۵۷۸، ۵۳۱
- ۲۷۹، ۲۲۱، ۲۰۳، ۲۰۰، ۱۸۴، ۱۷۵، ۱۴۴
- ۴۰۷، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۹۳، ۵۲۲
- ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۶۳، ۵۸۶، ۶۲۰، ۶۲۹، ۶۹۸، ۸۲۰
- سزگین، فواد: ۸۱۹-۸۲۱.
- سعدی شیرازی: ۸۲.
- سقدیس (هرمسی): ۲۸۰.
- سقراط - سقراطی: ۱۱۹، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۸۰.
- ۱۸۷-۱۹۲، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۵۰، ۲۶۱، ۳۰۰
- ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۴
- ۳۲۵، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۹۱، ۴۰۵، ۴۱۹
- ۴۲۶-۴۲۸، ۴۶۱، ۵۰۹، ۵۳۹، ۵۵۱
- ۵۶۴-۵۶۹، ۵۷۵، ۵۸۲، ۵۹۰، ۵۹۵
- ۶۰۰-۶۰۵، ۶۱۱، ۶۱۸، ۶۳۷، ۶۴۰، ۶۴۳
- ۶۹۴، ۷۱۴-۷۱۷، ۷۲۱، ۷۲۷، ۷۳۸، ۷۳۹
- ۷۴۵-۷۴۸، ۷۵۵-۷۵۷، ۷۷۵، ۷۹۵، ۸۰۳
- ۸۱۳-۸۱۵، ۸۲۸.
- سکائی: ۲۲۱، ۲۲۹.
- سلام بن ایرش (ترجمان): ۸۱۸.
- سلجوقیان: ۳۴، ۳۴، ۶۶، ۲۶۴، ۷۰۸.
- سلمان فارسی: ۸۰، ۱۳۶، ۶۲۵، ۶۴۵، ۶۶۳، ۷۳۵، ۶۷۴
- سلوکوس نیکاتور: ۲۳.
- سلوکیان: ۲۳، ۶۰، ۱۷۸، ۲۲۳، ۲۲۹.
- سلیمان طیب: ۸۸.
- سلیم صابئی: ۲۸۰.
- سمرقند: ۲۷۹.
- سمعانی، عبدالکریم: ۲۲۸.
- سناغوستان، فلوریال: ۷۶۵.
- سنان بن ثابت حرّانی: ۲۳۰.
- سنائی غزنوی (حکیم): ۶۵۴.
- س
- سارتون، جورج: ۳، ۸۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۹۲، ۲۶۱، ۵۹۲، ۵۶۰.
- ساسانی (+ ان): ۴، ۷، ۲۷، ۳۶-۳۸، ۴۱، ۴۹، ۶۱، ۶۳، ۶۷، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۰۳، ۲۰۷-۲۰۹، ۲۴۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۷۶، ۴۹۲، ۵۱۸، ۵۷۸، ۶۵۱، ۶۹۳، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۷، ۷۲۲، ۸۲۲.
- سالم، محمد سلیم: ۱۴۵.
- سام بن نوح: ۱۵.
- سامانی (+ ان): ۶، ۷، ۱۰، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۶-۵۹، ۶۲، ۶۶، ۶۹، ۷۲، ۷۸، ۸۵، ۹۲، ۹۹، ۲۶۴، ۲۹۱، ۷۰۱، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۴۱، ۷۶۶.
- سامره: ۷۳، ۲۲۳ (یهود).
- سامی: ۱۹، ۳۰، ۱۸۲، ۳۲۷، ۳۲۸، ۴۷۲، ۵۲۷، ۵۳۱، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۵۵، ۶۷۶، ۶۹۰، ۷۰۴، ۷۱۳، ۸۱۴.
- سیلان (- کوه): ۲۲۲.
- سجستانی ← ابوسلیمان منطقی.
- سجستانی، ابویعقوب داعی (اسماعیلی): ۱۱، ۵۰، ۵۳، ۹۵، ۲۴۰، ۵۶۹، ۶۳۰، ۶۳۲، ۶۸۱، ۶۸۶، ۸۲۲.
- سید سکندر: ۶۱.
- سرایون اسکندرانی: ۱۳۹.
- سرت، دانیل: ۲۸۲.
- سرت (سارد) - شهر: ۵۷۵.
- سرجس (هرمسی): ۲۷۹.
- سرخسی، ابوالفرج احمد بن طیب (ابن الفرائقی): ۱۶۲، ۲۱۶، ۳۵۱، ۶۶۳.
- سرخ عَلمان: ۴۳.
- سُریانی: ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۲۹، ۳۳، ۳۹، ۷۲، ۷۳، ۸۷.

- سنياد نيشابوري: ۳۸، ۴۰.
سني (اهل - تسنن): ۹، ۱۴، ۴۸، ۵۲، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۹۲، ۱۴۱، ۱۶۵، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۵۹، ۳۸۹، ۵۵۸، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۲۹، ۶۳۹، ۶۵۲، ۶۵۶، ۶۶۱، ۶۶۹، ۶۷۱، ۶۷۸، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۱۱، ۷۱۹، ۷۲۱، ۷۲۴، ۷۲۷-۷۳۰، ۸۲۵.
سواد (عراق): ۲۹، ۵۵۵.
سوار (- بابا) حرّاني: ۲۲۲.
سوياران (دينيران): ۳۹.
سوييبي: ۲۲۶، ۲۲۸.
سورن / سوريبي: ۳۶.
سوري / سوريه: ۲۹، ۳۱، ۴۸، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۶۵.
سوريانوس: ۱۰۴.
سوشيانس: ۵۶۲، ۶۹۰، ۶۹۲.
سوفسطاني + ان: ۱۵۵، ۱۹۱، ۴۷۷، ۵۷۵، ۵۸۲، ۵۹۸، ۶۹۹، ۷۲۳.
سولون (حكيم): ۱۱۶، ۷۵۸.
سسومري: ۲۱۱، ۲۲۴، ۵۲۸، ۵۸۵، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۴۶.
سوئد: ۳۲۴، ۳۸۵.
سويس: ۶۲.
سهروردي، شيخ اشراق: ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۷، ۳۷۷، ۴۰۲، ۴۷۵، ۵۱۴، ۵۲۶، ۵۳۶، ۵۳۶، ۶۰۷، ۷۲۶، ۷۹۵.
سياوخش بن مهران: ۳۹، ۴۰.
سياووش: ۱۹.
سياوشکرد: ۶۹۰.
سيد مرتضي (شريف): ۶۴۷.
سيرجان: ۸۱.
سيروان (ري): ۲۴.
- سيرومديا: ۲۹، ۳۱.
سيستان: ۵۱، ۵۹.
سيسرو: ۱۷۹، ۳۰۹، ۴۲۴، ۴۳۹، ۵۰۵، ۵۷۶.
سيسن مانوي (ثنوي): ۸۹، ۱۶۳، ۲۱۵.
سيسيل: ۲۳۶.
سيمپليکوس: ۱۰۳، ۱۰۸.
سيمون مجوسي: ۱۷۹، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۲۹، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۵۹.
سينسيوس: ۸۲۰.
- ش**
شاپور ساساني: ۳۳۲، ۶۶۸.
شاد، پ. ه. (پورهرمزان): ۱۲۴.
شام: ۹، ۵۸، ۸۹، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۳۱، ۶۴۳، ۶۵۱، ۶۵۵.
شير (شرقشناس): ۲۱۷.
شرويني (- خاندان): ۳۷.
شريف (- سيد) جرجاني: ۲۱۶، ۴۰۹، ۴۱۸، ۴۷۳، ۵۵۱، ۵۹۴، ۶۱۲، ۷۴۷.
شعوبي: ۶۷۸، ۷۰۳، ۷۰۹.
شفيحي كدكني، محمدرضا: ۷۶.
شكوري، ابوالفضل: ۸۲۵، ۸۲۷.
شلما نصر آشوري: ۲۲، ۲۲۰.
شلمبه (دماوند): ۲۵.
شمن - شمعي: ۲۵۲، ۳۹۹.
شوارتر، پاول: ۲۵، ۳۰، ۵۰۸.
شوش: ۱۷۹.
شهرزوري: ۶۲۵.
شهرستاني، ابوالفتح: ۲۴۰، ۳۹۶، ۴۰۵، ۴۱۸، ۴۴۳، ۴۴۹، ۴۵۴، ۴۶۷، ۴۷۹، ۴۸۴، ۵۰۰، ۵۲۱، ۵۷۷، ۵۹۷، ۶۵۹، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۷۲، ۶۷۴، ۷۰۹، ۷۱۳، ۷۳۵، ۸۲۰.

- شهریار: ۲۵، ۲۷ (+ کوه).
 شهید بلخی (شاعر) معتزلی: ۹۶، ۱۶۴، ۴۱۰، ۶۲۳.
 ۷۶۰، ۷۵۳، ۷۵۰، ۷۴۹.
 شیباتی، حسنعلی: ۱۱۶، ۱۲۹، ۲۸۲، ۸۱۹.
 شیت (نبی): ۶۵۹.
 شیخ اشراق ← سهروردی.
 شیخ بهایی: ۸۲۴.
 شیخ صدوق ← ابن بابویه.
 شیخ طوسی: ۳۸۸.
 شیخ، محمدسعید لاهوری: ۱۳۱، ۱۸۸، ۲۱۷، ۶۸۸.
 شیخ مفید: ۲۴۳، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۷۶.
 شیخ یحیی (متمهدی): ۶۰.
 شیراز: ۶۵، ۷۰۷.
 شیردل آوندان (- تیره): ۶۳.
 شیز (تخت سلیمان): ۲۷، ۱۷۹.
 شیطان (- اهریمن): ۴۳۲، ۴۳۳، ۵۶۲، ۶۷۴.
 شیعه (اهل ← تشیع) - شیعی: ۶-۱۰، ۱۴، ۲۶، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۶۱، ۶۲-۶۶، ۸۹، ۹۰، ۱۴۱، ۱۶۵، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۹، ۲۸۵، ۳۸۹، ۴۱۱، ۴۴۵، ۴۷۵، ۴۷۷، ۵۵۹، ۵۷۱، ۵۷۷، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۲۶-۶۲۹، ۶۳۳، ۶۳۹، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۵۲، ۶۶۱، ۶۶۹-۶۷۲، ۶۷۸، ۶۸۰، ۶۸۲، ۶۸۸، ۶۹۰، ۷۰۱، ۷۰۵، ۷۰۷-۷۱۲، ۷۱۹، ۷۲۱، ۷۳۰-۷۳۷، ۷۹۵، ۸۰۸، ۸۲۵، ۸۲۷، ۸۳۰.
 ضحاک بابلی: ۲۵- (بیوراسب) - ۳۰، ۳۸، ۳۹.
 ض
 ط
 طالس ملطی: ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۶، ۳۲۴، ۵۳۰، ۵۳۱، ۷۱۴.
 طالقان: ۶۰.
 طاهرین حسین (ذوالیمینین): ۴۱، ۴۲.
 طاهریان: ۴۲، ۴۳.
 طبایعیان / طبیعیان: ۲۱۳، ۲۳۷، ۲۴۱-۲۴۳، ۲۴۵، ۲۶۶، ۲۹۲، ۳۶۰، ۳۹۹، ۴۴۳، ۵۳۳، ۶۱۸، ۶۱۹ (- حکمای طبیعی، طبیعت‌شناسی).
 طبرستان: ۷، ۱۰، ۱۸، ۲۵، ۲۷، ۳۴، ۳۷-۴۶، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۲، ۷۳، ۹۱-۹۳، ۹۹، ۱۱۷، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۴، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۶-۲۳۲، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۹، ۳۸۴، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۳۰، ۴۳۲، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۵۱، ۵۷۱، ۶۳۱، ۶۵۹، ۶۶۱، ۶۷۰، صابن - صابان: ۱۳، ۲۷، ۳۳، ۷۰-۷۲، ۸۷، ۹۰، صابی: ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۴، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۶-۲۳۲، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۹، ۳۸۴، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۳۰، ۴۳۲، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۵۱، ۵۷۱، ۶۳۱، ۶۵۹، ۶۶۱، ۶۷۰.

- قدریه: ۲۳۷-۲۳۸، ۳۱۲، ۷۲۴.
- قرطبه (اندلس): ۷۲.
- قرمطی (+ان): ۹، ۱۱، ۵۰، ۵۷، ۶۶، ۷۸، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۵۷۱، ۶۲۸، ۶۳۳، ۶۴۸، ۶۵۶.
- قریش: ۶۷۴.
- قزوین: ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۳۵، ۳۹، ۴۴-۴۶، ۴۹.
- ۵۴-۵۷، ۶۱.
- قسطابن لوقا بعلبکی: ۱۰۳، ۱۰۸، ۲۲۴.
- قسططنیه: ۷۰۸.
- قصران: ۲۳ (داخل)، ۱۳۰.
- قطب‌الدین شیرازی: ۶۶۱.
- قفطی، جمال‌الدین: ۶۹، ۸۳، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۶.
- ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۳۹، ۲۶۶، ۳۲۳.
- ۷۱۴، ۷۱۳، ۷۵۰.
- قفقازی (آسیانی): ۳۰، ۳۱.
- قم: ۱۰، ۳۶، ۴۴-۴۶، ۵۵، ۵۹، ۹۰، ۹۱.
- قمر (کاشان): ۲۳.
- قومش: ۲۳، ۳۷، ۴۰.
- قیروان: ۹۵.
- ک**
- کاپادوکیه: ۱۷۹، ۲۱۹.
- کاتبی قزوینی ← نجم‌الدین کاتبی.
- کاراخص (کرج): ۳۵.
- کاسترلی، ال. سی: ۲۱۹، ۵۱۹، ۶۱۵، ۷۴۶.
- کاسی و کوتی: ۲۸-۳۰، ۲۰۵، ۲۰۸.
- کاشان: ۱۰، ۲۳، ۴۶، ۵۱، ۵۹، ۹۱.
- کاکلی اشکوری: ۴۵، ۵۵.
- کامپانیا (روم): ۷۰۰.
- کانت، امانوئل: ۱۱۵، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۸۱.
- ۱۹۶، ۲۳۵، ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۲۷.
- کاووس-کی: ۲۶، ۳۴.
- کایت، آرتور: ۲۱۹.
- کراینگ (مستشرق): ۲۲۶.
- کرامتی، یونس: ۷۶۴، ۷۶۵.
- کرامرز (مستشرق): ۲۱۹.
- کزامیان: ۵۷۷، ۷۲۴.
- کراوس، پاول: ۱۳، ۹۴، ۱۲۲-۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱.
- ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۱۶-۲۱۸.
- ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۴۸.
- ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۷۲، ۵۰۵، ۵۵۳.
- ۵۶۹، ۶۰۲، ۶۸۸، ۷۱۳، ۷۲۰، ۷۲۸، ۷۳۹.
- ۷۴۱، ۷۴۳، ۷۶۱، ۷۶۹، ۸۱۷، ۸۲۰، ۸۲۷.
- کربن، هانری: ۷۱، ۱۲۵، ۱۳۰، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۶.
- ۲۷۴، ۲۸۴، ۵۲۰، ۵۵۳، ۵۶۱، ۵۶۵، ۶۵۲.
- ۶۵۳، ۶۸۷، ۸۲۶.
- کرتیر، موید (زردشتی): ۴۷۷، ۷۰۴.
- کرج: ۱۸، ۳۵، ۳۶، ۴۳ (ازاک): ۴۸ (ابودلف): ۵۰، ۵۱، ۶۱، ۶۲ (ابودلف).
- کرخ (بغداد): ۸۹، ۶۷۱.
- کُرد (+ان): ۶، ۲۶-۳۰، ۵۰، ۵۵۵، ۷۰۷، ۸۲۱.
- کُردین اسفندیاد: ۲۹.
- کردستان: ۲۹-۳۱.
- کرکس کوه (قمصر): ۲۳.
- کرماشان: ۳۶.
- کرمانیل (کرمانج): ۳۰.
- کرمر، جوئل: ۸، ۱۳، ۶۰، ۶۵، ۱۱۱، ۱۲۶، ۲۶۲.
- ۲۶۳، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۸، ۷۲۶، ۷۲۸، ۷۳۷.
- ۷۵۶.
- کروتو (ایتالیا): ۶۹۲.
- کریمان، حسین: ۲۴، ۳۵، ۴۲، ۱۳۰.
- کریموف (مستشرق): ۸۱۹.
- کسانی نحوی: ۴۰.
- کسروی، سیداحمد: ۲۵، ۲۶، ۳۹.

- کعبی، ابوالقاسم بلخی معتزلی: ۷۴، ۷۸، ۹۶، ۱۱۲،
 ۱۶۳-۱۶۶، ۲۳۹، ۳۸۹، ۴۲۱، ۴۷۲، ۶۲۲،
 ۷۵۰.
- کلبیان: ۷۵۵، ۷۵۶.
- کلبی، هشام: ۱۵.
- کلدانی (+ان): ۳۰، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۰،
 ۲۷۹، ۴۳۹، ۶۱۵.
- الکک، ویکتور: ۲۱۹، ۲۳۰.
- کلمب، کریستف: ۱۴۶.
- کلمنت اسکندرانی: ۱۷۹، ۴۳۹.
- کلیما، اوتا کر: ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۳۲۶.
- کلین (ری): ۵۱، ۹۱.
- کلینی، ابوجعفر امامی: ۵۱، ۹۱.
- کمربیح: ۷۴۱.
- کموجیه (هخامنشی): ۱۷۹، ۴۳۹، ۶۹۶.
- کنت، اگوست: ۲۶۲، ۶۹۴، ۷۲۸.
- کندرسه: ۷۱۶.
- کندول (کردی): ۳۰.
- کنده: ۷۲.
- کندی، ابویوسف ابن اسحاق (فیلسوف): ۷۲،
 ۷۴-۷۸، ۸۲، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۳۵، ۱۶۲، ۱۶۳،
 ۲۱۶، ۲۷۸، ۳۲۳، ۳۵۰، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۰۶،
 ۴۲۳، ۴۲۸، ۵۹۴، ۶۱۱، ۶۲۳، ۶۲۵، ۶۲۶،
 ۶۳۴، ۷۰۲، ۷۴۲، ۷۷۱، ۸۱۳، ۸۲۴.
- کنفوسیوسی: ۶۱۸.
- کنگ دژ: ۲۱، ۲۶، ۳۴، ۶۹۰.
- کنیدوس: ۲۱۹.
- کوپرنیک: ۶۸۶.
- کوروش (کبیر) هخامنشی: ۳۲، ۲۰۸، ۲۲۲، ۶۹۶،
 ۶۹۷.
- کوفه / کوفی: ۸۹، ۳۱۳، ۶۷۱.
- کومون، فرانتس: ۲۱۹، ۴۴۲، ۵۰۸.
- کوه بیکنی (لاجورد): ۲۲، ۲۳.
- کوه صفا و مروه / ابوقیس وحری: ۶۴۸.
- کوهستان (زاگرس) - جبال.
- کوی مغان (ری): ۲۴.
- کیتال، احمد بن زکریا (داعی) اسماعیلی: ۵۱، ۱۶۴،
 ۷۳۳، ۷۳۴.
- کیانی: ۳۹۹.
- کیرانوس (ایرانی): ۱۷۸.
- کیمریان / کیماریون: ۳۱، ۲۲۲، ۲۲۹.
- کیمیائیان: ۵۸۹ (- کیمیا).
- کینگو (اهریمن) بابلی: ۵۶۲.
- گ**
- گاریرس، کارل: ۸۱۹.
- گالاتیه: ۱۷۹.
- گائودفروی - دمومینس: ۱۲۴.
- گیرکان: ۲۷.
- گیری (- قلمه): ۳۹.
- گرشویج، ایلیا: ۵۰۸.
- گرگان: ۶، ۱۰، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۵۲، ۹۱، ۷۶۵.
- گرمسار: ۱۷.
- گزانوس لیدیایی: ۱۷۹.
- گزنوفانس: ۱۸۲.
- گشتاسف / ویشتاسپ: ۱۶، ۲۲۲.
- گل (- فرانسه): ۶۹۳.
- گلپایگان: ۵۰.
- گنبد مرداویج (ری): ۶۷.
- گندیشاپور (جند...): ۹۰، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۱۹، ۲۴۲،
 ۲۷۹، ۳۱۲.
- گوتیوم: ۲۹، ۳۰.
- گودمن، ال. ای: ۱۲۶.
- گوران‌ها: ۳۰.

م

ماتریدی، ابومنصور: ۱۶۸، ۵۵۸، ۶۵۸، ۶۷۵.
 ماتسوخ، رودلف: ۲۱۹، ۲۲۷-۲۳۰.
 ماتیان / متیانی (+ ان): ۲۹-۳۱، ۳۴.
 ماد (+ ان، + ستان) - مادی: ۱۵-۲۳ (رگیانا)،
 ۲۷-۳۵ (رگیانه)، ۳۶، ۳۹ (کوست)، ۶۷، ۹۱،
 ۱۵۲، ۱۷۶-۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۲۰۵-۲۰۸،
 ۲۱۹-۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۴۷،
 ۳۰۹، ۳۲۸، ۴۲۶، ۴۳۹، ۴۸۵، ۴۹۱، ۴۹۳،
 ۴۹۵، ۵۰۶-۵۰۹، ۵۱۳، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۷۷،
 ۷۰۵، ۷۹۵، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۳، ۸۱۰، ۸۲۹.
 مادرید: ۳۲۳.
 مادلونگ: ۴۷، ۴۸.
 مارتوماس (- کلیسا): ۱۰۰، ۱۰۱.
 مارکس، کارل: ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۴۴، ۲۴۹،
 ۲۵۷، ۲۶۷، ۳۷۷، ۵۰۹، ۵۷۵، ۶۴۶، ۷۲۷،
 ۷۶۸، ۷۷۰، ۸۲۹، ۸۳۰. ← مارکسیسم.
 مارکوارت، ژوزف: ۱۶-۱۸.
 ماریه یهودی (هرمی): ۱۷۷، ۲۷۹.
 مازندران: ۲۲۵، ۲۲۹.
 مازیارین قارن (اسپهد): ۷۳.
 ماسبذان: ۳۶.
 ماسینیون، لوتی: ۶۰، ۲۱۶، ۲۱۷، ۶۷۰.
 ماکان کاکي: ۷، ۵۹، ۶۳.
 ماکروبیوس: ۵۲۲.
 مأمون (خلیفه) عباسی: ۱۳، ۳۸، ۴۱، ۴۳، ۷۳،
 ۱۰۸، ۲۱۸، ۲۳۰، ۶۶۳، ۷۰۱، ۷۰۳.
 مأمون بن محمد خوارزمشاه: ۱۱۰.
 مأمونیان (خوارزم): ۶، ۲۶۴.
 مانالاس: ۲۹۲.
 مان، توماس: ۲۱۷.

گوردیان (امپراتور): ۷۰۰.

گونست، فردیناند: ۱۵۳.

گیتی گرایان: ۴۷۶ (← مادی گرای، گیتی گرای).

گیسودران، محمد (صوفی): ۶۴۵.

گیلان: ۶۱، ۶۳.

گیلوساک: ۳۳۸.

گیومرت: ۲۶، ۳۰۹، ۵۶۲.

ل

لاریجان: ۳۷.

لاک، جان: ۲۴۹.

لانگه، فریدریک آلبرت: ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷.

لاوازیه فرانسوی: ۲۸۰، ۸۰۶.

لاهیجی: ۲۱۰.

لایب‌نیتس: ۱۸۸، ۲۵۱، ۲۶۲، ۲۷۴، ۳۵۳، ۷۲۷،

۸۰۷.

لائودیکیه (سلوکی): ۲۳.

لحسا: ۴۸.

لذت گرایان: ۱۹۹، ۷۴۸-۷۵۱ (← لذت گرای).

لُران: ۶، ۷۰۷.

لندن: ۱۲۵.

لوغال، نجاتی: ۳۷۰.

لوکرتیوس: ۲۰۰، ۳۸۲.

لوکری (حکیم): ۴۵۹، ۴۸۳.

لولوبی (- قوم): ۳۰.

لویی، هیلدگارد: ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴.

لیدزبارسکی: ۳۳، ۲۲۶، ۲۲۸.

لیدن: ۴۹.

لیدی: ۲۲۰.

لئوسیوس / کیوس: ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۳۶.

- ماندانا: ۲۰۸، ۳۲. ماندانی + ان: ۲۱۵-۲۰۷، ۲۰۳، ۷۱، ۳۴-۳۱، ۲۱۹، ۲۲۴-۲۳، ۴۹۶، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۲۴، ۵۴۶، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۸۸، ۶۹۲، ۷۴۶، ۷۴۷.
- ماننا - ماننایی: ۲۸-۳۴. مانی (+ گری) - مانوی (+ ان): ۶۵، ۳۹، ۲۴، ۹، ۷، ۸۹، ۸۱، ۷۸، ۷۲، ۷۰-۷۱، ۱۲۶، ۱۱۱، ۹۱، ۱۳۶، ۱۵۴، ۱۶۲-۱۶۵، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۷-۲۳۰، ۲۳۷-۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۷، ۳۰۹-۳۱۵، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۰-۳۳۴، ۳۳۸، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۶، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۹-۴۰۲، ۴۰۵-۴۰۸، ۴۲۷، ۴۳۰-۴۳۲، ۴۳۸-۴۴۵، ۴۴۵، ۴۶۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۳-۴۹۶، ۵۰۰، ۵۰۶-۵۱۶، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۴۵-۵۴۸، ۵۵۱-۵۵۳، ۵۵۶، ۵۶۱-۵۶۵، ۵۶۹، ۵۷۳، ۵۷۸، ۵۸۶-۵۸۹، ۵۹۴، ۶۰۲، ۶۰۶، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۳۰، ۶۳۳، ۶۳۷، ۶۳۹، ۶۴۶، ۶۴۸، ۶۵۱-۶۵۲، ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۷-۶۷۵، ۶۹۱، ۶۹۲، ۷۰۳، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۲۵، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۵۷، ۷۷۵، ۷۹۵، ۷۹۸-۸۰۵، ۸۱۵، ۸۱۹-۸۲۲، ۸۲۹، ۸۳۰.
- ماوراءالنهر ← فرارود. ماهانی: ۳۹۹. مایرهوف، ماکس: ۷۴، ۷۸، ۸۵، ۱۰۶، ۱۲۴، ۳۸۴. میشری، اسدالله: ۱۲۵. متصوفه ← صوفیه. متکلیمان: ۶۶، ۹۳، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۱۰-۳۱۳، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۴۰، ۳۴۲.
- ۳۶۲-۳۵۹، ۳۸۸-۳۹۵، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۹، ۴۲۹، ۴۳۴، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۶، ۴۶۲، ۴۷۱، ۴۸۴، ۴۸۵، ۵۰۱، ۶۱۱، ۶۲۲، ۶۳۲، ۶۴۰، ۶۵۲-۶۵۴، ۶۶۹، ۶۷۸، ۶۸۶، ۶۸۷، ۷۰۱، ۷۱۶، ۷۳۴، ۸۲۰.
- متوکل (خلیفه): ۷۳، ۷۰۱. مجدالدوله دیلمی: ۶۶. مجریطی (حکیم): ۲۱۶، ۲۶۵، ۲۸۳، ۵۲۵، ۷۱۵. مجلسی، علامه: ۴۴۵، ۷۳۲. مجوس (+ ان) - مجوسی (+ یت): ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۴، ۳۸، ۴۳، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۸، ۲۰۳-۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۱۹-۲۲۴ (اقدام)، ۲۲۹، ۲۳۱ (اقدام)، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۸۸، ۳۹۸-۴۰۳، ۴۳۶-۴۳۸، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۵۵، ۵۳۶، ۵۹۳، ۶۱۰، ۶۲۱، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۵۱، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۷۸، ۷۱۱، ۷۳۲. محقق داماد، مصطفی: ۱۳۱، ۶۸۸. محقق، مهدی: ۷۴، ۷۹، ۸۲، ۸۸، ۹۴، ۹۸، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۶۸، ۲۱۸، ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۶، ۳۶۵، ۳۹۰، ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۵۳، ۴۷۱، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۹۵، ۶۲۶، ۶۳۶، ۶۷۹، ۶۸۳، ۷۲۰، ۷۲۴، ۷۴۱، ۷۴۴، ۷۴۹، ۷۶۰، ۷۶۵. محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق: ۱۰، ۱۱ (قائم)، ۵۱، ۵۳، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵. محمد بن جریر طبری: ۷۱. محمد بن حسن فقیه: ۴۱. محمد بن حسین دندان (چهاربخت): ۴۸-۵۱. محمد بن زید علوی (داعی): ۴۴-۴۶. محمد بن سرخ نیشابوری ← ابن سرخ. محمد صابر خان هندی: ۲۳۱.

- مشائی (+) ان: ۷۵، ۷۷، ۸۲، ۱۰۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۹۳، ۱۹۵-۱۹۷، ۲۰۱، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۵۷، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۸۲، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۲۵-۳۲۹، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۰، ۳۸۷، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۴۸، ۴۷۴، ۴۸۸، ۴۹۸، ۵۰۵، ۵۲۱، ۵۶۰، ۵۹۷، ۶۱۷، ۶۳۴، ۶۳۶، ۶۴۸، ۷۱۹، ۷۳۸، ۷۴۲، ۷۹۳، ۸۰۳، ۸۰۶.
- مشبهه (= اهل تشبیه): ۵۱.
مشبه و مشبیه: ۳۶۵.
- مصر - مصری (+) ان: ۳۵، ۴۸، ۵۰، ۵۳، ۹۲، ۹۵، ۱۴۶، ۱۶۶، ۱۷۶-۱۸۰، ۱۸۳، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۶۴، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۰، ۳۹۱، ۴۴۹، ۴۸۷، ۵۲۲، ۶۵۴، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۹۳، ۶۹۸، ۷۰۱، ۷۱۱، ۷۳۲، ۷۹۵، ۸۰۶، ۸۱۴.
- مطهرین طاهر ← مقدسی.
مطهری، مرتضی: ۱۹۵، ۶۸۸.
المطیع خلیفه: ۶۱، ۶۳.
- معتزله - معتزلی: ۹، ۶۶، ۷۵، ۸۹، ۹۱، ۹۶، ۹۷، ۱۶۲-۱۶۵، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۷-۲۴۱، ۲۴۳، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۱۲، ۴۴۳، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۲، ۵۰۰، ۵۱۷، ۵۷۳، ۵۷۷، ۶۲۵، ۶۳۳، ۶۳۹، ۶۴۷، ۶۵۲، ۶۵۸، ۶۶۱، ۶۷۲، ۷۰۱، ۷۰۳، ۷۰۹، ۷۱۲، ۷۲۳، ۷۳۲، ۷۵۳، ۷۹۵، ۸۱۲، ۸۱۸، ۸۲۵.
- معتمد خلیفه: ۴۳، ۷۳.
معتضد خلیفه: ۴۵، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۶۹، ۸۳، ۸۴، ۸۸.
- المعتمد خلیفه: ۷.
معره (شام): ۶۵۵.
معزالدوله دیلمی: ۶۳، ۶۴.
- المعزالدین الله علوی: ۶۴.
معصومی همدانی، حسین: ۸۲۳.
معطله ← اهل تعطیل.
معمر معتزلی: ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۲.
مغان (ماد) - مغانی: ۱۵، ۱۹-۳۸، ۶۰، ۶۳، ۷۱، ۸۱، ۸۴، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۷۵-۱۸۰، ۱۸۳، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳-۲۲۶، ۲۲۹-۲۳۲، ۲۴۷، ۲۶۴، ۳۰۸، ۳۱۵، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۴۵، ۳۷۳، ۳۷۷، ۴۲۶، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۴۸، ۴۶۲، ۴۶۶، ۴۸۵، ۴۸۷-۴۹۷، ۵۰۶-۵۱۳، ۵۲۷-۵۳۱، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۷۷، ۵۸۷، ۵۹۳، ۵۹۵، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۸، ۷۰۵، ۷۹۵-۸۰۶، ۸۱۰، ۸۲۹، ۸۳۰.
- مغتسله (ماندایی): ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۲۷.
مغرب: ۵۰، ۹۵.
مغلیتیه (رقه): ۲۲۱.
مغولان: ۱۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵.
مفلح یوسفی: ۱۰، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۹۳.
مقتدر خلیفه: ۴۶، ۵۴، ۵۷، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۷۸، ۸۳، ۸۸.
مقدسی بیاری (ابن یثاء): ۴۷.
مقدسی، مطهرین طاهر بلخی: ۷۶، ۲۵۴، ۲۵۸، ۵۲۶، ۶۵۸، ۶۶۴.
مقدسی نامی (اخوان الصفا): ۶۳۳.
مقدونیه (عراق): ۲۲۱.
مقریزی (مصری): ۵۰.
مکنفی خلیفه: ۴۵، ۵۴.
مکه: ۱۱، ۵۷، ۶۴۳، ۶۴۸، ۶۷۴.
مک گیل (- دانشگاه): ۱۳۱.
ملاحده: ۹۶، ۶۰۷، ۶۳۳، ۶۴۶.
ملاصدرا (- صدرالدین) شیرازی: ۱۲۷، ۲۶۳.

- مؤید شیرازی: ۵۵۸، ۶۴۷، ۶۷۹.
مهاویره: ۱۸۵.
مهدوی، (دکتر) یحیی: ۷۴۱.
مهدی خلیفه: ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۳.
مهدی، محسن: ۱۲۷.
مهرارس (هرمسی): ۲۸۰.
مهران (= زاد / طهران: ۳۶- پارتی)، رازی: ۳۷، ۳۹، ۴۰.
میافارقین: ۱۰۵.
میاندورود (دماوند): ۳۸.
میانرودان (= بین النهرین): ۲۱، ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۶-۲۳۱، ۲۷۹، ۳۱۰، ۴۰۸، ۴۴۲، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۲۴، ۵۲۷-۵۳۱، ۵۵۲، ۵۶۲، ۷۰۴.
میددی، ابوالفضل: ۶۷۴.
میرداماد استرآبادی (حکیم): ۲۶۳، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۶، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۳، ۴۸۴، ۵۰۳، ۵۳۶، ۵۶۵، ۸۰۰-۸۰۳.
میشان (= دشت): ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹.
میکائیل: ۶۷۶.
مینوچهر، حسین: ۹۴.
مینورسکی، ولادیمیر: ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۵، ۶۷.
مینوگرایان (= ایده آلیست‌ها): ۳۹۵ ← مینوگرایی.
مسیئوی خرد: ۵۴۶، ۶۰۶، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۳۸، ۶۴۱.
مینیوی، مجتبی: ۷۹، ۸۲۷.
- ن**
- نابونید بابلی: ۲۲۰.
ناشی، ابوالعباس معتزلی: ۱۶۲، ۳۸۹، ۶۲۲، ۶۲۳، ۷۲۳.
نایگان: ۲۶۷، ۲۷۶، ۳۷۷، ۴۵۹، ۴۶۴، ۴۸۰، ۵۴۲، ۵۹۴، ۷۵۴، ۸۰۰-۸۰۳.
ملاهادی سبزواری: ۵۷۳.
ملطی / ملطیه: ۱۵۱، ۱۸۰-۱۸۲، ۳۰۱، ۵۲۹.
ملک ری: ۳۹، ۴۲، ۵۴.
ملک طاووس: ۴۴۱.
ملوک طوایف: ۵، ۷۰۷.
مفیس (= معبد): ۱۷۸.
منجیل: ۶۱.
مندان (دماوند): ۲۸، ۳۰-۳۲، ۳۴، ۳۸.
منزوی، علینقی: ۴۵۹، ۴۸۳.
منصوربن اسحاق سامانی: ۴۵، ۴۶، ۵۴-۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۹، ۲۷۷، ۷۴۱.
منصور خلیفه: ۳۷، ۳۸، ۴۰.
منصوربن طلحة طاهری: ۱۶۴.
منصوربن نوح سامانی: ۷۰.
منوچهرین ایرج (آریایی): ۲۷-۲۹، ۳۲، ۲۲۲.
موبدان: ۲۰، ۲۷، ۴۷۶، ۵۱۱، ۶۴۶، ۷۰۴، ۷۲۲.
موتا / مورثا ديلمی: ۳۹.
مور (شرقشناس): ۲۱۹.
موزنوش: ۱۸۷، ۲۰۴، ۴۳۷.
موزه بریتانی: ۱۶۵.
موسی (نبی): ۱۷۷، ۲۱۵، ۳۸۲، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۶۷، ۶۷۲.
موسی بن حسن نوبختی: ۴۷۵.
موصل: ۱۱، ۲۷، ۵۸، ۲۱۹، ۲۲۲.
موفق خلیفه: ۴۴.
موقان (مغان): ۲۲۲.
مولتون: ۲۱۹.
مولوی: ۱۵۳، ۲۱۲، ۴۴۱.
مونتنی، میشل: ۲۶۲، ۷۲۷-۷۲۸.
مونیخ: ۴۹.

- ناصر خسرو قبادیانی: ۷۱، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۹۶، ۱۲۹، ۱۵۰، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۹۰، ۲۰۷، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۳۱۵، ۳۲۳، ۳۲۰، ۳۳۱، ۳۳۴-۳۴۵، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۴-۳۹۶، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۱۴-۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۴۴-۴۴۶، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۶۲-۴۶۰، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۱-۴۷۸، ۵۰۲، ۵۳۴، ۵۴۳، ۵۴۸، ۵۵۰، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۳، ۵۸۴، ۵۹۸، ۶۱۰، ۶۲۴، ۶۲۸، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۵۳، ۶۵۶، ۶۶۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۶، ۶۸۰، ۷۲۵، ۷۴۴، ۷۴۹-۷۵۱، ۷۵۴، ۷۵۸، ۷۶۰، ۸۱۹، ۸۱۸.
- ناصر کبیر، ابو محمد حسن بن علی علوی داعی (اطروش): ۴۵، ۴۶، ۵۵، ۶۱، ۲۸۷.
- نائینی، عبدالعلی: ۵۸.
- نجم‌الدین کاتبی قزوینی: ۲۱۶، ۲۶۷، ۳۹۰، ۴۱۴، ۴۲۹، ۴۶۳، ۵۴۱، ۵۵۰.
- نخشی (نسفی) ابو عبدالله محمد بن احمد بزدای (داعی) اسماعیلی: ۱۰، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۹، ۹۴، ۲۴۰، ۶۳۰، ۶۸۶.
- نرسی (اسقف): ۳۹.
- نرگال (خدای مرگ): ۲۲۳.
- نسطوری (+ ان): ۱۲، ۳۹، ۷۲، ۸۸، ۱۰۰، ۱۹۷، ۲۷۹.
- نسفی، عزیزالدین: ۷۲۶.
- نصرانی ← مسیحی.
- نصرین احمد سامانی: ۷، ۱۰، ۵۲، ۵۷، ۵۹، ۷۴.
- نصر، (دکتر) سیدحسین: ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۸، ۲۸۴، ۲۸۷، ۳۲۵.
- نصواری (ماندائی) + ان: ۲۲۸، ۲۲۶.
- نصیبین: ۹۰، ۱۰۰، ۱۹۷، ۲۱۹.
- نصیرالدین طوسی (حکیم): ۱۲۰، ۱۸۸، ۲۱۶، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۹، ۴۳۶، ۵۰۱.
- نظام (- ابراهیم) محتزلی: ۹۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۷۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۱۲، ۴۳۸، ۵۰۰.
- نظام‌الملک طوسی: ۶.
- نظامی عروضی: ۶۹، ۷۸، ۸۵، ۱۳۸.
- نظامی گنجوی: ۶۰۷.
- نظیف رومی (فیلسوف) کشیش: ۱۰۹، ۱۱۰.
- نعیم بن مقرن مزنی: ۳۷، ۳۹، ۴۰.
- نوبختی، ابواسحاق ابراهیم: ۷۵۳، ۸۲۷.
- نویختیان (- خاندان): ۳۸۸، ۴۷۵.
- نوبهار (بلخ): ۳۸.
- نوح (نبی): ۶۵۴.
- نوح بن منصور سامانی: ۶۶.
- نوح بن نصر سامانی: ۵۲.
- نوزی (ترکیه): ۴۸۹.
- نوشجانی: ۱۴.
- نوموتو، شین (ژاپنی): ۹۴، ۶۳۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۸۲۲.
- نهادند: ۲۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۵۰، ۵۱.
- نیرگ، ساموئل: ۲۲، ۲۰۸، ۴۰۶، ۴۸۸، ۴۹۳، ۵۱۲.
- نیقولاوس: ۱۰۴.
- نیقوماخیا: ۷۳۸.
- نینوا: ۲۲، ۲۶، ۲۱۹.
- نیوتون، اسحاق: ۱۴۷، ۲۶۱-۲۶۳، ۳۰۰، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۷۱، ۴۱۹، ۴۶۷، ۵۰۵، ۶۸۶، ۷۲۷، ۷۹۷، ۸۰۴، ۸۰۸.
- نیشابور: ۷۰، ۷۶، ۷۹، ۸۱، ۹۹، ۶۲۳، ۶۲۴-۶۲۸، ۸۲۵.
- نیکیتین، واسیلی: ۳۰.

- واتیکان: ۲۲۸.
 الوائق خلیفه: ۱۳۹.
 واجرود (= رود آوج): ۳۹، ۴۰.
 وارطوس: ۱۸۷، ۲۰۴، ۴۳۷.
 واسپوهران: ۵، ۶.
 واسط: ۲۲۴، ۲۲۷.
 واعظ (حکیم الاهی)، حسین: ۱۲۸.
 والتز، ریچارد: ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۹۱.
 ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۵۰، ۲۵۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۹.
 ۷۳۹، ۷۴۳، ۸۱۷.
 والکر، پاول: ۱۲۷.
 والتینس مصری: ۶۳۷.
 والیس: ۲۲۲.
 وحشی بافقی: ۸۲۴.
 وحید دستگردی، محمد: ۱۳۲.
 ورامین: ۱۷، ۱۹، ۳۶.
 ورجمکرد: ۶۹۰.
 وصیف بکتمری: ۴۶، ۵۸.
 ولفسن، هری: ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳.
 ولکام (— کتابخانه) لندن: ۷۶۴.
 ولی الدوله، ابوالحسین قاسم بن عبیدالله حارثی
 (وزیر): ۵۴، ۸۸.
 ولیوس اپیکوری: ۴۲۴، ۵۰۵.
 ویدنگرن، گئو: ۳۳، ۱۵۴، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۱.
 ۲۲۴، ۲۳۰، ۳۰۹، ۳۹۲، ۴۴۳، ۴۹۳، ۵۰۸.
 ۵۵۲، ۵۶۲.
 ویسبادن: ۸۲۷.
 ویسپوران / ویسپوهری: ۳۶، ۳۹، ۵۰، ۷۲، ۲۲۲.
 ویکاندر (شرق شناس): ۲۰۸، ۲۱۹.
 ویمه (دماوند): ۲۵.
 ویندیشمان: ۴۳۹.
- هادریان (امپراتور): ۶۹۸.
 هاران بن ترح: ۲۲۲.
 هاروت و ماروت: ۲۵.
 هارون (نبی): ۶۵۸.
 هارون الرشید: ۴۱، ۴۳.
 هارون بن صاعد حرّانی: ۲۳۰.
 هارون طیب: ۸۸.
 هاشمی، علی: ۱۳۲.
 الهاشمیه (ری): ۴۱.
 هایدگر: ۱۱۶.
 هایدلبرگ: ۱۲۲.
 هاین، آنتون: ۳۱۹، ۳۲۰.
 هبله رود: ۲۱، ۲۵.
 هجر: ۵۷.
 هجویری: ۸۱۷.
 هخامنشی: ۲۰-۲۳، ۶۳، ۱۷۸، ۲۱۹، ۳۳۲، ۴۹۵.
 ۶۹۶، ۸۰۶.
 هراکلس: ۴۸۷.
 هراکلیت افسوسی: ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۷۷، ۱۷۹.
 ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۶، ۳۰۱، ۳۰۸.
 ۳۰۹، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۷۷، ۵۰۶، ۵۳۰.
 ۵۳۱، ۵۳۵، ۵۴۵، ۵۷۶، ۵۸۴، ۷۸۱، ۷۹۰.
 ۷۹۶، ۸۰۵، ۸۲۹.
 هراکلیه (سلوکی): ۲۳.
 هرتسفلد، ارنست: ۳۱.
 هرقل (شرق شناس): ۲۲.
 هرقل (هرمسی): ۲۷۹.
 هرمزد — اورمزد.
 هرمزد (چهارم) ساسانی: ۳۶، ۳۷.
 هرمس — هرمسی: ۲۴، ۱۴۸، ۱۷۸، ۱۹۷، ۲۰۱.
 ۲۰۲، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۴۸، ۲۶۳، ۲۷۹، ۲۸۵.

- هولمیارد: ۲۶۱، ۶۰۰.
 هومر: ۵۲۹.
 هیبایا - هیاسوس: ۱۷۹، ۳۲۴.
 هیولیتوس: ۲۲۶، ۲۲۷.
 هیتی (+ ان): ۲۱۹، ۲۲۰، ۴۸۷.
 هیروکائساری: ۱۷۹.
- ی**
- یاسیرس: ۱۱۶.
 یاقوت حموی: ۱۸، ۲۶، ۳۴، ۷۵، ۶۲۵.
 یحیی بن بطریق: ۱۹۱.
 یحیی رازی (صیرفی): ۷۰.
 یحیی، عثمان: ۱۲۵.
 یحیی بن عدی، (ابوزکریاء) تکریتی: ۱۲، ۷۸، ۹۸.
 ۱۰۰-۱۱۰، ۱۱۸، ۳۴۳، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲.
 ۳۸۴، ۳۸۵، ۴۴۶، ۵۵۳، ۵۷۴، ۵۷۹، ۵۸۲.
 ۶۹۸، ۸۱۸، ۸۲۲، ۸۲۳.
 یحیی معمدان: ۲۲۶، ۲۲۸.
 یحیی النحوی: ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۲۹، ۱۸۹، ۲۰۱.
 ۳۴۹، ۳۶۲، ۳۸۳، ۴۲۳، ۴۵۴، ۵۶۹.
 یزدگرد (سوم) ساسانی: ۲۴، ۳۷.
 یعقوب لیث صفاری: ۷، ۴۳.
 یعقوبی، ابن واضح اصفهانی: ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۰.
 ۴۳۰، ۴۷۷، ۵۱۶، ۵۴۸، ۵۷۶.
 یعقوبیان (مسیحی): ۱۰۵.
 یوحنا بن حیلان: ۱۲، ۳۸۴.
 یوستی، فردیناند: ۳۲.
 یوسف بن حکیم: ۱۰۵.
 یوسف بن یعقوب (طیب): ۹۹.
 یونان - یونانی (+ ان): ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۲۲، ۲۳، ۲۸.
 ۳۱، ۶۰، ۶۱، ۷۱-۷۳، ۸۷، ۸۸، ۱۰۲، ۱۰۸.
 ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۳۹.
- ۲۸۷، ۳۲۵، ۳۲۶، ۵۸۹، ۶۵۹، ۸۰۶.
 هرودوت: ۱۹، ۳۲۸، ۵۳۱.
 هزیود: ۳۳۸، ۳۶۹، ۵۲۹.
 هشام بن الحکم کوفی: ۳۱۲، ۶۴۷.
 هشامیه: ۲۳۸.
 هگل، فریدریک: ۱۵۱، ۱۵۳-۱۵۵، ۱۷۷، ۲۱۱.
 ۲۱۲، ۲۶۲، ۳۳۳، ۳۶۳، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۹۲.
 ۴۲۷، ۴۴۲-۴۴۶، ۴۹۱، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۵.
 ۵۳۹، ۵۷۵، ۷۵۱، ۷۹۶، ۷۹۸، ۸۰۷، ۸۲۹.
 ۸۳۰.
 هلال الصابی: ۲۳۰.
 هلند: ۱۲۲.
 همایی، جلال الدین: ۷۹، ۶۵۰.
 همدان: ۱۶، ۱۷، ۲۱ (هگمتانه) - ۲۳، ۳۳.
 ۳۵-۴۵، ۵۰، ۵۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۸۴، ۹۱.
 ۱۵۰، ۱۷۹، ۲۱۵، ۲۷۹، ۴۳۹، ۴۹۳، ۶۴۴.
 ۷۰۷، ۷۶۵.
 همدانی، حسین بن فیض الله: ۹۳.
 هند - هندی (+ ان): ۸، ۷۸، ۹۴، ۱۲۳، ۱۸۰.
 ۱۸۴-۱۸۷، ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۶۴، ۲۶۵.
 ۳۰۶-۳۱۱، ۳۱۸، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۸۵، ۳۹۸.
 ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۷۲، ۴۸۵-۴۸۷.
 ۴۹۰، ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۱۳، ۵۲۲، ۵۳۵، ۵۵۶.
 ۵۶۴، ۵۶۹، ۵۷۲، ۶۰۲، ۶۱۸، ۶۴۲-۶۴۴.
 ۶۵۱، ۶۷۶، ۶۸۸، ۷۱۵، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۷۵.
 ۷۹۵، ۷۹۸، ۸۰۴.
 هنینگ، والتر: ۲۱۵، ۴۰۲، ۵۸۸.
 هوار، کلیمان: ۷۶.
 هوروس (مصری): ۱۷۷.
 هوری + ان: ۲۹-۳۱ (هورماتیل) ۳۳، ۳۴.
 هوشنگ (پیشدادی): ۷۰۳.
 هوشیدر: ۵۶۲، ۶۹۰، ۶۹۲.

۶۳۶، ۶۳۴، ۶۳۳، ۶۲۹، ۶۲۸، ۶۲۳-۶۱۶	۱۷۰، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۵۸، ۱۵۴، ۱۴۴، ۱۴۱
۶۸۱، ۶۷۹، ۶۷۶، ۶۵۵، ۶۵۴، ۶۴۳، ۶۴۲	۱۹۵، ۱۹۲-۱۸۷، ۱۸۴، ۱۸۲-۱۷۸، ۱۷۵
۷۰۷-۶۹۲، ۶۸۹، ۶۸۶، ۶۸۵، ۶۸۲	۲۳۰-۲۲۵، ۲۲۲-۲۱۶، ۲۱۱، ۲۰۸-۱۹۷
۷۴۱، ۷۳۹، ۷۳۴، ۷۳۱، ۷۲۹، ۷۱۸-۷۱۲	۲۴۸، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۲، ۲۳۹، ۲۳۶، ۲۳۴
۸۰۰، ۷۹۹، ۷۹۷، ۷۹۵، ۷۷۱، ۷۶۳، ۷۶۲	۲۷۱، ۲۶۵، ۲۶۱، ۲۵۷، ۲۵۵، ۲۵۱، ۲۵۰
۸۳۰، ۸۲۹، ۸۲۷، ۸۲۴-۸۱۴، ۸۱۰، ۸۰۶	۳۲۳، ۳۱۲-۳۰۰، ۲۸۲، ۲۷۹، ۲۷۷، ۲۷۳
یهود (+ان) - یهودی: ۱۱، ۱۲، ۲۲، ۳۳، ۳۸، ۴۲	۳۹۴، ۳۸۳، ۳۸۲، ۳۳۹، ۳۳۸، ۳۳۲، ۳۲۸
۱۹۷، ۱۸۰، ۱۷۸-۱۷۶، ۱۶۸، ۱۵۸، ۱۲۳، ۶۰	۴۲۴، ۴۱۳، ۴۱۰، ۴۰۸-۴۰۶، ۴۰۳، ۳۹۶
۲۸۲، ۳۲۷، ۲۶۴، ۲۳۵، ۲۲۸-۲۱۹، ۲۰۹	۴۵۱، ۴۴۹، ۴۴۸، ۴۴۲، ۴۳۹، ۴۲۷، ۴۲۶
۶۳۵، ۶۳۱-۶۲۷، ۵۴۵، ۴۹۴، ۴۵۵، ۴۰۸	۴۹۸، ۴۹۴، ۴۸۸-۴۸۵، ۴۷۱، ۴۶۵
۶۷۶، ۶۶۸، ۶۶۷، ۶۵۹-۶۵۷، ۶۵۲، ۶۵۱	۵۳۵، ۵۳۰، ۵۲۹، ۵۲۷، ۵۲۲، ۵۰۹-۵۰۵
۸۰۶، ۶۹۰، ۶۷۹	۵۸۱، ۵۷۶، ۵۷۵، ۵۶۹، ۵۵۵، ۵۴۷، ۵۳۹
یهودیه (اصفهان): ۳۹	۶۱۳، ۶۰۷، ۶۰۱، ۵۹۷، ۵۹۳، ۵۸۹، ۵۸۴

۳. واژه‌نامه

(موضوعات و مصطلحات و کتب).

	T
آراء بقراط و افلاطون (جالینوس): ۱۹۸، ۴۴۲.	آب (عصر): ۲۴۹، ۳۰۹ (تخمه)، ۳۲۷-۳۳۴.
آراء طبیعی: ۳۲۱-۳۷۸.	آب و هوا و مکان (بقراط): ۲۹۷.
الآراء الطبيعیه (رازی): ۱۵۹، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۴۸.	آتش (عصر): ۱۸۳ (جاودان)، ۱۸۹، ۲۴۸ (پرستی)، ۲۴۹، ۳۰۱ (کیهان)، ۳۰۸، ۳۰۹ (-)
الآراء الطبيعیه (فلوگرخس): ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۳۳.	تخمه، ۳۲۷-۳۳۴، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۶۶-۳۶۸، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۶، ۴۲۸، ۵۲۷-۵۳۶، ۵۳۹، ۵۴۵، ۵۵۲، ۵۷۶، ۵۸۴، ۵۸۶، ۶۸۲.
آرزو / اورزوگ (شهو): ۵۴۷-۵۵۲، ۵۵۴.	۷۸۰، ۷۸۱، ۷۹۰، ۷۹۶، ۸۰۴ (تخمه)، ۸۰۵.
آرکون: ۴۴۲.	کیهان، ۸۲۲ (آذر).
آرمانشهر ← کامشهر.	آثار علویه (ارسطو): ۱۰۳، ۱۰۴.
آز (هوی): ۲۱۳، ۴۳۱، ۵۰۹ (= ورن)، ۵۱۶ (= شهوت)، ۵۴۵ (- دیو)، ۵۴۹، ۵۵۴، ۵۶۲، ۵۶۳، ۶۰۶، ۶۷۶، ۷۹۸.	آحادی و مستفادی: ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۹۰، ۶۷۶.
آزادکامیه / کامیشن / کام خدایی: ۶۱۲ (- اختیار - اراده).	آذر (= اثیر): ۲۴۹، ۳۲۳، ۳۳۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۹۶، ۵۲۸، ۵۳۲، ۵۴۵، ۵۴۸، ۵۹۰، ۷۹۶، ۷۸۱، ۷۸۵.
آزر (زروان): ۲۲۱، ۲۳۱.	آهل المدينة الفاضله (فارابی): ۷۱۴، ۷۱۵.
آسمان: ۳۳۱، ۴۹۳ (+ خدای)، ۵۳۲، ۵۳۵، ۵۸۵، ۷۸۱، ۷۹۱.	
آسن / آهن: ۳۳۱.	
آگنی (= آتش): ۵۴۸، ۵۳۵، ۷۹۶.	
آلوگستیکون (= غیر عقلی): ۵۳۹.	
آن / آنات: ۴۲۰، ۴۷۱، ۵۷۵، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۲، ۵۸۳.	
آنالوطیقا (= تحلیل): ۱۰۸، ۱۴۱ (ارسطو)، ۱۴۲.	
آینده‌گرایی: ۶۹۰.	
آیون (Aion): ۴۸۷، ۴۹۴، ۴۹۸، ۸۲۶، ۸۲۸ (- ازل).	

اتحاد دین و دولت: ۱۰، ۵۳، ۶۵، ۸۱۶. (← دین و دولت).

اتحاد (= وحدت) دین و فلسفه (= عقل): ۱۰، ۱۱، ۵۳، ۷۵-۷۷، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۰، ۴۳۲، ۶۰۷، ۶۲۰، ۶۲۳-۶۲۷، ۶۳۳-۶۳۷، ۶۴۸، ۶۵۴، ۶۶۴، ۶۸۰، ۶۸۶، ۶۸۷، ۷۰۶، ۷۱۲، ۷۱۹، ۸۱۲، ۸۱۶، ۸۲۴. (← دین و فلسفه).

اتصال و انفصال (= بستگی و گشادگی): ۳۳۵-۳۳۸، ۳۴۵، ۳۴۶، ۴۱۱، ۴۱۹، ۵۳۰، ۵۷۷، ۵۸۳، ۷۸۲، ۷۹۱، ۷۹۳، ۷۹۷، ۸۰۷، ۸۲۰. (← تخلخل و تکاتف).

اتصال و انفصال اشیاء (ابن عدی): ۱۰۷، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۵۲، ۳۷۵، ۴۵۶-۴۵۸، ۴۸۲، ۵۱۶، ۵۲۱، ۵۲۲، ۶۱۷، ۷۸۹، ۷۹۲، ۸۰۲، ۸۰۸، ۸۱۱. (← بخت، تصادف).

اتمیسیم ← ذره گرای. اثبات استحاله (رازی): ۳۸۸. اثبات الصانع (دیا فرطیس): ۱۰۲. اثبات الصنعه (رازی): ۲۹۵. اثبات الطب (رازی): ۱۶۲، ۷۲۳. اثبات النبوة (سجستانی): ۵۳، ۶۸۱. اثباتی گری ← علم اثباتی.

اتیر (← آذر) - فلک: ۸۱، ۳۱۷، ۳۲۹-۳۳۱، ۳۳۴، ۳۵۶، ۴۰۱، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۸۷، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۴۵، ۵۶۱، ۵۷۲، ۵۸۶-۵۹۰، ۶۸۲، ۶۹۲، ۷۸۱، ۷۹۰، ۷۹۱. اثولوجیا (ارسطو): ۲۰۱، ۶۳۰.

اثولوجیا (افلوپین): ۶۳۹، ۶۸۱. اجتماع و افتراق: ۱۵۵، ۱۸۳، ۳۰۴، ۳۲۵-۳۲۷، ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۷۲، ۴۱۵ (نقیضین)، ۴۴۶.

آیین شهریاری ← ایرانشهری. آیین نامگ (آذرفرینغ): ۳۶۷، ۷۰۴.

الف

اباحیگری: ۹۵، ۱۱. الإبانة عن علل الدیانة (ابوزید بلخی - عامری): ۶۲۷، ۶۲۵، ۷۶.

الإبانة عن کمال الدین (ابوزید بلخی): ۶۲۵. ابتهاج (= شادمانی): ۷۵۳.

ایداع و صنع: ۸۱، ۸۲، ۱۳۱، ۱۹۰، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۱۰، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۰-۴۶۳، ۴۷۴، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۹۳، ۶۸۳، ۷۸۹، ۷۹۶، ۸۰۲. (← خلق و صنع).

ابدال الادویه (رازی): ۲۹۴. آبد (← ازل) - ابدی: ۴۲۰، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۸۱، ۷۸۴.

ابسو (آب شیرین): ۵۰۷، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۰. ایصار ← نورشناسی.

ایطال دعوی المدعین (کندی): ۲۷۸. ایطال نبوت / فی النبوات (رازی) ← مخاریق الانبیاء.

ابوبکر الرازی - حیاته و آثاره (فاتح عراقی): ۱۳۱.

ابونوروز: ۵۲۲. ابهادربونا (← زروان): ۴۹۳.

آباختران (= سیارات سبعة): ۵۱۵، ۵۲۳. ایارکر / برگر (= تقدیر ساز): ۵۱۷، ۷۹۷، ۷۹۸. اییتومتیكون / اییتومیا (← شهوانی): ۵۳۹، ۵۴۵، ۵۴۷.

اییدیمیا (= بیماری های واگیری): ۲۹۷. اییستمه کای لوگو (= فرمان عقلی): ۵۳۹. ایینومیس (افلاطون): ۱۹۲ ← نوامیس.

- (= تسویه)، ۵۱۲، ۵۸۱، ۷۷۹، ۷۸۶.
- استوویهات (= دیو مرگ): ۵۴۶.
- الاسرار (رازی): ۹۸، ۱۲۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۷.
- اسرار فرج ایرانی (رایسنشتاین): ۲۰۸.
- اسرار النطقاء (داعی جعفر): ۶۸۲.
- اسرائیلیات: ۳۳.
- آسرتاریکیه (پهلوی): ۴۶۵، ۴۶۶، ۵۱۰.
- آسروشنیه (پهلوی): ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۸۵، ۴۹۳.
- ۵۱۰، ۵۲۹، ۵۳۵، ۵۸۶، ۷۹۶.
- اسطقات (= عناصر): ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۷۳، ۲۷۴.
- ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۴، ۵۲۷، ۵۸۵، ۸۲۲.
- الاسطقات و طبیعة الانسان (بقراط - جالینوس):
- ۱۹۸، ۲۷۲، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۸.
- الأسفار الاربعه (ملاصدرا): ۷۵۴.
- اسکندرانی (= مکتب): ۱۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۹۷.
- ۳۹۸، ۵۰۹، ۵۹۴، ۶۲۹، ۶۷۹.
- الاسئله و الاجوبه (بیرونی): ۳۴۱.
- الاشارات (ابن سینا): ۴۳۶، ۷۵۳.
- اشراق - اشراقی: ۲۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۰.
- ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۸، ۳۸۲، ۴۰۲، ۴۳۲.
- ۴۸۳، ۴۹۰، ۵۰۹، ۵۲۶، ۵۳۵، ۵۶۱، ۶۷۶.
- ۷۸۱، ۷۹۵، ۸۲۹.
- اشعار فی العلم الالهی (رازی): ۳۹۱.
- الإشفاق علی المتکلمین (رازی): ۱۴۱، ۲۳۹.
- ۳۸۹، ۶۵۴، ۶۸۶.
- اشنو خرد (= عقل ذاتی): ۶۰۶.
- اشه (= حق): ۲۴۹، ۳۸۱، ۵۰۶، ۵۲۸-۵۳۰، ۵۳۵.
- ۵۹۳، ۷۹۶، ۸۰۵. (= ارته).
- اشه وهیشت (آتش): ۳۳۳.
- اصالت ماهیت: ۴۸۰.
- اصالت وجود (ی): ۲۶۰، ۳۹۴، ۴۸۰، ۸۰۰.
- اصل تناقض: ۱۵۲-۱۵۴، ۳۶۴ (= تضاد، تناقض).
- اصول اولیه (= دوین): ۴۳۴، ۴۳۵.
- اضحویه (ابن سینا): ۹۱.
- أضداد: ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۳۵ (زوجی)، ۴۴۵، ۴۴۶.
- ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۲۰، ۵۳۰، ۵۳۲.
- ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۸۵، ۸۰۱.
- اعتبار (= استقرای تجربی): ۱۴۳، ۱۴۴.
- اعتدال: ۲۳۹، ۶۰۲، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۹۵، ۶۹۶.
- ۷۲۴، ۷۲۳، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۵۲، ۷۵۵، ۷۵۷.
- ۷۶۸، ۷۷۴، ۷۷۵، ۸۰۸ (قدر)، ۸۱۴، ۸۱۵.
- أعراض: ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۵، ۳۸۷.
- ۴۶۹، ۵۴۰، ۵۴۴، ۵۴۹ (عقلی - هوایی).
- الاعلام بمناب الاسلام (عامری): ۶۲۳، ۶۲۷، ۸۲۵.
- اعلام النبوة (ابوحاتم رازی): ۱۰، ۵۲، ۹۲، ۹۳.
- ۹۴، ۱۲۸، ۱۸۹، ۶۳۰، ۶۴۹، ۶۸۰، ۶۸۱.
- اعیان ثابته: ۴۸۰، ۵۳۵، ۵۷۰، ۷۴۶، ۷۸۱.
- أغنام الله: ۶۱۰، ۶۵۴، ۷۱۸.
- الاقتنار (سجستانی): ۵۳.
- أقانیم اربعه: ۵۹۰.
- إقبال: ۵۴ (و دولت)، ۷۳۶. ← بختاوری.
- اقتناء علوم الفلسفه (ابوزید بلخی): ۷۵.
- أقسام العلوم (ابوزید بلخی): ۷۵.
- إقطاع داری: ۵.
- الاقوال الذهبیه (کرمانی): ۹۴، ۷۴۳، ۷۴۴.
- اکسیر: ۵۹۰.
- اکوان ثلاثه: ۴۶۶، ۴۸۰.
- التقاط (ی) + گری: ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۴۲، ۶۳۲، ۶۳۳.
- ۶۸۵، ۷۶۶، ۸۱۳.
- الحداد (+): ۱۲، ۱۳، ۵۰، ۹۴، ۹۶، ۱۴۱، ۱۶۵.
- ۱۸۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۵۹، ۴۷۷.
- ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۸، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۴۶، ۶۴۷.
- ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۶۹.

- آلم (۶۰۵) ← لذت و آلم. امارت‌ها: ۷۰۷.
- آماره - و - لوامه (- نفس): ۵۴۷، ۵۴۶، ۵۳۹.
- امام - امامت: ۶۶، ۹ (← معصوم)، ۹۰ (+ زمان)، ۹۱ (شناسی)، ۹۴، ۹۵ (+ غایب)، ۱۶۴، ۴۴۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۶۱۱، ۶۶۵-۶۷۰، ۶۷۲ (← معصوم)، ۶۷۹-۶۸۳، ۶۸۶، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۵، ۷۰۹-۷۱۲، ۷۱۹-۷۲۱، ۷۳۰-۷۳۷ (+ غایب)، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۲۵ (← معصوم).
- الامامة (ابن‌راوندی - ابو عیسی و زاق): ۶۴۶، ۶۷۰، ۶۷۱، ۷۳۰.
- الامامة (رازی): ۲۵۹، ۶۷۰، ۷۳۰، ۷۳۳.
- الامامة و السياسة (- کتب): ۷۰۲.
- امتزاج: ۲۱۲ (← تمازج).
- آمد (= نهایت): ۴۶۵-۴۶۶، ۴۹۵.
- الآمد علی الآبد (عامری): ۸۲۵.
- امشاسپندان: ۱۷۹، ۳۳۳.
- امکان: ۲۴۱-۲۴۲ (← قوت).
- اموروات (گیاهان): ۳۳۳.
- امیره ظلمت: ۵۴۷.
- انبساط و انقباض (= بستگی و گشادگی): ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۶۸، ۴۳۴.
- انتخاب اصلح: ۳۶۴.
- الانتصار لأرسطوطاليس (ابن‌رضوان): ۱۹۶.
- انتظار: ۶۹۰، ۶۹۱، ۷۶۹.
- انتقاد (+ گری) - انتقادی: ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹-۱۶۴، ۱۶۹، ۲۱۴، ۲۵۱، ۵۹۹، ۶۶۵.
- الانتقاد و التحذیر علی اهل الاعتزال (رازی): ۱۶۴، ۳۸۹.
- انجیل: ۱۰۵، ۱۳۱، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۸ (یوحنا).
- انحلال (← تجزیه) و ترکیب: ۱۵۵، ۱۹۴، ۳۵۸، ۳۶۳-۳۶۵ (ذبول)، ۳۷۶، ۴۱۱، ۴۵۶، ۴۸۲، ۴۸۹، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۵، ۵۱۱، ۵۱۵.
- ۵۶۶، ۷۸۲، ۷۸۶، ۷۸۸، ۷۹۱-۷۹۳، ۸۰۶-۸۰۹ (ذبول).
- اندرز پیشینیان (پهلوی): ۵۱۷.
- انسان... (+): ۲۶۳ (کامل)، ۵۵۶ (نخستین)، ۵۶۲، ۶۰۶ (۳)، ۶۱۶ (نوبین)، ۷۶۱ (کامل)، ۸۱۱ (۳)، ۸۱۵ (۳)، ۸۲۱ (قدیم).
- انسان‌گرایی: ۱۲، ۱۴، ۶۰، ۷۱، ۷۲، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۲۶، ۲۱۰، ۲۵۷-۲۶۴، ۳۹۲، ۶۱۰، ۷۰۴، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۵، ۷۱۹، ۷۲۳-۷۲۷، ۷۳۶، ۷۵۳، ۷۶۱، ۷۶۸، ۸۱۱، ۸۱۲.
- انسان‌گرایی در نوزایی اسلامی (کریم): ۱۲۶.
- الانصاف (ابن‌سینا): ۷۶۷.
- انفکاک وجودی: ۴۸۲.
- انقسام نامتناهی (ابن‌عدی): ۱۰۷.
- انقلاب عنصری: ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۷۰، ۷۹۱، ۸۰۷.
- انگرمینو: ۴۳۴، ۵۰۶، ۵۸۷.
- انلیل (- نامخدای ماه): ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۸۵، ۵۸۸.
- انومالیش (بابلی): ۵۶۲.
- انهوس اگتوواو (اوستایی): ۶۱۵.
- انتادها | تاسوعات (فلوطين): ۲۰۱، ۶۳۰.
- انیت (= ثبوت): ۴۸۳.
- الاهیات: ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۶۶، ۱۸۳، ۲۳۸، ۲۵۵، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۵ (فلسفی)، ۵۹۳، ۵۹۴، ۷۱۴، ۷۱۷، ۷۳۳ (← علم‌الاهی).
- الاهیات طبیعی (موتنی): ۷۲۷.
- آوائل: ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹.
- اوپانیشاد (هندی): ۳۹۸، ۵۵۶.
- اورکیس (= میل طبیعی): ۵۳۹.
- اوستا (زردشتی) - اوستایی: ۱۶، ۲۱، ۳۶، ۱۷۶، ۳۰۹، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۳۷، ۴۶۵، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۵، ۵۱۱، ۵۱۵.

- البحار (مجلسی): ۴۴۵، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۷۲، ۵۸۹، ۵۹۵، ۶۰۶، ۶۱۲، ۶۱۵، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۴۶، ۶۹۰، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۹۰، ۷۹۶، ۷۹۷، ۸۲۹، ۸۰۴، ۷۹۹.
- ایجاب + ی (- علت) و صدور: ۴۰۰، ۴۸۵، ۴۹۰، ۵۰۹، ۵۴۱-۵۴۳، ۷۸۹، ۸۰۰، ۸۰۲، ۸۳۰.
- ایدوس (- مُثَل، مینوگان): ۵۶۹.
- ایده آلیسم - مینوگرایی.
- ایرانشهری (- سیاست): ۶۹۰، ۶۹۷، ۶۹۸، ۷۰۲- (آیسین شهر یاری) - ۷۰۸، ۷۱۵- (شاهی آرمانی) - ۷۱۶، ۷۲۲، ۸۱۶ (شهر یاری و فرمانداری)، ۸۲۷.
- ایرمگه سوته (جایتی): ۲۴۵.
- ایساغوجی (ارسطو): ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۶۳.
- ایستایی: ۴۴۸، ۴۵۰.
- پ**
- باری (تعالی): ۲۷۴، ۳۱۷، ۳۶۲، ۳۸۸، ۳۹۴، ۳۹۷، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۲۵-۴۳۱، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۴-۴۴۷، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۷۹، ۴۸۲، ۵۰۰، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۱۶، ۵۲۶، ۵۲۳، ۵۳۴، ۵۳۸، ۵۴۱، ۵۵۰-۵۵۲، ۵۵۶، ۵۶۶، ۵۷۳، ۵۹۴، ۶۰۷، ۶۱۳، ۶۱۷، ۷۷۹، ۷۸۱، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۸، ۷۹۳، ۸۰۲-۸۲۹.
- باری ارمنیاس (ارسطو): ۱۴۲.
- باطنی + گری: ۱۳، ۳۴، ۴۳، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۹۲، ۱۱۰، ۱۴۸، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۳۷-۲۴۱، ۲۵۷، ۲۸۴-۲۸۶، ۲۸۹، ۴۱۸، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۴۶، ۴۵۴، ۴۶۹، ۴۸۱، ۴۸۲، ۷۱۰، ۸۰۶، ۸۲۶.
- بت پرستی: ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۷۶.
- البحار (مجلسی): ۴۴۵.
- البحوث الاربعه (ابن عدی): ۱۰۴.
- بخت (- تقدیر) - بختاوری (- اقبال): ۴۹۳، ۵۴، ۵۱۶-۵۲۲، ۵۴۶، ۶۱۴-۶۱۷، ۷۲۷-۷۲۹، ۷۳۶، ۷۹۳، ۷۹۷، ۷۹۸، ۸۰۲، ۸۲۲.
- بخت (- اتفاق) و تصادف: ۳۱۳، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۷۵، ۳۹۳، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۹۶، ۷۸۹، ۷۹۲، ۸۰۰.
- البدء و التاريخ (بلخی): ۲۹۰، ۳۳۳.
- بذر (- ذره) ها - تخمه ها.
- برابرهاده (= آنتی تز): ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۱۱، ۲۱۲، ۳۹۲، ۴۲۵، ۴۴۲، ۴۴۳، ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۱۵، ۷۹۶، ۷۹۹، ۸۲۱، ۸۲۹.
- برخی بردسی ها درباره جهان بینی ها (احسان طبری): ۱۲۹.
- بردسی نوشته های پزشکی رازی (اسکندر): ۱۲۵.
- برنهاده (= تز): ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۹۲، ۴۲۵، ۴۴۳، ۵۰۳، ۵۰۷، ۷۹۹، ۸۲۱، ۸۲۹.
- بروج (فلکی): ۵۰۹.
- برهان... (+): ۴۶۳ (تعطل)، ۵۰۱ (تطبیق)، ۵۰۴ (س)، ۵۷۵ (استواء).
- البرهان و منافع الاعضاء (جالینوس): ۱۴۵، ۲۹۹، ۴۵۲، ۴۸۶، ۶۰۴.
- البرهان - کتاب (رازی): ۱۴۰، ۱۴۱، ۶۰۴.
- برهما (هندی): ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۰.
- برهه الساعه (رازی): ۵۴، ۸۸.
- برهسپتی سوتره (هندی): ۱۸۵.
- بسایط (= عناصر): ۳۵۳، ۷۹۰.
- بستان العقول (ناصر خسرو): ۱۶۶، ۶۷۲.
- بستگی و گشادگی: ۳۳۵-۳۳۸، ۳۴۵، ۳۵۶، ۴۳۴.
- (- اتصال و انفصال / انبساط و انقباض).
- بشقشماهی (رازی): ۲۹۴.

- بعث الحکمة (ابن راوندی): ۶۴۷.
 بغانسک (اوستایی): ۷۵۸.
 بغانی - بغان پرستی (= جاهلیت): ۱۴، ۱۰۵، ۲۰۱.
 ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۲، ۳۸۳، ۶۴۲.
 بغوبخت (= تقدیر): ۵۱۷، ۵۱۹، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۱۵.
 (= بخت).
 بورژوازی: ۵، ۲۴۴.
 بوطیقا (ارسطو): ۱۰۳.
 بولسیس (= خواست عقلی): ۵۳۹، ۵۴۵.
 بولطیقوس فی المدبّر (جالینوس): ۷۱۹.
 بوم (= خاک / زمین): ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۷.
 بومیک زره (= دریای خاکی): ۳۶۸، ۸۰۴.
 بوندهشن (فرنبرگ دادگی): ۳۲، ۳۵، ۱۷۷، ۳۰۸.
 ۳۰۹، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۴۴، ۳۴۵.
 ۳۷۳، ۳۹۲، ۴۲۶، ۴۹۱، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۹.
 ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۲۹، ۵۳۲، ۵۵۰، ۵۵۲، ۵۸۴.
 ۵۸۶، ۶۲۰، ۶۹۰، ۷۹۸، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۴.
 بهرام (= مریخ): ۲۲۵، ۵۱۸.
 بهشت (= نیکوشهر): ۶۴۵، ۶۹۰، ۶۹۲.
 بهشت نور (مانوی): ۴۰۱.
 البیان (کلینی): ۵۱.
 بیست و پنج مقدمه (ابن میمون): ۳۵۴.
 بیمارستان‌ها (ابوسعید): ۶۸.
 بی‌نهایت (ها): ۱۵۶، ۱۸۹، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۱.
 ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۰، ۴۱۹، ۴۶۶.
 ۴۹۸-۵۰۲، ۵۱۰، ۵۳۰، ۵۷۴، ۵۸۳-۵۸۱.
 ۵۸۶، ۶۱۸، ۷۸۰، ۷۹۷. (= تناهی و نامتناهی).
- پ**
- پارامانو: ۸۰۵.
 پارسی (فارسی): ۱۶، ۲۲۹، ۵۹۳، ۶۲۵، ۶۶۳، ۷۰۱.
 پازندی (پهلوی): ۱۱۶، ۲۰۳.
 پیاره (= وبال / ضد وند) - پیارگی: ۳۵۲، ۳۹۲.
 ۴۲۵-۴۲۷، ۴۳۰، ۴۴۵، ۴۵۵، ۵۱۰، ۵۱۱.
 ۵۱۶، ۵۵۰، ۵۶۳، ۵۸۴، ۷۸۴-۷۸۶، ۷۸۹.
 ۷۹۸-۸۰۱، ۸۱۵.
 پراجاپتی (هندی): ۴۸۶، ۴۸۷، ۵۲۲.
 پردیس: ۲۸.
 پرگ (= بخت) - اپارکر.
 پُرگان: ۴۱۴، - ملاء.
 پروتاغوراس (افلاطون): ۸۲۷.
 پروتون (proton): ۳۶۶، ۴۱۱، ۵۳۶، ۷۸۰.
 پرومته در زنجیر (آشیل): ۲۶۴، ۷۲۸.
 پرونی: ۲۲۵، - فروهران.
 پرستاران آتش (ویکاندر): ۲۰۸.
 پزشکی: ۶۰۹، - طبّ...
 پلاسما: ۵۳۵، ۷۸۱، ۷۹۰.
 پنجگانه (ها): ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۸، ۲۶۵.
 ۳۰۶، ۳۳۱-۳۳۳، ۳۹۴، ۳۹۶-۴۰۷، ۴۵۵.
 ۴۸۱، ۴۹۶، ۵۱۷، ۵۳۴، ۵۷۳، ۷۷۹-۷۸۶.
 ۷۹۵-۷۹۹، ۸۰۲، ۸۰۵، ۸۲۹.
 پندنامه (زردشت): ۴۳۷.
 پندهای (= المواعظ) یونانی (رازی): ۱۱۶.
 پنثوما: ۸۰۴.
 پولیتا (= سیاست) افلاطون: ۶۹۸.
 پهلوی (= زبان، - متون): ۱۱۶، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۴۸.
 ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۷، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۴-۳۴۷، ۳۶۷.
 ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۲۶، ۴۶۴-۴۶۷.
 ۴۷۷، ۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۵، ۵۱۶-۵۱۹، ۵۲۳.
 ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۶۱، ۵۸۴، ۶۰۶، ۶۱۲، ۶۱۵.
 ۶۲۰، ۶۳۸، ۷۰۴، ۷۴۵-۷۴۷، ۷۹۵، ۷۹۷.
 ۸۱۸، ۸۱۹.
 پیامبرستیزی: ۱۳۱، ۱۶۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۶۱۱.

- ۶۴۶-۶۴۹، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۷-۶۸۸، ۷۲۰، ۷۳۲-۸۱۲، ۸۱۴.
- پیدایش و تاریخ (مقدسی): ۷۶.
- پیدروزرگیت / بدر بزرگی (مانوی): ۴۰۱، ۴۰۶، ۴۹۳، ۴۹۵.
- بیموگ سه (= عناصر): ۵۸۶.
- ت**
- التاج (ابن راوندی): ۶۴۷.
- التاج و الآیین (ابن مقفع): ۷۰۳.
- تأخر و تقدّم: ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۷۰، ۴۷۴، ۴۷۹-۴۸۲، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۷۹، ۷۸۳، ۷۸۷، ۷۸۸، ۸۰۱، ۸۰۲.
- تاریخ الاطباء و الفلاسفه (اسحاق بن حنین): ۸۸، ۵۹۵.
- تاریخ انتقادی فلسفه (بروکر): ۱۸۰.
- تاریخ الحكماء (قفطی): ۱۱۹.
- تاریخ الری (ابوسعبد): ۴۵.
- تاریخ طبّ در ایران (نجم آبادی): ۱۲۸.
- تاریخ طبیعی (پلینی): ۱۴۶، ۴۳۹.
- تاریخ علم (سارتون): ۵۶۰.
- تاریخ علوم عقلی (صفا): ۱۲۹.
- تاریخ فلسفه (تیلی): ۱۹۱.
- تاریخ فلسفه (دیوجن لائرتی): ۱۷۹.
- تاریخ فلسفه اسلامی (کربن): ۱۲۵.
- تاریخ فلسفه در اسلام (دی بور): ۱۲۲، ۷۴۱.
- تاریخ فلسفه در اسلام (شریف): ۱۲۵.
- تاریخ ماده گرای (لانگه): ۲۳۴.
- تاریخ نوشتار عربی (بروکلمان): ۱۰۲.
- تاریخی (= جبر اجتماعی): ۶۱۴، ۶۱۸.
- تانگری (= نامخدا): ۴۹۶.
- تأویل (= تفسیر باطنی): ۲۸۴-۲۸۶، ۴۷۶ (=).
هرمنوتیک، ۶۴۶، ۶۵۳، ۶۸۲، ۷۱۳، ۷۹۳، ۸۰۸، ۸۲۶.
- تأیید (الاهی - روح): ۷۰۵، ۷۱۰، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۶ (= قرّة ایزدی).
تبدّل کمّ به کیف: ۳۷۶.
التیبان (برقی): ۹۰.
- تیشی و جهشی (= حرکت): ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۰۲، ۵۰۳ (= گذار)، ۵۰۹، ۵۷۶.
- تیسس (Tethys): ۵۲۹.
- تثلیث: ۱۰۵ (مسیحی)، ۱۰۸، ۱۵۳ (فلسفی)، ۳۹۸ (مسیحی)، ۴۹۶.
- تجربه (تجارب) گرای - تجربی (= روش): ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۳ (= عینی)، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۶۹-۱۷۱، ۱۹۵، ۲۰۰ (طبی)، ۲۰۲، ۲۴۵، ۲۵۶، ۲۶۱ (= علم)، ۲۶۲، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۲۵، ۴۰۴، ۴۶۲ (طبی)، ۷۲۷ (= علم)، ۷۲۸، ۷۹۴، ۸۰۶، ۸۰۸، ۸۱۱.
- التجربة الطیبه (جالینوس): ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۴۶۲.
- تجزیه (= انحلال) و ترکیب: ۱۵۴، ۱۵۵، ۳۰۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۶، ۴۲۵، ۷۸۰، ۷۹۰، ۷۹۱، ۸۰۷.
- تجسد (حلول): ۱۰۵.
- تحصّلی (= اثباتی): ۶۰۹، ۷۲۸، ۸۰۸.
- تحصیل السعاده (فارابی): ۷۱۵.
- التحقیق فی نقض العلم الالهی (ابن حزم): ۱۶۶.
- تحقیق ماللهند (بیرونی): ۴۷۲، ۴۷۸، ۴۸۵، ۶۴۲.
- تحلیلات (ارسطو): ۳۷۱، ۵۰۵ = آنالوطیقا.
- تحوّل و تکامل: ۴۹۵، ۷۷۰، ۷۸۲، ۸۰۶ (= تطوّر).
- تخلخل و تکائف (ماده): ۱۸۹، ۳۳۵، ۳۶۸-۳۷۰.

- ۵۳۱، ۵۸۴، ۷۸۲، ۷۹۷، ۸۰۹. (← اتصال و انفعال، بستگی و گشادگی).
- تسخمه / تسوما (= بذر): ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۷-۳۰۸، ۳۱۱، ۳۲۳، ۴۰۲، ۵۲۴، ۵۲۶ (حیات)، ۷۹۰، ۸۰۲، ۸۰۴، ۸۲۹.
- تدبیر / تدابیر: ۱۴۷ (کیمیایی)، ۱۶۴، ۲۸۱ (تجربی)، ۲۸۲، ۵۱۷ (= کنش).
- التدبیر و الترتیب (رازی): ۱۴۸، ۲۹۱.
- ترجمه‌های عربی از یونانی (اشتاتینشاید): ۱۰۲.
- ترکیب (← هم نهاد): ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۹۴، ۲۵۲، ۳۳۰، ۳۵۴-۳۵۵، ۳۶۳-۳۶۵، ۳۷۶-۳۷۸، ۴۰۴، ۴۱۱، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۵، ۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۹، ۴۷۷، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۹۵، ۵۰۲، ۵۳۴، ۵۳۸، ۵۵۵، ۷۸۰، ۷۸۲- (جدلی)، ۷۸۵، ۷۸۷، ۷۹۱، ۷۹۳، ۸۰۹، ۸۲۹.
- الثریاق (جالینوس): ۱۰۴.
- تریت: ۵۲۸.
- تری و سردی: ۵۲۷.
- تسنن: ۱۴، ۶۵ (← سنی‌گری).
- تسویه ← استواء.
- تشبیه (گرایی): ۱۵، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۵۰، ۷۹۳. (← مشبیه).
- تشریح: ۲۹۲، ۴۵۷.
- تشکیک ← شکاکیت.
- تشیع: ۹، ۱۴، ۴۸، ۵۰، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۶۳۰- (فلسفی) - ۶۳۱، ۶۴۷، ۶۸۱، ۷۰۹، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۷ (← شیعه‌گری).
- تصادف: ۱۵۳، ۳۲۶، ۵۲۱، ۷۹۳، ۸۰۰، ۸۰۲، ۸۰۷ (← بخت، اتفاق).
- تضاد: ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۰، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۳، ۵۸۴، ۸۲۹.
- تضمن مقصود: ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۷۹۳، ۸۲۱.
- تطور (← تحول): ۳۵۳، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۵، ۸۰۹.
- تعادل و تراجم: ۱۶۹.
- تعلیم امام / تعلیمیه: ۹۴، ۱۶۵، ۳۸۵، ۵۵۸، ۶۱۱، ۶۷۰، ۶۷۹، ۶۸۱، ۷۱۰، ۷۳۲، ۸۱۴.
- تعلّی (← خردگرایی): ۵۵۹، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۰. (← فلسفه تعلّلی).
- تغذی و رشد: ۳۵۵، ۳۶۰.
- تغییر / تغییر: ۱۴۹، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸-۳۴۹، ۳۷۳-۳۷۴، ۴۰۴، ۴۸۸، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۸۲، ۵۸۵، ۷۵۱، ۷۵۴، ۷۷۰، ۷۹۱-۷۹۳، ۸۰۱، ۸۰۶، ۸۰۸، ۸۰۹.
- تفسیر طبری: ۱۰۱.
- تفسیر قرآن (ابوزید بلخی): ۶۲۵.
- تفسیر کتاب طیماس (فلوخرخس): ۳۲۴.
- تفسیر مابعدالطبیعه (اسکندر افرودیسی): ۳۹۰.
- تفاسیم العلیل / تقسیم و تشجیر (رازی): ۱۴۸.
- تقدّمه المعرفة: ۸۵، ۷۴۰.
- تقدیر (+) گرای: ۳۹۶، ۵۱۶-۵۲۰، ۶۱۲-۶۱۸، ۶۵۰، ۷۰۱، ۷۹۷، ۸۰۲، ۸۱۱. (← بخت / بقویخت).
- تقسیم اجتماعی کار: ۱۴۹، ۶۶۵، ۶۹۵، ۷۲۴، ۷۶۷، ۸۱۴، ۸۱۵.
- تقلید (ی): ۱۳۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۴۹، ۵۹۸، ۶۲۷، ۶۳۲، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۴ (تعبد)، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۵۴، ۶۶۷، ۶۷۵، ۷۲۱، ۷۲۹، ۷۴۳، ۷۶۳، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۹۴.
- تقیه (← تقلید): ۶۵۶.
- تکائف (و تخلخل) ← تخلخل و تکائف.
- تکافوی ادله: ۹، ۱۳۶، ۱۴۹، ۲۳۸، ۴۷۱.
- تکامل: ۸۱ (طبیعی)، ۱۵۵، ۱۸۱ (عقل)، ۲۸۸ (طبیعی)، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۵۳ (= استكمال)، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۳-۳۶۵، ۷۹۳، ۷۹۴.

- ۸۰۸، ۸۰۹. (← تحوّل - تطوّر).
 تک عنصری / تک نهاد: ۷۹۴.
 تکوین عالم: ۳۰۲. (← حدوث).
 تلبیس ابلیس (ابن جوزی): ۲۶۶.
 تلخیص النوامیس (فارابی): ۶۹۸.
 تلخیصه للکتاب فلوطرخس (رازی): ۳۲۴.
 تلنگر نخستین (big-bang): ۳۹۲، ۳۹۳، ۸۰۰.
 تمازج (← ترکیب): ۱۵۵، ۱۹۴، ۲۱۲، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۷۶، ۳۷۸، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۶، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۹۱، ۵۰۳ (جدلی)، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۲۶، ۵۳۳، ۵۴۵، ۵۸۴، ۷۸۰، ۷۸۲، ۷۸۶، ۷۸۸-۷۹۳، ۷۹۹-۸۰۱، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۹، ۸۳۰.
 تمثیل: ۱۴۸.
 تناسخ (← حلول): ۱۸۶، ۲۱۶، ۳۸۴، ۴۲۸، ۴۳۲، ۵۶۵-۵۷۲، ۵۷۷، ۵۸۸، ۷۴۰، ۷۹۴.
 تناقض (← تضاد): ۳۷۷، ۴۱۶، ۴۱۸، ← عدم تناقض.
 تناهی و نامتناهی (← بی‌نهایت): ۱۵۶، ۲۰۷، ۳۳۵، ۳۴۴، ۳۵۰، ۴۱۶-۴۲۱، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۳، ۴۷۹-۴۸۳، ۴۹۳-۵۰۵، ۵۱۰، ۵۲۰، ۵۷۶، ۵۸۱-۵۸۵، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۲، ۷۹۷، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۲۰.
 تنبؤات بابای حرّانی (روزنتال): ۲۲۴.
 تن پزشکی: ۲۹۲.
 تنزیه (گرای): ۹۱.
 تنکارشناسی: ۲۸۸، ۲۹۲، ۴۵۷.
 تــــو حید (+) ی: ۲۱۰، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۵۸ (مستفادی)، ۴۰۱، ۴۱۲، ۴۲۲، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۵۶، ۴۵۹، ۴۸۳، ۴۸۷، ۴۹۰ (عددی)، ۵۰۶، ۵۷۳، ۶۴۲، ۶۴۵، ۶۷۵، ۶۷۶، ۷۳۲، ۸۰۵، ۸۱۸.
 التوحید (افلاطون): ۱۰۲.
 التوحید (ماتریدی): ۶۵۸.
 التوحید والتثلیث (ابن عدی): ۱۰۵.
 توخسس (= سرنوشت): ۵۱۸.
 تورات: ۲۲، ۳۲۷، ۳۲۷، ۶۲۷، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۸۳.
 التوسط بین ارسطوطالیس و جالینوس (ابوسهل مسیحی): ۴۵۲.
 توقّف (در تحقیق): ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۴۲۲، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۷۱، ۵۹۶.
 توم / توما ← تخمه.
 توهیکیه (= خلاء) ← تهیگی.
 تهافت الفلاسفه (غزالی): ۴۵۳، ۵۶۰، ۶۳۶، ۸۱۲.
 تهذیب الاخلاق (ابن عدی): ۱۰۴، ۱۰۸.
 تهذیب الاخلاق (ابن مسکویه): ۵۴۳، ۷۴۲، ۷۵۳.
 تیر (عطارد): ۲۳۱، تیرگان: ۲۲۵.
 تهیگی (= خلاء) - تهیگان: ۳۳۱، ۳۳۸-۳۴۶، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۹۱، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۱۰، ۵۱۴-۵۲۲، ۵۶۳، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۳، ۷۸۲، ۷۹۷ (← خلاء).
 تیمائوس / طیمائوس (افلاطون): ۱۰۳، ۱۵۸، ۱۷۹، ۱۹۰-۱۹۳، ۲۰۰، ۲۵۷، ۲۷۲، ۲۷۶، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۸۲، ۴۲۷، ۴۳۹، ۴۴۹، ۴۷۲، ۵۴۵، ۵۶۶، ۵۷۵، ۵۸۷، ۵۹۴، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۳۹، ۷۵۰، ۸۱۹، ۸۲۰.
 تیثوس (افلاطون): ۵۹۴، ۵۹۵، ۸۲۸.
 ثابت و متحرک: ۸۰۳.
 ثبوت (= اثبوت): ۵۰۲.

- الثبوت في الحكمة (رازی): ۲۸۷.
- ثقل و خفت (= گرانی و سبکی): ۳۴۱-۳۴۳، ۴۳۵.
- ثنویت (= دوگانگی گرایي): ۷۸، ۹۱، ۱۶۳، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳.
- ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۸، ۳۸۴، ۴۳۰.
- ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۷۶، ۵۳۶، ۶۳۳، ۶۷۴، ۷۹۸، ۸۳۰، ۸۲۱.
- ثوابت (= روشنان): ۵۲۳.
- ثواشه (= جو): ۴۹۳، ۵۱۸.
- ج**
- جادو: ۲۹۰.
- جاذبه (= قوه): ۳۴۱-۳۴۳، ۳۶۰، ۷۸۲.
- جامع الحكمتين (ناصر خسرو): ۱۶۶، ۶۲۸، ۶۳۱.
- الجامع في الفقه (ابوحاتم): ۹۳.
- جامع كبير (رازی) ← الحاوی.
- جان و روان (= روح - نفس): ۵۱۸، ۵۴۸، ۵۵۶، ۵۸۴، ۵۸۹، ۶۰۶، ۸۲۱.
- جانورشناسی: ۲۸۸، ۲۹۳.
- جاودان خرد (ابن مسكويه): ۵۵۹، ۶۱۵، ۶۱۶.
- جای (پهلوی): ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸ (= مکان).
- جاینی (هندی): ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۴، ۲۶۵.
- جبر (+ گرایي): ۵۱۶ (علمی)، ۵۱۹، ۵۲۱ (علمی)، ۶۱۲ (طبیعی) - ۶۱۳ (و اختیار) - ۶۱۵ (سیاسی) - ۶۱۸ (مذهبی) - ۶۱۹، ۶۲۴ - (اجتماعی) - ۶۳۶، ۶۴۳، ۶۵۰، ۷۵۷ (طبیعی)، ۸۰۸، ۸۲۲.
- جبر و قدر (عامری): ۶۳۴.
- الجدري... (رازی) ← آبله...
- جدل / جدلی (= دیالکتیک): ۱۵۱-۱۵۷، ۱۶۴، ۱۷۷، ۲۱۰-۲۱۲، ۲۶۸، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۷۷.
- (عقلی)، ۳۹۲، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۵، ۴۳۵ (طبیعی)، ۴۳۶، ۴۴۳-۴۴۶، ۴۶۲، ۴۹۱، ۵۰۳، ۵۰۷-۵۰۹، ۵۹۸، ۷۵۱، ۷۸۰، ۷۸۹، ۷۹۱، ۷۹۴، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۲۹، ۸۳۰.
- جراحی: ۲۹۲، ۲۹۳.
- جرح و تعديل: ۱۶۹.
- جزوها (= ذرات): ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۵، ۵۳۴، ۷۸۰، ۷۹۷ (= ذره).
- جزء / أجزاء لا يتجزى ← ذره گرایي.
- جزء و كل: ۴۲۰، ۴۸۸، ۴۹۹.
- جسمانی: ۷۴۴-۷۴۶.
- الجماهر في الجواهر (بيروني): ۲۹۵، ۳۹۰.
- جمع فيه الاعمال بالحديد (رازی): ۲۹۳.
- جمل معانی انالوطيقا (رازی): ۱۴۱.
- جمهوری (افلاطون): ۱۹۰، ۳۹۶، ۵۹۳، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۷، ۷۰۰، ۷۱۹، ۷۳۱، ۷۳۹، ۸۲۸.
- جنة النور (= بهشت نور مانوی): ۴۰۱.
- جوابات (ابن عدی): ۱۰۵.
- جوّ الأسراب (ابن التمار): ۹۷.
- جوامع العلوم (ابن فریفون): ۷۵.
- جوامع قاطيغورياس (رازی): ۱۴۱.
- جوامع كتاب افلاطون في سياسة المدن (جالينوس): ۷۱۹.
- جوامع كتاب طيماوس (جالينوس): ۱۹۱، ۲۷۶، ۳۰۴، ۳۱۴، ۳۲۴، ۷۵۰، ۷۵۱.
- جوامع كتاب النواميس (جالينوس): ۷۱۹.
- الجواهر الخمسه (كندی): ۴۰۶.
- جواهر عقلی: ۲۲۱.
- جود (سنی) ← لطف (شيعی).
- جوهر / جواهر (= گوهر): ۲۴۱، ۲۴۲ (و عرض)، ۳۰۵، ۳۳۹-۳۴۹، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۸-۳۷۵، ۳۸۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۷.

- الحجر الاصفی (رازی): ۲۹۵.
 حجر المطر (= سنگ باران): ۲۹۰.
 حج و عمره: ۶۴۳.
 حدّ طبیعی: ۳۴۷-۳۴۹، ۴۱۶.
 حدود دهری: ۴۴۸، ۴۴۹ (ذاتی)، ۴۵۵،
 ۴۵۷-۴۵۹ (ذاتی)، ۴۶۲، ۴۶۶، ۴۷۱، ۴۷۴،
 ۴۷۸-۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۰۲،
 ۵۰۳، ۵۳۷، ۵۳۹، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۷۰، ۵۷۴،
 ۵۷۷، ۷۹۷-۷۷۹، ۸۰۳، ۸۰۵، ۸۲۰.
 جهان بینی: ۶۲۲، ۷۷۸.
 جهان شناسی: ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۲۱۷، ۲۹۱، ۳۸۱،
 ۵۱۱، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۲، ۶۲۱، ۸۱۴.
 جهان فروری: ۵۶۱، ۵۸۶، ۶۹۲ (= فوهران).
 جهان وطنی: ۷۰۸، ۸.
 جهان مهین و جهان کهن (= عالمین (اکبر و اصغر)).
 جهشی (= حرکت): ۵۰۳. ← تیشی.
- ج**
 جارواکه (هندی): ۱۸۵.
 جتر جوک (هندی): ۴۸۶.
 چرخ (سپهر): ۳۶۸، ۴۹۳، ۴۹۵، ۵۱۸، ۵۲۳،
 ۶۱۴.
 چگال سنجی: ۲۹۲، ۲۹۶.
 چهاررخه / چهارگانه: ۴۸۶، ۴۹۳.
 چهار مقاله (نظامی): ۶۹، ۸۵.
 جیتا (= علم و دانش): ۶۲۱، ۶۲۲.
 جیهر (= طبع / طبیعت): ۲۷۱، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۱۶،
 ۵۱۷، ۵۴۶، ۶۱۲، ۶۱۳.
 جیهر شناسیک (= طبیعی دانی): ۲۴۱، ۲۷۸.
- ح**
 الحاوی فی الطبّ / الجامع الحاصر (رازی): ۷۴،
 ۸۵، ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۸،
 ۱۷۰، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۷۴-۲۷۷، ۲۸۸، ۲۹۲،
 ۲۹۶، ۲۹۹، ۷۵۹، ۷۶۴، ۸۱۰.
- حدود العالم (ابن خیلان): ۶۳۷.
 حدود مدام: ۴۶۲، ۴۸۲، ۶۱۷.
 حدود و قدم: ۲۷۵، ۳۴۳، ۳۷۲، ۳۸۳، ۳۹۲،
 ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۱۹-۴۲۳، ۴۳۷،
 ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۸-۴۶۳، ۴۶۹، ۴۷۱،
 ۴۷۶-۴۸۵، ۴۹۶-۴۹۸، ۵۰۱-۵۰۳، ۵۱۴،
 ۵۲۴، ۵۴۰، ۵۷۳-۵۷۶، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۹۶،
 ۶۵۳، ۷۷۹، ۷۸۳، ۷۸۶-۷۸۹، ۷۹۸، ۸۰۱،
 ۸۲۱.
 حدود الفلّسفه (ابوزید بلخی): ۷۵، ۶۲۵.
 حرکت: ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۸۴، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۵۳،
 (فلک)، ۲۶۱، ۲۶۲، ۳۰۰، ۳۲۶ (استحاله)،
 ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۰-۳۴۳، ۳۵۰ (مستدیر) - ۳۵۱،
 (وضعی) - ۳۵۲ (فلتیه)، ۳۵۴ (انتقالی)، ۳۵۹،
 ۳۶۴، ۳۶۸-۳۷۵، ۳۹۵، ۴۱۹-۴۲۶، ۴۵۲،
 ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۱، ۴۷۴، ۴۷۹-۴۸۵، ۴۸۸،
 ۴۹۴، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۹ (اولیه)،
 ۵۳۸، ۵۴۳، ۵۷۴، ۵۸۰ (انتقالی) - ۵۸۷، ۷۷۹.

- ۷۸۲-۷۹۳، ۸۰۵، ۸۰۸، ۸۳۰.
 حرکت ابدی / ازلی (ارسطو): ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۱، ۳۷۲، ۴۲۳، ۴۳۵، ۴۴۸-۴۵۱، ۴۷۰، ۴۸۹، ۴۸۹، ۵۷۵، ۵۷۹، ۵۸۲، ۷۹۹.
 حرکت جوهری-دهری: ۱۹۴، ۲۴۲، ۲۶۳، ۳۴۶، ۳۷۲، ۴۸۲، ۴۹۷، ۵۸۰، ۶۸۰، ۷۸۸-۷۸۶، ۷۹۲-۸۰۰، ۸۰۳-۸۰۷.
 حرکت طبیعی-قصری: ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۵۴، ۴۵۸، ۵۵۰.
 حركة العضل (جالینوس): ۲۹۲.
 حرکت گداری: ۴۹۴، ۴۹۸، ۵۷۷، ۵۷۷، ۵۸۰-۵۸۳، ۷۹۸، ۸۰۱، ۸۰۳، ۸۰۷ (گردبادی)، ۸۰۷ (گردبادی).
 حرکت ملکولی: ۲۵۷، ۷۹۱، ۷۹۷، ۸۰۶.
 حرکت و سکون: ۲۵۰، ۲۵۲ (زمین)، ۲۷۴، ۳۲۲، ۳۴۶-۳۵۳، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۷، ۴۳۴، ۴۹۷، ۵۰۳، ۵۳۹، ۵۷۶-۵۸۰، ۸۰۷.
 الحروف (ارسطو): ۱۰۴.
 حُسن و قُبُح: ۵۷۷.
 الحسن و اللذّة (افلاطون): ۱۰۳.
 حفظ الصحّة (ابن ربّین): ۷۳.
 حقّ و باطل: ۴۲۷، ۴۳۸، ۵۰۶، ۶۵۱.
 حکایات الاطباء (ابن ابی اصیبعه): ۸۵.
 حکمت: ۲۸۷ (= کیمیا)، ۴۳۴ (متعالیه)، ۵۹۳، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۴۷ (عقلی)، ۶۵۷ (پژوهی)، ۶۸۲ (کیمیا)، ۷۴۶، ۷۴۷ (عملی)، ۸۲۴ (یونانی). ← فلسفه.
 حکمت اشراق (فهلوی)-نوری: ۲۵۷، ۳۰۴، ۴۰۲، ۴۳۳، ۵۱۴، ۵۲۶، ۷۹۵ (← اشراق).
 حکمت الاهی: ۳۲۵، ۳۸۱، ۴۶۶، ۸۲۶ (← علم الاهی).
 حکمت دهری (= زروانی): ۱۲۹، ۱۳۰، ۵۲۰، ۵۷۷، ۵۸۱، ۶۳۶، ۶۵۴، ۸۱۲ (← زروان‌گرایی).
 حکمت طبیعی: ۱۵۹، ۱۹۳، ۲۸۷، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۴۵، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۷، ۳۸۹، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۶۶، ۵۳۳، ۶۳۶، ۶۵۴، ۸۰۵، ۸۱۰-۸۱۲ (← طبیعیات).
 حکمة المشرقین (ابن سینا): ۷۶۷.
 حکمت مغانی: ۱۵۴، ۱۷۵-۱۷۹، ۲۴۷، ۴۳۹.
 حکومت حکیم: ۶۹۱، ۶۹۳-۶۹۶، ۶۹۹، ۷۰۰ (← الهی)، ۷۱۵، ۷۱۸ (← ها)، ۷۱۹، ۷۲۹، ۸۱۵، ۸۱۶.
 حلّ شکوک الرازی علی کتب جالینوس: ۱۶۷.
 الحلول، کتاب (ابن عدی): ۱۰۵.
 حلول و تناسخ: ۱۰۵ (← تجسد)، ۵۶۵-۵۷۲، ۷۹۴.
 حیات: ۲۱۲، ۸۲۹ (مکرّر آمده).
 حیّز طبیعی: ۴۹۹ (← مکان طبیعی).
 حین: ۵۸۰، ← آن / آنات.
 الحيوان (ارسطو): ۱۰۴، ۷۱۴.
 الحيوان (جاحظ): ۴۷۸.
خ
 خاصّه و عامّه (← شیعی، سنی): ۶۳۹.
 خساک (← عنصر): ۳۲۸، ۴۰۷، ۴۱۱، ۵۲۷، ۵۲۹-۵۳۱، ۵۳۳ (زمین)، ۵۳۴، ۵۸۵، ۷۸۱.
 خبر (← تعریف و اقسام): ۱۶۸، ۱۶۹، ۶۶۱.
 خدا- (+): ۲۵۸ (شناسی)، ۳۵۸ (پنداری)، ۳۶۰، ۶۸۳ (سازی، ← تشبیه)، ۷۱۱ (سازی)، ۷۹۳ (پنداری).
 خدای برین در ایران باستان (ویدنگرن): ۴۹۳.
 خداينامه (پهلوی): ۲۷.
 خدمات متقابل اسلام و ایران (مطهری): ۶۸۸.

- خِرَد (← عقل): ۲۱۳، ۵۲۴ (مینوی)، ۵۴۵-۵۴۹، ۵۵۶-۵۵۹، ۵۶۶، ۵۷۱، ۵۷۸ (جاویدان)، ۵۸۷، ۶۰۶ (جـاودان)، ۶۰۶-۶۱۱، ۶۱۴-۶۱۷، ۶۲۲ (ودانایی)، ۶۳۹، ۶۷۶، ۶۸۶ (+ ستیزی)، ۷۱۹، ۷۴۲، ۷۴۶، ۷۹۸، ۷۹۹.
- خِرَدشهر (رازی): ۶۸۹، ۶۹۲، ۷۲۹ (= مدینه عاقله)، ۷۳۱، ۷۳۵، ۷۳۶، ۸۱۵، ۸۱۶.
- خِرَدگرایی (← عقلیت): ۱۳، ۱۳۷، ۱۶۹، ۲۵۷-۲۶۰، ۲۶۳، ۵۵۹، ۵۶۰، ۶۱۱-۶۰۶، ۶۱۵، ۶۱۹، ۶۳۷، ۶۴۷، ۶۵۵، ۶۵۷، ۷۰۳، ۷۰۶، ۷۲۲، ۷۲۶، ۷۲۸، ۷۵۴، ۷۶۱، ۷۶۲، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۶.
- خردنامه (رازی): ۶۰۸.
- خرده اوستا (آذرباد): ۳۰۹.
- خسروانی (← حکمت اشراق): ۴۰۲.
- خشتور (= فلزات): ۳۳۳.
- خشتریته (= شهریاری): ۴۹۳، ۶۹۷ (+ وئیره: آرمانی)، ۷۰۵ ← ایرانشهری.
- خط اعتدال - و زوال: ۲۱.
- خلاء (← تهیگی): ۱۶۱، ۱۸۹، ۲۰۷، ۳۰۰-۳۰۴، ۳۱۳، ۳۱۷-۳۲۰، ۳۲۰ (جوهر)، ۳۳۵-۳۴۶، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۶-۳۷۱، ۳۹۸، ۴۰۵-۴۱۹، ۴۲۴، ۴۳۴، ۴۴۵ (و ملاء)، ۴۴۷، ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۶۳ (و ملاء)، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۱۰، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۲۶-۵۲۹، ۵۳۲-۵۳۵، ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۵۷، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۷، ۵۸۰، ۵۸۴، ۷۸۰-۷۹۳، ۷۹۶-۷۹۹، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۲۰.
- خلافت: ۶۰، ۶۲-۶۴، ۹۲، ۶۱۱، ۶۲۹، ۶۳۷، ۶۵۰، ۶۵۴، ۶۷۱، ۶۷۸، ۶۸۶، ۷۰۰-۷۰۸، ۷۱۱، ۷۱۹-۷۲۱، ۷۳۰، ۷۳۲، ۷۳۵، ۸۱۰.
- ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۶، ۸۲۵.
- خلق / صنع (← ابداع): ۱۵، ۱۹۵، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۴۷، ۴۵۴-۴۵۶، ۴۶۰-۴۶۲، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۹۳، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۷۵، ۶۱۳، ۶۵۸، ۶۸۳، ۶۸۶، ۷۸۶، ۷۸۹، ۷۹۳، ۷۹۶، ۸۰۲، ۸۱۲، ۸۱۳.
- خمسۀ متحیره (← اباختران): ۳۳۱.
- خمیر (← ماتک / مایه / ماده): ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۸.
- خون (= خلاء): ۳۳۸.
- خواست (= مشیت) ← اختیار / اراده.
- خواستوانیفت (= اعترافات) مانوی: ۴۹۶.
- خواص اشیاء: ۶۷۲، ۷۲۷.
- خواص الاشیاء (رازی): ۲۸۸-۲۹۰، ۲۹۵، ۸۲۰.
- خواص التلامیذ (رازی): ۹۸.
- خواص و عوام: ۶۳۷-۶۵۶، ۶۵۸، ۷۳۶، ۷۷۱، ۸۱۱.
- خوان الاخوان (ناصر خسرو): ۶۳۱.
- خود آگاهی (= اخویک داناکیه): ۵۱۷، ۷۴۵.
- خودانگیزش: ۴۵۸، ۵۲۱، ۶۱۳، ۶۱۷، ۷۸۹، ۷۹۲، ۸۰۸، ۸۱۱.
- خودجنبایی: ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۷۱.
- خورا (= خلاء): ۳۳۸.
- خورشیدسواران (= مجموعه): ۱۳۱.
- خورشید مرکزی: ۳۲۸.
- خَوْرَنَه (خرّه) ← قَرَّة ایزدی.
- خوشباشی (هدونیزم) ← لذت گرایی.
- خیر محض: ۲۶۰، ۴۱۲، ۴۳۶، ۴۴۰، ۵۱۰، ۵۱۷، ۵۹۶ (اول).
- خیر و شر: ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۲۳، ۴۰۰، ۴۱۲، ۴۳۱-۴۳۳، ۴۳۶، ۴۳۸-۴۴۰.

- دروخش (= أمّ الخبائث): ۵۴۷.
 دکتر طبّ (چاسر): ۱۲۰.
 دگرسانی / گشتار (روانی): ۵۷۰.
 دلالة الحائرين (ابن میمون): ۱۶۶، ۴۴۵.
 دمی اورگوس (= ملانک): ۶۳۸.
 دوئین (همستار): ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۶۵، ۴۳۲.
 ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۸۲، ۴۹۱، ۵۰۶، ۵۱۵.
 ۷۹۷، ۸۰۱، ۸۲۸، ۸۲۹. (← دو گوهر، دو همزاد).
 دورانکی (= همیوسته) بابلی: ۵۸۵.
 دوگانه‌گرایی (= ← ننویت): ۱۷۶، ۲۰۴، ۲۰۹-۲۱۱، ۲۲۳، ۲۶۰، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۲۵، ۴۳۱-۴۴۶، ۴۹۱، ۴۹۵، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۲۸، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۸۴، ۷۹۹، ۸۲۸.
 دو گوهر (← دوئین): ۴۹۰، ۵۰۶، ۵۱۲-۵۰۹، ۵۳۲. (← دو همزاد).
 دولت: ۶۱، ۶۳ (دولة العجم - دولة العرب).
 دو همزاد: ۴۴۳، ۵۰۶-۵۱۶، ۵۱۹، ۵۳۸، ۵۵۱، ۵۵۶، ۷۹۸، ۸۰۲. (← دوئین، دو گوهر).
 دهر: ۲۰۵، ۳۴۰، ۳۵۲، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۳-۴۱۶، ۴۱۹-۴۲۲، ۴۲۴، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۶-۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۶-۴۹۰، ۴۹۳، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۱-۵۰۵، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۲۳، ۵۵۳، ۵۷۳، ۵۷۹، ۶۱۷، ۷۸۲-۷۸۸، ۷۹۷-۸۰۳.
 دیادوخی: ۷۰۷.
 دیالکتیک + ی (← جدل - جدلی): ۳۳۴، ۳۶۰ (طبیعت)، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۱۱ (طبیعی)، ۴۴۲-۴۴۵ (طبیعی)، ۴۵۶، ۴۶۲ (طبیعی)، ۴۸۳، ۵۷۸ (طبیعت)، ۷۹۳ (طبیعی) - ۷۹۴، ۷۹۶ (طبیعت)، ۸۰۷، ۸۲۹.
 ۴۴۳-۴۴۴، ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۳، ۵۴۷، ۵۵۱-۵۵۳، ۵۷۶، ۵۶۲-۵۶۴، ۶۰۵، ۶۱۶، ۶۴۴، ۶۵۱، ۶۶۷، ۶۸۷، ۷۳۸، ۷۴۶، ۷۴۸، ۷۵۳، ۷۵۲، ۷۸۵، ۸۱۴، ۸۲۱، ۸۲۸، ۸۲۹.
 داتستان (= قانون): ۴۹۷.
 داروشناسی: ۲۹۳، ۲۹۴.
 دامدات نسک (اوستایی): ۱۷۷، ۱۹۸، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۴۵ (مغانی)، ۴۲۶، ۵۳۱، ۷۹۷، ۷۹۸، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۲۹.
 الدامغ (ابن راوندی): ۶۴۷.
 دایدای اهورا (اوستایی): ۳۸۱.
 دائرة البروج: ۲۶، ۵۲۴-۵۲۶.
 الدراسة التحليليه (محقق): ۱۳۱.
 درایت (← علم): ۱۶۹.
 درباره آسمان (ارسطو): ۳۶۷، ۵۷۴.
 در باب اخلاق نفس (جالینوس): ۷۳۹.
 درباره زمان (اسکندر افرویدی): ۴۷۲.
 درباره شناخت آدمی عیبهای خود / فیما... (جالینوس): ۵۶۴.
 درباره طبیعت (آناکسیمس / ملطیان): ۱۸۲، ۵۲۹.
 درباره فلسفه (ارسطو): ۱۷۷، ۵۰۸.
 درمان هوئی و خطای نفس (جالینوس): ۵۴۱، ۵۴۹، ۵۶۴، ۷۴۴، ۷۵۷.
 درگو (درنگ) خوداته (خدای) ← زروان کرانک: ۴۸۸، ۴۹۴-۴۹۶، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۲-۵۲۶، ۵۸۴، ۷۹۸-۸۰۱.
 درنگی / دیرنگ / درنگش: ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۲، ۴۸۱، ۴۸۳، ۴۸۵، ۵۰۳، ۷۸۷. (← درگو).

- دیالک تیک (ارسطو): ۴۳۶.
 دیالک تیک طبیعت (انگلس): ۳۷۷.
 دیالک تیک طبیعت (رازی): ۱۵۵.
 دیر / Dēr (نامخدا): ۵۵۳.
 دیرنگ (پهلوی) = درگو / درنگ.
 دیرینگی = قدم / قدمت.
 دیکه (= ارتد / عدل) یونانی: ۵۳۰، ۵۸۴.
 دینا / دین / دیانت: ۱۱، ۱۲، ۱۴ (باوری)، ۶۵.
 (خواص و عوام)، ۲۰۶ (فلاسفه)، ۲۳۱ (حنیف)،
 ۲۳۵، ۲۳۹ (الله)، ۳۸۷- (گرایی) - ۳۸۸، ۴۰۶.
 ۴۰۷ (فلسفی)، ۵۲۰، ۵۷۷ (فلاسفه)،
 ۵۸۹، ۵۹۵، ۶۲۰-۶۲۷، ۶۴۲ (شناسی سنجشی)،
 ۷۴۶.
 دین ستیزی / گریزی (سکولاریزم): ۸، ۱۳، ۱۴،
 ۶۰، ۹۳، ۱۳۱، ۱۵۸، ۱۶۷، ۲۵۹، ۶۴۶-۶۴۹،
 ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۶۰-۶۶۵،
 ۶۶۹-۶۷۱، ۶۷۴، ۶۷۸، ۶۸۵، ۶۸۷، ۷۰۸.
 ۷۱۶، ۷۳۰، ۸۱۲، ۸۱۳.
 دین العجائر (= دین بیرزمان): ۶۴۵، ۶۵۴.
 دینکرد (پهلوی): ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۶۷، ۳۰۹، ۳۳۲،
 ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۳، ۳۹۲، ۴۳۷، ۴۹۱،
 ۴۹۴-۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۳، ۵۲۶،
 ۵۳۲، ۵۴۶، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۸۴، ۶۱۲، ۶۱۳،
 ۷۹۷-۸۰۱، ۸۰۴.
 دین ملی ایران: ۲۰۸.
 دین و دولت: ۷۰۰، ۷۰۴-۷۰۸، ۷۱۲، ۷۲۲. (←
 اتحاد دین و دولت).
 الدین و الدولة (ابن ربین): ۷۳.
 دین و فلسفه: ۸۲، ۱۰۹، ۱۷۵، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۳۸،
 ۲۴۰، ۲۵۸، ۴۱۳، ۴۳۲، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۸۹،
 ۵۹۵، ۵۹۷، ۶۰۷، ۶۲۰-۶۵۶، ۶۶۴، ۶۸۵،
 ۶۸۹، ۶۸۹، ۷۰۶، ۷۱۰، ۷۱۶، ۷۶۲.
- ۸۱۲-۸۱۴، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۶. (← اتحاد دین
 و فلسفه).
 دین نیش (← چیتا): ۶۲۲.
 دیوان الاصول (ابورشید): ۸۱۸.
 دیوان (ان) و فرشته: ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۳۹، ۵۴۵-۵۴۸،
 ۵۶۷، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۸۸، ۶۰۶، ۶۳۸، ۶۵۸،
 ۶۶۸، ۶۷۲- (پریان) - ۶۷۷، ۷۶۷، ۷۸۶.
 دیوان رسائل (ابن الجراح): ۵۴.
 دیویستا (= شیطان پرستی): ۴۷۷، ۵۱۲.
- ذ**
 ذات و صفات: ۴۵۵.
 ذرات (← جزوها / اجزاء لایتجزی، تخمه‌ها):
 ۱۸۴، ۴۰۹، ۴۳۶، ۴۶۲، ۴۸۲، ۵۸۶، ۶۱۷،
 ۷۸۰، ۷۸۵، ۷۸۸-۷۹۴، ۷۹۸ (هیولی)، ۸۰۲،
 ۸۰۵، ۸۰۷، ۸۰۹.
 ذره گرایی (= اتمیسم): ۱۲۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۷،
 ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۲-۱۹۴، ۱۹۸،
 ۲۰۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۸،
 ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۰-۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۹،
 ۳۳۴-۳۴۲، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۴، ۳۶۶،
 ۳۶۹، ۳۷۶، ۳۸۸، ۴۰۳، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۵۸،
 ۴۶۳، ۴۷۱، ۵۲۱، ۵۳۰، ۵۳۶، ۵۷۴، ۶۱۷،
 ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۲-۷۹۴، ۷۹۷،
 ۸۰۳-۸۰۶، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۹.
 ذره گرایی در نزد مسلمانان (بینس): ۱۲۳.
 ذمّ الهوی (ابن جوزی): ۷۴۳.
- ر**
 رابطه عقلی و نقلی (اذکائی): ۵۵۹.
 راز (= سرّ): ۵۸۸ (مانوی)، ۶۵۰ (خدا).
 رازی فیلسوف (گائودفروی دموبینس): ۱۲۴.

- راهنمای پزشکی (ببر الساعه، منافع الاغذیه)
رازی: ۷۶۱.
- رتبه الحكيم (مجريطی): ۲۸۳.
- رجال شيعي (برقی): ۹۰.
- رجعت: ۹۴- (قائم) ۹۵، ۲۱۱، ۶۱۷، ۷۹۴.
- الرجعة في الرد... (ابوحاتم رازی): ۹۴، ۹۵.
- رحمان و شيطان: ۴۳۲، ۴۳۳.
- ردّ بر احكام نجوم (رازی: ۸۱۸).
- ردّ بر تحريم مكاسب (رازی): ۷۲۴، ۸۱۸.
- الردّ على ابي القاسم البلخي (رازی): ۱۶۳، ۳۸۹.
- الردّ على اصناف النصارى (ابن رين): ۷۳.
- الردّ على الجاحظ في مناقضة الطبّ (رازی):
۱۶۲، ۷۲۳.
- الردّ على جالينوس... (اسكندر افروديسي): ۴۵۱.
- الردّ على حسين التمار (رازی): ۲۹۷، ۷۴۲.
- الردّ على الرازي (ابن رضوان): ۱۶۶.
- الردّ على الرازي في العلم الالهی (فارابی): ۱۶۵، ۳۸۷.
- الردّ على السرخسي (رازی): ۱۶۲.
- الردّ على سيسن الثنوي (رازی): ۱۶۳، ۲۱۵.
- الردّ على شهيد البلخي (رازی): ۱۶۴.
- الردّ على الكندي (رازی): ۱۶۳.
- الردّ على محمد بن الليث (رازی): ۱۶۳.
- الردّ على المسمعي (رازی): ۱۶۳، ۴۱۲.
- الردّ على من اشتغل... (رازی): ۲۱۸.
- الردّ على المنطقيين (ابن تيميه): ۶۳۴.
- الردّ على الناشئ في نقضه الطبّ (رازی): ۱۶۲، ۷۲۳.
- رسالة الى فاتك (رازی): ۵۷.
- الرسالة الجامعة (مجريطی): ۷۱۵.
- رسالة علمای اسلام (زروانی): ۴۹۲، ۵۱۳.
- رسالة في الأبنه (رازی): ۶۹، ۱۳۰.
- رسالة في أنّ طلوع الكواكب... (رازی): ۲۵۳.
- رسالة في أنّ قطر المريع... (رازی): ۲۵۵.
- رسالة في الخلاء (فارابی): ۹۷، ۳۴۳، ۳۷۰.
- رسالة كلداني (دموكريت): ۱۸۳.
- الرسالة الهادية الى الفهرست (رازی): ۱۱۲، ۱۱۹.
- رسائل (اخوان الصفا): ۷۵۳، ۸۲۳.
- رسائل (جابر بن حيان): ۸۲۰.
- رسائل فلسفيه (رازی): ۱۲۳، ۱۲۸، ۴۰۳، ۶۰۲، ۷۴۱، ۷۴۹.
- رشد و ذبول: ۳۵۵.
- رشف النصائح الايمانية (سهروردي): ۲۰۵.
- رنج و شادی (= آلم و لذت): ۷۴۸-۷۵۵، ← لذت و الم.
- رنسانس (نوزایی): ۸ (اسلامي)، ۱۲ (مسيحي)، ۶۲ (اروپا)، ۶۵ (اسلامي)، ۲۳۶، ۲۵۷، ۲۷۷، ۸۲۶.
- الروابع (دندان): ۴۹.
- روان: (۷۴۶) ← روح.
- روانشناسی: ۵۷۰، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۵، ۷۴۸، ۸۱۴.
- روح (+): ۱۰۵ (القدس)، ۱۰۸-۱ (عقلي) - ۱۰۹، ۱۵۰، ۱۸۵ (گرایسی)، ۲۱۳ (حيات)، ۲۲۳ (حيات)، ۲۳۵ (علمی)، ۳۳۳ (حيات)، ۴۰۱ (زنده)، ۴۰۴، ۴۱۳، ۴۲۷ (عالم-كل)، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۷، ۵۱۴، ۵۲۵، ۵۳۸ (كل)، ۵۳۹-۵۴۵، ۵۴۸، ۵۵۶، ۵۶۲-۵۷۲، ۵۷۵، ۵۷۸، ۵۸۶ (حيات)، ۵۸۷ (جهان)، ۵۸۸- (ها) - ۵۹۰، ۶۷۳ (الامين)، ۶۸۶، ۶۹۲، ۷۴۵، ۷۴۶ (الاهی)، ۷۴۷ (القدس)، ۷۸۴، ۷۹۸ (حيات)، ۷۹۹، ۸۰۴.

- روحا (ماندایی): ۵۴۶، -روحا حیا (= روح زنده): ۵۴۵
- روحانی: ۷۴۷-۷۴۴، ۷۲۲، ۷۰۶، ۷۰۵، ۲۶۶، ۷۶۱، ۷۶۰، ۷۵۳
- روح و ماده: ۷۸۵، ۶۰۵، ۵۴۷، ۴۹۵، ۴۴۵، ۴۳۹، ۸۱۴، ۷۹۴
- روش شناسی: ۱۳۳-۱۷۱، ۲۵۶، ۴۷۱
- روش کاربرد خرد (دکارت): ۵۵۸، ۲۶۲
- روشن (= نور): ۴۰۶، ۴۰۷
- روشنان (= ثوابت): ۵۵۲
- رؤیت ماه در آسمان (پورجوادی): ۵۸۸
- رهائشی (= حرکت): ۷۸۹
- رهبانیت: ۶۰۲
- ریداد ازلی: ۴۸۴
- ریاضی: ۲۵۱-۲۵۵، ۲۶۳، ۳۲۵، ۳۶۵، ۸۰۷
- ری باستان (کریمان): ۲۴، ۸۴، ۱۳۰
- ریگ ودا (هندی): ۴۸۶، ۴۹۴، ۵۱۸
- ز
- زات اسپرم (= گزیده‌ها - پهلوی): ۳۴۵، ۳۹۲
- ۵۴۶، ۵۲۳، ۸۰۰
- زاخار / زگار (= زحل): ۵۲۲
- زاد المسافرین (ناصرخسرو): ۱۶۶، ۶۳۱، ۶۸۰، ۷۴۹
- زایش دوم (= تولدی دیگر): ۶۱۶
- زحل (= کیوان): ۴۸۶، ۴۹۳، ۵۲۲-۵۲۶، ۵۸۵، ۷۹۹، ۷۰۸
- زراتشت نامه (بهرام پزدو): ۳۸
- زروان (اکران - کرانک) + گرای: ۲۲، ۱۶۵، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۴۱ (داناکیه)، ۲۴۳، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۸۸، ۳۹۳، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۴
- ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۳-۴۲۵، ۴۴۱، ۴۵۶
- ۴۶۴-۵۳۷، ۵۳۸، ۵۴۶، ۵۵۶، ۵۷۶، ۵۷۸
- ۵۸۴، ۶۱۳، ۶۱۶، ۶۱۷، ۷۸۷-۷۸۳
- ۷۹۷-۷۹۹، ۸۰۲، ۸۲۱، ۸۲۲
- زمان: ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۰ (و مکان) -
- ۱۷۱، ۱۸۳، ۱۹۰ (و مکان)، ۱۹۵ (و مکان)،
- ۲۰۵ (بی کران)، ۲۰۷ (و فضا)، ۲۴۶، ۲۶۱
- (مطلق)، ۳۰۰ (مطلق)، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۰
- ۳۴۳-۳۵۲، ۳۵۷، ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۴
- (اتمی)، ۳۸۷-۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۴ (مطلق)، ۳۹۷
- ۳۹۸، ۴۰۰-۴۰۷، ۴۱۳-۴۲۴، ۴۴۱
- ۴۵۰-۴۵۲، ۴۵۶ (مطلق)، ۴۶۱-۴۵۸
- ۴۶۴-۴۷۱ (اتمی)، ۴۷۲-۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۲
- ۵۱۳، ۵۱۶-۵۱۹، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۲، ۵۳۴
- ۵۳۷، ۵۷۴-۵۸۴، ۶۱۴، ۶۱۶، ۷۷۹
- ۷۸۳-۷۸۹، ۷۹۶-۸۰۳ (← زروان)
- الزمرد (ابن راوندی): ۵۵۸، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۶۳، ۶۷۰
- زمینداری (= فتودالیم): ۴-۶، ۲۳۴، ۲۴۴
- زمین شناسی: ۲۸۸، ۲۹۶، ۷۹۴
- زمین مرکزی: ۲۵۳، ۴۹۹، ۷۹۱
- زندها (= تفسیرها): ۶۲۱
- زندقه: ۱۸۵، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۹، ۳۸۲، ۳۹۲، ۴۴۷
- ۴۶۴، ۴۷۶ (= تأویل)، ۴۷۷، ۶۱۰، ۶۳۳
- ۶۳۵، ۶۴۶، ۶۵۶، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۷۴، ۷۳۳، ۷۳۴
- زندگی آگاهی (و) روحی: ۹
- زو / zu (نامخدای بابلی): ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۸۸
- الزینة، کتاب (ابوحاتم رازی): ۹۳، ۶۸۱
- زنوس: ۴۸۶

- سلطان / سلطنت: ۷۰۱-۷۰۵، ۷۰۸.
- سلیطه (= امیره شریه): ۵۴۷.
- السماء و العالم (ارسطو): ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۹۱، ۲۵۲.
- سماع طبیعی (۲۸۸) ← سمع الکیان.
- سمع الکیان (ارسطو): ۲۰۰، ۲۷۴، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۶۲، ۴۵۱، ۴۵۲.
- سمع الکیان (رازی): ۱۰۳، ۱۵۹، ۱۹۶، ۳۲۲، ۳۴۸، ۳۶۰، ۶۰۴.
- سَنَدی (- مشاهده): ۱۶۸.
- سوداگری (= مرکاتلیسم): ۵۰۴.
- سوفسطیقا (ارسطو): ۱۰۳.
- سوفیسطس (المیدوروس): ۱۰۳.
- سوفیا / صوفیا (= حکمت): ۵۹۳.
- سوما / هوما: ۵۲۸.
- سیارات سبعة (- اپاختران): ۵۱۵، ۵۲۳-۵۲۵، ۷۷۱.
- السیاسة / سِرّ الاسرار (ارسطو): ۵۸۷، ۶۹۸، ۷۰۰، ۷۴۰، ۷۷۰.
- سیاست (افلاطون) ← قوانین / نوامیس.
- سیاست - سیاسی: ۱۶۵، ۱۸۳، ۶۵۶، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۸۱، ۶۸۳-۶۸۵، ۷۰۲-۷۰۵، ۷۰۸-۷۱۳، ۷۱۹-۷۲۵، ۷۲۸، ۷۳۰-۷۳۳، ۷۳۶، ۸۱۳، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۹، ۸۲۵، ۸۲۷.
- سیاست مدنی: ۲۶۰، ۳۹۶، ۶۲۴، ۶۲۸، ۶۴۴، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۶۵، ۶۸۹-۷۳۷، ۷۳۹، ۷۶۷، ۸۱۰-۸۱۶.
- سیاسة المملكة (ابن الجراح): ۵۴.
- سیاستنامه / سیر الملوک (ها): ۷۰۴، ۷۰۶.
- السیاسة و الامامة (ابن قتیبه): ۷۳۳.
- سیرنتیک: ۲۶۸.
- سیرت فلسفی (رازی): ۸۶، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۲.
- ساتورن (- زحل): ۵۲۲.
- ساختار گیتی: ۸۰۳-۸۰۹.
- سامخیه / سانکویه (هندی): ۳۹۹، ۵۶۴، ۵۶۹.
- سانسکریت: ۶۲۰.
- ساوتراتیکه (هندی): ۱۸۶.
- سبخت - چاریخت: ۴۹.
- سبکی و روشنی: ۵۲۷.
- سپنتمینو: ۴۳۴، ۵۰۶، ۵۸۷.
- سپهری (- فلک).
- سحریات: ۲۱۰، ۲۱۵.
- سِرّ الاسرار (ارسطو) ← السياسة.
- سِرّ الاسرار (رازی): ۹۸، ۱۲۲، ۲۸۷.
- سِرّ الطبّ (رازی): ۸۵.
- سمرمد (+) ی: ۳۵۲، ۴۲۴، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۴-۴۷۰، ۴۷۲-۴۷۸، ۴۷۹-۴۸۴، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۲۳، ۵۷۹، ۵۸۲-۵۸۴، ۷۸۲-۷۸۷، ۷۹۸، ۸۰۲.
- سِرّ مکتوم: ۵۸۸-۵۹۰.
- سروش (- فرشته): ۵۴۷.
- السعادة و الاسعاد (عامری): ۶۲۷، ۷۱۷، ۸۲۷.
- سغدی: ۱۷، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۹۵.
- سِفْر الاسرار (مانی): ۲۱۳، ۳۹۱، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۳۰، ۶۵۸، ۶۶۸، ۶۷۲.
- سفر الجابره (مانی): ۲۱۳، ۴۰۲، ۴۴۰، ۵۱۵. (- کوان).
- سفسطه (گری) ← سوفسطائیان.
- سفینه النجاة: ۵۸۸.
- سکون: ۱۵۶، ۲۵۳ (زمین)، ۳۴۶، ۳۴۹-۳۵۱، ۳۷۱، ۳۷۲، ۴۲۰، ۴۳۵ (و حرکت)، ۴۸۱، ۷۸۷، ۷۹۱، ۷۹۲، ۸۰۱ (- حرکت و سکون).
- سکینات (- ملاتکه): ۱۹۱.

- ۶۵۱-۶۵۴، ۶۷۰، ۶۷۵، ۶۸۵، ۶۸۹، ۶۹۵،
۷۰۲، ۷۰۶، ۷۱۶-۷۲۲، ۷۲۵، ۷۶۸-۷۷۲،
۸۱۲-۸۱۴، ۸۱۶، ۸۲۲-۸۲۶،
شرايع الاديان (ابوزيد بلخي): ۶۲۵، ۷۶.
شطرنج و نرد: ۸۶.
شعوبی (+ گری): ۵۰، ۶۳، ۶۴، ۶۲۳، ۶۵۷،
۶۶۳، ۶۹۸، ۷۱۱، ۷۱۶، ۷۳۲.
الشفاء (ابن سینا): ۲۶۵، ۴۵۰، ۵۲۰، ۵۶۰، ۷۶۵.
شک / شکاکیت - شکوک: ۹، ۱۳، ۶۶، ۱۳۶-
(اسلوی)، ۱۳۷، ۱۴۵ (رازی)، ۱۴۹-
(دستوری)، ۱۵۶- (نقائض) ۱۵۷- (دستوری)-
۱۵۸ (فلسفی)، ۱۶۵، ۲۴۵ (اسلوی)، ۲۶۲-
(دستوری)، ۲۹۹ (رازی)، ۴۴۱، ۵۹۹، ۷۲۷،
۸۱۴، ۷۲۸.
شکسته‌بندی: ۲۹۳.
شکند گمانیک و یزار (پهلوی): ۲۰۷، ۲۳۷، ۲۴۲،
۲۶۷، ۳۴۴، ۴۳۸، ۴۷۷، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۶۱،
۸۱۹.
الشکوک علی ابرقلس (رازی): ۱۵۹، ۱۶۳،
۳۵۰، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۷، ۵۰۲.
الشکوک علی جالینوس (رازی): ۸۳، ۱۳۱،
۱۵۶، ۱۵۹-۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۹۸، ۲۵۰،
۲۵۴، ۲۷۵، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۶۲، ۵۹۷، ۷۴۹،
۸۱۹.
شکوک محمد زکریا (ابن سرخ): ۱۶۷.
شاطو / شلیط (سلطان): ۴۴۲.
الشمس: ۵۰۸؛ شمس الحکیم: ۷۴۶.
شناخت‌شناسی ← معرفت‌شناسی.
الشواهد (رازی): ۲۷۹، ۷۲۳.
شهر زیبای افلاطون (مجتبائی): ۶۹۷.
شهرستانهای ایران (پهلوی): ۲۰، ۳۹.
شهریاری و فرمانداری ← ایرانشهری.
- ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۶۴، ۱۹۰، ۲۱۳، ۲۵۴،
۳۸۵، ۴۱۲، ۴۱۴، ۵۶۵، ۵۶۸، ۵۹۴،
۶۰۱-۶۰۵، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۷، ۷۲۰، ۷۴۹،
۷۵۵، ۷۵۸، ۸۱۵.
سیر الخلفاء (رازی): ۷۰۶، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۳۲.
سیر سهمی السعادة (بیرونی): ۷۶۰.
سیمرغ: ۲۶، ۴۴۱.
سن (= شاهین) اوستایی: ۴۴۱.
سین (ایزد ماه) آشوری: ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳.
سینائی (- مکتب): ۴۴۲.
- ش**
- شاپورگان (مانی): ۴۳۰، ۵۴۸، ۶۶۸.
شاهنامه (فردوسی): ۶۵، ۴۸۹.
شاهی آرمانی ← ایرانشهری.
شرح الاشارات (طوسی): ۴۰۳، ۴۳۶.
شرح حال و مقام طبّی رازی (نجم‌آبادی): ۱۲۸.
شرح القیسات (علوی): ۴۵۹.
الشرح لما فی کتاب طیماوس (جالینوس): ۱۹۱،
۲۷۲.
شرح منظومه (سزواری): ۵۷۳.
شرح المواقف (جرجانی): ۵۵۱.
شرح النهج (ابن ابی‌الحدید): ۵۵۱.
شرف الصناعة (رازی): ۷۲۳، ۷۶۸.
شَرّ / شرور: ۲۱۰، ۴۲۹-۴۳۱، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۰،
۴۴۱، ۵۱۷ (محض)، ۵۲۰، ۵۶۱- (نفسانی)-
۵۶۵، ۷۹۹، ۸۰۰. (← خیر و شرّ).
شروط النظر (رازی): ۱۴۹.
شریعت / شرایع: ۱۱، ۱۳، ۵۰، ۶۰، ۶۱، ۷۵، ۷۶،
۸۰، ۹۵، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۰، ۲۳۴، ۲۳۷، ۳۶۲،
۳۹۶، ۳۹۶، ۴۴۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۳،
۶۲۵-۶۲۸، ۶۳۳-۶۳۷، ۶۴۰-۶۴۲، ۶۴۹.

شہوت (= ← آرزوگ، آرز) - شہوات - شہوانی:
 ۵۱۶، ۵۲۹-۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۹، ۵۶۷، ۵۶۸،
 ۵۷۰، ۶۷۷، ۷۳۹، ۷۴۹، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۷۳،
 ۷۷۴.
 شہود: ۸۵ (- وحی)، ۶۰۹ (- علم)، ۸۱۱ (-
 وحی)، ۸۲۵.
 شیطان پرستی ← دیویسنا.
 شیمی (- علم) - شیمیایی: ۸۲، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰،
 ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۵، ۲۰۲، ۲۵۷، ۲۶۱،
 ۲۷۸-۲۸۷، ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۴۲، ۳۵۸، ۷۹۱،
 ۷۹۳، ۷۸۱-۸۰۴، ۸۰۸-۸۱۰.
 شیوا (ہندی): ۱۸۵.

ض
 ضدین (= همستاران): ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۷،
 ۱۹۴، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۷۳،
 ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۸ (ثنوی)، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۱۱،
 ۴۱۶، ۴۲۳-۴۳۵، ۴۴۲-۴۴۶، ۴۷۵، ۴۷۶،
 ۴۸۲، ۴۹۰، ۴۹۱، ۵۰۶-۵۰۹، ۵۱۵، ۵۳۲،
 ۵۳۳، ۵۳۸، ۵۴۵-۵۴۸، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۸۴،
 ۷۸۰، ۷۸۳، ۷۸۵، ۷۸۸، ۷۹۲، ۸۰۷، ۸۲۸،
 ۸۲۹.
 ضرورت (و تصادف): ۱۵۳، ۳۷۵، ۵۲۱، ۵۴۰،
 ۷۶۸، ۷۷۹، ۸۲۲.
 ضیافت (افلاطون): ۷۵۵.

ط
 طاسین الازل: ۴۴۱.
 طبابت مارستانی: ۸۴، ۸۵.
 طباع تام: ۱۸۴، ۲۳۱، ۵۳۵، ۵۶۸، ۵۷۰، ۵۷۲،
 ۵۸۶، ۵۸۹، ۵۹۰، ۶۹۲، ۷۴۶، ۷۸۱، ۷۸۵.
 طبایع اربع: ۱۳۹، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۶۶، ۲۷۴،
 ۲۸۰، ۳۱۰، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۶۷، ۳۹۶،
 ۴۳۹، ۵۴۰، ۵۴۳، ۵۴۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۷۴۶.

ص
 صابیان و صایگری (خولسون): ۲۱۸.
 صانع ← صنع و ابداع.
 صدور و فیض: ۲۶۵، ۳۹۸، ۴۴۸، ۴۵۸، ۴۶۳،
 ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۹۰، ۴۹۶، ۵۰۹، ۵۱۹،
 ۵۴۱، ۵۴۲، ۶۷۹، ۷۸۴ (ایجابی)، ۷۸۹، ۸۰۰،
 ۸۰۲، ۸۳۰.
 صراط (- پل چینود): ۲۶، ۵۱۹.
 الصفوة و النور (برقی): ۹۱.
 صناعات: ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۶۸، ۸۱۵.
 صناعت (کیمیا): ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۷.
 الصناعة الطیبة (جالینوس): ۴۵۲.
 صنع (- ابداع، ← خلق): ۱۳۱، ۱۶۵، ۱۸۳، ۱۹۱،
 (الاهی)، ۱۹۴، ۲۰۹، ۲۴۳ (صانع)، ۳۸۸، ۳۹۸،
 ۴۰۸، ۴۵۵ (= صورت)، ۴۵۶، ۴۶۲ (مدام)،
 ۵۲۲، ۸۲۱.
 الصواعق المرسله (ابن قیم الجوزیه): ۶۵۸.
 صوان الحکمه (ابوسلیمان): ۷۱۷.
 صورت (و ماده): ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۷۱، ۳۱۲، ۴۰۹.

- ۸۰۴، ۷۴۸
 طبّ اسلامی (براون): ۱۲۱.
 طبّ بقراطی: ۳۲۷.
 طبّ جسمانی (= تن پزشکی): ۲۹۲.
 طبّ روحانی (= روان پزشکی): ۱۰۸، ۹۷، ۶۹، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۶۴، ۱۶۶، ۲۱۳، ۲۳۹، ۲۸۴، ۲۹۷، ۳۸۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۷، ۷۲۱، ۷۲۵، ۷۲۸، ۷۴۰-۷۴۸، ۷۵۱، ۷۵۵، ۸۱۴.
 الطبّ الروحانی (ابن جوزی): ۷۴۳.
 الطبّ الروحانی (رازی): ۹۴، ۵۶، ۴۵، ۱۲۲، ۱۳۱، ۳۸۴، ۴۲۸، ۴۲۲، ۵۴۲، ۵۴۹، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۶۸، ۵۷۰، ۶۰۲، ۶۶۳، ۶۷۷، ۷۳۹، ۷۴۹، ۷۷۲، ۸۱۵، ۸۲۵.
 الطبّ الروحانی (کندی): ۷۴۲.
 طبع (= چهره): ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۸۲، ۵۰۳، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۴۶، ۵۷۵، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۷، ۷۸۰، ۷۸۶-۷۸۹، ۸۰۲.
 طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبعه): ۱۱۹.
 طبقات الامم (قاضی صاعد): ۱۶۶، ۲۳۱.
 الطبّ الملوكی (رازی): ۵۷، ۱۲۰، ۲۷۷، ۷۶۱-
 طبّ الفقراء).
 الطبّ المنصوری (رازی): ۴۵، ۵۶، ۶۹، ۷۱، ۱۲۰، ۱۶۳، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۹۳، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۵.
 طبّ و طبیعت: ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۷، ۲۷۱-۲۷۷، ۲۸۸، ۷۲۳، ۷۹۴، ۸۱۰.
 طبّ و فلسفه: ۱۰۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰ (- منطق)، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۰، ۲۵۱ (- نجوم)، ۵۹۵-۵۹۷.
 طبیب الاهی: ۷۴۶-۷۴۷.
 طبیعت - طبیعی: ۱۷۸ (غالب)، ۱۹۸، ۲۰۰ (انسان)، ۲۷۲، ۲۷۴-۲۷۷، ۲۸۴-۲۸۶، ۲۸۹، ۳۲۸ (انسان)، ۳۵۷، ۳۵۹-۳۶۸ (- قانون)، ۳۷۵ (- ثانی)، ۳۷۷، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۴۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۹۹، ۵۱۶، ۵۲۱، ۵۴۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۸، ۵۹۹، ۶۱۳، ۶۱۸، ۶۲۷، ۷۵۰-۷۵۲، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۸۰، ۷۹۲-۷۹۴، ۸۰۰، ۸۰۳-۸۰۸، ۸۲۲، ۸۳۰.
 طبیعت (+) پژوهی - شناسی - گرای: ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۸۲، ۱۹۳، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۱۴، ۳۲۱ (- آراء)، ۳۳۴، ۳۴۶ (- مسائل)، ۳۵۲، ۳۵۳، ۴۷۱، ۵۲۱، ۵۸۶، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۲۷، ۷۵۵، ۷۸۹.
 طبیعیات: ۱۰۳، ۱۴۵ (ارسطو)، ۱۴۷ (رازی)، ۱۵۹، ۱۸۳، ۱۸۸، ۲۰۱، ۲۷۱، ۲۸۸، ۳۵۵، ۳۵۸، ۵۳۱، ۷۱۴، ۸۰۳.
 الطبیعه (- فیزیک) ارسطو: ۸۸، ۱۰۷، ۲۶۷، ۸۱۸.
 ظفره و مرّه: ۳۵۵، ۳۶۴، ۳۷۶.
 طفّ طف (= تپش): ۴۸۳، ۵۰۲، ۵۰۳.
 طلسمات: ۲۶۶.
 طواسین: (حلاج): ۵۱۵.
 طویبت (یهودی): ۲۲.
 طویبقا (ارسطو): ۱۰۳.
 طیف عنصری: ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۵۸، ۷۸۲، ۷۹۱، ۸۰۶.
 طیماووس (افلاطون) - تیمائوس.
 طینت (= گل / خاک): ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۴۵ (= هیولی)، ۴۵۵، ۵۷۸، ۷۹۶.
 الطین المتنقل (رازی): ۸۹، ۲۹۶.
ظ
 ظلمت ازلی: ۴۶۵، - نور و ظلمت.
 ظهور: ۴۸ (قائم)، ۵۳ (مهدی)، ۶۰ (موعود)، ۶۱

عصمت: ۶۶۱، ۷۰۵، ۷۰۹- (الاهی) - ۷۱۰-
 ۷۳۴-۷۳۶.
 عصمة الانبياء (ابوزید بلخی): ۷۶، ۶۲۵.
 عطارد (دبیر فلک): ۲۳۱، ۵۲۴.
 عقاقیر (= مواد شیمیایی): ۱۴۷، ۱۷۸، ۲۸۱، ۲۹۳،
 ۲۹۴.
 عقل (+ گرای) - عقلیت: ۱۳، ۱۴، ۹۴ (اول)،
 ۱۲۴، ۱۳۷ (عملی)، ۱۴۹- (استدلالی) - ۱۵۰،
 ۱۶۵، ۱۸۱ (کلی)، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۳۶،
 ۲۳۸ (کلی)، ۲۵۸-۲۶۳، ۳۰۲، ۳۳۴ (- گوهر)،
 ۳۸۸، ۳۹۵ (اول)، ۳۹۶، ۴۰۴، ۴۰۵ (تام)، ۴۰۷،
 ۴۲۵ (و نفس)، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۶، ۴۴۶ (و
 نفس)، ۴۷۳، ۴۸۱، ۴۸۲، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۲۴،
 ۵۳۸-۵۷۲، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۸۰، ۵۸۶، ۵۸۷،
 ۶۰۰، ۶۰۴-۶۱۱، ۶۱۹، ۶۲۲، ۶۲۳،
 ۶۲۶-۶۲۸، ۶۳۲-۶۳۵، ۶۴۷-۶۵۵،
 ۶۵۸-۶۶۱، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۵-۶۹۱، ۶۹۵،
 ۷۰۱-۷۱۲، ۷۱۵، ۷۱۷، ۷۲۰، ۷۲۲،
 ۷۲۵-۷۳۲، ۷۴۲، ۷۴۶ (و نفس)، ۷۴۷ (کلی)،
 ۷۵۲، ۷۶۳، ۷۶۹-۷۷۱، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۹،
 ۷۸۱، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۹۴-۸۰۰، ۸۱۱-۸۱۶،
 ۸۲۳-۸۲۸.
 عقول (+): ۱۴۵ (مجرده)، ۴۴۸ (عشره)، ۴۵۹،
 ۵۶۰- (و نفوس فلکی) - ۵۶۱، ۶۰۷ (عشره)،
 ۶۱۱ (عشره)، ۶۷۸- (عشره) - ۶۷۹، ۷۱۱
 (عشره)، ۷۳۵ (عشره).
 عقل و وحی در اسلام (آزبری): ۶۱۱، ۸۱۳.
 عقلی (-): ۵- (علوم) - ۶، ۹۵، ۱۳۵ (= تعقلی)،
 ۱۴۶ (اسلوب)، ۱۶۶ (= تعقلی)، ۲۳۵،
 ۶۳۶-۶۴۲، ۶۴۵، ۶۴۷، ۷۳۵-۷۳۷.
 علائم ظهور: ۶۰، ۹۲- (= ظهور).

(مهدی)، ۹۲، ۹۵- (= مهدی).
 ظهور و کمون (۲۴۱) - کمون و ظهور.

ع

عادت (عامه) - اعتیاد: ۶۴، ۶۴۹-۶۵۱، ۶۶۵،
 ۶۸۷، ۷۲۱، ۷۲۷، ۷۶۸-۷۷۰.
 عالم (...): ۴۰۷، ۶۵۶ (غیب).
 عالمین اکبر و اصغر (= جهان مهین و کهن): ۱۷۷،
 ۱۸۳، ۲۴۹، ۲۷۳، ۲۸۰، ۳۲۶، ۳۲۸، ۴۳۸،
 ۴۹۷، ۵۱۳، ۵۱۵-۵۱۸، ۵۲۷، ۵۶۱، ۵۶۲،
 ۶۸۱، ۷۱۱، ۸۰۱، ۸۰۵.
 العبارة (ارسطو): ۴۴۰.
 عجایب (mirabilia) نامه‌ها: ۲۹۰، ۲۹۱.
 العجائب الطبيعية (بیرونی): ۲۹۰.
 عدل / عدالت: ۵۲۹، ۵۴۶، ۵۷۳، ۵۷۶، ۵۸۴،
 ۶۰۲، ۶۰۴، ۶۹۰، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۹، ۷۰۱،
 ۷۲۹، ۷۳۶، ۷۳۸، ۷۴۸، ۷۷۵، ۷۹۶.
 عدم: ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۳۴-۴۴۰، ۴۴۴،
 ۴۴۶، ۴۵۰، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۷،
 ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۸۰، ۴۸۳-۴۸۵، ۵۰۰، ۵۲۰،
 ۵۷۳ (و وجود)، ۵۷۶ (*)، ۵۷۷، ۷۸۱، ۷۸۲،
 ۷۸۶، ۷۸۹، ۸۰۲.
 عدم تناقض: ۴۱۵، ۴۳۵- (= تناقض).
 عدم تناهی و جزء لایتجزی (ابن عدی): ۱۰۷.
 عَرَض - أعراض.
 عرفان (+ گرای) - عرفانی: ۲۰۵، ۲۰۶-۲۱۱-
 نظام)، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۶۷، ۲۹۲، ۳۹۴،
 ۴۹۶، ۵۱۲ (سیاه)، ۵۱۴ (نظری)، ۵۳۶، ۵۴۶
 (سیاه)، ۵۵۳، ۵۷۲، ۵۷۷- (سیاه و سفید) -
 ۵۷۸، ۵۸۸، ۵۹۳، ۶۱۶، ۶۱۹، ۶۲۲، ۶۳۰،
 ۶۵۳، ۶۹۱ (سیاه)، ۷۴۶، ۸۲۲ (نظری).
 عشق: ۵۴۸، ۵۵۰-۵۵۵، ۵۸۸، ۶۴۵، ۶۵۴.

- علت (...) - علل: ۲۸۹، ۲۹۰، ۴۵۰ - (اربعه)، ۵۲۰ - (#) - ۷۶۹، ۵۲۱ - ۶۱۷، ۶۱۳، ۴۵۸ -
 — اتفاقی: ۶۱۷، ۶۱۳، ۴۵۸ -
 — اولی: ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۱، ۳۹۵، ۴۸۷، ۶۴۳ -
 — ایجابی: ۴۲۹، ۴۸۵، ۵۰۹، ۵۴۱ -
 — صدور: ۴۸۵، ۴۹۰ -
 — غائی: ۱۴۵، ۱۹۶، ۲۶۳، ۲۷۳، ۲۷۵، ۳۲۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۷۵، ۴۵۷، ۵۲۱، ۵۲۲ -
 ۵۷۷، ۶۱۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۳، ۸۰۸، ۸۱۱ -
 ۸۳۰، ۸۲۱ -
 — محدثه: ۴۵۷، ۴۵۸، ۷۸۸ -
 علّیت: ۳۴۷، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۴، ۴۲۹، ۴۸۱ -
 علّت جذب حجر المغنیطیس (رازی): ۳۴۴ -
 علل المعادن (رازی): ۲۹۵ -
 علم (+ی) و: ۱۸۱، ۲۳۵ (و جهل)، ۲۴۰ (میزان)، ۲۴۷، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۸۸ (اشیاء)، ۵۱۷ (بالاراده)، ۵۷۷، ۵۷۸، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۶ (و معرفت)، ۶۱۶ (#)، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۳۷ (و حکمت)، ۶۴۴ (و فلسفه)، ۶۵۲، ۷۱۹ (مدنی)، ۷۳۵ (و عقل)، ۷۳۸ - (اخلاق) - ۷۳۹، ۸۲۳ (و دین) -
 علم اثباتی: ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۲۸۴، ۴۵۶، ۷۹۹ -
 علم الاهی: ۸۱، ۱۰۶، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۳۹، ۲۵۶، ۳۸۱، ۳۸۵ - ۳۸۸، ۴۰۳، ۴۲۸، ۵۱۰، ۵۳۶ - (الاهیات) -
 العلم الالهی (رازی): ۹۶، ۹۷، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۸۴، ۱۸۸ - ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۸۲، ۳۳۰، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۸۴ - ۳۹۱، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۴، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۶۱، ۴۷۰، ۵۲۵، ۵۳۴، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۸، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۷۱، ۶۰۰، ۶۰۴، ۶۵۲ -
 ۶۶۳، ۶۷۰، ۶۷۲، ۶۷۶، ۶۸۹، ۷۲۷، ۸۰۰، ۸۱۵، ۸۲۵ -
 علم تجربی: ۱۳۵، ۱۴۶، ۲۶۱ - ۲۶۲، ۲۸۶ - (تجربه - تجربی) -
 علم جدید: ۱۴۶، ۲۶۳، ۲۸۰ -
 علم حصولی: ۸۵ - (شهودی)، ۲۵۶ - (دستوری) -
 علم الروح (ارانی): ۵۴۴ -
 علم طبیعی: ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۸۰، ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۸۵، ۳۹۲، ۵۸۶، ۷۸۹ - (طبیعیات) -
 علمیت (علم‌گرایی): ۱۱۷، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۶۲ -
 علم و تمدن در اسلام (دکتر نصر): ۱۳۰ -
 علوم (...): ۶۵۲ -
 — حکمی: ۶۲۶، ۶۲۷ -
 — خفیه / غریبه: ۱۴۷، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۱۰، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷ -
 — طبیعی (علم طبیعی): ۲۷۹، ۲۸۸ - ۲۹۹ -
 — عقلی / فلسفی: ۳۸۱، ۶۳۳ -
 عمر ختام (ذکاوتی): ۶۱۷ -
 عناصر (اربعه - خمسّه): ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۶۵، ۲۷۲ - ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۴ - ۳۱۸، ۳۲۶ - ۳۳۵، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۶ - ۳۶۸، ۳۹۳، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۴ - ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۲۹، ۴۳۵، ۴۹۳، ۴۹۹، ۵۲۳ - ۵۲۷، ۵۳۰ - ۵۳۵، ۵۵۲، ۵۶۶، ۵۸۴ - ۵۹۰، ۶۱۷، ۶۸۲، ۷۴۶، ۷۸۲ - ۷۸۰، ۷۸۸، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۵، ۸۰۰، ۸۰۴ - ۸۰۶، ۸۰۹، ۸۲۲ -
 عناصر میان‌رودانی (ویدنگرن): ۵۰۸، ۵۵۲ -
 عنایت الاهی: ۵۵۱، ۵۶۷، ۷۱۰ - (لطف الاهی) -
 عوام (مردم) - خواص و عوام -
 عهد عتیق (تورات): ۲۲۰ -

- العهد اليونانيه (ابن يوسف): ۶۹۸.
عید قربان: ۲۲۴.
عینی (+): ۱۶۸ (مشاهده)، ۱۷۰ (مشاهده / تجربه) - ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۱۲، ۲۳۷، ۲۵۶، ۲۸۹.
عیون المسائل (کعبی): ۹۶.
- غ**
غایة الحکیم (مجرطی): ۵۲۵، ۲۶۵.
غائیت: ۳۰۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۷۵، ۵۲۱، ۵۷۷، ۷۸۹، ۷۹۳. (تضمن مقصود، علت غائی).
غلط طبیعت: ۸۰۸، ۳۶۳، ۳۶۲.
غنوصی + گری (= گنوستیسیم): ۲۴، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹-۲۳۱، ۲۸۷، ۳۱۰، ۳۸۳، ۳۹۲، ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۴۲، ۵۰۸، ۵۹۳، ۶۱۶، ۶۲۹، ۷۳۴.
غیبت (غایب): ۴۴ (صغری)، ۴۸ (قائم)، ۶۶ (امام)، ۶۹۰، ۷۳۵-۷۳۷.
غیب (و) غیبی: ۲۳۵، ۲۳۷، ۳۹۵.
- ف**
الفاخر فی الطب (رازی): ۸۸، ۷۴.
فادن | فیدون (افلاطون): ۱۷۷، ۴۱۶، ۴۲۷، ۵۶۶، ۵۶۹، ۷۴۸، ۸۲۸.
فارقلیط: ۶۹۲.
فانس (- نامخدا): ۴۸۷.
الفجر: ۵۰۸.
فراست (- علم): ۷۴۰.
الفراصة (فخر رازی): ۷۴۰.
الفرائض (ابوحازم): ۸۹.
فرخ‌نامه یونان دستور (عامری): ۷۱۷.
فردگرایی: ۸.
فردوس الحکمة (ابن رین): ۷۳، ۷۴، ۱۶۲، ۲۷۹.
- فرشکرداری (= نوشدگی): ۴۴۸، ۴۶۲، ۴۸۶، ۴۹۲، ۶۹۰، ۶۹۱، ۷۸۹، ۸۰۰.
الفرق بین ابتداء المدة... (رازی): ۳۵۲، ۴۲۱.
فرقة فلسفیه (بغداد) - مکتب فلسفی (ابن عدی).
فرمانروایان گمنام (اذکائی): ۴۷، ۵۴.
فرمداری: ۸۱۶ (- حکومت، شهریاری).
الفرند (ابن راوندی): ۶۴۷.
فروردین یشت (اوستا): ۳۲.
فَرَوهر (+ ی) + ان: ۸۱، ۲۲۵، ۳۳۱، ۴۰۶، ۴۰۷، ۵۳۵، ۵۴۸-۵۵۲، ۵۸۶، ۵۸۹، ۶۹۲، ۷۴۶، ۷۸۱، ۷۸۵، ۷۹۰.
فَرَة ایزدی: ۸۱، ۵۱۸، ۵۲۸، ۵۴۶، ۵۶۱، ۶۰۶، ۶۹۱، ۷۰۵، ۷۱۰، ۷۳۰، ۷۳۶.
فرهنگ قدیم: ۱۲، ۱۳.
فساد - کون و فساد.
فساد الدار و تحریم المکاسب (ابن راوندی): ۷۲۴.
الفصل فی الملل (ابن حزم): ۱۶۶.
فصول - کتاب (ابن میمون): ۶۵۷.
الفصول الاثني عشر... (استانس): ۱۷۸.
الفصول فی المعالم الالهية (عامری): ۶۲۷.
فضا (+) نی: ۲۰۷، ۳۹۷ (مکان)، ۳۹۸-۴۰۰ (زمان)، ۴۰۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۴، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۵، ۴۸۱-۴۸۳، ۴۸۸-۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۷، ۵۸۴، ۷۸۱-۷۸۳، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۹۶، ۷۹۷، ۸۰۱-۸۰۴.
فضیلت عقل: ۱۳۷.
فطری و کسبی: ۵۱۷، ۶۱۳.
فعل (= طبیعت): ۲۴۱ (فعلیت) - ۲۴۲ - قوت و فعل.
الفلاحة (بلیناس): ۸۲۰.
فلاحت (= گنوبونیکا) دموکریتوس: ۱۰۲، ۱۰۷.

- فی أنّ مرکز الارض (رازی): ۲۹۶، ۲۹۷.
 فی أنّ المناقضة بین اهل الدهر (رازی): ۴۵۶.
 فی أنّ النفس لیس بجسم (رازی): ۴۲۸.
 فی أنّه (توجد) جواهر لا اجسام (کندی): ۳۲۳.
 فی أنّه لا يتصور لمن... (رازی): ۲۵۳، ۲۹۶.
 فی أنّه يمكن ان يكون سکون... (رازی): ۳۵۱.
 فی أنّه لا يمكن ان يكون العالم (رازی): ۴۵۶.
 فی ايضاح غلط المنتقد (رازی): ۳۸۹.
 فی البحث عمّا قيل فی کتاب الاسطقات (رازی): ۱۹۸، ۲۷۲، ۳۱۴، ۳۳۴.
 فی البحث عن الارض (رازی): ۲۹۶، ۳۶۶.
 فی تشييت الاستحاله... (رازی): ۳۶۰.
 فی التجارب (رازی): ۱۴۸.
 فی التركيب (رازی): ۳۶۵.
 فی التشريح (رازی): ۲۹۲.
 فی تصحيح لفظ الزنديق (ابن کمال باشا): ۲۰۹، ۶۵۹.
 فی تعرّف الرجل عيوب نفسه (جالينوس): ۷۴۳.
 فی الجبر (= شکسته‌بندی) و كيف... (رازی): ۲۹۳.
 فی جوّ الأسراب (رازی): ۲۹۷.
 فی الحكمة (رازی): ۵۵، ۵۷، ۲۸۷.
 فی حيل الکتاب (رازی): ۸۶.
 فی حيل المتنبئين (رازی): ← مخاريق الانبياء.
 فی الخبر كيف يسكن... (رازی): ۱۶۸.
 فی الخلاء (فارابی) رسالة فی...
 فيدون (افلاطون) ← فادن.
 فی الرياضة (کندی): ۷۰۲.
 فی الرياضة (رازی): ۸۶.
 فی الزمان والمكان (رازی): ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۱.
 فيزيك (+) ی: ۱۳۶ (تجربي)، ۱۴۶، ۱۴۷.
 (رازی)، ۱۸۴، ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۲) -
 شيمي)، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۲ (← مکانیک)، ۲۹۶،
 ۲۹۸ - (نور) - ۲۹۹، ۳۲۱ - (نظري) - ۳۲۷،
 ۳۲۸، ۳۶۶ (*)، ۴۶۶ (*)، ۵۲۶ (عالم)،
 ۷۸۰، ۷۸۱، ۸۰۰ (← شيمي)، ۸۰۳، ۸۰۴،
 ۸۲۱.
 فيزيك (ارسطو): ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۵۹، ۱۹۴، ۱۹۶،
 ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۵، ۳۰۳، ۳۳۵،
 ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۱،
 ۴۵۰، ۴۸۸، ۴۹۱، ۵۷۵، ۵۸۰، ۵۸۱، ۷۹۹،
 ۸۰۷ (← سمع الكيان، الطبيعه).
 فيزيكاي (دموكرتوس): ۱۷۸، ۳۰۷، ۸۰۴.
 فی سياسة العامة (کندی): ۷۰۲.
 فی سيرة اهل المدينة الفاضله (رازی): ۷۱۳.
 فی سيرة الفيلسوف (ابوالخير خمار): ۶۰۱، ۷۵۶.
 فی شرف العين (رازی): ۲۹۳.
 فی شرف الفصد (رازی): ۵۶.
 فی الشّعر (= دربارۀ موی) رازی: ۲۹۳.
 فی صفات الیمارستان (رازی): ۸۳، ۸۵.
 فیصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة (غزالی):
 ۶۶۰.
 فيض و صدور ← صدور.
 فی طبيعة الانسان (بقراط): ۱۹۸.
 فی طبيعتي الالم واللذة (ابن هيثم): ۷۵۳.
 فی العادة و أنّها تحوّل... (رازی): ۳۷۶.
 فی عذل من اشتغل بفضول الهندسه (رازی):
 ۶۰۴، ۲۵۴.
 فی علاج العين (رازی): ۲۹۳.
 فی العلة التي تحدث... (رازی): ۳۹۸.
 فی العلة التي صار الخريف... (رازی): ۲۹۳،
 ۲۹۷.
 فی العلة التي لها يدفع... (رازی): ۲۹۸.

- فی العلة التي لها يضيّق... (رازی): ٢٩٩.
- فی علة تحرك الفلك (رازی): ٣٥٠.
- فی علة خلق السباع (رازی): ٢٩٣، ٥٧٠.
- فی علة قيام الارض... (رازی): ٢٥٢.
- فی فرق الطب للمتعلّمين (جالينوس): ١٤٥.
- فی الفلسفة القديمة (رازی) - فلسفة باستان.
- فی الكلّ والجزء (ابن عدی): ١٠٤، ١٠٧.
- فی الكمال الخاص بنوع الانسان (سجستاني): ٦٥.
- فی كيفية الابصار (رازی): ٢٩٩.
- فی كيفية الاختداء (رازی): ١٦١.
- فی كيفية النمو (رازی): ٣٦٥.
- فی اللذات والآلام (ابن مسكويه): ٧٥٣.
- فیلسوف ری (محقّق): ١٣١، ١٤٥، ٤٠٣، ٤٥٣.
- ٧٤٩، ٧٤١.
- فیليسا (توبيموس): ٤٩٠.
- فی ما استدركه من الفضل... (رازی): ٤٥٦.
- فی ما اغفلته الفلاسفة (رازی): ٦٠١.
- فی ما بعد الطبیعه (رازی): ١٥٩، ١٨٩، ١٩٥.
- ٣٢٢، ٣٤٨، ٣٦٠، ٣٧٠، ٣٩١، ٤٠٥، ٤٢٢.
- ٤٥٠، ٤٥٤، ٤٦٩، ٥٠١، ٥٣٩.
- فی ما جرى بينه... (رازی): ٥٦، ٨٨، ٨٩، ١٦٣.
- ٧٤٩ (و بين شهيد البلخي في اللذة).
- فی ما جرى بين سقراط... (كندي): ٢١٦.
- فی ما سئل عنه (رازی): ٥٨.
- فی ما وقع للجاحظ... (رازی): ١٦٣.
- فی ما يعتقده رأياً (جالينوس): ٤٥٢، ٦٠١.
- فی ما يعتقده رأياً (رازی): ٦٠١.
- فی مائة اللذة (رازی): ٢٧٥، ٣٦٣، ٧٤٨-٧٥١.
- ٧٥٤.
- فی محنة الطبيب (رازی): ١٤٨، ٢٩٣.
- فی المدة و هي الزمان... (رازی): ٣٤٤، ٤١٤.
- فی المعالم الالهيه (عامري): ٨٢٥.
- فی معرفة تطريف الاجفان (رازی): ٢٩٣.
- فی مقدار ما يمكن ان يستدرك... (رازی): ٨٧، ٢٥٤، ٥٢٦.
- فی منافع الاعضاء (رازی): ٢٩٢.
- فی المنطق بالفاظ مستكلمی الاسلام (رازی): ٩٣، ١٤١.
- فی المنفعة اطراف الاجفان (رازی): ٢٩٣.
- فی الموجودات (ابن عدی): ١٠٤.
- فی النبوات (رازی) - مخاريق الانبياء.
- فی النزلة التي كانت... (رازی): ٧٧، ٢٩٨.
- فی النفس (رازی): ٤٢٥، ٤٢٨، ٥٤٤، ٥٦٥.
- فی نقض حجج الرفي (ابن عدی): ١٠٤.
- فی نقض الطبّ الروحاني... (رازی): ٧٤٢.
- فی نقض كتاب البلخي (رازی): ٣٨٩.
- فی وجوب دعوة النبي (رازی): ٦٧١.
- فی الهيولى المطلقة و الجزئية (رازی): ٤١٢، ٥٣٤.
- فی الهيئة (رازی): ١١٢، ٢٥٢، ٢٥٣.
- فی هيئة الاثنيين (رازی): ٢٩٣.
- فی هيئة الصماخ (رازی): ٢٩٢.
- فی هيئة العين (رازی): ٢٩٢.
- فی هيئة القلب (رازی): ٢٩٢.
- فی هيئة الكبد (رازی): ٢٩٢.
- فی هيئة المفاصل (رازی): ٢٩٢.

ق

- قاطيغورياس (ارسطو): ١٠٣، ١٠٨، ١٤١، ١٤٢.
- ٣٧٢، ٤١٨.
- القانون في الطب (ابن سينا): ١٢٥، ١٧٠، ٧٦٤.
- قانون مدني: ٦٢٨، - سياست مدني.
- القانون المسعودي (بيروني): ٢٥٢، ٥٩٩.

- قضاء و قدر (+) ی: ۴۹۳، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۱، ۶۱۲، ۷۲۴، ۸۲۲.
قنطورس: ۴۴۰.
قوانین / نوامیس (افلاطون): ۵۷۵، ۵۸۷، ۶۱۹ (-).
سیاست، ۶۹۵، ۶۹۸، ۷۴۸.
القوانین الطبيعية فی الحكمة الفلسفیه (رازی):
۳۲۴، ۳۸۵، ۸۲۱.
قوت و فعل: ۳۴۶-۳۴۸، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۶۴،
۳۸۸، ۳۹۵، ۴۱۶، ۴۳۶، ۴۹۹، ۵۰۰، ۶۸۲.
۷۳۱، ۷۹۲، ۷۹۳.
القول فی الابصار (عامری): ۶۳۴، ۸۲۵.
القول فی القدماء الخمسه (رازی): ۳۹۴، ۳۹۸،
۴۰۴.
القول فی مبادئ الكل (اسکندر افرویدیسی):
۵۷۴.
قیاس (ات): ۱۳۵- (منطقی) ۱۴۲، ۱۴۳-۱۴۵،
۱۶۹ (عقلی)، ۵۵۹ (عقلی)، ۶۰۴ (منطقی).
القیاس (ارسطو): ۱۰۷.
القیاس (فارابی): ۱۴۰.
- ک**
- کا (= هو) هندی: ۴۸۶.
کارد پزشکی (= جراحی): ۲۹۲، ۲۹۳.
کارمان شناسی: ۱۸۱، ۷۷۸، ۸۱۰-۸۱۶.
کارنامگ اردشیر (بابکان): ۷۰۴.
کاست اجتماعی: ۶۹۳.
کالا-کرونوس: ۴۸۵-۴۸۹، ۵۱۳، ۵۲۲.
کالبدشناسی: ۲۹۲.
کام (+): ۴۹۵، ۵۱۷، ۵۴۶، ۵۴۹، ۵۵۲، ۶۱۲-
(خدایی) ۶۱۵.
کامشهر (ها) + ی: ۶۸۹-۶۹۳، ۶۹۷، ۷۰۱، ۷۱۸،
۷۳۱.
- قائم (مهدی): ۲۰۸، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۹۰،
۷۰۹-۷۱۱، ۷۳۴- (بسه سیف) ۷۳۵ (-).
مهدی).
القنسات (میرداماد): ۴۵۸.
قیة الارض: ۲۱، ۲۷، ۳۴.
قدم (= دیرینگی) - قدیم (= دیرینه) ← حدوث و
قدم.
قدم / تقدّم ← تأخر و تقدم.
قدم (+):
_____ عالم: ۱۶۳، ۱۹۴. (← حدوث و قدم).
_____ وجود: ۵۱۲. (← وجود).
_____ هیولی: ۱۶۳. (← هیولی).
قدماء خمسہ: ۷۹، ۸۰، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۸۴، ۱۸۸،
۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۶-۲۱۸، ۲۳۱، ۳۱۵، ۳۲۱،
۳۲۶، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۹۴-۳۹۶، ۴۳۶،
۴۴۴-۴۴۸، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۰،
۴۷۵، ۴۷۸-۴۸۱، ۴۹۶، ۵۰۶، ۵۲۵، ۵۳۴،
۵۳۸-۵۴۱، ۵۵۰، ۵۷۳، ۵۷۶، ۷۷۹-۷۸۶،
۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۵، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۲۵، ۸۲۶.
قدیم الزمان: (۴۰۱) ← زروان.
قرآن الفلاسہ (فارابی): ۷۱۱.
قرآن مجید: ۳۸۷، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۹۰،
۵۰۸، ۵۲۹، ۵۴۹، ۵۷۱، ۶۲۰، ۶۲۵، ۶۳۲،
۶۳۷، ۶۴۷، ۶۵۰، ۶۵۲، ۶۵۹، ۶۶۳، ۶۶۴،
۶۷۲-۶۷۴، ۷۰۱، ۷۰۶، ۷۱۳، ۷۲۱، ۷۷۰.
قربادین (= دارونامه): ۲۹۳، ۲۹۴.
قربادین (رازی) الصغیر-الكبیر: ۲۹۴.
قرآن مشتری: ۱۱، ۹۲.
القسطاس المستقیم (غزالی): ۱۴۲.
قصص و حکایات للمرضی (رازی): ۸۵.
القصيدة (رازی): ۱۴۱ (خی المنطقیات)، ۳۹۱
(الالهیه)، ۷۱۷ (فی العظة اليونانیة).

- کافی شناسی: ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۸۸.
 کاون (= کیوان): ۵۲۲.
 کائنات جو: ۳۵۳، ۷۹۰.
 الکتاب (ابن الجراح): ۵۴.
 کتاب اثیر (ایران شهری): ۸۰، ۸۱، ۵۶۱، ۶۲۴.
 کتاب الاصلاح (ابوحاتم رازی): ۹۵، ۹۴، ۱۱.
 ۲۴۰، ۶۳۱، ۶۸۱، ۶۸۲.
 کتاب الی علی بن وهبان (رازی): ۲۹۹.
 کتاب الانتصار (خیاط): ۳۱۳.
 کتاب بابا (حرانی): ۲۲۵.
 کتاب جلیل (ایران شهری): ۸۰، ۸۱، ۵۶۱، ۶۲۴.
 کتاب الحاصل (رازی): ۳۸۶.
 کتاب الحجر / الاحجار (رازی): ۲۹۵.
 کتاب الحنفا (صابی): ۲۳۲.
 کتاب فی اللغة الفارسیه (رمانی): ۸۱۸.
 کتاب النقص (عبدالجلیل قزوینی): ۴۷، ۶۳۳.
 کتابهای دوازده گانه (کیمیایی) رازی: ۲۸۷، ۸۱۹-۸۲۰.
 کتاب الهند (بیرونی) ← تحقیق ماللهند.
 کثرت و وحدت: ۳۹۹، ۴۳۲-۴۳۶، ۴۴۴، ۵۳۲، ۵۷۶، ۵۴۲.
 کرانک زروان: (۴۷۲) ← زروان.
 کرونوس: ۴۲۱، ۴۶۵، ۴۸۵-۴۸۷، ۴۹۴، ۵۲۲.
 کشف المحجوب (سجستانی): ۵۳، ۵۶۹.
 کفالا یا (مانی): ۲۱۰، ۳۲۶، ۳۳۲، ۴۳۰، ۴۳۸.
 کفر-کافر-کفار: ۱۲، ۶۱.
 کلام (- علم) + ی: ۸، ۹، ۱۱، ۹۳، ۱۲۹، ۱۶۲-۱۶۵، ۱۸۸، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۳۶، ۲۵۱، ۲۵۸، ۳۱۰-۳۱۳، ۳۵۵، ۳۸۷، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۶۳، ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۶، ۵۱۹، ۵۲۵، ۶۲۶، ۶۴۰، ۶۵۱، ۷۱۱، ۷۴۹، ۸۰۸-۸۱۷.
- کلام / ماجری بینہ و بین ابی القاسم الکعبی (رازی): ۴۲۱، ۴۷۲.
 کلام جری بینہ و بین المسعودی (رازی): ۹۰، ۴۵۷.
 کلیا (هندی): ۴۹۸.
 کلمه (-) = لوگوس: ۶۶۸.
 کلمات قصار (باباطاهر): ۶۴۲.
 الکلم الروحانیہ (ابن هندو): ۷۱۷.
 کمال: (۵۶۳) ← تکامل.
 کم (+ ی) و کیف (+ ی): ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۷۲، ۳۷۴-۳۷۶، ۵۵۱، ۷۸۲، ۷۹۲-۷۹۴، ۸۰۸، ۸۰۹.
 کمون و ظهور: ۲۴۱، ۲۴۲، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۵۵، ۳۵۹-۳۶۱، ۳۷۶، ۳۸۸، ۴۹۵، ۷۹۳.
 کناش الخوز: ۱۷۰.
 کنز الاحیاء (مانی): ۵۵۸، ۵۶۵.
 کوان / غولان (مانی): ۴۰۲، ۴۴۰، ۴۴۱، ۵۱۵، ۵۱۶-۵۱۷) ← سفر الجبارہ.
 کون و فساد: ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۷۳، ۲۸۸، ۳۰۴، ۳۳۶، ۳۵۳-۳۶۵، ۳۷۳-۳۷۶، ۴۳۵، ۴۵۳، ۴۸۸، ۵۰۸، ۵۱۰، ۵۸۵، ۵۸۶، ۶۳۱، ۷۸۰، ۷۸۹، ۷۹۲، ۷۹۳، ۸۰۷، ۸۰۹.
 الکون و الفساد (ارسطو): ۱۰۳.
 کون و مکان: ۲۰۵، ۲۱۵.
 کیان (= فیزیس / طبیعت): ۳۲۳، ۵۷۵ (= وجود)، ۶۱۳.
 کیش مغان: ۲۰.
 کیفیة الاستدلال (رازی): ۱۴۱.
 کیمیا (شیمی) + یسی: ۷۱، ۸۲، ۸۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۶ (گری) - ۱۴۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۴۰، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۷۸-۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۵، ۵۸۸-۵۹۰، ۶۵۳.

گه‌ری داناک (= طبیعی دان): ۲۷۸، ۲۷۱.
گیاک (= فضا): ۴۹۳، ۴۹۲، ۵۱۰.
گیاه‌شناسی: ۲۹۳، ۲۸۸.
گیتی-گیتیک (= هستی‌مادی): ۴۳۷، ۴۹۵،
۷۹۸، ۷۹۶، ۷۹۴-۷۸۹، ۷۴۶، ۵۱۵.
۸۰۳-۸۰۹، ۸۲۱.

گیتی‌شناسی: ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۴۸، ۲۹۱، ۳۸۱-
(۴۲۵، ۴۳۰، ۴۸۳، ۵۰۶، ۵۷۳) - ۵۹۰.
۷۸۹-۷۹۴، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۵.
گیتی‌گرایی (= ماتریالیسم / مادی‌گرایی): ۸، ۷۹،
۸۱، ۸۲، ۱۰۸، ۱۲۹، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۸۵،
۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۵-۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۲،
۲۳۴-۲۴۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۴، ۳۹۵، ۴۰۸،
۴۴۲، ۴۵۶، ۵۳۶، ۵۷۵، ۵۸۹، ۶۳۷، ۷۴۵،
۷۹۶، ۸۲۹.

گیتزا (ماندائی): ۲۰۹، ۳۳، ۲۲۶، ۵۱۵، ۵۶۲.
گئوپونیکا (دموکریتوس) = فلاح.
گیهان بختار (= زروان): ۵۱۷.

ج

لخمو / لخامو (= نامخدا): ۵۰۷.
لذت (ها) + گرایسی: ۹۷، ۱۹۸، ۵۵۰، ۵۵۱، ۷۴۲،
۷۵۰-۷۷۲-۷۷۵، ۸۲۵ (و شهوت).
لذت علمی: ۱۹۹، ۲۱۰، ۷۵۸، ۷۶۰، ۷۶۱.
لذت و آلم: ۱۲۶، ۱۶۴، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۶۴،
۲۷۶، ۲۷۶، ۵۴۹، ۵۵۴، ۶۰۲، ۶۰۴، ۶۰۵.
۷۴۸-۷۵۵، ۷۵۸، ۷۹۴، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۸.
لطف (= جود): ۲۶۰، ۳۹۵، ۴۱۲، ۴۳۶، ۵۷۷-
صلاح (= عنایت)، ۶۱۶، ۶۱۶، ۶۶۱، ۷۰۵ (قاعدہ)،
۷۰۹، ۷۱۰، ۷۳۶ (= عنایت)، ۸۰۸، ۸۲۷-
نظریه، ۸۳۰.
لوگوس (= کلمه): ۱۸۳ (هراکلیت)، ۵۳۵، ۵۴۵.

۷۴۶، ۷۵۹، ۷۹۱، ۸۰۴-۸۰۸، ۸۱۹، ۸۲۰.
کیمیا / شیمی رازی (روسکا): ۱۲۲.
کین و مهر ← مهر و کین.
کیوان (= زحل): ۴۸۶، ۴۹۳، ۵۲۲-۵۲۶، ۷۹۹.

گ

گاتاها (زردشت): ۱۷۷ (یسنا)، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۸۱،
۴۲۷، ۵۰۶، ۵۳۸، ۵۴۵، ۵۵۶، ۷۹۸.
گاه (= زمان): ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۸۵، ۴۹۳،
۵۱۰ (= فضا)، ۵۸۱.
گاداری (= حرکت): ۴۹۴، ۴۹۷، ۴۹۸،
۵۰۲-۵۰۵، ۵۵۰، ۵۷۶، ۵۸۰-۵۸۳، ۷۸۷،
۷۸۸، ۸۰۱، ۸۰۳.
گذشته‌گرایی: ۶۹۰.
گرانی و تیرگی: ۵۲۷.
گردبادی (= حرکت): ۸۰۷، ۵۷۷.
گرگیاس (افلاطون): ۶۹۴.
گرمی و خشکی: ۵۲۷.
گریو (= روح): ۵۴۵، ۵۶۴ (زیوندک ← روح
حیات).
گشادگی / و شادکی (= خلاء): ۳۳۸، ۳۴۵، ۴۱۹،
۴۶۹، ۴۹۶، ۵۱۴، ۷۹۷، ۸۰۷. (= انبساط،
انفصال).
گل نیشابوری / خراسانی: ۲۹۶.
گنوسیسی ← عرفان (و) غنوصی.
گوچهر (= جوزهر): ۲۲۳.
گوشورون (= روح حیات): ۱۷۷، ۲۲۳ (= روح
کیهان)، ۳۳۳ (*)، ۴۲۷ (= نفس ناطقه)، ۵۳۸
(*)، ۵۴۵ (= روح جهانی)، ۵۶۷، ۵۷۵، ۵۸۷،
۷۹۸.
گوهر (= جوهر): ۴۹۲، ۴۹۴ (ازلی)، ۶۰۶ (خرد)،
۸۰۴.

المباحث المشرقیه (فخر رازی): ۳۴۳.
 مبدأ و ← معاد: ۵۱۵، ۵۵۳، ۸۱۱.
 متافیزیس (متافیزیک ← مابعدالطبیعه): ۱۶۵،
 ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۵۶، ۲۶۷، ۵۳۶.
 ۸۲۱، ۸۱۱، ۸۰۸، ۸۰۷، ۷۹۹، ۵۳۷.
 متافیزیک (= مابعدطبیعی) ارسطو: ۱۰۴، ۱۵۹،
 ۱۶۶، ۳۰۳، ۳۸۱، ۳۹۱، ۴۲۲، ۴۵۰، ۴۸۹،
 ۴۹۱، ۵۹۴، ۷۶۶.
 مثبت و منفی: ۵۰۶، ۵۵۲.
 مُثُل (افلاطونی): ۱۹۲ (= ایدِه) - ۱۹۳، ۳۰۳،
 ۳۱۲، ۳۳۱، ۴۴۰، ۴۸۰، ۴۹۸، ۵۳۵، ۵۶۱ (-)
 عالم، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۸۶، ۶۹۲، ۷۴۶، ۷۸۱،
 ۷۹۰.
 مثلثات: ۷۷۱.
 مثنوی (مولوی): ۷۴۷.
 المجالس (مؤید شیرازی): ۶۴۷.
 المجسطی (بطلمیوس): ۷۳.
 مجلّة فلسفی (فرهنگستان شوروی): ۱۲۹.
 مجمع البحرین: ۲۱۱.
 المحاسن (برقی): ۹۰.
 المحاضر و السجلات (ابوحازم): ۸۹.
 محرک اول: ۱۴۵، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۶۴،
 ۳۷۲، ۳۹۵، ۴۲۶، ۴۴۹-۴۵۲، ۴۸۴، ۴۸۹،
 ۵۸۰، ۷۹۳، ۸۰۲، ۸۰۷، ۸۰۸.
 محسوس و معقول: ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۸،
 ۶۴۰، ۶۴۳.
 المحصّل (فخر رازی): ۳۹۷، ۴۲۳، ۴۵۵، ۷۵۴.
 المحصول (نخشی): ۱۱، ۹۴، ۹۵، ۶۳۰، ۶۸۱.
 محک النظر (غزالی): ۱۴۲.
 محن الذهب و الفضة (رازی): ۲۹۱، ۲۹۶.
 محنة الطیب (جالینوس): ۱۴۸.
 محور عالم: ۲۶، ۶۱ (- کوه جهانی).

۸۰۵، ۸۲۱.

لوگستیکون (= جزء عقلی): ۵۳۹.
 لییدو (= انگیزه جنسی): ۵۴۷.

م

مابعد طبیعی (= متافیزیک): ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۵۲،
 ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۱،
 ۱۹۴، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۵۶، ۳۲۳، ۳۲۶،
 ۳۸۱، ۳۹۱، ۴۸۱، ۴۸۴، ۷۸۹، ۸۰۶، ۸۰۸.
 مابعد الطبیعه (ارسطو) ← متافیزیک.
 ماتریالیسم ← گیتی‌گرایی ← مادی‌گری.
 ماده (= ماتک ← هیولی) - مادی: ۳۱۷، ۳۱۸،
 ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۳۶، ۴۳۷، ۵۴۴،
 ۵۴۷، ۶۱۳، ۷۴۵، ۷۹۳، ۷۹۴.
 — اولیه: ۴۰۸، ۴۴۱، ۵۲۶-۵۲۹، ۸۰۶.
 — صدوری (ازلی): ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۸۲.
 — و صورت: ۳۲۲، ۴۷۴، ۴۹۸، ۵۰۸، ۷۹۷.
 — و معنا: ۳۲۶، ۴۰۰، ۴۱۱، ۵۵۳، ۷۸۹.
 مسادبگری (ماده‌گسرایسی = ماتریالیسم ←
 گیتی‌گرایی): ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۶، ۳۸۱ (فلسفی)،
 ۳۸۷، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۳،
 ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۶۱، ۴۷۴-۴۷۸، ۵۰۹، ۵۱۶،
 ۵۳۶، ۵۷۸، ۵۷۹، ۶۵۷، ۷۰۱، ۷۵۱، ۷۶۳،
 ۷۹۶، ۸۰۲.
 ماراسمیا (مارس / مریخ): ۲۲۵.
 مارکسیستی / مارکسیسم: ۱۵۲، ۲۱۱، ۲۱۲، ۴۷۵،
 ۵۷۸، ۷۵۱ (= مارکس، کارل).
 ما قالت القدماء... (رازی): ۱۹۸، ۳۱۴، ۳۳۴.
 مائتره / و خش (= کلمه): ۱۸۳، ۵۳۵.
 مانی‌گری / مانویت ← مانی - مانوی.
 ماهپرستی: ۲۲۳، ۲۲۴.
 ماهیت: ۴۸۰.

- مخاریق (= تر فندها): ۶۷۲.
مخاریق (ثمامة الاشرس): ۶۶۳.
مخاریق الانبیاء (رازی) فی حیث المتنبین (-)
اطال النبوات - نقض الادیان: ۵۳، ۹۳، ۱۶۴، ۶۴۸، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۷۱، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۳، ۷۶۶.
مخاریق الحکماء: ۷۶۶.
مخاریق المشائین (رازی): ۱۶۳.
مختار الحکم (ابن فاتک): ۷۱۷.
مختصر کتاب الاخلاق (جالینوس): ۷۳۹.
المخترسات (ابن عدی): ۱۰۷.
مدّت (= زمان): ۳۴۴، ۳۵۲، ۳۹۴، ۴۱۳ - (aion) ۴۲۳، ۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۷۵، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۰۰-۵۰۴، ۷۸۳، ۷۸۸، ۷۹۸، ۸۰۳.
المدخل الی المنطق (رازی): ۱۴۰.
المدخل التعلیمی (رازی): ۱۲۹، ۲۹۵.
مدرسی (+) گرابی: ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۷۱، ۲۴۵، ۴۱۳، ۴۵۲، ۷۲۷، ۷۷۰، ۸۲۵.
مدنی: ۱۶۵ (= آراء)، ۱۸۰، ۱۸۷، ۷۱۴ (-)
سیاست، ۸۱۰ (= سیاست) - ۸۱۶.
مدینه جاهله: ۶۳۸.
مدینه فاضله: ۶۸۹-۶۹۵، ۶۹۸، ۷۰۰-۷۰۳، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۷، ۷۱۹، ۷۲۴-۷۲۶، ۷۲۹، ۷۳۱، ۷۵۲، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۲۸. (= کامشهر).
مدینه فاضله (رازی) - فی سیره اهل...
مذاهب سرّی یونانی ماب (رایتسنشتاین): ۲۰۸.
مذهب الذرّه عند المسلمین (پینس): ۱۲۳.
مرجعیت: ۱۵۷، ۱۶۷.
مردم (+): ۲۶۰ (سالاری)، ۶۴۲ (شناسی).
مزاج (= آمیغ): ۱۵۵، ۳۵۸، ۵۴۰-۵۴۳، ۷۴۰، ۷۸۵، ۷۹۱.
مزداک (= دانا و حکیم / عرفان): ۴۳۸، ۵۹۳، ۵۹۵، ۶۲۲. (= مزدا).
مساوات طلبی: ۴.
مسأله اصلی غنوصیه (بوسه): ۲۰۸.
مسائل طبیعت (ایران شهری): ۸۱، ۷۹۴، ۸۰۹.
المسائل العکبریه (شیخ مفید): ۴۷۶.
المستصفی (غزالی): ۱۴۲.
مسیح (= مهدی): ۲۳۰، ۲۳۱، ۵۱۵، ۵۶۲، ۶۷۳، ۶۹۲، ۷۴۶، ۸۲۱.
مسیحی گری / مسیحیت - مسیحی.
المشاطه (غضنفر): ۱۳۱.
مشاهده: ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۹-۱۶۸، ۱۷۰-
مشاهدات بالینی رازی (مایرهوف): ۱۲۴.
مشائی (= حکمت): ۲۶. - مشائی.
مشتری (= هرمزد): ۴۸۶، ۵۲۳-۵۲۶، ۷۰۸، ۷۹۹.
مشروطه (= انقلاب): ۷۰۵، ۷۰۶.
مشکها (= عناصر) سریانی: ۵۸۶.
مشیت (= خواست): ۵۱۶، ۷۲۷.
مصباح الهدی (سفینه النجاة): ۵۸۸.
المطالب العالیه (فخر رازی): ۳۳۷، ۳۴۳، ۴۲۳.
مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی (شیخ لاهوری): ۱۳۱.
معاد (+): ۹۷، ۱۶۴ (جسمانی)، ۱۷۷ (شناسی)، ۲۴۶، ۲۵۹، ۴۴۳ (و - مبدأ)، ۴۴۸، ۴۶۱ (شناسی)، ۴۷۸، ۴۸۲، ۵۳۵ (شناسی)، ۵۸۹، ۶۱۷، ۶۵۸، ۶۸۶ (روحانی)، ۶۹۰ (شناسی)، ۷۵۰، ۷۸۸، ۷۹۴.
معارف اسلامی در جهان معاصر (دکتر نصر): ۱۳۰.
المعالجات البقراطیه (طبری): ۹۹، ۵۹۹.
المعتبر (ابوالبرکات): ۲۷۳، ۴۲۳.

- من لا يحضره الطبيب (رازی): ۷۶۱.
 من لا يحضره الفقيه (شیخ صدوق): ۷۶۲.
 منهید (= عقل کلی / ذهن نورانی): ۵۵۶، ۵۴۷، ۵۵۶، ۶۰۶.
 موالید (= مرکبات) کیمیایی: ۳۵۶، ۳۵۳، ۲۸۱، ۳۵۶، ۳۶۴، ۴۷۷، ۵۳۰، ۷۹۰.
 الموالید (زردشت): ۲۲۲.
 مؤلفات و مصنفات رازی (نجم آبادی): ۱۲۸.
 مولکول (ها) + ی: ۳۳۸ (– نظریه)، ۳۴۲ (– حرکت)، ۳۵۸، ۵۳۶ (– فرضیه)، ۷۹۱ (– حرکت)، ۷۹۷، ۸۰۶ (– حرکت).
 موفیزیت: ۱۰۸.
 مونیسم (= یگانه‌گرایی): ۲۶۷.
 موهوم پرستی: ۶۱۰، ۶۴۳، ۶۴۴.
 مهدی (+) گری / مهدویت: ۱۰، ۱۱، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۶۰، ۹۲ (منتظر)، ۹۴، ۹۵، ۱۶۴، ۶۹۰، ۶۹۲، ۷۰۱، ۷۰۸ (– قائم).
 مهر / میثه / میترس: ۲۶، ۱۵۲، ۴۰۶، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۴ (– کیش)، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۴۶، ۸۲۹.
 — پرستی: ۳۱، ۲۰۵، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۴۳، ۴۷۵.
 — و کین: ۱۵۴، ۳۵۸، ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۹۱، ۵۶۶، ۵۸۰، ۵۸۴، ۶۱۷، ۸۳۰.
 میانجی (ضدین): ۴۷۵، ۴۹۰، ۴۹۱، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۸۵، ۸۳۰.
 میاه (= مایعات): ۷۸۱.
 میناق الست: ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۵۲.
 میراث قدیم در اسلام (روزنتال): ۱۲۶.
 میزان (حکمت) جابری: ۲۸۶، ۲۹۲.
 میزان الحکمه (خازنی): ۲۹۱.
 میزان طبیعی (رازی): ۲۹۱.
 میزان العقل (رازی): ۱۳۷، ۲۶۲، ۶۱۱، ۶۴۵، ۸۱۱.
 مینوگ (ان) – مینویک: ۳۲، ۳۴، ۲۱۰، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۳، ۵۳۵، ۵۶۹، ۵۷۰، ۶۰۶، ۶۱۳، ۷۴۶، ۷۹۷، ۸۲۹.
 مینوی خرد (پهلوی): ۵۱۸، ۵۴۶.
 مینوگرایی (= ایده‌آلیسم): ۱۲۹، ۱۵۲، ۱۶۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۹، ۳۹۵، ۴۱۳، ۴۳۷، ۵۱۴، ۵۷۵، ۵۸۹، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۲، ۸۲۹.
 ن
 ناخودآگاه: ۶۱۲، ۶۱۳.
 نار و نور: ۲۴۸، ۴۱۲، ۷۸۱، ۸۰۵ (– نور).
 النافع (ابن رضوان): ۱۶۶.
 ناکجاآباد: ۲۶، ۶۹۵.
 نامه‌های ایزیس به هوروس (مصری): ۱۷۷.
 نبوت: ۹۴، ۹۵، ۱۴۸، ۱۶۶، ۱۶۸، ۲۱۶ (– ابطال)، ۲۵۸، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۸۴، ۳۹۰، ۳۹۵، ۴۳۲، ۴۴۷، ۴۴۸، ۵۵۸–۵۶۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۹۸، ۶۰۹–۶۱۱، ۶۲۴، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۵، ۶۴۵–۶۸۸، ۷۰۶، ۷۰۹، ۷۱۹–۷۲۱، ۷۳۰–۷۳۵، ۷۴۴، ۷۶۸، ۸۰۸، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۲۵، ۸۲۶.
 نجوم و ریاضی: ۲۵۱–۲۵۵، ۲۹۶، ۵۲۶.
 نسبت (زمانی): ۲۴۲، ۲۶۳ (همزمانی)، ۴۶۶، ۴۷۱، ۴۸۳، ۴۹۵–۵۰۵، ۵۳۷، ۵۸۱، ۵۸۲، ۷۸۳، ۷۸۹، ۸۰۲، ۸۰۳.
 النسک العقلي (عامری): ۶۸۰، ۸۲۵.
 النصره (سجستانی): ۱۱، ۵۳، ۹۵.
 نصّ گرای: ۱۵۸، ۷۳۵.
 نطقاء (= پیامبران): ۶۸۲.
 نظام: ۱۴۷ (نیوتونی)، ۳۵۵ (طبیعی)، ۳۵۸ (*).
 ۳۷۷ (*). ۵۲۰ (عالم)، ۶۸۲ (الاهیات)، ۷۰۳

- (سیاسی)، ۸۰۶ (طبیعی).
 نظام فکری - فلسفی: ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۷۵، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۱، ۲۴۷، ۴۶۶، ۵۰۶، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۹۹، ۵۶۰.
- نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (دکتر نصر): ۱۳۰.
- نفس: ۸-۱۰، ۱۷۷ (کلی)، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۱۳ (دو)، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۶۵، ۲۸۶ (کلی)، ۲۷۵، ۲۸۴، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۵۲ (= اهریمن)، ۳۵۷، ۳۸۸، ۳۹۴ (کلی)، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۱ (کلی)، ۴۰۲ (= اهریمن)، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۴-۴۳۱، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۴-۴۴۶، ۴۵۵-۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۸، ۴۸۲، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۲۶، ۵۲۳، ۵۳۴، ۵۳۸-۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۶-۵۹۰، ۵۹۰، ۶۰۰، ۶۱۹، ۶۳۹ (هیولانی)، ۶۷۶، ۶۷۹، ۷۳۹-۷۵۰، ۷۵۲، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۷۵-۷۷۲، ۷۷۹، ۷۸۱، ۷۸۴-۷۸۹، ۷۹۴، ۷۹۶-۸۰۴، ۸۰۸، ۸۱۱، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۲۹، ۸۳۰.
- النفس (ارسطو): ۱۰۴.
 نفوس ثلاثه: ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۹، ۵۷۰، ۵۸۹، ۷۴۷، ۷۸۴، ۷۵۲، ۷۴۸.
 النفس و العقل... (افلاطون): ۱۰۲.
 نفوس فلکی: ۴۴۸، ۵۱۵، ۶۸۱-۶۸۳.
 نفی (= سلب) و... (= منفی): ۴۴۲-۴۴۵، ۴۵۶، ۴۸۲، ۵۱۳، ۵۱۵.
 نقائض: ۱۶۲- (کلامی) - ۱۶۴- ۱۶۷. (شکوک).
 نقد (= انتقادگری): ۸۱۴.
 ادیان: ۲۵۹.
 شعوبی: ۱۶۱.
- موضوعی: ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۷-۱۶۷، ۱۶۹.
 نقض الادیان (رازی) فی ابطال النبوت (= مخاریق الأنبياء): ۴۳، ۹۳، ۱۶۴، ۴۱۵، ۶۷۱، ۸۱۰.
 نقض العلم الالهی (کمی): ۱۶۵.
 النقض علی ابی بکر الرازی (ابن هیثم): ۱۶۶.
 النقض علی شهید البلخی (رازی): ۱۶۴.
 النقض علی الکیال (رازی): ۱۶۴.
 نقض کتاب التدبیر (رازی): ۱۶۴.
 نقض کتاب فروریوس الی انابو المصری (رازی): ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۹۴، ۴۵۴.
 نقض کتاب الوجود (رازی): ۱۶۴.
 نقل - نقلی: ۵- (علوم) - ۶، ۱۳۷، ۱۶۸-۱۷۱، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۲۲، ۶۳۶، ۶۴۱، ۶۴۷، ۶۵۵، ۶۵۸، ۷۳۲، ۷۶۳.
 نقیضین: (۴۸۲) - ضدین.
 نمادهای سهری: ۵۲۲-۵۲۶.
 نمایانگری: ۱۸۶.
 نوافلاطونی (= مکتب): ۱۱، ۵۰، ۶۶، ۹۴، ۹۵، ۱۰۶-۱۰۹، ۱۲۵، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۷۷، ۱۹۰، ۱۹۷-۲۰۲، ۲۲۱، ۲۴۰، ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۳، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۰، ۴۱۳، ۴۴۰، ۴۴۸، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۸۲، ۴۸۵، ۵۰۹، ۵۳۹، ۵۶۰، ۵۸۹، ۵۹۵، ۶۲۲، ۶۲۹-۶۳۱، ۶۷۹، ۶۸۱، ۶۸۶، ۷۲۶، ۷۹۵، ۸۰۲، ۸۱۷.
 النوامیس (= قوانین) افلاطون: ۱۰۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۴۸۶، ۴۹۸، ۶۲۲، ۶۴۳، ۶۷۵، ۶۷۹، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۳۱، ۷۳۹، ۸۲۸.
 نوامیس (تمامه الاشرس): ۶۶۳.
 نوامیس (هرمس): ۲۳۱.
 نوای دیرین عرفانی (رایتسنشتاین): ۵۴۵.

- نویدیدی ← حدود.
- نور... (← نار...): ۲۴۹، ۴۰۴ (روحانی)، ۴۰۶ (= روشن) - ۴۰۷، ۴۶۵ (ازلی)، ۴۹۶ (الانوار) - (سیاه)، ۵۰۹ (ازلی)، ۵۱۴ - (سیاه) - ۵۱۵، ۵۲۹، ۵۳۵ (ونسار)، ۵۳۶ (الانوار)، ۵۳۸ (اثیری)، ۵۸۶، ۶۶۰ (محمّدی)، ۷۸۱ (الانوار) - (سیاه)، ۷۹۰، ۷۹۶ (ازلی)، ۷۹۹ (سیاه)، ۸۰۴.
- نوروز: ۲۲۵.
- نوریّه (← حکمت ← اشراق): ۲۱۰، ۲۴۸، ۳۷۷.
- نورشناسی (= ایصار): ۲۸۸، ۲۹۸، ۲۹۹، ۸۲۵ (← مناظر و مریایا).
- نور و ظلمت: ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۰ - ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۶۵، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۷۱، ۳۹۹ - ۴۰۱، ۴۳۱ - ۴۳۳، ۴۳۶ - ۴۳۸، ۴۴۲ - ۴۴۴، ۴۶۵، ۴۷۶، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۰۶ - ۵۰۸، ۵۱۰، ۵۱۳ - ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۲۹، ۵۳۲، ۵۳۸، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۶۱ - ۵۶۵، ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۸۸، ۵۸۹، ۶۰۶، ۶۱۶، ۶۵۵، ۶۷۳، ۶۹۲، ۷۴۷، ۷۸۵، ۷۹۷، ۸۲۱، ۸۲۹، ۸۳۰.
- نوزایی فرهنگی: ۳، ۵، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۶۰، ۶۴، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۶، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۸، ۲۶۴، ۶۰۹، ۷۰۶ - ۷۰۸، ۷۲۸، ۷۶۲، ۸۱۰، ۸۱۶.
- نوشتارهای مقدّس باجلی (دموکریت): ۱۸۳.
- نوفیناغوری (← مکتب): ۲۵۰، ۲۵۵، ۳۸۵، ۳۹۸، ۴۰۷، ۵۸۹، ۷۹۵.
- نیروانا (هندی): ۵۲۰.
- نیرین (= خوروماه): ۴۰۰.
- نیست یزدان‌گویی (Atheism): ۴۷۷، ۵۲۱.
- نیستی ← عدم.
- نیشامی (= خلاء): ۳۴۵.
- نیمروزان (= نصف‌النهار): ۲۶.
- و
- واد: (۴۰۶، ۴۰۷) ← وای.
- واد ژیوندک (= روح زنده): ۵۴۵.
- واسپور (ی) گانیه: ۵، ۶.
- واقع‌گرایی (= رآلیسم): ۱۸۶، ۷۲۲.
- وای / وایو (= هوا / باد، فضا): ۲۲۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۸، ۳۹۳، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۱۰، ۵۱۷ - ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۸۴، ۶۱۷، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۹، ۸۰۴.
- وای ششیکه (هندی): ۱۸۵، ۱۸۶، ۳۰۶، ۴۳۶، ۷۹۸، ۸۰۴.
- واییک آتخش (= آتش فضائی): ۳۶۸، ۸۰۴.
- ویال: (۴۲۶) ← پتیاره.
- وجدان فلسفی: ۵۸۹.
- وجوب دعوة النبی (رازی): ۷۳۰، ۷۳۳.
- وجود (+ ی): ۱۶۴، ۳۵۹، ۳۷۳، ۳۸۱، ۴۰۵، ۴۳۴ (مطلق)، ۴۳۷، ۴۳۵، ۴۴۰، ۴۴۴، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۸، ۴۷۳، ۴۷۹ - ۴۸۵، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۳ (اعظم)، ۴۹۷، ۵۰۳ (عالم)، ۵۰۶، ۵۲۰ (مطلق)، ۵۴۵، ۵۶۱، ۵۸۴، ۵۸۵، ۷۶۸، ۷۷۸، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۷، ۷۹۶، ۸۰۱، ۸۰۳، ۸۱۱.
- وجودشناسی ← هستی‌شناسی.
- وجه دین (ناصرخسرو): ۳۸۷، ۶۳۱.
- وحدت... (← اتحاد...): وحدت‌گرایی: ۵۷۴.
- وحدت وجود: ۲۱۰، ۲۳۷، ۲۶۷، ۳۹۲، ۳۹۴، ۴۰۱، ۴۴۲، ۴۹۹، ۵۳۶، ۵۷۲، ۵۷۸، ۷۶۸.
- وحی: ۱۴، ۸۰، ۱۲۴، ۲۸۴، ۲۸۵، ۵۵۸، ۵۵۹، ۶۰۷، ۶۰۹ - ۶۱۱، ۶۲۳ - ۶۲۸، ۶۴۸ - ۶۵۱.

- هرمی (مکتب) ← هرمس. ۷۲۶، ۶۸۶-۶۸۰، ۶۷۴-۶۷۲، ۶۶۳-۶۵۸
- هستی (← وجود): ۸۰، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۵، ۷۲۷، ۷۳۰، ۷۳۳، ۸۱۳، ۸۲۳، ۸۲۴.
- ۶۰۸، ۶۲۵ (فرشته)، ۶۶۳ (*)، ۷۹۷، ۸۰۰.
- هستی‌شناسی: ۱۵۴، ۱۷۷، ۱۸۱، ۳۰۹، ۳۹۲-۳۹۳، ۴۸۱، ۷۶۸، ۷۷۸-۷۹۴.
- هستی‌نامه (ایرانشهری): ۸۱.
- هفتگان (= هیدومادون) بقراط: ۱۷۷، ۳۰۹، ۳۲۸.
- هلیت (= بود و نبود): ۲۸۹.
- همزاد / همستار ← ضدین.
- همزمانی (← معیت، نیت): ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۸۱-۵۸۳ (ناهمزمانی).
- همستاران: (۱۵۴، ۲۰۵) ← ضدین.
- همنهاد (= ستز، ← ترکیب، تمازج): ۱۵۳-۱۵۵، ۲۱۱، ۲۱۲، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۹۲، ۴۰۵، ۴۱۱، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۸۳، ۴۹۱، ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۰۸.
- ۵۲۳، ۵۴۵، ۷۸۰، ۸۰۷، ۸۲۱، ۸۲۹، ۸۳۰.
- هندسه (← ریاضی): ۲۵۴، ۲۵۵، ۵۰۲، ۶۰۴، ۶۰۵، ۷۴۱.
- هندوایرانی: ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۳۱ (هندواروپایی): ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۴، ۵۴۶، ۵۷۲، ۷۹۵-۷۹۸، ۸۰۵.
- هوا (= باد، فضا، وای): ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۶۸، ۳۷۰، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۱، ۵۲۷-۵۲۵، ۵۸۴-۵۸۶، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۹۰.
- هواشناسی: ۲۸۸، ۲۹۶-۲۹۸.
- هوی (= آز): ۵۳۸-۵۴۹، ۵۵۴، ۵۵۷-۵۵۹، ۵۶۲-۵۶۴، ۵۶۸، ۵۷۲، ۶۰۰، ۶۰۳، ۶۰۶-۶۰۹، ۶۳۹، ۶۷۶-۶۷۸، ۷۳۹، ۷۴۲-۷۴۴، ۷۴۷، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۷، ۷۶۵، ۷۶۷، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۸۵، ۷۹۸، ۷۹۹.
- (نفس)، ۸۱۱، ۸۱۴، ۸۱۵.
- هیدروژن اتمی: ۵۳۶.
- هنورتات (آب): ۳۳۳.
- وحي و عقل در اسلام (آبري): ۱۲۴.
- وخش ← لوگوس.
- وخشور / مانتهرن: ۶۹۲.
- وداها- ودایی: ۱۸۵، ۱۸۶، ۳۲۷، ۳۴۵، ۴۸۶، ۵۲۸، ۵۷۲.
- وراثت: ۷۳۵، ۷۳۶.
- وردگویان: ۱۹.
- ورشت مانسرنسک (اوستا): ۶۹۱.
- وزنا (= اختیار / اراده): ۶۱۲.
- وزونه (نامخدا): ۴۸۶، ۴۹۴.
- وشادگی (= خلاء) ← گشادگی.
- وضع مرکب (← ترکیب، تمازج، هم نهاد): ۴۱۵، ۴۳۵-۴۳۳، ۴۴۳، ۴۹۱.
- وفیات الاعیان (ابن خلکان): ۱۱۹.
- وقت (= ← گاه): ۴۶۷، ۴۷۰.
- ولایت (← حکومت): ۳۹۵، ۶۶۰، ۶۸۶، ۷۰۵، ۷۱۰، ۷۳۵، ۷۳۶، ۸۱۳.
- وندیداد (اوستا): ۱۶، ۲۴.
- وهوخشتر (= نیکوشهر): ۶۹۰.
- وهمن / وهومنه (← منوهمید): ۳۳۳، ۳۸۱ (= نفس مطمئنه)، ۵۴۷ (= عقل کلی)، ۵۵۶ (*).
- ۶۰۶ (*)، ۶۹۱، ۶۹۷.
- ویشنو (هندی): ۴۸۶.
- هباء (chaos): ۱۸۲، ۳۳۸، ۳۶۹، ۴۸۷، ۵۰۷، ۵۲۷ (اولیه)، ۵۲۹، ۵۳۰.
- هبوط: ۱۲۶ (نفس)، ۲۱۱ (آدم).
- هدایة المتعلمین (اخوینی): ۹۸.
- هرمزد (= ← مشتری): ۵۲۳-۵۲۵.

- هیولنی (= ماده): ۷۹-۸۱، ۱۸۱، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۷
 (اولی): ۲۴۱-۲۴۳، ۲۵۶، ۲۶۵، ۳۱۱- (و
 صورت)- ۳۱۲، ۳۱۵-۳۱۸، ۳۲۷، ۳۳۰
 (مطلق)، ۳۳۴، ۳۳۹-۳۴۵، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۸۸،
 ۳۹۳، ۳۹۴ (اولی)- (مطلق)- ۴۱۶،
 ۴۲۴-۴۳۱، ۴۳۶- (اولی)- ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۵۶،
 ۴۶۰-۴۶۳، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۴ (طبیعی)، ۴۷۸،
 ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۹۳ (اولی)، ۴۹۶، ۵۰۷، ۵۱۲-
 (اولی)- ۵۱۴، ۵۲۳، ۵۲۶-۵۳۷، ۵۴۱-۵۴۶،
 ۵۵۰- (هیولانی)- ۵۵۷، ۵۶۶، ۵۶۷،
 ۵۷۳-۵۷۵، ۵۷۸، ۵۸۴، ۵۸۷، ۵۸۸
 (هیولانی)، ۶۰۰، ۶۱۳، ۶۳۹ (هیولانی)، ۷۷۲،
- ۷۷۹-۷۸۵، ۷۸۹-۷۹۱، ۷۹۴، ۷۹۹-۸۰۱،
 ۸۰۵، ۸۰۸، ۸۲۰ (و صورت)، ۸۳۰،
 هیئت (= تشریح): ۲۹۲.
- ی**
- یادگار بزرگمهر (پهلوی): ۶۱۵.
 الیاقوت (نویختی): ۷۵۳، ۸۲۷.
 الینایع (سجستانی): ۵۳.
 یودیت (یهودی): ۲۲.
 یوسف و برادرش (توماس مان): ۲۱۷.
 یوگا (هندی): ۳۹۹، ۴۸۶ (دوره)، ۵۶۴.
 یونانی در عربی (والترز): ۱۲۵.

rejected Metaphysics from their own philosophical opinions and beliefs too.

The Rāzi's philosophical school specially in Baghdād, mainly an Iranian Philosophic League, whose members were mostly natural philosophers and physicists, was followed by his christian disciple Yahya b. 'Adī, in opposition to the Ismāeīlte Sect (Ikhwān-al Ṣafā). A group of great philosophers, more or less with different relations, linked with the Rāzi's School, are as following: Abu-Sulaymān Manteqī, Ibn-Miskūye Rāzi, Abu-Ḥayyān Tawḥīdī, Abu-al Khayr Khammār, Abu-Sahl Masīḥī, Abu-Rayḥān Bīrūnī, Abu-al Faraj Jāthliq, Abu-al Barakat Baghdādī, and finally Imām Fakhr-e Rāzi.

The present work, as it appears, is to be considered as «a History of Iranian philosophy», in which Rāzi's wisdom is the main axis around which all topics and discussions revolve. However, this history is not «Assertoric», but «Analytic-Comparative» in nature, as has always been the author's way.

P. Spitman (Azkāei)
Hamadān / 2003 August.

Rāzi's practical logic or «Methodology» applied in his scientific philosophy, is acquired from the affirmative knowledge or positivism too; but his speculative philosophy is based on «Intellect», and is radically rationalist, and similarly his Natural wisdom is based upon both «Empiricism» & Experiment. As he applied inductive methods in studying the nature, he exerted logical deduction in the case of conclusions and inferences as well. His stylistic «doubt» which is connected with subject «critique», goes beyond Medicine and Philosophy, and covers the theology and beliefs too, in so much that one can say he is truly an eminent criticist philosopher of all ages, whose Exertion (ijtihād) does not obey any Imitation (taqlīd) and subjection.

Hence, the scholars have unanimously agreed that Rāzi's polyvalent thoughts are reminiscent of specifically the Modern Science of 16 to 17th centuries (A.D.), so that he is known as a pioneer and leader of the great epoch-making scientists, such as F. Bacon, I. Newton, R. Descartes, and so on. However, a highly eminent contemporary and yet unknown aspect of Rāzi, in view of his cosmological theories and philosophical opinions, is just the «Dialectics» which is the knowledge of the most general laws ruling over the evolution of natural, social and mental processes. Rāzi the sage, himself, recieved such a methology directly from the Philosophy of the Magi in the Ancient Iran, just as many opinions and other scientific-philosophic principia of the ideas are taken from this Mazdāean–Manichaeae source.

□

The present book is compiled in seven chapters (as it is seems in the table of contents) and the subject is merely Natural wisdom and philosophical system. The aim is to elucidate that «Philosophy», in general and in more restricted sense of the word, is the same as Materialistic physical knowledge; As perceiveing Rāzi's «Physics» obviates «Meta-physics» in Iranian Philosophy. An evidence to this point is that great philosophers such as Abu-Rayḥān Bīrūnī and 'Omar Khayyām Nishābūrī –both followers of Rāzi's Atomism–

with translation of his book «al-Hāvi» into Latin. For many centuries his medical works (Rasis) were taught in the Western schools and are still under investigations from the viewpoint of history of science and medicine. Studies on Rāzi's doctrines and physical works, specially his «Chemistry» (which he, along with few other figures, pioneered) started from the second decade of the last century, and at the same time, the significance of his philosophical contribution was recognized, giving rise to translation and commentary of his «*The Spiritual Physick*» and «*The Philosophic Conduct*».

□

The sources of Rāzi's rational and natural wisdom (see: ch. 3<Epistemology>) are purely Iranian recognized since long ago.

The fundamental difference and conflict between Rāzi and his Ismā'īlīte opponents, is indeed the reflection of very old contending and quarreling that has continuously occurred between the two great worldly (mental-philosophical) realms of Idealism and Materialism.

And yet, the deep-rooted school of Iranian Materialism (= Natural-Eternal time) which has in detail been shown in this book, with its very old and right background, is truly crystallized in the Natural wisdom and Philosophic system of Rhazes the sage. For, in view of his fundamental opinion on «Eternal time Motion», as it is in his Materialistic world-outlook, the opinions and assertions on «Eternal time Philosophy» are considerable too, which is itself the substance of Rāzi's Materialistic philosophy (The base of Materialistic view principle is Natural Philosophy). It can also be said of the epistemologic subject-matter, Rhazes the sage is not only influenced by the Natural and Eternal time schools before his epoch –whether they would be continuation of the Iranian pre-Islamic physical sciences and Zurvanic (= Eternal time) knowledges, or the post-Islamic ones–, but he is a unique philosopher who cohesively systematized these two philosophical views in his Materialistic doctrine; and this, namely, Rāzi' philosophical system has been the main purpose of the present study.

His most famous students, either attending his circle or inspired by his school, each being among the most distinguished physicians and philosophers of the golden age of rationalism and the cultural-scientific renaissance, are: 1) Abu-al Qāsem Moqāne'i Bokhāri, 2) Ibn-e Qāren Rāzi, the physician, 3) Abu-Ghānem Ṭabīb Rāzi, 4) Abu-al Hassan Tabari, the physician and the author of the well-known «al-Mo'ālejāt al-Boqrāṭiyya» (the Hippocratic treatments, 5) Abu Zakariyā «Bozorgmehr» Yahya Ibn-e 'Adie Baghdādi (281–364 H./ 894–974 A.D.) who was among the most celebrated «Humanist» sages of the time, and the elder of the philosophers of his day in Baghdād. These students produced a great deal of invaluable philosophical-scientific translations, compilations, and commentaries. However, the greatest follower of Rāzi, the student inspired by his «Natural» and theoretical philosophy, is verily Abu-Rayḥān Biruni (362–440 H./ 973–1048 A.D.), the supreme master and the famous Iranian genius, who was a firm and influential defender of Rāzi's natural-philosophical (materialistic) Iranian doctrine in opposition to Aristotelian peripatetic philosophy.

The writings of Rāzi the sage, as Abu-Rayḥān Bīrūnī mentions (in *The list of Rāzi's Books*) amounts to 184 works, categorized under ten titles, i.e. Physic, Physics, Logics, Mathematics and Astronomy, Commentaries and Summaries, Philosophy, Metaphysics, Theology, Alchemy, and miscellaneous works; however, late in his lifetime, Rāzi wrote in his «*Philosophic Conduct*» that he had written about 200 books, articles, and treatises on various sciences and philosophy. On the other hand, Ibn-e Abi Oṣayba'a (7th cent. / 13th A.D.) descriptively enumerates Rāzi's works as 235 (books, articles, treatises).

It has long been an interesting activity to know Rāzi's brilliant figure, half physician, half philosopher. The scientific studies on Rāzi was founded by Bīrūnī a century after his master had passed away; however, the medical profile of the sage of «Ray» or the studies on Rāzi the physician began from the middle of the fourth Hijri century (10th A.D.) in the East, and in the thirteenth century A.D. (the 7th H.) in Europe,

Preface

The Second half of the third Hijri century (9th cent. A.D), called «the age of Rāzi», can be considered as the first period of Iranian cultural renaissance in the framework of the Islamic civilization.

Abu-Bakr Mohammad Ibn-e Zakaryā Ibn-e Yahyā «Şayrafī» Rāzi (born in 251 H./865 A.D, died in 313 H./925 A.D.) was the sage physician, master of alchemy, physicist and chemist, a man of the science of first principles, the philosopher and dialectician logician, the Galen of the East, described as the greatest clinical and hospital physician and the great Iranian humanist and rationalist sage in the Mediaeval Ages.

Among professors of Rāzi are three figures who enjoy the highest reputation, as far as their schools are concerned: 1) Ibn Rabben Tabari/ Abu-al Hassan Ali Ibn-e Sahl-e Marvi (192 H./ 807 A.D.–282 H./895 A.D.) in physic, 2) Abu-Zayd-e Balkhi/ Ahmad Ibn-e Sahl-e Mo'tazeli (236 H./850 A.D.–322 H./934 A.D.) in philosophy, 3) Hakim Iranshahri, Abu-al Abbas Mohammad Nishāburi (the third cent./ the ninth A.D.) in cosmology.

Rāzi had different journies for inquiry and medical purposes, among which are a journey to «Rome» (Byzantium) and «Ḥarrān», at the north of Mesopotmia. He then stayed in «Baghdad», the capital of the Abbāsids, for about ten years (282–292 H. / 895–904 A.D.) where he was the head of «Mo'tazedi» (later «'Azodi») Hospital, and then returned to his hometown, «Ray», and became the head of the hospital there too. Rāzi had other journies to Khorasān and Transoxiana including «Bokhāra», the capital of Samanids, to treat the illnesses of the Amirs and kings there.

VI. Philosophic conduct	591–775
1). To be a philosopher, 2). Rationalism, 3). Fatalism & Choice,	
4). Religion & Philosophy, 5). Anti-prophecy, 6). Civic politics,	
7). Ethics.	
VII. World–outlook	777–816
1). Ontology, 2). Gnosiology, 3). Pracsiology.	
○ . Appendices	817–830
○○ . Indices	831–927
1). Bibliography, 2). Names index, 3). Subject Index.	
○○○ . Preface	928–932

Contents

Chapter	Page
○ . Author's preface	-
I. Historical background	1-132
1). Rāzi' epoch, 2). Biography, 3) Study of Rāzi.	
II. Methodology	133-171
1). Logical deduction, 2). Empirical induction, 3). Dialectics, 4). Subject critique, 5). Documentary method.	
III. Epistemology	173-268
1). Philosophy of the Magi, 2). Ancient philosophers, 3). After Socrates, 4). Neo-Platonian epoch, 5). Iranian religions, 6) Islamic knowledges, 7). Rāzi's school.	
IV. Natural philosophy	269-378
1). Medicine & Nature, 2). Chemistry, 3). Natural sciences, 4). Atomism, 5). Natural opinions.	
V. Cosmology	379-590
1). Rāzi' theology, 2). Five eternal, 3). Dualism, 4). Creation in time, 5). Zurvanism, 6). Intellect & Soul, 7). Addition & Reparation.	

**In memory of
The Martyr Sage
Dr. Taqī Arānī**

[Author]

RHAZES the SAGE

(Natural Wisdom and Philosophical System)

of

Muhammad b. Zakariyā Şayrafī

by

**Parviz Azkāei
(Spitman)**



Tarh-e No
Tehran, 2006