

سکونت در قلمش

فیوض

مشیرالملک آقاخان

This is a reproduction of a book from the McGill University Library collection.

Title: Fīlsūf-i Rayy, Muḥammad ibn-i Zakarīyā-yi Rāzī
Author: Muḥaqqiq, Maḥdī
Series: Silsilah-'i dānish-i Īrānī ; 14.
Publisher, year: Tihṛān : Dānishgāh-i Makgīl, Mūntrāl, Kānādā, Mu'assasah-'i Muṭāla'āt-i Islāmī, Shu'bah-'i
Tihṛān, bā hamkāri-i Dānishgāh-i Tihṛān, 1974

The pages were digitized as they were. The original book may have contained pages with poor print. Marks, notations, and other marginalia present in the original volume may also appear. For wider or heavier books, a slight curvature to the text on the inside of pages may be noticeable.

ISBN of reproduction: 978-1-77096-183-8

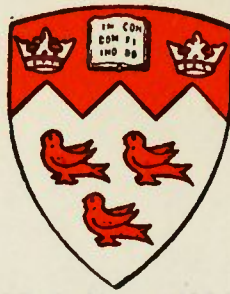
This reproduction is intended for personal use only, and may not be reproduced, republished, or re-distributed commercially. For further information on permission regarding the use of this reproduction contact McGill University Library.

McGill University Library
www.mcgill.ca/library



McGill
University
Libraries

Islamic Studies Library



دانشگاه مک‌گیل، مونترال-کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
بایه کازی دانشگاه تهران

فیلسوفی

محمد بن زکریای رازی

Muhaqqiq, Mahd

تألیف

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

تهران، ۱۳۵۲

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل

شعبه تهران

صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

تهران - ایران

B753

R384M8

۱۹۷۴

IS

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در شرکت افست (سهامی خاص) چاپخانه بیست و پنجم
شهریور چاپ شد

چاپ مجدد از این کتاب و ترجمه و اقتباس منوط به اجازه ناظران این سلسله است
شماره ثبت در دفتر مخصوص کتابخانه ملی فرهنگ

۱۸۳۳

۵۲/۱۲/۱۹

قیمت ۴۰۰ ریال

گزشتہ شمارہ پروین بی مردانی از ایران بدان دست یافتنی
سلسلہ دانش ایرانی

۱۴

زیر نظر

پرفسور توشیہیکو ایزوتسو	دکتر محمدی محقق
استاد دانشگاه مک گیل کانادا	استاد دانشگاه تهران
استاد افتخاری دانشگاه کی وِزارین	وابستہ تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال

شعبه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو

- ۱- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)
- ۲- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).
- ۴- مجموعه سخنرانیها و مقاله ها، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت. (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵- کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی، با ترجمه و مقدمه به

- زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیک به انتشار)
- ۶- مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۷- قبسات میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، متن، زیر چاپ)
- ۸- مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (نزدیک به انتشار)
- ۹- مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیدحسین نصر (نزدیک به انتشار)
- ۱۰- ترجمه انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)
- ۱۱- طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲- قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳- افلاطون فی الاسلام، مجموعه متون و تحقیقات، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (نزدیک به انتشار)
- ۱۴- فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵- جام جهان‌نما، ترجمه فارسی کتاب‌التحصیل بهمنیار بن مرزبان، به اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه (آماده چاپ)

فهرست مطالب

<u>صفحه</u>	<u>موضوع</u>
۹-۱۰	پیشگفتار چاپ دوم
۱۱-۲۴	سه تقریظ بر چاپ اول
هفت - یازده	پیشگفتار
۱-۸	فصل اول سرگذشت
۹-۲۰	فصل دوم استادان
۲۱-۲۸	فصل سوم شاگردان
۲۹-۵۰	فصل چهارم کسانی که رازی برد و نقض آنان پرداخته
۵۱-۱۳۴	فصل پنجم کتابها و مقالات
۱۳۵-۱۵۲	فصل ششم آثار رازی بروایت ابن ابی اصیبعه
۱۵۳-۲۱۰	فصل هفتم طب روحانی ✓
۲۱۱-۲۳۴	فصل هشتم سیرت فلسفی
۲۳۵-۲۵۶	فصل نهم لذت ✓
۲۵۷-۲۹۰	فصل دهم علم الهی
۲۹۱-۳۴۶	فصل یازدهم شکوک برجالینوس
۳۴۷-۳۷۶	فصل دوازدهم رد ابن میمون برجالینوس
۳۷۷-۳۹۰	پیوست رساله حنین
۳۹۱-۴۱۳	فهرست نامهای اشخاص
۴۱۴-۴۱۷	فهرست نامهای گروهها و فرقهها
۴۱۸-۴۲۰	فهرست نامهای جاها
۴۲۱	فهرست نامهای کتابخانهها
۴۲۲-۴۲۳	فهرست کلماتی که توضیح داده شده
۴۲۵-۴۶۴	فهرست منابع و مآخذ

1-2	پیشگفتار به زبان انگلیسی
3-4	تقریظ بر چاپ اول به زبان فرانسه
5-27	تحلیلی از طب روحانی به زبان انگلیسی
28-35	کتاب علم الهی رازی و مسأله قدمای خمسه به زبان انگلیسی

پیشگفتار چاپ دوم

در سال ۱۳۴۹ این کتاب به همت انجمن آثار ملی منتشر گشت و در مدتی کوتاه نسخ آن نایاب گردید چنانکه هنگامی که تألیف درجه اول سال ۴۹ و برنده جایزه سلطنتی شناخته شد، نسخی کافی از آن در بازار وجود نداشت.

آنانکه مایل به دیدن و مطالعه این کتاب بودند مکرراً به مؤلف مراجعه و خواستار تجدید چاپ آن شدند و از جهتی دیگر، دانشمندان داخلی و خارجی نویسندۀ کتاب را مورد تشویق قرار دادند و تقریظ‌های تحسین‌آمیز بر آن نوشتند و آنانکه کتاب را ندیده بودند در صدد یافتن آن برآمدند در حالی که کتاب در دسترس قرار نداشت.

این وضع موجب گردید که اولاً نویسندۀ کتاب هر چه زودتر مواد مجلد دوم فیلسوف ری را منظم کند و آن را آمادۀ چاپ سازد و ثانیاً چاره‌ای سازد که همین بخش چاپ‌شده دوباره چاپ و تکثیر گردد و در اختیار اهل دانش قرار گیرد. خوشبختانه اولیای مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل موافقت کردند که این کتاب در سلسلۀ دانش ایرانی چاپ شود. زیرا رازی را می‌توان از حلقه‌های نخستین سلسلۀ دانش ایرانی اسلامی محسوب داشت و تا همه حلقه‌های اندیشه و تفکر ایرانی بهم پیوسته نگردد بحث و مطالعه درباره سیر تحول افکار فلسفی و نگاشتن تاریخ اندیشه و تفکر دشوار است. و اگر مانند قداما که برای دانشمندان هر فنی طبقاتی معین می‌کردند بخواهیم متفکران و فیلسوفان این سرزمین را بر حسب زمان طبقه‌بندی کنیم از طبقۀ مترجمان که بگذریم رازی و همزمانان او مانند ابوالعباس ایرانشهری و ابوطیب سرخسی و ابوزید بلخی و ابوالقاسم کعبی و شهید بلخی در طبقۀ اول قرار می‌گیرند. و ما با چاپ این کتاب و کتاب تعلیقۀ میرزا مهدی آشتیانی بر حکمت سبزواری آغاز و انجام کار خود را نشان داده‌ایم یعنی یک فرد از طبقۀ اول و یک فرد از طبقۀ آخر را معین ساخته‌ایم.

اینک وظیفۀ مراکز علمی و دانش‌پژوهان است که به جستجو و تحقیق در طبقات میانین پردازند و حلقه‌های مفقود را از این سلسله پیدا کنند و متفکران و فیلسوفان این آب و خاک را چنانکه باید و شاید به نسل جوان امروزی معرفی نمایند. آن وقت است که ایران می‌تواند بر اساس اندیشه‌های گذشته و سنت دیرین خود اندیشه و تفکری که مناسب زمان و حال باشد برای خود بیابد.

چنانکه یاد شد پس از انتشار چاپ اول این کتاب دانشمندان داخلی و خارجی مقالات مختلف درباره آن نوشتند و همچنین در نامه‌های خصوصی نظرهای تشویق-آمیزی درباره آن اظهار داشتند متأسفانه چاپ همه آنها در این مقدمه تا اندازه‌ای دشوار می‌نماید لذا از میان آن مقالات به نقل سه مقاله بزبان فارسی و يك مقاله بزبان فرانسه اکتفا می‌شود.

نخستین مقاله از دانشمند محترم آقای علی دشتی است که آن را بدون ذکر نام خود در مجله وحید، سال هشتم، اسفند ۱۳۴۹ تحت عنوان «حکومت عقل» منتشر ساختند.

مقاله دوم از همکار ارجمند آقای رضا داوری استاد محترم فلسفه دانشکده ادبیات است که در مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۶، شهریور ۱۳۵۰ منتشر شده است.

سومین مقاله از دوست سخن‌شناس آقای حبیب یغمائی است که در مجله یغما، شماره ۱۲، اسفند ۱۳۴۹ چاپ شده است.

آقای پروفیسور جورج وجدا استاد دانشگاه سوربن پاریس مقاله‌ای در مجله «ژورنال آزیاتیک» سال ۱۹۷۱ درباره این کتاب نوشته‌اند که در پایان مقدمه انگلیسی نقل می‌گردد.

نویسنده برخود لازم می‌داند که از دانشمندان نامبرده و همچنین آنان که او را شفاهاً و یا کتباً مورد تشویق قرار دادند و نیز از جناب تیمسار دانش‌دوست سپهبد آق‌اولی که چاپ اول این کتاب به تشویق و مساعدت ایشان صورت پذیرفت و اجازه چاپ دوم آن را با گشاده‌روئی مرحمت فرمودند از صمیم قلب سپاسگزاری کند.

تهران، ۲۴ مهرماه ۱۳۵۲

مهدی محقق

فیلسوف ری

محمد بن زکریای رازی

در شماره گذشته وحید دو موضوع تازگی داشت: یکی روشن ساختن يك سیمای علمی و بیرون آوردن از گمنامی ریاضی‌دان ارزشمند اصفهانی مرحوم میرزا محمدعلی حسینی و دیگر پاره کردن پرده‌ای که پندارهای ما بر گرد مرحوم سید جمال‌الدین افغانی کشیده بود.

از قضا مقارن همان هفته کتابی از انتشارات انجمن آثار ملی بدستم رسید که بسی ارزشمند و شایسته آنست که در مجلات وزین ما مطرح گردد.

انجمن آثار ملی بدون سروصدا و تظاهر با يك تلاش پیگیری به زنده کردن آثار ملی و نشر کتاب‌های ذیقیمتی می‌پردازد که در اعلا شأن ایران و نشان دادن فرهنگ این سرزمین تأثیر محسوس و غیر قابل انکاری دارد.

کتاب اخیر بعنوان «فیلسوف ری» شرح زندگانی و بیان شخصیت محمد ابن زکریای رازیست که با تحقیقات دقیق آقای مهدی محقق صورت گرفته است و با فهرست‌ها از ۴۶۰ صفحه تجاوز می‌کند.

سابقاً همین نویسنده «سیره الفلسفیه» این دانشمند را بطرز روشن و زیبایی ترجمه و بچاپ رسانیده است که خواندن آن بهرکسی که برای عقل آدمی ارزشی قایل است و عقل را یگانه شاخص انسانیت میداند لذت‌بخش است و بر حسن ذوق نویسنده که در ضمن کارهای تحقیقی باین دانشمند روی آورده است و از میان شاعران ناصرخسرو را مورد دقت و مطالعات فاضلانه خود قرار داده است آفرین می‌فرستد.

محمد بن زکریا یکی از برجسته‌ترین سیمای اندیشه و فرهنگ ایرانست و از این رو بدون هراس می‌توان او را کنار فارابی و ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی قرار داد ولی متأسفانه کمتر از او در مطبوعات سخنی بمیان می‌آید و کمتر خوانندگان با دانشمندی آشنا هستند که تمام عمرش صرف اندوختن دانش و نشر فکر و معرفت گردیده بدون اینکه در مجاهدت متواصل و پی‌درپی او برای خود چیزی بخواهد. نه دنبال جاه و مقام رفته، نه در پی نعمت و خواسته دویده است و حتی صحت و آسایش خویش را در راه کسب علم و دست یافتن به کتاب و ثبت

تجربیات دانسته خود فدا کرده است.

چون زاهدی بحداقل معیشت اکتفا کرده و از این باب از وی شکایتی و ندامتی شنیده نشده است بلکه بر عکس علو مقام انسانی را در قناعت و سرکوبی شهوات حیوانی گفته و بدان عمل کرده است.

از این حیث بفارابی شباهت دارد ولی با این مزیت که بصراحت بیان و بشجاعت اخلاقی مجهز بوده و بی پروا عقل را یگانه مزیت آدمی دانسته، فلسفه و روش اخلاقی خود را بر آن استوار ساخته است.

برای نمونه فکر استوار و متین او چند سطری از فصل اول کتاب طب روحانی او را نقل کرده و امیدوارم مجله وحید که در مقام نشان دادن تاریخ و فرهنگ ایران برآمده است این موضوع را دنبال کرده و از زوایای مختلفه سیمای این قهرمان میدان فکر و عقل که او گوست کنت را بنخاطر میآورد ترسیم کند.

«آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن بما ارزانی داشت که به مددش بتوانیم، در این دنیا و آن دیگر از همه بهره‌هائی که وصول و حصول در طبع چون مائی بودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم.

خرد بزرگتر موهبت خدا بماست و هیچ چیز نیست که در سودرسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید. با خرد بر چار پایان ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه بر آنان چیرگی میورزیم و آنان را بکام خود میگردانیم و با شیوه‌هائی که هم برای ما و هم برای آنها سودبخش است بر آنان غلبه و حکومت می‌کنیم.

با خرد بدانچه ما را برتر میسازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند دست مییابیم و به خواست و آرزوی خود میرسیم. بوساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی را دریافته‌ایم چنانکه بسرزمین‌های دور-مانده‌ای که بوسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم (مثل اینکه از کشف امریکا صحبت میکند) پزشکی با همه سودهائی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که بما فایده میرساند در پرتو خرد حاصل آمده است.

با خرد بامور غامض و چیزهائی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم و حتی به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم... بر روی هم خرد چیزی است که بی آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود...

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است سزاوار است مقامش را به‌پستی نکشانیم، از پایگاهش فرود نیاوریم و آن را که فرمانرواست فرمانبردار نگردانیم سرور را بنده و فرادست را فروبنده نسازیم.

بلکه باید در هر باره بدان روی نمائیم و حرمتش گذاریم، همواره بر آن تکیه زنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم... هیچگاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم زیرا هوی (مشتهیات نفس و غرایز) آفت و مایه تیرگی خرد است... برعکس باید هوی را ریاضت دهیم، خوارش کنیم و مجبورش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد...»

در ذیل این قسمت آقای مهدی محقق نوشته‌اند: «محمّل است این فصل بیش از فصول دیگر بر دانشمندان اسماعیلیه گران آمده باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل و نظر نیست و به تعلیم امام است. از اینرو ابوحاتم در مقام رد و نقض رازی برآمده چنانکه المؤید فی دین الله نیز در نقض آراء ابن راوندی که چون محمد بن زکریای رازی به برتری عقل قائل بوده و آنرا ستوده است برخاسته است.»

چنانکه میدانیم رازی در نیمه دوم قرن سوم هجری (تولد ۲۵۱) و اوایل قرن چهارم میزیسته است. یعنی در عصر و محیطی که گرایش محسوس و ناپسندی بسوی نقل و بی‌اعتمادی به معقولات عقلی پیدا شده بود و عکس العمل دوره مأمون عباسی که به معقولات توجهی پیدا شد و معتزلیان که در امور دینی برای عقل ارزشی قائل بودند از طرف خلیفه حمایت میشدند و فلسفه یونان خریدارانی داشت بکار افتاده بود.

رواج مذهب اشعریان یعنی جمود و رکود فکری و اتکاء مطلق به منقولات هر چند میان آنها تناقضی باشد و عمل بظاهر آیات و احادیث هر چند مخالف عقل و درایت و اصول اولیه دیانت باشد رواج یافته بود.

از اینرو باستاناد آیه «یدالله فوق ایدیم» برای خداوند دست و پائی قائل شدند و جمله شریفه قرآنی «الرحمن العرش استوی» را بظاهر آن گرفته و معتقد بودند که خداوند تبارک و تعالی بر تخت جلوس فرموده و روز قیامت ممکن است با دو دیده ظاهری او را دید.

از طرف دیگر اسماعیلیان برای عقل ارزش و اثری قائل نبوده و معتقد بودند باید از امام که معصوم است و با عالم غیب مستقیماً ارتباط دارد خداشناسی را آموخت. حتی امام محمد غزالی که در قرن چهارم ظاهر گردید. و میتوان ویرا بزرگترین دانشمند جهان اسلامش گفت در کتاب المنقذ من الضلال برای اثبات نبوت عامه و خاصه عقل را تحقیر کرده و در اغلب استدلالات خود، چه در این کتاب و چه در کتاب تهافت الفلاسفه به منقولات اتکا کرده و فلاسفه‌ای را که قائل به حدوث عالم نیستند باین جهت کافر دانسته است که در این صورت اثبات وجود صانع دشوار می‌شود.

در تاریخ فکر بشر هیچ حادثه‌ای از این شگفت‌انگیزتر و تأسف‌بارتر نمیتوان

پیدا کرد که عقل و ادراک را در راه رسیدن به حقیقت غیر کافی و حتی عاجز فرض کرد. اگر به عقل نتوان اتکا کرد پس به چه چیز میتوان روی آورد همین متدینین که از فرط تعصب در راه دین عقل را تحقیر کرده و به روایات و منقولات روی میآوردند از این نکته اساسی غفلت کرده‌اند که بشر به قوه عقل و ادراک خود به وجود خالق پی برده و برای آفریدگار جهان صفات کمالیه قائل شده است و پس از اذعان به وجود خداوند است که به پیغمبران ایمان آورده است پیغمبر در نظر وی محترم و بزرگ و شایسته پیروی است که فرستاده خداوند است. قرآن را کلام خداوند میدانند. از اینرو دستورات مندرجه در آن فریضه و واجب‌الاطاعه است. همچنین سنت رسول الله و روش او از اینرو خوب و مستلزم تبعیت است که او فرستاده خداوند است. پس همه اینها متفرع از این امر اساسی است که انسان بوجود خداوند اذعان داشته باشد و اذعان بوجود خداوند از راه عقل صورت گرفته است. آنوقت چگونه ممکن است این عقلی که ما را بوجود آفریدگار رهنمون گردیده و پس از آن ما را به نبوت پیغمبری کشانیده است این عقل را حقیر و بی‌اثر گفت و هرگونه منقولی را هر چند مخالف موازین عقلی باشد بر آن ترجیح داد؟ با وجود همه اینها در قرن سوم هجری این نهضت ضد عقل آغاز شده و خلفای بغداد بوسیله خیل محدثین آنرا تأیید و تقویت میکردند.

فضل و بزرگی محمد بن زکریای رازی در این است که در چنین عصری و محیطی چنین عقایدی از خود بروز میدهد نه در آتن و در قرون پنجم و ششم قبل از میلاد.

این صراحت و این استدلالی که در کتاب «طب روحانی» و «سیره الفلسفیه» گسترده است شخص را بیاد افلاطون و ارسطو و بزرگان اندیشه یونان میاندازد و بکلی مباین مقتضیات محیطی است که رازی در آن زندگانی میکرده و نویسندگان رسائل اخوان الصفا سعی کرده‌اند نام و نشانی از خود ظاهر نسازند و مطالب صحیح خود را بطور سری منتشر سازند.

علاوه بر سجایای ذاتی و قوت روح و ایمانی که رازی به دانش و مقولات عقلی دارد شاید يك موجب این شجاعت و بی‌باکی در اظهار عقیده پاکی و منزّه بودن محمد بن زکریای رازی باشد که گرد پول و مقام نرفته. چون زاهد و ارسته‌ای اعتنائی به نعمات دنیوی نداشته و از آلودگی به شهوات حیوانی منزّه بوده و جز مسائل علمی سودائی نداشته است بحدیکه درباره وی مینویسند فرسنگ‌ها مسافت طی میکرد و انواع رنج و محرومیت بر خود هموار میکرد تا بکتابی دست یابد و آنرا استنساخ کند و خود او جز نوشتن و خواندن و معالجه بیماران کاری و سرگرمی و سودائی نداشته است.

این دانشمند بزرگ قابل مطالعه است و بسی بجاست که از همین کتاب ارجمند آقای محقق استفاده کرده و مطالبی راجع به اندیشه و مجاهداتی که در

راه تکمیل نفس و اندوختن دانش بکار برده است تحفه‌هایی برای خوانندگان وحید تهیه فرمائید.

شما که اینقدر به مسائل تاریخی علاقه دارید و با ولعی قابل ستایش میل دارید از مفاخر ایران سخن بمیان آورید و شأن قوم ایرانی را در فرهنگ جهانی مخصوصاً سهم بزرگی که در ساختن معارف اسلامی دارد نشان دهید شایسته است که بابی در مجله باز کرده و این بزرگان اندیشه که نظایر آنها حتی در تاریخ دنیا زیاد نیستند بتدریج معرفی بفرمائید.

مثلاً همین ابن‌راوندی و ابوحاتم را که در دو قطب مخالف قرار دارند یا المؤید فی‌دین‌الله را که از دعوات بزرگ اسماعیلیان بود کسی نمیشناسد. مردم نمیدانند جاراالله زمخشری که یکی از بزرگترین دانشمندان اسلامی است و تفسیر او بر قرآن کریم که از اغلب تفاسیر عمیق‌تر و به مقولات عقلی در آن توجه بیشتری شده است ایرانیست.

اگر در این میدان گام بردارید صحت رأی نویسنده شماره گذشته وحید راجع به مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی یا اسعدآبادی هویداتر شده و خوانندگان متوجه میشوند وطن آنها کشوریست که بیش از هر کشور اسلامی دانشور فکور بیرون داده است. حتی در میدان نقل و علوم شرعیه چون امام ابوحنیفه، امام محمد غزالی، شیخ طوسی، کلینی، صدوق و غیرهم موجود است.

علی دشتی

فیلسوف ری

محمد بن زکریای رازی

انجمن آثار ملی قسمتی از پژوهش آقای دکتر مهدی محقق درباره زندگی و آثار و افکار محمد بن زکریای رازی را بصورت نفیس چاپ کرده است. معمولاً رازی را به عنوان طبیب می‌شناسند و البته که او طبیبی بزرگ بوده و کتب و آثار مهمی مثل **جاوی و طب المنصوری** و دهها کتاب دیگر در علم طب نوشته است اما عنوان کتاب دکتر محقق، **فیلسوف ری** است نه طبیب رازی. جهت انتخاب این عنوان شاید این باشد که مؤلف خواسته است به فلسفه رازی نظر کند و آراء و افکار فلسفی او را در کتاب خود بیاورد و وقتی به فهرست مضامین کتاب نگاه می‌کنیم می‌بینیم که بعد از شرح زندگی و آثار و معرفی استادان و شاگردان و موافقان و مخالفان رازی، فصولی تحت عنوان طب روحانی و سیرت فلسفی و لذت و علم الهی و... آمده است که بعضی از این عناوین، عنوان آثار رازی است و مؤلف کتاب فیلسوف ری هم در این فصول درباره مضامین این کتب بحث کرده و گاهی تمام یا قسمتی از متن آن کتابها را آورده است و اگر بحث کافی در آن آراء و مخصوصاً درباره کیمیا و المیات نکرده است تفصیل این معانی را موکول به مجال دیگر و نوشتن کتابی دیگر کرده است. اما آیا رازی حقیقه فیلسوف بوده است؟ خود او در کتاب **سیره الفلسفیه** خطاب به کسانی که او را شایسته احراز این عنوان نمی‌دانند می‌گوید چگونه مرا که اینهمه آثار در الهی و طبیعی و طب و... تألیف کرده‌ام فیلسوف نمی‌دانید. قول به فیلسوف بودن رازی یا انکار آن بسته به اینست که مرادمان از فلسفه چه باشد. خود رازی به اجمال و اشاره در همان رساله **سیره الفلسفیه**، فلسفه را تشبیه بالله بقدر طاقت بشر می‌داند و چون این قول را می‌توان به انحاء مختلف تفسیر کرد، به استناد آن نه می‌توان گفت که رازی فیلسوف است و نه می‌توان این عنوان را از او سلب کرد، بهر حال این اختلافی که در مورد فیلسوف بودن یا فیلسوف نبودن رازی پیش آمده است در مورد هیچکدام از اطباء بزرگ عالم اسلام که فیلسوف هم بوده‌اند مطرح نبوده است یعنی هیچکس مدعی نشده است که طبیبانی مثل ابن سینا و موسی بن میمون و ابوالبرکات بغدادی و... فیلسوف نیستند. جهت این امر اینست که اینان به فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی یا ارسطویی نوافلاطونی شده توجه و نظر داشته‌اند که

بیشتر مطلوب و مقبول بوده و در طی تاریخ فلسفه اسلامی هم نه تنها این مقبولیت را حفظ کرده بلکه شرح و بسط هم یافته است اما فلسفه رازی که التقاطی از افکار مانوی و افلاطونی و دموکریتی از نظرگاه يك طبیب بزرگ بوده چندان مورد توجه قرار نگرفته و حتی از همان زمان اظهار و نشر، مورد انکار و رد وطن واقع شده است.

آیا صرفاً این رد و طعن‌ها باعث شده است که فلسفه رازی مورد اعتناء متفکران بعد قرار نگیرد؟ وقتی به ماهیت این رد و نقض‌ها توجه می‌کنیم متوجه می‌شویم که اقوال رازی در الهیات و مخصوصاً قول او درباره نبوت مناسبتی با مبانی تفکر آن عصر نداشته و به این جهت در آراء فلسفی بعد از رازی کمتر تأثیر کرده است و الا بیمعنی است که بگوئیم رأی و نظری صرفاً و تصادفاً بعلت مخالفت يك حوزه دینی یا فلسفی در طاق نسیان گذاشته شده است.

البته این معنی از قدر رازی در تاریخ علم و فکر نمی‌کاهد و نمی‌توان بر او خرده گرفت که چرا یکی از بانیان فلسفه اسلامی نشده یا یکسره فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی را که در زمان او در عالم اسلام منتشر شده بود نپذیرفته است و انگهی هیچکس را بجرم فیلسوف نبودن نمی‌توان ملامت کرد. رازی مردی طبیب و صاحب اطلاعات وسیع در علوم و فلسفه بوده و بجای اینکه آراء دیگران را بدون توجه به روش طبی خود بپذیرد، احیاناً از نظرگاه طبیبی بزرگ در آن آراء نظر کرده و برخی از آنها را قابل قبول و برخی دیگر را مطرود قلمداد کرده است. با توجه به این امر است که بعضی از مورخان علم گفته‌اند که نحوه تفکر رازی به تفکر تحصیلی مذهبیان امروز نزدیک است. اگر مقصود از این قول اینست که رازی در کار طب به علل مابعدالطبیعی توجهی نداشته و حتی در طبیعیات ادراک علل امور را ممکن نمی‌دانسته است، این امر تا حدی در مورد رازی راست است. البته ما اطلاع دقیقی از آراء رازی در زمینه الهیات و طبیعیات نداریم چه آثار او در این زمینه‌ها از بین رفته است و ناگزیر آشنایی ما به مبادی افکار او محدود به منقولاتی است که در آثار و نوشته‌های مخالفان او آمده است و براساس همین منقولات است که گفته می‌شود رازی، به اصطلاح امروزیها، دارای روح علمی بوده است. رازی از آن جهت که طبیب بوده و به علم طبابت و مداوا و پژوهش در علل امراض و نحوه درمان مرضی می‌پرداخته مانعی نداشته است که از روش عقلی و تجربی در طب پیروی کند. اما تعمیم این روش بر همه شئون تفکر در دنیای قدیم امری معمول نبوده و وقتی رازی دانسته و ندانسته و به صورتی بسیار

۱- تفکر رازی از این حیث مشابهات ظاهری با تفکر فلاسفه رنسانس دارد منتهی در زمان رازی هنوز زمان آن نرسیده بود که اصول و مبادی تازه‌ای جای اصول و مبادی دینی و فلسفی قرون وسطی را بگیرد اما همین که رازی سعی کرده است مقلد پیشینیان نباشد اعم از اینکه سعی او بجائی رسیده باشد یا نه، از لحاظ مطالعه در تاریخ فلسفه اسلامی اهمیت بسیار دارد و اینکه حوزه فلسفی ایران شهری و رازی ادامه و بسط نیافته است چیزی از اهمیت آن نمی‌کاهد.

مبهم واجمالی چنین فکری را به میان می آورد، فلاسفه، مخصوصاً فلاسفه اسمعیلی مذهب، با آن مخالفت می کنند و محمد بن سرخ نیشابوری، که از علمای اسمعیلی است، می نویسد که «... محمد بن زکریا... بطب توان ستود او را، بچیزی دیگر نه...» اما اینگونه مخالفت ها چرا بیشتر از ناحیه اسمعیلیه بوده است؟ اولاً اسمعیلیه اهل دیانت بوده اند و رازی آثاری مثل **النقض علی الکیال فی الامامة و مغاریق الانبیا** یا **حیل المتنبین و فی النبوات** یا **نقض الادیان** نوشته یا به قول ابن ابی اصیبعه بعضی معاندان رازی این آثار را نوشته و به او نسبت داده اند. اما بهر حال چه این آثار از رازی بوده باشد یا نبوده باشد مضامین آن در نظر اهل دیانت کفر و ارتداد تلقی می شده است. مع هذا اسمعیلیه تنها بنام دین با رازی مخالفت نکرده و از نظر فلسفی در آراء او بحث کرده و آن را رد کرده اند و اگر می بینیم خصم رازی در میدان بحث اسمعیلیه هستند باید متوجه باشیم که متکلمان معاصر رازی هم با او مخالف بوده اند و اگر یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب هم، که رازی ردی بر او نوشته است، زنده می بود به نوبه خود آراء رازی را مردود و مخدوش می دانست؛ و خلاصه آنکه در زمان رازی هنوز فلسفه اسلامی صورت مدون خود را پیدا نکرده بود و فلاسفه ای مثل فارابی و ابن سینا نبودند که بارازی نزاع کنند و شاید بعدها دیگر این نزاع ضروری نبود و بهمین جهت در آثار فلاسفه اسلامی کمتر ذکری از آراء رازی می بینیم و فقط معدودی مثل ناصر خسرو، که او نیز چون از دعاة اسمعیلیه بوده و به کتب اسلاف خود نظر داشته، دوباره متعرض افکار رازی و رد و طعن آنها شده اند. پس اختلاف میان رازی و کسانی که او با آنها به نزاع پرداخته یا آنها به رد و نقض افکار و آراء رازی پرداخته اند اختلاف در اصول و مبانی فکر است نه اینکه بگوئیم چون رازی کتاب **نقض الادیان** را نوشته است مورد انکار فلاسفه قرار گرفته است. نحوه تلقی رازی از طبیعت و جهان، بکلی با نحوه تلقی اسمعیلیه متفاوت است و بهمین جهت در کیمیا هم رازی نظرگاهی غیر از نظرگاه جابر بن حیان دارد. رازی، برخلاف کندی که انکار کیمیا می کند، معتقد به کیمیاست و کتابی در رد آراء کندی که منکر کیمیا بوده نوشته است؛ مع ذلك او با تفسیر باطنی طبیعت، که اسمعیلیه بدان معتقد بودند، موافق نیست و اصولاً طرح باطن نمی کند که در کیمیا بخواهد ظاهر را به باطن برگرداند. طبیعت در نظر او معتبر است نه اینکه مبدأ حرکت باشد. اسمعیلیه تحت تأثیر نوافلاطونیان طبیعت را زاده نفس می دانستند و بهمین جهت قائل بودند که فعل و حرکت هم شبیه نفس است و خلاصه اینکه نفس باطن طبیعت است و حال آنکه در نظر رازی چنین نیست. آیا رازی به طبیعت از همان نظرگاهی نگاه می کند که ما امروز به آن نظر می کنیم، یعنی طبیعت را متعلق علم حسی و تجربی بشر می داند؟ گفتیم که رازی از آن حیث که طبیب است و ناگزیر از علم خود در عمل مداوا استفاده می کند خواه ناخواه نمی تواند به قوانین تجربی بی اعتنا باشد اما او

از این حد هم می‌گذرد و در بیان آراء فلسفی خود گوئی می‌خواهد در بحث علل از رأی یونانیان عدول کند و بحث در علل اولی را منتفی سازد یا محال انگارد. این معنی را با توجه به قطعه‌ای که محمد بن سرخ نیشابوری در شرح فارسی خود بر **قصیده ابوالهیثم** آورده است، می‌توانیم دریابیم: «بدان که محمد بن زکریا الرازی کتابی تصنیف کرده است اندر خاصیت چیزها... پس به آخر کتاب گوید: حکمای طبیعی طبیعیات را نیک شرح کرده‌اند و اصل و علت طبع هر چیزی بدانستند و قوه غذائی و داروئی گفتند و بهریکی بر تمامی سخن راندند و درجتها پدید کردند و تصنیفها کردند الا اندر خاصیت، چیزی نگفتند مگر هلیت گفتند و کیفیت گفتند و باز نمودند، از سبب کس را سخن نیست و علت پدید نکردند و دانستنی نیست - گفتا - سبب آن. مسکین محمد بن زکریا، چون وی ندانست پنداشت که نتوان دانستن و کس نداند، ننگرید که ایزد - عزوجل - می‌گوید: و کاین من آیه فی السماوات والارض یمرون علیها و هم عنها معرضون. چند علامتها و نشانه‌هاست اندر آسمانها و زمین بدان برهمی گذرند و روی از آن گردانند» (نقل از صفحه ۱۳۲ کتاب فیلسوف‌ری).

پس رازی می‌گوید علت پدید نیست و هرچه میدانیم خاصیت و کیفیت و هلیت است. با اینهمه درست نیست که بگوئیم رازی مانند امروزیها به جهان نگاه می‌کرده و بکلی از مبانی تفکر قدیم آزاد بوده است. او با اسمعیلیه موافق نیست که، طبیعت حاصل مشاهده و نظر کردن نفس کلی در ماده است، اما در مقابل رأی آنان، رأی و نظر مانویان را بیان می‌کند که برطبق آن نفس نخست می‌خواسته با جهان ماده بیامیزد و نمی‌دانسته است که با این آمیزش از غایت خود دور می‌شود و زندانی مفلوک این جهان می‌گردد و بحال افسردگی می‌افتد و چون نفس به این حال افتاد خدا عقل را می‌فرستد تا نفس را از این افسردگی نجات دهد و او را بیاگاهاند که وطنش اینجا نیست. اما باز رازی از این اسطوره نتیجه‌ای می‌گیرد که ربطی به مانویت ندارد. او می‌گوید پس نجات نفوس در دست عقل است و اهمیت فیلسوف که تفکر عقلی می‌کند از همین‌جا معلوم می‌شود. او بر همین مبنا ادیان و نبوات را منکر می‌شود و پیغمبران را صاحبان نفوس گمراه و موجد فتنه و جنگ می‌خواند.

قبل از او کندی وحدت حقیقت عقل و وحی را پیش آورده بود و فارابی که عقل را برتر از خیال می‌شمرد فیلسوف را از این برتر دانست و بهمین جهت مورد مخالفت فلاسفه قرار گرفت و موسی بن میمون و ابن‌باجه رأی او را مطعون دانستند. اما رازی اصولاً وحی را قبول نمی‌کند که آن را برتر یا فروتر از عقل بداند. بنظر او جهان جایگاه شر و رنج است و نجات تنها با عقل ممکن می‌شود و معلمی و راهبری جز آن نیست. اما اسمعیلیه نه طبیعت را شر می‌دانستند و نه می‌توانستند بپذیرند که فلاسفه با تفکر عقلی خود معلمان بشر باشند. رازی همه افراد آدمی

را مساوی می‌انگاشت (این قول عبارت اول تقریر در باب روش درست بکار بردن عقل دکارت را بیاد می‌آورد جز آنکه درست نیست که بگوئیم رازی نیل به نتایج درست یا غلط را منوط با اتخاذ روش می‌داند و اختلاف نحوه تفکر رازی با تفکر متجددان در همین است) و به این جهت بعث و برگزیدن پیامبران را بی‌معنی می‌دانست اما اسمعیلیه آگاهانیدن نفوس فردی نسبت به اسارتشان در چاه طبیعت را فوق طاقت عقل و تفکر عقلی و فلسفی می‌دانستند و بعث انبیاء و وجود امامان را برای هدایت بشر ضروری می‌شمردند. رازی می‌گفت انبیاء ملعبه صاحبان قدرت هستند و به نظر اسمعیلیه، فلاسفه ممکن است چنین باشند و حال آنکه بنظر آنان وقتی در سرگذشت انبیا نظر می‌کنیم همه اهل درد بوده‌اند و مصیبت تحمل کرده‌اند. از این همه اختلاف چه می‌توان استنباط کرد؟ و مرجع و اصل این اختلافات چیست آیا اختلاف میان يك فرقه دینی و شخصی است که نسبت به روح دین بیگانه است؟ البته این اختلاف وجود دارد اما باز گشت همه این اختلافات به اختلاف در اصول و مبانی است. رازی به قدمای خمسه معتقد است او این رأی را از آراء یونانیان و صابیایان و از فلسفه ایران شهری که او نیز صورت فلسفی خاص به تفکر دینی قدیم داده بود، اقتباس کرده و آن را باز هم از دین دورتر ساخته بود. در اینجا دیگر مجال بحث از قدمای خمسه نیست بخصوص که دکتر محقق در مقدمه کتاب فیلسوف ری وعده داده است که الهیات و جهان‌شناسی رازی را در مجلد دیگری مورد بحث قرار دهد. پس منتظر می‌مانیم که نتیجه پژوهش‌های ایشان انتشار یابد. در این مجلدی که فعلاً در دست ماست بیشتر با آراء اخلاقی و سیرت فلسفی رازی و نزاع‌هایی که با اهل علم و حوزه‌های دینی و فلسفی داشته است آشنا می‌شویم در این زمینه مؤلف دانشمند حتی آثاری از حنین بن اسحق و موسی بن میمون آورده است تا خواننده بتواند با بعضی از مراجع آثار او آشنا شود و در عین حال دریابد که نحوه تلقی او کم و بیش مورد نظر متأخران هم بوده است هرچند که اینان در اصول آراء با رازی اختلاف داشته‌اند.

خواننده‌ای که این کتاب را مطالعه می‌کند اگر متوجه نباشد که نظر مؤلف کتاب «فیلسوف ری» بیشتر بیان آراء اخلاقی و توصیف سیرت فلسفی رازی بوده است ممکن است ایراد کند که مطالب آن برطبق يك نظم منطقی نیامده است؛ مخصوصاً ممکن است الحاق دو رساله آخر آن که از رازی هم نیست در نظر او بی‌وجه بنماید.

تصور می‌کنم جواب مؤلف به این ایراد همان باشد که قبلاً ذکر شد فعلاً همینقدر که ما با مطالعه این کتاب به مقام علمی و فلسفی و اخلاقی رازی در تاریخ تفکر اسلام آشنا می‌شویم غنیمت است بخصوص که درباره رازی کتاب و مقاله به زبان فارسی کم نوشته شده و آثار و افکار و آراء او تقریباً ناشناخته مانده است. جهت این امر آنست که تا زمان اخیر که شرق‌شناسان به تتبع در گذشته ما پرداختند

چندان به رازی عنایتی نمی‌شد و جز در طب به او استناد نمی‌کردند اما این مستشرقان که به هرچه در گذشته بوده است یکسان نگاه می‌کنند و درباره آن به مطالعه و پژوهش می‌پردازند سعی و جهدشان این حسن را دارد که گاهی ما را به امور یا افکاری توجه می‌دهد که قبلاً مورد بی‌اعتنائی و غفلت بوده است؛ و یکی از کسانی که کم و بیش از یاد رفته‌اند محمدبن زکریای رازی فیلسوف است البته میتوان گفت که فلسفه او چندان اهمیت نیافته و از حیث نفوذ او را مثلاً با فارابی نمی‌توان قیاس کرد اما وقتی چنین حکمی می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که حکم ما براساس چه اصول و ملاک‌هایی است. آنچه می‌توان گفت این است که فلسفه پسر زکریای رازی در جنب فلسفه اسلامی تازمان صدرالدین شیرازی و شاگردان او به چیزی گرفته نشده است. استیلای فلسفه نه‌تنها رازی را که منکر وحی بود به غفلت سپرده بلکه باعث شده است که کلام اسلامی که ملتزم به وحی نیز هست از رونق بیفتد و به متکلمان التفاتی نشود. شاید در آینده این غفلت تدارك شود و امیدواریم که این تدارك مستشرق مآبانه و سطحی نباشد.

بمهرحال تألیف کتاب فیلسوف ری که در نوع خود تا آنجا که من می‌دانم کم‌نظیر و شاید بی‌نظیر است از کارهای بسیارخوب آقای دکتر محقق است، اگرایشان از ادامه کار خود در این زمینه منصرف نشوند و جلد دوم این کتاب را هم منتشر کنند و در آن به طرح و بحث تفصیلی مباحث فلسفه رازی بپردازند. قدم مهم دیگری در زمینه تاریخ علم و فلسفه اسلامی برداشته‌اند

رضادآوری

فیلسوف ری

محمد بن زکریای رازی

رازی دانشمند بزرگ ایران از جهت پزشکی شهرت بین‌المللی دارد، زیرا آثار او از دیرزمان بزمانهای اروپائی ترجمه شده است ولی جنبه فلسفی او تاکنون بردانشمندان پوشیده مانده و جز منقولات پراکنده‌ای که در طی کتابهای مختلف درباره عقائد فلسفی او آمده چیزی در دست نبوده است. خاورشناس معروف پول کراوس برای نخستین بار پی به اهمیت آثار فلسفی رازی برد و آنچه را گردآورده بود در مجموعه‌ای بنام «رسائل فلسفیه» در سال ۱۹۳۹ در قاهره منتشر ساخت. این آثار تاکنون مورد تحلیل و مقایسه قرار نگرفته و دانشمندان هنگام بحث درباره رازی فقط بنقل فقراتی از آثار او اکتفا کرده‌اند.

دکتر مهدی محقق، استاد دانشگاه است، استادی با دانش و با همت و جوان، این استاد با این صفات با استفاده از منابع و مآخذ اصلی و همچنین تحقیقات دانشمندان اروپائی و امریکائی آثار فلسفی آن دانشمند را مورد تحلیل قرار داده و در ضمن بسیاری از مسائل را که مربوط به تاریخ اندیشه و تفکر در ایران است روشن ساخته است، و باید به انجمن آثار ملی و به شخص تیمسار آقاوولی رادمرد ادب‌پرور تبریک گفت که از محققان جوان این مملکت تقدیر و آنان را تشویق به تحقیق می‌کند و نتیجه کوشش آنان را در اختیار اهل دانش می‌گذارد.

* * *

این کتاب مشتمل بر پیشگفتار و دوازده فصل و یک پیوست و شش فهرست است و نیز پیش‌گفتاری بانگلیسی و تحلیلی از طب روحانی رازی بانگلیسی‌ضمیمه کتاب شده است.

دکتر محقق در مقدمه کتاب انگیزه خود را از نوشتن چنین اثری بیان کرده و وعده داده است که در جلد دوم مسائل جهان‌شناسی و جهان‌بینی و افکار و عقائد مذهبی رازی را مورد تحلیل قرار دهد و نیز اظهار تأسف نموده از اینکه سنت‌های علمی در این کشور روی بسستی نهاده چنانکه عالم از جاهل و فاضل از مفضول بازشناخته و اثر اصیل از نااصیل باز دانسته نمی‌شود و نتیجه آن اینکه بدشواری می‌توان امیدوار بود که دیگر دانشمندانی همچون ابن‌سینا و بیرونی و رازی از این سرزمین برخیزند.

در فصل اول سرگذشت رازی آمده در آن اشاره به عناوین والقباب و آغاز جوانی و چگونگی علاقه‌مند شدن او به علم پزشکی شده است.

در فصل دوم سخن از استادان او بمیان آمده و بدین مناسبت شرح احوال دانشمندانی همچون علی بن ربن طبری و ابوزید بلخی و ابوالعباس ایرانشهری یاد شده است.

در فصل سوم اشاره به شاگردان رازی شده و درباره دانشمندانی مانند یحیی بن عدی و ابوالقاسم مقانعی و ابن قارن رازی و ابوغانم طبیب و یوسف بن یعقوب و محمد بن یونس سخن رفته است.

در فصل چهارم سخن از دانشمندانی بمیان آمده که رازی به رد و نقض آنان پرداخته است و شرح حال ابوالقاسم بلخی و مسمعی و شهید بلخی و ابوالعباس ناشی و ابوطیب سرخسی و احمد بن کیال بتفصیل یاد شده است.

در فصل پنجم نام ۱۸۴ اثر رازی که ابوریحان بیرونی نقل کرده با ترجمه فارسی آنها آمده و در ضمن اطلاعات مفید گوناگونی که در منابع مختلف درباره آن کتابها یاد شده در ذیل نام این کتابها آورده شده و از اینجهت هویت بسیاری از آثار رازی معلوم گردیده و بسیاری از مطالب مبهم درباره آن آثار آشکار گشته است.

در فصل ششم نام ۲۳۵ کتاب و مقاله رازی که ابن ابی اصیبعه نقل کرده آورده شده است.

در فصل هفتم کتاب طب روحانی رازی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته در این فصل ریشه‌های افکار اخلاقی رازی در آثار افلاطون و ارسطو و جالینوس جستجو شده و در ضمن افکار رازی با افکار سایر فیلسوفان که درباره اخلاق کتاب نوشته‌اند مقایسه گردیده و نیز اشاره به چگونگی استقلال فکری و اصالت اندیشه رازی شده است.

در فصل هشتم کتاب سیرت فلسفی رازی مورد بحث قرار گرفته و ترجمه فارسی آن بدان ضمیمه گشته و دفاع رازی از سیرت علمی و عملی خود مورد تبیین قرار گرفته است.

در فصل نهم کتاب لذت او چنانکه ناصر خسرو نقل کرده مورد تحلیل قرار گرفته و دو تعریف مختلف افلاطونی و ارسطویی و انعکاس این دو تعریف در آثار دانشمندان اسلامی نقل و بحث شده است.

در فصل دهم فقراتی از کتاب علم الهی رازی که در کتابهای فلسفی مختلف آمده نقل شده و در ضمن آنچه که درباره قدمای خمسه دانشمندان نقل کرده و بر رازی نسبت داده‌اند آورده شده است.

در فصل یازدهم شکوک رازی بر جالینوس مورد تحلیل قرار گرفته در این فصل برخی از آثار رازی که نام آنها در شکوک آمده معرفی شده و در پایان

مسئله حدوث و قدم عالم مطرح و آراء فلاسفه اسلام درباره جالینوس ذکر گردیده و نیز یکی از شکوک رازی حل شده است.

در فصل دوازدهم اشاره به رد ابن میمون بر جالینوس شده خاصه که او هم مانند رازی در مسئله حدوث و قدم عالم جالینوس را مورد خرده گیری قرار داده است. قسمتی از کتاب فصول ابن میمون که مربوط به حکمت خلقت و منافع اعضاست ترجمه بفارسی شده و نیز برای اولین بار ابن میمون فیلسوف و متکلم معروف بزبان فارسی معرفی گردیده است.

در پیوست رساله حنین بن اسحق درباره ترجمه های عربی و سریانی آثار جالینوس با ترجمه فارسی آنها ذکر گردیده و عنوان ۱۲۹ کتاب آورده شده است. فهرست های ششگانه عبارتند از فهرست نامهای اشخاص، فهرست نامهای گروه ها و فرقه ها، فهرست نامهای جاها، فهرست نامهای کتابخانه ها، فهرست کلماتی که توضیح داده شده، فهرست منابع و مآخذ. در فهرست منابع و مآخذ نام کتابها و مقالات مهمی که مربوط به فلسفه اسلامی و همچنین زندگی رازی است آمده و بسیاری از این منابع برای نخستین بار مورد استفاده علمی قرار گرفته است.

در قسمت انگلیسی کتاب طب روحانی رازی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. این قسمت يك بار در سال ۱۹۶۷ در مجله «مطالعات اسلامی» در پاریس چاپ شده و اکنون با مختصر تغییر در این کتاب ظاهر گشته است.

* * *

این کتاب از آثار بسیار معتبر این عصر همایون، و از انتشارات کم نظیر انجمن آثار ملی و نشان دهنده کوشش و تتبع و تحقیق نویسنده است و در ضمن سرمشق کاملی است برای دانشجویان که چگونه به تحقیق باید بپردازند و چه منابع و مآخذی را بکار ببرند و با چه نظم و ترتیبی نوشته های خود را مدون بسازند.

* * *

وظیفه مجله ادبی یغماست، مقامات علمی و فرهنگی و دانشگاهی را متوجه سازد که در برابر اینگونه خدمات ارزنده سکوت نکنند و بی اعتنا نباشند و نویسندگان و محققان کم مانند کشور را که افتخار ملی بدانهاست تشویق فرمایند. امیدها داریم که محقق پرکار که از جوانی و تندرستی و علاقه و فضایل بسیار بهره مند است باز هم آثاری بدین شایستگی به ملت ایران تقدیم دارد.

حبیب یغمائی

پیشگفتار

در سال ۱۳۴۳ که مراسم یادبود هزار و یکصدمین سال تولد محمد بن زکریای رازی در تهران برگزار می‌شد کاتب این سطور بنا به اشارت آقای علی اصغر حکمت کتاب السیره الفلسفیه رازی را با ترجمه عباس اقبال بضمیمه مقدمه‌ای در باره شرح احوال و آثار و افکار آن حکیم آماده برای طبع گردانید و کمیسیون ملی یونسکو در ایران آن را منتشر ساخت. آن مقدمه مورد پسند اهل فضل واقع گردید و مستقیم و غیر مستقیم از من خواستند که آن را توسعه دهم تا جویندگان علم بیشتر با این پزشک نامدار و فیلسوف بزرگ آشنا گردند در همین اوقات بود که کتاب «ری باستان» تألیف دکتر حسین کریمان بوسیله انجمن آثار ملی منتشر گشت و من در مجلسی با بعضی از اعضای محترم انجمن آثار ملی موضوع تألیف کتابی در باره مقام علمی و فلسفی رازی را که اهل این شهر کهن بوده در میان گذاشتم ایشان اظهار داشتند که نظر انجمن تنها این نیست که کتابهای را که در باره ابنیه و آثار شهرهای ایران است چاپ کند بلکه بموازات آن بر نشر آثار دانشمندانی که از این شهرها برخاسته‌اند و همچنین معرفی آن دانشمندان همت می‌گمارد و پیشنهاد شما بسیار متین و منطقی است. وقتی این موضوع بسمع جناب تیمسار سپیدآق اولی رئیس دانش پرور هیئت مدیره انجمن رسید ایشان نه تنها پیشنهاد مرا با حسن قبول تلقی فرمودند بلکه مرا بیش از پیش بر نوشتن چنین کتابی تحریض و تشویق کردند. نگارنده از سال ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۷ که بعنوان استاد دعوت شده در دانشگاه مک گیل کانادا بتدریس فلسفه و کلام اسلامی اشتغال داشت این فرصت را بدست آورد تا کتابخانه‌های مختلف را از نظر بگذراند و با دانشمندان آن دیار آشنا گردد و این موجب گردید که مطالب و مواد فراوانی برای این کتاب فراهم سازد. تا وقتی که در

کانادا بود چند مقاله بزبان فارسی و انگلیسی در بارهٔ رازی منتشر ساخت و پس از مراجعت با استفاده از کتابخانه‌های ایران آن مواد و مطالب را باهم تلفیق کرد و بصورت کتاب حاضر درآورد.

دراین کتاب نه تنها افکار فلسفی و اخلاقی رازی مورد تحلیل قرار گرفته و نکاتی مبهم از زندگانی او روشن گشته بلکه بسیاری از معاصران رازی معرفی گردیده و افکار آنان مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است و همچنین ارتباط اندیشه و تفکر دانشمندان اسلامی با یونانیان و اسکندرانیان و ایرانیان باستان آشکار گشته است. بسیاری از آثار رازی که بجز نام نشانی از آنها در دست نبوده با استفاده از منابع و مآخذ دیگر بطور اجمال از مطالب آنها آگاهی بدست آمده و نیز کوشش شده تا برخی از نکاتی که در آثار او مبهم بوده تا حد امکان آشکار گردد. در استفاده از منابع حتی الامکان از مآخذ اصیل و کهن بهره برداری شده و از منابع تازه فقط آن کتابها و مقالاتی که بوسیلهٔ دانشمندان شرق و خاورشناسان نوشته شده و جنبه انتقادی و تحقیق داشته مورد استفاده قرار گرفته است. در فهرست منابع و مآخذ نام مهمترین کتابها و مقالات که دربارهٔ فلسفه اسلامی نوشته شده و همچنین تحقیقات و انتقاداتی که خاورشناسان کرده اند آمده و این خود راهنما و دلیلی است برای دانشجویانی که به بحث و تحقیق دربارهٔ فلسفه اسلامی می پردازند.

نگارنده نخست تصمیم داشت که همهٔ مباحث مربوط به فلسفه و اخلاق رازی را در این مجلد بیاورد ولی از آنجا که حجم کتاب از حد متعارف افزون می شد و تألیف کتاب در نتیجه مسافرت او بتعویق افتاده بود مناسب چنان دید که بقیهٔ را در مجلدی دیگر بیاورد خاصه آنکه قسمت دیگر مربوط به عقائد و افکار مذهبی و همچنین جهان بینی و جهان شناسی رازی است که مهمترین قسمت زندگانی علمی رازی را تشکیل می دهد. ازین جهت بحث دربارهٔ هیولی^۱ و زمان و مکان در فلسفه اسلامی و همچنین در مکتب های یونانی و اسکندرانی و اثر آن در فلسفه رازی را به جلد بعد موکول می سازد و اگر در طی کتاب یکی دو مورد ارجاع به آینده داده شده است از خوانندگان گرامی اعتذار می جوید.

مطلبی که ناگزیر باید یاد کرده شود اینست که مهمترین هدف از نشر آثار گذشتگان و معرفی آنان اینست که آیندگان تشویق و ترغیب شوند و همان روشی را که آنان پیش گرفته‌اند در پیش گیرند. رازی از همین سرزمینی که مادر آن زندگی می‌کنیم برخاست و در آن روزگار که وسایل تحقیق و مطالعه باسانی در دسترس همه نبود اودامن همت بکمر زد و در تحصیل علم چنان کوشید که سرآمد اقران شد و آثاری از خود بیادگار گذاشت که شرق و غرب جهان از آن استفاده کردند و در نتیجه مایه مباهات و افتخار این کشور گردید. ما باید در جستجوی این حقیقت باشیم که در این زمان که وسایل تحصیل و تحقیق باسانی فراهم می‌گردد و ارتباطات علمی و فرهنگی گسترش قابل توجهی یافته است چرا دیگر رازی‌ها و ابن سیناها و بیرونی‌ها در این سرزمین بوجود نمی‌آیند و کار بجائی کشیده شده که هراستادی که در می‌گذرد حتی در روزنامه‌ها باصراحت از او بعنوان «بدون‌جانشین» یاد می‌کنند در حالیکه سنت علمی چنان اقتضا می‌کند که استادی که از میان برود جانشینانی داشته باشد که آنچه را که او می‌دانسته بدانند و چیزهائی را هم اضافه بدانند که در نتیجه کوشش و همتشان فراهم گشته است و سرّ پیشرفت علم و فرهنگ و تمدن و معرفت در جهان همین بوده است. این حقیقتی بود که رازی در یازده قرن پیش اظهار داشت آنجا که گفت: «هر متاخری از فلاسفه وقتی همت 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 متقدم را بدست می‌آورد و یاد می‌گیرد چیزهای دیگر را هم با کثرت بحث و نظر در می‌یابد زیرا بحث و نظر و اجتهاد موجب زیادت و فضل می‌گردد» در این جا باید اذعان نمود که علت مهم آن است که بعلت ناآگاهی از گذشته سنت‌های علمی ما ضعیف و موازین و معیارهای علمی ما سست گشته است و در نتیجه محیطی وجود ندارد که در آن افراد با هوش و با استعداد تشویق به دانش‌آموزی و تحقیق و تتبع علمی و تألیف آثار ارزنده گردند. وجود داشتن محیط گرم علمی منوط بآن است که عالم از جاهل و فاضل از مفضول باز شناخته و اثر اصیل از نا اصیل باز دانسته شود تا متعلمان و دانشجویان ارزش و اصالت علم را درک کنند و

به شرافت و فضیلت آن پی ببرند و در نتیجه معنویات را بر مادیات مقدم دارند اگر چنین محیطی بوجود آید مؤلف برای نشر دانش کتاب می نویسد نه برای جاه و شهرت، و معلم برای خاطر علم درس می گوید نه برای کسب مال و مکنت، و دانشجو برای خاطر علم درس می خواند نه برای مزایای قانونی مدرک. این سنت علمی که ما از آن یاد کردیم همان سنتی است که در کشور ما قرن‌ها برقرار بوده و این همان سنتی است که خطیب تبریزی را از تبریز به بغداد برای تحصیل علم پیاده می کشانید و محمد بن جریر طبری را از ری تا دولا ب هر روزه برای استفاده از محضر استاد می دوانید و شمس الاثمه سرخسی را از سیاه چاه زندان وادار به تدریس می کرد و دانشجویان را بر لب چاه وادار به یادداشت کردن و همین است آن سنت که رازی را هنگامیکه چشم‌هایش نابینا گشته بود و عضلات دستش سستی گرفته بود وامی داشت که با چشم دیگران بخواند و بادست دیگران بنویسد. بر جوانان و دانشجویان فرض و واجب است که برگزیده درخشان علمی این سرزمین با تعمق بیشتری بنگرند و با همت و کوششی که در نیاکانشان وجود داشته است علوم را بر اساس آخرین پیشرفت فرا بگیرند و با عشق و شور و دانش دوستی آموخته خود را گسترش دهند و بارور سازند و از آن بنفع کشور خود بلکه بسود بشریت استفاده کنند و بر اولیای فرهنگی و علمی کشور ماست که دستگاههای علمی را از صورت اداری و دیوانی بیرون آورده علم و فضیلت را ارج نهند و آن را معیار برتری و فضل قرار دهند و وسائل تحقیق و تتبع را برای اهل علم و طلاب دانش فراهم سازند و بر قالب دانشگاههای امروزی که از غرب گرفته شده است روح ملی شرق بدمند و سیرت و روش بزرگان و دانشمندان گذشته را نشر دهند تا سر چشمه الهام برای متعلمان و دانشجویان آینده باشد تا شاید که باز هم دانشمندی در علوم مختلف در این کشور بوجود آیند که در ترقی و پیشبرد علم و دانش در سطح بین المللی تأثیری بسزا داشته باشند و آینده را برگزیده درخشان متصل سازند.

در پایان بر خود لازم می دانم از انجمن آثار ملی خاصه از رئیس علم دوست و دانش پرور هیئت مدیره آن تیمسار سپهبد آق‌اولی سپاسگزاری کنم که این بنده را بر تألیف این کتاب تشویق

کردند و از بذل هر گونه مساعدت دریغ نفرمودند و نیز از اولیای دانشگاه مک گیل شاکر هستم که در مدت اقامت در کانادا محیط آرام تحقیق برای من بوجود آوردند و در تهیه مآخذ و مدارك این کتاب از کتابخانه‌های مختلف کوشش فراوان مبذول داشتند و همچنین از همسر ارجمند خود تشکرمی کنم که مرا همیشه بر کسب علم و فضیلت تحریض و ترغیب نموده و در خواندن منابع فرانسوی این کتاب مرا یاری کرده است.

از خوانندگان گرامی خواستار است که از اشتباهاتی که در این کتاب ملاحظه می‌فرمایند چشم پوشی نکنند بلکه با اطلاع آن بنگارنده براومنت نهند تا هم خود آگاه گردد و هم دیگران را در چاپهای بعد آگاه سازد.

تهران، مهرماه ۱۳۴۹

مهدی محقق



تصویر خیالی از رازی در دانشگاه پرینستون امریکا
(از مجموعه دکتر محمود نجم‌آبادی)

فصل اول

سرگذشت

نام و نسب و کنیه

ولادت

جوانی و تحصیلات

مسافرتها و مشاغل

پایان عمر

وفات

نام او محمد، و نام پدرش زکریّا^۱، و نام جدش یحیی^۲، و کنیه اش ابوبکر^۳، و نسبتش بزادگاه خود «ری»^۴ رازی^۵ است. او در طی کتابها بعنوانین و اوصاف مختلف مانند: جالینوس عرب^۶، فیلسوف عرب^۷، طبیب مارستانی^۸، طبیب مسلمانان^۹، علامه

۱- در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال نام پدر او «احمد» خوانده شده. رجوع شود به: مقاله سوراتا N. Morata تحت عنوان: «فهرست منابع عربی قدیم در کتابخانه اسکوریال» مجله الاندلس، ج ۲ ص ۸۷.

۲- ابوریحان بیرونی، رساله فی فهرست کتب الرازی، ص ۱

۳- شیخ عبدالله نعمه در کتاب «فلاسیفة الشیعة، حیاتهم و آراءهم»، ص ۲۴، او را از اهل تشیع دانسته و عادة بعید است که شیعه کنیه «ابوبکر» داشته باشد.

۴- نام این شهر در کتیبه های هخامنشی راگا Ragā بکار رفته و در یونانی نیز بصورت راگس Pa'rys دیده می شود. رجوع شود به: فارسی باستان کنت R. G. Kent، ص ۱۲۲، ۲۰۵.

۵- مقدسی می گوید آنانکه بشهرهائی نسبت دارند که در نام نسبی آنان «زا» به «یا» پیوسته می گردد مانند «رازی»، «مروزی»، «سجزی» زبرک و باهوش هستند. احسن التقاسیم، ص ۳۶.

۶- ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، ص ۱۵۴. منظور از کلمه عرب «اسلام» است که متأسفانه خاورشناسان بکار می برند و موجب اشتباه غیر اهل علم می گردند و گرنه عرب بمعنی ثانوی اطلاق می شود بر جمیع اسم و شعوب که ساکن ممالک اسلامی بودند و زبان عربی را در تألیفات خود بکار می بردند و بنا باین تعبیر عرب شامل ایرانی و هندی و ترك و سوری (= اهل سوریه) و مصری و بربر و اندلسی می شود. رجوع شود به: علم الفلك نالینو C. Nallino، ص ۱۷ و همچنین عرب در تاریخ برنارد لوئیس B. Lewis، ص ۱۴.

۷- مجریطی، غایة الحکیم، ص ۱۴۴.

۸- ابن جلجل، طبقات الاطباء والحکماء، ص ۷۷. کلمه «مارستان» که مخفف «بیمارستان» بقیه پاورقی در صفحه بعد

در علم اوائل^۱ خوانده شده است. آنانکه کتابهای او را بزبان لاتین ترجمه کرده‌اند او را Rhazes گفته‌اند و در آثار اروپائی بیشتر بدین نام اشتهار دارد^۲ و گاهی هم بطور ساده او را Rāzī می‌نویسند.

او در غره شعبان سال ۲۵۱ هجری مطابق با ۸۶۵ میلادی در ری بدنیا آمد^۳. این شهر که امروز جز نام نشانی از آن نمانده در آن روزگار مرکز علم و ادب بود، و دانشمندان و نویسندگان بزرگی از آنجا برخاستند، و از مفاخر بلاد اسلام بشمار می‌رفت^۴. از آغاز جوانی و تحصیلات او اطلاعی دقیق جز آنچه اصحاب تراجم و ارباب طبقات نوشته‌اند در دست نیست. برخی گفته‌اند که او در عنفوان شباب و ربیعان عمر

۱- ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۳ ص ۲۰۹. علم اوائل بعلم یونانی اطلاق می‌شد. یاقوت درباره ابن مسکویه گوید: «وكان عارفاً بعلم الاوائل»، معجم الادباء، ج ۵ ص ۱۰. ناصر خسرو، (دیوان ص ۲۴۳) می‌گوید:

علت جنبش چه بود از اول بودش چیست درین قول اهل علم اوائل

۲- و گاهی هم او را Albubator خوانده‌اند. رجوع شود به: طب عرب و تأثیر آن در قرون وسطی، کمپ بل D. Campbell، ج ۱ ص ۶۵.

۳- بیرونی، رساله، ص ۴.

۴- مقدسی می‌گوید در این شهر مدارس و مجالس علم فراوان است مذکران آنجا فقیه و رؤسای آنان عالم و محتسبان نشان مشهور و سخنوران شان ادیب هستند. احسن التقاسیم، ص ۳۹۰. ابودلف خزر جی یکی از رؤسای ری را بنام جریش بن احمد یاد می‌کند که وقتی وارد مدینه السلام (= بغداد) می‌شد فقط کتابهای پزشکی او بر صد شتر حمل می‌گردید. الرسالة الثانیة، ص ۲۰.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

است در بغداد به محل بیماران و دیوانگان اطلاق می‌شد و افراد متعددی هم بمناسبت ملاست با اسور بیماران بدین عنوان معروف گشته‌اند. رجوع شود به: انساب سمعانی، ورق ۴۹۹ ظ.

۹- قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۲۷۱.

زرگری می کرده^۱، و برخی نوشته‌اند که او در آغاز امر صیرفی (= صرّاف) بوده است^۲. او خود گوید که در جوانی علاقه بسیار داشته که بتجربه و آزمایش اکاذیب معزّمان پردازد^۳. پیشه زرگری و صرّافی و علاقه او به امر عزائم طبیعه او را بسوی علم کیمیا کشیده است که با آن بتواند گوهر فلزات را دگرگون سازد. در نتیجه ممارست در این فن و نزدیکی بآتش و بویهای تند چشم‌های او در معرض عوارض و آفات واقع گردید و او به معالجه و مداوا و سپس به اشتغال بطب کشانیده شد^۴.

می‌گویند او برای اینکه درد چشم خود را درمان کند نزد کحّالی (= چشم‌پزشک) رفت کحّال برای درمان او پانصد دینار از او درخواست کرد و او ناچار شد که پردازد سپس باخود گفت «کیمیای واقعی علم طب است نه آنکه تو بدان مشغولی» و پس از آن از علم کیمیا دوری جست و بعلم طب پرداخت^۵.

۱- ناصرالدین منشی یزدی، درة الاخبار (ترجمه تتمه صوان الحکمه بیهقی)، ص ۱۱

۲- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۲۰. ابن ابی اصیبعه می‌گوید آنچه این مطلب را تایید می‌کند اینکه نسخه‌ای کهن از کتاب منصورى او را یافتیم که آخر آن افتادگی داشت و بیشتر آن از کهنگی سوخته بود و بر روی آن چنین نوشته بود «کناش المنصوری تألیف محمد بن زکریا الصیرفی».

۳- رازی، الشکوک علی جالینوس، ص ۲۸. معزم کسی است که از علم «عزائم» آگاه باشد و عزائم در لغت عربی بمعنی قصد و اراده جازم موکداست و در اصطلاح علوم غریبه کلمات و اورادی را گویند مشتمل بر تعبیرات مخصوص مقرون بسوگندان و تاکید و اصرار والحاح که آن را برای ایجاد اسری عجیب از قبیل تحریک جمادات و اخضار ارواح و اعمال تسخیری از فرشته و پری و عناصر و ستارگان و گزندگان و امثال آن می‌خوانند و می‌دمند تا مقصود برآورده و منظور رام گردد منوچهری دابغانی گوید:

چو هنگام عزائم زی معزم بتک خیزند ثعبانان ریم

نقل از مقدمه رساله کنوز المعزمین ابن سینا از استاد جلال الدین همائی، ص ۷۰ و ۷۱

۴- بیرونی، رساله، ص ۵

۵- ناصرالدین منشی، درة الاخبار، ص ۱۲.

مورخان و ارباب تراجم اتفاق دارند بر اینکه او تحصیلات خود را در بزرگی انجام داده و حتی برخی تصریح کرده‌اند بر اینکه او پس از چهل سالگی بر ممارست کتب پزشکی و فلسفی روی آورده است^۱ و شاید بهمین علت بوده است که او فراتر از توانائی خود در راه تحصیل علم کوشیده و در طی مدارج علمی رنج برده است.

یکی از رازیان یعنی همشهری رازی نقل می‌کند که او هیچ‌گاه از کاغذ و قلم جدا نمی‌گشته و همیشه در حال نوشتن بوده است^۲. و نیز گفته شده است که از فرط علم دوستی چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌نهاد و کتاب خود را بر آن دیوار تکیه می‌داد و بخواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را دربراید کتاب از دستش بیفتد و او بیدار شود و بمطالعه خود ادامه دهد^۳.

رازی برای کسب علوم پزشکی و فلسفی به بغداد آمد بغداد در آن روزگار مرکز علم و دانش و قرارگاه ادیبان و فاضلان بود مترجمان زبردست آثار علمی یونانی را به سریانی و عربی ترجمه کرده بودند و بدین جهت منابع فراوانی وجود داشت تا مورد استفاده علمی رازی قرار گیرد و از جهتی دیگر بیمارستان‌های مختلفی که از زمان هارون و برامکه تأسیس شده بود و همچنین بیمارستانی که بدر غلام معتضد در قرن سوم ایجاد کرده بود^۴ مجال فراوانی می‌داد تا دانشجویان پزشکی علم را بعمل و قیاس را به تجربه نزدیک سازند و از طرف دستگاه خلیفه مبلغ قابل ملاحظه‌ای برای رؤسای پزشکان و ملازمان آنان و همچنین تهیه دارو اختصاص داده شده بود^۵.

در برخی از منابع نوشته شده که رازی بیمارستان عضدی را اداره می‌کرده یعنی آن

۱- ابوالفداء، تاریخ، ج ۲ ص ۷۶ ۲- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۹

۳- بیرونی، رساله، ص ۵ ۴- صابی، الوزراء، ص ۲۴

۵- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۱۵۰. ابن ابی اصیبعه این مطلب را از کمال الدین ابوالقاسم بن ابی تراب بغدادی کاتب نقل می‌کند و سپس خود گوید: «آنچه که به نزد من درست می‌آید اینکه رازی پیش از زمان عضدالدوله بوده و رفت و آمد او به بیمارستان پیش از آن بوده است که عضدالدوله آن را تجدید نماید».

بیمارستانی که عضدالدوله دیلمی آن را در سال ۳۷۲ افتتاح کرده بود و این نادرست است زیرا رازی حدود نیم قرن پیش از افتتاح این بیمارستان وفات یافته است و محتمل است که همان بیمارستانی را که بدر غلام معتضد تأسیس کرده بوده است بیمارستان معتضدی خوانده می شده ولی بمرور ایام با عضدی مشتبه گشته است.^۱

رازی پس از آنکه باوج علمی خود می رسد و شهرت او عالم گیر می شود بوسیله امرا و حکام مورد دعوت قرار می گیرد و رساله ها و کتاب های بنام آنان می کند و در ضمن برای مدتی به زادگاه خود ری می آید و تصدی بیمارستان آنجا را عهده دار می شود او در مواضع بسیار از کتابهای خود اشاره به بیمارستان بغداد و بیمارستان ری کرده است.^۲

از برخی منابع بدست می آید که رازی در پایان عمر به ری آمده و در آنجا و سایر بلاد جبل منزلتی عالی یافته و دانشجویان فراوانی از محضر درس او استفاده می کرده اند. می گویند رازی چشمانش در پایان عمر آب آورد و یکی از شاگردان او از طبرستان برای معالجه او آمد و از او درباره معالجه او سؤال کرد و رخصت خواست رازی گفت این امر بر رنج و درد من می افزاید شاید عمر من بپایان رسیده و مرگ من نزدیک شده باشد روانیست برای بازجستن بینائی خود را دچار رنج و تعب سازم دیری نگذشت که او در ری در پنجم شعبان سال ۳۱۳ وفات یافت عمر او بحساب هجری قمری ۶۲ سال و پنج روز و بحساب هجری شمسی ۶۰ سال و ده ماه بوده است.^۳

از زندگی شخصی رازی آگاهی دقیق و موثق در دست نیست و آنچه که ابن العبری

۱- محیط طباطبائی، محمد زکریا پزشک و فیلسوف ایرانی، ص ۵. (سخن رانی در برنامۀ

مرزهای دانش در ۳/۹/۵ بمناسبت جشن هزار و یکصدمین سال تولد محمد زکریای رازی
پلی کپی شده در ۱۳ صفحه).

۲- شکوک، ص ۲۱ و ۲۵

۳- بیرونی، رساله، ص ۵ و ۶

نقل کرده مبنی بر اینکه او نتوانسته مهر زنش را پردازد و بزندان افتاده^۱، و همچنین آنچه که ابوحیان نقل کرده دائر بر اینکه ابودلف مدعی فرزندزادگی (نوه دختری) رازی بوده است^۲، پایه و اساس درستی ندارد.

۱- ابن العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۱۵۸

۲- ابوحیان توحیدی، مثالب الوزیرین، ص ۲۸۹

فصل دوم استادان

علی بن ربن طبری
بلخی
ایران شهری

علی بن ربّن طبری

علی بن ربّن طبری از دانشمندان معروف ایران است پدران او در شهر مرو می زیسته و به پیشه دبیری اشتغال داشته اند پدرش در کتب فلسفه و طب ممارست می کرده و طب را بر پیشه اجدادی مقدم می داشته است و منظورش از آن نه تمدح و اکتساب بلکه تالّه و احتساب بوده است و بدین سبب ملقب به «ربّن» شده یعنی بزرگ و آموزگار ما^۱. علی بن ربّن حکیمی محصل و طبیبی فاضل^۲ و عالم و نویسنده ای کامل بود و سمت منشی مازیار بن قارن را داشت و برای او نوشته هائی می نوشت که بلغای عراقین و حجاز از آن متعجب می ماندند^۳. پس از آنکه مازیار در سال ۲۲۴ در هرمزدآباد طبرستان بدست

۱- علی بن ربّن، فردوس الحکمة، ص ۱. قفطی وجه تلقیب «ربن» را چنین گفته: «لانه کان ربین الیهود»، تاریخ الحکماء، ص ۲۲۱ و حال آنکه او خود در کتاب «الدین والدولة» تصریح کرده است باینکه پیش از مسلمان شدنش مسیحی بوده است و طبری نیز از او بعنوان کاتب نصرانی مازیار یاد کرده است. کلمه «ربن» سریانی است بمعنی «بزرگ ما»، «آموزگار ما». رجوع شود به: مقاله ماکس مایرهوف Max Mayerhof تحت عنوان: «فردوس الحکمة علی طبری» یکی از کهن ترین جوامع طبّی اسلامی، مجله ایزیس (۱۹۳۱)، ج ۱۶ ص ۷ و ۸.

۲- یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲ ص ۶۰۸ و ج ۳ ص ۵۰۷. در این دو مورد اشتباهاً بجای «ربن» «زبن» و «رزبن» آمده است.

۳- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ص ۱۳۰؛ و نیز ابن اسفندیار در ص ۹۱ در ذیل شرح حال اصفهبد مازیار چنین گوید: «وعلی بن ربّن را خلیفه بعد از او بدیوان انشاء خویش بنشاند، معانی نبشته ها که می نبشت کمتر از آن آمد که بعهد مازیار برای او می نبشت از او پرسیدند چرا چنین است گفت معانی او بلغت خویش می نبشتی من با تازی کردمی، بدانستند فکرت مازیار قوی تر بود».

عمّال عرب افتاد او به ری آمد و سپس روی بدرگاه خلافت آورد و وارد دیوان کتابت معتصم شد و بوسیله او مسلمان گردید و سپس در سال سوم از خلافت متوکل یعنی ۲۳۶ در شهر سامرا کتاب معروف طبری خود «فردوس الحکمة» را تألیف کرد^۱. این کتاب بزودی مورد توجه و مقبول اهل دانش قرار گرفت. محمد بن جریر طبری مورخ و مفسر معروف این کتاب را از مولفش بسماع آموخت و در هنگام بیماری آن را در زیر مصّلائی خود می‌نهاد تا از آن بهره‌مند گردد^۲.

قفطی در ذیل شرح حال علی بن ربن می‌گوید که در طبرستان فتنه‌ای در گرفت که علی بن ربن بخاطر آن به ری آمد و در آنجا محمد بن زکریای رازی بر او قراءت کرد و از او بهره فراوان علمی یافت^۳. ابن ابی اصیبعه نیز در ذیل شرح حال رازی می‌گوید که او در بزرگی به تعلّم طب پرداخت و معلّم او در این فن علی بن ربن طبری بود^۴.

این مطلب نادرست بنظر می‌نماید زیرا رازی بنابقول بیرونی در سال ۲۵۱ تولّد یافته و بنابقول همین ابن ابی اصیبعه در بزرگی به تحصیل طب پرداخته پس نه تنها نمی‌توانسته شاگرد علی بن ربن در طب باشد بلکه حتی در یک زمان هم نبوده‌اند. دکتر محمد زبیر صدیقی مصحّح کتاب فردوس الحکمة موضوع شاگردی رازی علی بن ربن را پذیرفته و پس از آنکه مورد ایراد برخی از خاورشناسان^۵ قرار گرفته در کتاب دیگری بدفاع از عقیده خود پرداخته و گفته تاریخ وفات علی بن ربن معلوم نیست ولی محال نمی‌نماید که او حتی پس از سال ۸۹۵ میلادی (۲۸۲ هجری) زندگی کرده باشد و در این میان مجالس

۱- علی بن ربن ، فردوس الحکمة ، ص ۴ . از گفته او برسی‌آید که در وقتی که حادثه

مازیار پیش آمده تقریباً کتاب را در طبرستان تمام کرده بوده است «فلما شارفت الفراغ منه عرض لی حادث بن الدهراز عجنی عن بلادی الی مستقر الملک الاعظم».

۲- یاقوت حموی ، معجم الادباء ، ج ۶ ص ۲۹ و ۶۰

۳- قفطی ، تاریخ الحکماء ، ص ۲۳۱

۴- ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۴

۵- از جمله ماکس مایرهوف ، ص ۱۰ ماخذ پیشین

درسی در ری یا بغداد داشته که رازی و دیگران از آن استفاده می کرده‌اند.^۱ آنچه که مسلم است رازی از آثار علی بن ربن استفاده کرده و در مواضع متعدد در کتاب «الحاوی» و «الفاخر» از کتاب فردوس الحکمه علی بن ربن طبری برخوردار گشته است^۲، و شاید همین استفاده از کتاب او و تقارب زمانی آن دو شبهه معلّمی و شاگردی را پیش آورده و سپس در نتیجه نقل روایات اصلی مسلم بحساب درآمده است.^۳

۱- دکتر محمد زبیر صدیقی، مطالعاتی درباره ادب طبّی عربی و فارسی، ص XLiii
 محمد زبیر صدیقی در مقدمه فردوس الحکمه درباره شرح حال علی بن ربن مرتکب اشتباهات دیگری هم شده است. رجوع شود به مقاله مایر هوف، ص ۱۰۹ و ۱۰۸ و همچنین یادداشت تحت عنوان «بعضی ملاحظات» از استاد دکتر غلامحسین صدیقی، مجله یادگار، مال اول، شماره شش (۱۳۲۳)، ص ۷۸ و ۷۹

۲- محمد زبیر صدیقی، مقدمه فردوس الحکمه، ص ۱۰

۳- حتی دانشمندان بزرگی همچون مینورسکی این موضوع را پذیرفته و نقل کرده‌اند.

رجوع شود به تعلیقات مینورسکی بر الرسالة الثانية ابودلف، ص ۱۰۳

بلخی

ابن ندیم می گوید که رازی فلسفه را نزد بلخی خوانده است و این بلخی از شهر بلخ بود که در شهرها و بلاد می گشت و او را آشنائی کامل به فلسفه و علوم قدیمه بود و گفته می شود که رازی کتابهای او را ادعا کرده است و من بسیاری از نوشته های او را در علوم مختلف بصورت مسوده و دساتیر دیدم که هیچ یک از آنها بصورت کتابی تمام بیرون نیامده و گفته می شود که کتابهای او در خراسان موجود است.^۱

از اینکه ابن ندیم درجائی دیگر بشرح حال و ذکر آثار ابوزید بلخی پرداخته^۲ معلوم می شود که مراد او از بلخی ابوزید نیست و گرنه مستبعد نبود که رازی شاگرد ابوزید بلخی بوده باشد زیرا ابوزید در عراق در سال ۳۲۲ وفات یافته^۳ و تقریباً با رازی همزمان بوده است و رازی مقاله ای نوشته است و در آن بیان داشته که چرا ابوزید بلخی در موسم بهار هنگام بوئیدن گل سرخ دچار زکام می گردد^۴. و برخی از خاورشناسان تصریح کرده اند باینکه رازی افکار فیثاغورسی را از ابوزید بلخی اخذ کرده است.^۵

آنچه که مسلم است ابوزید بلخی از نوابغ روزگار بوده است. ابو حیان در کتابی که بنام «تقریظ الجاحظ» نوشته جاحظ و ابوحنیفه دینوری و ابوزید بلخی را بدین عبارت ستوده که اگر همه دنیا گرد آیند تا بتقریظ و مدح و نشر فضائل آنان پردازند تا روز رستاخیز نمی توانند آنچه را که درخور این سه تن است بیان کنند

۱- ابن ندیم ، فهرست ، ص ۲۹۹ ۲- ماخذ پیشین ، ص ۱۳۸

۳- یاقوت حموی ، معجم الادباء ، ج ۱ ص ۱۴۱ ذیل «احمد بن سهل البلخی ابوزید» .

۴- ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، شماره ۱۳۵ (ص ۴۲۵)

۵- عبدالرحمن بدوی ، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة ، ص ۸۳

و سپس گوید ابوزید را در گذشته نظیری نبوده و در آینده هم نخواهد بود و جز او کسی نتوانسته است میان حکمت و شریعت آشتی دهد^۱. و هو یعنی ابو حیان گوید که ابوزید مدعی بود که فلسفه مقاود شریعت و شریعت مشاکل فلسفه است یکی از آنها مادر و دیگری دایه است^۲. و نیز ابو حیان ابوزید را سید اهل مشرق در انواع حکمت^۳ و جاحظ خراسان خوانده است^۴. حال که سخن از رازی در میان است مناسب است که یاد شود که داستان معروف عبور از جیحون را که نظامی عروضی به رازی نسبت داده است^۵ مربوط بابوزید است که مقدسی در احسن التقاسیم آورده^۶ و سپس یاقوت از او نقل کرده و آن داستان اینست که امیر خراسان بلخی را بدر بار خود دعوت نمود تا از او یاری جوید وقتی ابوزید به جیحون رسید نامه‌ای بامیر نوشت مبنی بر اینکه اگر او را دعوت نموده است تا از رای صائب او استمداد جوید رای صائب او او را از گذشتن از این نهر منع می‌کند وقتی امیر نامه او را خوانده است فرمان داده است که به بلخ برگردد^۷.

نتیجه^۸ سخن آنکه احتمال ضعیف می‌رود که رازی شاگرد ابوزید بوده باشد ولی تا منبع موثق و مدرک کاملی این موضوع را تایید نکند نمی‌توان حکم جازم و قاطع نمود.

۱- یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۱ ص ۱۲۵ ذیل «احمد بن داود ابو حنیفة الدینوری»

۲- ابو حیان توحیدی، الاستماع والموانسة، ج ۲ ص ۱۵

۳- ماخذ پیشین، ص ۳۸

۴- یاقوت، ماخذ پیشین، ص ۱۴۹. «یقال له بالعراق جاحظ خراسان»

۵- نظامی عروضی، چهار مقاله، ص ۱۱۵. «امیر منصور بن نوح بن نصر را عارضه‌ای افتاد که مزمن گشت و بر جای بماند و اطبا در آن معالجت عاجز ماندند امیر منصور کس فرستاد و محمد بن زکریای رازی را بخواند بدین معالجت. او بیامد تا بآموی و چون بکنار جیحون رسید و جیحون بدید، گفت من در کشتی ننشینم، قال الله تعالی ولا تلقوا بایدیکم الی التهاکة» حکایت فوق و نسبت آن برای نادرست است زیرا منصور بن نوح معاصر رازی نبوده است. برای تفصیل رجوع شود به حواشی دکتر معین بر چهار مقاله، ص ۱۴۰

۶- مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ۴

۷- یاقوت، ماخذ پیشین، ص ۱۵۲

ایران‌شهری

ناصر خسرو آنجا که دربارهٔ مکان بحث می‌کند گوید:

«... این جمله که یاد کردیم قول آن گروه‌ست که مرمکان را قدیم گفتند چون حکیم ایران‌شهری که مرمعنی‌های 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 که مرقولهای ایران‌شهری را به الفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنی‌های استاد و مقدم خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگزارده است تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن او فتد که این معانی خود استخراج کرده است»^۱.

متأسفانه از ایران‌شهری که ناصر خسرو او را بعنوان «استاد و مقدم» رازی یاد کرده اطلاعی کافی و وافی در دست نیست. پول کراوس احتمال داده است که ایران‌شهری همان بلخی است که ابن‌ندیم او را معلم رازی در فلسفه دانسته است^۲. ولی این مطلب نادرست است زیرا چنانکه پس از این بیان خواهد شد ایران‌شهری اهل بلخ نبوده بلکه اهل نیشابور بوده است.

کلمهٔ ایران‌شهر هر چند که بمعنی عام کلمه شامل خراسان و سجستان و کرمان و فارس و اهواز و جبل و آذربایجان و ارمنیه و موصل و جزیره و شام می‌شده که هریک دارای شهرهای متعددی بوده است^۳ ولی بمعنی خاص کلمه به قصبهٔ نیشابور اطلاق می‌شده

۱- ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۹۸

۲- مینورسکی، حواشی منتخب طبائع الحيوان مروزی، ص ۱۲۹ قسمت انگلیسی.

۳- ابن‌رسته، اعلاق النفیسة، ص ۱۰۵. استعمال ایران‌شهر در این معنی شواهد بسیار بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

که بلدهای جلیل و شهری نبیل و دارای دوازده رستاق (= روستا) بوده است^۱. ابوالعباس ایرانشهری با احتمال قوی منسوب بایرانشهر بمعنی دوم است و دلیل بر این مطلب آنکه ابوریحان بیرونی در برخی از موارد که به مشاهدات ایرانشهری استناد می‌جوید مورد مشاهده او در نیشابور و حدود آنست از جمله آنکه او یعنی ایرانشهری شاهد حفر قنات^۲ در روستای بشت در حدود نیشابور بوده که در پنجاه و چندمین ذراع ریشه‌های سه درخت سرو که با ارّه بریده شده بود دیده شده است^۳ و نیز در روز سه شنبه بیست و نهم ماه رمضان سال ۲۵۹ هجری مطابق با تیر روز از تیر ماه سال ۲۴۲ یزدگردی کسوفی که برای خورشید روی داده او در شهر نیشابور مشاهده کرده است^۴.

ابوریحان بیرونی ایرانشهری را از مدققان محصلان بشمار آورده^۴ و در میان اصحاب کتب مقالات او را تنها کسی می‌داند که بصرف نقل و حکایت اکتفا کرده و میل و

بقیه پاورقی از صفحه قبل

دارد ابوریحان بیرونی هنگام ذکر از نام روزهای ایرانی گوید: «روز سیام ایران است که در اصفهان آن را آفریجکان (= آبریزگان) گویند و معنای آن آبریزی است و این بدان سبب است که در زمان فیروز جد انوشیروان باران ثبارید و مردم ایرانشهر به تحطی افتادند سپس فیروز از آنان خراج برگرفت» آثار الباقیه، ص ۲۲۸. و همو گوید: «مانی از ایرانشهر رانده شد و بسرزمین هند رفت و تناسخ را از آنان به نجله خود نقل کرد» مالمهند، ص ۲۷. عنصری (دیوان، ص ۱۴۲) سی گوید:

از آنکه بد بحجاز آن و این بایرانشهر حجاز دین را قبله ست و ملک را ایران

۱- مقدسی، احسن التقاسیم، ص ۳۱۴ و ۳۰۰. ابوریحان گوید: «ایرانشهر و آن قصبه نیشابور است» قانون مسعودی، ج ۲، ص ۵۷۰؛ ابن فقیه گوید: «قباد بن فیروز سیان گرگان و ایران شهر شهری ساخت و آن را شهر قباد نام نهاد» مختصر کتاب البلدان، ص ۱۹۹

۲- بیرونی، تحدید نهايات الاماکن، ص ۲۵

۳- بیرونی، قانون مسعودی، ج ۲، ص ۶۳۲

۴- ماخذ پیشین.

مداهنت بر خود روا نداشته است.^۱

ایران شهری بر آراء یهود و نصاریٰ چیرگی داشته و از مضامین تورات و انجیل باخبر بوده ولی چیرگی او در مذهب مانوی به بیشتر بوده است.^۲ او در اخبار از فرقه های هند و شمنیه کوتاه دست بوده و از کتاب مقالات ابویعلی محمد بن شداد بن عیسیٰ مسمعی معروف به زرقان مدد می جسته است. او خود بهیچ یک از ادیان بستگی نداشته بلکه به تنهایی دینی را اختراع کرده بود و مردم را بدان می خواند.^۳ از دین خاص او اطلاعی در دست نیست جز آنکه مولف بیان الادیان بدان اشاره کرده است مبنی بر اینکه او چیزی بپارسی گرد آورده و گفته که این وحی است که بدو آمده بجای قرآن بزبان فرشته ای که نام او هستی است و چنانکه محمد رسول عرب بوده است او رسول عجم است.^۴

بنابر این می توان ایران شهری را در ردیف دانشمندان همزمان خود که بتألیف کتاب در موضوع «مقالات» پرداخته اند در آورد و شاید ارزش و اعتبار علمی او بیش از زرقان و ابو عیسی و راق و حسن بن موسی زربختی و ابوالقاسم کعبی بوده است.^۵ می توان احتمال داد که رازی نه تنها در فلسفه و طبیعیات از او متأثر گشته - چنانکه

۱- بیرونی، ماللهند، ص ۴

۲- ماخذ پیشین. ابوریحان نیز از او نقل می کند که گفته است خداوند پیمان نورو ظلمت را در روز نورو و مهرگان بسته است، آثار الباقیة، ص ۲۲۲.

۳- ماخذ پیشین. ابوریحان فقط کلامه «زرقان» را آورده و نام و کنیه و لقب و نسبت او از شرح حالی که پس از این می آید بدان افزوده گشته و باید یاد کرده شود که ابوریحان مسمعی را نامحصل و نقل از او را غیر محصل می داند. ماللهند، ص ۱۲۴.

۴- مجله فرهنگ ایران زمین، سال ۱۳۴۱، ص ۳۰۶. در این ماخذ نام او محمد بن محمد آمده است.

۵- ابن ابی الحدید عقیده ثنویان را درباره امتزاج نورو ظلمت از کتاب مقالات دانشمندان فوق نقل کرده است. شرح نهج البلاغة، ج ۱ ص ۸۴

ناصر خسرو هردو را از «اصحاب هیولی»^۱ خوانده - بلکه بسیاری از مطالب را دربارهٔ عقائد هندیان و همچنین فرقه‌های دیصانیه و محمّره و منانیه را که در کتابهای خود نقل کرده^۲ از او آموخته باشد و شاید در نوشتن کتاب خود بنام «الرد علی سین المنانی»^۳ تحت تاثیر استاد خود یعنی ایرانشهری قرار گرفته باشد.

۱- ناصر خسرو، زادالمسافرین، ص ۷۳. دربارهٔ اصحاب هیولی پس از این بحث

خواهد شد.

۲- رازی، الطب الروحانی، ص ۹۱؛ السیرة الفلسفیه، (مسائل فلسفیه رازی) ص ۱۰۵

۳- بیرونی شحارۃ ۱۴۰.

فصل سوّم شاگردان

یحیی بن عدی
ابوالقاسم مقانعی
ابن قارن رازی
ابوغانم طبیب
یوسف بن یعقوب
محمد بن یونس

یحیی بن عدی

مسعودی پس از بیان سیر تدریجی فلسفه و منطق در مراکز علمی مانند آن و اسکندریه و حرّان و بغداد می‌گوید «در این روزگار کسی را در این مطالب نمی‌شناسم که بتوان بدو رجوع نمود مگر مردی از مسیحیان در مدینه السلام (= بغداد) که بابوزکریاء ابن عدی معروف است و آغاز کار و اندیشه و روش تدریس او روش محمد بن زکریای رازی یعنی اندیشه فیثاغوریان در فلسفه^۱ اولی^۱ است چنانکه پیش از این گفتیم^۱» از این بیان بدست می‌آید که یحیی بن عدی بنحوی از دانش رازی برخوردار شده است و حتی برخی از دانشمندان تصریح کرده‌اند که او طب و منطق را نزد رازی خوانده است^۲.

ابن ندیم می‌گوید که در زمان ما ریاست اصحاب علم به ابوزکریا یحیی بن عدی بن حمید بن زکریای^۳ منطقی منتهی می‌گردد و او نزد ابوبشر متی بن یونس و جماعتی دیگر درس خوانده است و مذهبش مذهب نصارای یعقوبی است. او در استنساخ کتب یدی طولی^۱ داشت دو نسخه از تفسیر طبری را با خط خود نوشت و برای ملوک اطراف فرستاد

۱- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۱۰۶.

۲- رشر N. Rescher، تحول منطق اسلامی، ص ۱۳۰، بنقل از مایرهوف.

۳- ابن ندیم و قفطی و ابن العبری و ابن ابی اصیبعه نام اجداد او را تا «زکریا» یاد می‌کنند ولی در مجموعه خطی شماره ۴۹۰۱ (میکروفیلم شماره ۲۵۳۲) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نسبت او در آغاز «مقالة فی الموجودات» او چنین آمده: «مقالة ابی زکریا یحیی بن حمید بن عثمان بن حمید بن بزرجمهر فی الموجودات» و اگر این درست باشد نشانه آنست که اصل و تبار او ایرانی بوده‌اند.

و کتابهایی که از متکلمان نوشته بشمار در نمی آمده است^۱ و حتی در زمان بیهقی بسیاری از آثار فارابی بخط ابوزکریا یحیی بن عدی در کتابخانه^۲ نقیب النقباء در ری موجود بوده است^۳. یحیی بن عدی آثار فراوانی از خود بجا گذاشت که نام آنها در کتب اصحاب تراجم آمده است. او هم مانند رازی روش ضد ارسطوئی داشته چنانکه مقاله ای در مخدرات نوشته و در آن بابطال کتاب القیاس ارسطو پرداخته و این مقاله چنان مورد توجه قرار گرفته که بطوریکه معروف است ابوالخیر بن خمار و ابوعلی بن زرعه بحسرت دیدن آن جان داده اند^۴. ابن رضوان مصری در کتاب خود که بنام «وساطت میان فیلسوف (= ارسطو) و دشمنانش در منطق» کرده است از ارسطو دفاع و گفتار یحیی را رد کرده است^۵.

وفات یحیی بن عدی در سال سیصد و شصت و چهار اتفاق افتاده است^۶.

می گویند که در یکی از روزها یحیی بن عدی به مجلس یکی از وزیران حاضر شده بود وزیر بجامعتی از اهل کلام که در آنجا حضور داشتند گفت باشیخ یحیی سخن گوئید زیرا او رئیس متکلمان فرقه^۷ فلسفیّه است یحیی عذرخواست وزیر از علّت آن سوال کرد یحیی گفت آنان قواعد عبارات من را نمی فهمند و من هم اصطلاح آنان را در نمی یابم^۸. داستان فوق بخوبی نشان می دهد که روش او از روش جمهور دانشمندان ارسطوئی همزمان خود جدا بوده است.

۱- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۶۴؛ قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۳۶۱؛ ابن ابی اصیبعه،

عیون الانباء، ص ۳۱۸.

۲- علی بن زید بیهقی، تئمة صوان الحکمة، ص ۱۷.

۳- ابن بطلان (خمس رسائل لابن بطلان البغدادی و لابن رضوان المصری)، ص ۵۴.

۴- ابن رضوان در ماخذ پیشین، ص ۷۴؛ ابن رضوان نیز کتابی بر رد کتاب علم الهی رازی نیز نوشته است که می توان احتمال داد که در آن بر علیه رازی از ارسطو دفاع کرده است.

۵- قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۴۰.

۶- ماخذ پیشین، ص ۳۶۳.

ابوالقاسم مقانعی

ابوبکر ربیع بن احمد اخوینی بخاری در کتاب «هدایة المتعلمین» می گوید:
«وهرچه اینجا یاد می کنم آنست که آزموده^۱ منست واما آنچه مرا بوی تجربت نیست
یاد نکنم ومن شاگرد ابوالقاسم مقانعی ام و نام وی طاهر بود بن محمد بن ابراهیم و شاگرد
محمد بن زکریا بود و استاد من برای وی رقی اندر معالجت ومن هم برای ایشان می روم»^۱
و نیز در جای دیگر گوید: «... و استاد من همچنین کرد و بر رسم استاد خویش رفت
محمد بن زکریا»^۲.

از ابوالقاسم مقانعی و کیفیت درس خواندن او نزد رازی اطلاعی در دست نیست.

ابن قارن رازی

ابن ابی اصیبعه می گوید که او از پزشکان حاذق و تلمیذ ابوبکر محمد بن زکریای
رازی طبیب بوده است^۳ و داستانی را درباره رازی از گفته او نقل می کند و شاید
شاگردی را که بیرونی می گوید برای معالجه رازی از طبرستان به ری آمده^۴ همین
ابن قارن باشد.

۱- اخوینی ، هدایة المتعلمین ، ص ۳۰۳ .

۲- ماخذ پیشین ، ص ۲۹۰ .

۳- ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۴۱۸ .

۴- بیرونی ، رساله ، ص ۵ .

ابو غانم طبیب

ابوحیان توحیدی می گوید ابوسلیمان منطقی سجستانی شریعت را از فلسفه جدا ساخت و سپس برانتهال هر دو با هم مردم را ترغیب کرد و این بمناقضت ماندگی دارد و من دیدم که یکی از یاران محمد بن زکریا که در این روزها از ری نزد او آمده بود و او را ابو غانم طبیب می گفتند با او در این مورد مشادّت و مضایقت می کرد تا اینکه او را بقولی که خصم آن را انکار می کند ملزم ساخت^۱.

کلمه «صاحب» هر چند صراحت در معنی شاگرد ندارد ولی از سیاق سخن پیدا است که ابو غانم در پزشکی شاگرد رازی بوده و در فلسفه هم روش او را می پیموده است.

یوسف بن یعقوب

ابن ابی اصیبعه در ضمن آثار رازی از رساله ای نام برده که برای شاگردش یوسف ابن یعقوب نوشته و در آن داروهای چشم و درمان و مداوای آن و ترکیب داروها را بیان کرده است^۲.

محمد بن یونس

رازی در آغاز کتاب الاسرار می گوید که آنچه او را برتالیف این کتاب انگیزته خواهش یکی از شاگردان جوان او از اهل بخاری بنام محمد بن یونس بوده است رازی می گوید که این جوان عالم به ریاضیات و علوم طبیعی و منطقی بوده و بسیار او را خدمت کرده و بگردن او حق دارد لذا او این کتاب را که به شاهان و امیران هدیه نکرده است

۱- ابوحیان توحیدی ، الاستماع والموانسة ، ج ۲ ص ۲۳ .

۲- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۲۲۲ (ص ۴۲۷) .

با و هدیه می کند و سپس وعده می دهد که کتاب موجز سرالاسرار خود را نیز بدو هدیه نماید.^۱

مسلماً رازی شاگردان بسیاری داشته که نامی از آنان باقی نمانده و ممکن است نام برخی از آنان تدریجاً از میان کتابهای پزشکی و فلسفی بیرون آید. محمد بن حسن و راق از یکی از رازیان (= اهل ری) که مجلس درس رازی را دیده چنین نقل می کند که محضر تدریس رازی چنین بود که یک ردیف از شاگردان در برابر او می نشستند و پشت سر آنان ردیفی دیگر از شاگردان و همچنین پشت سر ردیف دوم ردیف سوم قرار داشت رازی وارد می شد و مطلب علمی مربوط بآن درس را بر نخستین ردیف که مواجه بودند در میان می گذاشت اگر آنان آن مطلب را می دانستند و بیان می کردند فیها و گرنه پاسخ سؤال را بر ردیف دیگر محوّل می کرد و اگر آنان بیان می داشتند فیها و گرنه بر ردیف بعدی و اگر همه در می ماندند خود به سخن می پرداخت و مشکلات و معضلات را حلّ می نمود.^۲ محتمل است کتابی که ابن ابی اصیبعه بنام «خواص التلامیذ» به رازی نسبت داده حاوی نکات تعلیم و تدریس و چگونگی تربیت دانشجو و محصل بوده است.^۳

۱- رازی، کتاب الاسرار، ص ۱.

۲- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۹.

۳- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۸۰ (ص ۴۲۶).

ابوالقاسم بلخی

فصل چهارم

کسانی که رازی برد و تقض آنان پرداخته است

ابوالقاسم بلخی

مسمی

شهید بلخی

ناشی

مرخسی

کیال

ابوالقاسم بلخی

ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی کعبی^۱ رئیس معتزله بغداد از شاگردان ابوالحسین خیاط بود^۲ و در بسیاری از مسائل از نظام پیروی می کرد^۳. معتزله او را «امام اهل الارض» می خواندند و مخالفان برای رد مکتب اعتزال به رد و نقض او اکتفا می کردند^۴. او نه تنها فیلسوف و متکلم بلکه اهل سیاست و دیوان نیز بود در زمانی که احمد بن سهل بن هاشم مروزی بر بلخ مسلط گردید ابوالقاسم بلخی را وزیر و ابوزید بلخی را کاتب خود گردانید^۵. از کتابهای مهم او «عیون المسائل» و «المقالات»^۶ اوست که

۱- ابن کثیر «ابوالقاسم عبدالله احمد بن محمود» نقل کرده است. البداية والنهاية، ج ۱۱ ص ۱۶۴. کعبی نسبت به «بنی کعب» است. وفیات الاعیان ابن خلکان، ج ۲ ص ۲۴۹ و «کعبیه» نام یکی از فرق معتزله است که از پیروان بلخی اند که در بسیاری از مسائل با معتزلیان بصره اختلاف دارند و بغدادی شش مسأله از این مسائل را یاد کرده است. الفرق بین الفرق، ص ۱۸۱ و ۱۸۲.

۲- ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۸۸. شهرستانی در ذیل «خیاطیه» گوید: اصحاب ابی الحسین بن عمر بن خیاط که استاد ابوالقاسم بن محمد کعبی است و ایشان هردو از معتزله بغداد بر یک مذهبند. الملل والنحل (ترجمه فارسی)، ص ۵۷.

۳- از جمله در مسأله «اراده» شهرستانی گوید: کعبی در قول ارادت مذهب خویش را از نظام فرا گرفته است. ماخذ قبل، ص ۴۳. ابن خلکان گوید: یکی از مقالات کعبی این بود که خداوند را اراده ای نیست و همه افعال او بدون اراده و مشیت از او صادر می شود. وفیات الاعیان، ج ۲ ص ۲۴۹.

۴- ابومنصور ماتریدی، کتاب التوحید (خطی)، ص ۶۴.

۵- یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۱ ص ۱۴۷. یاقوت می نویسد که رزق (= حقوق) اهیانه ابوالقاسم بلخی هزار درهم و رزق ابوزید پانصد درهم بود ولی ابوالقاسم به گنجور بقیه پاورقی در صفحه بعد

متأسفانه برای ما باقی نمانده است. کتاب عیون المسائل حاوی مباحث فلسفی بوده است. ابورشید نیشابوری در کتابی که درباره جوهر نوشته است و در آن اختلاف میان معتزلیان بصره و معتزلیان بغداد را بیان کرده در موارد متعدد از عیون المسائل استفاده نموده و از بلخی بعنوان «شیخنا» یاد کرده است.^۱ کتاب مقالات بلخی بیش از آثار دیگر او مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. آنانکه مقالات بلخی را مورد استفاده قرار داده اند آن را در ردیف مقالات ابومنصور ماتریدی و ابوالحسن اشعری^۲ و ابو عیسی و راق و زرکان^۳ یاد کرده اند و اهمیت این کتاب چنان بود که قاضی عبدالجبار همدانی دانشمند معتزلی بر آن شرحی نگاشت^۴ و علی بن احمد کوفی دانشمند شیعی تحقیقی درباره آن نوشت^۵.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

فرمان داده بود که صد درهم از حقوق او بکاهد و به آن ابوزید بیفزاید.

۶- ابن المرتضی، ماخذ پیشین. اسماعیل پاشای بغدادی کتابهای زیر را از بلخی یاد کرده است: ادب الجدل، اوائل الادلة فی اصول الدین، تجرید الجدل، تحفة الوزراء، تفسیر القرآن، التهذیب فی الجدل، عیون المسائل، قبول الاخبار، فی معرفة الرجال، کتاب الاسماء والاحکام، کتاب الامامة، محاسن آل طاهر، المسترشد فی الامامة، مفاخر خراسان، المقالات نقل از هدیه العارفین، ج ۱ ص ۴۴۴.

۱- ابورشید نیشابوری، کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ص ۳۵ «ذکر شیخنا ابوالقاسم فی عیون المسائل ان المجتمع هو الاعراض اذا اجتمعت فی محل واحد وانه لا یقال فی الجسم مجتمع الا علی طریق المجاز».

۲- ابوالیسر بزدوی، اصول الدین، ص ۲۴۱.

۳- ابوسعید نشوان حمیری، الحور العین، ص ۱۷۰.

۴- ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۱۱۲. ابن ابی الحدید این کتاب را در دست داشته چنانکه گوید: «ثم ان قاضی القضاة رحمه الله ذکر فی شرح المقالات لابی القاسم البلخی ان اباعلی رحمه الله مامات حتی قال بتفضیل علی علیه السلام» شرح نهج البلاغة، ج ۱ ص ۲۹.

۵- نجاشی، کتاب الرجال، ص ۲۰۲. علی بن احمد کوفی در سال ۳۵۲ وفات یافته و نام

کتاب او «تحقیق ما الفه البلخی من المقالات» بوده است.

در آثار متکلمان و ارباب کتب ملل و نحل بسته‌گرفته منقولاتی از مقالات بلخی دیده می‌شود.^۱ او در مناظره و مباحثه زبردست بوده‌است.

ابن المرتضی یکی از مناظره‌های او را که بامردی سوفسطائی اتفاق افتاده از کتاب مقالات او چنین نقل می‌کند که آن مرد با استری بر او وارد شد و در میان بحث بانکار ضروریات پرداخت و آنها را خیالات انگاشت، بلخی چون دید حجّت و برهان با او در نمی‌گیرد از مجلس برخاست - و چنین نمود که برای برخی از حوارج می‌رود - و استرا از جایی بجای دیگر برد و برای ادامه بحث برگشت چون سوفسطائی بحجّت رام نگردید برخاست که برود ولی استرا در جایی که نهاده بود نیافت و بسوی بلخی بازگشت و گفت استرا نیافتم بلخی گفت شاید تو استرا در جایی دیگر نهاده‌ای و خیال می‌کنی که آنجا گذاشته‌ای و یا شاید سوار بر استر نیامدی و خیال می‌کنی که سواره آمدی و بدین‌روش با او سخن در پیوست و گویا همین موجب گردید که سوفسطائی از مذهب خود برگردد و از گذشته خود توبه نماید.^۲

از شاگردان معروف ابوالقاسم بلخی ابوجعفر ابن قبه است که از متکلمان مشهور امامیه است. ابن ابی الحدید هنگام شرح خطبه شفشقیه حضرت علی می‌گوید که من بسیاری از این خطبه را در تصانیف شیخنا ابوالقاسم البلخی پیشوای بغدادیان از اهل اعتزال دیده‌ام او در زمان دولت مقتدر بوده و مدتی دراز پیش از آنکه رضی بدین‌آید زندگی می‌کرده‌است و نیز بسیاری از این خطبه را در کتاب ابوجعفر بن قبه از متکلمان امامیه یعنی کتابی که مشهور به کتاب الانصاف است دیده‌ام و این ابوجعفر از شاگردان

۱- اشعری، مقالات، صفحه‌های ۲۳۰، ۲۵۸، ۵۵۷ در مسائل استطاعت، بقاء اعراض،

ظلم؛ شهرستانی، ملل و نحل، صفحه‌های ۷۶، ۹۵، ۱۴۴ در نقل آراء مشبهه، هشام بن حکم، میمونیه؛ نشوان حمیری، الحورالعین، صفحه‌های ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۴ درباره زیدیه، مسلمیه (= پیروان ابومسلم)، فطحیه. و موارد دیگر که در ضمن ماخذ یادشده.

۲- ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۸۹.

شیخ ابوالقاسم بوده است.^۱

از این جا معلوم می شود که بلخی در نقل اقوال و بیان افکار دیگران راه تعصب را نمی پیموده و بدین جهت مورد وثوق و اعتماد بوده است .
ابوحیان توحیدی می گوید در عالم بودن و راوی بودن و ثقه بودن ابوالقاسم کعبی شکی وجود ندارد^۲ . وفات بلخی را باختلاف در سالهای ۳۱۸ و ۳۱۹ و ۳۲۰^۳ یاد کرده اند .

رازی که از معاصران بلخی بوده و در یک زمان در بغداد می زیسته اند با او مباحثات و مناظرانی داشته است از جمله مناظره ای است که میان آن دو در مسأله زمان اتفاق افتاده است^۴ و دیگر اینکه بلخی کتاب رازی را در علم الهی نقض کرد و رازی ناچار شد نقضی بر آن بنویسد و او را رد نماید^۵ و گویا بلخی نقضی جداگانه نیز بر مقاله دوم علم الهی رازی نوشته که

۱- ابن ابی الحدید ، شرح نهج البلاغة ، ج ۱ ص ۱۷۳ . نجاشی از ابوالحسن سوسنگردی نقل می کند که گفته است: «پس از زیارت رضا علیه السلام بطوس نزد ابوالقاسم بلخی به بلخ رفتم و کتاب « الانصاف فی الامامة » ابن قبه را با و نشان دادم او کتابی بنام « المسترشد فی الامامة » نوشت و آن را رد کرد سپس آن را بهری نزد ابن قبه آوردم او کتابی بنام « المستثبت فی الامامة » نوشت و آن را نقض نمود و بعد آن را نزد ابوالقاسم آوردم ردی بر آن بنام « نقض المستثبت » نوشت و چون بهری برگشته ابن قبه از دنیا رفته بود . کتاب الرجال ، ص ۱۹۱ .

۲- ابوحیان توحیدی ، البصائر والذخائر ، ص ۱۹۱ .

۳- محمد بن عبد الملك الهمدانی ، تكملة تاريخ الطبري ، ۶۸ .

۴- ذهبی ، العبر فی خبر من غبر ، ج ۲ ص ۱۷۶ .

۵- ابن تغری بردی ، النجوم الزاهرة ، ج ۳ ص ۲۳۲ .

۶- بیرونی ، شماره ۶۲ « ماجری بینہ و بین ابی القاسم الکعبی فی الزمان » .

۷- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۱۵۵ (ص ۴۲۵) « کتاب فی نقض کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی والرد علیہ » و شاید همین کتاب است که بیرونی از آن بعنوان « فی ایضاح غلط المنتقد » یاد کرده است . رساله ، شماره ۱۱۷ .

آن را هم رازی رد کرده است.^۱ و همچنین در مباحث فلسفی و کلامی مکاتباتی میان آن دو صورت می‌گرفته و رازی پاسخ‌های او را نیز پاسخ می‌داده است.^۲

می‌گویند در یکی از مباحثات بلخی به رازی گفته است که تو مدّعی دانستن سه علم هستی در حالیکه از همه مردم در آن نادان‌تری. ادعای دانستن کیمیا می‌کنی در حالی که زنت برای ده درهم ترا بزندان افکند اگر باندازه مهر او روزی می‌داشتی او قصه بجا کم بر نمی‌داشت و ترا مجبور بسوگند نمی‌کرد. ادعای طب می‌کنی در حالیکه چشم خود را رها ساختی چنانکه از بین رفت. ادعای نجوم و علم به کائنات می‌کنی در حالیکه بدون توجه دچار مصائبی گردیدی چندانکه بدانها محاصره شدی.^۳

ابوالفرج ابن‌العبری که داستان فوق را نقل کرده معتقد است که حاسدان و دشمنان رازی این داستان را بر ساخته‌اند و گرنه رازی اگر فقیر می‌بود چگونه می‌توانست رحمت برفقرا داشته باشد چنانکه درباره او نقل کرده‌اند.

۱- ابن ابی‌اصیبعه، شماره ۹۲ (ص ۲۳۴) «کتاب فی‌الرد علی ابی‌القاسم الباخی فی ما ناقض به المقالة الثانية من کتابه فی العلم الالهی».

۲- ابن‌ندیم، فهرست، ص ۳۰۰ «کتاب الی ابی‌القاسم البلخی فی زیادة علی جوابه و علی جواب هذا الجواب».

۳- ابن‌العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۱۵۸. داستان فوق را ادیب الممالک فراهانی متوفی ۱۳۳۶ در یکی از قصائد خود که در مدح رازی سروده بنظم درآورده است مطلع قصیده او اینست:

محمد زکریا طبیب رازی را که فیلسوف عجم بود و اوستاد عرب
رجوع شود بدیوان او، ص ۸۳

مسمعی

رازی کتابی تحت عنوان «ردّ بر مسمعی در ردّ او بر قائلان بقدم هیولی»^۱ یا «... بر اصحاب هیولی»^۲ تألیف کرده است. کلمه «مسمعی» نسبت به «مسامعه» دارد و آن نام محله‌ای است در بصره که جماعتی از مسمعیون بدانجا فرود آمدند و آن محله بنام آنان منسوب گشت و نسبت بآن بکسر میم اول و فتح دوم است و یکی از محدثان معروف آنجا ابویعلی محمد بن شداد بن عیسی المسمعی معروف به زرقان است که یکی از متکلمان معروف معتزله است.^۳

مسمعی از اصحاب نظام بود^۴ و مانند خواجه خود روش اعتزال را دنبال می‌کرد و همین جهت اهل حدیث احادیث او را ضعیف تلقی می‌کردند و مورد کتابت و احتجاج قرار نمی‌گرفت^۵. او از آراء و عقائد مختلف اسلامی و غیر اسلامی آگاهی داشت و با اصحاب آن آراء مباحثه و مناظره می‌نمود^۶. حکیم ایرانشهری آراء فرقه‌های هندی و شمنیه را از او

۱- بیرونی، رساله، شماره ۵۸.

۲- ابن ابی اصیبعه، شماره ۸۴ (ص ۲۳۴).

۳- سمعانی، انساب، ص ۳۰۵ ذیل «المسمعی». یاقوت ذیل «المسامعة» عین گفتار

سمعانی را آورده ولی سال وفات او را که سمعانی ۲۹۸ یا ۲۹۹ داده یاقوت تبدیل به ۲۰۸ یا ۲۰۹ کرده است.

۴- ابن المرتضی، المنیة والامل، ص ۷۸. مسعودی گوید که او غلام نظام بوده است

التنبیه والاشراف، ص ۳۴۲.

۵- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۵ ص ۳۵۳.

۶- ابن المرتضی از قول ابوالحسین خیاط نقل می‌کند که واثق خلیفه یحیی بن کاسل

را احضار کرد و زرقان را فرمان داد تا با او مناظره کند زرقان در مسأله اراده با او مناظره کرد و او را مغلوب ساخت. المنیة والامل، ص ۷۸.

نقل کرده و ابوریحان باو اعتمادی نداشته است.^۱

کتاب المقالات او بسیار مشهور و در ردیف کتاب المقالات و راق و نوبختی و کعبی بوده است.^۲ و مسعودی نام او را در زمره چند تن از متکلمان که کتب مقالات و رد بر مخالفان تألیف کرده‌اند آورده است.^۳ و معلوم نیست که رد او بر اصحاب هیولی کتابی جداگانه و یا اینکه فصلی از فصول مقالات او بوده است. درباره وفات مسمعی اختلاف است آنچه که مسلم است او تا اواسط قرن سوم در قید حیات بوده است.^۴ در اینجا مناسب است یاد شود که مسعودی در همانجا که نام مسمعی را در ضمن اصحاب مقالات

۱- بیرونی در ص ۴ ماله‌هند گوید: «و حین بلغ (= ایران شهری) فرقة الهند والشمیة صاف سهمه عن الهدف وطاش فی آخره الی کتاب زرقان» ؛ و در ص ۱۲۴ گوید: «لانی لم اجد کتاباً للشمیة ولا احداً استشف من عنده ما هم علیه فانی اذا حکیت عنهم فبوساطة ایران شهری وان کنت اظن ان حکایتہ غیر محصله او عن غیر محصل».

۲- ابن ابی الحدید عقیده ثنویه را درباره امتزاج نور و ظلمت و پدید آمدن عالم محسوس از آن از کتاب المقالات زرقان و ابوعیسی و راق و حسن بن موسی نوبختی و ابوالقاسم بلخی کعبی نقل کرده است. شرح نهج البلاغه، ج ۱ ص ۸۴.

۳- او پس از نقل اخبار قرامطه چنین گوید: «متکلمان فرقه‌های اسلام از معتزله و شیعه و مرجئه و خوارج و فرقه‌هایی که از این فرقه‌ها منشعب گشته‌اند کتابهایی در مقالات و غیره در رد بر مخالفان نوشته‌اند مانند یمان بن رئاب خارجی و زرقان غلام ابراهیم بن سیار النظام و...»، التنبيه و الاشراف، ص ۳۴۲.

۴- قول یاقوت که او در سال ۲۰۸ یا ۲۰۹ وفات یافته مسلماً نادرست است زیرا او در خلافت واثق (۲۲۲-۲۲۷) بایحیی بن کامل مناظره کرده است و محتملاً چنانکه یاد شد یاقوت در نقل قول سمعانی دچار اشتباه شده است. خطیب بغدادی سال وفات او را ۲۷۸ یا ۲۷۹ یاد کرده، تاریخ بغداد ج ۵ ص ۳۵۳. صفدی و ذهبی ۲۷۷ نقل کرده‌اند، الوافی بالوفیات ج ۳ ص ۱۴۹ و میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۳ ص ۵۷۹. مینورسکی معتقد است که سال ۲۷۸ هم خیلی دیر است برای وفات او و احتمال می‌دهد که سال حقیقی وفات او ۲۴۸ یا ۲۵۸ بوده سپس صورتهای ۲۷۷ و ۲۹۸ و ۲۰۸ در نتیجه اشتباه ناقلین پیدا شده است. رجوع شود به تعلیقات مینورسکی بر ابواب چین و ترک و هند از کتاب طبائع الحيوان شرف الزمان مروزی، ص ۱۲۸.

آورده از شخصی بنام احمد بن الحسن بن سهل المصمعی معروف بابن اخی زرقان نیز نام برده است. عباس اقبال در ذیل این نام چنین می نویسد:

«در کتاب التنبیه والاشراف چاپی ص ۳۴۲ نام این شخص بشکل مذکور در فوق قید شده و مقصود از او گویا همان مسمعی متکلم است که قبل از ابوبکر محمد بن زکریا (متوفی سال ۳۲۰) یا در عهد او می زیسته و محمد زکریا بعضی از کتب او را نقض کرده بود»^۱. سلیمان پینس نیز آنجا که از مسمعی متکلم که مورد ردّ رازی قرار گرفته یاد می کند می گوید: «بنابر ارجح او احمد بن الحسن بن سهل المصمعی معروف بابن اخی زرقان است» و در این مورد به التنبیه والاشراف و خاندان نوبختی ارجاع می دهد^۲.

قاضی عبدالجبار همدانی در قسمت فرقه های غیر اسلامی از کتاب خود در موارد متعدد از احمد بن الحسن المسمعی یعنی همین ابن اخی زرقان نقل قول کرده است^۳. آنکه مورد ردّ رازی قرار گرفته می تواند هم زرقان و هم ابن اخی زرقان باشد ولی دومی نزدیک تر بزمان رازی است.

۱- عباس اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۳۸.

۲- سلیمان پینس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقتها بمذاهب اليونان والهند (ترجمه عربی)، ص ۳۵.

۳- قاضی عبدالجبار همدانی، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، الجزء الخامس، الفرق الغير الاملاسیة، ص ۹ و ۱۸.

شهید بلخی

ابن ندیم می‌گوید در زمان رازی مردی بود معروف به شهید بن‌الحسین و مکنی^۱ به ابوالحسن که در علم روش فلسفه را دنبال می‌کرد و او را کتابها و تألیفاتی است و میان او و رازی مناظراتی رخ داده و هریک دیگری را نقض کرده است^۱. از جمله مباحثی که مورد مناظره^۲ رازی و شهید قرار گرفته موضوع لذت است. شهید عقیده^۳ خاص رازی را که پس از این یاد خواهد شد مورد نقض قرار داده و رازی برای دفاع از اندیشه خود نقضی بر نقض او نوشته است^۲ و نیز رازی کتاب دیگری نوشته درباره معاد و در آن به رد عقیده^۳ شهید پرداخته است^۳.

ابوالحسن شهید بن‌الحسین البلخی ادیب و شاعر و متکلم قرن سوم هجری اهل جهودانک از روستاهای بلخ بود^۴ و می‌توان حدس زد که در کلام و فلسفه همپایه^۵ دو معاصر و همشهری خود ابوالقاسم کعبی بلخی و ابوزید بلخی بوده است. در وقتی که شهید نزد محتاج ابن احمد به چغانیان رفت نامه‌ای به ابوزید نوشت که بدون جواب ماند و سپس بادوبیت

۱- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۹.

۲- ابوریحان، رساله، شماره ۶۵ «در بحثی که میان او و شهید بلخی درباره لذت روی داد»؛ ابن ابی‌اصیبعه، شماره ۱۴۴ (ص ۲۵۵) «کتاب در نقض علی بن شهید بلخی که او را (= رازی را) در اسر لذت نقض کرده بود».

۳- بیرونی، رساله، شماره ۱۴۱ «رد بر شهید در لغز معاد»؛ ابن ابی‌اصیبعه، شماره ۱۶۴ (ص ۲۶۶) «کتاب به علی بن شهید بلخی در تثبیت معاد و غرض او در این کتاب نقض اندیشه کسانی است که معاد را ابطال نموده‌اند و او ثابت می‌کند که معاد...».

۴- یاقوت، معجم البلدان، ج ۲ ص ۱۶۷.

عربی اورا سرزنش کرد^۱ و این می‌رساند که سابقه^۲ آشنائی هم میان آن دو برقرار بوده و شاید جهات مشابهی میان شهید و ابوزید وجود داشته که اخبار آن دو با هم در یک کتاب آمده است^۳. شهید قبل از سال ۳۲۹ یعنی سال وفات رودکی از دنیا رفته است زیرا رودکی در مرثیه^۴ او گفته است:

کاروان شهید رفت از پیش وان ما رفته گیر و می اندیش
از شمار دو چشم یک تن کم وز شمار خرد هزاران بیش^۵

مرحوم قزوینی در حواشی خود بر نسخه^۶ شخصی لباب الباب ج ۲ ص ۳ که اکنون متعلق بدانشکده^۷ ادبیات است نوشته اند که: «شهید از حکما و فلاسفه بزرگ بوده و بی جهت بشاعر معروف شده است و گاه گاهی شعر می گفته است مثل خیام یا کمتر...»^۸.

در اینجا مناسب است که یاد شود که مقام شعری شهید کمتر از مقام فلسفی و کلامی او نبوده است و حتی برخی از دانشمندان شهید را هم پایه^۹ رودکی دانسته و بسیاری از اشعار اورا فصیح تر از شعر رودکی بشمار می آورند^{۱۰}.

عقیده^{۱۱} شهید درباره^{۱۲} لذت در کتاب صوان الحکمه^{۱۳} ابوسلیمان منطقی سجستانی آمده

۱ - یاقوت ، معجم الادباء ، ج ۱ ص ۱۴۹ دو بیت ابن است:

امنی النفس منك جواب کتبی واقطعها لتسکن وهی تابی
اذا ما قلت سوف یجیب قالت اذا رد المنیری الجرابا

۲ - یاقوت ، معجم الادباء ، ص ۱۴۳. ابوسهل احمد بن عبیدالله بن احمد مولی اسیرالمومنین کتابی داشته بنام «در اخبار ابوزید بلخی و ابوالحسن شهید بلخی» که یاقوت آن را تلخیص کرده و در شرح حال آن سه تن از آن استفاده کرده است.

۳ - عوفی ، لباب الالباب ، ص ۲۴۲.

۴ - دکتر محمد معین ، حواشی چهارمقاله ، ص ۸۱.

۵ - ابواسحق نصیبی معتزلی ، شرح بر نقض ابن خلاد بر کتاب رازی ، ورق ۹ روی «واما شعر الرودکی فلعل کثیراً من شعر شهید یکون افصح منه ولهذا عدا فی طبقة واحدة» درباره^{۱۴} این عبارت و این کتاب پس از این بحث خواهد شد.

است شهید لذت‌های نفس را که لذت حقیقی است بر لذات تن برتری می‌دهد و لذات تن را آلام بشمار می‌آورد لذت نفس که از علم و حکمت بدست می‌آید پایدار و دائمی است در حالیکه لذت تن که بوسیله نیروهای حواس کسب می‌شود موقتی و ناپایدار است^۱ بقول حکیم ناصر خسرو:

لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد زان سپس ناید بچشمت لذت جسمی لذت^۲

۱- منطقی سجستانی، صوان الحکمة (منتخب)، ص ۱۴۵

۲- ناصر خسرو، دیوان، ص ۹۴

ناشی

مسعودی در آنجا که نام ارباب کتب مقالات را بر شمرده از ابوالعباس عبدالله بن محمد ناشی نام برده است.^۱ ناشی^۲ که معمولاً برای امتیاز از ناشی دیگر که ناشی الاصغر^۳ خوانده شده به ناشی الاکبر معروف است^۴ اصلاً اهل انبار بوده و سپس مدت درازی در بغداد اقامت کرده و در پایان عمر در مصر بوده است^۵ او از یکسوی در ادب عربی مهارت داشته چنانکه علل نحویان را نقض کرده و شهبائی بر قواعد عروض وارد آورده^۶ و قصیده‌ای بر یک روی در فنون مختلف در چهار هزار بیت ساخته است^۷ و از

۱- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۳۴۳.

۲- علت تسمیه او به ناشی ابن بوده که او روزی وارد مجلسی شد که اهل جلد در آن گرد آمده بودند در آن میان جوانی کم سن بر مذهب معتزله سخن گفت و سخن او چنان نیکو بود که سخن مناظره کننده را قطع کرد سپس پیرمردی پیش آمد و سر جوان را بوسه داد و گفت: «لا اعدنا الله مثل هذا الناشی ان یکون فینا و ینشؤ فی کل وقت مثله لنا» ابوالعباس این نام را نیکو شمرد و بدان ملقب گردید. ابن ندیم، الفهرست (ارمغان علمی)، ص ۷۴.

۳- ابوالحسن علی بن عبدالله بن وصیف معروف به ناشی اصغر از شاعران است که مدح اهل بیت گفته و کلام را از ابوسهل اسماعیل بن علی بن نوبخت آموخته است او از بزرگان شیعه محسوب می شود و تألیفات بسیاری هم داشته و در سال ۳۶۶ وفات یافته است. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۳ ص ۵۱.

۴- ارباب تراجم لقب دیگری نیز برای او یاد کرده اند و آن «شرشیر» است که نام پرنده‌ای است.

۵- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۰ ص ۹۲.

۶- ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۲ ص ۲۷۷.

سوی دیگر اهل فلسفه و کلام بوده کتابهای بسیاری در نقض منطق نوشته^۱ و مناظرات بسیاری با اهل علم در پیوسته و عقائد خاصی در کلام از خود اظهار داشته است از جمله آنکه خداوند قادر نیست بر آنکه انگشت‌های آدمی را برابر گرداند پس از آنکه در علم او گذشته است که او آنها را برابر نمی‌گرداند^۲. ابن المرتضی او را از طبقه^۳ هشتم پیشوایان اعتزال قرار داده است^۴ و ابن ندیم می‌گوید او بجهت آراء فلسفی‌اش از طبقه^۵ خود ساقط گردید^۶. ناشی هم در ادب و هم در فلسفه و کلام مورد حمله و طنز دشمنانش قرار گرفته

۱- ماخذ پیشین. در مناظره‌ای که میان ابوسعید سیرافی و متی بن یونس قنائی فیلسوف درباره^۷ منطق یونانی و نحو عربی در گرفته ابوسعید در ضمن سخن‌های خود به متی می‌گوید: «این ابوالعباس ناشی است که بر شما نقض کرد و خطا و ضعف‌تان را آشکار ساخت و تا امروز نتوانستید حتی یک کلمه در رد بر او بیاورید». ابوحیان توحیدی، المقابسات، ص ۸۲

۲- ابن حزم، الفصل، ج ۴، ص ۱۹۴. ابن حزم می‌گوید گفته^۸ او تکذیب محض خدای تعالی است که گفته^۹: «ایحسب الانسان ان لن نجم عظامه بلی قادرین علی ان نسوی بنانه» از عقائد خاص دیگر او آنکه شیء قدیم است و کلمه^{۱۰} شیء که بر حوادث اطلاق می‌شود از باب تجوز و توسع است. جوینی، الشامل فی اصول الدین، جزء ۱ ص ۳۵. و نیز تحریر شیح لمع، ص ۱۷ الف.

۳- ماخذ پیشین.

۴- الفهرست (ارمغان علمی)، ص ۷۴

بقیه پاورقی از صفحه قبل

۷- ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۹۳. ابن المرتضی بیت زیر را که از یکی ارقصاند ناشی بوده یاد کرده است:

ما فی البریه اخزی عند فاطرها	ممن یدین باجبار و تشبیه
مقدس می مه بیت زیر را از همین قصیده در البدء والتاریخ ج ۱ ص ۹۴ آورده است:	
لو کان لله شبه من خلیقه	کانت دلائله من خلقه فیه
قد کان مقتضیا من نشو صانعه	ما یقتضی النشو من آثار ناشیه
لکنه جل عن اوهام واصفه	فالحس یعدمه والعقل یمدیه

است مرزبانی او را «متهوس شدید الهوس» می خوانند و اشعار کثیر او را قایل الفائدة می دانند^۱ و ابن حزم از او بعنوان «کثیر الهذر» و «بعض النوکی» یاد می کند^۲. ناشی در سال ۲۹۳ در مصر از دنیا رفته است. کتاب المقالات او مورد استفاده دانشمندان اسلامی بوده و فقراتی از آن در البدء والتاریخ مقدسی والشامل جوبینی و مقالات اشعری و فصل ابن حزم دیده می شود. کتاب بنام «کتاب فيه اصول النحل التي تختلف بها اهل الصلوة» از او باقی مانده^۳ و معلوم نیست که کتاب مستقل است یا جزئی از مقالات او می باشد ناشی مانند جاحظ برد طب پرداخته است و لذا رازی ناچار شده است که به نقض رد او پردازد و این همان کتاب است که بیرون از آن بعنوان: «الرد على الناشي في نقضه الطب» یاد کرده است^۴.

۱- سمعانی ، الانساب ، ص ۵۱

۲- ابن حزم ، التقریب لحد المنطق ، ص ۳ و ۱۳۲. ابن حزم در همین کتاب گوید که ناشی گفته است هرگاه ده ضرب در ده صد بشود پنج در پنج هم باید پنجاه بشود زیرا پنجاه نیمه صد و پنج نیمه ده است و نسبت ده بصد مانند نسبت پنج به پنجاه و نسبت پنج به ده مانند نسبت پنجاه بصد است. التقریب ، ص ۱۳۳.

۳- نسخه ای از این کتاب در یکی از کتابخانه های استانبول موجود است آقای یوسف فان اس Josef Van Ess استاد دانشگاه فرانکفورت در روز جمعه ۱۸ اوت ۱۹۶۷ خطابه ای درباره این نسخه تحت عنوان: «A New Source of Muslim Heresiography» در بیست و هفتمین کنگره بین المللی شرق شناسی در آن آربر میشیگان ایراد کردند و وعده دادند که بزودی این کتاب را منتشر خواهند کرد.

۴- ابوریحان بیرونی ، رساله ، شماره ۵

سرخسی

رازی در کتاب الشکوک هنگامی که شکوک خود را بر کتاب «الادویة المفردة» جالینوس وارد می‌سازد و سخن درباره استدلال بر عمل دارو از جهت طعم می‌راند گوید : «وقد افردنا لهذه المطالبات مقالة جعلنا رسمها فی الرد علی احمد بن الطیب السرخسی و امر الطعم المر»^۱ و این همان کتابست که بیرون آن را بنام «فی الرد علی السرخسی فی امر الطعم المر»^۲ و ابن ابی اصیبعه : «مقاله ای در ردّ بر احمد بن طیب سرخسی در آنچه درباره مزه تلخ بر جالینوس ردّ کرده است»^۳ خوانده است .

مقصود از رازی ابوالفرج^۴ ابوالعبّاس احمد بن محمد بن مروان سرخسی معروف بابن فرائی^۵ است که از شاگردان کندی بود و بر او قراءت کرد و از او دانش فرا گرفت . او چندی معلّم معتضد بود و سپس از منادمان و مختصان او گردید چنانکه معتضد او را با سرار خود واقف و در امور مملکت او را مشاور خود گردانید ولی او سرّی را که مربوط قاسم بن عبیدالله و بدر غلام معتضد بود فاش کرد و بدین سبب معتضد او را مقتول ساخت^۶ .

۱- رازی ، الشکوک ، ص ۱۷

۲- بیرونی ، رساله ، شماره ۷۲

۳- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۸۳ (۲۳) «مقاله فی الرد علی احمد بن الطیب السرخسی فیما رد به علی جالینوس فی امر الطعم المر» .

۴- ابن الندیّم ، الفهرست ، ص ۱۴۹ «ابوالفرج» .

۵- یاقوت ، ارشاد الادیب ، ج ۱ ص ۱۵۸ «ابن الفرائی» .

۶- ابن الندیّم ، الفهرست ، ص ۲۶۲ . مسعودی می گوید مردم در چگونگی قتل او و در سبب اینکه معتضد او را کشته است اختلاف دارند و آنچه که در این باره گفته شده مادر کتاب بقیه پاورقی در صفحه بعد

سرخسی آشنائی کامل بعلوم قدما و ادب عرب داشت و باذوق سرشار و استعداد نیکوی خود آثار بسیاری در علوم و فنون مختلف از خود باقی گذاشت که ارباب تراجم از آنها نام برده اند.^۱ آثار سرخسی مورد استفاده دانشمندان پس از او قرار گرفت. مسعودی یک جا از رساله^۲ او در باب منافع دریاها و کوهها و نهرها^۳ و درجائی دیگر از کتاب مختصر او در منطق یاد می کند^۴ و نیز کتاب او را در مسالک و ممالک می ستاید و آن را همپایه^۵ صفة العالم ابو عبدالله جیهانی و المسالک و الممالک ابن خردادبه و النواحی و الآفاق ابن ابی عون بشمار می آورد^۶. بیرون هنگام ذکر عقائد منجمان درباره^۷ مدت سلطنت خلفای اسلام به کتاب «قران النحسین» او استناد می جوید^۸. و مقدسی رساله^۹ سرخسی را درباره^{۱۰} صابیان حرّانی در دست داشته و هنگامی که از شرایع و مذهب آنان سخن می گوید از آن رساله نقل قول می کند و آن را در عداد مقالات زرقان می آورد^{۱۱}. و ابن حزم برای اثبات مکان سدّ

۱- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۶۲؛ ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۲۹۴.

۲- مسعودی، النبیة والاشراف، ص ۴۶.

۳- ماخذ پیشین، ص ۵۳.

۴- ماخذ پیشین، ص ۶۶.

۵- بیرونی، آثار الباقیه، ص ۱۳۲.

۶- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۱ ص ۱۴۳؛ ج ۴ ص ۲۲.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

خود موسوم به «الوسط» نقل کرده ایم و لذا نیازی نیست که آن را دوباره اینجا نقل کنیم. سروج الذهب، ج ۴، ص ۲۵۹. با احتمال قوی سرخسی بجرم الحاد و زندقه کشته شده ابوریحان بیرونی می گوید او از مشهورترین ملحدان زبان خود است و صفدی می گوید که او معتضد خلیفه را بالحاد خوانده است و او در پاسخ گفته من پسر عم صاحب این شریعت هستم و اکنون برجای او نشسته ام حال الحاد بورزم تاچه شوم. و ابواحمد یحیی بن علی الندیم درباره^{۱۲} او گفته:

یا من یصلی رباء ویظهر الدین سمعه

ولیس یعبد رباء ولا یدین بشرعه

رزنتال، احمد بن طیب سرخسی، صفحه ۱۳۲ و ۱۲۷ و ۱۳۰.

یا جوج و ماجوج بگفته احمد بن طیب اعتماد می‌کند.^۱

تا آنجا که ما اطلاع داریم از همه آثار او فقط نسخه‌ای از «آداب الملوك»^۲ او باقی مانده که در کتابخانه دانشکده ادبیات آنکارا محفوظ است.^۳ خاورشناس مشهور فرانز رزنتال کتابی تحت عنوان: «احمد بن طیب سرخسی» بزبان انگلیسی نوشته و در آن بحثی مستوفی و ممتع درباره زندگی و آثار و افکار او کرده است.^۴ و نیز چند سال پس از تألیف آن کتاب فقراتی که از کتابهای سرخسی و یا کتابهای دیگران درباره سرخسی پیدا کرده در مقاله‌ای گنج‌انیده و آن را در مجله انجمن شرق شناسی امریکائی منتشر ساخته است.^۵

رزنتال درباره کتاب رازی می‌گوید که ممکن است آن کتاب ناظر به رساله مخصوصی از سرخسی باشد و یا اینکه ناظر است به یک فصل از مقدمه در علم طب او که در آن بانتقاد کتاب المسائل حنین پرداخته است.^۶ ولی چنانکه از اظهار خود رازی در شکوک برمی‌آید این کتاب مقاله‌ای مفرد بوده و رازی در آن عقیده جالینوس را رد کرده و عنوان ابن‌ابی‌اصیبعه نیز همین مطلب را تایید می‌کند.

۱- ابن حزم ، الفصل ، ج ۱ ص ۱۲۰

۲- در ابن‌الندیم ، ص ۱۹۴ و ابن‌ابی‌اصیبعه ، ص ۲۹۴ «آداب الملوك» آمده .

۳- نسخه‌ای عکسی از آن در اختیار استاد مجتبی سینی است که نسخه خطی آن چنین

مشخص شده: Mustafa Con A70

۴- این کتاب در سال ۱۹۴۳ در نیو هاون چاپ شده است .

۵- شماره ۷۱ سال ۱۹۵۱ صفحه ۱۳۵ تا ۱۴۲

۶- رزنتال ، احمد بن الطیب السرخسی ، ص ۱۲۵

کیّال

احمد بن کیّال از متفکّران قرن سوم هجری است که تمایل اسماعیلی و گنوستیکی^۱ داشته است و واضع مذهبی بوده که بنام «کیّالیّه» اشتهار دارد و دانشمندان اسلامی آن فرقه را جزو فرق شیعه بشمار می آورند^۲ و اهل سنت و جماعت او و پیروان او را گمراه و ملحد می خوانند و نام او در شمار نام ملحدان یاد شده است^۳.
کیّال حتی تا قرن ششم در میان برخی از شیعیانی که تمایل اسماعیلی داشته اند مورد احترام بوده چنانکه خاقانی در هجو ابوالعلاء گنجوی گوید:

چون از دردین ستوه گردد گرد در گرد کوه گردد
گوید که حسن پیمبری بود کیّال بزرگ مهتری بود^۴

بهترین و مفصل ترین منبعی که در آن از عقائد و افکار کیّال بحث شده ملل و نحل شهرستانی است. شهرستانی درباره کیّال و کیّالیّه چنین گوید: «کیّالیّه پیروان احمد بن کیّال اند که از داعیان یکی از اهل بیت پس از جعفر بن محمد صادق بوده است. او برخی از

۱- ماسینیون ، دائرة المعارف اسلام ، ذیل «کیالیّه» .

۲- مقدسی ، البدء والتاریخ ، ج ۵ ص ۱۲۴ . مقدسی در ضمن بیان فرق شیعه گوید :
« ومنهم الباطنية والاسماعيلية والقرامطة والشرامجة والكاغذية والرمية والبيضة والکیالیة
ویجمعهم کلهم الزیدية والاماسیة » .

۳- داعی علوی ، بیان الادیان ، (فرهنگ ایران زمین سال ۱۳۴۱) ، ص ۳۰۷

۴- خاقانی شروانی ، تحفة العراقرین ، ص ۲۳۶ . او در دیوان (ص ۵۰) گوید:

بزبقی مقنع با حمقی کیال بروز کوری صباح و شب روی جناب

پیش از خاقانی ناصر خسرو نیز در دیوان خود (ص ۱۱۱) اشاره به «کیالیّه» کرده است:

راهیست بدین اندر مرشیعت حق را جز راه حروری و کرامی و کیالی ✓

سخنان علمی را شنوده و با افکار ناتوان خویش آمیخته بود و در بابی از علم سخنانی ابراز داشت که با سمع و عقل منطبق نبود پیروانش چون از بدعت او آگاه گشتند از او کناره‌گیری نمودند پس از آن کیّال مردم را بسوی خود خواند نخست ادّعی امامت و سپس ادّعی قائمیت کرد و گفت هر که بتواند آفاق را برانفس منطبق سازد و مناهج هر دو عالم یعنی عالم آفاق را که عالم علوی و عالم انفس که عالم سفلی است روشن سازد او امام است و هر که بتواند همه عالم را در ذات خرد تقریر و هر کلی را در ذات معین جزئی خود تبیین نماید او قائم است و گفت کسی تاکنون جز احمد کیّال از عهده این تقریر بر نیامده است پس او قائم است آنانکه بدو منسوب هستند ادّعی او را نخست که امام و سپس قائم است پذیرفتند و از گفتار او نوشته‌هایی بعربی و فارسی بازمانده که همه آن شرعاً و عقلاً مزخرف و مردود است»^۱.

با ملاحظه بیان شهرستان می‌توان حدس زد که ردّ رازی بر کیّال در باب امامت متوجه چه افکاری از او بوده است.

ماسینیون وفات کیّال را در حدود ۲۷۰ احتمال داده و گفته است که محتملاً او از مذاهب هندی متأثر بوده است^۲.

۱- شهرستانی، الملل والنحل، ص ۱۳۸ نقل باختصار.

۲- ماسینیون، مطرح کتاب شناسی قرامطه (مجموعه یادبود براون یا عجب‌نامه)، ص ۲۳۱.

فصل پنجم

کتابها و مقالات

طبیعیات	طب
ریاضیات و نجوم	منطق
فلسفه	تفسیرها و تلخیصها
الهیات	ما فوق الطبیعه
کفریات	کیمیا
	فنون مختلف

از رازی کتابها و مقاله‌های بسیاری بیادگار مانده است. کوشش فراوان او در راه علم و تحقیق موجب شد که او در علوم و فنون مختلف صاحب نظر باشد و زحمت مداوم او باعث گردید که کتابهای بسیاری تألیف کند. در اینجا مناسب است که از گفته خودش درباره کوششهای شبانروزی او در تألیف کتب نقل شود او در پایان کتاب «السيرة الفلسفية» می‌گوید:

« اما علاقه من بدانش و حرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تا کنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام تا آنجا که اگر چنین اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم به امری دیگر نمی‌پرداختم و اگر هم درین مرحله ضرری 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 بخط تعوید (یعنی خط مقرمط و ریز) بیش از بیست هزار ورقه چیز نوشته و پانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام و بر اثر همین کار قوه بینایی را ضعف دست داده و عضله دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است با این حال از طلب باز نمانده‌ام و پیوسته بسیاری این و آن می‌خوانم و بردست ایشان می‌نویسم ».

نخستین صورت از تألیفات رازی فهرستی است که خود او برای کتابهایش نوشته که «ابن النديم» آن را در «الفهرست» نقل کرده و «ابن القفطی» هم در «اخبار الحكماء» صورت خود را از روی آن نقل نموده است.

پس از او ابوریحان بیرونی متوفی ۴۴۰ هجری کتابی درباره آثار و تألیفات رازی

نوشت این کتاب را خاورشناس فرزانه پول کراوس P. Kraus در سال ۱۹۳۶ در پاریس با این عنوان: «رسالة الی ریحان فی فهرست کتب محمد بن زکریاء الرازی» بطبع رسانید. هرچند از نام این کتاب برمی آید که فقط فهرست کتب رازی باشد ولی بیرون بایک تیر دو نشان زده و استطراداً کتابهای خود را هم تا سال ۴۲۷ که از عمرش ۶۵ سال قمری و ۶۳ سال شمسی می گذشته نقل کرده و در واقع کتاب او را می توان «فهرست کتب الرازی و البیرون» خواند. این کتاب که اطلاق «رساله» بر آن مناسب تر است نسخه ای منحصر بفرد در کتابخانه لیدن داشته است. پیش از کراوس، زاخاؤ E. Sachau قسمتی را که مربوط به کتب و اخبار بیرون بوده در مقدمه کتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» صفحه ۳۸-۴۸ چاپ کرده و این قسمت بوسیله پروفیسور ویدمان E. Widman بزبان آلمانی ترجمه شده است.

قسمتی که مربوط به کتب رازی است بوسیله روسکا J. Ruska در مقاله ای که بدین عنوان نوشته :

Al-Biruni als Quelle Für das Leben und dei Schriften al-Razi's.

بزبان آلمانی ترجمه و در مجله ایزیس ج ۵ سال ۱۹۲۴ ص ۲۶-۵۰ منتشر کرده است.

کتابهای رازی بر حسب فهرست بیرون بدین ترتیب تقسیم موضوعی می شود:

۵۶ کتاب در طب

۳۳ » در طبیعیات

۷ » در منطق

۱۰ » در ریاضیات و نجوم

۷ » در تفسیر و تلخیص و اختصار کتب فلسفی یا طبی دیگران

۱۷ » در علوم فلسفی و تخمینی

۶ » در مافوق الطبیعة

۱۴ » در الهیات

۲۲ کتاب در کیمیا

۲ » در کفریات

۱۰ » در فنون مختلفه

مجموع این کتابها بالغ بر یکصد و هشتاد و چهار مجلد می‌شود.

مأخذ دیگر کتابهای رازی «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعه از پزشکان قرن هفتم است که او دویست و سی و هشت کتاب از برای رازی برمی‌شمارد که پس از این نقل می‌شود.

آقای دکتر محمود نجم آبادی معلم دانشگاه تهران و عضو انجمن بین المللی تاریخ طب که از دیرگاهی است که متوغل در آثار رازی است کتابی بنام «مؤلفات و مصنفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی» نوشته که در سال ۱۳۳۹ بوسیله دانشگاه تهران چاپ شده در این کتاب آنچه که ابن الندیم و بیرونی و ابن الففطی و ابن ابی اصیبعه درباره آثار رازی گفته‌اند با یکدیگر تطبیق شده و مجموعاً دویست و هفتاد و یک کتاب از برای رازی احصاء گردیده است.

در این فصل مناسب دیده شد که آثار رازی مطابق آنچه که ابوریحان بیرونی نقل نموده و کراوس آن را منتشر ساخته است ذکر شود و در ضمن اطلاعاتی که درباره آن کتابها از منابع مختلف گردآوری شده در ذیل نام آنها افزوده گردد و چون در طی کتاب با شماره به ابن اصیبعه ارجاع داده شده لازم دانسته شد که صورت کتابهای رازی که در عیون الانباء آمده بترتیب شماره پس از این فصل آورده شود.

ابوریحان در آغاز این فهرست شخص معینی را که نام او را نبرده و شائق و طالب بوده که از کتابهای محمد بن زکریاء بن یحیی الرازی اطلاع حاصل کند مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید: «من بحسب امکان آنچه را که از تألیفات او دیده‌ام و یا بارشاد او در ضمن کتابهایش بنام برخی از آنها بپرده‌ام در این جا ثبت می‌کنم».

این مخاطب نزد ابوریحان بسیار محترم بوده که ابوریحان خواهش او را پذیرفته

و گرنه او قلباً از این عمل امتناع داشته و می دانسته که وقتی او فهرست مصنفات رازی را آشکار سازد دشمنان و مخالفان رازی نسبت باو بدین می شوند و او را هم از پیروان و هواداران رازی می پندارند.

کراوس در این رساله در برابر نام کتابها علامت های «ن» «ق» را گذاشته بدین منظور که نام آن کتاب در «الفهرست ابن الندیم» یا «عیون الانباء ابن ابی اصیبعه» و یا «اخبار الحکماء ابن القفطی» آمده است و عباراتی را که تصور می کرده از نسخه اصل ساقط شده باشد در میان دو قلاب گذاشته است.

طب

۱- الجامع الكبير (جامع بزرگ) که معروف به حاوی است و این کتاب همچون تعلیقاتی است که او در آن تصرف نموده و آن را بیابان نرسانیده است.

حاوی مفصل‌ترین و مهم‌ترین اثر رازی است و در حقیقت یک دایرة المعارف پزشکی بشمار می‌آید. او در این کتاب بیماریهای مختلف و چگونگی درمان آنها را یاد کرده و اقوال و آراء پزشکان پیش از خود را آورده و بنا بر مقتضای امانت علمی هر مطلبی را که از هر جا گرفته مآخذ آن را ذکر کرده است. او بنا بر گفته خود پانزده سال شب و روز خود را در این کتاب صرف کرده چنانکه این امر موجب ضعف بینائی و سستی عضلات او گردیده است.^۱

کتاب حاوی در سال ۱۲۷۹ میلادی بوسیله فرج بن سالم Farragut بنابر درخواست شارل انجوشاه سیسیل تحت عنوان لاتینی Continens بزبان لاتین ترجمه شده. نخستین چاپ متن لاتینی حاوی در سال ۱۴۸۶ در شهر برسکیا Brescia صورت گرفت و سپس در سالهای ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۹، ۱۵۴۲ در شهر ونیز مجدداً بچاپ رسید. حاوی یکی از نه کتابی بود که کتابخانه دانشکده پزشکی پاریس را در سال ۱۳۹۵ م تشکیل می‌داد. کتاب نهم حاوی که به بحث از شناخت داروهای مختلف اختصاص دارد یکی از منابع داروشناسی در اروپا حتی مدتی دراز پس از دوره تجدید حیات علمی (رنسانس) بوده است.^۲

متن عربی حاوی از روی نسخه کاملی که در کتابخانه اسکوریال موجود است

۱- رازی، السیرة الفلسفیه (رسائل فلسفیه)، ص ۱۰۹.

۲- کمپبل، طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، ج ۱ ص ۶۹.

در حیدرآباد دکن بوسیلهٔ دائرة المعارف العثمانیه چاپ می‌شود این نسخه مشتمل بر ۲۵ مجلد است.

اهل مغرب نه تنها به ترجمهٔ حاوی همت گماشتند بلکه آن را مورد تلخیص هم قرار دادند و تا آنجا که آگاهی داریم ابن باجه دانشمند و فیلسوف اندلسی آن را خلاصه نموده است.^۱

۲- اثبات الطب (اثبات علم پزشکی)

چنانکه پس از این دیده می‌شود جاحظ و ناشی دو متکلم مشهور معتزلی برد و نقض طب پرداخته‌اند و رازی بدفاع از علم پزشکی نقض آنان را رد کرده است بنابراین احتمال دارد که او مطالب آن دو کتاب را باختصر تغییر و تصرف در این کتاب خود بکار برده باشد.

۳- المدخل الى الطب (پیش درآمد علم پزشکی)

ابن ابی اصیبعه مستقلاً از کتاب فوق یاد کرده^۲ و مقاله نخستین از کتاب منصوری را هم بدین عنوان «فی المدخل الى الطب و فی شکل الاعضاء و خلقها» آورده است.^۳

۴- الرد علی الجاحظ فی مناقضة الطب (رد مناقضة الطب جاحظ)

ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ متوفی ۲۵۵ از دانشمندان و نویسندگان اسلام است او در حدود سیصد و شصت تألیف دارد^۴ که معروف‌ترین آنها کتاب «الحيوان» و «البيان والتبيين» و «البخلاء» است. جاحظ در زمان حیات خود مورد ایراد و عیب

۱- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۵۱۷.

۲- عیون الانباء، شماره ۲۱۲ (ص ۴۲۷).

۳- ماخذ پیشین، شماره ۱۰۱ (ص ۴۲۳).

۴- عبدالسلام هارون، مقدمه کتاب الحيوان، ص ۵ (نقل از شذرات الذهب ج ۲

درباره^۱ برخی از تألیفاتش قرار گرفت و او در آغاز کتاب الحیوان بدفاع از خود می‌پردازد^۱ و دفاع برخی دیگر را هم هم مسلکان معتزلی‌اش بعهدہ گرفتند چنانکه کتاب «فضیحة المعتزله» را که ابن راوندی بر ردّ «فضیلة المعتزله» جاحظ نوشته بود ابوالحسین خیاط معتزلی در کتاب «الانتصار» رد کرد. خرده‌گیری و تناقض‌جویی در آثار جاحظ پس از او بوسیله^۲ دانشمندان سنی غیر معتزلی و همچنین دانشمندان شیعی ادامه داشت و از میان آن دانشمندان می‌توان بغدادی^۳ و سید مرتضی^۴ را نام برد.

از مناقضة الطب جاحظ و همچنین ردّ رازی بر آن اثری در دست نیست. علی بن ربن طبری باب اول از مقاله^۵ دوم کتاب خود را اختصاص بر ردّ مبطلان طب داده و در آنجا می‌گوید:

برخی از نویسندگان معاصر ما چنان به نفس خود معجب و بپایه^۶ خود جاهل گردیده‌اند که بر ردّ طب پرداخته و گمان برده‌اند که در اشیاء سود و زیانی برای بدن‌ها و مردم نیست آنکه این سخن را می‌گوید سزاوار پاسخ و نکوهش نیست زیرا او بمنزله^۷ و طواط و جغد است که از دیدن خورشید کوراند و آن را حسّ نمی‌کنند^۴.

از اینکه او کلمه^۸ «نویسندگان معاصر» را بکار برده می‌توان حدس زد که منظور او جاحظ بوده است.

۵- الرد علی الناشی فی نقضه الطب (ردّ نقض الطب ناشی)

ابوالعبّاس عبدالله بن محمد معروف به ناشی متوفی ۲۹۳ از متکلمان مشهور معتزلی است^۵. ابن المرتضی او را در طبقه^۶ هشتم و از پیشوایان معتزله یاد می‌کند^۶ او در فلسفه و

۱- جاحظ، الحیوان، ج ۱ ص ۴-۱۲.

۲- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۷۷.

۳- سید مرتضی، الشافی فی الامامة، ص ۱۲.

۴- علی بن ربن طبری، فردوس الحکمة، ص ۵۲۲.

۵- ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۲ ص ۲۷۸.

۶- ابن المرتضی، المنیة والامل، ص ۹۳.

منطق و ادب عرب مهارت داشته و بعربی نیز شعر می گفته است^۱. مسعودی نام او را جزو ارباب کتب مقالات آورده^۲ و کتاب مقالات او مورد استفاده دانشمندان اسلامی بوده است^۳ آراء و افکار فلسفی ناشی مورد پسند برخی از متکلمان نبوده و لذا مورد طعن قرار گرفته است^۴.

درباره ناشی پیش از این در همین کتاب ص ۴۲ - ۴۴ سخن گفته شد. از نقض الطب او و همچنین ردّ رازی اثری در دست نیست فی الجمله می توان حدس زد که او روش هم مسلک خود جاحظ را دنبال کرده است.

۶- فی محنة الطیب و کیف ینبغی ان یکون (در آزمایش کردن پزشک و اینکه او چگونه باید باشد).

موضوع امتحان پزشکان از دیرزمان از امور مهم محسوب می شد جالینوس کتابی بنام «محنة الطیب» داشته که حنین بن اسحق مقاله ای از آن را ترجمه کرده^۵ و خود او یعنی حنین کتابی بنام «فی امتحان الاطباء» داشته است^۶ و همچنین کتابی بنام «فی محنة الطب» به یوحنا بن ماسویه نسبت داده شده است^۷.

۱- ابن المرتضی، ماخذ پیشین.

۲- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۳۴۳.

۳- مقدسی اقوال متعدد درباره حدوث و قدم اشیاء را از قول ناشی نقل کرده است، رجوع شود به: البدء والتاریخ، ج ۱ ص ۱۴۲.

۴- چنانکه پیش ازین یاد شد ابن حزم از او بعنوان «کثیر الهذر»، «بعض النوکی» یاد می کند.

۵- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۱؛ حنین بن اسحق، رساله، شماره ۱۱۲. نسخه ای از این کتاب در کتابخانه بلدیة واقع در اسکندریه بشماره ۳۸۱۳ ج خطی محفوظ است.

۶- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۲۷۳.

۷- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۶.

کیفیت انجام امتحان پزشکان در برخی از کتابهای تاریخ حکیمان یاد شده از آنجمله امتحانی است که بدستور مقتدر بوسیله سنان بن ثابت بن قره حرانی انجام گرفت که در آن متجاوز از هشتصد و شصت تن شرکت کردند^۱ امر امتحان پزشکان از امور حسبت نیز محسوب می شد و در برخی از آن کتب مواد و کتابهایی را که اطباء و کحّالان (= چشم پزشکان) و جراحیان (= جراحان) و مجبران (= شکسته بندان) باید امتحان بدهند یاد شده است^۲.

رازی در پایان گفتار هفتم از کتاب «المنصوری» درباره «مخاریق المشاتین»^۳ و در پایان جزء چهارم از همان کتاب درباره «محنة الطیب» بحث کرده و کتاب مستقلی هم در این باره تحت عنوان فوق نوشته است^۴. او در مخاریق المشاتین به بیان حیلله های پزشک نماها و کارهای نادرست و اعمال ناصواب آنان پرداخته و مردمان را از رجوع بآنان بر حذر داشته است و در مقاله مختصر در محنة الطیب ضمیمه کتاب منصوری باختصار درباره پزشک واقعی و کیفیت شناختن او بحث کرده است و در کتاب مستقل خود بتفصیل شرایط ظاهری و باطنی پزشک را از قبیل خوشروئی و خوش گفتاری و شتاب نداشتن و حرص نورزیدن یاد کرده است و نیز تأکید نموده است که پزشک باید غیر از پزشکی برخی از علوم دیگر را مانند فلسفه و منطق بداند و به خدمت و تجربت نیز ورزیده

۱- قفطی، اخبار الحكماء، ص ۱۹۱.

۲- ابن الاخوة القرشی، معالم القرية، ص ۱۶۵-۱۷۰ «الباب الخامس والاربعون فی الحسبة علی الاطباء والكحّالین و الجرائحین و المجبرین».

۳- یعنی حقه بازان. رجوع شود به: دزی، ذیل قواسیس عرب، ج ۲، ص ۵۹۴.

۴- نسخه ای از آن در کتابخانه بادلیان بشماره ۵۶۱ شرقی (OR.561) و نسخه

دیگری در کمبریج بشماره ۳۵۱۶ اضافات (Add.3516) محفوظ است. نسخه اول پیوسته به کتاب «العاوی فی الطب» اوست و نسخه دوم در مجموعه ای است که کتاب «القولنج» و «الباه» و «اوجاع المفاصل» در آغاز و «محنة الطیب» در پایان آن است.

باشد. رازی در نوشتن این کتاب از جالینوس متأثر گردیده و در موارد بسیاری گفتار او با گفتار پیشوایش مشابهت دارد^۱.

کتاب محنة الطیب رازی چنان جامع و کامل بود که قرن‌ها بعد مورد نقل دانشمندانی که بحث از شرایط پزشکی کامل می‌کردند قرار می‌گرفت^۲.

۷- المرشد (راهنمای)

این کتاب همان کتاب «الفصول» رازی است^۳. کلمه «فصول» معادل کلمه Aphorism است که بوسیله بقراط بکار رفته و حنین بن اسحق آن را به فصول ترجمه کرده است بقراط معتقد بود که عمر کوتاه و دامنه علوم و فنون وسیع و دریافتن وضبط مسائل علوم از کتابهای مفصل دشوار است بنابراین تألیف و تصنیف بر طریق فصول بسیار لازم است زیرا بدین طریق ضبط و حفظ علوم با آسانی میسر می‌گردد^۴. او خود بدین منظور الفصول یعنی افوریزم را تألیف کرد و پس از او جالینوس تفسیری بر آن نوشت^۵. فصول بقراط در میان مسلمانان با حسن قبول تلقی گردید و نویسندگان اسلامی آن را نمونه کامل از کتابی که واجد حسن ایجاز و کمال افادت است می‌دانستند^۶. رازی نه تنها به پیروی از بقراط فصول خود را نوشته بلکه فصول بقراط را نیز تلخیص کرده است^۷ و سپس

۱- برای تفصیل رجوع شود به مقاله ا. ز. اسکندر، الرازی و محنة الطیب، المشرق (بیروت ۱۹۶۰). ص ۴۷۱-۵۲۲.

۲- تلمسانی، تحفة الناظر، ص ۸۳. تلمسانی از باب مخصوص به محنة الطیب کتاب المنصوری استفاده کرده است.

۳- ابن ابی اصیبه گوید: «کتاب المرشد و یسمى کتاب الفصول»، شماره ۲۰۸ (ص ۴۲۶).

۴- ابن ابی صادق، شرح کتاب فصول بقراط (خطی)، ص ۵.

۵- حنین بن اسحق، رساله، شماره ۸۸.

۶- جاحظ، الحيوان، ج ۲ ص ۱۰۲.

۷- بیرونی، رساله، شماره ۱۱۲.

دانشمندان متعددی به پیروی از او فصول نوشته‌اند و حتی این نام در غیر مورد فصول طبّی بکار رفته چنانکه فارابی کتاب «الفصول المدنیة» را در فن سیاست تألیف کرده و نیز فصولی در منطق نوشته‌است.^۱ از میان کسانی که به نوشتن فصول و همچنین فصول بقراط همچون رازی توجه فراوان نمودند ابن میمون قرطبی اسرائیلی Maimonides را می‌توان نام برد او فصولی نوشته که به «فصول موسیٰ فی الطب» یا «فصول القرطبی» مشهور است و نیز جداگانه تفسیری هم بر فصول بقراط نوشته‌است.^۲

نسخه‌ای از فصول رازی که در سال ۶۸۱ نوشته شده در کتابخانه دانشگاه پرینسون بشماره ۱۰۷۶ موجود است.^۳

۸- الکناش المنصوری (کناش^۴ منصوری) که آن را برای منصور بن اسد خوبشاوند والی خراسان تألیف کرده است.

کتاب فوق که «الطب المنصوری» نیز خوانده می‌شود پس از حاوی مهمترین کتاب

۱ - دانلیپ، مقدمة فصول المدنیة فارابی، ص ۱۰. او در پاورقی این صفحه می گوید که فصول فارابی را در منطق بزبان انگلیسی ترجمه کرده و در مجله Islamic Quarterly, II سال ۱۹۵۵ ص ۲۴۴-۲۸۲ تحت عنوان زیر منتشر کرده است:

«Al-Fārābī's Introductory Section on Logic».

۲- برای آگاهی از شرح حال ابن میمون رجوع شود به مقاله نویسنده (مهدی محقق) تحت عنوان: رد موسی بن میمون بر جالینوس و دفاع از موسی بن عمران (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۱ سال ۱۵)، ص ۵-۱۳. و برای اطلاع از فصول و شرح فصول او رجوع شود به مقاله ساکس مایرهوف تحت عنوان: آثار طبّی ابن میمون (مجموعه مقالات در باره ابن میمون)، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۳- فیلیپ حتی و نبیه اسین فارس و پطرس عبدالملک، فهرست توضیحی مجموعه نسخه خطی عربی گارت در کتابخانه دانشگاه پرینستون، ص ۳۲۸.

۴- کلمه «کناش» اصلاً آرامی است به معنی مجموعه و در عربی در مورد مجموعه های طبّی بکار رفته است رجوع شود به: دزی، ذیل قوامیس عرب، ج ۲ ص ۵۹۴.

رازی در علم پزشکی محسوب می‌شود او در این کتاب مباحث طبی را در ده مقاله بیان کرده و آن را بنام ابوصالح منصور بن اسحق بن احمد بن اسد ساخته است ابوصالح نامبرده از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ از طرف پسر عم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است.^۱ رازی کتاب «الطب الروحانی» خود را نیز برای همین امیر تألیف کرده تا قرین طب منصوری باشد که در طب جسدانی است.^۲

این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۴۸۱ بوسیله جرارد کرمونائی Gerard of Cremona تحت عنوان Liber Almansoris بزبان لاتینی ترجمه گردید.^۳

ترجمه لاتینی طب منصوری در سالهای ۱۴۸۴، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۷، ۱۵۰۱، ۱۵۱۰، ۱۵۱۹ در ونیز ایتالیا و در ۱۵۳۳، ۱۵۴۴، ۱۵۵۱ در بازل سویس و در ۱۶۴۱ و ۱۶۷۴ در آلم چاپ شده است.^۴ مقاله^۵ نهم از این کتاب که درباره درمان همه بیماری‌ها از سرتا پا است و ابن‌الاصیبعه از آن بعنوان «فی الامراض الحادثة من القرن الى القدم»^۵ یاد کرده و در لاتین به Nonus Almansoris شهرت دارد جداگانه مورد شرح و تفسیرهای مختلف قرار گرفته است این کتاب در قرون وسطی^۱ از کتابهای درسی معروف بوده چنانکه تا پایان قرن پانزدهم جزوی از برنامه دروس دانشگاه توپینگن آلمان محسوب می‌شده^۶ و

-
- ۱- یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲ ص ۹۰۱ (سهواً بجای پسر عم پسر برادر ضبط کرده) و نیز رجوع شود به: گردیزی، زین الاخبار، ص ۲۳.
 - ۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۱۵.
 - ۳- کمپ بل، طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، ج ۱ ص ۶۶.
 - ۴- کرمودی، علوم ستاره شناسی و طالع شناسی در ترجمه لاتینی، ص ۱۳۲-۱۳۶.
 - در این کتاب صورتهای مختلف نسخ لاتینی المنصوری و همچنین تفسیرهای لاتینی آن در کتابخانه‌های مختلف و نیز چاپهای مختلفی که در کشورهای مختلف شده یاد گردیده است.

۵- ابن ابی‌اصیبعه، شماره ۱۰۱ (ص ۴۲۳).

۶- کمپ بل، طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، ج ۱ ص ۶۷.

رئیس دانشکده پزشکی دانشگاه مون پولیه فرانسه در سال ۱۵۵۸ هنوز درس خود را از روی این کتاب می‌داده است.^۱

نسخه‌های متعددی از کتاب المنصوری در کتابخانه‌های مختلف جهان وجود دارد.

۹- تقاسیم العلل (تقسیم‌های بیماری‌ها) به التقسیم والتشجیر معروف است.

ابن ابی اصیبعه می‌گوید که رازی در این کتاب تقسیمات بیماری‌ها و سبب آنها و چگونگی درمان آنها را با شرح و بیان بر سبیل تقسیم و تشجیر یاد کرده است.^۲ تشجیر آنست که فروع مختلفی را از اصلی واحد بیرون آورند چنانکه همه شاخه‌های درخت (= شجر) باصالی واحد برمی‌گردد. این کتاب بمنزله فرهنگ پزشکی است و برای آنان که اصطلاحات پزشکی قدیم را ترجمه می‌کنند لازم است.^۳ ترجمه لاتینی تقاسیم العلل نیز بوسیله جرارد کرمونائی صورت پذیرفته است و نسخه‌های متعددی از متن عربی آن در دست است. از جمله نسخه کتابخانه ملی ملک در مجموعه شماره ۴۵۷۳ و نسخه موزه بریتانیا بشماره ۵۹۳۲ اضافات (Add. 5932).^۴

۱۰- الطب الملوکی (پزشکی شاهانه)

رازی این کتاب را برای علی بن وهسودان والی طبرستان نوشته علی بن وهسودان در سال ۴۰۳ بوسیله عم خود احمد بن مسافر مقتول گردیده است.^۵

۱۱- من لایحضره الطیب ([برای] کسی که به پزشک دسترسی ندارد)

چنانکه از نام این کتاب برمی‌آید رازی آن را برای کسانی نوشته که دسترسی

۱- الکوود، تاریخ طب ایران و خلافت شرقی، ص ۲۰۸.

۲- ابن ابی اصیبعه، شماره ۵۳ (ص ۴۲۲).

۳- کمپ بل، طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، ج ۱ ص ۷۰.

۴- ابراهیم شيوخ، فهرس المخطوطات الصوره، الجزء الثالث، العلوم، القسم الثاني

الطب، ص ۴۵

۵- ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۶ ص ۱۵۶.

به طبیب ندارند و بدین جهت به «طب الفقراء» معروف گشته^۱ در برابر «طب الملوکی» که خاصه شاهان است. این تعبیر پیش از رازی سابقه داشته چنانکه ابن ندیم کتاب بنام «من لایحضرهم طبیب» از فیلغریوس و همچنین کتاب بنام «من لایحضره طبیب» از عیسی بن ماسه یاد می کند^۲.

ابو جعفر محمد بن علی ملقب به صدوق و مکنی بابن بابویه متوفی ۳۸۱ از اعظم محدثان و فقیهان امامیه نام کتاب معروف خود «من لایحضره الفقیه» را از نام کتاب رازی اقتباس کرده و در آغاز کتاب گوید که در قصبه ایلاق از نواحی بلخ ابو عبدالله معروف به نعمه از کتاب من لایحضره الطبیب رازی نام برده که اسمی بامسمی است و از او خواسته است که کتاب در فقه و حلال و حرام و شرایع و احکام بدان منوال تألیف کند و آن را «من لایحضره الفقیه» بنامد^۳.

از کتاب من لایحضره الطبیب رازی نسخ متعددی در دست است.

۱۲- الادویة المسهلة الموجودة فی کل مکان (داروهای آسان یافتی که در هر جا موجود است)

ابن ابی اصیبعه می گوید رازی در این کتاب از داروهای یاد می کند که اگر پزشک ماهر آنچه را که در مطبخ ها و خانه ها یافت می شود بآنها ضمیمه کند بداروهای دیگری نیاز پیدا نمی کند^۴. رازی در این کتاب تحت تأثیر جالینوس قرار گرفته زیرا او نیز کتاب بنام «فی الادویة التي یسهل وجودها» داشته که حنین از آن یاد کرده است^۵.

۱- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۴۹ (ص ۴۲۲) «و یعرف ایضاً بکتاب طب الفقراء» او کتابی مستقل هم از رازی بعنوان «کتاب طب الفقراء» یاد کرده است. شماره ۲۲۰ (ص ۴۲۷).

۲- فهرست ، ص ۲۹۲ و ۲۹۶.

۳- ابن بابویه ، من لایحضره الفقیه ، ج ۱ ص ۳.

۴- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۵۰ (ص ۴۲۲).

۵- حنین ، رساله ، شماره ۸۰.

نسخه‌ای از این کتاب رازی در کتابخانه دانشگاه ییل Yale در مجموعه کاشینگ

Cushing بشماره Z105 AR.2 موجود است.^۱

۱۳- القرباذین الکبیر (کتاب بزرگ کرابادین)

کلمه «قرباذین» که بصورت «اقربادین» و «کرابادین» هم بکار رفته در یونانی بمعنی صورت و سند و در عربی بمعنی صورت دارو و نسخه طبیب بکار رفته است و همچنین به کتابهای داروشناسی اعم از اینکه جزء یک کتاب بزرگی و یا کتابی مستقل باشد اطلاق می‌شود. دانشمندان متعددی کتاب در این فن بدین نام نوشته‌اند از آن جمله یعقوب بن اسحاق کندی که کتابی تحت عنوان «اقرباذین ابی یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی و اختیاراته فی الادویة الممتحنة المجربة التي كان يستعملها ونسخ من خطه» باقی مانده که باضمیمه ترجمه انگلیسی آن بطبع رسیده است.^۲ ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری در کتاب خود از قرباذین ساهر، مروزی، پسر سربایون، حنین بن اسحاق، عیسی صهاربخت، محمد زکریا^۳ نام برده است. از کسانی که به پیروی از رازی دو کتاب بزرگ و کوچک (قرباذین کبیر و قرباذین صغیر) نوشته‌اند نجیب الدین محمد بن علی سمرقندی مقتول بسال ۶۱۹ است.^۴

۱۴- القرباذین الصغیر (کتاب کوچک کرابادین)

کلمه «الکبیر» و «الصغیر» چنانکه در ترجمه ملاحظه می‌شود صفت کتاب است

۱- سارتین لوی، مآخذ کتاب اقرباذین الکندی، ص ۳۵۹.

۲- از میان کسانی که «اقرباذین» نوشته‌اند می‌توان دانشمندان زیر را نام برد:

صاعد بن هبة الله بن تلمیذ متوفی ۵۶۰

محمد بن بهرام الفلانسی متوفی حدود ۵۹۰

محمد بن عبدالله بغدادی ملقب به شمس تستری

رجوع شود به ابراهیم شيوخ، فهرس المخطوطات المصورة، ص ۲۳، ۲۴، ۲۵.

مارتین لوی در مقدمه اقرباذین الکندی، ص ۱۴ نام برخی از دانشمندان را که پیش از

سال ۱۳۰۰ میلادی اقرباذین نوشته‌اند یاد کرده است.

۳- هداية المتمعن، صفحه‌های ۳۱۶، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۶۴، ۴۰۰

۴- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۴۷۲.

دانشمندان قدیم را عادت این بود که در یک موضوع دو کتاب بنویسند یکی بزرگ برای خواص و اهل علم و دیگر کوچک برای دانشجویان و مبتدیان و بعبارتی دیگری برای مستکملان و دیگر برای متعلمان و گاه اتفاق می افتاد که نخست در موضوعی کتابی می نوشتند و سپس همان موضوع را بتفصیل در کتابی دیگر می آوردند و در این باره نمونه های بسیاری می توان نشان داد از جمله «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» ابن مقفع^۱، و «السیاسة الکبیر» و «السیاسة الصغیر» سرخسی^۲، و «البلدان الکبیر» و «البلدان الصغیر» بلاذری^۳ و رازی چنانکه پس از این ملاحظه می شود «الهیولی الصغیر» و «الهیولی الکبیر»^۴ و همچنین «النفس الصغیر» و «النفس الکبیر»^۵ داشته است.

۱۵- الاکلیل (تاج) منسوب باوست .

۱۶- کتاب الفاخر (کتاب فاخر).

ابن ابی اصیبعه می گوید این کتاب را در میان کتابهای رازی آوردم زیرا باو منسوب است و مشهور چنانست که او تألیف کرده است در هر حال این کتاب خوب است زیرا که مولف بیماریهای مختلف و چگونگی درمان آنها را به بهترین وجهی بیان کرده و بیشتر مطالب آن از کتاب التقسیم و التشجیر رازی و کناش سرابیون نقل شده و آنچه که سخن رازی است در آغاز آن «قال محمد» آمده^۶.

از کتاب الفاخر نسخه های متعددی در دست است از جمله نسخه متعلق به کتابخانه

۱- ابن ندیم ، الفهرست، ۱۱۸. اولی در ضمن «رسائل البلغاء» کرد علی در سال ۱۹۴۶ و دومی در سال ۱۹۱۲ در مصر چاپ شده است.

۲- یاقوت حموی ، ارشاد الاریب ، ج ۱ ص ۱۴۳

۳- یاقوت حموی ، ارشاد الاریب ، ج ۲ ص ۱۳۱.

۴- بیرونی، رساله، شماره ۹ و ۶۰.

۵- بیرونی ، رساله ، شماره ۱۳۱ و ۱۳۲

۶- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۱۰۳ (ص ۴۲۴).

شهید علی استانبول شماره ۱۲۰۸۱ و نسخه کتابخانه اسلر دانشکده پزشکی دانشگاه مک گیل شماره ۲۴۵۰.

۱۷- دفع مضار الاغذیه (جلوگیری از زیانهای غذاها)

کتاب فوق که بنام «منافع الاغذیه و دفع مضارها» نیز خوانده شده دارای دو مقاله است و رازی آن را برای امیر ابوالعباس احمد بن علی تألیف کرده است.^۳ از میان پزشکانی که این کتاب را بسیار مورد استفاده قرار داده‌اند ابن میمون طبیب اسرائیلی یهودی است.^۴ نسخه‌ای از این کتاب که بتاريخ ۴۰۳ نوشته شده در موصل موجود است که قدیم تر از آن در کتب خطی موصل دیده نشده است.^۵

آقای دکتر عبدالعلی نائینی کتاب فوق را بفارسی ترجمه کرده و آن را بنام «بهداشت غذایی» نامیده است.^۶

۱۸- کتاب الجدری والحصبه (کتاب آبله و سرخک)

این کتاب قدیم ترین و مهم ترین کتاب است که درباره آبله و سرخک نوشته شده و از برجسته ترین اثر خدمت فرهنگ اسلامی به علم پزشکی بشمار می رود.^۷ هرچند که آباء مسیحی قدیم بطور مبهم بدین دو بیماری اشاره کرده بودند ولی رازی نخستین کسی بود که میان آن دو جدائی قائل شد.

ترجمه یونانی کتاب آبله و سرخک رازی در سال ۱۵۴۸ در پاریس منتشر گشت و ترجمه های لاتینی آن در سالهای ۱۴۹۸ و ۱۵۵۵ در ونیز و در سالهای ۱۵۲۹ و ۱۵۴۴ در

۱- ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصورة، ص ۱۳۶.

۲- اسلر، فهرست کتابخانه اسلر (دانشکده پزشکی دانشگاه مک گیل مونترال) ص ۴۲.

۳- ابن ابی اصیبه، شماره ۱۶۳ (ص ۴۲۶).

۴- مایرهوف، آثار طبی ابن میمون، (مجموعه مقالات درباره ابن میمون) ص ۲۶۸.

۵- داود الجلبی الموصلی، مخطوطات الموصل، ص ۲۶۸.

۶- متن عربی آن در سال ۱۳۰۵ هجری قمری در قاهره بطبع رسیده است.

۷- نوبرگر، تاریخ طب (ترجمه انگلیسی)، ج ۱ ص ۳۶۲.

بازل و در ۱۵۴۹ در استراسبورگ و در ۱۷۴۹ در لندن و در ۱۷۸۱ در گوتینگن چاپ گردید و ترجمهٔ فرانسوی آن در سال ۱۷۶۲ در پاریس منتشر شد^۱ و ترجمهٔ انگلیسی آن در سال ۱۷۴۷ در لندن صورت پذیرفت^۲. که بسال ۱۸۴۸ منتشر گشت و اخیراً بوسیلهٔ دکتر محمود نجم آبادی بزبان فارسی ترجمه شده است.

۱۹- کتابه فی تولد الحصاة (کتاب او در پدید آمدن سنگ ریزه).

۲۰- کتابه فی القولنج (کتاب او در درد رود کان).

نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی بشمارهٔ ۱۵۶۰ (۱۵۳۸) موجود است^۳.

۲۱- کتابه فی النقرس و اوجاع المفاصل (کتاب او در درد پای و درد پیوندهای اندام).

ابن ابی اصیبعه از آن بعنوان «فی علل المفاصل والنقرس وعرق النساء» یاد کرده^۴. در کتابخانهٔ بلدیه اسکندریه کتاب بنام «اوجاع النقرس» از رازی وجود دارد که بشمارهٔ ۶۴۱۸ د - ۳۰۹ ضبط شده است^۵.

۲۲- کتابه فی الفالج (کتاب او در فالج).

۱- کمپ بل ، طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، ج ۱ ص ۶۹.

۲- این کتاب که بوسیلهٔ ویلیام الکساندر گرین هیل William Alexander Greenhill

تحت عنوان: «Rhazes' Treatise on the Small-Pox and Measles» ترجمه گشته نخستین ترجمهٔ انگلیسی است و نیز نخستین ترجمه‌ایست که یکی از زبانهای اروپائی از روی متن عربی صورت گرفته است. بولیتین تاریخ طب (۱۹۴۷)، ص ۵۰۰. و برای بار دوم همین ترجمه در مجلهٔ طب کلاسیک Medical Classics ۱۹۳۹، ج ۴ شماره ۱ ص ۸۴-۸۵ بطبع رسیده است.

۳- عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ۴ ص ۲۶۵.

۴- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۲۰ (ص ۴۲۲).

۵- ابراهیم شبح، فهرس المخطوطات المصورة، ص ۲۷.

۲۳- کتابه فی اللقوة (کتاب او در درد دهان).

بحث دربارهٔ دو بیماری فوق فالج و لقوه معمولاً پس از یکدیگر با هم آورده می‌شده علی بن ربن طبری سه باب کتاب خود را تحت عنوان «فی الفالج واللقوة»، «فی علامات الفالج واللقوة»، «فی علاج الفالج واللقوة» آورده است^۱ و سید اسماعیل جرجانی همچون رازی باب علت لقوه را پس از باب علت فالج یاد کرده است^۲.

۲۴- فی هیئة الکبد (در هیئت کبد).

۲۵- فی هیئة القلب (در هیئت قلب).

۲۶- فی هیئة الانثین (در هیئت دوخایهٔ مرد).

۲۷- فی هیئة الصماخ (در هیئت سوراخ گوش).

۲۸- فی الفصد (در رگ زدن).

نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی وجود دارد که بشمارهٔ ۱۵۰۰ (۱۵۳۸) ضبط شده است^۳.

۲۹- الصيدنة (صیدنه).

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان «صیدلة الطب» یاد کرده است^۴.

۳۰- کتاب الابدال (کتاب ابدال)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان «فی ابدال الادوية المستعملة فی الطب والعلاج وقوانينها وجهة استعمالها» یاد کرده است^۵. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی وجود دارد که بشمارهٔ ۱۵۴۸ (۱۵۳۸) ضبط شده است^۶.

۱- فردوس الحکمة، صفحات ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷.

۲- اغراض الطبیة، (نسخهٔ عکسی)، ص ۲۵.

۳- عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ۴، ص ۲۵۲.

۴- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۲۲۳ (ص ۴۲۷).

۵- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۲۲۷ (ص ۴۲۷).

۶- عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ۴، ص ۲۵۰.

۳۱- اطعمة المرضى^۱ (غذای بیماران).

۳۲- منافع السکنجین (سودهای سرکنگبین).

ابن ابی اصیبعه می گوید او در این مقاله از سودها و زیانهای سکنجین یاد کرده است.^۱
نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه مجلس سنای تهران در مجموعه شماره ۳۲۵۸ محفوظ است.^۲

۳۳- علاجات الابنة (درمان‌های ابنه).

۳۴- کتاب جمع فيه الاعمال بالحديد (کتابی که در آن چگونگی بکار بردن ابزار آهنین را جمع کرده است).

رازی در کتاب «محنة الطیب» مواردی از استعمال ابزار آهنین را در معالجه یاد کرده و می گوید پزشک ماهر آن است که بتواند در این موارد حتی الامکان با دارو بدفع بیماری بپردازد.^۳

۳۵- کتابه الکبیر فی العطر والانبجاء^۴ والادهان (کتاب بزرگ او در عطر و ابنه‌ها و روغن‌ها).

۳۶- تقدیم الفاکهة قبل الطعام وتأخیرها منه (خوردن میوه پیش از غذا و پس از آن).

نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه مجلس سنا در ضمن مجموعه ۳۲۵۸ وجود دارد.^۵

۳۷- فیما جری بینہ و بین جریر الطیب^۶ فی التوت عقیب البطیخ (گفتگو میان او

۱- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۱۷۰ (ص ۲۶۴)

۲- محمد تقی دانش پژوه ، فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس سنا (نشریه کتابخانه مرکزی) دفتر ۲ ص ۲۴۱ شماره ۳ مجموعه .

۳- ا. ز. اسکندر ، الرازی و محنة الطیب (المشرق ۱۹۶۰)، ص ۵۰۲ .

۴- جمع انبیع معرف ابنه .

۵- محمد تقی دانش پژوه ، ماخذ پیشین ، شماره ۵ مجموعه .

۶- طیب اسیر احمد بن اسماعیل سامانی بوده است . ابن ابی اصیبعه ، شماره ۸۶ (ص ۲۳۴)

و جریر طبیب درباره خوردن توت پس از خبر بوزه).

۳۸ - فی النزلة التي كانت تعترى ابازيد وقت الورد (در نزله ای که بابوزید

هنگام گل سرخ عارض می گردد).

در نسخه خطی که پول کراوس مورد استفاده قرار داده بجای «ابازید» «ابافید»

آمده است^۱. و او نام درست کتاب را از روی ابن ابی اصیبعه بدست آورده است.

ابن ابی اصیبعه می گوید: «مقاله درباره اینکه ابوزید بلخی در فصل بهار هنگام بوئیدن گل

سرخ دچار زکام می گردد»^۲ در ادب ادب اشاره یابینکه بوئیدن گل سرخ موجب زکام

می گردد شده است از جمله:

عرانی زکام فابتلانی مکرها بهجر بدیع فی ملاحته فرد

وذاك لشمی ورد خدیبه دائما وقديعتری داء الزکام من الورد^۳

و همچنین:

انا كالورد فيه راحة قوم ثم للآخرين فيه زکام^۴

۳۹ - فی العلة التي تحدث الورم والزکام فی رؤوس الناس وقت الورد (در علت

آنکه ورم و زکام در سر مردم هنگام گل سرخ عارض می گردد).

۴۰ - فی وجوب الاستفراغ فی اوائل الحمیات (در اینکه فی کردن در آغاز

تبها لازم است).

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان: «فی استفراغ المحمومین قبل النضج» یاد

کرده است^۵. ولی نامی را که بیرون ذکر کرده درست تر بنظر می رسد زیرا رازی خود

۱- بیرونی، رساله، ص ۹. کراوس «وقت الورد» را در آخر نام این کتاب بقرینه وجود

آن در کتاب بعد (شماره ۲۹) افزوده است.

۲- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۳۵ (ص ۴۲۵).

۳- باخرزی، دمية القصر، ص ۳۸.

۴- بختیارنامه، ص ۱۲۳

۵- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۷۸ (ص ۴۲۶).

در کتاب الشکوک در آنجا که بحث دربارهٔ این موضوع می‌کند که برای چه مزاجهائی بیش از اوقات نوائب (= تب‌های نوبه) امساک از غذا و یا استفراغ لازم است گوید: «وقد ذکرنا ذکرًا تامًّا فی مقالة جعلنا عنوانها فی الاستفراغ فی ابتداء الحمیات»^۱.

۴۱- فی الماء المبرد بالثلج والمبرد علی الثلج (در آب که با برف سرد شده باشد و آب که بر برف نهاده و سرد گشته باشد).

۴۲- فی العلة التي لها يزعم جهال الاطباء ان الثلج يعطش (در علت آنکه پزشکان نادان چنین پندارند که برف تشنگی می‌آورد).

۴۳- فی النقرس (در درد پای).

در کتابخانهٔ بلدیهٔ اسکندریه کتابی از رازی تحت نام «فی اوجاع النقرس» وجود دارد که مشخصات آن در ذیل کتاب شمارهٔ ۲۱ نقل گردید.

۴۴- فی العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهورها بغتة (در بیماری‌هایی که کشنده است بجهت بزرگی آنها و بیماری‌هایی که کشنده است بجهت آنکه ناگه آشکار می‌شود).

۴۵- فی علة الموت الوحی من السموم (در علت مرگ سریع از سموم).

ابن ابی اصیبعه از کتاب فوق بعنوان: «در سبب اینکه باد سموم کشنده» بیشتر جانوران است» یاد کرده است.^۲

۴۶- فی ان الحمیة المفرطة ضارة بالصحاء (در اینکه گرسنگی شدید برای تندرستان زیان‌آور است).

۴۷- فی ان للطین المتقل به منافع (در اینکه خاکی را که از آن نقل می‌سازند سودهائی است).

پول کراوس در رساله «المنتقل» آورده^۳ و روسکام در ترجمهٔ آلمانیهین کلمه را

۱- رازی، الشکوک علی جالینوس، ص ۲۴.

۲- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۱۲ (ص ۴۲۱).

۳- بیرونی، رساله، ص ۹.

ترجمه کرده^۱ در حالیکه در ابن ابی اصیبعه «المتنقل» آمده^۲ و این صورت درست می نماید و ریشه کلمه «نُقُل» است نه «نَقْل». ثعالبی در ذیل «طین نیشابور» می گوید آن خاکی بمانند بوده که به شهرهای دور و نزدیک برده می شده و به شاهان بزرگ هدیه می گردیده و گاهی رطلی از آن بدیناری فروخته می شده است و محمد بن زکریا درباره آن کتاب ساخته و منافع آن را بیان کرده است و ابوطالب مامون^۳ در وصف آن گوید:

جدلی من النقل بذاك الذی منه خلقنا والیه نصیر

ذاك الذی یحسب فی شكله احجار کافور علیها عبیر^۴

۴۸- فی علة تعطیش السمک (در علت تشنگی آوردن ماهی).

۴۹- فی العلة التي صار النائم یعرق اکثر من یقظان (در علت آنکه خواب بیش

از بیدار عرق می کند).

۵۰- فی العلة التي صار الخریف ممرضا (در علت آنکه پائیز بیماری آوراست)

ابن ابی اصیبعه این کتاب را بدین عنوان خوانده است: «در باره علت آنکه پائیز

بیماری آوراست و بهار ضد آنست در حالی که خورشید در هر دو زمان در یک مدار است

۱- روسکا، بیرونی منبع حیات رازی، (ایزیس ۱۹۲۴)، ج ۵ ص ۳۷.

۲- ابن ابی اصیبعه، شماره ۴۶ (ص ۲۲). رانکینگ که نام آثار رازی را که در عیون الانباء آمده به لاتین ترجمه کرده معنی حقیقی این کلمه را در نیافته و معنی متناسب با نقل و انتقال کرده رجوع شود به مقاله او تحت عنوان: «زندگی و آثار رازی» در گزارش هفدهمین کنگره بین المللی طب ۱۹۱۳ لندن (لندن ۱۹۱۴)، ص ۲۵۰.

۳- برای آگاهی از اشعار و اخبار ابوطالب مامونی رجوع شود به: ثعالبی، یتیمه الدهر،

ج ۴ ص ۱۴۹ - ۱۷۹

۴- ثعالبی، ثمار القلوب، ص ۵۳۹. غافقی می گوید: «طین الاکل و هو الطین المتنقل

به النیشابوری» مفردات الادویه (خطی)، ورق ۲۲۴؛ عمرولیث در ضمن توصیف نیشابور گفته است: «ترا بها نقل» نهاية الارب، ج ۱ ص ۳۶۲ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقاله

نگارنده (= مهدی محقق) تحت عنوان: «خالک نیشابور» مجله یغما (شهریور ۱۳۴۷)،

ص ۲۲۱-۲۲۴.

این را برای یکی از نویسندگان تألیف کرده است^۱ رازی در کتاب الشکوک آنجا که درباره گفته جالینوس «انقلاب اوقات السنة تولد الامراض» سخن می گوید بحثی مفصل درباره موضوع فوق می نماید^۲.

۵۱- فی العلة التي لها يدفع الحرّ مرّة بالتكشف ومرّة بالتدثر (در علت آنکه حرارت گاهی با برهنه شدن و گاهی با پوشیده شدن برطرف می گردد).

۵۲- فی انّ الطیب الحاذق لیس یقدر علی ابراء العلل کلّها وانّ ذلك لیس فی وسع البشر (در اینکه پزشک ماهر بر درمان همه بیماریها قادر نیست و این در خور توانائی بشر نمی باشد).

۵۳- فی انه ینبغی للطیب ان یتلطف لایصال الناس الی شهواتهم (در اینکه طبیب باید در رساندن مردم به میل هاشان لطف بورزد).

۵۴- فی الاغراض المميلة لقلوب کثیر من الناس عن افاضل الاطباء الیٰ اخسائهم (در غرضهائی که دل بیشتر مردم را از طبیبان فاضل به طبیبان دون پایه متمایل می سازد)

۵۵- فی العلة التي لها ترک بعض الناس ورعاعهم الطیب وان کان حاذقاً (در علت آنکه برخی از مردم و عامّه آنان طبیب را رها می کنند هرچند که ماهر باشد).

۵۶- فی العلة التي لها ینجح جهّال الاطباء والعوام والنساء اکثر من العلماء (در علت آنکه طبیبان نادان و عامّه مردم و زنان بیش از اطباء دانشمند توفیق می یابند).

۱- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۱۵ (ص ۴۲۲)

۲- رازی ، الشکوک ، ص ۲۴

طبیعیات

۵۷- سَمْعُ الْکِیَان (سماع طبیعی).

این کلمه در برابر کلمه یونانی فوسیکه اکروآسیس (فوسیکوس = طبیعی؛ اکروآسیس = سماع) که بمعنی دروس شفاهی حکمت طبیعی است در عربی بکار رفته و یکی از کتابهای ارسطو بدین نام اشتها دارد که آن را «سماع طبیعی» هم می گویند^۱ و کندی آن را «خبر طبیعی»

۱- قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۳۸. سبزواری در توصیف اصطلاح «امور عامه» می گوید: «وهی فی الالهی کالسماع الطبیعی المسمی بسمع الکیان فی العلم الطبیعی» شرح غرر الفرائد ص ۳ چاپ ناصری و ص ۳۹ چاپ جدید آن کتاب از انتشارات دانشگاه مک گیل کانادا (تحت چاپ). (توضیح آنکه دانشگاه مک گیل کانادا موافقت کرده است که یک سلسله از انتشارات خود را تحت عنوان «دانش ایرانی» Persian Wisdom اختصاص به نشر متون عربی و فارسی متفکران ایرانی و معرفی آنها به دانشمندان مغرب زمین بدهد نظارت و اشراف دائمی نگارنده (= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو استاد دانشگاه مک گیل و استاد سابق دانشگاه کیو ژاپن بر این سلسله موروثی تصویب مقامات دانشگاه مک گیل قرار گرفته مجلد اول این سلسله متن عربی قسمت امور عامه و جوهر و عرض شرح منظومه حکیم سبزواری است که اکنون چاپ آن در چاپخانه دانشگاه تهران تمام شده است و ترجمه کامل انگلیسی آن بوسیله آقای ایزوتسو و نگارنده صورت گرفته که آماده چاپ است و بزودی بوسیله McGill University Press چاپ خواهد شد. مجلدات بعدی این سلسله یعنی شرح منظومه منطق سبزواری، شوارق الالهام لاهیجی، تعلیقه ملاصدرا بر شفا، بیان الحق لوکری، اعلام النبوة ابوحاتم رازی، برخی از آثار فلسفی حکیم ناصر خسرو و بزودی آماده برای چاپ می گردد. استقبالی که یک دانشگاه خارجی از نشر آثار و افکار متفکران این سرزمین نموده قابل تقدیر و تحسین است).

ذکر کرده است.^۱

فارابی دربارهٔ سمع الکیان ارسطو چنین می‌گوید: «والکتاب الذی يتعلم منه الامور العامة لجميع الطبائع هو كتابة المسمى بسمع الکیان فانه يتعلم فی هذا المكان معرفة المبادئ التي لجميع الاشياء ومعرفة الاشياء التي هي بمنزلة المبادئ ومعرفة الاشياء اللاحقة بهذه الاشياء والاشياء التي بمنزلة اللاحقة»^۲.

رازی در السیره الفلسفیه اشاره به کتاب سمع الکیان کرده و آن را المدخل الى العلم الطبيعي خوانده^۳ و در کتاب شکوک خود نیز اشاره به پاره‌ای از مطالب آن نموده است.^۴ باتوجه به مطالب فوق وجه مشابهت تسمیه کتاب منسوب بارسطو و رازی و همچنین تأثر رازی از ارسطو آشکار می‌گردد.

ابن ابی اصیبعه دربارهٔ سمع الکیان رازی گوید که رازی می‌خواسته آن را مدخلی برای علم طبیعی قرار داده باشد تا مطالب متفرقه کتابهای طبیعی را برای دانشجویان آسان سازد.^۵ نسخه‌ای از سمع الکیان رازی تا قرن شانزدهم میلادی در کتابخانه اسکوریال مادرید وجود داشته و سپس طعمه حریق گردیده است.^۶

۵۸- الرد علی المسمعی فی رده علی القائلین بقدم الهیولی (رد بر مسمعی در باب رد او قائلان بقدم هیولی را).

۱- کندی، رسالته فی کمية کتب ارسطو طاليس وما يحتاج اليه فی تحصیل الفلسفة (رسائل الکندی الفلسفية)، ج ۱، ص ۳۶۸.

۲- فارابی، ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم فلسفة ارسطو (مبادئ الفلسفة القديمة)، ص ۷.

۳- رازی، السیره الفلسفية (رسائل فلسفية)، ص ۱۰۹.

۴- رازی، الشکوک، ص ۱۰.

۵- ابن ابی اصیبعه، شماره ۵ (ص ۲۲۴).

۶- موراتا، فهرست کتب اولیه عربی در اسکوریال (مجله الاندلس ۱۹۳۴) ج ۲، ص ۸۳، شماره ۳۰۴.

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان: «ردّ بر مسمعی متکلم در باب ردّ او اصحاب الهیولی^۱ را» یاد کرده است^۱. اصحاب هیولی^۱ چنانکه پس از این یاد خواهد شد بآن کسان اطلاق می شده که عقیده^۲ به قدم عالم داشته اند. ناصر خسرو میان «دهریان» و «اصحاب هیولی»^۱ فرق قائل شده باینکه فرقه^۳ اول ابداع و خلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است ولی فرقه^۴ دوم گویند هیولی^۱ قدیم است و صورتش مبدع^۲ و او ایرانشهری و رازی را که گفته اند هیولی^۱ جوهری قدیم است از اصحاب هیولی^۱ بشمار آورده است^۳. بنابراین بخوبی می توان تصوّر نمود که رازی در ردّ بر مسمعی از عقیده^۴ خود مبنی بر قدم هیولی^۱ دفاع کرده است.

۵۹- الهیولی الصغیر (کتاب کوچک درباره هیولی).

۶۰- الهیولی الکبیر (کتاب بزرگ درباره هیولی).

ناصر خسرو می گوید اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی^۱ 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 سپس ناصر خسرو عقیده^۲ رازی را درباره هیولی^۱ بیان می کند و چنین ادامه می دهد:

و گفته است قدیم است از بهر آنکه روانیست که چیزی قائم بذات چیز که جسمیت باشد نه از چیزی موجود شود که عقل این سخن را نپذیرد^۴.

او به تفصیل عقیده^۲ رازی را نقل و سپس مورد نقد قرار می دهد و کتاب ناصر

۱- ابن ابی اصیبعه، شماره ۸۴ (ص ۲۳۴).

۲- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۲۱۱. مولف تبصرة العوام، ص ۶ می گوید: «اصحاب هیولی گویند اصل عالم قدیم است و ترکیبش محدث».

۳- ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۷۳. متکلمان اسلامی اشاره به اصحاب هیولی و آراء آنان کرده اند رجوع شود به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۳۳؛ ماتریدی، کتاب التوحید ص ۵۹؛ شهرستانی، نهاية الاقدام، ص ۱۶۳؛ عبد الجبار همدانی، شرح الاصول الخمسة، ص ۱۱۱

۴- ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۷۴ و ۷۳.

خسرو بهترین منبعی است که عقیده رازی در آن مورد بحث و تحلیل علمی قرار گرفته است و شاید ناصر خسرو آنجا که گوید:

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را^۱

منظورش رازی بوده است. قاضی عبدالجبار همدانی شبهه رازی را در مورد قدم عالم چنین بیان می کند اگر عالم محدث می بود بایستی محدث و فاعلی داشته باشد و فاعل آن بایستی دارای داعی و غرض باشد این داعی یا داعی حاجت است و یا داعی حکمت داعی حاجت درباره حق روانیست ناچار داعی حکمت است و آن عبارتست از علم او به نیکوئی آن و سود بردن غیر بآن و این در ازل ثابت است پس وجود عالم در ازل ثابت است^۲.

۶۱- فی الزمان والمكان (در زمان و مکان)

چنانکه پیش ازین یاد شد رازی زمان و مکان را قدیم می دانسته و مقصود او از زمان زمان مطلق یعنی مدت و از مکان مکان مطلق یعنی خلاء بوده است ناصر خسرو در کتاب خود درباره عقیده رازی در باب قدیم بودن زمان و مکان بحثی مفصل نموده و آن را پاسخ گفته از جمله چنین گوید:

از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمانند و مرز زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم ورد کردند قول آن حکما را که گفتند مرز زمان را عدد حرکات جسم و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبود که دو متحرك اندریک زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردند و حکیم ایران شهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهای است که معنی آن از یک جوهر است و زمان دلیل علم خدای است چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست و هر یکی از این چهار بی نهایت و قدیم است و زمان جوهری رونده است و بی قرار و قولی که محمد زکریا گفت که بر اثر ایران شهری رفته است همین است که گوید زمان

۱- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۵

۲- عبدالجبار همدانی، شرح الاصول الخمسة، ص ۱۱۶

جوهری گذرنده است.^۱

پینس قسمت دوم و سوم از فصلی از کتاب خود را که مربوط به عقیدهٔ رازی درباره جزء لایتجزی است اختصاص به مکان و زمان از نظر رازی داده و عقائد دانشمندان دیگر را نیز ذکر نموده است.^۲

۶۲- ماجری بینہ و بین ابی القاسم الکعبی فی الزمان (گفتگو میان او و ابوالقاسم کعبی دربارهٔ زمان)

دربارهٔ ابرالقاسم کعبی پیش از این بحث شد.

۶۳- فی الفرق بین ابتداء المدة و بین ابتداء الحركات (فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات)

بیرونے آنجا که عقیدهٔ رازی را دربارهٔ قدمای خمسہ اظهار می‌گوید او میان زمان و مدت فرق گذاشته باینکه عدد و لواحق آن که تناهی باشد بر زمان واقع می‌شود و بر مدت واقع نمی‌شود همچنانکه فلاسفه زمان را مدتی می‌دانند که اول و آخر دارد ولی دهر مدتی است که اول و آخر ندارد.^۳

رازی در پاسخ ابوحاتم رازی که از او سوال می‌کند:

ما زمان را بوسیلهٔ حرکت ستارگان و گذشت شب و روز و شمارهٔ سال و ماه و سپری شدن اوقات می‌شناسیم پس اینها بازمان قدیم اند یا محدث چنین پاسخ می‌دهد:

جایز نیست که آنها قدیم باشند زیرا همهٔ آنها با حرکات فلک اندازه‌گیری و با طلوع و غروب خورشید شمرده می‌شوند و فلک و آنچه که در آن است محدث است و این قول ارسطو دربارهٔ زمان است و دیگران با او مخالفت ورزیده‌اند و در آن باره گفتارهای مختلفی وجود دارد و من می‌گویم که زمان یا مطلق است یا محصور زمان مطلق همان مدت و

۱- ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۱۱۱

۲- پینس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ۵۰ و ۵۱

۳- بیرونی، ماله هند، ص ۱۶۳

دهراست و آن متحرکی است که درنگ نمی کند و زمان محصور آنست که باحرکات افلاک و جریان خورشید و ستارگان بوجود می آید و هرگاه میان این دو تمیز قائل شوی و حرکت دهر را تصوّر کنی همانا زمان مطلق را تصوّر کرده ای و اینست که ابدی و سرمدی است و هرگاه فلک را تصوّر کنی زمان محصور را تصوّر کرده ای.

۶۴- فی اللذّت (در لذّت)

رازی در باب پنجم از کتاب طب روحانی که آن را بعنوان «در عشق و دوستی و خلاصه سخن در لذّت» آورده می گوید کسانی که ورزش علمی نیافته اند تصوّر می کنند که لذّت خالص است و بارنج مشوب نیست در حالیکه چنین نیست بلکه لذّت بمیزان رنجی که در نتیجه خروج از حالت طبیعی اتفاق می افتد بآدمی دست می دهد. او برای تمهید این اصل لذّت را چنین تعریف می کند: «لذّت عبارتست از برگشت بحالت اولی و طبیعی پس از آنکه بوسیله امری مودی از حالت طبیعی خود خروج حاصل شده باشد همچون مردی که از جائی سرپوشیده سایه ناک به بیابانی دررود و در برابر خورشید تابستانی قرار گیرد تا گرما او را رنج دهد و سپس بجای نخستین خود بازگردد او در این مکان لذّت می برد تا هنگامی که بحالت اول برگردد و با برگشتن بدن بحالت نخستین لذّت پایان می یابد پس شدت لذّت در این مکان بمقدار شدت گرم شدن او و سرعت این مکان در سرد گردانیدن اوست و فیلسوفان طبیعی لذّت را بدین گونه تعریف کرده اند زیرا نزد آنان لذّت عبارت از رجوع به طبیعت است»^۱.

اوسپس گوید که در مقاله ای که بنام «فی مائیه اللذّة» نوشته این موضوع را مشروحاً بیان کرده است. ناصر خسرو چنانکه پس از این بحث خواهد شد عقیده رازی را درباره لذّت بتفصیل بیان کرده و آنرا مورد نقض قرار داده است رازی در مسأله لذّت از افلاطون و جالینوس متأثر شده است و برخی از دانشمندان اسلامی نیز با او هم عقیده بوده اند.

۶۵- فیما جری بینه و بین شهید البلخی فی اللذّة (ماجرای گفته گو میان او و شهید

بلخی درباره لذّت)

درباره شهید بلخی پیش از این بحث شد.

۶۶- فی تثبیت الاستحالة ومناقضة من قال ان التغير کمون وظهور (در اثبات

استحاله ورد آنکس که گفته است تغير کمون وظهور است)

محمّل است که رازی در نوشتن این کتاب نظام را در نظر داشته زیرا نظام عقیده به کمون داشته فی المثل می گفته هیزم بآتش استحالت پذیرفته بلکه آتش در هیزم کامن بوده است جاحظ عقائد و استدلال های اصحاب کمون را نقل و از گفتار نظام بر علیه آنان استدلال می جوید.^۱ رازی این مبحث را در کتاب سمع الکیان خود نیز مطرح ساخته است.^۲

۶۷- فی کیفیة الاغتذاء (در چگونگی اغتدا)

نزشکان را درباره اغتدا اختلاف است برخی می گویند غذای قوه ای است که غذا را به مغتذی مانند می سازد و آن را در ابعاد سه گانه یعنی طول و عرض و ارتفاع افزون می کند. برخی دیگر گویند غذای چیزی است که از جانب قوه مغیره صلاحیت می پذیرد و به عضو مانند می سازد جالینوس می گوید قوه مربیه نماست و آن تمددی است که عارض اعضا می شود در ابعاد سه گانه ولی غاذیه زیاده است که عضو آن را می پذیرد بدون اینکه مغتذی تمدد پذیرد.^۳

رازی هنگام سخن درباره انجذاب و اقسام آن اشاره به کتاب «فی کیفیة الاغتذاء» خود کرده است.^۴

۶۸- فی کیفیة النمو (در چگونگی نمو)

۶۹- فی التركيب وانه نوعان (در ترکیب و اینکه آن بردو نوع است)

۷۰- فی التركيب (در ترکیب)

۷۱- فی ان للجسم محرکاً من ذاته طبعياً (در اینکه جسم محرک طبیعی از ذات

خود دارد)

۱- جاحظ، الحيوان، ص ۵-۲۳

۲- رازی، شکوک، ص ۱۰

۳- عبیدالله بن بختیشوع، الروضة الطیبة، ص ۶۸

۴- رازی، شکوک، ص ۱۲

ارسطو می گوید آنچه که از جانب خود حرکت می کند حرکتش طبیعی است مانند حرکت یک یک از جانوران زیرا جانوران از جانب خود حرکت می کنند و هر چیزی که مبدء حرکت آن از خود آن باشد ما می گوئیم که آن حرکت طبیعی می کند.^۱

۷۲- فی انه يمكن ان يكون سكون وافتراق لم يزل ولا يمكن ان يكون حركة واجتماع لم يزل (دراینکه ممکن است که سکون و افتراق ازلی باشد و ممکن نیست حرکت و اجتماع ازلی باشد)

فخرالدین رازی در ضمن مناظره خود با فرید غیلانی که افتخار به تألیف کتاب «حدوث العالم» یا «حدوث الاجسام» می کرده اشاره به عقیده رازی مبنی براینکه اجسام در ازل ساکن بوده اند کرده است.^۲

۷۳- فی العادة وانها تحول طبيعة (در عادت و اینکه آن به طبیعتی تبدیل می گردد) جاحظ از عادت بعنوان «طبیعت ثانیه»^۳ و ثعالبی بعنوان «طبیعت خامسه» یاد کرده است.^۴

۷۴- فی البحث عن الارض اهي حجريّة أو طينية (در بحث از زمین که آیا از سنگ یا از خاك است)

۱- ارسطو، الطبيعة، ج ۲ ص ۸۳۴

۲- فخرالدین الرازی، مناظرات، ص ۶۰. فخررازی می گوید که فرید غیلانی مردی مستقیم الخاطر و خوش قریحه ولی کم حاصل و دور از نظر و جدل بوده است و مردم سمرقند ملخص و شرح اشارات و مباحث مشرقیه او را براو قراءت می کرده اند و کتابی بنام «فی حدوث العالم» یا «فی حدوث الاجسام» داشته است. فرید غیلانی در تتمه صوان الحکمه ص ۱۵۶ تحت عنوان «الامام الفرید عمر بن غیلان البلخی» یاد شده ولی سخنی از احوال و آثار و افکار او بمیان نیامده است.

۳- جاحظ، الحيوان، ج ۱ ص ۱۲۶

۴- ثعالبی، التمثیل والمجاضرة، ص ۱۷۹

۷۵- فی علة جذب المغناطیس^۱ الحديد (در علت بخود کشیدن سنگ آهن کش

آهن را)

ابن ابی اصیبعه بدنبال نام این کتاب می گوید: «فیه کلام»^۲ کثیر فی الحلاء»^۳ از کتاب فوق اثری در دست نیست ولی خوشبختانه در کتاب الشکوک در مسأله جذب و انجذاب ارتباط مسأله جذب مغناطیس آهن را با مسأله خلاء بتفصیل دیده می شود^۴ مسأله جذب مغناطیس نزد دانشمندان مورد بحث بوده ابو الهیثم جرجانی در قصیده خود می گوید:

شکستن سرب الماس و سنگ آهن کش

چه علت است مر این هردو را چنین کردار

ناصر خسرو در شرح قصیده فوق بتفصیل علت آن را بیان می دارد^۵.

ابن میمون مقدمه نهم از بیست و پنج مقدمه معروف خود را که تحت عنوان زیر آورده: «هر جسمی که جسم دیگر را بحرکت درمی آورد تحریک او بدانست که خود نیز در حال تحریک متحرک است»^۶.

تبریزی در ضمن شرح این مقدمه می گوید سنگ مغناطیس با خاصیت خود آهن را حرکت می دهد نه با جسمیت خود از اینرو آهن را حرکت می دهد بدون اینکه خود حرکت کند^۷.

حسدای کریسکاس نیز در شرح مقدمه مزبور مسأله جذب مغناطیس را بعنوان نقض بر مقدمه نهم ذکر و سپس برای حل آن بدو پاسخ متوسل می شود^۸.

۱- در یونانی Mayvησία مگنسیا در انگلیسی Magnesia

۲- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۱۶۵ (ص ۲۶۴)

۳- رازی ، شکوک ، ص ۱۱ و ۱۲

۴- ناصر خسرو ، جامع الحکمتین ، ص ۱۶۶ . دیوان او ص ۱۳۴ نیز دیده شود

۵- ابن میمون ، دلالة الحائرين ، ص ۲۳۶

۶- تبریزی ، المقدمات الخمس والعشرون ، ص ۶۱

۷- ولفسن ، کرمکاس در انتقاد بر ارسطو ، ص ۲۵۵

۷۶- فی العطش وسبب ازدياد الحرارة لذلك (در تشنگی و علت فزونی حرارت بجهت آن)

۷۷- فی ان مرکز الارض ينبوع البرد (در اینکه مرکز زمین منبع سرما است) رازی در شکوک می گوید :

جالینوس می پنداشت که زمین رکن سرد است بنابراین بر او لازم است که بپذیرد که زمین مطلقاً سرد است و چیزی که مطلقاً سرد باشد چیزی است که سردتر از آن وجود نداشته باشد پس لازم آید که زمین از یخ سردتر باشد و این مخالف حسّ است و در گشودن این شکّ سخن بسیار لازم است و ما برای آن مقاله ای مفرد ساخته ایم^۱.

بدون شکّ مقصود رازی از این مقاله مفرد همین کتاب فوق است.

۷۸- فی جوّ الاسراب (در هوای نقاط زیر زمینی)

رازی در شکوک هنگام بحث از سخن جالینوس که گفته نقاط زیر زمینی در زمستان و بهار گرم تر است گوید:

ما در مقاله ای مفرد بیان کرده ایم که حرارتی را که ما در زمستان در آب چشمه ها و هوای نقاط گود حسّ می کنیم از این روی نیست که آنها ذاتاً در زمستان گرم تر هستند از تابستان بلکه ما بجهت سردی بدنمان آنها را گرم تر حسّ می کنیم^۲.

از میان دانشمندان ابن رضوان مصری تابع رازی بوده است چنانکه ابن بطلان در یکی از نامه های خود باین رضوان گوید که او مذهب رازی را مدّعی شده است که آب چشمه ها در تابستان و زمستان بر یک حالت است^۳.

۷۹- فی الردّ علی حسین التمار علی جوّ الاسراب (در ردّ بر حسین تمار در مسأله هوای نقاط زیر زمینی)

بیرون در آنجا که از جرم خورشید و اینکه آن سبب اول از برای حرارت است

۱- رازی، شکوک، ص ۱۷

۲- رازی، شکوک، ص ۳۲

۳- ابن بطلان (خمس رسائل)، ص ۷۰

بحث می‌کند گوید: «مسأله حرارت جوّ اسراب و آب‌های چاه در زمستان و سردی آنها در تابستان بدین مسأله بستگی دارد و میان ابوبکر محمد بن زکریای و ابوبکر حسین تمّار سواها و جواب‌ها و مطالبات و مناقضاتی رخ داده است که مفید اقناع است و جوینده را بحق رهبری می‌کند»^۱.

شخص مزبور ابوبکر حسین تمّار دهری متطبیب معروف است که کتاب طب روحانی رازی را نقض کرده و در مجلس مناظره میان رازی و ابوحاتم رازی نیز حضور داشته است.^۲

۸۰- فی السعر (در سعر)

۱- احتمال قوی می‌رود که نام این کتاب «فی الشَّعر» باشد یعنی درباره موی. مسأله موی ابروان و موی مژگان مورد بحث دانشمندان بوده است ایوب رهاوی کتابی بنام «گنج نامه» دارد که در فصل هفتم از آن درباره موی ابروان و مژگان و علل آن بحث کرده است.^۳

قسطابن اوقا بعلبکی نیز کتابی بنام «فی علل الشَّعر» برای حسن بن مخلّد نوشته که هم اکنون نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا محفوظ است.^۴

جالینوس در کتاب «منافع الاعضاء» به بیان فایده دراینکه موی ابروان مانند موی سردراز و آویزان نمی‌شود و موی مژگان راست می‌ایستد و دراز نمی‌شود پرداخته است و در این مسأله مورد ردّ و نقض ابن میمون قرار گرفته است.^۵

۸۱- فی الخيار المرّ (درخيار تلخ)

۱- بیرونی، آثار الباقیه، ص ۲۵۳

۲- کراوس، پاورقی رسائل فلسفیه، ص ۲. در فهرست ابن ندیم چاپ فلوگل ص ۳۰۱ از او بعنوان «ابن الیمان» یاد شده و کراوس آن را بامدد نسخه‌ای دیگر اصلاح کرده و در اعلام النبوة ابوحاتم از او بعنوان «ختن التمار» یاد شده و کراوس آن را تصحیح کرده است.

۳- ایوب رهاوی، گنج نامه، ص ۷۴

۴- عبدالرحمن بدوی، مقدمه کتاب ارسطوطاليس فی النفس، ص ۲۳

۵- رد ابن میمون بر جالینوس پس از این بتفصیل خواهد آمد.

۸۲- فی الرد علی السرخسی فی امر الطعم المرّ (در ردّ بر سرخسی درباره مزه تلخ) درباره سرخسی پیش از این بحث شد.

۸۳- فی العلة التي لها صار مبرى من البدن لا يلتصق به (در علت آنکه آنچه که از بدن جدا گشت بآن نمی پیوندد)

۸۴- فی معرفة تطريف الاجفان (در شناسائی بهم زدن پلکهای چشم)

۸۵- فی الازمنة والاهوية (در زمان ها و هواها)

رازی در شکوک هنگام بحث بر سخن جالینوس مبنی بر اینکه برخی از طبایع حالشان در تابستان بهتر است گوید. «سزاوار نیست که کتاب را با حلّ این شک و شکوکی که در سخن او (= جالینوس) در مسأله ازمنه است دراز گردانم زیرا آن شکوک جداً بسیار است و سخن درباره آن نیازمند به کتابی چند برابر این کتاب است و ما بخواست خدا عازم هستیم که کتابی در باب ازمنه مخصوص باین مسأله بسازیم و در آن از آنچه که در این مقاله و همچنین کتاب الاهویه آمده است بحثی مفصل کنیم ان شاء الله تعالی»^۱.

۸۶- فی البحث عما قيل فی کتاب الاسطقسات [و] فی طبيعة الانسان (در بحث از آنچه در کتاب «اسطقسات» و کتاب «فی طبيعة الانسان» آمده)

در این کتاب رازی به بحث و بررسی از دو کتاب جالینوس یعنی «فی الاسطقسات علی رای بقراط» و «تفسیره لکتاب طبيعة الانسان» پرداخته است نام این دو کتاب مستقلاً در رساله حنین آمده^۲ و در شکوک همچنانکه دیده می شود رازی آن دو را جدا از هم نام برده است بنابراین لازم دیده شده که واوی میان نام آن دو کتاب در متن بیرون افزوده شود رازی در شکوک چنین گوید:

«کتاب او» در اسطقسات بنابر رای بقراط «و کتاب او» در تفسیر کتاب بقراط در طبیعت آدمی «پیش از آنکه مطالب این دو کتاب را که جالینوس در آنها راه برهان را نه پیموده یاد کنیم لازم است سخن آن گروه را که جالینوس با آنها مناقضت می ورزد حکایت کنیم پس گوئیم که آنها می گویند . . .»

۱- رازی، شکوک، ص ۲۵

۲- حنین، رساله، شماره ۱۰۲ و ۱۱

و در جائی دیگر چنین گوید:

آشکار گردید که آنچه که در کتاب اسطقسات و کتاب طبیعة الانسان نوشته شده با گفتار آنکس که هیولای آتش و هوا و آب و زمین را اجرام صغار غیر قابل قسمت می‌داند مناقضت ندارد... و ما کتابی مفرد ساختیم و در آن از تفصیل آنچه که در این کتاب بمناقضت این گفتار آمده و همچنین آنچه را که قدمای در اسطقسات و مبادی و کیفیات گفته‌اند بحث نمودیم^۱.

۸۷- ماقالت القدماء فی المبادی والکیفیّات (آنچه که پیشینیان درباره مبادی و کیفیات گفته‌اند).

۸۸- الشکوک علی جالینوس (شکوک بر جالینوس)

درباره این کتاب به تفصیل بحث خواهد شد.

۸۹- فیما وقع للجاحظ من التناقض فی فضیلة الکلام (تناقضاتی که برای جاحظ در کتاب «فضیلة الکلام» رخ داده است).

ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ که درباره او پیش از این سخن رفت علم کلام را بسیار مهم می‌دانست و معتقد بود که همه پزشکان باید متکلم باشند و اگر طبّ زاده افکار متکلمان حاذق باشد در اصولی که آنان بر آن پایه می‌نهند خللی یافت نخواهد شد^۲. و بدین مناسبت او کتابی مستقل تحت عنوان «فی فضیلة صناعة الکلام» نوشته است که رازی تناقضات آن را در کتابی گرد آورده است نسخه‌ای از کتاب جاحظ در موزه بریتانیا در ضمن مجموعه‌ای محفوظ است^۳.

۱- رازی، شکوک، ص ۱۲

۲- جاحظ، الحيوان، ج ۵، ص ۵۹

۳- هیرشفیلد، مجموعه‌ای از رسائل جاحظ (عجب نامه)، ص ۲۰۲

منطقیات

۹۰- المدخل الى المنطق (پیش در آمد به علم منطق)

پیش از رازی جالینوس کتابی بنام «المدخل الى المنطق» داشته که ترجمه سریانی و عربی آن در زمان رازی در دسترس مسلمانان بوده است. حنین در رساله خود می گوید که او آن را به سریانی و حبیش آن را برای محمد بن موسی^۱ به عربی ترجمه کرده است. و بی شک رازی در نوشتن این کتاب تحت تأثیر جالینوس بوده است متأسفانه از کتاب رازی و ترجمه عربی مدخل جالینوس اثری در دست نیست ولی متن یونانی مدخل جالینوس در سال ۱۸۴۴ بوسیله دانشمندی بنام مینویداس میناس Minoidas Mynas در یکی از دیرهای Mt. Athos یافت شده و در همان سال منتشر گشته است و ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان Galen's *Institutio Logica* در سال ۱۹۶۴ در بالتیمور Baltimore چاپ و منتشر گشته است.^۲

۹۱- جوامع قاطیغوریاس و باریرمیناس و انالوطیقا (جوامع کتاب المقولات و کتاب العبارة و کتاب القیاس)

قاطیغوریاس *Categoria* در عربی «المقولات»، باری ارمیناس *De Interpretatione* در عربی «العبارة» انالوطیقا *Analytica* در عربی «القیاس» (انالوطیقای اول *Analytica Priora* قیاس و انالوطیقای ثانی *Analytica Posteriora* برهان است)^۳. این هر سه کتاب از ارسطو است و ابونصر فارابی هنگام ذکر آثار فلسفی ارسطو و موضوعاتی را که ارسطو

۱- حنین، رساله، شماره ۱۲۶.

۲- شپنگلر، مقدمه المدخل الى المنطق جالینوس، ص ۳

۳- نیکولارشر، تحول منطق اسلامی، ص ۱۸

از آنها بحث کرده توضیح کافی داده است.^۱

ابن ندیم هنگام ذکر از قاطیغوریاس گوید این کتاب را مختصرات وجوامع مشجر و غیر مشجر است که بوسیله ابن مقفع، ابن بهریز، الکندی، اسحق بن حنین، احمد بن الطیب، الرازی نوشته شده.^۲ و در مورد باری ارمیناس گوید مختصرات این کتاب بوسیله حنین، اسحق، ابن المقفع، الکندی، ابن بهریز، ثابت بن قره، احمد بن الطیب، الرازی انجام گردیده است.^۳ از جوامع رازی متأسفانه اثری در دست نیست ولی نسخی از آثار برخی از دانشمندان فوق در اختصار این سه کتاب برای ما باقی است.^۴

۹۲- فی المنطق بالفاظ متکلمی الاسلام (در منطق بالفاظ متکلمان اسلام)

از این جا برمی آید که متکلمان اسلامی الفاظ خاصی در منطق بکار می بردند تا از نسبت بالحاد و تکفیر در صورت بکار بردن الفاظ یونانی برکنار بمانند. ابوریحان بیرونی می گوید از آنجا که منطق بارسطو منسوب است و برخی از آراء و اعتقادات او با اسلام وفق نمی دهد زیرا یونانیان و رومیان در زمان او بت پرست و ستاره پرست بودند اکنون اهل تعصب بدین جهت هر کس که نامش با سین ختم می شود او را بکفر و الحاد نسبت می دهند در حالیکه سین در زبان آنان در اسم اصلی نیست بلکه همچون رفع است برای مبتدا در زبان عرب. ابوریحان سپس اشاره به منطق و تنفر مردم از آن بجهت آنکه اصطلاحات آن شبیه به اصطلاحات یونانی است می کند و سپس گوید اکنون که طرق این فن را بالفاظ مالوف خود در علوم بکار می برند موجب اشمئز از نمی گردد «و هانراهم یستعملون فی الجدل و اصول الکلام و الفقه طرقة و لکن بالفاظهم المعتادة فلا یکروهونها»^۵. پس می توان حدس زد که «الفاظ متکلمان اسلام» که در نام کتاب رازی آمده همان «الفاظ معتاده» است که

۱- فارابی، فلسفه ارسطو طالیس، ص ۷۲ و ۷۳ و ۷۴

۲- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۴۸

۳- ماخذ پیشین، ص ۲۴۹

۴- عبدالرحمن بدوی، مخطوطات ارسطو فی العربیة، ص ۱۰۱ و ۱۱ و ۱۲

۵- بیرونی، تحدید نهایات الاماکن، ص ۹

ابوریحان تصریح می کند که دانشمندان هنگام استدالات منطقی بکار می برند. نکته ای که یاد آن مناسبت می نماید اینکه تغییر دادن الفاظ و اصطلاحات و امثال منطقی از آن صورت که شبیه به صورت یونانی است به صورتی که مالوف نزد دانشمندان اسلامی است امری سابقه دار بوده و کتاب رازی و بیان بیرونه موبد این مطلب است ولی ابتکار این تغییر بیشتر به غزالی نسبت داده می شود.

ابوالحجاج یوسف بن محمد ابن طملوس Abentomlus دانشمند اسپانیائی و شاگرد ابن رشد می گوید من به تصفح کتب ابو حامد پرداختم و از تلویحات و اشارات او که نزدیک به تصریح بود دریافتم که او را در صناعت منطق تالیفاتی است که آنها را بنام منطق ننمیده و از میان این کتب معیار العلم و محک النظر و القسطاس المستقیم و مقدمه المستصنفی فی الفقه و مقدمه مقاصد است این کتابهای را که ابو حامد تالیف کرده در صناعت منطق است ولی او نامهای کتب و نامهای معانی مورد استعمال در آن را تغییر داده و از بکار بردن الفاظ اهل آن صناعت به بکار بردن الفاظی که مالوف نزد فقها و معتاد نزد علمای معاصر اوست روی آورده و این بدان جهت بوده که خود را از رنج و خواری که بر علمای پیش از او در نتیجه بکار بردن الفاظ نامأنوس پیش آمد بر حذر بدارد و خداوند هم بالطف خود و باحیله بدیعی که باو عطا کرد او را از آن بلیه بر طرف نگاه داشت.^۱

۹۳- کتاب البرهان (کتاب برهان)

جالیلینوس نیز کتابی تحت این عنوان داشته است که برخی از مطالب آن را رازی مورد ایراد قرار داده است.^۲

۹۴- کیفیت الاستدلال (چگونگی استدلال)

رازی در ضمن ایرادات خود بر جالیلینوس باین نکته که در استدلال باید مقدمات را از مواضعی که لزوم آن برای مطلوب ضروری است اخذ و اکتساب کرد اشاره است.^۳

۱- ابن طملوس ، المدخل لصناعة المنطق ص ۱۲

۲- رازی ، الشكوك علی جالینوس ، ص ۲

۳- ماخذ پیشین ، ص ۲

ومی‌توان استنباط کرد که اوروش خاصی را در کیفیت استدلال رعایت می‌کرده‌است.

۹۵- قصیده‌ته فی المنطق (قصیدهٔ او در منطق)

بیرونی دو قصیدهٔ دیگر از رازی تحت عنوان «قصیده‌ته الالهیة» و «قصیده‌ته فی العظة الیونانیة»^۱ یاد کرده و از این برمی‌آید که او را ذوق شاعری بوده‌است و چنانکه پس از این خواهد آمد فقط دو بیت از او که دربارهٔ معاد باو نسبت داده شده در کتب یاد گردیده‌است.

۹۶- فی الخبر کیف یسکن الیه وما علامة المحقق منه (دربارهٔ خبر و اینکه

چگونه پذیرفته می‌شود و نشانهٔ محقق آن چیست)

مسألهٔ اخبار از گذشته و چگونگی قبول آن اخبار و کیفیت صحت و سقم آن مورد بحث دانشمندان قرن سوم و چهارم خصوصاً معتزله بوده‌است برخی از دانشمندان نه تنها خبر واحد بلکه خبر متواتر را هم قبول نداشته‌اند ابن راوندی دو کتاب داشته که در یکی خبر واحد را ثابت کرده و در دیگری عقیدهٔ آن کسان که تواتر را باطل می‌دانسته‌اند رد کرده‌است.^۲

از آنچه که از گفتار ماتریدی برمی‌آید می‌توان حدس زد که رد ابن راوندی متوجه ابو عیسی و راق بوده‌است. او در رد گفتهٔ ابو عیسی چنین احتجاج می‌کند که خبر یا اصلاً قابل قبول نیست در این صورت دربارهٔ ایام گذشته و بلاد دور و وقایع دیرین جهل لازم آید و یا آنکه در صورت متواتر بودن قابل قبول است. بنابراین اخبار پیغامبران را باید راست داشت و پذیرفت.^۳

و بخوبی می‌توان حدس زد که مسألهٔ خبر و رد و قبول آن با مسألهٔ پیغمبری و نبوت ارتباط داشته و لذا دانشمندان بسیار باین مسأله توجه کرده و در آن موشکافی کرده‌اند.

۱- بیرونی، رسانه، شماره ۱۲۴ و ۱۵۰

۲- ابن ندیم، فهرست (ارمغان علمی)، ص ۷۳

۳- ماتریدی، کتاب التوحید، ص ۱۹۸

حسن بن سهل بن الشمخ بن غالب رساله‌ای دارد بنام « فی الاخبار التي يخبر بها كثيرون » او در این رساله می‌گوید: عقیده باینکه هر چیزی را جمعی کثیر نقل کنند باید پذیرفت فسادش آشکار است زیرا مثلاً امت کثیری از پیروان عیسی اخبار حاوی فضیلت او را نقل می‌کنند در حالیکه امت‌های مجوس و صابیسان و یهود باو رذائلی منسوب می‌دارند. مولف رساله جدولی ترتیب می‌دهد و اخبار را بر حسب شرایط و قرائن عقلی و غیر عقلی تقسیم می‌کند و صحت و سقم هریک را بر حسب آن شرایط و قرائن اظهار می‌دارد و روشن می‌سازد که کدام قسم خبر متواتر را باید پذیرفت و کدام را باید ردّ کرد و در کدام باید توقف نمود تا دلائل عقلی بر درستی آن پیدا شود^۱.

۳- رسائل علمی، ورق ۳۴-۴۱

توضیح آنکه درموزه بریتانیا مجموعه‌ای تحت نام « رسائل علمی » Scientific Treatises وجود دارد که بشماره ۷۴۷۳ اضافات (Add. 7473) ضبط شده این مجموعه حاوی رساله‌های نفیس علمی است از جمله: « مسائل سئل عنها ثابت بن قرة الحرائی »، « رسالة يتضمن آداب وحكمة » « شرح رسالة ادب الکاتب ابن قتیبة »، « المختصر فی القرائن ابن ابی طاهر »، « کتاب بطلمیوس فی الهيئة المسمى بالاختصاص »، « العمل بالصحيفة الزيجية الطليطلی »، « رسالة الرئيس ابی علی سینا فیما تقرّر عنده فی حجج الدثبتین للماضی مبدءً زمانیا »، « المدخل الی العدد الذی وضعه نیقوماخس »، « من کتاب ابولونیوس فی الاشکال الصنوبرية »، « فی الکسور الهندية ابوعشر »، « فی الضرب والقسمة بالهندي ابوالمجدین عطية »، « مقالة الشيخ الرئيس ابی علی بن سینا فی النفس » این مجموعه با « السيرة الفلسفية » رازی آغاز می‌شود و نسخه منحصراً بفرد آن کتاب است که برای اولین بار آن را کراوس معرفی و چاپ کرد. نسخه‌ای عکسی از مجموعه رسائل فوق در کتابخانه موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل شعبه تهران موجود است.

ریاضیات و نجومیات

۹۷- فی مقدار ما یمکن ان یستدرک من النجوم عند من قال انّھا احياء ناطقة ومن لم یقل ذلك (در اندازه آنچه که ممکن است استدراک گردد از ستارگان نزد آنان که قائل هستند باینکه ستارگان زنده و گویایند و آنان که قائل باین مطلب نیستند).

جابر بن حیان اعتقاد باینکه ستارگان ناطق و گویایند به فیثاغورس و فروریوس^۱ و مقدسی آن را به ارسطو^۲ نسبت داده و شاید نظر رازی از میان حکمای اسلامی که بر این عقیده بوده‌اند متوجه ثابت بن قره^۳ حرّانی بوده است.

۹۸- فی الهيئة (در هیئت)

این کتاب مورد استفاده ابوریحان بیرونی قرار گرفته او در آنجا که به بیان فاصله طولی میان بغداد و ری می‌پردازد گوید آنچه که مابین دست آوردیم مقارب است با آنچه که ابوبکر محمد بن زکریای طبیب در مقاله خود در هیئت یاد کرده است.^۴

۹۹- فی علّة قیام الارض وسط الفلک (در علت برپا بودن زمین در میان آسمان)

۱۰۰- فی انّه لا یتصور لمن لم یرتض بالبرهان انّ الارض کرویّة والناس حوالیها (در اینکه برای آنکس که برهان نمی‌پذیرد مسأله اینکه زمین کروی است و مردمان در اطراف آن هستند قابل تصور نیست)

۱- جابر بن حیان، کتاب البعث (مختار الرسائل جابر بن حیان)، ص ۵۰۶

۲- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۲ ص ۲۰

۳- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۳۶. «... وثابت بن قره الحرانی - که مرکب فلسفه را ترجمه او کردست از زبان و خط یونانی بزبان و خط تازی - بر آنکه افلاک و کواکب احياء و نطقا اند برهان کردست و گفتست که...»

۴- بیرونی، تحدید نهايات الاماکن، ص ۲۲۴

نویسندگان رسائل اخوان الصفا می گویند علت اینکه خداوند شکل عالم را کروی قرار داده اینست که این شکل برتر از اشکال پنج گانه دیگر از قبیل مثلث و مربع و مخروط و جز آن است و دیگر آنکه آن مساحتش از دیگران وسیع تر و حرکتش سریع تر و از آفات دورتر است و نیز قطرهای آن برابر و مرکز آن در میان است.^۱

پیشانیان نه تنها زمین بلکه آب و سایر طبایع را نیز مستدیر و کروی می دانستند.^۲ و بقول حاجی سبزواری:

و کل جسم فلکی عنصری شکل طبیعی له هو الکری^۳

۱۰۱- فی انّ طلوع الكواكب وغروبها من حركة السما دون حركة الارض
(دراینکه طلوع و غروب ستارگان از حرکت آسمان است نه حرکت زمین)
عده کمی از دانشمندان معتقد بوده اند که زمین بگرد محور خود می چرخد از فلاسفه یونان اصحاب فیثاغورس Pythagoras و اریستارخس Aristarchos منجم که در حدود ۲۷۰ پیش از مسیح می زیسته و از هندیان اریهط Aryabhata که در اواخر قرن پنجم مسیحی زندگانی می کرده است ولی از میان عرب ها گمان نمی رود که کسی گمان کرده باشد که کره آسمانی ساکن است و زمین بر گرد محور خود می چرخد جز ابوسعید احمد بن محمد بن عبد الجلیل السجّزی ریاضی دان مشهور که در نیمه دوم از قرن چهارم می زیسته است. ابوعلی حسن مراکشی از دانشمندان قرن هفتم در کتاب جامع المبادی والغایات (قسمت چاپ نشده) هنگام توصیف اسطرلاب معروف بزورقی چنین می گوید: «ابوریحان بیرونی گفته است که مستخرج این اسطرلاب ابوسعید سجّزی است و آن مبنی است بر اینست که زمین متحرك است و فلک و آنچه در آن است بجز هفت ستاره سیار ثابت است. بیرونی سپس گفته است که این شبهه ایست که گشودن آن دشوار است و این از بیرونی بسیار

۱- رسائل اخوان الصفا، ج ۳ ص ۲۰۹

۲- علی بن ربن طبری، فردوس الحکمة، ص ۵۴۷

۳- سبزواری، شرح غرر الفرائد، ص ۲۵۵

شگفت است چگونه بنظر او دشوار می نماید چیزی که فساد و بطلان آن در غایت ظهور است و این امری است که ابوعلی سینا در شفا و رازی در کتابی ملخص و در بسیاری از کتابهایش و دیگران فساد آن را آشکار ساخته اند^۱. منظور دانشمند مراکشی همین کتاب رازی است که نام آن در فوق ملاحظه می شود.

۱۰۲- فی ان الكواكب علی غایة الاستدارة لیس فیها نتوء واغوار (در اینکه ستارگان در غایت استدارت هستند و در آنها برآمدگی و فرورفتگی وجود ندارد)
 ۱۰۳- فی علّة تحرك الفلك علی استدارة (در علت اینکه حرکت فلک دوری است)

۱۰۴- فی ان الضلع غیر مشارک للقطر (در اینکه ضلع مشارک قطر نیست)

۱۰۵- فی کیفیة الابصار (در چگونگی دیدن)

ابن ابی اصیبعه این کتاب را چنین توصیف می کند: «کتاب او در چگونگی ابصار که در آن بیان کرده که ابصار با خروج شعاع از چشم صورت نمی گیرد و در این کتاب اشکالی را که در کتاب مناظر اقلیدس است ردّ نموده است»^۲ رازی در کتاب شکوک عقیده خود را درباره ابصار بتفصیل بیان کرده و قول جالینوس را در این باره ردّ نموده و نیز اشاره کرده که کتابی مفرد (= کتاب فوق) در این مبحث نوشته است^۳. عبیدالله بن بختیشوع باب چهل و نهم از کتاب خود را درباره ابصار آورده و در آنجا عقیده دیموقریطوس Democritus و افیقورس Epicurus و داقلوس Diocles و افلاطون را بیان کرده است^۴.

۱- نالینو، علم الفلك، ص ۲۵۱ و ۲۵۲

۲- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۸ (ص ۴۲۲)

۳- رازی، الشکوک علی جالینوس، ص ۵

۴- عبیدالله بن بختیشوع، الروضة الطیبة، ص ۶۹ و ۷۰. «وقد اختلف القدماء فی کون الابصار واعتقد کل واحد منهم رایاً ما منهم دیموقریطوس و افیقورس فانهما کانا یریان ان القوة البصریة تتکون بتخیلات تصور فی الشعاع البصری وترجع الی البصر. واما داقلوس فکان یری الشعاع البصری یخالط الامثلة التي تصور فیهِ...».

فخرالدین رازی عقیده جالینوس و رازی را درباره وجود شعاع نور در چشم بتفصیل بیان کرده است.^۱

۱۰۶- فی العلة التي لها يضيق النظر في النور ويتسع في الظلمة (در علت آنکه دیده در برابر نورتنگ و در تاریکی گشاده می گردد)

رازی در شکوک خود بر جالینوس در مسأله ابصار به موضوع فوق نیز اشاره کرده است.^۲

۱- فخرالدین رازی، المباحث المشرقية، ج ۲ ص ۲۹۷

۲- رازی، الشکوک ص ۵

تفسیرها و تلخیص‌ها و اختصارات

۱۰۷- تفسیر کتاب طیماوس (تفسیر کتاب طیماوس)

طیماوس نام کتاب معروف افلاطون است در این کتاب شخصی بنام طیماوس طرف اصلی محاوره است آگاهی دقیقی از این شخص در دست نیست و محتمل است که افلاطون بعنوان یک شخصیت خیالی از آن استفاده کرده باشد. در کتاب طیماوس مباحث مهمی از علم طبیعی مورد گفتگو قرار گرفته است.^۱

احتمال می‌رود که رازی مستقیماً از طیماوس استفاده نکرده بلکه از تلخیص جالینوس که بنام «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» است بهره گرفته باشد.^۲ و یا آنکه تفسیر فلوطرخس را مورد تفسیر قرار داده باشد خصوصاً اینکه ابن ندیم از این کتاب بعنوان: «تفسیر کتاب فلوطرخس فی تفسیر کتاب طیماوس» نام برده است.^۳

۱۰۸- اختصار کتاب النبض الکبیر (اختصار کتاب بزرگ در نبض)

کتاب بزرگ در نبض از آثار جالینوس است و حنین بن اسحاق از آن یاد کرده است.^۴ رازی در کتاب شکوک می‌گوید این کتاب علی رغم جلالت و شرافتش شکوک بسیار دارد که من بیاری خداوند تصمیم دارم کتابی مفرد بنویسم و آن شکوک را احصاء و استقصاء کنم.^۵ و معلوم نیست رازی در همین اختصار خود آن شکوک را یاد کرده و یا آنکه کتابی جداگانه نوشته که از بین رفته و یا آنکه اصلاً عمرش بنوشتن آن وفا نکرده است.

۱- فرهنگ کلاسیک اکسفورد، ذیل افلاطون Plato و طیماوس Timaeus.

۲- کراوس، پاورقی رسائل فلسفیه، ص ۱۴۰

۳- الفهرست، ص ۳۰۱

۴- حنین، رساله، شماره ۶۶

۵- رازی، شکوک، ص ۲۷

۱۰۹- تلخیصہ لحیلة البرء (تلخیص کتاب چارهٔ بهبود)

حیلة البرء نیز از آثار جالینوس است و حنین از آن یاد کرده است^۱. و رازی در کتاب شکوک چند مورد از آن نام برده است^۲.

۱۱۰- تلخیصہ للعلل والاعراض (تلخیص کتاب بیماری‌ها و عارضه‌ها)

العلل والاعراض از آثار جالینوس است و حنین در رساله و رازی در شکوک از آن یاد کرده‌اند^۳.

۱۱۱- تلخیصہ للاعضاء الآلمة (تلخیص کتاب اعضای دردناک)

الاعضاء الآلمة از آثار جالینوس است. حنین در رساله و رازی در شکوک از آن یاد کرده‌اند^۴.

۱۱۲- تلخیصہ لفصول بقراط (تلخیص کتاب فصول بقراط)

پیش از این در ذیل کتاب «المرشد» یاد شد که دانشمندان زیادی بر فصول بقراط تفسیر نوشتند و یا آن را تلخیص کردند برای آگاهی بیشتر از تأثیر فصول بقراط در عالم اسلام رجوع شود به مقالهٔ فرانز زنتال تحت عنوان: تفسیرهای عربی بر فصل اول از آفریسم بقراط، مجلهٔ تاریخ طب ج XL شمارهٔ ۳، مه - ژوئن ۱۹۶۶.

۱۱۳- تلخیصہ لکتاب فلوطرخس (تلخیص کتاب پلوتارک)

پلوترخس (= پلوتارک) فیلسوف و بیوگرافی نویس یونانی است که پس از سال ۱۲۰ میلادی از دنیا رفته است. ترجمه‌های عربی آثار او مورد استفادهٔ مسلمانان بوده است ابن ندیم برخی از آثار او از جمله «الآراء الطبیعیّة» را نام برده است^۵.

رازی نه تنها کتاب پلوترخس را تلخیص کرده و بر تفسیر او بر طیباموس تفسیر

۱- حنین، رساله، شمارهٔ ۲۰

۲- رازی، شکوک، ص ۵ و ۱۸ و ۲۰

۳- حنین، رساله، شمارهٔ ۱۴؛ رازی، شکوک، ص ۱۲ و ۵

۴- حنین، رساله، شمارهٔ ۱۵؛ رازی، شکوک، ص ۱۸

۵- فهرست، ص ۲۵۴

نوشته بلکه به متابعت از او کتابی نوشته و آن را «الآراء الطبيعية» نامیده است.^۱ و نیز در کتاب «مقالة فی مابعد الطبيعة» خود از کتاب الآراء الطبيعية پلوترخس نقل قول کرده است.^۲

۱- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۰۱؛ قفطی، تاریخ الحكماء، ص ۲۷۶

۲- رسائل فلسفیه، ص ۱۳۲. کتاب آراء طبیعی پلوترخس بوسیله قسطنین لوقا به عربی ترجمه شده و تحت عنوان «فلوطرخس فی الآراء الطبيعية التي ترضی بها الفلاسفة» بوسیله عبدالرحمن بدوی در مصر منتشر گشته است.

فلسفیه و تخمینیه

۱۱۴- العلم الالهی الصغیر علی رای سقراط (کتاب کوچک در علم الهی بنا بر

رای سقراط)

رازی احترام زیادی برای سقراط قائل است و در کتاب السیره الفلسفیه خود او را بعنوان «امامنا سقراط»^۱ یاد می کند و می گوشت تا ثابت نماید که از سیره او عدول نکرده و بدان سبب سزاوار نام فیلسوف هست.

۱۱۵- جوابه عن انتقاد ابی القاسم علیه (پاسخ او بانتقاد ابوالقاسم براو)

۱۱۶- العلم الالهی الکبیر (کتاب بزرگ در علم الهی)

درباره علم الهی رازی بتفصیل بحث خواهد شد.

۱۱۷- فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی العلم الالهی (در روشن ساختن اشتباه

آنکه به علم الهی او انتقاد کرده است)

مقصود او ابوالقاسم کعبی است چنانکه پیش از این اشارت رفت.

۱۱۸- فی الفلسفه القدیمه (در فلسفه باستان)

فلسفه قدیمه که گاهی از آن تعبیر به فلسفه طبیعی می شود در برابر فلسفه مدنیه است. مسعودی می گوید فلسفه مدنیه بوسیله سقراط و افلاطون و ارسطو رواج یافت و این فلسفه با فلسفه اولای طبیعی مابینت دارد و این فلسفه طبیعی همان است که فیثاغورس و ثالیس ملطی و یونانیان عوام و صابیان مصری که بازمانده آن در این زمان صابیان حرّان هستند بر آن بوده اند. مسعودی سپس از ارسطو نقل می کند که در کتاب الحیوان گفته است که بیست سال پس از زمان سقراط مردم از فلسفه طبیعی به فلسفه مدنیه متمایل گردیدند.^۲

۱- رازی، السیره الفلسفیه، (رمائل فلسفیه)، ص ۹۹

۲- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۱۰۱

صاعد اندلسی پس از اینکه عین مطلب بالا را نقل کرده می گوید گروهی از متاخران کتابهای بنابر مذهب فیثاغورس و پیروان او تألیف کردند و در آن «فلسفه طبعیه قدیمه» را یاری کردند و از میان آنان ابوبکر محمد بن زکریای رازی است.^۱

ابن رشد از میان طبعیان اول نام انکساغورس و ابن دقلیس و ذیمقراطیس و پیروان آنها را نقل می کند و همچنین توافق آنها را در برخی از مطالب با فیثاغوریان و افلاطون بیان می دارد و نیز تصریح می کند که افلاطون در بیشتر آراء خود از اصحاب اعداد یعنی فیثاغوریان متابعت کرده است.^۲

بنابراین ارتباط افلاطونی بودن رازی و تمایل او به فیثاغوریان با تایید او فلسفه طبعیه قدیمه را کاملاً آشکار است.

۱۱۹- فی الانتقاد والتحذیر علی اهل الاعتزال (در انتقاد و بر حذر داشتن علیه

معتزلیان)

از ایراداتی که رازی بر بزرگان اهل اعتزال مانند جاحظ و بلخی و ناشی گرفته برمی آید که او با اهل اعتزال میانه خوبی نداشته و کتاب او در انتقاد و تحذیر موید این مطلب است.

۱۲۰- الاشفاق علی المتکلمین (دلسوزی بر متکلمان)

مقصود از او متکلمان مذهب معتزلی است که در زمان رازی نفوذ و قدرتی فراوان داشتند.

۱۲۱- میدان العقل (میدان خرد)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان «میزان العقل» نام می برد.^۳ کراوس کتابی بنام «میدان العقل» از جابر بن حیان ذکر کرده و نسخه های خطی آن را نشان داده است

۱- صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص ۳۳

۲- ابن رشد، تفسیر ما بعد الطبیعة، ص ۶۴ و ۶۳ و ۲۶۶

۳- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۶۸ (ص ۲۶)

بنابر این رازی نام کتاب خود را از جابر اقتباس کرده و ابن ابی اصیبعه و ابن ندیم باشند به آن را میزان العقل خوانده اند.^۱

۱۲۲. الحاصل (حاصل)

جابر بن حیان نیز کتابی بنام «الحاصل» داشته که کراوس آن را معرفی کرده است.^۲

۱۲۳. الرسالة الهادية الى الفهرست (رساله راهنمای فهرست)

رازی در این کتاب فهرست آثار خود را نوشته است و گویا همین فهرست بوده که مورد استفاده ابن ندیم در نقل آثار رازی قرار گرفته است زیرا او می گوید: «ما صنفه الرازی من الكتب منقول من فهرسته».^۳

۱۲۴. قصيدته الالهية (قصیده الهی)

ابن ابی اصیبعه از آن بعنوان: «اشعار فی العلم الالهی» تعبیر کرده است.^۴

۱۲۵. فی سبب خلق السباع (در علت آفرینش درندگان)

۱۲۶. الشکوک علی ابرقلس (شکوک بر پرکلس)

رازی در «مقالة فی مابعد الطبيعة» خود آنجا که استدلالهای ارسطو را مبنی بر عدم تناهی حرکات عالم بیان می کند در پایان استدلال دوم گوید این شبیه بدلیلی است که برقلس بآن تمسک ورزیده و ما باندازه کافی در مناقضت آن سخن گفته ایم.^۵

ابرقلس یا برقلس (= برکلس)^۶ Proclus هر چند افلاطون بوده است ولی در مسأله

قدم عالم بجانب ارسطو را گرفته و حجت های بر آن اقامه کرده است. ابن ندیم در ضمن

۱- کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص ۸۸

۲- ماخذ پیشین، ج ۱ ص ۸۲

۳- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۹

۴- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۸۴ (ص ۴۲۶)

۵- رسائل فلسفیه، ص ۱۲۸

۶- اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۳۱

اخبار یحیی النجوی از کتاب او تحت عنوان: «الرّد علی برقلس ثمان عشرة مقاله» یاد می کند^۱. وقفطی از او بعنوان «القائل بالدهر» یاد کرده^۲ ترجمه ای از کتاب یحیی النجوی در دسترس مسلمانان بوده و دانشمندان اسلامی مانند بیرونی از آن نقل قول کرده اند^۳. اسحاق بن حنین نه دلیل از دلیلهای برقلس را بر قدم عالم بعرب نقل کرده است^۴.

شهرستان می گوید برقلس که منتسب به افلاطون بود در مسأله قدم عالم کتابی ساخت و شبهاتی ایراد کرد. اوسپس هشت شبهه از برقلس نقل می کند و آنگاه می گوید در هریک از این شبهات نوعی مغالطه است و بیشتر آن تحکم است و من کتابی مفرد ساختم و در آن شبهات ارسطو و تقریرات ابن سینا را بیان کردم و بر پایه قوانین منطقی آن شبهات را نقض کردم^۵.

از اینکه رازی در همین مسأله در مقاله^۶ فی مابعد الطبیعه اشاره به برقلس و نقض بر او کرده احتمال دارد که در کتاب شکوک هم در همین مسأله برد او پرداخته باشد.

۱۲۷. نقض کتاب التدبیر (نقض کتاب تدبیر)

رازی خود کتابی بنام «کتاب التدبیر» دارد که در جزو کتابهای کیمیائی او تحت شماره ۱۵۵ ذکر خواهد شد و بعید بنظرمی آید که کتاب خود را نقض کرده باشد. جابر بن حیان نیز کتابی بنام کتاب التدبیر دارد^۶. ولی معلوم نیست که نقض رازی ناظر بآن کتاب باشد.

۱۲۸. نقض کتاب فرفور یوس الی انابوا المصری (نقض نامه فرفور یوس)

۱- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۵۴

۲- قفطی، اخبار الحکماء، ص ۳۵۶

۳- بیرونی، مآل الهند، ص ۱۱۷ و ۱۱۱ و ۱۱۴

۴- عبد الرحمن بدوی، الافلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۳۴-۴۲ تحت عنوان:

«حجج برقلس فی قدم العالم».

۵- شهرستانی، ملل و نحل، ص ۳۳۸ و ۲۴۰

۶- کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص ۱۲۹

به انابوی مصری)

فرفور یوس صوری Porphyry از دانشمندان قرن سوم میلادی است که پس از سال ۲۹۸ در گذشته او از شاگردان پلوتن بوده و سیره^۱ استاد خود را نوشته است^۱. و انابو Anebon نام کاهن مصری است که از یاری گران فلسفه^۲ طبیعی^۳ قدیمه بوده است^۲. مسعودی هنگام بحث از صابیان گوید: «و پرسش ها و پاسخ هائی درباره علوم الهی میان فرفور یوس صوری صاحب کتاب ایساغوجی در مدخل کتاب ارسطو در منطق نصرانی که پوشیده مذاهب صابیان یونانی را یاری می کرد و میان انابو کاهن مصری - از هواخواهان فلسفه^۴ اولی^۱ که فیثاغورس و ثالیس ملطی و دیگران بر آن بودند یعنی مذهب صابیان مصری - واقع شد و نامه هائی که میان آنان رد و بدل شده نزد آنان که آشنا بعلوم اوائل هستند معروف است»^۳. شهرستان^۴ی قسمتی از نامه^۵ فرفور یوس به انابو را نقل کرده در این نامه فرفور یوس می گوید: «اینکه شما گمان می برید که افلاطون ابتدای زمانی برای عالم قائل است دعوی نادرست است زیرا او معتقد نیست که عالم ابتدای زمانی دارد بلکه معتقد است ابتداء علی جهة العلة دارد»^۴. این نامه را Th. Gale از جاهای مختلف گرد کرده و بهم پیوسته و در کتاب خود Editio Princeps در اکسفورد در سال ۱۶۷۸ منتشر ساخته است^۵.

۱۲۹ ، ۱۳۰ - کتابان الی الحسن بن محارب القمی (دو نامه به حسن بن

محارب قمی)

شهرستان^۴ی از نوزده تن بعنوان متأخران فلاسفه اسلام یاد می کند که نخستین آنها یعقوب بن اسحق کندی و آخرین آنان ابوعلی سینا است و دهمین آنان ابو محارب حسن بن

۱- برای آگاهی بیشتر از زندگی و آراء او رجوع شود به مقدمه احمد فؤاد الاهوانی

بر کتاب «ایساغوجی لفرفور یوس الصوری نقل ابی عثمان الدمشقی».

۲- درباره «فلسفه طبیعی قدیمه» در ذیل کتاب شماره ۱۱۸ بحث شد.

۳- مسعودی، التنبيه والاشراف، ص ۱۳۸

۴- شهرستانی، ملل و نحل، ص ۳۴۵

۵- کراوس، جابر بن حیان، ج ۲ ص ۱۲۸ و ۱۲۹

سهل بن محارب قمی است^۱.

ابوحیان توحیدی یکجا داستان ابن ثوابه و دوستش را از قول ابوبکر الصیمری بوساطت نقل ابن سمکه و ابن محارب و احمد بن طیب نقل می کند^۲. و درجائی دیگر دو بیت زیرا که ابن محارب فیلسوف در حق خود گفته و بوساطت نقل ابوزکریا صیمری و سمکه قمی برای او انشاد شده برای ابی سلیمان می خواند.

صدفت علی الدنيا علی حبی الدنيا ولا بد من دنیا لمن کان فی الدنيا
و ادفعها عنی بکفی ملالة واجذبها جذب المخادع بالآخری

و ابوسلیمان این اشعار را باحسن قبول تلقی می کند و ذهن صاف و قریحه شریف ابن محارب را می ستاید^۳. مؤلف منتخب صوان الحکمة از او بعنوان حسن بن اسحق بن محارب قمی یاد می کند و می گوید ابن عمید باو افتخار کرده و گفته است که اگر از شهر ما قم کسی جز ابن محارب بیرون نیامده بود برای علو درجه آن شهر کافی بود^۴. از این جا بدست می آید که ابن محارب مردی ادیب و فیلسوف بوده ولی از اینکه مضمون دو رساله رازی باو چه بوده است اطلاعی در دست نیست.

۱- شهرستانی، ملل و نحل، ص ۳۴۸

۲- ابوحیان توحیدی، مثالب الوزیرین، ص ۱۵۷. یاقوت در معجم الادباء، ج ۲ ص ۴۴

این داستان را از مثالب الوزیرین نقل کرده است.

۳- ابوحیان توحیدی، المقابسات، ص ۲۹۷

۴- منتخب صوان الحکمة، ص ۱۳۹

ما فوق الطبیعة

۱۳۱- النفس الصغیر (کتاب کوچک درباره نفس)

۱۳۲- النفس الکبیر (کتاب بزرگ درباره نفس)

معلوم می‌شود رازی برای مسأله نفس اهمیت خاصی قائل بوده و دو کتاب درباره آن نوشته است متأسفانه هیچ یک از این دو کتاب بدست ما نرسیده ولی از آنچه که او در فصل دوم از الطب الروحانی^۱ آورده و همچنین آنچه که ناصر خسرو در زادالمسافرین از قول او نقل کرده بطور اجمال می‌توان حدس زد که تکیه رازی در مسأله نفس بر چه پایه‌ای نهاده شده بوده است. پیش از این هنگام بیان دو کتاب رازی درباره هیولی^۲ و کتاب دیگر او درباره زمان و مکان^۳ یاد شد که دانشمندان اسلامی عقیده قدمای پنج‌گانه را بر ازی نسبت داده‌اند که یکی از آنها نفس است. ناصر خسرو در موارد متعددی از کتاب خود اشاره به عقیده رازی مبنی بر قدم نفس کرده است از جمله مورد زیر است:

«و دیگر فرقه گفتند نفس بر هیولی^۱ بنادانی و فاعلی خویش فتنه شدست و از عالم خویش بیفتادست و انسدر هیولی^۱ آویختست بآرزوی لذات جسمانی و مرنفس را عالمی هست جز این عالم ولیکن چون با هیولی^۱ بیامیخته است مرعالم خویش را فراموش کرده است و باری سبحانه عقل را فرستادست اندرین عالم تا مرنفس را آگاه کند که این که

۱- رسائل فلسفیه، ص ۲۷. در این فصل رازی بتحلیل نفوس سه گانه افلاطونی یعنی

«ناطقه الهیه» و «غضبیة حیوانیه» و «نباتیة و نامیه و شهوانیه» پرداخته است رجوع شود

به فصلی از همین کتاب که در باره طب روحانی خواهد آمد.

۲- همین کتاب، ص ۷۹

۳- همین کتاب، ص ۸۰

همی کند خطاست و مراورا از عالم او یاد دهد تا دست از این عالم کوتاه کند و بعالم خویش باز گردد»^۱.

ابن قیّم هنگام یاد کردن عقائد ثنویه عقیده بقدمای خسه را یعنی باری تعالی^۱ و زمان و خلاء و هیولی^۱ و ابلیس را بآنان نسبت می‌دهد و سپس می‌گوید محمد بن زکریای رازی بر این مذهب بوده است ولی او بجای «ابلیس»، «نفس» را نهاده است و به قدمای خسه معتقد شده است^۲.

پیش از ناصر خسرو ابو حاتم رازی اشاره بعقیده رازی درباره نفس کرده است^۳ و دانشمندان اسلامی هنگام بیان عقیده «حرانیون» یعنی صابیان جرّانے بر قدمای خسه و خلقت عالم اشاره باین تعبیر یعنی عشق نفس بهیولی کرده اند^۴.

۱۳۳. فی انّ جواهر لا اجسام (در گوهرهائی که جسم نیستند)

يعقوب ابن اسحق کندی دو رساله تحت عنوان «فی انّ جواهر لا اجسام» دارد. محمد عبدالهادی ابوریثه مصحح کتاب، کلمه «توجد» را برای مزید بیان بعنوان کتاب افزوده و آن را بنام «فی انّ جواهر لا اجسام» خوانده است^۵. بنابراین اینکه ابن ابی اصیبعه کتاب رازی را «فی جواهر لا اجسام»^۶ خوانده درست بنظر نمی‌آید. کندی در این

۱- زاد المسافرین، ص ۳۱۸. و همچنین آنجا که گفته: «آنگاه گفته است که

آن دیگر قدیم نفس بودست تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی آویخته است و ازو صورتها همی کردست از بهر یافتن لذات جسمانی ازو» زاد المسافرین ص ۱۱۵.

۲- اغاثة اللفهان، ج ۲ ص ۲۴۱

۳- آنجا که از قول رازی می‌گوید: «ان النفس اشتت ان تتجبل فی هذا العالم وحرکتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال اذا تجبلت فيه» اعلام النبوة، (رسائل فلسفیه) ص ۳۰۸

۴- میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۲ ص ۴۹۰ «وقد عشقت النفس بالهیولی لتوقف کمالاتها الحسیة والعقلیة علیها»؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۲ ص ۱۹۸ «وكان الباری تعالی فی الازل عالماً بان النفس تمیل الی التعلق بالهیولی وتعشقها».

۵- رسائل الکندی الفلسفیه، ج ۱ ص ۲۶۲

۶- شماره ۲۲۴ (ص ۴۲۷)

دو رساله می‌خواهد ثابت کند که جوهرهائی یافت می‌شود که جسم نیست یعنی غیر مادی است و پس از اقامه استدلال بدین نتیجه می‌رسد که آن جوهری که جسم نیست نفس است از این جهت می‌توان حدس زد که رازی در این کتاب درباره چه مطلبی بحث کرده است.

۱۳۴- نقض کتاب الوجود لمنصور بن طلحة (نقض «کتاب الوجود» از منصور ابن طلحة)

منصور بن طلحة بن طاهر بن الحسین که عبدالله بن طاهر او را «حکم آل طاهر» می‌خوانده از دانشمندانی است که آثار مشهوری در فلسفه از جمله کتابی درباره هستی تحت عنوان «کتاب الوجود» داشته است.^۱ او در علم فلک چیره دست بوده و کتابی بنام «الابانة عن افعال الفلک» نوشته است و ابوریحان بیرونی در یکی از مباحث عقیده او را نقل کرده است.^۲

۱۳۵- فی الرؤیا المنذرة (در خواب‌های ترساننده)

ارطامیدورس افسسی Artemidorus of Ephesus که در اواخر قرن دوم پس از میلاد می‌زیسته کتابی بنام «تعبیر رؤیا» نوشته که حنین بن اسحق آن را از یونانی به عربی ترجمه کرده است او در باب هفتم از مقاله اول کتاب خود از دو گونه رؤیا بحث می‌کند یکی رؤیاهای مذکوره که در نتیجه فکر درباره چیزی پیدا می‌شود و دیگری رؤیائی که از جانب خداوند می‌آید او در ضمن توصیف نوع دوم گوید که آن خواب از خیر و شرّی که در آینده واقع می‌شود آگاهی می‌دهد «فینذر بشیء من الخیر او الشرّ سیکون»^۳. عبیدالله بن جبرائیل ابن بختیشوع باب سی و نهم از کتاب خود را اختصاص به بحث رؤیا داده و گوید رؤیا بر سه قسم است الهیة و طبیعیة و جسمانیة و در ضمن بیان قسم دوم گوید مانند آنکه کسی دچار بیماری شده باشد و پزشک از درمان او درماند و بیمار یا پزشک داروی آن بیماری را در خواب دریا بند مانند آن زن مصری که شراب راسن را در خواب دید و در بیداری

۱- ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۱۷

۲- قانون مسعودی، ج ۱ ص ۳۶۴

۳- تعبیر الرویاء، ص ۳۲

از آن نوشید و درد او برطرف گردید و بدین جهت این شراب را شراب الملائکه (= شراب فرشتگان) نامیدند زیرا معتقد بودند که فرشتگان آن زن را آگاه گردانیده‌اند «لاجل اعتقادهم ان الملائكة انذرتها بذلك»^۱.

ابن سینا نیز فصلی از کتاب تعبیر رؤیای خود را اختصاص به بیان رؤیای مبشره و رؤیای منذره داده است^۲.

با توجه به موارد بالا می‌توان حدس زد که رازی در کتاب رؤیای منذره خود چه مطالبی را بحث کرده است.

۱۳۶. فی ان الحركة معلومة غیر مرئية (در اینکه حرکت دانستنی است و نادیدنی)

۱- الروضة الطبية، ص ۵۵. برای اطلاع از این داستان رجوع شود به تاریخ الاطباء والحکماء

اسحق بن حنین (ترجمه نگارنده)، مجله دانشکده ادبیات، (۱۳۴۴) سال دوازدهم، شماره ۳

۲- محمد عبدالمعید خان، رساله‌ای مفرد در تعبیر خواب از ابن سینا (یادنامه ابن سینا،

کلکته، انجمن ایران)، ص ۳۰۴

الهیات

۱۳۷- فی انّ للانسان خالقاً متقناً حکیمّاً (در آنکه آدمی را آفریننده‌ای استوار کار و داناست)

۱۳۸- فی وجوب دعوة النّبی علی من نقر بالنبوات (در لزوم دعوت پیغمبر بر ردّ آنکه بر نبوّات خرده گرفته است)

عنوان این کتاب با کتاب او که ذیل شماره ۱۷۳ آمده مناقضت دارد هر چند او آن کتاب را « در نبوّات » نامیده و دیگران « نقض الادیان » خوانده‌اند ولی بیرون در آغاز رساله خود از کتاب النبوات رازی بزشتی یاد می‌کند.

۱۳۹- فی وجوب الدعاء من طریق الحزم (در وجوب دعا از راه دوراندیشی)

۱۴۰- الردّ علی سیسن الثنوی (ردّ بر سیسن ثنوی)

ابن ندیم این کتاب را تحت عنوان: « فیما جرى بينه وبين سيسن المناني » آورده سیس یا سیسن Sisinnious از شاگردان مانع بود که بعد از وفات مانع بنا بر وصیت و تعیین او خلیفه کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود^۱. ابن ندیم نام رسائلی از سیس را در کتاب خود آورده است^۲.

۱۴۱- الردّ علی شهید فی لغز المعاد (ردّ بر شهید در معمای معاد)

از ابن ندیم و ابن ابی اصیبعه چنین برمی‌آید که رازی در این رساله می‌خواهد معاد را ثابت کند بنابراین محتمل است که اختلاف در نحوه آن بوده است مانند روحانی و جسمانی بودن آن. برخی از دانشمندان رساله‌ای در ابطال معاد برازی نسبت داده‌اند و در برخی

۱- کریستن سن ، ایران در زمان ساسانیان ، ص ۲۲۴

۲- ابن ندیم ، فهرست ، ص ۲۳۶

از منابع دو بیت برازی نسبت داده شده که از آن انکار معاد استنباط گردیده است و آن دو بیت این است:

لعمری لا ادری وقد آذن البلی بعاجل ترحال الی این ترحالی؟
و این مکان النفس بعد خروجہ من الهیکل المنحل والجسد البالی؟

ابو حیان توحیدی روزی به ابوسلیمان منطقی سجستانی گفته است که جماعتی از اهل ری دو بیت فوق را از رازی برای او انشاد کرده اند ابوسلیمان گفته است رحلت ما بسوی نعمت دائم و خلود پیوسته ولی رحلت ابن زکریا به جایگاه حیرت و آرامگاه حسرت است^۱ صلاح الدین صفدی در سال ۷۳۱ دو بیت فوق را در دمشق دیده و بهمان وزن و روی^۲ آنرا چنین پاسخ داده است:

الی 'جنة' الماوی اذا كنت خیرا تخلد فیها ناعم الجسم والبال
وان كنت شریرا ولم تلق رحمة من الله فالنیران انت لها صال^۲

۱۴۲- فی الله لا یمکن ان یکون العالم لم یزل علی^۱ ما نشاهده الآن (دراینکه ممکن نیست که عالم ازلاً بر این صورته که ما اکنون آن را مشاهده می کنیم بوده باشد).
در رسائل اخوان الصفا فصلی است بعنوان معنی گفتار حکما که عالم قدیم است یا محدث و در آغاز این فصل می گویند اگر مقصود آنان از قدیم این باشد که زمان درازی بر آن گذشته است گفتارشان درست است و اگر مرادشان این باشد که عالم ازلاً ثابت العین بوده است بر آن صورته که اکنون است درست نیست زیرا عالم حتی یک چشم بر هم زدن ثابت العین بر حالتی واحد نیست تا چه رسد باینکه ازلاً بر آن صورتی که الان است باشد^۳.
جوینی می گوید که اصل معظم ملاحظه بر این است که عالم ازلاً بر آن صورتی که اکنون بر آنست بوده است و دوران فلک ازلاً قبل از دوره^۴ دیگر بدون آغازی وجود

۱- ابو حیان توحیدی ، رسالة الحیاة (ثلاث رسائل ابو حیان)، ۷۹

۲- صفدی ، نکت الهمیان ، ص ۲۴۹

۳- رسائل اخوان الصفا، ج ۱ ص ۴۴۷

داشته است و حوادث نیز ازلاً در عالم کون و فساد یکی پس از دیگری بدون آغازی بوجود آمده‌اند پس هر چیزی مسبوق بمانند خود است هر فرزندی مسبوق به پدر و هر کشتی مسبوق به تخم (= بذر) و هر تخمی (= تخم مرغ) مسبوق به مرغ است.^۱

فیومی این عقیده یعنی اینکه اشیاء را آغازی نیست به اصحاب الدهر نسبت داده است^۲ با تطبیق عنوان کتاب رازی با آنچه که از گفته‌های بالا نقل گردید بدست می‌آید که رازی در این مبحث یعنی در اینکه جهان بر همین صورتی که ما مشاهده می‌کنیم ازلاً بوده است با قائلان به قدم عالم که از آنان تعبیر به ملاحده و اصحاب دهر می‌کردند مخالفت ورزیده است.

۱۴۳. فی ان المناقضة بين اهل الدهر والتوحيد لنقصان القسمة في اسباب الفعل (در اینکه اختلاف میان دهریان و موحدان بعلت کوتاهی تقسیم در اسباب فعل است)

۱۴۴. فيما استدرک للقائلين بحدث الاجسام من الفضل على القائلين بقدمها (در استدرک برتری قائلان به حدوث اجسام بر قائلان به قدم اجسام)

باتوجه به این کتاب و دو کتاب گذشته چنین بدست می‌آید که رازی با کسانی که مطلقاً عالم را قدیم می‌دانسته‌اند مخالفت ورزیده و در صدد بوده است که گفتار دو گروه را بهم آشتی دهد و قول ثالثی بوجود آورد.

۱۴۵. فی الامام و الموتم (در امام و ماموم)

۱۴۶. فی الامامة (در امامت)

ابن ابی اصیبعه دو کتاب بر رازی نسبت داده که با دو کتاب فوق قابل تطبیق است یکی بنام «در امام و ماموم حق و ر» و دیگری «در آثار امام فاضل معصوم»^۳. مسأله امامت در زمان رازی در میان متکلمان خاصه دانشمندان معتزلی مسأله‌ای رایج بوده و کتاب‌های بسیاری در این زمینه تألیف گشته است دنباله این مسأله از قرن ۴ به قرن ۵ کشیده شد و

۱- جویی، الارشاد، ص ۲۵

۲- فیومی، الامانات والاعتقادات، ص ۶۳

۳- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۷۹ و ۱۷۷ (ص ۴۲۶).

قاضی عبدالجبار معتزلی قسمت مهمی از دائرة المعارف کلامی خود یعنی کتاب «المغنی» را اختصاص به مسأله امامت داده و سپس سید مرتضی کتاب نفیس «الشافی فی الامامة» را نوشته و در آن بسیاری از مطالب قاضی را رد کرده است. برخی از دانشمندان معاصر از اینکه رازی کتاب درباره امامت نوشته و به فاضل بودن و معصوم بودن او تصریح کرده شیعی بودن او را استنباط کرده اند^۱ و شکی نیست که این مقدار از دلیل برای چنان مدعائی کافی نیست.

۱۴۷- فی الامامة علی الکیال (در امامت ردّ بر کیال)

درباره کیال پیش از این بحث شد^۲.

۱۴۸- الطبّ الروحانی (طبّ روحانی)

۱۴۹- السیرة الفلسفیة (سیرت فلسفی)

درباره دو کتاب فوق بتفصیل بحث خواهد شد.

۱۵۰- قصیدته فی العظة الیونانیة (قصیده او در موعظه یونانی)

محمّل است که این قصیده حاوی پندها و حکم و امثالی بوده که از حکمای یونان نقل شده است که نمونه آن را در منتخب صوان الحکمة ابوسلیمان سجستانی والسعادة والاسعاد عامری و مختار الحکم مبشر بن فاتک و سایر کتبی که مربوط باین موضوع است می توانیم بیابیم.

۱- شیخ عبدالله نعمه، فلاسفة الشيعة، ص ۲۴

۲- صفحه ۸۸ همین کتاب

کیمیائیات

۱۵۱. المدخل التعليمی (مدخل تعلیمی)

نسخه‌ای خطی از المدخل التعليمی رازی در کتابخانه نواب رامپور در ضمن مجموعه‌ای بشماره ۱۶ محفوظ است و استاپلتون H. E. Stapleton و ازو R. F. Azo در طی مقاله‌ای آن کتاب و کتاب الشواهد را معرفی کرده‌اند^۱.

کتاب مدخل تعلیمی چنانکه از نام آن پیداست پیش در آمدی است به علم کیمیا و رازی در آغاز آن می‌گوید: «بدان که هر صنعتی را آلائی است و آن آلات را نامهایی است که اهل آن صنعت بدان‌آشنایند و دیگران ناآشنا و برای صنعت معروف به کیمیا نیز آلات و عقاقیری است که اهل آن صنعت آن را می‌دانند و دیگران بدان جاهل‌اند و هر که خواسته باشد در قسمتی از این صنعت وارد شود ناچار است که نامهای آن آلات و عقاقیر و ذوات آنها وجودت و رداءت آنها را بداند». رازی سپس می‌گوید که کتاب مدخل تعلیمی را بمنظور فوق نوشته و جویندگان این صنعت باید به ترتیب کتابهایی را که او نام می‌برد بخوانند^۲.

۱۵۲. علل المعادن وهو المدخل البرهانی (علل معادن و آن مدخل برهانی است)

رازی در آغاز المدخل التعليمی می‌گوید: «جوینده کیمیا باید پس از آموختن مدخل تعلیمی نظر به مدخل برهانی افکند که ما آن را علل المعادن نامیده‌ایم تا آنکه

۱- استاپلتون، ازو، یک کتاب در کیمیا از قرن سیزدهم میلادی، (مجموعه یادبود انجمن آسیائی بنگال، کلکته ۱۹۱۴)، ج ۳ ص ۷۵-۹۴. چون این مقاله حاوی مقدمه المدخل التعليمی والشواهد است پس از این ارجاع بان دوداده می‌شود.

۲- مقدمه المدخل التعليمی.

معرفت درستی به تکوین ارواح و اجساد و حجارة و معادن بدست آورد^۱. دانشمندی که بتقسیم علوم پرداخته اند صناعت کیمیا را از آن جهت که از معدنیات بحث می کند از علوم طبیعی بشمار آورده اند^۲.

۱۵۳. اثبات الصناعة (اثبات صناعت)

رازی می گوید جوینده علم کیمیا باید پس از علل المعادن نظر به کتاب «اثبات الصناعة والرّد علی منکرها» افکند^۳. بنابراین در این کتاب رازی با اثبات صنعت کیمیا و ردّ منکران آن پرداخته است. جابر بن حیان نیز کتابی در ردّ مبطلان صناعت بنام کتاب البرهان دارد که اثبات الصناعة هم خوانده شده و خود درباره آن چنین گفته است: «وقد بینا ذلك في كتاب لنا من المائة والاثني عشر يعرف بالرّد علی من ابطال الصناعة وهو الكتاب المعروف بالبرهان واثبات الصناعة» روسکا J. Ruska کتاب فوق را با اثبات الصناعة رازی مقایسه کرده است^۴.

۱۵۴. کتاب الحجر (کتاب سنگ یا سنگ نامه)

رازی می گوید پس از کتاب اثبات الصناعة کتاب الحجر باید خوانده شود که در آن هر چیزی یافت می شود^۵. کراوس عبارتی از یک کتاب خطی نقل کرده که در آن نشان داده شده که رازی در تألیف کتاب الحجر خود از کتاب الارکان جابر متأثر شده است: «فحينئذ ترى الحيلة التي قدمها في كتابه المعروف بكتاب الحجر... علی انه لم يذکر طريقة استاذ جابر بن حیان في وضع كتابه المعروف بكتاب ارکان الاربعة»^۶.

طغرائی در کتاب «مفاتيح الرحمة» در چند جا از کتاب المجردات جابر نقل قول کرده و چنان نشان می دهد که رازی این کتاب را انتحال کرده و کتاب الحجر خود را

۱ - مقدمة المدخل التعليمی.

۲ - خوارزمی، مفاتيح العلوم (ترجمة فارسی)، ص ۱۲۸

۳ - مقدمة المدخل التعليمی

۴ - کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص ۲۴

۵ - مقدمة المدخل التعليمی

۶ - کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص ۱۰۵

تألیف نموده است. از جمله در عبارت زیر: «قال جابر رحمه الله في الباب الاعظم من المجردات التي انتحلها ابن زكريا وزاد فيه ونقص و سماه كتاب الحجر»^۱.

۱۵۵. کتاب التدبیر (کتاب تدبیر)

رازی خواندن کتاب التدبیر را پس از کتاب الحجر سفارش می کند زیرا در آن تدبیرهای گوناگون این فن آمده است.^۲

۱۵۶. کتاب الاکسیر و یوجد علی نسخین (کتاب اکسیر) در دو نسخه یافت

شده است.

پس از کتاب التدبیر این کتاب باید خوانده شود تا دانسته گردد که با چه نیروئی و برای چه و چه گونه دارو صبغت می پذیرد.^۳ مجریطی درباره لفظ اکسیر گوید: «ولفظه الاکسیر معناها انها القوة الكاسرة للقوى المغيرة لها بالغلبة المحيلة لها الى جوهرها حتى تكون شبيهة به»^۴.

۱۵۷. کتاب شرف الصناعة (کتاب شرف صناعت)

پس از کتاب الاکسیر کتاب شرف الصناعة باید خوانده شود تا شرف این صناعت و اهل آن و فضیلت این صناعت و همچنین فضیلت مکتسب بر متکل دانسته شود.^۵ در آغاز الشواهد می گوید که او در کتاب شرف الصناعة آنان را که قائل به تحریم مکاسب هستند رد کرده است و چنانکه پس از این خواهد آمد او کتابی جداگانه نیز در این باب نوشته است.^۶

۱۵۸. کتاب الترتیب وهو الراحة (کتاب ترتیب که همان کتاب راحت است)

کتاب الترتیب پس از کتاب شرف الصناعة باید خوانده شود تا دعاوی رئیسان

۱- کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص ۳۱

۲- مقدمة المدخل التعليمی.

۳- مقدمة المدخل التعليمی.

۴- مجریطی، غایة الحکیم، ص ۸

۵- مقدمة المدخل التعليمی.

۶- بیرونی، رساله، شماره ۱۷۷.

اهل صناعت و طریق تجربه دانسته شود.^۱ او این کتاب را «کتاب الراحة» نیز خوانده است.^۲

۱۵۹- کتاب التدابیر (کتاب تدابیر)

پس از «الترتیب» باید خوانده شود تا دانسته گردد که حکیمان چرا تدبیر را در موارد تدبیر بکار بردند و چه چیز آنان را بدین واداشت و در موارد نیاز چه گونه باید تدبیر جستته شود.^۳ او در این کتاب از تدابیری که مجرب باید در کتاب الراحة بکار بندد سخن گفته شده است.^۴

۱۶۰- کتاب الشواهد (کتاب شواهد)

نسخه‌ای خطی از کتاب الشواهد نیز در ضمن همان مجموعه‌ای که المدخل التعليمی در آن است در کتابخانه نواب رامپور محفوظ است. او در آغاز این کتاب می‌گوید که پیش از این کتاب ما هفت کتاب نوشته‌ایم که عبارتست از: ۱- اثبات الصناعة، ۲- کتاب الحجر، ۳- کتاب التدابیر، ۴- کتاب الاکسیر، ۵- شرف الصناعة، ۶- کتاب الراحة، ۷- التدابیر. هشتم این کتاب است که بکتاب الشواهد موسوم است و در آن از نکته‌های رموز حکما و دیگران و حقیقتی را که آنان از گفتارشان اراده کرده‌اند سخن می‌رود.^۵ او کتاب الشواهد را پس از کتاب المحن توصیه می‌کند و می‌گوید با خواندن آن دانسته می‌شود که همه حکیمان و گذشتگان در رأی ما با ما موافق بوده‌اند.^۶

۱۶۱- کتاب محن الذهب والفضة (کتاب آزمایش زروسیم)

خواندن این کتاب را پس از کتاب التدابیر سفارش کرده و می‌گوید با خواندن آن معرفتی حقیقی از امتحان زروسیم و باز شناختن آن از اجساد دیگر بدست می‌آید.^۷

۱- مقدمة المدخل التعليمی.

۲- مقدمة کتاب الشواهد.

۳- مقدمة المدخل التعليمی.

۴- مقدمة کتاب الشواهد.

۵- مقدمة کتاب الشواهد.

۶- مقدمة المدخل التعليمی.

۷- مقدمة المدخل التعليمی.

۱۶۲- کتاب سر الحکماء (کتاب رازحکیمان)

این کتاب آخرین کتابی است که او در آغاز المدخل التعليمی خواندن آن را سفارش کرده است او می گوید باید «سر الحکما وحیلم» را بخواند تا بداند که چگونه عامه مردم خصوصاً نزدیکان خود را و آنانکه بدو روی آورده اند باید از خود دور سازد و اگر به ملوک و عوام الناس دچار گردد چه گونه خود را برهاند. رازی پس از این گوید اگر جوینده کیمیا همه آنچه را که یاد گردیده شد بداند حکمت او در این صناعت پایان می پذیرد^۱.

۱۶۳- کتاب السر (کتاب سر یا رازنامه)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان «کتاب الاسرار» یاد کرده است^۲. رازی در علت تألیف این کتاب چنین گوید: «جوانی از شاگردان من که اهل بخارا است بنام محمد بن یونس که عالم به ریاضیات و علوم طبیعی و منطقی است و مرا خدمت بسیار کرده و حقیقت بر من واجب است از من خواست پس از اتمام دوازده کتاب در صنعت^۳ ورد^۴ بر کندی^۵ و محمد بن لیث رسائی^۶ که در اسرار اعمال صنعت مطالبی را برای او گردآوری کنم تا او را راهنما و دستور باشد و من این کتاب را برای او تألیف کردم»^۷.

۱- مقدمة المدخل التعليمی.

۲- ابن ابی اصیبعه، شماره ۳۶ (ص ۴۲۲)

۳- ابن ابی اصیبعه کتاب زیر را تحت عنوان «الاثناعشر کتاباً فی الصنعة» از رازی یاد کرده است: ۱- المدخل التعليمی، ۲- المدخل البرهانی، ۳- کتاب الاثبات، ۴- کتاب التدبیر، ۵- کتاب الحجر، ۶- کتاب الاکسیر عشرة ابواب، ۷- کتاب شرف الصناعة و فضلها، ۸- کتاب الترتیب، ۹- کتاب التدبیر، ۱۰- کتاب الشواهد و نکات الرموز، ۱۱- کتاب المحنة، ۱۲- کتاب الحیل. شماره ۲۲-۳۳ (ص ۴۲۲)

۴- بیرونی، رساله، شماره ۱۷۱

۵- بیرونی، رساله، شماره ۱۷۲

۶- رازی، کتاب الاسرار، ص ۱.

۱۶۴- کتاب سرّ السرّ (کتاب سرّ سرّ)

ابن ابی اصیبعه آن را بعنوان «کتاب سرّ الاسرار» خوانده است^۱ رازی این کتاب را نیز برای شاگرد خود محمد بن یونس نوشته و در آغاز کتاب الاسرار گوید که کتاب مختصری نیز با و هدیه خواهم کرد و آن را «سرّ الاسرار» خواهم نامید^۲.

کراوس می گوید که روسکا و گاربرز K. Garbers ارتباط و تشابه برخی از مطالب کیمیائی سرّ الاسرار رازی را با ریاض الاخبار جابر بن حیان نشان داده اند ولی او معتقد است که با مطالعه دقیق این کتابها چنین نتیجه گرفته می شود که ارتباط مستقیمی نمی توان بین آنها برقرار کرد^۳.

۱۶۵، ۱۶۶- کتاب فی التجارب (دو کتاب در آزمایش ها)

۱۶۷- رسالة الی فانن (رساله به فانن)

احتمال دارد که کلمه ای که درست خوانده نشده «فاننک» باشد^۴. این فاننک غلام معتضد خلیفه بود که در سال ۲۸۵ از طرف او متقلد اعمال موصل و جزیره و حدود شام و اصلاح آن دیار گردید علاوه بر اینکه امور برید آن نواحی را بعهده داشت فاننک در سال ۲۹۶ مقتول گردیده است^۵. و این احتمال تایید می گردد بدان که رازی نیز کتابی برای ابن ابی الساج که از طرف معتضد والی آذربایجان و ارمینیه بوده^۶، و همچنین رساله ای خطاب به وزیر قاسم بن عبیدالله که وزیر معتضد بوده است نوشته است^۷.

۱- ابن ابی اصیبعه، شماره ۲۷ (ص ۴۲۲)

۲- رازی، الاسرار، ص ۱

۳- کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص LXII.

۴- محیط طباطبائی، ماخذ یاد شده در ص ۷ این کتاب، ص ۸

۵- ابن اثیر، الکامل فی تاریخ، ذیل حوادث ۲۸۵ و ۲۹۶

۶- ابن اثیر، الکامل فی تاریخ، ذیل حوادث ۲۸۵

۷- بیرونی، رساله، شماره ۱۶۹

۱۶۸- منية المتمنى (آرزوی آرزوخواه)

۱۶۹- رسالة الى الوزير قاسم بن عبيدالله (رساله ای به وزیر قاسم بن عبيدالله)

ابوالحسن بن عبيدالله بن سليمان بن وهب بن سعيد مسمی به ولی الدوله در سال ۲۸۸ پس از آنکه عبيدالله بن سليمان وفات یافت بوزارت معتضد منصوب گردید این وزیر در ایام مکتفی در سال ۲۹۸ وفات یافت و بجای او ابواحمد العباس بن الحسن بن احمد بن القاسم بن عبدالله بن ایوب بوزارت منصوب شد^۱.

۱۷۰- کتاب التبویب (کتاب تبویب)

کراوس این نام را بانام کتابی مشابه آن از جابر بن حیان مقایسه کرده است. کتاب جابر بصورت های مختلف: التبویب، التنویر، الترتیب، التنبیه، التبویب دیده شده است و چون کتاب رازی در ابن ندیم و بیرونی منقوط بوده کراوس صورت التبویب را برای کتاب جابر برگزیده است^۲.

۱۷۱- الرد علی الکندی فی رده علی الکیمیا (ردّ علی الکیمیا «کندی»)

یعقوب بن اسحق کندی معروف به «فیلسوف عرب» از دانشمندان معروف اسلامی است که در سال ۲۵۲ هجری وفات یافته. او دارای تألیفات متعددی بوده از جمله کتاب فوق که ابن ابی اصیبعه از آن بعنوان: الرد علی الکندی فی ادخاله صناعة الکیمیا فی الممتنع یاد کرده است^۳. یعقوب بن اسحق کندی کیمیا را ممتنع می دانسته و اعمال کیمیاگران را خدعه و نیرنگ بپوش می دانسته است او کتابی بنام «التنبیه علی خدع الکیمیایین». و کتاب دیگری بنام «فی ابطال دعوی من یدعی صناعة الذهب والفضة» داشته است^۴. و ظاهر آ همین کتاب

۱- زامباور، تاریخ الاسرات العاکمة، ج ۱ ص ۷

۲- کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص ۲۳

۳- ابن ابی اصیبعه، شماره ۴۲ (ص ۴۲۲)

۴- قفطی، اخبار الحکماء، ص ۳۷۵، ۳۷۶. ابوحیان توحیدی بحثی در باره اینکه کیمیا حقیقت دارد یا نه در کتاب خود آورده و در آن عقاید یحیی بن عدی و ابن زرعه و ابن خمار و ابوسلیمان منطقی سجستانی و ابوزید بلخی و ابن مسکویه را نقل کرده است. الامتاع والموانسه

ج ۲، ص ۲۸ و ۲۹

دوم است که مورد ردّ و نقض رازی قرار گرفته است.

مسعودی می گوید یعقوب بن اسحاق بن صباح کندی رساله ای دربارهٔ کیمیا در دو مقاله نوشته و در آن بیان داشته که محال است مردم بتوانند آن چیزی را که طبیعت باید به تنهایی انجام دهد، انجام دهند و نیز خدعه ها و حیل های اهل این صنعت را آشکار ساخته و آن رساله را بنام «ابطال دعوی المدعیین صنعة الذهب والفضة من غیر معادنھا» نامیده است و این رساله را ابوبکر محمد بن زکریای رازی فیلسوف صاحب کتاب منصوری در طب که ده مقاله است رد کرده است و من عقیده^۱ کندی را فاسد می دانم و معتقدم که این امر امکان پذیر است و ابوبکر پسر زکریا را در این باب تصنیفاتی است که در هر یک از آنها بنوعی از سخن درباره این صنعت بحث کرده است^۱. کتاب کندی در ابطال کیمیا و کتاب رازی در ردّ کتاب کندی در میان مسلمانان مشهور بوده است.

ابوحیان توحیدی می گوید متقدمان و متأخران از فلاسفه در این باره اختلاف داشته اند آخرین کسی که بر بطلان کیمیا و ابطال دعاوی اصحاب کیمیا سخن گفته یوسف بن اسحاق الکندی است که کتابش در این باب مشهور است و محمد بن زکریای رازی بر دّ او پرداخته و کتاب او نیز معروف است^۲.

جمال الدین ابن نباته مصری متوفی ۷۶۸ دربارهٔ کیمیا می گوید «معروفة الاسم باطلّة المعنی» و سپس اشاره بدو کتاب فوق از کندی و رازی می کند و چون خود مخالف کیمیا بوده است می گوید ردّ رازی سودی در بر ندارد^۳.

۱۷۲. فی الردّ علی محمد بن الیث الرّسائلی فی ردّه علی الکیمیایین (در ردّ

بر «ردّ الکیمیایین» محمد بن لیث رسائلی)

از محمد بن لیث رسائلی وردّ او بر کیمیا نشانی بدست نیامد قاضی عبدالجبار در کتاب

۱- مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۲۵۸

۲- ابوحیان توحیدی، الهوامل والشوامل، ص ۳۲۶

۳- ابن نباته، سرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون، ص ۲۲۵

تثبیت دلائل النبوة از شخصی بنام «محمد بن الیث»^۱ و هو در المغنی از شخصی بنام «محمد بن الیث الكاتب» نام برده است.^۲

۱ - تثبیت دلائل النبوة، ص ۷۷

۲ - المغنی فی ابواب التوحید والعدل، الجزء الخامس، الفرق غیرالاسلامیة، ص ۷۷

کفریات

۱۷۳- فی النبوات ویدعی نقض الادیان (در نبوات و آن «نقض ادیان» خوانده می شود)

از کتاب فوق اثری در دست نیست ولی برخی از دانشمندان بدان اشاره کرده اند.

ابوحاتم رازی می گوید که او یعنی رازی با عقل مدخول و رأی مافول خود کلامی در ابطال نبوت تصنیف کرده و این بیهوده گوئیها را در آن کتاب یاد کرده است^۱. ابوریحان می گوید که رازی در پایان کتاب خود در نبوات فضلا و بزرگان را استخفاف کرده و بانوشتن آن کتاب اندیشه و زبان و قلم خود را بچیزهائی ملوث کرده که مرد خردمند از آن تنزه می جوید و بدان التفات نمی کند^۲. ابن القیم می گوید که رازی از هر دینی بدترین چیزهای آن را برگزید و کتابی در ابطال نبوات و رساله ای در ابطال معاد تألیف کرد و مذهبی ساخت که از مجموع عقائد زندیقان عالم ترکیب یافته بود^۳.

۱۷۴- فی حیل المتنبین ویدعی مخاریق الانبیاء (در نیرنگ پیامبران و آن

«مخاریق پیامبران» خوانده می شود)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بدین عنوان یاد می کند: «کتابی که در آن می خواهد عیوب اولیاء را آشکار بسازد من می گویم این کتاب اگر نوشته شده باشد - و خدا داند - چه بسا از اشرار که معاند رازی بوده اند آن را ساخته و بدو نسبت داده اند و آنکه گمان می برد که این کتاب را رازی نوشته بد می کند و گرنه رازی بزرگ تر از این است که باین امر مبادرت ورزد و در این معنی کتاب پردازد و حتی آنانکه رازی را نکوهش بلکه تکفیر می کنند

۱- ابوحاتم رازی، اعلام النبوة (نسخه خطی بمبئی)، ص ۲۴

۲- بیرونی، رساله، ص ۳

۳- ابن القیم، اغائة اللهفان، ج ۲ ص ۲۴۱

— مانند علی بن رضوان و دیگران — این کتاب را بنام کتاب رازی در مخاریق الانبیاء می خوانند»^۱.

کلمه «مخاریق» جمع مخرقه است بمعنی نیرنگ و حيله و شعبده، مساور و راق درباره حماد عجرد می گوید:

لوان مانی و دیصانا و عصبتهم جاءوا اليك لما قلناك زنديق
انت العبادة والتوحيد مذخلقا وذا التزندق نيرنج مخاريق^۲

از مخاریق الانبیاء رازی اثری در دست نیست ولی احتمال دارد که ابوحاتم رازی از آن واقف بوده و برخی از مطالبی که در اعلام النبوة نقل کرده است مستقیماً از آن کتاب باشد. در برخی از منابع اشاره بکتاب رازی شده است از جمله مقدسی می گوید: «محمد بن زکریای رازی را کتابی است که آن را مخاریق الانبیاء پنداشته آنکه دارای دین و مروت است مجاز نیست که مطالب آن را نقل کند و روا نیست که به مضامین آن گوش فرا دهد زیرا این کتاب قلب را فاسد و دین را زائل و مروت را نابود می گرداند و دشمنی به پیغمبران — صلوات الله علیهم اجمعین — و پیروان آنان را ببار می آورد»^۳.

نظام الملک می گوید: «و عبدالله بن میمون در کوهستان بر این مذهب دعوت می کرد و مشعبدی سخت استاد بود و محمد زکریا نام وی در کتاب مخاریق الانبیاء آورده است»^۴. و محتمل است آنجا که عبیدالله بن الحسین القیروانی در رساله «السیاسة والبلاغ الاکید و ناموس الاعظم» خطاب به سلیمان بن الحسن بن سعید الجنایه می گوید: «شایسته است که بدانستن مخاریق الانبیاء مسلط شوی و تناقض گفتار آنان را بدانی» نظر بکتاب منسوب به رازی داشته باشد»^۵.

۱- ابن ابی اصیبه، شماره ۱۷۶ (ص ۴۲۶)

۲- سید مرتضی، الاسالی، ج ۱ ص ۱۲۴

۳- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۳ ص ۱۱۰

۴- نظام الملک، سیر الملوک، ص ۲۶۳

۵- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۹۷

فنون مختلف

۱۷۵ - فی ما استدرکه من کتب جالینوس مما لم یذکره حنین فی رسالته (در آنچه که از کتابهای جالینوس استدرک کرده که حنین در رساله خود یاد ننموده است) ابن ابی اصیبعه کتاب الجامع رازی را در دوازده قسم آورده و قسم دوازدهمین آن را حنین یاد کرده است: «القسم الثانی عشر فیما استدرکه من کتب جالینوس ولم یذکرها حنین ولاهی فی فهرست جالینوس»^۱.

از حنین بن اسحق رساله ای بدین عنوان باقی مانده: «رساله حنین بن اسحق الی علی بن یحیی فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس بعلمه و بعض ما لم یترجم» او در این رساله از صدو بیست و نه کتاب جالینوس که از یونانی بعربی و سریانی ترجمه شده با ذکر مترجمان و حامیان آنان یاد می کند متن عربی این رساله بضمیمه ترجمه آلمانی در سال ۱۹۲۵ بوسیله برگسترaser G. Bergstrasser در لایپزیک چاپ شده است.^۲ و ما کس مایرهوف M. Meyerhof مقاله ای تحقیقی درباره این رساله بزبان انگلیسی تحت عنوان: آگاهی تازه درباره حنین ابن اسحق و زمان او. نوشته که در مجله ایزیس ج ۸ سال ۱۹۲۶ ص ۷۲۴-۶۸۵ طبع شده است. فهرست جالینوس عبارتست از همان کتاب که خود آن را «پیناکس» نامیده و در عربی بصورت «بینکس»^۳ و «فینکس»^۴ دیده می شود حنین از نخستین کتابی که از جالینوس نام می برد همین فینکس است و درباره آن حنین گوید: «کتابی که جالینوس آن را فینکس نام

۱- ابن ابی اصیبعه ، شماره ۱۰۲ (ص ۴۲۴)

۲- در این کتاب تحت عنوان : حنین ، رساله ارجاع بان داده می شود.

۳- ابن ابی اصیبعه ، ص ۱۳۴

۴- حنین ، رساله ، شماره ۱

نهاده و در آن بذکر کتابهای خود پرداخته شامل دو مقاله است که در اولی کتابهای طبی و در دومی کتابهای منطقی و فلسفی و بلاغی و نحوی خود را یاد کرده است ما این دو مقاله را در برخی از نسخه ها که بیونانی است بهم پیوسته یافتیم چنانکه گوئی آن دویک مقاله است جالینوس در این کتاب کتابهای را که تألیف کرده است توصیف می کند و نیز مقصود و داعی خود را از تألیف و همچنین نام کسانی را که برای آنان تألیف کرده و سن خود را در هنگام نوشتن آنها ذکر کرده است. پیش از من ایوب رهاوی معروف به ابرش آن را بزبان سریانی ترجمه کرده و سپس من آن را بسریانی برای داود متطبب و بعربی برای ابو جعفر محمد بن موسی^۱ ترجمه کردم و چون جالینوس در این کتاب همه کتابهای خود را یاد نکرده است من مقاله موجزی بسریانی نوشته و بدان افزودم و در آن بیان کردم که جالینوس چه کتابهایی را در این کتاب یاد نکرده و من آنچه را که دیده و خوانده بودم بر شمردم و علت یاد نکردن او را نیز بیان داشتم^۲. بنابراین آشکاری شود که رازی هر دو فهرست یعنی رساله حنین و فهرست جالینوس را در اختیار داشته ولی با کوشش خود توانسته کتابهایی را بیابد که در هیچ یک از آن دو فهرست یاد نگردیده است.

۱۷۶- فی ان المبرز فی جمیع الصناعات معدوم (در اینکه کسی که مبرز در همه

علوم باشد وجود ندارد)

شاید رازی در این رساله توجه به جالینوس داشته است که او خود را مبرز در طب و فلسفه و اجزاء آن دو علم می دانسته در حالیکه در فلسفه قصیر الباع بوده است و اشاره باین موضوع گاه گاه در طی کتب دیده می شود از جمله ابوالفرج بن الطیب در شرح کتاب القیاس به جالینوس می تازد و می گوید: «ان الجالینوس وان کان مبرزاً فی الامور الطبّیة فلانسلم له الامور المنطقیة»^۲. و همچنین ابن میمون درباره او می گوید: «وهذا جالینوس الغیر محصل الجاهل لأکثر ما یتکلم فیه خارجاً عن صناعة الطب»^۳.

۱- حنین ، رساله ، شماره ۱

۲- ابن الصلاح ، مقالة فی الشکل الرابع من القیاس (رشر، جالینوس و قیاس)، ۷۶

۳- ساخت و مابرهوف ، رد ابن میمون بر جالینوس در فلسفه و علم الهی (مجله دانشکده

ادبیات قاهره (۱۹۳۷)، ج ۱، ص ۸۷

۱۷۷ - فی الرد علی القائلین بتحريم المكاسب (در رد آنانکه به تحریم کسب و

پیشه‌ها معتقدند)

رازی در آغاز کتاب الشواهد خود می‌گوید که او در کتاب «شرف الصناعة» قائلان به تحریم مکاسب را رد کرده است.^۱ ابن راوندی نیز کتابی داشته بنام «فساد الدار و تحریم المکاسب»^۲ که چنانکه از اسم آن برمی‌آید خانه نشستن و کسب را تحریم کردن نادرست و فاسد بشمار آمده. در طی کتب گاه‌گاه برمی‌خوریم به اشاره به کسانی که قائل به تحریم مکاسب بوده‌اند. جاحظ می‌گوید صوفی مسلمان که اظهار عبادت و پارسائی می‌کند از تنبلی کار را مبعوض می‌شمارد و تحریم مکاسب را اظهار می‌دارد.^۳

ابوالفرج اصفهانی درباره ابوالعتاهیه می‌گوید که او بوعید و تحریم مکاسب قائل و بمذهب زبیدیّه بتریّه مبتدعه متشیّع بود.^۴ ابوالمعین نسفی می‌گوید قدریه 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 کرامیّه کسب و وضع مال را حرام می‌دانند زیرا توکل بر خداوند واجب است و خداوند فرموده: و علی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین.^۵

رازی در فصل هفدهم از کتاب طب روحانی درباره حد اعتدال اکتساب و اقتناء و انفاق سخن رانده است.^۶

۱- استاپلتون ، ازو ، کتابی در کیمیا از قرن سیزدهم میلادی (یادبود انجمن آسیائی بنگال ج ۳ ، ۱۹۱۰-۱۹۱۴) ، ص ۸۸ « الخامس کتاب شرف الصناعة فيه فضل هذه الصناعة وفضل اهلها علی سائر الناس وعلی غیرهم والرد علی القائلین بتحريم المكاسب » .

۲- ابن الندیم ، الفهرست (ارمغان عامی) ، ص ۷۳

۳- الحيوان ، ج ۱ ص ۲۲۰

۴- ابوالفرج اصفهانی ، الاغانی ، ج ۴ ص ۶

۵- نسفی ، نهاية العقول من الكلام (خطی) ، ص ۵۰

۶- رسائل فلسفیه ، ص ۸۰

۱۷۸- فی حکمة النرد (در حکمت نرد)

۱۷۹- فی عذر من اشتغل بالشطرنج (در عذر کسی که بشطرنج اشتغال ورزیده است) بازی شطرنج و نرد نزد برخی از فقها جزو قمار بشمار آمده و حرام است ولی اهل سنت آن دورا مکروه می دانند^۱. رازی در رساله^۱ اول (در حکمت نرد) می خواسته است ثابت کند که فایده و حکمتی در بازی نرد هست و در رساله^۲ دوم (در عذر مشتغل بشطرنج) می خواسته عذر آنانکه بشطرنج اشتغال دارند بیان نماید. احتمال دارد که رازی در این رساله توجه داشته است به عذر آنانکه خود را بشطرنج مشغول می داشتند تا در نظر عامه فاسق خوانده شوند و از تقلید قضاء در زمان سلطان جائز برکنار بمانند چنانکه شعبی بمنظور اینکه درخواست حجاج را مبنی بر قاضی شدن خود رد کند شطرنج می باخت و معتقد بود که خود را فاسق باز نماید بهتر است از اینکه حجاج را در مظالم مسلمانان اعانت کند^۲.

۱۸۰- فی انه لا ینوب عن المسکر غیره (در اینکه چیزی نمی تواند جای مسکر

را بگیرد)

ابن ابی اصیبعه این کتاب را بعنوان زیر آورده است: «رساله در اینکه شراب غیر مسکری یافت نمی شود که بتواند جمیع افعال محمودی را که شراب مسکر در بدن انجام می دهد انجام دهد»^۳. نسخه ای از این کتاب در کتابخانه مجلس شورای ملی است که چنین آغاز می شود: «سألنی بعض الناس هل یوجد شراب ینوب عن الشراب المسکر فی افعاله یفعل فی البدن افعال المسکر فاعلمته ان ذلک غیر موجود»^۴.

۱۸۱- فی شرف العین (در شرف چشم)

ابن ابی اصیبعه از آن بعنوان «در برتری چشم بر سایر حواس»^۵ یاد کرده است. اهمیت

۱- الطحاوی، المختصر، ص ۳۴۵

۲- ابن تیمیة، مجموعة فتاوی ابن تیمیة، ج ۲ ص ۱۸

۳- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۰۷ (ص ۴۲۴)

۴- عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۴ ص ۲۳۹

۵- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۰۹ (ص ۴۲۴)

چشم و برتری آن بر دیگر حواس موجب شده که دانشمندان کتابهای متعددی دربارهٔ تشریح آن و دردهای آن و کیفیت درمان آن بنویسند که از مهمترین آنها می‌توان کتابهای زیر را نام برد: «دغل العین» یوحنا بن ماسویه، «کتاب العشر مقالات فی العین» حنین بن اسحق، «کتاب البصر والبصيرة» منسوب به ثابت بن قره حرّانی، «کتاب النهایة والکفایة فی ترکیب العینین» خلف طولونی، «تذکرة الکحّالین» علی بن عیسی، «المنتخب فی علاج امراض العین» عمار بن علی الموصلی، «ترکیب العین و اشکالها و مداواة عللها» علی بن ابراهیم بن بختیشوع، «طب العین» جبرائیل بن عبیدالله بن بختیشوع^۱.

۱۸۲- فی امارات الاقبال والدولة (در نشانه‌های اقبال و دولت)

متن عربی این رساله از روی نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ راغب پاشا شماره ۱۴۶۳ ورق ۹۸ و - ۹۹ ظ بوسیله پول کراوس چاپ شده^۲. و ترجمهٔ فارسی آن هم بوسیلهٔ آقای دکتر سید عبدالعلی علوی نائینی در سال ۱۳۴۳ در تهران صورت گرفته است^۳.

۱۸۳- کتاب الخواصّ (کتاب خواص)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان: «در خواص اشياء» یاد کرده است^۴. این کتاب مورد استفادهٔ دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. بیرون از کتاب خواص رازی نقل می‌کند که در مصر کنیسه‌ای است که در آن دو مرد به بر تخی هستند که پیوسته از زیر آن زیت بیرون می‌آید^۵. مقدسی بنقل از رازی در کتاب خواص از کوهی در سرزمین ترك نام می‌برد که وقتی مردم بدان می‌رسند ناچارند سم ستوران خود را با نمد و پشم به بندند و گرنه

۱- مایرهوف، مقدمهٔ کتاب العشر مقالات فی العین منسوب به حنین بن اسحق،

ص ۶-۱۴

۲- رسائل فلسفیه ص ۱۳۶-۱۳۸

۳- تحت عنوان فارسی «بخت چیست و نیکبخت کیست».

۴- ابن ابی اصیبعه، شماره ۶۸ (۴۲۳)

۵- الجماهر فی معرفة الجواهر، ص ۷۲

از سم آنان گردی برمی خیزد که موجب ریزش باران می شود^۱.

ابن ابی اصیبعه نیز از همین کتاب نقل می کند که هرگاه بیماری یرقان به جوجه های پرستو دست دهد پرستو می رود و سنگ یرقان را که سفید و کوچک است و او آن را می شناسد می آورد و در لانه اش می نهد سپس جوجگان بهبود می یابند^۲.

جابر بن حیان نیز کتابی بنام «کتاب الخواص» داشته است که اوس خواص رازی را با خواص جابر مقایسه کرده و از جمله گوید رازی برخلاف جابر می گوید علت و سبب خواص نامعلوم و غیر قابل درک است «فما احد الی یومنا هذا اخبر بالعلة فی جذب السقمونیا للصفراء والحجر الارمنی للسوداء... ل هذه الجواهر افاعیل كثيرة عجیبة نافعة لا یبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل ولا یحیط به»^۳.

محمد بن سرخ نیشابوری دانشمند اسماعیلی در فصلی که تحت عنوان «اندر معنی خاصیت ها» آورده درباره «کتاب الخواص» رازی چنین گفته است:

«بدانک محمد بن زکریا الرازی کتابی تصنیف کرده است اندر خاصیت چیزها و بسیار سخن اندرو بیاورده است از قوی و ضعیف و فری و لاغر، و عذر آن خواسته است و گفته که «من این سخنان جمع کردم بحکم آنک اندرین باب خاصیت بسیار چیز را ظاهر نتوان یافتن، با آنک از وی بعضی هست که بر است ماند، و بعضی هست که خردش نپذیرد و بدروغ شمرند. ولیکن من گفتم از بهر نفع آن راست که بیقین بودم که آن راست است. و آنک دل بدو بشک شدیله نکردم. و بیقین نبودم نیز بر آنک آن دروغ است؛ چه آن را اثرها بود اندر کتب اوائل، نتوانستم دست باز داشتن اگرچه مرا معلوم نبود که راستست یا دروغ، همچنان بیاوردم».

پس باخر کتاب گوید: «حکماء طبیعی طبیعیات را نیک شرح کرده اند، و اصل

۱- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۴، ص ۹۴

۲- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۲۴

۳- کراوس، جابر بن حیان، ج ۲، ص ۹۵

و علت و طبع هر چیزی بدانستند و قوّه هر غذائی و داروئی گفتند، و بهریکی بر تمامی سخن راندند، و درجتها پدید کردند، و تصنیفها کردند، الا اندر خاصیت چیزی نگفتند، مگر هلیت گفتند و کیفیت گفتند و باز نمودند. از مسبب کس را سخن نیست، و علت پدید نکردند، و دانستن نیست - گفتا - سبب آن. مسکین محمد بن زکریا چون وی ندانست پنداشت که نتوان دانستن و کس نداند. ننگرید که ایزد - عزّوجلّ - میگوید: «و کاین من آیه فی السماوات والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون»، چند علامتهاست و نشانهاست اندر آسمانها و زمینها، بدان برهمی برگذرند و روی از آن گردانیده»^۱.
از کتاب الخواص رازی نسخی در دست است از جمله در دارالکتب المصریه، طبّ شماره ۱۴۱^۲. و دانشکده ادبیات تهران، ش ۲۵۳/۷^۳.

۱۸۴- کتاب حیل الکُتّاب (کتاب حیلهاهی نویسنندگان)

۱- شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم، ص ۱۹۵۰

۲- ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصورة، ص ۷۹

۳- محمد تقی دانش پزوه، فهرست نسخه های خطی اهدائی خانواده امام جمعه کرمان

به کتابخانه دانشکده ادبیات، مجله دانشکده ادبیات (مهرماه ۱۳۴۴)، مال سیزدهم شماره اول،

فصل ششم

آثار رازی بروایت

ابن ابی اصیبعه

١- كتاب الحاوى، وهو اجلّ كتبه واعظمها فى صناعة الطبّ وذلك انّه جمع فيه كل ما وجدته متفرقا فى ذكر الامراض ومداواتها من سائر الكتب الطبّية للمتقدمين ومن اتى بعدهم الى زمانه ونسب كلّ شئ نقله فيه الى قائله هذا مع ما انّ الرازى توفى ولم يفسح له فى الاجل ان يحرّر هذا الكتاب.

٢- كتاب البرهان، مقالتان، الاولى سبعة عشر فصلا، والثانية اثناعشر فصلا.

٣- كتاب الطبّ الروحاني، ويعرف ايضا بـطبّ النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا.

٤- كتاب فى انّ للإنسان خالقا متقنا حكما، وفيه دلائل من التشرّيح ومنافع الاعضاء تدلّ على انّ خلق الانسان لا يمكن ان يقع بالاتفاق.

٥- كتاب سمع الكيان، غرضه فيه ان يكون مدخلا الى العلم الطبيعى ومسهلا للمتعلّم لحوق المعانى المتفرقة فى الكتب الطبيعىّة.

٦- كتاب ايساغوجى، وهو المدخل الى المنطق.

٧- جمل معانى قاطيغورياس.

٨- جمل معانى باريمينياس.

٩- جمل معانى اناطوطيقا الاولى الى تمام القياسات الحليّة.

١٠- كتاب هيئة العالم، غرضه يبين ان الارض كرية وانها فى وسط الفلك وهو ذوقطين يدور عليهما وان الشمس اعظم من الارض والقمر اصغر منها وما يتبع ذلك من هذا المعنى.

١١- كتاب فى من استعمل تفضيل الهندسة من الموسومين بالهندسة، ويوضح فيه مقدارها

ومنفعتها ويرد على من رفعها فوق قدرها.

- ١٢- مقالة فى السبب فى قتل ريح السموم لأكثر الحيوان.
- ١٣- كتاب فى ماجرى بينه وبين سيسن المتانى، يريد خطاء موضوعاته وفساد ناموسه فى سبع مباحث.
- ١٤- كتاب فى اللذة، غرضه فيه ان يبين انّها داخلّة تحت الراحة.
- ١٥- مقالة فى العلة التى لها صار الخريف ممرضا والربيع بالضدّ على ان الشمس فى هذين الزمانين فى مدار واحد صنّفها لبعض الكتاب.
- ١٦- كتاب فى الفرق بين الرؤيا المنذرة وبين سائر ضروب الرؤيا.
- ١٧- كتاب الشكوك والمناقضات التى فى كتب جالينوس.
- ١٨- كتاب فى كيفية الابصار، يبين فيه انّ الابصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين وينقض فيه اشكالا من كتاب اقليدس فى المناظر.
- ١٩- كتاب فى الرد على الناشئ فى مسائله العشر التى رام بها نقض الطب.
- ٢٠- كتاب فى علل المفاصل والنقرس وعرق النساء وهو اثنان وعشرون فصلا.
- ٢١- كتاب اخر صغير فى وجع المفاصل.
- الاثناعشر كتابا فى الصنعة.
- ٢٢- الاول كتاب المدخل التعليمى.
- ٢٣- الثانى كتاب المدخل البرهانى.
- ٢٤- الثالث كتاب الاثبات.
- ٢٥- الرابع كتاب التدبير.
- ٢٦- الخامس كتاب الحجر.
- ٢٧- السادس كتاب الاكسير عشرة ابواب.
- ٢٨- السابع كتاب شرف الصناعة وفضلها.
- ٢٩- الثامن كتاب الترتيب.
- ٣٠- التاسع كتاب التدابير.

- ٣١- العاشر كتاب الشواهد ونكت الرموز .
- ٣٢- الحادى عشر كتاب المحبة .
- ٣٣- الثانى عشر كتاب الحيل .
- ٣٤- كتاب فى ان صناعة الكيمياء صناعة اقرب الى الوجود من الامتناع سماء كتاب الاثبات .
- ٣٥- كتاب الاحجار يبين فيه الايضاح عن الشئ الذى يكون فى هذا العمل .
- ٣٦- كتاب الاسرار .
- ٣٧- كتاب سر الاسرار .
- ٣٨- كتاب التبويب .
- ٣٩- كتاب رسالة الخاصة .
- ٤٠- كتاب الحجر الاصفر .
- ٤١- كتاب رسائل الملوك .
- ٤٢- كتاب الرد على الكندى فى ادخاله صناعة الكيمياء فى الممتنع .
- ٤٣- كتاب فى ان الحمى المفرطة والمبادرة الى الادوية والتقليل من الاغذية لا يحفظ الصحة بل يجلب الامراض .
- ٤٤- مقالة فى ان جهل اطباء يشدون على المرضى فى منعهم من شهواتهم وان لم يكن بالانسان كثير مرض جهلا وجزافا .
- ٤٥- كتاب سيرة الحكماء .
- ٤٦- مقالة فى ان الطين المتنقل به فيه منافع الفها لابي حازم القاضى .
- ٤٧- مقالة فى الجدري والحصبة اربعة عشر باباً .
- ٤٨- مقالة فى الحصى فى البكى والمثانة .
- ٤٩- كتاب الى من لا يحضره طبيب ، وغرضه ايضاح الامراض وتوسع فى القول ويذكر فيه علة علة وانه يمكن ان يعالج بالادوية الموجودة ويعرف ايضاً بكتاب طب الفقراء

- ٥٠- كتاب الأدوية الموجودة بكل مكان، يذكر فيه ادوية لا يحتاج الطبيب الحاذق معها الى غيرها اذا ضمّ اليها ما يوجد في المطابخ والبيوت.
- ٥١- كتاب في الرد على الجاحظ في نقض صناعة الطب.
- ٥٢- كتاب في تناقض قول الجاحظ في كتابه في فضيلة الكلام وما غلط فيه على الفلاسفة.
- ٥٣- كتاب التقسيم والتشجير يذكر فيه تقاسيم الامراض واسبابها وعلاجها بالشرح والبيان على سبيل تقسيم وتشجير.
- ٥٤- كتاب الطب الملوكي في العلل وعلاج الامراض كلها بالأغذية ودس الأدوية في الأغذية حيث لا بد منها وما لا يكرهه العليل.
- ٥٥- كتاب في الفالج.
- ٥٦- كتاب في اللقوة.
- ٥٧- كتاب في هيئة العين.
- ٥٨- كتاب في هيئة الكبد.
- ٥٩- كتاب في هيئة الانثيين.
- ٦٠- كتاب في هيئة القلب.
- ٦١- كتاب في هيئة الصمّاخ.
- ٦٢- كتاب في هيئة المفاصل.
- ٦٣- اقربا بادين.
- ٦٤- كتاب في الانتقاد والتحرير على المعتزلة.
- ٦٥- كتاب في الخيار المر.
- ٦٦- كتاب في كيفية الاغتذاء وهو جوامع ذكر الأدوية المعدنية.
- ٦٧- كتاب في ائتمال الأدوية المركبة.
- ٦٨- كتاب في خواص الأشياء.
- ٦٩- كتاب كبير في الهيولى!

- ٧٠- كتاب في سبب وقوف الارض وسط الفلك على استدارة.
- ٧١- كتاب في نقض الطب الروحاني على ابن اليمان.
- ٧٢- كتاب في ان العالم لا يمكن ان يكون الا على ما شاهدته.
- ٧٣- كتاب في الحركة وانها ليست مرئية بل معلومة.
- ٧٤- مقالة في ان للجسم تحريكاً من ذاته وان الحركة مبداء طبيعي.
- ٧٥- قصيدة في المنطقيات.
- ٧٦- قصيدة في العلم الالهي.
- ٧٧- قصيدة في العظة اليونانية.
- ٧٨- كتاب الكرى ومقادير مختصرة.
- ٧٩- كتاب في ايضاح العلة التي بها تدفع الهوام بالتغذى ومرة بالتدبير.
- ٨٠- كتاب في الجبر وكيف يسكن المله وما علامة الحرّ فيه والبرد.
- ٨١- مقالة في الاسباب المميلة لقلوب اكثر الناس عن افاضل الاطباء الى اخسائهم.
- ٨٢- مقالة في ما ينبغي ان يقدم من الأغذية والفواكه وما يؤخر منها.
- ٨٣- مقالة في الرد على احمد بن الطيّب السرخسي في ما ردّه به على جالينوس في امر الطعم المر.
- ٨٤- كتاب في الرد على المسمعي المتكلم في ردّه على اصحاب الهيولي.
- ٨٥- كتاب في المدّة وهي الزمان وفي الخلاء والملاء وهما المكان.
- ٨٦- مقالة ابان فيها خطأ جرير الطبيب في انكار مشورته على الامير احمد بن اسمعيل في تناول التوت الشامي على اثر البطيخ في حاله وايضاح عذره فيها.
- ٨٧- كتاب في نقض كتاب انابو الى فرفور يوس في شرح مذاهب ارسطوطاليس في العلم الالهي.
- ٨٨- كتاب في العلم الالهي.
- ٨٩- كتاب في الهيولي المطلقة والجزئية.

- ٩٠- كتاب الى ابى القاسم البلخى والزيادة على جوابه .
- ٩١- كتاب فى العلم الالهى على راي افلاطون .
- ٩٢- كتاب فى الرد على ابى القاسم البلخى فيما ناقض به فى المقالة الثانية من كتابه فى العلم الالهى .
- ٩٣- كتاب فى محنة الذهب والفضة والميزان الطبيعى .
- ٩٤- كتاب فى الثبوت فى الحكمة .
- ٩٥- كتاب فى عذر من اشتغل بالشطرنج .
- ٩٦- كتاب فى حكمة النرد .
- ٩٧- كتاب فى حيل المنمس .
- ٩٨- كتاب فى ان للعالم خالقاً حكيماً .
- ٩٩- كتاب فى الباه يبين فيه الامزاج ومنافع الباه ومضاره .
- ١٠٠- كتاب الزيادة التى زادها فى الباه .
- ١٠١- كتاب المنصورى الفه للأمير منصور بن اسحق بن اسمعيل بن احمد صاحب خراسان وتجرى فيه الاختصار وايجاز مع جمعه لجمل وجوامع ونكت وعيون من صناعة الطب علمها وعملها وهو عشر مقالات :
- المقالة الاولى فى المدخل الى الطب .
- المقالة الثانية فى تعرف مزاج الابدان وهيئتها والاخلاط الغالبة عليها واستدلالات وجيزه جامعة من الفراسة .
- المقالة الثالثة فى قوى الأغذية والأدوية .
- المقالة الرابعة فى حفظ الصحة .
- المقالة الخامسة فى الزينة .
- المقالة السادسة فى تدبير المسافرين .
- المقالة السابعة جمل وجوامع فى صناعة الجبر والجراحات والقروح .

المقالة الثامنة في السموم والهوام.

المقالة التاسعة في الامراض الحادثة من القرن الى القدم.

المقالة العاشرة في الحميات وما يتبع ذلك مما يحتاج الى معرفته في تحديد علاجها.

مقالة اضافها الى كتاب المنصوري وهي في الامور الطبيعية.

١٠٢- كتاب الجامع ويسمى حاصر صناعة الطب وغرضه في هذا الكتاب جمع ما وقع

اليه وادركه من كتاب طب قديم او محدث الى موضع واحد في كل باب وهو ينقسم اثني عشر قسماً:

القسم الاول في حفظ الصحة وعلاج الامراض والوثى والجبر والعلاجات.

القسم الثاني في قوى الأغذية والأدوية وما يحتاج اليه من التدبير في الطب.

القسم الثالث في الأدوية المركبة فيه ذكر ما يحتاج اليه منها على سبيل الاقربا بادين.

القسم الرابع في ما يحتاج اليه من الطب في سحق الأدوية واحراقها وتصعيداتها وغسلها

واستخراج قواها وحفظها ومقدار بقاء قوة كل دواء منها وما اشبه ذلك.

القسم الخامس في صيدلة الطب فيه صفة الأدوية والوانها وطعومها وروائحها ومعادنها

وجيّدتها ورديها ونحو ذلك من علل الصيدلة.

القسم السادس في الابدال يذكر فيه ما ينوب عن كل دواء أو غذاء اذا لم يوجد.

القسم السابع في تفسير الاسماء والاوزان والمكاييل التي للعقاقير وتسمية الأعضاء

والأدواء باليونانية والسريانية والفارسية والهندية والعربية على سبيل الكتب المسمّاة

بشقشماهي.

القسم الثامن في التشريح ومنافع الأعضاء.

القسم التاسع في الأسباب الطبيعية من صناعة الطب غرضه فيه ان يبين اسباب العلل

بالأمر الطبيعي.

القسم العاشر في المدخل الى صناعة الطب وهو مقالتان الاولى منها في الأشياء الطبيعية

والثانية في اوائل الطب.

القسم الحادى عشر جمل علاجات وصفات وغير ذلك.
القسم الثانى عشر فى ما استدر كه من كتب جالينوس ولم يذكرها حنين ولاهى فى
فهرست جالينوس.

اقول هذا التقسيم المذكور ههنا ليس هو كتابه المعروف بالحاوى ولا هو
تقسيم مرض ويمكن ان هذه كانت مسودات كتب وجدت للرازي بعد
موته وهى مجموعة على هذا الترتيب فحسبت انها كتاب واحد والى
غايته هذه ما رايت نسخة لهذا الكتاب ولا وجدت من اخبرانه راه.

١٠٣ - الفاخر فى الطب اقول انما اثبت هذا الكتاب فى جملة كتبه لكونه قد نسب اليه
واشتهر. انه له وبالجمله فانه كتاب جيد قد استوعب فيه مولفه ذكر الامراض ومداواتها
واختيار معالجاتها على اتم ما يكون وافضله وجمهور ما فيه منقول من كتاب التقسيم والتشجير
للرازي ومن كناش ابن سراييون وكل ما فيه من كلام الرازي فاوّل له قال محمد ولا مين
الدولة ابن التلميذ حاشية على هذا الكتاب وانه للرازي قال الذى كثيراً ما يذكره للرازي
فى كتاب الفاخر قال محمد هو المعروف بالحسن طبيب المقتدر كان طبيباً ببغداد ماهراً فى
علم الطب وكان بيته بيت الطب وكان له ثلاث اخوة اقدمهم كمال حاذق يعرف بسليمان
واخر طبيب ليس فى رتبته يعرف بهارون والثالث صيدلانى كبير الصيد ببغداد فى الحرفة
وله كناش عجيب فى تجاربه لكنّه قليل الوجود الا ببغداد المحروسة.

١٠٤ - فى العلة التى صار متى انقطع من البدن شئ حتى يتبرأ منه انه لا يلتصق به وان
كان صغيراً ويلصق به من الجراحات العظيمة القدر غير المتبرئة ما هو اعظم من ذلك كثيراً.
١٠٥ - رسالة فى الماء المبرّد على الثلج والمبرّد من غير ان يطرح فيه الثلج والذى يغلى
ثم يبرد فى الجليد والثلج.

١٠٦ - كتاب فى العلة التى لها صار السمك الطرى معطشاً.

١٠٧ - رسالة فى انه لا يوجد شراب غير مسكر ينى بجميع افعال الشراب المسكر المحمود

فى البدن.

- ۱۰۸- کتاب فی علامات اقبال الدولة.
- ۱۰۹- کتاب فی فضل العین علی سائر الحواس.
- ۱۱۰- رسالة فی ان غروب الشمس وسائر الکواکب عنا وطلوعها علینا لیس من اجل حركة الارض بل من حركة الفلك.
- ۱۱۱- کتاب فی المنطق یدکر فیہ جمیع ما یمحتاج الیه منه بالفاظ متکلمی الاسلام.
- ۱۱۲- کتاب فی فسخ ظن من یتوهم ان الکواکب لیست فی نهاية الاستدارة وغير ذلك.
- ۱۱۳- کتاب فی انه لا یتصور لمن لأدریة له بالبرهان ان الارض کرية وان الناس حولها.
- ۱۱۴- رسالة یمبحث فیها عن الارض الطبیعیة طین هی ام حجر داخل سمع الکیان.
- ۱۱۵- کتاب یوضح فیہ ان التركيب نوعان وغير ذلك.
- ۱۱۶- مقالة فی العادة وانها تكون طبیعیة.
- ۱۱۷- مقالة فی المنفعة فی اطراف الاجفان دائماً.
- ۱۱۸- مقالة فی العلة التي من اجلها تضيق النواظر فی النور وتوسع فی الظلمة.
- ۱۱۹- مقالة فی العلة التي لها تزعم الجهال ان الثلج یعطش.
- ۱۲۰- مقالة فی العلة التي لها یحرق الثلج ویقرح.
- ۱۲۱- کتاب اطعمة المرضى.
- ۱۲۲- مقالة فیما استدرکه من الفصل فی کلام فی القائلین بحدوث الاجسام وعلی القائلین بقدومها.
- ۱۲۳- کتاب فی ان العلل الیسيرة بعضها اعسر تعرفاً وعلاجاً وغير ذلك.
- ۱۲۴- کتاب العلة التي لها تدمّ العوام الاطبّا الخذاق.
- ۱۲۵- رسالة فی العلل المشكلة وعذر الطیب وغير ذلك.
- ۱۲۶- رسالة فی العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهور بغتة مما لا یقدر الطیب علی صلاحها.
- ۱۲۷- کتاب فی ان الطیب الخاذق لیس هو من قدر علی ابراء جمیع العلل فان ذلك لیس فی الوسع ولا فی صناعة ابقرات وانّه قد یمستحق ان یشکر الطیب یمدح وان تعظم

صناعة الطبّ وتشرف وان هو لم يقدر على ذلك بعد ان يكون متقدماً لأهل بلده وعصره.
 ١٢٨- رسالة في انّ الصانع المتعرف بصناعته معدوم في جلّ الصناعات لا في الطبّ
 خاصّة ولعلّة التي من اجلها صار ينجح جهّال الاطباء والعوام والنساء في المدن في علاج
 بعض الامراض الشر من العلماء وعذر الطبيب في ذلك.

١٢٩- كتاب الممتحن في الطبّ على سبيل كُنّاش.

١٣٠- كتاب في انّ النفس ليس بجسم.

١٣١- كتاب في الكواكب السبعة في الحكمة.

١٣٢- رسالة الى الحسن بن اسحق بن محارب القمي.

١٣٣- كتاب في النفس المغبرة.

١٣٤- كتاب في النفس الكبير.

١٣٥- مقالة في العلّة التي من اجلها يعرض الزكام لأبّ زيد البلخي في فصل الربيع
 عند شمه الورد.

١٣٦- رسالة في محنة الطبيب وكيف ينبغي ان يكون حاله في نفسه وبدنه وسيرته وآدابه.

١٣٧- رسالة في مقدار ما يمكن ان يستدرك من احكام النجوم على رأى الفلاسفة

الطبيين ومن لم يقل منهم ان الكواكب احياء وما يمكن ان يستدرك على رأى من قال
 انها احياء.

١٣٨- كتاب في العلة التي لها صار يحدث للنوم في رؤوس بعض الناس شبيها بالزكام.

١٣٩- كتاب في الشكوك التي على برقلس.

١٤٠- كتاب في تفسير كتاب افلو طرخس لكتاب طيماوس.

١٤١- رسالة في علة خلق السباع والحوام.

١٤٢- كتاب في اتمام ما ناقض به القائلين بالخيولى.

١٤٣- كتاب في انّ المناقضة التي بين اهل الدهر واهل التوحيد في سبب احداث العالم

انما جاز من نقصان السمة في اسباب الفعل بعضه على التماذيه وبعضه على القائلين بقدم العالم.

- ۱۴۴- کتاب فی نقضه علی^۱ علی بن شهید البلخی فیما ناقضه به فی امر اللذة.
- ۱۴۵- کتاب فی الرياضة.
- ۱۴۶- کتاب فی النقض علی الکیّال فی الامامة.
- ۱۴۷- کتاب فی انه لا يجوز ان يكون سکون وافتراق.
- ۱۴۸- کتاب فی اتمام کتاب افلو طرخس.
- ۱۴۹- کتاب فی نقض کتاب التدبیر.
- ۱۵۰- اختصار کتاب حيلة البرء لجالینوس.
- ۱۵۱- اختصار کتاب النبض الكبير لجالینوس.
- ۱۵۲- تلخیص کتاب العلل والاعراض لجالینوس.
- ۱۵۳- تلخیص کتاب الاعضاء الآلة.
- ۱۵۴- کتاب الانتقاد علی اهل الاعتزال.
- ۱۵۵- کتاب فی نقض کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی والردّ علیه.
- ۱۵۶- کتاب فی انه يجوز ان يكون سکون واجتماع ولا يجوز ان يكون حركة واجتماع لم یزل.
- ۱۵۷- رسالة فی ان قطر المربع لا یشارک الضلع من غیر هندسة.
- ۱۵۸- کتاب فی الاشفاق علی اهل التحصیل من المتکلمین بالفلسفة وغرضه یبین مذهب الفلاسفة فی العلم الالهی لمنع القاری بذلك عن المتحرک الیهیم:
- ۱۵۹- کتاب فی السيرة الفلسفية وسيرة اهل المدينة الفاضلة.
- ۱۶۰- کتاب فی وجوب الدعا والدعاوی.
- ۱۶۱- کتاب الحاصل وغرضه فیہ ما یحصل من العلم الالهی من طریق الاخذ بالحرص وطریق البرهان.
- ۱۶۲- رسالة لطيفة فی العلم الالهی.
- ۱۶۳- کتاب منافع الأغذية ودفع مضارها وهو مقالتان یدکر فی الاولى منهما ما یدفع

به ضرر الأطعمة في كل وقت ومزاج وحال وفي الثانية قولان استعمال الأغذية ودفع التخمر ومضارها الفقه للأمير أبي العباس أحمد بن علي.

١٦٤- كتاب إلى علي بن شهيد البلخي في تثبيت المعاد غرضه فيه النقض على من أبطل المعاد ويثبت أن معاداً.

١٦٥- كتاب علة جذب حجر المغنيطيس للحديد وفيه كلام كثير في الخلاء.

١٦٦- كتاب كبير في النفس.

١٦٧- كتاب صغير في النفس.

١٦٨- كتاب ميزان العقل.

١٦٩- كتاب في الشراب المسكر وهو مقالتان.

١٧٠- مقالة في السكنجيين ومنافعه ومضاره.

١٧١- كتاب في القولنج.

١٧٢- مقالة في القولنج الحار وهو المعروف بكتاب القولنج الصغير.

١٧٣- كتاب في تفسير كتاب جالينوس لفصول أبقراط.

١٧٤- كتاب في الابنة وعلاجها وتبيينها.

١٧٥- كتاب في نقض كتاب الوجود لمنصور بن طلحة.

١٧٦- كتاب في ما يرويه من اظهار ما يدعى من عيوب الاولياء. وهذا الكتاب ان كان

قد آلف - والله اعلم - فربما ان بعض الاشرار المعادين للرازي قد آلفه ونسبه اليه ليس ممن يرى ذلك الكتاب أو يسمع به الظن بالرازي وآلا فالرازي اجل من ان يحاول هذا الأمر وان يصنف في هذا المعنى وحتى ان بعض من يذم الرازي بل يكفره كعلي بن رضوان المصري وغيره يسمون ذلك الكتاب كتاب الرازي في مخاريق الانبياء.

١٧٧- كتاب في آثار الامام الفاضل المعصوم.

١٧٨- كتاب في استفراغ المحمومين قبل النضج.

١٧٩- كتاب الامام والمأموم المحقين.

- ١٨٠- كتاب خواص التلاميذ.
- ١٨١- كتاب شروط النظر.
- ١٨٢- كتاب الآراء الطبيعّية.
- ١٨٣- كتاب خطأ غرض الطبيب.
- ١٨٤- اشعار في العلم الالهي.
- ١٨٥- صفة مداد معجون لانظير له.
- ١٨٦- نقل كتاب الأسّ لجابر الى الشعر.
- ١٨٧- رسالة في التركيب.
- ١٨٨- رسالة في كيفيّة النحو.
- ١٨٩- رسالة في العطش وازدياد الحرارة لذلك.
- ١٩٠- كتاب في جمل الموسيقى.
- ١٩١- كتاب في الاوهام والحركات النفسانيّة.
- ١٩٢- كتاب في العمل بالحديد والجبر.
- ١٩٣- كتاب في ما يعتقد رايًا.
- ١٩٤- كتاب في ما اغفله الفلاسفة.
- ١٩٥- كتاب السرّ في الحكمة.
- ١٩٦- كتاب في منافع الاعضاء.
- ١٩٧- كتاب الكافي في الطبّ.
- ١٩٨- كتاب في المتنقل.
- ١٩٩- كتاب الاقربادين المختصر.
- ٢٠٠- كتاب في البرء يوضح فيه انّ التركيب نوعان اما تركيب اجسام مختلفة واما تركيب الاجسام المتشابهة الاجزاء وانه ليس واحد على الحقيقة الاخرى.
- ٢٠١- كتاب الى ابي القاسم بن دلف في الحكمة.

- ٢٠٢- كتاب الى على بن وهبان فيه باب واحد في الشمس .
- ٢٠٣- كتاب الى ابن ابى الساج في الحكمة .
- ٢٠٤- كتاب الى الداعى الاطروش في الحكمة .
- ٢٠٥- كتاب سر الاسرار في الحكمة .
- ١٠٦- كتاب سر الطب .
- ١٠٧- كتاب في شرف الفصد عند الاستفراغات الامتلائية رداءة وكمية وفضله على سائر الاستفراغات والابانة على ان الفصد لا يمنعه عند الاحتياج اليه شئ البتة الفه للأمير ابى على احمد بن اسمعيل بن احمد .
- ٢٠٨- كتاب المرشد ويسمى كتاب الفصول .
- ٢٠٩- رسالة في ان العلل المستكملة التي لا يقدر الاعلاء ان يعبروا عنها ويحتاج الطبيب الى لزوم العليل والى استعمال بعض التجربة لاستخراجها والوقوف عليها وتوقف الطبيب .
- ٢١٠- كتاب مختصر في اللبن .
- ٢١١- كلام جرى بينه وبين المسعودى في حدوث العالم .
- ٢١٢- كتاب المدخل الى الطب .
- ٢١٣- مقالة في المذاقات .
- ٢١٤- مقالة في البهق والبرص .
- ٢١٥- كتاب زينة الكتب .
- ٢١٦- كتاب برء الساعة الفه للوزير ابى القاسم بن عبدالله .
- ٢١٧- مقالة في البواسير والشقاق في المقعدة .
- ٢١٨- كلام في الفروق بين الامراض .
- ٢١٩- مقالة في الحرقة الكائنة في الاحليل والمثانة .
- ٢٢٠- كتاب طب الفقراء .
- ٢٢١- رسالة الى الوزير ابى الحسن على بن عيسى بن داود بن الجراح القنائى في الاعلال

الحادثة على اظاهر الجسد.

٢٢٢- رسالة الى تلميذه يوسف بن يعقوب في ادوية العين وعلاجها ومداواتها وتركيب الادوية لما يحتاج اليه من ذلك.

٢٢٣- كتاب صيدلة الطب.

٢٢٤- كتاب في جواهر الاجسام.

٢٢٥- كتاب في سيرته.

٢٢٦- مقالة في الزكام والنزلة وامتلاء الرأس ومنع النزلة الى الصدر والريح التي تسد المنخرين ومنع التنفس بهما.

٢٢٧- مقالة في ابدال الادوية المستعملة في الطب والعلاج وقوانينها وجهة استعمالها.

٢٢٨- كتاب صفات البيمارستان.

٢٢٩- مقالة في الأغذية مختصرة.

٢٣٠- مقالة في ماسئل عنه في انه لم صار من قل جماعه من الانسان طال عمره الفها لامير

ابن العباس احمد بن علي.

٢٣١- مقالة في العلة التي لها اذا اكلت الحيوانات سخنت ابدانها ماخلا الانسان فانه

يجد عند اكله فتورا.

٢٣٢- مقالة في الكيفيات.

٢٣٣- رسالة في الحمّام ومنافعه ومضاره.

٢٣٤- كتاب في الدواء المسهل والمقي.

٢٣٥- مقالة في علاج العين بالحديد.

فصل هفتم

طب روحانی

۱- این مسکن به دالیه‌الاسرار منسوب است

۲- این مجرم الفلاس، رسالة برائیه العظیم (برائت از بزرگ گناه) را در این کتاب

۳- جالینوس، جوامع کتاب الطب فی العلم الفارسی، ص ۳۱، من عربی عن کتاب

بالتبصیه لابن جریر، کتاب طب الفلاس، ص ۳۱، من عربی عن کتاب

در مینوما (Plato Amicus) کتاب طب الفلاس، ص ۳۱، من عربی عن کتاب

۴- این کتاب، رسالة برائیه العظیم (برائت از بزرگ گناه) را در این کتاب

۵- قرآن کریم، سورة البقرة، آیه ۱۷۷

۶- این کتاب، رسالة برائیه العظیم (برائت از بزرگ گناه) را در این کتاب

پیشینیان فلسفه را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می کردند و اخلاق را یکی از شعب فلسفه عملی بشمار می آوردند. ابن مسکویه می گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد و حکمت را دو جزء است نظری و عملی و سپس گوید کتابهای حکمت عملی همان کتابهای اخلاق است که نفس بوسیله آن پاک و مهذب می گردد^۱ و همچنین طب را به طب اجسام و طب نفوس تقسیم می کردند و می گفتند با طب نفس باید باصلاح و درمان اخلاق پرداخت و آن را از افراط و تفریط دور کرد و با اعتدال نزدیک ساخت^۲. در سخنان فیلسوفان و همچنین در قرآن و احادیث اشاره به بیماری نفس و قلب شده است افلاطون گفته: «بیماری نفس عبارتست از نادانی»^۳. و در قرآن آمده: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا»^۴. و نیز روایت شده: «الْمَرَضُ نَوْعَانِ: مَرَضُ الْقُلُوبِ وَمَرَضُ الْأَبْدَانِ»^۵. بنابراین از طبیب و فیلسوفی چون رازی از دو جهت باید انتظار داشت که درباره اخلاق سخن گفته و کتاب تألیف کرده باشد خوشبختانه علی رغم اینکه بیشتر کتابهای فلسفی رازی در نتیجه تعصب و تکفیر و حوادث روزگار از بین رفته چند کتاب از او که درباره اخلاق است

۱- ابن مسکویه، الفوز الاصح، ص ۶۸

۲- ابن حزم اندلسی، رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۷۹

۳- جالینوس، جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیبی، ص ۳۱. متن عربی این کتاب

با ترجمه لاتین و فهرست لغات فلسفی آن که بوسیله پول کراوس و ریچارد والزر انجام گرفته در مجموعه (Plato Arabus I) تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Caleni Compendium Timaei Platonis.

۴- قرآن کریم، سورة البقرة، آیه ۱۰

۵- ابن القيم الجوزیه، الطب النبوی، ص ۱

باقی مانده که مهمترین آنها «الطب الروحانی» است. این کتاب در ضمن «رسائل فلسفیه رازی» بوسیله پول کراوس در سال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسیده است.^۱ . ماخذ چاپ کراوس نسخه های موزه بریتانیا و واتیکان و دارالکتب المصریه بوده است و نسخه قدیم تری در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بشماره ۱۵۵۹ میکروفیلم موجود است که در سال ۶۳۶ نوشته شده است و برای چاپ بعدی طب روحانی باید مورد استفاده قرار گیرد. این کتاب نیز مورد توجه و عنایت خاورشناسان بوده است چنانکه دی بور مستشرق هلندی در سال ۱۹۲۰ مقاله کوتاهی درباره آن نوشته و بعضی از فقرات آن را بزبان هلندی ترجمه کرده است.^۲ و در سال ۱۹۵۰ بوسیله آربری استاد دانشگاه کمبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده است.^۳

رازی کتاب طب روحانی را بخواش ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد که از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ از طرف پسر عم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی درری حکومت کرده است^۴ نوشت، این امیر همان کسی است که رازی «کتاب المنصوری» خود را

۱- این قسمت بعنوان «الجزء الاول» منتشر شده. کراوس مواد جلد دوم «رسائل فلسفیه» را بنا باظهار خود در آغاز جلد اول آماده برای چاپ کرده بود ولی ستامفانه او در روز ۱۲ اکتبر ۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کرد و آن مواد به مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی منتقل گشت. کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نسبه کوتاه عمر علمی خود آثار کم نظیری از خود بجا گذاشت برای آشنائی با آثار کراوس رجوع شود به مقاله رزنتال درباره «مجموعه رسائل جابر بن حیان» که بوسیله کراوس چاپ شده، در مجله:

American Oriental Society (Baltimore, 1945), P. 68.

۲- این مقاله در مجله آکادمی علوم هلند (امستردام ۱۹۲۰)، ص ۱-۱۷ تحت عنوان زیر چاپ شده است:

De «Medicina Mentis» Van Den Arts Razi.

۳- بدین عنوان: *The Spiritual Physick of Rhazes.*

۴- یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲ ص ۹۰۱

که بعدها شهرت جهانی یافت بنام او کرده است و در آغاز طب روحانی می گوید این کتاب را الطب الروحانی نامیدم تا عدیل و قرین کتاب المنصوری باشد در طب جسدانی^۱. پیش از رازی یعقوب بن اسحاق کندی کتابی بنام الطب الروحانی داشته ولی بدست ما نرسیده^۲. و معلوم نیست آیا این همان کتابی است که بعنوان «فی الأخلاق» نوشته که نسخه ای از آن در یکی از کتابخانه های شخصی در شهر حلب بدست آمده^۳ و یا اینکه کتابی دیگر است علی ای حال افکار و عقائد اخلاقی کندی مورد توجه دانشمندان فن بوده و ابن مسکویه در کتاب خود فصلی را از او نقل می کند^۴ و از رساله ای که او بنام «فی حدود الأشياء و رسومها» نوشته^۵ و در آن بتعریف اصطلاحات و لغات فلسفی و اخلاقی پرداخته استنباط می شود که روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در «تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق»^۶ و یحیی بن عدی در «تهذیب الأخلاق»^۷ و ابن سینا در رساله «فی علم الأخلاق»^۸ و ابن حزم در رساله «فی مداواة النفوس و تهذیب الأخلاق»^۹ مانندگی دارد و می توان گفت که این ها روش کندی را که بیشتر ارسطویی بوده دنبال کرده اند ولی رازی چنانکه پس از این دیده می شود بیشتر متأثر از افلاطون و جالینوس بوده و کمتر اثر ارسطو در افکار او دیده می شود.

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۱۵

۲- الابررتشر دیوسف مکارثی الیسوعی، التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب، ص ۳

۳- والزر، تأثیر فلسفه یونان در اسلام، ص ۲۲۳

۴- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۶۷

۵- الکندی، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیه)، ج ۱، ص ۱۷۸

۶- و نیز در کتابهای دیگر او مانند: الفوز الاصغر و کتاب السعادة.

۷- این کتاب در مجموعه رسائل البلغاء، ص ۵۲۲-۸۳ چاپ شده است.

۸- ابن سینا، تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، ص ۱۵۲

۹- رسائل ابن حزم الاندلسی، ص ۱۷۳-۱۱۵

پیش از رازی کتاب قابل توجهی دیگر در اخلاق بنظر نمی آید که بتوان طب روحانی را با آن مقایسه کرد کتابی که شهاب الدین احمد بن محمد بن ابی الربیع بنام «سُلُوكُ الْمَالِکِ فِی تَدْبِیْرِ الْمَمَالِکِ» برای المعتصم بالله خلیفه عباسی تألیف کرده^۱ و در آن مباحث مربوط سیاست مُدُن و تهذیب اخلاق را آورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته و پرداخته شده است که بعید می نماید در سیاست مدن مقدم بر فارابی و در اخلاق مقدم بر ابن مسکویه و یحیی بن عدی باشد و چنانکه جرجی زیدان حدس زده است احتمال می رود که کلمه «معتصم» در اصل «مستعصم» بوده و نسخ مرتکب اشتباه شده اند.^۲ پس از رازی تعبیر طب روحانی شایع و متداول گردید چنانکه میر سید شریف جرجانی در کتاب «التَّعْرِیفات» طب روحانی را چنین تعریف کرده است: «الطِّبُّ الرُّوحَانِیُّ هُوَ الْعِلْمُ بِکِمَالَاتِ الْقُلُوبِ وَ آفَاتِهَا وَ أَمْرَاضِهَا وَ أَدْوَانِهَا وَ بَکِیْفِیَّةِ صَحَّتِهَا وَ أَعْتِدَالِهَا».

و سپس در تعریف طب روحانی گوید:

«هُوَ الشَّيْخُ الْعَارِفُ بِذَلِكَ الطَّبِّ الْقَادِرُ عَلَى الْإِرْشَادِ وَ التَّكْمِيلِ».^۳
ابوالفرج عبدالرحمن ابن جوزی متوفی ۵۹۷ هجری کتابی بنام «الطَّبُّ الرُّوحَانِیُّ» نوشته و عنوان نوزده فصل از فصول بیستگانه کتاب رازی را برای فصول کتاب خود انتخاب کرده و فقط

۱- این کتاب در قاهره سال ۱۳۲۹ ق. چاپ شده است. برای آگاهی بیشتر از سلوك المالك رجوع شود به مقاله شروانی تحت عنوان: متفکری سیاسی در قرن نهم میلادی، مجله فرهنگ اسلامی (۱۹۴۱)، ج ۱۵ شماره ۲ ص ۱۴۳-۱۵۶

۲- جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربية، ج ۲ ص ۲۱۴

۳- میر سید شریف جرجانی، التعريفات، ص ۱۲۲. از طب روحانی تعبیر به طب نفوس نیز شده چنانکه طب جسدانی را طب اجسام هم گفته اند بی مناسبت نیست یادآور شود که برخی از دانشمندان هنگام یاد کردن از طب روحانی و جسمانی طب دیگری را هم ذکر کرده اند بنام «طب المعاشرات» و از آن حکومت را اراده کرده اند رجوع شود به: تدبیر المتوحد، ابن باجه اندلسی، ص ۱۲

عنوان فصل چهاردهم را که «فِي دَفْعِ الْإِنْهِمَاكِ فِي الشَّرَابِ» می باشد نیاورده است. در این کتاب مطالب کتاب رازی را با آیات و احادیث و اشعار و امثال و حکم آمیخته و ابوابی را بر آن افزوده و نامی هم از متقدم خود نیاورده است او حتی آغاز کتاب خود را مانند رازی درباره ستایش عقل و برتری آن قرار داده^۱ ولی تعبیر «زَمُّ الْهَوَى» یعنی مهار کردن هوای نفس را که رازی در طب روحانی آن را بسیار به کار برده در کتاب ابن جوزی بصورت «ذَمُّ الْهَوَى» یعنی نکوهش هوای نفس دیده می شود^۲ او نیز کتاب مستقل دیگری نیز تألیف کرده و آن را «ذَمُّ الْهَوَى» نامیده است^۳ و ما نمی دانیم این اشتباه ناشی از ابن جوزی است یا از نسخاخی که کتابهای او را کتابت کرده اند.

در اینجا دو نکته مهم باید در نظر گرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه در فلسفه متمایل با فلاطون بوده است در اخلاق نیز از او پیروی کرده و دیگر اینکه او برخلاف ابن مسکویه که هر چه را پیشینیان گفته اند بدون هیچ گونه نقد و نظری نقل کرده، خود را بعنوان یک انتقاد کننده که دارای فکری مستقل است نشان می دهد و همین دو جنبه رازی موجب شده است که مورد طعن و حمله قرار گیرد او در مناظره های که با ابوحاتم رازی^۴ هم شهری خود درباره مطالب فلسفی و کلامی کرده است هنگام بحث در باب قدیم بودن مکان صریحاً اظهار می کند که آنچه او گفته است قول افلاطون است و آنچه ابوحاتم در مخالفت با او بدان متشبث شده است قول ارسطو می باشد^۵ و صاعداندلسی نیز

۱- ابن جوزی، الطب الروحانی، ص ۵ «فی فضل العقل».

۲- ابن جوزی، الطب الروحانی، ص ۵ «فی ذم الهوی».

۳- این کتاب در قاهره بسال ۱۹۶۲ چاپ شده است. عنوان باب اول و دوم این کتاب نیز مانند کتاب دیگر او بمتابعت از رازی چنین آمده است: «فی ذکر العقل و فضله و ذکر ساهيته» «فی ذم الهوی والشهوات».

۴- ابوحاتم احمد بن حمدان رازی از داعیان مشهور اسماعیلیه و از معاصران محمد بن زکریاء بوده است او مناظرات خود را با رازی در کتابی گرد کرده و آن را بنام «اعلام النبوة» نامیده است. درباره ابوحاتم و کتاب او پس از این بحث خواهد شد.

۵- ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، (رسائل فلسفیه)، ص ۳۰۷.

تصریح می کند باینکه رازی از ارسطو کناره گیری کرده و بر ارسطو خرده گرفته که از افلاطون و متقدمان فلاسفه جدا شده است^۱. و چون در عقیده^۲ بقدم زمان و مکان که مسعودی اصل آن را به «مجوس»^۳ و نیز مولف البدء والتاریخ به «ثنویته»^۴ نسبت می دهد پنداشته شده که رازی متمایل به ثنویت بوده لذا کتاب الطب الروحانی او هم مانند کتاب العلم الالهی او مورد حمله و اتهام به ثنویت قرار گرفت چنانکه صاعداندلسی گوید او در کتاب العلم الالهی والطب الروحانی بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراك مذهب ثنویت را نیکو شمرد^۵ و گرنه رازی که «الرّد علی سیسن الثنوی»^۶ را نوشته و در الطب الروحانی^۷ والسیرة الفلسفیة^۸ آشکارا «منانیه» را مورد طعن قرار داده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده باشد.

به رازی کتابی منسوب است که آن را «مَخَارِيقُ الْأَنْبِیَاءِ» پنداشته^۹ و در آن برد مسأله نبوت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسأله امامت نیز سست می شود — زیرا شیعه قائل به تشاکل میان پیغمبران و امامان است^۹ — دانشمندان اسماعیلی بیش از همه در صدد ردّ و نقض رازی برآمدند از جمله حمیدالدین کرمانی مشهور به «حجة العراقین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام «الْأَقْوَالُ الذَّهَبِیَّة» نوشت که در آن از یک طرف بدفاع از ابو حاتم رازی گفته های او را در مباحثات فلسفی و کلامی

۱- صاعد بن احمد الاندلسی، طبقات الامم، ص ۳۳

۲- ابوالحسن المسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۸۱

۳- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۴، ص ۲۰

۴- صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص ۳۳

۵- ابوریحان، رساله، شماره ۱۴۰

۶- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۱

۷- رازی، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة)، ص ۹۷ و ۹۹

۸- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۳، ص ۱۱۰

۹- ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ص ۳

با رازی تتمیم و تکمیل کرد و از طرفی دیگر مستقیماً عقائد اخلاقی رازی را در الطب الروحانی مردود جلوه داد. فقراتی از کتاب الاقوال الذهبیه که در ردّ بر الطب الروحانی است در ذیل کتاب طب روحانی بوسیله پول کراوس آورده شده کتاب الاقوال الذهبیه هنوز چاپ نشده و نسخه‌های متعددی از آن در دسترس می‌باشد.^۱

رازی در اخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود و از راه مطالعه کتابهای جالینوس به افکار افلاطون دست یافته بود و جالینوس خود هم از جهت طبی و هم از جهت فلسفی در او مؤثر بوده است. نفوذ فلسفی افلاطون در فلاسفه اسلام بوسیله مفسران نو افلاطونی مانند پلوتن (Plotinus) و فرفور یوس (Porphyry) و ابرقلس (Proclus) صورت گرفت^۲ و نفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosophy) او در دانشمندان اسلامی که کتاب در علم اخلاق تصنیف کردند بیشتر مرهون جالینوس بوده است زیرا مهمترین مرجع اخلاق فلسفی در آثار افلاطون کتابهای جمهوریت Republic و تیمائوس Timaeus و نوامیس Laws اوست و جالینوس در سلسله کتبی که بنام جوامع^۳ Epitome معروف است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمه عربی آنها در دسترس فلاسفه اسلامی قرار گرفته است. چنانکه می‌دانیم جالینوس کتابی بنام «جوامع کتاب النوامیس» داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای از آن را در شرح کتاب الفصول بقراط بعربی نقل کرده است^۴ و همچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاست المدن» را نوشته که مورد استفاده ابن الاثیر در الکامل قرار گرفته است^۵ و ابن ابی اصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون از جالینوس کتاب «بولیطیقوس فی المدبّر» را یاد کرده^۶ و این همان کتاب است

۱- ایوانوف W. Ivanow ، ادب اسماعیلی ، ص ۲۴

۲- دائرة المعارف اسلام ، ج ۱ ص ۲۴۳ (چاپ جدید).

۳- ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۴۷.

۴- نقل از ضمیمه کتاب جوامع تیمائوس فی العلم الطبیعی ، ص ۳۹

۵- ماخذ پیشین ، ص ۳۵

۶- ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۴۷.

که فارابی در بیان « العلم المدنی » بدان تمسک جسته و از آن بنام بولیطیق *Politic* نام برده است^۱ و نیز « جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی » را جالینوس نوشته که ترجمه عربی آن بطبع رسیده است^۲ و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشور از مطالب اخلاق فلسفی است مورد توجه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر آن کتاب نوشته است^۳. جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن الندیم و بیرونی و ابن القفطی و ابن ابی اصیبعه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *On Moral character* خود درباره اینک که چگونه مرد می‌تواند نفس خود را خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته‌ام^۴. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمه عربی آن مورد استفاده بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده است^۵ ارباب

۱- ابونصر فارابی ، احصاء العلوم ، ص ۹۶

۲- رجوع شود به پاورتی شماره ۳ ، ص ۱۵۵

۳- ابوریحان بیرونی ، رساله ، شماره ۱۰۷

۴- جالینوس ، در درمان هوی و خطای نفس ، ص ۴۶

۵- پول کراوس در مقدمه خود بر کتاب « مختصر کتاب الاخلاق » جالینوس ، (مجله

کلیه الاداب بالجامعة المصرية ، المجلد الخامس ، الجزء الاول ، قاهره ۱۹۳۷) ، ص ۲۴-۱
فقراتی از کتاب الاخلاق جالینوس را که دانشمندان زیر در کتابهای خود نقل کرده‌اند آورده است:
ابن القفطی در تاریخ الحكماء ، ص ۱۲ و ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء ، ص ۱۵ و ابوریحان
در رساله فی فهرست کتب الرازی ، ص ۱۶ و مسعودی در التنبيه و الاشراف ، ص ۱۹
و ابوایوب اسرائیلی در اصلاح الاخلاق و ابوریحان در تحقیق مال الهند ، ص ۲۱ و ابومسلم
سجستانی در منتخب صوان الحکمة . و نیز استرن فقراتی از آن کتاب را که قدامة بن
جعفر در نقد النثر ، و ابوالحسن طبری در المعالجات البقراطية و موسی بن عذار در کتاب الحديقة
فی معنی المجاز و الحقيقة ، و مروزی در کتاب طبایع الحيوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم
بقیه پاورتی در صفحه بعد

تراجم ترجمه این کتاب را به حبیش الاعسم نسبت می‌دهند و این درست نیست زیرا حنین بن اسحق در رساله‌ای که به علی بن یحیی^۱ نوشته و در آن درباره کتابهایی که از جالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته است که مردی از صابیان بنام منصور بن اثاناس آن را به سریانی و خود آن را بعربی ترجمه کرده است و سپس حبیش الاعسم از روی ترجمه عربی دوباره بسریانی ترجمه کرده است^۱. محتمل است کتابی که در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال از جالینوس بنام «فی اصلاح الاخلاق» بشماره ۱۵۷ آمده و پیش از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد^۲ خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور در ضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریّه بدست آمده که متعلق بکتابخانه احمد تیمور پاشا بوده است این تلخیص که بوسیله ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجله دانشکده ادبیات قاهره بوسیله پول کراوس بنام «مُختَصَرٌ مِنْ کِتَابِ الاخلاقِ لِجَالِینُوس» چاپ شده و کراوس مقدمه محققانه‌ای هم بر آن نوشته است^۳. این مختصر هم مانند اصل چهارمقاله است.

ریچارد والزر نویسنده ماده اخلاق (Ethics) در دائرة المعارف اسلام گفته است که مقاله دوم و سوم این کتاب همان دومقاله است که رازی در فصل چهارم کتاب

بقیه پاورقی از صفحه قبل

نقل کرده‌اند در یکی از مقالات خود آورده و بزبان انگلیسی نیز ترجمه کرده است رجوع شود به:

S. M. Stern : «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», *The*

Classical Quarterly (Oxford 1956) p. 91-101

ابن مسکویه نیز در کتاب تهذیب الاخلاق قسمتی از کتاب اخلاق جالینوس را نقل کرده است.

۱- پول کراوس، مقدمه مختصر کتاب الاخلاق، ص ۱۲

۲- موراتا، فهرست منابع عربی قدیم در کتابخانه اسکوریال، (مجله الاندلس) ج ۲ ص ۱۱۸

۳- مقدمه کراوس، ص ۱-۲ و متن کتاب ص ۵۱-۲۵

الطَّبَّ الروحانی از جالینوس بنام «فِي أَنَّ الْأَخْيَارَ يَنْتَفِعُونَ بِأَعْدَائِهِمْ» و «فِي تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عَيْبُوبَ نَفْسِهِ» یاد کرده^۱ و گفته است که اوجوامع و خلاصه دومین را در آن فصل ذکر کرده است ولی این درست نیست زیرا بنا بر نقل اصحاب تراجم از جمله ابن ابی اصیبعه کتاب الاخلاق در چهارمقاله غیر از دو مقاله فوق است^۲ و نگارنده معتقد است که منظور رازی مقاله ای است که جالینوس نوشته و آن را درمان هوای نفس «*The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion*» نامیده این مقاله بامقاله دیگر که آن را درمان خطای نفس «*The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors*» نامیده در سال ۱۹۱۴ بوسیله R. Van der Elst بزبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده^۳ و ترجمه انگلیسی آن بوسیله P.W. Harkins انجام یافته و در سال ۱۹۶۳ در امریکا منتشر گشته است^۴ در این کتاب (= فیلسوف ری) هر جابه «جالینوس در درمان هوای و خطای نفس» ارجاع داده می شود مقصود همین ترجمه انگلیسی است.

بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون و جالینوس را بدست آورده است. از آنجا که رازی بمقدار بسیار کم و کندی و یحیی بن عدی و ابن سینا و ابن مسکویه و سپس اخلاق نویسان فارسی مانند فخر رازی در فصل اخلاق از جامع العلوم و نصیر الدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال الدین دوانی در اخلاق جلالی باندازه فراوان از ارسطو متأثر شده اند بی مناسبت نیست از مهمترین منبع اخلاق فلسفی ارسطویی که مسلمانان از آن استفاده کرده اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو^۵ یاد شود

۱- دائرة المعارف اسلام، ج ۱ ص ۳۲۷ (چاپ جدید).

۲- ابن ابی اصیبعه در همانجا که نام از دو مقاله مزبور می برد: کتاب الاخلاق اربع مقالات او را هم یاد می کند رجوع شود به عیون الانباء ص ۱۴۷

۳- تحت عنوان: *Traité des Passions de l'Ame et de erreurs Par Galien*

۴- تحت عنوان: *Galen on the Passions and Errors of the Soul*

۵- ترجمه انگلیسی اصل اخلاق نیکوماخس تحت عنوان: *Ethica Nicomachea* در سال

۱۹۲۵ در اکسفورد در مجموعه آثار ارسطو: *The Works of Aristotle* چاپ شده و در این کتاب باین چاپ ارجاع داده می شود.

ترجمه عربی این کتاب در یازده مجلد در ترجمه‌های اسحق بن حنین شناخته شده است^۱ و دانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعددی بر آن نوشته‌اند از جمله ابوالولید بن رشد شرحی بر مقاله اول تا دهم آن داشته‌است که در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال تحت شماره ۷۴ دیده می‌شود^۲ و نیز نسخه‌ای از ترجمه عربی اخلاق نیکوماخس در مکتبه القرویین واقع در شهر فاس از بلاد مراکش بدست آمده که آربری آن را در مجله مدرسه السنه شرقیه معرفی کرده‌است^۳. از اخلاق نیکوماخس منقولاتی در کتابهای اسلامی آورده شده و معمولاً از آن تعبیر به «نیکوماخیا»^۴ یا «نیکوماخیه»^۵ می‌کنند.

رازی در استفاده از اندیشه‌های پیشینیان بنقل قول اکتفا نکرده بلکه گفتار آنان را با اندیشه ژرف و تفکر نیرومند خود آمیخته‌است و بخوبی محسوس است که رازی استقلال فکری خود را حفظ کرده و نیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه ساخته‌است. دانشمندی که درباره اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند با استقلال فکری رازی و برجسته بودن او اعتراف نموده‌اند از جمله ریچارد والزر در مقاله‌ای که درباره تحلیل افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته او را با رازی مقایسه کرده و رازی را بداشتن اندیشه مستقل و انتقادی ممتاز می‌سازد^۶. رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات بر طب روحانی دفاع کرده‌است و کتابی که در رد ابوبکر حسین تمّار که کتاب الطب الروحانی را نقض کرده بود نوشته و آن را بنام «کتاب فی نقض الطب الروحانی علی بن التمار» نامیده

۱- دائرة المعارف اسلام، ج ۱ ص ۳۲۷ (چاپ جدید)

۲- سوراتا، ماخذ پیشین.

۳- آربری A. J. Arberry، اخلاق نیکوماخس در اسلام، مجله مدرسه السنه شرقیه

لندن (۱۹۵۵)، ص ۱

۴- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۱۱

۵- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۲۰۱

۶- والزر، تاثیر فلسفه یونان در اسلام، ص ۲۲۰

«شاهد این مطلب است»^۱.

رازی فصل اول کتاب را در فضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است:

«می‌گویم: آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن بما ارزانی داشت که بمددش بتوانیم، در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایه به‌ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به‌ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید. با خرد بر چارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه بر آنان چیرگی می‌ورزیم و آنان را بکام خود می‌گردانیم و باشیوهایی که هم برای ما و هم برای آنها سود بخش است بر آنان غلبه و حکومت می‌کنیم. با خرد بدانچه مارا برتر می‌سازد و زندگانی مارا شیرین و گوارا می‌کند دست می‌یابیم و به‌خواست و آرزوی خود می‌رسیم. بوساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنان که به سرزمین‌های دور مانده‌ای که بوسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند و اصل گشته‌ایم. پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که بما فایده می‌رساند در پرتو خرد مارا حاصل آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم، و حتی به‌شناخت آفریدگار بزرگ‌نایل آمده‌ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم و الا تراست و از آنچه بدان رسیده‌ایم سود بخش‌تر. بر روی هم خرد چیزی است که بی آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان درمی‌یابیم که

۱- نام این شخص در این ندیم و ابن قفطی و ابن ابی اصیبعه «ابن الیمان» آمده و فلوگل و بروکلان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ مطابق ساخته‌اند ولی چون در یکی از نسخه‌های ابن ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین التمار الدهری المتطبیب است که نام او در اعلام النبوة در ضمن مناظرات رازی با ابوحاتم آمده رجوع شود به پاورقی رسائل فلسفیه، ص ۲

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 سزاوار است که مقامش را به‌پستی نکشانیم، از پایگاهش فرودش نیاوریم و آن را که فرمانرواست فرمانبرنگردانیم سرور را بنده و فرادست را فرودست نسازیم، بلکه باید در هر باره بدان روی نماییم و حرمتش گذاریم، همواره بر آن تکیه زنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن دست از کار کشیم. هیچگاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم زیرا هوی آفت و مایه تیرگی خرد است و آن را از سنت و راه و غایت و راستروی خود بدور می‌راند و خردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست بازمی‌دارد. برعکس، باید هوی را ریاضت دهیم، خوارش کنیم، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا می‌شود و با تمام روشنائی خود ما را نورباران می‌کند و به نیل آنچه خواستار آنیم می‌کشاند. از بهره‌ای که خدا از خرد بما بخشیده و بدان بر ما منت گذاشته است نیکبختیم.»

محمّل است که این فصل بیش از فصول دیگر برداشتمندان اسماعیلیه گران آمده باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل و نظرنیست و بتعلیم امام است^۱ و بدین جهت است که آنان را تعلیمیّه خوانده‌اند^۲. نظیر آنچه را که رازی در برتری و ستایش عقل گفته در سخنان ابن راوندی دیده می‌شود و او با این دلایل مسأله نبوت را انکار می‌کند و همچنانکه سخنان رازی مورد ردّ و نقض ابوحاتم قرار گرفته است ابن راوندی نیز مورد ردّ و نقض الموبّد فی الدین شیرازی که او نیز از دعاة بزرگ اسماعیلیّه است قرار گرفت^۳.

۱- رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیه، ص ۱۳

۲- غزالی، فضائح الباطنیة، ص ۱۷

۳- کتابی که ابن راوندی در آن برد نبوت پرداخته یعنی کتاب «الزمر» از بین رفته ولی فقراتی از آن را المؤید فی الدین داعی الدعاة شیرازی در «المجالس المؤیدیه» نقل کرده است رجوع شود به من تاریخ الالحاد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، ص ۸۰. درباره ابن راوندی و افکار او پس از این بحث خواهد شد.

دلیل دیگر براینکه تأکید برمسأله برتری و فضیلت عقل بیش از همه متوجه شیعیان یعنی معتقدان به امام بوده است اینکه ابوالعلاء معری نیز با همان لحن عقل را می ستاید و مستقیماً سخن خود را متوجه کسانی می سازد که معتقدند که باید در مشکلات و معضلات به امام رجوع کرد و در انتظار او بسر می برند:

يَرْتَجِي النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمَامٌ
كَذِبَ الظَّنُّ لَا إِمَامَ سِوَى الْعَقْلِ مُشِيرًا فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ^۱ فِي الْكَتَيْبَةِ الْخَرَسَاءِ نَاطِقٌ

اهل سنت و جماعت نیز برای دفاع از مسأله نبوت به تخطئه عقل پرداخته و مدلل داشته اند که عقول را تصرفی در امور نیست و تعلیم ضرورت دارد و آنچه را که ما در بکار بردن زندگی دنیائی خود آموخته ایم از منبع نبوت سرچشمه می گیرد.

ابو منصور ماتریدی که قسمت معظمی از کتاب خود را اختصاص به اثبات مسأله نبوت و رد منکران آن داده است می گوید منکران نبوت سه گروه اند: گروهی که صانع را منکراند و گروهی که بصانع مقرراند ولی امر و نهی او را انکار می کنند و گروه سوم که بصانع و امر و نهی او اقرار دارند ولی می پندارند که عقل آدمی را از پیغمبری نیاز می سازد. او پس از رد دو گروه اول برد گروه سوم می پردازد و بتفصیل مواردی را که مخالفان او به راهنمائی عقل نسبت می دهند ذکر و به اشارت و تعلیم رسول مستند می دارد از جمله تدبیر امور کشاورزی، انواع حرفه ها، حفظ از گرما و سرما، بکار بردن چارپایان، انواع بازرگانی، دسترسی به بلاد گوناگون، شناختن راهها، شناختن زبانها، دانستن نامهای چیزها، شناختن امر تناسل و تربیت خردسالان، تدبیر غذاها، آموختن برخی از برخی دیگر. او سپس گوید: همه آنچه که یاد شد از زبانها و نامها و حرفه ها و طب و صناعات و راههای بلاد و پرورش چهارپایان و چگونگی بکار بردن آنها دلیل آشکار است براینکه اصول این امور وابسته به تعلیم و اشارت است نه باستخراج عقول^۲.

۱- ابوالعلاء معری: لزوم مالایلم، ج ۱ ص ۱۷۵.

۲- ابو منصور ماتریدی، کتاب التوحید ص ۱۸۶-۱۷۹؛ و نیز رجوع شود به: عبدالکریم

شهرستانی، نهاية الاندام فی علم الکلام ص ۴۲۶.

بامقایسه گفتار رازی و ماتریدی بخوبی آشکار می شود که آن اموری را که رازی به عقل و خرد منسوب می دارد ماتریدی از عقل سلب می کند و به تعلیم و اشارت نسبت می دهد. شکی نیست که افکار رازی در این مسأله مورد استقبال قرار نگرفته زیرا در آثار شیعیان اسماعیلی و اثناعشری و همچنین در مکتب های سنی اشعری و ماتریدی مقام وحی و الاثر از مقام عقل شناخته شده است. و این امر اختصاص بمذهب اسلام ندارد بلکه در مذاهب دیگر نیز عقل محکوم شرع شناخته شده. فیومی فیلسوف یهودی می گوید که آنچه را که بشر در زندگی و معیشت خود دریافته از راه وحی و نبوات بوده و خرد را در آن راه نبوده است.^۱

کسانی که پس از رازی در علم اخلاق کتاب تألیف کرده اند کم و بیش به مزیت و برتری خرد اشاره کرده اند هر چند که صراحت رازی را نداشته اند و همین جهت احتمال می رود که ابن مسکویه در کتاب «الفوز الاصح» خود در فصلی که آنرا بعنوان «فی ان العقل ملک مطاع بالطبع»^۲ آورده و در آن تأکید کرده که عقل را بالاترین مقام است تحت تأثیر فکر رازی و آن نوع از جریان اندیشه قرار گرفته باشد.

رازی فصل دوم از کتاب را اختصاص به سرکوبی هوای نفس و جلوگیری از امیال آن با خلاصه ای از رای افلاطون حکیم داده و چنین گفته است:

«اینک در پی مطلب پیشین از طب روحانی که غایتش اصلاح اخلاق نفس است سخن می رانیم و سخت به اختصار می کوشیم و بدان نکات و مبانی و معانی که بنیادهای این موضوع است می پردازیم:

می گوئیم: نیت ما از پیش انداختن بحث عقل و هوای اینست که آنها را آغازگاه مقصد خود دانسته ایم و اکنون با بحثی در مهمترین و والاترین بنیادهای این مقال سخن را دنبال می کنیم.

می گوئیم: از میان این بنیادها آنچه برای نیل به مقصود ما در این کتاب مهمتر و

۱ - سعید بن یوسف الفیومی، الامانات والاعتقادات، ص ۲۴.

۲ - ابن مسکویه، الفوز الاصح، ص ۱۰۸.

والا تر و سودمندتر می باشد سرکوبی هوی است و مخالفت با طبع هایی که در غالب موارد پیش می آیند و ورزش نفس برای وصول این منظور و برانگیختن نفس بسوی هدف . زیرا نخستین برتری مردم بر چارپایان همین است یعنی ملکه اراده و صدور فعل پس از تأمل . سبب آن اینست که چارپایان که تحت نظام درنیامده اند آنچه طبع های آنها می خواهد برمی آورند و بدون خودداری یا تأمل عمل می کنند . هرگز جانور نظام نیافته ای نمی توان یافت که از دفع فضول بدن خودداری نماید یا چون خوراکی در دسترس بیند و خود را هم نیازمند آن یابد از آن پرهیزد آنچنانکه انسان خوراک را بیکسو می نهد و طبع های خود را به فرمانبری معانی عقلی وامی دارد . چارپایان درست به انگیزه طبع های خود ، بی خودداری یا اختیار ، عمل می کنند . این برتری انسان بر حیوان در مهار کردن طبع حتی اگر نتیجه پرورش و آموزش باشد ، در میان اکثر مردم دیده می شود و عمومی و در دسترس همگان است و هر کودکی با آن خومی گیرد و به اقتضای آن به بار می آید — این نکته نیازمند بحث نیست . گرچه از این لحاظ در میان اقوام مختلف اختلاف عظیم و تنوع بسیار وجود دارد ، ولی نیل به عالی ترین اوج این فضیلت که برای طبع انسانی قابل وصول باشد بندرت کسی را جز فیلسوف با فضیلت دست می دهد . چندانکه مردم عامی از جهت مهار کردن طبع و تملک شهوت بر چارپایان ممتازند فیلسوف نیز بر مردم عامی امتیاز دارد . از این نکته درمی یابیم که هرکس که خواهان آنست که نفس خود را بدین زیور بیاراید و با این فضیلت کمال بخشد کاری دشوار درپیش گرفته است و بدان نیاز دارد که نفس خود را به ستیزه و مخالفت با هوی اعتیاد بخشد . اما چون میان مردم ، از حیث طبع ، اختلاف عظیم و جدائی بسیار وجود دارد ، تحصیل پاره ای فضایل و دفع پاره ای رذایل برای برخی مردم دشوارتر و برای بعضی آسان تر خواهد بود .

اینک راه تحصیل این فضیلت — یعنی سرکوب کردن هوی و مخالفت با آن — را یاد می کنم . زیرا همانا عالی ترین و مهمترین فضایل است و وضع آن نسبت به تمامی قصد ما در این کتاب همچون وضع عنصر است در برابر مبدأ .

می گوئیم : هوی^۱ و طبع همواره مارا وای دارند که لذات حال را بجویم و بی آنکه درباره عاقبت کار اندیشه و تأمل کنیم از آنها پیروی نماییم . و این دو حتی اگر در پی خود المی آورند و مارا از حصول لذتی بمراتب بزرگتر بازدارند مارا سوی خویشتن برمی انگیزند . علت آن اینست که این دو یعنی هوی^۱ و طبع جز حالت موجودی که خود را در آن می یابند چیزی نمی بینند و کاری نمی کنند مگر اینکه هرگاه با رنج گز ندرسان برابر شوند خلاصی جویند . حال آنان به حال کودکی می ماند که از چشم درد رنجور است ، ولی همچنان چشمان خود را مالش می دهد ، خرما می خورد و در آفتاب بازی می کند . از اینرو خردمند را سزاوار است که آنها را بازدارد و سرکوبی کند و جز پس از ملاحظه بررسی عواقبشان ، راه بر آنها نگشاید ، بدقت آنها را بتصور آورد و بسنجد و سپس ارجح را پیروی کند ، تا از آنچه گمان لذت دارد به رنج نیفتد و از آنچه انتظار سود می برد خسران نیابد . حتی اگر از این تمثیل و سنجش دچار شک شود باز باید که به شهوت مجال خودنمایی ندهد ، بلکه در بازداشت و سرکوبی آن استوار ماند ؛ زیرا وی را این اطمینان نیست که از خرسند ساختن شهوت خود به عواقبی که رنج و احتمال آزارش به مراتب از احتمال آزار سرکوبی آن شهوت بیشتر باشد گرفتار نیابد . در این مورد احتیاط سرکوبی شهوت را ایجاب می کند . همچنین اگر هر دو آزار - آزار فرو نشانیدن و آزار ناشی از خرسند ساختن شهوت - برابر نمایند باید که بر سرکوبی شهوت قیام کند . زیرا غالباً چشیدن تلخی خودداری از انتظار چشیدن مرارت ساده تر و آسانتر است .

اما مرد خود دار تنها به این بسنده نمی کند بلکه همواره حتی در آن موارد که عواقبی ناخوشایند برای کام جویی خود پیش بینی می کند هوی^۱ را سر می کوبد تا نفس خود را برای تحمل و تاب آوردن کظم شهوت تربیت و تأدیب کند و پس بتواند هنگامی که کام جویی متضمن نتایجی بد باشد آسان تر از عهده خودداری برآید و در نتیجه شهوت ها او را در میان نگیرد و براو چیره نگردد . شهوات باقتضای طبیعت و سرشت خود قدرت

آن دارند که مقاومت انسانی را سلب کنند و بنابراین دیگر روا نیست که از رهگذر اعتیاد بر نیروی آنها بیفزاید.

این را هم باید بدانی که آنان که مدام به شهوت های خود تمکین می کنند و در شهوت منمک می شوند به مرحله ای می رسند که دیگر از آنها لذتی نمی برند و با وصف این از ترک آنها عاجزند. مثلاً با آنکه آمیزش با زنان و باده گساری و سماع از نیرومندترین استوارترین شهوت هاست باز کسانی که دچار آنها می باشند کمتر از مردمانی که افراط کار نیستند لذت می برند؛ زیرا این شهوت ها برای آنان بدان حالی درمی آید که برای هر صاحب حال پیش می آید، یعنی اعتیادی می شود. با این وصف سرکوبی شهوت از توان آنان خارج است، زیرا برای آنان شهوت در زندگی امری اضطراری شده و از صورت تجمل و تفنن بیرون آمده است. از این رو همه گونه تقصیر در امور دینی و دنیائی بر آنها دست می یابد و در نتیجه آنان ناگزیر از فریبکاری های فراوان می شوند و با غره ساختن نفس و به مهلکه انداختن آن مال می اندوزند. پس آنان از جایی که انتظار سعادت برده اند دچار شقاوت گشته اند و در موردی که چشم خوشی داشته اند برنج افتاده اند و از آنجا که متوقع لذت بوده اند الم یافته اند. چه شبیه اند اینان به آن کس که بعمد و جهد به انهدام خویشتن دست می زند. درست به جانورانی می مانند که گول طعمه ای را که برای آنان در دام نهاده شده است می خورند ولی چون به دام می رسند نه به آنچه فریبش را خورده اند نایل می شوند و نه از آنچه در آن افتاده اند رهایی می توانند بیابند.

ملاك سرکوبی شهوت چنین است: شهوتی را باید سرکوبی کرد که زیان و گزند دنیایی آن در فرجام بالذات نخستین آن برابری کند یا از آن افزونتر باشد.

حتی آن فیلسوفانی که برای نفس وجودی مستقل نمی شناسند و می گویند که آن با فساد جسمی که در آنست فاسد می شود در این باره همداستانند و نفس را به رعایت آن سفارش می کنند. اما آن فیلسوفانی که معتقدند که نفس برای خود ذاتی مستقل دارد، و بدن را چون ابزار و ادواتی بکار می برد و بفساد آن فاسد نمی گردد در فرونشاندن طبع و ستیزه

و مخالفت با هوئی^۱ به مراتب از این پایه فراتر می‌روند و آن کسانی را که فرمانبردار شهوت و دست بسته^۲ آنند سخت پست و ناقص می‌شمارند و در پایگاه چارپایان می‌نشانند و بر آنند که برگزیدن و پیروی شهوت و گرایش و مهر به لذات و حسرت بر شهواتی که از کف رفته است و آزردن حیوان در راه حصول و وصول بآنها پس از جدا شدن نفس از تن عواقب نکوهیده‌ای برای آنان به بار می‌آورد که بر رنج و درد و حسرت نفس می‌فزاید. این فیلسوفان به استناد هیأت انسانی استدلال می‌کنند که انسان برای پرداختن به لذات و شهوات مستعد نیست بلکه چون در این زمینه از حیوان ناگویا کمی و کاستی دارد آماده^۳ بکار بردن فکر و اندیشه است. چارپا از لذت خوردن و باجفت آمیختن بهره‌ای می‌برد که از دستیاز گروه کثیری از مردم برکنار است. پس چارپایان که نگرانی و فکر از آنها دور و زندگی بر آنها گوارا می‌باشد و خود با خرسندی بسر می‌برند حالی دارند که انسان نه بدان دسترسی دارد و نه حصول نظایر آن در توانایی اوست. چارپایان از این لحاظ در بالاترین پایه قرار دارند. زیرا چارپارا می‌بینیم که هنگام کشتنش فرا رسیده است ولی همچنان مستغرق خوردن و آشامیدن است.

این فیلسوفان می‌گویند که اگر رسیدن به شهوات و گرایش به محرکات طبع‌ها برتر از دیگر اختصاصات انسانی بود انسان از آنها محروم نمی‌شد و جانور که پست‌تر از انسان است بدانها دست نمی‌یافت. چون انسان که از حیوان برتر است حظّ از شهوات را از کف داده و از فکر و اندیشه بهره‌وافر برده است پس فضیلت وی در آنست که بجای بندگی و فرمانبری انگیزه‌های طبع‌ها فکر خود را بکار اندازد و در ترکیه^۴ آن بکوشد. همین فیلسوفان می‌گویند که اگر فضیلت در نیل به لذات و شهوات بود می‌باید آنان که طبع‌هایشان بیشتر آماده^۵ شهوترانی است بر آنان که چنین آمادگی را ندارند برتر باشند. اگر اینگونه بود می‌باید گاو و خرن از آدمیان بلکه از هر موجود جاندار و حتی از آفریدگار بزرگ نیز که صاحب لذات و شهوات نیست و الا تر شمرده شوند. و نیز فیلسوفان می‌گویند که شاید برخی از مردم که ورزیدگی ندارند و در اینگونه معانی فکر و اندیشه نکرده‌اند این سخن را که چارپایان

بیش از مردم لذت می‌برند نپذیرند و برای احتجاج بر ما از پادشاهی یاد می‌آورند که بردشمن پر خاشجوی خود چیره می‌شود و بی درنگ مجلس لهو بر پای دارد و در نمایش تمام زیور و تجمل دستگاه خود مجاهدت می‌ورزد چندان که به آخرین نهایی که برای انسان میسر است می‌رسد. این گروه می‌گویند: لذت چارپا کجا و این لذت کجا! چه نسبت لذت آنرا بالذت این؟

گوینده این سخن باید بداند که نقصان و کمال لذت از سنجش لذتی بالذت دیگر آشکار نمی‌شود، بلکه این نکته از مقایسه لذت با احتیاجی که بدان هست برمی‌آید. زیرا آن کس که بهبود حالش جز با هزار دینار میسر نگردد اگر نهصد و نود و نه دینار باو داده شود بهبود نیابد و کسی که نیازمند یک دینار است بهبود حالش با یافتن همان یک دینار حاصل می‌شود، هر چند که اولی چندین برابر او یافت و وضعش سامان نیافت.

چارپا هرگاه آنچه را که طبع هایش طلب می‌کنند به فراوانی در برابر خود ببیند از آن لذت کامل می‌برد و نبودن چیزهای دیگر او را بهیچوجه به گزند ورنج نمی‌افکند، زیرا بدیهی است که وی به ورای لذت خود نمی‌اندیشد. ازین گذشته چارپا همیشه از لحاظ لذت بر انسان ممتاز است. هیچ یک از افراد انسان نمی‌تواند به همه آرزوها و شهوات خود برسد، زیرا نفس او چون متفکر و اندیشمند است و نیز آنچه را که موجود نیست تصور می‌کند و در طبع او اینست که حال خود را برتر از حال هر ذی‌حالی بداند در هیچ حالی از اشتیاق و طلب آنچه ندارد و از ترس و بیم زوال آنچه دارد خالی نیست. از این جهت همیشه لذت و شهوت انسانی ناتمام است. اگر انسانی نیم زمین را مالک شود باز نفس او برای تصاحب نیم دیگر با او می‌ستیزد و از زوال آنچه بدست آورده است به ترس و هراس می‌افتد. اگر انسان تمام زمین را مالک شود آنگاه دوام صحت و بقای همیشگی خود را می‌خواهد و نفسش به دانستن آنچه در آسمانها و زمینهاست مشتاق می‌گردد. به من خبر رسیده است از پادشاهی بزرگوار که در حضورش از بهشت و نعمت فراوان و زندگی جاوید بهشتیان سخن رفت. وی گفت چون می‌اندیشم که مرا مانند کسی که مورد احسان قرار گرفته در آنجا مقام

می‌دهند و برتر از من هم در آنجا وجود دارد این نعمت‌ها را منغص می‌بینیم و تلخ می‌شمارم .
 بنابراین التذاذ چنین آدمی کی کامل خواهد شد و غبطه خوردنش چه زمان به پایان خواهد
 رسید . آیا جز چارپایان یا آنانکه چون چارپایان بسر می‌برند کی می‌توانند در نفس خود
 محظوظ باشند ؟ در این باره شاعر می‌سراید :

آیا جز مردی خوشبخت و جاودانی که اندوه او اندک باشد

و با هراس به بستر نرود ، کسی از نعمت‌ها برخوردار می‌شود ؟

و این گروه از فیلسوفان که یاد کردیم در مهار کردن هوی و مخالفت با آن و خوار کردن
 و شکستن آن گام‌های بلندی بر می‌دارند ، چندان که نفس ایشان از خوردنی و آشامیدنی
 به‌اندکی اکتفا می‌کند و از مال و زمین و خانه دل می‌کند . گاهی هم کسانی از آنان که در این
 عقیده فرو رفته‌اند به کناره‌گیری از مردم و بریدن از ایشان و ماندن در جاهای متروک
 می‌پردازند . آری اینان برای اثبات درستی رأی خود به‌مدد اشیاء محسوس و موجود چنین
 استدلال می‌کنند .

اما احتجاجاتی که برای اثبات صحت رایشان دربارهٔ حالات نفس پس از مفارقت
 از بدن می‌کنند از لحاظ اهمیت و طول و عرض از حوصلهٔ این کتاب بیرون است . از لحاظ
 اهمیت در این مورد چنین بحث می‌شود که نفس چیست و چرا به جسم می‌پیوندد و برای
 چه از بدن جدایی می‌گیرد و پس از مفارقت تن چه حالی دارد . از لحاظ طول نیز بحث‌هایی
 پیش می‌آید که بیان و تعبیر آن چندین برابر مطالب این کتاب است . اما از لحاظ عرض
 باید گفت که قصد این مباحث بهبود حال نفس پس از ترك تن است ولی بسیاری از آنچه‌را
 که مربوط به اصلاح اخلاق می‌باشد نیز در بر می‌گیرد پس بی‌مناسبت نیست که از
 استدلالاتی که در این باره می‌کنند اجمالی نقل کنیم بی‌آنکه به سود یا زیان صاحبان
 استدلال سخن گوئیم و در این مورد فقط به آن معانی نظر می‌افکنیم که برای حصول غرض
 کتاب ما سودمند و فایده‌رسان است .

پس می‌گوییم : افلاطون سرور فیلسوفان و بزرگترین آنان معتقد بود که در آدمی

سه نفس وجود دارد یکی به نام نفس گویا و خدایی و دیگری نفس غضبی و حیوانی و سدیگر نفس نباتی و نامی و شهوانی. نفس حیوانی و نباتی برای خاطر نفس گویا به وجود آمده‌اند. نفس نباتی به جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس گویا بمنزلهٔ آلت و وسیلت است، زیرا جسم از جوهر باقی تحلیل ناپذیر ساخته نشده، بلکه از جوهر سیال تحلیل پذیر پدید آمده‌است و هیچ تحلیل پذیری پایدار نماند مگر که بدل مایهٔ تحلیل بیابد. نفس غضبی در سرکوبی نفس شهوانی به نفس گویا مدد می‌دهد و نمی‌گذارد که نفس شهوانی با زیاده‌ای شهوات نفس گویا را از اندیشمندی — که اگر به حد کمال رسد نفس گویا را از بدنی که آن را در بر گرفته‌است می‌رهاند — باز دارد. این دو نفس یعنی نفس نباتی و نفس غضبی به نظر افلاطون مانند نفس گویا دارای جوهر خاصی که پس از فساد جسم باقی بماند نیستند، بلکه یکی از آنها یعنی نفس غضبی مزاج قلب و دیگری یعنی نفس شهوانی مزاج جگر می‌باشد. اما مزاج دماغ نخستین آلت و وسیلهٔ نفس گویا است. تغذیه و رشد و نمو انسان زادهٔ جگراست. حرارت و حرکت نبض از قلب است. حس و حرکت ارادی و تخیل و فکر و ذکر نیز از دماغ صادر می‌شود. اما فعالیت‌های اخیر از خاصیت و مزاج دماغ نیست، بلکه معلول جوهریست که در دماغ حلول کرده و آن را چون ابزار و وسیله بکار می‌برد منتهی این ابزار و وسیله بیش از دیگران به این فاعل نزدیک‌تر است.

افلاطون بر آن بود که انسان باید برای تعادل بخشیدن به این نفس‌ها از پزشکی‌تن که همان طب معروف است و پزشکی روان که پایه بر احتیاج و استدلال دارد سود جوید تا نفس‌ها از آنچه مورد طلب است نه فرونجویی کنند و نه کمی و کاستی نمایند. تقصیر و کاستی نفس نباتی در اینست که غذای بدن را به آن نرساند و برچندی و چونی که تن بدان نیازمند است نیفزاید. زیاده روی نفس نباتی اینست که در تغذیهٔ بدن افراط کند و بیش از آنچه مورد نیاز آنست به آن خوراک برساند و از این راه بدن را در لذات و شهوات غرقه سازد. اما تقصیر نفس غضبی وقتی ظاهر می‌شود که شور و غیرت و شهامت

آن به حد کفایت نباشد و از این روی نتواند نفس شهوانی را در حال طغیان مهار کند و نیروی آن را مقهور گرداند و میان آن و شهواتش حایل شود. زیاده روی نفس غضبی در اینست که کبر و غلبه دوستی آن افزونی گیرد تا بدان پایه که خواستار تسلط بر همه مردمان و جانوران باشد و مانند اسکندر پادشاه چیزی جز جاه جویی نشناسد. کاستی نفس گویا در اینست که از این جهان به اعجاب نیفتد و درباره آن نیندیشد و از آن به حیرت نیفتد و به دانستن آنچه در جهانست مخصوصاً جسدی که در آن خانه کرده است و هیأت آن و فرجام پس از مرگ مشتاق نباشد. زیرا کسی که از این جهان به اعجاب نیفتد و از هیأت آن حیرت زده نشود و به دانستن آنچه در آنست مشتاق نشود و به شناختن حال پس از مرگ راغب نباشد هر آینه بیش از چارپایان بلکه خفاش و ماهیان و موجودات بی ارزشی که البته قدرت تفکر ندارند از خورد برخوردار نیست. زیاده روی نفس گویا نیز در اینست که چندان به فکر بگراید و مسخر آن شود که نفس شهوانی نتواند غذا و آنچه را که صلاح جسم در اوست - چون خواب و جز آن بمقداری که برای صحت مزاج دماغ لازم است - فراهم آورد. چنین نفسی همواره با تمام توش و توان خود تفحص و جهد می کند و می خواهد در زمان کوتاهی از آنچه ممکن است به آن معانی برسد. پس از این رهگذر مزاج جسدش تباه می شود و وسواس سودایی و مالیخولیا بر آن دست می یابد و از آنجا که می خواست بشتاب پیش رود پای طلبش بگل می نشیند.

افلاطون می گفت که مدت زمانی که این جسد تحلیل پذیر فاسد شدنی باقی می ماند و نفس گویا می تواند در آن فاصله برای گرد آوردن متاع اخروی آنرا بکار گیرد - یعنی فاصله بین زاده شدن و پیری و پرمردگی - همه کس حتی ابله ترین مردم را کفایت می کند مشروط بر آنکه شخص هرگز از تفکر و تأمل باز نایستد و شوق خود را از آن معانی که مختص نفس گویاست باز نگیرد و این جسد و عالم جسمانی را پست شمارد و بدو دشمن دارد و بداند که نفس حساس تا زمانی که وابسته جسم است بسبب کون و فساد دایم به آسیب و درد می افتد. همچنین باید که از ترك ورهائی تن اکراه نداشته باشد بلکه خواستار آن باشد.

وی معتقد بود که اگر نفس حساس این معانی را باور دارد و اکتساب کند چون زمان مفارقت آن از جسد خود فرارسد بی درنگ به عالم خود باز می‌گردد و دیگر تعلق به جزوی از اجزای جسم را نمی‌خواهد و برکنار از درد و خوشنود از مقام خود جاودانه بسر می‌برد و می‌اندیشد، زیرا حیات و تفکر ذاتاً بدان تعلق دارند و چون از کون و فساد برکنار است از درد مصون می‌باشد و چون از بستگی جسم و هستی عالم جسمانی آزاد است در جای خود خوشنود بسر می‌برد. اما اگر نفس حساس این معانی را اکتساب نکند و عالم جسمانی را چنانکه شاید شناسد و بدان اشتیاق نورزد و بزنگی آن آزمند نباشد هیچگاه اقامتگاه کنونی خود را یکسره رها نخواهد کرد بلکه تا اندازه‌ای وابسته آن خواهد ماند و همیشه بسبب کون و فساد دایم جسمی که در آنست گرفتار آلام پایدار افزاینده و دغدغه‌های فراوان آسیب‌بخش خواهد بود.

چنین است خلاصه رای افلاطون و پیش از او سقراط پارسای خداشناس.

از اینها گذشته هیچ رای دنیایی نیست که لگام زدن بر هوی و شهوات را لازم نداند و آنها را بحال خود رها کند. لگام زدن به شهوات و فرو نشانیدن آن بنا بر هر عقیده و نزد هر خردمند و در پیشگاه هر دینی ضرورت دارد. بنابراین بر مرد خردمند است که با چشم خرد بدین معانی بنگرد و آنها را نصب العین خود سازد و اگر نمی‌تواند به والاترین پایه‌ها و مراتبی که در این کتاب گفته شد نائل آید، حد اقل به فروترین پایگاه آن فراشود. اینست رأی کسانی که مهار کردن هوی را تا آن اندازه که متضمن زیان دنیایی نباشد روا می‌دانند. زیرا بنظر اینان اگر شخص در آغاز کار بر اثر مهار کردن و سرکوبیدن هوی به مرارت و سختی افتد، در پس آن شیرینی و حلاوتی می‌یابد که نزد او سخت خوشایند و لذت‌بخش خواهد بود. و انگهی رنجی که از غلبه بر هوس و سرکوبی شهوت بدوی رسد بر اثر عادت و مخصوصاً اگر بتدریج باشد سبک می‌گردد. زیرا نفس خود را ورزیده می‌کند و ابتدا به انکار شهوات ناچیز و فدا کردن برخی هوی‌ها در راه خرد و فکر می‌پردازد و سپس پیشتر می‌رود تا آنکه ترك شهوات بسته خلق و عادتش می‌گردد. به این

شیوه نفس شهوانی او زبون می‌شود و به فرمانبری نفس گویا خومی گیرد. پس این کوشش بیشی می‌گیرد و بالذات ناشی از نتایج مهار کردن هوی و فایده بردن از عقل و خرد و بکار بستن آنها و ستایش مردم از او و اشتیاق آنان به تبعیت او استواری می‌یابد.»

چنانکه دیده می‌شود رازی ردائیل نفس را که در فصول آینده بنفصیل یاد کرده در نتیجه غلبه هوی بر عقل می‌داند و معتقد است که باراهنمائی عقل باید هوی^۱ ذلیل و مقهور گردد و فیلسوفان بزرگ را نمونه^۲ کاملی از مردمانی می‌داند که در این باره باقصی^۳ غایت و اعلی نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هوی^۴ و میراندن آن و خوار داشتن خواهشهای نفسانی از مردم کنار گرفته و کنج عزلت را برگزیده و حتی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند.

کلمه^۵ هوی در بیشتر ابواب کتاب آمده و رازی صفات رذیله مانند غضب و کذب و بخل و غم و شره و رتب دنیاوی^۶ 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^۷ می‌دهد.^۸ آوردن کلمه^۹ هوی^{۱۰} در برابر عقل در مواضع متعدد بوسیله^{۱۱} افلاطون بکار رفته است^{۱۲} او هوی^{۱۳} را حالتی یا جزئی از نفس بشمار می‌آورد که با نیروی غیر معقول خود موجب بسیاری از دگرگونیها می‌شود^{۱۴}. ابوالوفاء مبشر بن فاتک از افلاطون نقل می‌کند که

۱- رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، صفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰.

۲- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۴۳، ۶۰، ۶۲.

۳- افلاطون، نوایس (Laws, 843 B)

آنچه که در این کتاب بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعه آثار اوست که بانگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن در سال ۱۹۵۲ در آکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده است:

The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett,

۴- افلاطون، جمهوریت (Republic 440c)

گفته است برتری عقل بر هوی^۱ اینست که عقل ترا سالار و هوی^۱ ترا بنده روزگاری کند^۱. جالینوس نیز آنجا که بیان منشأ خطا (Error) و هوی^۱ (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شود که هوی^۱ از قدرت نامعقول برمی‌خیزد و از متابعت عقل (Reason) سر می‌پیچد^۲. تعبیر «زمّ الهوی^۱» یعنی مهار کردن آن که در کتاب طب روحانی بسیار به چشم می‌خورد تعبیر افلاطونی است و رازی در فصل‌های دیگر نیز اشاره به مهار کردن هوای نفس کرده است. در فصل هفتم گوید خردمند با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیه‌اش نفس بهیمیه رامهاری کند^۳ و نیز در فصل هیجدهم از مهار کردن هوی و سرکوبی (= قمع) آن و خدعه و مکیدت آن یاد می‌کند^۴. و نیز بر اساس جدائی عقل و هوی^۱ صفات آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوایی» مندرج ساخته است^۵ و میان فرمان عقل و فرمان هوی^۱ بدین گونه جدائی افکنده است که عقل همیشه بعواقب امور می‌نگرد و آنچه را که افضل و ارجح و اصلح در پایان کار است برمی‌گزیند هر چند که در آغاز امر رنج و سختی در برداشته باشد ولی هوی برخلاف آن است^۶ و نیز رأی هوایی بدون حجتی آشکارا و عذری واضح بلکه بصرف میل و حبّ نفس مورد متابعت قرار می‌گیرد در حالیکه رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می‌شود هر چند نفس آن را ناخوش و مکروه دارد^۷. او

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص ۱۵۸.

۲- جالینوس، درسان هوی و خطای نفس، ص ۲۸.

۳- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۵۱.

۴- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۵. در زبان فارسی نیز کلمه «مهار»

برای هوای نفس بکار رفته است مانند گفته شمس تبریزی (منتخب دیوان، ص ۳۱۱):

هوای نفس مهارست و خلق چون شتران بغیر آن شتر مست را مهار مگیر

۵- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۶۳ و ۷۹.

۶- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۹.

۷- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۴.

می گوید گاهی هوی^۱ در برخی از احوال بعقل ماندگی پیدا می کند و موجب تدلیس و ابهام نفس می گردد که آن را عقلی بنمایاند نه هوائی و حتی بمرحله اقناع و حجاج هم می رسد ولی اگر بانندیشه^۲ راست و درست سنجیده شود اقناع و حجت آن در هم شکسته و باطل می گردد. او در پایان گوید که فرق میان آنچه را که هوی^۱ می نمایاند با بے عظیم از ابواب صناعت برهان است که نقل آن درین جا ضروری نیست^۱ البته در صناعت برهان است که باقیاسهای عقلی قیاسهائی که مبتنی بر برهان و عقل نیست سست می گردد و رازی نیز در جائی دیگر اشاره می کند باینکه باید از «قیاس عقلی» پی بعواقب و اواخر امور برد و از امور زیان آور دوری جست و بامور سودمند روی آورد^۲ تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان است در کتب فلسفی مکرراً بکار رفته است^۳.

کلمه «هوی»^۱ در قرآن مقصوراً و ممدوداً در موارد متعدد دیده می شود^۴ و اهل لغت یکی از معانی آن را بمعنی کام و آرزوی نفس آورده اند^۵ و در تفسیر «وَأَفْشَدُ تَهُمًا»

۱- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۸۸.

۲- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۸۵.

۳- ابن رشد می گوید: قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد و کامل ترین قیاس عقلی برهان است رجوع شود به: فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال، ص ۶ و ۷. ناصر خسرو (دیوان ص ۴۷۳) گوید:

بیاموزی قیاس عقلی از حجت اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی از قیاس عقلی تمثیل منطقی را اراده کرد ، که نظیر قیاس فقهی است ولی در معقولات در بیت زیر از مولانا ، (ج ۱ ص ۱۸) نیز کلمه قیاس ذکر و از آن تمثیل اراده شده:

از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

۴- از جمله: ومن اضل ممن اتبع هویه (سورة القصص آیه ۵۰)؛ واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى (سورة النازعات آیه ۴۰).

۵- حبیش بن ابراهیم تفلیسی ، وجوه قرآن ، ص ۳۳.

هَوَاءَ» گفته شده: «انَّه لَا عُقُولَ لَهُمْ»^۱ و در ادب عربی هم در مقابل عقل بکار رفته است. ابن دُرَید در مقصوده خود گوید:

وَ آفَئَةُ الْعَقْلِ الْهَوَىٰ فَمَنْ عَلَٰ عَلَىٰ هَوَاهُ عَقْلُهُ فَقَدْ نَجَا^۲

ناشی اکبر گوید:

هَوَايَ وَ عَقْلِي فَبَيْنَكَ ضِدَّانِ لَمْ يَزَلْ

عَلَيْكَ طَوَالِ الدَّهْرِ بَيْنَهُمَا خُلْفٌ

إِذَا مَا نَهَانِي الْعَقْلُ فَبَيْنَكَ أَعَادَنِي

إِلَيْكَ هَوَىٰ تَغْفُو الْعُيُونُ وَلَا يَغْفُو^۳

رازی عقل وهوی را در برابر نفوس سه گانه قرار می دهد، آنچه که از مواد هوی^۱ باشد از آفات عقل است و نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّه را نیرومند می گرداند^۴. نفوس سه گانه را رازی از افلاطون اخذ کرده و چنانکه دیده شد می گوید که افلاطون بر آنست که در آدمی سه نفس وجود دارد یکی ناطقه و الهیه و دیگری غضبیّه و حیوانیه و سدیگر نباتیه و نامیه و شهوانیه. نفس نباتیه و حیوانیه برای نفس ناطقه آفریده شده است نفس نباتی به جسم غذا می رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت است و نفس غضبیّه در سرکوبی نفس شهوانیه نفس ناطقه را یاری می دهد و این دو نفس را یعنی نباتیه و غضبیّه جوهری خاص نیست که پس از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهر نفس ناطقه باقی می ماند. او سپس می گوید که آدمی باید بکوشد تا بوسیله^۵

۱- ابن منظور: لسان لعرب، ماده «هوی».

۲- خطیب تبریزی، شرح مقصوده ابن دُرَید، ص ۱۹۱. در ادب فارسی نیز خرد (= عقل)

و هوی در مقابل هم قرار گرفته است. ناصر خسرو (دیوان ص ۲۹۲) گوید:

و گر عنان خرد داده ای بدست هوی چو اسب لانه سرافشان و بی عنان شده ای

۳- عبیدالله بن عبد الکافی، شرح المضمون به علی غیر اهله، ص ۴۵۷.

۴- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۷۳.

طبّ جسدانی که همان طب معروف است و طب روحانی که مبتنی بر اقامه حجج و براهین است تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد. او سپس تفریط و افراط این نفوس را بتفصیل بیان می‌کند.^۱

تقسیم سه‌گانه نفس که بر مبنای آن فضائل چهارگانه پدید می‌آید از ابتکارات افلاطون است. این فکر در مسلمانان اثری آشکار گذاشته است افلاطون در موارد متعدّد اشاره باجزاء سه‌گانه نفس کرده است از جمله در کتاب جمهوریت گوید: ما باید بیاد آوریم که نفس را سه جزء تقسیم کردیم و بوسیله نسبت آنها بایکدیگر ما می‌توانیم طبایع مختلف عدالت و عفت و شجاعت و حکمت را مشخص سازیم.^۲ و در کتاب طیمائوس گوید: من بارها گفته‌ام که سه نوع نفس در ما نهاده شده که هر کدام دارای حرکت است و بنحو خلاصه باید تکرار کنم که اگر هر کدام از فعالیت بازماند و حرکت طبیعی خود را انجام ندهد بسیار ناتوان می‌گردد ولی آن که پرورش یابد و فعالیت نماید بسیار نیرومند می‌گردد.^۳

جالیینوس نیز در کتاب «جوامع طیمائوس فی العلم الطبیعی» در جاهای مختلف اشاره باین نفوس و افعال آنها کرده از جمله در آنجا که بحث امراض بدنی را ختم می‌کند و به بیان امراض عارض بر نفس می‌پردازد نخست توجه به صحت هر دورا باهم و نگاهداشت آن دورا در حال اعتدال سفارش می‌نماید و سپس می‌گوید نفس و بدن باید باهم توافق داشته باشند اگر یکی بردیگری چیره‌تر گردد موجب بیماری‌هایی می‌شود و برای جلوگیری از این باید نفس را با فکر و تعلیم و بدن را با ریاضت بسوی اعتدال طبیعی برگرداند و آن نفسی که تدبیر این امر را عهده‌دار است نفس الهیه است که آن نیز باید با حرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست‌تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیه و شهوانیه ریاضت خود را بیابند ولی نفس ناطقه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بهیمیه نیرومند

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۲۷ و ۲۸ و ۲۹.

۲- افلاطون (جمهوریت 504 A) (*Republic*).

۳- افلاطون (طیمائوس 89 E) (*Timaetus*).

می‌شوند و نفس ناطقه‌ای که خداوند آن را موجب سعادت آدمی قرار داده است ناتوان می‌گردد و نیک‌بخت کسی است که این نفس در او نیرومندتر و والاتر باشد^۱. و همچنین در کتاب الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه‌گانه و حرکات آنها یاد کرده که خلاصه^۲ آن در مختصر کتاب الاخلاق آمده است. او می‌گوید حرکات نفس شهوانیه و نفس غضبیه برای نیروهای نفس ناطقه زیان‌آور است زیرا نفس شهوانیه با نفس ناطقه مابینت دارد^۳. و نفس غضبیه هم در برابر نفس ناطقه بمنزله سگ است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سگ و اسب بنا بر اراده شکارگر و سوارکار آن دورا یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخلاف اراده^۴ آن دورفتار می‌کنند^۵.

حمیدالدین کرمانی در ایرادات خود بر رازی بر این قول افلاطون که بوسیله رازی نقل شده خرده گرفته باینکه این سه (= شهوانیه و غضبیه و ناطقه) نامهای افعالی هستند که از یک فاعل صادر می‌شود مانند نجار که بر حسب کارهای مختلف که با آلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی‌بان که مادام که در کشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا می‌کند که بر حسب هریک بنامی خوانده می‌شود و وقتی که بخشی آید این افعال و عناوین از او بریده می‌گردد^۶. چنانکه پیش از این یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو بر این تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند.

ارسطو در کتاب النفس می‌گوید از بجای می‌توان دانست که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام است زیرا واضح است که عدد آن از جهت بی‌نهایت است و کافی نیست که همچون برخی از فیلسوفان آن را به جزء عاقل (= ناطقه) و جزء غضبی و جزء شهوانی

۱- جالینوس، جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۳.

۲- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، سال ۱۹۳۷)،

ج ۵، جزء ۱ ص ۲۷.

۳- مأخذ پیشین، ص ۲۸.

۴- حمیدالدین کرمانی، الاقوال الذهبیه (منقول در پاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۲۸.

ممتاز کنیم و یا مانند برخی دیگر آن را به جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نمائیم زیرا اگر از ممیزاتی که این اقسام سه گانه بر آن مبتنی است جستجو کنیم اجزاء دیگری نیز بدست می آید که هریک از دیگری ممتاز است^۱.

ثامسطیوس (Themistius)^۲ در تفسیر مقاله سوم از کتاب فی النفس ارسطو *De Anima* پس از آنکه نفس را منحصر به دو نیروی محدود یعنی حا که و محرّ که می کند این بحث را بمیان می آورد که آیا این دو نیرو جزئی از نفس هستند یا مقدار و معنی جداگانه، یا عین نفس هستند و اگر جزء نفس اند آیا غیر از آن سه نیروی مشهور هستند که فکری و غضبی و شهوانی خوانده می شود یا یکی از آنها هستند و در این باره نیز بسیار شک است که آیا نفس دارای اجزای ممیز بمقدار و موضع است و یا نیروهای بسیاری است که در موضوع واحد قرار گرفته است همچنانکه شیرینی و خوشبوئی و سفیدی در سب قرار یافته است. و اگر این نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چند است؟ آیا منحصر بهمین سه نیرو است چنانکه گروهی بآن معتقدند یا بیشتر است زیرا از تعداد اجزای نفس چنین آشکار می شود که احصاء و بر شماری آن دشوار است^۳.

جالینوس نیز اشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می کند ولی خود را از کیفیت آن و ایراداتی که ارسطوئیان می کنند بر کنار می دارد او در آغاز اخلاق خود که عقیده

۱- ارسطوطالیس ، کتاب النفس (ترجمه عربی) ، ص ۱۲۱ . و نیز رجوع شود به :

Aristotle, *De Anima* 442 A 25

۲ - فیلموف یونانی قرن چهارم میلادی سربى آرکا دیوس بود که بعداً امپراطور روم شرقی شد بعضی از حواشی و شروح وی بر آثار ارسطو به زبان عربی ترجمه شده است.

۳- لاینز M. C. Lyons ، ترجمه عربی تفسیر ثامسطیوس ، مجله مدرسه السنه شرقیه لندن (۱۹۵۵) . ص ۴۲۶ .

نسخه ای از ترجمه عربی تفسیر ثامسطیوس بر کتاب النفس ارسطو در مکتبه القرویین واقع در شهر فاس از بلاد مراکش بدست آمده که قسمت فوق منقول از آن است.

قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را درباره اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه است و یا از برای غیر نفس ناطقه نقل می‌کند گوید من این را در کتاب خود موسوم به «آراء ابقراط و افلاطون» بیان کرده‌ام و در آنجا آشکار ساخته‌ام که در آدمی چیزی است که فکر با آن صورت می‌پذیرد و چیز دیگری که غضب با آن پدیداری گردد و چیز سومی که شهوت از آن برمی‌آید و باک ندارم که این سه چیز نفسهای مختلف یا اجزاء نفس انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون در این کتاب چیزی را که فکر از آن حاصل می‌شود نفس ناطقه و نفس مفکره می‌خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یا قوت باشد و چیزی را که غضب از آن برمی‌خیزد نفس غضبیه یا نفس حیوانیه و چیزی که شهوت از آن بلند می‌شود نفس نباتیه می‌نامم^۱.

از مطالب فوق اساس و ریشه فکر تقسیم نفس به نفوس سه گانه که در رازی آمده و همچنین منشأ ایراداتی که حمیدالدین کرمانی بر او گرفته آشکار گردید.

ناگفته نماند که نظریه نفوس سه گانه و فضائل چهار گانه که اصل آن از افلاطون است اثر مهمی در کتابهای اخلاق اسلامی داشته و نویسندگان آن کتابها همه آن را با کمی اختلاف نقل کرده و تقسیمات و تعاریف خود را بر آن اساس قرار داده‌اند^۲ بدین معنی که نخست فضائل چهار گانه را و سپس رذائل که طرف مقابل آنهاست ذکر کرده و آنگاه هریک از این هشت طبیعت را جنس از برای اقسامی که تحت آنها مندرج است قرار داده‌اند و تهذیب الأخلاق ابن مسکویه مثال کاملی از این روش است ولی رازی چنانکه پیش از این اشاره

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۲۶.

۲- الکندی، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیه)، ج ۱ ص ۱۷۷؛

یحیی بن عدی، تهذیب الاخلاق (رسائل البلغاء چاپ چهارم)، ص ۹۰؛ ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۹؛ ابن سینا، فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات)، ص ۱۵۲؛ ابن حزم، فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۴۵.

شد اساس و پایه کتاب خود را بر «عقل» و «هوی» قرار داده و فضائل و رذائل را پدیده آن دو می‌داند.

فصل سوم کتاب که مختصر است پیشگفتاری است درباره یکایک از عوارض نکوهیده نفس و رازی در این فصل چنین گوید:

«اکنون که اساس مطالب آینده را نهاده و مهمترین اصولی را که دستگیر و یاور ما خواهد بود یاد کرده ایم بعنوان نمونه ای از آنچه هنوز بمیان نگذاشته ایم عوارض نکوهیده نفس و راه اصلاح آنها را باز خواهیم نمود. سزاوار می‌دانیم که تا آنجا که ممکن باشد در کوتاهی سخن بکشیم، زیرا پیش از این، سبب اعظم و علت اصلی همه طرق اصلاح خواهی بد را ذکر کرده ایم.

براستی اگر یکی از این خواهارا جدا نکنیم و مورد توجه خاص قرار ندهیم بلکه بدون بحث درباره یکی همه را یکسو نهیم باز با رعایت اصل نخست خود می‌توانیم بخوبی راه اصلاح آنها را بیابیم. زیرا اینها همه از آن عوارضی هستند که هوی آنها را فرامی‌خواند و شهوت بر آنها سوار می‌شود و فرو نشانندن و لگام زدن این دو باعث پیش‌گیری آنچه معلول آنها است می‌گردد.

باین همه هرچه در این باره برای نیل بمقصود خود واجب و لازم و سودمند بدانیم ذکر می‌کنیم و از خدا یاری می‌جویم».

رازی فصل چهارم را تحت عنوان «فِي تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُيُوبَ نَفْسِهِ» آورده یعنی در شناختن مرد عیب‌های خود را و این عنوان نام مقاله جالینوس است که پیش از این درباره آن سخن رفت و در پایان این فصل نیز رازی تصریح می‌کند که این فصل خلاصه مقاله آن حکیم است. او در این فصل می‌گوید:

«چون هریک از ما نفس خود را دوست می‌دارد و کنش‌های خویشتن را پسندیده و شایسته می‌داند قدرت آن ندارد که هواهای خود را وازند یا بادیده خرد محض و پاک به خواها و رفتار خود بنگرد. از اینرو نمی‌تواند عیب‌ها و زشتی‌های اندرون خود را

آشکار سازد و چون بر اینها آگاهی نمی یابد پس نمی تواند سرکوبشان کند — بدانها وقوف ندارد تا آنها را بدشمارد و در سرکوبی آنها بکوشد.

بنابراین باید در این زمینه به مردی خردمند که با او بستگی و پیوستگی بسیار داشته باشد رجوع کند و از وی بخواهد و درخواستش خود تأکید ورزد که او را از معایبی که در او می بیند آگاه سازد و مرد خردمند را متوجه کند که راهنمایی وی از هر چیز دیگر برای او گرامی تر و سودمندتر است و سخت مایه منت داری و سپاسگزاری او می شود. باید از مرد خردمند خواستار شود که در این کار خطاپوشی و چرب زبانی نکند و اگر در نکته ای سهل انگاری ورزد و پرده پوشی نماید او را به مشقت می اندازد و گمراه می سازد و از اینرو مستوجب سرزنش می شود. باید که چون این مرد آگاهاننده از آنچه در او می بیند و به او آگاهی دهد اندوه و خفت ننماید، بلکه از آنچه می شنود ابراز شادی کند و نسبت بدیگر شنیدنی ها مشتاق باشد. و اگر دریابد که مرد خردمند در موردی چیزی را بسبب شرمگینی از او پوشانیده و یا در تقبیح آن سخن کوتاه کرده و یا عیب را نیکو شمرده است باید که وی را بیاد ملامت گیرد و آگاهش کند که از او دل تنگ است و چنین کاری را نمی پسندد و آنچه می خواهد فقط اینست که واقع را بر او آشکار و نمایان سازد.

از سوی دیگر اگر دریابد که مرد خردمند در نکوهش و تقبیح او فرونگوی و زیاده روی می کند نباید که بخشم افتد بلکه باید وی را برای این کار بستاید و از شنیدن آنچه در او دیده است اظهار شادی و سرور کند.

و انگهی باید خواهش خود را از مرد آگاهاننده مکرر کند. زیرا خواه و عوارض زشت پس از آنکه طرد می شوند باز می گردند.

همچنین سزاوار است که جو یا و پسران آنچه همسایگان و همکاران و بستگانش در ستایش یا نکوهش او می گویند باشد.

هرگاه مردی در این معنی در چنین راهی بخرامد هیچیک از عیب هایش — هر چند ناچیز و نهان باشد — از او پنهان نمی ماند.

اگر چنین اتفاق افتد که دشمن یا مخالفی با او درافتد که باظهار زشتی‌ها و عیب‌هایش مولع باشد نباید که درصدد شناختن همه عیب‌های خود از زبان او برآید، بلکه اگر نزد خود حرمتی دارد و خواهان نیکی و فضیلت است باید که بیدرنگ به سرکوبی آنها برخیزد در این باره جالینوس کتابی نوشته است بنام «در باب این که نیکان از دشمنان خود سود می‌جویند». وی در این کتاب سودهای دشمن‌داری را یاد می‌کند. همچنین جالینوس رساله‌ای دارد بنام «در شناختن مرد عیب‌های نفس خود را» که خلاصه و فشرده آنرا در اینجا آوردیم.

کتاب جالینوس نزد مسلمانان معروف بوده است حنین درباره آن می‌گوید: که جالینوس گفته است که این کتاب در دو مقاله بوده ولی من یک مقاله آن را فقط یافتم که ناقص بود قسمتی از آن را به سریانی ترجمه کردم برای داود متطبیب سپس بختیشوع از من خواست تا آن را تمام کنم و من آن را به مردی از اهل رها بنام توما دادم تا ترجمه کند سپس آن را با تفحص و اصلاح به قسمت پیشین اضافه کردم^۱.

ابن مسکویه توجه باین کتاب جالینوس داشته است و در این باره نظر مخالف با جالینوس دارد. او می‌گوید واجب است آنکس که خواستار صحت نفس خود است که خود باستقصاء عیوب نفس خود پردازد و آنچه جالینوس در این باب گفته است بسنده نکند^۲. او سپس عقیده جالینوس را بتفصیل بیان کرده است. نظر جالینوس در کتابهای دانشمندان اسلامی آورده شده است چنانکه ابوالوفاء مبشر بن فاتک نیز از قول جالینوس نقل می‌کند که گفته است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تا آنچه را که او هر روز انجام می‌دهد بیازماید و صواب و خطای آن را با او بنماید در این صورت آن مرد به بهبود نمی‌پندارد که خود خردمندترین مردمان است^۳.

۱- حنین، رساله، شماره ۱۱۸.

۲- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۱۶۶.

۳- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختارالحکم و محامن الکلم، ص ۲۹۶.

در کتب اخلاقی فارسی نیز اشاره به کتاب و نظر جالینوس شده است.^۱

جالینوس در موارد متعدّد از کتاب درمان هوای نفس خود اشاره باین موضوع کرده است که یک مورد آن در اینجا نقل می شود. او می گوید از آنجا که ما خود را بحدّ افراط دوست داریم ممکن نیست که بر هوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آن را دریابیم از این روی باید آن را بعهده دیگری محوّل سازیم. او سپس درباره آن شخص دیگر و چگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را در شهر خود دیدید و یا آوازه او را شنیدید که مورد ستایش مردم است برای اینکه کسی را بتملّق نمی ستاید باید نخست باو نزدیک گردید تا ببینید که او چنانکه مردم درباره او می گویند و او را می ستایند هست یا نه. اگر دیدید او مکرراً بخانه توانگران و ارباب قدرت و حتّیٰ بخانه سلطان می رود و بآنان بخاطر زر و زورشان احترام می کند و با آنان بر سر یک سفره می نشیند یقین کنید که بشما دروغ گفته اند که این مرد جز حقیقت را نمی گوید زیرا کسی که چنین زندگی برای خود برگزیند نه تنها راست نمی گوید بلکه وجودش سراپا شرّ است زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زور است. امّا اگر دیدید که او مردی است که زبان چابلوسی به زورمندان و توانگران نمی گشاید و بیدار آنان نمی رود و بر سفره آنان نمی نشیند بلکه بر طبق اصول درست زندگی می کند بدانید که این آن مرد است که حقیقت را می گوید باو تقرب جوئید و در خلوت از او بخواهید که آنچه از هوای نفس در شما سراغ دارد در حال برای شما آشکارا باز نماید و باو بگوئید که شما بسیار از این خدمت او سپاسگزار خواهید بود و منزلت او را برتر از کسی خواهید دانست که شما را از بیماری جسمانی رهایی بخشیده است. اگر پس از مدتی چیزی در این باره با شما نگفت دوباره باو نزدیک شوید و زبان الحاح بگشائید اگر این بار او گفت که چیزی از شما نمی داند که حاکی از هوای نفس باشد زود باور مکنید و مپندارید که شما ناگهان از خطا آزاد شده اید بلکه احتمال دهید که آن شخص توجه وافی بشما مبذول نداشته و در این امر غفلت ورزیده و یا آنکه ترسیده است که اگر

حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرار گیرد و یا آنکه باور نمی دارد که شما از دل و جان می خواهید که بر خطاهای خود واقف شوید^۱.

رازی چنانکه دیده شد در پایان این فصل اشاره می کند باینکه آدمی باید بوسیله همسایگان و همکاران و دوستان و حتی دشمنان بر عیوب خود واقف گردد و می گوید که جالینوس در این باره کتابی نوشته و آن را بنام «فی أن الأخیارَ یَنْتَفِعُونَ بِأَعْدَائِهِمْ» کرده است و در آن سودهائی را که از طرف یکی از دشمنانش باو عاید گشته یاد کرده است. این مقاله جالینوس نیز شهرت فراوان داشته. حنین می گوید که این کتاب یک مقاله بود و من آن را به سریانی برای داود ترجمه کردم و حبیش آن را برای محمد بن موسی بعربی ترجمه کرد^۲ و ابن مسکویه در کتاب خود از آن یاد کرده و گفته است این مطلب یعنی اینکه نیک بختان از دشمنانشان سود می جویند درست است و کسی با آن مخالفت ندارد^۳. نصیرالدین طوسی نیز در کتاب خود اشاره باین نظر و این رساله کرده است^۴. همین اندیشه در نظر شاعر شیرین زبان سعدی بوده آنجا که گفته است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاک تا عیب مرا بمن نماید^۵

رازی در جائی دیگر درباره اینکه آدمی از عیوب نفس خود نا آگاه است چنین گفته: «آدمی از عیوب نفس خود کور است و اندک محاسن خود را بیش از آنچه که هست می پندارد»^۶ این تعبیر نیز در سخنان افلاطون سابقه دارد او می گوید این در طبیعت آدمی نهاده شده که از خطاهای محبوب خود چشم پوشی کند و هیچ محبوبی دوست داشته تر از نفس

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۲ و ۳۳.

۲- حنین، رساله، شماره ۱۲۱.

۳- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۱۶۷.

۴- نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۵۲.

۵- سعدی، گلستان، ص ۱۳۰.

۶- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۹.

برای آدمی نیست^۱. و نیز از گفته^۲ اوست: عاشق درباره^۳ معشوق کور است^۴.

جالینوس در کتاب درمان هوای نفس این مطلب را با تفصیل بیشتری بدین گونه یاد می کند: چنانکه ایزوپ می گوید دو زنیل یکی از پیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته است زنیل پیشین مملو از عیوب دیگران است و زنیل پسین از عیوب خودمان پرگشته است باین دلیل است که ما عیبهای دیگران را می بینیم ولی از عیبهای خود غافل می مانیم این مطلبی است که همه آن را راست می دارند افلاطون دلیل آن را چنین بیان می کند که چشم عاشق بمعشوق کور است بنابراین اگر هر یک از ما خود را بیش از همه چیز دوست داشته باشد باید که در مورد خود کور باشد پس چگونه می تواند بدیهای خود را به بیند؟ و چگونه می تواند خطای خود را تشخیص دهد^۵.

و همین مضمون است که در احادیث اسلامی بصورت «حُبُّكَ الشَّيْءَ يَغْمِي^۶ وَيُصِمُّ^۷» دیده می شود و در ادب فارسی هم بکار برده شده مولوی گوید:

در وجود تو شوم من مُنْعَمٌ چون محبم حب یغمی و یصم^۸

تمثیل ایزوپ^۹ عیناً در کتاب مختصر الاخلاق جالینوس دیده می شود و محتمل است که خلاصه کننده کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ را حذف کرده و آن را به حکیمی نسبت داده است اینک عین عبارت آن کتاب نقل می گردد.

«وَقَدْ قَالَ حَكِيمٌ إِنَّ فِي عُنُقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلَاطَيْنِ وَاحِدَةٌ

۱- جالینوس، جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۲۶.

۲- افلاطون، نواسیس (Laws, 731E)

۳- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۰ و ۳۱.

۴- ا. ی. ونسنگ، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۱ ص ۴۰۹.

۵- بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۲۵.

۶- ایزوپ Aesop نویسنده معروف یونانی است که داستانها و تمثیل های او (Fables)

در غرب بسیار شهرت دارد.

مِنْ قُدَّامِهِ وَأُخْرَى مِنْ خَلْفِهِ وَفِي النَّبِيِّ بَيْنَ يَدَيْهِ عُيُوبُ النَّاسِ وَفِي النَّبِيِّ مِنْ خَلْفِهِ عُيُوبُ نَفْسِهِ وَلِذَا لِيَكَّ يَرَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَيْبَ غَيْرِهِ عَلَى الْإِسْتِقْصَاءِ وَالْحَقِيقَةِ وَلَا يَرَى شَيْئاً مِنْ عُيُوبِ نَفْسِهِ^۱.

رازی باب پنجم را تحت عنوان «در عشق و دوستی و خلاصه سخن در لذت» قرار داده او در آغاز گفتار درباره عشق چنین گوید: مردان والا همت و بزرگ نفس این بلیت از طبایع و غرائزشان دور است زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست. آنان وقتی می اندیشند که عشاق دچار این گونه سرگشتگی ها باید بشوند از این ورطه خود را برکنار می دارند و اگر هم بدان مبتلی گردند می کوشند که بر دبار باشند تا آنکه هوی از دلشان بدر رود و همچنین است حال آنانکه گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. اما مردان محنت و زن صفت و فارغ البال و نعمت پرورد، آنانکه جز ارضای امیال و اطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند و نرسیدن بآن را اندوه و بدبختی بشمار می آورند از این بلیه باسانی نمی رهند. بخصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش بآهنگهای خوش و الحان نیکو فرادهند. او سپس سخن را به عشق حیوانی و لذت جسمانی می رساند و می گوید چنین عشاق در عدم تملک نفس و اختیار هوای نفس و انقیاد شهوات از حد بهائم گام فراتر نمی نهند. و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن بیدگوئی فلاسفه در این باب می گشایند فصلی مشبع ایراد کرده و می گوید آنان مدعی اند بر اینکه عشق مخصوص طبایع رقیقه و اذهان لطیفه است و بسیاری از ادیبان و شاعران و بزرگان و حتی پیغمبران از این موهبت برخوردار گشته اند و حال آنکه امر برعکس است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه و نظر در آنان محدود است روی بامیال نفسانی و لذات شهوانی می آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق تر و حکمتشان ظاهرتر از مردمان دیگر است عشق در آنان کمتر دیده می شود. او سپس مناظره خود را با یکی از اینگونه ادیبان نقل می کند که

آن ادیب گمان می برده که علم آنست که او دارد و ورای آن جهل است رازی از او می پرسد آیا علوم اضطرابی است یا اصطلاحی و بنا بر هر دو پاسخ آن ادیب که را ملزوم و مجاب می کند و شیخی که این مناظره در حضور او رخ داده با ریشخند می گوید ای پسر که من اکنون مزه علم حقیقی را بچش^۱. ابلیسای نصیبینی مطران نصیبین در رساله ای که برای استاد ابوالعلا صاعد بن سهل الکاتب نوشته و در آن مناظره خود را با وزیر مغرب یاد کرده این داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده است^۲.

در منابعی که در اختیار مسلمانان بوده سخن از نکوهش و ستایش عشق بسیار بمیان آمده و رازی که عشق را می نکوهد در این باره تحت تأثیر حکمای یونان قرار گرفته است خاصه که خود صریحاً گفته است که عشق در یونانیان کمتر است و فیلسوفان آنان رقت طبع و لطافت ذهن خود را مصروف به معضلات علمی می دارند^۳.

از سقراط نقل شده که گفته است عشق دیوانگی است و دارای رنگهای گوناگون است چنانکه دیوانگی را رنگهای گوناگون است^۴. و از افلاطون نقل شده که گفته است عشق بر دو نوع است الهی و انسانی اولی ستوده و محمود و دومی نکوهیده و مذموم است^۵ و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیرا که عاشق

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۳-۴۵.

۲- نسخه ای از این رساله در کتابخانه واتیکان بشماره ۱۳۴۳ موجود است (کراوس، پاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۳.

۳- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۲.

۴- جعفر بن احمد السراج، مصارع العشاق، ج ۱، ص ۱۵.

۵- فارابی، تفسیر افلاطون و اجزائها، ص ۱۵. متن عربی این کتاب با فهرستی از لغات فلسفی با ترجمه لاتین بوسیله فرانز رزنتال و ریچارد والزر در مجموعه (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده است:

معشوق را برای لذت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذت و منفعت هر دو فانی شونده است^۱ و عین این بیان در کتاب اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* دیده می شود^۲ و همین تعبیر است که ابن مسکویه گوید: «أَحَدُهُمَا يَلْتَنِدُ بِالنَّظَرِ وَالْأُخْرَى يَنْتَظِرُ الْمَنْفَعَةَ»^۳.

در ستایش عشق گفته شده که آن منبع و اصل همه نسبت های علوی و سفلی است و اگر عشق نمی بود حرکت و متحرک و کامل و مکملی در جهان وجود نمی داشت^۴. بدانشمندی خبر دادند که فرزندان عاشق شده او گفت باکی نیست زیرا عشق او را لطیف و ظریف و دقیق و رقیق می گرداند^۵. بنابراین دو طرف دعوی در کلام رازی در سایر منابع نیز مشخص است و شکی نیست که نظر رازی متوجه عشق ظاهری و انسانی است و گرنه درباره عشق معنوی و حقیقی مخالفی با استاد خود افلاطون ندارد و او در همین باب داستان افلاطون و شاگرد عاشق پیشه او را نقل کرده و بیان داشته که افلاطون چگونه او را با دلیل و برهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دُن خود را از عشق شست و ملازم مجلس علم افلاطون گردید^۶.

۱- آبربی، اخلاق نیکو باخس در عربی، مجله مدرسه السنه شرقیه لندن (لندن ۱۹۵۵)،

ص ۴.

۲- ارسطو، اخلاق ادمیا (Aristotle : *Ethica Eudemia* 1234 B 15)

۳- ابن مسکویه تهذیب الاخلاق، ص ۱۲۲. از شعر حافظ (دیوان، ص ۱۴۰) عکس

این مطلب استنباط می شود:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما با او محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۴- عبدالرحمن بن الدباغ، مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب، ص ۹۷.

۵- علاء الدین ابوعبدالله مغلطای: الواضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبین، ص ۴۵.

۶- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۱. شاید مأخذ داستان فوق با آنچه

که ابوالوفاء مبشر بن فاتک نقل کرده یکی باشد: «وعاتب افلاطون بعض الناس عن تخلفه عن

طلب العلم. فقال: شغلتنی عن ذلك اللذة. فقال: لو اشتغلت بالعلم ما وجدت للذة لذة»

(مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ۱۷۷) و بیت زیر را از ناصر خسرو (دیوان، ص ۹۴)

بیاد می آورد:

لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد زان سپس ناید بچشمت لذت جسمی لذت

ایلیای نصیبینی داستان فوق را بطور تفصیل نقل و سپس گفته است که این داستان در اخبار افلاطون مشروح است و همچنین ابوبکر رازی آن را در فصل پنجم از طب روحانے آورده است.^۱

مسألهٔ نکوهش عشق و انتساب آن به حکمای یونان که رازی نیز بدان متمایل است در برخی از منابعی اسلامی نیز انعکاس یافته است از جمله ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در کتابی که دربارهٔ عشق و محبت تألیف کرده و در آن نظر حکمای الهی و متکلمان و فلاسفه و منجمان و اطباء و متصوفان را ایراد نموده نقل می کند که یکی از شاگردان ارسطو از او سؤال کرد ای حکیم ما را از ماهیت عشق و از آنچه که از آن زاده می شود با خبر گردان. او در پاسخ گفت که عشق طمعی است که در دلها زائیده می شود و پرورش می یابد و در پایان به اندوه و شب بیداری و حزن و فساد عقل منتهی می گردد. مؤلف کتاب (= دیلمی) می گوید از این جواب برمی آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب درخور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الهی بوده است.^۲ و نیز در فصلی که در نکوهش عشق آورده از فورس طبیب نقل می کند که گفته است عشق در سرزمین یونان بسیار کم است زیرا که بیشتر مردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خود را بدین آایشها نمی آلائند. و از طبیبی دیگر نقل می کند که در پاسخ سؤال از عشق گفته است که عشق از تأخیر معرفت برمی خیزد و همهٔ عشاق ضعیف العقل اند.

مؤلف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان و طبیعیان شده و گوید یونانیان که عشق و محبت در آنان نادر است برای اینست که بیشتر همتشان مصروف به الهیات است ولی طبیعیان در نکوهش عشق نامعذورند زیرا همتشان از عالم طبیعت تجاوز نمی کند.^۳

۱- ایلیای نصیبینی، رساله فی فضیلة العفاف، مجلة المشرق سال ۶۲ (بیروت ۱۹۶۸)، ص ۲۹-۳۰.

۲- ابوالحسن دیلمی، عطف الالف المالوف علی اللام المعطوف، ص ۳۰. این دیلمی یکی از شاگردان و راویان صوفی معروف ابوعبدالله بن خفیف متوفی ۳۷۱ بوده است.

۳- مأخذ پیشین، ص ۷۲.

بنابر این ظاهر گشت که چگونه رازی که طبیب و فیلسوف بود در این امر متمایل به اسلاف خود از اطباء و فلاسفه یونانی شده و معتقد است که باید خود را از آن برکنار داشت تا بتوان فارغ البال به تحقیق علمی و تحصیل معارف پرداخت.

رازی در همین فصل بحث لذت را بمیان می آورد و می گوید کسانی که ورزش علمی نیافته اند تصویری کنند که لذت خالص است و بارنج مشوب نیست در حالیکه چنین نمی باشد بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجه خروج از حالت طبیعی اتفاق می افتد بآدمی دست می دهد. درباره عقیده رازی در مسأله لذت و الم پس از این بتفصیل بحث خواهد شد. او در فصل ششم درباره «عجب» بحث می کند و علت این عارضه را در این می داند که آدمی خود را افزون از آنچه هست تصور می کند. درمان این درد را رازی به فصل چهارم یعنی «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» ارجاع می دهد و می گوید بهتر آنست که انسان سنجش خوبیها و بدیهای خود را بدیگری واگذار کند. بنابر این رازی در این باب نیز همان طریقه جالینوس را برگزیده است. ابوالوفاء مبشر بن فاتک از جالینوس نقل می کند که گفته است «عجب عبارت از این است که آدمی خود را آنچنان که دوست دارد تصور کند در حالیکه چنان نیست^۱. رازی می گوید نه تنها آدمی نباید خود را افزون از آنچه که هست بداند بلکه نباید هم خود را کمتر از آنچه هست تصور کند بلکه باید آشنا و عارف بنفس خود باشد و خود را در همان پایه که واقعاً هست بداند^۲. جالینوس نیز برای رفع عجب و اصلاح اخلاق پیشنهاد می کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خود شناسی «حکمت عظمی»^۳ است. و نیز در جایی دیگر گوید من در جوانی عبارت معروف «خود را بشناس» را بی اهمیت تلقی می کردم تا اینکه در سالهای بعد پے بردم که خردمندترین مردان می توانند خود را چنانکه هستند بشناسند^۴. در اسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده و عبارت

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختار الحكم، ص ۲۹۵.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۷.

۳- مبشر بن فاتک، ماخذ پیشین.

۴- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۲۹.

« من عرف نفسه فقد عرف ربه »^۱ مویّد این مطلب است.

فصل هفتم را دربارهٔ «حسد» قرار داده و آن را نتیجهٔ بخل و شره می‌داند و می‌گوید فرق میان شرّیر و خیر اینست که اوّلی از مضارّ دیگران لذّت و از سود آنان رنج می‌برد و دومی بالعکس. او معتقد است که این عارضه از آنجا بوجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد و هوی^۱ را دنبال کند و درمان آن باین است که بابصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیّه نفس بهیمی خود را که منشاء این رذیلت است سرکوب سازد. جالینوس نیز بهمین منوال حسد را از بدترین شرور محسوب می‌دارد و حاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناک گردد. همه انواع اندوه بیماری است و حسد بدترین اندوه است.^۲ نکوهش این رذیله در قرآن نیز دیده می‌شود و در ادب عربی و فارسی نیز از آن تعبیر به درد بی‌درمان شده است:

كُلُّ الْعَدَاوَةِ قَدْ تُرْجَىٰ إِفَاقَتُهَا إِلَّا عَدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ
بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست که از مشقّت آن جز بمرگ نتوان رست^۳

او در فصل هشتم که دربارهٔ غضب و خشم بحث می‌کند گوید غضب در آدمی نهاده شده تا بوسیلهٔ آن از موذی انتقام گیرد و این عارضه هرگاه از حدّ خود تجاوز کند بطوریکه خرد در برابر آن ناپدید گردد بسا که زبان آن برخشم گیرنده سخت‌تر و بیشتر است از آنکه مورد خشم واقع شده است. اوسپس از جالینوس نقل می‌کند که گفته است مادرش هرگاه باز کردن قفلی براودشوار می‌نمود از شدّت خشم بر قفل می‌جست و آن را بدنندان می‌گرفت.^۴

۱- شرح نهج البلاغة، ج ۴، ص ۴۷ (بنقل از احادیث مشنوی استاد فروزانفر، ص ۱۶۷).

ناصر خسرو (دیوان ص ۱۴) گوید:

چون گوهر خویش را ندانستی سر خالق خویش را کجا دانی

۲- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۵۳.

۳- سعدی: گلستان، ص ۲۵.

۴- رازی، الطب الروحانی، (مسائل فلسفیه)، ص ۵۵.

محمّل است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس دربارهٔ مردی آورده و با آنچه که در جای دیگر دربارهٔ مادرش گفته آمیخته شده باشد. او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری را باز کند و وقتی این امر بر طبق مراد او حاصل نمی‌گشت او را می‌دیدم دشنام گویان و دیوانه‌وار کف برده‌ان همچون گراز و وحشی کلید را بدندان می‌گرفت و در را بالگد می‌کوبید^۱. و دربارهٔ مادرش می‌گوید که او در هر حال چنان آمادهٔ خشم بود که گاهی خدمتکار خود را دندان می‌گرفت^۲. رازی نتیجه می‌گیرد که میان آنکه در حال خشم فکر و رویت خود را از دست می‌دهد و میان دیوانه جدائی بسیاری نیست.

داستان گاز گرفتن قفل و نقل آن از جالینوس در میان مسلمانان شهرت داشته و ابوحیان توحیدی در مسألهٔ علت غضب بدان اشاره کرده است^۳.

فصل نهم دربارهٔ دروغ و دور افکندن آن است رازی دروغ را از عوارض پست می‌داند که در نتیجهٔ غلبهٔ هوی پیدا می‌شود و جز پشیمانی و اندوه و درد ثمره‌ای برای دارنده‌اش ندارد. اوفقط یک نوع دروغ را تجویز کرده است و آن را نکوهیده نمی‌داند و آن در موردی است که بوسیلهٔ آن جان کسی از مرگ رهایی یابد. او برای تمهید این نظر مثالی می‌آورد که آدمی را بیاد داستان سعدی در گلستان می‌اندازد آنجا که پادشاهی وزیر خود را که بادروغ جان بیگناهی را از مرگ رهایی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر دیگر را که با گفتهٔ راست خود موجب مرگ آن بیگناه می‌شد نکوهش نمود. و عبارت معروف سعدی در این مورد: «دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه‌انگیز»^۴ حکم ضرب المثل را پیدا کرده و در زبان فارسی سائر شده است.

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۸.

۲- مأخذ پیشین، ص ۵۷.

۳- ابوحیان توحیدی، الهوامل والشوامل، ص ۱۸۵.

۴- سعدی، گلستان، ص ۱۷.

فصل دهم تا شانزدهم بترتیب درباره صفات و اعمال زیر آورده شده: بخل، فکر و نگرانی زائد و زیان آور، اندوه، حرص، انهماک درمی خواری، مقاربت افراط آمیز، ولع و عبث.

رازی برخی از صفات فوق را از جمله صفات رذیله بشمار آورده و در برخی دیگر حالت اعتدال و دوری از افراط و تقصیر را سفارش کرده چه آنکه او چنانکه خواهیم دید افراط و تقصیر در بعضی از امور را رذیلت و اعتدال را فضیلت می داند. او مطابق روش معمول خود حوزه عقل و هوی را در صفات و اعمال فوق مشخص ساخته و حکم و وظیفه هریک از نفوس سه گانه را در ایجاد حالت اعتدال و دوری از افراط و تفریط بیان کرده است. نظر رازی درباره تحلیل این صفات و بیان قوی شدن آنها در آدمی و چگونگی تضعیف آنها بسیار شبیه است بآنچه که افلاطون و جالینوس در آثار خود بیان کرده اند مثلاً درباره دوری از غم و اندوه جالینوس فصل مشبعی را در کتاب خود آورده و پند پدر خود را که باو گفته بآنچه که از دست دادی غمگین مباش^۱ آویزه گوش هوش ساخته است و افلاطون درباره شرب خمر قائل به اعتدال شده و گوید اگر نوشیدن آن مطابق ناموس و قانون باشد فوایدی را در بردارد ولی اگر در غیر آن جهت باشد زیان بخش است.^۲

او فصل هفدهم را در باب کسب مال و اندوختن و هزینه کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد.^۳ این نظر او مورد توجه عامری قرار گرفته و در کتاب خود که فقط یکبار از رازی یاد کرده این نظر او را آورده است. عامری گوید: محمد بن زکریا گفته است توانگری در صنعت است و صانع باید باندازه^۴ هزینه و ذخیره روز تنگدستی کسب کند.

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۶۰

۲- ابونصر فارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ص ۱۰.

۳- رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۴.

۴- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۹۲.

رازی معتقد است که آدمی باید در این باره رعایت اعتدال را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر در این امر موجب پستی و خواری می‌شود و افراط در آن باعث رنج و تعب دائمی می‌گردد. و در مورد اندوختن مال نیز این اصل را لازم الاجرا می‌داند و می‌گوید تقصیر در این امر موجب می‌گردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی که در بیابانی بی آب و علف زاد و توشه خود را از دست داده باشد و افراط در آن موجب دوام رنج و تعب می‌شود.

چنانکه پیش از این یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه گانه افلاطونی نیز اشاره به تقصیر و افراط قوای نفوس کرد و گفت آدمی بمدد طب جسدانی و طب روحانی باید این قوی^۱ را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر و افراط بازدارد. مسأله رعایت اعتدال و دوری از افراط و تفریط نیز مورد نظر فلاسفه باستان بوده و دانشمندان اسلامی هم به تعبیرهای مختلف بآن اشاره کرده‌اند در اینجا بنحو اختصار آنچه در این باره گفته‌اند نقل می‌کنیم.

افلاطون می‌گوید اخلاق را توابع و مشابیهاتی است که باید میان آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده است مرحله افراط آن که عجز است نکوهیده است، همچنین خویشی داری که ستوده است مرحله افراط آن که ترس است ناستوده است^۱. ارسطو می‌گوید افعال ستوده بوسیله افراط تباه می‌گردد مانند حرکات بدن و خوردن طعام و نوشیدن شراب در هنگام کمی و بسیاری. زیرا قلت و کثرت صورت صحت و تندرستی را تباه می‌سازد ولی اعتدال و میانه جوئی موجب حفظ صحت و دوام آن می‌شود همچنین است حال فضائل که با کمی و بسیاری فاسد می‌گردد مانند ترس و بی باکی. آنکس که حالت ترس و بددلی بدو دست می‌دهد و در مهالک و معارک فرار را برقرار برمی‌گزیند

۱- ابونصر فارابی: تلخیص نوایس افلاطون، ص ۱۰. متن عربی این کتاب با ترجمه

لاتین بوسیله گابریلی F. Gabrieli در مجموعه (Plato Arabus III) تحت عنوان زیر

در سال ۱۹۵۲ در لندن چاپ شده است: *Alfarabius Compendium Legum Platonius*

جبان و بددل خوانده می‌شود و از حالت شجاع و پر دل بدور است، و آنکه هاجم و حمله‌ور است و از چیزی نمی‌ترسد و بدون رویت خود را در مهالک می‌افکند متهور و بی‌بالک است، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری است که حالت اعتدال را نگه دارد و بهیچ یک از دو طرف مزبور نگراید.^۱ و نیز همو گوید رذائل بوسیله زیادت و نقصان پدید می‌آید و حالت میانین است که ستوده و محمود است.^۲

جالینوس نیز می‌گوید همچنانکه اعتدال اعضا در آدمی موجب جمال بدن می‌گردد اعتدال نفس موجب جمال نفس می‌شود خیر و شرّ برای نفس همچون صحت و بیماری برای بدن است و همچنانکه قبح و زشتی برای بدن مکروه است برای نفس نیز ناخوش است و قبح نفس جور است زیرا جور عبارت از قبح نفوس سه‌گانه است.^۳ و همو نیز در جای دیگر همان تعبیری را که در عربی بصورت «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا»^۴ در آمده یاد کرده است که در ترجمه انگلیسی آن چنین آمده «Moderation is the best»^۵ یعنی میانه‌جویی بهترین چیز است.

چنانکه گفته شد تقسیم افعال نفس بر حسب افراط و تقصیر و اعتدال نفوس و قوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می‌شود از جمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت است از افعال معتدلی که در میان دو طرف افراط و نقص که هر دو شرّ است قرار گیرد و همچنین فضائل عبارتست از آن هیأت و ملکات نفسانیّه که در میان دو هیأت ازید و انقص که هر دو

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک ، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص ۲۱۱.

۲- ابوالحسن عاسری، السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۷۴. و نیز رجوع شود

به اخلاق نیکوماخس ارسطو Aristotle: *Ethica Nicomachea* 1107 A

۳- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۳۴.

۴- غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲ ص ۵۷.

۵- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۹.

از ردائیل بشمار می آیند واقع شود^۱. یعقوب بن اسحاق کندی می گوید اعتدال از عدل مشتق شده^۲. و این تعبیر نیز سابقه دار است زیرا افلاطون هم از حالت تسلط آدمی بر ردائیل تعبیر بعدل و از چیرگی آنها بر آدمی تعبیر بجور کرده است^۳ و چنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی و قبح نفوس سه گانه تعبیر به جور کرد.

ابن مسکویه در رساله ای که بابوحیّان توحیدی نوشته و در آن بتقسیم انواع واقسام عدل از طبیعی و وضعی و الهی و اختیاری انسان پرداخته می گوید: اما عدل اختیاری موجود در انسان که بوسیله آن آدمی ستوده است عبارتست از هماهنگی نیروهای نفسانی او بنحوی که یکی بر دیگری غلبه نکند و ستم نرزد و این عدل از برای نفس همچون صحت است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن بوسیله مزاج معتدل پایدار گردد هیچ یک بر دیگری چیرگی نمی ورزد و بهمان اندازه که نفس بر بدن برتری و فضیلت دارد صحت آن نیز بر صحت بدن برتر و مقدم تر است^۴.

حکیم ناصر خسرو نیز که در دوجا از دیوان خود اعتدال طبیعت را که ابن مسکویه از آن تعبیر به عدل طبیعی کرده است بیان نموده و آن را همراه با کلمه «عدل» آورده تحت تأثیر همین اندیشه بوده است^۵.

۱- ابونصر فارابی، فصول مدنی، ص ۱۱۳.

۲- الکندی، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیه)، ج ۱ ص ۱۷۹.

۳- جالینوس: جوامع کتاب طیمائوس فی العلم الطبیعی، ص ۱۰. و نیز از قول افلاطون «عدل عامی» به اعتدال قوای نفوس و اعتدال حرکات نفوس سه گانه تعریف شده است. رجوع شود به السعادة والاسعاد ابوالحسن عامری، ص ۲۲۴.

۴- ابن مسکویه: رسالة فی ماهیة العدل، ص ۱۹. این کتاب بامقدمه و ترجمه انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده است:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice

۵- مقصود دومورد زیر است که در صفحه ۱۳۶ و ۱۴۰ از دیوان او آمده است:

بقیه پاورقی در صفحه بعد

بی‌مناسبت نیست یاد آورده شود که تأکید به نگهداشت حالت اعتدال و برکناری از افراط و تقصیر در احادیث اسلامی و مباحث کلام نیز انعکاس یافته است مثلاً عبارت زیر اشاره به اعتدال و میانه روی در دین است: «دینُ اللهَ بَیْنَ الْغُلُوِّ وَ التَّقْصِيرِ»^۱ و همچنین روایتی که از امام صادق (ع) سؤال شده که حق تشبیه است یا تعطیل پاسخ داده‌اند: «مَنْزَلَةٌ بَیْنَ الْمَنْزَلَتَيْنِ»^۲ و یا در پاسخ سؤال اینکه جبر حق است یا تفویض که فرموده‌اند: «أَمْرٌ بَیْنَ الْأَمْرَيْنِ»^۳.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

آنچه ایزد کرد خواهد باتو آنجا روز عدل	با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند
دشت دیباپوش گردد ز اعتدال روزگار	زان همی بر عدل ایزد وعده دیبا کند
عدل است اصل خیر که نوشروان	اندر جهان بعدل مسمی شد
بنگر کز اعتدال چوسر برزد	با خورچه چند چیز مهیا شد
همچنین مولوی (مثنوی ج ۱ ص ۳۳) گوید:	
خاک امین و هرچه دروی کاشتی	بی خیانت جنس آن برداشتی
این امانت زان امانت یافتست	کافتاب عدل بر وی تافتست
تا نشان حق نیارد نو بهار	خاک سرها را نکرده آشکار

- ۱- ابن قتیبه دینوری، عیون الاخبار، ج ۱ ص ۳۲۷. تعبیر فوق در این بیت عربی که محمد بن عبد الملك الهمدانی در کتاب تکملة تاریخ الطبری (ص ۲۲۹) نقل کرده آمده است: يقول لی الواشون: کیف تحبها؟ فقلت لهم بین المقصر والغالی
- ۲- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۳۳. در دیوان او (ص ۳۰۰) نیز چنین آمده است: حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست پاک و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چو سیم
- ۳- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳ باب اول. ابوالعلاء معری (لزوم مالایلم، ج ۲ ص ۳۶۸) گوید:

لا تمش مجبراً ولا قدرباً	واجتهد فی توسط بین بینا
ناصر خسرو نیز (دیوان ص ۴۶) گوید:	
بمیان قدر و جبر ره راست بجوی	که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

بنابر این بطور اجمال سابقه^۱ مسأله^۲ اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجه دانشمندان اسلامی بآن آشکار گردید و توجیه مسأله^۳ فوق در طب^۴ روحانی رازی بسیار بجالب توجه است.

فصل هیجدهم درباره^۵ طلب مراتب و درجات دنیوی است. رازی این فصل را مبتنی بر آنچه که پیش از این درباره^۶ عقل و هوی^۷ و لذت و حسد گفته است می کند او می گوید که ما باید بادیده^۸ عقل عاری از شائبه^۹ هوی^{۱۰} به تنقل حالات و مراتب بنگریم و به بینیم که آیا آن مرحله^{۱۱} بالاتر بکوشش و جهدی که در راه رسیدن بآن صرف می شود می ارزد یا نه . او معتقد است که هوی^{۱۲} در این مورد آدمی را وادار به رنجی می کند که چند برابر لذتی است که محتملاً بدست خواهد آمد و وقتی آدمی بدان لذت دست یافت پس از کمی آن لذت محو می گردد و باز گشت بحالت اولی و عادی صورت می پذیرد سپس خواهان مرتبه^{۱۳} بالاتر می شود و همچنین لذت پایدار نمی ماند و نفس بهیچ یک از مراتب ارضاء واقناع نمی گردد. جالینوس این مسأله^{۱۴} را در مواضع مختلف از آثار خود بیان کرده است او نیز تصریح می کند که آدمی بمرحله ای قانع نیست اگر مرحله ای را بدست آورد خواهان مرحله^{۱۵} بالاتر است و همیشه مرتبه^{۱۶} بالا نصب عین اوست و نظرش بمرتبه^{۱۷} پائین معطوف نیست^{۱۸}. و در این مورد بیت سعدی بیاد آورده می شود:

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر^{۱۹}

همو گوید که حالت نفس چنانست که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی تر و حریص تر می گردد و بیشتر می خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می پذیرد و رام می گردد^{۲۰}. گفته^{۲۱} ابو ذویب هذلی نیز بهمین معنی ناظر است:

النفس راغبة اذا رغبتها واذا تردّ الى قليل تقنع^{۲۲}

۱- جالینوس ، درمان هوی و خطای نفس ، ص ۶۲ .

۲- سعدی ، گلستان ، ۲۱ .

۳- جالینوس ، ماخذ پیشین ، ص ۴۱ .

۴- ابن قتیبه دینوری ، الشعر والشعراء ، ج ۱ ص ۱۲ .

جالینوس حبّ ریاست و جاه را در آدمی نتیجهٔ میل نفس غضبی می‌داند و معتقد است که این میل آدمی را از مرحلهٔ انسانیت بسوی بهیمیت می‌کشاند^۱.

رازی فصل نوزدهم کتاب را تحت عنوان «در سیرت فاضله» آورده در این فصل می‌گوید سیرتی که افاضل فیلسوفان بر آن رفتار نموده و بر آن گذشته‌اند اجمالاً عبارتست از عدل و بزرگواری با مردم و استشعار عفت و رحمت و خیرخواهی برای همه و کوشش در تأمین سود برای همه مگر در بارهٔ کسانی که ظلم و جور را آشکاری سازند و در افساد سیاست و تجویز محرمات می‌کوشند. ازین جهت است که بسیاری از مردم بوسیلهٔ شرایع و نوامیس پست و فرومایه و ادار به سیرت بغی و عناد می‌شوند همچون دیصانیّه و محمّره و مانند آنان که معتقد به غش و هلاک مخالفان خود هستند و منّانیه که از دادن نوشیدنی و خوردنی به کسانی که با آنان هم‌رای نیستند امتناع می‌کنند و حتی اگر بیمار باشند از مداوای آنان خودداری می‌نمایند و از کشتن افعی‌ها و عقرب‌ها و سایر جانوران آزار دهنده که راهی برای اصلاح آنها و بکار بردنشان در مواردی که سودمند باشند نیست سر‌بازی زنند و با آب خود را پاک و پاکیزه نمی‌سازند و مانند این امور که زیان برخی به جماعت و برخی دیگر بخود انجام دهنده برمی‌گردد. این سیرت دُون و رفتار فرومایه را از آنان و مانند آنان فقط از راه بحث و کلام در آراء و مذاهب و بیان سیرت فاضله می‌توان ریشه کن نمود.

سیرت فاضله آنست که آدمی با رفتار بآن از مردم در امان باشد و محبت آنان را بخود جلب نماید و این دو امر بوسیله بکار بردن عدل و عفت و رحمت و خیرخواهی حاصل می‌شود^۲.

چنانکه ملاحظه شد او سیرت فاضله را همان سیرتی می‌داند که فیلسوفان بر آن بوده‌اند. و در جای دیگر نیز اشاره کرده است که این گروه متفلسفان اند که در مخالفت هوای نفس و خوار داشتن و میراندن آن نهایت کوشش را مبذول داشته‌اند^۳. و در کتاب

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۳۰.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۱-۹۲.

۳- ماخذ پیشین، ص ۲۶.

«السيرة الفلسفية» نیز شرح مبسوطی دربارهٔ سیرتی که فیلسوف باید بآن متصف باشد و روشی که باید بدان رفتار نماید آورده است هرچند هدف اصلی او از نوشتن آن رساله بیان سیرت شخصی خود و دفاع از آن بوده است. بحث دربارهٔ سیرت عادل و فاضله که فیلسوف باید زندگی خود را با آن تطبیق دهد در سایر کتابهای فلسفی اسلامی نیز دیده می شود از جمله ابونصر فارابی در کتاب «تحصیل السعادة»^۱ و حکیم مجریطی در «الرسالة الجامعة»^۲ فیلسوف واقعی را معرفی و وظیفه او را تعیین می کنند^۳. این والا قرار دادن مرتبت فیلسوف و انتظار داشتن از او براینکه بر سیرت مرضیه بر استاد کند مبنی بر این است که در تعریف فلسفه گفته اند که عبارتست از تشبیه بخداوند بقدر طاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی^۴. و رازی در کتاب السيرة الفلسفية عین این تعریف را آورده است^۵.

رازی فصل آخر کتاب را دربارهٔ ترس از مرگ قرار داده و چنین می گوید: اگر نفس انسانی قانع شود و بپذیرد این موضوع را که پس از مرگ حالتی بهتر و نیکوتر دارد ترس او از مرگ مرتفع می شود و ما در برابر آنکه معتقد است که نفس بنا بودی بدن نابودی شود بدفاع می پردازیم آنان می گویند آدمی پس از مرگ هیچ گونه درد و رنج را درک نمی کند زیرا درد و رنج حسّی است و حسّ خاصّ زندگان است و چون از جهان دردورنج بجهان آسایش و آرامش انتقال یابد بحالتی بهتر و نیکوتر انتقال یافته است و اگر کسی معتقد است که پس از مرگ از برای او حالت و عاقبتی است نباید از مرگ وحشت و هراس داشته باشد

۱- ابونصر فارابی: تحصیل السعادة، ص ۴۵.

۲- المجریطی، الرسالة الجامعة، ص ۱۰۰.

۳- دربارهٔ آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله های متعدد نوشته شده رجوع شود به مقدسه محمدتقی دانش پزوه بر رساله «مختصر فی ذکر الحکماء اليونانيين» فرهنگ ایران زمین، ج ۷ (تهران ۱۳۲۹)، ص ۲۸۳.

۴- میرسید شریف جرجانی، التعريفات، ص ۱۴۷.

۵- رازی، السيرة الفلسفية (مسائل فلسفیه)، ص ۱۰۸.

زیرا او اگر اهل خیر و فضیلت باشد و در گزارد آنچه شریعت راست و درست بر او واجب کرده سستی نورزیده ایمان دارد باینکه بامرگ به آسایش جاوید و راحتی ابدی که شریعت وصول و فوز به آن را وعده کرده است می پیوندد اما اگر کسی در این شریعت شک نمود و بدان معرفت پیدا نکرد بر او است که کوشش و توان خود را بر بحث و نظر در آن مصروف دارد اگر کوشش و توان خود را بر آن مصروف داشت مقصر و کاهل نیست زیرا از صواب دور نمی ماند و اگر بصواب نرسید خداوند بزرگ بخشنده و آمرزنده است و آنچه را که در وسع و طاقت بندگانش نیست باز نمی خواهد.

آنانکه از مرگ ترس و وحشت دارند هربار که مرگ را در نظر خود مجسم سازند بآنان مرگی دست می دهد و در مدتی دراز ممکن است دچار مرگ های متعددی بشوند پس بهتر و نیکوتر آنست که نفس انسانی با لطف و حیلت این اندوه و ترس را از خود دور سازد و خردمند کسی است که غم و اندوه را در خود مجال ندهد زیرا اگر غم و اندوه او را سببی است که بر کنار ساختن آن امکان دارد بهتر آنست که بجای اندوه و غم، بر طرف نمودن آن سبب را اندیشه ای سازد و اگر بر کنار ساختن آن در خور امکان نیست نیکوتر آنکه تسلی و تلهی را جایگزین غم سازد و در نابودی و بیرون کردن آن از نفس خود بکوشد!

افلاطون در آثار خود بارها اشاره بمرگ کرده و او می گوید که ترس از مرگ نشانه بی خردی است و از جفا که این مرگ که مردم آن را بزرگترین شرّ می پندارند بزرگترین خیر نباشد^۲ و در جای دیگر گوید که از جفا که زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد^۳. مسأله درد جسمانی مرگ نیز بوسیله دانشمندان مطرح شده و آن را نفی کرده اند از جمله ابن سینا در یکی از رسائل خود می گوید مرگ عبارت است از اینکه نفس استعمال ابزارهای خود را که مجموع آن بدن نامیده می شود ترك کند و مرگ را دردی جز در بیماری نیست زیرا درد

۱- رازی الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۶-۹۲.

۲- افلاطون، دفاع (Plato: *Apology*, 29 A)

۳- افلاطون، گرگیاس (Plato: *Gorgias*, 492 E, 93 V)

بوسیلهٔ ادراک است و ادراک جز در موجود زنده متصور نیست و اگر کسی بجهت عقاب از مرگ می‌ترسد در واقع از عقاب می‌ترسد نه از مرگ و بجای ترس باید از گناهان پرهیز کند.^۱ ابن حزم در یکی از رسائل خود که آن را بنام «فِي الْمَوْتِ» نامیده می‌گوید که متقدمان از اهل طبایع اختلاف کرده‌اند بر این که آیا مرگ درد آور است یا نه. برخی گفته‌اند که مرگ اصلاً درد آور نیست بدو دلیل یکی حسّی و دیگری عقلی که آن نیز بحسّ بازگشت می‌کند. اما دلیل حسّی آنکه آنکس که مشرف بر مرگ است اگر دردی حس کند درد بیماری است و همین جهت است که کلمهٔ «راحة الموت» ورد زبانها شده است و دلیل عقلی آنکه هیچ‌گاه الم برای شیء مألوم در حین وقوع پدید نمی‌آید بلکه در لحظهٔ پس از وقوع پیدا می‌شود و نفس پس از مرگ باقی نیست تا درد بدنی را حسّ کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود.^۲ رازی در این بحث اشارهٔ به دو نوع مرگ که از افلاطون نقل شده و در آثار صوفیه بسیار دیده می‌شود نکرده است افلاطون معتقد بود که مرگ دو مرگ است ارادی و طبیعی هر کس با مرگ ارادی نفس خود را بمیراند مرگ طبیعی برای اوحیات است^۳ نه تنها در این مورد بلکه در هیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی‌شود زیرا او پای از حد فلسفه بیرون ننهاده است.^۴ حمید الدین کرمانی به عقیدهٔ رازی دربارهٔ اینکه

۱- ابن سینا، رساله فی دفع الغم من الموت (رسائل ابن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیة) ص ۵۵-۵۰

۲- ابن حزم، رساله فی الم الموت (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۱۰۵.

۳- ابوحیان توحیدی، رساله الحیة (ثلاث رسائل)، ص ۶۶.

۴- در دائرة المعارف اسلام در ذیل ماده «رازی» آمده که رازی در تصوف شاگرد حسین بن منصور حلاج بوده و به صفحه ۱۹۰ کشف المحجوب هجویری ارجاع داده شده و این اشتباه از نام «محمد زکریا» ناشی شده که شخصی دیگر بوده است و هجویری در همان کتاب در ص ۵۷ می‌گوید: «پیری بود از محققان علمای طریقت بنزدیک پارس نشستی ویرا محمد زکریا گفتندی هرگز مرقعه نپوشیدی» و مسلماً این شخص نمی‌تواند ابوبکر محمد بن زکریای رازی پزشک مشهور بوده باشد.

خداوند بنده^۱ را که کوشش کرده ولی به یقین دست نیافته مؤاخذه نمی کند ایراد گرفته و گوید چنین شخصی بمنزلت جانوران و وحوش است و مورد غضب و سخط خداوند می باشد^۲. در میان مسلمانان کسان دیگری هم هستند که بارازی هم عقیده اند از جمله ابن رشد اندلسی که می گوید اختلاف در مسائل فلسفی نمی باید موجب تکفیر یکی از طرفین گردد زیرا هریک از طرفین اگر مصیب اند مأجورند و اگر مخطی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادله و براهین خود را بر تصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن آن برای او اضطراری است نه اختیاری^۳.

۱- حمیدالدین کرمانی، الاقوال الذهبية (پاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۹۶.

۲- ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ۲۲.

فصل هشتم سیرت فاسفی

فیلسوفان را عادت چنان بود که راه و روشی را که در زندگی برای خود برمیگزیدند در طی مقاله یا کتابی تبیین و توجیه می کردند تا هم راه طعن بدخواهان و بدگوئی حاسدان بسته گردد و هم طریقه ای را که بر پایه های عقلی و فلسفی استوار ساخته بودند مورد تقلید دیگران قرار گیرد. برای این گونه مقاله ها و کتاب ها نمونه های فراوانی می توان یافت از آن جمله کتابی که ابوزید بلخی^۱ تحت عنوان «اختیار السیره» داشته است ابو حیان توحیدی از کتاب فوق تعبیر به سخن شافی در باب بیان فضائل نفس کرده است^۲. ابن رضوان مصری مقاله ای تحت عنوان «فی سبیل السعادة» داشته و در آن سیرت و روشی را که برای خود برگزیده بیان کرده است^۳. همچنین گاهی دانشمندان در ضمن کتابی اشاره به سیرتی که یک فیلسوف باید بر آن باشد کرده اند از جمله فارابی در کتاب «تحصیل السعادة» شرایط فیلسوف واقعی و فرق میان فیلسوف راستین و فیلسوف دروغین را بتفصیل یاد می کند^۴. رازی در جاهای مختلف از کتابهای خود خاصه طب روحانی اشاره به سیرت فاضله یا سیرت عادله یعنی همان سیرتی که یک فیلسوف باید بر آن باشد کرده است و نیز کتاب مستقل تحت عنوان «السيرة الفلسفية» نوشته تا هم آن سیرت فاضله را توجیه و تبیین کند و هم پاسخ بدخواهان خود را بدهد. در برخی از منابع کتابی بنام «سیر الخلفاء» به رازی نسبت داده اند^۵ ولی این درست نیست زیرا در کتابهایی که فهرست آثار رازی

۱- برای آگاهی از ابوزید بلخی رجوع شود به صفحه ۱۵-۱۴ همین کتاب.

۲- ابو حیان توحیدی، المقابسات، ص ۲۴۶.

۳- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۵۶۷.

۴- فارابی، تحصیل السعادة (رسائل الفارابی)، ص ۴۵.

۵- مسعودی، سروج الذهب، ج ۱ ص ۱۵؛ سخاوی، الاعلان بالتوینخ، ص ۱۷۷؛

صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱ ص ۵۱.

در آنها آمده این نام دیده نمی شود شاید همین سیرت فلسفی بصورت سیره الحکماء نقل شده و سپس به سیره الخلفاء تحریف گردیده است.

ابوریحان بیرونی از این کتاب با همین عنوان یاد کرده است^۱ نسخه^۲ منحصر بفردی از سیرت فلسفی رازی در دست است که در ضمن مجموعه ای در موزه^۳ بریتانیا محفوظ می باشد^۴. پول کراوس در سال ۱۹۳۵ این کتاب را بزبان فرانسه ترجمه و در مجله^۵ *Orientalia* منتشر ساخت^۶ و سپس در سال ۱۹۳۹ متن عربی را در ضمن «رسائل فلسفیه» در قاهره بچاپ رسانید^۷. ترجمه^۸ انگلیسی آن بوسیله^۹ آربری انجام پذیرفته و در مجله^{۱۰} *Asiatic Review* در سال ۱۹۴۹ منتشر گشته است^{۱۱}. مرحوم عباس اقبال در سال ۱۳۱۵ شمسی این کتاب را بزبان فارسی ترجمه و تحت عنوان «سیرت فلسفی» آن را منتشر ساخت و کمیسیون ملتی یونسکو در ایران در سال ۱۳۴۳ متن عربی چاپ کراوس را با ترجمه فارسی مذکور بضمیمه^{۱۲} مقدمه ای در شرح احوال و آثار و افکار رازی که نویسنده این کتاب (= مهدی محقق) نوشته بود انتشار داد و همین ترجمه است که در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته و نگارنده فقط یادداشت هائی بر متن این ترجمه افزوده است.

اینک ترجمه^{۱۳} فارسی سیرت فلسفی رازی نقل می شود و سپس برخی از مطالب آن مورد تحلیل قرار می گیرد.

۱- ابوریحان، رساله، شماره ۱۴۹؛ و نیز در همین کتاب ص ۱۱۰.

۲- این مجموعه در صفحه ۹۴ این کتاب معرفی شده است.

۳- دوره جدید، شماره ۴ تحت عنوان: *Raziana I*

۴- ص ۱۱۱-۹۹.

۵- دائرة المعارف اسلام، دوره جدید، ج ۱ ص ۳۲۸.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چنین گوید ابوبکر محمد بن زکریای رازی - ایزد روانش را بآرامش و آسایش قرین داراد - که تنی چند از اهل نظر و تمیز و تحصیل چون ما را با عامه ناس در خلطه و آمیزش یافته و بامور معاش مشغول دیده اند بعیبجویی و شکستن قدر ما برخاسته و چنین پنداشته اند که از سیره حکما انحراف جسته ایم مخصوصاً از راه و رسمی که پیشوای ما سقراط داشته کناره کرده ایم چه از این حکیم نقل است که هیچگاه گرد درگاه ملوک نمی گردید و اگر ایشان طالب قرب او می شدند دعوت ملوک را باستخفاف رد می کرد ، طعام لذیذ نمی خورد و جامه فاخر نمی پوشید ، دربند ساختن خانه و گرد کردن توشه و تولید مثل نبود ، از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و ملازمه لهو دوری می جست ، بهمان خوردن گیاه و پیچیدن خود در جامه ای ژنده قناعت می ورزید ، در صحرائی در خمی بیتوته می کرد ، باعوام و سلطان هیچگاه تقیه بکار نمی بست بلکه آنچه را برحق می دانست در لفظی روشن و بیانی صریح پیش همه بر زبان می آورد.

مخالفین نه تنها سیرت ما را خلاف این می دانند بلکه در طرز زندگانی پیشوای ما سقراط نیز زبان بطعن گشوده گویند این سیرت خلاف مقتضای طبیعت و بقای نسل است و نتیجه عمل بآن جز خرابی عالم و فناى مردم نخواهد بود. جواب این مقوله را گوئیم : آنچه در باب سیرت سقراط روایت کرده اند درست است و روش او در زندگانی همچنان بوده است که ایشان گویند لیکن از این حکیم سیری دیگر منقول است که دشمنان بعمد از ذکر آنها خودداری نموده اند تا مجال طعن دراو و درما برایشان وسیع شود.

سیری که از سقراط منقول افتاد روشی است که آن حکیم از ابتدای امر تا مدتی

طویل از عمر خود بر آن می‌رفته لیکن بعدها از غالب آنها عدول کرده چنانکه در موقع مرگ چندتن دختر داشته و در این قسمت از زندگانی بچنگ دشمن رفته و در مجالس عیش و نوش حضور یافته و از خوردن لذیذ اطمعه به غیر از گوشت بهره برداشته و حتی کمی شراب نیز نوشیده است و این مراتب پیش کسانی که باستقصای اخبار اعتنائی دارند معلوم و مشهور است.

چون سقراط در قسمت اول از عمر خویش دلباخته فلسفه بوده و بتحصیل آن عشق می‌ورزیده زمانی را که بایستی صرف شهوات و لذات شود نیز در این راه گذاشته و یک باره خود را فدای این منظور کرده و چون طبعاً نیز باین سمت کشیده می‌شده در کسانی که در فلسفه بسزا نمی‌نگریسته‌اند و اشیائی پست را بر آن رجحان می‌نهادند بنظر خواری دیده است و این مسئله بدیهی است که هر کس در ابتدای طلب منظوری بر اثر کثرت شوق و شدت میل راه افراط می‌رود و مخالفین را دشمن می‌دارد و چون بمقصود خویش دست می‌یابد و پای طلب او بر مقامی مستقر می‌گردد شور افراط او تسکین می‌یابد و بحال اعتدال بازی‌گر گردد و سراینکه گویند هر تازه‌ای را لذتی است همین است و سقراط نیز در آن مدت از عمر خود دستخوش همین حال کلی بوده است. بعلاوه آنچه از حالات او نقل کرده‌اند قسمت عجیب و نادر آن است یعنی همان قسمتی است که باروش سایر مردم در زندگانی تفاوت داشته و بدیهی است که عامه بنقل و روایت مسائل بدیع و نادر حریص‌ترند تا بنقل امور عادی و معمولی.

با اینکه اعتراف داریم که در تعقیب سیرت درست سقراط از کشتن هوی^۱ و دوستداری علم و جهد در طلب آن بمقام او نرسیده‌ایم باز تصور نمی‌کنیم که در پیروی از قسمت پسندیده سیرت او راه خلاف رفته باشیم و اگر هم خلافی باشد در کمیت آن سیرت است نه در کیفیت آن و اقرار ما بنقص خود در این مرحله نقصی نتواند بود چه این عین حقیقت است و اقرار بحق عین فضیلت و شرف. این است جواب ما در این خصوص. اما در جواب آنچه در باب سیرت اولی سقراط گفته و بعیبجویی آن پرداخته‌اند

گوئیم که در این مورد هم اگر ملامتی وارد است مربوط بکمیت آن است نه بکیفیت آن، چه پوشیده نیست که فضل مرد چنانکه در کتاب «طب روحانی» گفته ایم در فروشدن در شهوانیات و ترجیح نهادن آن بر امور دیگر نیست بلکه حق آن است که مرد از هر چه که بدان نیازمند است بقدر لزوم برگیرد و اندازه نگاه دارد تا در پایان لذتی که در یافته است اورا آلی فرانسد.

سقراط نیز از حدی که افراط شمرده می شد و در حقیقت سزاوار ملامت و موجب خرابی عالم و انقطاع نسل بود عدول کرد و بتولید نسل و جنگ با دشمن و حضور در مجالس عیش و نوش اقدام ورزید و کسی که این سیره را برگزیده باشد از زمره گروهی که در خرابی دنیا و نسل می کوشند کناره گیری بسته است و هر کس که در دریای شهوات غوطه ور نیست جز این نتوان کرد و ما اگر چه در عالم قیاس با سقراط سزاوار نام فلسفه نیستیم لیکن در مقابل کسانی که شیوه ایشان فلسفه نیست حق آنرا داریم که این نام را جهت خود بخواییم. چون ذیل مطلب باینجا کشید لازم می دانیم که کلمه ای چند نیز برای فایده دوستداران و طالبان علم در باب سیرت فلسفی بیان کنیم پس گوئیم: مطلبی که در این مقاله غرض توضیح آن است مبتنی بر اصولی است که آنها را در کتب دیگر خود بیان کرده ایم و برای آنکه مقاله بدر از آنکه خواننده را بآن کتب حواله می دهیم مثل کتاب «علم الهی» و «طب روحانی» و تألیف دیگر ما در «ملامت کسانی که به ادعای فلسفه عمر را در تحصیل زوائد هندسه می گذرانند» و کتابی بنام «شرف صناعت کیمیا» مخصوصاً کسی که بخواهد کاملاً بمقصود ما در این مقاله پی ببرد از مراجعه بکتاب طب روحانی بی نیاز نخواهد بود و اصولی که ما در اینجا فروع کلام خود را در باب سیرت فلسفی بر آن می نشانیم مأخوذ از همان کتابست بقرار ذیل:

۱- هر کس را پس از مرگ حالی است خوش یا ناگوار نظیر حالی که او قبل از تفرقه

میان جسم و جان داشته.

۲- کمال مطاوبی که در پی آن موجود شده و بسمت آن رهسپاریم تحصیل لذات

جسمانی نیست بلکه طلب علم و بکار داشتن عدل است تا بدین وسیله از این عالم رهائی یافته بعالمی دیگر که مرگ و الم را در ساحت آن راهی نیست هدایت شویم.

۳- خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را بدنبال لذات آنی می کشد لیکن عقل برخلاف غالباً ما را از طی این طریق نهی می کند و به اموری شریفتر می خواند.

۴- پروردگار ما - که از او چشم ثواب داریم و بیم عقاب - بر ما نگران است، از راه رحمت آزار بر ما نمی پسندد، ستم و نادانی را از ما زشت می دارد و از ما خواستار عدل و علم است بنابراین کسی که بازار پردازد و سزاوار آزار شود بقدر استحقاق گرفتار عقوبت او خواهد شد.

۵- هیچکس نباید در پی لذتی رود که الم ناشی از آن کم آو کیفاً بر آن لذت بچربد.

۶- 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 برای رفع حوائج زندگانی در عهده ما گذاشته.

این اصول مسلمه ایست که بیانات ما بر آنها مبتنی خواهد بود پس گوئیم: چون لذات و آلام دنیائی با گسیختن رشته عمر نابود می شود و لذات عالمی دیگر که جاوید است پایدار و بی پایان خواهد بود پس آنکه لذت باقی نامتناهی را بلذتی محدود و ناپایدار بفروشد مغبون است.

اگر امر چنین است پس بالنتیجه ما را نمی رسد که در پی لذتی باشیم که وصول بدان ما را از فیض عالمی روحانی باز دارد یا در همین عالم ما را دچار المی سازد که رنج آن در کمیت و کیفیت بر لذتی که جویای آنیم فایق آید، از این نوع گذشته در طلب سایر لذات مانعی نیست. با این حال مرد حکیم غالباً بترك بسیاری از این لذات غیر ممنوع می گوید و نفس خود را باین ترك عادت می دهد تا در موارد لزوم - چنانکه در کتاب طب روحانی گفته ایم - بسهولت بتواند پایداری کند چه عادت بگفته قدمای طبیعتی ثانوی است و لیاقت آنرا دارد که با تمرین هر مشکلی را آسان و هر امر غریبی را آشنا سازد و این حال چه در

باب امور نفسانی و چه در مورد امور جسمانی هر دو میسر است چنانکه می بینیم که قاصد از مردم معمولی چابک تر می رود و لشکری در جنگ از سایرین جری تر است و این جمله می فهماند که بوسیله عادات اکتسابی می توان اموری را که ابتدا دشوار و ناملایم می نموده آسان و هموار کرد.

این بیان ما در باب لذت گرچه مختصر است ولی متضمن جزئیات کثیری است که در کتاب طب روحانی به بیان آنها پرداخته ایم از آن جمله اینکه اگر اصلی که ذکر کردیم - یعنی اینکه عاقل نباید اسیر دست لذتی شود که الم تابع آن بر المی که در ترك لذت و کشتن شهوت هست راجع آید - فی نفسه صحیح یا منطقاً مسلم است پس نتیجه آن این خواهد بود که اگر فرضاً بر ما ممکن شود که مادام العمر بر پهنه زمین مسلط آئیم ولی با مردم بشکلی معامله کنیم که رضای خدا در آن نباشد و ما را از وصول بخیر باقی و نعمت جاوید بازدارد نباید بپس این راه شویم و آن لذت را بر این حرمان ترجیح نهم. همچنین اگر مطمئن باشیم یا حال اطمینان بر ما غالب باشد که با خوردن طبقی از خرما یک جا ده روز از درد چشم راحت نخواهیم داشت باید از این خوراك چشم بپوشیم و همین حال وجود دارد برای اموری که مابین این دو مثال یکی راجع بامور عظیمه دیگری مربوط بمسائل جزئی - قرار دارند و هر کدام نسبت به امر عظیمتر کوچک و نسبت به امر کوچکتر عظیم محسوب می شوند و تعداد آنها بعلت فراوانی مثال در هر دو طبقه در اینجا برای ما ممکن نیست.

چون این غرض روشن شد بذکر غرضی دیگر که تالی آن بشمار می آید می پردازیم: بنا بر اصل مذکور در فوق که پروردگار و مالک ما بر ما مشفق و بدیده رحمت نگران است پس از وقوع رنج و الم نیز بر ما بیزار است و آلام جبری که بما می رسد و ما را در ورود آنها اختیاری نیست ناچار بمصلحتی و در بپس ضرورتی است. بنابراین هرگز نباید بغیر استحقاق بذی حسی المی برسانیم مگر اینکه باین الم المی شدیدتر از آنرا از او دفع کنیم و این جمله نیز متضمن تفصیلات کثیری است که جمیع اقسام آزار را شامل است مثل آزاری که از ملوک در شکار حیوانات سر می زند و افراطی که مردم در تحمیل رنج

بر چهارپایان باری و سواری خود روای دارند و غیر ذلک که همه باید بقصدی و بر طریق و روش عقلی و عدلی جاری باشد و هیچوقت به افراط و تجاوز از حد انصاف نکشد مثلاً رساندن الم در جائی که امید دفع المی شدیدتر از آن باشد جائز است مثل شکافتن جراحات و داغ نهادن بر عضو فاسد و نوشیدن داروی تلخ ناگوار و خودداری از اطعمه لذیذ از ترس امراض سخت دردناک و تحمیل رنج بر چهارپایان بدون عنف برای منظوری و در این مورد گاهی عنف ضروری است و عقل و عدل آنرا روای دارد مثل رکاب کشیدن بر اسب برای نجات از چنگ دشمن، در این حال عقل مقتضی است که اسب برانگیخته شود حتی چون خلاص جان انسان منظور است تلف شدن آن نیز در پی این مطلوب مجاز است بخصوص اگر سوار مردی عالم و خیر و یا صاحب دولتی باشد که مردم را بوجهی از وجوه از دولت او بهره‌ای حاصل شود و بکار صلاح ناس بیاید در این صورت بقای آن مرد برای صلاح حال مردم از بقای اسب لازم تر است، مثال دیگر مثل دو مردی است که در بیابانی بی آب بمانند و همراه یکی از آن دو همان مقدار آبی باشد که با آن بتوان جان یکی را از مرگ رهایی بخشید. در این مورد آن آب باید بکسی داده شود که بقایش برای صلاح مردم لازم تر است و در اشباه و نظایر این موارد نیز بر همین منوال باید قیاس کرد.

اما در باب شکار و کشتن و برانداختن حیوانات، این عمل در مورد آنها جایز است که منحصر از گوشت تغذیه می کنند مثل شیر و پلنگ و گرگ و سایر حیواناتی که آزارشان زیاد است و استفاده از آنها غیر ممکن و استخدام آنها مطلوب نیست مثل مار و عقرب و نظایر آنها.

برانداختن این حیوانات از دو راه مجاز است یکی آنکه اگر آنها را برنندازند از وجود آنها بحیوانات دیگر آزار فراوان می رسد و عموم حیوانات گوشتخوار چنینند دیگر آنکه نفس از هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارقت نمی کند و چون حال حیوانات چنین است پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد در حکم باز کردن راه نجاتی جهت آنهاست و از آن باب است که در حیوانات گوشتخوار هر دو حال موجود است پس برانداختن

آنها حتی الامکان واجب می آید چه در نتیجه این کار هم الم حیوان تقلیل می یابد و هم امکان آنکه نفس او در اجساد صالح تر حلول کند فراهم می شود.

اما در مورد اقسام مار و عقرب و زنبور و مانند آنها چون هم بحیوانات دیگر آزار می رسانند و هم لیاقت آنها ندارند که انسان از آنها نیز مانند چهارپایان فایده ای بردارد در کشتن و نابود ساختن آنها حرجی نیست.

کشتن حیوانات اهلی و جاندارانی که از علف تغذیه می کنند روانیست مگر بمدارا چنانکه گفتیم و بهتر آن است که حتی المقدور از غذا قرار دادن گوشت و تکثیر مثل آنها خودداری کنند تا عدد آنها چندان زیاد نشود که بذبح مقدار عظیمی از آنها احتیاج افتد بلکه این کار در پی منظوری و برحسب حاجتی عمل شود و اگر مسئله نجات دادن نفس این حیوانات از قید بدن آنها در میان نبود البته عقل هیچوقت ذبح آنها را روا نمی داشت و فلاسفه در این باب اختلاف کرده اند جمعی خوردن گوشت را اجازه داده و بعضی دیگر جایز ندانسته اند و سقراط از کسانی است که به این کار رأی نداده.

چون حکم عقل و عدل آزار بغیر را روا نمی دارد بطریق اولی رساندن آزار بخود نیز روا نیست و این حکم هم شامل جزئیاتی کثیر است که عقل آنها را نتواند پذیرفت مثل عمل مردم هند در سوختن اجساد خود و افکندن خویش بر آتش سوزان بقصد تقرب بخدا و روش مانویه در بریدن نفس خود هرگاه که خاطر بجماع میل کند و عادت دادن خویش به گرسنگی و تشنگی و اجتناب از استعمال آب و بکار بردن بول بجای آن.

رهبانیت و صومعه گیری عیسویان و اعتکاف مسلمین در مساجد و خودداری از کسب و تقلیل در طعام و خوردن اغذیه ناگوار و پوشیدن لباس درشت را نیز می توان از همین قبیل شمرد اگرچه اهمیت آنها بمراتب کمتر است.

این امور همه ستمی است که جماعتی بر نفس خود روا می دارند و تحمل رنجی است که بوسیله آن رنجی بزرگتر زائل نمی شود. سقراط نیز در اول عمر بر این سیرت می رفت لیکن چنانکه گفتیم در آخر عمر از آن رو برتافت و حکما را در این خصوص عقابدی

متضاد است که چون ذکر آنها از حوصله این مختصر بیرون است ناچار به بیان قولی بعنوان نمونه قناعت می‌ورزیم پس گوئیم:

مردم را احوال مختلف است، طایفه‌ای ناز پرورد تنعمند و گروهی پرورده رنج و درد، جمعی نیز بخواهش نفس در طلب شهوانیات بجدی بلیغ بکار می‌برند مثل کسانی که فریفته جمال زنان یا لذت شرب شرابند یا طالب تحصیل ریاست و این قبیل امور بنا بر این احساس رنجی که از کشتن شهوت برمی‌خیزد در همه یکسان نخواهد بود و بر حسب احوال اشخاص اختلاف پیدا خواهد کرد مثلاً بدن ابناء ملوک و متنعمین تحمل جامه درشت و معده ایشان تاب غذای ناگوار ندارد و در این حال دچار المی شدید خواهد شد در صورتی که بقیاس با ایشان ابناء عامه را در درشت پوشیدن و ناگوار خوردن رنجی چندان نخواهد بود، به همین طریق کسانی که به یکی از لذات خو گرفته‌اند چون ایشانرا از آن باز دارند رنج ایشان بسی شدیدتر و چندین برابر بیشتر از رنج کسانی خواهد بود که به این لذات عادت داشته. از این رو نمی‌توان همه مردم را به یک نوع تکلیف واحد مکلف ساخت بلکه هر طایفه را باید فراخور حال خود زیر این بار آورد مثلاً فیلسوف نباید ابناء ملوک را به همان طعام و شراب و سایر امور معاشی که به ابناء عامه تکلیف می‌کند وادارد مگر بتدریج و در صورت ضرورت ولی برای آنکه از حد تجاوز نکنند باید ایشانرا بر آن داشت که از لذاتی که رسیدن به آنها جز به ارتکاب ظلم و قتل میسر نشود و اموری که موجب تحریک غضب خداوند و مخالف حکم عقل و عدل است خودداری نمایند. از این نوع گذشته طلب سایر لذات رواست و این حد اعلای لذت طلبی است اما حد اسفل یعنی حدی که سرحد بین لذت قلیل و ریاضت و امساک محسوب می‌شود آن است که مرد آنقدر بخورد که رنجی نبیند و بناخوشی نیانجامد و در این راه بجدی نرسد که خوردن را بقصد لذت و کامجویی طالب شود و غرض سدجوع از میان برود، جامه‌ای بپوشد که بدن او را راحت دارد و آزار نرساند و بلباس فاخر و رنگین نگراید، خانه‌ای اختیار کند که نگاهبان او از سرما و گرمای شدید باشد و بمساکن جلیل آراسته و پرنقش و نگار قصد نکند اما اگر مالی فراوان

و استطاعتی در معیشت او را فراهم است و بدون ستم و تجاوز و تحمیل رنج بر نفس می‌تواند دایره زندگانی خود را وسیعتر کند اشکالی در پیش نخواهد بود.

با رعایت این ترتیب کسانی که از پدر و مادری بینوا زاده و در فقر و مسکنت بار آمده‌اند می‌توانند رستگار شوند و بسیره صلحا خو گیرند چه بردن بار ریاضت و امساك بر این طایفه بسی آسان‌تر است تا بر دیگران چنانکه بر سقراط آسان‌تر بود تا بر افلاطون آنچه بین این دو حد اعلی و اسفل هست رواست و کسی که آنرا بکار دارد از شمار فلاسفه خارج نیست بلکه می‌توان سیره او را سیره‌ای فلسفی خواند گرچه بهتر آن است که فیلسوف بحد اسفل مایل‌تر باشد تا بحد اعلی چه نفوس فاضله با اینکه مصاحب اجسادى نعمت پرورده باشند خواهی نخواهی ایشانرا بطرف حد اسفل لذت می‌کشانند. اما پائین‌تر از حد اسفل از حکمت خارج است مثلاً سیرت مردم هند و مانویه و رهبانان و ناسکین چون از روش عادلانه منحرف و بر اثر تحمیل رنج بر نفوس محرك غضب الهی است نمی‌توان بحق نام فلسفه بر آن نهاد و همین حکم جاری است در باب لذاتی که از حد اعلی متجاوز باشند، از خداوند که بخشنده عقل و گشاینده غم و هم است توفیق و یاری خواهیم تا ما را بر آنچه خواست اوست بدارد و به آنچه که سبب قرب به اوست هدایت فرماید.

خلاصه کلام آنکه چون پروردگار عزوجل عالمی است که جهل در او راه ندارد و عادلی است که ساحتش از جوربری است و علم و عدل و رحمتش بر اطلاق است و خالق و مالک ماست و ما بندگان حلقه بگوش اویم و محبوب‌ترین بندگان پیش مولای خود آن است که بهتر بر سیرت مولی رود و مطیع تر فرمان او را بکار بندد پس نزدیک‌ترین بندگان بخدای عزوجل داناترین و عادل‌ترین و رحیم‌ترین و مهربان‌ترین ایشان است و مراد از این گفته حکما که: «فلسفه تشبیه به خداوند عزوجل است بقدر طاقت انسانی» همین است و تفصیل آنرا ما در کتاب طب روحانی آورده و گفته‌ایم که پیرایش نفس از خوی بد چگونگی حاصل تواند شد و حدی که فیلسوف باید در اکتساب معیشت و جمع زاد و طلب مراتب ریاست از آن فراتر نرود چیست.

حال که از بیان غرض خود فراغت یافتیم بتقریر حال خویش و طعن طاعنین در ما می پردازیم و سیرت خود را که تا این تاریخ بتوفیق خداوند داشته تشریح می کنیم تا بدانند که هیچ سیرتی در ما نبوده است که بدان سزاوار خروج از صف فلاسفه شده باشیم چه کسی سزاوار این عقوبت خواهد بود که در شناختن آنچه فیلسوف باید بشناسد و عمل بسیره ای که فیلسوف باید بر آن رود قاصر آید و این دو جزء فلسفه یعنی علم و عمل را بحد کمال مورد اعتنا قرار ندهد و چنین کس است که استحقاق اختیار نام فیلسوف ندارد و چون ساحت ما بحمد الله و توفیق و ارشاد او از این تقصیر بری است دشمنان را بحال طعن در ما تنگ نخواهد بود.

اما در قسمت علمی اگر ما را هیچ توانائی دیگر جز تألیف همین کتاب حاضر نبود کسی را بحال آن نمی رسید که ما را از استحقاق اختیار نام فیلسوف منع کند تا چه رسد به کتبی دیگر مثل کتابی که در «برهان» نوشته ایم و کتاب «علم الهی» و کتاب «طب روحانی» و کتاب «مدخل علم طبیعی» بنام «سمع الکیان» و مقاله ای در «زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء» و «سبب قیام زمین در وسط آسمان» و «سبب حرکت مستدیر آسمان» و مقالاتی دیگر در «ترکیب» و «اینکه جسم را حرکتی ذاتی است و حرکت معلوم است» و کتب دیگر ما در باب «نفس و هیولی» و کتبی در طب مثل «کتاب منصوری» و «من لایحضره الطیب» و چند کتاب در باب «ادویه» و کتاب «طب ملوکی» و کتاب موسوم به «جامع» که هیچکس پیش از ما بتألیف چنان کتابی نپرداخته و بعد از ما هم مانند آنرا نتوانسته است بیاورد و کتب دیگر ما در «صناعت حکمت» که عامه آنرا کیمیا خوانند. اجمالاً تا این تاریخ که کتاب حاضر نوشته می شود قریب به دویست کتاب و مقاله و رساله در فنرین مختلفه فلسفه از علوم الهی و حکمتی از زیر دست من بیرون آمده است.

اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعه من در این رشته فقط تا حد احتیاج بوده است و عمداً ولی نه از راه عجز نخواسته ام که عمر خود را در مهارت یافتن در این رشته برباد دهم و اگر کسی انصاف داشته باشد عذر مرا موجه خواهد شمرد چه راه صواب

همان است که من رفته‌ام نه آنکه جمعی فیلسوف مآب می‌روند و عمر خود را در اشتغال بفضولیات هندسه نابود می‌سازند بهر صورت اگر باین درجه از دانش که دارم مستحق نام فیلسوف نباشم پس که را در این زمان استحقاق نام این عنوان فراهم خواهد شد. اما در قسمت عملی بعون و توفیق الهی هیچوقت از دو حدی که سابقاً معین کردم تجاوز ننموده و راهی نرفته‌ام که کسی تواند گفت که سیرت من سیرت فلسفی نبوده است مثلاً هیچگاه بعنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری بخدمت سلطانی نپیوسته‌ام و اگر در صحبت او بوده‌ام از وظیفه طبابت و منادمت قدم فراتر نگذاشته. هنگام ناخوشی پرستاری و اصلاح امر جسمی او مشغول بوده و در وقت تندرستی بموآنست 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 و مالی را که بکف آورده‌ام بیهوده برباد نداده‌ام، بامردم هیچوقت بنزاعه و مخاصمه برنخاسته و ستم در حق کسی روا نداشته‌ام بلکه آنچه از من سرزده است خلاف این بوده حتی غالب اوقات از استیفای بسیاری از حقوق خود نیز در گذشته‌ام.

در باب خوردن و آشامیدن و اشتغال بملاهی کسانی که مرا در این حالات دیده‌اند دانسته که هیچگاه بطرف افراط متمایل نبوده‌ام و در پوشاک و مرکوب و نوکر و کنیز نیز در همین حد می‌رفته اما علاقه من بدانش و حرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تا کنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام تا آنجا که اگر چنین اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم بامری دیگر نمی‌پرداختم و اگر هم در این مرحله ضرری 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 بخط تعویذ (یعنی خط مقرر مط و ریز) بیش از ۲۰۰۰۰ ورقه چیز نوشته و پانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف

کرده‌ام و بر اثر همین کار قوهٔ بینائی را ضعیف دست داده و عضلهٔ دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته‌است با این حال از طلب باز نمانده‌ام پیوسته بیاری این و آن می‌خوانم و بردست ایشان می‌نویسم.

پس اگر اموری که گذشت در پیش چشم مخالفین باعث تنزل رتبهٔ من در مقام فلسفهٔ عملی است و غرض ایشان پیروی از سیرهٔ دیگری است آنرا بمشاهده یا مکاتبه بما بنمایانند تا اگر از سیرهٔ ما بهتر است آنرا اختیار کنیم و اگر خطائی و نقصی در آن راه دارد به‌رد آن پردازیم.

در جزء عملی می‌توانم در مقابل دشمنان خود گذشت کنم و بتقصیر 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 حقست به حقانیت آن معترف شوم و اگر باطل است ایشان را بر باطل خود بیاگاهانم و اگر این نیست و فقط به روش عملی و سیرهٔ من در زندگانی اعتراضی دارند آرزو چنان است که از دانشم بهره برگیرند و بسیرهٔ من نظری نداشته باشند و بگفتهٔ شاعر عمل کنند که گوید:

لَعْمَلٍ بَعِلْمِي فَإِنْ قَصَّرْتُ فِي عَمَلِي

يَنْفَعُكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

چنانکه ملاحظه شد مخالفان رازی بر اعمال و رفتار او خورده گرفته و گفته‌اند که او از سیرت سقراط عدول کرده است. باید به این نکته توجه داشت که سقراط در میان دانشمندان اسلامی مقامی شامخ را دارا بوده و همیشه از او به نیکی یاد شده و اعمال و رفتار او نمونهٔ اعمال و رفتاری که یک فیلسوف باید بر آن باشد بشمار آمده است.

رازی پیش از آنکه بدفاع از خود پردازد بسیرتی که مخالفانش از سقراط نقل کرده‌اند خورده می‌گیرد و می‌گوید از سقراط سیرتی دیگر نقل شده که مخالف با آنچه که آنان می‌گویند هست و سعی می‌کند میان این دو سیرت متضاد آشتی بدهد. شاید علت این روایات متضاد این باشد که سقراط از خود نوشته‌ای بر جای نگذاشته و فقط نوشته‌های

شاگردان او مانند افلاطون و گزنوفون تصویری از او بدست می‌دهند و منقولات این دو شاگرد باهم اختلاف دارد توصیف افلاطون بیشتر جنبهٔ مثالی idealist دارد درحالی که گزنوفون بیشتر جنبهٔ زمینی و مردمی او را مورد بحث قرار داده است.^۱

پول کراوس می‌گوید سیره‌ای که رازی از سقراط نقل می‌کند از مکالمات افلاطون بخصوص از کتاب ضیافت او ناشی شده در صورتیکه تقریر مخالفان از روایات حکمای کلبی مخصوصاً ان تیس تنس Antisthenes مأخوذ است.^۲

منابع و مآخذی که از عهد باستان در دست مسلمانان بوده از زهد و ورع و سیرت پسندیده سقراط حکایت می‌کند. افلاطون در دو کتاب خود یکی «احتجاج سقراط بر اهل آتن» و دیگری «فادن» بیان کرده است که آدمی نباید زندگی و سلامتی همراه بانادانی و سیرت زشت و گناهکاری را بر مرگ ترجیح دهد زیرا میان این گونه زندگی و زندگی حیوانی و بهیمی هیچ فرق نیست و اگر آدمی ناامید شد از اینکه در بازمانده عمر خود بتواند خود را بر سیرت فاضله و بر پایه فلسفه پابدار بدارد بلکه باید بر سیرت حیوانی زندگی کند و بالمال پست تر و فرومایه تر از حیوان ها بشود چه بهتر که مرگ را برای خود برگزیند زیرا زندگی چنین آدمی زندگی انسانی بشمار نمی آید همچنانکه سقراط هنگامی دانست که در آینده جز بر اندیشه‌های دروغین و سیرت زشت نمی تواند زندگی کند مرگ را بر زندگی برگزید.^۳

۱- جرج سارتن ، تاریخ علم ، ص ۲۷۴ .

۲- کراوس ، مقدمة السيرة الفلسفية .

۳- فارابی ، فلسفة افلاطون واجزائها ، ص ۱۹ ، توضیح آنکه ابونصر فارابی کتابی درباره فلسفه افلاطون و ارسطو تألیف کرده که صاعد اندلسی آن را بنام « کتاب فی اغراض فلسفة افلاطون و ارسطاطاليس » و ابن رشد بنام « الفلسفتين » و ابن ابی اصیبعه بنام « کتاب الفلسفتين لفلاطن و ارسطوطاليس » و قفطی بنام « کتاب فلسفة افلاطون و ارسطوطاليس » خوانده اند جزء اول از این کتاب بنام « تحصيل السعادة » در سال ۵۱۳۴ هـ در حیدرآباد و جزء دوم بنام « فلسفة افلاطن » در سال ۱۹۴۳ م در لندن چاپ شده و جزء سوم و آخر آن بنام « فلسفة ارسطوطاليس » در سال ۱۹۶۱ باهتمام دکتر محسن بهدی در بیروت چاپ شده است .

جالینوس در کتاب اخلاق خود می گوید مردم ستایش می کنند و در شگفتی اند از کسانی که نزدیکی با زنان و خوردنی و نوشیدنی و بوئیدنی و سایر وسائل لذت دنیوی را خوار می دارند و همه عمر خود را یا در افعال نفس ناطقه سپری می سازند همچون سقراط و افلاطون و یا در اعمال سیاست صرف می کنند و آن را بجهت انسان دوستی و نفع رسانی برای خود برمیگزینند همچون سولن و دیگران^۱.

در میان مسلمانان یعقوب بن اسحق الکندی سه کتاب یکی در فضیلت سقراط و دیگری در الفاظ سقراط و سدیگر در مرگ سقراط نوشته است^۲.

تأکید زهد و کناره گیری از دنیا در باره سقراط چنان مشهور بوده که کلمه «زاهد» صفت از برای او آورده شده و صفت خم نشینی نیز با و نسبت داده شده و به «سقراط الحب» مشهور گشته است.

ابوالوفا مبشر بن فاتک هنگامی که سخن از سقراط آغاز می کند و بانی در باره سخنان حکمانه او می گشاید می گوید «اخبار سقراطیس الزاهد»^۳ و نیز در طی همین باب می گوید که یکی از شاگردان سقراط روزی از او پرسید ای استاد چرا ما هیچ وقت ترا اندوهناک نمی یابیم سقراط گفت: من چیزی ندارم که فقدان آن مرا غمناک سازد. یکی از سوفسطائیان که در آنجا حاضر بود گفت: اگر خم بشکنند چه؟ — و سقراط در آن زمان در میان خمی جای

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۳۶.

۲- الابررتشرد یوسف مکارثی الیسوعی، التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب،

ص ۲۲.

۳- مبشر بن فاتک، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص ۸۲. این کتاب مجموعه ای از

اخبار و سخنان فیلسوفان و حکیمان باستان است که در سال ۱۴۰۴ تالیف شده است. نخستین کتابی که پس از اختراع صنعت چاپ در انگلستان در سال ۱۴۷۷ چاپ شده یعنی:

The Dictes and Sayengis of the Philosophers.

مبتنی بر کتاب مختارالحکم بوده است. تاریخ عرب، فیلیپ حتی، ص ۵۸۹.

گزیده بود - گفت اگر خم بشکند مکان که نمی شکند^۱.

ابن القفطی سخن خود را درباره سقراط چنین آغاز می کند: «ويعرف بسقراط الحب لانه سكن حباً وهو الدن مدة عمره ولم ينزل بيتاً»^۲. ابوالحسن ششتی در یکی از قصائد خود اشاره به خم نشینی سقراط کرده آنجا که گفته است:

وتيم الباب الهرامس كلهم وحسبك من سقراط اسكنه الدنا^۳

نویسندگان رسائل اخوان الصفا آنجا که موضوع بقای نفس پس از نابود شدن بدن را مطرح می سازند می گویند انبیا و اولیا و اهل بیت پیغمبر ما و فلاسفه بر همین رای بوده اند سپس در مورد اهل بیت گویند اگر آنان بدین عقیده نبودند در روز کربلا تن های خود را به کشتن تسلیم نمی کردند و بر تشنگی و طعن و ضرب شکیبائی نمی ورزند و در مورد فلاسفه می گویند اگر آنان بر چنین رای نبودند سقراط جسد خود را تسلیم به نابودی نمی کرد^۴.

رازی نیز در آنجا که درباره بی اهمیتی بدن و بودن آن در معرض کون و فساد و گرامی بودن نفس و پایداری آن سخن می راند می گوید: «فهذه جملة رأى فلاطن ومن قبله

۱- نسبت خم نشینی در اصل مربوط به دیوژن Diogenes حکیم کلبی بوده و سپس به دیگران نسبت داده شده. سنائی (شرح حدیقه ص ۶۹۵) به بقراط نسبت داده و گفته است:

بود بقراط را خمی مسکن بودش آن خم بجای پیراهن

حافظ (دیوان ص ۱۷۸) به افلاطون نسبت داده و گفته است:

جز فلاطون خم نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

۲- ابن القفطی، تاریخ الحكماء، ص ۱۹۷.

۳- ابوالحسن ششتی، دیوان، ص ۷۴. لوی ماسینیون بیت فوق را در ضمن ابیاتی

دیگر از این قصیده در دیوان حلاج آورده است:

Louis Massingnon : « Le Divān d'al-Hallāj », *Journal Asiatique* (janvier, mars, 1931). p. 137.

۴- رسائل اخوان الصفا، ج ۴ ص ۲۴-۲۳.

سقراط المتخلی المتالّه^۱.

با توجه به مطالب بالا تصویری که از سقراط در دست مسلمانان بوده معلوم و آشکار گشت. کراوس حدس می زند که شاید مخالفان رازی روایت خود را از تاریخ الحکمای حنین بن اسحق که اکنون در دست نیست اخذ کرده باشند^۲.

رازی سیرتی را که در آن سقراط زاهد و گوشه گیر و منزوی خوانده شده مربوط به زمان دانشجوئی سقراط می داند که در آن زمان عشق به علم و فلسفه او را مانع می شده از اینکه به لذات دنیوی توجه داشته باشد ولی سیرت دیگر مربوط به هنگامی است که سقراط به هدف خود رسیده بوده و زندگی خود را از حالت افراط در زهد بیرون آورده و صورت اعتدالی بدان بخشیده است. او چنانکه دیده شد اظهار می دارد که اگر روش زندگی او باروش زندگی سقراط متفاوت است این تفاوت در کمیت است نه کیفیت و نیز عیبی را که مخالفان بر سقراط گرفته اند مربوط به کمیت می داند نه به کیفیت و سپس از او بنحو شایسته ای دفاع می کند. رازی باجمال سیرت فلسفی خود را مورد تبیین و توجیه قرار می دهد و سپس برای تفصیل خواننده را به کتابهای: «العلم الالهی» و «الطب الروحانی» و «فی عدل من اشتغل بفضول الهندسه من الموسومین بالفلسفة» و «شرف صناعة الکیمیا» احاله می دهد و طب روحانی را خصوصاً تأکید می کند. متأسفانه از کتابهای بالا فقط طب روحانی در دست است که در فصل گذشته از آن سخن رفت و به سیرت عادله یعنی همان سیرتی را که رازی به فیلسوفان نسبت می دهد اشاره گر دید.

رازی در این کتاب هم مانند آنچه که در طب روحانی بیان کرده است دو طرف افراط و تفریط را نکوهش می کند و سیرت عادله را در اعتدال جستجو می نماید.

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۳۱. ابن القفطی کلمه «المتخلی» را

که درباره سقراط بکار برده بدین گونه تفسیر کرده است: «المتخلی عن تنزهات هذا العالم

الفانی» تاریخ الحکماء، ص ۱۹۷.

۲- کراوس، مقدمة السيرة الفلسفية.

او روش هندیان مرتاض و رهبانان گوشه گیر و مسلمانان معتکف و مانویان خود آزار را که در طرف مبالغه تفریط قرار گرفته اند ناپسند می داند و نیز روش آنان را که در طرف مبالغه افراط واقع شده اند یعنی در شهوات نفس منغمزند و جز به عیش و نوش به چیزی دیگر نمی پردازند زشت بشمار می آورد. او در توجیه افراط و تفریط و اعتدال مسأله لذت و الم را نیز بمیان کشیده است و طبقات مختلف را در لذت بردن ورنج کشیدن یکسان ندانسته است. چون در فصل دیگر که مربوط به کتاب «اللذة» رازی است عقیده او در مسأله لذت و الم جداگانه مورد بحث قرار خواهد گرفت در این فصل از تفصیل این قسمت از کتاب سیرت فلسفی او صرف نظر می شود.

نویسندگان اسلامی عقیده به تناسخ را به رازی نسبت داده اند و قطعاً یکی از مدارك آنان همین کتاب السیرة الفلسفیه او بوده است زیرا رازی در این کتاب بطور صریح گفت که امکان دارد که نفس جانوران در اجسادی بهتر حلول کند. صاعد اندلسی می گوید رازی این عقیده را از عوام صابئه اخذ کرده^۱ و ابن حزم این را از عقائد قرمطیان می داند^۲ رازی فلسفه را به «تشبه بخداوند باندازه توانائی آدمی» تعریف کرد. این تعریف از مشهورترین تعاریف فلسفه است که در منقولات یونانیان و اخبار مسلمانان دیده می شود. افلاطون در کتاب *Theaetetus* که مبتنی بر محاوره میان سقراط و ثئودرس (Theodorus) و تیئتوس است بنقل از سقراط چنین گوید: ما باید هر چه زودتر از زمین به آسمان پرواز کنیم و این پرواز عبارتست از تشبه بخدا تا آنجا که امکان دارد^۳. جالینوس نیز گوید خردمند کسی است که تشبه بخدا حاصل نماید^۴.

۱- صاعد اندلسی، طبقات الاسم، ص ۳۳.

۲- ابن حزم، الفصل، ج ۱ ص ۹۰.

۳- افلاطون، تیئتوس (Plato: *Theaetetus*, 176 B).

۴- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۴. کراوس در کتاب جابر بن حیان

ج ۲ ص ۹۹ ماخذ این تعریف را یاد کرده است.

میر سید شریف جرجانی گوید: «فلسفه تشبیه به خداست برحسب توانائی بشری برای سعادت ابدی چنانکه پیمبر راستگوی فرموده به اخلاق خداوند متخلق شوید یعنی به او ماندگی پیدا کنید در احاطه به معلومات و تجرد از جسمانیات»^۱.

رازی می‌کوشد که از جهت علم و عمل خود را بعنوان فیلسوف واقعی معرفی کند بدین جهت او از مهمترین کتابهای خود در فلسفه و اخلاق و نجوم و طب یاد می‌کند و از اینکه تا آن وقت حدود دویست کتاب و مقاله نوشته است بخود می‌بالد و سپس اعتراف می‌کند که ریاضیات را تا حدود نیاز فرا گرفته و در این مورد عاجز نبوده بلکه نمی‌خواسته عمر خود را مانند آن کسان که به فلسفه موسوم‌اند ولی عمر خود را به اشتغال به فضول هندسه تباه می‌کنند نابود سازد.

او رساله‌ای هم تحت عنوان: «فی عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومین بالفلسفة» داشته که در سیرت فلسفی بدان اشارت کرده است^۲.

نظرفوق از رازی بردانشمند مهندس و منجم ایرانی یعنی ابوریحان بیرونی گران آمده چنانکه در آغاز یکی از کتابهای هندسی خود به رازی تاخته و گفته که او معنی حقیقی «فضول» را که زیادت بر کفایت است در نیافته است و اگر دریافته بود متوجه می‌گردید که خود مرتکب «فضول و سوسه» شده که با آن دلهای مردمان دور از دیانت و حریص بدنیا را گمراه ساخته است و مقدار کفایت از هندسه آن نیست که رازی گمان برده و به بقیه آن دشمنی ورزیده است. مردم پیوسته دشمن آنچه نمی‌دانند هستند^۳.

۱- جرجانی، التعریفات، ص ۱۴۷. ابن تیمیه باین تعریف خرده گرفته و گفته است که

فلک هم برحسب اسکان به خداوند تشبیه حاصل نموده است. الرد علی المنطقیین، ص ۲۲۰.

۲- ابن ابی اصیبعه، شماره ۱۱ (ص ۴۲۲) او نام کتاب را چنین ضبط کرده: «فی من

استعمل تفضیل الهندسة من الموسومین بالهندسة».

۳- بیرونی، استخراج الاوتار، ص ۳۲. دانشمندان اسلامی اشاره به اهمیت هندسه

کرده‌اند از جمله فارابی می‌گوید: اصحاب افلاطون معتقدند که پیش از آموختن فلسفه باید

در مورد عمل رازی نخست بدفاع می پردازد و می گوید که هیچ گاه قدم از دایره اعتدال فراتر نهاده است و در پایان در برابر مخالفان می گوید گرفتم که من در قسمت عمل مقصّر و لی در قسمت علم من چه می توانید بگوئید و سپس به این بیت که رساله را بدان ختم می کند استمساك می جوید :

بعلم من رفتار کن اگر در عمل مقصّر هستم علم من ترا سود می دهد و عمل من ترا زیان نمی رساند^۱.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

بهنده پرداخت زیرا افلاطون بر سر در معبدش نوشته بود : « من لم یکن مهندساً فلا یدخل علمینا ». ماینه می ان یقدم قبل تعلم الفلسفة (مبادی الفلسفة القديمة)، ص ۱۱.

۱- شعری که رازی در پایان السیرة الفلسفیه آورده بصورت های مختلف نقل شده : «اعمل بعلمی ولا تنظر الی عملی» «اعمل بقولی وان قصرت فی عملی» رجوع شود به عیون الاخبار ابن قتیبه ، ج ۲ ص ۱۳۵ و مختارالحکم مبشر بن فاتک، ص ۴.

چنانکه پیش از این گذشت رازی هم در طب روحانی و هم در سیرت فلسفی اشاره بعقیده خود درباره مفهوم لذت کرده و در طب روحانی تصریح نموده که کتابی بنام «فی مائیه اللذة» نوشته است این کتاب همانست که ابوریحان از آن تحت عنوان: «فی اللذة» یاد کرده است^۱. گذشته از این او با حکیم معاصر خود شهید بلخی^۲ درباره لذت گفتگوهای داشته است که آن گفتگوها را نیز بصورت کتابی مدوّن ساخته که ابوریحان آن را: «فیما جرى بينه وبين شهيد البلخي في اللذة»^۳ عنوان داده است.

از دو کتاب فوق اثری در دست نیست ولی خوشبختانه حکیم ناصر خسرو به منظور ردّ عقیده رازی قسمت مهمّ این کتاب را در زاد المسافرین نقل کرده است. اینک آنچه را که ناصر خسرو درباره رازی و عقیده او گفته است نقل و سپس به توضیح و تحلیل آن پرداخته می شود و نیز از گفته های دانشمندان اسلامی و همچنین حکیمان پیش از اسلام درباره این مسأله یاد می گردد.

ناصر خسرو در طيّّ قول هیجدهم از کتاب که آن را بعنوان «اندر اثبات لذات» آورده است چنین گوید:

و اکنون نخست آنچه محمد زکریا گفت است اندر مقالت خویش اندر لذت یاد کنیم آنگاه سخنان متناقض او را بر او ردّ کنیم آنگاه سپس از آن بیان کنیم که مراتب لذات بر حسب مراتب نفوس است و توفیق بر آن از خدای خواهیم.

۱- ابوریحان، رساله، شماره ۶۴.

۲- درباره آگاهی از شهید بلخی رجوع شود به صفحه ۴۱-۳۹ همین کتاب.

۳- ابوریحان، رساله، شماره ۶۵.

گفتار محمد زکریا در لذت و الم

قول محمد زکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج. و گوید که چون لذت پیوسته شود رنج گردد. و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنج است از طبیعتست و آن بحسّ یافته نیست. و گوید که لذت حسّی رهاننده است و درد حسّی رنجاننده است. و حسّ تأثیر است از محسوس اندر خداوند حسّ، و تأثیر فعل باشد از اثرکننده اندر اثرپذیر و اثرپذیرفتن بدل شدن حال اثرپذیر باشد، و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد. و گوید چون اثرکننده مر آن اثرپذیر را از حال طبیعی او بگرداند آنجا رنج و درد حاصل آید، و چون مر اثرپذیر را بحال طبیعی او باز گرداند آنجا لذت حاصل آید. و گوید که اثرپذیر مر آن تأثیر را بدین هر دو روی همی یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد و مر آن تأثیر را که همی یافت اندر آن حال متوسط نیابد البته. و گوید پس اثرپذیر درد و رنج از آن یابد که طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه یابد که از طبیعت بیرون شدن که بطبیعت باز آید. آنگاه گوید و باز آمدن بطبیعت که لذت از او همی یابد نباشد مگر سپس از بیرون شدن از طبیعت که رنج از آن یافته باشد. پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج. و گوید حال طبیعی از بهر آن محسوس نیست که یافتن بحسّ از تأثیر باشد و تأثیر آن مؤثر مر حال اثرپذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد. و حال طبیعی آن باشد که حال دیگر بدان نیامده باشد به تغییر و تأثیر. و چون از حالی دیگر بحالی طبیعی نیامده باشد آنجا حسّ حاصل نشده باشد تا اثرپذیر مر آن را بیابد از بهر آنکه یافتن مردم بحسّ مر گشتن حال راست که آن با بیرون شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت. پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان.

پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه بحسّ یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت. و گوید که تأثیری که پس از تأثیری باشد و هر دو مر یکدیگر را ضدّ آن باشند لذت رساند به اثرپذیر چندانکه آن تأثیر پیشین از اثرپذیر بجمستگی زایل

نشده باشد و اثرپذیر بحال خویش باز نیامده باشد. و چون تأثیر پیشین زایل باشد و اثرپذیر بحال طبیعی خویش باز آید آنگاه همی آن تأثیر که همی لذت رساند به اثرپذیر در درونج رساند. و از بهر آن چنین است که گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثرپذیر را بحال طبیعی باز دارد باز مر اثرپذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثرپذیر را رنج حاصل شود. پس آن تأثیر از باز پسین تاهمی مر اثرپذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد لذت بدو همی رساند. و چون اثرپذیر بحال طبیعی خویش باز رسد لذت از او بریده شود. آنگاه آن تأثیر باز پسین دایم گشت و مر او را از جانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر او را رنجانیدن گرفت. پس گوید پیدا شد که حال طبیعی مر اثرپذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت کزان درد و رنج آید و میان باز آمدن بطبیعت کز آن لذت و آسانی یابد، و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت.

گفتار پسر زکریا

آنگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر او را اندر آن عرق آید، تاجسد او اندر آن خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما آنگاه مفاجأةً آن خانه گرم شود چنان که آن مرد اندر او بگرمارنجه شود سخت و بی طاقت شود. آنگاه سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک. پس آن مرد که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید. تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد بود و نه گرم. آنگاه پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن سرما کز او لذت یافت رنجه شدن گیرد بدانچه از طبیعت همی باز بدیگر جانب بیرون شود، و اگر باز پس از آن سرما گرما بدان خانه پیوستن گیرد آن مرد از آن گرما باز لذت یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت باز آردش هم چنین تا باز بدان حال طبیعی خویش باز رسد لذت یابد.

پس گوید که ظاهر شد که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنج است و نه لذت. آنگاه گوید و چون بیرون شدن از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت بیکدفعه باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید، و چون بیرون شدن از طبیعت بیکدفعه باشد باز آمدن بدو اندک اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید. پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت بیکدفعه لذت نام نهادند هر چند که آن راحت بود از رنج.

و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی و تشنگی اندک اندک رنجاند و آن مر او را بیرون شدن است از طبیعت، تا چون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه بیکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کز آن پیش بر آن بود باز رسد از آن لذت یابد. و لذت پیدا آید مر او را بدانچه بیکدفعه بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندک اندک از طبیعت بیرون برده بود پیدا نیامدش. و مر آن باز آمدن را بحال بی رنجی لذت گفتند و آن چیزی نبود مگر راحت از آن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفعه و گوید چون باز از حال تندرستی کسی را ناگاه جراحی رسد که بدان از حال طبیعی خویش بیکدفعه بیرون شود از آن درد و رنج یابد، و چون بروزگار آن جراحی او اندک اندک بحال درستی باز آید لذت هیچ نیابد. پس مر آن بیرون شدن را از طبیعت بیکدفعه درد و رنج گفتند که پیدا آمد و مر آن باز آمدن را بحال اول لذت نگفتند که پیدا نیامد.

گفتار محمد زکریا در لذت مجامعت

آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادی همه جمله شود اندر مکانی که آن مکان بغایت بیدار نیست و بنهایت یابندگی حس است. و چون آن مادت بزمان دراز جمع شود و بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت حاصل شود. و گوید آن لذت بر مثال لذتی است که مردم از خاریدن گری یابد.

گفتار محمد زکریا

در لذت دیدن نکورویان و شنودن آواز خوش

واندر لذت نگرستن سوی نیکورویان گوید که آن از آن باشد که مردم از جفت ناموافق زشت روی سیر شده باشد و از طبیعت بیرون آمده. و اندر لذت شنودن آواز خوش گوید هم این ترتیب موجود است از بهر آنکه هر که آواز باریکی را بشنود از شنودن آواز سطر سبس از آن لذت یابد. و گوید هر چند مردم را از دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را بسیار بیند از چشم فراز کردن و تیرگی نیز لذت یابد.

این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مرآن را مفرد بر شرح لذت بنا کرده است، و ما گوئیم اندر این معنی آنچه حق است و تناقض قول این مرد بعقلا نمائیم بتوفیق الله تعالی.

در ردّ قول محمد زکریا

گوئیم که این مرد به آغاز مقالت گفتست که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت، و لذت چیزی نیست مگر باز آمدن بطبیعت، و باز آمدن بطبیعت نباشد مگر سبس از بیرون شدن از آن. آنگاه گفتست درست شد که لذت نباشد مگر سبس از رنج و بیرون آمدن از آن. آنگاه به آخر مقالت گفتست که مردم از نگرستن سوی نور لذت یابد ولیکن چون مر نور را بسیار بیند از دیدار تاریکی و چشم فراز کردن نیز لذت یابد. و این سخن باز پسین او نقض کند مرآن مقدمه را که به آغاز مقالت گفت لذت نباشد مگر بر اثر رنج و لذت نباشد مگر بیاز آمدن سوی طبیعت پس از بیرون شدن از آن. و گفت که طبیعت بمیان رنج و لذت میانجی است و محسوس نیست. پس باید که ما را بگوید که طبیعت میان نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست؟ و چون مردم از دیدن نور لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد؟ و چون باقرار این مرد نگرنده از دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن

بود سوی طبیعتی کز آن بیرون شده بود پس مقدمه اش باطل بود یا بانتیجه اش دروغ زن و حرام زاده آمد.

آنگاه گفت چون که از دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریکی و چشم فراز کردن لذت یابد. و این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر ببازگشتن مرائر پذیر را سوی طبیعت خویش پس از بیرون شدن او از آن، از بهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود به لذت بود نه بر رنج، و این خلاف حکم پسرز کرباست. و بازگشتن بدان نیز هم بلذت بود باقرار او و میان نگرستن و نانگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نانگرستن نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنج است و نه لذت بلکه این هر دو لذت است.

و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی زنی خوب روی لذت بدان یابد کز دیدن مر زن زشت روی را رنجور شده باشد. و این سخنی سخت رکیک و بی معنی است از بهر آنکه مردم را از نگرستن سوی خوب رویان نه بدان لذت رسد که از کسی زشت روی ستوه شده باشد، بلکه نفس مردم مر آن را یافتن این لذت جوهریست و مردیگر جانوران را بامردم اندرین لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعهای بنظم بر سخنان موزون انبازی نیست. و این قول نیز متناقض است مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی، از بهر آنکه اگر مقدمه راست گوی بودی بایستی که هر که نه نیکو روی دیدی و نه زشت روی بر طبیعت بودی، و چون نیکو روی را بدیدی رنجبه شدی از بهر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی و باز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافتی از بهر آنکه بدان سوی طبیعت بازگشتی، ولیکن حال بخلاف این است.

پس ظاهر کردیم که مقدمه این مرد بدانچه گفت لذت جز بر عقب رنج نباشد نه راستست باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی را

یا نگاری نیکو را ببیند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت همی باز گردد و بچه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان باز گشت لذت یافت؟ پس ظاهرست که این لذت بدان نگرنده سوی خوب روی نه سپس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته نه مر خوب روی را و نه مر زشت روی را، باطل شد قول محمد زکریا که گفت لذت نباشد مگر بباز شدن سوی طبیعت.

ایضاً در ردّ محمد زکریا

و نیز گوئیم بر ردّ حکم پسر زکریا که گفت یافتن بحس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آن را بیابد و بدان یافتن از حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن رنج شود و این تأثیر پیشین باشد. آنگاه چون تأثیر دوم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین باشد و مر آن را بدان حال اولی باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائی و شنوائی پس از آنکه نشنود و ننگرد از حال طبیعی خویش باشد. و چون نگاری نیکو یا باغی خرم یا صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود متبدل شود، و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد. و همچنین چون آواز رودی ساخته به وزن رود زنی اسناد مر آن را بانغمه درخور آن بقولی موزون و الفاظی روان هموار بشنود حال او بدان نیز متبدل شود، و این نیز مر او را بیرون شدن باشد از حال طبیعی خویش. و از آن پس این حال همی بضد آنست که مقدمه این فیلسوف بر آنست از بهر آنکه این کس به بیرون شدن از طبیعت که او بر آن است همی لذت یابد. آنگاه اگر این مرد که مر آن زن نیکو روی را بسیار بدید و از دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود از نادیدن آن چنانکه خویش را بر طلب او بر مخاطره های عظیم عرضه کند و از هلاک خویش باك ندارد، و این مرد بنادیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی خویش باز شود که پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود. پس این نتیجه بر عکس آن مقدمه آمد که این فیلسوف به آغاز مقالت خویش گفت، از بهر آنکه او حکم کرد که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود بپذیرفتن تأثیر از اثر کننده، و لذت یابد چون بحال طبیعی

خویش باز گردد. و این مرد آنگاه که مر این زن نیکورا ندیده بود بر حال طبیعی بود، و چون مر او را بدید و از حال طبیعی خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه گشتی ولکن لذت یافت. و باز چون دیدار آن خوب روی ازو زایل شد و بحال طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی ولیکن رنجه گشت. از این ظاهر تر ردی و درست تر نقضی چگونه باشد که ما بر این فیلسوف کردیم؟

و هم این است حال سخن اندر حال شنونده آواز خوش و سخن موزون که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد، و چون آن را گم کند یا بر عقب آن بانگ خر یا بانگ ستور شنود همی بطبیعت باز گردد ولیکن رنجه شود.

و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه گفت چون کسی آواز باریک بسیار بشنود هر چند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز سطر بشنود از آن نیز لذت یابد، همی نقض کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر بباز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن، از بهر آنکه حال طبیعی شنونده آن است که هیچ آواز نشنود البته نه باریک و نه سطر، همچنان که حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم. و چون شنونده مر آواز باریک بنظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود بجایی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت این فیلسوف که گفت از بیرون شدن از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید. و این لذت مر او را گوئیم کز آواز چنگ و چنگ زنی خوش رسید که مر آن را باقولی منظوم درخور بدو رسانید. پس واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خویش حالی باشد بضد این حال که یاد کردیم و آن به آواز خری باشد که برابر شود بادشنام خربنده سطر آواز تا حس سمع آن مرد کز آواز چنگ و نغمه باریک از طبیعت بیرون شده بود به طبیعت باز آید و از آن لذت یابد. ولیکن هر کسی داند که هیچ مردم از آن نغمه خوش و آواز چنگ رنجه نشود و نه از بانگ خر لذت یابد با آنکه اگر چنانکه این مرد گفت مردم کز شنودن آواز باریک بر عقب آن آواز سطر لذت یافتی حکم این مرد راست نبودی از بهر آنکه این مرد هم

به بیرون شدن از طبیعت بیافتن آواز باریک لذت یافته بودی و هم بیاز گشتن بدان یافتن آواز سطر یافته بودی ، و حکم او چنان است که مردم به بیرون شدن از حال طبیعی رنجه شود نه لذت یابد . و مردم از آواز باریک و سطر لذت یابد نه بباریکی و سطبری آواز لذت یابد بل بنظم آن یابد . نبینی که هیچ آواز از آواز پر پشه باریکتر نیست و آوازی سطر تر از بانگ خر نیست و مردم از این لذت هیچ نیابد . پس چنین سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه کردن جهل و سفاقت باشد .

و نیز گوئیم اندر لذتی که مردم از راه بساونده یابد که بسودنیهایی چیزی از هوا نرمتر نیست ، و اگر مردی برهنه بنشیند تا جسد او با هوا خو کند و آن حال طبیعی او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موی سمور بپوشد بدان از حال طبیعی خویش بیرون شود ولیکن رنجه نشود بلکه از آن لذت یابد ، بخلاف حکم این فیلسوف باشد که گفت رنج از بیرون شدن آید از طبیعت و لذت باز بگشتن باشد به طبیعت .

و اندر حال چشنده گوئیم که چون مردم چیزی نجشیده باشد حاست چشنده او بحال طبیعی باشد ، و چون قدری انگبین بدهان اندر نهد حاست او از حال طبیعی بگردد و بیرون شود و از آن لذت یابد . و بحکم این فیلسوف بایستی که رنجه شدی بدانچه انگبین مرحاست چشنده او را از حال طبیعی بیرون برد . و این تأثیر کننده نخستین بود اندر حاست این مرد . و چون بر اثر این تأثیر کننده و دیگر تأثیر کننده بضد این بیاید و آن پاره شحم حنظل بود تا مر او را از بیرون شد از طبیعت به طبیعت باز برد بایستی که آن لذت یافتی بحکم این فیلسوف . ولیکن ازین باز برنده مر او را بطبیعت سخت رنجه گشت و بچشیدن انگبین که بدان از حال طبیعی بیرون شد لذت یافت و از چشیدن شحم حنظل که بدان بحال طبیعی باز گشت رنجه شد ظاهر شد که قول این مرد اندر این معانی نادرستست . پس این حال چنان است که چشنده شکر و انگبین همیشه بطبیعت باز آید و چشنده هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون شود .

و نیز گوئیم که این مرد به اول آغاز مقالت خویش گفت که لذت حسی یافتن

راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس از حال طبیعی بیرون شده باشد و از یافتن گرما بر عقب سرما و یافتن خنکی بر عقب گرما بر آن برهان آورد. پس گفت همین است حال دیگر حواس، و گفت ظاهر کردیم که لذت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که مراورا لذت نام نهادند. و ما گوئیم اندر ردّ این قول که اگر مردی باشد تندرست و درست حواس و دیگری بیاید و شکری به دهان او اندر نهد و نافه مشک و دسته گل پیش او نهد و به آوازی خوش شعری معنوی بر خواند پیش او و دیبائی منقش پیش او باز کند و بجامه نرم تنش را پوشد تا همه حالهای طبیعی او متبدل شود، پس بحکم این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی مردم متبدل شود مردم را رنج آید واجب آید که این مرد سخت رنجه شود از چشیدن شکری و یافتن بوی مشک و گل و شنودن سماع خوش و پوشیدن جامه نرم و دیدن دیبای منقش. ولیکن همه عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرده است. و اگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودند اندرین عالم که مردم برنج آن مخصوصست از دیگر حیوان.

و ظاهر است مرعقلارا که حاست بساونده مردم مرموی سمور را بساود از حال طبیعی بیرون شود، همچنانکه چون مرپلاس پرموی را یا خارخسک را بساود از طبیعت بیرون شود، ولیکن از آن یکی لذت یابد و ازین دیگر رنجه شود. و حاست نگرنده مردم چون دختری خوب روی را بیند اندر جامهای دیا از حال طبیعی بیرون شود، همچنانکه چون گنده پیری زنگی نابینا را بیند اندر گلیمی زشت باز از حال طبیعی بیرون شود، ولیکن از آن یکی لذت یابد و از آن دیگر رنجه شود. و حاست شنونده مردم چون شنود که زنش ناگه پسری درست صورت زاد بدان از حال طبیعی بیرون شود، همچنانکه اگر بشنود که برادرش بمرد و مالش سلطان برگرفت نیز از حال طبیعی بیرون شود، ولیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که حکم این فیلسوف بر آنست. و حاست بوینده مردم از یافتن بوی عنبر و ریاحین از حال طبیعی بیرون شود، همچنانکه یافتن گندمردار و سرگین از حال طبیعی بیرون شود، ولیکن مر آن بیرون شدن

را بجوید و ازین دیگر بگریزد .

و گوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی از حاست بساونده نیست و اندر کلّ این حاست نیز نیست . اعنی که این حکم اندر یافتن گرما و سرماست که شدت رنج بمردم رسد و بس چنانکه چون پس از رنجگی از سرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتست از بهر آنکه بحاست بساونده جز گرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یافتست چون نرم و درشت و متحرک و ساکن . و حال مردم بیافتن این معنیها نه بر آن سیل است که بیافتن گرما و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرک سپس از ساکنی لذت یابد البته . پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مر سه مخالف را یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرک و ساکن ، و حکم این فیلسوف اندر یکک جفت ازین سه جفت حق است و اندر دو جفت باقی باطل است ، و اندر چهار حاست دیگر از نگرنده و شنونده و بوینده و چشنده این حکم باطل است .

مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردی بیابانست که

میوه ندیده باشد

و مثل این مرد بحکم کردن اندر لذت که مردم مر آن را به پنج حواس بیابد و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج نباشد چون مثل مردم بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی انگوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی و خربزه و مر آن جوز تر را با پوست برگیرد و بچشد و ناخوشی آن بکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر از این است یا شاید بودن که این دیگر چیزها جز چنین است ، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلخ و ناخوش و زبان گیر است و از این چیزها هیچ چیز چنین نیست و حکم او مانند این فیلسوف باشد بدانچه اندر یکک سه یکک از حاست از جمله پنج حواس معنی بیافت حکم کرد که اندر هر پنج حواس این حکم که من اندر این یکک سه یکک حاستی یافتم روانست تا چون از

آن بازجویند جهل و غفلت او ظاهر شود چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت او را.

فرق میان لذت و راحت

بلکه گوئیم که لذت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر. اما لذت آن است که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه و تازه شود و چون از آن بازماند رنج شود، چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهایی بتوانگری و طعام و شراب و مونس و محدث و جز آن رسد شادمانه و تازه شود، و چون از آن بازماند بر حال پیشین خویش بماند بلکه رنج شود. و راحت از رنج آنست که چون مردم از آن بحال طبیعی خویش باز گردد بر حال خویش ماند، چنانکه چون از تندرستی به بیماری شود رنج شود و چون از آن بیماری درست شود بحال پیشین خویش باز گردد نه لذت یابد و نه رنج البته.

و اکنون که از ردّ قول این مرد در این معنی پرداختیم و میان لذت و میان راحت از رنج فرق کردیم اندر مراتب لذات سخن گوئیم چنانکه بآغاز این قول وعده کردیم... رازی در مسأله لذت تابع افلاطون و فیلسوفان طبیعی است در حالی که مخالفان او تابع ارسطو می باشند. او در کتاب شکوک می گوید افلاطون و سایر طبیعیان اجماع کرده اند بر اینکه لذت عبارتست از رجوع به طبیعت بوسیله راحت یافتن از الم رساننده^۱. و در طبّ روحانی گوید لذت عبارتست از برگشت بحالت اولی و طبیعی پس از آنکه بوسیله امری موزی از حالت طبیعی خروج حاصل شده باشد. او پس از ذکر مثال می گوید فلاسفه طبیعی لذت را بدین معنی تعریف کرده اند زیرا لذت نزد آنان عبارت از رجوع به طبیعت است^۲.

احتمال می رود که رازی نظر خود را درباره لذت از افلاطون بوسیله جالینوس اقتباس کرده باشد.

۱- رازی، شکوک، ص ۶

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۳۷.

افلاطون در کتاب فیلبس *Philebus* که مبتنی بر محاوره سقراط و پروتارخس (Protarchus) و فیلبس است چنین آورده است:

پروتارخس: آنها (= لذت و الم) چه هستند و چگونه باید آنها را بیابیم.

سقراط: اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته‌ام که الم و درد و رنج و ناراحتی

همه انواع آن در نتیجه فساد طبیعت برمی‌خیزد...

پروتارخس: آری بارها این مطلب گفته شده است.

سقراط: و ما نیز توافق نمودیم بر اینکه لذت اعاده حالت طبیعی است؟

پروتارخس: راست است.^۱

جالینوس در کتاب «جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی» چنین نقل می‌کند:

سپس او (= طیماوس) گفت که افلاطون پس از آن درباره لذت و الم چنین گفت: اما

امر لذت و الم بنا بر این اساس باید اندیشیده شود که هر اثری که خارج از مجرای طبیعی

بجملگی و بیک بار آشکار گردد الم آور و برگشتن بحالت طبیعی بهمان منوال لذت آوراست

و اما آنچه که بتدریج آشکار گردد نامحسوس است و آنچه که برضد آن باشد همان اثر

درضد پدیدار می‌گردد و آنچه که بسهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذت و

المی بدنبال ندارد.^۲ عین این عقیده به خود جالینوس نیز نسبت داده شده است. ابوالحسن

عامری می‌گوید جالینوس گفته است که الم عبارتست از خروج بدن از حالت طبیعی در

زمانی کم و بمقداری زیاد پس اگر بمقدار کم خارج شود الم آور نیست و همچنین است اگر

بمقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود و لذت عبارت است از رجوع بدن بحالت طبیعی

در زمان کم پس اگر بمقدار کم یا بمقدار زیاد ولی در زمان زیاد رجوع کند بنظر چنین آید

که الم پدیدار گردد ولی لذتی بدنبال ندارد.

افلاطون لذات نفسانی را هم با همین تعریف توجیه کرده است، او می‌گوید لذت

۱- افلاطون، فیلبس (Plato *Philebus* 24cd).

۲- جالینوس، مختصر کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۱۹.

معرفت عبارت از کامل شدن نقصان است و نقصانی سخت تر از نقصان جهل نیست و آدمی از معرفت لذت می برد زیرا نقصان نفس بوسیله معرفت تمامی می پذیرد^۱.

از میان کسانی که پیش از رازی عقیده افلاطون را پذیرفته اند حنین بن اسحق را می توان نام برد او در آغاز کتاب خود می نویسد که هر کس بخواهد راه درمان دردهای چشم را دریابد باید به طبیعت چشم آشنا باشد زیرا از میان بردن رنج و درد از هر عضوی در نتیجه برگرداندن آن عضو به طبیعتی که از آن خارج گشته است حاصل می گردد^۲.

ابن مسکویه آنجا که بشرح عقائد آن کسان که کمال و غایت انسان را لذات حسی می پندارند پرداخته گفته است که لذت وقتی برای لذت برنده حاصل می شود که پیش از آن المی به او رسیده باشد زیرا لذت عبارتست از راحت یافتن از الم و هر لذت حسی در نتیجه رهائی از الم حاصل می گردد^۳.

اخوان الصفا پس از آنکه لذات و آلام را بدو گروه تقسیم می کنند جسمانی و روحانی گویند لذات جسمانی به لذاتی اطلاق می شود که نفس آن را هنگام خروج از الم درمی یابد و آلام جسمانی به دردهائی گفته می شود که نفس هنگامی که مزاج بدن از اعتدال طبیعی

۱- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد، ص ۵۰.

۲- حنین بن اسحق، کتاب عشر مقالات فی العین، ص ۷۱. از میان پزشکان گذشته از حنین بن اسحق علی بن عباس مجوسی صاحب کتاب کامل الصناعة و ابوسهل مسیحی صاحب کتاب المائة فی الطب تابع رأی افلاطون و جالینوس در مسأله لذت بوده اند. مؤلف شرح الاسباب والعلامات (نسخه خطی کتابخانه اسلر دانشگاه مک گیل، شرقی ۶۷، ص ۱) چنین گوید: «قال المصنف: الصداغ الم وهر خروج من حالة طبيعية الى حالة غیرطبیعیة علی ما عرفة جالینوس و من تبعه کالرازی و صاحب الکامل و ابی سهل المسیحی و عرفه الشیخ بانه ادراك المنافی من حیث هو مناف و هذا هو الصحیح».

۳- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۴۶. ابن مسکویه رساله ای بعنوان «فی اللذات والآلام» دارد که در کتابخانه راغب پاشا بشماره ۱۴۶۳ و ورق ۵۹-۵۷ موجود است.

به دو طرف زیادت و نقصان گرایش می یابد حسّ می کند^۱.

برخی از متفکران مسیحی نظر فوق را درباره لذت و الم پذیرفته اند از جمله غرغوریوس می گوید هر درد و هر راحتی در نتیجه استحالته متضادات پدیدار می گردد درد از استحالته آنها بسوی خلاف مجرای طبیعی و راحت از استحالته آنها بسوی مجرای طبیعی حاصل می شود^۲.

دانشمندی دیگر معروف به ایلای نصیبینی مطران نصیبین در رساله ای که بنام «نعیم الآخرة» کرده است می گوید: اگر گوینده ای بگوید که نعیم آخرت خوردن و آشامیدن است. می گوئیم که این لذت فی حد ذاته لذت اصلی و خیر محض نیست بلکه دفع عرضی است از عوارض مانند لذت امن که هنگام خوف حاصل می شود و لذت راحت که پس از گرسنگی و تشنگی پیدا می گردد^۳.

تعریف دیگر از لذت که مخالفان رازی بدان متمایل گشته اند از ارسطو نقل شده است.

شهرستان آنجا که ابتهاج ذاتی را برای خداوند اثبات می کند گوید: ارسطو طالیس گفته است: «اللذات فی المحسوسات هو الشعور بالملايم وفي المعقولات الشعور بالكمال الواصل اليه»^۴. ارسطو معتقد بود به اینکه تعریفی که از برای لذت شده که آن تمامی نقصان است شامل جمیع لذات نمی شود زیرا لذات نفس که لذات حقیقی هستند تمامی نقصان نیستند و آن تعریف فقط شامل لذات بدن می شود و لذات بدن لذات حقیقی نیستند بلکه

۱- رسائل اخوان الصفا، ج ۳ ص ۵۹. ابوحیان توحیدی در کتاب الهوامل والشوامل (ص ۲۵۹) لذت را چنین تعریف می کند: «ان اللذة انما عود الانسان الى اعتداله ضربة».

۲- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد، ص ۴۹.

۳- ایلای نصیبینی، نعیم الآخرة (المشرق ۱۹۰۷)، ص ۴۷. این رساله بوسیله الاب لوئیس معلوف الیسوعی چاپ شده است.

۴- شهرستانی، الملل و النحل، ص ۳۱۶.

لذات عرضی اند^۱.

تعریف ارسطو از لذت مورد پذیرش ابن سینا قرار گرفته است او در آخر مقاله^۲ هشتم از الهیات شفا که آن را بعنوان «فی معرفة المبدء الاول» آورده در آنجا که اظهار می دارد که ذات حق بزرگترین عاشق و معشوق و عظیم ترین لذت برنده و لذت برده شده (لاذ و ملند) است گوید: «فانّ اللذة لیست الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم فالحسّیة احساس الملايم والعقلیة تعقل الملايم»^۳.

فخرالدین رازی تعریف ارسطویی ابن سینارا مورد بحث و تحلیل قرار داده و همانجا برد محمد بن زکریای رازی پرداخته است او در کتاب محصل می گوید نزاعی نیست در اینکه الم امری وجودی است. محمد بن زکریا گفته است لذت عبارت است از رهایی از الم و این باطل است زیرا گاهی چشم آدمی بر صورتی زیبا می افتد و بادیدن آن لذت می برد با اینکه پیش از آن شعوری به آن صورت نداشته است تا آنکه آن لذت را رهایی از الم اشتیاق بدان قرار دهد و ابن سینا لذت را ادراك موافق و الم را ادراك منافی می داند و این باقول معتزله نزدیک است که گفته اند که مدرک اگر متعلق شهوت باشد مانند خریدن درباره گر آن ادراك لذت است و اگر متعلق نفرت باشد مانند همان خریدن درباره شخص سالم آن ادراك الم است^۴.

او در مباحث مشرقیه بالی را اختصاص به لذت و الم داده و در فصل اول از آن باب حقیقت لذت و الم را با این عبارات بیان می کند: محمد بن زکریا پنداشته است که لذت عبارت است از خروج از حالت غیر طبیعی و الم عبارت است از خروج از حالت طبیعی

۱- ابوالحسن عسری، السعادة والاسعاد، ص ۵۰.

۲- ابن سینا، شفا، ج ۱ ص ۵۹۶.

۳- فخر رازی، المحصل (تلخیص المحصل)، ص ۷۶. مردگر (= اجرب) از خریدن

احساس لذت می کند. ناصر خسرو (دیوان ص ۱۴۸) گوید:

گر نیست این جهان بمثل زیرا بس ناخوش است و خوش بخارد گر

وعلّت این پندار آنست که او مابالذات را بجای مابالعرض گرفته زیرا لذت تمامی نمی پذیرد مگر به ادراک و ادراک حسیّ خاصّه ادراک لمسی باانفعال ازضدّ حاصل می شود پس اگر کیفیت استقرار پذیرد انفعال حاصل نمی شود و در نتیجه شعور و لذت پدید نمی آید و چون لذت لمسی حاصل نمی شود مگر هنگام تبدل حال غیر طبیعی گمان برده شده که لذت خود آن انفعال است و این باطل است زیرا انسان گاهی بانگاه به صورت زیبایی که آن را ندیده لذت می برد در حالیکه عالم بوجود آن نبوده که گفته شود نگاه او آزار اشتیاق را برطرف کرده است و همچنین گاهی آدمی مسأله ای علمی را بدون آنکه پیش از آن طالب و شائق آن بوده باشد درک می کند و یا مال فراوان و منصب بزرگی که توقع آن را نداشته بدو می رسد و او از همه اینها لذت می برد. نمی توان گفت این لذت در نتیجه از بین رفتن درد طلب و شوق پیشین است زیرا طلب و شوق پیش از آن در کار نبوده است بنابراین مذهب محمد بن زکریا باطل است.^۱

متکلمان اسلامی پس از فخرالدین رازی که در طرح مسائل کلامی از او پیروی کرده اند کمابیش بهمین کیفیت عقیده رازی را نقل کرده و برد آن پرداخته اند از میان آنان می توان از دانشمندان زیر نام برد:

علامه حلّی در انوار الملکوت فی شرح الیاقوت نوبخت.

کاتبی قزوینی در المفصل فی شرح المحصل فخرالدین رازی.

بیضاوی در طوابع الانوار فی شرح کتاب مطالع الانظار.

قوشچی در شرح تجرید الکلام نصیرالدین طوسی.

صدرالدین شیرازی در الأسفار الأربعة.^۲

۱- فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱ ص ۲۸۸-۳۸۷.

۲- برای آگاهی از آنچه که دانشمندان فوق گفته اند رجوع شود به رسائل فلسفیه،

ابن ابی الحدید دانشمند معتزلی نیز رساله‌ای مفرد تحت عنوان «فی اللذة والالم»^۱ نوشته و معلوم نیست که آیا او فکر اعتزال خود را با کدامین یک از دو مکتب یعنی افلاطونی و ارسطویی وفق داده است.

برخی از دانشمندان خواسته‌اند میان این دو نظر آشتی دهند و از این روی اختلاف را اختلاف لفظی تلقی کرده‌اند.

ابوالحسن طبری طبیب رکن الدولة دیلمی می‌گوید اختلافی که در میان متأخران در مسأله لذت و الم پیدا شد از گفته افلاطون ناشی گشت که او گفت الم بلذت و لذت به الم استحالت می‌پذیرد هر چند که هر دو طرفین اعتدال هستند. سخن افلاطون را تفسیری غامض است که بیشتر از آن‌انکه بدان نگریستند به غلط افتادند و از آنچه که او گفته بود عدول کردند.^۲

ابوالحسن عامری پس از نقل بیان جالینوس و غرغوریوس و ارسطو از لذت می‌گوید آنچه را که جالینوس و غرغوریوس گفتند و ارسطو آن را حکایت کرد از جهت معنی باهم نزدیک است و اختلاف از جهت عبارت است.

از گفتگویی که میان رازی و شهید بلخی در مسأله لذت بمیان آمده اثری در دست نیست ولی می‌توان حدس زد که او بارازی مخالفت می‌ورزیده بر اساس آنکه تعریف رازی از لذت شامل لذت‌های نفسانی نمی‌شود زیرا چنانکه پیش از این یاد شد همین مسأله علت مخالفت ارسطو با افلاطون بوده است.

شهید بلخی برای لذات نفس اهمیت فراوانی قائل بوده چنانکه خود کتابی تحت عنوان «تفضیل لذات نفس بر لذات بدن» نوشته و در آن کتاب بیان داشته که لذات حقیقی لذات نفس‌اند و لذات بدن جز آلام چیزی نمی‌تواند باشد لذات نفس دارای دوام

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۲ ص ۲۰۰.

۲- ابوالحسن طبری، المعالجات البقراطية (خطی کتابخانه اسلر دانشگاه مک گیل)،

و غایت و قوّت و کمال است در حالیکه لذات بدن غیر دائمی و بدون غایت‌اند و نیز رو به ضعف و نقصان می‌روند^۱.

شاید شهید بلخی در کتاب خود نظر به آن کسان داشته که برای لذات بدنی اهمیت فراوانی قائل بوده و به لذات روحانی که هدف و مقصد فیلسوف است بی‌اعتنائی نشان داده‌اند. ابوحیان توحیدی توصیف این گونه کسان را در کتاب خود کرده و ابیات زیر را از قول شاعری از آنان نقل کرده است:

انما العیش فی بهیمیّة اللذّة لا ما یقوله الفلّسفی
 حکم کاس المنون ان یتساوی فی حساها الغبیّ والا لمعیّ
 ویصیر الغبیّ تحت ثری الارض کما صار تحتها اللوذعیّ
 فسل الارض عنهما ان ازال الشکّ والشبهة السؤال الخفی^۲

فیلسوف و حکیم آنکسی است که لذات روحانی را بر لذات جسمانی ترجیح دهد و لذت روحانی در آموختن علم و دانش حاصل می‌گردد چنانکه افلاطون بیکی از شاگردان خود که بعلّت اشتغال به لذت جسمانی ترك درس را کرده بود گفت اگر به علم مشغول گردی می‌بینی که لذتی در لذت نیست.

حکیم ناصر خسرو نیز آن فیلسوف مآبان و حکیم نمایان را که مقهور لذات جسمانی گشته‌اند مورد سرزنش قرار داده و شایستگی لقب حکیم را از آنان سلب کرده است:

بر لذت بهیمی چون فتنه گشته‌ای بس کرده‌ای بدانکه حکیمت بود لقب^۳

در بیشتر مآخذ اسلامی آمده که رازی نظر خود را درباره لذت و الم از «فوروں لذّی» اخذ کرده است البته این امر چنانکه پول کراوس اظهار داشته در نتیجه خلط و اشتباه ابن القفطی پیش آمده است بعلّت اینکه ابونصر فارابی در کتاب «ماینبغی أن یُقدّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فِلْسَفَةِ اَرِسْطُو» در آنجا که نامهای نخله‌های فلسفی را بنابانتساب

۱- منتخب صوان الحکمة (خطی کتابخانه بشیر آغا)، ص ۱۴۰.

۲- ابوحیان توحیدی، رسالة الحیاة (ثلاث رسائل)، ص ۷۴.

۳- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۳.

آنها به شخص و شهر و اندیشه و عمل و هدف تقسیم می‌کند و نام می‌برد می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی بر آرائی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود در تعلّم فلسفه می‌پندارند فرقه منسوب به افیغورس (= اپیکور) و یارانش است که «فرقه لذّت» خوانده می‌شوند زیرا معتقدند که غایت و مقصود فلسفه لذّت است که بدنبال معرفت آن پدید می‌آید، و فرقه‌ای که نامشان مبتنی بر آراء و اندیشه‌هائی است که اصحاب آن فرقه در فلسفه بدان معتقدند فرقه منسوب به فورون و اصحاب او است که «مانعه» نامیده می‌شوند زیرا مردم را از علم منع می‌کنند^۱. ابن القفطی تقسیم فوق را بنقل از حنین بن اسحق و فارابی، در ذیل شرح حال افلاطون آورده و آنجا که باید نام فورون بیاید سفید گذاشته شده و آنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده^۲ و همین امر موجب شده که وقتی که به بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجا را درباره فورون بیاورد و فرقه او را «اصحاب اللذّة» بخواند^۳. و ابن العبری هم عیناً این مطلب را در کتاب خود نقل و محمد بن زکریای رازی را — از میان متأخران — از یاری گران مذهب فورون خوانده است^۴. در حالیکه رازی در این امر تابع افلاطون و جالینوس بوده است.

۱- ابونصر فارابی: مبادی الفلسفة القديمة، ص ۴. این کتاب شامل دو رساله است و رساله دیگر بنام «عیون المسائل فی المنطق و مبادی الفلسفة» می‌باشد.

۲- ابن قفطی: تاریخ الحكماء، ص ۲۶.

۳- مأخذ پیشین، ص ۲۶۰.

۴- ابن العبری: تاریخ مختصر الدول، ص ۴۶. برای اطلاع بیشتر از «فورون» رجوع شود

به دائرة المعارف اخلاق و دین (New York 1955) *Encyclopedia of Religion and Ethics*

ذیل کلمه: Pyrrhonism

کتاب «علم الهی» از مهم ترین و معروف ترین کتابهای محمد بن زکریای رازی است که در آن مباحث عقلی و مطالب فلسفی و جهان شناسی را مورد بحث قرار داده و اندیشه های خاص خود را در آن آشکار ساخته است. اصطلاح «علم الهی» یا «الهیات» نزد دانشمندان باستان بسیار متداول بود زیرا آنان فلسفه را بدو قسم نظری و عملی و سپس نظری را به سه قسم طبیعی و تعلیمی و الهی تقسیم کرده اند. اموری که خارج از ماده است و همچنین سبب های نخستین وجود طبیعیات و تعلیمیات و آنچه که بدان دلبستگی دارد در علم الهی مورد بحث قرار می گیرد^۱ و بدین مناسبت آنکه از علم الهی سخن می گوید می تواند بسیاری از مسائل علم طبیعی و تعلیمی و منطقی را مورد بررسی قرار دهد^۲. بنابراین جای شگفت نیست که رازی در این کتاب بسیاری از مسائل مختلف علم طبیعی و مباحث جهان شناسی را بمیان کشیده است. رازی در کتاب «السیرة الفلسفیه» خود از این کتاب نام برده و در برابر آن کسان که مقام فلسفی او را انکاری می کردند گفته است که با نوشتن این کتاب و چند کتاب دیگر شایستگی لقب فیلسوف را دارد^۳.

۱- ابن سینا، شفا، ج ۱ ص ۲۶۶-۲۶۷. فارابی می گوید علم الهی به سه قسم تقسیم می شود: اول علمی که در آن از موجودات و اشیاء بحث می شود فقط از جهت آنکه «وجود» و «شیء» هستند. دوم علمی که در آن از مبادی براهین در علوم نظری جزئی بحث می شود مانند منطق و هندسه و عدد و سایر علوم جزئی دیگر که مشابه این علوم اند و همچنین از مبادی علم منطق و مبادی علوم تعلیمی و مبادی علوم طبیعی. سوم علمی که از موجوداتی بحث می کند که نه جسم هستند و نه در جسم. احصاء العلوم، ص ۶۰. و نیز برای تقسیم علم الهی رجوع شود به مقاله فی صناعة المنطق ابن میمون، مجله دانشکده زبانها و تاریخ و جغرافی دانشگاه آنکارا (ج ۱۸، شماره ۱-۲، ۱۹۶۰)، ص ۶۲.

۲- صدرالدین شیرازی، تعلیقه بر کتاب شفا، ص ۱۵.

۳- رازی، السیرة الفلسفیه (رسائل فلسفیه)، ص ۱۰۸.

اصحاب تراجم و همچنین دانشمندانی که اشاره به آراء و عقائد رازی کرده اند از کتاب او در علم الهی یاد کرده اند هر چند که در تعبیر نام آن کمی اختلاف دیده می شود مثلاً بیرونی در مقدمه^۱ فهرست آن را «فی العلم الالهی»^۱ و در فهرست «کتاب العلم الالهی الکبیر»^۲ خوانده و ناصر خسرو یکجا آن را «کتاب علم الهی»^۳ و جاثی دیگر «شرح علم الهی»^۴ نامیده و ابن میمون از آن تعبیر به «الهیات»^۵ کرده است و این تعبیر در حواشی جمهر بیرونی نیز دیده می شود^۶. و برخی از دانشمندان تصریح به اسم نکرده اند ولی از قرائن می توان دریافت که مقصودشان این کتاب بوده است چنانکه مسعودی در مروج الذهب کتابی را به رازی نسبت می دهد که در آن اشاره به مذاهب صابیان حرّانی شده^۷ و در التنبیه والاشراف گوید رازی کتابی بنابر مذهب فیثاغوریان نوشته که در سه مقالت بوده است^۸.

ایلیای نصیبینی در مسأله^۹ جوهر بودن باری تعالی^۱ به مقاله^۱ اول آن استناد جسته^۹

۱- بیرونی، رساله فی فهرست کتب الرازی، ص ۳.

۲- بیرونی، رساله، شماره ۱۱۶.

۳- ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۵۲.

۴- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۳۷.

۵- ابن میمون، دلالة الحائرین (ترجمه انگلیسی بوسیله S. Pines) ص ۴۴۱. پینس

«الهیات» را به «Divine Things» ترجمه کرده است.

۶- در حاشیه کتاب الجماهر فی معرفة الجواهر، ص ۱۶۸ عبارت زیر دیده می شود:

« هذا الذی ذکره ابوریحان - رحمه الله - من عدم الصحة قد ذکره النصیبی المعتزلی فی رده علی ابی زکریا الرازی فی کتابه البلاغم انه کتاب الالهیات » نگارنده (= مهدی محقق) حدس می زند که کلمه «البلاغم» تحریفی از عبارت «الذی زعم» است یعنی: «در کتاب خود که آن را الهیات پنداشته است».

۷- مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۵۰.

۸- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۱۳۸.

۹- مجلة المشرق، سال ۱۹۰۳، ص ۱۱۵ و ۱۱۴.

و ابوالقاسم بلخی^۱ مقاله دوم آن را مورد نقض قرار داده چنانکه رازی ناچار شده بدفاع از آن پردازد و نقضی بر نقض بلخی بنویسد.

ابن ندیم و ابن قفطی کتابی دیگر تحت عنوان «کتاب الصغیر فی العلم الالهی» به رازی نسبت داده‌اند^۲ و ابوریحان از آن بعنوان «کتاب العلم الالهی الصغیر علی رأی سقراط» یاد کرده است^۳ چنانکه از اسم این کتاب برمی آید احتمال دارد که رازی مطالبی را که مربوط به سقراط و عقائد او بوده از کتاب بزرگ خود استخراج کرده و آن را بعنوان کتاب کوچک خوانده و یا آنکه کتاب کوچک را نخست نوشته و سپس آن را جزئی از کتاب بزرگ قرار داده است^۴ چنانکه در کتابی که ابن ابی اصیبعه بنام «فی العلم الهی علی رأی افلاطون»^۵ به رازی نسبت داده همین احتمال داده می‌شود. متأسفانه از علم الهی

۱- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، شماره ۹۲ (ص ۲۴) «کتاب فی الرد علی ابی القاسم البلخی فی مناقض به فی المقالة الثانية من کتابه فی العلم الالهی».

ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی کعبی رئیس معتزله بغداد، برای اطلاع از شرح حال او رجوع شود به صفحه ۳-۳۱ همین کتاب.

۲- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۰۰؛ قفطی، تاریخ الحكماء، ص ۲۷۴.

۳- بیرونی، رساله، شماره ۱۱۴.

۴- دانشمندان پیشین را عادت بر این بود که در یک موضوع دو کتاب بنویسند یکی بزرگ برای خواص و اهل علم و دیگر کوچک برای دانشجویان و مبتدیان و بعبارتی دیگر یکی برای مستکملان و دیگری برای متعلمان و گاه اتفاق می افتاد که نخست در موضوعی کتابی می نوشتند و سپس همان موضوع را در کتابی دیگر بنحو تفصیل می آوردند کتابهای «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» ابن مقفع و «السیاسة الکبیر» و «السیاسة الصغیر» سرخسی و «البلدان الکبیر» و «البلدان الصغیر» بلاذری نمونه ای از این روش در موضوعهای مختلف است رازی هم گذشته از علم الهی کبیر و صغیر کتاب هیولای کبیر و صغیر و کتاب نفس کبیر و صغیر جداگانه داشته است.

۵- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، شماره ۹۱ (ص ۲۳).

رازی چه بزرگ و چه کوچک اثری برجای نمانده که بتوان در این باره حکم قطعی نمود و فقرات مختلفی که از آن کتاب در طی کتابهای مختلف آمده نشان دهنده هویت واقعی این کتاب بزرگ نیست.

چنانکه پیش از این اشاره شد میان رازی و دانشمند معاصر او ابوالقاسم بلخی مجادلات و مناقضاتی در مطالب کتاب علم الهی صورت گرفت این مناقشات علمی از این جهت دارای اهمیت است که رازی چون در قید حیات بوده توانسته است بدفاع از گفته‌های خود پردازد و غلطهای منتقد^۱ را آشکار سازد درحالیکه منتقدان دیگر همه پس از رازی بوده‌اند و انتقادهای آنان بدون جواب مانده است.

ابن ابی‌اصیبعه از کتابهای زیر که بر رد علم الهی رازی نوشته شده یاد کرده است:

۱- «کتاب فی الرد علی الرازی فی العلم الالهی»^۲ از ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹.

۲- «نقض علی ابی بکر الرازی المتطبیب رأیه فی الالهیات والنبوات»^۳ از ابن الهیثم

البصری متوفی ۴۳۰.

۳- «کتاب فی الرد علی الرازی فی العلم الالهی واثبات الرسل»^۴ از ابن رضوان مصری.

ناصر خسرو قبادیانی در کتاب زاد المسافرین و جامع الحکمتین فقراتی از علم الهی رازی را بمنظور نقض نقل کرده است و در زاد المسافرین توفیق این را از خدا خواسته که کتابی در رد مذهب محمد زکریا^۵ بنویسد و سپس در جامع الحکمتین که مدتها پس از زاد المسافرین نوشته شده گفته است که او در کتاب «بستان العقول» به رد گفته‌های رازی

۱- «فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی العلم الالهی» بیرونی، رساله، شماره ۱۱۷.

۲- ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص ۶۰۸؛ فارابی نیز خود کتابی دارد که ابن ابی‌اصیبعه

از آن بنام «کلام له فی العلم الالهی» یاد کرده است، مأخذ پیشین، ص ۶۰۹.

۳- مأخذ پیشین، ص ۵۵۸.

۴- مأخذ پیشین، ص ۵۶۷.

۵- ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۱۰۳.

پرداخته است.^۱

ابن حزم ظاهری اندلسی نیز در کتاب الفصل خود به نقل برخی از عقائد رازی که در علم الهی آمده پرداخته و باجمال آن‌ها را رد کرده است و سپس برای تفصیل خواننده را به کتابی مفرد که او ساخته و بنام «التحقیق فی نقض کتاب العلم الالهی» موسوم کرده حواله داده است.^۲

اینک فقراتی که از کتاب علم الهی بوسیله دانشمندان نقل شده و همچنین مواردی که در آنها اشاره به آن کتاب گردیده بترتیب تاریخی نقل می‌کنیم تا بطور اجمال بدست آید که علم الهی چه گونه کتابی بوده و رازی در آن چه نوع مباحثی را مطرح ساخته است.

مجریطی^۳

او در فصل هفتم از کتاب «غایة الحکیم» خود که بنقل از منجم طبری اعمال صابیان را در جلب نیروی ستارگان یاد می‌کند می‌گوید که اگر بخواهی به مناجات هریک از ستارگان

۱- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۳۷؛ ناصر خسرو بنا بر گفته خود در زاد المسافرین، ص ۲۸۰ آن کتاب را در سال ۴۵۳ تألیف کرده و جامع الحکمتین را در سال ۴۶۲ در یمکان نوشته است و اینکه در دائرة المعارف اسلام وفات او ۴۵۳ ضبط شده نادرست است.

۲- ابن حزم، الفصل، ج ۵، ص ۷۰.

۳- ابوالقاسم مسلمة بن احمد المجریطی از دانشمندان معروف اسپانیاست که در سال ۳۹۸ هجری وفات یافته است. از آثار معروف او «رتبة الحکیم» و «غایة الحکیم» است ابن خلدون در فصلی که درباره سحر و طلسمات بحث می‌کند می‌گوید «مجریطی کتابهایی را که پیش از این در این فن نوشته شده بود تلخیص و تہذیب کرد و در کتاب «غایة الحکیم» خود آورد و کسی پس از او چیزی در این علم ننوشت». مقدمه ابن خلدون، ج ۳، ص ۱۱۱۴. مجریطی خود بزرگی منزلت رازی اعتراف کرده است آنجا که گفته است «مقاله‌ای از محمد بن زکریای رازی فیلسوف اسلام در صنعت طلسمات دیدم و آن را در کتاب «تاریخ فلاسفة اسلام» خود ذکر کردم» و در جایی دیگر گفته «رازی کسی است که باید از او معارف را فرا گرفت زیرا او بسیار در علوم قدیمه بحث و نظر خود را آشکار ساخته است». غایة الحکیم، ص ۱۴۶ و ۱۴۴.

هفتگانه^۱ سیار پردازی آنچنان کن که من برای تو یاد می‌کنم. اوسپس بامناجات باستاره^۲ زحل آغاز می‌کند و در باب مناجات در برابر ستاره^۳ مشتری چنین گوید:

وامّا سخن و مناجات با مشتری که نیازمند به بخور نیست و برای سلامتی در دریا و ایمن ماندن از نیروی عظیم آن بکار می‌رود بوسیله^۴ جماعتی که از این امر آگاهی داشته‌اند یاد گردیده است و رازی در کتاب العلم الالهی مناجات با ستاره^۵ مشتری را بدین نحو روایت کرده است که در وقتی که آن ستاره در میان آسمان است در برابر آن بایستی و بگوئی سلام بر تو ای ستاره^۶ شریف و بزرگ و مهربان که امور جهانیان را عهده‌دار و ارواح پاکان را مطرق و غرقه‌شوندگان در امواج دریاها را پناه‌هستی از نور و روح و روحانیت خودت بر ما چنان افاضه کن که احوال ما را نیک و خروج ما را به گرداند و آلودگی طبیعت را از ما بشوید آمین. و نشانه^۷ اجابت آن ظهور شمع فروزان در پیش مناجات کننده است که آن روحانیت ستاره^۸ مشتری است^۹.

ایلیای نصیبینی^۲

او در آغاز رساله^{۱۰} خود موسوم به «فی وحدانیة الخالق و تثلیث اقانیمه» می‌گوید:

۱- مجریطی، غایة الحکیم، ص ۲۰۶. او می‌گوید صابیان حتی تا این زمان ابن قیامات را انجام می‌دهند و در پرستیدن ستارگان آراء شنیعی دارند از جمله ذبح اطفال و می‌گویند هرمس آنان را بدان فرمان داده و هرمس را آنان اطرس مغیسطس (= Trismegistus) می‌خوانند یعنی مثلث در حکمت زیرا او فرشته و پیغمبر و حکیم بود. غایة الحکیم، ص ۲۲۵.

۲- ایلیای نصیبینی در سال ۹۷۵ میلادی در شهر سن از نواحی عراق بدنیاء آمد و در کودکی وارد دیر سنت میشل (= قدیس میخائیل) نزدیک شهر موصل شد و کاهن آنجا گردید و پس از تکمیل معارف علمی رئیس کاهنان دیر قدیس سمعان و سپس رئیس اسقفان نصیبین شد و در سال ۱۰۴۹ میلادی از دنیا رفت. آثار زیادی از او ب زبان عربی و آرامی باقی مانده که برخی از آنها چاپ و منتشر گشته است.

ایلیا در آثار خود تحت تأثیر رازی قرار گرفته چنانکه در رساله «نعیم الاخرة» خود

فیلسوفی یهودی از اصحاب من - خداوند توفیق اورا پایدار بداراد - از من خواست که اعتقاد نصاری را درباره باری تعالی^۱ و همچنین گفتار آنان را در اینکه باری تعالی^۱ جوهری واحد و سه اقنوم است بیان کنم.

او در مسأله جوهر بودن خداوند بحثی بتفصیل می کند که نتیجه آن اینست که اگر مقصود از جوهر «قائم بنفس» باشد که آن را در سریانی «کیان» گویند خداوند جوهر است و اگر مراد از جوهر «موضوع اعراض» باشد خداوند جوهر نیست.

او سپس گوید :

با مراجعه به گفتار دانشمندان دانسته شد که بر آنکس که گوید خدا جوهر است طغنی نیست اگر مقصود او از جوهر «قائم بنفس» باشد. صاحب علم الهی در باب دوازدهم از مقاله اول چنین گفته است :

« چون آشکار گردید که محرك اول اول علی الاطلاق است بنابراین او علت همه موجودات است و آنچه که چنین است از دو حال خارج نیست یا جوهر است و یا عرض محال است که عرض باشد زیرا جوهر علت وجود عرض است و حال آنکه خداوند علت وجود هر چیزی است و اگر جوهر نباشد عرض قائم بذات خود وجود پیدا نمی کند و این امر بالعکس نیست. پس ناچار خداوند جوهر یا چیزی اشرف از جوهر یا جوهری خاص یا کیانی و یا عینی است هر چه خواهی می توانی نام نهی پس از آنکه معنی آن دانسته

←

در توجیه معنی لذت بارازی هم عقیده است و در رساله «فی فضیلة العفاف» خود از الطب الروحانی رازی نقل قول کرده است. رساله «نعیم الاخرة» او بوسیله الاب لويس معلوف اليسوعی در سال ۱۹۰۷ در بیروت در مجله المشرق، ص ۴۴۹-۴۴۶ و رساله «فی فضیلة العفاف» او بوسیله الاخ جورج رحمه الانطونی در همان مجله ۱۹۶۸ ص ۱۳-۳ مقدمه و ص ۷۴-۱۴ متن چاپ شده است. این فقره از کتاب علم الهی تاکنون مورد توجه دانشمندانی که درباره رازی کار کرده اند قرار نگرفته و پول کراوس نیز در «رسائل فلسفیه» رازی از آن یاد نکرده است.

شده است». پس گفته این دانشمند قول باینکه خداوند جوهر بمعنی قائم بنفس است تجویز می کند و نصاری که می گویند خداوند جوهر است همین معنی را اراده می کنند^۱.

بیرونی^۲

او در آغاز رساله فهرست کتب رازی خود پس از ذکر علت تألیف کتاب رازی را در باب اندیشه های الحادی اش نکوهش می کند و سپس می گوید:

من کتاب فی العلم الالهی او را مطالعه کردم او در این کتاب به کتابهای مانی خاصه سفر الاسرار او راه می نماید من فریفته این نام گردیدم چنانکه کیمیاگران فریفته زروسم گردیده اند شوق جوانی بلکه پنهانی حقیقت مراد طلب آن اسرار در اقطار بلاد برانگیخت و چهل اندی سال در تبارج اشتیاق ماندم تا آنکه پیکی از همدان به خوارزم سوی من آمد و کتابهایی که از فضل بن سهلان یافته بود برای من آورد چون اشتیاق من را بدانها می دانست. در میان آنها مصحفی بود مشتمل بر کتابهای مانویان از جمله فرقاطیا و سفر الجبار و کنز الاحیاء و صبح الیقین و تاسیس و انجیل و شابرکان (= شاپورگان) و چندین رساله از مانی از آن میان مطلوب من سفر الاسرار. شادی بمن دست داد همچون شادی که به مرد تشنه هنگام دیدن سراب دست می دهد و بدنبال آن رنجی عارضم گردید چنانکه به او هنگام رسیدن بآن عارض می گردد و خدا را صادق یافتم در آنجا که گوید: «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور».

صاعد اندلسی^۳

در آنجا که از فیثاغوریان سخن می گوید اشاره به جماعتی از متأخران می کند که کتابهایی

۱- مجله المشرق، (بیروت ۱۹۰۳)، ص ۱۱۴ و ۱۱۵. رساله «فی وحدانية الخالق و

تثلیث اقایمه» بوسیله الاب لويس معلوف اليسوعی چاپ شده است.

۲- ابوریحان محمد بن احمد بیرونی متوفی ۴۴۰.

۳- قاضی ابوالقاسم صاعد بن احمد بن صاعد اندلسی متوفی ۴۶۲.

بنابر مذهب فیثاغورس و یاران او تألیف و در آن فلسفه طبیعی قدیم^۱ را یاری کردند و از میان آنان از ابوبکر محمد بن زکریای رازی نام می برد و در آن میان چنین می گوید:

... کتاب او در علم الهی و کتاب او در طب روحانی و دیگر کتابهای او که دلالت دارند بر اینکه او مذهب ثنویه را در اشراك و آراء براهمه را در ابطال نبوت و اعتقاد عوام صابئه را در تناسخ نیکو شمرده است^۲.

۱- رازی کتابی بنام «فی الفلسفة القديمة» دارد این فلسفه قدیمه که گاهی از آن تعبیر به «الفلسفة الطبيعية» یا «الفلسفة الطبيعية القديمة» می شود به فلسفه پیش از سقراط که بانیان آن طالس ملطی و انکساغورس و ذیمقراطیس و فیثاغورس بوده اند اطلاق می شود در برابر آن فلسفه مدنیّه است که بانیان آن سقراط و افلاطون و ارسطو بوده اند. مسعودی می گوید فلسفه مدنیّه بوسیله سقراط و افلاطون و ارسطو رواج یافت و این فلسفه با فلسفه اولای طبیعی که فیثاغورس و ثالیس ملطی و یونانیان عوام و صابیان مصری که بازمانده آنان در این زمان صابیان حرانی هستند بر آن بوده اند مباینت دارد. التنبیه والاشراف، ص ۱۰۱. ابن عبری می گوید فلسفه طبیعیّه آنست که فیثاغورس و ثالیس ملطی و عاصه طلاب یونانی و مصری بدان متمایل بودند و این فلسفه تا پیش از زمان سقراط در یونان شایع بود سپس مردم از آن روی برگردانیدند و از میان متأخران برخی آن فلسفه رایاری نمودند از جمله محمد بن زکریای رازی است که توغل در علم الهی نورزید و غرض ارسطو را در آن در نیافت. تاریخ مختصر الدول، ص ۴۶. ابن رشد از میان فیلسوفان طبیعی اول انکساغورس و ابن دقلیس و ذیمقراطیس را نام می برد و توافق آنان را در برخی از مطالب با فیثاغوریان و افلاطون بیان می دارد و نیز تصریح می کند که افلاطون در بیشتر آراء خود از اصحاب اعداد یعنی فیثاغوریان متابعت کرده است. تفسیر «بعد الطبيعة» ص ۶۴ و ۲۶۶ و ۶۳. ابن قیم هنگام ذکر فرقه های فلسفی گوید: «ومنهم اصحاب الرواق واصحاب الظلة والمشائون وهم شیعۃ ارسطو.. ومنهم الفیثاغوریه والافلاطونیه»، اغاثة اللهفان، ج ۲، ص ۲۶۴. بنابر منقولات فوق ارتباط میان افلاطونی بودن رازی و تمایل او به فیثاغوریان با تأیید او فلسفه قدیمه را کاملاً آشکار می گردد.

ونیز در ضمن شرح حال رازی می گوید:

... او در علم الهی توغل نورزید و غرض اقصای آن را دریافت و بدین جهت اندیشه اش مضطرب گردید آراء سخنی را تقلید کرد و به قومی نزدیک جست که از آنان چیزی نفهمید و براه آنان راهنمایی نگشت.^۱

ابن حزم^۲

او پس از بیان رؤس فرقه هائی که مخالف اسلام هستند می گوید:

ابو محمد - خدای از او خشنود باد - گفت: گاهی در میان این اقوال اندیشه هائی پیدا می شود که از این رؤس منتج گردیده و از آنها ترکیب یافته از جمله آنچه که گروهی از مردم بدان معتقد شده اند بعین آنچه که برخی از امت ها بدان قائل بوده اند همچون عقیده به تناسخ ارواح یا عقیده به تواتر نبوات در هر وقتی و یا عقیده باینکه در هر نوعی از انواع حیوان پیمبرانی است و مانند آنچه که جمعی بدان قائلند و من با آنان مناظره کردم و آن عبارتست از عقیده باینکه عالم محدث است و آن را مدبری است ازلی جز اینکه نفس و مکان مطلق یعنی خلاء و زمان مطلق ازلاً با او بوده است.

ابو محمد گفت: عبدالله بن خلف ابن مروان انصاری و عبدالله بن محمد سلمی و محمد بن علی بن ابی الحسین اصبحی پزشک درباره عقیده اخیر بامن مناظره کردند و این عقیده ای است که از محمد بن زکریای پزشک نقل گردیده و ما در این مطلب علیه او کتابی مفرد ساخته ایم و کتاب او را که معروف به العلم الهی است نقض کرده ایم.^۳

در فصلی که درباره جواهر و اعراض و جسم و نفس بحث می کند گوید:

ابو محمد گفت: اما درباره خلاء^۴ و مدت ما پیش از این در آغاز کتاب خود با

۱- مأخذ پیشین ، ص ۵۳ .

۲- ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم ظاهری اندلسی متوفی ۴۵۶ ه .

۳- ابن حزم ، الفصل ، ج ۱ ، ص ۳ .

۴- ابن حزم در کتاب التقریب لحد المنطق ، ص ۶۴ گوید:

براهین ضروری فساد آن قول را آشکار ساختیم و همچنین در کتاب خود موسوم به «التحقیق فی نقض کتاب العلم الالهی» از محمد بن زکریای رازی دعاوی که او و جز او در این باب وارد ساخته بودند باروشن ترین شرح گشودیم و شکر بسیار خدای پروردگار جهانیان راست و در آغاز این کتاب و در آنجا ثابت کردیم که در عالم خلای وجود ندارد و عالم چیزی جز کره مصمته که تخللی در آن وجود ندارد نیست و ورای آن خلا و ملا و چیزی نیست و مدت از آنگاه بوجود آمده که خداوند فلک و آنچه در آن است از اجسام ساکنه و متحرکه و اعراض آنها را بوجود آورده است.^۱

در فصلی که از قائلان به تناسخ ارواح یاد می‌کند گوید:

ابو محمد - خدای از او خشنود باد - گوید: معتقدان به تناسخ ارواح بدو فرقه شده‌اند فرقه‌ای معتقدند باینکه ارواح پس از اینکه از بدن‌ها جدا شدند به بدن‌های دیگر منتقل می‌گردند گرچه این بدن‌ها از نوع بدن‌های اولیه نیست و این قول احمد بن حابط و شاگرد او احمد بن نانوس^۲ و ابو مسلم خراسانی و محمد بن زکریای رازی طیب است که در کتاب خود موسوم به العلم الالهی یاد کرده‌است و این عقیده قرامطه است و رازی در برخی از کتاب‌های خود گفته است که اگر راهی به رهایی ارواح از اجساد حیوانی

«خلاء باطل است و معنی خلاء مکانی است که متمکنی در آن نباشد زیرا مکان و متمکن از باب اضافه (= متضایفان) هستند بنابراین متمکن جز در مکان و مکان جز برای متمکن نباشد» برای آگاهی از ادله قائلان بوجود خلاء رجوع شود به المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین ابورشید نیشابوری، ص ۳۰-۲۴.

۱- ابن حزم، الفصل، ج ۵ ص ۷۰.

۲- کراوس در حواشی رسائل فلسفیه، ص ۱۷۴ هنگام نقل عبارت فوق گوید: نام او احمد بن ایوب بن یانوش است در نام جد او اختلاف است ابن حزم «نانوس» و شهرستانی (ج ۱ ص ۶۹) «مانوش» و بغدادی (ص ۲۵۸) بانوش ضبط کرده‌اند.

به اجساد انسانی جز کشتن حیوانها وجود می داشت کشتن هیچ یک از حیوانات روانی بود^۱.
 و پس از بیان عقیده^۲ فرقه^۳ اول از آن دو فرقه که فاعل عالم را بیش از یک می دانند گوید:
 ابو محمد - خدای از او خشنود باد - گوید: و این امر را مجوس نمی شناسند بلکه
 قول ظاهر آنان اینست که پنج ازلی وجود دارد خدای تعالی که اوورمن (ظ: او رمزد) است
 و ابلیس که اهرمن است و کام (ظ: گاه) که زمان است و جام (ظ: جای) که مکان است
 و آن را خلاء نیز گویند و هوم (ظ: توم) که جوهر است و آن نیز هیولی و طینت و خیرت^۴
 خوانده می شود. اهرمن فاعل شرور است و اوورمن فاعل خیرات و هوم مورد فعل هریک
 از آن دو است و ما در نقض این مقاله کتابی گرد آوردیم و آن را نقض سخن محمد بن زکریای
 رازی طبیب در کتاب او موسوم به العلم الالهی قرار دادیم^۵.

ناصر خسرو

در آنجا که درباره^۶ هیولی و مکان بحث می کند می گوید:
 و از قولهای نیکو که حکیم ایران شهری^۷ اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد
 زکریای رازی مرآن را زشت کرده است آن است که ایران شهری گفت که ایزد تعالی همیشه
 صانع بود و وقتی نبود که مراورا صنع نبود تا از حال بی صنعی بحال صنع آمد و حالش

۱- ابن حزم، ج ۱، ص ۹۰. شاید اشاره است بآنچه که رازی در کتاب «السیرة الفلسفية»
 خود گفته است: «لیس تخلص النفوس من جثة من جثت الحيوانات الا من جثة الانسان فقط
 و اذا كان الامر كذلك كان تخلص امثال هذه النفوس من جثتها شبيها بالتطريق والتسهيل
 الى الخلاص» رسائل فلسفية، ص ۱۰۵.

۲- پس از این خواهد آمد که زینر در کتاب زروان، ص ۲۱۲ «الطينة والخميرة» را که
 در التنبيه والاشراف مسمودی آمده به «الطیبة والتمییز» اصلاح کرده است.

۳- ابن حزم، الفصل، ج ۱، ص ۳۴.

۴- ابوالعباس محمد بن محمد ایران شهری. برای شرح حال او رجوع شود به ص ۱۹-۱۶

همین کتاب.

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 آیند است پس هیولی قدیم است و هیولی 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 می 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 مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از بی دینان و مدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست^۱ 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 چند باره نسخه کرده ایم و ترجمه کرده به تفاریق مر بنیادهای مذهب او را به ردّهای عقلی ویران کنیم اندر مصنفات خویش والله خیر موفق و معین^۲.

در بیان کیفیت بستگی و گشادگی عناصر چنین گوید:

و از این چهار قسم جسم آنچه سخت تر است و فراز هم آمده است خاکست که بر مرکز است و آب از او گشاده تر است که بر تر از او است و باد از آب گشاده تر است که بر تر از آن است باز آتش از هوا گشاده تر است که بر تر از هواست.

و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آن را شرح علم الهی نام نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا، و اندر

۱- ناصر خسرو در جامع الحکمتین، ص ۱۲۶ نیز رازی را بدین صفت خوانده آنجا که گفته است: «محمد زکریای رازی را عادت آن بوده است که قولهای حکما را خلاف کرد دست و مقصودش براءت خویش و اظهار صفوت خاطر وحدت ادراک خویش بودست».

۲- زاد المسافرین، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب گوید خلا کمتر از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر خاک خلا کمتر از آنست که اندر جوهر آبست^۱.

در دنباله عقائد فلاسفه و اصحاب هیولی چنین گوید :

گفتند که حکما خلق را خوش از این سرآگاه همی کنند تا نفسها بدین فلسفه ازین عالم همی بیرون شود تا همگی نفس با آخر از این عالم بیرون شود و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود نفس بعالم خویش باز رسد و نعمت خویش را بازیابد و داناشده باشد بغایت بعنایت خدای آنگاه چون عنایت الهی ازین عالم برخیزد این عالم فرو ریزد و همه جزو هاء لایتجزی شود همچنانکه بودست و بجای خویش باز رسد. این قول محمد زکریاء رازی است بحکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الهی خویش که رای سقراط^۲ این بوده است و مر علم الهی را که مندرس شده بود جمع کردم بتأیید الهی و گفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود و به عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد^۳.

۱- ناصر خسرو، زادالمسافرین، ص ۵۲ و ۵۳.

۲- رازی به سقراط بسیار معتقد بوده و در کتاب السیرة الفلسفیه از او بعنوان «امامنا» یاد می کند و می گوشت که سیرت فلسفی خود را با سیرت سقراط منطبق سازد. رسائل فلسفیه، ص ۹۹. احتمال دارد که ناصر خسرو این فقره را از کتابی که ابوریحان بعنوان «کتاب العلم الالهی علی رأی سقراط» به رازی نسبت داده اخذ کرده باشد.

۳- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۲۱۳؛ در زادالمسافرین، ص ۱۱۶ نیز درباره رهائی از این عالم بوسیله فلسفه می گوید :

« و گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر بفلسفه و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد ».

در فصلی که دربارهٔ فرشته و پری و دیو آورده نخست قول فلاسفه را دربارهٔ پری و دیو نقل می‌کند و سپس می‌گوید:

چنانکه محمد زکریا گفته است اندر کتاب علم الهی خویش که نفس‌ها بدکرداران که دیو شوند خویش بصورتی مرکسانی را بنمایند و مرایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد و من آن فرشته‌ام تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن نفس دیو گشته و ما برد قول این مهوس بے باک سخن گفته ایم اندر کتاب «بستان العقول» اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصود بازمانیم^۱.

ابن میمون^۲

او در فصل دوازدهم از جزء سوم کتاب خود چنین گوید:

بیشتر بخیال جمهور از مردم می‌رسد که شرور در عالم بیشتر از خیرات است و حتی این معنی در بیشتر از خطب و اشعار جمیع ملل دیده می‌شود آنان می‌گویند شگفت است از اینکه در زمانه خیری یافت شود در حالیکه شرور آن بسیار و همیشگی است. نه تنها جمهور از مردم بلکه آنان که می‌پندارند که چیزی از علم را می‌دانند این اشتباه را مرتکب شده‌اند. رازی را کتابی مشهور است که خود آن را الهیات نامیده و هذیان‌ات و جهالات عظیم خود را در آن گنجانیده است از میان آنها است آنچه که او پنداشته است که شر در عالم وجود بیشتر از خیر است اگر تو را حتی آدمی ولذت او را در مدت راحتی اش با رنج‌ها

بقیهٔ پاورقی از صفحه قبل

ابوحاتم رازی نیز نقل می‌کند که رازی در میان مباحثه خود گفته است:

«روانها از تیرگی این عالم پاک نمی‌گردد و از بند این جهان رهائی نمی‌یابد مگر با نظردر فلسفه و هر که در فلسفه نظر افکند و حتی اندازه کمی از آن را دریابد روان او از این تیرگی پاک می‌شود و از این بند خلاص می‌گردد» اعلام النبوة، ص ۹.

۱ - ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۲۷.

۲ - عبیدالله سوسی بن میمون قرطبی اسرائیلی متوفی ۶۰۱ شرح حال او پس از این خواهد آمد.

ودردهای دشوار و بیماری‌ها و زمین‌گیر شدن‌ها و بدبختی‌ها و اندوه‌ها و نکبت‌ها مقایسه‌کنی می‌بینی که وجود انسان نعمت و شرفی بزرگ است که گریبان‌گیر او شده است.^۱

چنانکه پیش از این اشاره شد احتمال قوی می‌رود که نظر مسعودی^۲ در دو قطعه که اکنون نقل می‌شود راجع به العلم الاهی رازی بوده باشد بدین مناسبت نقل آن خالی از فایده نیست.

اودر فصلی که اختصاص به توصیف معابد و هیاکل صابیان داده سخن را به مذاهب صابیان حرّانی و کسانی که از آنان آگاهی داده‌اند می‌کشاند و چنین می‌گوید:

از میان آنها کتابی است که من دیده‌ام از ابوبکر محمد بن زکریای رازی فیلسوف - صاحب منصوری در طب و جز آن - که در آن مذاهب صابیان را یاد کرده و از مخالفان آنان که عبارتند از صابیان کیماریان سخنی بمیان نیاورده است. اودر آن کتاب چیزهایی را یاد کرده که ذکر آن دراز و وصف آن نزد بسیاری از مردم زشت است و بدین مناسبت ما از شرح آن دوری جستیم.^۳

وهمو در کتاب دیگر خود آنجا که از ماجرای بحث میان فروریوس صوری و انابو کاهن مصری و اینکه انابو از یاری گران مذهب فیثاغورس^۴ بوده بحث می‌کند چنین گوید:

۱ - ابن سیمون، دلالة الحائرين، ص ۴۴۱.

۲ - ابوالحسن علی بن الحسین المسعودی متوفی ۳۴۵.

۳ - مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۵۰.

۴ - فروریوس صوری Porphyry از دانشمندان قرن سوم میلادی از شاگردان پلوتن بوده و پس از سال ۲۹۸ در گذشته است. انابو Anebon نام کاهن مصری است که از یاری گران فلسفه طبیعی قدیمه و هواخواه فیثاغورس بوده است. رازی چنانکه مسعودی می‌گوید این مکتب را تأیید می‌کرده و بدین مناسبت کتابی تألیف و ایرادات فروریوس را بر انابو رد کرده است. ابوریحان از این کتاب بعنوان «نقض کتاب فروریوس الی انابوالمصری» یاد کرده است.

بقیه حاشیه در صفحه بعد

کتابهای بسیاری در مذهب فیثاغورسیان و تأیید آنان نوشته شده و آخرین کسی که در این باره کتاب نوشته ابوبکر محمد بن زکریای رازی - صاحب کتاب منصوری در طب و جز آن - است که کتابی در سه مقاله بعد از سال ۳۱۰ تألیف کرده است.^۱

از آنچه که تا کنون نقل شد بدست می آید که رازی در کتاب علم الهی خود مسائل زیر را مورد بحث و تحقیق قرار داده است:

آداب و رسوم و عقائد صابیان حرّانی

مسألهٔ جوهر و عرض و اینکه خداوند کدام یک از آن دو است.

آراء و عقائد مانویان و ثنویان .

تأیید فلسفهٔ طبیعی قدیم و اقتضای فیثاغورس و دیمقراطیس .

مسألهٔ تناسخ ارواح .

مسألهٔ خلاء و ملاء .

مسألهٔ رهایی یافتن نفس از این عالم .

مسألهٔ نبوّات .

مسألهٔ خیر و شرّ .

مسألهٔ قدمای خمسّه یعنی باری تعالی و نفس و هیولی و زمان و مکان .

مسألهٔ قدمای خمسّه که مهمترین جنبهٔ فلسفی رازی محسوب می شود با احتمال قوی

قسمت عمده و مهم کتاب علم الهی رازی بوده است. کراوس هنگام بحث از کتاب علم الهی رازی می گوید از آنجا که رازی در این کتاب عقیدهٔ خود را دربارهٔ قدمای خمسّه اظهار

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

کرده است. رساله شمارهٔ ۱۲۸. قسمتی از نامهٔ فرفوربوس به اناپوی مصری را شهرستانی نقل

کرده است. الملل والنحل، ص ۳۴۵. برای آگاهی بیشتر از این نامه رجوع شود به جابر بن

حیان، پول کراوس، ج ۲، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

داشته می‌توان حدس زد که کتابی را که طوسی و جرجانی بنام «القول فی القدماء الخمسة» به رازی نسبت داده‌اند همین کتاب باشد و ناصر خسرو عقیده^۱ رازی را در باب قدم هیولی و مکان و زمان و باری و نفس از علم الهی اخذ کرده باشد^۱.

چون قسمت مهم علم الهی مسأله^۲ قدمای خمسة بوده مناسب دیده شد که نظر دانشمندان اسلامی را در این موضوع و عکس العملی که آنان به رازی در این مسأله نشان داده‌اند و منابعی که از برای این عقیده ذکر کرده‌اند در این فصل آورده شود و بحث در باره^۳ هریک از این قدمای پنج‌گانه و نحوه^۴ استدلال رازی و سابقه^۵ این عقیده در میان پیشینیان به فرصتی دیگر موکول می‌گردد.

ابوحاتم رازی^۲

در مجلسی دیگر او را بمباحثه خواندم و باو گفتم مرا از عقیده^۶ خود درباره^۷ قول به قدم اشیاء خمسة یعنی باری و نفس و هیولی و مکان و زمان آگاه کن تا بدانم آیا فیلسوفان با تو در این مسأله موافقت داشته‌اند یا مخالفت؟

او گفت: فیلسوفان قدیم را درین باره عقائد مختلف است ولی من این مطلب را با کثرت بحث و نظر در اصول آنان دریافتم و حقیقتی را که ردی بر آن متصور نیست استخراج نمودم^۳.

مرزوقی^۴

۱ - رسائل فلسفیه، ص ۱۶۶.

۲ - ابن حجر عسقلانی از او بعنوان احمد بن حمدان بن احمد الوریسمی (ورسنانی: ابن ندیم) یاد کرده و گفته که او در سال ۲۲۲ وفات یافته است. لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۶۴. برای آگاهی بیشتر از او رجوع شود به: نظام الملک، سیر الملوک، ص ۲۶۶؛ رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، ص ۱۲؛ اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۲۵؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۷۰؛ قزوینی رازی، النقض، ص ۳۳۰.

۳ - اعلام النبوة، ص ۶.

۴ - ابو علی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی متوفی ۴۲۱. برای شرح حال او رجوع شود به ارشاد الاریب یاقوت، ج ۲، ص ۱۰۳.

آنانکه پنداشته اند که ازلی بیش از یک است چهار فرقه اند: اول آنانکه معتقدند که ازلی فاعل و ماده است فقط و مقصود از ماده هیولی است. دوم آنانکه معتقدند که ازلی سه است فاعل و ماده و خلاء. سوم آنانکه می گویند چهار است فاعل و ماده و خلاء و مدت. چهارم فرقه ای که پیشوای آنان محمد بن زکریای متطبب است زیرا او نفس ناطقه را نیز بدانها افزوده و با هذیان او عدد ازلی به پنج می رسد.

و شرح مذهب آنان اینست که ازلی پنج است دو از آنها حی و فاعل اند که باری و نفس است و یکی منفعل غیر حی که هیولی است و از آن جمیع اجسام موجود تکوین یافته و دوی دیگر نه حی و نه فاعل و نه منفعل اند که عبارتند از خلاء و مدت و خرافاتی که نه دست را یارای آن است که با خط بیان کند و نه زبان را که با لفظ تحصیل کند و نه قلب را که با وهم تمثیل نماید^۱.

بیرونی^۲

او فصلی را که در بیان مدت و زمان مطلق و آفرینش جهان و نابودی آن آورده چنین آغاز می کند:

محمد بن زکریای رازی قدمت پنج چیز را از اوائل یونانیان حکایت کرده است و آن پنج عبارتست از باری سبحانه و سپس بترتیب نفس کلّی و هیولای اولی^۱ و مکان مطلق و زمان مطلق و مذهبی را که او بدان متأصل است بر این پایه نهاده است. او میان زمان و مدت فرق گذاشته باینکه عدد و لواحق آن که تناهی باشد بر زمان واقع می شود و بر مدت واقع نمی شود همچنانکه فلاسفه زمان را مدتی می دانند که اول و آخر دارد ولی دهر مدتی است که اول و آخر ندارد و گفته است که وجود این پنج چیز اضطراری است زیرا آنچه که محسوس است هیولی است که با صورت ترکیب یافته و چون آن متمکن است مکان لازم دارد و چون معروض حالات مختلف است زمان می خواهد زیرا برخی از این حالات متقدم بر برخی دیگر است و بوسیله^۲ زمان قدم و حدث و اقدم و احدث دانسته

۱ - مرزوقی، الازمنة والامکنه، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲ - ابوریحان محمد بن احمد بیرونی متوفی ۴۴۰.

می‌شود و برخی از موجودات زنده هستند پس نفس برای آنها لازم است و در میان آنها خردمندان و صناعی درغایت استواری وجود دارند پس آفریننده‌ای حکیم و عالم و متقن و مصلح لازم است.^۱

جوینی^۲

در فصلی که در ردّ بردهریه و فلاسفه و ثنویه و مجوس آورده پس از نقل عقیده^۳ هریک از این گروه‌ها گوید:

و از ابوزکریای متطبب قول به قدم مکان و زمان و نفس و عقل و مبدع نقل شده است.^۴

ناصر خسرو^۵

در گفتار هشتم که اختصاص به بحث از هیولی داده است گوید:
اصحاب هیولی^۶ چون ایران شهری و محمد زکریای رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی و دیگر

۱ - بیرونی ، تحقیق ماللهند ، ص ۱۶۳ .

۲ - ضیاء الدین ابوالمعالی عبدالماک بن عبدالله بن یوسف معروف به امام الحرمین جوینی متوفی ۴۷۸ .

۳ - جوینی ، الشامل فی اصول الدین ، ص ۱۱۸ ؛ عین عبارت فوق در ص ۵۳ الف نسخه خطی کتابی که بنام « تحریر شرح لمع اشعری » در کتابخانه مرکزی دانشگاه تحت شماره ۳۵۰ موجود است دیده می‌شود . کتاب فوق در فهرست نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه ج ۳ ، بخش ۱ ، ص ۴۸۵ مفصلاً بوسیله آقای دانش پژوه معرفی شده است . آقای پروفیسور فرانک استاد کلام اسلامی در دانشگاه کاتولیک نیویورک امریکا در طی نامه‌ای به نگارنده نوشته‌اند که این کتاب همان « الشامل فی اصول الدین » جوینی است .

۴ - حکیم ابو معین ناصر بن خسرو قبادیانی متوفی ۴۸۱ .

۵ - برای آگاهی از اصطلاح اصحاب هیولی رجوع شود به : شهرستانی ، نهاية الاقدام ، ص ۱۶۳ ؛ اشعری ، مقالات الاسلامیین ، ص ۳۳۲ ؛ ماتریدی ، کتاب التوحید ، ص ۵۹ و ۶۰ و ۶۲ ؛ تبصرة العوام ، ص ۶۰ .

زمان و سه دیگر مکان و چهارم و پنجم باری سبحانه و تعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً^۱.
و در گفتار نهم که به بحث از مکان اختصاص داده است گوید:

و از آن قولهای نیکو که ایران شهری گفته است یکی اندر باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای است و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت خدای آن باشد که مقدورات اندر او باشد و مقدورات این اجسام مصوّر است که اندر مکان است و چون اجسام مصوّر که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همه مقدورات اندر اویند و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را نه چنانست 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 ترازان که باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً^۲.

ابن ابی الحدید^۳

قول دوم قولی است که ابوالقاسم بلخی از قدمای فلاسفه نقل کرده و از میان متأخران محمد بن زکریای رازی بر آن بوده است و آن اینست که علت اینکه خداوند عالم را خلق کرده این بوده که نفس را آگاه سازد بر اینکه آنچه را که او در هیولی می بیند و می خواهد ناممکن است تا اینکه نفس محبت و عشق خود را به هیولی رها سازد و به عالم اول خود برگردد و اشتیاق بدین عالم نورزد^۴. و بدان که این قول قولی است که از حرانیه یعنی

۱ - ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۷۳.

۲ - مأخذ پیشین، ص ۹۸.

۳ - عزالدین ابوحامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسین ابن ابی الحدید

المدائنی متوفی ۶۵۶.

۴ - ناصر خسرو می گوید: « و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافلی 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 بیاسیخته است بقیه پاورقی در صفحه بعد

اصحاب قدمای خمسة حکایت شده و حقیقت مذهب آنان اثبات پنج قدیم است دو از آنها حی و فاعل اند یعنی باری تعالی و نفس و مراد آنان از نفس ذاتی است که مبدء سایر نفوس است که در عالم است مانند ارواح بشریّه و قوای نباتیه و نفوس فلکیه و این ذات را نفس کلی می نامند و یکی از آن پنج منفعل غیر زنده است و آن هیولی است و دوی دیگر از آنها نه زنده و نه فاعل و نه منفعل اند و آندو دهر و فضا هستند^۱.

کاتبی قزوینی^۲

فرقه^۳ دوم کسانی هستند که معتقدند باینکه اصلی که از آن عالم بوجود آمده است جسم نیست و اینان نیز دو فرقه اند فرقه^۴ اول کسانی هستند که معتقدند باینکه جسم مرکب از هیولی و صورت است و صورت را به حجمیت و تحیز تفسیر کردند و هیولی محلّ این صورت است بنا بر آنچه که ما پیش از این آن را برای تو تعریف نمودیم. سپس آنان حدوث این حجمیت و قدم هیولی را اثبات کردند و این قول حرنانین و اختیار محمد بن زکریای رازی است و محمد بن زکریا پنداشته است که این عقیده عقیده همه فیلسوفانی است که

بقیه پاورقی از صفحه قبل

مر عالم خویش را فراموش کرده است». زادالمسافرین، ص ۳۱۹؛ ابوحاتم رازی از قول رازی چنین نقل می کند: «ان النفس اشتت ان تتجبل فی هذا العالم و حرکتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال اذا تجبلت فيه» اعلام النبوة، ص ۱۶.

۱ - پیش از ابن ابی الحدید فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ در کتاب المحصل، ص ۵۷ عقیده قدمای خمسة را از حرنانین تقریباً بهمین کیفیت نقل کرده یعنی: «حیان فاعلان الباری والنفس... و واحد منفعل و هو الهیولی و اثنان لاحیان و لا فاعلان و لا منفعلان و هما الدهر والفضا» و خواجه نصیرالدین طوسی متوفی ۶۶۲ در کتاب تلخیص المحصل (در ذیل محصل ص ۵۷) گفته است: «و مال ابن زکریا المتطبب الرازی الی ذلک المذهب و عمل فیہ کتاباً موسوماً بالقول فی القدماء الخمسة».

۲ - نجم الدین علی بن عمر قزوینی کاتبی متوفی ۶۷۵ یا ۶۸۵.

پیش از معلّم اول (= ارسطو) بوده اند. و تفصیل مذهب حرنانیین اینست که آنان معتقد به پنج قدیم بوده اند: باری تعالی و نفس و هیولی و دهر و خلاء لا غیر و ماسوای این ها حادث است.^۱

ابن تیمیّه^۲

عقیده به نفی صفات و افعالی که قائم بحق است و همچنین اختیار او با فاعل و محدث بودن او منافات دارد و بدین جهت ابن سینا آنجا که در اشارات خود اقوال قائلین بحدوث

۱ - المفصل فی شرح المحصل (نقل از ص ۲۰۳ رسائل فلسفیه) ؛ نسبت عقیده به قدمای خمس به حرنانیان (= حرائیان) در زمانهای بعد نیز دیده می شود . ایجی متوفی ۷۵۶ در مواقف و میر سید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ در شرح مواقف ؛ ج ۲ ، ص ۴۹۰ قدمای خمس را بهمان نحو که بوسیله رازی و ابن ابی الحدید و کاتبی یاد شده است با مختصر تغییر ذکر نموده اند و این نسبت در آثار فیلسوفان شیعه نیز بهمین کیفیت نقل گردیده است . خواجه نصیر در شرح اشارات ابن مینا ج ۳ ، ص ۱۲۸ می گوید :

« کسانی که علت عالم را فوق واحد می دانند از جمله کسانی هستند که به هیولای مجرده قائل اند و آنان حرنانیان اند که گفته اند مبادی عالم پنج است : هیولی و زمان و خلاء و نفس و اله » .

صدر المتألهین شیرازی در کتاب شواهد الربوبیه ، ص ۹۹ می گوید :

« ومنهم وهم الحرنانیون من قال انها خمسة : هیولی و زمان و خلاء و نفس و اله » . حاجی ملاحادی سبزواری در منظومه غرر الفرائد (شرح غرر الفرائد ص ۲۶۰) می گوید :

ومن يراها غيره تفرقوا	فالحرنانيون منهم نطقوا
بقدماء خمسة فائنان	حيين فاعلين كانا ذان
الباري والنفس وادرائين	ليسا بحيين و فاعلين
بلا انفعال ذان دهر و خلا	و واحد هو الهیولی انفعلا
فعمد الباري الهیولی بعدما	تعلق النفس بها فالتثما

۲ - ابوالعباس تقی الدین احمد بن تیمیّه متوفی ۷۲۸ .

وقدم را یاد می کند فقط از عقیده^۱ کسانیکه قدیم های نامعلول را عدیل با خداوند می دانند نام می برد مانند عقیده^۲ به قدیم های پنج گانه که از ذیمقراطیس حکایت شده و آن را ابن زکریای طبیب برگزیده است^۳.

ابن قیم^۲

واصل مذهب آنان (= ثنویّه) که خواصّ ایشان برآند اثبات قدمای حمسه یعنی باری وزمان وخلاء وهیولی وابلیس است. باری آفریننده خیرات و ابلیس خالق شرور است. ومحمد بن زکریای رازی براین مذهب بوده است ولی بجای « ابلیس » « نفس » را نهاده و به قدمای حمسه معتقد شده است و آن را از مذاهب صابیان ودهریان وفیلسوفان وبرا همه چاشنی زده است^۳.

اقوال دانشمندان فوق دربارۀ قدمای حمسه باهم مطابقت دارد و برای سهولت نظر همه آنها را در جدول زیر می آوریم:

ابوحاتم رازی:	باری	نفس	هیولی	مکان	زمان
مرزوقی:	فاعل	نفس	ماده	خلاء	مدّت
ابوریحان:	باری	نفس کلی	هیولای اولی	مکان مطلق	زمان مطلق
جوینی:	مبدع	نفس	عقل	مکان	زمان
ناصر خسرو:	باری	نفس	هیولی	مکان	زمان
ابن الجعد:	باری	نفس	هیولی	فضا	دهر
کاتبی:	باری	نفس	هیولی	خلاء	دهر
ابن القیم:	باری	نفس	هیولی	خلاء	زمان

۱ - ابن تیمیه ، منهاج السنة ، ج ۱ ص ۹۷ ؛ درص ۲۱۲ نیز اشاره باین عقیده که از ذیمقراطیس اخذ شده کرده است .

۲ - ابو عبدالله محمد بن ابی بکر معروف به ابن القیم الجوزیه متوفی ۷۵۱ .

۳ - ابن القیم ، اغاثة اللفهان ، ج ۲ ، ص ۲۴۱ .

چنانکه ملاحظه می‌شود تفاوت کلّی میان اقوال فوق مشهود نیست بلکه گاهی تعبیرها متفاوت است مثلاً از باری تعالی^۱ تعبیر به «فاعل» و «مبدع» شده و هیولی «ماده» خوانده شده و مکان بصورت «خلاء» و «فضا» یاد شده و زمان به «مدّت» و «دهر» تعبیر گردیده است.

درباره اصل و منشأ این عقیده چنانکه دیده شد عقائد متفاوت است بیرونی این عقیده را به «اوائل یونانیان» و بلخی به «قدمای فلاسفه» و کاتبی به «حرانیان» و ابن تیمیه به «ذیمقراطیس» و ابن قیم به «ثنویه» نسبت داده‌اند.

بیرونی و بلخی که نسبت این عقیده را به اوائل یونانیان و قدمای فلاسفه داده‌اند مبتنی بر آنست که رازی در فلسفه خود چنانکه پیش از این یاد شد از فلسفه قدیم طبیعی متابعت می‌کرده و معمولاً تعبیر «فیلسوفان اولیه یونان» و همچنین «فیلسوفان قدیم» ناظر به هواخواهان آن فلسفه است و از آنجا که مشهورترین و مبرزترین از میان فیلسوفان قدیم ذیمقراطیس است قول ابن تیمیه دایر بر اینکه رازی عقیده به قدمای خمسه را از ذیمقراطیس گرفته به همان فلسفه قدیمه و اولیه برگشت می‌کند و مؤید این مطلب آنکه رازی درباره موضوع جزء لا یتجزی عقیده مشابه با عقیده ذیمقراطیس ابراز داشته است.

نویسندگان اسلامی تصریح کرده‌اند که رازی در فلسفه خود بجانب ارسطو را رها ساخته و به افلاطون تمایل شده است^۱ و تحقیقات تازه نشان می‌دهد که افلاطون در بسیاری مطالب تحت تأثیر ذیمقراطیس بوده است^۲. و چون میراث فلسفی و علمی یونان از آن به اسکندریه و از اسکندریه به انطاکیه و حرّان منتقل گشت تصوّر انتقال این عقیده در میان دانشمندان حرّانی و تکامل یافتن آن بوسیله رازی و هم فکران او بسیار آسان است و چنانکه ماسینیون ثابت کرده است تحوّل افکار حرّانی‌ها بوسیله فیلسوفان اسلامی صورت

۱ - صاعد اندلسی، طبقات الاسم، ص ۳۳. رازی خود در اعلام النبوة، ص ۱۵

می‌گوید که در مسأله مکان از افلاطون پیروی کرده است نه ارسطو.

۲ - پینس، برخی از مشکلات فلسفه اسلامی (فرهنگ اسلامی، ژانویه ۱۹۳۷)، ص ۷۴.

پذیرفته است.^۱

از روایات دیگری که اشاره به قدمای نحسه شده بدون اینکه نام رازی بمیان آمده باشد یکی روایت شهرستانی است که می گوید فلاسفه از عاذیمون^۲ نقل کرده اند که او گفته است مبادی اول پنج چیز است: باری تعالی^۱ و عقل و نفس و مکان و خلاء و پس از آن وجود مرکبات است.^۳ در اخبار اسلامی از عاذیمون بعنوان رئیس و پیشوای صابیان یاد شده و او و هرمس از پیغمبران حرّانی ها بشمار آمده اند. بنابراین ارتباط این روایت با روایات گذشته که نسبت این عقیده را به حرّانیان می رساند بسیار طبیعی است.

۱ - مایرهوف، فلسفه رازی طبیب (فرهنگ اسلامی، ژانویه ۱۹۴۱)، ص ۵۵.

۲ - این نام در متون عربی بصورت های مختلف عاذیمون و اغاثدیمون و غوثادیمون و اغاثادیمون و عاذیمون دیده می شود و دفرنگی او را Agathodemon می خوانند او در اخبار اسلامی از رئیسان و فیلسوفان و پیغمبران مذهب صابئه خوانده شده است. ابن ندیم هنگام ذکر مذاهب حرّانیّه کلدانی می گوید از مشهوران آنان اغاثادیمون و هرمس است. الفهرست، ص ۳۱۸ و نیز نام این دو تن را در ضمن فیاسوفانی که سخن از صنعت (= کیمیا و اکسیر) گفته اند یاد می کند. فهرست ۳۵۳. مسعودی می گوید بازمانده صابیان مصری اکنون صابیان حرّانی هستند و آنان معتقد به نبوت اغاثدیمون و هرمس و ... هستند. التنبیه و الاشراف، ص ۱۳۸. بیرونی هنگام یاد کردن از حرّانیان می گوید آنان را پیامبران بسیاری است که بیشتر آنها فیلسوفان یونان اند مانند هرمس مصری و عاذیمون. .. الاثار الباقیه، ص ۲۰۵ مبشر ابن فاتک هنگامی که از آداب و حکم ارمیس یاد می کند می گوید او در آغاز امر شاگرد غوثادیمون مصری بود و غوثادیمون یکی از پیامبران یونانیان و مصریان است و معنی غوثادیمون نیک بخت (= السعید الجدل) است. مختارالحکم، ص ۸ وجه اشتقاقی را که مبشر داده است درست است زیرا این نام در یونانی Ἀγαθοδαίμων آگاثودیمون است جزء اول آن «آگاثوس» بمعنی نیک و خوب و جزء دوم آن «دیمون» بمعنی بخت است.

۳ - شهرستانی، الملل و النحل، ص ۲۴۱. پیش از عبارت فوق شهرستانی گفته که برخی برآنند که عاذیمون و هرمس همان شیت و ادیس هستند.

چنانکه ملاحظه شد ابن قیّم نسبت عقیده به قدمای خمس را به «ثنویه» داده است و مرتبط ساختن این روایت به روایات فیلسوفان طبیعی قدیم و حرّانیان و غاذیمون آسان نمی نماید و از این روی بدنبال روایاتی باید رفت که با این روایت تطبیق می کند.

مسعودی هنگام ذکر طبقه سوم از شاهان ایران درباره زردشت و اوستا و خطوط مختلف ایرانیان و برخی از عقائد آنان سخن می گوید و تفصیل همه آنها را به کتاب دیگر خود حواله می دهد و از میان آنها عقیده آنان را به قدمای خمس چنین بیان می کند:

... و عقیده آنان به پنج قدیم اورمزد که خدای عزیز و بزرگ است، و اهرمن که شیطان شریر است و کاه (ظ: گاه) که زمان است و جای که مکان است و هوم (ظ: توم) که طینت و خمیرت است^۱.

مقدسی فصلی از کتاب خود را بدین عنوان آورده است:

ذکر ادیان ثنویه و آنان را اصنافی است بدین قرار منانیه و دیصانیه و ماهانیه و سمنیه و مرقونیه و کبائثون و صابثون و بسیاری از براهمه و مجوس و این نام شامل کسانی که قائل به دو عنصر یا بیشتر و یا قائل به شیء قدیم با باری (= خدا) هستند و همچنین آنانکه معتقد به جثه و جوهر و فضا هستند می شود.

او پس از اینکه برخی از عقائد صابیان و مرقیان و منانیه و اصحاب طبایع را نقل می کند می گوید:

برخی از آنان معتقد به قدم باری و طینت و عدم و صورة و زمان و مکان و عرض هستند^۲.

پیش از این یاد گردید که ابن حزم عقیده به پنج ازلی را به مجوس نسبت داده و آن پنج را اورمزد و اهرمن و گاه و جای و توم ذکر کرده و کلمه «توم» را به «جوهر»

۱ - مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۸۱. در چاپ لیدن، ص ۹۳ «هوم و هو الطیبة

والخمیر» بجای «هوم و هو الطینة والخميرة» دیده می شود.

۲ - مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۴، ص ۲۴.

و « هیولی » و « طینت » و « خمیرت » تفسیر نموده است.^۱

از مقایسه^۲ بیان مسعودی و مقدسی و ابن حزم با یکدیگر می‌توان حدس زد که مأخذ مسعودی و ابن حزم یکی و با مأخذی که مقدسی از آن استفاده کرده متفاوت بوده است زیرا مقدسی از اهرمن نام نبرده و از عدم و صورت و عرض نام برده که در مسعودی و ابن حزم دیده نمی‌شود علی‌ای حال آنچه را که ابن قیم درباره^۳ قدمای خمسة نقل کرده یعنی نسبت آن به ثنویه و پذیرفتن رازی این عقیده را و تبدیل « ابلیس » یعنی اهرمن به « نفس » کاملاً با آنچه که مسعودی و ابن حزم گفته‌اند مطابقت دارد.

روایاتی که از عقائد ایرانیان قدیم در طی متون پهلوی و اوستائی بدست ما رسیده درباره^۴ قدمای یا بعبارتی دیگر جاویدها یکسان نمی‌باشد و بطور کلی نمی‌توان آن روایات را با آنچه از اوائل یونانیان و با صابیایان حرّانی نقل شده منطبق ساخت و نیز با اظهار مسعودی و مقدسی و ابن حزم هم که این عقیده را به ثنویه و مجوس نسبت داده‌اند مطابقت کامل ندارد.

پروفسور نیبرگ^۲ در مقاله^۲ ممتع و تحقیقی خود که درباره^۳ جهان‌شناسی و مبدء آفرینش در دین مزدیسنی نوشته با اتکاء به برخی از متون چنین بدست آورده که اورمزد و سه جاوید دیگر یعنی « آذر » و « مهر » و « دین » نیروی آفرینش را دارا هستند و لذا از آنان تعبیر به « چهار قدیم » کرده است.

پروفسور زینر که فصلی از کتاب خود را تحت عنوان « سه آفریننده »^۳ آورده است بناط نیبرگ را مورد انتقاد قرار داده و بدین نتیجه رسیده که سه آفریننده^۳ جاوید که به همراهی اورمزد تدبیر جهان را بعهدہ دارند عبارتند از « جای » و « دین » و « زمان » خصوصاً که در یکی

۱ - ابن حزم ، الفصل ، ج ۱ ، ص ۳۴ .

۲ - نیبرگ ، مسائل مبدء جهان و جهان‌شناسی در دین مزدیسنی (مجله آسیائی ،

ژوئیه و سپتامبر ۱۹۳۱) ، ص ۱۲۸ .

۳ - زینر ، زروان ، ص ۲۱۸ - ۱۹۶ .

از متونی که نقل کرده است چنین آمده :

« اورمزد و جای و دین و زمان همیشه بوده و همیشه خواهند بود » .

در میان متون مختلفی که زیر آورده گاهگاهی عقل و روان (= نفس) و ماده نیز از جاویدها بشمار آمده و مؤلف کوشیده است آنها را بهمان سه جاوید بالا بازگشت دهد. او سپس بمنظور اینکه استنباط خود را با گفته مسعودی منطبق سازد و اظهار مسعودی را به این متون ارجاع دهد عبارت مسعودی را نادرست دانسته و در صدد اصلاح آن برآمده است بدین ترتیب که کلمه « هوم » را که در متن بی معنی دانسته به کلمه « دین » تبدیل کرده است تا با این اصلاح سه آفریننده استنباطی او یعنی زمان و مکان و دین با اظهار مسعودی مطابقت نماید و سپس تفسیر هوم را که در چاپ لیدن « وهو الطيبة والخمير » و در چاپ قاهره « وهو الطينة والخمير » آمده به عبارت « وهی الطيبة والتميز » اصلاح کرده است^۱. آنچه مسلم است ایشان به چاپ قاهره التنبيه والاشراف توجه ننموده اند و با عبارت ابن حزم نیز منطبق نساخته اند^۲ و گر نه این تصرف و توجیه نادرست بنظرشان نمی آمد و گذشته از این کلمه « هو » را بدون دلیل در کتاب خود به « هی » تبدیل کرده اند. بسیار آشکار است که مسعودی و ابن حزم از کلمه ای که بصورت نادرست « هوم » ضبط شده است مقصودشان هیولی بوده است و تفسیر آن هر چند در مسعودی تحریف یافته و بصورت « الطيبة والخمير » در آمده ولی در ابن حزم بدون تحریف « الطينة والخميرة » مانده خاصه که او گذشته از این تعبیر آن را به « جوهر » و « هیولی » نیز تفسیر کرده است . البته کلمه « هوم » یعنی گیاهی که زردشتیان عصاره آن را می نوشیده اند^۳ مناسب این مقام نیست و باحتمال اقوی این کلمه در اصل « توم » بوده و سپس بصورت « هوم » تحریف

۱ - مأخذ پیشین ، ص ۲۱۱ .

۲ - ابن حزم در جای دیگر نیز گوید : « و عبر بعضهم عن الهیولی بالطينة وبعضهم بالخميرة والمعنى فى كل ذلك واحد » ، الفصل ، ج ۵ ، ص ۷۰ .

۳ - استاد دکتر محمد معین ، حواشی برهان قاطع ذیل کلمه « هوم » .

گشته است خوشبختانه در برخی از نسخ خطی کتاب الفصل بصورت اصلی یعنی «توم» باقی مانده است.^۱ کلمه «توم» در پهلوی «توهم» یا «توخم» بوده که در فارسی «تخم» شده است این کلمه هر چند معنی آن «بذر» است که کشاورزان در زمین می کارند ولی معنی مجازی آن اصل شیء است که بامعنی هیولی که آن نیز اصل و مایه اشیا است تطبیق می نماید. در متونی که پیش از این نقل شد موضوع قدمای خمسة اظهار گردیده بود باید این نکته را در نظر داشته باشیم که در منابع اسلامی گاه گاه به مواردی نیز برخورد می کنیم که از پنج چیز نه بعنوان قدیم بلکه بعنوان مصنوع و مبدع یاد شده است.

کندی در کتابی که بنام «الجواهر الخمسة» نوشته است می گوید:

اما چیزهایی که در هر یک از جواهر است پنج است اول هیولی و دوم صورت و سوم مکان و چهارم حرکت و پنجم زمان .

اوسپس می گوید: بر ما لازم است که دلایل براینکه این جواهر خمسة از مصنوعات هستند بیان نمائیم.^۲

مجریطی در کتاب «غایة الحکیم» خود چنین می گوید :

فیلسوفان اتفاق نموده اند براینکه خداوند تعالی پنج جوهر را ابداع کرد و هر یک را برتر از دیگری نمود و آنکه برتر است حکمت و فضائل و نور به فروتر از خود می رساند و این پنج چیز عبارتند از هیولای اولی که عالم اعلی است و صورت ولی که عنصر اول است و سپس عقل و نفس و آنگاه طبیعت که آسمان است و پس از آن جوهر جرمی که عنصر جسمانی است.^۳

۱ - کراوس ، حواشی رسائل فلسفیه ، ص ۱۸۳ .

۲ - کندی ، الجواهر الخمسة (رسائل الکندی الفلسفیه) ، ج ۲ ، ص ۱۴ .

۳ - مجریطی ، غایة الحکیم ، ص ۲۸۶ ؛ برای آگاهی بیشتر از فرقه ها و نحله هائی

که معتقد به پنج مبدء یا پنج عنصر چه بنحو ازلیت و چه بنحو مبدعیت بوده اند رجوع شود به : ماسینیون ، عذاب حلاج ، ص ۶۳۰ و همچنین پینس ، اتمیسم در اسلام (= مذهب الذرة عند المسلمين) ، ص ۶۶ .

از بیان آراء و اقوال فوق می‌توان چنین حدس زد که رازی با فلسفه قدیم یونان و آراء و عقائد حرّانیان و کیش مانویان و مزدیسنان آشنائی داشته و از همه آنها در اظهار عقیده خود استفاده کرده است ولی آنچه را که او درباره قدمای حمسه اظهار داشته با هیچ یک از آنها قابل انطباق نیست و به این نتیجه می‌توان رسید که همچنانکه نظر دانشمندان غربی بر آنست رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلّد نبوده بلکه میراث گذشتگان را با وسعت نظر و اجتهاد علمی خود بصورتی مستقل درآورده است.

فصل یازدهم شكوك بر جالینوس

جالینوس^۱ طبیب، حکیم و فیلسوف معروف و بنیادگذار طب^۲ تجربی و برجسته ترین پزشک عهد باستان پس از بقراط در سال ۱۳۰ میلادی در شهر پرگامون^۳ از بلاد آسیای صغیر تولد یافت. این شهر در آن روزگار از مراکز مهم علم و دانش بود و کتابخانه آن شهر پس از کتابخانه اسکندریه در درجه دوم اهمیت قرار داشت. او از سن سیزده سالگی شروع بنوشتن و تألیف کتاب کرد و در پانزده سالگی پدرش او را برای استماع محاضرات فلسفی فرستاد و در نتیجه در سنین جوانی با افکار مکتبه‌های افلاطونی و مشائی و روافی و اپیکوری آشنا گشت. پدر او بدنبال خوایی که دید فن پزشکی را برای او برگزید و جالینوس در سال ۱۴۶ بآموختن طب پرداخت و دو سال بعد به سمیرنا^۴ رفت تا بدرس پلوپس^۵ طبیب مشهور حاضر شود. او در جستجوی دانش بشهرهای مختلف مسافرت کرد و در پایان بمدرسه طب اسکندریه آمد و در سال ۱۶۴ در رم مستقر گشت و با بزرگان و فرمانروایان آشنا شد و آنان به مجلس درس او حاضری گشتند. جالینوس در پایان عمر رم را ترک کرد و به پرگامون آمد. از بقیه زندگی او اطلاع کمی در دست است آنچه که مسلم

۱ - نام او در یونانی گالینوس و در لاتین Galenus و در فرانسه Galien و در انگلیسی Galen است. ابن ابی اصیبعه می گوید که در یونانی می توان آن را جالینوس و غالینوس و گالینوس تلفظ کرد. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۲۹.

۲ - Pergamon این کلمه در یونانی هرگامس است و در عربی بصورت فرغاس یا فرغام آمده یعنی صورت فاعلی و مفعولی هر دو پذیرفته شده است. این شهر اکنون در ترکیه بنام Bergama خوانده می شود.

است اینکه در سال ۱۹۱۱ هنگامی که در معبد ایرینی^۱ بیشتر از کتابهای او طعمه^۲ حریق گشت در رم اقامت داشته است و محتمل است که او در سال ۲۰۰ در سیسیل از دنیا رفته باشد^۳. از جالینوس آثار فراوانی در رشته‌های مختلف علوم و فنون خاصه طب و فلسفه بجای مانده است. او در زمان حیات خود فهرستی برای کتابهایش تألیف کرد و آن را بنام یونانی پیناکس^۴ نامید و همین نام است که در نوشته‌های عربی بصورت «فینکس»^۵ و «بینکس»^۶ درآمده است. جالینوس این کتاب را در دو مقاله قرار داده در اولی کتابهای طبی و در دومی کتابهای منطقی و فلسفی و بلاغی و نحوی خود را یاد کرده است. کتاب نامبرده بوسیله^۷ ایوب رهاوی بسریانی و سپس بوسیله^۸ حنین بن اسحق بعربی ترجمه شده است^۹. او کتاب دیگری نوشته و در آن ترتیب قراءت کتابهای خود را و اینکه کدام باید مقدم و کدام مؤخر داشته شود ذکر کرده است. این کتاب که در عربی بعنوان «فی مراتب قراءه

۱ - او خود در کتاب «فی عمل التشریح» اشاره بسوختن کتابهایش کرده است رجوع شود به :

Max Simon: *De anatomicis administrationibus*, vol. 1, p. 135 (Arabic Text)

۲ - ماده «Galen» در *Encyclopedia Britanica*. برای آگاهی بیشتر از شرح حال جالینوس

رجوع شود به کتاب جورج سارتن G. Sarton تحت عنوان *Galen of Pergamon* که در سال ۱۹۵۴ بوسیله دانشگاه کانساس Kansas انتشار یافته است.

۳ - این کلمه در یونانی بمعنی صورت و لیست آمده است رجوع شود به :

Liddell and Scott: *Greek - English Lexicon* و در لاتین بصورت *De Libris Propriis*

ضبط شده است. نسخه‌ای از ترجمه عربی این کتاب باقی مانده که میکروفیلم آن بشماره ۲۰۶۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است.

۴ - حنین بن اسحق، رساله ص ۲ «وسماه فینکس و ترجمته الفهرست».

۵ - ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، ص ۱۳۴،

۶ - این نخستین کتابی است که حنین در رساله خود ص ۲ از آن نام برده و در باره

موضوع و مترجمان آن توضیح داده است.

کتابه «معروف است^۱ بوسیله اسحق بن حنین بسریانی و بوسیله حنین بن اسحق بعربی ترجمه شده است^۲. دو کتاب فوق راهنمای خوبی برای آگاهی از آثار آن حکیم و چگونگی استفاده از آنها محسوب می شده است. آثار جالینوس پس از او شهرت فراوان یافت و پیروان مکتب او بسیار شدند و در گوشه و کنار جهان پراکنده گشتند و در مدارس و معابد بتدریس آثار او پرداختند. متون یونانی جالینوس در اروپا بیاد فراموشی سپرده شد و در کنج دیرها و معابد پنهان گردید ولی مترجمان زبردست اسلامی یکی پس از دیگری کتابهای او را بعربی و سریانی ترجمه کردند و سپس در قرون وسطی^۱ بیشتر ترجمه های لاتینی از روی ترجمه های عربی صورت پذیرفت^۳ تا دوره رنسانس که تدریجاً به متون یونانی آن آثار دست یافتند و مستقیماً از آن زبان بلاتینی و سپس بزبانهای دیگر ترجمه کردند^۴. در ترجمه آثار جالینوس بعربی عده بسیاری از مترجمان شرکت داشتند و عده کثیری از دانشمندان و بزرگان حامی و مشوق این مترجمان بودند. از میان مترجمان آثار جالینوس سهم حنین بن اسحق^۵ بیش از

۱ - در لاتین *De Ordine Librorum*

۲ - رساله حنین، ص ۴.

۳ - دورلینگ، آمار چاپها و ترجمه های آثار جالینوس در دوره رنسانس بترتیب تاریخی

Durling, R. J. « A Chronological Census of Renaissance Editions And Translations of Galen », *The Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, vol. xxiv, nos. 3-4, 1961, p. 233.

در مقاله فوق آثار عدیده جالینوس که در بین سالهای ۱۴۷۳ و ۱۵۹۹ میلادی ترجمه و چاپ شده یاد شده است.

۴ - بهترین و سودمندترین چاپهای آثار جالینوس که بیونانی و لاتین صورت پذیرفته آنست که بوسیله کوهن G. Kühn در طی سالهای ۲۳-۱۸۲۱ در ۲۲ مجلد ضخیم در لایپزیک تحت عنوان زیر چاپ شده است : *Claudii Galeni Opera Omnia*

۵ - ابوزید حنین بن اسحق العبادی در سال ۱۹۴ در حیره از بلاد عراق تولد یافت و در سال ۲۶۰ (بقول ابن ندیم) یا ۲۶۴ (بقول ابن ابی اصیبعه) درگذشت. او کتابهای بسیاری از بقراط و جالینوس و ارسطو و سایر دانشمندان را بزبان سریانی و عربی ترجمه کرده است.

دیگران است. حنین که از کثرت ترجمه به «حنین التّرجمان»^۱ معروف گشته است رساله‌ای به علی بن یحیی^۱ نوشته و در آن بذکر آثار ترجمه شده و ترجمه نشده جالینوس پرداخته است. او در این رساله بدوستان و حامیان خود که بخواهش آنان آثار جالینوس را ترجمه کرده اشاره نموده و نام بسیاری از مترجمان را نیز آورده است.^۲ از این رساله می‌توان پے برد که که ناچه اندازه آثار جالینوس در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. این ترجمه‌ها موجب گردید که شهرت جالینوس در میان مسلمانان پراکنده گردد و او بعنوان خداوند طب و نمونه پزشکی کامل معرفی شود.^۳ از نخستین کسانی که این ترجمه‌ها را خوب مورد استفاده قرار دادند محمد بن زکریای رازی است. رازی آثار فراوانی از جالینوس در دست داشته که حتی حنین بن اسحق هم بر برخی از آنها واقف نبوده است دلیل بر این مطلب اینکه ابوریحان بیرونی کتابی بر رازی نسبت می‌دهد که او در آن آنچه را از آثار جالینوس که در رساله حنین فوت شده استدرک کرده است^۴ و ابن ابی اصیبعه می‌گوید رازی در این کتاب اشاره به برخی از آثار جالینوس کرده که در فهرست خود جالینوس هم نیامده است.^۵

۱ - علی بن ربن طبری ، فردوس الحکمة ، ص ۸ .

۲ - ماکس مایر هوف M. Meyerhof رساله حنین را تلخیص و بانگلیسی ترجمه کرده و نام مترجمان و حامیان را نیز از آن رساله استخراج کرده و هویت آنان را معین ساخته است رجوع شود به مقاله او در مجله ایزیس Isis جلد ۸ سال ۱۹۲۶ ص ۶۸۵ تا ۷۲۴ تحت عنوان: آگاهیهای تازه درباره حنین بن اسحق و دوره او

New Light on Hunain Ibn Iḥāq and his Period

۳ - جاحظ می‌گوید : « فداء المنشاء والتقليد لایحسن علاجه جالینوس » رجوع شود به کتاب الحيوان: ج ۵ ص ۳۲۸ ؛ متنبی گوید :

بموت راعی الضأن فی جهله میته جالینوس فی طبه

۴ - عنوان آن چنین است : « فیما استدرکه من کتب جالینوس مما لم یذکره حنین

فی رسالته » رجوع شود به : رساله ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی، شماره ۱۷۵ .

۵ - ابن ابی اصیبعه هنگام یاد کردن اقسام دوازده گانه کتاب الجامع رازی چنین گوید :

« القسم الثانی عشر فیما استدرکه من کتب جالینوس ولم یذکرها حنین ولاهی فی فهرست جالینوس » شماره ۱۰۰ .

از این جا معلوم می شود که رازی تا چه اندازه بآثار جالینوس علاقه مند بوده و در گردآوری آنها کوشیده است و از این جهت است که او نه تنها در پزشکی بلکه در اخلاق و فلسفه نیز از جالینوس متابعت کرده و از آراء و افکار او الهام گرفته است چنانکه در آغاز شكوك خود برجالينوس می گوید: «من با کسی برابر شده ام که بیش از هر کس بر من منت دارد و بیش از همه از او سود برده ام و بوسیله او راهنمایی شده ام و از دریای فضل او سیراب گشته ام بآن اندازه که بنده ای از خواجه خود و شاگردی از استاد خود و منعم علیه از ولی نعمت خود برخوردار نمی گردد»^۱. چنانکه پس از این بیان خواهد شد بسیاری از عنوانهای کتب رازی مباحثی است که در آثار جالینوس مورد بحث قرار گرفته و حتی برخی از کتابهای خود را بهمان نامهایی که جالینوس ساخته نامیده است مانند: «البرهان» و «فیما یعتقده رایاً» و «فی منافع الاعضاء»^۲ و نیز چند کتاب مهم جالینوس را مورد تلخیص قرار داده است مانند: «اختصار کتاب النبض الکبیر» و «تلخیص لخیلة البرء» و «تلخیصه للعلل والاعراض» و «تلخیصه للاعضاء الآلة»^۳. گذشته از این او صریحاً جالینوس را بر ارسطو مقدم می داشته است چنانکه باز در کتاب شكوك می گوید یکی از بزرگان در مدینه السلام (= بغداد) از کسانی که طرفدار ارسطو بود با من کتابهای جالینوس را می خواند و وقتی باین مواضع (= مواضع شكوك) می رسید مرا بر اینکه جالینوس را بر ارسطو مقدم می دارم ملامت می کرد و خدا می داند که دلائل او در این مواضع بقدری عالی و استوار بود که مرا شرمند می ساخت^۴. همچنین در بسیاری از مباحث که جالینوس جانب افلاطون

۱ - رازی، کتاب الشكوك، ص ۱.

۲ - ابن ابی اصیبعه، شماره های ۲، ۱۹۰، ۱۹۱؛ حنین بن اسحق: رساله، شماره های

۴۹، ۱۱۳، ۱۱۵.

۳ - ابوریحان بیرونی، رساله، شماره های ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱؛ حنین بن اسحق:

رساله، شماره های ۶۶، ۲۰، ۱۴، ۱۵.

۴ - رازی، شكوك، ص ۱۶.

را گرفته و طرف ارسطو را رها ساخته رازی نیز بسوی افلاطون متمایل شده است مانند مسأله لذت و الم و نفوس سه گانه و بهمین مناسبت است که رازی بسختی مورد حمله^۱ هواخواهان ارسطو قرار گرفته است. صاعد اندلسی تصریح می کند بر اینکه رازی بشدت از ارسطو برکنار گردید و بر او خرده گرفت بر اینکه او از معلم خود افلاطون و دیگر فیلسوفان پیشین جدا گردیده است^۲. رازی کتاب شکوک را هنگامی تألیف کرده که آثار مهم جالینوس را خوانده و عقائد او را در ذهن داشته است و لذا توانسته مواردی را که جالینوس در طی زمانهای مختلف دچار تناقض گوئی شده و یا مرتکب سهو و اشتباهی گردیده از آثار او بیرون آورد و مورد انتقاد و ایراد قرار دهد. ابوریحان بیرونی این کتاب را بنام «الشکوک علی جالینوس»^۳ و ابن ابی اصیبعه آن را بنام «الشکوک و المناقضات الی فی کتب جالینوس»^۴ خوانده اند و نسخه ای که مورد استفاده نگارنده قرار گرفته بدین عنوان آمده است: «کتاب الشکوک للرازی علی کلام فاضل الاطباء جالینوس فی الکتب الذی

۱ - طبقات الاسم، ص ۳۳؛ و ترجمه فارسی آن از سید جلال الدین تهرانی (گاهنامه ۱۳۱۰ هجری شمسی)، ص ۱۸۷. و نیز در مناظره ای که میان محمد بن زکریای رازی و ابوحاتم رازی در ری در گرفته در آنجا که ابوحاتم از رازی در مسأله قدمای خمسہ توضیح می خواهد و رازی به بحث در باره زمان می پردازد ابوحاتم باو می گوید: ... در این باب تو با افلاطون اقتدا کردی و با ارسطو مخالفت ورزیدی و باید آنچه را که در مسأله زمان پذیرفتی درباره مکان هم بپذیری. رازی پس از بیان مقدماتی می گوید: آری آنچه را که من در باب مکان می گویم نیز قول افلاطون است و آنچه که تو بدان متشبث گشته ای قول ارسطو می باشد. رسائل فلسفیه، ص ۳۰۶ و ۳۰۷. جریان ضد ارسطوئی در اسلام موجب شد که برخی با نوشتن کتاب و مقاله بدفاع از ارسطو بپردازند از جمله آنان ابن رضوان است که کتابی نوشته بنام «الانتصار لارسطو طاليس وهو کتاب التوسط بین خصوصه المناقضین له فی السماع الطبیعی تسع وثلاثین مقالة» ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۵۶۶.

۲ - بیرونی، رساله، شماره ۸۸.

۳ - ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، شماره ۱۷ (ص ۴۲۲).

نسب اليه^۱ وشكى نيست كه عنوان اخير نمى تواند از خود رازى باشد ولي كلمه «شكوك» مسلماً از خود رازى است خاصه كه او كتابى بهمين نام يعنى «شكوك» بر رد ابرقلس^۲ تأليف کرده است^۳. پيش از رازى اسكندر افروديسى^۴ در پاره‌اى از مسائل فلسفى بر رد جالينوس پرداخته^۵ و نيز يحيى النحوى اسكندراني^۶ كتابى بنام «شكوك» نوشته و در آن

۱ - اين نسخه متعلق است به مجموعه شماره ۵۷۳؛ كتابخانه ملي ملك تهران. آغاز كتاب الشكوك صفحه ۲۲ مجموعه است ولي در اين كتاب آن صفحه شماره ۱ بحساب آمده و صفحات بعد بآن ترتيب شماره گذارى گريده است.

تا آنجا كه نگارنده اطلاع دارد نسخه ديگرى از كتاب الشكوك در كتابخانه مجلس تهران در مجموعه‌اى بشماره ۲۱۲۴ (ورق ۱۵۱ تا ۱۸۵) محفوظ است اين نسخه متعلق به ميرزا طاهرتنكابنى بوده است و نيز دو نسخه در تركيه يكي در كتابخانه بغدادلى وهبى استانبول بشماره ۸۸/۲ ورق ۲۳۱ تا ۲۴۸ و ديگرى در اياصوفيه بشماره ۳۷۲۴ وجود دارد. چنانكه از مقاله موراتا N. Morata در مجله الاندلس (مادريد ۱۹۳۴)، ج ۲ ص ۱۳۴ شماره ۳۳۰ مستفاد مى شود نسخه‌اى تحت عنوان «فى الشكوك على جالينوس الحكيم» در كتابخانه اسكوربال مادريد وجود داشته كه باديگر كتب نفيس آن كتابخانه طمعه حريق گريده است.

۲ - Proclus

۳ - بيرونى، رساله، شماره ۱۲۶ «الشكوك على ابرقلس».

۴ - Alexander of Aphrodisias

۵ - ابن مسكويه مى گويد: «گروهى كه اهل نظر نيستند گمان برده اند كه چيزها حتماً بايد از چيزى بوجود آمده باشد چون ديده اند كه آدمى از آدمى واسب از اسب بوجود مى آيد و جالينوس طبيب را در اين باره سخنى است و اسكندر را در نقض آن كتابى مفرد است كه در آن بيان کرده كه ممكن است چيزى نه از چيزى ديگر تكون پذيرد». الفوز الاصغر، ص ۳۱. از اين جا مى توان پي برد كه كتابى را كه ابن نديم، ص ۲۵۳، و ابن ابى اصيبعه، ص ۱۰۶ تحت عنوان «كتاب الرد على» (در ابن ابى اصيبعه مقاله فى الرد على) من قال انه لا يكون بقيه پاورقى در صفحه بعد

اشتباهات جالینوس را بیان کرده است^۱ از این کتاب ظاهراً اثری در دست نیست^۲. محمد بن سرخ نیشابوری دانشمند اسماعیلی می گوید: «محمد بن زکریا کوگوهر نه از معدن گرفته بود و علم نه از جایگاه آموخته بود، بطب توان شنود اورا، بچیزی دیگر نه، پس ببدی رفت. کتابی کرد ردّ بر جالینوس و خطاها بروگرفت و «کتاب شکوک کتاب جالینوس» نام کرد و بهمه جهان پراکند تا یکی دیگر بزندگان محمد بن زکریا کتابی نهاد و آنرا «شکوک محمد زکریا» نام نهاد و وی آن کتاب بدید و گفت مثل من با او چون مثل جالینوس بود با من و آنکه مقرآمد که من غلط کردم و عیب از من بود که بر حکیم فاضل نهادم»^۳. از کتاب مورد ادّعای دانشمند فوق نیز خبری بما نرسیده و ظاهر آن

بقیه پاورقی از صفحه قبل

شیء الا من شیء» به اسکندر افرویدی نسبت داده اند ردّ بر جالینوس است. گذشته ازین ابن ابی اصیبعه سه کتاب از او یاد می کند که صراحة ردّ بر جالینوس است: «مقالة فی الرد علی جالینوس فی المقالة الثامنة من کتابه فی البرهان»، «مقالة فی الرد علی جالینوس فیما طعن علی قول ارسطوطاليس ان کل ما يتحرك فانما يتحرك عن محرك»، «مقالة فی الرد علی جالینوس فی مادة الممكن». و ابن ندیم کتابی بنام «کتاب الرد علی جالینوس فی التمكن» که دارای یک مقاله است از او یاد کرده که با احتمال قریب همان کتاب اخیر است که ابن ابی اصیبعه نام برده و نیز کتابی دیگر بنام «کتاب الرد علیه فی الزمان والمكان» از او ذکر می کند. فهرست، ص ۲۵۳.

John Philoponos - ۶

۱- ابن رضوان دربکی از رساله های خود که باین بطلان نوشته از این کتاب چنین نام برده «واعجب من هذا ان یحیی النحوی وضع کتاباً سماه الشکوک یوضح فیه ما یزعمه اغلوطات جالینوس» رجوع شود به: خمس رسائل لابن بطلان البغدادی ولابن رضوان المصری، ص ۷۵.
۲- در فهرست ابن ندیم و اخبار الحکماء قفطی و عیون الانباء ابن ابی اصیبعه در ذیل آثار یحیی نحوی نامی از این کتاب نیامده است.

۳- شرح قصیده فارسی خواجه ابو الهیثم احمد بن حسن جرجانی منسوب به محمد بن سرخ نیشابوری، ص ۵۲.

درست بنظر نمى رسد زیرا اولاً رازى در يكى مطلب برجالينوس خرده نگرفته كه بعداً خلاف آن برايش ثابت شده باشد و بگويد غلط كردم و ثانياً شكوك رازى بر يكى كتاب نبوده بلكه چنانكه پس از اين ديده مى شود بر كتابهاى متعدد بوده است . شكى نيست كه دشمنى عميقى كه دانشمندان اسماعيلى مانند ابو حاتم رازى و حميد الدين كرماني و ناصر خسرو با رازى داشتند امكان ساختن چنين داستانى را فراهم آورده است . آنچه مسلم است اينكه ابن ابى صادق^۱ و ابن رضوان مصرى^۲ و ابوالعلاء بن زهر^۳ هر يك جدا گانه كتابى بنام « حل شكوك الرازى على كتب جالينوس » نوشته اند و ابن ميمون قرطبى اسرايلى در كتاب الفصول خود اشاره بر د ابن رضوان و ابن زهر کرده^۴ و ابن ابى اصيبعه كتاب ابن رضوان را در

۱- ابوالقاسم عبدالرحمن ابن ابى صادق از دانشمندان قرن پنجم . ابن ابى اصيبعه در پايان شرح حال او مى گويد : « و كتب ابوالقاسم بخطه حل شكوك الرازى على كتب جالينوس » عيون الانباء ، ص ۴۶۱ .

۲- ابوالحسن على بن رضوان مصرى متوفى ۴۵۳ . ابن ابى اصيبعه در ضمن شرح حال او كتاب « فى حل شكوك الرازى على كتب جالينوس » را باو نسبت مى دهد . عيون الانباء ، ص ۵۶۷ .

۳- ابوالعلاء زهر بن ابى مروان Avenzoar متوفى ۵۲۵ . ابن ابى اصيبعه نيز در ضمن شرح حال او كتاب « حل شكوك الرازى على كتب جالينوس » را از او ياد کرده . عيون الانباء ، ص ۵۱۹ ؛ بايد يادآور شد كه موفق الدين عبداللطيف بغدادى متوفى ۶۲۹ نيز بحل برخى از اين شكوك پرداخته و ابن ابى اصيبعه از اين كتاب بعنوان « حل شىء من شكوك الرازى على كتب جالينوس » ياد کرده است ، عيون الانباء ، ص ۶۹۵ .

۴- رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلوم الالهى ، مجلة كلية الاداب بالجامعة المصرية ، مجلد خامس ، الجزء الاول (۱۹۳۷) ، ص ۷۷ . آن قسمت از كتاب الفصول ابن ميمون Maimonides متوفى ۶۰۱ كه مربوط بر د او بر جالينوس بوده بانضمام ترجمه انگليسى و مقدمه بوسيله ما كس مايرهوف و پرفسور يوسف شاخت در مجله فوق چاپ شده است و در فصل بعد اين كتاب ترجمه فارسى آن خواهد آمد .

اختیار داشته است.^۱

خوشبختانه نسخه‌ای از کتاب ابن زهر از دست برد زمانه محفوظ مانده و اکنون در کتابخانه مدرسه نواب مشهد موجود است.^۲ این کتاب بنام «البيان والتبيين في الانتصار لجالينوس» یاد شده و مؤلف در آغاز می‌گوید که کتابی بنام شکوک بر جالینوس بدستم رسید که منسوب به ابو بکر محمد بن زکریای رازی بود و من کتابهای این مرد را دیده‌ام که حاکی از نفوذ فهم و وفور علم اوست و نشان می‌دهد که او کتابهای فیلسوفان را مطالعه کرده و براسرار و اخبارشان آگاه گشته است ولی این کتاب را مملو از افک و سفسطه و جهل یافتم و من گمان نبرم که این کتاب از رازی باشد و تصوری کنم که یکی از سوفسطائیان آن را ساخته و باو نسبت داده است و اگر هم این کتاب از رازی باشد یا در آخر عمرش که هنوز معانی کتابهای جالینوس را نفهمیده و به علم منطق که میزان معانی است تدرّب نورزیده تألیف کرده و یا در آخر عمرش که به صناعت کیمیا اشتغال داشته که در آن هنگام بوی زرنیخ‌ها و کبریت‌ها بر دماغ و خاطرش مسلط بوده است.

ابن زهر بنا بر نظر فوق در همه جای کتاب از رازی بعنوان «قال السوفسطائی» یاد می‌کند.

رازی خود در آغاز کتاب یادآور شده که بسیاری از مردم او را مورد زجر و ملامت قرار داده‌اند^۳ که چرا با مردی همچون جالینوس که در جمیع اجزاء فلسفه برتری

۱ - عیون الانباء، ص ۲۹.

۲ - مجله آستان قدس، دوره ۷ شماره ۱، ص ۱۱۶.

۳ - کتاب را با این عبارت آغاز کرده: «انی لاعلم ان کثیراً من الناس يستجهلونی

فی تألیف هذا الکتاب و کثیراً منهم یلوموننی و یعنفونی» بسیار جالب است که جابر بن حیان پیشوای رازی در علم کیمیا تعبیر فوق را در دو کتاب خود یعنی «التجمیم» و «سرالمکنون» بکار برده و گفته: «ان قوماً يستجهلوننی» رجوع شود به جابر بن حیان، پول کراوس

P. Kraus، ج ۲ ص ۲۰۲.

دارد بمقابله ایستاده است . ولی او پس از تعظیم و تکریم مقام علمی جالینوس و اعتراف به بزرگی منزلت او چنین بدفاع از خود می پردازد:

« صناعت طبّ و فلسفه تسلیم به رئیسان و قبول گفتار آنان و مساهلت و مساعدت را نمی پذیرد و فیلسوف از شاگردان و دانشجویان خود این تسلیم را انتظار ندارد چنانکه جالینوس خود در کتاب منافع الاعضاء کسانی را که عقاید و گفتار خود را به پیروانشان بدون دلیل و برهان تحمیل می کنند توبیخ کرده است و آنچه که مرا بر این عمل جرأت داده و آن را بر من آسان گردانیده است اینست که اگر او خود زنده و حاضر می بود مرا بر تألیف این کتاب سرزنش نمی کرد و بر او گران نمی آمد بلکه بر خوشحالی و مسرتش افزوده می گشت و من آنکس را که مرا در استخراج این شكوك ملامت می کند فیلسوف نمی شمارم زیرا او سنت فیلسوفان را پس پشت انداخته و به سنت غوغا (= رعاع) که تقلید بزرگان و ترك خرده گیری بر آنان را لازم می دانند تمسك جسته است زیرا سنت متفلسفان بر این است که شدت مطالبت و ترك مساهلت را درباره بزرگان مرعی دارند این ارسطو است که می گوید حق و افلاطون باهم اختلاف نموده اند و هر دو با ما دوست هستند ولی حق از افلاطون برای ما دوست تر است^۱ و در بیشتر آراء او بمناقضت او پرداخته است ، و این تاو فرسطس است که در آشکارترین قسمت فلسفه پس از هندیسه یعنی منطق ارسطو را نقض کرده است ، و این تامسطیوس است که اغلاط ارسطو را در بیشتر موارد بیان کرده و حتی گاهی با تعجب گفته است نمی دانم چه گونه در مطلبی بدین واضحی حکیم (= ارسطو) بغلط افتاده است^۲ . و اما جالینوس که کثرت ردّ او بر قدماء و بزرگان از اهل زمان خود

۱ - ابن رضوان نیز باین گفته ارسطو استشهاد جسته است و سپس گفته فرفوربوس را نقل کرده که گفته است : « پذیرفتن اندیشه های نادرست برای ما گران تر و سخت تر از کشتن پدرانمان است » خمس رسائل ، ص ۷۶ .

۲ - ابن رضوان نیز در یکی از رساله های خود به ابن بطلان نظیر استدلال رازی را بقیه پاورقی در صفحه بعد

و پابرداری و نیرومندی او در این باب نیازمند به بیان نیست و بیش از آنست که بشمار آید و برخوانندگان کتابهای او آشکار است که همت او بیشتر مصروف این امر بوده است و گمان نمی‌کنم فیلسوف و طبیبی از ایرادهای او برکنار مانده باشد^۱ و بیشتر بلکه همه^۲ ایرادات او حق است و این نشان می‌دهد که او تا چه اندازه وسعت علم و ذکاء طبع و کثرت تحصیل داشته است و اگر از علت اینکه متأخران بر افاضل متقدمان این گونه ایرادات را وارد می‌سازند بررسی می‌گویم این امر چند علت دارد^۳.

یکی سهو و غفلت که همه^۴ ابناء بشر دچار آن می‌گردند.

و دیگر چیرگی هوی^۵ بر عقل است زیرا گاهی در برخی از امور هوی^۶ چنان چشم عقل را در مردی می‌پوشاند که در باره^۷ آن خطا می‌گوید خواه از خطای خود آگاه باشد یا نباشد و سپس مردی خردمند و برکنار از هوی^۸ به بررسی آن گفته می‌پردازد و دچار خطای مرد نخستین نمی‌گردد.

سدیگر آنکه صناعات (= علوم) بمرور ایام افزون می‌گردد و بکمال نزدیک

بقیه پاورقی از صفحه قبل

آورده و نام برخی از متأخران را که بر متقدمان خود خرده گرفته اند یاد کرده است از جمله ارسطو که بنقض افلاطون پرداخته و^۹ ارسطیوس و فروریوس و یحیی النحوی که بر داریس طو پرداخته اند. خمس رسائل، ص ۷۵.

۱ - عبارتی را که رازی در این مورد ذکر کرده: «ولا احسب نجاسه احد من الفلاسفة ولا من الاطباء الا مشدوخاً» مورد اقتباس ابن جلیجل قرار گرفته آنجا که گفته است: «وكان غيارا على جميع المؤلفين فلم يسلم احد من القدماء الا مشدوخاً». طبقات الاطباء والحکماء، ص ۴۴.

۲ - ابن میمون نیز چنانکه پس از این خواهد آمد سه علت برای پیدا شدن شکوک در کلام جالینوس بر می‌شمارد یکی اشتباهات مترجمان و ناقلان، و دیگر سهو و غفلت که هیچکس از آن برکنار نیست، سدیگر سوء فهم خود او.

می‌شود و آنچه را که دانشمندی گذشته در زمان درازى دریافته است دانشمندی آینده در زمانی کوتاه درمی‌یابد و مثّل پيشينيان مثّل مکتسبان و مثّل پسینيان مثّل مورثان است. اگر گفته شود که این موجب می‌گردد که دانشمندان متأخر برتر از دانشمندان متقدم باشند، می‌گویم این ادعا را بطور مطلق نمی‌توان کرد مگر اینکه آن متأخر به تکمیل آنچه را که متقدم آورده است پرداخته باشد»^۱.

رازی در این کتاب نه تنها در مسائل طبي برجالينوس خرده گرفته بلکه بسیاری از آراء فلسفی او را نیز مورد تشکیک قرار داده است و این موجب شده که مورد ایراد ابن میمون قرار گیرد. ابن میمون در آغاز شكوك خود برجالينوس می‌گوید هدف من از شکوکی که در اینجا یاد می‌کنم غیر از هدف رازی است زیرا رازی ایراد شكوك برجالينوس نکرده بلکه در اموری که مربوط بصناعت پزشکی نیست برد او پرداخته است و در اموری که بعلم پزشکی متعلق است شکوکی بر او وارد نساخته است^۲. در این مورد می‌توان از رازی دفاع کرد باینکه رازی خود را مقید نساخته که فقط به تشکیک در آثار طبي جالينوس

۱ - رازی، کتاب الشكوك، ص ۱ و ۲. رازی نظیر این استدلال را با ابوحاتم کرده آنجا که ابوحاتم بر رازی ایراد گرفته که چرا او بمخالفت پيشينيان پرداخته در حالیکه او تابع آنان است و تابع نمی‌تواند برتر از متبوع و پیرو نمی‌تواند کامل‌تر از پیشوا باشد رازی در پاسخ گوید هر متأخری از فلاسفه وقتی همت بر نظر در مباحث فلسفی بگمارد و در آن راه سمارست کند و جهد ورزد و در موارد اختلاف بحث نماید گذشته از اینکه علم متقدم را بدست می‌آورد و یاد می‌گیرد چیزهای دیگری را هم با کثرت بحث و نظر در می‌یابد زیرا بحث و نظر و اجتهاد موجب زیادت و فضل می‌گردد. رسائل فلسفیه، ص ۳۰۱ بنقل از اعلام النبوة.

۲ - رد موسى بن میمون (مأخذ قبل)، ص ۷۷. ابن میمون با عقاید فلسفی و اخلاقی رازی موافق نبوده است. او در کتاب « دلالة الحائرين »، ص ۴۱؛ فقره‌ای از کتاب العلم الالهی را که در ذیل بحث از العلم الالهی رازی یاد خواهد شد نقل و رد کرده است.

پردازد و اگر او در ضمن شکوک خود سخن از حدوث و قدم عالم، کون و فساد، زمان و مکان، هیولی^۱ و صورت، خلاء و ملاء، جسم و جوهر بمیان می آورد بعلت آنست که جالینوس خود در کتابهای خود در این مباحث سخن گفته است گذشته از اینکه در زمان رازی مباحث فلسفی نیز در کتب طبی مطرح می شد. علی بن ربن طبری در آغاز کتاب فردوس الحکمة از اینکه در کتاب طبی بذکر هیولی^۱ و صورت پرداخته اعتذار جسته باینکه می خواسته کتاب او جامع طب ابدان و طب انفس باشد^۱ و ابوالحسن طبری در آغاز المعالجات البقراطیة مباحث فلسفی که یک طیب باید بداند پیش از مطالب طبی آورده است^۲. فقط در یک مورد رازی از طب و فلسفه هر دو خارج گشته و آن در پایان شکوک است آنجا که می گوید جالینوس زبان یونانی را بهترین و روان ترین زبانها دانسته و زبانهای دیگر را به صوت برخی از حیوانات تشبیه کرده است. سپس باو ایراد می گیرد که این گونه

۱- علی بن ربن طبری، فردوس الحکمة، ص ۹.

۲- ابوالحسن الطبری، المعالجات البقراطیة (نسخه خطی کتابخانه اسلر Osler Library دانشکده پزشکی دانشگاه مک گیل شماره A. 286 k)، و در ص ۷۶ گوید که اگر طیب فیلسوف نباشد قابل اعتماد نیست. از دیر زمان سنت بر این جاری بوده که طیب باید فلسفه بداند بقراط گفته است طیب فاضل باید فیلسوف هم باشد این جمله را جالینوس پسندیده و کتابی بدین عنوان تألیف کرده است (Kühn ۱, 53-63) و حنین آن را تحت این عنوان بعربی ترجمه کرده: «فی ان الطیب الفاضل فیلسوف» حنین، رساله، شماره ۱۰۳. نسخه ای از این کتاب که بسال ۵۵۷ هجری نوشته شده در مجموعه ای که متعلق بشیخ علی علوم یزدی است یافت شده است. (نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، زیر نظر محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران ۱۳۴۴)؛ یکی از فیلسوفان نو افلاطونی بنام الیاس Elias در ارتباط طب و فلسفه می گوید: پزشکان طب را به فلسفه تن و فلسفه را به طب روح تعریف کرده اند رجوع شود به مقاله تمکین Owsei Temkin تحت عنوان «مطالعاتی درباره طب اسکندرانی در دوره متأخر» در مجله تاریخ طب *Bulletin of the History of Medicine* شماره ۳، سال ۱۹۳۵، ص ۴۱۸.

سخن سخن عوام است و او ندانسته كه روانى و شيرينى زبان بستگى بعبادت دارد و زبان عرب نزد عرب مانند يونانى است براى يونانى. و عرب زبان رومى را ثقيلى مى دانند چنانكه رومى زبان عرب را^۱. البته رازى اين بحث را در پايان كتاب خود استطراداً ببيان كشيده است. در كتاب الشكوك گاه گاه سخن از اقوال افلاطون^۲ و ارسطو^۳ و بقراط^۴ ببيان آمده و نام دانشمندانى همچون ثامسطيوس^۵ و ثاوفرسطس^۶ و خروسيبس^۷ و انبدقلس^۸ و ديوقلس^۹ و ثالس^{۱۰} و اسقليبيادس^{۱۱} و ديوسقوريدوس^{۱۲} و ارسسطراطس^{۱۳} در اثنائى سخن آورده شده و نيز گاهى اشاره بنام برخى از دانشمندان اسلامى همچون حنين بن اسحق^{۱۴} و ابوجعفر محمد بن موسى^{۱۵} شده و از دانشمند اخير بعنوان « فيلسوف العرب » ياد گرديده است^{۱۵}.

- ۱ - رازى، كتاب الشكوك، ص ۲۹. ابن حزم نيز همين اعتراض را برجالينوس کرده است. رجوع شود به الاحكام، ج ۱ ص ۳۲.
- ۲ - شكوك، صفحات ۱۳، ۱۲، ۶، ۲.
- ۳ - شكوك، صفحات ۲۳، ۴، ۲.
- ۴ - شكوك، صفحات ۲۱، ۱۸.
- ۵ - Themistius شكوك، ص ۲.
- ۶ - Theophrastus شكوك، ص ۳، ۲.
- ۷ - Chrysippus شكوك، ص ۹.
- ۸ - Empedocles شكوك، ص ۱۲، ۴.
- ۹ - Diocles شكوك، ص ۱۹.
- ۱۰ - Thales شكوك، ص ۱۸.
- ۱۱ - Asclepiades شكوك، ص ۱۱.
- ۱۲ - Dioscurides شكوك، ص ۱۸.
- ۱۳ - Erasistratos شكوك، ص ۲۰.
- ۱۴ - شكوك، ص ۱۰.

۱۵ - شكوك، ص ۱۶. محمد بن موسى منجم يکى از فرزندان شاكر است كه بفضل و علم و تأليف در علوم رياضى اشتهار دارند محمد بن كور بسيار به حنين بن اسحق لطف داشت و او بسيارى از كتب طبى را براى محمد بن موسى ترجمه کرده است. ابن ابى اصيبعه، عيون الانباء، ص ۲۸۳.

اودر چند جا اشاره بمردی کرده است که در بغداد با او کتابهای جالینوس را می خوانده متأسفانه نام او را ذکر نکرده و فقط از او بعنوان « رجلٌ وجیه » یاد کرده است^۱.

ارزش کتاب شکوک یکی در اینست که این کتاب پرده از روی بسیاری از کتابهای جالینوس که فقط نام آنها برای ما باقی مانده می گشاید و نشان می دهد که چه مباحثی در آنها مطرح بوده است. و دیگر اینکه بوسیله آن فصل جدیدی در مطالعه و تحقیق در احوال و آثار و افکار رازی باز می شود. رازی در این کتاب گاه گاه اشاره به برخی از نقاط زندگی خود می کند^۲ و بسیاری از آراء طبّی و فلسفی و اخلاقی خود را صریحاً بیان می نماید و از همه مهم تر آنکه نام بسیاری از آثار خود را بمیان می آورد و تصریح می کند که چه مباحثی در آنها مطرح شده است. دانشمندان تا کنون برای تحقیق در آثار رازی از فهرست ابن ندیم و رساله بیرونی و تاریخ الحکماء قفطی و عیون الانباء ابن ابی اصیبعه استفاده می کردند اکنون کتاب شکوک سند قدیم تر و قاطع تر است که با آن می توان موضوعات و مباحث برخی از کتب رازی را تعیین کرد و هم تقدّم و تأخّر و تاریخ تقریبی تألیف آنها را دانست. چنانکه درباره مطالعه در آثار جالینوس نیز کتاب رازی پس از رساله حنین بن اسحق مهم ترین و قدیم ترین سند بشمار می آید و ارزش سوم اینکه با این کتاب می توان بروش انتقادی رازی و همچنین وسعت اطلاع و قدرت فکر و دانش دوستی او پی برد.

چون این نخستین بار است که کتاب شکوک رازی بطور تفصیل مورد مطالعه و تحقیق قرار می گیرد^۳ لازم دانسته شد اشاره اجمالی به مواردی که رازی نام از آثار جالینوس برده بعمل آید

۱ - شکوک، صفحات ۲۸، ۱۶، ۸. در ابن ابی اصیبعه از او بعنوان « صدیق نبیل » یاد

شده است، عیون الانباء، ص ۴۱۶.

۲ - در صفحه ۲۰ برخی از مشاهدات طبّی خود که در عراق و جبال برایش رخ داده

و در ص ۲۱ و ۲۵ برخی از معالجات خود که در بیمارستان ری و بغداد و همچنین در منزل خود نموده اشاره کرده است و در ص ۲۱ تصریح کرده است که چه گونه هردو روش یعنی تجربه و قیاس را در درمانهای طبّی بکار می برده است.

۳ - دانشمند مأسوف علیه پول کراوس در کتاب جابر بن حیان خود ج ۲، ص ۱۷۰ وعده

بقیه پاورقی در صفحه بعد

و همچنين مواردی که از کتابهای خود نام برده بيان شود و در هر دو مورد فقط يکي دوسه بار بکتاب الشكوك ارجاع داده شود شکی نيست که پس از تصحيح کامل کتاب و آماده ساختن آن برای چاپ فهرست کاملی صميمه^۱ آن خواهد گرديد که همه^۲ مواردی را که رازى نام از کتابهای جالينوس و کتابهای خود می برد در برداشته باشد زیرا پس از اين هر که بخواهد درباره^۳ جالينوس و رازى و همچنين درباره^۴ تاريخ انتقادات و مناقشات علمی بتحقيق پردازد ناگزير است به کتاب شكوك رازى مراجعه کند.

الف) نام کتابهای جالينوس که در شكوك آمده بترتيب الفبا بانضمام نام فارسى و معرفى آنها.

آراء بقراط وافلاطون^۱ (= اندیشه های بقراط وافلاطون)

جالينوس اين کتاب را در ده مقاله قراردادده و غرض او در اين کتاب اينست که بيان کند که افلاطون دريشتراز گفته های خود موافق بقراط بوده واز او اخذ کرده است وارسطو که با آن دو مخالفت ورزیده خطا کرده است. اين کتاب بوسيله^۲ ايوب رهاوى و سپس حنين بن اسحق بسريانى ترجمه شده وحيثش آن را برای محمد بن موسى^۳ بعرى ترجمه کرده است^۴.

بقية^۱ پاورقى از صفحه قبل

داده بود که کتاب الشكوك رازى را تحت عنوان لاتينى Dubitationes in Galenum بچاپ برساند و آن را جزء دوم برای « رسائل فلسفیه » قرار دهد ولى خود کشى ناگهانی او در سال ۱۹۴۴ اين آرزو را بخاک برد. سليمان پينس نیز مقاله کوتاهی بزبان فرانسه تحت عنوان « انتقاد رازى برجالينوس » نوشته که در مجموعه مقالات آکادمى تاريخ علوم شماره ۸ ص ۴۸۰-۴۸۷ چاپ شده است. در زبان فارسى آقای استاد فروزانفر در درس تاريخ ادبيات از سلسله انتشارات موسسه وعظ وخطابه (سال دوم ص ۴۶-۳۶) شكوك رازى را مورد بحث و تحليل قرار داده است.

۱ - رازى، شكوك، صفحه های ۱۹، ۲۲، ۱۹، ۹

۲ - حنين، رساله، شماره ۴۶.

الاخلاق^۱ (= اخلاق)

جالیلینوس این کتاب را در چهارمقاله نوشته و در آن به بیان اخلاق و اسباب و دلائل و درمان آن پرداخته است. کتاب فوق بوسیله یکی از صابیایان بنام منصور بن اثاناس ب سریانی و بوسیله حنین بن اسحق برای محمد بن موسی بعربی ترجمه شده است.^۲

الادویه المفردة^۳ (= داروهای ساده)

دارای یازده مقاله بوده است جزء اول آن شامل پنج مقاله بوسیله یوسف خوری و سپس ایوب رهاوی ب سریانی ترجمه شده و حنین ترجمه آن دو را درست نیافته لذا خود آن را برای سلمویه ترجمه کرده است جزء دوم آن را سرجس (= سرکیس) ترجمه کرده و حنین بخواهش یوحنا بن ماسویه آن را مقابله نموده ولی حبیش آن را برای احمد بن موسی بعربی ترجمه کرده است.^۴

الاسطقسات علی رای بقراط^۵ (= عناصر بنا بر رای بقراط)

دارای یک مقاله بوده و جالیلینوس خواسته بیان کند که همه اجسامی که قابل کون و فسادند اعم از حیوان و نبات و اجسامی که از زمین زاده می شوند (= معدنیات) از ارکان چهارگانه یعنی خاک و آب و هوا و آتش بوجود می آیند. حنین بن اسحق این کتاب را برای بختیشوع بن جبریل ب سریانی و برای ابوالحسن علی بن یحیی بعربی ترجمه کرده است.^۶

اصناف الحمیات^۷ (= اقسام تبها)

دارای دو مقاله بوده و در آن اجناس و انواع تبها را بیان کرده است. این نخستین

۱ - رازی، شکوک، صفحه های ۱۰، ۶

۲ - حنین، رساله، شماره ۱۱۹.

۳ - رازی، شکوک، ص ۱۵.

۴ - حنین، رساله، شماره ۵۳.

۵ - رازی شکوک، صفحه های ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۸.

۶ - حنین، رساله، شماره ۱۱.

۷ - رازی، شکوک، ص ۲۱.

کتابه بوده است که حنین از جالینوس بسریانی ترجمه کرده و سپس درسین کمال آن را تصحیح و اصلاح نموده است و نیز آن را برای ابوالحسن احمد بن موسی بعربی ترجمه کرده است.^۱

الاعضاء الآلئة^۲ (= عضوهای دردناك)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان «تعرف علل الاعضاء الباطنة» نام می برد و سپس گوید که به «المواضع الآلئة» نیز معروف است^۳ این کتاب دارای شش مقاله است و در آن دلائلی که با آن بر احوال اعضای باطنه هنگام حدوث بیماری استدلال می شود بیان شده است. این کتاب دوبار بوسیله سرجس ترجمه شده و سپس حنین ترجمه آن را برای اسرئیل بن زکریا معروف به طیفوری اعادت نموده و حبیش آن را برای احمد بن موسی^۱ ترجمه کرده است.^۴

الاغذية^۵ (= غذاها)

این کتاب دارای سه مقاله است و در آن خوردنی ها و نوشیدنی هائیکه مورد اغذا قرار می گیرد و قوای هریک از آنها بیان شده است. این کتاب بوسیله سرجس و ایوب و حنین بسریانی ترجمه شده و نیز حنین آن را بعربی برای اسحق بن ابراهیم طاهری و حبیش برای محمد بن موسی^۱ بعربی ترجمه کرده است.^۶

۱ - حنین ، رساله ، شماره ۱۷ .

۲ - رازی ، شكوك ، ص ۱۸ .

۳ - ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۳۶ .

۴ - حنین ، رساله ، شماره ۱۵ .

۵ - رازی ، شكوك ، ص ۲۳ .

۶ - حنین ، رساله ، شماره ۷۴ ؛ تحریری از این کتاب که بوسیله نجیب الدین محمد بن

علی سمرقندی صورت گرفته در کتابخانه مجلس شورای ملی تهران موجود است (فهرست ،

ج ۴ ، تألیف عبدالحسین حائری) ، ص ۲۸۱ .

الامراض الحادة^۱ (= بیماریهای سخت)

حنین نام این کتاب را «فی تدبیر الامراض الحادة علی رای بقراط» ضبط کرده و گفته است که دارای یک مقاله است و او آن را برای بختیشوع بسریانی و برای محمد بن موسی^۱ بعربی ترجمه کرده است^۲. جالینوس کتاب دیگری نیز در تفسیر کتاب فوق نوشته که حنین از آن بعنوان: «تفسیره لکتاب تدبیر الامراض الحادة» یاد می کند^۳.

البحران^۴ (= بحران)

دارای سه مقاله بوده و جالینوس در آن چگونگی شناخت بحران و زمان آن و عواقب آن را بیان کرده است. این کتاب را نخست سرجس بسریانی ترجمه کرده و سپس حنین آن را برای یوحنا بن ماسویه تصحیح نموده و همو آن را برای محمد بن موسی^۱ بعربی ترجمه کرده است^۵.

البرهان^۶ (= برهان)

در پانزده مقاله است و او در آن راه تبیین آنچه را ضروری است بیان کرده و غرض ارسطو هم در کتاب چهارم خود در منطق همین بوده است. این کتاب در زمان حنین بسیار نایاب بوده چنانکه او در بلاد جزیره و شام و فلسطین و مصر بجستجوی آن پرداخته تا آنکه در دمشق نیمی از آن را یافته و پیش از آن جبریل قسمتی دیگر را یافته بوده است حنین قسمتی از آن را بسریانی ترجمه کرده و عیسی بن یحیی آنچه را که از مقاله دوم تا مقاله یازدهم یافته و اسحق بن حنین از مقاله دوازدهم تا پانزدهم بعربی ترجمه

۱ - رازی، شکوک، ص ۲۷.

۲ - حنین، رساله، شماره ۹۲.

۳ - حنین، رساله، شماره ۷۸.

۴ - رازی، شکوک، ص ۲۱، ۲۷.

۵ - حنین، رساله، شماره ۱۸.

۶ - رازی، شکوک، ص ۱۴، ۱۹.

کرده‌اند^۱.

التجربة الطبیة^۲ (= آزمایش پزشکی)

دارای یک مقاله است و در آن حجج و براهین اصحاب تجارب و اصحاب قیاس علیه یکدیگر بیان شده و حنین بن اسحاق آن را بسریانی برای بختیشوع ترجمه کرده است^۳.

تدبير الاصحاء^۴ (= تدبیر برای تندرستان)

قفطی کتاب فوق را ضمن شانزده کتابی که متطبیان پی در پی می‌خوانند آورده و گفته که حبیش شش مقاله از آن را ترجمه کرده است^۵.

تشریح الحيوان^۶ (= تشریح جانوران)

حنین دو کتاب یکی بنام «تشریح الحيوان المیت» و دیگری بنام «تشریح الحيوان الحی» از او یاد کرده است که اولی دارای یک مقاله و دومی دارای دو مقاله است و هر دو یک بار بوسیله^۷ ایوب و بار دیگر بوسیله^۸ خود حنین بسریانی ترجمه شده و سپس هر دو را حبیش برای محمد بن موسی^۹ بعربی ترجمه کرده است^{۱۰}.

تفسیر کتاب البقرات فی طبیعة الانسان^{۱۱} (= گزارش کتاب بقرات در طبیعت آدمی)

۱ - حنین، رساله، شماره ۱۱۵.

۲ - رازی، شكوك، ص ۳۰۲.

۳ - حنین، رساله، شماره ۱۰۹. پس از این درباره «التجربة الطبیة» بحث خواهد شد.

۴ - رازی، شكوك، ص ۲۲.

۵ - قفطی، تاریخ الحكماء، ص ۱۲۹. کتاب تدبیر الاصحاء مورد استفاده دانشمندان

پس از رازی بوده چنانکه اخوینی در کتاب هداية المتعلمین، ص ۷۷۶ از آن یاد کرده و هم اکنون نسخه‌ای از آن در دارالکتب المصریة، ۲۷۱۷ (۲)، طب ۱۰۲۴ موجود است. فهرس المخطوطات المصورة، الجزء الثالث العلوم، القسم الثانی الطب، ص ۴۲.

۶ - رازی، شكوك، ص ۱۰.

۷ - حنین، رساله، شماره ۲۶، ۲۵.

۸ - رازی، شكوك، ص ۱۴، ۱۲.

دارای سه مقاله است نخست حنین آن را بسریانی ترجمه کرده و سپس همو قسمتی از آن را و عیسی بن یحیی قسمتی دیگر را بعربی ترجمه کرده‌اند.^۱

تفسیر کتاب الفصول^۲ (= گزارش کتاب الفصول)

دارای هفت مقاله است این کتاب را نخست ایوب رهاوی و سپس جبرئیل بن بختیشوع ترجمه کرده‌اند و حنین هردورا نپسندیده و باصلاح آن پرداخته است و بعد خود بنحو اهلش احمد بن محمد معروف بابن مدبّر یکم مقاله از آن را ترجمه کرده و چون محمد بن موسی^۱ آن را دیده از حنین خواسته که قسمت آخر کتاب را بعربی ترجمه کند و او هم ترجمه کرده است.^۴

تقدمة المعرفة^۴ (= شناخت پیشین)

حنین نام این کتاب را « فی نوادر تقدمة المعرفة » ضبط کرده و گفته که دارای یکم مقاله است و جالینوس در آن به ترغیب بر تقدمة معرفت پرداخته و حیل‌های لطیفی را که بوسیله آنها بدان دست یافته می‌شود یاد کرده است. این کتاب نخست بوسیله ایوب و سپس بوسیله حنین بسریانی ترجمه شده و عیسی بن یحیی آن را برای ابوالحسن ترجمه کرده است.^۵

حركة العضل^۶ (= حرکت عضله)

۱ - حنین، رساله، شماره ۱۰۲.

۲ - رازی، شکوک، ص ۱۱.

۳ - حنین، رساله، شماره ۸۸. در هدایة المتعلمین، ص ۳۳۱ از آن یاد شده است.

۴ - رازی، شکوک، ص ۲۷.

۵ - حنین، رساله، شماره ۶۹. اصل تقدمة المعرفة از بقراط بوده علی بن ربن طبری

ابوبی از این کتاب را در فردوس الحکمه، ص ۲۱۳ مورد استفاده قرار داده و اخوینی نیز از کتاب نوادر تقدمة المعرفة جالینوس یاد کرده است. هدایة المتعلمین، ص ۷۵۱.

۶ - رازی، شکوک، ص ۲۲.

داراى دو مقاله است و در آن حرکات مختلف عضلات و همچنين ارادى يا طبيعى بودن حرکت نفس بيان شده است . اين کتاب را حنين بسريانى و اصطفن بعربى ترجمه کرده است و حنين ترجمه^۱ عربى را بخواهش محمد بن موسى^۱ با اصل يونانى مقابله کرده و باصلاح آن پرداخته است^۱ . جالينوس کتاب ديگر بنام « فى العضل » دارد که حبيش بن الحسن آن را براى محمد بن موسى^۱ بعربى ترجمه کرده است^۲ .

حيلة البرء^۳ (= چاره^۳ بهبود)

داراى چهارده مقاله است که در آن چگونگى درمان هر يك از بيماريها بروش قياس بيان شده شش مقاله^۴ اول را سرجس بسريانى ترجمه کرده در زمانى که در ترجمه ضعيف بوده و سپس به ترجمه^۵ هشت مقاله^۵ ديگر پرداخته و حنين بخواهش سلمويه دوباره ترجمه کرده و آن طعمه^۶ حريق گرديده و پس از چند سال آن را براى بختيشوع بن جبريل ترجمه کرده است و سپس حبيش بن الحسن آن را از سريانى بعربى براى محمد بن موسى^۱ ترجمه کرده است^۴ .

الذبول^۵ (= ذبول)

داراى يك مقاله است و در آن طبيعت و انواع اين بيمارى و تدبير درمان آن بيان گردیده اين کتاب بوسيله^۷ اصطفن وعيسى بعربى ترجمه شده و حنين آن را بسريانى ترجمه کرده است^۶ .

الرعدة والنافض^۷ (= رعشه و تب لرزه)

۱ - حنين ، رساله ، شماره ۳۹ .

۲ - « « « ۸ .

۳ - رازى ، شكوك ، ص ۲۰ ، ۱۸ ، ۵ .

۴ - حنين ، رساله ، شماره ۲۰ .

۵ - رازى ، شكوك ، ص ۲۲ .

۶ - حنين ، رساله ، شماره ۷۲ .

۷ - رازى ، شكوك ، ص ۱۱ .

حنین کتابی تحت عنوان « فی الرعشة والنافض والاختلاج والتشنج » از جالینوس نام برده و گوید که او آن را بسریانی و حبیش عبری ترجمه کرده است.^۱

الصناعة الصغيرة^۲ (= صناعت صغیر)

دارای یک مقاله است و جالینوس در آغاز آن گفته است که مجمل آنچه را که در شروح و تلخیصات خود آورده در این کتاب ذکر نموده و در حقیقت مضمون این کتاب نتایج آن کتابها است.^۳

العلل والأعراض^۴ (= بیماریها و عارضه‌ها)

دارای شش مقاله است سر جس دوبار این کتاب را بسریانی ترجمه کرده و سپس حنین آنرا برای بختیشوع بن جبریل بسریانی و حبیش آنرا برای ابوالحسن علی بن یحیی عبری ترجمه کرده است.^۵

قاطاجانس^۶ (= قاطاجانس)

ابن ابی اصیبعه در ذیل کتاب « ترکیب الادویة » جالینوس گوید که این کتاب اکنون در دو جزء جداگانه است و ممکن است اسکندرانیان که آشنائی کامل با آثار جالینوس داشته‌اند این عمل را انجام داده باشند جزء اول بکتاب « قاطاجانس » معروف است که دارای هفت

۱ - حنین ، رساله ، شماره ۶۰ .

۲ - رازی ، شکوک ، ص ۲۱ .

۳ - ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۲۴ . نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه ایا صوفیا

بشماره ۳۵۸۸ (۲) - ف ۷۵۷ موجود است . فهرس المخطوطات المصورة ، ص ۱۲۳ .

۴ - رازی ، شکوک ، ص ۲۱۰ .

۵ - حنین ، رساله ، شماره ۱۴ . نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه احمد الثالث بشماره ۲۱۱۰

(۳) - ف ۱۱۵۶ موجود است . فهرس المخطوطات المصورة ، ص ۱۲۹ .

۶ - رازی ، شکوک ، ص ۱۸ .

مقاله است.^۱

القوى الطبيعية^۲ (= نیروهای طبیعی)

دارای سه مقاله است و در آن قوای طبیعی سه گانه بدن یعنی حابله و منمیه و غاذیه را بیان کرده است. این کتاب بوسیله سرجس و سپس بوسیله حنین بسریانی ترجمه شده و حنین نیز مقاله ای از آن را برای اسحق بن سلیمان بعربی ترجمه کرده است.^۳

قوى النفس تابعة لمزاج البدن^۴ (= نیروهای نفس تابع مزاج تن است)

دارای یک مقاله است و آن را ایوب و پس از او حنین بسریانی ترجمه کرده اند و حبیش آن را از روی ترجمه حنین برای محمد بن موسی^۱ ترجمه کرده است و محمد بن موسی^۱ با یاری اصططن یونانی آن را مقابله کرده و برخی از مواضع آنرا اصلاح نموده اند.^۵

مايعتقده رأياً^۶ (= اعتقادات او)

این کتاب دارای یک مقاله است و در آن آنچه را که دانسته شده و دانسته نشده بیان کرده است. این کتاب یک بار بوسیله ایوب و بار دیگر بوسیله حنین بسریانی ترجمه شده و همچنین یک بار بوسیله ثابت بن قره برای محمد بن موسی^۱ و بار دیگر بوسیله

۱ - ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ۱۳۴ . اخوینی از این کتاب در هدایة المتعلمین ، ص ۱۸ استفاده کرده . ابن الاخوة می نویسد : جراحان در امر زخم ها و مرهم ها باید آشنا بکتاب قاطاجانس جالینوس باشند . معالم القرية فی احکام الحسبة ، ص ۱۶۹ .

۲ - رازی ، شكوك ، ص ۲۲ ، ۱۰ .

۳ - حنین ، رساله ، شماره ۱۳ . نسخه ای از این کتاب در کتابخانه احمد الثالث بشماره ۲۱۱۰ (۱) طب - ف ۱۱۵۶ موجود است . فهرس المخطوطات المصورة ، ص ۱۴۹ و نیز مردی بنام خجندی این کتاب را شرح کرده است و نسخه ای از آن در کتابخانه مجلس موجود است (فهرست ج ۴ تألیف حائری) ، ص ۲۷۷ .

۴ - رازی ، شكوك ، ص ۲۲ ، ۵ .

۵ - حنین ، رساله ، شماره ۱۲۳ . در هدایة المتعلمین ، ص ۱۲۹ از آن یاد شده است .

۶ - رازی ، شكوك ، ص ۶۳ ، ۲ .

عیسی بن یحیی^۱ بعرب ترجمه شده است^۱.

المزاج^۲ (= مزاج)

این کتاب دارای سه مقاله است در دو مقاله اول اصناف مزاج بدنهای حیوانات و در مقاله سوم اصناف مزاج داروهارا بیان کرده است. این کتاب یکبار بوسیله سر جس و بار دیگر بوسیله حنین بسریانی ترجمه شده و حنین نیز آن را بعرب برای اسحق بن سلیمان ترجمه کرده است^۳.

منافع الاعضاء^۴ (= سودهای اعضا)

دارای هفده مقاله است و در آن حکمت خداوند در اتقان و استوار گردانیدن اعضای مختلف انسان بیان شده. این کتاب را سر جس و سپس حنین بسریانی ترجمه کرده اند و حبیش آن را بعرب برای محمد ترجمه کرده است و حنین آن را اصلاح و سپس مقاله هفدهم را بعرب ترجمه کرده است^۵.

المنی^۶ (= آب مردی)

این کتاب در دو مقاله است و جالینوس در این کتاب بیان می کند که چیزی که از آن جمیع اعضای بدن بوجود می آید خون نیست چنانکه ارسطو گمان کرده، بلکه جمیع اعضای اصلیه که اعضای سفید است از منی بوجود می آید و فقط گوشت سرخ است که از خون پیدا می شود. حنین این کتاب را بسریانی برای سلمویه و بعرب برای احمد بن موسی^۱ ترجمه کرده است^۷.

۱ - حنین ، رساله ، شماره ۱۱۳ .

۲ - رازی ، شکوک ، ۱۵ ، ۱۶ ، ۱۸ .

۳ - حنین ، رساله ، شماره ۱۲ .

۴ - رازی ، شکوک ، ص ۱ ، ۳ ، ۵ ، ۱۱ .

۵ - حنین ، رساله ، شماره ۴۹ .

۶ - رازی ، شکوک ، ص ۲۳ .

۷ - حنین ، رساله ، شماره ۶۲ .

الميامر^۱ (= ميامر)

ابن ابى اصيبعه مى گويد كه كتاب تركيب الادويه^۲ جالينوس در دو جزء جداگانه - اولى معروف به « قاطاجانس » و دومى به « ميامر » - در دست است. كتاب ميامر داراى ده مقاله است و ميامر جمع ميمراست بمعنى طريق و ممكن است وجه تسميه مبنى براين باشد كه اين كتاب طريق درست بسوى استعمال ادويه^۳ مركبه است^۴.

النبض الكبير^۳ (= كتاب بزرگ در نبض)

حنين مى گويد جالينوس خود گفته كه اين كتاب دريك مقاله است ولى من مقاله اى يونانى باين نحو يافتم و گمان نمى كنم كه از جالينوس باشد زيرا تمام مسائل مربوط به نبض را در بر ندارد و ممكن است كه او وعده داده و بعد فرصت نوشتن آن را نكرده و برخى از كذآبان اين مقاله را ساخته و در فهرست او افزوده اند و نيز احتمال دارد كه او مقاله اى در اين باره نوشته و مانند بيشتر از كتابهاى او از بين رفته باشد و سپس اين مقاله بجاي آن جعل گرديده است. اين كتاب را سرجس به سريانى ترجمه كرده است^۵.

ب (مواردى كه رازى اشاره بكتابهاى خود كرده با ارجاع به رساله^۶ بيرونى :

سمع الكيان (= سماع طبيعى) ، بيرونى شماره^۷ ۵۷ .

در كتاب الشكوك (ص ۱۰) گويد :

« وقد افردنا لبعض راي من زعم ان التغيرات كمون و ظهور فى كتاب سماع الكيان

من قرأها علم ان فى هذا الكلام تقصير عما يحتاج اليه » .

۱ - رازى ، شكوك ، ص ۱۸ .

۲ - ابن ابى اصيبعه ، عيون الانباء ، ص ۱۴۴ ؛ كلمه « ميمر » سريانى است و Mêmra

تلفظ مى شود . رجوع شود به دزى ، ذيل قواميس عرب (پاریس ۱۹۲۷) ج ۲ ، ص ۶۳۱ .

۳ - رازى ، شكوك ، ص ۲۷ .

۴ - حنين ، رساله ، شماره^۸ ۶۶ .

فی الرد علی السرخسی فی امر الطعم المر^۱ (= در ردّ بر سرخسی درباره مرّه تلخ) ، بیرونی ۸۲

در شکوک (ص ۱۷) هنگام سخن در باره استدلال بر عمل دارو از جهت طعم گوید :

« وقد افردنا لهذه المطالبات مقالة جعلنا رسمها فی الرد علی احمد بن الطیب السرخسی فی امر الطعم المر ».

فی ان مرکز الارض ینبوع البرد (= در اینکه مرکز زمین منبع سرما است) ، بیرونی ۷۷. در شکوک (ص ۱۷) گوید :

« وکان جالینوس یری ان الرکن البارد هو الارض فقد وجب علیه ان الارض باردة باطلاقه والبارد باطلاق هو الذی لاشیء ابرد منه فهو اذن ابرد من الجمد وفی ذلک مخالفة الحسّ وتحتاج فی حلّ هذا الشک الی کلام کثیر وقد افردنا لذلك مقالة ».

فی کیفیة الابصار^۲ (= در چگونگی دیدن) ، بیرونی ۱۰۵
در شکوک (ص ۵) گوید :

« وقد افردت النظر فی هذا الراى مقالة ضخمة و بیّنت ان الابصار یكون بتشبیح الاشباح فی البصر وتعصّب ما قاله فی هذا الراى فی کتاب البرهان وفی سائر کتبه تعصّباً شافیا وما قلته ها هنا یجری فی غرض کتابنا هذا ».

فی الازمنة والاهویة (= در زمانها و هواها) ، بیرونی ۸۵

در شکوک (ص ۲۵) هنگام بحث بر سخن جالینوس مبنی بر اینکه برخی از طبایع حالشان در تابستان بهتر است گوید :

« ولكن لا ینبغی ان یطول الکتاب بحلّه ولا بالجملة شیء من الشکوک التی فی کلامه فی الازمنة لانها کثیرة جداً ونحتاج فیها من الکلام الی اضعاف هذا الکتاب ولاننا عازمون

۱- درباره سرخسی در ص ۴۷ - ۴۵ این کتاب بحث به میان آمد.

۲- رجوع شود به ص ۹۷ این کتاب.

وبالله التوفيق على عمل كتاب فى الازمنة نخصه بهذا المعنى ونبحث فيه عما فى هذه المقالة وما فى كتاب الاهوية بحثا مستقصى ان شاء الله تعالى .

فى كيفية الاغتذاء (= در چگونگی اغذا) ، بيرونى ۶۷

در شكوك (ص ۱۲) هنگام سخن درباره انجذاب واقسام آن گوید :

«وهذه ونحوها شكوك منحلة لولا انا لانحبّ تطويل هذا الكتاب بها لذكرنا حلها

اجمع وقد ذكرنا ذلك فى المقالة عملناها فى كيفية الاغتذاء .

فى وجوب الاستفراغ فى اوائل الحميات (= در لزوم استفراغ پيش از تبها) ،

بيرونى ۴۰ .

در شكوك (ص ۲۴) هنگام سخن درباره اينكه براى چه مزاجهاى پيش از اوقات

نوائب (= نائبه ها ، نوبه ها) امساك از غذا ويا استفراغ لازم است گوید :

«وقد ذكرنا ذكرآ تاما فى مقالة جعنا عنوانها فى الاستفراغ فى ابتداء الحميات» .

اختصار كتاب النبض الكبير (= تلخيص كتاب بزرگ در نبض) ، بيرونى ۱۰۸

در شكوك (ص ۲۷) گوید :

«النبض الكبير، انّ هذا الكتاب على جلالته وشرفه كتاب كثير الشكوك جدا وقد

عزمت والله المعين على افراد شكوكه بكتاب نخصها استقصى فيه القول فيها» .

فى البحث عما قيل فى كتاب الاسطقسات [و] فى طبيعة الانسان^۱ (= در بحث

درباره آنچه كه در دو كتاب يعنى اسطقسات وطبيعة الانسان گفته شده) ، بيرونى ۸۶

ما قالت القدماء فى المبادئ والكيفيات (= آنچه كه پيشينيان در باره مبادئ و

كيفيات گفته اند) ، بيرونى ۸۷ .

در شكوك (ص ۱۲) گوید :

« كتابه فى الاسطقسات على راي بقراط و كتابه فى تفسير كتاب البقراط فى طبيعة الانسان

۱ - چنانكه از شكوك برسى آيد « كتاب اسطقسات » و « فى طبيعة الانسان » دو كتاب است

لذا لازم ديده شد كه واوى ميان اين دو در نص بيرونى افزوده شود .

انا نحتاج ان نحكى قبل ذكرنا ما في هذين الكتابين مما لم يسلك فيه جالينوس سبيل البرهان
اصل القوم الذين يناقضهم جالينوس فنقول انهم يقولون...»

و پس از بحثی مستوفی درباره موضوع فوق گوید:

«فقد بين ان الكلام المكتوب في كتاب الاسطقسات وكتاب طبيعة الانسان لا يناقض
من وضع ان هوى النار والهواء والماء والارض اجرام صغار لا ينقسم وان يتولد للكيفيات....
وقد افردنا للبحث عن تفصيل ما قيل في هذين الكتابين مما تنحون نحو مناقضة هذا الراى ،
وعن ما قال القدماء في الاسطقسات والمبادئ والكيفيات كتابا».

فی جو الاسراب^۱ (= در هوای نقاط زیر زمینی) ، بیرونی ۷۸.

در شكوك (ص ۲۳) در هنگام بحث بر سخن جالینوس مبنی بر اینکه اجواف
(= سوراخها و شکافهای زیر زمین) در زمستان و بهار گرم تر است . گوید:

«وقد بينا في مقالة مفردة ان الحرارة التي نحسها في الشتاء في ماء العيون واهوية المواضع
الغامرة ليست من اجل انها في نفسها في هذه الحالة اسخن منها في الصيف لكن نحن نحسها من
اجل برد ابداننا كذلك كما نحس الماء الفاتر بعد دخول الحمام وسخونة ابداننا بارد وان شئت
تقف عن جميع ما قلناه في هذا الباب فاقرء هذه المقالة».

النفس الصغير (= كتاب كوچكك در نفس) ، بیرونی ۱۳۱

النفس الكبير (= كتاب بزرگك در نفس) ، بیرونی ۱۳۲

« وفيما ردّ به على خرو سبس في عوارض النفس شكوك كثيرة لم يجب ان يطول بها
هذا الكتاب لانا عازمون على ان نكتب في هذا الفن كتابا نستقصيه ان شاء الله تعالى ونذكر
في هذا الكتاب ما يتشكل عليه في كتاب الاخلاق».

و همچنین در موارد زیر بحث‌هایی را ب میان آورده که با موضوعات برخی از کتابهای
او تطبیق می‌کند هر چند نامی از آن کتابها که نوشته یا می‌خواهد بنویسد نیاورده است :

۱ - کلمه اسراب جمع سرب است بمعنی خانه زهر زمین ناصر خسرو (دیوان ص ۳۶) گوید:

درهزیمت چون زنی بوق ار بجایست خرد
ور نه مجنونی چرا می پای کوبی در سرب

في العلة التي صار الخريف ممرضا (= در علت اينكه پائيز فصل بيمارى آور است) ، بيرونى ۵۰

در شكوك (ص ۲۴) هنگام بحث بر سخن جالينوس دأثر بر اينكه انقلاب اوقات سال موجب بيمارى مى گردد ، گويد :

« هذا الشك ينحل عن جريان الانقلاب في الطبيعة يجعل في السنة زمانين او ثلثة على طبيعة واحدة فانه اذا صار الصيف خريفا كان خريفا في سنة مخرج بذلك عن الاعتدال لاحالة فهذا الانقلاب بتولد الامراض اولى » .

في العلة التي لها يضيق النظر في النور ويتسع في الظلمة (= در علت آنكه ديده در برابر نور تنگ و در تاريكي گشاده مى گردد) ، بيرونى ۱۰۶

در شكوك (ص ۵) آنجا كه درباره ابصار بحث مى كند گويد :

« ومنها قوله انا اذا غمضنا احدى العينين اتسع نقب الناظر من الاخر فيعلم يقينا انه يملأه جوهر جسمي وكان هذا الجوهر الجسمي لا يجرى اليه الا في حال تغمض الاخرى لم يكن يتسعان جميعاً في حالة ويضيقان في اخرى وقد تحد النواظر كلها يتسع في الظلمة ويضيق في النور » .

في اللذة (دلذت) ، بيرونى ۶۴

فيما جرى بينه وبين شهيد الباخى في اللذة (= درماجرای بحث میان او و شهيد بلخى

درباره لذت) ، بيرونى ۶۵

در شكوك (ص ۶) گويد :

« فان ظن ظان ان جالينوس يرى ان ما يناله الانسان من عمره من اللذة يرجح على ما يصل اليه من الالم او يوارثه (ظ : يوازيه) فليعلم ان فلاطن وسائر الطبيعيين قد اجمعوا على ان اللذة رجوع الى الطبيعة بالراحة من مولى » .

في مقدار ما يمكن ان يستدرك من النجوم عند من قال انها احياء ناطقة و من لم يقل ذلك (= در اندازه آنچه كه ممكن است از ستارگان استدراك گردد نزد آنانكه قائل هستند

باینکه ستارگان زنده و گویا هستند و آنانکه قائل باین مطلب نیستند) ، بیرونی ۹۷

در شکوک (ص ۹) در پایان شکوک بر کتاب برهان گوید:

« وقال جالینوس فی السابعة عشر اقوالاً یروم ان یثبت بها ان الشمس والکواکب احياء ناطقة لا یقارب البرهان ولا یلازمه بتة وهذا ایضاً مما ینبغی ان یظن به انه قاله لمساعدة اهل زمانه^۱ .

مطالبی که در کتاب شکوک مطرح گردیده بیشتر مربوط به طب است و فقط در آغاز شکوک آنجا که رازی سخن از کتاب البرهان جالینوس می آورد به بحث در مسأله حدوث و قدم عالم می پردازد بدین مناسبت در اینجا مسأله فوق را مورد بررسی بیشتری قرار می دهیم .

کتاب البرهان نخستین کتابی است که رازی بذکر شکوک آن پرداخته او می گوید که این کتاب پس از کتابهای آسمانی جلیل ترین و سودمندترین کتاب نزد من است و نخستین ایراد خود را بر جالینوس که مربوط به قدم و حدوث عالم است چنین بیان می کند :

« او (= جالینوس) در مقاله چهارم از کتاب البرهان گفته است که عالم فاسد نمی شود زیرا اگر عالم فساد پذیر بود نه اجسامی که در آن است بیک حال درنگ می کرد و نه ابعاد و مقادیر و حرکاتی که در میان اجسام است و نیز روا می بود که آب دریاهائی که پیش از ما بوده نابود شده باشد در حالیکه هیچ یک از این چیزها نابود نشده و تغییر نیافته است و منجمان این هارا هزاران سال رصد کرده اند بنابراین لازم آید که عالم پیرنگردد و قابل فساد نباشد » رازی سپس چنین ایراد می کند :

« نخستین ایراد من بر او اینست که گفتار فوق با آنچه که او در کتاب « ما یعتقده جالینوس رایاً » و در « التجربة الطبیة » گفته است مغایرت دارد زیرا در آن دو کتاب او می خواهد با برهان ثابت نماید که ممکن نیست که دانسته شود که آیا عالم قدیم است یا محدث

۱ - در ص ۱۰ شکوک نیز رازی مطلبی را از جالینوس نقل کرده و گفته این را بجهت

مساعدت اهل زمان خود گفته است .

در حالیکه در مقاله چهارم از کتاب البرهان اقرار کرده و در چند جا بطور اطلاق گفته است که آنچه فاسد نمی شود مکون (= محدث) نیست و بر همه آن کسان که کتابهای جالینوس را خوانده اند آشکار است که او کتاب « ما یعتقده جالینوس رایاً » را پس از استواری و ثبات آراء خود تألیف کرده و آن آخرین کتاب و تألیف او بوده است. پس اگر آنچه را که در کتاب البرهان گفته حق و درست است برگشتن او از قول بقدم عالم بنحو مطلق به قول به توقف (= ندانستن که عالم قدیم است یا محدث) البته وجهی ندارد زیرا نتیجه این دو مقدمه یعنی - عالم فاسد نمی گردد - و - هر چه فاسد نمی گردد مکون نیست - اینست که - عالم مکون نیست - و این با گفته او که گفته است - ممکن نیست که دانسته شود که عالم قدیم است یا محدث - مناقضت دارد»^۱.

دانشمندان اسلامی پس از رازی نیز اظهار داشته اند که جالینوس در مسأله حدوث و قدم عالم شک داشته است و لذا نسبت « توقف » را باوداده اند. اینک چند مورد از آن را در اینجا ذکر می کنیم و سپس به این بحث می پردازیم که این نسبت محتملاً از کجانشی شده و چگونه بتدریج شیوع پیدا کرده است:

۱ - مقدسی در فصلی که آن را تحت عنوان « فی ابتداء الخلق » آورده پس از نقل

اقوال مختلف گوید :

« ناشی مذاهب آنان را در جمله ای خلاصه نموده و گفته است که آنان بر چهار طبقه اند : طبقه ای که قائل به قدم طینت و حدوث صنعت اند ، و طبقه ای که قائل بحدوث طینت و صنعت هر دو اند ، و طبقه ای که شک نمودند و ندانستند که آیا آن قدیم است یا حادث بجهت آنکه ادله دو طرف را متکافی یافتند و جالینوس گفته است چه می شود بر من اگر ندانم که آن قدیم است یا حادث و در صنعت طب مرا بدان حاجت نیست »^۲.

۱ - رازی ، شكوك ، ص ۲ .

۲ - مقدسی ، البدء والتاریخ ، ج ۱ ص ۱۴۳ . متن البدء والتاریخ از دو جهت نادرست است

بقیه پاورقی در صفحه بعد

۲ - غزالی متوفی ۵۵۰ در نخستین مسأله از کتاب خود « تهافت الفلاسفة » که برده فیلسوفان می پردازد اختلاف آنان را در قدم عالم بیان می دارد و پس از نقل عقیده افلاطون که عالم را مکنون و محدث می دانسته عقیده جالینوس را بدین نحو بیان می کند:

« جالینوس در پایان عمر خود در کتابی که آن را ما معتقد به جالینوس رایاً نامیده توقف را در این مسأله اختیار نموده و گفته است که او نمی داند که عالم قدیم است یا محدث و بسا که ممکن نیست که دانسته شود. و این نه از جهت قصور اوست بلکه از جهت آنکه این مسأله فی نفسه بر عقل دشوار است »^۱.

۳ - موسی بن میمون قرطبی متوفی ۶۰۲ در کتاب الفصول خود قسمتی از مقاله یازدهم کتاب منافع الاعضاء جالینوس را که مربوط باینست که خداوند فقط قادر است که در ماده معین و مناسب چیزی را ایجاد و خلق نماید و بر غیر آن قادر نیست نقل می کند و می گوید این عقیده بر اصل قدم عالم استوار است در حالیکه جالینوس بارها تصریح کرده که در این مسأله شکاک است و نمی داند که جهان قدیم است یا محدث^۲. و نیز او در کتاب دلالة الحائرین می گوید: « ابو نصر فارابی جالینوس را تحقیر کرده است بر اینکه او اظهار داشته که مسأله قدم عالم چنان دشوار است که برهانی برای آن دانسته

بقیه پاورقی از صفحه قبل

که لازم است استدراك گردد یکی اینکه ذکر یک گروه که عبارتند از آنان که قائل به قدم طینت و صنعت هر دو هستند حذف شده و فقط سه طبقه از آن چهار طبقه یاد شده اند، دیگر اینکه کلمه « صنعت » در متن کتاب بصورت « صبغت » دیده می شود در حالیکه بدون شک کلمه صبغت نادرست است و این تعبیر طینت و صنعت در کتاب التوحید ماتریدی (نسخه خطی کمبریج)، ص ۲۸ و در مالهند بیرونی، ص ۱۶۴ دیده می شود.

۱ - غزالی، تهافت الفلاسفة، ص ۴۸.

۲ - ابن میمون، رد موسی بن میمون (مجله دانشکده ادبیات قاهره جلد ۵، جزء ۱،

نیست»^۱.

۴ - فخرالدین رازى متوفى ۶۰۶ در اربعین خود مى گوید:

« آراء ممکنه در باره عالم از پنج متجاوز نیست ، الف - اجسام بذات و صفات

محدث اند . ب - بذات و صفات قدیم اند . ج - بذات قدیم و بصفات محدث اند .

د - بصفات قدیم و بذات محدث اند . ه - توقف در هر یک از این اقسام .

اوسپس بترتیب قائلان این آراء را چنین بیان می کند:

« نخستین قول بیشتر از ارباب ملل است که عبارتند از مسلمانان و یهود و نصاری

و مجوس .

دومین قول برخی از فیلسوفان است .

سومین قول بیشتر از فیلسوفان است که پیش از ارسطو بوده اند .

چهارمین بالبداهة معلوم البطلان است ولذا کسی بآن قائل نشده است .

احتمال پنجمین توقف در این اقسام وعدم قطع بهر یک از آنهاست و آن قول

جالینوس است»^۲.

۵ - قاضی بیضاوی متوفى ۶۸۵ در طوابع الانوار درست مانند فخر رازى پس از

نقل آراء مختلف در حدوث اجسام گوید: « جالینوس در همه توقف نموده است»^۳.

۱ - ابن میمون ، دلالة الحائرين ، ص ۲۹۲ . ابن میمون دلائل ارسطو و پیروان او را

در باره قدم عالم ناکافی دانسته است رجوع شود به دلالة الحائرين ص ۲۴۰ . پیش از ابن

میمون فیلسوف یهودی دیگر یعنی سعید بن یوسف الفیومی متوفى ۹۴۲ میلادی دلائلی بر

اینکه خداوند اشیاء را « نه از چیزی » آفریده است اقامه کرده و گفته است ما این مطلب را

بوسیله نبوت پذیرفته ایم و این دلائل را برای غیر متشرعان یاد می کنیم . رجوع شود به :

الامانات والاعتقادات ، ص ۳۶ .

۲ - فخرالدین رازى ، الاربعین فی اصول الدین ، ص ۱۳ ؛ فخر رازى عین این مطلب را

نیز در کتاب المحصل ، ص ۸۶ یاد کرده است .

۳ - بیضاوی ، طوابع الانوار (در حاشیه شرح مواقف) ، ج ۱ ص ۳۴۶ .

- ۶ - شمس الدین بن محمود اصفهانی متوفی ۷۴۹ در مطارح الانظار فی شرح لوامع الانوار عبارت متن را بهمان کیفیت بدون هیچ گونه توضیح نقل کرده است.^۱
- ۷ - قاضی عضد ایچی متوفی ۷۵۶ در کتاب مواقف بسیاق فخر رازی پنج مذهب را ذکر و سپس گوید: « پنجمین که قول به توقف است عقیده جالینوس است »^۲.
- ۸ - میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ در شرح عبارت فوق چنین گوید:
- « زیرا از او (- جالینوس) حکایت کرده اند که در بیماری مرگ به برخی از شاگردان خود گفته است این را از من بنویسید که من ندانستم عالم قدیم است یا محدث و نفس ناطقه مزاج است یا غیر مزاج و اقران او او را بدین سرزنش کردند در آن هنگام که از سلطان زمان خود خواسته بود که لقب « فیلسوف » را باو عطا کند »^۳.

اگر در سایر کتب کلامی و فلسفی اسلامی نیز تفحص و استقراء بعمل آید کما بیش همین نظر درباره جالینوس در این مسأله دیده می شود و چند مورد فوق برای منظوری که در این فصل مورد توجه است کفایت می کند. اینک به بحث درباره موارد بالا پرداخته می شود.

مأخذ مقدسی چنانکه دیده شد ابوالعباس ناشی است. ناشی از متکلمان معتزله است که در بغداد ساکن بوده و روش فیلسوفان را در کلام بکار می برده^۴ و مناظرات بسیاری با معاصران خود داشته است^۵. او کتابی در نقض طب نوشته که محمد بن زکریای

۱ - اصفهانی، مطارح الانظار فی شرح طوالع الانوار، ج ۱ ص ۳۵۰.

۲ - ایچی، مواقف، ص ۴۹۱.

۳ - جرجانی، شرح مواقف، ص ۴۹۱.

۴ - ابن الندیم، الفهرست (ارمغان علمی)، ص ۷۴.

Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement From Ibn al-Nadim's Kitāb-al-Fihrist Professor Muhammad Shafi, Presentation Volume.

۵ - ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۹۳.

رازى آن را ردّ کرده است^۱ و در مسأله حدوث و قدم داراى راي و نظر بوده از جمله آن که گفته است که شیء بقديم اطلاق مى شود و اطلاق شیء بر حوادث از باب مجاز و توسع است^۲. وفات او را در سال ۲۹۳ نوشته اند از اينجا مى توان حدس زد که ناشى در جريان علمى بغداد بوده و از آثار ترجمه شده فیلسوفان و پزشکان آگاهی داشته است و آراء آنان را در مسأله حدوث و قدم طبقه بندى کرده و در جمله کوتاهی آورده است و چون دليل طبقه آخرين را که شکّ در مسأله فوق داشته اند تکافؤ ادله ذکر کرده است مى توان گمان برد متن ترجمه یکی از آثار جالينوس را در دسترس داشته است زیرا چنانکه پس از اين ياد خواهد شد جالينوس در التجربة الطبیّة در اين مورد تصريح بکلمه تکافؤ ادله کرده است. و اطلاق کلمه «طینت» بجای هیولی^۱ و ماده در آن روزگار امرى رایج بوده است^۳.

۱ - بیرونى، رساله، شماره ۵. رجوع شود به صفحه ۴۲ و ۵۹ اين کتاب.

۲ - جوينى، الشامل فى اصول، الدين کتاب اول، ص ۳۵.

۳ - سليمان پينس مى گويد استعمال کلمه «طینت» بمعنی هیولی مورد اقتباس فیلسوفان يهودى قرار گرفت و آنان لفظى مشابه با آن را در عبرى برای اين منظور انتخاب کردند و اين استعمال قبل از تألیفات فلسفى يهود در قرون وسطى بى سابقه بوده است. رجوع شود به مذهب الذرة عند المسلمين و علاقتها بمذاهب اليونان والهند، ص ۴۰. آنچه که بنظر مى آيد اينست که اين کلمه از کلمه «طين» که در آیه: «خلقتنى من نار و خلقتنى من طين» بکار رفته گرفته شده که در اين حديث بصورت «طینت» ديده مى شود: «خمرت طينة آدم بیدی اربعين صباحاً» و چنانکه پس از اين ديده مى شود در برخى از منابع الطينة و الخميرة آمده است. کندی متوفى ۲۵۲ هنگام بحث از جوهر و محمولات جوهر سخن از موجود باطینت و موجود بی طینت بمیان آورده. الرسائل الکندی الفلسفية، ج ۱ ص ۳۷۰؛ جاحظ متوفى ۲۵۵ مى گوید دهریان را عقیده بر آنست که طینت قدیم است. الحيوان، ج ۷ ص ۱۲؛ ابو منصور ماتریدی متوفى ۳۳۳ هنگام ذکر اقاويل مدعیان قدم عالم گوید برخى از آنان قائل به قدم طینت - که آن اصل است - و حدوث صنعت هستند. و پس از ذکر دو گروه ديگر گوید و برخى از آنان قائل بقیمة پاورقى در صفحه بعد

از عبارت غزالی می‌توان حدس زد که او شكوك رازی را در اختیار داشته بدلیل اینکه اولاً استناد بگفته جالینوس در کتاب « ما یعتقده رایاً » می‌کند که رازی هم بهمان استناد کرده است و ثانیاً عبارت « لا یمکن ان یعرف » را آورده که در رازی « لا یمکن ان یعلم » دیده می‌شود و ثالثاً تصریح می‌کند که این کتاب را جالینوس در آخر عمر نوشته که رازی عیناً گفته است که آن آخرین کتاب و تألیف جالینوس بوده است و این امر در رساله^۱ حنین هم ذکر نشده است. و دلیل قاطع تر و محکم تر آنکه غزالی در جای دیگر از نهافت الفلاسفه عین استدلال رازی را که در ایراد دوم خود بر سخن جالینوس می‌آورد ذکر کرده است و بسیار جای تأسف است که مأخذ و منبع را بهیچ وجه یاد نکرده است.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

باصلی هستند و آن را هیولی نامیده اند. کتاب التوحید ، ص ۲۸ ؛ ابوریحان بیرونی هنگام نقل عقیده آنان که بقدیم ماده معتقدند گوید مقصود آنان از خلق ابداع از لاشیء نیست بلکه صنعت در طینت است . مالهند ، ص ۱۶۴ ؛ مؤلف البدء والتاریخ هنگام ذکر ادیان ثنویه گوید آنان قائل بقدیم باری و طینت و عدم و صورت و زمان و مکان و عرض هستند. البدء و التاریخ ، ج ۴ ؛ ص ۲۵ ؛ سعودی در التنبیه والاشراف ، ص ۸۱ و ابن حزم در الفصل ، ج ۱ ص ۳۴ الطینة والخمیرة را باهم ذکر کرده اند. از موارد بالا بدست می‌آید که کلمه طینت در آغاز بیشتر از هیولی استعمال می‌شده و از گفته ماتریدی بر می‌آید که هیولی هم در همان وقت پابپای طینت بکار می‌رفته خاصه که مقدسی در البدء و التاریخ ، ج ۱ ص ۳۹ تصریح می‌کند که جوهر را بنامهای طینت، ماده، هیولی، جزء، عنصر، اسطقس می‌نامند و این استعمال‌های مختلف مورد نظر فیلسوف قرن ۱۳ هجری حاجی ملاهادی سبزواری بوده آنجا که گفته:

اسماءها فی الاصطلاح تختلف	بلا اعتبارات التي الان اصف
فعنصر من حیث منها التثما	و اسطقس اذ اليها اختتما
موضوع اذ بالفعل جا قبولاً	من حیث ما بالقوة هیولی
لاشترک بین ما استعده	من صور فطینة و مدة

رجوع شود به شرح غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت) چاپ سنگی تهران، ص ۲۱۶.

وامّا ابن ميمون احتمال قوی می‌رود که گفته خود را از شكوك رازى گرفته باشد زیرا ابن ميمون مسلماً شكوك رازى را در اختيار داشته بدليل آنکه در آغاز شكوك خود برجالينوس تصريح کرده است که من در اين مورد روش رازى را نمی‌گیرم که بغير طب پرداخته است بلکه من بر مطالب طبي براوشكوك وارد می‌سازم و کیفیت ایراد او برجالينوس به کیفیت ایراد رازى مشابهت دارد بدین معنی که نخست مسأله‌ای را که جالينوس بر قدم عالم بنیاد نهاده ذکر کرده و سپس برای نشان دادن تناقص گفتار او عقیده او را مبنی بر توقف در آن مسأله آورده است.

فخرالدین رازى فیلسوف و متكلم مشهور که میراث فلسفی و کلامی اسلاف خود را نظم منطقی داده است این مسأله را نیز پیوسته و منظم نموده و طینت و صنعت را که بیشتر رنگ فلسفی دارد تبدیل بذات و صفات کرده تا رنگ کلامی بآن بدهد و چهار طبقه را تبدیل به پنج طبقه نموده زیرا که حصر عقلی از ضرب دو (= قدم و حدوث) در دو (= ذات و صفات) چهار می‌شود و با افزودن عقیده توقف بآنها پنج می‌گردد هر چند که یک فرض آن بدیهی البطلان است.

نه تنها متكلمان سنی مانند بیضاوی و اصفهانی و ایچی و جرجانی در اظهار خود درباره آراء درباره عالم و عقیده جالينوس از گفته فخر رازى اقتباس کردند بلکه متكلمان شیعی نیز در بحث حدوث اجسام طبقه‌بندی فخرالدین رازى را بکار برده‌اند. حسن بن یوسف مطهر معروف بعلامه حلی متوفی ۷۲۶ اساس این طبقه‌بندی را از فخر رازى گرفته و نام قائلان آراء چهارگانه را هم آورده یعنی آنچه را که فخر رازى باجمال بر گزار کرده‌او تفصیل داده است یعنی گفته دومین رأی از ارسطو و ثاوفرسطس و ثامسطیوس و ابونصر و ابن سیناست و سومین مذهب انکساغورس و فیثاغورس و سقراط و ثنویه است^۱. حاجی ملاحادی سبزواری آخرین فیلسوف و متكلم شیعی متوفی ۱۲۸۹ نیز بهمین روش گفته است:

جسم قدیم الذات والصفات او محدث کلثماهما او آن
ایضاً قدیم الذات محدث الصفة و عکسه لم یرو عن ذی معرفة^۱

و سپس در شرح نام آن حکما که دارای عقائد نامبرده بوده اند آورده است.
داستان سخن دم مرگ جالینوس که میر سید شریف نقل کرده ممکن است منشأ درستی
نداشته باشد و محتمل است که موضوع آخرین کتاب جالینوس که در رازی آمده و در غزالی
بصورت آخر عمر دیده می شود پروبال یافته و تبدیل به بیماری مرگ شده باشد و سپس داستان وصیت
او بشاگردان از آن پیدا آمده است و توقف جالینوس در مسأله^۲ دیگر یعنی در اینکه نفس ناطقه
مزاج است یا غیر مزاج بآن افزوده گشته است. شکی نیست که جالینوس در بسیاری از مباحث
نظر قطعی خود را اظهار نمی دارد و با احتیاط علمی عمل می کند و لذا بنظر شاک و متوقف
می نماید و این موضوع بسته گریخته هم از آثار او و هم از آثار دیگران بر می آید. او خود
در کتاب «درمان هوی و خطای نفس» برواقیان و اپیکوریان و مشائیان حمله می کند که آنان
در مسائل مهم مانند مسأله^۳ عالم و مسأله^۴ خلاء با هم مخالف هستند و علیه یکدیگر حجت هائی
اقامه می کنند که به جدل بیشتر شبیه است تا به برهان ریاضی. و سپس گوید همه بر هوی^۱
سخن می گویند و رؤیای خود را می بینند^۲. مؤلفان رسائل اخوان الصفا می گویند آنان که
شناخت جوهر نفس را منکرند می گویند این علمی است که ممکن نیست دانسته شود و
بقول جالینوس متمسک می شوند که گفته است من جوهر نفس را نمی دانم^۳. ابن رشد در
باره^۴ قوه^۵ مصور گوید که این قوه^۶ با عضو مخصوصی فعل خود را انجام نمی دهد و بدین جهت
جالینوس شک کرده و گفته است که من نمی دانم که این قوه خالص است یا نه^۴؟ و ابن

۱ - حاجی ملاهادی سبزواری، شرح غرر الفرائد، چاپ سنگی، ص ۲۵۷.

۲ - جالینوس، در درمان هوی و خطای نفس، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۳ - رسائل اخوان الصفا، ج ۴ ص ۱۸۱.

۴ - ابن رشد، تفسیر ما بعد الطبيعة، ص ۸۸؛ و نیز تهافت التهافت، ص ۲۱۲.

ميمون مى گويد چه چيز موجب شده كه طبيعت زمان بر بسيارى از اهل علم همچون جالينوس و ديگران پنهان بماند كه متحير شوند در اين كه آيا زمان حقيقت واقعى دارد يا نه^۱.

بنا بر اين مى توان حدس زد كه نظر شك نماى جالينوس در مسائل فوق در پروبال گرفتن نسبت توقف او در مسأله عالم بى تأثير نبوده است.

آنچه كه در اين باره مى توان گفت اينست كه در همه منابعى كه ذكر شد نسبت عقیده توقف بجالينوس باجمال برگزار شده و كلمه «توقف» بدون هيچ گونه تفسيرى بوسيله دانشمندان پس از رازى نقل گرديده است و چون بيشتر فلاسفه اسلام جانب ارسطورا گرفته بودند احتمال بسيار كم مى رود كه آثار جالينوس مورد توجهشان قرار گرفته باشد و از همين جهت بسيارى از دانشمندان اسلامى كه متمایل با فكار ارسطوى بودند مستقيماً رازى را مورد حمله قرار داده اند و كمتر نقض و ايراد خود را متوجه منابع رازى کرده اند پس مى توان حدس زد كه نسبت توقف بجالينوس در مسأله حدوث و قدم عالم نخستين بار بوسيله رازى در ميان مسلمانان عرضه شده است و غزالى هم آن را حربه خويافته تا در تهافت خود بر عليه فلاسفه بكار ببرد و چون غزالى بسيار مورد توجه دانشمندان اسلامى خاصه اشعريان بوده متكلمان همه آن را بهمان كيفيت نقل کرده اند و كمتر مى توان احتمال داد كه دانشمندان اسلامى از گفته ناشى آن را اخذ کرده باشند زيرا اولاً متكلمان اشعري توجهى به گفته معتزليان نداشته اند خاصه آنكه ناشى با وارد كردن مسائل فلسفى در كلام وجهه خود را در ميان متكلمان از دست داده بوده است^۲. و دليل ديگر اينكه هيچ يك از دانشمندان كلمه «تكافؤ» ادله را كه ناشى در گفته خود آورده ذكر نكرده اند و دليل سوم اينكه موضوع آخر عمر و آخرين كتاب در گفته ناشى مطرح نگرديده در حاليكه در شكوك رازى و تهافت غزالى و شرح مواقف بآن تصريح شده است. حال بايد ديد كه رازى كه بنا بدلائل فوق سر سلسله اين نسبت است اين مطلب را چه گونه بدست آورده

۱ - ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، ۲۸۱ .

۲ - ابن نديم ، الفهرست (ارمغان علمى) ، صفحه ۷۴ .

و از روی چه مأخذی این حکم را درباره جالینوس کرده و در حکم خود تا چه اندازه صائب بوده است. اودرچند مورد در کتاب الشکوک اشاره به برخی از عقائد جالینوس کرده که مبتنی بر عقیده بقدم عالم است و سپس در همه آن موارد گفته این گفتار او با آنچه که اودر کتاب «التجربة الطبیة» و «ما یعتقده رایاً» گفته است مناقضت دارد زیرا در آن دو کتاب تصریح کرده است که ممکن نیست که دانسته شود که عالم قدیم است یا محدث. اینکه رازی دو کتاب فوق را برای اظهار این مطلب برگزیده ممکن است بجهت آن بوده که جالینوس اولی یعنی تجربه خود را در آغاز جوانی یعنی پیش از بیست و یک سالگی تألیف کرده و دومی یعنی اعتقادات خود را در پایان عمر خود نوشته است و رازی می خواسته استمرار و دوام عقیده او را در طی زمانی دراز نشان بدهد. ترجمه عربی ما یعتقده رایاً در دست نیست تا بتوان دانست که جالینوس به چه کیفیت این موضوع را بیان کرده فقط از رساله حنین برمی آید که این کتاب یک مقاله ای شامل دانستنی ها و ندانستنی های جالینوس بوده است خوشبختانه ترجمه عربی «التجربة الطبیة»^۲ که بوسیله حبیش انجام یافته در

۱ - ریچارد والزر R. Walzer در مقدمه التجربة الطبیة گوید که این کتاب پیش از سال ۱۰۰ میلادی در شهر پرگامون نوشته شده در زمانی که نویسنده آن بیست و یک سال تمام نداشته است، مقدمه ص ۵.

۲ - متن یونانی آزمایش پزشکی جالینوس مفقود شده ولی ترجمه عربی آن در سال ۱۹۳۱ بوسیله ریتزر H. Ritter در قسطنطنیه (فهرست ایاصوفیه شماره ۲۷۲۵ ورق ۱۳۵ ب تا ۱۸۲ ب) بدست آمده است از آغاز کتاب برمی آید که حنین آن را از یونانی بسریانی نقل و سپس حبیش آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده است متن عربی التجربة الطبیة بانضمام ترجمه انگلیسی و مقدمه در سال ۱۹۴۴ بوسیله والزر تحت عنوان زیر چاپ شده است :

Galen on Medical Experience

مقاله ای درباره این کتاب و یادداشت هائی درباره کیفیت ترجمه در میان مسلمانان و چند نکته درباره متن عربی بوسیله فرانز رزنتال در مجله ایزیس شماره ۳۶ سال ۱۹۴۵، ص ۲۵۱ تا ۲۵۵ چاپ شده است.

دست و عباراتى را هم که از آن توقف جالينوس استنباط شده موجود مى باشد.

جالينوس در اين کتاب مى خواهد با استناد بگفتار پيشينيان از پزشکان و فلاسفه اظهار بدارد که فن طب در آغاز امر بوسیله قیاس و تجربه باهم استخراج گردیده و هر که هر دو را بکار بندد خوب مى تواند بدرمانهای پزشکی پردازد. او به اسقليپيادس از اهل بيثونيا حمله مى کند و مى گوید او که نه از قدما شرم دارد و نه از حق و حقیقت باچرب زبانی و خود خواهی بطعن تجربه پرداخته و در اين مورد گفتار متناقضی را ایراد کرده که جز برجنون و هزل برچیزی دیگر حمل نتوان کرد او گفته که اگر تجربه همراه با قیاس نباشد قابل اعتماد نیست و نیز اظهار داشته که تجربه هیچ گاه وجود پیدا نمی کند زیرا هیچ چیز بریک مثال دو بار یا سه بار آشکار نمی گردد^۱.

جالينوس سپس خود را از معرکه خارج تصوّر مى کند و در کتاب خود محکمه ای تشکیل مى دهد که در آن صاحب القیاس^۲ و صاحب التجربة^۳ در محضر قاضی حاضر مى شوند و هریک بر علیه حریف خود اقامه دعوی مى کند و در برابر حملات او بدفاع مى پردازد.

۱ - جالينوس، التجربة الطبية (متن عربی)، ص ۲.

۲ - The Dogmatist

۳ - The Empiricist. در زمان جالينوس سه مکتب مهم طبی وجود داشت یکی

مکتب اصحاب قیاس Dogmatism که تحت تأثیر افکار ارسطویی قرار داشتند و می کوشیدند که میان آراء پزشکان قوس Cos و سیسیل Sicily آشتی دهند پیشوای این فرقه دیوکلِس کاریستوسی Diocles of Carystos بود. دوم مکتب اصحاب تجارب Empirical مؤسس این مکتب سرابیون اسکندرانی Serapion of Alexandria بود که با آراء بقراط و همچنین آراء اصحاب قیاس بشدت مخالفت می ورزید. سوم مکتب اصحاب حيله Methodism این مکتب در رم بوسیله اسقلیپيادس تأسیس شد و شاگردان او از جمله ثالس Thessalos عقائد او را گسترش دادند. برای تفصیل رجوع شود به کتاب «جالينوس پرغامسی» از سارتون :

G. Sarton, Galen of Pergamon, p. 30-36

جالینوس تصریح می‌کند باینکه نقض تجربه و دفاع از تجربه سخن خود او نیست بلکه نقض تجربه سخن مردی از اصحاب قیاس است که عقیده^۱ او شبیه به عقیده^۲ اسقلیپادس و دفاع از تجربه^۳ کلام مردی از اصحاب تجارب است که می‌تواند مینود و طوس^۱ یا سراپیون^۲ و یا ثاودوس^۳ باشد^۴.

نقل مناظره^۵ فرضی این دو تن از حوصله^۶ این گفتار خارج است ولی برای اینکه محل^۷ و مقام سخن جالینوس درباره^۸ حدوث و قدم عالم و اظهار توقف او بخوبی ملاحظه گردد قسمت کوتاهی که پیش از قسمت مورد بحث ما است در این جا ذکر می‌شود.

صاحب قیاس بر رد^۹ صاحب تجارب چنین گوید:

«آنان (= اصحاب تجارب) حفظ چیزهایی را که بارهای فراوان دیده شده باشد

Menodotos - ۱

Serapion - ۲

Theodosius - ۳

۴ - جالینوس مناظره^{۱۰} میان صاحب قیاس و صاحب تجارب را در این کتاب آورده تا بدان ذهن خواننده را ریاضت دهد و او را آماده سازد تا کتابی را که در باره^{۱۱} «فرقه^{۱۲} فاضله» نوشته است آسان تر دریابد. التجربة الطبیة. ص ۴. توضیح آنکه جالینوس دو کتاب درباره^{۱۳} فرقه^{۱۴} های طبی نوشته یکی مختصر برای دانشجویان و دیگری مفصل که همان «فرقه^{۱۵} فاضله» باشد. جرج سارتن، ص ۳۶. گفته‌گو در باره^{۱۶} فرقه^{۱۷} های طبی بوسیله^{۱۸} آثار جالینوس در اسلام وارد شد چنانکه در دوره^{۱۹} الواثق بالله بحث درباره^{۲۰} اینکه آراء کدام یک از سه فرقه یعنی اصحاب القیاس و اصحاب التجارب و اصحاب الطب الحیالی مورد قبول جمهور طبیبان است در جریان بوده است. سروج الذهب، ج ۴، ص ۷۹. نسخه^{۲۱} ای از فرق الطب جالینوس ترجمه^{۲۲} حنین در کتابخانه^{۲۳} ایا صوفیا ۳۵۸۸ (۱) - ف ۷۵۷ موجود است. فهرس المخطوطات المصورة، ص ۱۳۷ و نسخه^{۲۴} دیگری در کتابخانه^{۲۵} پاریس بشماره^{۲۶} ۲۸۵۹ دیده می‌شود. مجله^{۲۷} آینده مجلد ۲، ص ۹۰۵ و نیز نسخه^{۲۸} ای از جوامع فرق الطب جالینوس از یحیی النحوی در موزه^{۲۹} بریتانیا تحت شماره^{۳۰} ۱۷ شرقی وجود دارد. رجوع شود به مقاله^{۳۱} تمکین Owsei Temkin، (ماخذ پیشین) ص ۴۱۴.

تجربه می‌نامند و این ترکیب شده از چیزهایی که یک بار دیده شده و از آنجا که اگر چیزی یک بار دیده شده باشد غیرصناعی است آن چیزی که بارها دیده شده نیز غیر صناعی است زیرا این از همان یکبار یکبار دیده شده‌ها ترکیب یافته است و باید بمانگوئید که تعداد این بارهای فراوان چند است زیرا ما هم می‌خواهیم امور را همچون شما با حفظ ورصد دریا بیم»^۱.

صاحب تجارب چنین پاسخ می‌دهد :

« بطور مطلق نمی‌توان عدد معینی را برای این امر نشان داد زیرا تعداد این امر در چیزهای مختلف تغییر می‌کند^۲ و در این مورد باید آنچه را که در میان مردم معروف است و حس آن را در می‌یابد متابعت نمود و به بحث از سبب هریک پرداخت و برای روشن شدن این امر مثالهای بسیاری را می‌توان آورد : کودکان در مکتب با یک بار شنیدن یا دیدن حروف هجاء را نمی‌آموزند بلکه نیازمند به شنیدن یا دیدن بارهای متعدّد هستند اما در باره^۳ اینکه بچند بار نیازمندند بحث نمی‌توان کرد زیرا سودی بر آن مترتب نیست^۴ و همچنین است امر در باره^۵ کودکانی که در نزد استادان به فراگرفتن فن مسگری و درودگری و نگارگری و زرگری می‌پردازند^۶ بنابراین با توجه بروش مردم در سایر صناعات می‌توان پی برد که چیزی که بارهای فراوان دیده می‌شود استوار و صناعی می‌گردد . و اما جستجوی از علتی که آن را صناعی و استوار می‌گرداند و بحث در اینکه از چه زمان استواری و صناعی بودن آن آغاز می‌گردد زائد و بلاطائل است»^۷.

۱ - جالینوس ، التجربة الطبیة ، ص ۱۲ .

۲ - مأخذ قبل ، ص ۱۴ .

۳ - مأخذ قبل ، ص ۴۳ .

۴ - مأخذ قبل ، ص ۴۴ .

۵ - مأخذ قبل ، ص ۴۵ .

صاحب تجارب پس از بیان مقدمات فوق که بطریق اختصار نقل شد چنین بسخن خود ادامه می دهد:

« پس از این مقدمات تو می گوئی بعلت اینکه من نمی توانم توصیف کنم که چه گونه چیزی که بارهای فراوان دیده شده است حقیقه^۱ استوار و صناعی می گردد آنچه را که برای حواس آشکار می گردد انکار کنم؟ من آن سوفسطائی نیستم که کارش اینست که به نقض اغالیط پردازد و با آنها را ترکیب و تألیف کند و نه آن احمق که بدون درنگ و تأمل شما را در آنچه که می گوئید تصدیق نماید. و من چیزهای دیگری را می یابم که البته بر حسب قیاس و قول نادانستی است ولی سزاوار نیست که بصرف اینکه بر ما آشکار نیست از آنها اجتناب ورزیم و دوری گزینیم، و گر نه ما را آگاه سازید که چرا در وقتی که نمی توانید ایراداتی که در مورد حرکت و مزاج و دیگر چیزها وارد می شود درهم بشکنید آنچه را که برای حواس آشکار می گردد می پذیرید و تصدیق می کنید؟ از جمله اجسامی که با یکدیگر امتزاج می یابند از دو حال خارج نیستند که یا برخی داخل برخی دیگر می شوند و یا آنکه برخی بر طریق مجاورت به برخی دیگر ضمیمه می گردند آنانکه معتقدند که جوهر روانیست که حل گردد و اجزاء آن تفرق پذیرد قول باینکه اجسام متمازجه بر طریق مجاورت بیکدیگر منضم می گردند را قبول نمی کنند زیرا چنین می پندارند که دارندگان این عقیده وجود خداوند و عنایت او را بامر خلق و بجوهر نفس و جوهر طبیعی که خاص آن دو است منکر هستند و این امر چنان قبح و شناعة دارد که ورای آن غایتی متصور نیست و فقط احتمال دیگر می ماند و آن اینکه اجسام متمازجه برخی داخل برخی دیگر می شوند و تصور این امر چندان آسان نیست و من از گمان در آن دور هستم تا چه رسد به فهم و معرفت آن زیرا توهّم و اندیشه اشغال کردن دو جسم یا سه و بیشتر از آن یعنی چهار و پنج جای معین و اجدی را آسان نیست در صورتیکه در هر حال یکی از دو احتمال فوق (= تمزاج بطریق تداخل، تمزاج بطریق انضمام) حق است. و این موضوع را رها کن و موضوع عالم را بگیر و بنگر که چه می توان

درباره آن گفت آيا محدث است يا غير محدث زيرا البته يكى از اين دو احتمال بايد حق باشد و ميان اين دو شقّ سومى بوهيم نمى آيد و البته معلوم نيست كه کدام يك از اين دو حق است زيرا قول آنكس كه بگويد جهان غير محدث است مردود است باينكه لازم مى آيد كه خداوند عالم را با انسان با هم نيافريده باشد و نيز ممكن نباشد كه عنايت در زمانى نامتناهى امتداد يابد و گذشته از اين دو لازم آيد كه ايجاد عالم بهيچ وجه نيازى به عنايت خداوند نداشته باشد زيرا اگر غير محدث باشد نه قابل فساد است و نه پذيراي احداث و آفات زيرا چيزى كه براى آن آغاز كون و حدودى متصور نيست در هيچ وقى از اوقات بيم فساد در آن نمى رود و در اين صورت نيازمند نيست بكسى كه آن را پايدار و ثابت بدارد و تدبير در آن بگمارد . و بنا بر گفته كسى كه بگويد عالم محدث است لازم آيد كه زمانى بوده است كه عالم در آن موجود نبوده و خداوند در مشيئت خود به امرى اجود و اجمل غفلت و سستى ورزيده است و يا اينكه اين امر براى او ممكن نبوده و او بر آن توانائى نداشته است و هر يك از اين دو امر (غفلت و عجز) اگر پذيرفته شود كفر بخداوند است كه روا نيست كسى آن را بگويد و نمى تواند بگويد زيرا خوددارى او از امرى اجود و اجمل و رها ساختن هيولى^۱ و ترتيب ندادن و اصلاح نكردن آن دليل نهايت سستى و كوتاهى است و اگر انجام اين امر را مى خواسته ولى بر آن توانائى نداشته است دليل ناتوانى و عجز اوست . و همچنين است سخنى كه با آن امر حركت مورد نقض قرار مى گيرد چنان دشوار و سخت است كه اصحاب قياس و اصحاب منطق را كه كارشان اين گونه نقوض است در معرض تعب و رنج مى دارد آنگاه كه بخواهند آن را مورد ردّ و نقض قرار دهند و گمان نمى كنم اين امر مورد توجه تو قرار نگيرد و بر تو پوشيده بماند . گذشته از اينكه گروه بسيارى از ما - با اينكه نيازى نيست كه بگويم از ما زيرا همه مردم بجز عده كمى در اين امر مانند ما هستند - در پاسخ اين اغلوطنه و نقض آن حتى در خواب چيزى نشنيده اند تا چه رسد به بيدارى . با وجود اين آنان در امر حركت شكّ نمى كنند . خلاصه آنكه آنان اغاليط و نقائض را نمى شناسند و از آنچه كه براى

حسّ آشکار است در هیچ چیزی جدا نمی گردند»^۱.

چنانکه دیده می شود جالینوس همه این مطالب را از طرف صاحب تجارب می گوید و خود تصریح می کند که این سخن او نیست و اگر کسی بگوید شدت و تندی که جالینوس در آغاز کتاب نسبت به اسقلیادیس نشان داده حاکی از اینست که او بیشتر متمایل به عقیده اصحاب تجربه بوده و در حقیقت عقیده خود را از زبان مینود و طوس یا سراسیون و یا ثاودوس بیان کرده است باز هم عقیده توقف از قول او استنباط نمی گردد زیرا او در مورد بکار بردن استدلال های منطقی و نقوض و ایرادات ادله طرفین را متکافی می داند و بر هر یک از آن دو بر حسب قول و قیاس توالی فاسدی را مترتب می سازد ولی سپس با آشکار می گوید که این موجب نمی شود که بیکی از آن دو قول معتقد نباشد و آنچه را که حسّ در می یابد ندیده انگارد و او در استدلالی که بر قدم عالم کرده بحسّ اتکا نموده است آنجا که گفته: «عالم مکنون نیست چون فساد پذیر نیست و دلیل بر عدم فساد آنکه عالم بر آنچه که بوده هست و منجمان و راصدان در طی زمانهای مختلف تغییری در آن نیافته اند» پس کاملاً روشن است که جالینوس معتقد است باینکه در مرحله استدلال های نظری دانسته نمی شود که عالم قدیم است یا حادث ولی در مرحله حسّ و مشاهده اعتقاد بیکی از دو قول که قدم عالم است پیدامی شود و چون این مشاهده بارها تکرار شده و یک نتیجه را داده است یعنی نشان داده که تغییری در عالم رخ نداده حجیّت قاطع دارد بر اینکه عالم مکنون نیست و همین حجیّت را او تعبیر به صناعی بودن کرده است و از همین جهت گفته من نمی توانم بسبب اینکه قادر نیستم بیان کنم که چه گونه چیزی که بارها دیده شده صناعی می گردد آنچه را که برای حواس آشکار است انکار کنم و نیز در پایان سخن گفته من و یاران من اغالیط و نقائص اصحاب قیاس را نمی شناسیم و پاسخ اغلوطات و نقائص آنان را حتی در خواب هم نشنیده ایم تا چه رسد به بیداری با وجود این در اموری که حسّ آن را تأیید می کند شکی بخود راه نمی دهیم و آن را می پذیریم.

بنابر مقدمات فوق می‌توان نتیجه گرفت که جالینوس در عقیده به قدم عالم استوار بوده است و آراء خود را در کتاب البرهان (بنقل رازی) و کتاب منافع الاعضاء (بنقل ابن میمون) و سایر کتاب‌های خود بر آن مبتنی کرده است و در این عقیده متکی به مشاهده و دریافت حس بوده است ولی در کتاب معتقدات و تجربه طبی خود مسأله قول و قیاس و استدلال‌های نظری را بپایان آورده و با آن محک هر دو طرف استدلال را بیک اندازه قوی یافته و ادله را متکافی شناخته است و بدین وسیله می‌خواسته روش قیاس و استدلال را ضعیف کند و بحس و مشاهده درجه عالی‌تری بخشد و این موجب سوء تفسیر رازی گردیده و غزالی هم عین آن را نقل و ابن میمون هم همان را استنباط کرده و سپس بوسیله فخر رازی بعنوان عقیده پنجم درباره عالم در کلام اسلام معرفی شده و دیگران هم بدون نقل و تصرف همان را نقل کرده و داستان وصیت جالینوس را هم بدان افزوده‌اند.

اکنون برای آنکه نشان داده شود که غزالی در ایراد خود بر جالینوس از کتاب شكوك رازی استفاده کرده و گفته او را نقل کرده است قسمت دوم ایراد رازی را در این مسأله نقل و بدنبال آن گفته غزالی را که در تهافت آمده است می‌آوریم. رازی گوید:

«دیگر آنکه او (= جالینوس) سفارشی را که همیشه ما را بدان سفارش می‌نمود رها کرده است و آن اینکه می‌گفت باید پیوسته مقدمات را از مواضعی که لزوم آن برای مطلوب ضروری است اخذ و اکتساب کرد و حال آنکه بزجای ماندن بزرگی ستارگان و زمین و مقدار آب دریاها و سایر اجزای عالم بحال خود با وجوب امتناع عالم از فساد بستگی ندارد زیرا هر فاسدی فساد آن بطریق تناقض و ذبول نیست بلکه گاه ممکن است چیزی فاسد گردد در حالیکه در بزرگترین حال‌های خود است مانند خانه‌ای که بر ستون‌هایی استوار است هر گاه که ستون‌های آن از زیر آن بیرون کشیده شود و همچنین درختی که از بن کننده شود و آتشی که خاموش گردد و مانند این‌ها. پس روا نبود که او حکم باثبات مطلوب خود کند پیش از آنکه بیان نماید که عالم از چیزهایی است که فساد آن منحصر در ذبول است ولی او متعرض این مطلب نشده بلکه باین مقدم یعنی «اگر عالم فساد می‌پذیرفت» این تالی

را یعنی: « اجسامی که در آن است بیک حال نمی ماند » پیوسته که گوئی فساد جز بدین صورت (= ذبول) ممکن نیست درحالیکه لزوم این تالی برای این مقدم در صورتی است که شرطی بآن اضافه گردد و بدین شکل در آید: « اگر عالم بنحو ذبول فساد می پذیرفت اجسامی که در آن است بیک حال بعینه درنگ نمی کرد » تا بیان داشته شود که فساد فقط از جهت ذبول عارض اشیاء می گردد و این هم ممکن نیست زیرا این چنین نیست که اشیاء صورتهای خود را فقط بطریق انحلال رها سازند بلکه فساد صورت درجواهر دیر تحلل و کُند سیلان اصلاً بطریق انتقاص نیست بلکه آنها در کامل ترین و تمام ترین احوال خود هستند همچون ظرفی از آبگینه آنگاه که مورد صدمه پاره سنگی قرار گیرد و کاخ بلند که ناگهان زیر پایه های آن فروریزد و همچنین امکان دارد که عالم باین نحو فاسد گردد گرچه صورت آن بحال خود تا زمان فسادش محفوظ بماند و بنا بر این فساد عالم نزد آنانکه قائل بفساد آن هستند بر طریق انتقاص است نه ذبول. و نیز اجسام در انحلال و ذبول با هم متفاوت اند زیرا انحلال و ذبولی که در یک روز بردانه ها و میوه ها و گل ها عارض می شود نه در هزار روز بلکه در صدهزار روز هم به زر و یاقوت و آبگینه وارد نمی گردد هر چند همه آنها از جمله کاینات و فاسدات هستند و همچنین نسبت گوهر فلک به گوهر یاقوت در عدم پذیرش فساد و ذبول مانند نسبت یاقوت به دانه ها بلکه بیشتر از آن است و این افزونی ممکن است بحدّی نهایت رسد و از این سبب ممکن است که فساد بر جوهر فلک باقی باشد هر چند در هزار هزار هزار (= هزار میلیون) سال و نقصانی که حادث می شود در مدتی که خبر آن از برخی مردم به برخی دیگر برسد بسیار اندک است و بارصدی آشکار نمی گردد زیرا برای رصدگر دریافت اندازه این عظیم جز با نزدیکی ممتنع است و آنچه که از نقصان آن برصد ظاهر شود در مدتی که تواریخ مردم و نقل رصد برخی از برخی دیگر حکایت می کند طول و امتداد آن را در بر نمی گیرد زیرا طوفانها و مرگ های عمومی ممکن است که آن را قطع کرده باشد و چه بسا ممکن است که آن نقصان از نقصان یاقوت سرخ که از زمان ابرخس منجم تا زمان جالینوس مانده باشد کمتر باشد ولی من گمان می کنم که از آن

چیزی با تحلل کم نمی شود که بتوان آن را با دقیق ترین ابزار وزن دریافت کرد این بنا بر آنست که نسبت آن یا قوت بجوهر فلک در تحلل مثل نسبت گیاه باشد بآن بلکه از آن هم بیشتر و دیگر آنکه آن یا قوت در دست ما است و ممکن است در آن دقت نظر بکار بریم و آن را به پیمائیم در حالیکه دریافت مقدار بزرگی و ابعاد ستارگان جز با حیل مساحی و نسبت هائی که هرگز بحد تحقیق نمی رسد و بمرحله تقریب می ماند امکان پذیر نیست و اگر در جوهر خورشید چیزی زیاد یا کم شده باشد رصد ما آن را مانند حالت قبل از زیادت و نقصان دریافت می کند و بالجمله درست نیست گفته شود که عالم فاسد نمی شود و این مطلب از مقدماتی که در این موضع از این کتاب پیش آورده اخذ نمی گردد و این مقدمات آنچنان که مقتضی است مقدمات اولیه نیست و او آنها را بعنوان اوایل اخذ کرده است و درست نیست گفته شود که عالم فاسد نمی گردد مگر اینکه درست گردد که عالم بلانهایت است و یا چیزی دیگر غیر آن وجود ندارد^۱.

غزالی در تهافت الفلاسفة گوید:

«آنان (= فیلسوفان) دو دلیل دیگر بر ابدیت عالم اقامه می کنند یکی آنکه جالینوس بدان تمسک جسته آنجا که گفته است:

«اگر خورشید مثلاً قابل انعدام می بود بایستی در مدتی دراز ذبول در آن آشکار گشته باشد و ارضادی که از هزاران سال پیش مقدار آن را معین کرده همین مقدار کنونی را نشان داده است و چون در این مدت های دراز ذبول بر آن عارض نشده است دلیل می شود بر اینکه خورشید قابل فساد نیست. این دلیل با وجوه زیر رد گردیده می شود:

اول:

شکل این دلیل بدین صورت است: اگر خورشید قابل فساد می بود بایستی ذبول بآن عارض گشته باشد، و چون تالی محال است مقدم نیز محال است. این قیاس را آنان «شرطی متصل» می خوانند، در حالیکه این نتیجه لازم نمی آید زیرا مقدم نادرست است

مگر با شرط دیگری که عبارتست از: اگر قابل فساد بفساد ذبولى می بود بایستی تاکنون ذبول بآن عارض گشته باشد. بنابراین این تالی لازمه آن مقدم نیست مگر با افزودن شرطی و آن اینکه اگر بفساد ذبولى فاسد شدنی بود بایستی در طول مدت دچار ذبول شده باشد، یا اینکه بیان شود که فساد فقط بطریق ذبول است تا تالی بر مقدم مترتب گردد و ما قبول نداریم که اشیاء فقط با ذبول فاسد می شوند بلکه ذبول یکی از وجوه فساد است و بعید نیست که چیزی که در حال کمال خود است ناگهان فاسد گردد.

دوم:

گیریم که فساد بطریق ذبول است از ججا دانسته می شود که ذبول بآن عارض نگشته است. اتکای او بر ارضاء محال است زیرا ارضاء مقدار تقریبی را نشان می دهد. و خورشید را که گویند صد و هفتاد برابر زمین یا در حدود این مقدار است اگر باندازه سلسله کوهی از آن کم گردد با حس دریافت نمی شود، و شاید هم که در حال ذبول است و تاکنون باندازه سلسله کوهی یا بیشتر از آن کم گشته است و حس نمی تواند آن را دریابد زیرا در علم «مناظر» فقط اندازه تقریبی آن شناخته می شود، و این چنانست که یاقوت و زردآنان از عناصر ترکیب یافته و هر دو فاسد شدنی اند، حال اگر پاره یاقوتی را صد سال باز نهمی نقصان آن محسوس نخواهد بود بنابراین شاید نسبت آنچه که از خورشید کم می گردد در مدت تاریخ ارضاء همچون نسبت آن مقدار باشد که از پاره یاقوت در مدت صد سال نقصان می پذیرد و این بر حس آشکار نمی گردد، بیان فوق نشان می دهد که دلیل او در غایت نادرستی است^۱

بامقایسه عبارت غزالی و رازی حدس اینکه غزالی مطلب خود را از رازی گرفته تقویت می یابد و هیچ بعید نیست که متالهان اسلامی در نسبت توقف بجالینوس تحت تأثیر غزالی قرار گرفته باشند و اقوال همگی به رازی بازگشت کند.

از این فصل دو نتیجه گرفته می شود یکی اینکه شكوك رازی یکی از منابع مهم

در باره تحقیق در آثار و افکار رازی و جالینوس بشمار می آید. بسیاری از آثار این دو دانشمند که بجز نام نشانی از آنها برای ما نمانده بوسیله شكوك شناخته می شود که در باره چه بوده است و دیگر اینکه نسبت توقف در مسأله حدوث و قدم عالم که بکرات بجالینوس نسبت داده شده با احتمال قوی از رازی سرچشمه گرفته و رازی تا آنجا که از یکی از دو منبع او یعنی تجربه طبیعه بر می آید در ایراد برجالینوس و نسبت توقف با و راه اعتدال را نه پیموده است.

چون ابن میمون در ردّ خود بر جالینوس تحت تأثیر رازی قرار گرفته و نیز مانند رازی مسألهٔ قدم عالم را مورد بحث و تحلیل قرار داده است مناسب دیده شد این فصل بر کتاب افزوده گردد. این فصل مبتنی است بر قسمتی از کتاب فصول ابن میمون که بفارسی ترجمه شده است. و چون ابن میمون بزبان فارسی تاکنون معرفی نشده شرح حال او هم ضمیمه این فصل می گردد.

عبدالله موسی بن میمون قرطبی اسرائیلی فیلسوف وطیب و متأله یهودی که نزد اروپائیان به Moses Maimonides اشتهار دارد از دانشمندان مشهور جهان بشمار می رود. او در سال ۵۳۰ در یکی از بزرگترین شهرهای اروپا یعنی قرطبه در اندلس تولّد یافت، این شهر در آن روزگار تحت فرمانروائی خلفای اموی بود که حدود سه قرن بر اسپانیا حکومت کردند. قرطبه از شهرهای مهم غرب محسوب می شد و با بغداد در شرق اسلامی رقابت می کرد، و همان شهر است که در آن فیلسوف اسلامی معاصر ابن میمون یعنی ابن رشد در سال ۵۲۰ چشم بجهان گشود.

ابن میمون سیزده ساله بود که در سال ۵۴۳ همراه با پدر و مادرش زادگاه خود را ترک گفت و گویا علت آن وجود تعصبات مذهبی بود که در آنجا موجب آزردهی آنان می گردید. در مدت ده سال این خانواده در جای معینی قرار نگرفتند تا آنکه در ۵۵۳ در شهر فاس از بلاد مراکش مستقر گردیدند. از این که ابن میمون در این شهر چه گونه عمر خود را سپری می ساخته آگاهی در دست نیست ولی آنچه مسلم است او از هر موقعیتی برای افزودن معلومات خود استفاده کرده و بفرا گرفتن کلام و طب و فلسفه پرداخته است. در سال ۵۶۱ این خانواده بمصر مهاجرت کردند و در شهر فسطاط آرام یافتند. چندی نگذشت که بزرگ این خانواده یعنی پدر موسی و همچنین برادر او که

با گوهر فروشی کفاف عائله را تأمین می کرد درگذشتند .

ابن میمون چندی دچار بیماری گردید و سپس در سال ۵۶۴ هجری بهبود کامل یافت و در طلب معاش خانواده در کوی یهودیان فسطاط به طبابت اشتغال ورزید و بزودی مورد توجه القاضی الفاضل عبدالرحیم بن علی البیسانی متوفی ۵۹۶ قرار گرفت و بوسیله او بعنوان پزشک خاص بدرگاه عاصد آخرین خلیفه فاطمی مصر معرفی گشت . وقتی در سال ۵۶۷ صلاح الدین ایوبی خلیفه نامبرده را برکنار کرد قاضی فاضل مشاور او گشت و بپایمردی او ابن میمون دوباره منصب پیشین خود را بدست آورد . صلاح الدین در سال ۵۸۹ وفات یافت و ابن میمون در دربار پسر صلاح الدین سمیت رئیس پزشکان دربار را احراز کرد، از این ببعد بود که او شهرت جهانی یافت و بوسیله بزرگان مورد تشویق قرار گرفت و امکان تألیف و تصنیف و بهره برداری از دانشهای که در ضمن سالیان متمادی اندوخته بود برای او آماده گشت .

او آثار طبّی خود را بزبان عربی تألیف کرده ولی کتاب مشهور فلسفی و کلامی خود یعنی کتاب « دلالة الحائرين »^۱ را بعربی و بخط عبری نوشته و شاید منظور او آن بوده

۱ - متن عربی این کتاب بضمیمه ترجمه فرانسوی بوسیله مونک S. Munk طی سالهای

۱۸۶۶-۱۸۵۶ درپاریس تحت عنوان زیر درسه جلد چاپ شده است: *Le Guide des égarés*

و ترجمه انگلیسی آن در سال ۱۸۸۱ بوسیله فریدلاندر M. Fridlander صورت پذیرفت و

برای مرتبه دوم در سال ۱۹۰۴ در لندن چاپ شد . و ترجمه کاملتر و بهتری از آن بوسیله

پینس S. Pines بضمیمه مقدمه ای تحقیقی از او و مقدمه ای دیگر از Leo Strauss با فرهنگ

اصطلاحات فلسفی و یادداشتهای مفید دیگر صورت گرفته که در سال ۱۹۶۳ بوسیله دانشگاه

شیکاگو تحت عنوان زیر بطبع رسیده است *The Guide of the Perplexed*

کتاب فوق که مشتمل بر مطالب فلسفی و کلامی است مورد توجه مسلمانان نیز بوده

چنانکه ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی از دانشمندان قرن هفتم هجری مقدمات بیست و پنج

گانه ای را که ابن میمون در اثبات وجود خدا و وحدانیت او آورده در کتابی بعربی شرح کرده است

بقیه پاورقی در صفحه بعد

که مورد استفاده^۱ خواص که با خط عبری و زبان عربی آشنائی دارند قرار گیرد و طبقه^۲ عوام و متعصب از یهودیان و مسلمانان نتوانند بآسانی دست یابند. او در سال ۶۰۱ در سن شصت و نه سالگی در قاهره چشم از جهان فرو بست. یهودیان مقام علمی و روحانی ابن میمون را بسیار محترم می دارند و هنوز بسخنان حکیمانه او استشهاد و از روان او برای شفای بیماران استمداد می جویند. ماکس مایر هوف^۱ می گوید یهودیان قاهره وقتی از بهبود بیماری نا امید می شوند او را به کنیسه ابن میمون که موسوم به Rab Moshe است می برند و یکی دوشب او را در زیر اطاق عبادت کنیسه می خوابانند و مشهور چنانست که نتیجه مثبت می گیرند^۲. جرج سارتن^۳ می گوید در سال ۱۶۷۰ میلادی هنگام افتتاح دانشگاه

بقیه پاورقی از صفحه قبل

این کتاب تحت عنوان «المقدمات الخمس والعشرون فی اثبات وجود الله و وحدانیتہ و تنزهه من ان یکون جسما او قوة فی جسم من دلالة الحائرين» در سال ۱۳۶۹ هجری در قاهره بطبع رسیده است. مناسب است که یاد شود که ترجمه عبری دلالة الحائرين کمی پس از زمان تألیف یعنی در سال ۱۲۰۴ بنام *Moreh nebukim* و ترجمه لاتینی آن در سال ۱۵۲۰ با نام *Doctor Perplexorum* صورت گرفته است.

۱ - ماکس مایر هوف از خاورشناسان پرکار و پراثر بود بیست و پنج سال در قاهره اقامت داشت و در این مدت کتابها و مقاله های مفیدی تألیف کرد. برای آشنائی با شرح حال و آثار او رجوع شود بشماره ۹ مجله ازیریس *Osiris* که در سال ۱۹۵۰ باو تقدیم شده است.

۲ - Meyerhof, M.: «The Medical work of Maimonides», *Essays on Maimonides*, p. 265

۳ - جورج سارتن G. Sarton از دانشمندان معروف معاصر و مؤلف کتاب نفیس مدخل تاریخ علم *Introduction to the History of Science* و مؤسس مجله های ایزیس *Isis* و ایزیریس *Osiris* در سال ۱۹۵۸ وفات یافت. برای اطلاع از آثار او رجوع شود به مجله ایزیس شماره ۴۸ (۱۹۵۷) ص ۳۴۸-۳۳۴.

هاروارد یکی از سخن رانان بزبان لاتین گفت : جان هاروارد John Harvard بمتابعت از ابن میمون مدرسه را افضل و اشرف حتی مقدس تر از کنیسه دانسته است . و این اشاره بعبارت زیر است که ابن میمون در یکی از کتابهای خود گفته است :

« مجاز است که کنیسه ای تبدیل بمدرسه گردد ولی روا نیست که مدرسه ای به کنیسه مبدل شود زیرا تقدس مدرسه بیش از کنیسه است ما می توانیم چیزی را بمرتبه بالاتر از تقدس ترفیع دهیم ولی نمی توانیم آن را بدرجه پائین تر منتزل سازیم^۱ .

از مهمترین کتابهای طبی ابن میمون « کتاب الفصول » اوست که به « فصول موسی فی الطب^۲ » و یا « فصول القرطبی^۳ » مشهور است . او کتابی دیگر دارد که در آن بگزارش فصول بقراط پرداخته و بنام « شرح فصول البقرات^۴ » خوانده است .

شکی نیست که بقراط مخترع و مبتدع فصول است . کلمه فصول معادل کلمه « آفورسم^۵ » است که بقراط بکار برده و حنین بن اسحق^۶ بعربی ترجمه کرده است و چون

۱ - Sarton, G. : « Maimonides: Philosopher and Physician », *Sarton on the History of Science*, essays by George Sarton selected and edited by Dorothy Stimson, p. 100

۲ - *The Medical Aphorisms of Moses*

۳ - القرطبی منسوب به قرطبه از بلاد اسپانیا زادگاه ابن میمون اروپائیان آن را Cordova خوانند.

۴ - *Commentary on Hippocrates Aphorisms*

۵ - *Aphorisms*

۶ - چنانکه در صفحه ۲۹۵ آمد ابوزید حنین بن اسحاق العبادی از مترجمان و دانشمندان زبردست بود که بزبانهای فارسی و یونانی و عربی و سریانی مهارت داشت و در سال ۲۶۰ وفات یافت . ابن ابی اصیبعه شرح حال و آثار او را در کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء بتفصیل یاد کرده و ماکس مایرهف نیز در آغاز کتاب العشر مقالات فی العین حنین با استفاده از مراجع عربی و فرنگی شرح حال انتقادی از حنین بدو زبان عربی و انگلیسی آورده است .

این کتاب موجز و مفید بوده مورد استفاده و اقتباس دانشمندان پس از بقراط قرار گرفته و روش آن نه تنها در مورد کتابهای طبی بلکه در مورد کتابهای فلسفی نیز بکار برده شده است. جاحظ^۱ از قول دیمقراط^۲ نقل می کند که او درباره تألیف کتابهای علمی گفته است که هریک از حکیمان که بخواهد در باره علمی کتابی تألیف کند باید که آن کتاب دارای ممیزات هشتگانه زیر باشد: همت، منفعت، نسبت، صحت، صنف، تألیف، اسناد، تدبیر. و بقراط این وجوه هشتگانه را در کتابی که بنام «افوریسموس» یعنی کتاب الفصول است گرد آورده است^۳. از جمله کسانی که بشرح فصول بقراط پرداختند جالینوس بود. جالینوس علت وضع این کتاب را بطریق فصول از جانب بقراط چنین توجیه می کند که بقراط معتقد بود که صنعت دراز و دشوار است و ضبط آن در عمر کوتاه بدشواری میسر می گردد، مگر اینکه کتابها بطریق فصول تألیف شود زیرا فصول در عین ایجاز لفظی معنی آن کوتاه تر و بفهم نزدیک تر و بحفظ مضبوط تر و برای درس آسانتر است^۴. چنانکه پیش از این یاد شد محمد بن زکریای رازی فصول بقراط را تلخیص کرده است. ابوالقاسم عبدالرحمن بن ابی صادق کتابی بنام «شرح کتاب فصول بقراط» دارد که نسخه ای از آن در کتابخانه^۵

۱ - ابو عمرو عثمان بن بحر جاحظ نویسنده وادیب معروف عرب که بسال ۲۵۵ ولادت یافته است.

۲ - Democritus

- ۳ - کتاب الحیوان، ج ۲ ص ۱۰۲. در متن «افوریسموس» بود اصلاح گردید.
- ۴ - ابن ابی صادق، شرح کتاب فصول بقراط (نسخه خطی متعلق به کتابخانه اسلر Osler Library واقع در دانشکده پزشکی دانشگاه مک گیل شماره 66 OR.)، ص ۵.
- عبارت معروف بقراط: ان العمر قصیر والصناعة طویلة. حکم ضرب المثل را در میان اطبا پیدا کرده است رجوع شود به فردوس الحکمه علی بن ربن طبری، ص ۵ و نیز ضرب المثل معروف انگلیسی Life is short and art is long از همین عبارت ناشی شده است. رجوع شود به مقاله رزنتال که مشخصات آن در ص ۱۰۰ آمده است.

دانشگاه مک گیل موجود است و او در این کتاب اشاره به تفسیر جالینوس بر کتاب الفصول بقراط^۱ و همچنین نقض رازی بر جالینوس کرده است. از جمله کتابهایی که در غیر طب بطریق فصول تألیف گشته فصول فارابی در منطق و همچنین فصول المدنیه^۲ او را در علم سیاست می توان نامبرد.

بنابر این بخوبی هویدا است که چه گونه ابن میمون بمتابعت از سنت اسلاف خود هم فصول بقراط را شرح و هم فصولی مستقل بنام خود تألیف کرده است. فصول موسی در سال ۱۲۷۷ میلادی از عربی بعبری و در همان قرن سیزدهم از عربی بلاتین ترجمه گردید و در سالهای ۱۴۸۹ و ۱۴۹۷ و ۱۵۰۰ بعد در شهر ونیز چاپ شد و متن عبری آن هم در سال ۳۵-۱۸۳۴ و ۱۸۸۸ بچاپ رسید. متن عربی آن هنوز بطور کامل چاپ نشده و فقط مقدمه و شش قطعه مربوط به قسمت شرح جالینوس بر طیمائوس (افلاطون) = طیمائوس (طی) بعربی و ترجمه آلمانی آن بانضمام توصیف نسخ خطی آن بوسیله پول کاهل Paul Kahle چاپ شده است^۳. در این مقدمه ابن میمون درباره منظور از نگارش فصول چنین گوید: کتابهای بسیاری در علوم بروش فصول تألیف شده است و علم طب بیش از علوم دیگر باین روش نیازمند است زیرا برخی از علوم از جهت تفکر دشوار است مانند بیشتر علوم تعلیمی (= ریاضیات)، و برخی دیگر از جهت حفظ مطالب مانند علم بزبانی از زبانهای کامل، ولی علم طب اندیشه و فهم معانی آن مانند علوم تعلیمی دشوار نیست بلکه دشواری آن از این جهت است که نیازمند به محفوظات بسیاری است، نه تنها حفظ کلیات بلکه حفظ جزئیات که علم بشر از رسیدن بدان قاصر است. تألیفاتی که

۱ - تفسیر جالینوس بر کتاب الفصول دارای هفت مقاله است این کتاب هر چند بوسیله ابوب رهاوی و جبریل بن بختیشوع ترجمه ناقصی گردیده بود ولی ترجمه درست و کامل آن بوسیله حنین بن اسحق صورت گرفت.

۲ - اطلاع درباره ترجمه ها و چاپهای ابن میمون از مقدمه مایرهوف و ساخت بر متن عربی که ترجمه آن در این فصل دیده می شود اخذ شده است.

بروش فصول تدوین می گردد امر حفظ را سهل و مشکل فهم اغراض آن را آسان می سازد و بدین جهت فاضل طبیبان بقراط کتاب مشهور خود را بروش فصول تألیف کرد و پس از او بسیاری از پزشکان به پیروی از او فصولی تألیف کردند مانند فصول مشهور رازی و فصول موسی و فصول ابن ماسویه و غیره و برهریک از خوانندگان آشکار است که هر کس که در علمی فصول تألیف کرده منظورش این نبوده که آن فصول کافی برای آن علم و یا مشتمل بر همه اصول آن علم است بلکه می خواسته در این فصول مطالبی که مورد غفلت واقع شده در حالیکه حفظ همه آن واجب است و یا مطالبی که در بیشتر نیاز مندیها سودمند است بیان کند. خلاصه آنکه هر که در هر علم کتاب خود را بنام « فصول » مقید نموده هدف او احاطه به همه آنچه که در آن علم مورد نیاز است نبوده است نه بقراط در فصول خود و نه ابونصر فارابی در آنچه که بطریق فصول تدوین کرده و همچنین دیگران. سپس در باره منظور خود از تألیف فصول گوید: فصولی را که من در اینجا آورده ام نباید بگویم که تألیف کرده ام بلکه باید گفت که برگزیده ام زیرا من آن را از سخنان جالینوس در همه کتب او التقاط کرده ام چه از کتابهایی که او مستقلاً تألیف کرده و چه کتابهایی که در شرح کتابهای بقراط نوشته است.^۱

و نیز گوید: و من این فصول را برای خود برگزیدم که تذکره ای باشد و هر که در مرتبه من یا پائین تر از من است می تواند از آن بهره مند گردد و من آن را برای بهره دادن به کسانی که در مرتبه جالینوس هستند برگزیده ام.^۲

بهترین نسخه ای که از فصول موسی در دست است نسخه ای است متعلق به کتابخانه گوتا Gotha بشماره ۱۹۳۷، این نسخه از روی نسخه ای رونویسی شده که بخط خواهرزاده ابن میمون ابوالمعالی یوسف بن عبدالله بوده است و او در پایان مقاله بیست و چهارم و بیست و

۱- Mosis Maimonidis Aphorismorum Praefatio et Excerpta, Appendix II ad: Galeni in Platonis Timeum Commentarii Fragmenta (Leipzig and Berlin, 1934), pp. 34-93.

پنجم اشاره می‌کند باینکه ابن میمون خود یادداشتهای این کتاب را برای بازنویسی فراهم آورده بود و او (= ابوالعالی) تمامی بیست و چهار مقاله را زیر نظر ابن میمون پاک نویسی کرده است. ولی عمر ابن میمون به تنظیم مقاله بیست و پنجم وفا نکرده و پس از مرگش ۱۲۰۴/۶۰۱ همین برادرزاده آن را منظم ساخته است. بنابراین نسخه کامل از بیست و پنج مقاله در آغاز سال ۶۰۲/ اوت ۱۲۰۵ یعنی هشت ماه پس از مرگ ابن میمون فراهم گشته است. او در این مقالات که هریک مشتمل بر فصولی است نشانه‌های کتاب جالینوس را که از آنها در موضوعات مختلف استفاده کرده بدست می‌دهد در مقاله بیست و پنجم که بسیار دراز است ابن میمون انتقاد شدیدی از جالینوس می‌کند که در قرون وسطی بی سابقه است او بیش از چهل مورد را که جالینوس در گفتار خود دچار تناقض گوئی شده است برمی‌شمارد و بر آراء دینی جالینوس که در باره مبدء عالم است خرده می‌گیرد و نیز شکوک او را بر جهان‌شناسی موسائی حل می‌کند و گستاخی او را بساحت موسی با گستاخی تمام‌تری پاسخ می‌دهد. متن عربی قسمتی از این مقاله بوسیله پروفیسور یوسف شاخت J. Schacht^۱ و دکتر ماکس مایرهوف M. Meyerhof بانضمام ترجمه انگلیسی و مقدمه‌ای بهمان زبان در سال ۱۹۳۹ در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مصر در قاهره بطبع رسیده است^۲.

۱ - پروفیسور شاخت استاد دانشگاه کلمبیا از شرق شناسان مهم معاصر بود که در اول اوت ۱۹۶۹ از دنیا رفت برای شرح حال او رجوع شود به مقاله نگارنده تحت عنوان « پیاد بود پروفیسور شاخت » در مجله یغما شماره ده، دی ماه ۱۳۴۸، ص ۵۶۹.

۲ - مقاله نامبرده تحت عنوان زیر چاپ شده است: « Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony » *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, Vol V/1 (1937), pp. 53-88

این قسمت از فصول ابن میمون برای اولین بار بفارسی نقل می‌شود چنانکه شاخت و مایرهوف برای اولین بار آن را بزبان انگلیسی ترجمه کردند و پیش از آن فقط ترجمه عبری آن که بوسیله M. Steinschneider در کتاب نفیس « الفارابی » او که در سال ۱۸۶۹ در سنت پترزبورگ چاپ شده در دسترس دانشمندان بوده است.

بنام خدای بخشنده بخشایشگر

پروردگار من آسان گردان

گفتار بیست و پنجم (از فصول موسی بن میمون در طب) مشتمل است بر فصولی مربوط به برخی از شکوک که در اثنای سخن جالینوس برای من پدید آمده است. موسی می گوید: هدف من از شکوکی که در اینجا یاد می کنم غیر از هدف رازی است چنانکه بر خواننده با درنگ آشکاری گردد زیرا رازی ایراد شکوک بر جالینوس نکرده بلکه در اموری که مربوط بصناعت طب نیست برد او پرداخته و حتی در میان استدلالهای خود در اموری که بدانش پزشکی متعلق است شکوکی بر او وارد نساخته است^۱ و بسیار آشکار است که این عمل بر دلیلی برهانی^۲ استوار نیست و گویی او کوتاه دستی خود را در صناعت منطق آشکار کرده است زیرا در بسیاری از موارد بر او خرده هائی گرفته که مطلقا بالفاظ راجع است بدون توجه به معانی که در آن موارد از آن الفاظ اراده

۱ - در این مورد ابن سیمون راه اغراق را پیموده زیرا رازی فقط در آغاز کتاب الشکوک بحث از مباحث فلسفی مانند حدوث و قدم، و کون و فساد، و زمان و مکان، و خلاء و هیولی کرده است بعلم آنکه بحث در این امور در کتابهای طبی در آن روزگار معمول و متداول بوده است. بلی فقط شش مطر پایان کتاب که رازی به گفته جالینوس مبنی بر اینکه زبان یونانی بهترین زبانهاست ایراد می گیرد خارج از فن طب و فلسفه است.

۲ - ترجمه «ان هذا ليس بدليل برهانی» صفت برهانی برای دلیل نظیر ظل ظلیل و رکن رکن است.

شده است. ابن زهر^۱ و ابن رضوان^۲ بگشودن این شکوک عنایت گماشته‌اند ولی من متعرض این منظور نمی‌شوم و در باره آنچه که رازی آن را شک پنداشته و همچنین آنچه را که حلّ شکّ تصور کرده سخنی نمی‌گویم زیرا همه اینها تباه ساختن وقت بدون فایده است بلکه می‌توان گفت که تباه ساختن در شرّ است زیرا هر تعصّبی در بیشتر موارد پیروی هوای نفس و هر هوای جوئی شرّ محض است^۳ و من فقط شکوکی را یاد می‌کنم که در میان سخنان جالینوس برای من رخ داده و بدانش پزشکی بستگی دارد. زیرا او رهبر و پیشوای این فنّ است^۴ و جز در این فن پیروی و راه جوئی از گفتار او روا نیست و سبب این شکوک

۱- رجوع شود به صفحه ۳۰۲ همین کتاب.

۲- ابن رضوان در کتاب دیگر خود که بنام «الکتاب النافع فی تعلیم صناعة الطب» نوشته بر محمد بن زکریای رازی خرده گرفته و ادعا کرده است که رازی اطلاع عمیقی از منطق و نجوم و طبیعیات نداشته و کتابهای جالینوس را بدرستی نفهمیده است نسخه‌ای از کتاب ابن رضوان در کتابخانه ملی قاهره تحت شماره ۴۸۲ مضبوط است و تفصیل ایراد ابن رضوان بر رازی در مقدمه خمس رسائل ابن بطلان و ابن رضوان بزبان انگلیسی بوسیله شاخت و مایرهوف آورده شده است.

۳- ابن میمون مانند بیشتر دانشمندان اسلامی به فلسفه رازی اعتقاد نداشته بلکه بطب او معتقد بوده است و دلیل بر این مطلب آنکه در آثار طبی خود از آثار رازی خاصه کتاب «منافع الاغذیه و دفع مضارها» بسیار نقل می‌کند. این موضوع را مایرهوف در مقاله خود درباره ابن میمون تصریح کرده است، ص ۲۶۸ چنانکه پیش از این یاد شد کتاب منافع الاغذیه رازی که در سال ۱۳۰۵ هجری قمری در مصر بطبع رسیده بوسیله دکتر عبدالعلی علوی نائینی تحت نام «بهداشت غذائی» ترجمه و در سال ۱۳۴۳ در تهران منتشر شده است.

۴- چنانکه پیش از این اشاره شد جالینوس در اسلام خداوند طب محسوب شده و همیشه از او و بتراط بعنوان نمونه طبیب کامل یاد گردیده است ابوالعلاء معری در کتاب الاستغفار از او و بتراط بعنوان نمونه طبیب کامل یاد گردیده است ابوالعلاء معری در کتاب الاستغفار بقیه پاورقی در صفحه بعد

که برای من پیدا آمده از سه روی بیرون نیست یا بجهت اشتباهاتی است که برای گزارندگان در نقل و ترجمه کتابهای او بعربی پیش آمده و یا بجهت سهوی است که برای خود جالینوس رخ داده زیرا هیچکس از این گونه لغزش‌های بخشودنی برکنار نیست و یا آنکه سبب آن سوء فهم من است. در هر حال با ایراد دو گفتار متقابل سود علمی حاصل و محل شک آشکاری گردد و در معرض توجه خواننده درنگ مند قرار می‌گیرد و بدین وسیله حقیقت که تکیه‌گاه اوست بر او ظاهر می‌شود و محفوظاتش او را پریشان نمی‌گرداند و در هنگام ورود شک سرگشتگی بدو دست نمی‌دهد.

موسی^۱ می‌گوید: گفتار فیلسوفان بسیار آشکار است که گفته‌اند همچنانکه تن را صحت و بیماری است نفس نیز صحت و بیماری دارد و بیماریهای نفس و صحت آن که بدان اشارت نموده‌اند در افکار و اخلاق پدیدار است و این بدون شک خاصه آدمی است و بدین جهت من افکار نادرست و اخلاق پست را بنابر اختلاف انواع آن بیماری انسانی می‌نامم. از جمله این بیماریهای انسانی یک بیماری همگانی است که شاید در طی مدتی دراز فقط افراد معدودی بتوانند از آن برکنار بمانند و این بیماری که مانند سایر بیماریهای جسمی و روانی در میان مردم بیش و کمی دارد عبارتست از اینکه هر شخصی از مردم خود را کامل‌تر از آنچه که هست می‌پندارد و آرزو مند است که بدون رنج و سختی بکمال بالاتری فزونی یابد. بخاطر این بیماری عام است که ما اشخاص ماهر و بزرگی را می‌یابیم که یکی از دانشهای فلسفی نظری یا عملی و یا یکی از علوم وضعی (= نقلی) را فرا گرفته و در آن بغایت مهارت رسیده‌اند و سپس آنان در عامی که در آن استوارند و همچنین علوم دیگری که ابداً آن را

بقیه پاورقی از صفحه قبل

خود این دو را چنین ستوده است:

و رهط بقراط غاضوا بعد او زادوا

مقیاً و رعياً لجالینوس من رجل

به استغاث اولو مقم و عواد

فکل ما أصلوه غیر منتقض

(عیون الانباء ص ۱۲۰).

نمی‌دانند و یا کم می‌دانند بسخن می‌پردازند و در این علوم هم مانند آن علمی که در آن چیره دست‌اند اظهار دانندگی می‌کنند خاصه آنکه اگر سعادت پنداری برای ایشان پیدا آمده باشد و با چشم ریاست و برتری نگر بسته گردند که در این صورت هر چه بگویند بادیده قبول تلقی می‌شود و در رد و اعتراض بر آن سخنی ایراد نمی‌گردد. زیرا هرگاه این سعادت‌های گمان‌آمیز پیش آید و نیرو گیرد این بیماری جایگیرتر و درمان آن دشوارتر می‌گردد و دارنده آن به بیهوده گوئی می‌پردازد و بر حسب پندارهای نادرست و حالات گوناگون و پرسش‌هایی که از او می‌شود پاسخی از پیش خود می‌دهد زیرا نمی‌خواهد بپذیرد که چیزهایی هم هست که او نمی‌داند. این بیماری در برخی از مردم چنان استوار می‌گردد که تا این اندازه هم بسنده نمی‌کند بلکه می‌کوشد تا آشکار سازد که آن علومی که خود نیکو نمی‌داند ناسودمند و غیرمورد نیاز است و هیچ علمی جز آن علم که او آن را خوب می‌داند سزاوار نابود ساختن عمر در آن نیست، خواه آن علم از علوم فلسفی باشد یا وضعی و بسیاری از مردم علومی را رد کرده‌اند که خود آن را نیکو نمی‌دانسته‌اند. سخن کوتاه آنکه دامنه این بیماری برآستی پهن‌و راست و اگر بادیده انصاف بسخنان اینگونه افراد نگر بسته شود اندازه این بیماری و اینکه این بیمار سلامتی نزدیک تر است یا بسختی مرض آشکار می‌گردد.

این جالینوس طبیب است که به این بیماری که همپایگان علمی او نیز بدان دچار شده‌اند مبتلا گردیده است زیرا این مرد در علم پزشکی جداً مهارت کامل پیدا کرد، بیش از هر کس که ما خبر او را شنیده‌ایم و یا سخن او را دیده‌ایم^۱ و همچنین او در علم تشریح

۱ - ابن میمون مقام علمی جالینوس را قبول داشته و در آثار طبی خود از آثار او استفاده

کرده است و حتی در کتاب فلسفی خود یعنی دلالة الحائرين از او نقل قول می‌کند و به گفته او استشهاد می‌جوید. رجوع شود به دلالة الحائرين، ص ۲۱۴ و ۲۵۲. و نیز در یکی از کتابهای خود (Pirque Mosheh) می‌گوید من به شما نصیحت می‌کنم که بآراء و اندیشه‌ها با نظر انتقادی بنگرید هر چند دارنده آن صاحب قدرت علمی باشد همچون جالینوس رجوع شود به

پروزیهای بدست آورد^۱ و در مباحث افعال اعضاء و منافع^۲ و خلقت آنها و احوال نبض^۳

۱- حنین بن اسحق در رساله خود کتابهای زیر را در علم تشریح از جالینوس که بزبان عربی ترجمه شده است آورده است :

فی علاج التشریح ، فی اختصار کتاب مارینس فی التشریح ، فی اختصار کتاب لوقس فی التشریح ، فیما وقع من الاختلاف فی التشریح ، فی تشریح الحيوان الميت ، فی تشریح الحيوان الحي ، فی علم بقراط بالتشریح ، فی علم ارسطراطس فی التشریح ، فیما لم يعلم لوقس من امر التشریح ، فی تشریح الرحم ، فی تشریح آلات الصوت ، فی تشریح العين . رجوع شود به رساله حنین شماره های ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۵ و کتابهای دیگر هم هست که بنام تشریح نیست ولی در آن بحث از تشریح رفته است . کتاب فی علاج التشریح یا فی عمل التشریح او که در لاتینی از آن به *De anatomicis administrationibus* تعبیر می شود بضمیمه ترجمه آلمانی آن در سال ۱۹۰۶ بوسیله ماکس میمون Max Simon در لایپزیک در دو مجلد بچاپ رسیده است . جالینوس در کتاب فوق (متن عربی ، ج ۱ ، ص ۱۳۵) می گوید وقتی نوشتن کتاب عمل التشریح نزدیک پایان یافتن رسیده بود حریق عظیم در هیکل ایرینی (= معبد صلح) روی داد که آن کتاب و کتابهای دیگر من در آن طعمه آتش گردید و فقط آنچه را که بمردم داده بودم تا بنویسند از آن بلیه برکنار ماند و از این کتاب یازده مقاله در دست مردم داشتم لذا ناچار شدم بقیه را دوباره بنویسم . دانشمندان اسلامی به تفسیر و شرح مقالات جالینوس در تشریح پرداخته اند از جمله ابوالفرج عبدالله الطیب متوفی ۵۴۳ ه که نسخه ای از تفسیر او هم اکنون در کتابخانه شخصی حاج شیخ علی علوسی موجود است رجوع شود به نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (تهران ۱۳۴۴) دفتر چهارم ص ۴۳۸ .

۲- اشاره است به کتاب « فی منافع الاعضاء » جالینوس که پس از این درباره آن توضیح داده می شود .

۳- حنین در رساله خود کتابهای زیر را درباره نبض از جالینوس یاد کرده است : فی النبض ، فی الحاجة الى النبض ، جمله کتابه الكبير فی النبض یناقض ارخیجانس . رساله حنین شماره های ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، 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، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳

برای او و همزمانانش مطالبی آشکار گشت که در زمان ارسطو بر کسی آشکار نبود. بدون شک اویغنی جالینوس در ریاضیات و رزیده گشته و منطق خوانده^۱ و کتابهای ارسطو را در طبیعیات و الهیات مطالعه کرده است ولی او در همه اینها کوتاه دست است. تندى ذهن و تیزی هوشی که او در طب مصروف ساخته و بدان احوال نبض و تشریح و منافع و افعال اعضا را درست تراز آنچه ارسطو در کتابش یاد کرده است دریافته او را برانگیخت بر اینکه سخن از اموری بگوید که در آن براستی کم مایه است و حتی چیره دستان در آن اختلاف دارند و چنانکه دانی او در منطق برد ارسطو پرداخته و در الهیات و طبیعیات همچون سخن او در «فیما یعتقده رایا لنفسه»^۲ و همچنین درباره حرکت و زمان و مکان و محرك اول^۳ سخن

۱ - حنین کتابهای زیر را در منطق از جالینوس ذکر کرده است: فی البرهان، فی القیاسات الوضعية، فی المدخل الی المنطق، فی عدد المقایس، تفسیر کتاب الثانی من کتب ارسطو طالیس الذی یسمى باریمانیا. رساله حنین شماره های ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۲۸ از کتابهای منطقی او فقط متن یونانی «فی المدخل الی المنطق» بدست آمده که در صفحه ۹۰ این کتاب از آن یاد شده است.

۲ - حنین گوید کتاب او «فیما یعتقده رایا» دارای یک مقاله است که او در آن دانستنی ها و ندانستنی ها را ذکر کرده است. رساله حنین شماره ۱۱۳. این کتاب در دسترس محمد بن زکریای رازی بوده و او عقیده جالینوس مبنی بر توقف و تحریر در حدوث و قدم عالم را از این کتاب نقل کرده است. رجوع شود به کتاب الشکوک ص ۳۰۲.

۳ - حنین کتابی از او بنام «فی ان المحرك الاول لا یتحرك» یاد کرده است. رساله حنین شماره ۱۲. جالینوس در این کتاب برد گفته ارسطو که هر متحرکی بوسیله محرکی حرکت می پذیرد پرداخته و این کتاب بوسیله اسکندر افرویدی رد شده است. ابن ابی اصیبعه از آن بدین عنوان یاد کرده است: «مقالة فی الرد علی جالینوس فیما طعن علی قول ارسطو طالیس ان کل ما یتحرك فانما یتحرك عن محرك» عیون الانباء، ص ۱۰۷. ابوریحان بیرونی می گوید: «اسکندر افرویدی می گوید که ارسطو در کتاب سماع طبیعی استدلال نموده که هر متحرکی بوسیله محرکی حرکت در می آید و جالینوس در توجیه آن می گوید که ارسطو آن را بیان نتوانسته است بکند تا چه رسد بآنکه آن را مبرهن سازد» تحقیق ماللهند، ص ۱۶۴.

گفته است و در همه اینها مطالبی ابراز داشته که براهل آن بخوبی هویدا است و بآنجا منتهی می گردد که دو کتاب مشهور خود یعنی «در آراء بقراط و افلاطون»^۱ و کتاب «منی»^۲ را تألیف کرده که مشتمل ایرادات بر ارسطو است. همچنین او کتاب خود را «در برهان» نوشته و پنداشته است که پزشک تا آن را نداند بپایه کمال نمی رسد و آن کتاب برآستی

۱ - حنین می گوید که کتاب او «فی آراء بقراط و فلاطن» شامل ده مقاله است و غرض جالینوس در آن اینست که بیان کند که عقیده افلاطون در بیشتر موارد موافق بقراط است و از او اخذ کرده است و ارسطو که بمخالفت آن دو برخاسته خطا کرده است. رساله شماره ۴۶. توضیح آنکه جالینوس بهمان پایه که بقراط را در تفسیرها و شرح های متعدد خود ستوده و احترام گذاشته افلاطون را نیز گرامی داشته است و دلیل براین مطلب اینکه او کتابهای بسیاری از افلاطون را شرح و تفسیر کرده است. حنین دو کتاب یکی تحت نام: «فیما ذکره افلاطون فی کتابه المعروف بطیماوس من علم الطب» و دیگری بنام «جوامع کتب افلاطون» از جالینوس یاد کرده است. رساله شماره ۱۲۲ و ۱۲۴. کتاب دوم دارای چهار مقاله است که در هر یک کتابهای مختلف افلاطون تلخیص شده است و کتاب «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» در مقاله سوم این کتاب است. متن عربی کتاب اخیر بضمیمه ترجمه لاتینی آن بوسیله پول کراوس و ریچارد والزر R. Walzer تحت نام: *Galen Compendium Timaei Platonis* در سال ۱۹۵۱ در لندن بچاپ رسیده است و جورج سارتن مقاله ای در باره کتاب فوق نوشته که در مجله ایزیس ج ۴۴ سال ۱۹۵۲ صفحه ۵۷ چاپ شده است.

۲ - حنین می گوید که کتاب او «فی المنی» دارای دو مقاله است و مقصود او در این کتاب اینست که آنچه جمیع اعضاء بدن از آن بوجود می آید خون نیست چنانکه ارسطو گمان کرده است بلکه جمیع اعضاء اصلیه که اعضاء سفیدند از منی بوجود می آید و فقط گوشت سرخ است که از خون بوجود می آید رساله شماره ۶۲. در کتاب «مقالة فیما بعد الطبیعه» منسوب به رازی اشاره به قول بقراط و ارسطو و جالینوس و انباز قلنس در باره منی شده است. رجوع شود به رسائل فلسفیه، ص ۱۲۵ و ۱۲۶ و ۱۲۷، و همچنین در کتاب الشکوکه ص ۲۳.

برای پزشک سودمند است. او در این کتاب بر قیاسهائی که در برهان مورد نیاز است اکتفا کرده بگمان اینکه آن قیاس‌ها در طب و غیر طب مفید است و قیاس‌های دیگر را حذف نموده است در حالیکه قیاسهائی که او یاد کرده است اصلاً قیاسهای برهان نیست و قیاسهائی را که در صنعت طب نافع است یاد نکرده، بدین گمان که نیازی بدانها نیست و ارسطو و دیگران که بآنها اشتغال ورزیده‌اند عمر خود را تباه ساخته‌اند. ابونصر فارابی همه این‌ها را بیان کرده و گفته است که او (= جالینوس) قیاسهای ممکنه و قیاسهای مختلطه را حذف و بر قیاسهای مطاقه که عبارت از وجودیه است اقتصار کرده است، در حالیکه توجه باین امر نداشته که قیاسهای برهانی ضروریه‌اند نه وجودیه و آنچه که در طب و در بیشتر از فنون دیگر سودمند است قیاسهای ممکنه و مختلطه است. اکنون نص گفتار ابونصر را در این باره بشنو. او در شرح بزرگ خود بر کتاب قیاس^۱ آن گاه که به بیان مقدماتی خود در باره ممکن و قیاسهای ممکنه می‌پردازد می‌گوید: «سخن در باره این موضوع چنان نیست که جالینوس متطبب^۲ پنداشته است زیرا او در کتاب خود که آن را کتاب برهان نامیده

۱ - ابونصر محمد بن طرخان الفارابی متوفی ۳۳۹ فیلسوف معروف کتابی داشته که

قفطی از آن بعنوان «شرح القیاس له وهوالکبیر» یاد می‌کند. تاریخ الحکما، ص ۲۷۹.

۲ - کلامه «متطبب» و «طبيب» هرچند متقارب المعنی‌اند ولی از طبیب معنی بیشتری

اراده می‌شود ابن رضوان در یکی از رساله‌های خود که به ابن بطلان نوشته است از قول جالینوس نقل کرده که گفته: طبیب باید فیلسوف کامل باشد و کسی که باین درجه نرسد او را متطبب باید خواند نه طبیب. خمس رسائل ص ۴۰. وحديث زیر از حضرت رسول نقل شده که «من تطبب ولم يعلم منه طب قبل ذلک فهو ضامن» معالم القربة فی احکام الحسبة ابن الاخوة، ص ۱۶۶ و نیز جاحظ (الحيوان) ج ۷ ص ۱۷۱ از قول ابن اعرابی که چشم کور شده خود را مرثیت گفته این بیت را نقل کرده است:

لقد طفت شرقي البلاد و غربها فاعيا على الطب و المتطبب

از دو مورد فوق غیر مستقیم استنباط می‌شود که «متطبب» طبیب کامل نیست و این

بقیه پاورقی در صفة بعد

گفته است که نظر در ممکن و قیاسهائی که از آن برمی آید زائد است. در حالیکه جالینوس متطبب از هر کس سزاوارتر بوده که قیاسهای ممکنه را مورد نظر گیرد، بلکه بر او لازم بود که بیشتر توجه خود را در کتابی که آن را کتاب برهان نامیده بر قیاسهای ممکنه مصروف بدارد. زیرا او چنین پنداشته که کتاب برهان را برای این تألیف کرده تا در فن طب سودمند افتد و قیاسهائی که طبیب در استنباط صناعت طب بکار می برد و همچنین قیاسهائی که در شناسائی بیماریهای پنهانی و سبب های آنها در هر یک از کسانی که مورد درمان قرار می گیرند استعمال می شود همه قیاسهای ممکنه است و هیچ یک از آنها ضروریه نیست مگر موارد شاذ و نادری که بیرون از صناعت طب است. بنابراین بر او لازم بود که در کتاب برهان خود فقط از اشکال قیاس های ممکنه سخن گوید نه وجودیه، و اگر در کتاب خود بدان جهت بر اشکال وجودیه اقتصار کرده است که فقط آنچه را که در برهان مفید واقع می شود یاد کرده باشد باو ایرادی شود که اشکال وجودیه معدّ بسوی برهین نیست زیرا برهان از این ماده بدست نمی آید بلکه فقط از اشکال اضطراریه تشکیل می شود» سخن ابونصر به پایان رسید. و آنجا که ارسطو در تبیین قیاسهای مختلفه از ممکنه و مطلقه سخن رانده ابونصر در شرح سخن او چنین گفته است: «این باب بر راستی سودمند است و از باب ممکنه صرفه سودمندتر است زیرا این باب در همه فنون عملی خاصه در استنباط امور جزئی آینده خواه بوجود آید یا نه، در طب

بقیه پاورقی از صفحه قبل

نکته باید یاد شود که همچنانکه کلمه «فیلسوف» بمعنی دوستدار حکمت بجای «سوفیست» بمعنی حکیم بجهت فروتنی برگزیده شد دانشمندان بزرگ هم خود را «متطبب» خوانده اند بجهت تواضع و دلیل این مطلب آنکه ابن سینا نسخه ای از فرق الطب جالینوس را در اختیار داشته و در پشت آن از خود بعنوان «متطبب» یاد می کند این نسخه در کتابخانه پاریس بشماره ۲۸۵۹ موجود است. رجوع شود به مقاله مرحوم قزوینی تحت عنوان: نمونه از خط شیخ الرئیس ابوعلی سینا. مجله آینده، سال ۱۳۰۶، ج ۲، ص ۹۰۵. بنابراین بکار بردن این کلمه بوسیله فارابی درباره جالینوس خالی از اراده تحقیر نیست.

و در کشاورزی و در کشتی رانی و در تدبیر مُدُن و در خطابه و در مشهورات و در هر چیزی که تصرف در آن رواست و نیازمند به شناسائی پیشین است بکار می‌رود، و آنچه که در کتاب بقراط طبیب «فی تقدمة المعرفة»^۱ و کتابهای مانند آن آمده همه آنها به این گونه از قیاس‌ها بازگشت می‌کند «سخن ابونصر به پایان رسید»^۲ در آن درنگ بنمای. و شگفت‌ترین سخن او آنکه او در همه کتابهای خود در ستایش منطق داد سخن می‌دهد و می‌گوید که آفت طبیبان معاصر او و علت تقصیر آنان نا آشنائی آنان به منطق است، و علت مهارت او اینست که به منطق متأدب شده است^۳ و همیشه می‌خواهد نیاز پزشک را به منطق آشکار

- ۱ - کتاب تقدمة المعرفة بقراط مورد توجه جالینوس بوده است چنانکه او دو کتاب یکی بنام «تفسیر کتاب تقدمة المعرفة» و دیگری بنام «فی نوادر تقدمة المعرفة» نوشته است رساله حنین شماره ۹۱ و ۹۶. و منظور از تقدمة المعرفة آگاهی‌های پیشین است که پزشک باید از بیماری‌ها داشته باشد. رجوع شود به: فردوس الحکمة علی بن ربن طبری، ص ۲۲۸ و ۳۱۳.
- ۲ - فارابی در شرح خود به «کتاب العبارة» ارسطو پس از آنکه منظور ارسطو را از تکثیر قیاس‌هایی که مقدمات آنها ممکنه یا وجودیه یا ضروریه است بیان می‌کند بدفاع از ارسطو می‌پردازد که این تکثیر بدون فایده نیست و پس از تفصل این مطلب می‌گوید: «فلذلك يزول ما قاله جالينوس الطبيب في كتابه في البرهان أن ارسطوطاليس كثر في كتابه في القياس في الممكنات والوجودية فيما لا ينتفع به» و سپس این موضوع را مستدلانه روشن می‌سازد رجوع شود به: شرح الفارابی لكتاب ارسطوطاليس في العبارة، ص ۱۹۲ و ۱۹۳.
- ۳ - چنانکه پیش از این یاد شد جالینوس در کتاب «التجربة الطبية» خود (رساله حنین شماره ۱۰۹) آنجا که از طرف اصحاب قیاس و مکتب قیاس Dogmatism برد اصحاب تجارب و مکتب تجربه Empirical می‌پردازد می‌گوید که آنان چیزی را که چندبار دیده‌اند تجربه می‌خوانند و اعتراف دارند بر اینکه یکبار دیدن صناعی نیست (= حجیت علمی ندارد) بنابراین آنچه که از غیر صناعی ترکیب شود نیز غیر صناعی است ولی آنان این برهان را نمی‌پذیرند زیرا آنان خود اقرار دارند که از تعالیم (علوم نظری) اجتناب می‌ورزند و فرار می‌کنند و علم منطق یکی از آنهاست.

سازد، ولی وقتی خود آن کتاب را تألیف کرده نه تنها حتی یک قسم از اقسام قیاسهای ممکنه و مختلطه را که فقط آنها در طب سودمند هستند یاد نکرده بلکه گفته است که اینها اصلاً مورد نیاز نیستند. کسی شک ندارد در اینکه جالینوس کتابهای ارسطو را در منطق خوانده و بیشتر از آنانکه در پایه فرودین او هستند آنها را دریافته ولی بجهت آن بیماری عام که ما درباره آن سخن گفتیم پنداشته است که علم منطق و سایر علوم نظری را مانند علم طب فهمیده است و مهارت او در آن علوم همچون مهارت اوست در علم طب، و در نتیجه مورد این عوارض قرار گرفته است. او در این حد هم نایستاده بلکه از شدت التذاذ او از آنچه برای او از برخی منافع اعضا حاصل شده ادعای پیغمبری کرده و گفته است که فرشته ای با او از سوی خداوند فرود آمده و او را چنین آموخته و چنان فرمان داده است، و کاش در همین پایه توقف می نمود و خود را در سلک پیغامبران - بر آنان سلام باد - منظم می ساخت و بر آنان خرده نمی گرفت ولی او چنین نکرد بلکه خود ناشناسی او او را بدانجا کشانید که خود را باموسی علیه السلام مقایسه کند و به خود نسبت کمال دهد و به موسی علیه السلام نسبت جهل روا دارد - خداوند بالاتر است از گفتاری های نادانان - بدین جهت بر من نیکو آمد که عین سخن او را بسمع تورسانم - که نقل کننده کفر کافر نیست - و او را رد کنم نه چنان ردی که درخور چنان گناه بزرگی باشد. زیرا موسی در نزد او چنان نیست که در نزد ما گروه متشرعان است، بلکه در این رد آشکار می سازم که جهالتی را که او نسبت به پیغامبر ما موسی - بر او سلام باد - داده است بر او وارد نیست و جالینوس خود در حقیقت جاهل است، و سخن خود را میان آن دو چنان می نهم که گویی میان دو دانشمند که یکی از آنان کامل تر از دیگری است سخن می گویم نه مانند کسی که پیغمبری بزرگ را بر مردی متطبب برتری دهد زیرا این روش منصفانه بنظر می آید. اکنون می گویم: جالینوس هنگامی که در گفتار یازدهم از کتاب «منافع الاعضاء»^۱ آغاز کرده است به بیان فایده در اینکه موی ابروان

۱ - این کتاب دارای هفده مقاله است اول و دوم در حکمت خداوند در اتقان آفرینش

بقیه پاورقی در صفحه بعد

مانند موی سر دراز و آویزان نمی شود و موی مژگان راست می ایستد و دراز نمی شود و سخنی گفته است که نصّ آن اینست: «می گوئیم که آفریننده باین موی فرمان داده است که همه اوقات بیک اندازه بماند و بیش از این دراز نگردد و موی این فرمان را پذیرفته و اطاعت نموده، و بآنچه بآن فرمان داده شده مخالفت نورزیده است، یا بعلت فزع و ترس از مخالفت فرمان خدای و یا بجهت مجامله و استحیاء از خداوند که او را چنین فرمان داده است، و یا اینکه خود موی هم می داند که این اطاعت برای او بهتر و مناسب تر است. موسی^۱ هم عقیده اش در اشیاء طبیعی همین است و این رأی هر چند نزد من ستوده تر و بهتر است که بدان تمسک جسته شود از رأی اپیکور، ولی نیکوتر آنکه از پذیرفتن هر دو رأی خودداری گردد و این اندیشه نگاه داشته شود که خدای تعالی مبدء آفرینش آفریدگان است چنانکه موسی علیه السلام گفته است و مبدء بر ماده ای که آفریدگان از آن آفریده شده فزونی دارد و آفریننده ما موی مژگان و موی ابروان را چنان قرار داده که باید بیک اندازه از درازی بماند زیرا این انساب و اصلح بوده است. و چون دانسته است که این نوع موی سزاوار است که بر این کیفیت نهاده شود، زیر موی مژگان جرمی سخت مانند غضروف قرار داده که در طول پلکها کشش می یابد، و در زیر موی ابروان پوستی سخت گسترده که پیوسته به غضروف ابروان است^۱. در باقی ماندن این موی بربیک اندازه از درازی کافی نیست باینکه آفریننده

بقیه پاورقی از صفحه قبل

دست، سوم در اتقان آفرینش پا، چهارم و پنجم حکمت او در آلات غذا، ششم و هفتم درباره آلات تنفس، هشتم و نهم درباره سر، دهم درباره دو چشم، یازدهم چیزهای دیگر صورت الخ رساله حنین شماره ۴۹.

۱ - نظیر این استدلال را جالینوس در موارد مختلف از کتاب منافع الاعضاء کرده است از جمله گوید: شکی نیست که پا کوچک و پائین ترین اندام حیوان است و خورشید بزرگترین و مشکوه مندترین چیز جهان می باشد باید دقت شود که خورشید در کجا جای گرفته و پا در کجا قرار یافته است خورشید در میان ستارگان سیار قرار گرفته و پا در پائین ترین جای بدن جایافته بقیه پاورقی در صفحه بعد

بنخواهد که چنین باشد همچنانکه اگر او بنخواهد که بیک دفعه سنگی را تبدیل بانسانی کند بدون اینکه سنگ تغییر مناسب با این تبدیل را بپذیرد ممکن نیست. و تفاوت میان ایمان موسی علیه السلام و ایمان ما و افلاطون و سایر یونانیان اینست که موسی می‌پندارد که فقط مشیت خداوند کافی است که ماده را بیاراید و آماده سازد و سپس آن ماده آراسته و آماده برجای می‌شود، و این برای آنست که او همه چیزها را نزد خداوند ممکن می‌داند و اینکه خدا اگر بنخواهد بیک دفعه اسب یا گاوی را از خاکستر بیافریند می‌تواند^۱ ولی ما این را نمی‌پذیریم بلکه می‌گوئیم برخی از چیزها ذاتاً ناممکن هستند و این چیزها را خدا هم اصلاً نمی‌خواهد که بوجود آیند^۲، بلکه او می‌خواهد که چیزهای ممکن موجود شوند و از میان

بقیه پاورقی از صفحه قبل

است اگر جای هر کدام را تغییر یافته فرض کنیم چه نتایج نادرستی بر آن مترتب می‌گردد. او سپس توالی فاسد تغییر یافتن خورشید از جای خود را ذکر می‌کند. رجوع شود به ص ۱۵ کتاب: *Greek Medicine* تألیف آرتور بروک A. J. Brock که در سال ۱۹۲۹ در لندن چاپ شده است.

۱ - بحث درباره دامنۀ قدرت خداوند و اینکه او قادر بر مستنعات است در میان متکلمان اسلامی زیاد دیده می‌شود از جمله اشعری از قول ابن راوندی نقل می‌کند که برخی از کسانی که خود را موحد می‌دانند معتقدند که توحید موحد کاسل نمی‌گردد مگر اینکه خداوند را موصوف سازد بقدرت بر جمع میان مرگ و زندگی و حرکت و سکون و جای دادن جسمی را در مکان واحد در یک زمان و تبدیل کردن واحد تقسیم ناپذیر را به هزار و هزار را بواحد بدون افزون کردن یا کم کردن و جادادن دنیا را در تخم مرغی در حالیکه هردو به بزرگی و کوچکی خود باقی بمانند. رجوع شود به مقالات الاسلامیین اشعری، ص ۵۷۲. ابومنصور ماتریدی سمرقندی نیز اشاره باین مبحث کرده و گوید کسانی که قدرت خداوند را می‌خواهند انکار کنند متمسک باین گونه شبهات می‌شوند و این خود مفسطه است. و سپس او جواب این شبهات را داده. رجوع شود به: کتاب التوحید (نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج)، ص ۱۲۸.

۲ - جاحظ بانواع ممکن و مستنع و نیز فرق میان محال و مستنع و آنچه که از محال محال است و آنچه که از محال است اشاره کرده است. رجوع شود به: کتاب الحیوان ج ۳ ص ۳۷۵.

ممکنات هم بهتر و مناسب تر و برتر را برمیگزینند و بدین سبب چون برای موی مژگان و ابروان مناسب تر و بهتر این بود که پیوسته و همیشه بر همین اندازه از درازی و بر همین شماره باقی ماند ما نمی توانیم بگوئیم در باره این موی که خدا خواست که او بر این منوال باشد و اواز همان ساعت بر آنچه که خدا خواست گردید، زیرا اگر خدا هزار هزار بار می خواست که موی بر چنین حال باشد هرگز میسر نمی شد پس از آنکه منشأ آن را از پوستی مرطوب قرار داده بوده، جز اینکه اگر اوریشه های مو را در جرمی سخت نشانده بود با وجود اختیار فراوان او، راست و ایستاده نمی ماند. و چون چنین است سخن درست آنست که خداوند دو امر را انجام داده است، یکی اختیار بهترین و مناسب ترین حالات را برای آنچه که می کند، و دیگری اختیار ماده مناسب. بدین جهت چون مناسب تر و بهتر برای موی مژگان این بود که راست و ایستاده باشد و بریک حال در اندازه درازی و در شماره باقی ماند نشانندگان و میانین جای آن را در جسمی سخت قرارداد، و اگر آن را در جسمی سست می نشانند اواز موسی^۱ نادان تر بود، و از سپه سالاران توانی که پایه بارة شهر یا دژ خود را بر زمینی سست و بآب فرورفته می نهد جاهل تر. و همچنین بقاء و دوام موی ابروان بر یک حال در نتیجه ماده مناسب است که او برگزیده است» سخن جالینوس پایان رسید.

موسی می گوید: هرگاه مردی متفلسف، آشنا بقواعد شریعت های مشهور زمان ما، در این سخن بنگرد اشتباه این مرد برایش آشکاری شود زیرا همه سخنان او نه بنابر رأی اهل شرع درست می آید و نه بر عقیدت اهل فلسفه. زیرا قواعد هر دو یعنی شرع و فلسفه نزد جالینوس نا محصل و ناروشن است و اواز اموری سخن می گوید که از اصول آن نا آگاه است چنانکه اکنون من آن را بیان می کنم. او در این سخن که من آن را یاد کردم چهار رأی را بموسی علیه السلام نسبت داده که یکی از آنها از موسی است و سه دیگر از موسی نیست ولی جالینوس بعلة کمی تحصیل و نا آگاهی او از هر چه که بیرون از طب است پنداشته که آراء چهار گانه را که او یاد کرده یکی است. و من می گویم این یک رأی که از موسی^۱ است — چنانکه جالینوس یاد کرده — فرعی است که تابع اصل و پایه شریعت او و شریعت جدش

ابراهیم - بر آن دو سلام باد - می باشد . بنابراین گفتار او نه آشفته و نه متناقض است بلکه اصول و فروع آن استوار است . تمامی این سخن را که جالینوس از خود یاد کرد و گفت که اینست ایمان اولایمه^۱ اصل اعتقاد او نیست ، بلکه لازمه^۲ اعتقاد غیر اوست پس گفتار او آشفته شده و فروع آن بر اصول استوار نگردیده است . اکنون بگزارش آراء چهار گانه ای که در این سخن بموسی^۳ علیه السلام نسبت داده آغاز می کنیم .

نخست آنکه گفت : « خداوند موی ابروان را فرمان داد تا دراز نگردد و او پذیرفت » او می گوید اینست رأی موسی^۴ در اشیاء طبیعی ، و حال آنکه این رأی موسی^۵ نیست و نزد موسی خداوند جز به ارباب خرد امر و نهی نمی کند . دوم آنکه گفت : « موسی^۶ معتقد است که همه^۷ اشیاء نزد خداوند ممکن است » . این نیز رأی موسی نیست بلکه رأی او اینست که خداوند به توانائی بر ممتنعات موصوف نمی گردد و جالینوس با تحریف نمودن آن از موضع اختلاف آگاه نگشته است زیرا موسی چیزهائی را ممکن می داند که دیگران آن را ممتنع می پندارند و اختلاف در این چیزها فرعی است که از اختلاف در اصول پدید آمده است و جالینوس عنایتی بآن ندارد و آن را در نمی یابد و فقط بحث را در هم می آمیزد . سوم آنکه گفت : « موسی^۸ معتقد است که اگر خداوند بخواهد می تواند از خاکستراسبی یا گاوی بیک دفعه بیافریند » این درست است که رأی موسی^۹ است ولی این فرعی است مبتنی بر اصلی که او اصالت آن را پایه نهاده است چنانکه ما بزودی آن را بیان می کنیم . چهارم آنکه گفت : « موسی^{۱۰} معتقد است که خداوند ماده^{۱۱} مناسب با صفاتی معین برای آنچه که می خواهد خلق کند بر نمی گزیند آنچنان که یاد شد از برگزیدن جسم غضروفی در زیرمژگان » و حال آنکه موسی علیه السلام مخالف این نیست و تصریح به نظر آن کرده که خداوند کار عبث و اتفاقی انجام نمی دهد و هر چه را که آفریده بر استی نیکوست و خلقت آن توأم با عدل و داد است ، آنچنانکه من در آنجا که سخن از اصول دین گفته ام بیان کرده ام . پس از این مجمل بضرورت دانسته می شود که طبقه^{۱۲} عنبیه^{۱۳} چشم بخاطر ابصار گود و

۱ - عنبیه طبقه پنجم چشم است . توضیح آنکه در طب اسلامی چشم دارای هفت طبقه

بقیه پاورقی در صفحه بعد

واستخوانها بخاطر تکیه نهادن بر آنها سخت و خشک شده است ، و همچنین است هر چه که در اجسام حیوان بلکه هر چه در عالم وجود است چنانکه پیغامبران پس از موسی علیه السلام گفته اند که هر چه را که خداوند آفریده از روی حکمت بوده است^۱ . جالینوس فقط این یک امر را از آراء موسی^۱ فهمیده که یک چیز بیک دفعه بر غیر مجرای طبیعی بوجود آید چنانکه عصا تبدیل بازدها و خاک تبدیل به شپشی گردد و همچنین به نزد او امکان دارد که خاکستر بیک دفعه تبدیل باسی یا گاوی شود. این درست است که رأی موسی^۱ است ولی همه اینها فرع است مبتنی بر اصلی که موسی^۱ بدان معتقد است و آن اینکه عالم محدث است زیرا معنی حدوث عالم اینست که خدای تعالی^۱ به تنهایی قدیم و ازلی است و اوجهان را پس از عدم محض آفریده و این آسمان و آنچه را که در آن است بوجود آورده و ماده نخستین را در فرود آسمان هستی داده و آب و هوا و زمین و آتش را از آن مکنون ساخته و این افلاک را بر این گردشهای مختلف چنانکه خواسته و این اسطقات را^۲ و آنچه که از آنها ترکیب

بقیه پاورقی از صفحه قبل

بنامهای زیر دانسته شده : الصلیبة ، المشیمية ، الشبکیة ، العنکبوتیة ، العنبیة ، القرنیة ، الملتحمة . رجوع شود به : تذکرة الکحالیین علی بن عیسی الکحال متوفی ۴۰۰ (حیدرآباد دکن ۱۹۶۴) ، ص ۱۳ .

۱ - اشاره است باصلی که بارسطو نسبت داده شده که هر چیزی بجای خویش نیکوست ابن سینا اشاره باین اصل کرده است و گفته : « لاشیء معطل فی الطبیعة » . کتاب النجاة ، ص ۱۸۶ . ابن باجه اندلسی می گوید : افیون و حنظل سموم قاتل هستند ولی گاهی عوارضی برای بدن پیش می آید که استعمال آن برای بدن نافع است . رجوع شود به : تدبیر المتوحد ، ص ۷۸ . ناصر خسرو (ص ۱۰۹) گوید :

می بکار آید هر چیز بجای خویش تری از آب و شخودن ز شخار آید

۲ - کلمه اسطقس یونانی است بمعنی اصل . ارسطو در تعریف آن گوید عناصر اولیه چیز که غیر قابل تقسیم بچیز دیگر است : رجوع شود به : ما بعد الطبیعه *Metaphysica* کتاب ۲ .
بقیه پاورقی در صفحه بعد

یافته بر این طبایع که ما مشاهده می‌کنیم طبیعت بخشیده‌است، زیرا اوست که صورت‌هایی باین‌ها بخشیده که بوسیله آن‌ها طبیعت خود را یافته‌اند. اینست اصل مذهب موسی^۱ علیه‌السلام. و از آنجا که ماده نخستین نزد او پس از عدم موجود گشته و طبیعت پذیرفته روا هست که ایجاد کننده آن پس از ایجاد آن را معدوم سازد و همچنین رواست که طبیعت آن را و طبیعت هر چیزی که از آن ترکیب یافته دیگرگون سازد و طبیعتی دیگر جز از این طبیعت بیک دفعه جعل کند چنانکه آن را بیک دفعه ایجاد کرده‌است. همچنین است هر چه که در عالم کون و فساد است دیگرگونی آن از آنچه که بر آنست نزد موسی در امکان است و خداوند به قدرت بر آن موصوف می‌گردد و مشیت او بدان تعلق می‌گیرد. اگر خدای تعالی^۲ خواهد که این جهان را بمرور دهور بر همین صورت پایدار بدارد آن را انجام می‌دهد، و اگر نخواهد همه را معدوم سازد چنانکه جز از او چیزی باقی نماند می‌تواند، و اگر هم نخواهد که آن را در جمیع جزئیات بر طبیعت خود باقی بدارد و فقط جزئی از عالم کون را از مجرای طبیعی خود تغییر بدهد بر انجام آن توانا است. همه معجزات از این قبیل است و بدین جهت مشاهده یک معجزه نزد آنکه آن را مشاهده کرده برهانی قطعی بر حدوث عالم است. مقصود از معجزه در اینجا آن چیزی است که آشکار بر غیر مجرای طبیعی مألوف و همیشگی باشد و آن بر دو نوع است: نوع اول آنکه چیزی که همیشه با تدریجات و احوال مخصوصی تکوّن پیدا می‌کند بر غیر آن احوال معتاد و مألوف موجود گردد یعنی بیک

بقیه پاورقی از صفحه قبل

دلتا شماره a ۱۰۱۴. افلاطون عناصر چهارگانه یعنی خاک و آتش و آب و هوا را اجسام اولیه خوانده و گفته است این همانست که فلاسفه متأخر اسطقات خوانده‌اند. رجوع شود به: جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۲۷. عبیدالله بن جبرائیل بن بغتیشوع نیز فصلی از کتاب خود را اختصاص به بیان «اسطقس» داده و در تعریف آن گفته است که اسطقس اصل و غایت چیز است که از چیزی دیگر ترکیب نشده است رجوع شود به: الروضة الطبیة،

دفعت انقلاب پذیرد همچون انقلاب عصا باژدها و خاك به شپش و آب به خون و هوا
 بآتش و دست کرامت مند پاك به جرم سپید ، جملگی بیک دفعت . نوع دوم آنکه چیزی
 که در طبیعت این وجود آرام یافته (= المستقر) نظیر آن بوجود نمی آید موجود گردد
 مانند من که در هنگامی که آن را در آسیا خرد می کنیم و از آن نان می سازیم سخت است و
 زمانی که خورشید بر آن بتابد آب می شود و جاری می گردد و همچنین دیگر آنچه که از
 معجزات درباره من در تورات منصوص است همه اینها و نظائر آن در امکان است زیرا
 وجود عالم بر آنچه که بوجود آمده بامکان است . ولی بنا بر عقیده کسی که قائل به قدم
 عالم است همه اینها که نزد ما از ممکنات است نزد اواز ممتنعات بشمار می رود زیرا آنکه بقدم
 عالم معتقد است می گوید این عالم بجملگی آفریده خداوند است یعنی او علت وجود عالم
 است و این عالم و آنچه که در آن است لازمه وجود باری تعالی است ، همچون معلول که
 لازمه علت غیر مفارق خویش است چنانکه روز لازمه طلوع خورشید و سایه لازمه خداوند
 سایه است و مانند اینها . پس دارنده این عقیده می گوید که حرکت را کون و فساد نیست
 و بدین سبب آسمان نزد او قدیم است^۱ و ماده نخستین کائن و فاسد نیست و ازلاً و ابداً این
 چنین و بر این طبیعت بوده و هست و هر چه مخالف این طبیعت کون و فساد باشد نزد
 او ممتنع است . لذا برای او ممکن نیست که چیزی که طبیعتاً بیک دفعت موجود نمی گردد
 بیک دفعت بوجود آید و همچنین چیزی که در طبیعت این ماده نیست که متکون شود
 نکون پذیرد ، بلکه هیچ حالتی از حالات وجود برین و فرودین از حالی که بر آنست تغییر
 نمی پذیرد . آنکس که نتایج آراء را بخوبی درمی یابد برایش آشکار است که بنا بر عقیده کسی
 که باین کیفیت بقدم عالم معتقد است خدا را مشیتی حادث و اختیاری خاص نیست و در

۱ - ابن سیمون از ارسطو نقل می کند که او در کتاب *Akroasis* گفته است که طبیعی

دانان پیش از ما معتقد بودند که حرکت موضوع کون و فساد نیست جز افلاطون که او معتقد
 بود که حرکت موضوع کون و فساد است و نزد او آسمان نیز موضوع کون و فساد است رجوع شود

به : دلالة الحائرین ، ص ۲۹۰ .

عالم وجود ممکن نیست که متعلق قدرت و اراده^۱ او باشد، چنانکه فی المثل او نمی تواند با اراده^۲ خود در روز معینی باران بیاورد و در روز معین دیگر نیاورد زیرا فرود آمدن باران در این طبیعت آرام یافته (= المستقر) پیرو آمادگی بخار و هوا است و این دو موجب ویا مانع باران می گردند و همه^۳ اینها تابع ماده ای است که خدا را در آن فعلی نیست یعنی هر چه که در ماده دشوار است او نمی تواند آن را آسان سازد و آنچه را که وجودش ممتنع است او نمی تواند ایجاد کند زیرا ماده تکوین نیافته بلکه وجود آن که لازمه^۴ آنست ازلاً و ابداً چنین بوده و هست و خواهد بود.

اکنون بخواست خدا برای تو آشکار گردید که لازمه^۵ هر یک از قول به قدم عالم و حدوث عالم چیست و این جالینوس منحرف و نامحصل و نادان که بیشتر بیرون از فن طب سخن می گوید بارها بتصریح گفته است که درمسأله^۶ حدوث عالم شک دارد و نمی داند که آیا قدیم است یا حادث. ای کاش می دانستم که چه گونه در این اصل شکاک است در حالی که همه^۷ سخن خود را درمسأله^۸ موی مژگان و ابروان بر اصل قدم عالم بنیاد نهاده است و بدین جهت گفته است که هر چه در ماده دشوار باشد ناممکن است و خداوند به قدرت بر آن موصوف نمی گردد هر چند که آن را هزار هزار بار بخواهد، و گفته است که مشیت کافی نیست مگر اینکه ماده با آن موافقت کند، و نیز گفته است که خدا مبدء آفرینش هر مخلوقی است چنانکه موسی گفته و مبدء از ماده ای که منشأ خلق است افزون است. این بود نص^۹ سخن جالینوس. بنابراین او بقدم ماده همچون قدمت خداوند معتقد است و آن دو را مبدء خلق همه^{۱۰} مخلوقات می داند و این قول به قدم عالم است که جالینوس آن را امری مورد شک دانسته است بنابراین بر او لازم بود که درمسأله^{۱۱} اینکه آیا پدید آمدن اسب از خاکستری یک دفعه ممکن است چنانکه موسی گوید، ویا ممتنع است چنانکه قاطعین بقدم عالم گویند نیز شک کند. و چون او در اصل شک نموده و در فرع قطع خود را اظهار داشته دلیل است بر اینکه او در بنیاد یافتن این فرع بر آن اصل جاهل است. همچنین آنجا که گفته برخی از چیزها بخودی خود نزد خداوند ناممکن است عقیده^{۱۲} او را بقدم ماده

می‌رساند. از همه شگفت‌تر آنکه گفته است: «چون خداوند دانست که مناسب‌تر برای موی ابروان اینست که دراز نگردد» و نیز «خداوند مشیت به ایجاد اشیاء ممکنه دارد و از میان اشیاء ممکنه بهترین آنها را انتخاب می‌کند» ای کاش می‌دانستم در این علم و مشیت و اختیار که خداوند را بدان موصوف می‌سازد و امور ممکنه نزد خداوند را قابل تکوین می‌داند گفته خود را بر کدام یک از دو قاعده مبتنی کرده و حکم قطعی خود را بر قدم عالم یا حدوث آن بنیاد نهاده است. من برای تو آشکار ساختم که بنا بر رأی به قدم عالم نه برای خداوند مشیت و اختیاری باقی می‌ماند و نه در میان ممکنات ممکنی که مورد اختیار واحداث او قرار گیرد و همانا اقاویل او که یاد گردید بنا بر قول به حدوث عالم و محدث بودن ماده درست می‌آید. پس بنگر که چگونه او در سخن خود چیزهایی را که لازمه قول بحدوث عالم است با چیزهایی که لازمه قول بقدم آنست درهم می‌آمیزد و همه را یک اندیشه و یک رأی می‌پندارد و اما اینکه عالم قدیم است یا حادث برای او مورد شک است و هر چه که از این گونه سخنان درهم و برهم گفته برای او آشکار و واضح است و بآن ایمان خاص و یقین قاطع دارد و این دلیلی آشکار است بر اینکه باصول و فروع و آنچه که بدان تکلم نموده جاهل است و نسبت بآنچه که می‌گوید کم تأمل.

این بود منظور ما از این فصل و بس و من در این فصل متعرض قائلان بقدم نشدم و آنان را رد و تشکیک و تشنیع نکردم زیرا در این باره در تألیفات مذهبی خود سخنان متعددی گفته‌ام.

پیوست رساله حنین

چون در این کتاب خاصه در دو فصل گذشته مکرراً به رساله حنین ارجاع داده شده لازم دانسته شد که نام کتابهای که حنین از جالینوس در رساله خود یاد کرده بهمان ترتیب در فصلی آورده شود البته از ذکر تفصیلی که او در باره هریک از کتابها و همچنین مترجمان و حامیان داده بجهت اختصار خودداری می گردد.

بطور اجمال یاد آوری می شود که حنین بن اسحق که شرح حال او در صفحه های ۲۹۵ و ۳۵۳ این کتاب یاد شد^۱ رساله ای به علی بن یحیی نوشته و در آن آثار جالینوس را که بزبان سریانی و عربی ترجمه شده یاد کرده است. ابوالحسن علی بن یحیی پسر یحیی بن ابی منصور دوست متوکل خلیفه عباسی و از حامیان حنین است که در سال ۲۷۵ از دنیا رفته است. حنین بخواهش او این رساله را در سن ۴۸ سالگی در سال ۴۲-۲۴۱ نوشته و شاید این کتاب قدیم ترین فهرست اسلامی موجود باشد. نسخه منحصراً بفردی از این رساله در کتابخانه ایا صوفیه بشماره ۳۶۳۱ موجود است و خاورشناس آلمانی برگسترaser Bergshtrasser آن را بزبان آلمانی ترجمه کرده که با متن عربی آن در سال ۱۹۲۵ در لایپزیک چاپ شده و مایر هوف خاورشناس دیگر مقاله ای بزبان انگلیسی درباره این کتاب نوشته که در مجله ایزیس Isis سال ۱۹۲۶ شماره ۸ ص ۷۲۴-۶۸۵ تحت عنوان «آگاهیهای تازه درباره حنین بن اسحق و زمان او» منتشر گشته است.

در اینجا بطور اجمال اشاره بنام مترجمان و حامیان که در طی رساله آمده می شود و تفصیل آن به ترجمه رساله که بوسیله نگارنده صورت گرفته است حواله داده می شود.

۱ - گذشته از منابعی که پیش از این در باره حنین یاد شد گابریلی مقاله ای در باره

زندگی و آثار حنین بن اسحق نوشته و آن را در مجله ایزیس سال ۱۹۲۴ ج ۶ ص ۲۹۶-۲۸۲ منتشر ساخته است.

مترجمان

ایوب رهاوی معروف به ابرش

ابن سهدا

سرجس راسن عینی

حیش بن الحسن

یوسف خوری

عیسی بن یحیی

اصطفی

اسحق بن حنین

عیسی بن علی

ابراهیم بن الصلت

ثابت بن قره

شمی

ثیوفیل رهاوی

تومای رهاوی

حامیان و مشوقان

داود متطبب

ابو جعفر محمد بن موسی

ابو الحسن احمد بن موسی

سلمویه بن بنان

شیریشوع بن قطرب

بختیشوع بن جبریل

ابو الحسن علی بن یحیی

اسحق بن سلیمان

ثیودر اسقف کرخ

یسوع

اسرائیل بن زکریا معروف به طیفوری

یوحنا بن ماسویه

محمد بن عبدالملک وزیر

علی معروف به فیوم

اسحق بن ابراهیم طاهری

یحیی بن ماسویه

ابوموسی بن عیسی الکاتب

عیسی بن یحیی

منصور بن اثناس

کتاب‌ها

۱- فینکس / پیناکس

۲- فی مراتب قراءه کتبه / در ترتیب خواندن کتابهای او

۳- فی الفرق / در فرقه‌ها (= فرقه‌های پزشکی)

۴- فی الصناعة الطبیة / در صنعت پزشکی

۵- فی النبض الی طوثرن والی سائر المتعلمین / در نبض خطاب به طوثرن و سایر دانشجویان

۶- الی اغلوqn / خطاب به اغلوqn

۷- فی العظام / در استخوان‌ها (= استخوان شناسی)

۸- فی العضل / در عضله‌ها (= عضله شناسی)

۹- فی العصب / در عصب (= عصب شناسی)

۱۰- فی العروق / در رگ‌ها (= رگ شناسی)

- ۱۱- فی الاسطقتسات علی رای بقراط / در اسطقتسات بنا بر رای بقراط
- ۱۲- فی المزاج / در مزاج
- ۱۳- فی القوی الطبیعیّة / در نیروهای طبیعی
- ۱۴- فی العلل والاعراض / در دردها و عارضه‌ها
- ۱۵- فی تعرف علل الاعضاء الباطنة / در شناسائی دردهای ناپیدای اعضا
- ۱۶- فی النبض / در نبض (= نبض شناسی)
- ۱۷- فی اصناف الحمیات / در اقسام تب‌ها
- ۱۸- فی البُحران / در بحران
- ۱۹- فی ایام البُحران / در ایام بحران
- ۲۰- فی حيلة البرء / در چارهٔ بهبود
- ۲۱- فی علاج التشریح / در درمان تشریح
- ۲۲- فی اختصار کتاب مارینس فی التشریح / در اختصار کتاب مارینس در تشریح
- ۲۳- فی اختصار کتاب لوقس فی التشریح / در اختصار کتاب لوقس در تشریح
- ۲۴- فیما وقع من الاختلاف فی التشریح / اختلافاتی که در تشریح پیدا شده است
- ۲۵- فی تشریح الحيوان المیت / در تشریح حیوان مرده
- ۲۶- فی تشریح الحيوان الحیّ / در تشریح حیوان زنده
- ۲۷- فی علم بقراط بالتشریح / در علم بقراط به تشریح
- ۲۸- فی علم ارسطراطس فی التشریح / در علم ارسطراطس در تشریح
- ۲۹- فیما لم یعلم لوقس من امر التشریح / در آنچه که لوقس از تشریح ندانسته است
- ۳۰- فیما خالف فيه لوقس / در آنچه که لوقس با آن مخالفت ورزیده است
- ۳۱- فی تشریح الرحم / در تشریح زهدان
- ۳۲- فی مفصل الفقرة الاولى^۱ من فقار الرقبة / در مفصل فقره اول از فقره‌های گردن
- ۳۳- فی اختلاف الاعضاء المتشابهة الاجزاء / در اختلاف اعضائی که اجزای آن متشابه‌اند

- ۳۴- فی تشریح آلات الصوت / در تشریح آلات صوت
- ۳۵- فی تشریح العين / در تشریح چشم
- ۳۶- فی حركة الصدر والرئة / در حرکت سینه و ریه
- ۳۷- فی علل التنفس / در دردهای دم زدن
- ۳۸- فی الصوت / در صوت
- ۳۹- فی حركة العضل / در حرکت عضله‌ها
- ۴۰- فی اعتقاد الخطاء الذى اعتقد فی تمیيز البول من الدم / در اعتقاد خطائی که در امتیاز بول و خون پیدا شده است
- ۴۱- فی الحاجة الى النبض / در احتیاج به نبض
- ۴۲- فی الحاجة الى التنفس / در احتیاج به تنفس
- ۴۳- فی العروق الضوارب هل یجرى فیها الدم بالطبع ام لا / در رگهای زننده که آیا خون در آنها بالطبع جریان دارد یا نه
- ۴۴- فی قوى الادوية المسهلة / در نیروهای داروهای مسهل
- ۴۵- فی العادات / در عادات
- ۴۶- فی آراء بقراط و فلاتن / در اندیشه‌های بقراط و افلاطون
- ۴۷- فی الحركات المعتاة المجهولة / در حرکات دشوار و مجهول
- ۴۸- فی آلة الشم / در آلت بویائی
- ۴۹- فی منافع الاعضاء / در منافع اعضا
- ۵۰- فی افضل هیأت البدن / در برترین هیأت بدن
- ۵۱- فی خصب البدن / در خصب بدن
- ۵۲- فی سوء المزاج المختلف / در اقسام مختلف بدی مزاج
- ۵۳- فی الادوية المفردة / در داروهای مفرد
- ۵۴- فی دلائل علل العين / در دلائل دردهای چشم

- ۵۵- فی اوقات الامراض / در اوقات امراض
- ۵۶- فی الامتلاء / در امتلاء
- ۵۷- فی الاورام / در ورم‌ها
- ۵۸- فی الاسباب البادئة وهی التي تحدث من خارج البدن / در اسباب نخستین که از خارج بدن پیدا می‌شوند
- ۵۹- فی الاسباب المتصلة بالمرض / در اسباب متصل به بیماری
- ۶۰- فی الرعشة والنافض والاختلاج والنشج / در رعشه و لرزه و اختلاج و تشنج
- ۶۱- فی اجزاء الطب / در اجزای طب
- ۶۲- فی المنی / در آبِ مردی
- ۶۳- فی تولد الجنین المولود لسبعة اشهر / در تولد جنین هفت ماهه
- ۶۴- فی المرأة السوداء / در مرءه سوداء
- ۶۵- فی ادوار الحمیات و تراکیبها / در دوره‌ها و ترکیب‌های تب‌ها
- ۶۶- جملة کتابه الكبير فی النبض / جمله‌ای از کتاب بزرگ او در نبض
- ۶۷- فی النبض یناقض ارخيجانس / در نبض بررد ارخيجانس
- ۶۸- فی ردائة التنفس / در بدی تنفس
- ۶۹- فی نوادر تقدمة المعرفة / در نوادر تقدمة المعرفة (= شناسائی پیشین)
- ۷۰- الذی اختصر فيه کتابه فی حيلة البرء / خلاصه کتاب او در چاره بهبود
- ۷۱- فی الفصد / در رگ زدن
- ۷۲- فی الذبول / در ذبول
- ۷۳- فی صفات لصبى بصرع / در صفات کودك مصروع
- ۷۴- فی قوى الاغذية / در قوای غذاها
- ۷۵- فی التدبير الملطّف / در تدبیر ملطّف
- ۷۶- فی الکیموس / در کیموس

۷۷- فى افكار ارسطراطس فى مداواة الامراض / درافكار ارسطراطس در مداواى بيماريها

۷۸- فى تدبير الامراض الحادة على راي بقراط / در تدبير بيماريهاى سخت بنا بر راي بقراط

۷۹- فى تركيب الادوية / در تركيب داروها

۸۰- فى الادوية التى يسهل وجودها / در داروهائى كه وجود آنها سهل است

۸۱- فى الادوية المقابلة للادواء / در داروهاى مقابل دردها

۸۲- فى الترياق الى بمفوليانس / در ترياك خطاب به بمفوليانس

۸۳- فى الترياق الى فيسن / در ترياك خطاب به فيسن

۸۴- فى الحيلة لحفظ الصحة / در چاره بهداشت

۸۵- ثراسوبولس / ثراسوبولس

۸۶- فى الرياضة بالكرة الصغيرة / در ورزش با توپ كوچك

۸۷- تفسيره لكتاب عهد بقراط / تفسير كتاب عهد بقراط او

۸۸- تفسيره لكتاب الفصول / تفسير كتاب الفصول او

۸۹- تفسيره لكتاب الكسر / تفسير كتاب الكسر او

۹۰- تفسيره لكتاب ردّ الخلع / تفسير كتاب ردّ الخلع او

۹۱- تفسيره لكتاب مقدمة المعرفة / تفسير كتاب مقدمة المعرفة او

۹۲- تفسيره لكتاب تدبير الامراض الحادة / تفسير كتاب تدبير بيماريهاى سخت او

۹۳- تفسيره لكتاب القروح / تفسير كتاب القروح او

۹۴- تفسيره لكتاب جراحات الرأس / تفسير كتاب زخمهاى سر او

۹۵- تفسيره لكتاب ابذيما / تفسير كتاب ابذيما او

۹۶- تفسيره لكتاب الاخلاط / تفسير كتاب اخلاط او

۹۷- تفسيره لكتاب مقدمة الانذار / تفسير كتاب مقدمة الانذار او

۹۸- تفسيره لكتاب قطيطريون / تفسير كتاب قطيطريون او

- ۹۹- تفسیره لکتاب الهواء والماء والمساکن / تفسیر کتاب هوا و آب و مسکن او
- ۱۰۰- تفسیره لکتاب الغذاء / تفسیر کتاب غذای او
- ۱۰۱- تفسیره لکتاب طبیعة الجنین / تفسیر کتاب طبیعت جنین او
- ۱۰۲- تفسیره لکتاب طبیعة الانسان / تفسیر کتاب طبیعت آدمی او
- ۱۰۳- فی انّ الطیب الفاضل فیلسوف / در اینکه طیب فاضل فیلسوف است
- ۱۰۴- فی کتب بقراط الصحیحة و غیر الصحیحة / در کتابهای صحیح و غیر صحیح بقراط
- ۱۰۵- فی البحث عن صواب ما ثلب به قوانطوس اصحاب بقراط الذین قالوا بالکیفیاب الاربع / در بحث از صواب آنچه که قوانطوس یاران بقراط را که قائل به کیفیات چهار گانه بودند بد گفتند
- ۱۰۶- فی السبات علی رای بقراط / در سبات بنا بر رای بقراط
- ۱۰۷- فی الفاظ بقراط / در الفاظ بقراط
- ۱۰۸- فی جوهر النفس ماهو علی رأی اسقلییداس / در گوهر نفس مطابق رای اسقلییداس
- ۱۰۹- فی التجربة الطبیّة / در تجربه پزشکی
- ۱۱۰- فی الحثّ علی تعلّم الطبّ / در ترغیب بر آموختن پزشکی
- ۱۱۱- فی جمل التجربة / در جمل تجربه
- ۱۱۲- فی محنة افضل الاطباء / در آزمایش فاضل ترین پزشکان
- ۱۱۳- فیما یعتقده رأياً / در اعتقادات او
- ۱۱۴- فی الاسماء الطبیّة / در نامهای پزشکی
- ۱۱۵- فی البرهان / در برهان
- ۱۱۶- فی القیاسات الوضعیّة / در قیاسهای وضعی
- ۱۱۷- فی قوام الصناعات / در قوام صناعات
- ۱۱۸- کیف یتعرّف الانسان ذنوبه و عیوبه / چگونه آدمی گناهان و عیبهای خود را می شناسد

۱۱۹- فی الاخلاق / در اخلاق

۱۲۰- فی صرف الاغتمام / در راندن اندوه

۱۲۱- فی انّ الاخیار من الناس قد ینتفعون باعدائهم / در اینکه نیکان گاهی بوسیله دشمنانشان سود می‌برند

۱۲۲- فیما ذکره افلاطن فی کتابه المعروف بطیماوس من علم الطب / در آنچه که افلاطون در کتاب طیماوس طبی خود یاد کرده است

۱۲۳- فی انّ قوی النفس تابعة لمزاج البدن / در اینکه نیروهای نفس تابع مزاج بدن است

۱۲۴- جوامع کتب افلاطون / جوامع کتابهای افلاطون

۱۲۵- فی انّ المحرّک الاول لا یتحرّک / در اینکه محرک اول حرکت نمی‌کند

۱۲۶- فی المدخل الی المنطق / در پیش درآمد به منطق

۱۲۷- فی عدد المقاییس / در شمار مقاییس

۱۲۸- تفسیره للکتاب الثانی من کتب ارسطوطالیس الذی یسمی باریمانیاس / تفسیر

کتاب دوم از کتابهای ارسطو که موسوم به باریمانیاس است

۱۲۹- فیما یلزم الذی یلحن فی کلامه / در آنچه که لازم می‌آید کسی را که لحن در سخن دارد

خاتمه

فهرست‌ها

فهرست نامهای اشخاص

فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

فهرست نامهای جاها

فهرست نامهای کتابخانه‌ها

فهرست کلماتی که توضیح داده شده

فهرست نامهای اشخاص

آ

آربری A. J. Arberry، ۱۹۵، ۱۶۵، ۱۵۶

۲۱۴

آرکادیوس Arcadius ۱۸۵

ا

ابراهیم (ع) ۳۷۱

ابراهیم بن سیتار ← نظام

ابراهیم بن الصلت ۳۸۰

ابراهیم شبوح ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۱۳۳

ابرخس Hipparchus ۳۴۲

ابرش ← ایوب رهاوی

ابرقلس ← برقلس

ابقراط ← بقراط

ابن ابی اصیبعه، ابوالعباس موفق الدین احمد

ابن القاسم ۳، ۵، ۶، ۱۲، ۱۴، ۲۳،

۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹،

۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۲،

۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲،

۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۵، ۹۷،

۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۰،

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰،

۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴،

۱۶۶، ۲۱۳، ۲۳۲، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۹۳،

۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۱۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹،

۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۷،

۳۱۹، ۳۵۲، ۳۶۲

ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد بن هبة الله

۱۸، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۱۰۹، ۲۵۴،

۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲

ابن ابی السّاج ۱۲۱، ۱۵۰،

ابن ابی صادق، ابوالقاسم عبدالرحمن ۶۲،

۳۰۱، ۳۵۳

ابن ابی طاهر ۹۴

ابن ابی عون ۴۶

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی ۶۵، ۱۲۱،

۱۶۱

ابن الاخوة ، محمد بن محمد بن احمد قرشی

۳۶۴، ۳۱۷، ۶۱

ابن اخي زرقان ← مصمعی

ابن اسفندیار، محمد بن حسن ۱۱

ابن بابویه ، ابوجعفر محمد بن علی قمی ۶۶،

۱۶۰

ابن اعرابی ۳۶۴

ابن باجه ، ابوبکر محمد بن یحیی ۵۸، ۱۵۸،

۳۷۲

ابن بطلان ، ابوالحسن مختار بن حسن ۲۴،

۳۶۴، ۳۰۰، ۸۶

ابن بهریر ۹۱

ابن تغری بردی ، ابوالمحاسن جمال الدین

یوسف ۴، ۳۴

ابن تلمیذ ، امین الدوله ابوالحسن هبة الله

۱۴۴، ۶۷

ابن التمار ، ابوبکر حسین ۸۶، ۸۷، ۱۶۵،

۱۶۶

ابن تیمیّه ، ابوالعباس تقی الدین احمد ۱۳۰،

۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۳۲

ابن جلجل ، ابوداود سلیمان بن حسان ۳، ۳۰۴

ابن جوزی ، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن

محمد ۱۵۸، ۱۵۹

ابن حزم ، ابو محمد علی بن احمد ۴۳، ۴۴،

۴۶، ۴۷، ۶۰، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۸۶،

۲۰۹، ۲۳۱، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۰،

۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۷، ۳۳۰

ابن خرداد به ، ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله

۴۶

ابن خفیف ، ابو عبدالله ۱۹۶

ابن خلاد ، ابو علی محمد بن خلاد ۴۰

ابن خلدون ، ابوزید عبدالرحمن ۲۶۳

ابن خلکان ، شمس الدین ابوالعباس احمد

۳۱، ۴۲، ۵۹

ابن خمار ، ابوالخیر حسن بن سوار ۱۲۲

ابن دبّاغ ، عبدالرحمن ۱۹۵

ابن درید ، ابوبکر محمد ۱۸۲

ابن دقلیس ۱۰۳، ۲۶۷

ابن راوندی ، احمد بن یحیی ۵۹، ۹۳، ۱۲۹،

۱۶۷، ۳۶۹

ابن رسته ، ابو علی احمد بن عمر ۱۶

ابن رشد ، ابوالولید محمد بن احمد ۹۲،

۱۰۳، ۱۸۱، ۲۱۰، ۲۶۷، ۳۳۲،

۳۴۹

ابن رضوان ، ابوالحسن علی ۲۴، ۸۶، ۱۲۶،

۱۴۸، ۲۱۳، ۲۶۲، ۲۹۸، ۳۰۰،

۳۰۱، ۳۰۳، ۳۵۸، ۳۶۴

ابن زرعه، ابوعلی ۱۲۲، ۲۴

ابن زهر، ابوالعلاء ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۵۸

ابن زیدون ۱۲۳

ابن سراپیون ۶۷، ۱۴۴

ابن سمکه ۱۰۷

ابن شهدا (ظ: شهدا) ۳۸۰

ابن سینا ۵، ۹۴، ۹۷، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۵۷

۱۶۴، ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۵۰، ۲۵۲

۲۵۹، ۲۸۱، ۳۳۱، ۳۷۲، ۳۶۵

ابن الصّلاح ۱۲۸

ابن طملوس، ابوالحجاج یوسف بن محمد

۹۲

ابن العبری، ابوالفرج یوحنا غریغوریوس

۷، ۸، ۲۳، ۳۵، ۲۵۶

ابن عمید، علی بن محمد ۱۰۷

ابن قبه، ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن ۳۳، ۳۴

ابن قتیبه ← دینوری

ابن قیّم، ابوعبدالله محمد بن ابی بکر ۱۰۹

۱۲۵، ۱۵۵، ۲۳۳، ۲۶۷، ۲۸۲

۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶

ابن کثیر دمشقی ۳۱

ابن ماسویه ۳۵۵

ابن محارب، حسن بن اسحق قی ۱۰۶

۱۰۷، ۱۴۶

ابن المرتضیٰ^۱، احمد بن یحییٰ ۳۱، ۳۲، ۳۳

۳۶، ۴۳، ۵۹، ۶۰، ۳۲۸

ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد ۴، ۱۲۲

۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۳

۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۸۹

۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۵۰، ۲۹۹

ابن مقفع، عبدالله ۶۸، ۹۱، ۲۶۱

ابن منظور، جمال الدین محمد ۱۸۲

ابن میمون ۶۳، ۶۹، ۸۵، ۸۷، ۱۲۸

۱۶۱، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۳، ۲۷۴

۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۲۶، ۳۲۷

۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۴۷

۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۴

۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۰

۳۷۰، ۳۷۴

ابن نباته مصری ۱۲۳

ابن ندیم ۶، ۱۴، ۱۶، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۵

۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۳

۵۵، ۶۰، ۶۶، ۶۸، ۸۷، ۹۱، ۹۳

۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲

۱۲۲، ۱۲۹، ۱۶۲، ۱۶۶، ۲۶۱

۳۲۸، ۳۰۸، ۳۰۰، ۲۹۵، ۲۸۴، ۲۷۶

۳۳۳

ابن الهیثم البصری ۲۶۲

ابن الیمان ۱۶۶، ۱۴۱، ۸۷

ابو احمد بن علی النذیم ۴۶

ابو ایوب اسرائیلی ۱۶۲

ابو بکر حسین التمار ← ابن التمار

ابو جعفر محمد بن موسیٰ ← محمد بن موسیٰ

ابو حاتم رازی ← رازی، ابو حاتم

ابو حازم قاضی ۱۳۹

ابو حامد ← غزالی

ابو الحسن احمد بن موسیٰ ← احمد بن موسیٰ

ابو الحسن علی بن یحییٰ ← علی بن یحییٰ

ابو حیان توحیدی ← توحیدی

ابو الخیر خمار ۲۴

ابو دلف خزر جی ۱۳، ۸، ۴

ابو ریحان بیرونی ← بیرونی

ابو زید، محمد عبد الهادی ۱۰۹

ابو زید؟ ۷۳

ابو زید بلخی ← بلخی

ابو سلیمان سجستانی ← منطقی سجستانی

ابو سهل احمد بن عبید الله ۴۰

ابو سهل اسماعیل بن علی نوبخت ۴۲

ابو سهل مسیحی ۲۵۰

ابو صالح ← منصور بن اسحق

ابو طالب مامونی ۷۵

ابو العباس احمد بن علی ۱۴۸، ۶۹

ابو عبد الله نعمه ۶۶

ابو العتاهیه، ابو اسحق اسمعیل بن قاسم ۱۲۹

ابو عثمان دمشقی ۱۶۳، ۱۰۶

ابو علی جبائی ← جبائی

ابو عیسیٰ وراق ← وراق

ابو غانم طیب ۲۶، ۲۱

ابو الفداء، عماد الدین اسمعیل بن علی ۶

ابو الفرج بن طیب، عبد الله ۱۲۸، ۳۶۱

ابو القاسم - ابو القاسم بلخی ← کعبی

ابو القاسم بن دلف ۱۴۹

ابو القاسم بن عبد الله ۹۴

ابولونیوس Apollonius ۹۴

ابو المجد بن عطیه ۹۴

ابو مسلم خراسانی ۲۶۹، ۳۳

ابو المعالی یوسف بن عبد الله ۳۵۶، ۳۵۵

ابو معشر ۹۴

ابو موسیٰ بن عیسیٰ الکاتب ۳۸۱

ابو نصر - ابو نصر فارابی ← فارابی

ابو الوفاء ← مبشر بن فاتک

ابوالولید بن رشد ← ابن رشد

ابوالهیثم جرجانی ۳۰۰، ۱۳۳، ۸۵

اپیکور Epicurus ۳۶۸، ۲۵۶، ۹۷

احمد (نام پدر رازی در فهرست قدیم

اسکوریال) ۳

احمد بن اسماعیل، ابوعلی احمد بن اسماعیل

ابن احمد ۱۵۰، ۱۴۱، ۷۲، ۶۴، ۶۳

۱۵۶

احمد بن حابط ۲۶۹

احمد بن طیب ← سرخسی

احمد بن علی، ابوالعباس ۱۵۱

احمد بن محمد، معروف به ابن مدبر ۳۱۴

احمد بن محمد بن ابی الربیع، شهاب الدین

۱۵۸

احمد بن مسافر ۶۵

احمد بن موسی، ابوالحسن ۳۱۰

احمد بن نانوس ۲۶۹

اخوان الصفا ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۲۹، ۱۱۳، ۹۶

۳۳۲

اخوینی، ابوبکر ربیع بن احمد بخاری ۲۵،

۳۱۷، ۳۱۴، ۳۱۳، ۶۷

ارخیجانس Archigenes ۳۸۴، ۳۶۱

ارسطراطس Erasistratos ۳۶۱، ۳۰۷

۳۸۵، ۳۸۱

ارسطو Aristotle ۸۱، ۷۸، ۷۷، ۲۴

۸۴، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۴

۱۰۵، ۱۰۶، ۱۴۱، ۱۵۷، ۱۵۹

۱۶۰، ۱۶۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶

۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۲۷

۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۷

۲۸۱، ۲۸۳، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸

۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۲

۳۱۸، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۶۲

۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷

۳۸۷، ۳۷۴، ۳۷۲

ارطامیدورس Artemidorus ۱۱۰

ارمیس ← هرمس

اریسطرخس Aristarchus ۹۶

اریبھ Aryabhata ۹۶

ازو Azo, R. F. ۱۲۹، ۱۱۶

استاپلتون Stapleton, H. E. ۱۲۹، ۱۱۶

استرس Strauss, L. ۳۵۰

استرن Stern, S. M. ۱۶۲

استیمسن Stimson, D. ۳۵۲

اسحق ابن ابراهیم طاهری ۳۸۱، ۱۱

اسحق بن حنین ۱۶۵، ۱۱۱، ۱۰۵، ۹۱

۳۸۰، ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۲، ۲۹۵

اسحق بن سلیمان ۳۸۱

اسرائیل بن زکریا ۳۸۱، ۳۱۱

اسفراینی ۲۷۶، ۱۰۴

اسقلیبیادس Asclepiades ۳۰۷، ۳۳۵،

۳۸۶، ۳۴۰، ۳۳۶

اسکندر Alexander ۱۷۷

اسکندر، ا. ز. ۷۲، ۶۲

اسکندر افرویدیسی Alexander of

۳۶۲، ۳۰۰، ۲۹۹ Aphrodisias

اسکات Scott ۲۹۴

اشعری، ابوالحسن علی بن اسمعیل ۳۳، ۳۲

۳۶۹، ۲۷۸، ۷۹، ۴۴

اصفهانى، شمس الدین بن محمود ۳۲۸،

۳۳۱

اصفهد مازیار ← مازیار بن قارن

اصطفن - اصطفن یونانی Stephen ۳۱۵،

۳۸۰، ۳۱۷

اطرس مغیسطس ← هرمس

آغاناذیمون Agathodemon ۲۸۵، ۲۸۴

آغانذیمون ← آغاناذیمون

آغانذیمون ← آغاناذیمون

اغلوغن Glaucus ۳۸۱

افشار، ایرج ۳۰۶

افلاطن ← افلاطون

افلاطون Plato ۱۰۲، ۹۹، ۹۷، ۸۲،

۱۵۷، ۱۵۵، ۱۴۲، ۱۰۶، ۱۰۳

۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰،

۱۶۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹،

۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۱،

۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۰،

۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۷،

۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۸،

۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶،

۲۶۱، ۲۶۷، ۲۸۳، ۲۹۷، ۲۹۸،

۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۲۳،

۳۲۶، ۳۶۲، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۷۴،

۳۸۷، ۳۸۳

افلوطرخس ← فلوطرخس

افیغورس - افیقورس ← ایپکور

اقبال، عباس ۲۱۴، ۳۸

اقلیدس Euclid ۱۳۸، ۹۷

الگود Elgood, C. A. ۶۵

الیاس Elias ۳۰۶

امام جمعه کرمان ۱۳۳

امام صادق ← جعفر بن محمد الصادق

انابو، کاهن مصری Anebon ۱۰۶، ۱۰۵،

۱۴۱، ۲۷۴، ۲۷۵

انبادقلس ← انبدقلس

انبدقلس Empedocles ۳۶۳، ۳۰۷

انتیس تنس Antisthenes ۲۲۷

انکساغورس Anaxagoras ۲۶۷، ۱۰۳،

۳۳۱

انوشروان ۱۷

اهوانی، احمد فؤاد ۱۰۶

ایجی، قاضی عضد ۳۳۱، ۳۲۸، ۲۸۱

ایران شهری، ابوالعباس ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۹

۱۹، ۳۶، ۳۷، ۷۹، ۸۰، ۲۷۰، ۲۷۸،

۲۷۹

ایزوپ Aesop ۱۹۲

ایزوتسو Izutsu, T. ۷۷

ایلیای نصیبینی ← نصیبینی

ایوانف Ivanow, W. ۱۶۱

ایوب رهاوی Job of Edessa ۸۷،

۱۲۷، ۲۹۴، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳،

۳۸۰، ۳۵۴، ۳۱۷، ۳۱۴

ب

باخرزی، ابوالحسن علی بن حسن ۷۳

بختیشوع - بختیشوع بن جبریل ۱۸۹، ۳۱۰،

۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۸۰،

بدر غلام معتضد ۴۵، ۷، ۶

بدوی، عبدالرحمن ۱۴، ۸۷، ۹۱، ۱۰۱،

۱۶۷، ۱۰۵

براون Brown, E. G. ۴۹

برقلس Proclus ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۴۶،

۱۶۱، ۲۹۹

برگشتراسر Bergstrasser, G. ۱۲۷، ۳۷۹

بروک Brock, A. J. ۳۶۹

بروکلمان Brockelmann, c. ۱۶۶

بزدوی، ابوالیسر محمد بن محمد بن

عبدالکریم ۳۲

بطلمیوس Ptolemy ۹۴

بغدادی، اسماعیل پاشا ۳۲

بغدادی، عبدالقاهر ۳۱، ۵۹، ۱۲۶،

۲۶۹، ۲۷۶

بغدادی، کمال الدین ابوالقاسم بن ابی تراب

۶

بغدادی، محمد بن عبدالله ملقب به شمس

تستری ۶۷

بغدادی، موفق الدین عبداللطیف ۳۰۱

بقراط Hippocrates ۶۲، ۶۳، ۸۸، ۱۰۰،

۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۸۶، ۲۲۹،

، ۲۷۷، ۲۷۴، ۲۷۲، ۲۶۶، ۲۶۱
 ، ۲۹۶، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۷۸
 ، ۳۱۹، ۳۰۸، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷
 ، ۳۲۴، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۱، ۳۲۰

۳۶۲، ۳۳۰، ۳۲۹

بیسانی، القاضی الفاضل عبدالرحیم بن علی
 ۳۵۰

بیضاوی، عبدالله بن عمر ۲۵۳، ۳۲۷، ۳۳۱
 بیہقی، علی بن زید ۲۴، ۵

پ

پرکلس ← برقلس

پروتارخس Protarchus ۲۴۹

پسرزکریا ← رازی، محمد بن زکریا

پطرس عبدالملک ۶۳

پلوپس Pelops ۲۹۳

پلوترخس ← فاوטרخس

پلوٹن Plotinus ۱۰۶، ۱۶۱، ۲۷۴

پولکراوس ← کراوس

پینس، سلیمان Pines, S. ۳۸، ۸۱، ۲۶۰،

۲۸۳، ۲۸۸، ۳۲۹، ۳۰۹، ۳۵۰

ت

تبریزی، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر ۸۵،

۳۵۰

، ۳۰۹، ۳۰۷، ۲۹۵، ۲۹۳، ۲۶۱
 ، ۳۲۱، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۰
 ، ۳۵۵، ۳۵۴، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۳۵
 ، ۳۸۵، ۳۸۳، ۳۸۲، ۳۶۶، ۳۶۳

۳۸۶

بلاذری، احمد بن یحیی ۶۸

بلخی؟ ۱۶، ۹

بلخی، ابوزید ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۳۱، ۳۲،

۳۹، ۴۰، ۷۳، ۱۲۲، ۱۴۶، ۲۱۳،

بلخی، ابوالحسن شهید بن الحسین معروف

به شهید بلخی ۲۹، ۳۹، ۴۰، ۴۱،

۸۲، ۱۱۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۲۳۷،

۲۵۴، ۲۵۵، ۳۲۳

بلخی، ابوالقاسم ← کعبی

بمفولیانوس Pamphilianus ۳۸۵

بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد ۳، ۴، ۵،

۶، ۷، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۳۴،

۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۳،

۵۴، ۵۵، ۶۲، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۸۱،

۸۷، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۹،

۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۰،

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۶۰،

۱۶۲، ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۶۰،

تفلیسی ، حبیش بن ابراهیم ۱۸۱

تلمسانی ۶۲

تمکین O Temkin, ۳۳۶، ۳۰۶

تنکابنی ، میرزا طاهر ۲۲۹

توحیدی ، ابو حیات علی بن محمد بن عباس

، ۱۰۷، ۴۳، ۳۴، ۲۶، ۱۵، ۱۴، ۸

، ۲۰۹، ۲۰۳، ۱۹۹، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۱۳

۲۵۵، ۲۵۱، ۲۱۳

توما رهاوی Thomas of Edena ۱۸۹

۳۸۰

تهرانی ، سید جلال الدین ۲۹۸

تیتتوس Theaetetus ۲۳۱

تئودرس Theodorus ۲۳۱

ث

ثابت بن قره ، ابوالحسن ثابت بن قره بن

مروان ۳۱۷، ۱۳۱، ۹۵، ۹۴، ۹۱

۳۸۰

ثاسلس Thessalus ۳۳۵

ثاليس ملطی Thales of Miletus ۱۰۲

۳۰۷، ۲۶۷، ۱۰۶

ثامسطيوس Themistius ۳۰۳، ۱۸۵

۳۳۱، ۳۰۷، ۳۰۴

ثاودوس Theodosius ۳۴۰، ۳۳۶

ثاوفرستس Theophrastus ۳۰۷، ۳۰۳

۳۳۱

ثراسوبولس Thrasybulus ۳۸۵

ثعالی ، ابو منصور عبدالملک بن محمد ۷۵

۸۴

ثئودراسقف کرخ Theodorus ۳۸۱

ثئوفیل رهاوی Theophilos of Edessa

۳۸۰

ج

جابر بن حیان ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۹۵

، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۰۶

، ۲۷۵، ۲۳۱، ۱۵۶، ۱۴۹، ۱۳۲

۳۰۸، ۳۰۲

جاحظ ، ابو عثمان عمرو بن بحر ۱۵، ۱۴

، ۸۹، ۸۴، ۸۳، ۶۲، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۴۴

، ۳۲۹، ۲۹۶، ۲۵۳، ۱۴۰، ۱۲۹، ۱۰۳

۳۶۹، ۳۶۴

جالینوس Galen ۶۲، ۶۰، ۴۷، ۴۵، ۵

، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۳، ۸۲، ۷۶، ۶۶

، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۲، ۹۰، ۸۹

، ۱۴۷، ۱۴۴، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۲۷

، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۵۷، ۱۵۵، ۱۴۸

، ۱۸۳، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۶۴، ۱۶۳

جرجانی، سید شریف علی بن محمد ۱۰۹،

۱۵۸، ۲۰۷، ۲۳۲، ۲۷۶، ۲۸۱، ۳۲۸،

۳۳۱، ۳۳۲

جرجی زیدان ۱۵۸

جریر طبیب ۷۲، ۷۳، ۱۴۱

جریش بن احمد ۴

جعفر بن محمد الصادق (ع) ۴۸، ۲۰۴

جناب ۴۸

جنابی، سلیمان بن الحسن بن سعید ۱۲۶

جوت B Jowett، ۱۷۹

جورج رحمه الانطونی ۲۶۵

جوینی، امام الحرمین ۴۳، ۴۴، ۱۱۳،

۲۷۸-۲۸۲، ۳۲۹

جهانی، ابو عبدالله محمد بن احمد ۴۶

ح

حارثی، عبدالحسین ۷۰، ۱۳۰، ۳۱۱،

۳۱۷

حافظ، شمس الدین محمد ۱۹۵، ۲۲۹

حبیش، ابن الحسن الاعسم طبیب و مترجم

آثار یونانی و سریانی و خواهرزاده حنین

ابن اسحق ۹۰، ۱۶۳، ۱۹۱، ۳۱۰،

۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷،

۳۱۸، ۳۳۴، ۳۸۰

۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱،

۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹،

۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۸،

۲۳۱، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۴،

۲۵۶، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵،

۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱،

۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷،

۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲،

۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸،

۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵،

۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱،

۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶،

۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳،

۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۳،

۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹،

۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴،

۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱،

۳۷۲، ۳۷۵، ۳۷۹

جبرئیل بن بختیشوع ۱۳۱، ۳۱۲، ۳۱۴

۳۵۴

جرارد کرمونائی Gerard of Cremona

۶۴، ۶۵

جرجانی، سید اسمعیل ۷۱

ختن التمار ، در اعلام النبوة اشتباهها بجای

حسین التمار آمده ۸۷

خجندی ۳۱۷

خروسبس Chrysippus ۳۲۲:۳۰۷

خطیب بغدادی ، ابوبکر احمد بن علی ۳۶ .

۴۲۰۳۷

خطیب تبریزی ، ابوزکریا یحیی بن علی

۱۸۲

خلف طولونی ۱۳۱

خواجه نصیر ← طوسی ، نصیرالدین

خوارزمی ، ابو عبدالله محمد بن احمد ۱۱۷

خیاط ، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد

۵۹، ۳۶، ۳۱

خیّام ، غیاثالدین عمر بن ابراهیم ۴۰

د

داعی اطروش ۱۵۰

داعی علوی ۴۸

داقلوس ← دیوقلس

دانش پژوه ، محمد تقی ۲۰۷، ۱۳۳، ۷۲

۳۰۶، ۲۷۸

دانلپ Dunlop, D. M. ۶۳

داود الجلی ۶۹

داود متطبب ۳۸۰، ۱۸۹، ۱۲۷

حتی ، فیلیپ Hitti, P. K. ۲۲۸، ۶۳

حجّاج ، بن یوسف ۱۳۰

حسن ، ظاهراً حسن صباح ۴۸

حسن بن محارب قهی ← ابن محارب

حسن بن مخلّد ۸۷

حسن بن سهل بن الشمخ ۹۴

حلاج ، حسین بن منصور ۲۸۸، ۲۰۹

حلتی ، حسن بن یوسف بن مطهر ۲۵۳،

۳۳۱

حمّاد مجرد ۱۲۶

حنین بن اسحق ، ابوزید ۶۲، ۶۰، ۴۷،

۶۶، ۶۷، ۸۸، ۹۰، ۹۹، ۱۰۰،

۱۱۰، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۶۳،

۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۵۰، ۲۵۶،

۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۶،

۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱،

۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶،

۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۳۰، ۳۳۴،

۳۳۶، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۶۱، ۳۶۲،

۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۷، ۳۷۹

حنین الترجمان ← حنین بن اسحق

خ

خاقانی ، افضل الدین بدیل ۴۸

- دزی Dozy, R. ۳۱۹، ۶۳، ۶۱
 دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد ۱۶۴
 دورلینگ Durling, R. J. ۲۹۵
 دی بور De Boer ۱۵۶
 دیصان ۱۲۶
 دیلمی، رکن‌الدوله ۲۵۴
 دیلمی، عضدالدوله ۷، ۶
 دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد ۱۹۶
 دیمقراط ← دیمقراطیس
 دیموقریطوس ← دیمقراطیس
 دینوری، ابن قتیبه ۹۴، ۲۰۴، ۲۰۵
 دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود ۱۴، ۱۵
 دیوژن Diogenes ۲۲۹
 دیوسقوریدوس Dioscurides ۳۰۷
 دیوقلس Diocles ۳۰۷، ۹۷
 ذ
 ذهبی، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن احمد ۳۷، ۳۴
 دیمقراطیس Democritus ۱۰۳، ۹۷
 ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳
 ۳۵۳
 ر
 رازی، ابن قارن ۲۱، ۲۵
 رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان ۷۷، ۸۱،
 ۸۷، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۵۹،
 ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۷۳، ۲۷۶،
 ۲۸۰، ۲۵۳، ۲۵۲، ۱۶۴، ۹۸،
 ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۴۱
 رازی، فخرالدین محمد بن عمر ۸۴، ۹۷،
 ۲۸۰، ۲۵۳، ۲۵۲، ۱۶۴، ۹۸
 رازی، محمد بن زکریا. چون درهمه‌جای
 کتاب نام او آمده است از ذکر آن در
 فهرست خودداری گردید
 رانکینگ Ranking, G. S. A. ۷۵
 ربّین ۱۱
 رزنثال Rozenthal, F. ۴۶، ۴۷، ۱۰۰،
 ۱۵۶، ۱۹۴، ۳۳۴، ۳۵۳
 رشر Rescher, N. ۲۳، ۹۰، ۱۲۸
 رشیدالدین فضل‌الله، طبیب همدانی ۲۷۶
 رضا، علی بن موسی علیه‌السلام ۳۴
 رضی، شریف ۳۳
 رکن‌الدوله دیلمی ← دیلمی
 رودکی، ابو عبدالله جعفر بن محمد ۴۰
 روسکا Ruska, J. ۷۴، ۷۵، ۱۱۷،
 ۱۲۱
 ریتز Ritter, H. ۳۳۴

ز

زاخائو، E. Sachau، ۵۴

زردشت ۲۸۵

زرقان ← مسمعی

زمباور، E. Zambaur، ۱۲۲

زینر، R. C. Zaehner، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۷۰

س

سارتن، جرج، G. Sarton، ۲۹۴، ۲۲۷

۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۰

۳۶۳

ساهر ۶۷

سبزواری، حاجی ملاهادی ۹۶، ۷۷

۲۸۱، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲

سجزی، ابوسعید احمد بن محمد بن

عبدالجلیل ۹۶

سجستانی ← منطقی

سغاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن

۲۱۳

سرابیون - سرابیون اسکندرانی Serapion

۳۳۵، ۳۴۰، ۶۸ of Alexandria

۳۳۶

السراج، جعفر بن احمد ۱۹۴

سرجس - سرجس راس عینی ۳۱۱، ۳۱۰

۳۱۲، ۲۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸،

۳۸۰، ۳۱۹

سرخیسی، احمد بن طیب ۴۶، ۴۵، ۲۹

۴۷، ۶۸، ۸۸، ۹۱، ۱۰۷، ۱۴۱،

۳۲۰، ۲۶۱

سعدی، شیخ مصلح الدین ۱۹۸، ۱۹۱

۲۰۵، ۱۹۹

سقراط - سقراطیس Socrates ۱۰۲

۱۷۸، ۱۹۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷،

۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸،

۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۹، ۲۶۱،

۲۶۷، ۲۷۲، ۳۳۱

سلمویه - سلمویه بن بنان ۳۱۵، ۳۱۰

۳۸۰، ۳۱۸

سلیمان ۱۴۴

سلیمان بن الحسن ← جنابی

سمرقندی، نجیب الدین محمد بن علی ۶۷،

۳۱۱

سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد ۴،

۴۴، ۳۷، ۳۶

سمکه قی ← ابن سمکه

سنان بن ثابت، ابن قره حرانی ۶۱

سنائی، ابوالمجد مجدود بن آدم ۲۲۹

۳۱، ۳۳، ۴۸، ۴۹، ۷۹، ۱۰۵،

۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۵۱، ۲۶۹،

۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۴

شهید بلخی ← بلخی

شیرازی، صدرالدین معروف به صدر-

المناهین ۷۷، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۸۱

شیریشوع بن قطرب ۳۸۰

شیخ ← ابن سینا

شیخ ابوالقاسم ← کعبی

شیخ عبدالله نعمه ۱۱۵، ۳

ص

صابی، ابوالحسن هلال بن محسن ۶

صاعد اندلسی، ابوالقاسم صاعد بن احمد

۱۰۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۲۷، ۲۳۱،

۲۶۶، ۲۶۷، ۲۸۳، ۲۹۸

صاعد بن سهل الکاتب، ابوالعلاء ۱۹۴

صاحب علم الهی ← رازی، محمد بن زکریا

صاحب کتاب منصوری ← رازی محمد

بن زکریا

صباح، ظاهراً حسن صباح است ۴۸

صدرالدین شیرازی - صدر المتاهین ←

شیرازی، صدرالدین

صدیقی، دکتر غلامحسین ۱۳

سوسنگردی، ابوالحسن سوسنگردی ۳۴

سوفسطائی، لقبی که ابن زهر در کتاب

«البیان والتبیین» خود به رازی داده

است ۳۰۲

سید مرتضیٰ ← مرتضیٰ

سیراف، ابوسعید حسن بن عبدالله ۴۳

سیس منانی - سیس الثنوی - سیس المنانی

۱۹، ۱۱۲، ۱۳۸، ۱۶۰

سیمون - ماکس سیمون Simon, M.

۲۹۴، ۳۶۱

ش

شاخ Schacht, J. ۱۲۸، ۳۰۱، ۳۵۴،

۳۵۸، ۳۵۶

شارل انجو Charles of Anjou ۵۷

شاکر ۳۰۷

شپنگلر J. Spangler ۹۰

شتینشneider, M. ۳۵۶

شروانی ۱۵۸

ششتی، ابوالحسن ۲۲۹

شعبی ۱۳۰

شمس تبریزی ۱۸۰

شملی ۳۸۰

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم

صدیقی، دکتر محمد زبیر ۱۲، ۱۳

صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک ۳۷،

۲۱۳، ۱۱۳، ۴۶

صلاح الدین ایوبی ۳۵۰

صیمری، ابوبکر ۱۰۷

ط

طالس ملطی ← ثالیس ملطی

طبری، ابوالحسن ۱۶۲، ۲۵۴، ۳۰۶

طبری، علی بن ربن ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳،

۵۹، ۷۱، ۹۶، ۲۹۶، ۳۰۶، ۳۱۴،

۳۶۶، ۳۵۳

طبری، محمد بن جریر ۱۱، ۱۲، ۲۳،

طحاوی ۱۳۰

طغرائی، مویّد الدین حسین بن علی ۱۱۷

طلیطلی ۹۴

طوثران Tirones ۳۸۱

طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن

۱۶۴، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۵۳، ۲۷۶،

۲۸۰، ۲۸۱

طیماوس Timaeus ۹۹، ۲۴۹

ع

عاذیمون ← اغاثاذیمون

عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف ۱۱۵،

۱۶۵، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۴۹،

۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴

عاضد، عبدالله ابومحمد ۳۵۰

عبدالله بن طاهر ۱۱۰

عبدالله بن فضل ۱۶۲

عبدالله بن میمون ۱۲۶

عبدالرحمن بدوی ← بدوی

عبدالسلام هارون ۵۸

عبیدالله بن جبرائیل بن بختیشوع ۸۳، ۹۷،

۱۱۰، ۳۷۳

عبیدالله بن عبدالکافی ۱۸۲

عبیدالله بن سلیمان ۱۲۲

عسقلانی، ابن حجر شهاب الدین احمد بن

علی بن محمد ۲۷۶

عضدالدوله دیلمی ← دیلمی

علی بن ابراهیم بن بختیشوع ۱۳

علی بن ابی طالب علیه السلام ۳۲، ۳۳،

علی بن احمد کوفی ← کوفی

علی بن رضوان ← ابن رضوان

علی بن شهید البلخی ← بلخی، ابوالحسن

شهید

علی بن عباس مجوسی ۲۵۰

علی بن عیسی، ابوالحسن بن داود الجراح

القنائی ۱۵۰

علی بن عیسی - علی بن عیسی کحال ۱۳۱،

۳۷۲

علی معروف به فیوم ۳۸۱

علی بن وهبان ۱۵۰

علی بن وهسودان ۶۵

علی بن یحیی، ابوالحسن ۱۶۳. ۱۲۷

۲۹۶. ۳۱۰. ۳۱۴. ۳۷۹

۳۸۰

علوی یزدی. شیخ علی ۳۶۱. ۳۰۶

علوی نائینی، دکتر عبدالعلی ۱۳۱. ۶۹

۳۵۸

عمّار بن علی موصلی ۱۳۱

عمرو لیث ۷۵

عنصری. ابوالقاسم حسن بن احمد ۱۷

عوفی، محمد ۴۰

عیسی علیه السلام ۹۴

عیسی صهار بنخت ۶۷

عیسی بن علی ۳۸۰

عیسی بن ماسه ۶۶

عیسی بن یحیی ۳۸۰. ۳۱۸. ۳۱۴. ۳۱۲

۳۸۱

غ

غاذیمون - اغاثاذیمون

غافقی، ابوجعفر احمد بن محمد ۷۵

غالینوس - جالینوس

غرغوریوس ۲۵۴. ۲۵۱

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد ۱۶۷. ۹۲

۲۰۲. ۳۲۶. ۳۳۰. ۳۳۲. ۳۳۳

۳۴۱. ۳۴۳. ۳۴۴

غوٹاذیمون - اغاثاذیمون

ف

فانک ۱۲۱

فان اس. یوسف J. Van Ess ۴۴

فان درالست R. Van Der Elst ۱۶۴

فان ۱۲۱

فارابی. ابونصر ۹۱. ۹۰. ۷۸. ۶۳. ۲۴

۱۵۸. ۱۶۲. ۱۹۴. ۲۰۰. ۲۰۱

۲۰۲. ۲۰۳. ۲۰۷. ۲۱۳. ۲۲۷

۲۳۲. ۲۵۵. ۲۵۶. ۲۶۲. ۳۲۶

۳۳۱. ۳۵۴. ۳۵۵. ۳۵۹. ۳۶۴

۳۶۵. ۳۶۶

فرانک R. Frank ۲۸۷

فراهانی. ادیب المالك ۳۵

فرج بن سالم Farragut ۵۷

فیومی ، سعید بن یوسف ۱۱۴ ، ۱۶۹ ،
۳۲۷

ق

قاسم بن عبیدالله ۴۵ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲
قاضی فاضل ← بیسانی
قاضی القضاة ← همدانی ، عبدالجبار

قدامة بن جعفر ۱۶۲

قرطبی ← ابن میمون

قزوینی ، محمد ۴۰ ، ۳۶۵

قزوینی رازی ، عبدالجلیل ۲۷۶

قسطا بن لوقا ۸۷ ، ۱۰۱

قفطی ، ابوالحسن علی بن یوسف مشهور

به ابن القفطی ۴ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۲۳ ، ۲۴ ،

۵۳ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۶۱ ، ۷۷ ، ۱۰۱ ، ۱۰۵ ،

۱۲۲ ، ۱۶۲ ، ۱۶۶ ، ۲۲۷ ، ۲۲۹ ،

۲۳۰ ، ۲۵۵ ، ۲۵۶ ، ۲۶۱ ، ۳۰۰ ،

۳۰۸ ، ۳۱۳

قلانسی ، محمد بن بهرام ۶۷

قوانیطوس Quintus ۳۸۶

قوشجی ۲۵۳

قیروانی ، عبیدالله الحسین ۱۲۶

ک

کاتبی قزوینی ، نجم الدین علی بن عمر معروف

فرفور یوس Porphyry ۹۵ ، ۱۰۵ ،
۱۰۶ ، ۱۴۱ ، ۱۶۱ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵ ،

۳۰۳ ، ۳۰۴

فروزانفر ، بدیع الزمان ۱۹۲ ، ۱۹۸ ، ۳۰۹

فرید غیلانی ، الامام الفرید عمر بن غیلان

بلخی ۸۴

فریدلاندر Friedlander, M. ۳۵۰

فضل بن سهلان ۲۶۶

فلاطن - فلاطون ← افلاطون

فلوطرخس Plutarch ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۱ ،

۱۴۶ ، ۱۴۷

فلوگل Flügel, G. ۸۷ ، ۱۶۶

فورس ۱۹۶

فورون - فورون لذی Pyrrhon ۲۵۵ ،

۲۵۶

فیثاغورس Pythagoras ۹۵ ، ۹۶ ، ۱۰۲ ،

۱۰۳ ، ۱۰۶ ، ۲۶۷ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵ ، ۳۳۱ ،

فیروز ۱۷

فیسن Pison ۳۸۵

فیلبس Philebus ۲۴۹

فیلسوف ، لقب ارسطو است

فیلسوف العرب ، لقب کندی است

فیلگریوس Philagrius? ۶۶

- ۳ Kent, R. G. کنت
 ۱۲۰، ۱۰۹، ۹۱، ۷۸، ۶۷، ۴۵ کندی
 ۱۶۴، ۱۵۷، ۱۳۹، ۱۲۳، ۱۲۲
 ۳۲۹، ۲۸۸، ۲۲۸، ۲۰۳، ۱۸۶
 ۳۲ کوفی، علی بن احمد
 ۳۰۶، ۲۹۵ Kühn, C. کوهن
 ۱۴۷، ۱۱۵، ۴۹، ۴۸، ۲۹ کیال
 گ
 ۳۷۹، ۲۰۱ Gabrieli. F. گابریلی
 ۱۲۱ Garbers, K. گاربز
 گالینوس ← جالینوس
 ۶۴ گردیزی
 ۷۰ Greenhill, W. A. گرین هیل
 ۲۲۷ Xenophon گزنوفون
 ۴۸ گنجوی، ابوالعلاء
 ۱۰۶ Gale, Th. گیل
 ل
 ۷۷ لاهیجی، عبدالرزاق
 ۱۸۵ Lyons, M. C. لاینز
 ۲۹۴ Liddell لدل
 ۳۸۲، ۳۶۱ Lycus لوقس
 ۷۷ لوکری
 ۶۷ Levey, M. لوی، مارتین
 به دبیران ۲۵۳، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲،
 ۲۸۳
 ۳۵۴ Kahle, P. کاهل
 ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۱۶ Kraus, P. کراوس
 ۱۰۴، ۱۰۳، ۹۹، ۹۴، ۸۷، ۷۴، ۷۳
 ۱۲۱، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۰۶، ۱۰۵
 ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۲۲
 ۱۹۴، ۱۶۶، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۱
 ۲۵۵، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۷، ۲۱۴
 ۳۰۲، ۲۸۸، ۲۷۵، ۲۶۹، ۲۶۵
 ۳۶۳، ۳۰۸
 کرد علی ۶۸
 ۱۸۶، ۱۸۴، ۱۶۰ کرمانی، حمیدالدین
 ۳۰۱، ۲۱۰، ۲۰۹
 ۶۴ Carmody, F. J. کرمودی
 ۱۱۲ Christensen, A. کریستن سن
 ۸۵ Crescas, H. کریسکاس، حسدا
 ۳۱، ۲۹، ۱۸ کعبی، ابوالقاسم بلخی
 ۱۰۲، ۸۱، ۳۹، ۳۷، ۳۵، ۳۳، ۳۲
 ۲۶۲، ۲۶۰، ۱۴۷، ۱۴۲، ۱۰۳
 ۲۸۳، ۲۷۹
 ۶۴، ۵۷، ۴ Campbell, D. کمپ بل
 ۷۰، ۶۵

لوئیس، برنارد Lewis, B. ۳

م

ماتریدی، ابو منصور ۹۳، ۷۹، ۳۲، ۳۱

۱۶۸، ۱۶۹، ۲۷۸، ۳۲۶، ۳۲۹

۳۶۹، ۳۳۰

مارینس Marinus ۳۸۲، ۳۶۱

مازیار بن قارن ۱۲، ۱۱

ماسینیون Massington, L. ۴۸، ۴۹

۲۸۸، ۲۲۹

مانی ۲۶۶، ۱۲۶، ۱۱۲، ۱۷

مایر هوف Meyerhof, M. ۱۳، ۱۲، ۱۱

۲۳، ۶۳، ۶۹، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱

۲۸۴، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۵۱، ۳۵۲

۳۷۹، ۳۵۸، ۳۵۶، ۳۵۴

مبشر بن فاتک ۱۸۹، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۱۵

۲۸۴، ۲۳۳، ۲۲۸، ۲۰۲، ۱۹۵

متوکل ۳۷۹، ۱۲

متی بن یونس، ابوبشر ۴۳، ۲۳

مجریطی، ابوالقاسم مسلمة بن احمد ۱۱۸، ۳

۲۸۸، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۰۷

مجلسی ۲۰۴

محتاج بن احمد ۳۹

محسن مهدی ۲۲۷

محقق، مهدی ۲۱۴، ۱۱۱، ۷۷، ۷۵، ۶۳

۳۵۶، ۲۶۰

محمد (ص) ۱۸

محمد بن جریر طبری ← طبری

محمد بن زکریا ← رازی

محمد زکریا، بنا بگفته هجویری پیری بوده

است از محققان طریقت ۲۰۹

محمد عبدالمعیدخان ۱۱۱

محمد بن عبدالمملک وزیر ۳۸۱

محمد بن اللیث؟ ۱۲۴

محمد بن اللیث الکاتب؟ ۱۲۴

محمد بن لیث رسائی ۱۲۳، ۱۲۰

محمد بن موسی^۱، ابوجعفر ۱۲۷، ۹۰

۱۹۱، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱

۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷

۳۸۰، ۳۱۸

محمد بن یونس ۱۲۱، ۱۲۰، ۲۶، ۲۱

محیط طباطبائی، محمد ۱۲۱، ۷

مراکشی، ابوعلی حسن ۹۷، ۹۶

مرتضی، شریف علی بن الحسین ۱۱۵، ۵۹

۱۲۶

مرزبانی ۴۴

مرزوقی، ابوعلی احمد بن محمد بن حسن

مغلطای، علاءالدین ابوعبدالله ۱۹۵
 مقانعی، ابوالقاسم طاهر بن محمد بن ابراهیم
 ۲۵، ۲۱
 مقتدر ۱۴۴، ۶۱، ۳۳
 مقدسی، معروف به بشاری ۱۵، ۴، ۳
 مقدسی، مطهر بن طاهر ۴۳، ۴۴، ۴۶،
 ۴۸، ۶۰، ۹۵، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۶۰،
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰
 مقنع ۴۸
 مکارثی یسوعی، اب ریچارد یوسف
 ۲۲۸، ۱۵۷
 مکتفی ۱۲۲
 ملاصدرا ← شیرازی، صدرالدین
 منجم طبری ۲۶۳
 منصور بن اثاناس ۱۶۳، ۳۱۰، ۳۸۱
 منصور بن اسحق بن احمد بن اسد، ابوصالح
 ۱۵۶، ۱۴۲، ۶۴، ۶۳
 منصور بن طلحه ۱۴۸، ۱۱۰
 منصور بن نوح ۱۵
 منطقی سجستانی، ابوسلیمان ۲۶، ۴۰، ۴۱،
 ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۶۲،
 منوچهری دامغانی ۵
 موراتا، N. Morata، ۳، ۷۸، ۱۶۳، ۱۶۵،

مرزوقی اصفهانی ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۲
 مروزی، مؤلف قراباذین بنقل اخوینی ۶۷
 مروزی، احمد بن سهل بن هاشم ۳۱
 مروزی، شرف الزمان ۱۶، ۳۷، ۱۶۲
 مساور وراق ۱۲۶
 مستعصم ۱۵۸
 مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین ۲۳،
 ۳۶، ۳۷، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۶۰،
 ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۲۳، ۱۵۰، ۱۶۰،
 ۱۶۲، ۲۱۳، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۷۰،
 ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶،
 ۲۸۷، ۳۳۰
 مسمعی، ابویعلی محمد بن شداد بن عیسی
 ۱۸، ۲۹، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۶،
 ۷۸، ۷۹، ۱۴۱
 مصمعی، احمد بن الحسن بن سهل ۳۸
 معتصم ۱۵۸، ۱۲
 معتضد ۴۵، ۴۶، ۱۲۱، ۱۲۲
 معری، ابوالعلاء ۱۶۸، ۲۰۴
 معلّم اول ← ارسطو
 معلوف یسوعی، اب لویس ۲۵۱، ۲۶۵،
 ۲۶۶
 معین، دکتر محمد ۱۵، ۴۰، ۲۸۷
 مغربی، وزیر ۱۹۴

۲۹۹

موسی بن عذار ۱۶۲

موسی، بن عمران ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰،

۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵

موسی بن میمون اسرائیلی ← ابن میمون

مولانا ← مولوی

مؤلف البدء والتاریخ ← مقدسی

مؤلف بیان الادیان ۱۸

مؤلف تبصرة العوام ۷۹

مؤلف شرح الاسباب والعلامات ۲۵۰

مؤلف منتخب صوان الحکمه ۱۰۷

مولوی، جلال الدین ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۰۴

مونک، S. Munk ۳۵۰

مویّد شیرازی ۱۶۷

میرسید شریف جرجانی ← جرجانی،

سید شریف

مینودوطوس Menodotos ۳۳۶، ۳۴۰

مینورسکی Minorsky, V. ۱۳، ۱۶،

۳۷

مینوی، مجتبی ۴۷

مینویداس میناس Minoidas Mynas ۹۰

ن

ناشی، ابوالعباس عبدالله بن محمد معروف

به ناشی اکبر ۲۹، ۴۲، ۴۳، ۴۴،

۵۸، ۵۹، ۶۰، ۱۰۳، ۱۳۸، ۱۸۲،

۳۲۵، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۳

ناشی اصغر، ابوالحسن علی بن عبدالله ۴۲

ناصر خسرو ۴، ۱۶، ۱۹، ۴۱، ۴۸، ۷۷،

۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۹۵، ۱۰۸،

۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۳،

۲۰۴، ۲۳۷، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۰،

۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲،

۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۲،

۳۰۱، ۳۲۲، ۳۷۲

ناصرالدین منشی یزدی ۵

نالیانو Nallino, C. ۳، ۹۷

نبیه امین فارس ۶۳

نجاشی، احمد بن علی ۳۲، ۳۳

نجم آبادی، دکتر محمود ۵۵، ۷۰

نسفی، ابوالمعین ۱۲۹

نشوان حمیری، ابوسعید ۳۲، ۳۳

نصیبی - نصیبی معتزلی، ابواسحق ۴۰،

۲۶۰

نصیبینی، ایلیا ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۵۱، ۲۶۰،

۲۶۴

نظام، ابراهیم بن سیار ۳۱، ۳۶، ۸۳

نظام الملک ۱۲۶، ۲۷۶

نظامی عروضی ۱۵

نگازنده ← محقق، مهدی

نواب رامپور ۱۱۶، ۱۱۹

نوبخت، ابواسحق ابراهیم ابن نوبخت ۲۵۳

نوبختی، حسن بن موسی^۱ ۱۸، ۳۷

نوبرگر Neuburger, M. ۶۹

نیبرگ Nyberg, H. S. ۲۸۶

نیشابوری، ابورشید ۳۲، ۲۶۹

نیشابوری، محمد بن سرخ ۱۳۲، ۳۰۰

نیکوماخس Nicomachus ۹۴

و

واثق - الواثق بالله ۳۶، ۳۷، ۳۳۶

والزر، ریچارد Walzer, R. ۱۵۵

۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۵، ۳۳۴، ۳۶۳

والی خراسان ← احمد بن اسماعیل

ورّاق، ابوعیسی ۱۸، ۳۲، ۳۷، ۹۳

ورّاق، محمد بن حسن ۲۷

ورسامی ← رازی، ابوحاتم

ولفسن Wolfson, H. A. ۸۵

ونسنک Wensinck, A. J. ۱۹۲

ویدمان Widman, E. ۵۴

ه

هارکینز Harkins, P. W. ۱۶۴

هارون، خلیفه عباسی ۶

هارون ۱۴۴

هجویری ۲۰۹

هذلی، ابوذویب ۲۰۵

هرمس Hermes ۲۸۴، ۲۶۴

هستی ۱۸

هشام بن حکم ۳۳

همائی، جلال الدین ۵

همدانی، قاضی عبدالجبار ۳۲، ۳۸، ۷۹،

۸۰، ۱۱۵، ۱۲۳

ی

یاقوت حموی ۴، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۳۱،

۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۵، ۶۴، ۶۸،

۱۰۷، ۱۵۶، ۲۷۶

یحیی بن ابی منصور ۳۷۹

یحیی بن عدی، ابو زکریا ۲۱، ۲۳،

۲۴، ۱۲۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۴،

۱۸۶

یحیی بن کامل ۳۶، ۳۷

یحیی بن ماسویه ۳۸۱

یحیی النحوی ۱۰۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۴،

۳۳۶

یسوع ۳۸۱

یمان بن رثاب خارجی ۳۷

یوحنا بن ماسویه ۱۳۱، ۶۰، ۳۱۰، ۳۱۲،

۳۸۱

یوسف خوری ۳۸۰، ۳۱۰

یوسف بن یعقوب ۱۵۱، ۲۶، ۲۱

فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

ادل بیت ۴۲	آل طاهر ۳۲، ۱۱۰
اهل تشیع ← شیعه	اپیکوریان ۳۳۲
اهل توحید ۱۱۴، ۱۴۶	ارسطوئیان ۱۸۵، ۲۶۷
اهل حدیث ۳۶	اسماعیلیه ۴۸، ۱۵۹، ۱۶۷
اهل دهر ← اصحاب دهر	اشعریان ۳۳۳
اهل سنت و جماعت ۴۸، ۱۲۹، ۱۶۸	اصحاب اعداد ۱۰۳
اهل کلام ← متکلمان	اصحاب دهر ۷۹، ۱۱۴، ۱۴۶، ۲۷۸، ۲۸۲،
باطنیه ۴۸	۳۲۹
برامکه ۶	اصحاب رواق ۲۶۷، ۳۳۲
براهمه ۲۶۷، ۲۸۲، ۲۸۵	اصحاب طبایع ۲۸۵
تعلیمیه ۱۶۷	اصحاب ظلّه ۲۶۷
ثنویه - ثنویان ۱۸، ۳۷، ۱۰۹، ۱۶۰،	اصحاب قدمای خمسه ۲۸۰
۲۶۷، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۳،	اصحاب لذت ۲۵۶
۲۸۵، ۲۸۶، ۳۳۰، ۳۳۱	اصحاب هیولی ۱۹، ۳۶، ۳۷، ۷۹، ۱۴۱،
حرانیان - حرنانیان ۱۰۹، ۲۸۰، ۲۸۱،	۲۷۸، ۲۷۲
۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۹	افلاطونیه ۲۶۷
حرنانیه کلدانی ۲۸۴	امامیه ۳۳، ۴۸
حکمای الهی ۱۱۹	اهل اعتزال ← معتزله

صائبان کیماریان ۲۷۴	حروری ۴۸
صائبان مصری ۲۸۴، ۲۶۷، ۱۰۶، ۱۰۲	خوارج ۳۷
صائبان یونانی ۱۰۶	خیاطیه ۳۱
صوفیه ۲۰۹	دهریه - دهریان ← اصحاب دهر
طبیعیان - طبیعیین ۳۲۳، ۲۴۸	دیصانیه ۲۸۵، ۲۰۶، ۱۹
عجم ۳۵	رمیه ۴۸
عرب ۳۵، ۳	رواقیان ← اصحاب رواق
فرقه فلسفیه ← فیلسوفان	زندیقان ۱۲۵
فرقه لذت ← اصحاب لذت	زیدیه ۱۲۹، ۴۸، ۳۳
فرقه مانعه ← مانعه	سمنیه ۲۸۵
فطحیه ۳۳	سنی اشعری ۱۶۹
فیثاغوریه - فیثاغوریان - فیثاغورسیان	سنی ماتریدی ۱۶۹
۲۷۵، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۰، ۱۰۳، ۲۳	شراحه ۴۸
فیلسوفان - فلاسفه ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۰	شمنیه ۳۷، ۳۶، ۱۸
۱۵۵، ۱۹۶، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۸	شیعه - شیعیان ۵۹، ۴۸، ۴۲، ۳۷، ۳
۲۸۳	۱۶۸، ۱۶۰
فیلسوفان شیعه ۲۸۱	شیعیان اسماعیلی ۱۶۹
فیلسوفان طبیعی ۲۴۸، ۱۴۶، ۸۲	شیعه ارسطو ← ارسطوئیان
فیلسوفان طبیعی قدیم ۲۸۵	صائبه - صائبان ۲۳۱، ۱۶۳، ۱۰۶، ۹۴
فیلسوفان قدیم (قدمای فلاسفه) ۲۷۹	۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۲، ۲۷۴، ۲۶۳
۲۸۳	صائبان حرّانی ۲۶۰، ۱۰۹، ۱۰۲، ۴۶
فیلسوفان یهودی ۳۲۹	۲۸۶، ۲۸۴، ۲۷۵، ۲۷۴، ۲۶۷
قائلان به تحریم مکاسب ۱۲۹	صائبان عوام (عوام صائبه) ۲۶۷

متنبین ۱۲۵	قائلان به تناسخ ۲۶۹
مجوس ۹۴، ۱۶۰، ۲۷۰، ۲۷۸، ۲۸۵،	قائلان به حدوث اجسام ۱۱۴، ۱۴۵
۳۲۷	قائلان به قدم اجسام ۱۱۴، ۱۴۵
محمره ۱۹، ۲۰۶	قائلان به قدم عالم ۱۴۶
مرجئه ۳۷	قائلان به هیولی ۱۴۶
مرقونیه ۲۸۵	قدریه ۱۲۹
مزدیسنان ۲۸۹	قراطمه - قرمطیان ۳۷، ۴۸، ۲۳۱، ۲۶۹
مسلمیه ۳۳	کاغذیه ۴۸
مسمعیون ۳۶	کبائثون ۲۸۵
مسیحیان ۲۳	کرامیه - کرامی ۴۸، ۱۲۹
مشائیان - مشائون ۲۶۷، ۳۳۲	کعبیه ۳۱
مشبه ۳۳	کیالیه ۴۸
معتزله - معتزلیان ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۴۲،	کیمیائیین ۱۲۳
۵۹، ۱۰۳، ۱۴۰، ۱۴۷، ۲۵۲، ۳۲۸،	مانعه ۲۵۶
۳۳۳	مانویه - مانویان ۱۸، ۱۱۲، ۲۲۳، ۲۳۱،
معتزلیان بصره ۳۱، ۳۲، ۲۶۹	۲۶۶، ۲۷۵، ۲۸۹
معتزلیان بغداد ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۲۶۱،	ماهانیه ۲۸۵
۲۶۹	مبیضه ۴۸
ملاحده - ملحدان ۴۸، ۱۱۳، ۱۱۴	متصوفان ۱۹۶
منانیه (= مانویه) ۱۹، ۱۶۰، ۲۰۶،	متفلسفان ۲۰۶
۲۸۵	متکلمان ۲۴، ۱۰۳، ۱۴۷، ۱۹۶
منجمان ۱۹۶	متکلمان اسلامی ۱۴۵، ۲۵۳، ۳۶۹
منطقیین ۲۳۲	متکلمان سنی ۳۳۱

یهود - یهودیان ۳۵۱، ۳۲۷، ۹۴، ۱۸	میمونیه ۳۳
یونانیان ۲۲۷، ۱۹۳	نخویان ۴۲
یونانیان اوائل (اوائل یونانیان) ۲۸۳،	نصاری ^۱ ۳۲۷، ۲۶۶، ۱۸
۲۸۶	نصارای یعقوبی ۲۳
یونانیان عوام ۲۶۷	هندیان - مردم هند ۲۲۳، ۱۹

فهرست نام جاها

انگلستان ۲۲۸	آتن ۲۱۰
اهواز ۱۶	آذربایجان ۱۶، ۱۲۱
ایران ۲۱۴	آسیای صغیر ۲۹۳
ایران شهر ۱۶، ۱۷	آلمان ۶۴
ایلاق ۶۶	آمستردام ۱۵۶
بابل ۱۱۲	آموی ۱۵
بازل ۶۴، ۷۰	آنکارا ۲۵۹
بالتیمور ۹۰	ارمنیه ۱۶، ۱۲۱
بخارا ۲۶، ۱۲۰	اسپانیا ۲۶۳، ۳۴۹، ۳۵۲
برسکیا ۵۷	استانبول ۴۴، ۲۹۹
برلن ۳۵۵	استراسبورگ ۷۰
بشت ۱۷	اسکندریه ۲۳، ۶۰، ۷۰، ۷۴، ۲۹۳
بصره ۳۱، ۳۲، ۳۶	اصفهان ۱۷
بغداد ۶، ۷، ۱۳، ۲۳، ۳۱، ۳۲، ۳۴	اکسفورد ۱۰۶، ۱۶۴، ۱۷۹
۳۶، ۴۲، ۹۵، ۱۴۴، ۳۰۸، ۳۲۸	الم ۶۴
۳۴۹	امریکا ۱۶۴، ۲۷۸
بلخ ۱۴، ۱۵، ۳۱، ۳۴، ۳۹، ۶۶	انبار ۴۲
بمبی ۱۲۵، ۱۲۹	اندلس ۷۸، ۳۴۹

بیشونیا ۳۳۵

بیروت ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۲۷، ۱۹۶

پاریس ۳۱۹، ۱۶۴، ۷۰، ۶۹، ۵۷، ۵۴،

۳۵۰

پرگامون ۳۳۴، ۲۹۳

ترك ۱۳۱، ۳۷

ترکیه ۲۲۹

توبینگن ۶۴

تهران ۲۹۹، ۲۰۷، ۱۵۶، ۱۳۳، ۱۳۱،

۳۶۱، ۳۳۰، ۳۱۱

جبال - جبل ۳۰۸، ۱۶، ۷

جزیره ۳۱۲، ۱۲۱، ۱۶

جهودانک ۳۹

جیحون ۱۵

چغانیان ۳۹

چین ۳۷

حجاز ۱۷، ۱۱

حران ۲۳

حلب ۱۵۶

حیدرآباد ۳۷۲، ۲۲۷، ۵۸

حیره ۲۹۵

خراسان ۳۲، ۱۶، ۱۵، ۱۴

خوارزم ۲۶۶

دمشق ۳۱۲

رامپور ۱۱۹، ۱۱۶

رم ۲۹۴، ۲۹۳

رها ۱۸۹

ری ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۱۳، ۱۲، ۷، ۴، ۳،

۲۷، ۳۴، ۱۵۶، ۱۱۳، ۹۵، ۶۴،

۳۰۸، ۲۹۸

ژاپن ۷۷

سامرا ۱۲

سجستان ۱۶

سمرقند ۸۴

سمیرنا ۲۹۳

سنت پترزبورگ ۳۵۶

سویس ۶۴

سیسیل ۳۳۵، ۲۹۴، ۵۷

شام ۳۱۲، ۱۲۱، ۱۶

شهر قباد ۱۷

شیکاگو ۳۵۰

طبرستان ۶۵، ۲۵، ۱۲، ۱۱، ۷

طوس ۳۴

عراق ۳۰۸، ۲۹۵، ۲۶۴، ۱۴

عراقین ۱۱

فاس ۳۴۹، ۱۸۵، ۱۶۵

لیدن ۲۸۵،۵۴	فارس ۱۶
مادرید ۲۹۹،۷۸	فرغامس - فرغامن ← پرگامون
مدینه السلام = بغداد ۲۹۷،۲۳،۴	فسطاط ۳۵۰،۳۴۹
مراکش ۳۴۹،۱۸۵،۱۶۵	فلسطین ۳۱۲
مسامعه ۳۶	قاهره ۶۹، ۱۲۸، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹،
مصر ۴۲، ۴۴، ۱۳۱، ۳۱۲، ۳۵۶،	۱۸۴، ۲۱۴، ۳۲۶، ۳۵۱، ۳۵۶،
۳۵۸	قرطبه ۳۵۲، ۳۴۹
موصل ۱۶، ۶۵، ۶۹، ۱۲۱، ۲۶۴،	قسنطنیه ۳۳۴
مونترال ۶۹	قوس ۳۳۵
میشیگان ۴۴	کانادا ۷۷
نصیبین ۲۶۴	کربلا ۲۲۹
نیشابور ۱۶، ۱۷، ۷۵،	کرمان ۱۶
نیوهاون ۴۷	کلمکته ۱۱۱، ۱۱۶،
واتیکان ۱۵۶	کمبریج ۱۵۶، ۳۲۶،
ونیز ۵۷، ۶۴، ۶۹، ۳۵۴،	کوهستان ۱۲۶
هرمزداآباد ۱۱	گردکوه ۴۸
هلند ۱۵۶	گروگان ۱۷
همدان ۲۶۶	گوتینگن ۷۰
هند ۱۷، ۳۷، ۳۸،	لاپزیک ۱۲۷، ۲۹۵، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۷۹،
یمگان ۲۶۳	لندن ۷۰، ۷۵، ۱۶۵، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۰۱،
یونان ۳۸	۲۲۷، ۳۵۰، ۳۶۹،

فهرست نام کتابخانه‌ها

شیخ علی علومی ۳۶۱	احمد الثالث ۳۱۶، ۳۱۷
گوتا ۳۵۵	احمد تیمور پاشا ۱۶۳
مجلس سنای ایران ۷۲	اسکوریال ۱۶۵، ۱۶۳، ۷۸، ۵۷، ۳
مجلس شورای ملی ۷۰، ۷۱، ۱۳۰، ۲۹۹،	اُسُلر ۶۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۳۵۴، ۳۰۶
۳۱۷، ۳۱۱	ایاصوفیه ۲۹۹، ۳۱۶، ۳۳۴، ۳۳۶،
مدرسه نواب مشهد ۳۰۲	۳۶۱، ۳۷۹
مرکزی دانشگاه تهران ۲۳، ۷۲، ۱۵۶،	بادلیان ۶۱
۲۷۸، ۲۹۴، ۳۰۶، ۳۶۱	بشیر آغا ۲۵۵
مکتبه الغرویین ۱۶۵، ۱۸۵	بغدادلی وهبی ۲۹۹
ملّی پاریس ۳۳۶، ۳۶۵	بلدیه اسکندریه ۶۰، ۷۰، ۷۴
ملّی قاهره ۳۵۸	دارالکتب المصریة ۱۳۳، ۱۵۶، ۱۶۳، ۳۱۳
ملّی ملک ۶۵، ۲۹۹	دانشکده ادبیات انکارا ۴۷
موزه بریتانیا ۶۵، ۸۷، ۸۹، ۹۴، ۱۵۶،	دانشکده ادبیات تهران ۴۰، ۱۳۳
۲۱۴، ۳۳۶	دانشگاه پرینستون ۶۳
موسسه اسلامی مکّ گیل شعبه تهران ۹۴	دانشگاه کبریج ۶۱، ۳۶۹
نقیب النقباء ۴۲	دانشگاه ییل ۶۷
نواب رامپور ۱۱۶، ۱۱۹	راغب پاشا ۱۳۱، ۲۵۰
واتیکان ۱۵۶، ۱۹۴	شهید علی ۶۹

فهرست کلماتی که شرح و توضیح شده

سمع الکبان ۷۷	آفریجکان ۱۷
عرب ۳	اسراب ۳۲۲
علم اوائل ۴	اسطقس ۳۷۲
عنبیه ۳۷۱	اصحاب هیولی ۷۹
فصول ۶۲	اغاناذیمون ۲۸۴
قاطیغوریاس ۹۰	اقرباذین ۶۷
کعبی ۳۱	انالوطیقا ۹۰
کناش ۶۳	انبجات ۷۲
گر ۲۵۲	ایرانشر ۱۶
مارستان ۳	باری ارمیناس ۹۰
متخلی ۲۳۰	پرگامون ۲۹۳
متطبب ۳۶۴	پیناکس ۲۹۴
متنقل ۷۵	تشجیر ۶۵
مخاریق ۱۲۶	قوم ۲۸۸
مدینه السلام ۲۳	رزق ۳۱
مسمعی ۳۶	رستاق ۱۷
مشاتین ۶۱	زمّ الهوی ۱۵۹

معزم ۵

مغناطیس ۸۵

میامر ۳۱۹

ناشی ۴۲

هوم ۲۸۷

فهرست منابع و مآخذ

✓
آربري، A. G. Arberry.

« اخلاق نيكوماخس دراسلام » مجله مدرسه السنه شرقيه لندن ، جلد ۱۷ ، لندن ۱۹۵۵ ، ص ۱-۲۴.

« The Nicomachean Ethics in Arabic » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, 1955, pp. 1-24.

ابراهيم شبوح.

فهرس المخطوطات المصوره ، الجزء الثالث العلوم ، القسم الثاني الطب ، قاهره ۱۹۵۹ .

ابن ابى اصيبعه ، ابو العباس موفق الدين احمد بن القاسم .
عيون الانباء في طبقات الاطباء ، شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت دار -
مكتبة الحياة ۱۹۶۵ .

ابن ابى الحديد ، عز الدين ابو حامد بن هبة الله .
شرح نهج البلاغه ، بيروت دار مكتبة الحياة ۶۵-۱۹۶۳ .

ابن ابى صادق ، ابو القاسم عبد الرحمن .
شرح كتاب الفصول بقراط ، نسخه خطي كتابخانه اسلر دانشگاه مك كجيل مونترال
كانادا شماره ۶۶ شرقى (OR. 66) .

ابن اثير ، عز الدين ابو الحسن على .

الكامل في التاريخ ، اداره الطباعة المنيرية ، قاهره ۱۳۵۳ .

ابن الاخوة ، محمد بن محمد بن احمد قرشى .

معالم القربة في احكام الحسبة ، كبريج ۱۹۳۷ .

ابن اسفنديار ، محمد بن حسن .

تاريخ طبرستان ، بكوشش عباس اقبال ، تهران ۱۳۲۰ .

ابن بابويه ، ابو جعفر محمد بن على قمى .

كمال الدين و تمام النعمة فى اثبات الغيبة و كشف الحيرة ، هايدلبرگ ۱۹۱۰ .

—— من لا يحضره الفقيه . دار الكتب الاسلاميه ، نجف ۱۳۳۷ .

ابن باجه ، ابوبكر محمد بن يحيى .

تدبير المتوحد ، مادريد ۱۹۴۶ .

ابن بطلان و ابن رضوان .

خمس رسائل (مكاتبات ميان ابن بطلان و ابن رضوان) بضميمه ترجمه انگليسى

و مقدمه از يوسف شاخت و ماكس مايرهوف ، الجامعة المصرية ، كلية الاداب ،

قاهره ۱۹۳۷ .

ابن تغرى بردى ، ابو المحاسن جمال الدين يوسف .

النجوم الزاهرة فى اخبار مصر و القاهرة ، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۴۸ .

ابن تيمية ، ابو العباس تقى الدين احمد بن عبد الحليم .

—— الرد على المنطقيين ، با مقدمة سيد سليمان ندوى ، بمبى ۱۳۶۸ .

—— مجموعه فتاوى شيخ الاسلام ابن تيميه حرانى ، مطبعة كردستان العلميه ، قاهره ۱۳۲۶ .

—— منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة و القدرية ، قاهره ۱۳۲۱ .

ابن جليل ، ابوداود سليمان بن حسان اندلسى .

طبقات الاطباء و الحكماء تاليف سال ۳۷۷ هجرى ، بتحقيق فؤاد سيد ، قاهره

۱۹۵۵ .

ابن جوزى ، ابو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد .

الطب الروحاني ، دمشق ۱۳۴۸ .

—— زم الهوى ، قاهره ۱۹۶۲ .

- ابن حجر عسقلاني ، احمد بن علي .
 لسان الميزان ، حيدرآباد ١٣٢٩ .
- ابن حزم اندلسي ، ابو محمد علي بن احمد .
 الاحكام في اصول الاحكام ، باهتمام احمد شاكر ، قاهره مطبعة الامام .
 ————— التقريب لحدّ المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية ، بتحقيق دكتور
 احسان عباس ، بيروت ١٩٥٩ .
- الفصل في الملل والاهواء والنحل ، قاهره ١٣٢٠-١٣١٧ .
- رسالة في الم الموت (رسائل ابن حزم الاندلسي) بولاق مطبعة الهناء .
- رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسي) .
- رسالة في مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسي) .
- ابن خلدون ، ابوزيد عبدالرحمن .
 مقدّمه ، قاهره ١٣٧٩ .
- ابن خلكان ، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد .
 وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، بتصحيح وتعليق محمد محي الدين عبدالحميد ،
 قاهره ١٣٦٧ .
- ابن دباغ ، عبدالرحمن بن محمد انصاري .
 مشارق انوار القلوب و مفاتيح اسرار الغيوب ، بتحقيق ريتز Ritter, H. بيروت
 ١٩٥٩ .
- ابن رسته ، ابو علي احمد بن عمر .
 الاعلاق النفيسة ، ليدن ١٨٩١ .
- ابن رشد ، ابوالوليد محمد بن احمد .
 تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ١٩٥٢-١٩٣٨ .
- تهافت التهافت ، بيروت ١٩٣٠ .

- فصل المقال فی ما بین الحکمة والشریعة من الاتصال، لیدن ۱۹۵۹ .
- ابن رضوان ← ابن بطلان .
- ابن زهر، ابو العلاء زهر بن ابی مروان .
- البيان والتبيين فی الانتصار لجالینوس، نسخه خطی مدرسه نواب مشهد. این کتاب درنامه آستان قدس رضوی دوره هفتم شماره ۱ ص ۱۱۶ بوسیله آقای کاظم مدیرشانه چی معرفی شده است .
- ابن سینا .
- رسالة فی تعبیر الرؤیا ← محمد عبدالمعیدخان .
- رسالة فی دفع الغم من الموت (رسائل ابن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیة)، لیدن ۱۸۹۴ .
- رسالة فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات)، قاهره ۱۳۲۶ .
- الشفاء، تهران چاپ سنگی .
- کنوز المعزّمین، باهتمام استاد جلال الدین همای، تهران ۱۳۳۱ .
- ابن صلاح ، ابو الفتوح احمد بن محمد بن السری .
- مقالة فی الشكل الرابع من اشکال القیاس الحملی وهو الشكل المنسوب الی جالینوس ← رشر .
- ابن طملوس، ابو الحجاج یوسف بن محمد .
- المدخل لصناعة المنطق ، الجزء الاول کتاب المقولات وکتاب العبارة ، باهتمام میکائیل اسین پلاسیوس، مادرید ۱۹۱۶ .
- ابن العبری، ابو الفرج یوحنا غریغوریوس .
- تاریخ مختصر الدول، بیروت ۱۹۵۸ .
- ابن فقیه، ابوبکر احمد بن محمد الهمدانی .
- مختصر کتاب البلدان، لیدن ۱۳۰۲ .
- ابن القیّم الجوزیّة، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر .

اغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، بتحقيق محمد سيد كيلانى، قاهره ١٣٨١.

—— الطب النبوى، قاهره ١٣٧٧.

ابن كثير دمشقى .

البداية والنهاية، قاهره ١٣٥١.

ابن المرتضى^١، احمد بن يحيى .

طبقات المعتزلة، بيروت ١٣٨٠.

ابن مسكويه، ابو على احمد بن محمد .

تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، بيروت دار مكتبة الحياة ١٩٦١.

—— الفوز الاصغر، بيروت ١٣١٩.

—— رسالة فى ماهية العدل، ليدن ١٩٦٤، با مقدمه و ترجمه انگليسى تحت عنوان:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice, *Risāla Fī Māhiyat Al - 'Adl*.

ابن منظور

لسان العرب، ماده «هوى» .

ابن ميمون

دلالة الحائرين (ترجمه انگليسى بوسيله پينس S. Pines) شيكاگو ١٩٦٣ .

The Guide of the Preplexed, Chicago, 1963.

—— الفصول (فصلى از آن) ← ساخت وماير هوف، ردّ ابن ميمون القرطبي على جالينوس.

—— مقالة فى صناعة المنطق، مجلة دانشكده زبانه و تاريخ و جغرافياى دانشگاه آنكارا،

ج ١٨ شماره ٢-١ سال ١٩٦٠ ص ٦٤-٤٠.

ابن نباته مصرى، جمال الدين .

شرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون، بتحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، قاهره

دار الفكر العربى ١٣٨٣.

ابن ندیم، محمد بن اسحق.

الفهرست، چاپ فلوگل G. Flügel.

— الفهرست (قسمت چاپ نشده آن مربوط به معتزله) ← فوك.

ابودلف، مسعر بن مهلهل.

الرسالة الثانية لابى دلف مسعر بن المهلهل الخزرجى، باهتمام مينورسكى، قاهره

. ۱۹۵۵.

ابوالفداء اسماعيل بن على.

تاريخ، چاپ محمد افندى.

احمد بن محمد بن ابى الربيع، شهاب الدين.

سلوك المالك فى تدبير الممالك، قاهره ۱۳۲۹.

اخوان الصفا.

رسائل، بيروت ۱۹۵۷.

اخوينى، ابوبكر ربيع بن احمد بخارى.

هداية المتعلمين، باهتمام دكتور جلال متينى، مشهد ۱۳۴۴.

اديب الممالك فراهانى.

ديوان، بتدوين وتصحيح وحواشى وحيد دستگردى، تهران ۱۳۱۲ شمسى.

ارسطو Aristotle.

اخلاق ادميا *Ethica Eudemia*، (آثار ارسطو ترجمه انگليسى تحت نظر راس

Ross, W. D.) اكسفورد ۱۹۶۶ تجديد چاپ از چاپ ۱۹۱۵.

The Works of Aristotle, Translated into English under the Editorship of Sir David Ross, Oxford, 1966.

— اخلاق نيكوماخس *Ethica Nicomachea* (آثار ارسطو ترجمه انگليسى).

— الطبيعه، ترجمه عربى بوسيله اسحاق بن حنين با شروح ابن سميع وابن عدى ومتى بن

- یونس و ابوالفرج بن طیب، بتحقیق عبدالرحمن بدوی در دو مجلد قاهره ۸۵-۱۳۸۴.
- _____ نفس، De Anima (آثار ارسطو ترجمه انگلیسی).
- _____ نفس، ترجمه عربی احمد فؤاد الاهوانی، قاهره ۱۹۶۲.
- نفس، ترجمه عربی اسحق بن حنین، باهتمام عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۴.
- ارطامیدروس الافسی Artemidorus of Ephesus.
- تعبیر الرؤیاء، ترجمه عربی حنین بن اسحق، بتحقیق توفیق فهد، دمشق ۱۹۶۴.
- ازو ← استاپلتون.
- استاپلتون و ازو Stapleton H. A. and Azo, R. F.
- «یک کتاب در کیمیا از قرن سیزدهم میلادی»، یادنامه انجمن آسیائی بنگال، ج ۳، کلکته ۱۹۱۴، ص ۹۴-۵۷.
- «An Alchemical Compilation of the Thirteenth Century. A. D.»
- Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. III, Calcutta 1914, pp. 57-94.
- استرن Stern, S. M.
- «فقراتی از اخلاق جالینوس در عربی» مجله کلاسیک فصلی ۱۹۵۶، ص ۱۰۱-۹۱.
- «Some Fragments of Galen's Disposition in Arabic» *Classical Quarterly*, 1956 pp. 91-101.
- اسحق بن حنین.
- تاریخ الاطباء و الفلاسفة، بضمیمه مقدمه و ترجمه انگلیسی از فرانز رزنتال مجله اورینس، ج ۷ سال ۱۹۵۴، ص ۸۰-۵۵.
- و ترجمه فارسی آن از مهدی محقق در مجله دانشکده ادبیات شماره ۳ سال دوازدهم ۱۳۴۴ ص ۳۵۴-۳۳۹.
- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر.
- التبصیر فی الدین، قاهره ۱۳۷۴.
- اسکات ← لدل.
- اسکندر، ا. ز.
- «الرازی و محنة الطیب» مجله المشرق، بیروت ۱۹۶۰، ص ۵۲۲-۴۷۱.

اسلر، W. Osler .

فهرست کتابخانه اسلر، اکسفورد ۱۹۲۹ .

Bibliotheca Osleriana, Oxford, 1929.

اشعری، ابوالحسن .

مقالات الاسلامیین، ویسبادن ۱۹۶۳ چاپ دوم .

اصفهانی، ابوالفرج .

الاغانی، چاپ دارالکتب المصریة .

اصفهانی، شمس‌الدین بن محمود .

مطارح الانظار فی شرح طوابع الانوار (حاشیه شرح مواقف) ، استانبول

۱۳۱۱ .

افلاطون، تیئتتوس Theaetetus (محاورات افلاطون ترجمه انگلیسی بوسیله جوت) در

چهار مجلد، اکسفورد ۱۹۵۳ از چاپ اول ۱۸۷۱ .

Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, Oxford 1953.

_____ ، جمهوریت *Republic* (محاورات افلاطون ترجمه انگلیسی) .

_____ ، دفاع *Apology* » »

_____ ، تیمائوس *Timaeus* » »

_____ ، فیلبس *Philebus* » »

_____ ، گرگیاس *Gorgias* » »

_____ ، نوامیس *Laws* » »

اقبال، عباس .

خاندان نوبختی، تهران ۱۳۱۱ .

_____ « سیرت فلسفی رازی » ضمیمه مجله مهر سال ۱۳۱۵ .

الگود، C. Elgood .

تاریخ طب ایران و خلافت شرقی، کبریج ۱۹۵۱.

A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, Cambridge, 1951.

الاهوانی، احمد فؤاد .

مقدمه کتاب ایساغوجی ← فرفور یوس .

ایجی، قاضی عضدالدین .

المواقف، استانبول ۱۳۱۱ .

ایوانوف، W. Ivanow .

ادب اسماعیلی، تهران ۱۹۶۳ .

Ismāīlī Literature, Tehran 1963.

ایوب رهاوی Job of Edessa .

گنج نامه، متن سریانی و ترجمه انگلیسی باهتمام ا. منگانه، کبریج ۱۹۳۵ .

Book of Treasures, Syriac Text Edited and translated by A. Mingana, Cambridge, 1935.

باخرزی، ابوالحسن علی بن الحسن .

دمية القصر و عصره اهل العصر، حلب ۱۳۴۸ .

بدوی، عبدالرحمن .

الافلاطونية المحدثه عند العرب، قاهره ۱۹۵۵ .

—— التراث اليونانية في الحضارة الاسلامية، قاهره ۱۹۴۶ .

—— مخطوطات ارسطو في العربية، قاهره ۱۹۵۹ .

—— مقدمه کتاب ارسطو طاليس في النفس ← ارسطو، في النفس .

—— من تاريخ الاتحاد في الاسلام، قاهره ۱۹۴۵ .

بروك، A. J. Brock .

طب یونانی، لندن ۱۹۲۹ .

Greek Medicine, London, 1929.

بزدوی ، ابو الیسر محمد بن محمد بن عبد الکریم .

اصول الدین ، به تحقیق و مقدمه هانز پتر لنس Hans Peter Linss ، قاهره دار احیاء

الکتب العربیة ۱۳۸۳ .

بغدادی ، اسماعیل پاشا .

هدیه العارفین ، استانبول ۱۹۵۱ .

بغدادی ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد .

الفرق بین الفرق ، باهتمام محمد محی الدین عبد الحمید ، قاهره مکتبه محمد علی صبیح

واولاده .

بیرونی ، ابوریحان محمد بن احمد .

آثار الباقیه عن القرون الخالیة ، لپزیک ۱۹۲۳ .

—— استخراج الاوتار فی الدائرة بنحو اصّ الخطّ المنحنی فیها ، بتحقیق احمد سعید

الدمرداش ، قاهره الدار المصریة للتألیف والترجمة .

—— تحدید نهايات الاماکن ، بتحقیق محمد بن تاویت الطنجی ، انقره ۱۹۶۱ .

—— تحقیق ماللهند ، لپزیک ۱۹۲۵ .

—— الجماهر فی معرفة الجواهر ، حیدرآباد ۱۳۵۵ .

—— رساله فی فهرست کتب الرازی ، باهتمام پول کراوس ، پاریس ۱۹۳۶ .

—— قانون مسعودی ، دردو مجلد ، حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیة ۱۳۷۵-۱۳۷۳ .

بیضاوی عبد الله بن عمر .

طوالع الانوار (حاشیه شرح مواقف) ، استانبول ۱۳۱۱ .

بیهقی ، علی بن ابی القاسم زید .

تنمة صوان الحکمة ، به تصحیح محمد شفیع ، لاهور ۱۹۳۵ .

پینس، S. Pines.

« انتقاد رازی بر جالینوس »، مجموعه مقالات آکادمی تاریخ علوم، شماره ۸ ص

. ۴۸۷-۴۸۰.

« Rāzī, Critique De Galien » *Collection des Travaux de l' Académie d' Histoire des Sciences* No. 8, pp. 480-487.

— « برخی از مشکلات فلسفه اسلامی »، فرهنگ اسلامی، ژانویه ۱۹۲۷، ص ۸۰-۶۶.

« Some Problems of Islamic Philosophy, *Islamic Culture*, January 1937, pp. 66-80.

— « رازی » دائرة المعارف اسلام، با همکاری کراوس.

« Rāzī » in the *Encyclopedia of Islam* with Collaboration of P. Kraus.

— مذهب الذره عند المسلمين و علاقتها بمذاهب اليونان والهند، ترجمه از آلمانی بعربی

محمد عبدالمهادی ابوریثه، قاهره ۱۳۶۵.

تبریزی، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر.

شرح المقدمات الخمس و العشرون فی اثبات وجود الله و وحدانیته و تنزهه من ان
یکون جسماً او قوة فی جسم من دلالة الحائرين، بتصحيح محمد زاهد الکوثری،

قاهره ۱۳۶۹.

تفلیسی، حبیب بن ابراهیم.

وجوه قرآن، باهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۴۰.

تلمسانی، ابو عبدالله محمد بن احمد.

تحفة الناظر وغنية الذاکر فی حفظ الشعائر و تغییر المناکر، بتحقیق علی الشنوفی،
بدون تاریخ.

تمکین، O. Temkin.

« مطالعاتی در باره طب اسکندرانی در دوره متأخر » مجله تاریخ طب، ۱۹۳۵

شماره ۳ ص ۴۳۰-۴۰۵.

« Studies on Late Alexandrian Medicine », *Bulletin of the History of Medicine*, 1935, 3, pp. 405-430.

توحیدی، ابو حیان .

الامتناع والموانسة ، باهتمام احمد امين واحمد الزين ، چاپ دوم درسه مجلد ، قاهره
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

—— البصائر والذخائر ، بتحقيق احمد امين . السيد احمد صقر ، قاهره مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر ، قاهره ١٣٧٣ .

—— رسالة الحياة (ثلاث رسائل) ، موسسه فرانسوى مطالعات اسلامى ، دمشق ١٩٥١ .

—— مثالب الوزيرين ، بتحقيق دكتور ابراهيم الكيلانى ، دمشق دار الفكر ١٩٦١ .

—— المقابسات ، بتحقيق وشرح حسن السندوبى ، قاهره ١٣٤٧ .

—— الهوامل والشوامل ، باهتمام احمد امين والسيد احمد صقر ، قاهره ١٣٧٠ .

تهرانى ، سيد جلال الدين .

ترجمة طبقات الامم اندلسى ← صاعد اندلسى .

ثعالبى ، ابو منصور عبد الملك بن محمد .

التمثيل والمحاضرة ، بتحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ، قاهره ١٣٨١ .

—— ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب ، بتحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، قاهره ١٣٨٤ .

—— يتيمة الدهر فى محاسن اهل العصر ، بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، قاهره
١٣٦٦ .

جابر بن حيان .

كتاب البحث (مختار الرسائل جابر بن حيان) ، بتصحيح پول كراوس ، قاهره
مكتبة الخانجي ١٣٥٤ .

جاحظ ، ابو عثمان عمرو بن بحر .

الحيوان ، بتحقيق وشرح عبد السلام هارون ، در ٧ مجلد ، قاهره مطبعة مصطفى

الباب الحلی ۱۳۶۴-۱۳۵۶ .

جالینوس، Galen .

کتاب الاخلاق (مختصر من کتاب الاخلاق) ، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه
قاهره ، جلد پنجم ، جزء اول سال ۱۹۳۷ ، ص ۱-۲۴ مقدمه پول کراوس و ص
۲۵-۵۱ متن .

———— التجربة الطبیّة ، با مقدمه و ترجمه انگلیسی از ریچارد والزر ، اکسفورد ۱۹۸۴
تحت عنوان :

Galen on Medical Experience, Edited and translated by R. Walzer,
Oxford University Press 1944.

———— جوامع طیمائوس فی العلم الطبیعی با ترجمه لاتینی بوسیله والزر و کراوس .

Galen Compendium Platonis (Plato Arabus, Vol. I), With Latin translation
by R. Walzer and P. Kraus, London 1951.

———— درمان هوی و خطای نفس ، ترجمه انگلیسی از هارکینز ، دانشگاه اهایو ۱۹۶۳
تحت عنوان :

Galen on the Passions and Errors of the Soul, Translated by Paul W.
Harkins, Ohio University Press 1963.

———— فی المدخل الی المنطق ، ترجمه انگلیسی از متن یونانی بوسیله جان شپنگلر کيفر ،
بالتیمور ۱۹۶۴ تحت عنوان :

Galen's Institutio Logica, English Translation, Introduction, and Commen-
tary, by John Spangler Kieffer, Baltimore 1964.

———— فی عمل التشریح ، متن عربی با ترجمه آلمانی بوسیله ماکس سیمون در ۲ مجلد ، لپزیک
تحت عنوان :

De anatomicis administrationibus, Leipzig, 1906.

———— فینکس ، میکرو فیلم شماره ۲۰۶۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران .

جرجانی، سید اسماعیل .

اغراض الطبیة، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۵ .

جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد.

التعريفات، قاهره ۱۳۵۷

—— شرح مواقف ← ایچی، مواقف .

جرجی زیدان .

تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره ۱۹۱۲

جوینی، امام الحرمین .

الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد، قاهره ۱۹۵۰ .

—— الشامل فی اصول الدین، الكتاب الاول كتاب الاستدلال، بتحقيق وتعليق هلموت

كلوبنفر، قاهره ۱۹۵۹ . این کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه اشتباها بعنوان

«تحریر شرح لمع» بشماره ۳۵۰ ثبت شده است .

حافظ، شمس الدین محمد .

دیوان، چاپ قزوینی وغنی، تهران ۱۳۲۰ .

حائری، عبدالحسین .

فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۴، تهران ۱۳۳۵ .

حتی، فیلیپ Hitti, P. K. .

تاریخ عرب، لندن ۱۹۶۴ .

History of The Arabs, London 1964.

—— با همکاری نبیه امین فارس و پطرس عبدالملک .

فهرست توضیحی مجموعه نسخ عربی گارِت در کتابخانه دانشگاه پرینستون،

پرینستون ۱۹۳۸ . تحت عنوان:

Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of the Arabic Manuscripts in the

Princeton University Library, Princeton, 1938.

حسن بن سهل الشّمخ .

فی الاخبار التي یخبر بها کثیرون ، در مجموعه خطی متعلق به کتابخانه موزه بریتانیا تحت عنوان رسائل علمی Scientific treatises ، شماره ۷۴۷۳ اضافات (Add. 7473) ورق ۴۱-۳۴ .

حسینی علوی

بیان الادیان ، تهران ۱۳۱۲ .

حلاج ، حسین بن منصور .

دیوان ، باهتام لوی ماسینیون ، مجله آسیائی ، ژانویه - مارس ، ۱۹۳۱ . عنوان کتاب چنین است :

Le Dīwān d' Al - Hallāj, Par Louis Massignon *Journal Asiatique*, Janvier - Mars 1931 .

حلی ، حسن بن یوسف بن مطهر .

انوار الملکوت فی شرح الیاقوت ، باهتام محمد نجمی زنجانی ، تهران ۱۳۳۸ .

حنین بن اسحق .

رسالة الى علی بن یحیی فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس بعلمه و بعض ما لم یترجم ، بضمیمه ترجمه آلمانی بوسیله برگسترaser Bergsträsser ، لپزیک ۱۹۲۵ . تحت عنوان :

Hunain ibn Ishaq: Uber die syrischen und arabischen Galen Übersetzungen, Leipzig, 1925.

— کتاب عشر مقالات فی العین ، با ترجمه انگلیسی و شرح اصطلاحات و اسماء طبی از دکتر ماکس مایرهوف ، قاهره ۱۹۲۸ .

خاقانی ، افضل الدین بدیل .

تحفة العراقین، باهتمام یحیی قریب، تهران ۱۳۳۳.

— دیوان، چاپ حسین نخعی، تهران ۱۳۳۶.

خطیب بغدادی، ابو بکر احمد بن علی.

تاریخ بغداد، قاهره ۱۳۴۹.

خطیب تبریزی، ابوزکریا یحیی بن علی.

شرح مقصوده ابن درید، دمشق ۱۳۸۰.

دانش پژوه، محمد تقی.

«باب پنجم از کتاب بیان الادیان»، فرهنگ ایران زمین تهران ۱۳۴۱، ص

۲۸۲-۳۱۸.

— «مقدمه بر رساله مختصر فی ذکر بعض الحكماء اليونانيين و الملیین» فرهنگ ایران

زمین، تهران ۱۳۳۹، ج ۷.

— «فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس سنا» (نشریه کتابخانه مرکزی)، دفتر ۲،

۱۳۴۱، ص ۲۵۷-۲۱۹.

— «فهرست نسخه های خطی اهدائی خانواده امام جمعه کرمان به کتابخانه دانشکده»

ادبیات»، مجله دانشکده ادبیات، مهر ۱۳۴۴ سال سیزدهم شماره ۱.

— «فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳ بخش ۱، تهران ۱۳۳۲.

دانلپ D. M. Dunlop.

مقدمه فصول المدنی فارابی ← فارابی، فصول المدنی.

داود الجلبی الموصلی.

مخطوطات الموصل، بغداد ۱۳۴۶.

دزی R. Dozy.

ذیل قوامیس عرب، پاریس ۱۹۲۷.

دقائق مروزی، شمس الدین محمد .

بختیارنامه، باهتمام وتصحيح دکتري صفا، تهران ۱۳۴۵ .

دورلینگ R. J. Durling .

«آمار چاپها وترجمه های آثار جالینوس در دوره رنسانس بترتيب تاريخی» ، مجله

موسسه واربرگ، ج ۲۴ شماره ۳-۴، ۱۹۶۱، ص ۲۳۱-۳۰۵.

« A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen » the Journal of the Warburg and Courtauld Institute, Vol. XXIV, Nos 3-4. 1961, pp. 231-305.

دی بور De Boer .

« طب روحانی رازی » مجله آکادمی علوم هلند، امستردام ۱۹۲۰، ص ۱-۱۷ .

تحت عنوان :

De «Medicina Mentis» Van Den Arts Razi Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Amsterdam, 1920. pp. 1-17.

دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد .

عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، بتحقيق ج . ك. فاديه Vadet, J. C.

قاهره ۱۶۹۲ .

دینوری، ابن قتیبہ .

الشعر والشعراء، بيروت ۱۹۶۴ .

— عيون الاخبار، چاپ دارالکتب المصرية .

ذهبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان .

العبر فی خبر من غیر، بتحقيق فؤاد سيد، کويت ۱۹۶۱-۱۹۶۰ .

ميزان الاعتدال فی نقد الرجال، بتحقيق علی محمد البجادی، قاهره ۱۳۸۲ .

رازی، ابو حاتم احمد بن حمدان بن احمد ورسنانی .

اعلام النبوة، نسخه خطی بمی مجموعه آصف فیضی .

رازی، محمد بن زکریا .

مقالة فيما بعد الطبیعیة (رسائل فلسفیه ص ۱۳۴-۱۱۴) به جمع و تصحیح پول کراوس، جزء اول قاهره ۱۹۳۹ (این کتاب منسوب باوست).

—— الاسرار، باهتمام محمد تقی دانش پژوه، کمیسیون ملی یونسکو، تهران ۱۳۴۳ .

—— السیرة الفلسفیه (رسائل فلسفیه ص ۱۱۱-۹۹) .

—— الشکوک علی جالینوس الحکیم، نسخه خطی متعلق به کتابخانه ملی ملک شماره ۴۵۸۳، در مجموعه ای که شکوک ص ۲۲ آنست ولی آن صفحه در این کتاب، شماره ۱ بحساب آمده .

—— الشواهد ← استاپلتون .

—— الطب الروحانی (رسائل فلسفیه ص ۹۶-۱۵)، ترجمه انگلیسی بوسیله آربری Arberry، لندن ۱۹۵۰ تحت عنوان *The Spiritual Physick of Rhazes*, London 1650 .

—— المدخل التعلیمی ← استاپلتون .

رازی، فخرالدین .

الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد ۱۳۵۳ .

—— المباحث المشرقیة، دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد ۱۳۵۳ .

—— محصل افکار المتقدمین والمتأخرین، قاهره المطبعة الحسینیة المصریة، ۱۳۲۳ .

—— مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراءالنهر، تحقیق الدكتور فتح الله خلیف، بیروت دارالمشرق ۱۹۶۶ با ترجمه انگلیسی تحت عنوان :

A Study on Fakhr al - Dīn al - Rāzī and his Controversies In Transoxiana,
Beirut, 1966.

رانکینگ G. S. A. .

« زندگی و آثار رازی » در گزارش هفدهمین کنگره بین المللی طب ۱۹۱۳ لندن،

لندن ۱۹۱۴ ص ۲۶۸ - ۲۳۷ .

« The Life and Works of Rhazes » *International Congress of Medicine*, 1913
London. Section 23, pp. 237-268, 1914.

رزنتال، F. Rosenthal.

مقاله درباره « التجربة الطیبه جالینوس »، انریس، شماره ۳۶، ۱۹۴۵، ص ۲۵۱-۲۵۵.

———— مقاله در باره « جابر بن حیّان پول کراوس » مجله انجمن امریکائی خاورشناسان،

۱۹۴۱، ص ۶۸-۷۰.

———— احمد بن طیب سرخسی، نیوهاون ۱۹۴۳.

Ahmad b. at - Tayyib as - Sarakhsi, New Haven, 1943.

———— « عمر کوتاه و علم دراز است » تفسیرهای عربی بر فصول بقراط، بولیتین تاریخ

طب ج XL شماره ۳ مه و ژوئن ۱۹۶۶ ص ۲۲۶-۲۴۵.

« Life is Short, The Art is Long » *Arabic Commentaries on the First Hippocratic Aphorism, Bulletin of the History of Medicine*, Vol. XL, No 3, May - June, 1966, pp. 226 - 245.

رشر، N. Rescher.

تحول منطق اسلامی، پیتزبورگ ۱۹۶۴.

The Development of Arabic Logic, University of Pittsburgh Press, 1964.

———— جالینوس و قیاس، پیتزبورگ ۱۹۶۶.

Galen And The Syllogism, University of Pittsburgh Press, 1966.

در این کتاب متن عربی « مقاله للشیخ ابی الفتوح احمد بن محمد السری رحمه الله

فی الشكل الرابع من اشکال القیاس الحملی و هو الشكل المنسوب الی جالینوس »

آمده است.

رشیدالدین فضل الله همدانی.

جامع التواریخ، قسمت اسمعیلیّه، بکوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران ۱۳۳۸.

روسکا، J. Ruska.

بیرونی مآخذ حیات رازی، ایزیس ج ۵ ۱۹۲۴ ص ۲۶-۵۰.

«Al - Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al - Rāzī's»,

Isis vol. 5, 1924, pp. 26-50.

زامباور، E. Zambaur.

معجم الانساب والاسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی، دو مجلد، قاهره ۲-۱۹۵۱.

زینر، R. C. Zaehner.

زروان، اکسفورد ۱۹۵۵.

Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955.

سارتن، جورج، G. Sarton.

تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۳۶.

— جالینوس فرغامسی، دانشگاه کانساس، ۱۹۵۴.

Galen of Pergamon, University of Kansas Press 1954.

— «ابن میمون فیلسوف و پزشک» سارتن در تاریخ علم، مجموعه مقالات جورج

سارتن که بوسیله استیمسن گردآوری شده، دانشگاه هاروارد ۱۹۶۲.

«Maimonides Philosopher and Physician», *Sarton on The History of Science*, essays by George Sarton selected and edited by Dorothy Stimson, Harvard University Press 1962.

سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن.

الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاريخ، بغداد ۱۳۸۲.

سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد.

الانساب، لیدن ۱۹۱۲.

سبزواری، حاجی ملاحادی.

شرح غرر الفرائد، تهران چاپ ناصری . قسمت امور عامه و جوهر و عرض،
باهتمام مهدی محقق وتوشی هیکوایزوتسو، از انتشارات دانشگاه مک گیل، تهران
۱۳۴۸ .

السراج، جعفر بن احمد القاری .

مصارع العشاق، بیروت ۱۹۵۸ .

سعدی، شیخ مصلح الدین .

گلستان، باهتمام عبدالعظیم قریب، تهران ۱۳۱۰ .

سنائی .

حديقة الحقيقة (تعليقات حديقة الحقيقة)، جمع وتأليف مدرس رضوی، تهران
مؤسسة مطبوعاتی علمی بدون تاریخ .

شاخت و مایرهوف .

« ردّ موسی ابن میمون القرطبی علی جالینوس فی الفلسفة والعلم الالهی »، مجلة كلية
الاداب، المجلد الخامس، الجزء الاول، ص ۵۳-۸۸ . متن عربی قسمتی از فصول
ابن میمون است با ترجمه و مقدمه انگلیسی که تحت عنوان زیر می باشد:

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony », By Josef
Schacht and Max Meyerhof, *Bulletin of The Faculty of Arts of the Univer-*
sity of Egypt, Vol. V. Part I, May 1937, pp. 53-88.

شپنگلر .

مقدمه المدخل الى منطق جالینوس ← جالینوس، المدخل الى المنطق .

شروانی . Sherwani, H. K.

« متفکری سیاسی در قرن نهم میلادی » مجلة فرهنگ اسلامی، ۱۹۴۱، شماره ۲
ص ۱۵۶-۱۴۳ .

«A Muslim Political Thinker of The Ninth Century A. D. Ibn -i- Abī'r-
Rabī' » *Islamic Culture* Vol. XV, No. 2 1941, pp. 143-156.

ششتری، ابوالحسن .

دیوان، اسکندریه ۱۹۶۰ .

شمس تبریزی .

دیوان (منتخب)، ترجمه نیکلسن کبریج ۱۹۵۲ تحت عنوان :

Selected Poems From the Diwāni Shamsi Tabrizi, Edited and Translated
by R. A. Nicholson, Cambridge 1952.

شهرستانی .

الملل والنحل، لایپزیک ۱۹۲۳؛ ترجمه فارسی افضل الدین صدرترکه اصفهانی،

بکوشش جلال نائینی، چاپ دوم تهران ۱۳۳۵ .

——— نهاية الاقدام فی علم الکلام، لندن ۱۹۳۴ .

شیخ عبدالله نعمه .

فلاسفة الشيعة، حیاتهم وآراءهم، بیروت منشورات دارمکتبة الحياة، ۱۹۳۰ .

شیرازی، صدرالدین .

تعلیقه بر کتاب شفا ← ابن سینا، شفا.

——— شواهد الربوبية، تهران چاپ سنگی .

صابسی، ابوالحسن هلال بن محسن .

الوزراء یا تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء، بتحقیق عبدالستار احمد فراج، قاهره

۱۹۵۸ .

صاعد اندلسی، ابوالقاسم صاعد بن احمد بن صاعد.

طبقات الامم، باهتمام الاب لويس شيخو، بیروت ۱۹۱۲ . ترجمه فارسی بوسیله

سید جلال الدین تهرانی، ضمیمه گاهنامه ۱۳۱۰ هجری .

صیدیقی، محمد زبیر . Siddiqi, M. Z.

مطالعاتی درباره ادب طبی عربی و فارسی، کلکته ۱۹۵۹ .

Studies in Arabic And Persian Medical Literature, Calcutta 1959.

صدیقی، دکتر غلامحسین .

« بعضی ملاحظات » مجله یادگار، سال اول شماره ۶، ۱۳۲۳، ص ۷۸-۸۰.

صفدی، صلاح الدین .

نکت الهمیان فی نکت العمیان، قاهره ۱۹۱۰.

— الوافی بالوفیات، دمشق ۱۹۵۳.

طبری، ابوالحسن .

المعالجات البقراطية، نسخه خطی کتابخانه اسلر دانشگاه مک گیل مکتوب بسال

۶۱۱، شماره A. 286 K .

طبری، علی بن ربیع .

کتاب الدین والدوله، بکوشش ا. منغانه A. Mingana، قاهره ۱۹۲۳ .

— فردوس الحکمة فی الطب، باهتمام وتصحيح دکتر محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸.

طبری، محمد بن جریر .

تاریخ الرسل والملوک، لیدن ۱۸۷۹-۱۸۹۰.

طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد .

المختصر، قاهره ۱۳۷۰.

طوسی، نصیر الدین .

تلخیص المحصل ← رازی، فخرالدین، المحصل .

— شرح اشارات، تهران ۱۳۷۹.

— اخلاق ناصری، چاپ لاهور.

عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف .

السعادة و الاسعاد فی السيرة الانسانية، بکوشش استاد مجتبی مینوی، ویسبادن

۱۳۳۶.

عبدالسلام هارون.

مقدمه کتاب الحيوان ← جاحظ، الحيوان.

عبداللہ بن جبرائیل بن بختیشوع.

الروضة الطبية، بتصحيح القس بولس سباط le P. Paul Sbath، قاهره ۱۹۲۷.

عبداللہ بن الکافی.

شرح المصنوعون به علی غیر اهلہ، قاهره ۱۹۱۳.

علی بن عیسی الکحّال.

تذکرۃ الکحّالین، حیدرآباد ۱۹۶۴.

عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد.

دیوان، بکوشش دکتر یحیی قریب، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۱.

عوفی، محمد.

لباب الالباب، بکوشش سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۵.

غافقی، ابوجعفر احمد بن محمد.

مفردات الادویه، نسخه خطی کتابخانه اسلر دانشگاه مک گیل، شماره ۷۵۰۸

خطی (MS. 7508).

ماکس مایرهوف با همکاری صبحی قطعاتی منتخب از این کتاب را در قاهره

سالهای ۱۹۳۲-۳۸ تحت عنوان زیر چاپ کرده است:

The abridged version of «The Book of Simple Drugs» of al - Ghafiqi

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد.

احیاء علوم الدین، قاهره مطبعة الاستقامة.

— تهافت الفلاسفة، قاهره ۱۳۶۶.

— فضائح الباطنية، قاهره ۱۳۸۳.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد.

احصاء العلوم، با مقدمه و تعلیقات عثمان محمد امین، قاهره مطبعة السعادة ۱۳۵۰.

—— تحصيل السعادة (رسائل الفارابی) رساله سوم، حیدرآباد دائرة المعارف العثمانية ۱۴۳۹.

—— تلخیص نوامیس افلاطون، با ترجمه لاتین بوسیله گابریلی، لندن ۱۹۵۲.

Alfarabius Compendium Legum Platonis, (Plato Arabus, Vol. III), ed. F. Gabrieli, London MCMLII.

—— شرح الفارابی لکتاب ارسطوطاليس فی العبارة، بیروت ۱۹۶۰.

—— فصول المدنی، با ترجمه انگلیسی بوسیله دانلپ کبریج ۱۹۶۱، تحت عنوان زیر چاپ شده:

Fusul Al - Madani, Al - Fārābī, Cambridge 1961.

—— فلسفه ارسطوطاليس، بتحقيق الدكتور محسن مهدي، بیروت ۱۹۶۱.

—— فلسفه افلاطون واجزائها ومراتب اجزائها من اولها الى آخرها، با ترجمه لاتین بوسیله ریچارد والزر و فرانز رزنتال، لندن ۱۹۴۳.

Alfarabius De Platonis Philosophia, (Plato Arabus, Vol. II), ed. F. Rosenthal and R. Walzer, London MCMXLIII.

—— ماينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة (مبادئ الفلسفة القديمة)، قاهره ۱۹۱۰.

فرفورپورس Porphyry.

ایساغوجی، ترجمه ابو عثمان دمشقی، با مقدمه الدكتور احمد فؤاد الاهواني، قاهره ۱۳۷۱.

فروزانفر، بديع الزمان.

احاديث مثنوی، تهران ۱۳۳۴.

—— تاريخ ادبيات فارسی، سلسله انتشارات مؤسسه وعظ و خطابه، سال دوم.

فلوطرخس Plutarch.

فی الآراء الطبيعية، باهتمام عبدالرحمن بدوی صمیمه، کتاب ارسطوطاليس فی النفس،
 قاهره ۱۹۵۴.

فؤاد سیّد .

فهرس المخطوطات المصوّرة، الجزء الاول، قاهره ۱۹۵۴.

فوک، J. W. Fück.

« قسمتی چاپ نشده از فهرست ابن ندیم مربوط به جنبش معتزله » یادنامه

پروفسور محمد شفیع (ارمغان علمی)، لاهور ۱۹۵۵، ص ۷۴-۵۱.

«Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement from
 Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist, » Professor Muhammad Shafi' Presentation
 Volume, Lahore 1955, pp. 51-74.

فیّومی، سعید بن یوسف المعروف بسعدیا الفیّومی.

الامانات والاعتقادات، باهتمام س. لاندور، Landauer, S.، لیدن ۱۸۸۰.

قزوینی، محمد.

« نمونه ای از خط شیخ الرئيس ابو علی سینا » مجله آینه، ۱۳۰۶، ج ۲، ص ۱۰-۹۰۵.

قزوینی رازی، عبدالجلیل.

مثالب النواصب فی النقض علی بعض فضائح الروافض، تهران ۱۳۳۱.

قفطی.

اخبار الحکماء، لیزیک ۱۹۰۳.

کاتبی قزوینی.

المفصل فی شرح المحصل، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس بشماره ۱۲۱۴ (بنقل

کراوس در پاورقی رسائل فلسفیه).

کراوس، P. Kraus.

پاورقی رسائل فلسفیه (رسائل فلسفیه)، قاهره ۱۹۳۹.

- جابر بن حیّان، دو مجلد قاهره ۴۳-۱۹۴۲.
- «رازی»، دائرة المعارف اسلام، با همراهی پینس.
- «Rāzī» The *Encyclopedia of Islam* With collaboration of S. Pines.
- «رازیانا»، اورینتالیا، شماره ۴، ۱۹۳۵، ص ۳۰۰-۳۳۴.
- «Raziana», *Orientalia*, Vol. 4, pp. 300-334.
- مقدمه کتاب مختصر الاخلاق لجالینوس ← جالینوس، کتاب الاخلاق.
- کمپ بل D. Campbell.
- طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، دو مجلد، لندن ۱۹۲۶.
- Arabian Medicine And its influence on the Middle Ages*, Two Vols, London 1926.
- کرمانی، حمیدالدین.
- الاقوال الذهبية (پاورقی رسائل فلسفیه).
- کرمودی F. J. Carmody.
- علوم ستاره شناسی و طالع شناسی اسلامی در ترجمه لاتینی، کالیفرنیا ۱۹۵۶.
- Arabic Astronomical and Astrological Sciences In Latin Translation*, University of California Press 1956.
- کریستن سن A. Christensen.
- ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی چاپ دوم باتکمیل منوچهر امیر مکری، تهران ۱۳۳۲.
- کنت R. G. Kent.
- فارسی باستان، نیوهاون ۱۹۵۳.
- Old Persian*, New Haven, 1953.
- کندی، یعقوب بن اسحق.
- اقراباذین الکندی، باهتام مارتین لوی، دانشگاه ویسکانسین، ۱۹۶۶. این کتاب با ترجمه انگلیسی و حواشی و تعلیقات تحت عنوان زیر چاپ شده است:

The Medical Formulary or Aqrābādhīn of Al - Kindi Transl. by Martin Levey, The University of Wisconsin Press, 1966.

———— الجواهر الخمسة (رسائل الکندی الفلسفیه) ، بکوشش محمد عبدالهادی ابوریده ، در ۲ مجلد ، قاهره ۱۳۷۲-۱۳۶۹ .

———— فی انه توجد جواهر لأجسام (رسائل الکندی الفلسفیه) .

———— فی حدود الاشياء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیه) .

———— فی کمية کتب ارسطوطاليس و ما يحتاج اليه فی تحصیل الفلسفة (رسائل الکندی الفلسفیه) .

کوهن K. B. Kühn .

آثار جالینوس ، لایپزیک ۳۳-۱۸۲۱ در ۲۲ مجلد .

Claudii Galeni Opera Omnia, Leipzig 1821-33.

گابریلی G. Gabrieli .

« حنین بن اسحق » مجله ایزیس ۱۹۲۴ ج ۶ ص ۲۸۲-۲۹۶ .

«Hunayn Ibn Ishāq», *Isis* Vol. 6, 1924, pp. 282-296.

گردیزی .

زین الاخبار ، باهتمام محمد ناظم ، برلن ۱۹۲۸ .

لایتنر M. C. Lyons .

« ترجمه عربی تفسیر ثامسطیوس » مجله مدرسه السنه شرقیه لندن ، جلد ۱۷ ، لندن

۱۹۵۵ ، ص ۴۳۵-۴۲۶ .

« An Arabic Translation of The Commentary of Themistius », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, 1955, pp. 426-435.

لدل و اسکات Liddell and Scott .

فرهنگ یونانی بانگلیسی ، اکسفورد ۱۹۶۳ .

Greek English Lexicon, Oxford 1963.

لوی، مارتین. Levey, M.

مآخذ کتاب اقراباذین الکندی ← کندی، اقراباذین.

لويس. Lewis, B.

عرب در تاریخ، نیویورک ۱۹۶۰.

The Arabs in History, New York, 1960.

ماتریدی.

کتاب التوحید، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کبریج، شماره ۳۶۵۱ اضافات

(Add. 3651)

ماسینیون. Massignon, L.

« طرح کتاب شناسی قرامطه » عجب نامه = مجموعه مقالات تقدیم شده به براون

بمناسبت شصتمین سال ولادت او، کبریج ۱۹۲۲، ص ۳۲۹-۳۳۸.

« Esquisse d' une bibliographie Qarmate », *A Volume of Oriental Studies*

Presnted to E. G. Browne on His 60 th Birthday, Cambridge 1922, pp. 329-33S.

—— عذاب حسین بن منصور حلاج، پاریس ۱۹۱۲.

La Passion d' al - Hosayn - Ibn - Mansour Al - Hallāj, Paris 1912.

—— « کیالیّه » دائره المعارف اسلام.

« Kayyāliyya » in the *Encyclopedia of Islam*.

مایرهوف. Meyerhof, M. ← ساخت و مایرهوف.

« آثار طی ابن میمون » مجموعه مقالات درباره ابن میمون، نیویورک دانشگاه

کلمبیا ۱۹۴۱، ص ۲۷۴-۲۷۵.

« The Medical Works of Maimonides » in *Essays on Maimonides*, New

York, Columbia University Press, 1941.

—— « آگاهیهای تازه درباره حنین بن اسحق و زمان او » مجله ایزیس جلد ۸ سال ۱۹۲۶،

ص ۷۲۴-۶۸۵.

«New Light on Hunain Ibn Ishāq and his Period», *Isis*, Vol. 8, 1926, pp. 685-724.

— «فردوس الحکمه علی بن ربیع طبری یکی از کهن ترین جوامع طبی اسلامی» ایزیس جلد ۱۶ سال ۱۹۳۱، ص ۶-۴۵.

«Ali at Tabari's Paradise of Wisdom One of the Oldest Arabic Compendiums of Medicine», *Isis* Vol. 16, 1931, pp 6-45.

— «فلسفه رازی طبیب»، مجله فرهنگ اسلامی، ج ۱۵، ۱۹۴۱، ص ۴۵-۵۸.
«The Philosophy of the Physician Ar - Rāzī», *Islamic Culture*, Vol 15, 1941 pp. 45-58.

— مقدمه کتاب العشر مقالات ← حنین بن اسحق، کتاب العشر مقالات.
مبشر بن فاتک.

مختار الحکم ومحاسن الکلم، باهتمام عبدالرحمن بدوی، مادرید ۱۹۵۸.

مجریطی، ابوالقاسم مسلمة بن احمد.

الرسالة الجامعة، بکوشش جمیل صلیبا، دمشق ۱۳۶۸.

— غایة الحکیم و احق نتیجتین بالتقدیم، بتحقیق ه. ریتز Ritter, H. هامبورگ ۱۹۲۷.

مجلسی، محمد باقر.

بحار الانوار، تهران ۱۳۳۳ ق.

محقق، مهدی.

«خاک نیشابور» مجله یغما، شهریور ۱۳۴۷، ص ۳۲۴-۳۲۱.

— «آغاز علم طب و تاریخ آن تا زمان رازی»، مجله دانشکده ادبیات ۱۳۴۴ سال دوازدهم شماره ۳ ص ۳۳۹-۳۵۴. در این مقاله تاریخ اطباء والفلاسفه اسحق بن

حنین که متن آن را فرانز رزنتال در مجلهٔ *Oriens* جلد ۷ سال ۱۹۵۴ ص ۷۰-۵۵ منتشر ساخته ترجمه شده است.

محمد عبدالمعید خان.

«رساله‌ای مفرد در تعبیر رؤیا از ابن سینا»، یادنامهٔ ابن سینا ص ۳۰۷-۲۵۵، کلکته انجمن ایران ۱۹۵۶.

Mohd. 'Abdul Mu'īd Khan, «A Unique Treatise on the Interpretation of Dreams by Ibn Sīnā», *Avicenna Commemoration Volume*, pp. 255 - 307, Iran Society, Colcutta 1956.

محیط طباطبائی، سید محمد.

«محمد زکریا پزشک و فیلسوف ایرانی»، سخنرانی در برنامهٔ مرزهای دانش رادیو ایران پخش شده در ۴۳/۹/۵.

مرتضی، علی بن الحسین الموسوی العلوی معروف به سید مرتضی علم الهدی.
الشافی فی الامامة والنقض علی کتاب المغنی للقاضی عبدالجبار بن احمد والردّ علیه، تهران چاپ سنگی.

— غرر الفرائد و درر القلائد معروف به امالی المرتضی، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة ۱۳۷۳.

مرتضی رازی.

تبصرة العوام، تهران ۱۳۱۳.

مرزوقی، ابو علی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی.

الازمنة والامکنه، حیدرآباد ۱۳۳۲.

مروزی، شرف الزمان.

طبایع الحیوان (منتخب قسمت چین و ترک و هند)، با مقدمهٔ مینورسکی، کبریج ۱۹۲۴. عنوان کتاب چنین است «ابواب فی الصين والترك والهند منتخبة من کتاب طبائع الحیوان للطیب شرف الزمان طاهر المروزی».

مسعودی ، ابوالحسن علی بن الحسین .

التنبیه والاشراف ، بغداد ۱۳۵۷ . بیروت ۱۹۶۵ افست از نسخه لیدن ۱۸۹۳ .

— مروج الذهب ومعادن الجوهر ، باهتمام محمدحی الدین عبد الحمید ، قاهره ۱۳۷۷ .
معری ، ابوالعلاء .

لزوم مالایلزم ، قاهره ج ۱ ، ۱۳۴۳ ج ۲ ، ۱۳۴۶ .

معین ، دکتر محمد .

حراشی برهان قاطع ، ضمیمه برهان قاطع در چهار مجلد ، تهران ۱۳۳۵-۱۳۳۱ .

— تعلیقات چهارمقاله ، تهران ۱۳۳۳ .

مغلطای ، ابو عبدالله علاء الدین .

الواضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبین ، بوسیله Otto Spies ، اشتوتگارت
۱۹۶۳ .

مقدسی ، بشاری .

احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم ، لیدن ۱۹۰۶ .

مقدسی ، مطهر بن طاهر .

البدء والتاریخ ، پاریس ۱۹۱۹-۱۸۹۹ .

مکارثی الیسوعی .

التصانیف المنسوبة الى فیلسوف العرب ، بغداد ۱۹۶۲ .

منطقی سجستانی .

صوان الحکمة (منتخب) نسخه خطی کتابخانه بشیر آغا ، شماره ۴۹۴ .

موراتا ، Morata, N. .

« فهرست منابع عربی قدیم در کتابخانه اسکوریال » مجله الاندلس ج ۲ ، ۱۹۳۴ ،

ص ۸۷-۱۸۱ .

«un Catálogo de los fondos árabes primitivos de el Escorial» Al - Andalos,

Vol II, 1934, pp. 87-181.

مولف بختیارنامه ← دقائق مروزی، بختیارنامه.

مولف بیان الادیان ← حسینی علوی، بیان الادیان.

مولف تبصرة العوام ← مرتضی رازی، تبصرة العوام.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی.

مثنوی، چاپ نیکلسن، لیدن ۱۹۲۵.

مینورسکی V. Minorsky.

حواشی بر منتخب طبایع الحيوان مروزی ← مروزی، منتخب طبایع الحيوان.

مینوی، مجتبی.

«ابوالعباس ایرانشهری» مجله دانشکده ادبیات مشهد سال ۱ شماره ۲-۳،

ص ۱۳۹-۱۳۳.

ناصر خسرو.

جامع الحکمتین، باهتام پروفیسور هانری کربن، تهران ۱۳۳۲.

— دیوان، باهتام مجتبی مینوی، تهران ۱۳۰۷-۱۳۰۴.

— زاد المسافرین، باهتام محمد بذل الرحمن، برلن ۱۳۴۱.

ناصرالدین منشی یزدی.

دره الاخبار و لمعة الانوار، ترجمه فارسی تنمہ صوان الحکمة بیہقی، ضمیمہ سال پنجم

مجله مهر، آذر ۱۳۱۸.

نالینو C. Nallino.

علم الفلک: تاریخہ عند العرب فی القرون الوسطی، رم ۱۹۱۱.

نجاشی، احمد بن علی بن احمد بن العباس.

کتاب الرجال، تهران مرکز نشر کتاب.

نجم آبادی، دکتر محمود.

مولفات ومصنفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی، تهران ۱۳۳۹.

نسفی، ابوالمعین .

نهاية العقول من الكلام ، نسخه خطی متعلق به پروفیسور بارکر Barker استاد
موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل مونترال کانادا .

نشوان حمیری، ابوسعید نشوان بن سعید بن نشوان.

الحوار العین، تحقیق کمال مصطفی، قاهره مطبعة السعادة ۱۳۶۷.

نصیبی معتزلی .

شرح برنقض ابن خلداد بر کتاب رازی، نسخه خطی کتابخانه موزه بریتانیا،
شماره ۸۶۱۳ شرقی (OR. 8613).

نصیبینی، ایلیا .

« فی فضيلة العفاف » مجلة المشرق، بیروت ۱۹۶۸، ص ۷۴-۱۴.

— « فی وحدانية الخالق وتثليث اقايمه » مجلة المشرق بیروت ۱۹۰۳، ص ۱۱۶-۱۱۱.

— « فی نعم الآخرة » مجلة المشرق، بیروت ۱۹۰۷، ص ۴۴۹-۴۴۶.

نظام الملک .

سیر الملک، بکوشش هیوبرت دارک، تهران ۱۳۴۱.

نظامی عروضی .

چهار مقاله، باهتام دکتر محمد معین، تهران ۱۳۳۱ .

نفیس بن عوض .

شرح الاسباب والعلامات ، نسخه خطی متعلق بکتابخانه اسلر دانشگاه مک گیل
شماره ۶۷ شرقی (OR. 67).

نوبرگر M. Neuberger .

تاریخ طب، ترجمه انگلیسی بوسیله پلیفر، دردو مجلد، لندن ۱۹۱۰.

History of Medicine, Transl. by E. Playfair, 2 Vols, London 1910,

نویری .

نهایة الارب، قاهره دارالکتب المصریة، ۱۳۴۲ .

نیبرگ، H. S. Nyberg .

«مسائل مبدء جهان و جهان شناسی در دین مزدائی»، مجله آسیائی ژوئییه - دسامبر

۱۹۳۱ ص ۱-۱۳۴ .

« Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », *Journal Asiatique*, Juillet - Septembre 1931, pp. 1-134.

نیشابوری، ابو رشید سعید بن محمد بن سعید .

کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین فی الکلام فی الجوهر، بترجمه

آلمانی بوسیله ارتور بیرم . Biram, A.، لیدن ۱۹۰۲ .

نیشابوری، محمد بن سرخ .

شرح قصیده ابوالهیثم جرجانی، باهتمام پروفیسور کربن و دکتر معین، تهران

۱۹۵۵ .

والزر، ریچارد . Walzer, R.

« اخلاق » دائرة المعارف اسلام .

« Akhlāk » in the *Encyclopedia of Islam*, N. E.

— « افلاطون » دائرة المعارف اسلام .

« Aflātūn » in the *Encyclopedia of Islam*, N. E.

— [تأثیر فلسفه] یونان در اسلام، لندن ۱۹۶۲ .

Greek Into Arabic, London 1962.

ولفسن، H. A. Wolfson .

انتقاد کرسکاس بر ارسطو، هاروارد ۱۹۲۹ .

Crescas, Critique of Aristotle, Harvard University Press, 1929.

ونسینک Wensinck, A. J.

المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، ج ۱، لیدن ۱۹۳۶.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان.

کشف المحجوب، تهران ۱۳۳۶، افست از چاپ ژو کوفسکی.

همائی، مقدمه: کنوز المعزّمین ← ابن سینا، کنوز المعزّمین.

همدانی، عبد الجبار بن احمد.

تثبیت دلائل النبوة، بتحقیق الدكتور عبد الکرم عثمان، بیروت ۱۳۸۶.

— شرح الاصول الخمسة، بتحقیق الدكتور عبد الکرم عثمان، قاهره ۱۳۸۴.

— المغنی فی ابواب التوحید و العدل، الجزء الخامس، الفرق الغیر الاسلامیة، ۱۹۵۸.

همدانی، محمد بن عبد الملک.

تکملة تاریخ الطبری، بیروت ۱۶۹۱.

هیرشفلد Hirschfeld, H.

«مجموعه رسائل جاحظ» عجب نامه = مجموعه مقالات شرق شناسی تقدیم شده

به ادوارد برون بمناسبت شصتین سال ولادت او، کمبریج ۱۹۲۲، ص

۲۰۹-۲۰۰.

«A Volume of Essays by Al Jāhiz», A Volume of Oriental Studies Presented

To E. G. Broune on His 60 Th Birthday, Cambridge, 1922, pp. 200-209.

یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبدالله.

ارشاد الاریب فی معرفة الادیب یا معجم الادباء، چاپ مرگلیوث Margoliouth،

قاهره ۱۹۲۴.

— معجم البلدان، چاپ وستنفلد Wüstenfeld, F.، لپزیک ۱۸۶۶ افست تهران

۱۹۶۵.

یحیی بن عدی، ابوزکریا .

تهذیب الاخلاق (رسائل البلاء ، کرد علی) ص ۵۲۲-۴۸۳ . چاپ چهارم ،
قاهره ۱۳۷۴ .

—— مقاله فی الموجودات ، در مجموعه خطی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
شماره ۴۹۰۱ (میکروفیلم ۲۵۳۲) .

- ²⁹ *Ibid.*, p. 137.
- ³⁰ Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (Chicago 1963), p. 441.
- ³¹ Kraus, Paul, ed. *Opera Philosophica* (Cairo 1939), p. 166.
- ³² Abu Hatim Razi, *A'lam al-Nubuwrah* (Asif Faizi Manuscript Bombay), p. 6.
- ³³ Marzuqi, *al-Azmina wa al-amkina* (Haidarabad 1332 A.H.), V. 1, p. 144.
- ³⁴ Biruni, *Tabqiq ma lilhind* (Leipzig 1925), p. 163.
- ³⁵ Juwaini, *al-Shamil fi usul al-din* (Cairo 1959), p. 118.
- ³⁶ Nasir Khusraw, *Zad al-Musafirin*, p. 98.
- ³⁷ Ibn abi al-Hadid, *Sharh Nahj al-Balaga* (Cairo 1959), V. 1 p. 159.
- ³⁸ Kraus, Paul, ed. *Opera Philosophica*, p. 203.
- ³⁹ Ibn Taymiyah, *Minhaj al-sunnah* (Cairo 1321 A.H.), V. 1, p. 97.
- ⁴⁰ Ibn al Qaiyim, *Ighathat al-Lahfan* (Cairo 1381 A.H.), V. 2, p. 241.
- ⁴¹ Shahristani, *al-Milal wa al-Nihal* (Leipzig 1923), p. 241.
- ⁴² Masudi, *al-Tanbih wa al-Ishtaf* (Bagdad 1357 A.H.), p. 81 in the Leiden edition, p. 93.
- ⁴³ Ibn Hazm, *al-Fisal*, V. 1, p. 34.
- ⁴⁴ P. 128.
- ⁴⁵ Zaehner, R. C., *Zurvan*, (Oxford 1955), p. 212.

It seems more justified to think that Hum has nothing to do with Din but rather is Tum which in Pahlavi is Tuhm and in Persian Tukhm and which means seed and metaphorically is used for matter.

From the foregoing we can conclude that although Razi knew both ancient Greek philosophy and the doctrines of Harranites and Zoroastrians yet he did not adopt any one of those totally; rather he reconstructed them to suit his own original thinking.

NOTES

* Paper read to 28th International Congress of Orientalists, Canberra, Australia 11 January, 1971

¹ Ibn Sina, *al-Shifa'* (Tehran Litho. ed.), V. 1, pp. 266-267.

See also al-Farabi, *Ihsa' al-Ulum* (Cairo 1350 A.H.), p. 60.

² *Opera Philosophica*, ed. by Paul Kraus (Cairo 1939), p. 108.

³ Biruni, *Risalah fi Fihrist i Kutub al-Razi*, ed. by P. Kraus (Cairo 1936), p. 3.

⁴ *Ibid.*, No. 116.

⁵ Nasir Khusraw, *Zad al-Musafirin* (Berlin 1341 A.H.), p. 52.

⁶ Nasir Khusraw, *Jami' al-Hikmatain*, ed. by H. Corbin (Tehran 1332 A.H. Solar), p. 137.

⁷ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Tran. by S. Pines (Chicago 1963), p. 441.

⁸ Biruni, *al-Jamahir fi Ma'rifat al-Jawahir* (Haidar-Abad 1355 A.H.), p. 168. I have corrected the text "fi Kitabih al-Balagim annahu Kitab al-Ilahiyat" into "fi Kitabih alladhi Za'ama annahu Kitab al-Ilahiyat".

⁹ Masudi, *Muruj al-dhahab* (Cairo 1377), V. 2, p. 250.

¹⁰ Masudi, *al-Tanbih wa al-Ishraf* (Bagdad 1357 A.H.), p. 138.

¹¹ Ibn al-Nadim, *al-Fihrist* (Flugel ed.), p. 300; al-Qifti, *Akhbar al-Hukama* (Leipzig 1903), p. 274.

¹² Biruni, *Risala*, op. cit., No. 114.

¹³ Ibn abi Usaybiah, *Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'* (Beirut 1965), p. 423.

¹⁴ He has also al-Nafs al-Saghir and al-Nafs al-Kabir; al-Hayula al-Kabir and al-Hayula al-Saghir.

¹⁵ Ibn abi Usaybiah, op. cit., p. 424.

¹⁶ *Ibid.*, p. 608.

¹⁷ *Ibid.*, p. 558.

¹⁸ *Ibid.*, p. 567.

¹⁹ Nasir Khusraw, *Jami' al-Hikmatain*, p. 107.

²⁰ Ibn Hazm, *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahva' wa al-Nihal*, (Cairo 1317-20 A.H.) V. 5, p. 70.

²¹ *Gayat al-Hakim*, ed. by H. Ritter (Hamburg 1927), p. 206.

²² *Majallah al-Mashriq* (Beirut 1903), pp. 114, 115. We should mention that Ilya was influenced greatly by Razi in his *Risalah fi Na'im (al-Akbraq al-Mashriq 1907, pp. 446-449)*, he shows his agreement with Razi in the concept of pleasure and in his *Risalah fi fadilat al-Afaf* (al-Mashriq 1968, pp. 14-74) he quotes from Razi's *al-Tibb al-Ruhani*.

²³ Biruni, *Risala*, op. cit., p. 3-4.

²⁴ Said al-Andalusi, *Tabaqat al-Umam* (Bairut), p. 33.

²⁵ Ibn Hazm, *al-Fisal* (Cairo 1317-1320 A.H.), V. 5, p. 70.

²⁶ *Ibid.*, V. 1, p. 90.

²⁷ Nasir Khusraw, *Zad al-Musafirin* (Berlin 1341 A.H.), p. 102-103.

²⁸ Nasir Khusraw, *Jami' al-Hikmatain* (Tehran 1332 Solar), p. 213.

presses the latter's view that the prime sources are five: Creator, intellect, soul, space and void.⁴¹ We should notice that in Islamic tradition Azimon is held to be the leader of Sabians and he and Hermes are held to be the Harranites' prophet. The statement held by Ibn al-Qaiyim in attributing the origins of Razi's thought to Dualists cannot be reconciled with the above statements. We are therefore forced to search other sources.

Masudi in *al-Tanbih* while mentioning ancient Iranian kings speaks about Zoroastrian Doctrines and then says they believe in the five eternal: Urmazd which is God, Ahraman which is devil, Kah (gah is correct) which is time, Jay which is space, and hum (Tum is correct) which is matter (al-Tinat wa al-Khamirat).⁴²

Ibn Hazm in *al-Fisal* as was mentioned earlier held an identical position to that of Masudi although his text is corrupted because he brings Uurman instead of Urmazd, Kam instead of gah, Jam instead of Jay, and finally hum instead of Tum, which was the same in Masudi. But he gives more explanation for the last word namely Hum since he describes it by Jauhar, Hayula, Tinat and Khamirat.⁴³

The accounts in Pahlavi and Avestan Texts on the eternal are different from one another and none of them correspond with what Masudi and Ibn Hazm have attributed to Dualists and Zoroastrians.

Professor Nyberg in his remarkable paper entitled "Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéennes" published in *Journal Asiatique* (Juillet-Septembre 1931) asserts that Zoroastrians believe that Urmazd and three Eternals namely Azar, Mehr, Din possess always the power over the world so that they were called the five Eternals.⁴⁴

Professor Zaehner in his book entitled *Zurvan* in the chapter called three creators does not agree with Nyberg's view and concludes that three eternal Creators who direct the affairs of the Universe with Urmazd are: Jay, Din, and Zaman. He bases his argument on some Pahlavi Text as well as Masudi's account and at the same time brings correction to the text of Masudi in order to make it correspond with his view. He modifies the word Hum which he considered meaningless to the word Din and he changes the description of this word which in the Leiden Edition is al-Tayibat wa al-Khamir into al-Tayibat wa al-Tamyiz.⁴⁵

Professor Zaehner has not noted the description neither in the Cairo edition in which it has come as: al-Tinat wa al-Khamir nor in Ibn Hazm in which it has come correctly as al-Tinat wa al-Khamirah and where it is again described by Jauhar and Hayula.

refers to Razi's Five Eternals and declares it to be a distortion of Iranshahri's Doctrine.³⁶

Ibn Abi al-Hadid (d. 656) in his commentary of *Nahj-al-Balagh* where he discusses the creation of the world says that ancient philosophers as well as Razi held the belief that the reason why God created the world is to inform the soul that what it has desired from Matter is impossible until it shall cease loving the matter and return to its previous stage. He then states that this view is held by Harranites, namely those who believe in the five Eternals. He explains the eternals in the same way as Marzuqi.³⁷ Katibi Qazwini (d. 675) in *al-Mufasssal* attributes the Doctrine of the five Eternals to Harranites and to Razi and then quotes Razi as having said that all philosophers prior to Aristotle have held this view.³⁸

Ibn Taymiyah (d. 728) in *Minhaj al-Sunnah* where he speaks of the five eternals says that this idea originated with Democritus and it was adopted by Razi.³⁹

Finally Ibn al-Qaiyim (d. 751) asserts that Dualists (Thanawiyah) believe in the five Eternals, namely Creator, Time, Void, Matter and Devil. He further adds that Razi adopted this view and replaced the Devil with the soul.⁴⁰

In considering the foregoing statements by scholars it becomes clear that all agree that Razi held the Doctrine of the five eternals, even if some express it differently. For example Space is sometime expressed by void, and time is expressed by duration (*al-Dahr*). But on the origin of this doctrine they hold different views. For example Balkhi and Biruni attribute it to the ancient philosophers and Ibn abi al-Hadid and Katibi to Harranites, Ibn Taymiyah to Democritus and Ibn al-Qaiyim to Dualists. The view held by Balkhi and Biruni could be based on the fact that Razi used to follow the ancient natural philosophy as stated by Sa'id al-Andalusi. The view of Ibn Taymiyah also reflects the above statements since Democritus was the most famous among the ancient naturalist philosophers. Specially that Razi held a similar view with Democritus in connection with the problem of indivisible parts namely Atoms. The view held by Ibn abi al-Hadid and Katibi that Razi was influenced by Harranites could be based on the fact that Greek ancient philosophical doctrine was transferred from Athens to Alexandria and from Alexandria to Antioch and Harran and then developed by Muslim philosophers. Another support for this statement is when Shahrastani in *al-Milal wa al-Nihal* speaks of Azimon (Agathodemon) and ex-

The Doctrine of the five Eternals is considered the most important part of the philosophy of Razi which is dealt with in the *al-Ilm al-Ilahi*. It is probable that *al-Qaul fi al-Qudama al-Khamsah* attributed to Razi by both Tusi and Jurjani was a chapter of *al-Ilm al-Ilahi*.³¹

Since an important portion of *al-Ilm al-Ilahi* deals with the Five Eternals it is appropriate to investigate the reaction of Muslim scholars after Razi to this problem and their different arguments as to the origins of this thought.

Abu Hatim Razi (d. 322), the contemporary of Razi, in his *A'lam al-Nubuwwah* says: in another meeting, where I had discussions with Razi, I requested him to tell me whether other philosophers were in agreement with him on this problem or not. He answered that the ancient philosophers held different opinions on this problem, but he had been able to reach his conclusions through deductive investigations.³²

Marzuqi (d. 421) in his *al-Azmina wa al-Amkina* says that those who believe in more than one eternal are four groups. First those who assert that the maker (Fa'il) and Matter are eternals. Second those who add void (Khala') to the two eternals mentioned above. Third is the group that has added Time (Muddat). The fourth group is the one lead by Muhammad ibn Zakariya, who added rational soul to the previous four eternals. Marzuqi then gives the description of the five eternals according to the last group by saying that two of them are alive and acting, namely the creator and the soul. One is effected and non-living namely the matter. And the last two, namely void and time, are neither acting, nor effected nor living.³³

Biruni in *Kitab al-Hind* while mentioning the creation and corruption of the world says that Razi has adopted the eternity of five things from the ancient Greeks. These are creator, Universal soul (al-Nafs al-Kulliyah), Prime matter (al-Hayula al-Ula), absolute space and absolute time. The existence of those five are inevitable (Idtirati), because what is perceivable is matter composed with form and this is in need of space, and since it is changing therefore it needs time. Since part of creation is alive therefore the soul is necessary for them and since wisdom is existing in the world a wise creator is necessary.³⁴

Juwairi in his *al-Shamil fi Usul al-din* in the chapter where he has rejected Dahriya, philosophers, Dualists and Zoroastrians, refers to Razi's five Eternals.³⁵

Nasir Khusraw in *Zad al-Musafirin* where he discusses about space

of Five Eternals, namely God, soul, space, time and matter, refers to *al-Ilm al-Ilahi* and mentions his own book entitled *al-Tabqiq* written in refutation of the work of Razi.²⁵ In another instance he refers to those who believe in the transmigration of the soul from one body to another and attributes this to Razi in his *al-Ilm al-Ilahi*.²⁶

6. Nasir i Khusraw (d. 481) while speaking about matter and space refers to the idea of Abu al-Abbas Iranshahri who asserted that both of these are eternal. Then he mentions Razi as a distorter of the idea of Iranshahri in the doctrine of the five eternals and quotes as his source *al-Ilm al-Ilahi*.²⁷ In another instance he quotes Razi in *al-Ilm al-Ilahi* as saying that only through philosophy the soul can be released from the darkness of the matter and reach its purity.²⁸ Again in another passage Nasir Khusraw quotes from *al-Ilm al-Ilahi* that the soul of wrongdoers, which has become devilish appears to certain people and says to them: Go and say to the people that an angel has come to me and said that God has bestowed me with prophecy. And due to this much conflict arises and many people will be killed. In this connection Nasir Khusraw mentions that he has written *Kitab i Bustan al-Uqul* against Razi.²⁹

7. Maimonides (d. 601), the Jewish philosopher, in chapter twelve of *Dilalat al-Ha'irin* (The Guide of the Perplexed) refers to the idea of Razi in his *al-Ilahiyat* that there is more evil than good in what exists, and then he refutes that idea.³⁰

From the above mentioned passages as preserved in the work of various scholars we can deduce that the following topics were discussed in *al-Ilm al-Ilahi*:

1. Doctrines and customs of Harranite Sabians.
2. Justifications put forward for God being a substance.
3. Doctrine of the Manicheans and Zoroastrians.
4. Support for the ancient natural philosophy of Pythagoras and Democritos.
5. The problem of the void.
6. Transmigration of the soul.
7. The release of the soul from this world.
8. The problem of prophecy.
9. Evil and Good.
10. The Doctrine of Five Eternals, namely God, Soul, Matter, Space and Time.

From the above one can deduce two things: firstly that Razi wrote several separate treatises and later compiled an *Opus magnum*, and secondly that he wrote the complete work for scholars and simpler versions for use of students.¹⁴

Al-Ilm al-Ilahi became the object of discussion and refutation in the lifetime of Razi. Abu al-Qasim Balkhi, a contemporary of Razi and the leader of the Mutazilah of Bagdad, has refuted the second discourse of this book which caused Razi to write a refutation of this refutation.¹⁵ After Razi this book was still the object of refutation by many scholars. Farabi¹⁶ (d. 339), Ibn al-Haitham¹⁷ (d. 430), Ibn Rizvan¹⁸ (d. 460), each wrote refutations of this work. Nasir Khusraw (d. 481) in one of his lost books, called *Bustan al-Uqul*,¹⁹ and Ibn Hazm (d. 456) in the book *al-Tahqiq*²⁰ also lost have both refuted the views held by Razi in the *al-Ilm al-Ilahi*.

Unfortunately the *al-Ilm al-Ilahi* either magna or parva has not reached us. But fragments of it have been mentioned in works of following scholars:

1. Pseudo Majriti in *Gayat al-Hakim*, while mentioning star worship quotes from *al-Ilm al-Ilahi* a special prayer by which Sabians asked the planet Jupiter for blessing and protection.²¹

2. Ilya Nasibaini (d. 1049 A.D.) Christian theologian in his work entitled *fi wahdanyat al-Khaliq wa Tathlith i Aqanimih* in reply to a Jewish philosopher who had asked how the Christians believe that God is a substance, says that if we mean by substance a thing which subsists in itself, God is a substance, but if by substance we mean the subject of accidents, God is not a substance. In order to justify his view he quotes from the twelfth chapter of the first discourse of *al-Ilm al-Ilahi*.²²

3. Biruni (d. 440) in the beginning of his *Risalah*, while exposing the heretical views of Razi, says that he has studied the *al-Ilm al-Ilahi* of Razi and found it much influenced by Mani's works specially *Sifr al-Asrar*.²³

4. Sa'id al-Andalusi (d. 462) in his *Tabaqat al-Umam* considers Razi to be among those who wrote works on Pythagorean doctrine and upheld the ancient natural philosophy. In another passage he states that Razi has written *al-Ilm al-Ilahi* and *al-Tibb al-Rubani* in order to praise the Zoroastrian doctrine of dualism of God, the Brahmans in the denial of prophecy and Sabians in the doctrine of transmigration.²⁴

5. Ibn Hazm (d. 456) in *al-Fisal* in connection with the doctrine

RĀZĪ'S KITAB AL-ILM AL-ILĀHĪ AND THE FIVE ETERNALS *

BY

MEHDI MOHAGHEGH

al-Ilm al-Ilahi (Divine Knowledge or Metaphysical Knowledge) is one of the best known and most important works of Razi. In this work the physician-philosopher has dealt with several philosophical, metaphysical and cosmological subjects and has expressed his own points of view on these matters.

The term *al-Ilm al-Ilahi* was frequently used by scholars in connection with the classification of sciences, because knowledge was divided into theoretical and practical, then the former was divided into mathematical, natural and metaphysical sciences. This latter deals with non-material things as well as the primary elements of natural and mathematical sciences.¹ Razi in his work entitled *al-Sirat al-Falsafiyah* has stated before his opponents who denounced him as a philosopher, that by writing the *al-Ilm al-Ilahi* and several other works he indeed deserves the name of a philosopher.²

Authors of various biographical works have mentioned in connection with Razi the name *al-Ilm al-Ilahi*, although they do not hold a unanimous view as to the exact title. For example Biruni in the introduction of his *Risalah* calls it: *fi al-Ilm al-Ilahi*³ and again in the same work when listing the books of Razi he notes it as: *Kitab al-Ilm al-Ilahi al-Kabir*.⁴ Nasir Khusraw once calls it: *Kitab i Ilm i Ilahi*⁵ and in another place: *Sharh i Ilm i Ilahi*.⁶ The Jewish Philosopher Maimonides calls it *Ilahiyat*.⁷ The last title has been seen also in Biruni's *al-Jamahir*.⁸ Some scholars have not mentioned this book specifically by name, but one can guess that they mean this work. For example Masudi in *Muru'j al-dhahab* attributes a work to Razi in which he has discussed the Sabians of Harran and their religion.⁹ And in his *al-Tanbih wa al-Ishraf* he mentions that Razi has written a book on the Pythagorean doctrine in three discourses.¹⁰ Both Ibn al-Nadim and Ibn al-Qifti have attributed to Razi another book under the title *Kitab al-Saghir fi al-Ilm al-Ilahi*¹¹ and Biruni mentions a work called: *Kitab al-Ilm al-Ilahi ala ra'y i Soqrat*¹² and Ibn i abi Usaybiah writes *Fi al-Ilm al-Ilahi ala ra'yi Aflaton*.¹³

"*Kitāb al Shuzūk 'alā Jālinūs*" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen⁽¹⁾.

(1) Rāzī, *Kilūb al-Shūkūk 'alā Jālinūs* (Ms. 4573, Malik Library, Tehran).

sophers and Šūfis is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him⁽¹⁾. It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Mahjūb*⁽²⁾ and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book⁽³⁾.

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

(1) Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, *Risālat al-ḥayāt* in "Thalāth Rasā'il" (Demascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op. cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Diwān* of Ḥallāj, p. 33; and the *Diwān* of Sanā'i (Tehran. 1336), p. 27.

(2) al-Hujwirī, *Kashf al-Mahjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Šūfī seekers of truth, who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Šūfī garment."

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men consider the greatest evil, may in fact be the greatest good⁽¹⁾. In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?⁽²⁾. Ibn Miskawayh,⁽³⁾ Ibn Sīnā⁽⁴⁾, and Ibn Hazm⁽⁵⁾ have views on the fear of death similar to those of Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb...*, p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al-ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Hazm, *Risāla fī alam al mawt wa-ibtālīh*, "Rasā'il", p. 105.

Rāzī cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhalli* and *al-muta'allih* for Socrates⁽¹⁾. The first term is used by al-Qifī and it is defined as a person who has been freed from the pleasures of the mortal world⁽²⁾. The second attribute is described by Naṣir-i-Khusraw as "becoming God" *Khudā shavanda*⁽³⁾. Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato⁽⁴⁾ and Galen⁽⁵⁾ praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively⁽⁶⁾. Mubashshir Ibn Fātik uses the word pious "*al-zāhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates⁽⁷⁾. The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources⁽⁸⁾. And Abū al-Ḥasan-i-Shushtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend⁽⁹⁾.

(1) *Opera Philosophica*, p. 31.

(2) Ibn al-Qifī, *Tā'rikh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nāṣir-i-Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jālinūs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al Qifī, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shīrāz to Plato. *Diwān*, ed. by Qazwīnī and Ghānī (Tehran), p. 178.

(9) al-Shūshtarī, *Diwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon, "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved⁽¹⁾ further illustrates this argument⁽²⁾. This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature⁽³⁾.

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Rāzī this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Rāzī had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control⁽⁴⁾. Also in *al-Sira al-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philosopher⁽⁵⁾. Rāzī accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness⁽⁶⁾. The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God⁽⁷⁾. The second has stated that the wise man is he who resembles God⁽⁸⁾.

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fārābī' *Talkhiṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1, p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnawī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādith-i Mathnāwī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al-Fārābī, *Taḥṣīl al Sa'ādah*, in *Rasā'il* (Hydarabad, 1345), p. 45.

✓ (6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature⁽¹⁾.

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position⁽²⁾. In this context the well-known poem of Sa'dī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another⁽³⁾.

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminution." Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7, p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggeration and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārikh al-Ṭabarī* (Beirut, 1961), p. 229. Nāṣir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A believer lives neither in exaggeration nor in diminution." *Diwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(3) Sa'dī, *Gulistān*, p. 21.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation⁽¹⁾. In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice⁽²⁾. According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation⁽³⁾. Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty⁽⁴⁾. Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"⁽⁵⁾.

Among Muslim sources al-Kindī⁽⁶⁾, al-Fārābī⁽⁷⁾, Ibn Miskawayh⁽⁸⁾ and others⁽⁹⁾ have emphasized the importance of moderation. Also there are

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālinūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al-Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmiḥā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madani* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māḥiyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with "Adl", *Dīwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses⁽¹⁾. Galen in this connection has a similar statement⁽²⁾. Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficial, but that excess would make it harmful⁽³⁾. Rāzī holds a similar view and further explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Hasan al-ʿĀmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question⁽⁴⁾. On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

(1) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 118.

(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.

(3) al-Fārābī, *Talkīs Nawāmīes Aflākūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).

(4) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter nine is on Lying. According to Rāzī lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a lie when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection⁽¹⁾.

(Hamīd al-Dīn Kirmānī refutes Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falsehood⁽²⁾. On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good⁽³⁾.

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Rāzī considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with "*Ifrāṭ*" or "*Taqṣīr*", it would become evil.

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Opera philosophica*, p. 59.

(3) Plato, *Republic*, 389 B.

grief is disease, but that envy is the worst grief (1). It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature(2).

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul*." In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants(3). and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman(4).

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather than a man(5).

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Maydānī, *Majma' al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'dī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)⁽¹⁾. Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-'Uẓmā* "The Great Knowledge"⁽²⁾. He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy⁽³⁾.

This knowledge of self has been emphasized in both Arabic and Persian literature⁽⁴⁾

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. (He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.)

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows himself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?" *Diwān*, p. 414.

and refutes it⁽¹⁾. The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "Philebus" ⁽²⁾ gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*⁽³⁾ examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius⁽⁴⁾.

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain ⁽⁵⁾. But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter⁽⁶⁾. The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Yāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī⁽⁷⁾.

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Ẓād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inaccurate because in the *Dīwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Dīwān* p. 281, 287, he mentions that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi' al-Hikmatayn* in 462.

✓ (2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

✓ (3) Galen, *Galenī Compendium Timaei*, p. 19.

✓ (4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

✓ (5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

✓ (6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

✓ (7) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī sharḥ al-Yāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit⁽¹⁾. Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al - Ḥasan al - Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind ⁽²⁾. The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medicine and philosophy ⁽³⁾.

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost⁽⁴⁾. Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Ẓād al-Musāfirīn*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemiana*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, '*Atf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'tūf*' (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qifṭī p. 94: or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qifṭī. p. 95.

(4) Bīrūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p. 422.

third parts of Galen's "*On Moral Character*"⁽¹⁾. However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybi'a when listing the works of Galen mentions "*On Moral Character*" as comprising four parts and besides that mentions these two treatises⁽²⁾.

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours⁽³⁾, and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice⁽⁴⁾; and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. 1, p. 327.

(2) Ibn Abī Uṣaybi'a, '*Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā*' (Beirut, 1965) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Ja'far Ibn Aḥmad, *Maṣāri' al-'Ushshāq* (Beirut, 1958) vol. 1, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflātūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's "*On the passions of the Soul*." (1)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection (2). Towards the end of this chapter Rāzī mentions the treatise by Galen entitled "*Good Men Profit by Their Enemies*." It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments (3). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings (4).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Sa'dī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the "*Republic*" (1), the "*Timaeus*" (2), and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Bīrūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work (3). Of the works of Galen the "*Epitome of the Timaeus of Plato*" (4) and "*On Moral Character*" (5) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

6 Hamīd ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the "*Spiritual Physic*" (6) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his "*De Anima*" argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (7). His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them (8).

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Bīrūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galenī Compendium Timaei*... p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

virtues to reason and all vices to passion. The word "*Hawā*" (passion) is found in the Qur'ān⁽¹⁾, but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā*⁽²⁾. In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition⁽³⁾. It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam'* (suppressing), *rad'* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *Ṣamm* (reining) ⁽⁴⁾. This last word misled Ibn al-Jawzī in his "*Spiritual Physic*" because he spelled the word *dhamm*, which means condemnation⁽⁵⁾, and he also wrote a book entitled "*Dhamm al-Hawā*" where he repeated the same mistake⁽⁶⁾.

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive⁽⁷⁾. Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāzi'āt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, "*Hawā*".

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Dīwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

Physic" of Rāzī⁽¹⁾.

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his "*Kitāb al-Ẓumurrud*" (*The Book of the Emerald*). This book was later refuted by the Ismā'īlī dā'i, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470), in a work called "*Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*"⁽²⁾. Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'āl had written two books called "*Naqḍ Kalām al-Rāwandī*" and "*Naqḍ Kalām al-Rāzī*"⁽³⁾. But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason⁽⁴⁾.

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato⁽⁵⁾ and Galen⁽⁶⁾ is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā Yalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. I, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 e.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

Ismā'ilīs, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'lim* (teaching) of the Prophet⁽¹⁾. However more opposition came from the Ismā'ilī theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*⁽²⁾, since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*⁽³⁾.

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'ilī *dā'i*⁽⁴⁾, held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Ḥātim's "*A'lām al-Nubuwwa*" ⁽⁵⁾ (*The Signs of Prophecy*) . About a century later Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'ilīs as Ḥujjat al-*Irāqayn*, supplemented the work of Abū Ḥātim with his "*al-Aqwāl al Dhahabīya*" (*Golden Words*) in which he refuted the "*Spiritual*

(1) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for exemple al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shī'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfi* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyah* (Cairo, 1383 A.H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi' al-Tawārīkh* (Tehran, 1337 A.H. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Šā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī* (*Metaphysical Knowledge*) and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle⁽¹⁾.

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, "*Fī Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih*" (*How a man may discover his own Vices*) and "*Fī anna l-akhyār yantafi'ūna bi-a'dā'ihim*" (*Good men profit by their enemies*)⁽²⁾. It is probable that he had read an Arabic translation of "*The Epitome of the Timaeus of Plato*" by Galen⁽³⁾ and also his "*On Moral Character*" translated into Arabic by Ḥunain Ibn Ishāq⁽⁴⁾. Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's "*On The Passions of the Soul*"⁽⁵⁾.

Rāzī has divided the "*Spiritual Physic*" into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

(1) Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) P. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galenī Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālīnūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, vol. V/1 (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*⁽¹⁾ (*Rasā'il Falsafīyya*) and was translated into English by A. J. Arberry in 1950⁽²⁾.

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Ishāq, governor of Rayy 290-296 A.H.⁽³⁾ This is the same person for whom Rāzī had written his "*Kitāb al-Manṣūrī*" (*Liber Almansoris*) named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūrī*, the purpose of which was to study bodily physic⁽⁴⁾. It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost⁽⁵⁾. After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work⁽⁶⁾. Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rifāt* (*Definitions*) defined both *al-Ṭibb al-Rūhānī* and *al-Ṭabīb al-Rūhānī*⁽⁷⁾.

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavi and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūhānī* (Damascus, 1348 A.H.) p.5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rifāt* (Cairo, 1357 A.H.) p.

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher⁽¹⁾. Also to Galen was attributed a work called *Fī ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibu an yakūna Faylasūfā*. (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)⁽²⁾. Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abu'l-Ḥasan-i Ṭabarī, a fourth century A. H. physician, in his "*al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*" (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable⁽³⁾. It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Bīrūnī in the *Fihrist*⁽⁴⁾.

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy⁽⁵⁾, and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine⁽⁶⁾. Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote "*al-Ṭibb al-Rūḥānī*" (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

(1) Ishāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

(2) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā wal-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.

(3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(4) al-Bīrūnī Abū Rayḥān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakariyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'ulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Bulāq) p. 79.

The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī (Rhazes), d. 320 A.H./932 A.D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe⁽¹⁾.

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. 1, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.

Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California press, 1956) p. 132 ff.

Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York) 1958) p. 267 ff.

formé, et peu de données importantes lui ont, croyons-nous, échappé (il est surtout dommage qu'il n'ait pas eu connaissance des «Notes sur Abû Bakr Rāzī», de S. Pines, dans *Nouvelles Études sur Awhād al-zamān Abu-l-Barakāt al-Baghdādī*, Paris, 1955, pp. 54-61: il est vrai que cette publication, *Mémoire de la Société des Études Juives*, I, a été très mal diffusée et reste peu connue); il n'a pas laissé d'utiliser, la chose vaut d'être notée s'agissant d'un chercheur d'éducation musulmane, les renseignements fournis par les auteurs judéo-arabes, Saadia et Moïse Maïmonide.

Dans toute la mesure de ses moyens — on ne lui reprochera pas de ne pas être helléniste et latiniste ni hébraïsant — M. M. a travaillé de première main. Le lecteur averti de la question ne trouvera certes qu'un petit nombre de nouveautés, rectifications sur des points de détail, dans son livre; mais il constatera avec satisfaction que l'auteur a parfaitement maîtrisé les matériaux mis en œuvre; il a produit de la sorte, à l'usage de ses compatriotes, une étude sûre et d'une indiscutable valeur scientifique sur une grande figure du passé national des Iraniens d'aujourd'hui, en même temps qu'un ouvrage de synthèse dont on ne trouve l'équivalent sur le sujet ni en arabe ni en aucune langue européenne.

Voici les intitulés des douze chapitres de l'ouvrage: I Biographie de Rāzī; II ses maîtres; III ses disciples; IV les adversaires doctrinaux réfutés par lui; V ses œuvres (traités et dissertations) d'après al-Bīrūnī; VI la liste des œuvres de Rāzī d'après Ibn Abī Uṣaybi'a; VII «La Médecine Spirituelle» (analyse, traduction partielle, observations sur les sources); un abrégé de ce chapitre est donné dans la partie anglaise du volume); VIII «La vie philosophique» ou «La conduite du philosophe» (avec traduction persane d'Abbas Eghbal); IX «Le Traité du Plaisir» (analyse, avec utilisation des citations faites par Nāsir-è-Hosraw dans son *Zād al-Musāfirīn*); X «La Métaphysique» (d'après les fragments conservés dans les sources islamiques et non-islamiques); XI «*Les Dubitationes in Galenum*» (introduction à cet ouvrage, dont l'édition est promise depuis bien des années par M. Pines, avec une brève étude sur le problème de l'éternité du monde chez les plus anciens penseurs musulmans); XII La réfutation par Maïmonide des arguments avancés par Galen en faveur de l'éternité du monde, comparée aux textes afférents de Rāzī.

En appendice: la liste des œuvres de Rāzī dans la *Risāla* de Ḥunayn b. Ishāq.

Cinq index (noms de personnages, nations et sectes, noms de lieu, liste des bibliothèques, liste des termes expliqués) et bibliographie.

Page 94. L'opuscule de Ḥasan b. al-Šamḥ a été édité et traduit par Mme M. Bernand-Baladi, *JA*, 1969, p. 95-138.

Page 194, n. 2. L'épître consolatoire d'Élie de Nisibe (Vat. ar. 1492) a été éditée en 1964 par G. Levi della Vida, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. II, pp. 345-397.

Page 333, à propos de *takāfu' al-adilla*, voir M. Perlmann, «Ibn Hazm on the Equivalence of Proofs», *Jewish Quarterly Review*, n.s., XL, 1949-50, p. 279-290.

Georges VAJDA.

M[ahdi] MOHAGHEGH, *Fīlsūf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyyā-i Rāzī* (The Society for Protection of National Monuments, n° 73). Téhéran, 1970, in-8° raisin, 463, 4, 6 pages de texte persan; 27 pages de texte anglais.

(*Journal Asiatique*, Année 1971, pp. 378-379)

Avant d'être devenu l'une des grandes autorités médicales pour l'Occident médiéval (et un peu au-delà) Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī (v. 250/864-320/932) avait gagné dans sa société d'origine, outre la pleine reconnaissance de sa maîtrise en l'art de guérir, une solide réputation de philosophe aux idées hardies, autant dire «hétérodoxes». A ce titre, il fut l'objet d'attaques vigoureuses de la part des théologiens de divers bords y compris la secte ismaélienne; et comme il arrive souvent aux penseurs non-conformistes, une partie notable de son œuvre philosophique ne nous est connue qu'à travers ses réfutateurs.

Si l'étude — qui est loin d'être achevée — de la philosophie du penseur et médecin iranien (quoiqu'il écrivit encore uniquement en arabe) a grandement progressé depuis bientôt quarante ans, cela est dû principalement aux recherches et découvertes de Paul Kraus (1902-1944), dont les travaux (précédés par ceux de Julius Ruska, son maître en histoire des sciences) furent ensuite exploités, amplifiés, précisés par ceux d'A.J. Arberry, S. Pines, H. Corbin (cf. l'aperçu de ce dernier dans son *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, 1964, p. 194-201), pour ne nommer que ces trois savants-là.

A la suite des orientalistes, des savants, compatriotes modernes du maître iranien, et initiés, riches de leur acquis de savoir traditionnel, à la science occidentale, se sont intéressés à l'œuvre de leur prédécesseur et ont commencé à la rendre accessible au public lettré d'Iran dans la langue littéraire d'aujourd'hui.

C'est ainsi que la «Société Archéologique d'Iran» (*Anjoman-è-āsār-è-melli* «Association des Antiquités Nationales») a tenu à accueillir dans la série de ses publications, la monographie consacrée à Rāzī Philosophe, par le Professeur Mahdi Mohabhegh (prononciation persane de Muhaqqiq), savant qui doit son excellente formation occidentale aux universités britanniques et à un séjour à l'Université McGill, de Montréal.

M. Mohaghegh a voulu faire la synthèse aussi bien de la documentation existante, textes conservés de Rāzī et ce que les auteurs orientaux avaient écrit sur le personnage et ses œuvres, et contre ses doctrines notées d'hérésie, que des travaux modernes. Il s'est, à cet effet, soigneusement in-

The appendix contains the works of Galen as mentioned by Ḥunain b. Ishāq in the *Risālah*, and it clarifies some of the notions mentioned in the previous chapters.

Since the most important chapter of this book is the chapter on *Spiritual physic*, a summary of this is given here in English. This was the subject of a lecture presented by the author in April 1966 at the 176th meeting of the American Oriental Society in Philadelphia, published in *Studia Islamica*, vol. 26, 1967 pp. 5-22.

It is my duty here to thank sincerely the Society for Protection of National Monuments especially General Aqivli for his constant encouragement. I am also greatly indebted to McGill Institute of Islamic Studies for all the research facilities put at my disposal during my stay there. Last but not least, I wish to thank my wife for her constant intellectual and spiritual support.

M. Mohaghegh
Tehran, May 1970

Note on the Second Edition

The first edition of this book won the Royal Prize for the Best Book of the Year in 1970. Several reviews were written on it both by Iranian and foreign scholars. Of these three have been appended to the Persian part, and one in French by Prof. G. Vajda is added to the English section. I have also added a new article on "Razī's Kitāb al-Ilm al-Ilahī and the Five Eternals", *Abr-Naharain*, 1972-1973, pp. 16-23 to this section.

M. Mohaghegh
Tehran, Nov. 4, 1973

PREFACE

The title of the present work denotes its two-fold intention. Its first aim is to introduce Rāzī as a philosopher after several centuries of fame as a physician, and its second is to indicate the fact that he was not, as he has been called so often, an "Arab" philosopher.

This is not a book simply on the philosophical and ethical thinking of Rāzī, but also a study of his period and several of his contemporaries. It also aims at throwing light on the link between the Greek, Alexandrian and ancient Iranian philosophical and scientific heritages as they inter-mixed in the first centuries of Islam and subsequently developed. Attempt has been made to make this book as useful for students of the history of Islamic philosophy as possible. First hand Islamic sources as well as contributions of western scholars have been incorporated into it.

The book is made up of twelve chapters and an appendix.

Chapter one contains the biography of Rāzī including his youth, studies, travels and the positions he held.

Chapter two raises the question of his masters and contains biographies of Alī b. Rabban-i Ṭabarī, Abū Zaid-i Balkhī, and Irānshahrī.

Chapter three is devoted to Rāzī's pupils such as Abu al-Qāsim-i Muqānī, Ibn Qāran-i Rāzī, Abū Ghanim-i Ṭabib, Yūsuf b. Ya'qūb, and Muḥammad b. Yūnus.

Chapter four contains the main figures against whom Rāzī has written refutations, such as Abu al-Qāsim-i Balkhī, Masma'i, Shahīd-i Balkhī, Nāshī, Sarakhsī, and Kayyāl.

Chapter five is an exposition of one hundred and eighty-four books and treatises as mentioned in Bīrūnī's *Fihrist*, with explanatory notes and remarks.

Chapter six lists the names of two hundred and thirty-five works of Rāzī as they have been recorded in Ibn Abī Uṣaybi'ah's *Uyūn al-Anbā'*.

Chapter eight is an analysis of the *al-Sīrat al-Falsafiyyah* (The conduct of philosophers) with a complete translation into Persian.

Chapter nine is an analysis of *Kitāb al-ladhdhah* (The Book of Pleasure) with Nāṣir-i Khusraw's quotations from the above work in his *Zād al-Musāfirin*.

Chapter ten deals with *al-Ilm al-Ilāhī* (Metaphysical Knowledge) based on fragments found in different Islamic and non-Islamic sources.

Chapter eleven is an introduction to *Kitāb al-Shukūk 'alā Jālinūs* (The Refutation of Galen) and a short study on the problem of the eternity of the world.

Chapter twelve deals with Maimonides' refutation of Galen on the problem of the eternity of the world in comparison with Rāzī's.

Âshtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Ghurar al-Fara'id*
(in preparation).

XII Mir Dâmâd:

al-Qabasât

Vol II: Persian and English introductions, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

XIII A. Badawî:

Aflâtûn fi al-Islâm: Texts and Studies (ready to appear).

XIV M. Mohaghegh:

Fîlsûf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyâ-i-Râzî (Tehran 1974)

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian Translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ*, ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpajûh (In Preparation).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242–1314):

Kashif al-Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dawudî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'i Kadkanî, and English introduction by H. Landolt. (Tehran, 1974)

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):

al-Qabasât

Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (ready to appear).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (ready to appear).

X H.M.H. Sabzawârî:

Sharḥ-i Ghurar al-Fara'id or *Sharḥ-i Manzûmeh*

Part one "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (in preparation).

XI T. Izutsu:

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M.

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu.

- I H.M.H. Sabzawârî (1797–1878):
Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or *Sharh-i Manzûmah*
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited, with English and Persian introductions and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1959).
- II M.M. Âshtiyânî (ob. 1952),
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary on Sabzawârî's *Sharh-i Manzûmah*")
Vol I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M.M. Âshtiyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

XIV

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.

Professor at Tehran University, Iran

Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.

Professor at McGill University, Canada

Guest Professor at Keio University, Japan

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch

P.O. Box 14/1133

Tehran - Iran

Printed at the Offset Press, Inc. Tehran, Iran

30.9.75

McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration
with
Tehran University

FILSUF-I-RAYY
Muhammad Ibn-i-Zakariya-i-
RAZI

Mahabti Muhagghiq

by

M. Mohaghegh, M.A., PH. D.

Professor of Tehran University

TEHRAN
1974

پرو

DATE DUE

DUE	RETURNED
AUG 28 1992	

INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES

59187

★

McGILL
UNIVERSITY

M. Mohaghegh

FILSUF-I-RAYY

Muhammad Ibn-i-Zakariya-i
RAZI

Tehran 1974