

Princeton University Library



32101 072571092

2272.686.384

Muhammad ibn Zakariya

al-Sirah al-falsafiyah...

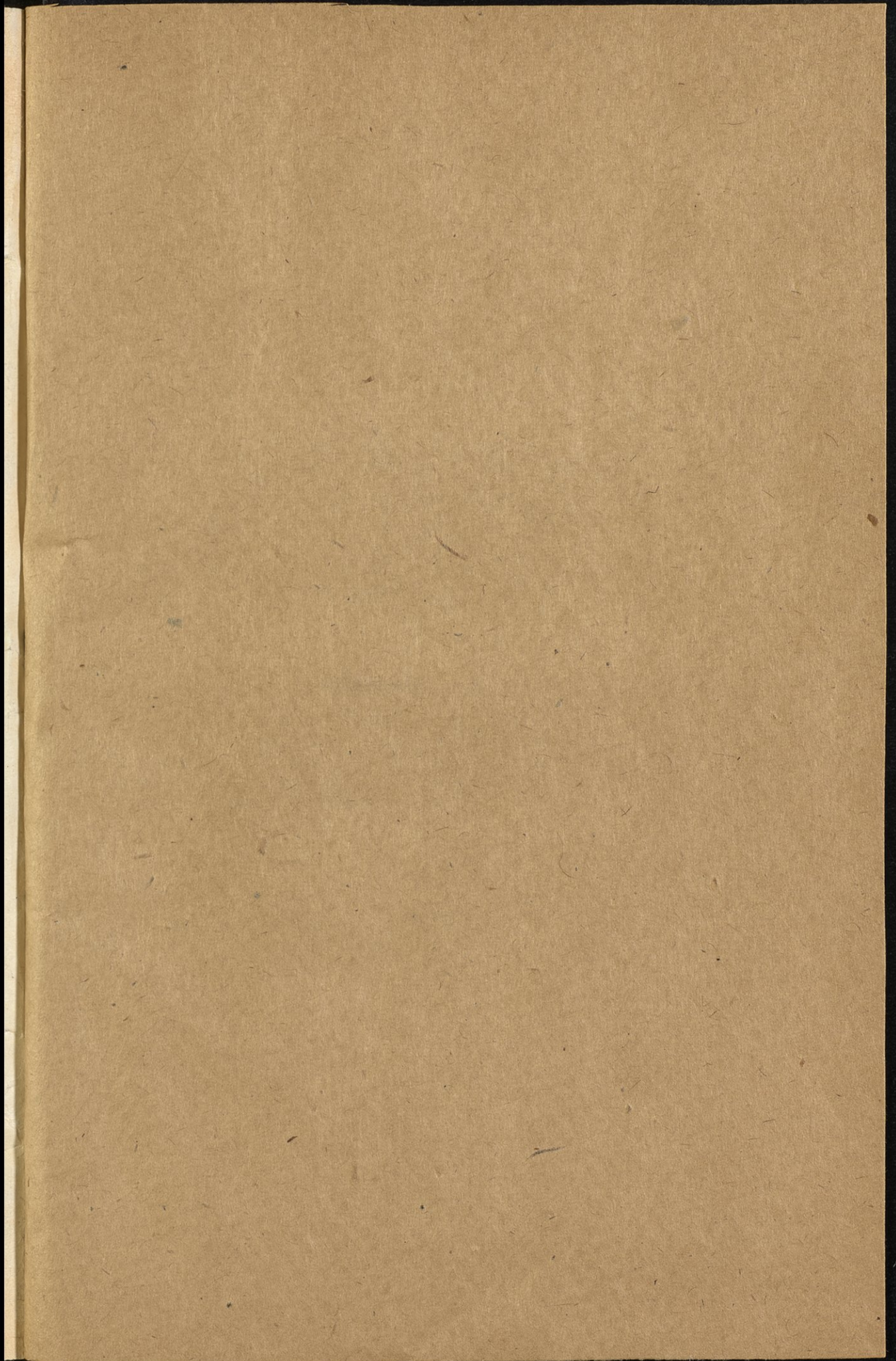
DATE	ISSUED TO
MAY 6 '69	INTER-LIBRARY LOAN <i>Amitsoma's</i> <i>Inst.</i>
FEB 19 1970	A P HANORI F
GAYLORD 40	

2272.686.384

Muhammad ibn Zakariya

al-Sirah al-falsafiyah...

DATE	INTER-LIBRARY d LUAB
MAY 6 '69	<i>Smithsonian</i>
	<i>Inst.</i>
FEB 19 1970	A P HAMORE P



Muhammad ibn Zakariyā', Abū Bakr

al-Sīrah al-Falsafiyah

السيرة الفلسفية

محمد بن زكريا الرازي

تصحیح و مقدمه پول کراوس و ترجمه عباس اقبال

بانضمام

شرح احوال و آثار و افکار

از

دکتر محمد می‌محقق

دانشیار دانشکده ادبیات

از انتشارات مکیسیون ملی یونسکو در ایران

۲۳

طبع محفوظ

۱۳۴۳

هزار نسخه از این کتاب در چاپخانه بانک ملی ایران بطبع رسید

شهرینور ماه ۱۳۴۳ هجری شمسی

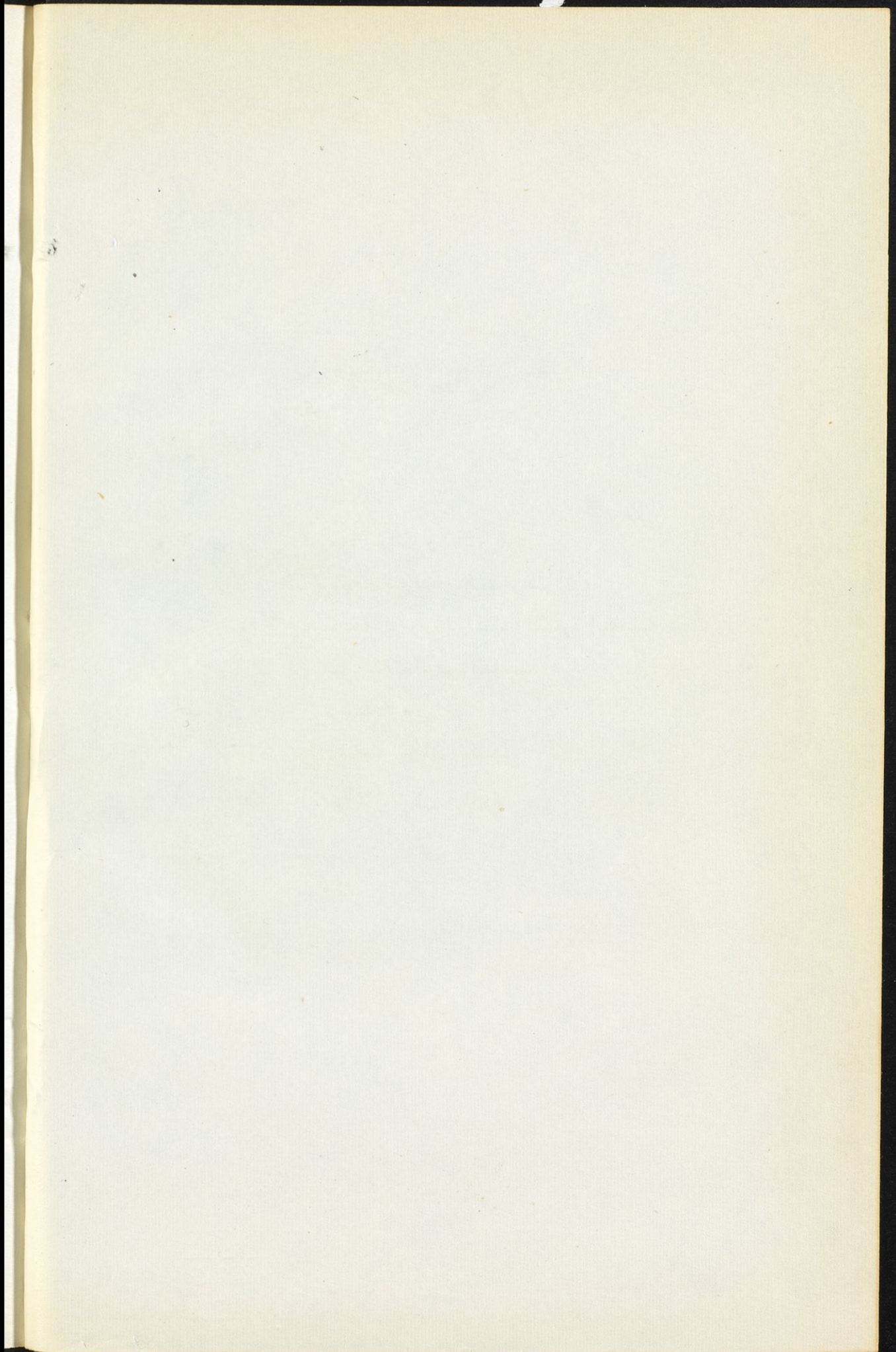
بها ۱۰۰ ریال

فهرست مطالب

	صفحه
سرآغاز	
پیشگفتار	۱ »
احوال و آثار و افکار رازی	۳ »
مشخصات مأخذ و مدارک	۶۷ »
مقدمه کراوس بر کتاب السيرة الفلسفية	۷۳ »
متن کتاب السيرة الفلسفية	۹۱ »
ترجمه « » «	۱۰۷ »
دیباچه بزبان انگلیسی	
سرآغاز بزبان فرانسه	

کتاب ۱۰۷-۹۱-۷۳-۶۷-۳-۱

2272
686
384



سر آغاز

بزرگان علم و ادب ستارگانی هستند که در آسمان زندگانی بشر طالع شده و همواره با نهایت جلال درخشانند. آنان راه نجات گمشدگان وادی حیات را بسوی مقصد مطلوب نشان میدهند. بنابراین دانشمندان و نویسندگان بیک ملت و یک قوم تعلق ندارند، بلکه دانش و پیش آنان بر سراسر عرصه گیتی پرتو می افکند. از طرف دیگر تجلیل از بزرگان علم و ادب جوانان دانش پژوه را بکسب فضیلت و طلب علم برمی انگیزد و بازار علم و ادب را تا ابد آباد زنده و رایج نگاه می دارد.

ازینجاست که سازمان تربیتی، فرهنگی و علمی ملل متحد یونسکو با توجه باین معانی، بزرگداشت علما و ادبای جهان را مورد توجه خاص قرار داده و از این طریق توانسته است با ذکر جمیل آنان و تشکیل مجالس تجلیل در شهرهای بزرگ عالم، دانشمندان و متفکران هر ملت را بملل دیگر باز شناساند و بدین طریق روابط معنوی و برادری و همکاری میان ملت ها را استوار سازد. از این رو در کنفرانسهای عمومی یونسکو اقدام به تجلیل از رجال فرهنگ و بزرگان دانش را در ملل مختلف جهان بملل عضو توصیه نموده و این رویه مرضیه را تشویق کرده است.

در آخرین کنفرانس عمومی یونسکو و دوازدهمین دوره اجلاس آن جلسه بزرگ، بر حسب تذکر کمیسیون ملی یونسکو در ایران بموجب تصویب نامه خاصی چنین تصویب شد که بمناسبت هزارویکمصدمین سال ولادت محمد بن زکریای رازی طبیب و فیلسوف و عالم شیمی بزرگ ایران، از جانب تمام کشورهای عضو آن سازمان، مراسم تذکار و یادبودی طی سال ۱۹۶۴ میلادی (۱۳۴۳ هجری خورشیدی) ترتیب داده شود و بار دیگر نام آن حکیم بزرگ که در عالم علم خاصه علوم شیمی و طب از پیشقدمان بوده است زبانزد خاص و عام گردد.

اینک کمیسیون ملی یونسکو در ایران بحکم وظیفه بیادگار این
سالگرد تاریخی با رغبت تمام وشوق فراوان رساله « السیرة الفلسفیه » آن
دانشمند بزرگ ایرانی را در هزار ویکصدمین سال ولادت او منتشر
می سازد ، امید آنکه این خدمت ناچیز منظور دیده صاحب نظران ومورد
قبول فرهنگیان قرار گیرد .

در خاتمه از استاد فرزانه و دانشمند آقای دکتر مهدی محقق که
بر حسب تقاضای دبیرخانه کمیسیون ملی زحمت جمع وتدوین و تحشیه
و تحریر مقدمه و شرح احوال مؤلف را برعهده گرفته و آن را بصورتی
ظریف ومنقح بحلیه طبع درآورده اند با تشکر وسپاس یادمی کند .

رئیس کمیسیون ملی یونسکو در ایران
علی اصغر حکمت

تهران ، شهریور ماه ۱۳۴۳

پیشگفتار

در اواسط مرداد استاد محترم آقای علی اصغر حکمت رئیس محترم کمیسیون ملی یونسکو اشارت فرمودند که بمناسبت جشن هزار و یکصدمین سال تولد طبیب و فیلسوف ارجمند ایرانی محمد بن زکریای رازی کتاب « السیرة الفلسفیه » او را که مشتمل بر بیان سیرت و روش فیلسوفان و دفاع از طریقه زندگی علمی و عملی شخصی اوست برای طبع آماده سازم تا در هنگام انعقاد جشن در دسترس جویندگان دانش قرار گیرد. این بنده اشارتش را حکم و طاعتش را غنم دانست و با بضاعت مزجاة خود این رساله را چنانکه ملاحظه میشود آماده ساخت.

* * *

متن کتاب « السیرة الفلسفیه » عیناً از روی کتاب « رسائل فلسفیه » ص ۹۹ تا ۱۱۱ که دانشمند مأسوف علیه « پول کراوس » در سال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسانیده بود عکس برداری شد و ترجمه فارسی آن را که مرحوم عباس اقبال استاد فقید دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۵ انجام داده و منتشر ساخته بود ضمیمه آن گردید.

کراوس یکبار دیگر در سال ۱۹۳۵ متن السیرة الفلسفیه را با ترجمه و مقدمه ای بزبان فرانسه در مجله *Orientalia*, Vol. IV تحت عنوان « Raziana I » در رم منتشر ساخته بود این مقدمه هم که ترجمه آن بوسیله مرحوم اقبال

صورت گرفته در این رساله پیش از متن و ترجمه آن آورده شد. راقم سطور برای اینکه خود از این خرمن خوشه‌ای چیده باشد صفحاتی چند تحت عنوان «احوال و آثار و افکار رازی» باین جمله پیوست و منابع و مأخذی را که از آنها در این فصل بهره‌مند شده بود در پایان درج کرد بامید آنکه خوانندگان گرامی را مختصر فایده‌تی رسد.

در پایان بر ذمه خود می‌دانم که از اولیاء و کارمندان فنی چاپخانه بانک ملی ایران که نهایت کوشش را در آماده ساختن این رساله بکار بردند تشکر و سپاسگزاری کنم.

تهران، مهدی محقق

دهم شهریور ۱۳۴۳

احوال و آثار و افکار رازی

ابوبکر محمد بن زکریاء بن یحیی الرازی (درلاتین Rhazes)
طیب مارستانی و فیلسوف بزرگ و معروف ایرانی از مشهورترین
دانشمندان جهان بشمار می رود او تنها طبیبی حاذق و فیلسوفی
صاحب نظر نبود بلکه در ریاضیات و فلکیات و نجوم و علوم الهی
و کیمیا اطلاعات وسیع و جامعی داشت.

او در غره شعبان سال ۲۵۱ هجری مطابق با ۸۶۵
مسیحی در شهر ری بدنیا آمد این شهر که برکنار خرابه های
آن تهران امروزی قرار گرفته است از امهات بلاد و مفاخر اسلام
بشمار می رفته (۱) و دانشمندان زبردست و متبحری از آنجا
برخاسته اند

از آغاز جوانی او اطلاعی دقیق جز آنچه اصحاب تراجم
و طبقات نوشته اند در دست نیست.

علی بن زید بیهقی گوید که رازی در عنفوان شباب و
ریعان عمر زرگری بوده است (۲)

ابن ابی اصیبعه گوید که او در آغاز امر صیرفی (= صراف)
بوده و نسخه ای سوخته و بی انجامی از کتاب المنصوری یافته

۱ - مقدسی میگوید : در این شهر مدارس و مجالس علم فراوان است مذكر ان آنجا
همه فقیه و رؤسای آنان دانشمند و محتسبانشان دارای شهرت و سخنورانشان

ادیب هستند (احسن التقاسیم ص ۳۹۰)

۲ - درة الاخبار ولمعة الانوار (= ترجمه تتمه صوان الحکمة) ص ۱۱

شده که بر آن چنین نوشته شده بوده است: « کناش المنصوری
تألیف محمد بن زکریاء الرازی الصیرفی » (۳)

صلاح الدین صفدی گوید که در کودکی عود می نواخته
و وقتی بریش آمده گفته آهنگی که از میان ریش وسببت
برآید طرب نیفزاید (۴)

بیرونی گوید که او نخست به کیمیا اشتغال ورزید
و چشم خود را در معرض عوارض و آفات نهاد ، نزدیکی بآتش
و بویهای تند چشم او را معیوب ساخت و او را بسوی معالجه
و مداوا و سپس بعلم پزشکی کشانید (۵)

بیهقی این مطلب را مشروح تر چنین بیان می کند :
« او را رمد عظیم طاری گشت و پیش کحالی بایست رفت کحال
گفت که معالجت تو موقوف است بر پانصد دینار که بدهی
و او آن مبلغ بکحال داد گفت : کیمیا علم طب است نه آنک
تو بدان مشغولی بدان سبب از کیمیا اعراض نمود و در تحصیل
علم طب بغایتی رسید که تصانیف او در آن علم ناسخ تألیف
متقدمان گشت » (۶)

سورخان و ارباب تراجم اتفاق دارند بر اینکه او تحصیلات
خود را در طب و فلسفه در بزرگی انجام داده (۷) و حتی برخی

۳ - عیون الانباء فی طبقات الاطباء ، الجزء الثانی ص ۳۵۰

۴ - نکت الهمیان فی نکت العمیان ، ص ۲۴۹

۵ - رساله للبیرونی ، ص ۵

۶ - درة الاخبار ، ص ۱۲

۷ - نکت الهمیان ، ص ۲۴۹

تصریح کرده‌اند براینکه پس از چهل سالگی بر ممارست کتب پزشکی و فلسفی روی آورده است (۸) و شاید بهمین علت بوده است که او فراتر از توانائی در راه تحصیل علم کوشیده و در طی مدارج علمی رنج فراوان برده است.

محمد بن حسن الرزاق از قول یکی از رازیان (= اهل ری) نقل می‌کند که او هیچ‌گاه از کاغذ و قلم جدا نمی‌شد و هر وقت بر او وارد شدم او بنوشتن اشتغال داشت (۹)

بیرونی می‌گوید او پیوسته بدرس و بحث مشغول بود و از فرط دوستی بعلم چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌نهاد و کتابش را بردیوار تکیه می‌داد و بخواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را در رباید کتاب از دستش بیفتد او بیدار شود و مطالعه خود را ادامه دهد (۱۰).

درباره استادان و شیوخ رازی آگاهی روشن و تفصیلی در دست نیست ابن‌القفطی در ذیل شرح حال علی بن ربن طبری می‌نویسد در طبرستان فتنه‌ای برخاست و علی بن ربن بری آمد و در آنجا محمد بن زکریای رازی بر او قراءه کرد و ازو استفاده علمی فراوانی برد (۱۱)

ابن ابی‌اصیبه تصریح می‌کند براینکه علی بن ربن

۸ - تاریخ ابوالفداء، ج ۲ ص ۷۶

۹ - الفهرست، ص ۴۱۶

۱۰ - رسالۃ للبیرونی، ص ۵

۱۱ - اخبار الحکماء، ص ۲۳۱

استاد رازی در علم پزشکی بوده است (۱۲)

دانشمند نامبرده که اصلاً اهل مرو بود سمت منشی مازیار بن قارن را داشته پس از قتل مازیار او بوسیله معتمد مسلمان شد و سپس در خدمت متوکل درآمد و در سال ۲۳۶ هجری کتاب معروف خود را بنام « فردوس الحکمة » در طب و طبیعیات تکمیل و تألیف کرد از پایان عمر این دانشمند اطلاع صحیح در دست نیست فقط می‌دانیم که پس از سال ۲۴۰ وفات یافته است ازین جهت است که دانشمندان موضوع شاگردی رازی را نزد علی بن ربن طبری درست نمی‌دانند (۱۳). ابن‌الندیم نقل می‌کند که رازی در فلسفه شاگرد بلخی بوده است (۱۴) ولی روشن نیست که کدام بلخی مراد اوست از اینکه یکجا جداگانه عنوان « ابوزید بلخی » را آورده و پس از ذکر اینکه رازی شاگرد بلخی بوده است عنوان دیگری را آورده « خبر فلسفة البلخی هذا » معلوم می‌شود که « بلخی » غیر از « ابو زید بلخی » است ولی ابوزید بلخی هم چندان بعید نیست زیرا او در عراق در سال ۳۲۲ وفات یافته و تقریباً معاصر رازی است و در کتب تراجم او را از افاضل دهر و نوادر رجال می‌خوانند و در عراق به جاحظ خراسان مشهور شده است (۱۵)

۱۲ - عیون الانباء ، الجزء الثانی ، ص ۳۴۲

The Spiritual Physick of Rhazes , P. 2:

- ۱۳

A History of Muslim Philosophy P. 435

۱۴ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۱۵ - معجم الادبا ، ج ۳ ص ۷۹

ابن‌الندیم می‌گوید که متهم بالحداد نیز بوده است برخی از مستشرقین هم تصریح کرده‌اند باینکه رازی افکار فیثاغورثی را از ابوزید بلخی اخذ کرده است (۱۶) ابوریحان کتابی از رازی بعنوان زیر ذکر کرده است « فی النزلة التي كانت تعتری ابازید وقت الورد »

ناصر خسرو آنجا که دربارهٔ مکان بحث می‌کند گوید : « این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مرمکان را قدیم گفتند چون ایرانشهری و پس از او چون محمد زکریای که مرقولهای ایرانشهری را بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته‌است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اندر این معانی عبارتهای موحش و مستکر بگزارد است » (۱۷)

متأسفانه از ایرانشهری که ناصر خسرو او را بعنوان استاد رازی نقل می‌کند اطلاعی کافی و وافی در دست نیست و از آنچه در الآثار الباقیه و ماللهند بیرونی و زاد المسافرین ناصر خسرو و بیان‌الادیان حسینی علوی بر می‌آید اینست که ابو العباس محمد بن محمد الایرانشهری اهل نیشابور بوده (۱۸) و از مذاهب یهود و نصاری و مانوی و هندوی اطلاعاتی وسیع داشته و در نقل قول و اظهار نظر دربارهٔ ارباب مقالات راه‌تعصب

۱۶ - التراث اليونانی ، ص ۸۳

۱۷ - زاد المسافرین ، ص ۹۸

۱۸ - مقدسی در احسن التقاسیم (ص ۳۱۴) گوید : « ایرانشهر هومصر الجانب و قصبه نیشابور بلد جلیل و مصر نبیل »

را نمی‌پیموده و خود مذهبی خاص داشته (۱۹) و کتابی پیاپی گردآوری کرده و مدعی شده که این وحی است که بزبان فرشته‌ای بنام « هستی » باو نازل شده است و اورسول عجم است چنانکه محمد رسول عرب بود (۲۰) و از نظر جهان‌شناسی آن زمان در شمار « اصحاب هیولی » بوده است (۲۱)

از برخی منابع بدست می‌آید که رازی افکار فیثاغورثیان را بوسیله استادان خود بدست آورده است مسعودی می‌گوید محمد بن زکریای رازی آخرین کسی است که مذاهب فیثاغورثیان را شرح داده و هواداری نموده و کتابی در سه مقاله درین باره در سال ۳۱۰ نوشته است (۲۲) و در جای دیگر می‌گوید ابو زکریاء بن عدی در فلسفه اولی راه و روش محمد بن زکریای رازی را در درس پیش گرفت که همان راه و روش فیثاغورثیان است (۲۳)

قاضی صاعداندلسی پس از آنکه فیلسوفان را بدو فرقه اساسی تقسیم می‌کند یکی فرقه فیثاغورث و دیگری فرقه افلاطون و ارسطو گوید: « جماعتی از متاخران کتابهائی مطابق مذهب فیثاغورث و پیروانش تصنیف کردند و در آن فلسفه

۱۹ - کتاب‌الهند ، ص ۴ ، الاثارالباقیه ، ص ۲۲۲

۲۰ - باب پنجم از کتاب بیان‌الادیان ضمیمه فرهنگ ایران زمین ، سال ۱۳۴۱ ص ۳۰۶

۲۱ - زاد‌المسافرین ، ص ۷۳

۲۲ - التنبیه والاشراف ص ۱۳۸ (نام این کتاب در فهرست کتب بیرونی وجود ندارد)

۲۳ - التنبیه والاشراف ص ۱۰۶

طبیعی قدیم را تایید کردند و از جمله اینان ابوبکر محمد بن زکریای رازی است (۲۴)

ابن القفطی بنقل از قاضی صاعد می گوید رازی نخست با دارة بیمارستانی مشغول و سپس اداره بیمارستان بغداد باو محول گردید. (۲۵) مباشرت و ممارست در امر بیماران و کارهای بیمارستانی موجب شده که رازی ملقب به « طبیب مارستانی » شود و این جلجل در کتاب خود او را با همین لقب ذکر می کند (۲۶) و باید در نظر داشت که کلمه « مارستان » که مخفف « بیمارستان » است در بغداد به محل بیماران و دیوانگان اطلاق می شد و افراد متعددی هم بمناسبت ملاست با امور بیماران بدین عنوان معروف هستند (۲۷) رازی در زمان مکتفی و قسمتی از زمان مقتدر در بغداد اقامت داشته بغداد مرکز طبای حاذق و بیمارستانهای مجهز بود در قرن دوم هارون الرشید و برامکه بیمارستانهایی تأسیس کرده بودند ولی در قرن سوم جز بیمارستانی که بدر غلام معتضد ایجاد کرده بود بیمارستان مهمی ایجاد نشد.

احمد بن محمد الطائی که در آغاز خلافت معتضد عهده دار خرج و دخل مملکت بود در صورت تفصیلی مخارج مملکت مبلغ قابل ملاحظه ای را که برای رؤسای اطباء و شاگردان

۲۴ - طبقات الامم ص ۳۳

۲۵ - اخبار الحکماء ص ۲۷۱

۲۶ - طبقات الاطباء و الحکماء ، ص ۷۷

۲۷ - الانساب ، ورق ۴۹۹ ظ

ملازم آنان (= پزشکیاران) و همچنین تهیه دارو اختصاص داده ذکر می کند (۲۸)

در اوائل قرن چهارم چند بیمارستان در بغداد احداث گشت که مهمترین آنها عبارتست از:

۱ - بیمارستانی که ابوالحسن علی بن عیسی در سال ۳۰۲ در ناحیه حریه از نواحی بغداد احداث و ابوعثمان سعید بن یعقوب دمشقی را عهده دار آن کرد (۲۹)

۲ - بیمارستانی که بنام مادر مقتدر «السيدة» معروف بود و سنان بن ثابت که امور بیمارستانها باو مفوض شده بود در سال ۳۰۶ در سوق یحیی از نواحی بغداد افتتاح و پزشکان بر آن گماشت و نفقه آن در هر ماهی ششصد دینار بود.

۳ - بیمارستانی که مقتدر باشارت سنان در باب الشام (= دروازه شام) بنام خود ساخت و از مال خود دوست دینار نفقه بر آن تعیین کرد (۳۰)

شاید علت تأسیس این سه بیمارستان بزرگ در مدت چهارسال این بود که در سالهای ۳۰۱ و ۳۰۲ بیماریهای عفونی و امراض دموی ناگهان شیوع یافت (۳۱) خواستند قصوری را که در قرن سوم در امر تأسیس بیمارستانها شده جبران شود مسلماً رازی در مدتی که در بغداد اقامت داشته در یکی

۲۸ - الوزراء ، ص ۲۴

۲۹ - تاریخ البیمارستانات فی الاسلام ، ص ۱۸۲

۳۰ - المنتظم ، ج ۶ ص ۱۴۶

۳۱ - المنتظم ج ۶ ص ۱۱۵ و ۱۲۱

از دو بیمارستان اخیر با امر معالجه و مداوای مرضی اشتغال داشته و اطبای بسیاری نیز تحت نظر او نکات پزشکی را می‌آموخته‌اند در این زمان امر علم پزشکی چنان ترقی کرد که چند سال پس از مرگ رازی مقتدر بعلت تشخیص نادرستی که یکی از طبیبان داده بود دستور داد که محتسبان پزشکانی را که امتحان به سنان نداده‌اند از معالجه بیماران منع کنند. امتحان انجام شد و تعداد امتحان‌دهندگان افزون از هشتصد و شصت بود با اینکه پزشکان خلیفه و اطبای مشهور از این امر مستثنی بودند (۳۲)

مسلم است که در چنین محیطی رازی بخوبی می‌توانست روش تجربی خود را در معالجه بیماران بکار برد. ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید او کتابی در صفات بیمارستان و احوال مختلف بیماران نوشته است.

در برخی از منابع از جمله عیون‌الانباء نقل شده که رازی بیمارستان عضدی را که عضدالدوله دیلمی آن را در سال ۳۲۷ افتتاح کرده بود اداره می‌کرده البته این نادرست است زیرا رازی حدود نیم قرن پیش از افتتاح این بیمارستان وفات یافته است ابن ابی‌اصیبعه نیز گفته خود را تا اندازه‌ای ترمیم کرده و می‌گوید: «آنچه که نزد من درست است اینکه زمان رازی پیش از زمان عضدالدوله بوده و رفت و آمد او در بیمارستان پیش از تجدید عضدالدوله بوده است.»

از برخی منابع بدست می‌آید که رازی پس از مرگ خلیفه المکتفی ۲۹۵ هـ بژادگاه خود یعنی ری آمده و در آنجا و سایر بلاد جبل منزلی عالی یافته است و دانشجویان حلقه در حلقه گرد او جمع می‌شدند اگر دانشجویی سؤالی علمی می‌نمود دانشجویان حلقه نخستین مأمور پاسخ بودند و اگر در می‌ماندند حلقه دوم و همچنین تا بخود رازی می‌رسید و او پرسش را پاسخ می‌داد و مسأله دشوار را حل می‌نمود از شاگردان مشهور رازی یکی « ابوزکریاء بن عدی » است که مسعودی از او یاد می‌کند و دیگری ابن قارن رازی که ابن ابی اصیبعه از او نام می‌برد. (۳۳)

ابن الندیم می‌گوید رازی مردی کریم و بزرگوار بود و با بیماران و فقرا بمهربانی و رأفت رفتار می‌نمود (۳۴) او کوشش بی اندازه در تحصیل علم و کسب معارف بکار می‌برد هنگامی که از تدریس یا معالجه فراغت می‌یافت بنوشتن و خواندن مشغول می‌گشت و همین موجب شد که چشمان او رو بضعف رود و سرانجام منجر به بیماری « آب » (۳۵) گردد و به نایبانی او منتهی شود. ابن جلجل می‌گوید باو پیشنهاد شد که چشم خود را معالجه کند و او نپذیرفت و گفت آن قدر بدنیا نگریستم که خسته شدم (۳۶)

۳۳ - التنبيه والاشراف ، ص ۱۰۶ ؛ عیون الانباء ، ص ۳۴۷

۳۴ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۳۵ - ابن الندیم گوید : « وکان فی بصره رطوبة لكثرة اكله الباقلي » ابن جلجل گوید : « وعمی فی اخر عمره بماء نزل فی عینیه » بیماری آب آوردن چشم را عبری « الغشاوة المائية » و بانگلیسی « Cataract » گویند.

۳۶ - طبقات الاطباء ، ص ۷۸

بیرونی می‌گوید 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 می‌افزاید شاید عمر من پیمان رسیده و مرگ من نزدیک شده باشد روانیست برای بازجستن بینائی ، خود را دچار رنج و درد سازم » دیری نگذشت که او در ری در پنجم شعبان سال ۳۱۳ وفات یافت (۳۷) عمر او بحساب هجری قمری ۶۲ سال و پنج روز و بحساب هجری شمسی ۶ سال و ده ماه بوده است (۳۸)

افکار و عقاید عمیق علمی و فلسفی رازی با افکار مسلمانان اعم از معتزلی و اشعری و شیعی اسماعیلی و اثنا عشری قابل انطباق نبود از این جهت مورد اعتراض شدید قرار گرفت و در حیات خود مخالفان بسیاری پیدا کرد که مهم‌ترین آنان عبارتند از :

۱ - ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود البلخی متوفی ۳۱۹ هـ رئیس معتزله بغداد که از معاصران رازی بود و نقوض متعددی بر « کتاب العلم الالهی » او نوشت و رازی هم بدفاع پرداخت و کتابی در رد بر نقض او نوشت که ابن‌الندیم آن را بنام « کتاب نقض نقض البلخی للعلم الالهی » و ابن ابی‌اصیبعه بنام « کتاب فی نقض کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی والرد علیه »

۳۷ - این تاریخ مطابق است با ۲۷ اکتبر سال ۹۲۵ مسیحی

۳۸ - رساله للبیرونی ، ص ۶

خوانده و شاید این کتاب همانست که بیرونی از آن تعبیر به

« فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی العلم الالهی » می کند (۳۹)

۲ - ابوالحسن شهید بن الحسین البلخی فیلسوف و متکلم و شاعر که پیش از سال ۳۲۹ وفات یافته و رودکی او را مرثیت گفته است ابن الندیم تصریح می کند که بین او و رازی مناظراتی روی داده (۴۰) و رازی کتابی دارد که بیرونی آن را بنام « فیما جرى بينه وبين شهيد البلخي في اللذة » (۴۱) و ابن الندیم و ابن القفطی و ابن ابی اصیبعه آن را بنام « کتاب فی نقضه علی شهيد البلخي فيما ناقضه به فی امر اللذة » خوانده اند (۴۲)

۳ - ابوحاتم احمد بن حمدان بن احمد الوردسانی مشهور

با بوحاتم رازی متوفی ۳۲۲ از داعیان معروف اسماعیلی و صاحب کتاب « اعلام النبوة » ابوحاتم در این کتاب گفتار فیلسوف طبیب معاصر خود را که انکار پیغمبری و نقض ادیان کرده و به قدمای خمسه معتقد بوده است رد می کند و چون صفحه اول نسخه های این کتاب ساقط شده نام رازی دیده نمی شود و در طی کتاب از او بعنوان « ملحد » یاد شده است ولی داعی اسماعیلی دیگر یعنی احمد بن عبدالله حمیدالدین کرمانی که در آخر

۳۹ - الفهرست ، ص ۴۱۹ ، عیون الانباء ، ص ۳۵۸ ، شماره ۱۱۷ از فهرست بیرونی که در این مقدمه نقل شده است .

۴۰ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۴۱ - شماره ۶۵ از فهرست بیرونی

۴۲ - الفهرست ص ۴۱۸ ، اخبار الحکماء ، ص ۲۷۵ در هر دو (بجای شهید سهیل آمده) در عیون الانباء ص ۳۵۸ (علی بن شهید البلخی آمده)

قرن چهارم می‌زیسته در کتاب خود بنام « الاقوال الذهبية » می‌گوید که شیخ ابوحاتم رازی در کتاب خود معروف به « اعلام النبوة » محمد بن زکریای رازی را رد کرده است (۴۳)

۴ - ابوبکر حسین تماردهری متطبب که در برخی از مجالس مناظره میان محمد بن زکریا و ابوحاتم رازی حضور داشته (۴۴) رازی کتابی دارد بنام « کتاب فی نقض الطب الروحانی علی ابن التمار » که ابن القفطی آن را بنام « کتاب نقض الطب الروحانی » خوانده (۴۵) در نسخ چاپ شده از فهرست بجای « ابن التمار » « ابن الیمان » دیده می‌شود و ازین جهت فلوگل و بروکلیمان تصور کرده‌اند این شخص ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ است. رازی کتابی دیگر بنام « فی الرد علی حسین التمار علی جوالاسراب » دارد که آن را بیرونی در فهرست خود آورده است (۴۶)

بیرونی در کتاب « الاثار الباقیه » نیز در فصلی که ماههای رومی را ذکر می‌کند گوید: « بین ابوبکر محمد بن زکریاء رازی و ابوبکر حسین تمارسؤالها و جوابها و مطالبات و مناقضاتی رخ داده است که جوینده را بحق رهبری می‌کند »

(۴۷)

۴۳ - رسائل فلسفیه ، ج ۱ ، ص ۲۹۲

۴۴ - اعلام النبوة ، ص ۳۰ (نسخه عکسی دانشگاه تهران) در این نسخه بجای

« حسین » « ختن » دیده می‌شود.

۴۵ - اخبار الحکماء ، ص ۲۷۵

۴۶ - شماره ۷۹ از فهرست بیرونی

۴۷ - الاثار الباقیه ، ص ۲۵۳

ازین گذشته رازی با دانشمندان دیگری هم بمعارضه پرداخته و عقایدشان را نقض ورد کرده است از جمله :
ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ متوفی ۲۵۵ که رازی ردی بر مناقضه طبری او نوشته است

احمد بن الطیب السرخسی متوفی ۲۸۶ که رازی درباره مزه تلخ ردی بر او نوشته

احمد بن الحسن بن سهل المصمعی معروف به ابوزرقان که اصحاب هیولی را رد کرده و رازی بدفاع از آنان ردی بر او نوشته (۴۸)

ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی متوفی پس از سال ۲۵۷ مشهور به « فیلسوف العرب » که ردی بر کیمیا نوشته و رازی آن را نقض و رد نموده است.

محمد بن الیث الرسائلی نیز ردی بر کیمیاگران نوشت و رازی آن را پاسخ داد و رد کرد

سیسن ثنوی که از مانویان بوده و رازی کتابی بر رد او نوشته بنام « الرد علی سیسن الثنوی » که ابن الندیم آن را بعنوان « کتاب فیما جرى بینة و بین سیس المنانی » ذکر می کند (۴۹)

رازی آثار و تألیفات بسیاری از خود بیادگار گذاشت
کوشش فراوان او در راه علم موجب شد که او در فنون

۴۸ - نام این شخص در کتب تراجم بصورت « مسمعی » است و از روی کتاب

التبیه والاشراف مسعودی ص ۳۴۲ بصورت بالا تصحیح گردیده شده.

۴۹ - شماره های ۴ ، ۸۲ ، ۵۸ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۴۰ از فهرست بیرونی

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 «السیرة الفلسفیه» می گوید :

« اما علاقه من بدانش و حرص واجتهادی 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 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 تعویذ (یعنی خط مقرط 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 بینائیم 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 بیاری این و آن می‌خوانم و بردست ایشان می‌نویسم »

نخستین صورت از تألیفات رازی فهرستی است که خود او برای کتابهایش نوشته « ابن‌الدیم » آن را در « الفهرست »

نقل کرده است و «ابن القفطی» هم در «اخبار الحکماء» صورت خود را از روی آن نقل نموده است.

پس از او ابوریحان بیرونی متوفی ۴۴۰ هجری کتابی در باره آثار و تألیفات رازی نوشت این کتاب را خاور شناس فرزانه پول کراوس (۵۰) در سال ۱۹۳۶ در پاریس با این عنوان: «رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب محمد بن زکریاء الرازی» بطبع رسانید.

هر چند از نام این کتاب بر می آید که فقط فهرست کتب رازی باشد ولی بیرونی با یک 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 البیرونی» خواند. این کتاب که اطلاق «رساله» بر آن مناسب تر است نسخه ای منحصر بفرد در کتابخانه لیدن داشته است. پیش از کراوس زاخائو (۵۱) قسمتی را که

Paul Kraus

- ۵۰ -

کراوس دانشمند توانائی بود که آینده درخشانی در انتظار داشت ولی بعلل رنج های درونی که در نتیجه فشار و تعقیب نازیها برایش پیش آمده بود در سال ۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کرد او پیش از مرگش مجلد اول «رسائل فلسفیه» رازی را در قاهره بطبع رسانیده بود و اهل علم در انتظار مجلد دوم آن بودند موادی که کراوس برای مجلد دوم تهیه کرده بود پس از مرگش به مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی در قاهره منتقل گشت تا روزی بچاپ رسد کراوس مقالات زیادی در مجلات معتبر شرق شناسی منتشر ساخت و در نوشتن مقاله «رازی» در دائرة المعارف اسلامی با «پینس» همکاری کرد.

E. Sachau

- ۵۱ -

مربوطه کتب و اخبار بیرونی بوده در مقدمه کتاب «الاثار الباقية عن القرون الخالية» صفحه ۳۸ - ۴۸ چاپ کرده و این قسمت بوسیله پروفیسور ویدمان (۵۲) بزبان آلمانی ترجمه شده است. قسمتی که مربوط بکتب رازی است بوسیله «روسکا» در مقاله‌ای که بدین عنوان نوشته :

Al-Biruni als Quelle Für das Leben und die 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 بیرونی بدین ترتیب تقسیم موضوعی می‌شود :

۵۶	کتاب در طب
۳۳	» در طبیعیات
۷	» در منطق
۱۰	» در ریاضیات و نجوم
۷	» در تفسیر و تلخیص کتب فلسفی یا طبی دیگران
۱۷	» در فلسفه
۶	» در متافیزیک
۱۴	» در الهیات
۲۲	» در کیمیا
۲	» در کفریات

۱۰ « در فنون مختلفه

مجموع این کتابها بالغ بر یکصد و هشتاد و چهار مجلد می شود.

مأخذ دیگر کتابهای رازی «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعه از پزشکان قرن هفتم است که او دوستان سی و هشت کتاب از برای رازی برمی شمارد.

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 القفطی و ابن ابی اصیبعه درباره آثار رازی گفته اند با یکدیگر تطبیق شده و مجموعاً دوستان و هفتاد و یک کتاب از برای رازی احصاء گردیده است.

در این مقالت مناسب دیده شد که آثار رازی مطابق آنچه که ابوریحان بیرونی نقل نموده و کراوس آن را منتشر ساخته است (۵۳) ذکر شود. ابوریحان در آغاز این فهرست شخص معینی را که نام او را نبرده و شائق و طالب بوده کم از کتابهای محمد بن زکریاء بن یحیی الرازی اطلاع حاصل کند مخاطب قرار می دهد و می گوید: « من بحسب امکان آنچه را که از تألیفات او دیده ام و یا بارشاد او در ضمن کتابهایش بنام برخی

از آنها پی برده‌ام در این جا ثبت می‌کنم (۵۴)
 این مخاطب نزد ابوریحان بسیار محترم بوده که ابوریحان
 خواهش او را پذیرفته و گرنه او قلباً از این عمل امتناع داشته
 و می‌دانسته که وقتی او فهرست مصنفات رازی را آشکار سازد
 دشمنان و مخالفان رازی نسبت باو بدبین می‌شوند و او را هم از
 پیروان و هوا داران رازی می‌پندارند (۵۵)

کراوس در این رساله در برابر نام کتابها علامت‌های
 «ن» «ص» «ق» را گذاشته بدین منظور که نام آن کتاب در
 «الفهرست ابن‌الندیم» یا «عیون‌الانباء ابن ابی‌اصیبه» و یا
 «اخبارالحکماء ابن‌القفطی» آمده است و عباراتی را که تصور
 می‌کرده از نسخه اصل ساقط شده باشد در میان دو قلاب (دو
 کمان در این کتاب) گذاشته و کتاب‌دارای نسخه بدل‌هایی
 است که نسبت به متن مرجوح است که از ذکر آن در این
 مقدمه بجهت اختصار صرف‌نظر گردید. فقط نسخه بدل کتاب
 شماره ۳۸ که کراوس از روی عیون‌الانباء اصلاح کرده بجهت
 مزید فایده ذکر گردید.

« کتبه فی الطب »

۱ - الجامع‌الکبیر که معروف به «الحاوی» است و این کتاب
 همچون تعلیقاتی است که در آن تصرف نکرده و آن را
 پایان نرسانیده.

۵۴ - رساله‌اللبیرونی ص ۵۱

» - ۵۵ « « « «

- ۲ - اثبات الطب
- ۳ - المدخل الى الطب
- ۴ - الرد على الجاحظ في مناقضته الطب
- ۵ - الرد على الناشئ في نقضه الطب
- ۶ - في محنة الطبيب و كيف ينبغي ان يكون
- ۷ - المرشد
- ۸ - الكناش المنصوري كه براى منصور بن اسدخويشاوند والى خراسان تأليف كرده است .
- ۹ - تقاسيم العلل كه معروف به «التقسيم والتشجير» است
- ۱۰ - الطب الملوكى
- ۱۱ - من لا يحضره الطبيب
- ۱۲ - الادوية المسهلة الموجودة فى كل مكان
- ۱۳ - القرا باذين الكبير
- ۱۴ - القرا باذين الصغير
- ۱۵ - الاكليل منسوب باوست
- ۱۶ - كتاب الفاخر منسوب باوست
- ۱۷ - دفع مضار الاغذية
- ۱۸ - كتاب الجدرى والحصبة
- ۱۹ - كتابه فى تولد الحصاة
- ۲۰ - كتابه فى القولنج
- ۲۱ - كتابه فى النقرس و اوجاع المفاصل
- ۲۲ - كتابه فى الفالج

- ٢٣ - كتابه في اللقوة
 ٢٤ - في هيئة الكبد
 ٢٥ - في هيئة القلب
 ٢٦ - في هيئة الاثنيين
 ٢٧ - في هيئة الصماخ
 ٢٨ - في الفصد
 ٢٩ - الصيدنة
 ٣٠ - كتاب الابدال
 ٣١ - اطعمة المرضى
 ٣٢ - منافع السكنجيين
 ٣٣ - علاجات الابنة
 ٣٤ - كتاب جمع فيه الاعمال بالحديد
 ٣٥ - كتابه الكبير في العطر والانبجات والادهان
 ٣٦ - تقديم الفاكهة قبل الطعام وتأخيرها منه
 ٣٧ - فيما جرى بينه وبين جرير الطيب في التوت عقيب البطيخ
 ٣٨ - في النزلة التي كانت تعترى ابافيد (وقت الورد) (٥٤)
 ٣٩ - في العلة التي تحدث الورم والزكام في رؤس الناس (وقت الورد)
 ٤٠ - في وجوب الاستفراغ في اوائل الحميات
 ٤١ - في الماء المبرد بالثلج والمبرد على الثلج

٥٤ - ابافيد ، كذا في الاصل ولعل الاصح ابازيد راجع ص ١٣٥ : مقالة في العلة التي من اجلها يعرض الزكام لابي زيد البلخي في فصل الربيع عند شمه الورد ، وقد دل هذا العنوان على ان كلمات « وقت الورد » الموجودة في الرقم التالي وجب نقلها الى ههنا

- ٤٢ - في العلة التي لها يزعم جهال الاطباء ان الثلج يعطش
- ٤٣ - في النقرس
- ٤٤ - في العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهورها بغتة
- ٤٥ - في علة الموت الوحي بالسموم
- ٤٦ - في ان الحمية المفرطة ضارة بالاصحاء
- ٤٧ - في ان اللطين المنتقل به منافع
- ٤٨ - في علة تعطيش السمك
- ٤٩ - في العلة التي لها صار النائم يعرق اكثر من اليقظان
- ٥٠ - في العلة التي لها صار الخريف ممرضا
- ٥١ - في العلة التي (لها) يدفع الحرمره بالتكشف ومرة بالتدثر
- ٥٢ - في ان الطبيب الحاذق ليس يقدر على ابراء العلل كلها وان ذلك ليس في وسع البشر.
- ٥٣ - في انه ينبغي للطبيب ان يتلطف لا يصال الناس الى شهواتهم
- ٥٤ - في الاغراض المميلة لقلوب كثير من الناس عن افاضل الاطباء الى اخسائهم
- ٥٥ - في العلة التي لها ترك (بعض) الناس ورعاعهم الطبيب وان كان حاذقاً
- ٥٦ - في العلة التي لها ينجح جهال الاطباء والعوام والنساء اكثر من العلماء

« الطبيعيات »

- ٥٧ - سمع الكيان
- ٥٨ - الرد على المسمعي في رده على القائلين بقدم الهيولى

- ٥٩ - الهيولى الصغير
 ٦٠ - الهيولى الكبير
 ٦١ - فى الزمان والمكان
 ٦٢ - ماجرى بينه وبين ابي القسم الكعبى فى الزمان
 ٦٣ - فى الفرق بين ابتداء المدة وبين ابتداء الحركات
 ٦٤ - فى اللذة
 ٦٥ - فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى فى اللذة
 ٦٦ - فى تثبيت الاستحالة ومناقضة من قال (ان) التغير كمون وظهور
 ٦٧ - فى كيفية الاغتذاء
 ٦٨ - فى كيفية النمو
 ٦٩ - فى التركيب وانه نوعان
 ٧٠ - فى التركيب
 ٧١ - فى أن للجسم بحركاً من ذاته طبيعياً
 ٧٢ - فى انه يمكن ان يكون سكون وافتراق لم يزل ولا يمكن ان يكون حركة و اجتماع لم يزل
 ٧٣ - فى العادة وأنها تحول طبيعة
 ٧٤ - فى البحث عن الارض أهي حجرية فى الاصل ام طينية
 ٧٥ - فى علة جذب المغناطيس الحديد
 ٧٦ - فى العطش وسبب ازدياد الحرارة (لذلك)
 ٧٧ - فى أن مركز الارض ينبوع البرد
 ٧٨ - فى جوال اسراب
 ٧٩ - فى الرد على حسين التمار على جوال اسراب

- ٨٠ - في السعر (؟)
 ٨١ - في الخيار المر
 ٧٢ - في الرد على السرخسى فى امر الطعم المر
 ٨٣ - فى العلة التى لها صار مبترى من البدن لا يلتصق به
 ٨٤ - فى معرفة تطريف الاجفان
 ٨٥ - فى الازمنة والاهوية
 ٨٦ - فى البحث عما قيل فى كتاب الاسطقات فى طبيعة الانسان
 ٨٧ - ما قالت القدماء فى المبادئ والكيفيات
 ٨٨ - الشكوك على جالينوس
 ٨٩ - فيما وقع للجاحظ من التناقض فى فضيلة صناعة الكلام

« المنطقيات »

- ٩٠ - المدخل الى المنطق
 ٩١ - جوامع قاطيغورياس وباريرميناس وانا لوطيقا
 ٩٢ - فى المنطق بالفاظ متكلمى الاسلام
 ٩٣ - كتاب البرهان
 ٩٤ - كيفية الاستدلال
 ٩٥ - قصيدته فى المنطق
 ٩٦ - فى الخبر كيف يسكن اليه وما علامة المحقق منه
 « الرياضيات و النجوميات »
 ٩٧ - فى مقدار ما يمكن ان يستدرك من النجوم عند من قال انها
 احياء ناطقه ومن لم يقل ذلك
 ٩٨ - فى الهيئة

- ٩٩ - في علة قيام الارض وسط الفلك
- ١٠٠ - في انه لا يتصور لمن لم يرتض بالبرهان أن الارض كرية
والناس حوايها
- ١٠١ - في ان طلوع الكواكب وغروبها من حركة السماء دون
حركة الارض
- ١٠٢ - في ان الكواكب على غاية الاستدارة ليس فيها نتوء
واغوار
- ١٠٣ - في علة تحرك الفلك على استدارة
- ١٠٤ - في أن الضلع غير مشارك للقطر
- ١٠٥ - كيفية الابصار
- ١٠٦ - في العلة التي لها يضيق النظر في النور ويتسع في الظلمة
- « التفاسير والتلاخيص والاختصارات »
- ١٠٧ - تفسير كتاب طيماوس
- ١٠٨ - اختصار كتاب النبض الكبير
- ١٠٩ - تلخيصه لحيلة البرء
- ١١٠ - تلخيصه للعلل والاعراض
- ١١١ - تلخيصه للاعضاء الالمة
- ١١٢ - تلخيصه لفصول بقراط
- ١١٣ - تلخيصه لكتاب فلوطرخس
- « فلسفية و تخمينية »
- ١١٤ - العلم الالهى الصغير على رأى سقراط
- ١١٥ - جوابه عن انتقاد ابى القسم عليه

- ١١٦ - العلم الالهى الكبير
 ١١٧ - فى اىضاح غلط المنتقد عليه فى العلم الالهى
 ١١٨ - فى الفلسفة القديمة
 ١١٩ - فى الانتقاد والتحذير على اهل الاعتزال
 ١٢٠ - الاشفاق على المتكلمين
 ١٢١ - ميدان العقل
 ١٢٢ - الحاصل
 ١٢٣ - الرسالة الهادية الى الفهرست
 ١٢٤ - قصيدته الالهية
 ١٢٥ - فى سبب خلق السباع
 ١٢٦ - الشكوك على ابرقلس
 ١٢٧ - نقض كتاب التدبير
 ١٢٨ - نقض كتاب فرفورىوس الى انا بوا المصرى
 ١٢٩ و ١٣٠ - كتابان الى الحسن بن محارب القمى

« ما فوق الطبيعة »

- ١٣١ - النفس الصغير
 ١٣٢ - النفس الكبير
 ١٣٣ - فى أن جواهر لا اجسام
 ١٣٤ - نقض كتاب الوجود لمنصور بن طلحة
 ١٣٥ - فى الرؤيا المنذرة
 ١٣٦ - فى ان الحركة معلومة غير مرئية

« الآيات »

- ١٣٧ - في ان للانسان خالقاً متقناً حكيماً
 ١٣٨ - في وجوب دعوة النبي « صلعم » على من تقرب بالنبوات
 ١٣٩ - في وجوب الدعاء من طريق الحزم
 ١٤٠ - الرد على سيسن الثنوي
 ١٤١ - الرد على شهيد في لغز المعاد
 ١٤٢ - في أنه لا يمكن ان يكون العالم لم يزل على ما شاهدته عليه
 الان .
 ١٤٣ - في ان المناقضة بين اهل الدهر والتوحيد لنقصان القسمة
 في اسباب الفعل
 ١٤٤ - فيما استدرك للقائلين بحدث (الاجسام) من الفضل على
 القائلين بقدمها
 ١٤٥ - في الامام والموتم
 ١٤٦ - في الامامة
 ١٤٧ - في الامامة على الكيال
 ١٤٨ - الطب الروحاني
 ١٤٩ - في السيرة الفلسفية
 ١٥٠ - قصيدته في العظة اليونانية

« الكيمياءيات »

- ١٥١ - المدخل التعليمي
 ١٥٢ - علل المعادن وهو المدخل البرهاني
 ١٥٣ - اثبات الصناعة

- ١٥٤ - كتاب الحجر
١٥٥ - كتاب التدبير
١٥٦ - كتاب الاكسيرو ويوجد على نسختين
١٥٧ - كتاب شرف الصناعة
١٥٨ - كتاب الترتيب ، وهو الراحة
١٥٩ - كتاب التدابير
١٦٠ - كتاب الشواهد
١٦١ - كتاب محن الذهب والفضة
١٦٢ - كتاب سر الحكماء
١٦٣ - كتاب السر
١٦٤ - كتاب سر السر
١٦٥ و١٦٦ - كتابان في التجارب
١٦٧ - رسالة الى فابن
١٦٨ - منية المتمنى
١٦٩ - رسالة الى الوزير القاسم بن عبيد الله
١٧٠ - كتاب التبويب
١٧١ - الرد على الكندي في رده على الكيمياء
١٧٢ - في الرد على محمد بن الليث الرسائل في رده على الكيمائيين

« الكهريات »

- ١٧٣ - في النبوات ، ويدعى نقض الاديان
١٧٤ - في حيل المتنبئين ، ويدعى مخاريق الانبياء

« فی فنون شتی »

- ۱۷۵ - فیما استدر که من کتب جالینوس مالم ید کره حنین فی رسالته
 ۱۷۶ - فی أن المبرز فی جمیع الصناعات معدوم
 ۱۷۷ - فی الرد علی القائلین بتحریم المکاسب
 ۱۷۸ - فی حکمة النرد
 ۱۷۹ - فی عذر من اشتغل بالشطرنج
 ۱۸۰ - فی أنه لا ینوب عن المسکر غیره
 ۱۸۱ - فی شرف العین
 ۱۸۲ - فی أمارات الاقبال والدولة
 ۱۸۳ - کتاب الخواص
 ۱۸۴ - کتاب حیل الکتاب

* * *

آثار طبی رازی زودتر از آثار دیگر او مورد توجه واقع شد زیرا او در تألیفات خود جمع بین علم و عمل کرده و روش و طریقه ای خاص را برای خود برگزیده بود که از آن تعبیر بروش مشاهده و تجربه می شود او بروش قیاس بی اعتناء بود و نگرش علمی و گزارش بالینی برای او اهمیت داشت. جورج سارتن می گوید که بقراط مهم ترین عملی را که انجام داد این بود که طرز نگرش علمی و روش علمی را در معالجه بیماری ها وارد کرد پس از او این روش یعنی ثبت برداشتن و جمع آوری کردن گزارش های بالینی ادامه نیافت سرگذشت های که جالینوس نقل کرده بسیار درجه پائین تری دارد بعد از جالینوس دیگر تا زمان «الرازی» چنین گزارش هایی دیده

نمی‌شود (۵۷).

در قرون وسطی آثار پزشکی رازی نه تنها نزد مسلمانان بلکه نزد یهودیان و مسیحیان دارای ارزش فراوانی بود بسیاری از این آثار بزبان لاتینی ترجمه گردید و تا قرن هفدهم میلادی در نزد دانشمندان فن حجت بلامعارض بود « کتاب الحاوی » او تحت عنوان « Continens » بوسیله فرج بن سلیم - « Farragut » یهودی سیسیلی در سال ۱۲۷۹ مسیحی بزبان لاتین ترجمه شد و این اثر عظیم بطور کامل پنج بار بین سالهای ۱۴۸۸ - ۱۵۴۲ مسیحی در اروپا بچاپ رسید و همچنین کتاب المنصوری « Liber Almansoris » و کتاب الملوکی « Liber Regius » او در اروپا بزبان لاتین ترجمه گردید و در نزد اطبای قرون وسطی از گرانبهاترین مراجع تحقیق بشمار می‌رفت « کتاب المنصوری » برای اولین بار در میلان در سال ۱۴۸۱ مسیحی بچاپ رسید « کتاب الحصبة و الجدری » او که سابقاً آن را بعنوان کتاب طاعونی رازی « Rhazae de Pestilentia » می‌شناختند برای اولین بار در سال ۱۴۹۸ مسیحی در ونیز بوسیله « G. Valla » بلاتینی ترجمه و چاپ گردید و سپس در سال ۱۵۴۸ ترجمه یونانی آن بوسیله « Jacques Gaupyl » در پاریس منتشر گشت این کتاب که در بین سالهای ۱۴۹۸ و ۱۸۶۶ و ۱۸۶۶

مورد تمجید و ستایش است (۵۸)

شهرت و آوازه رازی در اروپا بحدی بود که چوسر
 « Chaucer » شاعر انگلیسی در قطعه «دکترطب» نام او
 را در میان شخصیت‌های بارز و ارزنده علمی آورده است :

Well Know he the old Esculapius,
 And Dioscorides, and eke Rufus ;
 Old Hippocras, Hali, and Gallien ;
 Serapion, Rasis, and Avicen ;
 Averrois, Damascene, and Constantin ;
 Bernard, and Gatisden, and Gilbertin, (۵۹)

کتاب حاوی رازی که از آن تعبیر به «الجامع الحاصر
 لصناعة الطب» یا «الجامع الکبیر» می‌شود بزرگترین تألیف
 رازی است که بنا بقول خود در «السیرة الفلسفیه» پانزده سال
 شب و روز وقت صرف آن کرده رازی این کتاب را از مسوده
 به مبیضه نیاورده بود که وفات یافت ابوالفضل ابن العمید
 وزیر رکن الدوله دیلمی برآن دست یافت و بوسیله شاگردان
 رازی این کتاب تنظیم گردید این کتاب که مجلدات آن بنا
 باقوال مختلف بالغ بر ۱۸ یا ۲۰ یا ۳۰ بوده است بجهت ضخامت
 حجم کمتر مورد استفاده عموم قرار می‌گرفته .
 ادوارد برون می‌گوید : « از اینها گذشته

Introduction to the History of Science, Vol. 1, P. 610,

The Spiritual Physick of Rhazes, P. 7-8;

Encyclopedia of Islam under Razi.

«حاوی» بواسطه حجم بسیار و مطالب مفصل غالب نساخ پرکار را بوحشت می انداخت و کسی جز اغنیائی که از دوستان کتاب باشند نمی توانست کامل آن را تدارک کند چنان که علی بن العباس که بعدها ازو سخن خواهیم گفت و تقریباً پنجاه و یا شصت سال پس از مرگ رازی شروع به تحریر کرده نوشته است در روزگار وی فقط دو نسخه کامل از کتاب الحاوی سراغ دارد» (۶۰)

پس از حاوی مهمترین کتاب رازی در پزشکی «کتاب المنصوری» اوست که «الطب المنصوری» و «الکناش المنصوری» نیز خوانده می شود. رازی در این کتاب جمع بین علم و عمل کرده و مباحث طبی را باختصار در ده مقاله بیان کرده است و کتاب خود را بنام حاکم ری ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد کرده 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 (۶۱)

بهمان اندازه که کتاب «الحاوی» مفصل بوده است «کتاب المنصوری» مختصر نوشته شده و علی بن العباس المجوسی متوفی ۳۸۴ در کتاب «کامل الصناعة» خود که معروف به «کتاب الملکی» است مدعی است که کتاب او میان دو طرف افراط و تفریط قرار گرفته و از ایجاز المنصوری و اطناب الحاوی

۶۰ - طب اسلامی ، ص ۶۵

۶۱ - معجم البلدان ، ج ۲ ص ۹۰۱ (سهواً بجای پسر عم پسر برادر آمده)

برکنار است. (۶۲)

در باره پزشکی رازی حکایات و داستانهای نقل شده که ذکر آن مناسب با این مقاله نیست و نمونه‌ای از این داستانها را می‌توان در «الفرج بعد الشدة» قاضی ابوعلی التتوخی متوفی ۳۸۴ و «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی نویسنده قرن ششم ملاحظه کرد.

پیش از این از قول ارباب تراجم نقل شد که رازی روزگاری از جوانی خود را در علم کیمیا گذرانده و قسمتی از تألیفات او نیز در باره این فن می‌باشد او تفاسیر خفی و رمزی ظواهر طبیعی را انکار می‌کند و توجهش بیشتر به جواهر و امور عملی معطوف است رازی گویا علی‌رغم آنچه که ابن‌الدیم در الفهرست نقل کرده است با تألیفاتی که در کیمیا منسوب به جابر بن حیان است آشنا نبوده. مجریطی در کتابی که بنام «رتبة الحکیم» بدو منسوبست خواسته بین کیمیای رازی و کیمیای جابر توفیق دهد.

از آثار رازی در علم مکانیک بجز ملخص رساله او که در میزان طبیعی است چیزی بدست ما نرسیده و تألیفاتی هم که مربوط بر ریاضیات و فلکیات بوده و اصحاب تراجم آن را ذکر کرده‌اند در طی زمان مفقود گردیده است

رازی در اخلاق طریق اعتدال را برگزیده، از اسراف در زهد دوری می‌جوید و اعمال و رفتار سقراط را مثل اعلی و اسوه

حسنه‌ای می‌داند که یک فیلسوف باید از آن پیروی کند ولی او روایاتی را که در باره سقراط نقل شده که او مردی کناره‌گیر و خم‌نشین و گریزان از مردم بوده قبول ندارد. افکار رازی درباره اخلاق در کتاب‌های «الطب الروحانی» و «السیرة الفلسفیه» و «کتاب اللذة» او منعکس است بطور اجمال آنکه او میزان مطلق برای اخلاق قائل نیست مبانی اخلاق را در عالم و عامی و سلطان و رعیت و فقیر و غنی یکسان نمی‌داند و بهمین جهت سقراط را با افلاطون با یک میزان نمی‌سنجد. او در «السیرة الفلسفیه» تصریح می‌کند باینکه فیلسوف نباید ابناء ملوک را بهمان طعام و شراب و سایر امور معاشی که بابناء عامه تکلیف می‌کند وادارد او معتقد است که فیلسوف باید میان حد اعلی و اسفل را بگیرد و حتی الامکان بطرف اسفل مایل‌تر باشد ولی خروج از حد اسفل یعنی کشیده شدن بغایت تفریط خروج از حد حکمت است.

افراط در لذت و شهوات آدمی را از لذت باز می‌دارد آنان که مدام به شهوت‌های خود تمکین می‌کنند و در شهوت منهمک می‌شوند بمرحله‌ای میرسند که دیگر از آنها لذتی نمی‌برند و با این وصف از ترک آنها عاجز هستند او از نظر افلاطون که آدمی دارای سه نفس است ناطقه‌والهیه، غضبیه و حیوانیه، نباتیه و نامیه و آدمی باید باطب‌جسدانی و طب روحانی بکوشد تا افعال این نفوس را تعدیل کند پشتیبانی می‌کند و نیز معتقد است که غایت فلسفه تشبه بخداوند عزوجل است بقدر

طاقة انسانی (۶۳)

رازی به عقل اهمیت بسیار می‌دهد و آن را بهترین راهنما و هادی می‌داند او فصل اول از کتاب «الطب الروحانی» خود را اختصاص به بیان «برتری خرد و ستایش آن» داده و چنین می‌گوید :

«می‌گویم : آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن به ما ارزانی داشت که بمددش بتوانیم ، در این دنیا و آن دیگر ، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم . خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید . با خرد بر چارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم ، چندان که بر آنان چیرگی می‌ورزیم آنان را بکام خود میگردانیم و با شیوه‌هایی که هم برای ما و هم برای آنها سود بخش 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 کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنان که به سرزمین های دور

۶۳ - میرسید شریف جرجانی در کتاب تعریفات فلسفه را چنین تعریف می‌کند :

« فلسفه تشبه بخداوند است بقدر طاقته انسانی برای تحصیل سعادت ابدی »
ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ در کتاب «تحصیل السعادة» و حکیم مجریطی متوفی ۳۹۴ در «الرسالة الجامعة» ص ۱۰۰ فصل «فی ذکر دین الفلاسفة» و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در فصل «فی سلوك الحکماء المتألهین» ص ۵۰۰ از مجلد اول «مجموعه فی الحکمة الالهية» فیلسوف واقعی را معرفی و وظایف او را تعیین می‌کنند.

مانده‌ای که بوسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم
 پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر
 که بما فایده میرساند در پرتو خرد ما را 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،
 وحتی به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم و این از تمام
 آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتر است و از آنچه بدان
 رسیده‌ایم سود بخش تر. بر روی هم خرد چیزی است که بی آن
 وضع ماهمانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود.
 خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر
 حواس آشکار شوند تصویری کنیم و از این رهگذر آنها را چنان
 درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم، سپس این صورتها
 را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه
 پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است
 سزاوار است که مقامش را به پستی نکشایم، از پایگاهش
 فرودش نیاوریم و آنرا که فرمانرواست فرمانبر نگردانیم،
 سرور را بنده و فرا دست را فرو دست نسازیم، بلکه باید در هر
 باره بدان روی نماییم و حرمتش گذاریم، همواره بر آن تکیه
 کنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن
 دست از کار کشیم. هیچگاه نباید شهوت را بر آن چیرگی دهیم

زیرا شهوت 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 باز میدارد. بر عکس، باید شهوت 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 باتمام روشنایی خود ما را نور باران میکند و به نیل آنچه خواستار آنیم میکشاند.

از بهره‌ای که خدا از خرد بما بخشیده و بدان بر ما منت گذاشته است نیکبختیم.» (۶۴)

افکار فلسفی رازی را می‌توان از کتابهای او که برخی از فقرات آنها بوسیله مخالفان رازی نقل شده بدست آورد از جمله کتاب او که در علم الهی است که خود او در «السیرة الفلسفیه» از آن نام می‌برد این کتاب را بیرونی بعنوان «کتاب العلم الالهی الکبیر» (۶۵) و ناصر خسرو بنام «شرح العلم الالهی» و «کتاب علم الهی» (۶۶) و موسی بن میمون بعنوان «الالهیات» (۶۷) خوانده است و محتمل است کتابی را که مسعودی به رازی نسبت می‌دهد که در سه مقاله بنا بر مذهب فیثاغورث نوشته شده (۶۸) همین کتاب باشد و از آنجا که رازی عقیده خود را

۶۴ - رسائل فلسفیه ص ۱۷ و ۱۸ و ۱۹

۶۵ - رساله للبیرونی، ص ۳

۶۶ - زاد المسافرین، ص ۵۲؛ جامع الحکمتین، ص ۱۳۷

۶۷ - دلالة الحائرین، قطعه ۶ (بنقل از رسائل فلسفیه ص ۱۶۵)

۶۸ - التنبیه و الاشراف، ص ۱۳۸

در باره قدمای خمه در کتاب العلم الالهی بسط داده تصور می رود کتابی را هم که طوسی و جرجانی بعنوان «القول فی القدماء الخمسة» یاد کرده اند همین کتاب باشد باینکه دانشمندان بسیاری همت بر رد «کتاب العلم الالهی» گماشته اند مع ذلک از اصل کتاب چیزی برای ما نمانده است و منقولات کتبی که بر رد آن نوشته شده ما را تا اندازه ای به مضامین آن کتاب رهبری می کند.

ابن حزم اندلسی متوفی ۴۵۶ در کتاب «الفصل فی الملل و الالهواء و النحل» آراء و اقوال گروهی را که معتقد بودند باینکه عالم را مدبری ازلی است و نفس و مکان مطلق که خلاء باشد و زمان مطلق همیشه با او بوده و هست و خواهد بود نقل می کند و سپس نام سه تن را می برد که او با آنان در این مسأله بمباحثه پرداخته و در پایان می گوید: «این قول از محمد بن زکریاء الرازی الطیب اخذ شده و ما کتابی جداگانه در نقض کتاب او که معروف به العلم الالهی است نوشته ایم (۶۹) و در جای دیگر از کتابش می گوید که در کتابی که در نقض کتاب العلم الالهی رازی نوشته است ثابت کرده است که در عالم خلاء وجود ندارد و هر چه هست کره مصمته است و تخلخلی در آن نیست و از پس آن خلائی و ملائی و چیزی نیست و مدت هم از آن وقتی است که خدا فلک را احداث کرده است (۷۰).

۶۹ - الفصل ، ج ۱ ص ۱۰

۷۰ - " ج ۵ ص ۴۴

و در جای دیگر اشاره بمذهب تناسخ می کند و می گوید محمد بن زکریای رازی در کتاب العلم الالهی تصریح کرده است که منظور از قتل و ذبح حیوانات این است که ارواحی که در اجساد بهیمی مصور شده اند منتقل باجسادی شوند که مصور بصورت انسانی باشند و گرنه کشتن حیوانات جایز نیست (۷۱) حکیم ابومعین ناصر خسرو قبادیانی متوفی ۴۸۱ در کتاب زاد المسافرین و جامع الحکمتین اشاره به برخی از افکار رازی که در کتاب العلم الالهی نقل شده کرده است.

در کتاب زاد المسافرین آنجا که سخن در باره عناصر چهارگانه بمیان آمده است 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 تراست که برتر از اوست و باد از آب گشاده تر است که برتر از آن است ، باز آتش از هوا گشاده تر است که برتر 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 آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندرو بیشتر است از هیولی و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب گوید خلا کمتر است از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر خاک خلا کمتر از آنست که اندر جوهر آب است» (۷۲)

۷۱ - الفصل ، ج ۱ ص ۷۶

۷۲ - زاد المسافرین ، ص ۵۲ و ۵۳

و در کتاب جامع‌الحکمتین در فصلی که درباره فرشته و پری و دیو نوشته است نخست قول فلاسفه را درباره پری و دیو نقل می‌کند و سپس گوید :

« چنانک محمد زکریاء رازی گفته است اندر » کتاب علم الهی « خویش که : « نفسها بد کرداران که دیو شوند ، خویش بصورتی مر کسانی را بنمایند و مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فرشته ئی آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد و من آن فرشته ام تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن نفس دیوگشته » و ما بر رد قول این مهوس بی باک سخن گفته ایم اندر کتاب « بستان العقول » اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصود باز مانیم « (۷۳) »

ابن میمون اسرائیلی قرطبی متوفی ۶۰۱ کتابی بنام « دلالة الحائرین » نوشته و در فصلی از آن بدین نحو به نقض کتاب رازی می‌پردازد و می‌گوید « رازی را کتابی مشهور است که آن را « الهیات » نامیده و هذیانات و جهالات خود را در آن گنجانیده است از جمله آنکه در عالم وجود شر بیشتر از خیر است و اگر راحتی و لذایذ حال راحتی انسان را با دردها و رنج‌های او مقایسه کنیم می‌بینیم که وجود انسان برای نعمت و شر خواسته شده » ابن حزم می‌گوید رازی با این عقیده بمقاومت با اهل حق پرداخته زیرا آنان معتقد به افضال وجود

آشکار خداوند هستند و هرچه را که از او صادر گردد خیر محض می‌دانند و سبب این غلط این است که او ومانند او وجود را بخاطر شخص خود می‌دانند و اگر امری برخلاف اراده آنان واقع شود تصور می‌کنند که وجود همه آن شر است. (۷۴) آنچه که بیش از هر چیز رازی بدان مشهور است عقیده اوست بقدمای پنجگانه بطوریکه میر سید شریف جرجانی در کتاب «شرح المواقف» و هم‌چنین خواجه نصیر طوسی در کتاب «تلخیص المحصل» کتابی بنام «القول فی القدماء الخمسة» باونسبت می‌دهند (۷۵) و چنانکه پیش ازین یاد شد این کتاب جز «کتاب العلم الالهی» نمی‌تواند باشد.

برخی معتقدند که رازی عقیده به قدم باری و نفس و هیولی و مکان و زمان را از صایبان حرانی گرفته است.

ابوعلی احمد بن محمد بن الحسن المرزوقی در کتاب «الازمنة والامکنه» و فخرالدین رازی در کتاب «محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکماء المتکلمین» و علی بن محمد قوشجی در «شرح تجرید الکلام طوسی» تصریح می‌کنند که حرانیون پنج قدیم را اثبات کرده‌اند دوتای از آنها یعنی باری و نفس زنده و فاعل هستند و مقصود از نفس آن چیزی است که مبدأ حیات است یعنی ارواح بشریه و سماویه، و یکی از آنها منفعل است و زنده نیست و آن هیولی است که از

۷۴- رسائل فلسفیه، ص ۱۷۹

۷۵- شرح المواقف، ج ۱ ص ۴۳۸

آن جمیع اجسام موجود تکوین شده و دو تای دیگر نه زنده و نه فاعل و نه منفعل اند و این دو عبارتند از خلاء و مدت (در مرزوقی) دهروفضا (در فخررازی) دهر و خلاء (در قوشجی) (۷۶)

ابوریحان بیرونی می گوید : « محمد بن زکریای رازی قدمت پنج چیز را از اوائل یونانیان حکایت کرده است و آن پنج چیز عبارتست از باری سبحانه سپس بترتیب نفس کلی و هیولی اولی و مکان مطلق و زمان مطلق، و مذهب اصیل خود را براین عقیدت بنیان نهاده است. او فرق نهاده است بین زمان و مدت باینکه عدد و لوازم عدد 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 محسوس است هیولی است که مرکب با صورت است و چون 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 زمان قدم و حدث و اقدم و احدث دانسته می شود و برخی از موجودات زنده هستند پس نفس برای آن ها لازم است و در میان آن ها خردمندان و صنایعی در غایت استواری وجود دارند پس خالقی حکیم و متقن و مصلح لازم است » (۷۷)

۷۶- الازمنة و الامکنة ، ج ۱ ، ص ۱۴۳ ، محصل ، ص ۸۵ ، شرح تجرید

الكلام ج ۲ ص ۱۷۸

۷۷- تحقیق ماللهند ، ص ۱۶۳

ناصر خسرو در زادالمسافرین می گوید : « 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 تعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً » (۷۸)

رازی در «السیرة الفلسفیه» آنجا که برخی از کتابهایش را بر می شمارد اشاره به کتابهایی که درباره هیولی نوشته است می کند. بیرونی از برای او دو کتاب بنام «کتاب الهیولی الصغیر» و «کتاب الهیولی الکبیر» (۷۹) و نیز کتابی در رد بر مسمعی (=مصمعی معروف بابن اخی زرقان) متکلم که او اصحاب هیولی را رد کرده است بر می شمارد (۸۰).

به همین جهت است که ناصر خسرو او را از اصحاب هیولی شمرده و گفته است : «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است» (۸۱)

ناصر خسرو در کتاب جامع الحکمتین در مبحث ابداع و خلق مردم را بچهار گروه «دهریان»، «اصحاب هیولی»، «حشویان امت» (=متکلمان اهل سنت)، خداوندان تایید (=متکلمان اسماعیلیه) تقسیم کرده و چنین بیان می کند : «ومردمان اندر قبول ورد ابداع بچهار گروه اند :

۷۸- زادالمسافرین ، ص ۷۳

۷۹- رساله للبیرونی ، شماره ۵۹ و ۶۰

۸۰- « » شماره ۵۸

۸۱- زاد المسافرین ، ص ۷۳

گروهی مرابداع را وخلق را منکرند وگویند عالم مصنوع نیست بل قدیم است و صانع موالید خود عالم است و مر او را صانعی نیست بل ازلی است همیشه بود و همیشه باشد و این گروه دهریان اند و دیگر گروه گویند عالم راهیولی قدیم است و صورتش مبدع است و این گروه از فلاسفه اند و مرایشان را «اصحاب هیولی» گویند.

و سیم گروه از خلق آند که گویند هیولی محدث است و لکن صورت عالم قدیم است و این گروه حشویان لقب امت اند که همی گویند مسلمانیم و سواد اعظم مائیم.

و چهارم گروه از خاندانند که گویند عالم مخترع است هم بصورت وهم بهیولی و این گروه خداوندان تاییدند از فرزندان رسول مصطفی صلی الله علیه وآله «(۸۲) بهترین و کامل ترین مأخذ از برای بیان عقیده رازی درباره « هیولی » کتاب زاد المسافرین ناصر خسرو است که به تفصیل قول رازی را نقل و سپس رد و نقض کرده است و در این جا بعضی از فقرات آن نقل می شود :

«او (= رازی) گفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است نامتجزی چنانکه مر هر یکی را از او عظمی بوده است از بهر آنکه آن جزوها که مر هر یکی را از او عظمی نباشد بفراز آمدن آن چیزی نباشد که مر او را عظم باشد و نیز مر هر جزوی

۸۲- جامع الحکمتین ، ص ۲۱۱ (اصحاب هیولی خود بچند فرقه تقسیم می شوند

رجوع شود به مقالات الاسلامیین اشعری ص ۳۳۳ و نهایت الاقدام فی علم

الکلام شهرستانی ص ۱۶۳)

را از او عظمی روا نباشد کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد ، چه اگر مرجزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی مبسوط باشد ، و هیولی که مرجسم راماده است مبسوطست «

« و گفته است و قدیم است از بهر آنکه روانیست که چیزی قائم بذات چیز که جسمست باشد نه از چیزی موجود شود که عقل مرین سخن را نپذیرد «

« آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است ولیکن آن ترکیب بخلاف این تراکیب است «

« و برهان کرده است بر آنکه هیولی قدیم است و روانیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعنی چیز کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام بیکبار مقصود او زودتر بحاصل شدی که به چهل سال مراو را همی ترکیب کند « (۸۳)

ناصر خسرو عقیده به قدم هیولی را که رازی اظهار کرده است به ایرانشهری نسبت می دهد و در همان جا عقیده ایرانشهری را هم مشروحاً بیان می کند :

« و از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد زکریای رازی مرآن را زشت

کرده است آن است که ایرانشهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بی‌صنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آمد که آنچه صنع او بر او پدید آمد قدیم باشد و صنع او بر هیولی پدیدآیند 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 همی نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیل است برآنکه 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 بازگفت تا متابعان او از بی‌دینان 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 و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر کتب او را که اندر این معنی کرد است چند باره نسخه کرده‌ایم و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را برده‌ای عقلی ویران کنیم اندر مصنفات خویش والله خیر موفق و معین» (۸۴)

عقیده رازی دربارهٔ زمان و مکان با عقیده فلاسفه اسلامی متفاوت است او میان مکان مطلق که خلاء باشد و مکان مضاف که ناچار از متمکن است فرق نهاده و همچنین میان زمان مطلق که دهر یا مدت خوانده می‌شود و زمان مضاف که مقدار حرکات فلک است جدائی قائل شده است

از دانشمندان اسلامی مرزوقی و ابن حزم و ناصر خسرو و نجم‌الدین کاتبی و فخر رازی برد عقاید رازی در این مسائل پرداخته‌اند و ابوحاتم رازی مناظره‌ای در این باب با محمد زکریا کرده است.

ناصر خسرو در زاد المسافرین (قول نهم اندر مکان)

چنین گوید :

« گروهی از حکماء مر مکان را قدیم نهاده‌اند و گفتند که مکان بی نهایت است و دلیل قدرت خداست و چون خدای همیشه قادر بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد »

« و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکن بی مکان نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکن نباشد و گفتند که مکان جز به متمکن بریده نشود و هر متمکنی بذات متناهی است و اندر مکان است پس واجب آمد که مر مکان را نهایی نباشد و گفتند که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است اگر جسم است اندر مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یا نه مکان، اگر نه مکان است پس جسم است و متناهی است و اگر

نه جسم است پس مکان است پس درست شد که گفتند مکان
بی نهایت است « (۸۵)

ناصر خسرو در پایان این قسمت چنین گوید :

« این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مرمکان
را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری که مر معنیهای فلسفی
را بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر « کتاب جلیل » و « کتاب
اثیر » و جز آن مردم را بردین حق و شناخت توحید بعث کرد است
و پس از او چون محمد زکریای که مر قولهای ایرانشهری را
بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم
خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگزارد
است تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتد
که این معانی خود استخراج کرده است « (۸۶)

و نیز ناصر در همین کتاب (قول دهم اندر زمان)

چنین گوید :

« از حکماء آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند
و مر زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز
و قدیم و رد کردند قول آن حکماء را که گفتند مر زمان راعدد
حرکات جسم و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی
روا نبود که دو متحرك اندر یک زمان بدو عدد متفاوت حرکت
کردندی و حکیم ایرانشهری گفته است که زمان و دهر و مدت
نامهایی است که معنی آن از یک جوهر است و زمان دلیل

۸۵ - زاد المسافرین ص ۹۶ و ۹۷

۸۶ - « » ص ۹۸

علم خداست چنانکه مکان دلیل قدرت خداست و حرکت دلیل فعل خداست و جسم دلیل قوت خداست و هریکی از این چهار بی نهایت و قدیم است و زمان جوهری رونده است و بی‌قرار و قولی که محمد زکریا گفت که بر اثر آن ایرانشهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است « (۸۷) »

بحث تفصیلی درباره زمان و مکان و نقل عقائد فلاسفه اسلامی و جستجوی سوابق این عقائد در اقوام و ملل دیگر در خور این مقاله نیست و خوانندگان گرامی را به کتاب نفیس « Dr. S.Pines »

«Die Atomlehre al-Razi's» *Beitrag zur islamischen Atomlehre*, Berlin 1936.

حواله می‌دهیم این کتاب در سال ۱۳۶۵ هجری در قاهره تحت عنوان «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند و معه فلسفة محمد بن زکریا الرازی» بچاپ رسیده است.

رازی معتقد است که نفس کلی نیز قدیم است و شوق او بسوی هیولی او را بهیولی آویخته است و بوسیله حکمت و فلسفه نفس توجه باصل خود پیدا می‌کند و از هیولی جدامی شود در این مورد نیز ناصر خسرو هم در زادالمسافرین و هم در جامع-الحکمتین قول رازی را نقل می‌کند در زادالمسافرین تحت عنوان «علت آویختن نفس بهیولی» می‌گوید :

« آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که زنده و جاهل بودست و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی آویخته است و ازو صورتهایم کرده است از بهر یافتن لذات جسمانی از او و چون هیولی مرصورت را دست بازدارنده بود و ازین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مرنفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد و آن فریاد رسیدن از او سبحانه مرنفس را آن بود که خدای مر این عالم رایا فرید و صورتهای قوی و دراز زندگی را اندر او پدید آورد تا نفس اندر این صورتهای لذات جسمانی همی یابد و مردم را پدید آورد و مر عقل را از جوهر الهیت خویش سوی مردم اندر این عالم فرستاد تا مرنفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای اونیست و مراو را خطائی اوفتاده است بر این گونه که یاد کردیم تا این عالم کرده شده است و می گوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر آویخته است همی پندارد که اگر از او جدا شود مراو را هستی نماند تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد مرعالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند تا بعالم خویش که آن جای راحت و نعمت است بازرسد 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 آموز از این شدت برهد و دیگر نفوس اندر این عالم

همی مانند تا آنگاه که همه نفس‌ها اندر هیکل مردمی بعلم فلسفه از این راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رسند آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این بند گشاده شود همچنانکه اندر ازل بوده است» (۸۸)

در جامع‌الحکمتین بدنباله نقل عقائد فلاسفه و اصحاب هیولی چنین گوید :

« گفتند که حکما خلق را خوش ازین سر آگاه همی کنند تا نفسها بدین فلسفه ازین عالم همی بیرون شود تا همگی نفس باخر ازین عالم بیرون شود و چو تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود نفس بعالم خویش بازرسد و نعمت خویش را باز یابد و دانا شده باشد بغایت ، بعنایت خدای آنگاه چو عنایت الهی ازین عالم برخیزد ، این عالم فرو ریزد و همه جزو هاء لایتجزی شود همچنانک بودست و بجای خویش بازرسد. این قول محمد زکریاء رازی است بحکایت از سقراط بزرگ ، و گفته است اندر « کتاب علم الهی » خویش که رای سقراط این بوده است و سر علم الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم بتایید الهی. و گفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود و بعالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد» (۸۹)

رازی درباره «طبیعت» نیز آنچه را که ارسطو و حکمای

۸۸ - زاد المسافرین ص ۱۱۶

۸۹ - جامع‌الحکمتین ، ص ۲۱۳

مشائی معتقد بوده‌اند نپذیرفته است.

ناصر خسرو در همان کتاب در فصلی که دربارهٔ طبیعت کلی بحث می‌کند گوید :

« و اکنون چو مرنام طبیعت را معنی ثابت کردیم گوئیم
فلاسفه و اهل طبایع اندر چه چیزی طبیعت مختلف شدند ارسطاطالیس
اندر کتاب «سمع الکیان» خویش گفته است که «طبیعت آغاز
حرکت و سکونست »

سپس بشرح و تفصیل این قول می‌پردازد و بعد از آن
چنین ادامه می‌دهد :

« و این قولی نیکو است عقلی ولیکن محمد زکریاء رازی
این قول را نپسندیده است و گفتست اگر چنین بودی واجب
آمدی که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم و اگر از
باری آمده بودی، اندر خدای طبیعت بودی و این روا نیست. و پس
محمد زکریاء رازی را عادت آن بوده است که قولها حکما
را خلاف کردست و مقصودش براءت خویش و اظهار صفوت
خاطر و حدت ادراک خویش بودست » (۹۰)

رازی در بسیاری از مسائل فلسفی از ارسطو جدا شده
از همین جهت است که قاضی صاعد می‌گوید : « و کان شدید-
الانحراف عن ارسطاطالیس و عائباله » (۹۱) و از اینکه کتابی
بنام « تفسیر کتاب طیماوس » نوشته و نیز کتاب فلوطرخس

۹۰- جامع الحکمتین ، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

۹۱- طبقات الاسم ، ص ۳۳

را تلخیص کرده (۹۲) بدست می‌آید که عنایت و توجه فراوانی با فلاطون داشته و حتی در مناظره‌ای که با ابوحاتم رازی می‌کند وقتی به مسأله مکان می‌رسد می‌گوید: « آنچه را که من نیز در باب مکان می‌گویم قول افلاطون است و آنچه را که تو بدان متشبت شده‌ای قول ارسطو می‌باشد » (۹۳)

رازی در فلسفه صاحب رأی و نظر بود در بسیاری از مسائل فلسفی سر از ربنه تقلید قدما بیرون می‌کشید و بسا خود مؤسس فکر تازه‌ای می‌شد مثلاً آنجا که حکما اتفاق کرده‌اند بر اینکه حرکت بر دو قسم است طبیعی و قسری رازی می‌گوید قسم سومی نیز وجود دارد و آن « حرکت فلتیه » است رازی در یکی از جلسات مناظره‌اش با ابوحاتم رازی در خانه یکی از رؤسا در حالیکه قاضی شهر و ابوبکر حسین تمار متطبب حضور داشته‌اند حرکت فلتیه را با بیانی که خالی از طنز و استهزاء نیست بیان کرده و ابوحاتم رازی آن را در کتاب « اعلام النبوة » چنین یاد کرده است :

« فقال الملحد : - فی باب المثل الذی اراد ان یثبت به الحركة الفلتیة التي ابدعها - هل ترى هذا القاضی قاعداً مع الامیر؟ قلت : نعم . قال : ارایت لو انه تناول طعاماً ریاحیا فتحرك الریاح فی جوفه واشتدت وهویمسکها و یضبط نفسه وهولایرسلها حذرا ان یتأذی به الامیرننتنها او حذرا من ان یکون لها وقعا فیفتضح ثم تغلبه الریاح فتفلت منه فلیست هذه الحركة طبیعیة ولا قسریة بل

۹۲- فهرست بیرونی شماره‌های ۱۰۷ و ۱۱۳

۹۳- اعلام النبوة، ص ۵۰ (بنقل از مذهب الذرة، ص ۶۸)

هی فلتیة» (۹۴)

چنانکه دیده شد ابوریحان بیرونی دو کتاب بنام «نقض-الادیان» و «مخاریق الانبیاء» تحت عنوان «کفریات» از رازی ذکر می کند این دو کتاب اصل آن از بین رفته ولی جسته گریخته در برخی از منابع تصریحاً یا تلویحاً بنام کتاب «مخاریق الانبیا» برمی خوریم خاصه آنجا که دانشمندان اهل سنت و جماعت کوشش دارند عقاید الحاد آمیز باطنیان را به منشاء واصلی پیوند دهند. خواجه نظام الملک آنجا که سخن درباره باطنیان می راند و بعد الله میمون القداح می رسد گوید :

« و عبدالله بن میمون در کوهستان بر این مذهب دعوت می کرد و مشعبدی سخت استاد بود و «محمد زکریا» نام وی را در کتاب «مخاریق الانبیا» آورده است (۹۵)

بغدادی متوفی ۴۲۹ در فصلی که اختصاص به فضایح باطنیان داده چند فقره از رساله شخصی بنام «قیروانی» را به «سلیمان بن الحسن» نقل می کند و در آن میان گوید : «شایسته است که به دانستن «مخاریق الانبیا» مسلط شوی و تناقض گفتار آنان را بدانی» (۹۶)

در تاریخ اسلام بمردان بسیاری برخورد می کنیم که متهم به زندقه و الحاد بوده اند از جمله عبدالله بن مقفع که می نویسند باب «برزویه و طبیب» را از خود بر کلیله و دمنه

۹۴- اعلام النبوة ، ص ۳۰

۹۵- سیرالملوک ، ص ۲۶۳

۹۶- الفرق بین الفرق ، ص ۱۷۹

افزود تا عقیده مردم را باسلام سست کند و آنان را گمراه سازد و عبدالکریم بن ابی العوجاء و صالح بن عبدالقدوس که سخنان ناروا به پیمبر نسبت می دادند تا مردم را از اسلام برکنار سازند و بشار بن برد که صریحاً آتش را شایسته پرستش می دانسته و ابان بن عبدالحمید لاحقی که بجای « سبحان الله » « سبحان مانی » می گفته است (۹۷)

این گونه افکار بمرور زمان از قرن دوم بقرن سوم شدیدتر گشت و در این قرن « ابن راوندی » و « محمد بن زکریای رازی » بیش از دیگران بالحاد مشهور شدند و چون گفتار این دو تن درباره انکار نبوت و زائد بودن بعثت انبیا بحکم عقل نظیرهم بود یکسان مورد رد و نقض قرار گرفتند.

مثلاً « ابو عبدالله بن الجعل » دو کتاب نوشته یکی بنام « نقض کلام الروانندی » و دیگری بنام « نقض کلام الرازی » (۹۸) و همچنین دو تن از بزرگان دعاة اسماعیلیه بمعارضه با این دو برخاستند یکی ابوحاتم رازی داعی ری بود که بنقض گفتار رازی پرداخت و دیگری الموید فی الدین شیرازی داعی فارس که گفتار ابن راوندی را ابطال نمود. ابن راوندی که بجهت افکار الحادی او به « احمد الزندیق » (۹۹) شهرت یافته کتابی بنام « الزمرد » در ابطال رسالت و نبوت نوشته است هرچند کتاب مزبور از بین رفته ولی پاره‌ای از فصول آن را

۹۷- مجله یغما، سال ۱۱، ص ۵۰۷

۹۸- الامتاع و الموائسة، ج ۱، ص ۱۴۰

۹۹- تاریخ ابوالفدا، ذیل حوادث سال ۲۹۳ که مرگ ابن راوندی بوده است

«الموید فی الدین داعی الدعاة شیرازی» در کتاب «المجالس المویدیة» خود نقل و رد کرده است.

موید شیرازی از دعاة و مبلغان اسماعیلیه است که قدرت و نفوذ سخن او ابو کالیجار امیر فارس را بطرف تشیع کشانید و ناصر خسرو را بسوی فاطمیان جلب کرد (۱۰۰).

برای اطلاع بیشتر از ابن راوندی خوانندگان گرامی می توانند بمقاله تحقیقی «پول کراوس» تحت عنوان «ابن راوندی» مراجعه کنند. اصل این مقاله بزبان آلمانی در مجله مطالعات شرقی (شماره ۱۴ سال ۱۹۳۴) چاپ شده و ترجمه عربی آن در کتاب «من تاریخ الاحاد فی الاسلام» (ص ۷۵ - ۱۸۸) بوسیله عبدالرحمن بدوی صورت گرفته است (۱۰۱).

اما ابوحاتم رازی که در لسان المیزان نام او احمد بن حمدان بن احمد الورسامی آمده (۱۰۲) از داعیان مشهور اسماعیلیه است ابن الندیم او را بعنوان «ابوحاتم الورسنانی» ذکر می کند (۱۰۳) و عبدالجلیل قزوینی رازی می گوید که او در ری وطبرستان شهرتی و قوتی تمام یافته است و او را «منعم» می خواندند (۱۰۴).

۱۰۰ - الموید فی الدین شرح زندگی خود را در کتابی بنام «السیره المویدیة» نوشته که در سال ۱۹۴۹ در قاهره چاپ شده است.

۱۰۱ - نگارنده (= مهدی محقق) سه مقاله تحت عنوان «ابن راوندی» نوشته که در شماره بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و فروردین ۱۳۳۸ در مجله یغما چاپ شده است.

۱۰۲ - نقل از مقدمه «کتاب الزینة» ص ۲۶

۱۰۳ - الفهرست ص ۲۶۶

۱۰۴ - کتاب النقض، ص ۳۳۰

او با قدرت و نفوذ کلام خود توانسته بود اسفار بن شیرویه و همچنین مرداویج بن زیار را بسوی مذهب اسماعیلیه متمایل سازد او آثار فراوانی از خود بیادگار گذاشت که مهمترین آنها عبارتست از « کتاب الزینة » ، « کتاب الاصلاح » ، « اعلام النبوة » « کتاب الجامع » (۱۰۵)

ابوحاتم رازی کتاب « اعلام النبوة » خود را در مناظره با مردی که او را بعنوان « ملحد » ذکر می کند با مسأله نبوت چنین آغاز می کند :

« آنچه که میان من و ملحد واقع شد اینست که وی با من در امر نبوت مباحثه و مناظره کرد و سخنی گفت مانند آنچه از این پیش یاد کردیم .

او گفت : از کجا شما واجب دانستید که خدا قومی را به نبوت اختصاص دهد و قومی دیگر را از این فضیلت محروم سازد و کسانی را که اختصاص به نبوت داد بر مردم برتری نهد و راهنمای خلق کند و مردم را بآنان نیازمند سازد و پاره‌ای را تحریک و تهییج بعبادت پاره‌ای دیگر کند و آتش کینه و دشمنی میان آنان بر افروزد تا بدین طریق بهلاک رسند و نابود گردند !

پاسخ دادم : بنظر تو خداوند بحکمت بالغه خویش چه باید بکند ؟

گفت : بهتر این است که خداوند حکیم و رحیم بحکمت

بالغه خویش شناختن مضار و منافع امروز و فردا را بهمه بندگانش الهام فرماید و برخی مردم را بر برخی فضیلت نهد این باحتیاط و حفظ مصالح مردم نزدیکتر از آنست که بعضی را پیشوای بعضی دیگر کند و در نتیجه هر فرقه‌ای پیشوای خود را تصدیق و پیشوای دیگران را تکذیب کند و بدنبال آن مردم بر روی یکدیگر شمشیر کشند و بلا و محنت همه را فراگیرد و سرانجام بدشمنی با یکدیگر و جنگهایی که ناگزیر میانشان روی میدهد نابود گردند چنانکه بسیاری از مردم در این راه بهلاک رسیده‌اند» (۱۰۶)

نسخه‌ای از کتاب «اعلام النبوة» در اختیار آقای ایوانف (۱۰۷) است که عکس آن را به کتابخانه مرکزی دانشگاه اهداء کرده است. پول کراوس هم نسخه‌ای از این کتاب در اختیار داشته و قسمتی از آن را در مجله «Orientalia» جلد پنج سال ۱۹۳۶ در رم تحت عنوان «Raziana II» چاپ کرده و سپس در سال ۱۹۳۹ بنحو اختصار بضمیمه قسمتی از «الاقوال الذهبيه» احمد حمیدالدین کرمانی در «رسائل فلسفیه» نقل کرده است. دانشمند معظم آقای حسین واعظزاده (حکیم‌الهی) مقیم اراک این دو قسمت را در مجله فرهنگ ایران زمین دفتر

۱۰۶- رسائل فلسفیه، ص ۲۹۵

۱۰۷- پروفیسور ایوانف (W. Ivanow) خاورشناس مشهور سالهاست که درباره اسماعیلیه تحقیق می‌کند و در سال ۱۹۳۳ کتاب نفیس راهنمای ادب اسماعیلی «A Guide to Ismaili Literature» را در لندن منتشر ساخت و در سال گذشته همین کتاب را با تحقیقات اضافی خود تحت عنوان «... Ismaili Literature» در تهران چاپ کرد.

۳۰۲ سال ۱۳۳۳ ب زبان فارسی ترجمه کرده است. در نسخه‌های موجود نام این «ملحد» و نام کتاب او که ابوحاتم مورد اعتراض قرار داده وجود ندارد ولی بدو دلیل می‌توان یقین حاصل نمود که غرض او از این «ملحد» همان ابوبکر محمد بن زکریا حکیم و طیب مشهور است که معاصر و همشهری ابوحاتم بوده است یکی اینکه ابوحاتم تصریح می‌کند که خصم او از اعظام‌اطبای زمان است که به «قدمای خمسه» یعنی خالق و نفس و ماده و زمان و مکان عقیده داشته و دیگر اینکه حمیدالدین کرمانی گفتار اول کتاب «الاقوال الذهبية» خود را چنین آغاز می‌کند: «گفتار اول در آنچه میان ابوحاتم رازی و ابن زکریاء رازی متطبیب در باره نبوت و امامت روی داد و پاسخ آنچه را که ابوحاتم در جواب ابن زکریاء اهمال کرده است. (۱۰۸)

کرمانی که دو قرن پس از محمد بن زکریا می‌زیسته از بزرگان دعاة اسماعیلیه بوده و او را «حجة العراقین» می‌گفتند غرض او این بوده که کار ابوحاتم را تکمیل و تتمیم کند و با کتاب او ارزش کار ابوحاتم بهیچ وجه کاسته نمی‌شود چه کرمانی به بلندی پایه ابوحاتم در فضل معترف بوده و در آغاز کتاب «راحة العقل» خود که آنرا در سال ۴۱۱ تألیف کرده تصریح می‌کند که پیش از اینکه اهل دعوت کتاب او را بخوانند باید بمطالعه کتب شیوخ دعوت مانند ابوحاتم رازی

و محمد بن احمد النخشی (= النسفی) و ابو یعقوب السجری
(= السجستانی) پردازند (۱۰۹)

اگر دلائل ابن راوندی را با دلائل محمد بن زکریا در
نفی نبوت مقایسه کنیم می بینیم هر دو بیک روش استدلال
می کنند و آن استمداد از عقل و پشتیبانی بعقل است.

ابن راوندی می گوید که عقل بزرگترین نعمت برای
بندگان خداوند است که با آن خدا و نعمت های او را می توان
شناخت و بخاطر آن امر و نهی و ترغیب و ترهیب درست می آید
اگر پیغمبر همان تحسین و تقبیح و امر و نهی عقلی را تأکید
می کند پس اجابت دعوتش از ما ساقط است زیرا خرد ما را از
او بی نیاز می سازد و اگر بر خلاف تحسین و تقبیح و امر و نهی
عقلی فرمانی می دهد پس نباید پیغمبری او را به پذیریم (۱۱۰)
رازی هم در آغاز «الطب الروحانی» یک فصل را اختصاص
به بیان برتری خرد و ستایش آن داده که پیش ازین نقل شد
و بسیار بعید بنظر می آید که رازی فقط جنبه اخلاقی را در نظر
داشته و توجه او به مسائل الهی معطوف نبوده است خاصه
تأکید او با عبارت زیر «ولا نجعله و هو الحاکم محکوم علیه»
یعنی آن را که فرمان رواست فرمانبرش نگردانیم می رساند
که نباید خود را چشم بسته و نااندیشیده به منقولاتی که
متکی بر پایه های خرد نیست تسلیم کرد.

و چون مقدماتی که نبوت بر آن استوار است تقریباً همان

۱۰۹- راحة العقل ، ص ۲۲

۱۱۰- من تاریخ الالحاد فی الاسلام ، ص ۸۰

مقدماتی است که امامت بر آن مبتنی است و اسماعیلیه علی‌رغم آنچه که نقل شد که عقل حاکم است عقل را محکوم‌علیه در برابر تعلیم ائمه معصومین می‌دانستند دانشمندان اسماعیلیه زود تراز هر فرقه متوجه خطری شدند که اساس فکر مذهبی آنان را متزلزل می‌کرد .

لذا بدفاع از مسأله نبوت ظاهراً و مسأله امامت باطناً پرداختند زیرا آنان «عقل» را در برابر «تعلیم امام» محکوم می‌دانستند .

غزالی وجه تسمیه اسماعیلیان را به «تعلیمیه» چنین بیان می‌کند : «لان مبداء مذاهبهم ابطال الرأی و ابطال تصرف العقول» (۱۱۱) و حسن صباح گفته است: «خداشناسی بعقل و نظر نیست و بتعلیم امام است» (۱۱۲)

بطور خلاصه می‌توان گفت که رازی معتقد بوده است که عقل به تنهایی برای شناسایی خیر و شر و نفع و ضرر در زندگی انسان و شناسایی پروردگار و اسرار الوهیت و تدبیر معاش و معاد کافی است و چون مردم همه متساوی‌اند معنی ندارد برخی از آنان مختص بارشاد برخی دیگر باشند و پیمبران که گفتارشان در موضوعات مختلف با هم یکسان نیست چگونه ممکن است که از خدای واحد خبر بیاورند .

این گونه افکار در قرون بعد نیز بیچشم می‌خورد و همان اندیشه رازی باشکلی دیگر جلوه گر می‌گردد .

۱۱۱- فضائح الباطنية ، ص ۱۷

۱۱۲- جامع التواریخ ، ص ۱۳

ابوالعلاء معری فیلسوف و شاعر نایینای عرب که در سال ۴۴۹ وفات یافته و تقریباً یک قرن ونیم پس از رازی بوده است در اشعار خود اشاره می کند باینکه «عقل» بهترین پیشوا است و با وجود آن نیازی به «امام» نیست و اینکه احکام مختلف پیامبران موجب هتک نوامیس و عداوت های فراوان شده است از جمله :

ان الشرایع القت بیننا احنا و اودعتنا افانین العداوت (۱۱۳)
 وهل اییحت نساء القوم عن عرض للعرب الا باحکام النبوات
 یرتجی الناس ان یقوم امام ناطق فی الکتیبة الخرساء
 کذب الظن لا امام سوی العقه ل مشیرافی صبحه والمساء (۱۱۴)

و هم چنین ابو حیان توحیدی متوفی ۳۸۰ از شخصی بنام ابواسحق النصیبی نام می برد که شک در نبوات داشته و در همدان کاتب فخرالدوله ابن المرزبان را گمراه کرده است (۱۱۵)

ریشه فکر نفی نبوات از براهمه هند است و صاحبان کتب ملل و نحل اسلامی «براهمه» را همراه با «منکران نبوت» نقل می کنند.

شهرستانی می گوید : « . . . آنان به مردی بنام برهام منسوبند که نبوات را برای آنان از بن نفی کرد و بوجوه

۱۱۳- لزوم مالایزم ج ۱ ص ۱۷۵

۱۱۴- « » « » ص ۵۵

۱۱۵- الامتاع و الموانسة ج ۱ ص ۱۴۱

مختلف استحاله عقلی آن را آشکار ساخت» (۱۱۶)

سپس چهار وجه ادله آنان را بتفصیل ذکر می کند.
ارباب تراجم دو بیت عربی برآزی نسبت می دهند که
ظاهر آن حیرت و سرگردانی نسبت بآنچه پس از مرگ برآدمی
روی می دهد استنباط می شود و آن دو بیت اینست :

لعمری ما ادري وقد آذن البلی

بعاجل ترحال الی این ترحالی

واین محل الروح بعد خروجه

من الهیکل المنحل والجسد البالی (۱۱۷)

صلاح الدین صفدی در سال ۷۳۱ هجری این دو بیت را در
دمشق دیده و بهمان وزن و روی او را 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 (۱۱۸)

رازی در زمانی زندگی می کرد که آزادی فکر و عقیده
برقرار بود اگر کتب جغرافیائی قدیم را ورق بزنیم می بینیم
در آن زمان مسجد و کلیسا و آتشکده در کنار هم بدون تراحم
قرار داشتند مؤلفان در تصنیف هرگونه کتب آزادی داشتند

۱۱۶- الملل و النحل ، ج ۳ ص ۳۴۶

۱۱۷- عیون الانباء ، ص ۳۵۱

۱۱۸- نکت الهمیان، ص ۲۴۹

و کتابهایی که بنام «نقض»، «مناقضه»، «انتصار»، «انتصاف» و غیر ذلک باقی مانده حاکی از آن دوران است که دانشمندان در اظهار عقیدت و دفاع از آن آزاد بوده‌اند ازین جهت است که رازی پس از مرگش بیشتر مورد حمله واقع شد تا زمان حیاتش مناظره‌ای را که با ابوحاتم رازی کرده در خانه یکی از رؤسای ری بوده و قاضی شهر و بزرگان همه حضور داشته‌اند ولی هیچگونه هتک احترامی از فیلسوف طیب که او را بعنوان «ملحد» می‌خواندند نشده است.

در این جا مقاله خود را در باره احوال و آثار و افکار رازی ختم می‌کنیم اگر در طی کلام سهوی رخ داده از خوانندگان گرامی اعتذار می‌جوئیم.

مشخصات ماخذ ومدارك

الف - فارسي وعربي

- ١ - الاثار الباقية عن القرون الخالية ، ابوريحان البيروني ، لبيزيك
م ١٩٢٣
- ٢ - احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، المقدسي، ليدن ١٩٠٦ م
- ٣ - اخبار الحكماء (= تاريخ الحكماء) ابن الففطى ، لبيزيك
م ١٩٠٣
- ٤ - الازمنة والامكنة، محمد بن الحسن المرزوقى، حيدرآباد ١٣٣٢ ق
- ٥ - اعلام النبوة، ابوحاتم رازى، نسخة عكسى كتابخانه مركزى
دانشگاه تهران
- ٦ - الامتاع والموانسة، ابوحيان التوحيدى ، قاهره لجنة التأليف
والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية
- ٧ - الانساب ، عبدالكريم السمعاني ، ليدن ١٩١٢ م
- ٨ - تاريخ ابوالفدا، چاپ محمدافندى
- ٩ - تاريخ البيمارستانات فى الاسلام، الدكتور احمد عيسى بك، دمشق
١٣٥٧ ق
- ١٠ - تاريخ علم، جورج سارتن (ترجمة احمد آرام) تهران ١٣٣٦ ش
- ١١ - تحصيل السعادة (ضمن رسائل فارابى) ابونصر فارابى،
حيدرآباد ١٣٤٥ ق
- ١٢ - تحقيق ماللهند، ابوريحان البيروني، لبيزيك ١٩٢٥ م
- ١٣ - التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية، عبدالرحمن بدوى،
قاهره ١٩٤٦ م

- ١٤ - التنبيه والاشراف، علي بن الحسين المسعودي، بغداد ١٣٥٧ ق
- ١٥ - جامع التواريخ (قسمت اسماعيليه بكوشش دبيرسياقي)
رشيد الدين فضل الله همداني، تهران ١٣٣٧ ش
- ١٦ - جامع الحكمين، ناصر خسرو، تهران ١٣٣٢ ش
- ١٧ - درة الاخبار ولمعة الانوار (ترجمه تتمه صوان الحكمة علي بن
زيد بيهقي) ناصر الدين منشي يزدي، تهران ١٣٣٨ ش
- ١٨ - راحة العقل، احمد حميد الدين الكرمانى، قاهره ١٩٥٣ م
- ١٩ - رسائل فلسفية، رازى، گرد آورده پول كراوس، قاهره
١٩٣٩ م
- ٢٠ - رسالة ابي ريحان في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازى،
پاريس ١٩٣٦ م
- ٢١ - الرسالة الجامعة، الحكيم المجريطى (منسوب باوست)، دمشق
١٣٦٨ ق
- ٢٢ - زاد المسافرین، ناصر خسرو، برلين ١٣٤١ ق
- ٢٣ - كتاب الزينة، ابو حاتم الرازى، الجزء الاول، قاهره ١٩٥٧ م
- ٢٤ - سير الملوك، خواجه نظام الملوك، تهران ١٣٤١ ش
- ٢٥ - شرح تجريد الكلام، علي بن محمد القوشجى، استانبول ١٣١١ ق
(در حاشيه شرح مواقف چاپ شده)
- ٢٦ - شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، استانبول ١٣١١ ق
- ٢٧ - طب اسلامى، ادوارد برون (ترجمه رجب نيا)، تهران ١٣٣٧ ش
- ٢٨ - طبقات الاطباء والحكماء، سليمان بن حسان (ابن الجليل)،
قاهره ١٩٥٥ م

- ۲۹ - طبقات الاسم، قاضی صاعدا اندلسی، بیروت ۱۹۱۲ م
- ۳۰ - عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعه، الجزء الثاني،
بیروت دارالفکر
- ۳۱ - الفرق بین الفرق، عبدالقاهر البغدادی، قاهره ۱۹۲۴ م
- ۳۲ - فرهنگ ایران زمین تهران سال ۱۳۳۳ ش دفتر ۲ و ۳
ص ۲۵۵ - ۲۷۱ مناظره محمد بن زکریای رازی و
ابوحاتم عبدالرحمن رازی، حسین واعظزاده
- ۳۳ - مأخذ قبل، تهران سال ۱۳۴۱، دفتر ۱ - ۴ ص ۲۸۲،
باب پنجم از کتاب بیان الادیان، محمد تقی دانش پژوه
- ۳۴ - الفصل فی الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسی، قاهره
۱۳۴۷ ق
- ۳۵ - فضائح الباطنية، ابو حامد الغزالی، قاهره ۱۳۸۳ ق
- ۳۶ - الفهرست، ابن النديم، قاهره المطبعة الرحمانية
- ۳۷ - کامل الصناعة، علی بن العباس المجوسی، قاهره ۱۲۹۴ ق
- ۳۸ - لزوم مالایلم، ابو العلاء معری، قاهره ۱۳۴۳ ق
- ۳۹ - مجله یغما، بهمن ۱۳۳۷ ص ۵۰۷، مقاله نگارنده (= مهدی
محقق) تحت عنوان: «ابن راوندی»
- ۴۰ - «مجموعه فی الحکمة الالهية» من مصنفات شهاب الدین یحیی
بن حبش السهروردی، مجلد اول، استانبول ۱۹۴۵ م
- ۴۱ - محصل افکار المتقدمین والمتأخرین، فخر الدین رازی، قاهره
۱۳۲۳ ق

- ٤٢ - مذهب الذرة عند المسلمين، دكتور س. پينس (ترجمه عربى)
 قاهره ١٣٦٥ ق
- ٤٣ - معجم الادباء، ابو عبد الله ياقوت الحموى، قاهره ١٣٥٥ ق
- ٤٤ - معجم البلدان، ابو عبد الله ياقوت الحموى، ليزيك ١٨٦٧ م
- ٤٥ - مقالات الاسلاميين (چاپ دوم) ابو الحسن الاشعري، ويسبادن
 ق ١٣٨٢
- ٤٦ - الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، قاهره ١٣٦٨ ق
- ٤٧ - من تاريخ الالحاد فى الاسلام، عبد الرحمن بدوى، قاهره
 ١٩٤٥ م
- ٤٨ - المنتظم فى تاريخ الملوك والامم، ابو الفرج ابن الجوزى،
 حيدرآباد ١٣٥٧ ق
- ٤٩ - مؤلفات ومصنفات ابوبكر محمد بن زكرياى رازى، دكتور
 محمود نجم آبادى، تهران ١٣٣٩ ش
- ٥٠ - النقض، عبد الجليل قزوينى رازى، تهران ١٣٣١ ش
- ٥١ - نكت الهميان فى نكت العميان، صلاح الدين صفدى، قاهره
 ١٩١٠ م
- ٥٢ - نهاية الاقدام فى علم الكلام، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني،
 لندن ١٩٣٤ م
- ٥٣ - الوزراء (تحفة الامراء فى تاريخ الوزراء) هلال بن المحسن
 الصابى، قاهره ١٩٥٨ م

ب- اروپائی

Encyclopedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma and A. J. Wensinck, Leiden, E. J. Brill, 1911 - 1938.

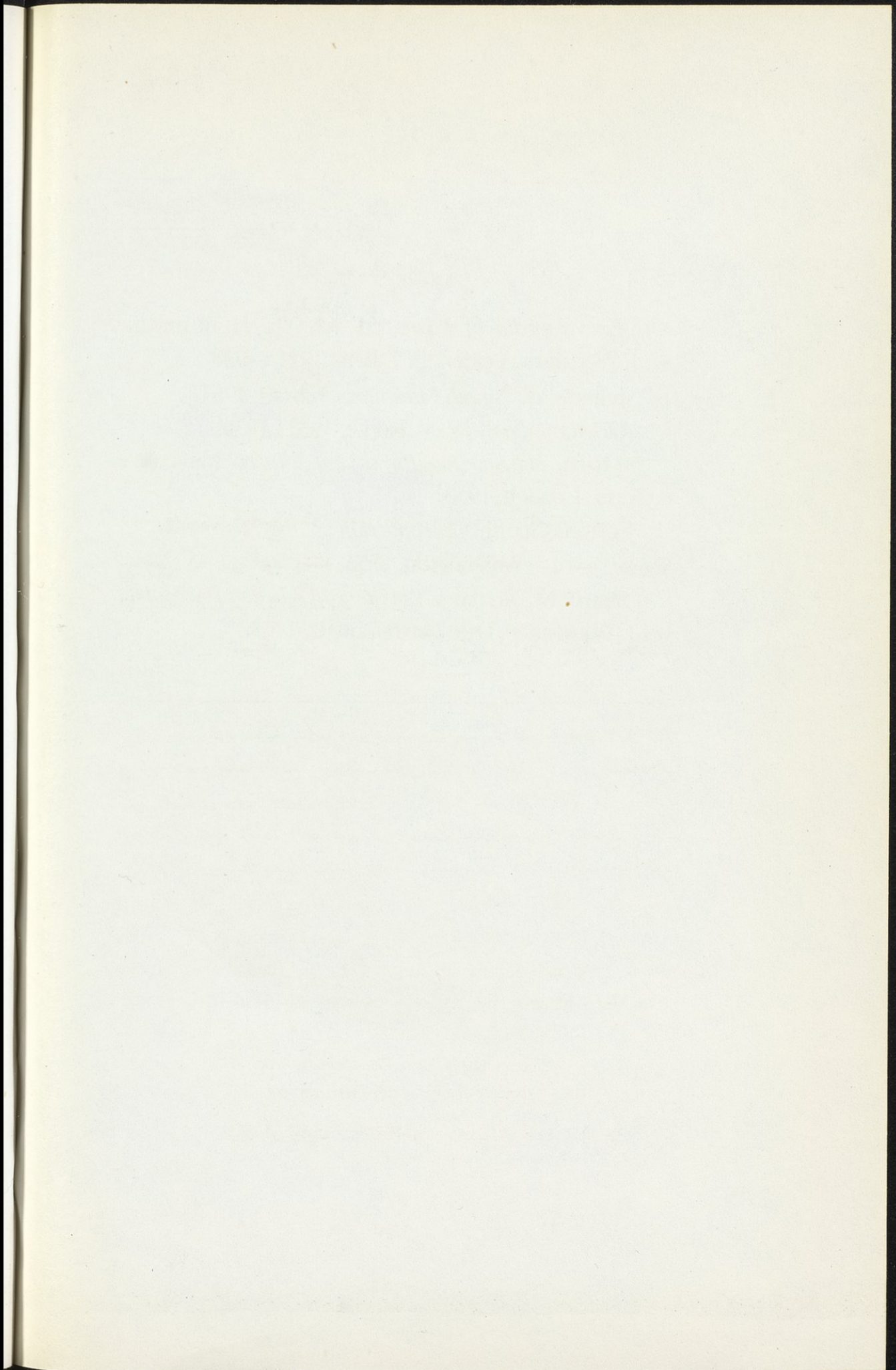
Ivanow, W. *Ismaili Literature*. Tehran, 1963.

Orientalia, Vols IV, V. Rome, 1935 - 1936.

al-Razi. *The Spiritual Physick of Rhazes*, trans. A. J. Arberry. London, 1950.

Sarton, George. *Introduction to the History of Science*, vol. 1. Washington, 1953.

Sharif, M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. vol 1. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.



مقدمهٔ پول کراوس

بر کتاب سیرت فلسفی رازی

ابوبکر محمد بن زکریای رازی (متوفی سال ۳۱۱ یا ۳۲۰) نه تنها یکی از مشاهیر طبای اسلامی است بلکه بواسطهٔ عدهٔ زیادی کتاب که بقلم او در فلسفه نگاشته شده و آراء خاصی که در این رشته از او بیادگار مانده، در شمار بزرگان فلاسفهٔ اسلام نیز معدود است.

اول کسیکه در اروپا پی باهمیت این جنبهٔ محمد بن

۱ - رجوع کنید بتاریخ ادبیات عرب تألیف بروکلن Brockelmann ج: ۲۳۳ و مقدمه تاریخ علوم تألیف سارتن Sarton ج: ۶۰۹ و طب اسلامی تألیف پروفیسور برون E.G. Browne ص ۴۴ (کمبریج ۱۹۲۱). در دایرة المعارف اسلامی نگارنده بمصاحبت پین Pines مقاله‌ای راجع بمجموع تألیفات رازی نوشته وفهرست جامع کتب او را بدست داده است. در این اواخر چند کتاب و مقاله درباب کارهای علمی رازی انتشار یافته مثل مقاله میرهوف Meyerhof بعنوان The Clinical Diary of Razi (مجلهٔ ایزیس Isis سال ۱۹۳۵) و کتاب روسکا Ruska بنام Das Buch der Alaune und Salze (برلین ۱۹۵۵) و مقالهٔ او در مجلهٔ مطالعات راجع بتاریخ علوم طبیعی و طب سال ۱۹۳۵ ج ۴ بعنوان :

Uebersetzung und Bearbeitung von al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse.

و مقالهٔ دیگر او بعنوان Die Alchemie al-Razi's (مجلهٔ اسلام

سال ۱۹۳۵)

زکریای رازی برده دو بوئر^۲ آلمانی است که در مقالهٔ جامعی کتاب مشهور این استاد یعنی «طب روحانی» را مورد مطالعه قرار داده و خلاصه‌ای از مطالب آنرا در مقالهٔ خود گنجانیده است و در حواشی که بر آن مقاله نوشته سطوری نیز از کتاب «سیرت فلسفی» او را نقل نموده^۳.

در جزء یکی از مخطوطات استانبول دو رسالهٔ کوچکی از رازی موجود است یکی با اسم «مقالة فی مابعدالطبیعة» و دیگری بنام «مقالة فی امارات الاقبال والدولة»^۴.

در کتابخانهٔ اسکوریال مادرید چنانکه در فهرست موراتا^۵ مسطور است کتاب «سمع الکیان» رازی تا قرن شانزدهم میلادی باقی بوده ولی بر اثر سوختن این کتابخانه در آن ایام آن کتاب

۲ - De Boer - پین Pines نیز کتابی نفیس در باب اقوال حکمای اسلام در خصوص جزء لایتجزا نوشته و در آنجا بتفصیل از آراء رازی در باب طبیعت و ماوراء طبیعت بحث کرده .

۳ - دو بوئر فقط نسخه‌ای از این کتاب را که در موزهٔ بریتانیا تحت شمارهٔ ۱۵۳ هست در دست داشته و بوجود قسمتی از این کتاب در موزهٔ واتیکان نیز اشاره میکند. در کتاب الاقوال الذهبیه تألیف احمدین حامیدالدین کرمانی (متوفی بعد از سال ۴۱۲) تمام این کتاب با بعضی نسخه بدل‌های مفید گنجانده شده است چه کتاب کرمانی رد برطب روحانی رازی است از لحاظ عقاید اسماعیلی ، رجوع کنید براهنمای ادبیات اسماعیلی تألیف ایوانف Ivanow شماره ۱۲۱ (لندن ۱۹۳۳) و ناشر در صدد است که کتاب طب روحانی رازی را نیز علیحده منتشر سازد .

۴ - فهرست کتابخانهٔ راغب پاشا ۱۴۶۳ ورقه ۹۰-۹۹ که ری تر H.Ritter در مجلهٔ اسلام Der Islam (۱۹۲۹) بآن اشاره کرده .

۵ - Morata رجوع کنید بمجلهٔ الاندلس Al-Andalus ۲ : ۲

نیز مثل بسیاری از تفایس دیگر طمعه آتش شده است. از سایر مؤلفات فلسفی رازی فقط قطعاتی برای ما در ضمن مؤلفات مؤلفین متأخر بجا مانده است از آن جمله است بعضی از قسمت‌های ذیقیمت از کتاب «علم‌الهی» و «کتاب اللّٰه» مسطور در زادالمسافرین ناصرخسرو^۶ و رساله‌ای از تألیفات این شاعر که در آخر دیوان او در طهران بطبع رسیده^۷ و پاره‌ای منقولات در کتاب الهند ابوریحان بیرونی^۸ که معلوم نیست از کدام یک از مؤلفات رازی است و قسمت‌های بالنسبه مفصلی از سه تألیف دیگر رازی - ظاهراً از کتاب «الامام والمأموم» و «مقاله فی الزمان والمکان والمدّة والدهر والخلاء» و کتاب «نقدالادیان» که آنها را ابوحاتم رازی «وفاتش در ۳۳» از دعاة اسماعیلیه در کتاب «اعلام النبوه» نقل کرده^۹، بعلاوه رساله‌ای منسوب بمحمد بن زکریای رازی در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران در طهران محفوظ است که صحت نسبت آن برازی و ارزش فلسفی آن چندان

- ۶ - طبع مطبوعه کاوایانی در برلین (۱۳۴۱ هـ) ص ۷۴-۱۱۷ و کتاب ماسین یون Massignon بعنوان Recueil de textes inédits ص ۱۸۰
- ۷ - طبع کتابخانه طهران (۱۳۰۴ - ۱۳۰۷) رجوع کنید ایضاً بکتاب الدلالات تألیف موسی بن میمون ۳ : ۱۸ چاپ مونک Munk
- ۸ - ص ۱۶۳ فصل ۳۲ .
- ۹ - از مجموعه مخطوطات همدانی که آنها را ایوانف Ivanow در کتابی بنام A Guide to Ismaili Literature (چاپ لندن سال ۱۹۳۳) وصف کرده و رساله دوم ما راجع بمحتویات همین کتاب ابوحاتم رازی خواهد بود.

مسلم نیست^۱.

سوی آنچه ناصر خسرو و بیرونی در مؤلفات خود از کتب فلسفی رازی نقل کرده‌اند هیچیک دیگر از آثاریکه از این دانشمند کبیر باقی مانده تا کنون بطبع نرسیده، بهمین نظر نشر کتاب سیرت فلسفی رازی بعقیده ناشر قدمی است در راه شناساندن او و توضیح یکی از مباحث تاریخ آراء و مقالات اسلامی که تا کنون برداشته نشده بوده.

نام کتاب سیره الفلسفیه را مؤلفین قدیم در جزء مؤلفات رازی برده‌اند از جمله ابوریحان بیرونی در رساله‌ای که در فهرست تألیفات رازی نوشته آنرا بهمین شکل یاد میکند^۱ و در نسخه وحیده‌ای نیز که ما آنرا اساس کار طبع قرار داده‌ایم و در کتابخانه موزه بریتانیا محفوظ است عین همین عنوان مذکور است^۲.

این ابی‌اصیبعه در کتاب طبقات الاطباء^۳ از تألیفات رازی

۱۰- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (طهران ۱۹۳۳) شماره ۵۲۲ بعنوان : « مجموعه‌ای محتوی کتابی و رساله مختصری از ابوبکر بن زکریا الرازی در شناسائی خلق انسان بطریق سؤال و جواب » و شاید از آن مقصود رساله‌ای اخلاقی باشد. رجوع کنید ایضاً بر رساله ردیه بر اطباء مدعی که آنرا اشتاین شنایدر Steinschneider از عبری ترجمه کرده.

۱۱- نسخه کتابخانه لیدن ۱۳۳ ص ۳۳-۴۸ ترجمه روسکا Ruska در مجله

ایزیس ۵ : ۲۶ - ۵۰ سال ۱۹۲۲

۱۲- نسخه موزه بریتانیا بنشانه Add 7473 ورق ۱-۵ . این نسخه محتوی مجموعه‌ای از رسائل حکمتی نفیس و نادر است مورخ بسال ۶۳۹ هجری بخطی زیبا ولی بدبختانه از اغلاط فاحشه خالی نیست و مادر این رساله اغلاط آنرا حتی المقدور اصلاح کرده‌ایم.

۱۳- ج' ص ۳۰۹-۳۲۱

چند کتاب را با ساسی مختلف آورده که ظاهراً همه اسم یک کتاب و مقصود از تمام آنها همین کتاب موضوع بحث ماست و آن اسامی این است: «کتاب سیرة الحکما»^۴ و «کتاب فی سیرة الفاضله» و «سیرة المدينة الفاضله»^۵ و «کتاب فی سیرته». قفطی و ابن الندیم نیز این کتاب را «کتاب فی سیرة الفاضله» یادداشت کرده اند.

موضوع کتاب سیرة الفلسفیه چنانکه ظاهر عنوان آن مینماید تنها شرح آراء اخلاقی محمد بن زکریای رازی نیست بلکه اهمیت خاص آن از این بابت است که رازی در آن از شخص خود گفتگو میکند و از سیرة خویش و پسندیده بودن آن مدافعه مینماید چه این دانشمند حکیم پس از رسیدن بمراحل شیخوخیت کسانی را دیده بوده است که منکر مقام فلسفی او بوده و سیرة اخلاقی او را مورد سرزنش و انتقاد قرار میداده اند. رازی در این رساله با ایمان کامل بمقام بلند خود اعتراضات مخالفین را رد میکند و عدم انحراف خود را از سیرة اخلاقی که اتخاذ کرده بوده و

۱۴- حاجی خلیفه در جلد سوم کشف الظنون ص ۶۴ (طبع فلوگل) این کتاب را «سیرة الخلفاء» نامیده و این ظاهراً غلطی است از ناشر کتاب. مترجم گوید: ظاهراً آقای استاد کراوس را در اینجا اشتباهی دست داده و کتاب سیرة الخلفاء رازی را با کتاب سیرة الفلسفیه یا سیرة الحکما خلط کرده چه رازی بشهادت مسعودی در مقدمه مروج الذهب کتابی در تاریخ خلفا داشته و با احتمال قوی حاجی خلیفه هم اسم این کتاب را از مقدمه مروج الذهب مسعودی برداشته است. (عباس اقبال)

۱۵- این عنوان با عنوان کتاب رازی درست نمی‌سازد زیرا که رازی ظاهراً هیچ کتابی در سیاست مدن ننوشته و گویا مؤلفین در این مورد او را با فارابی اشتباه کرده اند.

خدماتی را که بوسیله دانش خویش بمردم نموده یادآور میشود و چون رازی طبیعی بوده است دور از مشرب متزهدين و پیرو سیره اطبای قدیم یونانی و طالب احراز مقامی نظیر ایشان کاملاً اهمیت درجه خدمتگزاری خود را بابناء جنس خود درمی یافته است.

انصافاً در تاریخ تمدن اسلامی کمتر نماینده‌ای دیده شده است که مثل رازی از مدعائی که آنرا عین حق میدانسته باقوتی تمام دفاع کند و تا این درجه در امری که سیره شخص مدعی علیه مورد اعتراض بوده ایمان و صمیمیت بخرج دهد و اگر در این مقام نظیری جهت رازی بتوان یافت همانا حنین بن اسحاق مترجم است که پاره‌ای قسمت‌ها از سیره او را که بقلم خود او نگاشته شده بوده ابن ابی‌اصیبه در طبقات الاطباء آورده^{۱۶}. حنین بن اسحاق که مثل رازی از علمای عظیم‌الشان است و تمام عمر خود را بوسیله ترجمه در شناساندن معارف یونانی بمسلمین گذرانده مورد حسد و ملامت مخالفین قرار گرفته بوده تا آنجا که بر اثر همین قبیل پیش‌آمدها از چشم خلیفه نیز افتاده و این کیفیت او را بر آن داشته که مانند رازی با جسارت و صفای تمام از مقام و سیره خود دفاع کند و بر اعتراض و ملامت گویان جواب گوید.

رازی در این کتاب سیره اخلاقی خود را تعقیب سیره سقراط حکیم معرفی میکند و او را امام و قدوة خود می‌شمارد

و آرزوی او تشبه باین حکیم است. صاحب کتاب اعلام النبوه یعنی ابوحاتم رازی اسماعیلی از محمد بن زکریای رازی که در آن ایام هدف تیر طعنه جمیع دعاة اسماعیلی بوده چنین یاد میکند : «زعم الملحدای الرازی انه استدرك بفطنته مالم یفطن له من تقدمه و ابداع مقاله السخيفة و زعم انه نظیر بقراط فی الطب و سقراط فی استخراج اللطائف»^{۱۷}

این نوع تجلیل مقام از سقراط که رازی در نوشته‌های خود بآن می‌پردازد در تاریخ حکمت اسلامی قابل توجه خاصی است. ابویعقوب کندی فیلسوف اول کسی است در اسلام که متوجه اهمیت شأن سقراط حکیم شده و چندین کتاب در باب او نوشته که بدبختانه امروز تمام آنها مفقود است و یکی از آن جمله در باب مرگ این حکیم بوده است.^{۱۸}

حکایت مرگ سقراط در تاریخ حکمت اسلامی اهمیت مخصوصی پیدا کرده چنانکه نگارندگان رسائل اخوان الصفا سقراط را شهید راه حقیقت و نمونه کامل مردی که در مقابل قضا و قدر تسلیم باشد شمرده و شهادت او را در شمار شهادت عیسی و شهدای کربلا آورده‌اند^{۱۹} و عین این درجه از شهادت

۱۷ - صفحه ۲۳۶ از نسخه خطی

۱۸ - الفهرست ص ۲۶۰ و ابن ابی اصیبعه ۱ : ۲۱۲ و قفطی ص ۳۷۴

۱۹ - رسائل اخوان الصفا (چاپ بمبئی) ج ۴ صفحات ۱۱۹ و ۱۳۵ و ۲۱۴ و ۲۷۹ . قسمتی از این بیانات را در طبقات الاطباء (۱ : ۴۳) و قفطی (ص ۱۹۷)

را آباء کلیسای مسیحی در مغرب بسقراط نسبت داده‌اند.^۲ در کتاب سیرت فلسفی رازی از سیرت سقراط حکیم دو تقریر مذکور است یکی آنکه مخالفین رازی سقراط را بآن میشناخته و بدیگران میشناسانده‌اند، دیگری سیرتی که رازی از حکیم مزبور بدست داده.

خصوم رازی سقراط را مردی ناسک و گوشه گیر و دشمن انتظامات اجتماعی و مخالف تولید مثل و بقای نسل معرفی میکرده‌اند در صورتیکه پیش رازی سقراط مردی است وطن پرست و تا حدی شریک در امور اجتماعی هموطنان خود و برخلاف تهمت مخالفین دشمن بقای نسل نبوده و خود نیز بتولید مثل

بقیه پاورقی صفحه قبل

نیز میتوان یافت. ماسین یون در کتاب سابق الذکر خود (ص ۱۸۶ حاشیه ۴) یکی از بیانات منسوب بسقراط را در اخوان الصفا با بیاناتی از حلاج تطبیق کرده. بعلاوه متصوفه سقراط را یکی از مراجع اسناد خود میدانند (رجوع کنید بدیوان حلاج تألیف ماسین یون در مجله آسیائی ۱۹۳۱ ص ۱۳۷ و حکمة الاشراف سهروردی (ص ۳۷۱). در این اسنادات متصوفه سقراط را در ردیف هرمس و اغاثوذیمون و اسبدقلس و افلاطون و حلاج و ابن سبعین می‌آورند. در نوشتجات جابربن حیان ذکر بعضی رسائل در کیمیا منسوب بسقراط هست و جابر در کتاب الخواص الکبیر گوید کسی که بمعرفت کامل برسد بسقراط تقرب می‌جوید. در باب سقراطی که افلاطون در کتاب ضیافت بتقریر حال او پرداخته رجوع کنید بکتاب مصارع العشاق سراج ص ۴ - ۲۰. رجوع کنید بتألیفات هارناک Harnack بنام سقراط و کلیسای قدیم (۱۹۰۱) و تاریخ عقاید (۱ : ۵۰۷ طبع چهارم) و کتاب گفکن Geffken با اسم سقراط و عالم عیسویت قدیم (۱۹۰۸)

پرداخته است.

رازی سعی میکند که این دو تقریر متضاد از سیرت سقراط را بهم وفق دهد و بگوید که سقراط دو دوره زندگانی داشته و اگر در دوره اول چنان میزیسته است که مخالفین گویند بر خلاف در دوره دوم آن سیره را داشته که رازی مداح و پیرو آن است.

اما باید فهمید که این دو تقریر متضاد از سیرت سقراط که در میان مسلمین انتشار یافته از کجا ناشی است و منشاء و مبداء هریک چه بوده. ظاهراً سیره‌ای که رازی از سقراط نقل میکند از مکالمات افلاطون بخصوص از کتاب ضیافت اوناشی شده در صورتیکه تقریر مخالفین از روایات حکمای کلبی مخصوصاً آن تیس تن^{۲۱} مأخوذ است و امری که این نکته ثانوی را تأیید میکند اینکه دشمنان سقراط در تقریر سیره او این حکیم را « خم نشین » و بیابان گرد دانسته و پاره‌ای از اقوال دیوجانوس را باو نسبت داده‌اند^{۲۲} و از سیرت فلسفی رازی چنین استنباط میشود که این دو روایت از سیرت سقراط که منشاء آن بسیار قدیمی

۲۱ - Antisthène

۲۲ - در قدیم اپیکتتوس Epictète در کتاب مقالات خود (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۶ و ج ۳ ص ۲۱ و ۲۶ و ج ۴ ص ۹ و ۱۱) سقراط را با دیوجانوس قیاس کرده. در مشرق خم نشینی را که از مزایای زندگی دیوجانوس بوده علاوه بسقراط بافلاطون نیز نسبت میداده‌اند و این بیت حافظ شاهد آن است که گوید :

جز فلاطون خم نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز
(عباس اقبال)

است هنوز تا قرن نهم میلادی (سوم هجری) در میان مردم سایر بوده است .
 اگر بشود گفت که رازی در تقریر سیرت پسندیده سقراط بمنقولات کتب افلاطون یا مؤلفات کندی نظر داشته منبع مخالفین او در نقل روایت حکمای کلبی در باب سیرت دیگر سقراط درست مشخص نیست و این روایت ثانی را بعضی دیگر از مؤلفین اسلامی نیز نقل کرده اند از قبیل قفطی که در ابتدای شرح حال سقراط مینویسد که او را « سقراط الجب » گویند چه در جب (چاه) یادن (خم) می نشست و هرگز منزلی دیگر اختیار نکرد . همچنین امیرابوالوفاء مبشر بن فاتک در کتاب مختارالحکم و محاسن الکلم که بسال ۴۴۵ هجری تألیف یافته و ابن ابی اصیبعه نیز آنرا در دست داشته^{۲۳} از سقراط بهمین شکل سخن میراند و بعضی از اقوال مشهور دیوجانوس از قبیل جواب او را باسکندر که « از مقابل آفتاب من برخیز » بسقراط نسبت میدهد .

اشتاین شنایدر عقیده دارد که مؤلف مختارالحکم کتاب تاریخ الحکمای حنین بن اسحق را که امروز مفقود است در دست

۲۳- تاریخ ادبیات عرب تألیف بروکلن (۱ : ۴۵۹) . غیر از نسخی که بروکلن بدست داده نسخه نفیسی از این کتاب در موزه بریتانیا (Or. 8691) هست بنام منثور الحکم بدون تعیین نام مؤلف و قسمت راجع بسقراط در ورق ۲۸-۴۴ است تحت عنوان « اخبار سقراط الزاهد » . قسمتی از این اخبار را که راجع بسیرت زهد سقراط است بل Boll از روی ترجمه لاتینی دورنزی De Renzi مورد مطالعه قرار داده و نتیجه تتبع خود را در مقاله ای بعنوان « بطلمیوس قلوذی از لحاظ فلسفی » در ضمیمه سالنامه فقه اللغة آلمان در ۱۸۹۴ طبع کرده .

داشته. اگر این فرض صحیح باشد میشود احتمال داد که مخالفین رازی روایت خود را درباب سیرت سقراط از کتاب مذکور حنین بن اسحاق گرفته باشند.

اگر چه قسمت اول و آخر کتاب سیرت فلسفی رازی در مدافعه از سیرت خود اوست لیکن قسمت وسط متضمن شرح سیرتی است که هر فیلسوفی باید بآن متصف باشد. در اینجا مقصود ما بیان جزئیات آرائی که رازی در کتاب خود آورده است نیست چه این بحث باید بعد از مطالعه دقیق سایر مؤلفات او که غالب آنها هنوز بطبع نرسیده و رازی در اکثر موارد خواننده را بآنها حواله میدهد مورد مطالعه قرار گیرد و نگارنده امیدوار است که بعدها مجموع آراء و عقاید حکمی رازی را در تألیفی علیحده انتشار دهد.

رازی در این کتاب در ضمن شش دستور اصولی را که هر فیلسوفی باید رعایت کند توضیح میدهد و در میان این اصول آنکه بیش از همه رازی بآن اهمیت می‌نهد مسئله لذت و ألم است.

اهمیتی که مسئله لذت و ألم در سیرت حکمی رازی داشته از منابع دیگر نیز معلوم است و ناصر خسرو در زاد المسافرین قسمت مهمی از یکی از رسائل رازی را که « کتاب اللذة » نام داشته نقل کرده^{۲۴} و در کتاب طب روحانی نیز رازی شرحی از

۲۴ - زاد المسافرین ص ۲۳۱-۲۳۵ ورد ناصر خسرو براقوال رازی در این باب ص ۲۳۵ - ۲۴۴ مخصوصاً در ص ۲۳۵ که گوید: « این جمله که یاد کردیم قول محمد بن زکریاست اندر مقالاتی که مرآن را مفرد بر شرح لذت بنا کرده است. »

این مقوله بحث نموده است.^{۲۵}

یکی از مؤلفین متأخر شیعی یعنی ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت در کتاب الیاقوت از تألیفات خود یکی از آراء فلسفی راجع بمسئله لذت و ألم را مورد انتقاد قرار میدهد و علامه حلی که کتاب الیاقوت را شرح کرده این رأی مخصوص را از محمد بن زکریای رازی میدانند.^{۲۶}

ابوعلی مسکویه نیز همچنانکه «دوبوئر» اشاره کرده در کتاب الاخلاق خود^{۲۷} باین رأی رازی راجع بلذت اشاره نموده است.

مقاله رازی راجع بلذت چنانکه در منابع مذکور در فوق بیان شده با آنچه در این باب در کتاب سیرت فلسفی آمده تفاوت دارد.

ناصر خسرو در زادالمسافرین لذت را از لحاظ مبداء جسمی و نفسانی آن مورد بحث قرار میدهد و میگوید که لذت

۲۵- ورق ۵۰ از نسخه خطی این کتاب

۲۶- این فقره را اول بار عباس اقبال در کتاب جلیل القدر خود خاندان نوبختی (طهران ۱۹۳۳) ص ۱۶۸ - بعد روشن ساخته است و اگرچه آقای اقبال زمان مؤلف یاقوت را در حدود قرن چهارم تعیین نموده لیکن عقیده آقای میرزا محمدخان قزوینی نظر بطرز انشاء کتاب بر این است که مؤلف نبایستی فاصله زیادی با عصر علامه حلی که در ۷۲۶ مرده داشته باشد. بنا بقول علامه حلی رازی رأی خود را در باب لذت از فورون لذی Pyrrhon گرفته. قفطی (۲۵۹ - ۲۶۰) نیز فلسفه رازی را با فلسفه فورون لذی از یک منشاء میدانند. اشاره مختصری هم برای رازی در باب لذت در شرح تجرید الکلام خواجه نصیر طوسی بقلم علامه قوشجی (ص ۳۱۳ از چاپ سال ۱۳۰۷ ه) چنانکه دوستانه آقای خدیری بمن نشان داده هست.

۲۷- چاپ مصر سال ۱۳۲۹ ص ۳۵ بعد.

کیفیتی ثابت نیست بلکه برگشت جسم است بحالت طبیعی بعد از آنکه درك أَلْمی موجب اختلال این حالت شده بوده است. «دوبوئر» سابقاً باین نکته پی برده بود که این شکل تعریف لذت مقتبس از کتاب طیماوس افلاطون است و منقولات ناصر خسرو را در این باب میتوان در حقیقت در حکم شرح محتویات کتاب افلاطون راجع باین فقره دانست.

برخلاف رازی در کتاب سیرت فلسفی لذت و ألم را از لحاظ اخلاقی تحت مطالعه می آورد و میگوید که فیلسوف حقیقی کسی است که از لذاتی که مایه خسران عقل و اخلاق است احتراز جوید و علم و عدل را که سلب لذت واقعی بعد از مرگ است بر لذایذ جسمانی ترجیح نهد لیکن اختیار این سیرت مستلزم آن نیست که مرد شیوه مرتاضین هند را در سوختن جسد و افکندن خود بر آتش سوزان یا سیره مانویه را در ترك جماع و گرسنه و تشنه و پلید نگاه داشتن خود و یا روشنسازی را در رهبانیت و انزوای در صوامع و یا طریقه جمعی از مسلمین را در اعتکاف در مساجد و ترك مکاسب و اقتصار بر کم خوراکی و درشت پوشاکی اختیار کند و از لذات فعلی چشم پپوشد بلکه باید بدیده عقل در لذایذ ببیند و آنها را پیشه کند که بعواقبی مولم و تبعاتی وخیم نکشد.

مرتاض ناسک بعقیده رازی با نفس خود ظالم است و راهی می رود که با سیره و اخلاق اسلاف سازش ندارد چه اسلاف گفته اند که فلسفه تشبه بخداوند عز و جل است تا آنجا که

ممکن شود و آن نسبت بنفس عادل و رحیم بودن است. فیلسوف واقعی باید سیرتی برگزیند که از زهد و ریا دور و از تعیش و تفنن بری باشد و در هیچیک از دو ورطه افراط و تفریط نیفتد.

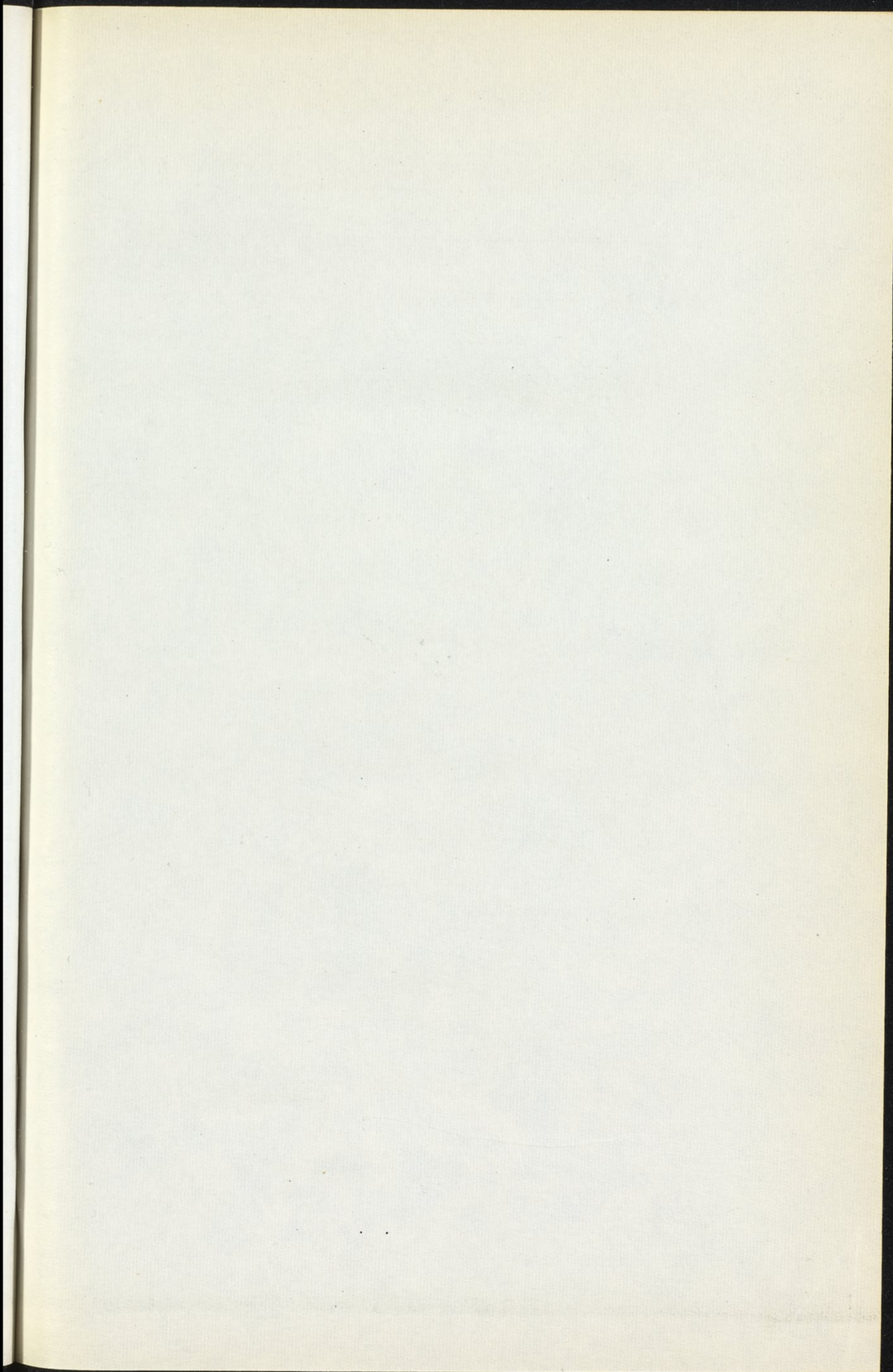
در بیان مسئله ریاضت و تزهد رازی داخل در بحث مسئله‌ای میشود که از قدیم محل نزاع حکما بوده و آن مسئله رساندن ألم و درد است. بموجودات ذی‌حس از قبیل کشتن آنها بشکار و یا استفاده از آنها در بارکشی و سواری و غیره.

رازی برخلاف بعضی از حکمای سلف مثل فلوطرخس (پلوتارک) و پورفیریوس آزار رساندن بحیوانات و قتل را در مورد ضرورت و مطابق طریقه‌ای عقلی با رعایت عدالت و انصاف جایز می‌شمارد و میگوید که این نوع ألم را در جائی که امید دفع ألمی عظیمتر از آن در پیش باشد میتوان روا داشت مثلاً اسب را در موقعی که خطر جان در میان است میتوان بضرر رکاب برتاختن برانگیخت یا بر عضوی متعفن داغ نهاد و در صورت ترس از امراض دردناک دوائی تلخ نوشید یا ترك طعام لذیذ کرد ، با این حال جای این سؤال باقی است که رازی که بمذهب تناسخ قائل بوده چگونه میتوانسته است که بین عقاید تناسخی خود و این رأی خاص در باب آزار بحیوانات بتهیه راه توفیقی در ذهن خویش قادر آید!

* * *

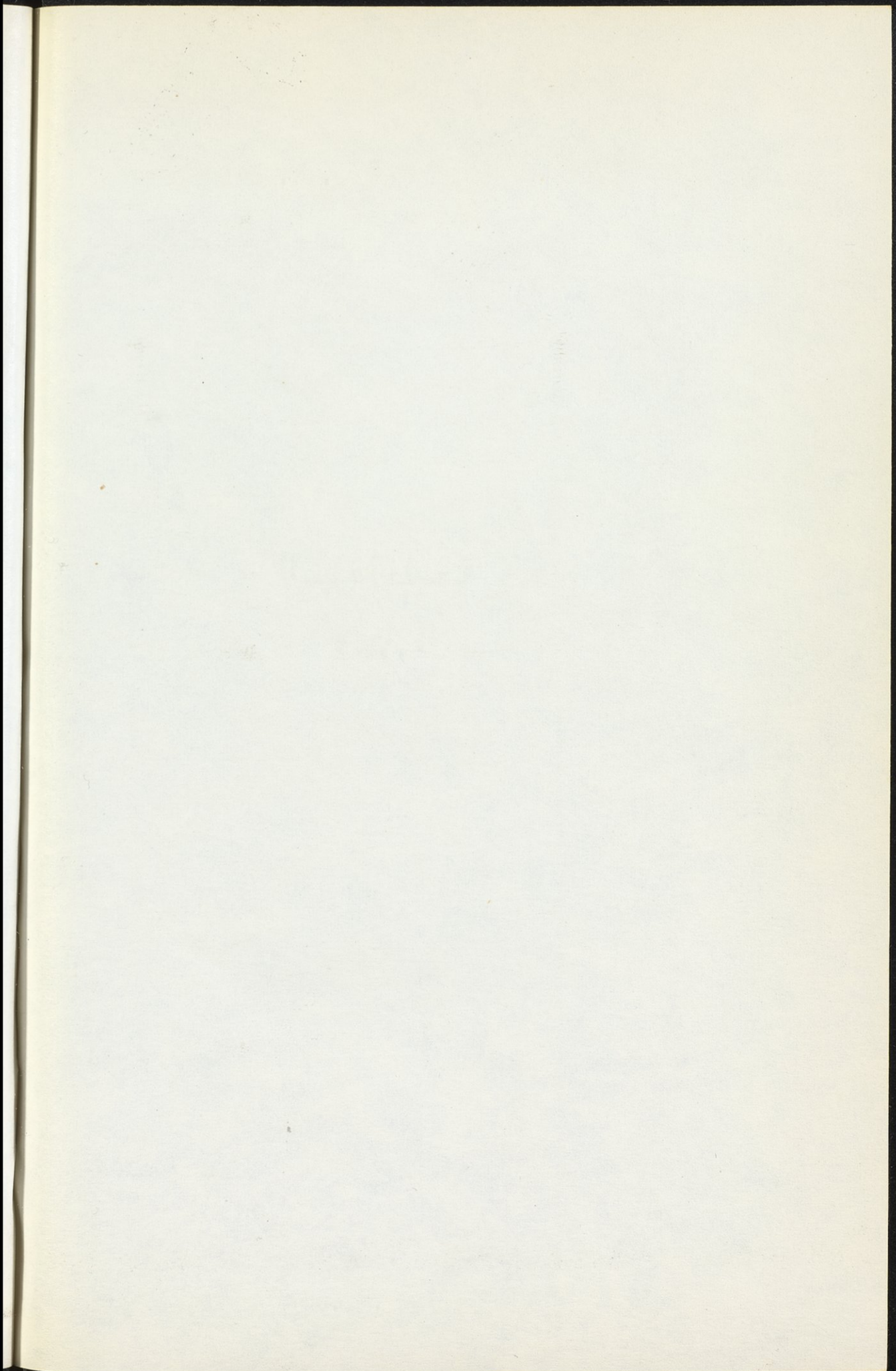
در خاتمه این مقدمه لازم میدانم تشکرات صمیمانه خود را تقدیم آقای میرزا محمدخان قزوینی نمایم که با کمال محبت

با ناشر این اوراق در قرائت این رساله مساعدت کرده و با
تصحیح بعضی مواضع بر او منت گذاشته است.



السيرة الفلسفية

« متن »



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي - أَلْحَقَ اللهُ رُوحَهُ بِالرُّوحِ وَالرَّاحَةَ -:
٣ إِنْ نَاسًا مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ وَالتَّمْيِيزِ وَالتَّحْصِيلِ لَمَّا رَأَوْنَا نُدَاخِلُ النَّاسَ
وَتَتَصَرَّفُ فِي وَجْهِهِ مِنَ المَعَاشِ عَابُونَا وَاسْتَنْقَصُونَا وَزَعَمُوا أَنَا حَائِدُونَ عَنِ سِيرَةِ
الفلاسفة ولا سيما عن سيرة إمامنا سقراط المأثور > عنه < أنه كان لا يَغْشَى
٦ الملوكة ويستخف بهم إن هم عَشَوْه ولا يأكل لذيق الطعام ولا يلبس فاخر الثياب
ولا يبنى ولا يقتنى ولا يُنْسِلُ ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمرأً ولا يشهد لهواً بل
كان مقتصرأً على أكل الخشيش والالتفاف في كساء خَلَقَ والإيواء إلى حُبِّ في
البرية ، وأنه أيضاً لم يكن يستعمل التقيّة للعوام ولا للسلطان بل يجبههم بما هو
٩ الحقّ عنده بأشرح الألفاظ وأبينها . وأما نحن فعلى خلاف ذلك . ثم قالوا في
مساويء هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع
وقوام الحرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم . وسنجيهم
١٢ بما عندنا في ذلك إن شاء الله

فنقول : أما ما أثروه عن سقراط وذكروه فقد صدقوا وقد كان ذلك منه ،
لكنهم جهلوا منه أشياء أخر وتركوا ذكرها تعمدأً لوجوب موضع الحجّة علينا .
١٥ وذلك أن هذه الأمور التي أثروها عن سقراط قد كانت منه في ابتداء أمره إلى
مدة طويلة من عمره ، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب
العدو وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلا من اللحم وشرب يسير المسكر .
١٨ وذلك معلوم مأثور عند من عني باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٢) أبو نصر خ - (٤) حائدين خ - (٥) لا يغشا خ - (١٥) لعل الصواب :
أو تركوا - (١٦) ان بعده الامور خ - (١٧) عن سات خ

ما كان في بدء أمره لشدة عجبه بالفلسفة وحبها وحرصه على صرف زمان
 الشهوات والشغل باللذات إليها ومؤاناة طبعه له على ذلك، واستخفافه واسترذاله
 لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وآثر ما هو أخس |
 منها عليها. ولا بد في أول الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها وإفراط
 في حبها ولزومها وشنآن المخالفين فيها، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به
 ٦ قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال، كما يقال في المثل «لكل
 جديد لذة». فهذه كانت حال سقراط في تلك المدة من عمره، وصار ما أثر عنه
 من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس،
 ٩ والناس موكعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المؤلف والمعتاد.
 فلسنا إذا بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصرين عنه في
 ذلك تقصيراً كثيراً ومقرين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى
 ١٢ ومحبة العلم والحرص عليه. بخلافنا إذا لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في
 كميتها، ولسنا بمنتقصين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان
 الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلةً. فهذا ما نقوله في هذا الموضوع
 ١٥ وأما ما عابوه من سيرتي سقراط فإننا نقول: إن المعيب منها بحق أيضاً
 كميتها لا كيفية إذ من البين أنه ليس الانهماك في الشهوات وإيثارها الأمر
 الأفضل الأشرف على ما يتنا في كتابنا «في الطب الروحاني» لكن الأخذ
 ١٨ من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه أو بمقدار ما لا يجلب ألباً > يفضل <
 على اللذة المصابة منها. وقد رجعت سقراط عن المفرط منها الذي هو المعيب
 بالحقيقة والداعي إلى خراب العالم وبوار الناس، إذ قد عاد إلى أن أنسل وحارب

(٣) لمن لا يخاطب — (٩) مولوعون خ — والاطراب خ — (١١) ومقرون خ —
 (١٣) ولسنا بمعنى ان فرما خ — (١٥) مخق خ — (١٨) > يفضل < : راجع
 ص ١٠٢ س ٢، او: > يرجع < (راجع ص ١٠٣ س ٢)، او: > زائداً <

العدوَّ وحضر مجالس اللهو . ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً في خراب الدنيا وبوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرماً في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين وإذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلنتم القول في السيرة الفلسفية لنتفع

بها محبو العلم ومؤثروه

فقول: إننا نحتاج أن نبنى أمرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على أصول قد تقدم بيانها في كتب آخر لا بد من الاستعانة لتخفيف ما في هذه المقالة بها . فمنها كتابنا « في العلم الإلهي » وكتابنا « في الطب الروحاني » وكتابنا « في عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة » وكتابنا الموسوم « بشرف صناعة الكيمياء » ، ولا سيما كتابنا الموسوم « بالطب الروحاني » ، فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول التي نبنى عليها فروع السيرة الفلسفية ونأخذها ههنا ونقتضبها اقتضاباً . وهي : أن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأن الأمر الأفضل الذي له خلقنا وإليه أُجْرِي بنا ليس هي إصابة اللذات الجسدانية بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم ، وأن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إثارة اللذة الحاضرة وأما العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأشياء يؤثرها عليها ، وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إبلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويجب منا العلم والعدل فإن هذا

(١٠) بفضول خ — (١٢) عنه من استتام خ — التي تبنا خ — (١٣) سيرة خ —
وكتضبها اقتضاء خ — (١٧) تدعوا بنا خ — (١٨) فكثير ما خ — (١٩) رجاخ

المالك يعاقب المؤلم منا <و> من استحق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نحتمل ألماً في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كميته وكيفيته ، وأنّ البارئ جلّ وعزّ قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحراثة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتكن لنا مسلمةً لنبنى عليها

٦ فنقول : إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعةً بأنقطاع العمر وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائماً غير منقطعة ولا متناهية فالمغبون من اشترى لذةً بائدةً منقطعةً متناهيةً بدائمةً باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذةً لا بدّ في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا ألماً مقداره في كميته وكيفيته أعظم وأشدّ من اللذة التي آثرناها ، فأما سائر ذلك من اللذات فباحة لنا . على أنّ الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليمرّن نفسه على ذلك ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهون وأيسر كما ذكرنا في « كتاب الطبّ الروحاني » .

١٠ لأنّ العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهلّ العسير وتونس بالمستوحش منه ، إن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية ، كما نرى الفيوج أقوى على المشي والجنود أجراً على الحرب ونحو ذلك مما لا خفاء به في تسهيل العادات للأمور التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً مجملاً — أعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المحصورة — فإنّ تحته من الجزئيات أموراً كثيرة ، على ما قد بينّاها في « كتاب الطبّ الروحاني » .

(٢) يحتمل خ — من جنب خ — علينا خ — (٣) إليها والحراثة خ — (٤) اشبهه خ —
 ووجب عنه خ (راجع ص ١٠٣ س ٣ و ١٧) — (٩-١٠) من الوصول خ — (١٣) ليون .
 نفسه خ — (١٦) الامور النفسية خ — (١٧) من تسهيل ؟

- فإنه إن كان الأصل الذي وضعناه من أنه لا ينبغي للعاقل أن ينقاد | للذة ٣ و
 يخشى معها ألماً يرجع على الألم الذي يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقع
 الشهوة صحيحاً حقاً في نفسه أو مصادراً عليه فقد وجب منه وتبعه أنا لو قدرنا ٣
 في حالة علي أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه
 الله مما كان به مَنعنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعم المقيم لم يكن ينبغي
 لنا أن نفعل ذلك ولا نُؤثره . ولو استحققتنا أيضاً أو كان الاستحقاق ٦
 غالباً علينا في أننا إن أكلنا في المثل طبقاً من رُطَبِ رَمِدنا عشرة أيام لم يَنْبِغِ
 أن نُؤثرَ أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على
 عِظَمِ أحدهما وصِغَرِ الآخر بإضافة — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها ٦
 صغير بإضافة إلى الأعظم كبير بإضافة إلى الأصغر ، مما لا يمكن القول أن
 يأتي عليه أكثر ما تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية
 وإذا قد بان في هذا الموضوع ما أردنا بيانه فلنقتصد إلى بيان غرض آخر من ١٢
 أغراضنا تال لهذا الغرض

- فبقول: إنه لما كان الأصل الذي وضعناه من أن ربنا ومالكنا مُشْفِق
 علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم : وأن جميع ما يقع ١٥
 بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل مما في الطبيعة فلا مَرِ ضروري لم
 يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن نُؤلِمَ مُحِسّاً بته من غير
 استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صَرفنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه . ١٨

(٤) لعل الصواب : في الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أيضاً وكان خ —
 (٧) غالب علينا خ — رطب سمرديا عشرة خ — لم ينبغي خ — (٨) الذي ذكرناهما خ —
 (٩) كل واحد منهما خ — (١٠) كبير (تصحيح مشكوك فيه) : نسبة خ — (١١) تأتي
 عليه كثرة ما خ — الجملة الثلاثة (!) من خ — (١٣) تالي خ — (١٤) انه كما
 كان خ — الذي وصفناه خ — (١٥) ايضاً وانه خ — (١٧) ان يؤلم محسسه خ —
 (١٨) الألم مما هو خ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يُدخِل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به
 الملوك من الصيد للحيوان ويُفْرِط فيه الناس من الكدّ للبهائم في استعمالها .
 ٣ فوجب أن يكون ذلك كله على قصدٍ وسنّ وطريق ومذهب عقليّ عدليّ لا يتعدّى
 ولا يُجَارِعُه . فيُوقَع الألم حيث يُرَجَى به دفع ما هو أعظم منه ، نحو بظ
 الجراح وكَيِّ العضو العَفِن وشرب الدواء المُرِّ البَشَع وتركِ الطعام اللذيذ خشيةً
 ٦ الأمراض العظيمة الأليمة . وتكَدُّ البهائم كدَّ قصدٍ لا عنف فيه إلّا في
 المواضع التي تدعو الضرورة فيها إلى الإعتاف ويوجب العقل والعدل ذلك كحَثِّ
 الفرس عند طلب النجاة من العدو ، فإنه يجب في العدل حينئذٍ أن يُحَثَّ ويُتَلَفَّ
 ١ في ذلك إذا رُجى به خلاص الإنسان ، ولا سيما إذا كان عالماً خبيراً أو له غناء
 عظيم في وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غناء مثل هذا
 الرجل وبقاؤه في هذا العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس . أو كرجلين وقعا في
 بريةٍ لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ،
 ٣ ظ فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يُؤَثَّرَ بالماء أعورُ الرجلين على الناس بالصلاح .
 فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهها
 ١٠ وأما الصيد والطرْد والإبادة والإهلاك فينبغي أن يكون للحيوان الذي
 لا يعيش كال العيشة إلّا باللحم كالأسد والنمر والذئب وما أشبهها ، والتي يعظم
 أذاها ولا مطمع في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحيات والعقارب
 ١٨ ونحوها . فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور . وإنما جاز أن تُتَلَفَّ هذه
 الحيوانات من جهتين : إحداهما أنها متى لم تُتَلَفَّ أتلفت حيوانات كثيرة .

(١) تدخّل خ — وما يتلذذ خ — (٣) فيوجب خ — (٤) يجاز عنه خ —
 يرجى به ومع ما خ — (٥) الجراح خ — (٦) الالة خ — (٧) الذي يدعو خ — لعل
 الصواب : إلى الإعتاف — (١٠) صلاحه على خ — (١١) وقفا في خ — (١٦) التي
 يعظم خ

- فهذا باب خالص بأمثال هذه الحيوانات ، أعني التي لا تعيش إلا باللحم . وأمّا الأخرى فإنه ليس تخلص النفوس من جُثّةٍ من جُثث الحيوانات إلّا من جُثّة الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثال هذه النفوس من جُثثها شديداً بالطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع للتي لا تعيش إلّا باللحم الوجهان جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأنّ في ذلك تقيلاً من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها في جُثث أصلح
- ٦ وأمّا الحيات والعقارب والزناير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة فجاز لذلك إهلاكها وإبادتها . وأمّا الحيوان المعمولة والعائشة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بل الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغتناء بها ما أمكن ومن إنسائها
- ١ ثلثاً تكثر كثرة تحوج إلى إكثار ذبحها ، لكن يكون ذلك بقصد وبحسب الحاجة . ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جُثّة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة . وقد اختلف المتفلسفون في هذا الأمر فرأى بعضهم أن يقتدى الإنسان باللحم ولم يرَ بعضهم ذلك ، وسقراط ممن لم يُجز ذلك
- ١٥ ولما كان ليس للإنسان في حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حكم العقل ، نحو ما يعمل الهنود من التقرب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها على الحدائد المشحودة ، ونحو المنامية وجبها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع وإضنائها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتتاب الماء واستعمال البول مكانه
- ١٨ ومما يدخل في هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

(٤) شبيهه خ — (٥) تقليل خ — (٨) هلاكها خ — (١٣) وفيه اختلف خ — (١٤)

لم يرى خ — ممن لم يجرى ذلك خ — (١٨) ونحو الطنانية وجبها خ — (٢٠) مما يستعمله خ

من الترهّب والتخلّي في الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك
 ٤ و المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه ومؤذي | اللباس وخشنه ، فإن
 ٣ ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلاهم لها لا يدفع به ألم أرجح منه . وقد كان
 سقراط يسير مثل هذه السيرة من أول عمره غير أنه تركها في آخر عمره على
 ما ذكرنا قبل . وفي هذا الباب بين الناس تباين كبير جداً غير متطرق به .
 ٦ ولا بد أن نقول في ذلك قولاً مقرباً ليكون مثلاً

فبقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم ففهم غدى نعمة ومنهم
 غدى بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبة أكثر كالمغرمين
 ٩ بالنساء أو بالخمر أو حبّ الرياسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس
 تفاوت كثير صار الألم الذي يقع بهم من قبح شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً
 بحسب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناشيء في نعمهم لا تحمل
 ١٢ بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقنع به المولود
 من العامة ، لكن يتألم من ذلك ألماً شديداً ، أو المعتادون أيضاً إصابة اللذة
 ما من اللذات يتألمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفة وأبلغ
 ١٥ وأشدّ ممن لم يعتد تلك اللذة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم
 كلهم تكليفاً سواءً بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكلف
 المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معاشه
 ١٨ ما يكلف أولاد العامة إلا على تدرّج إن دعت ضرورة . لكن الحدّ الذي
 لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا

(١) من الترهيب خ — في لزوم خ — (٢) الطعام وقشغه خ — (٣) لما أرجح
 منها خ — (٥) كثيرة خ — لعل الصواب : غير متطرق إليه — (٨) يفيض خ —
 (١١) والناس في خ — (١٣) إصابة للذة خ — (١٥) مما لم يعتاد خ — (١٧) المتفلسفون
 خ — (١٨) ما يكلفه خ — (١٩) الملاذ الذي خ

- بارتكاب الظلم والقتل وبالجملة بجميع ما يُسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل ، ويُبأح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحدّ من فوق أعنى في إطلاق التنعم .
- وأما الحدّ من أسفل أعنى في التقشّف والتقلّل فإن يأكل الإنسان ما لا يضره ٣ ولا يمرض عليه ولا يتعدى إلى ما يستلذه غايّة الاستلذاذ ويشتهيّه فيكون القصد إليه للذة والشهوة لا لسدّ الجوع . ويلبس ما تحمله بشرته من غير أذى
- ولا يميل إلى الفاخر والمنقش من اللباس ، ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد ٦ المفرطين ولا يتعدى إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرقة إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعديّ
- ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب . . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولدون ٦ من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الرتبة لأنّ التقلّل والتقشّف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلّل والتقشّف على سقراط أسهل منهما على افلاطون . وما بين هذين الحدين فبأح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة بل ١٣
- يجوز أن يسمّى بها ، وإن كان | الفضل في الميل إلى الحدّ الأسفل دون الأعلى ٤ ظ وكانت النفوس الفاضلة وإن كانت مصاحبة لأجساداً غذيت في نعمة تأخذ أجسادها بالتدرّج إلى الحدّ الأسفل . فأما مجاوزة الحدّ الأسفل فخرج عن ١٥
- الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنانية والرهبان والنسك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً واستحقاق

(٣) التقشف والعمال خ — مما لا خ — (٤) ولا يتعدى إلا ما يستلذ عليه الاستدلال خ — ويكون خ — (٦) وليسكن بما يوقيه خ — (٧) والمنقوشة خ — (٩) ولذلك يفسد في خ — (١٠) لأنّ العمال خ — (١١) كان التعلل خ — أسهل منها على خ — (١٢) وما بين : وساتين خ — (١٣) في الثلث إلى خ — (١٤) من نعمة خ — (١٥-١٤) بأخذ أجسادها خ — (١٦) والثانية خ — (١٧) باطلاق استحقاق خ

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى ، نسأل الله
واهب العقل وفارج الغم وكاشف الهم توفيقنا وتسديدنا ومعونتنا على ما هو
الأرضى عنده والأزلف لنا لديه ٣

وجملة أقول : إنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يجهل والعدل
الذي لا يحور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارئاً ومالكاً وكتاله
عبيداً مملوكين وكان أحب العبيد إلى مواليتهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سنتهم
كان أقرب عبيد الله جل وعز إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم . وكل هذا
الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً « إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر
ما في طاقة الإنسان » ، وهذه جملة السيرة الفلسفية . فأما تفصيلها فعلى ما في
« كتاب الطب الروحاني » ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الأخلاق الرديئة
عن النفس وكما مقدار ما ينبغي أن يُجرى عليه المتفلسف أمره في الاكتساب
والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة ١٣

وإذ قد بيننا ما أردنا بيانه في هذا الموضوع فراجع ونبين < ما > عندنا ونذكر
الطاعنين علينا ونذكر أننا لم نَسِرْ بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعونته —
نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً . وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة
عنه من قصر في جزءي الفلسفة جميعاً — أعني العلم والعمل — بجهل
ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله
ومنه وتوفيقه وإرشاده فبرآءة من ذلك . أما في باب العلم فمن قبل أنا لو لم تكن
عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُمحي
عنا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا « في البرهان » و« في العلم الإلهي » . ١٨

و « في الطبّ الروحاني » وكتابتنا « في المدخل إلى العلم الطبيعي » الموسوم « بسمع
 الكيان » ومقالتنا « في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء » و « في شكل
 العالم » و « سبب قيام الأرض في وسط الفلك » و « سبب تحرك الفلك على
 استدارة » ومقالتنا « في التركيب » و « أنّ للجسم حركة من ذاته وأنّ الحركة
 معلومة » : وكتبتنا في النفس | وكتبتنا في الهبولى، وكتبتنا في الطب كالكتاب
 « المنصوري » وكتابتنا « إلى من لا يحضره طبيب » : وكتابتنا « في الأدوية
 الموجودة » والموسوم « بالطبّ الملوكيّ » والكتاب الموسوم « بالجامع » الذي لم
 يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتدى فيه أحد بعد احتدائي وخذوي ،
 وكتبتنا في صناعة الحكمة التي هي عند العامّ الكيمياء ، وبالجملة فقرأت مائتي كتاب
 ومقالة ورسالة خرجت عني إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم
 الطبيعي والإلهي . فأما الرياضيات فإني مُقرّ بأنّ إنما لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم
 يكن لي منها بدّ ولم أفن زماني في التمهّر بها بالقصد متى ذلك لا للعجز عنه . ومن
 شاء أوضحت له عذري في ذلك بأنّ الصواب في ذلك ما عملته لا ما يعمله
 المُفنون لأعمارهم في الاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة . فإن
 لم يكن مبلغني من العلم المبلغ الذي أستحقّ أن أسمى فيلسوفاً فحقّ هو لبيت شعري
 ذلك في دهرنا هذا

وأما الجزء العملي فإني بعون الله وتوفيقه لم أتعدّ في سيرتي الحدين اللذين
 حددت ، ولم يظهر من أفعالي ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتي سيرة
 فلسفية . فإني لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولّي أعماله ، بل
 صحبته صحبة متطبّب ومنادم يتصرّف بين أمرين : أمّا في وقت مرضه فعلاجه

(٤) وان للحس خ — (١٢) ولم افن خ — (١٣) ما عملته خ — (١٤) بفضول خ —

(١٧) لم ابعده خ — اللذين خذوت خ

وإصلاح أمر بدنه ، وأما في وقت صحّة بدنه فإناسه والمشورة عليه — يعلم الله ذلك مني — بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته . ولا ظنّ مني على شره في جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم ، بل المعلوم مني ضدّ ذلك كله والتجافي عن كثير من حقوقى . وأما حالتى في مطعمى ومشربى وطهورى فقد يعلم من يُكثر مشاهدة ذلك مني < أنى لم أتعدّ > إلى طرف الإفراط ، وكذلك فى سائر أحوالى نمايشاهده هذا من ملبس أو مركوب أو خادم أو جارية . فأما محبّتى للعلم وحرصى عليه واجتهادى فيه فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك مني أنّ لم أزل منذ حدائتى وإلى وقتى هذا مكيباً عليه حتى إنى متى اتفق لى كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقه لم ألتفت إلى شغل بيته — ولو كان فى ذلك على عظيم ضرر — دون أن أتى على الكتاب وأعرف ما عند الرجل . وإنه بلغ من صبرى واجتهادى أتى كتبت بمثل خطّ التعاويد فى عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة ، وبقيت فى عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصرى وحدث على فسخ فى عضل يدي يمنعانى فى وقتى هذا عن القراءة والكتابة ، وأنا على حالى لا أدعها بمقدار جهدى وأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لى

فإن كان المقدار الذى أنا عليه من هذه الامور عند هؤلاء القوم يحطّنى عن رتبة الفلسفة فى العمل وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فليثبتوه لنا مشاهدة أو مكانية لتقبله منهم إن جاءوا بفضل علم ، أو نردّه عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب أنّ قد تساهلت عليهم وأقررت بالتقصير فى الجزء العملى ، فما عسى أن يقولوا فى الجزء العلى ؟ فإن كانوا

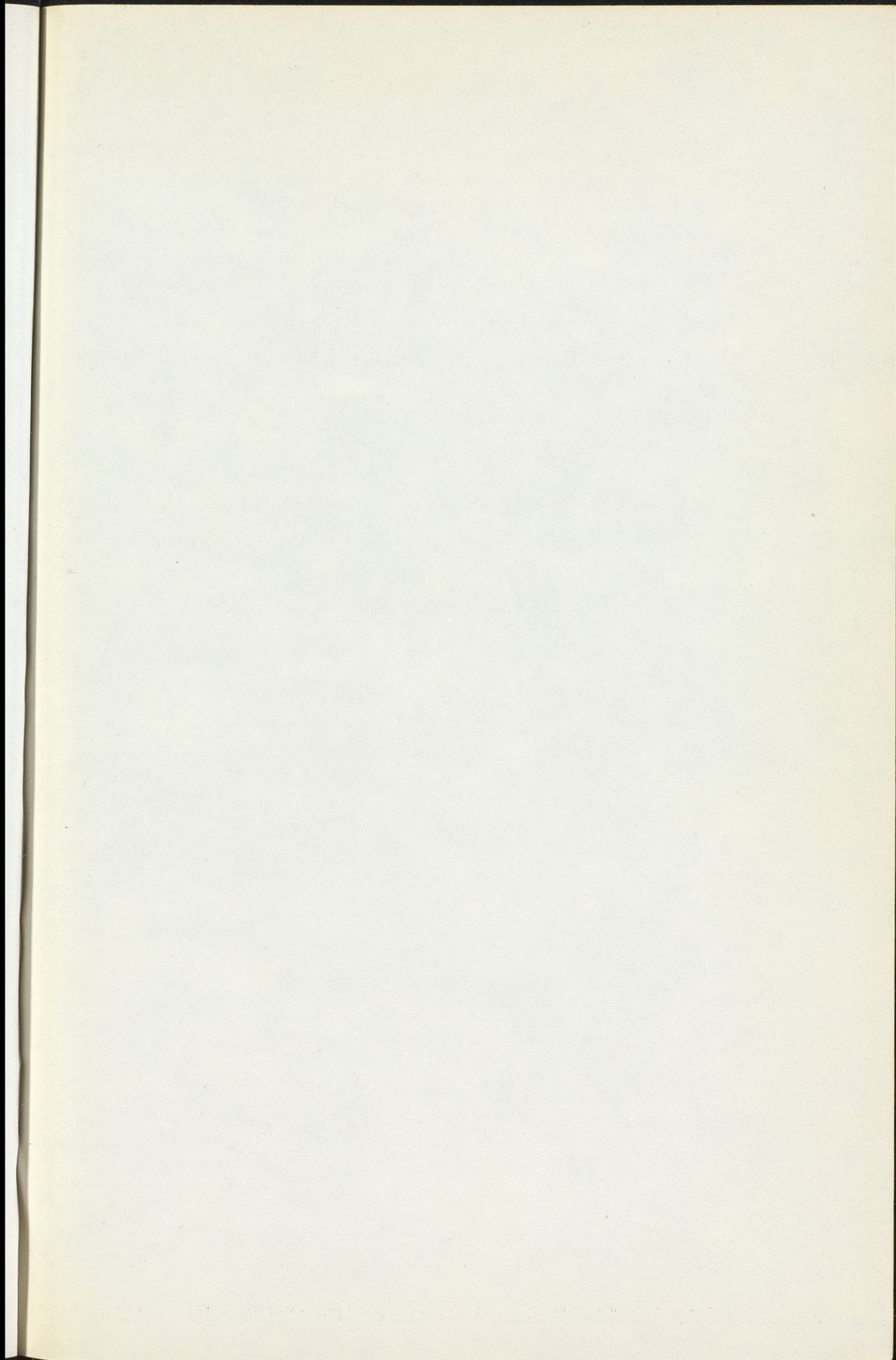
(٣) وشرف فيه خ — (٤) فى مطعمى خ — (٥) < أنى لم أتعدّ > : راجع ص ١٠٧
س ٧ ، ص ١٠٩ س ١٧ — (٦) يشاهده هذه خ — (٩) شغل فيه خ — (١١) فى علم
واحد خ — (١٧) العرض من حذى خ

استنقصوني فيه فليلقوا إلي ما يقولونه في ذلك لننظر فيه ونذعن من بعد بحقهم
أوزد عليهم غلظهم . فإن كانوا لا يستنقصونني في الجزء العلمي فأولى الأشياء
٣ أن ينتفعوا بعلمي ولا يلتفتوا إلى سيرتي ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر

إِعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ فَصَّرْتُ فِي عَمَلِي
يَنْتَفِعَكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

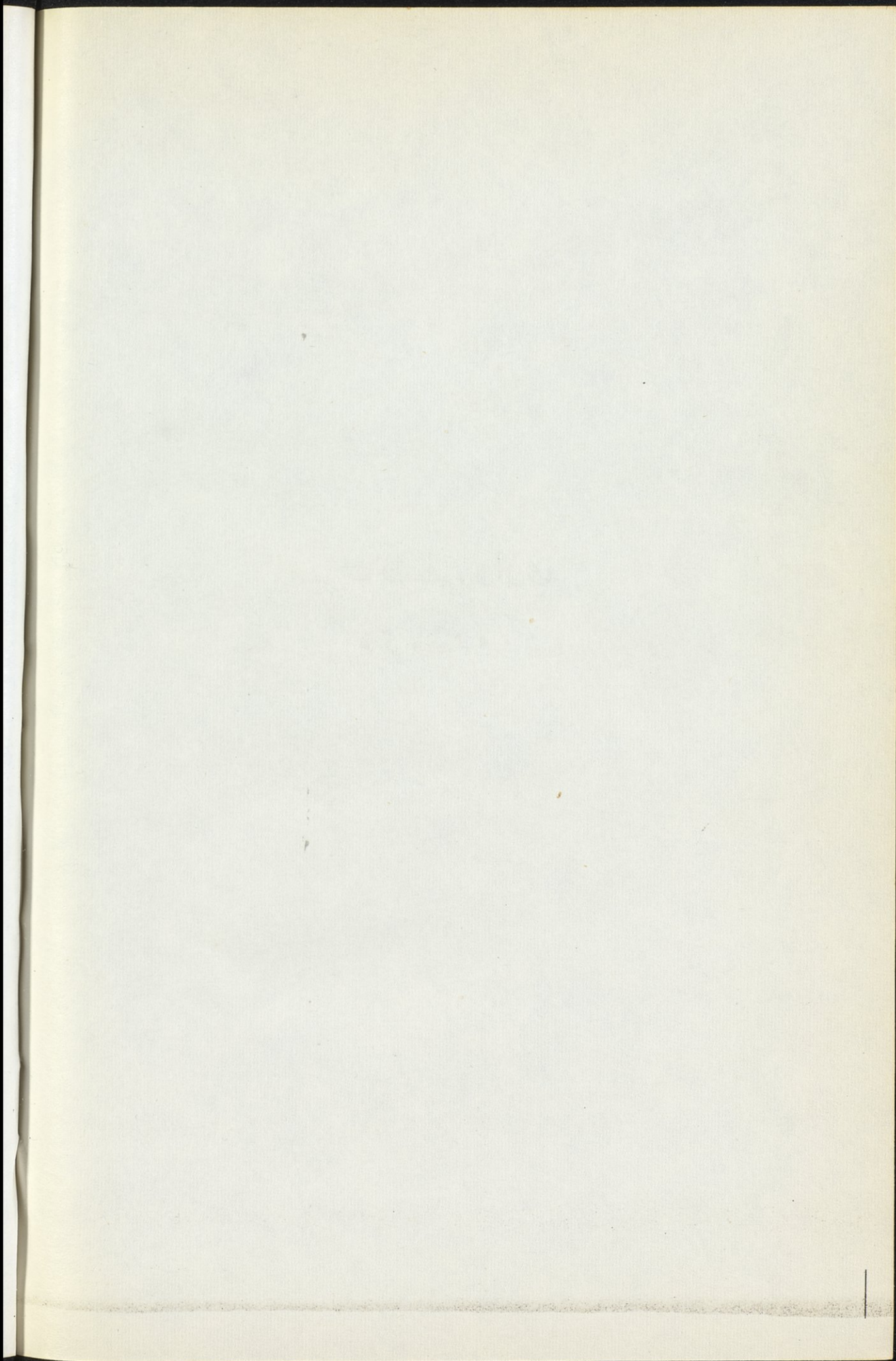
٦ فهذا ما أردنا أن نودع في هذه المقالة . ولواهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو
أهله ومستحقه ، وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمامه

نجز كتاب السيرة الفلسفية ، والله تعالى الحمود على كل حال دائماً ابداً سرمداً



سیرت فلسفی رازی

« ترجمه »



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چنین گوید ابوبکر محمد بن زکریای رازی - که ایزد روانش را بآرامش و آسایش قرین دارد - که تنی چند از اهل نظر و تمیز و تحصیل چون ما را با عامه ناس در خلطه و آمیزش یافته و با امور معاش مشغول دیده اند بعیبجوئی 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 کنار کرده ایم چه از این حکیم نقل است که هیچگاه گرد درگاه ملوک نمی گردید و اگر ایشان طالب قرب او میشدند دعوت ملوک را باستخفاف رد میکرد ، طعام لذیذ نمیخورد و جامه فاخر نمی پوشید ، دربند ساختن خانه و گرد کردن توشه و تولید مثل نبود ، از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و ملازمه لهودوری می جست ، بهمان خوردن گیاه و پیچیدن خود در جامه ای ژنده قناعت می ورزید ، در صحرائی در خمی بیتوته میکرد ، باعوام و سلطان هیچگاه تقیه بکار نمی بست بلکه آنچه را برحق میدانست در لفظی روشن و بیانی صریح پیش همه بر زبان می آورد .

مخالفین نه تنها سیرت ما را خلاف این میدانند بلکه

۱ - معلوم نشد که غرض محمد بن زکریا از این جماعت کیست شاید بعضی از همان متکلمینی باشند که او یک عده از رسائل خود را بررد عقاید ایشان نوشته است . در باب استعمال مسخره آمیز « اهل نظر و تمیز و تحصیل » که رازی در اینجا بکار برده رجوع بشود بعنوان یکی از تألیفات او که « کتاب الاشفاق علی اهل التحصیل من المتکلمین و المتفلسفین » نام داشته است (الفهرست ص ۳۰۱ و این ابی اصبیه ۱ : ۲۰۳ و قفطی ص ۲۷۶) حاشیه آقای پل کراوس ناشر متن عربی این رساله .

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 فتنای مردم نخواهد بود. جواب این مقوله را گوئیم :

آنچه در باب سیرت سقراط روایت کرده‌اند درست است و روش او در زندگانی همچنان بوده‌است که ایشان گویند لیکن از این حکیم سیری دیگر منقول است که دشمنان بعد از ذکر آنها خودداری نموده‌اند تا مجال طعن در او و در برابر ایشان 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 بجنگ دشمن رفته و در مجالس عیش و نوش حضور یافته و از خوردن لذیذ اطعمه بغیر از گوشت بهره برداشته و حتی کمی شراب نیز نوشیده‌است 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

۱ - قفطی (ص ۲۰۳) گوید که از سقراط سه پسر ماند (حاشیه ناشر متن عربی).

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 باز می‌گردد و سراینکه گویند هرتازه‌ای 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 خریص‌ترند تا بنقل امور عادی و معمولی.

با اینکه اعتراف داریم که در تعقیب سیرت درست سقراط از کشتن هوی 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 بعینجائی 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» گفته‌ایم در فروشدن در شهوانیات و ترجیح نهادن آن بر امور دیگر نیست بلکه حق آن است که مرد از هرچه که بدان نیازمند است بقدر لزوم برگیرد و اندازه نگاه‌دارد تا در پایان لذتی که دریافته است او را آلمی فرا نرسد.

سقراط نیز از حدی که افراط شمرده میشد 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 میکوشند کناره‌گیری بسته‌است و هرکس که در دریای شهوات غوطه‌ور نیست جز این نتوان کرد و ما اگرچه 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 بخواهیم.

چون ذیل مطلب باینجا کشید لازم میدانیم که کلمه‌ای چند نیز برای فایده‌دوستان 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 کرده‌ایم و برای آنکه مقاله بدرازا نکشد خواننده را بان کتب حواله میدهیم مثل کتاب «علم الهی» و «طب روحانی» و تألیف دیگر ما در «ملامت کسانی که بادعای فلسفه عمر را در تحصیل زوائد هندسه میگذرانند» و کتابی بنام «شرف صناعت

کیمیا « مخصوصاً کسی که بخواهد کاملاً بمقصود ما در این مقاله پی برد 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 می‌نشانیم مأخوذ از همان کتابست بقرار ذیل :

۱ - هر کس را پس از مرگ حالی است خوش یا ناگوار نظیر حالی که اوقبل از تفرقه میان جسم و جان داشته .
 ۲ - کمال مطلوبی که در پی آن موجود شده وبسمت 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 ألم را در ساحت آن راهی نیست هدایت شویم .

۳ - خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را بدنبال لذات آنی میکشد لیکن عقل برخلاف غالباً ما را از طی این طریق نهی میکند و باموری شریفتر میخواند .

۴ - پروردگار ما - که از او چشم ثواب داریم و بیم عقاب - بر ما نگران است ، از راه رحمت آزار بر ما نمی‌پسندد ، ستم و نادانی را از ما زشت میدارد 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 ألم ناشی از آن کما و 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 میشود 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 نمیرسد که در پی لذتی باشیم که وصول بدان ما را از فیض عالمی روحانی بازدارد یا در همین عالم ما را دچار المی سازد که رنج آن در کمیت و کیفیت بر لذتی که 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 میدهد تا در موارد لزوم - چنانکه در کتاب طب روحانی گفته ایم - سهولت بتواند پایداری کند چه عادت بگفته قداما 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 ترمیرود و لشکری در جنگ از سایرین جری تراست و این جمله سیفهماند که بوسیله عادات اکتسابی میتوان اموری را که ابتدا دشخوار

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 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 برالمی 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 برپهنه 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 باز دارد نباید پی سپر این راه شویم و آن لذت را بر این حرمان ترجیح نهمیم. 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 پیوشیم^۱ و همین حال

۱ - دکتر میرهوف Meyerhof از راه نطف اطلاعات ذیل را در این باب برای ما فرستاده: « رازی در کتاب دیگر خود بنام کتاب منافع الاغذیه و مضارها که بسال ۱۳۰۵ در قاهره بطبع رسیده همین مطلب را در باب خرما مطرح کرده و این البیطار هم در کتاب الجامع لمفردات الادویه (طبع قاهره سال ۱۲۹۱ ج ۱ ص ۱۴۰ و ترجمه لکلرک Leclerc ج ۱ ص ۳۱۵) بآن اشاره نموده. این نکته را مؤلفین یونانی نمیشناخته حتی حنین بن اسحاق هم بآن برنخورده است. شاید این قضیه ناشی از روایات باستانی ملل شرق باشد. هم امروز فلاحان مصر سفلی بر این عقیده اند که درد چشم نتیجه شکوفه خرماست. درد چشم در ممالک شرق نزدیک همیشه در همین فصل یعنی در ماه دوم بهار شروع و بماه اول پائیز ختم میشود و این بهیچوجه مربوط بخرما نیست بلکه نتیجه گرما و مگس است. در شام عامه درد چشم را نتیجه شکوفه انار میدانند (حاشیه ناشر متن عربی)

وجود دارد برای اموری که ما بین این دو مثال - یکی راجع بامور عظیمه دیگری مربوط بمسائل جزئی - قرار دارند و هر کدام نسبت بامر عظیمتر کوچک و نسبت بامر کوچکتر عظیم محسوب میشوند 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 میپردازیم :

بنابراصل مذکور در فوق که پروردگار و مالک ما برما مشفق و بدیده رحمت نگران است پس از وقوع رنج و الم نیز برما بیزار است و آلام جبری که بما میرسد و ما را در ورود آنها اختیاری نیست ناچار بمصلحتی و در پی ضرورتی است. بنابراین هرگز نباید بغیر استحقاق بذی حسی المی برسائیم مگر اینکه با این 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 میزند و افراطی که مردم در تحمیل رنج بر چهارپایان باری و سواری خود روا میدارند و غیرذلک که همه باید بقصدی و برطریقه و روش عقلی و عدلی جاری باشد و هیچوقت بافراط و تجاوز از حد انصاف نکشد مثلاً رساندن الم در جائی که امید دفع المی شدیدتر از آن باشد جائز است مثل شکافتن جراحت 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 روا میدارد مثل رکاب کشیدن براسب 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 لازم‌تر است ، مثال دیگر مثل دو مردی است که در بیابانی بی‌آب 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 لازم‌تر 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 آنهایی جایز است که منحصرأ از گوشت تغذیه میکنند 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 میرسد و عموم حیوانات گوشت‌خوار چنینند دیگر آنکه نفس از

هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارقت نمیکند و چون حال حیوانات چنین است پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد در حکم بازکردن راهنجاتی جهت آنهاست و از آن بابت که در حیوانات گوشتخوار هردو 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 اجسادی صالح تر حلول کند فراهم میشود^۱.

اما در مورد اقسام مار و عقرب و زنبور و مانند آنها چون هم بحیوانات دیگر آزار میرسانند 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 میکنند روانیست مگر بمدارا چنانکه گفتیم و بهتر آن است که حتی المقدور از غذا قراردادن 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

۱ - این قول رازی را در باب اینکه برای نفوس حیوانات در حلول در جسد انسان راهی جز قتل و ذبح آنها نیست ابوحاتم رازی نیز از او نقل کرده و در این قول رازی با پرفیریوس و جابلیقوس موافق است ظاهراً فلوطینیوس و ماکرویوس و فلوطرخس در نقل قول افلاطون (در کتاب طیماوس و فیدون) در باب فرود آمدن روح انسان در اجساد خسیس تر دچار غلط شده و بیانات حکیم را نقل بلفظ کرده اند ، رجوع کنید ایضاً برسائل اخوان الصفا ۳ : ۱۲۹ و ۴ : ۲۲ و ۲۹۸ و حکمة الاشراق سهروردی ص ۴۷۶ (حاشیه ناشر متن عربی)

بدن آنها در میان نبود البته عقل هیچوقت ذبح آنها را روا نمیداشت 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 باین کار رأی نداده.

چون حکم عقل و عدل آزار بغير را روا نمیدارد 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 بگرسنگی 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 میتوان از همین قبیل شمرد اگرچه اهمیت آنها بمراتب کمتر است.

این امور همه ستمی است که جماعتی بر نفس خود روا میدارند و تحمل رنجی است که بوسیله آن رنجی بزرگتر زائل نمیشود. سقراط نیز در اول عمر بر این سیرت میرفت لیکن چنانکه گفتیم در آخر عمر از آن رو بر تافت و حکما را در این خصوص عقایدی متضاد است که چون ذکر آنها از حوصله این مختصر بیرون است ناچار بیان قولی بعنوان نمونه قناعت می‌ورزیم پس گوئیم :

مردم را احوال مختلف است ، طایفه‌ای نازپروردتنعمند و گروهی پرورده رنج و درد ، جمعی نیز بخواهش نفس در طلب شهوانیات جدی 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 برحسب احوال اشخاص اختلاف پیدا خواهد کرد مثلاً بدن ابناء ملوک و متمتعین 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 ، بهمین طریق کسانی که یکی از لذات خو گرفته اند چون ایشانرا از آن باز دارند رنج ایشان بسی شدیدتر و چندین برابر بیشتر از رنج کسانی خواهد بود که باین لذات عادت داشته . از این رو نمیتوان همه مردم را بیک نوع تکلیف واحد مکلف ساخت بلکه هر طایفه را باید فراخور حال خود زیر این بار آورد مثلاً فیلسوف نباید ابناء ملوک را بهمان طعام و شراب و سایر امور معاشی که بابناء عامه تکلیف میکند وادارد مگر بتدریج و در صورت ضرورت ولی برای آنکه از حد تجاوز نکنند باید ایشانرا برآن داشت که از لذاتی که رسیدن بآنها جز بارتکاب 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 حداسفل 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 بحدی
 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 زندگی 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 بارآمده‌اند میتوانند رستگار شوند و بسیره
 صلحا خوگیرند چه بردن بار ریاضت و امساک بر این طایفه بسی
 آسان‌تر است تا بردیگران چنانکه بر سقراط آسان‌تر بود تا بر
 افلاطون. آنچه بین این دو حد اعلی و اسفل هست رواست و
 کسی که آنها بیکار دارد از شمار فلاسفه خارج نیست بلکه
 میتوان سیره او را سیره‌ای فلسفی خواند گرچه بهتر آن است که
 فیلسوف بحداسفل مایلتر باشد تا بحداعلی چه نفوس فاضله
 با اینکه مصاحب اجساد نعمت‌پرورده باشند خواهی نخواهی
 ایشانرا بطرف حداسفل لذت میکشاند. اما پائین‌تر از حداسفل
 از حکمت خارج است مثلاً سیرت مردم هند و مانویه و رهبانان

وناسکین چون از روش عادلانه منحرف و بپایان 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 حداعلی متجاوز باشند ، از خداوند که بخشنده عقل و گشاینده غم و هم است توفیق ویاری خواهیم تا ما را بر آنچه خواست اوست بدارد و بآنچه که سبب قرب باوست هدایت فرماید .

خلاصه کلام آنکه چون پروردگار عز وجل عالمی است که جهل در او راه ندارد و عادل است که ساختش از جور بری است و علم و عدل و رحمتش بر اطلاق است و خالق و مالک ماست و مابندگان حلقه بگوش اوئیم و محبوبترین بندگانش پیش مولای خود آن است که بهتر بر سیرت مولی رود و مطیع تر فرمان او را بکار بندد پس نزدیکترین بندگان بخدای عز وجل داناترین و عادلترین و رحیمترین و مهربانترین ایشان است و مراد از این گفته حکما که : « فلسفه تشبه به خداوند عز وجل است بقدر طاقت انسانی » همین است و تفصیل آنرا ما در کتاب طب روحانی آورده و گفته ایم که پیرایش نفس از خوی بد چگونه حاصل تواند شد وحدی 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 بسیره‌ای 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 بحمدالله و توفیق و ارشاد او از این تقصیر بری است دشمنان را مجال طعن در ما تنگ خواهد بود.

اما در قسمت علمی اگر ما را هیچ توانائی دیگر جز تألیف همین کتاب حاضر نبود کسی را مجال آن نمیرسید که ما را از استحقاق اختیار نام فیلسوف منع کند تا چه رسد به کتبی دیگر مثل کتابی که در « برهان » نوشته‌ایم و کتاب « علم الهی » و کتاب « طب روحانی » و کتاب « مدخل علم طبیعی » بنام « سمع الکیان » و مقاله‌ای 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 میشود قریب بدویست کتاب و مقاله و رساله در فنون 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 نخواسته‌ام 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 با این 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 ازدو حدی که سابقاً معین کردم تجاوز ننموده و راهی نرفته‌ام که کسی تواند گفت که سیرت من سیرتی فلسفی نبوده است مثلاً هیچگاه بعنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری بخدمت سلطانی نییوسته‌ام و اگر در صحبت او بوده‌ام از وظیفه طبابت و منادمت

۱ - رازی کتابی در همین باب بنام «الردالی من اشتغل بفضول الهندسة» داشته (قسطی ص ۲۷۳) و شاید غرض رازی از این مردم طرفداران فلسفه جدید فیثاغورس یعنی حرانیین بوده است. (حاشیه ناشر متن عربی)

قدم فراتر نگذاشته . هنگام ناخوشی پیرستاری و اصلاح امر جسمی او مشغول بوده و در وقت تندرستی بموانست و مشاورت او ساخته ام و خدا آگاه است که در این طریقه نیز جز صلاح او و رعیت قصدی دیگر نداشته ام ، در جمع مال دستخوش حرص و آز نبوده و مالی را که بکف آورده ام بیهوده برباد نداده ام ، با مردم هیچوقت بمنازعه و مخاصمه برنخاسته و ستم در حق کسی روا نداشته ام بلکه آنچه از من سرزده است خلاف این بوده حتی غالب اوقات از استیفای بسیاری از حقوق خود نیز در گذشته ام .

در باب خوردن و آشامیدن و اشتغال بملاهی کسانی که مرا در این حالات دیده اند دانسته که هیچگاه بطرف افراط متمایل نبوده ام 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 داشته ام آنان که معاشر من بوده اند میدانند و دیده اند که چگونه از ایام جوانی تا کنون عمر خود را وقف آن کرده ام تا آنجا که اگر چنین اتفاق می افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی یافتم بامری دیگر نمی پرداختم و اگر هم در این مرحله ضرری عظیم در پیش بود تا آن کتاب را نمی خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی کردم از پای نمی نشستم و حوصله و جهد من در طلب دانش تا آن حد بود که در یک فن بخصوص بخط تعویذ (یعنی خط مقرمطو 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 قوه بینائیم 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 پیوسته بیاری این و آن میخوانم و بردست ایشان می‌نویسم.

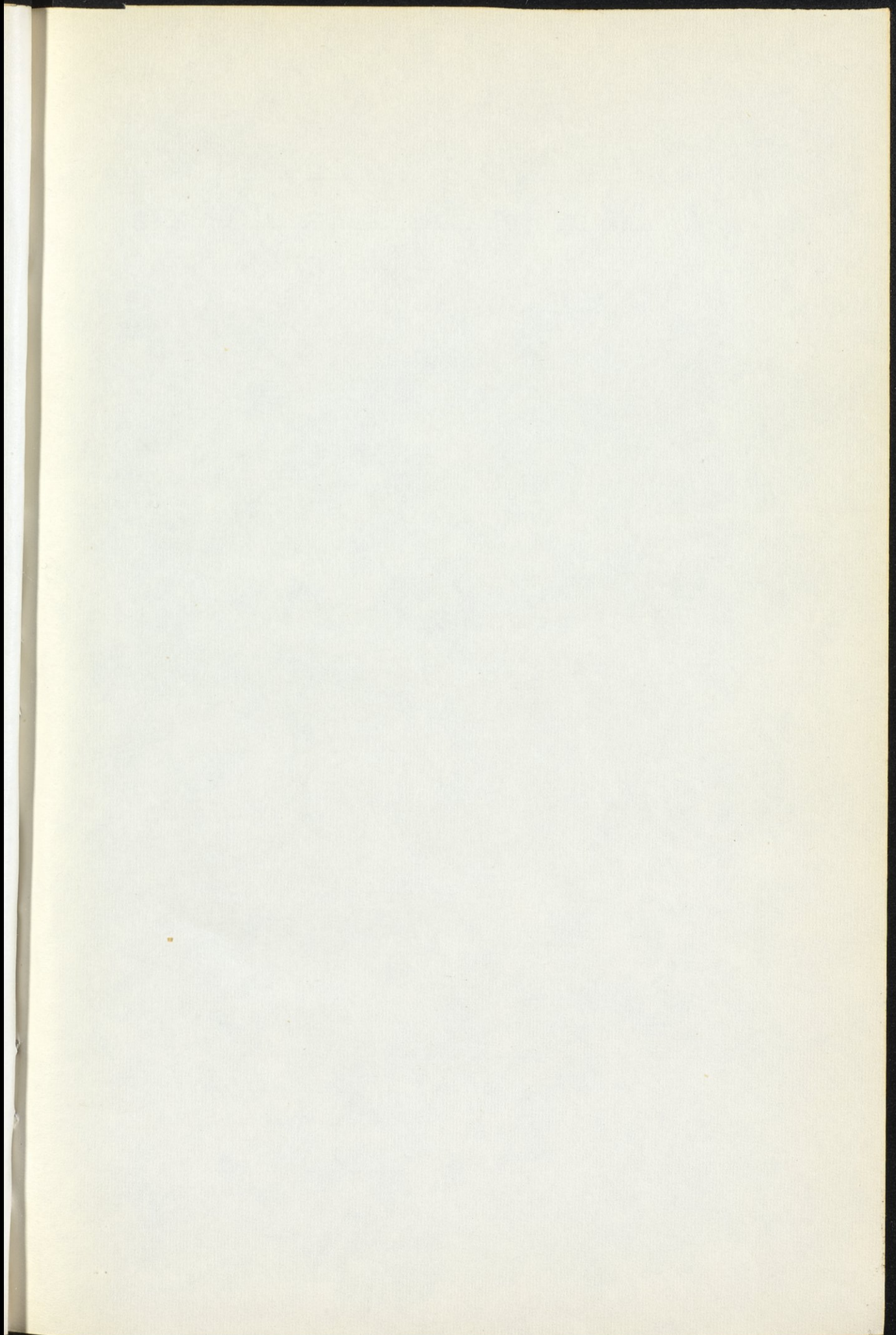
پس اگر اسوری که گذشت در پیش چشم مخالفین باعث تنزل رتبه من در مقام فلسفه عملی است و غرض ایشان پیروی از سیره دیگری است آنرا بمشاهده یا مکاتبه بما بنمایاند تا اگر از سیره ما بهتر است آنرا اختیار کنیم و اگر خطائی و نقصی در آن راه دارد برد آن پردازیم.

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 بحقانیت آن معترف شوم و اگر باطل است ایشان را بر باطل خود بیا گاهانم و اگر این نیست و فقط بروش عملی و سیره من در زندگانی اعتراضی دارند آرزو چنان است که از دانشم بهره برگیرند و بسیره من نظری نداشته باشند و بگفته شاعر عمل کنند که گوید :

۱ - معاصرین رازی از راه بدخواهی ناینائی او را بعضی نتیجه اشتغال بکیمیا و پاره‌ای دیگر بر اثر کثرت اکل باقلادانسته‌اند (ابن ابی اصیبعه ۱ : ۳۱۲ وقفطی ص ۲۷۲ والفهرست ص ۲۹۹) - حاشیه ناشر متن عربی.

اعمل بعلمی فان قصرت فی عملی
ینفعک علمی ولا یضرک تقصیری^۱
- خاتمه -

۱ - وهمین مضمون را با بیانی لطیف‌تر حافظ گوید :
کمال سرمحبت بین نه نقص گناه
که هر که بی هنر افتد نظر بعیب کند.



The philosophical writings of Rhazes were never so widely known as his medical works, chiefly because they were condemned as heretical by almost all muslim religious schools.

For the commemoration ceremony of the eleven hundreth year of the birth anniversary of this great Iranian physician and philosopher to be held in Tehran, Professor A. A. Hekmat, President of the National Commission of Unesco for Iran had suggested that one of the philosophical works of Rhazes be published. So the present work : *al- Sirat al- Falsafiya* which is in reality a form of autobiography and an apology of his moral and philosophical ideas and of his private life, was chosen for publication. The text of the book has been photographed from the "Opera Philosophica" (رسائل فلسفية) P. 99 - 111, edited by the late Paul Kraus in Cairo in 1939, and the Persian translation by the late Abbas Iqbal published in Tehran in 1936, has been added to it. An introduction to *al-Sirat al-Falsafiya* which was published by Paul Kraus in *Orientalia* vol. IV, 1935 in an article entitled Raziana I, P. 300 - 334, Abbas Iqbal has also included the translation of this introduction, which we have reproduced here.

It was also felt that a detailed introduction on the life, works and ideas of al- Rāzi should be added to the present publication, and it is sincerely hoped that this may prove useful to scholars and readers.

M. Mohaghegh
Tehran, Sept. Ist 1964

INTRODUCTION

Rhazes (this is the latinized form of his name, which was in full Abu Bakr Muhammad ibn Zakarīya ibn Yahya al - Razi) was born in Raiy, near modern Tehran, on the 1st of Sha^ʿban 251 A. H./ 865 A. D. and died there on the 5th of Sha^ʿban 313 A. H/ 27th of October 925 A. D.

Rhazes, undoubtedly the greatest physician of the Islamic world and one of the great physicians of all time, is said to have come to the study of medicine somewhat late in life. He learned medicine in Baghdad, then the leading center of learning in the known world and later returned to Raiy where he directed a hospital.

Rhazes is the author of a large number of books in many fields of science. Abu Raihān al-Bīrūnī wrote a catalogue of Rhazes' works amounting to 184 items which can be classified as follows :

Medicine 56 books ,physics 33, logic 7, mathematics and astronomy 10, commentaries and abridgments 7, philosophy and hypothetical sciences 17, metaphysics 6, theology 14, alchemy 22, atheistic books 2, and miscellaneous works 10.

Rhazes' medical writings were highly prized in the Middle Ages and were accepted as the basis for modern research. Of his many works the most important is the *Kitāb al-Hāwī* (Continens), an enormous encyclopedia of medicine containing many extracts from Greek and Hindu authors and also observations of his own.

Cet ouvrage qui retracera brièvement la vie et l'oeuvre du grand savant iranien est dû aux efforts du Dr Mehdi Mohaghegh, professeur à l'Université de Téhéran, qui a bien voulu, à la demande du Secrétariat de la Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco, accepter la tâche de réunir les éléments indispensables à sa rédaction.

A. A. Hekmat
Président de la commission
nationale iranienne pour
l'Unesco

Préambule

Pareils à des astres illuminant de tout leur éclat et de toute leur splendeur l'univers infini, les maîtres de la science, des lettres et des arts, éclairent de leur génie et de leur rayonnement l'humanité entière dont ils deviennent, dès leur apparition, et pour les siècles à venir, les guides et les maîtres à penser.

Savants, écrivains et artistes de tous les temps et de tous les pays n'ont jamais appartenu à une seule nation et à un seul peuple. Ils se sont toujours élevés au-dessus des contingences humaines et se sont imposés, par leur génie et par leur grande valeur morale, à tous leurs contemporains et à toutes les générations futures. Toutes les générations qui se sont succédé se sont inspirées de leurs leçons et de leur exemple, maintenant intact leur esprit et permettant, pour le plus grand bien de l'humanité l'éclosion de nouveaux génies.

L'Organisation des Nations Unies pour la science, la culture et l'éducation, l'Unesco, qui a pour tâche, non seulement de diffuser l'instruction et l'éducation mais également de renforcer les relations culturelles entre les nations, poursuivant la mission qui lui a été assignée, entreprend dans tous les pays où elle exerce ses activités, de commémorer avec la plus grande solennité, les anniversaires de ces êtres exceptionnels.

C'est ainsi qu'au cours de sa dernière Conférence générale et de sa 12^e session, sur proposition de la Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco et par une résolution spéciale, voulant rendre hommage au grand médecin, philosophe et chimiste iranien qu'est Mohammad Zaccharia Razi, a décidé d'organiser en 1964, avec le concours de tous les pays membres, une cérémonie commémorant le 1100^e anniversaire de la naissance de ce grand savant.

La Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco, de son côté, célébrera l'événement, par la publication d'un ouvrage "Al Sirat-el Falsafia", ouvrage qui constituera sa modeste contribution.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

5720 S. UNIVERSITY AVENUE

CHICAGO, ILL.

1952

RECEIVED

1952

1952

1952

1952

1952

1952

1952

1952

Al-Sīrat al-Falsafiya

by

**MUHAMMAD IBN ZAKARĪYĀ
AL-RĀZĪ**

EDITED BY P. KRAUS

AND

TRANS. INTO PERSIAN BY A. IQBAL

with

an account of his life, works, and ideas

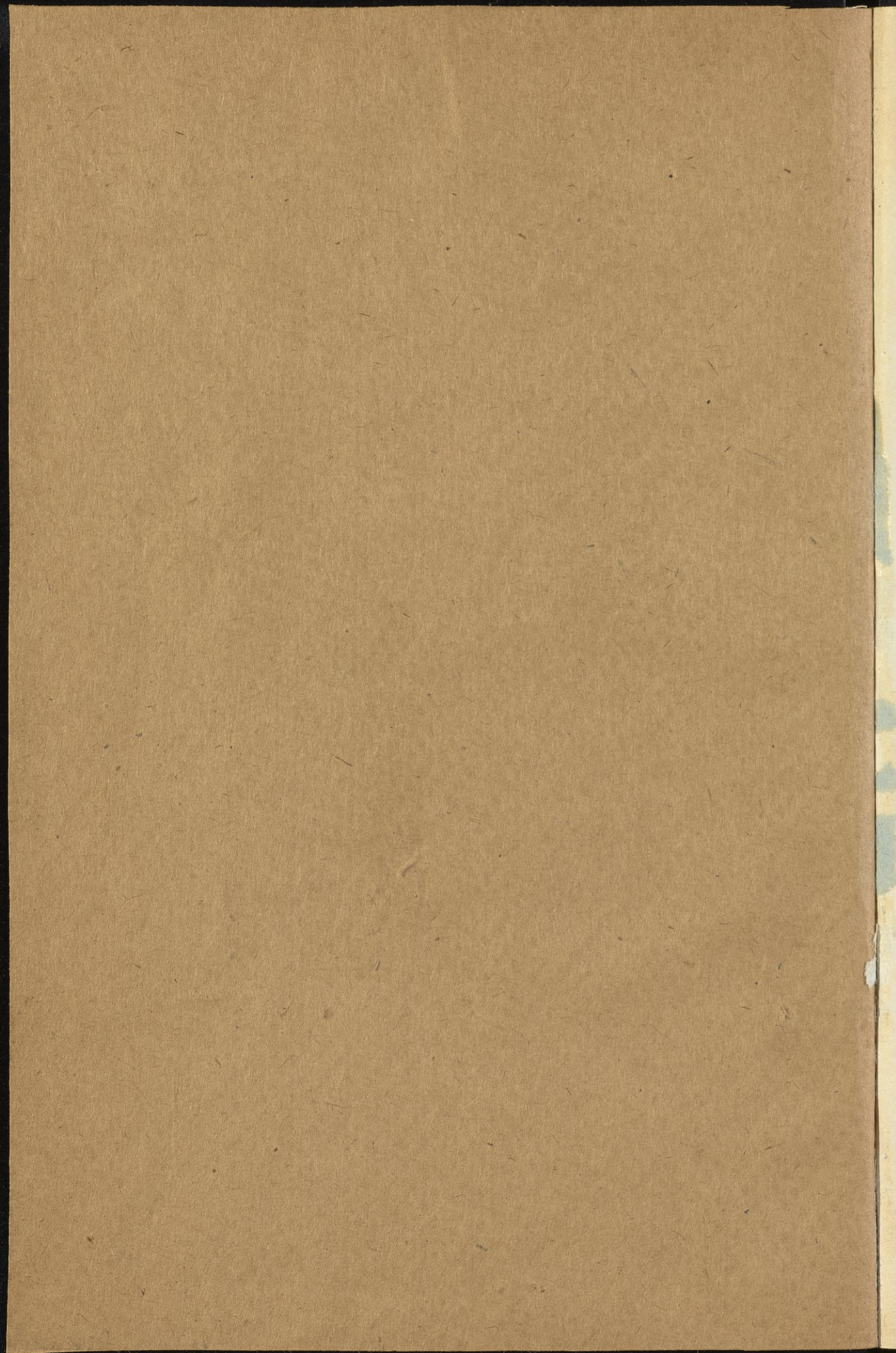
by

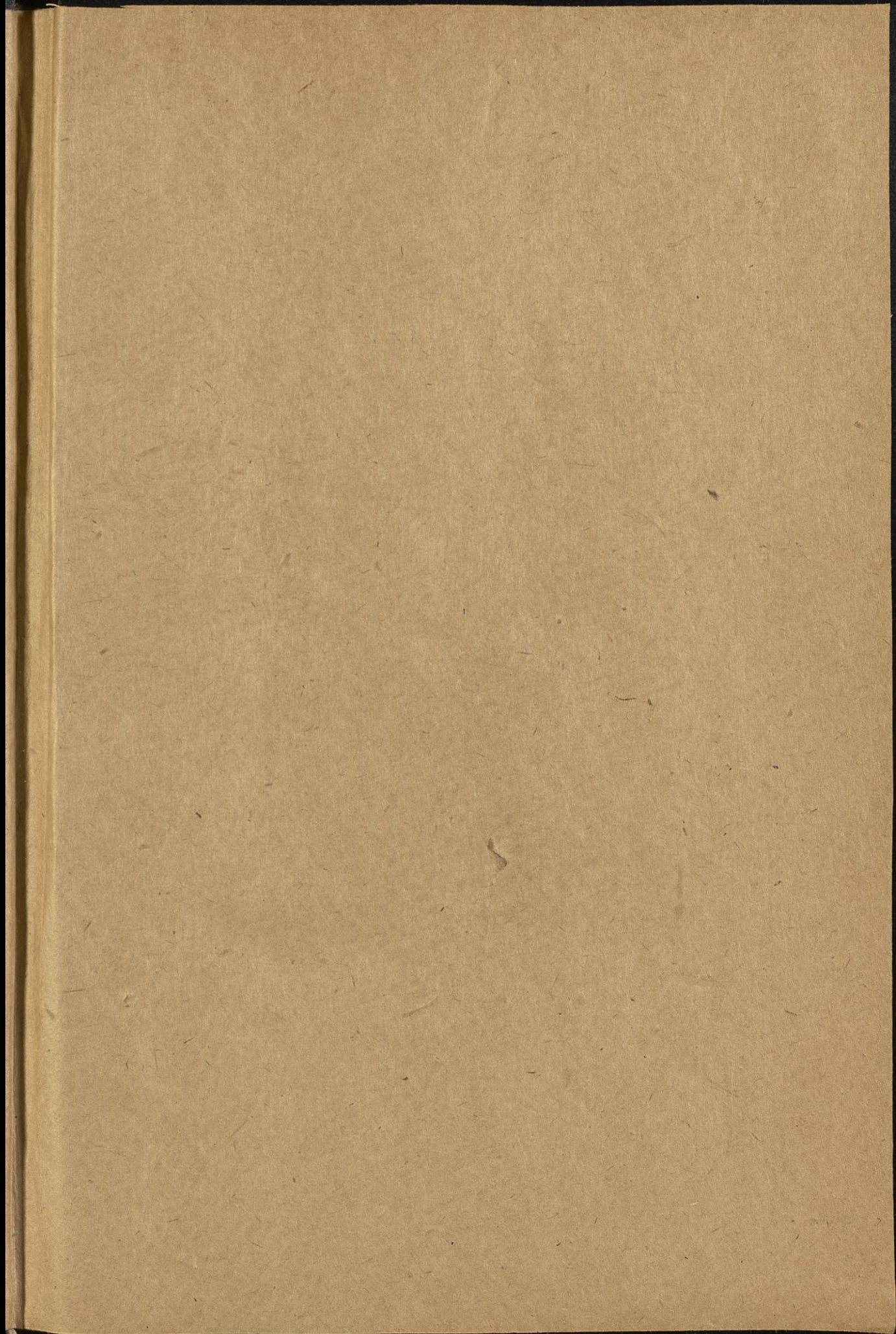
M. MOHAGHEGH, M.A. PH.D.

Associate Professor
Faculty of Letters,
Tehran University

UNESCO

Tehran
1964





Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 072571092

32101 072571092