

2272
686
384

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
-------------	----------	-------------	----------

5/68

FEB 19 JUN 16 '70

Princeton University Library



32101 072571092

2272.686.384

Muhammad ibn Zakariya
al-Sirah al-falsafiyah...

2272.685.384

Muhammad ibn Zakariya
al-Sirah al-falsafiyah...

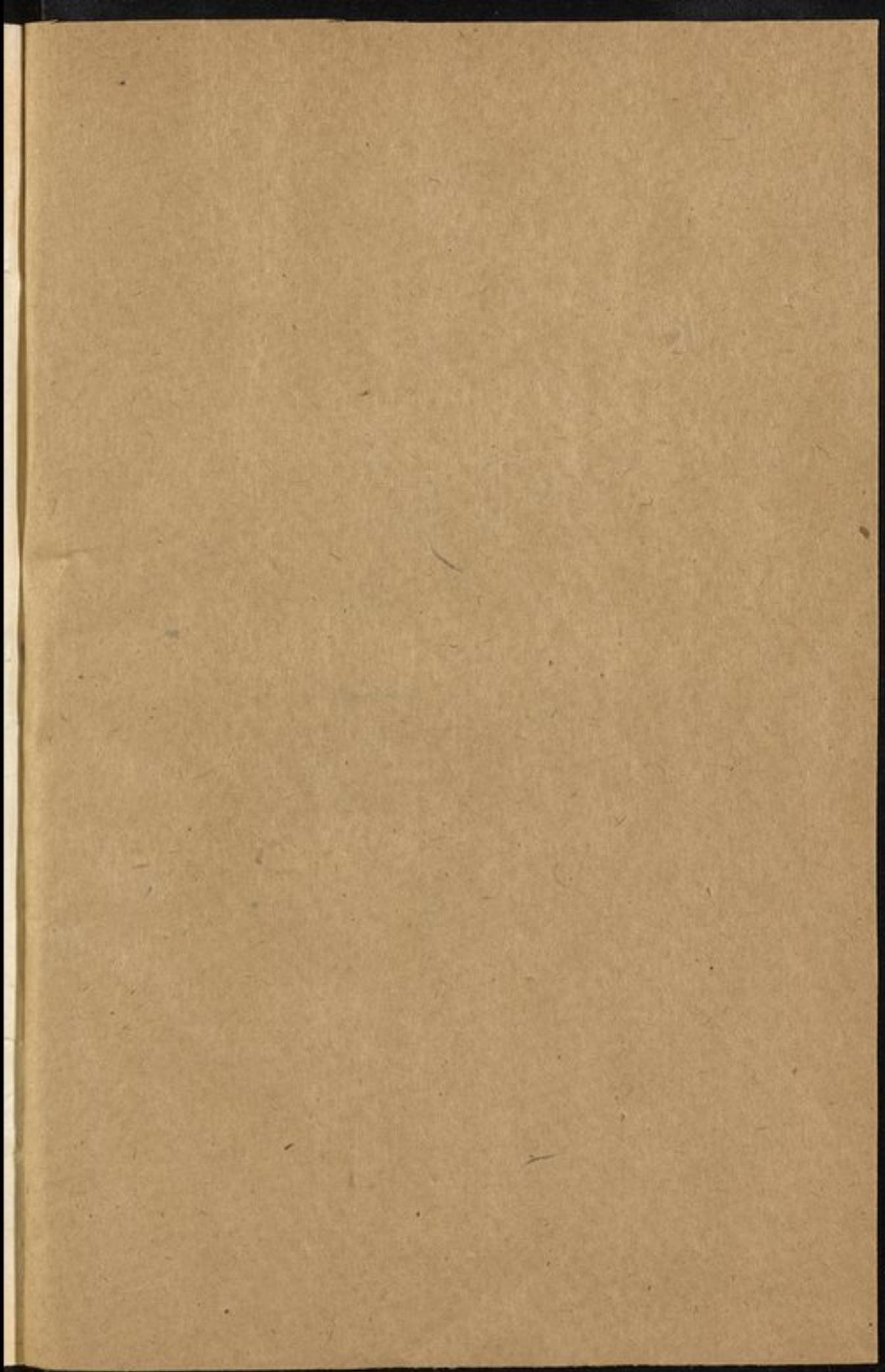
DATE	INTER-LIBRARY LIAISON		
MAY 6 '69		smithsonian	
		Inst.	
FEB 19 1970	A P HAMORI	P	
GAYLORD 40			

DATE

ISSUED TO

DATE

ISSUED TO



Muhammad ibn Zakariyā', Abu Bakr

al-Sīrah al-Falsafiyah

السیرۃ الفلسفیة

محمد بن زکریا رازی

تصحیح و تقدیمه پول کراوس و ترجمہ عباس اقبال

بانضام

شرح احوال دانار و افکار

از

دکتر مصطفی محقق

دانشگاه دانشکده ادبیات

از انتشارات مکتبه ملی یونکو در ایران

۲۳

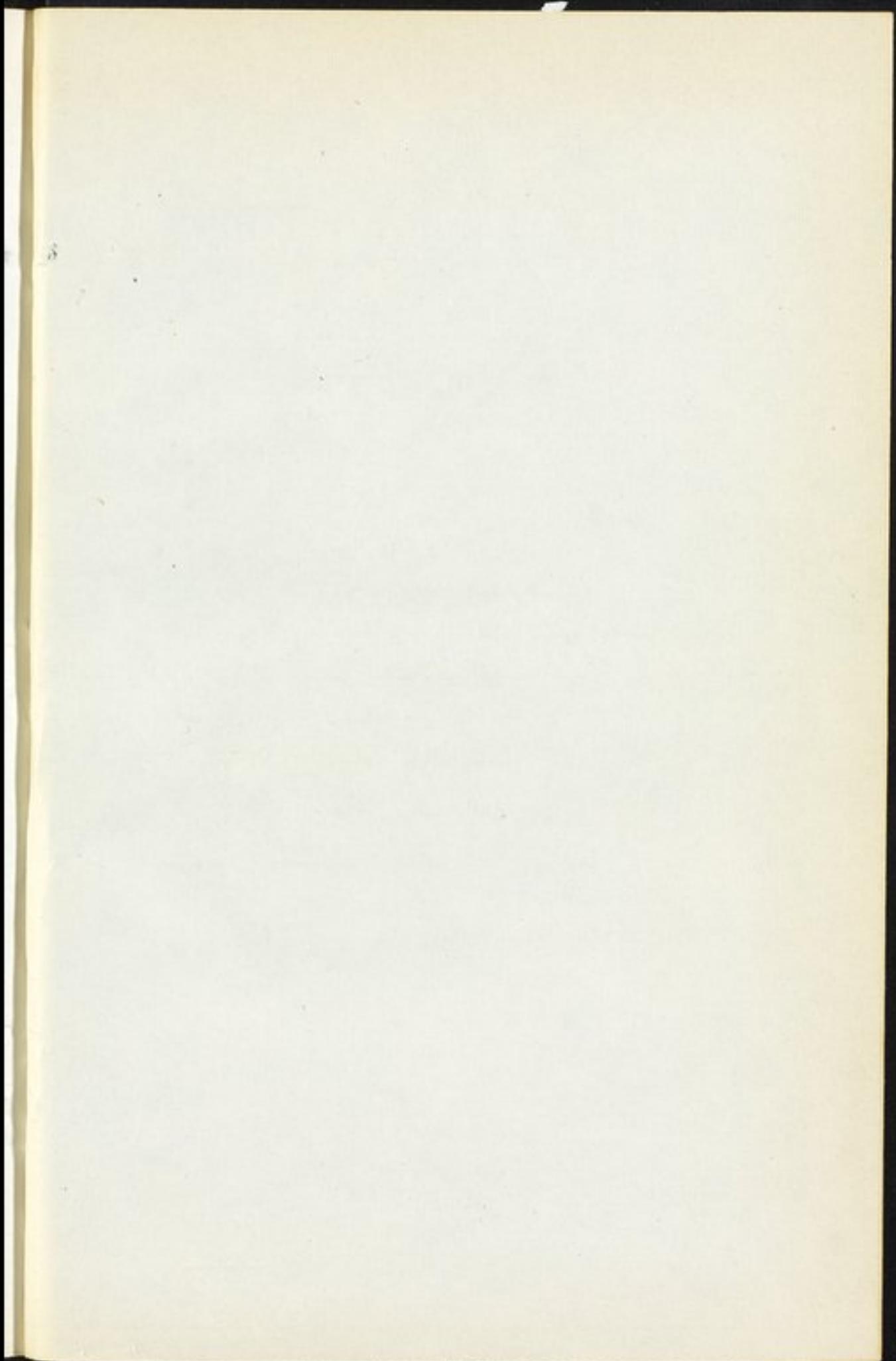
طبع مخزن

هزار نسخه از این کتاب در چاپخانه بانک ملی ایران بطبع رسید
شهریور ماه ۱۳۴۳ هجری شمسی
بها ۱۰۰ ریال

فهرست مطالب

صفحة	
سرآغاز	
»	۱
بیشگفتار	
»	۳
احوال و آثار و افکار رازی	
مشخصات مأخذ و مدارک	
مقدمه کراوس بر کتاب السیرة الفلسفية	
متن کتاب السیرة الفلسفية	
ترجمه » »	
دیباچه بزبان انگلیسی	
سرآغاز بزبان فرانسه	

2272
686
384



صفر 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 نویسندهای بزرگان یک ملت و یک قوم تعلق ندارند، بلکه دانش و پیش آنان بر سراسر عرصه‌گیتی پرتو می‌افکند. از طرف دیگر تجلیل از بزرگان علم و ادب جوانان دانش پژوه را بکسب فضیلت و طلب علم برمی‌انگیرد و بازار علم و ادب را تا ابدالاپاد زنده و رایج نگاه می‌دارد.

ازینجاست که سازمان تربیتی، فرهنگی و علمی ملل متحد یونسکو با توجه باین معانی، بزرگداشت علماء 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 ملت‌ها 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 اجلاسیه آن جلسه بزرگ، بحسب تذکر کمیسیون ملی یونسکو در ایران بموجب تصویب‌نامه خاصی چنین تصویب شد که بمناسبت هزارویکصدمین سال ولادت محمد بن زکریای رازی طبیب و فیلسوف و عالم شیعی بزرگ ایران، از جانب تمام کشورهای عضو آن سازمان، مراسم تذکار و یادبودی طی سال ۱۹۶۴ میلادی (۱۳۴۳ هجری خورشیدی) ترتیب داده شود و یار دیگر نام آن حکیم بزرگ که در عالم علم خاصه علوم شیعی 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 و شوق فراوان رسالت «السیرة الفلسفیة» آن
دانشمند بزرگ ایرانی را در هزار و یکصدین سال ولادت او منتشر
می‌سازد، امید آنکه این خدمت ناچیز منظور دیده صاحب نظران و مورود
قبول فرهنگیان قرار گیرد.

در خاتمه از استاد فرزانه و دانشمند آقای دکتر مهدی محقق که
بر حسب تقاضای دیرخانه کمیسیون ملی زحمت جمع و تدوین و تحریش
و تحریر مقدمه و شرح احوال مؤلف را بر عهده گرفته و آن را بصورتی
ظریف و منفع بحلیه طبع درآورده‌اند با تشکر و سپاس بادمی‌کند.

رئیس کمیسیون ملی یونسکو در ایران
علی اصغر حکمت

تهران، شهریور ماه ۱۳۶۳

پیشگفتار

در اواسط مرداد استاد محترم آقای علی اصغر حکمت رئیس
محترم کمیسیون ملی یونسکو اشارت فرمودند که بمناسبت جشن
هزار و یکصدین سال تولد طبیب و فیلسوف ارجمند ایرانی
محمد بن زکریای رازی کتاب «السیرة الفلسفية» 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 بندۀ اشارتش
را حکم و طاعت‌اش را غنم دانست و با پضاعت مزاجة خود این
رساله را چنانکه ملاحظه می‌شود آماده ساخت.

* * *

متن کتاب «السیرة الفلسفية» عیناً از روی کتاب
«رسائل فلسفية» ص ۹۹ تا ۱۱۱ که دانشمند مأسوف‌علیه
«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 الفلسفية را
با ترجمه و مقدمه‌ای بزبان فرانسه در مجله *Orientalia, Vol. IV*
ص ۳۰۰ تا ۳۳۶ 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 خوش‌ای‌چیده
 باشد صفحاتی چند تحت عنوان «احوال و آثار و فکار رازی»
 باین جمله پیوست و منابع و مأخذی را که از آنها در این فصل
 بهره مند شده بود در پایان درج کرد بامید آنکه خوانندگان
 گرامی را مختصر فایدتنی رسد.

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

تهران، مهدی محقق

دهم شهریور ۱۳۶۳

احوال و آثار و افکار رازی

ابوبکر محمد بن زکریاء بن یحیی‌الرازی (درلاتین Rhazes) طبیب مارستانی و فیلسوف بزرگ و معروف ایرانی از مشهورترین دانشمندان جهان بشمار می‌رود او تنها طبیب حاذق و فلسفی صاحب نظر نبود بلکه در ریاضیات و فلکیات و نجوم و علوم الہی و کیمیا اطلاعات وسیع و جامعی داشت.

او در غره شعبان سال ۲۵۱ هجری مطابق با ۸۶۵ میسیحی در شهر ری بدنی آمد این شهر که بر کنار خرابه‌های آن تهران امروزی قرار گرفته است از أمهات بلاد و مفاخر اسلام بشمار می‌رفته^(۱) و دانشمندان زیردست و متبحری از آنجا برخاسته‌اند

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

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

این این اصیبعته گوید که او در آغاز امر صیرفى (-صرف) بوده و نسخه‌ای ساخته و بی انجامی از کتاب المنصوری یافته

۱ - مقدس میگوید : در این شهر مدارس و مجالس علم فراوان است مذکور ان آنچا همه فقه و رؤای آنان دانشمند و محبتانشان دارای شهرت و سخنوارانشان

ادیب هستند (احسن التفاسیم ص . ۳۹)

۲ - درة الاخبار ولمعة الانوار (- ترجمة تتمة سوان العکمة) ص ۱۱

شده که بر آن چنین نوشته شده بوده است : « *كتاب المنصورى* »
 تأليف محمد بن زكرياء الرازي الصيرفي ^(۳)
 صلاح الدين صفتی گويد که در کودکی عود می نواخته
 و وقتی بریش آمده گفته آهنگی که از میان ریش و سبلت
 برآید طرب نیفزا باید ^(۴)

بیرونی گوید که او نخست به کیمیا اشتغال ورزید
 و چشم خود را در معرض عوارض و آفات نهاد ، نزدیکی با آتش
 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 مسروچ تر چنین بیان می کند :
 « او را رمد عظیم طاری گشت و پیش کحالی بایست رفت کحال
 گفت که معالجه تو موقوف است بر پانصدینار که بدھی
 و او آن مبلغ بکحال داد گفت : کیمیا علم طب است نه آنکه
 تو بدان مشغولی بدان سبب از کیمیا اعراض نمودو در تحصیل
 علم طب بغایتی رسید که تصانیف او در آن علم ناسخ تأليف
 متقدمان گشت » ^(۶)

بورخان و ارباب ترافق دارند براینکه او تحصیلات
 خود را در طب و فلسفه در بزرگی انجام داده ^(۷) و حتی برخی

۳ - عيون الانباء في طبقات الاطباء ، العجز ، الثاني ص . ۳۵۰

۴ - نكت الهميان في نكت العميان ، ص ۲۶۹

۵ - رسالة للبیرونی ، ص ۵

۶ - درة الاخبار ، ص ۱۲

۷ - نكت الهميان ، ص ۲۶۹

تصویر کرده‌اند براینکه پس از چهل سالگی بر ممارست کتب پژوهشی 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.

محمدبن حسن الرزاق از قول یکی از رازیان (ـ اهل ری) نقل می‌کند که او هیچ گاه از کاغذ و قلم جدا نمی‌شد و هر وقت بر او وارد شدم او بنویشن اشتغال داشت (۹)

بیرونی می‌گوید او پیوسته بدروس و بحث مشغول بود و از فرط دوستی بعلم چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌نهاد و کتابش را بر دیوار نگاه می‌داشت و بخواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را در ریا بد 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 این القسطی در ذیل شرح حال علی بن رین طبری می‌نویسد در طبرستان فتنه‌ای برخاست و علی بن رین بری آمد و در آنجا محمدبن زکریای رازی بر او قراءة کرد و ازو استفاده علمی فراوانی برد (۱۱)

این ای اصیلیه تصویر می‌کند براینکه علی بن رین

۸ - تاریخ ابوالفضلاء، ج ۲ ص ۷۶

۹ - الفهرست، ص ۴۱۶

۱۰ - رسائل 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 معتصم
مسلمان شد و پس در خدمت متوكل درآمد و در سال ۲۳۶ هجری کتاب معروف خود را بنام « فردوس الحکمة » در طب
و طبیعتات تکمیل و تأثیف کرد از پایان عمر این دانشمند
اطلاع صحیح در دست نیست فقط می‌دانیم که پس از سال
۲۴. وفات یافته است ازین جهت است که دانشمندان موضوع
شاگردی رازی را نزد علی بن رین طبری درست نمی‌دانند (۱۳)
ابن النديم نقل می‌کند که رازی در فلسفه شاگرد بلخی بوده
است (۱۴) ولی روشن نیست که کدام بلخی مراد اوست از اینکه
یکجا جداگانه عنوان « ابو زید بلخی » را آورده و پس از ذکر
اینکه رازی شاگرد بلخی بوده است عنوان دیگری را آورده
« خبر فلسفه البلخی هذا » معلوم می‌شود که « بلخی » غیر از
« ابو زید بلخی » است ولی ابو زید 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 افضل دهر و نوادر رجال
می‌خوانند و در عراق به جا حظ خراسان مشهور شده است (۱۵)

۱۲ - عيون الانباء ، الجزء الثاني ، ص ۳۶۲

The Spiritual Physick of Rhazes , P. 2:
A History of Muslim Philosophy P. 435

- ۱۳

۱۴ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۱۵ - معجم الادباء ، ج ۳ ص ۷۹

ابن‌الندیم می‌گوید که متهم بالحاد نیز بوده است برخی از مستشرقین هم تصریح کرده‌اند باینکه رازی افکار فیثاغورثی را از ابوزید بلخی اخذ کرده است (۱۶) ابوريعان کتابی از رازی عنوان زیر ذکر کرده است « فی النزلة الـتـی کانت تعتـری ابـازـید وـقـتـ الـورـدـ »

ناصر خسرو آنجاکه درباره مکان بحث می‌کند گوید : « این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مرـمـکـان رـا قـدـیـمـ گـفـتـنـدـ چـونـ اـیـرانـشـهـرـیـ وـیـسـ اـزـ اوـ چـونـ محمدـ زـکـرـیـاـیـ کـهـ مـرـقـوـلـهـایـ اـیـرانـشـهـرـیـ رـاـ بـالـفـاظـ رـشتـ مـلـحـدـانـهـ باـزـ گـفـتـهـ استـ وـ مـعـنـیـهـایـ اـسـتـادـ وـمـقـدـمـ خـوـیـشـ رـاـ اـنـدـرـ اـینـ مـعـانـیـ بـعـارـتـهـایـ مـوـحـشـ وـ مـسـتـكـرـ بـگـزـارـدـ استـ » (۱۷)

متأسفانه از ایرانشهری که ناصرخسرو او را عنوان استاد رازی نقل می‌کند اطلاعی کافی و وافی در دست نیست و از آنجه در الاتارالباقیه و ماللهـنـدـ یـرـونـیـ وـ زـادـالـمسـافـرـینـ ناصرخسرو ویـانـالـادـیـانـ حـسـینـیـ عـلـوـیـ برـ مـیـآـیـدـ اـینـستـ کـهـ ابوـ العـباسـ مـحـمـدـاـلـاـیـرانـشـهـرـیـ اـهـلـ نـیـشاـبـورـ بـودـ (۱۸) و از مذاهب یهود و نصاری و مانوی و هندوی اطلاعاتی وسیع داشته و در نقل قول و اظهارنظر درباره ارباب مقالات راه تعصب

۱۶ - التراث اليوناني ، ص ۸۳

۱۷ - زاد المسافرين ، ص ۹۸

۱۸ - مقدسی در احسن التقاسیم (ص ۴۰۴) گوید : « ایرانشهر هو مصر الجانب و قصبة نیشابور بلندجلیل و مصرنبل »

را نمی‌پیموده و خود مذهبی خاص داشته (۱۹) و کتابی پیارسی 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 کتابهای مطابق مذهب فیثاغورث و پیروانش تصنیف کردند و در آن فلسفه

۱ - کتاب الهند ، ص ۴ ، الاتار الباقية ، ص ۲۲۲

۲ - باب پنجم از کتاب بیان الادیان ضمیمه فرهنگ ایران زمین ، سال ۱۳۶۱ ص ۳۰۶

۳ - زاد المسافرین ، ص ۷۳

۴ - التبیه والاشراف ص ۱۳۸ (نام این کتاب در فهرست کتب پیروی وجود ندارد)

۵ - التبیه والاشراف ص ۱۰۶

طبيعي قدیم را تایید کردند و از جمله اینان ابویکر محمدبن زکریای رازی است (۲۴)

ابن القسطنی بنقل از قاضی صاعد می گوید رازی نخست باداره بیمارستانی مشغول و پس اداره بیمارستان بغداد باو محول گردید. (۲۵) مبادرت و ممارست در امر بیماران و کارهای بیمارستانی موجب شده که رازی ملقب به « طبیب مارستانی » شود و ابن 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 ملاحت با امور بیماران بدین عنوان معروف هستند (۲۷) رازی در زمان مکتبی و قسمتی از زمان مقندر در بغداد اقامت داشته بغداد مرکز اطبای حاذق و بیمارستانهای مججهز بود در قرن دوم هارونالرشید و براسکه بیمارستانهای تأسیس کرده بودند ولی در قرن سوم جز بیمارستانی که بدر غلام معتمد ایجاد کرده بود بیمارستان مهمی ایجاد نشد.

احمدبن محمدالطائی که در آغاز خلافت معتمد عهدهدار 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 - اخبارالحكماء ص ۲۷۱

۲۶ - طبقات الاطباء و الحكماء ، 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 ۳۰۴ در ناحیه حریه از نواحی بغداد احداث وابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی را عهدهدار آن کرد (۲۹)

۲ - بیمارستانی که بنام مادر مقندر « السیدة » معروف بود و سنان بن ثابت که امور بیمارستانها با مفوض شده بود در سال ۴۰۴ در سوق یحیی از نواحی بغداد افتتاح و پرداخت برآن گماشت و نفقة آن در هر ماهی شصصدینار بود .

۳ - بیمارستانی که مقندر باشارت سنان در باب الشام (- دروازه شام) بنام خود ساخت و از مال خود دویست دینار نفقة برآن 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 - ابوزراء ، ص ۶۶

۲۹ - تاریخ البیمارستانات فی الاسلام ، ص ۱۸۲

۳۰ - المتنظم ، ج ۶ ص ۱۶۶

۳۱ - المتنظم ج ۶ ص ۱۱۵ و ۱۲۱

از دو بیمارستان اخیر با مراعات معالجه و مداوای مرضی اشتغال داشته و اطبای بسیاری نیز تحت نظراو نکات پزشکی را می‌آموخته‌اند در این زمان امر علم پزشکی چنان ترقی کرد که چند سال پس از مرگ رازی مقندر 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 شدو 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. این ای اصیبه می‌گوید او کتابی در صفات بیمارستان و احوال مختلف بیماران نوشته است.

در برخی از منابع از جمله عيون الانباء 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 این ای اصیبه 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 المکتفي ۲۹۵ ه بزادگاه خود یعنی ری آمده و در آنجا و سایر بلاد جبل منزلي عالي یافته است و دانشجویان حلقه در حلقه گرد او جمع می‌شدند اگر دانشجوئی سؤالی علمی می‌نمود دانشجویان حلقه نخستین مأمور پاسخ بودند و اگر در می‌ماندند حلقه دوم و همچنین تا بخود رازی می‌رسید و او پرستش 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 این قارن رازی که ابن ابی اصیبیعه از او نام می‌برد. (۳۳)

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

۳۳ - التنبیه والاشراف ، ص ۶۰۱ ؛ عيون الانباء ، ص ۳۶۷

۳۴ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۳۵ - ابن النديم گوید : « و كان في بصره رطوبة لكترة اكله الباقلى » ابن جلجل گوید : «وعي في آخر عمره بماء نزل في عينيه» بیماری آب آوردن چشم را بعری «الغشاوة العائية» و بانگلیسی « Cataract » گویند.

۳۶ - طبقات الاطباء ، ص ۷۸

پیرونی 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 پایان 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 ه رئیس معتزله بغداد که از معاصران رازی بود ونقوش متعددی بر « کتاب العلم الالهی » اونوشت و رازی هم بدفاع پرداخت و کتابی در رد بر نقش او نوشت که این الندیم آن را بنام « کتاب نقش البلخی للعلم الالهی » و ابن ابی اصیبه بنام « کتاب فی نقض كتاب البلخی لكتاب العلم الالهی والرد عليه »

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

۳۸ - رساله للپیرونی ، ص ۶

خوانده و شاید این کتاب همانست که بیرونی از آن تعبیر به «فی ایضاح غلط المنتقد عليه فی العلم الالهي» می‌کند (۳۹)

۲ - ابوالحسن شهید بن الحسین البلخی فیلسوف و متکلم و شاعر که پیش از سال ۳۶۹ وفات یافته ورود کی او را مرثیت گفته است این الندیم تصویر می‌کند که بین او و رازی مناظراتی روی داده (۴۰) و رازی کتابی دارد که بیرونی آن را بنام «فیعاجزی یینه وین شهیدالبلخی فی اللذة» (۴۱) و این الندیم وابن القسطی و این ای اصیبعة آن را بنام «کتاب فی نقضه علی شهیدالبلخی فی ماناقضه به فی امراللذة» خوانده‌اند (۴۲)

۳ - ابوحاتم احمد بن حمدان بن احمد الورستانی مشهور با ابوحاتم رازی متوفی ۳۶۶ 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 می‌کند و چون صفحه اول نسخه‌های این کتاب ساقط شده نام رازی دیده نمی‌شود و در طی کتاب از او بعنوان «ملحد» یاد شده است ولی داعی اسماعیلی دیگر یعنی احمد بن عبدالله حمید الدین کرمانی که در آخر

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

۴۰ - الفهرست، ص ۴۱۶.

۴۱ - شماره ۵۶ از فهرست بیرونی

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

قرن چهارم می‌زیسته در کتاب خود بنام «الاقوال الذهبية»^{۴۳} می‌گوید که شیخ ابوحاتم رازی در کتاب خود معروف به «اعلام النبوة» محمدبن زکریای رازی رارد کرده است (۴۳) ۴ - ابوبکر حسین تمارد هری متطبب که در برخی از مجالس مناظره میان محمدبن زکریا و ابوحاتم رازی حضور داشته (۴۴) رازی کتابی دارد بنام «كتاب في نقض الطلب الروحاني على ابن التمار» که ابن القسطی آن را بنام «كتاب نقض الطلب الروحاني» خوانده (۴۵) در نسخ چاپ شده از الفهرست بجای «ابن التمار» «ابن اليمان» دیده می‌شود و ازین جهت فلوگل و بروکلمان تصور کرده‌اند این شخص ابوبکر محمدبن اليمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ است. رازی کتابی دیگر بنام «في الرد على حسین التمار على جواهير السراب» دارد که آن را بیرونی در فهرست خود آورده است (۴۶)

بیرونی در کتاب «الاثار الباقيه» نیز در فصلی که ماههای رومی را ذکر می‌کند گوید: «بین ابوبکر محمدبن زکریاء رازی و ابوبکر حسین تمار سؤالها و جوابها و مطالبات و مناقصاتی رخ داده است که جوینده رابحق رهبری می‌کند»

(۴۷)

۴۳ - رسائل فلسفیه، ج ۱ ص ۲۹۲

۴۴ - اعلام النبوة، ص ۲ (نسخه عکسی دانشگاه تهران) در این نسخه بجای «حسین» «ختن» دیده می‌شود.

۴۵ - اخبار الحكماء، ص ۲۷۵

۴۶ - شماره ۷۹ از فهرست بیرونی

۴۷ - الاثار الباقيه، ص ۲۵۳

ازین گذشته رازی با دانشمندان دیگری هم بمعارضه
پرداخته و عقایدشان را نقض ورد کرده است از جمله :
ابوعثمان عمروبن بحرالجاحظ متوفی ۲۵۵ که رازی ردی
بر مناقضة طبی او نوشته است
احمدبن الطیب السرخسی متوفی ۲۸۶ که رازی درباره
مزه تلغیت ردی بر او نوشته
احمدبن الحسن بن سهل المصمی 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.
محمدبن اللیث الرسائلی نیز ردی بر کیمیا گران نوشته
و رازی آن را پاسخ داد و رد کرد
سیسن ثنوی که از مانویان بوده و رازی کتابی بر رد
او نوشته بنام «الرددعلی سیسن الثنوی» که ابنالنديم آن را
بعنوان «کتاب فيما جرى بينه وبين سيسالمنانی» 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 نسب تراجم بصورت «سمعی» است و از روی کتاب
التبیه والاشراف مسعودی ص ۳۶۲ بصورت بالا تصحیح گردیده شده.

۴۹ - شماره های ۴، ۵۸، ۸۴، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۶۰ 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 الفلسفية» می‌گوید:

«اما علاقه من بدانش و حرص واجتهادی را که در اندوختن آن داشتم آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تا کنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام تا آنجاکه اگر چنین اتفاق می‌افتد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم با مری دیگر نمی‌پرداختم و اگر هم درین مرحله ضرری عظیم در پیش بود تا آن کتاب را نمی‌خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی‌کردم از پایی نمی‌نشتم و حوصله بخط تعویذ (یعنی خط مقربط و ریز) پیش از یست هزار ورقه چیز نوشته و پانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام و برای 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 پاز نمانده‌ام و بیوسته یاری این و آن می‌خوانم و بر دست ایشان می‌نویسم»

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

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

پس از او ابو ریحان بیرونی متوفی ۴۶۰ هجری کتابی در باره آثار و تأییفات رازی نوشت این کتاب را خاور شناس فرزانه پول کراوس (۵۰) در سال ۱۹۳۶ در پاریس با این عنوان: «رساله 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 ۵۶ 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 نسخه‌ای منحصر بفرد در کتابخانه لیدن داشته است. پیش از کراوس راخانو (۱۵) قسمتی را که

Paul Kraus

- ۵۰ -

کراوس دانشمند توانانی بود که آینده درخشانی در انتظار داشت ولی بعلل رنج‌های درونی که در نیجه فشار و تعقیب نازیها برایش پیش آمده بود در سال ۱۹۴۴ در قاهره خود کشی کرد او پیش از مرگش مجلد اول «رسائل فلسفیة رازی» را در قاهره بطبع رسانیده بود واهل علم در انتظار مجلد دوم آن بودند موادی که کراوس برای مجلد دوم تهیه کرده بود پس از مرگش به مؤسسه فرانسوی پاسان شناسی شرقی در قاهره منتقل گشت تا روزی بجای رسید کراوس مقالات زیادی در مجلات معتبر شرق‌شناسی منتشر ساخت و در نوشن مقاله «رازی» در دائره المعارف اسلامی با «پیتس» همکاری کرد.

E.Sachau

- ۵۱ -

مربوط به کتب و اخبار بیرونی بوده در مقدمه کتاب «الاثار الباقية عن القرون الخالية» صفحه ۳۸ - ۴۸ چاپ کرده و این قسمت بواسیله پروفسور ویدمان (۵۲) بزبان آلمانی ترجمه شده است. قسمتی که مربوط به کتب رازی است بواسیله «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 ۱۹۶۴ ص ۵۰-۵۶ منتشر کرده است.

کتابهای رازی بر حسب فهرست بیرونی بدین ترتیب تقسیم موضوعی می‌شود:

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

۱۰ « در فنون مختلفه

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

مأخذ دیگر کتابهای رازی «عيون الانباء في طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبه از پزشکان قرن هفتم است که او دویست سی و هشت کتاب از برای رازی برمی‌شمارد.

آقای دکتر محمود نجم‌آبادی معلم دانشگاه تهران و عضو انجمن بین‌المللی تاریخ طب که از دیرگاهی است که متوجل در آثار رازی است کتابی بنام «مؤلفات و مصنفات ابویکر محمد بن زکریای رازی» نوشته که در سال ۱۳۳۹ بوسیله دانشگاه تهران چاپ شده در این کتاب آنچه که ابن‌الندیم و بیرونی و ابن القسطی و ابن ابی اصیبه درباره آثار رازی گفته‌اند با یکدیگر تطبیق شده و مجموعاً دویست و هفتاد و یک کتاب از برای رازی احصاء گردیده است.

در این مقالت مناسب دیده شد که آثار رازی مطابق آنچه که ابویحان بیرونی نقل نموده و کراوس آن را منتشر ساخته است (۵۳) ذکر شود. ابویحان 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 می‌دهد و می‌گوید: «من بحسب امکان آنچه را که از تأییفات او دیده‌ام و با بارشاد او در ضمن کتابها یش بنام برخی

از آنها بی برده ام در این جا ثبت می کنم (۵۴)

این مخاطب نزد ابو ریحان بسیار محترم بوده که ابو ریحان خواهش او را پذیرفته و گرنه او قبل از این عمل امتناع داشته و می دانسته که وقتی او فهرست مصنفات رازی را آشکار سازد دشمنان و مخالفان رازی نسبت باو بدین می شوند و او را هم از پیروان و هوا داران رازی می پندارند (۵۵)

کراوس در این رساله در برابر نام کتابها علامت های «ن» «ص» «ق» را گذاشته بدین منظور که نام آن کتاب در «الفهرست ابن النديم» یا «عيون الانباء این ابی اصیبیعه» و یا «اخبار الحکماء ابن القسطی» آمده است و عباراتی را که تصور می کرده از نسخه اصل ساقط شده باشد در میان دو قلاب (دو کمان در این کتاب) گذاشته و کتاب دارای نسخه بدل هایی است که نسبت به متن مرجوح است که از ذکر آن در این مقدمه بجهت اختصار صرف نظر گردید. فقط نسخه بدل کتاب شماره ۳۸ که کراوس از روی عيون الانباء اصلاح کرده بجهت مزید فایدت ذکر گردید.

«گفہ فی الطب»

۱ - الجامع الكبير که معروف به «الحاوى» است و این کتاب همچون تعلیقاتی است که در آن تصرف نکرده و آن را بیان نرسانیده.

- ٢ - ایات الطب
- ٣ - المدخل انى الطب
- ٤ - الرد على العاخطوفي مناقضته الطب
- ٥ - الرد على الناشي في نقضه الطب
- ٦ - في محنۃ الطبیب وكيف ينبغي ان يكون
- ٧ - المرشد
- ٨ - الکناش المنصوري که برای منصورین اسدخویشاوندوالی خراسان تأليف کرده است.
- ٩ - تقاسیم العلل که معروف به «التقسیم والتشجیر» است
- ١٠ - الطب الملوکی
- ١١ - من لا يحضره الطبیب
- ١٢ - الادویة المسهلة الموجودة في كل مكان
- ١٣ - القراباذین الكبير
- ١٤ - القراباذین الصغیر
- ١٥ - الاکلیل منسوب باوست
- ١٦ - كتاب الفاخر منسوب باوست
- ١٧ - دفع مضار الاغذية
- ١٨ - كتاب العجري والخصبة
- ١٩ - كتابه في تولدة الحصاة
- ٢٠ - كتابه في القولنج
- ٢١ - كتابه في النقرس وأوجاع المفاصل
- ٢٢ - كتابه في الفالج

- ٢٣ - كتابه في القوة
- ٢٤ - في هيئة الكبد
- ٢٥ - في هيئة القلب
- ٢٦ - في هيئة الانثيين
- ٢٧ - في هيئة الصماخ
- ٢٨ - في الفصد
- ٢٩ - الصيدنة
- ٣٠ - كتاب الابدال
- ٣١ - اطعمة المرضى
- ٣٢ - مناقع السكريجيين
- ٣٣ - علاجات الابنة
- ٣٤ - كتاب جمع فيه الاعمال بالحديد
- ٣٥ - كتابه الكبير في العطرو والانجذبات والأدهان
- ٣٦ - تقديم الفاكهة قبل الطعام وتأخيرها منه
- ٣٧ - فيما جرى بينه وبين جرير الطبيب في التوت عقيب البطيخ
- ٣٨ - في النزلة التي كانت تعتري أبا يزيد (وقت الورد) (٦٥)
- ٣٩ - في العلة التي تحدث الورم والزكام في رؤس الناس (وقت الورد)
- ٤٠ - في وجوب الاستفراغ في أوائل الحميات
- ٤١ - في الماء المبرد بالثلج والمبرد على الثلج

٥٦ - أبا يزيد ، كذا في الأصل ولعل الأصح أبا يزيد راجع ص ١٣٥ : مقالة في العلة التي من أجلها يعرض الزكام لابي زيد بالبلغ في فصل الربيع عند شمه الورد ، و قد دل هذا العنوان على ان كلمات « وقت الورد » الموجودة في الرقم الثاني وجب نقلها الى هيئنا

٤٢ - في العلة التي لها يزعم جهال الأطباء أن الثلج يعطش

٤٣ - في النقرس

٤٤ - في العلل القاتلة لعظمها والقاتل لظهورها بغية

٤٥ - في علة الموت الوجي بالسموم

٤٦ - في أن الحمية المفرطة ضارة بالصحاء

٤٧ - في أن للطين المنتقل به منافع

٤٨ - في علة تعطيش السمك

٤٩ - في العلة التي لها صار النائم يعرق أكثر من اليقظان

٥٠ - في العلة التي لها صار الخريف ممرا

٥١ - في العلة التي (لها) يدفع الحرمه بالاكتشاف ومرة بالتدبر

٥٢ - في أن الطبيب الحاذق ليس يقدر على إبراء العلل كنها وإن

ذلك ليس في وسع البشر.

٥٣ - في أنه ينبغي للطبيب أن يتلطف لا يصال الناس إلى شهواتهم

٥٤ - في الأغراض الممillaة لقلوب كثير من الناس عن افضل الأطباء
إلى اخسائهم

٥٥ - في العلة التي لها ترك (بعض) الناس ورعاهم الطبيب وإن
كان حاذقاً

٥٦ - في العلة التي لها ينجح جهال الأطباء والعوام والنساء أكثر
من العلماء

«الطيبيات»

٥٧ - سمع الكيان

٥٨ - الرد على المسمى في رده على القائلين بقدم الهيولي

- ٥٩ - الهیولی الصغير
- ٦٠ - الهیولی الكبير
- ٦١ - في الزمان والمكان
- ٦٢ - ما جرى بينه وبين ابي القسم الكعبي في الزمان
- ٦٣ - في الفرق بين ابتداء المدة وبين ابتداء الحركات
- ٦٤ - في اللذة
- ٦٥ - فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى في اللذة
- ٦٦ - في ثبیت الاستحالة ومتناقضته من قال (ان) التغیر كمون وظهور
- ٦٧ - في كيفية الاغتسال
- ٦٨ - في كيفية النحو
- ٦٩ - في التركيب وأنه نوعان
- ٧٠ - في التركيب
- ٧١ - في أن للجسم بحر كأن ذاته طبيعيا
- ٧٢ - في أنه يمكن أن يكون سكون وافتراق لم ينزل ولا يمكن أن يكون حرفة واجتماع لم ينزل
- ٧٣ - في العادة وأنها تحول طبيعة
- ٧٤ - في البحث عن الأرض أهي حجرية في الأصل أم طبيعية
- ٧٥ - في علة جذب المغناطيس الحديد
- ٧٦ - في العطش وسبب ازدياد الحرارة (لذلك)
- ٧٧ - في أن مركز الأرض ينبع البرد
- ٧٨ - في جو الأسرا
- ٧٩ - في الرد على حسين التمار على جو الأسرا

- ٨٠ - في السعر (؟)
- ٨١ - في الخيار المر
- ٧٢ - في الرد على السرخسي في امر الطعم المر
- ٨٣ - في العلة التي لها صاربترى من البدن لا يلتصق به
- ٨٤ - في معرفة تطريف الاجنان
- ٨٥ - في الا زمنة والا هوية
- ٨٦ - في البحث عما قبل في كتاب الاسطعسات في طبيعة الانسان
- ٨٧ - ماقالت القدماء في المبادى والكيفيات
- ٨٨ - الشكوك على جالينوس
- ٨٩ - فيما وقع للجاحظ من التناقض في فضيلة صناعة الكلام
« المنطقيات »
- ٩٠ - المدخل الى المنطق
- ٩١ - جوامع قاطيغورياس وباريرميناس وانالوطيقا
- ٩٢ - في المنطق بالفاظ متكلمى الاسلام
- ٩٣ - كتاب البرهان
- ٩٤ - كيفية الاستدلال
- ٩٥ - قصيدة في المنطق
- ٩٦ - في الخبر كيف يسكن اليه و ما علامه المحقق منه
« الرياضيات و النجوميات »
- ٩٧ - في مقدار ما يمكن ان يستدرك من النجوم عند من قال انها
احياء ناطقة ومن لم يقل ذلك
- ٩٨ - في الهيئة

٩٩ - فی علة قیام الارض وسط الفلك

١٠٠ - فی انه لا يتصور لمن لم يرتفع بالبرهان أن الارض كرية
والناس حوليهما

١٠١ - فی ان طلوع الكواكب وغروبها من حرکة السماء دون
حرکة الارض

١٠٢ - فی ان الكواكب على غایة الاستدارة ليس فيها نتوء
واغوار

١٠٣ - فی علة تحرك الفلك على استدارة

١٠٤ - فی أن الضلع غير مشارك للقطر

١٠٥ - كيفية الابصار

١٠٦ - فی العلة التي لها يضيق النظر في النور و يتسع في الظلمة

«النفاسير والتلاعيب والاختصارات»

١٠٧ - تفسير كتاب طيماوس

١٠٨ - اختصار كتاب النفس الكبير

١٠٩ - تلخيصه لحيلة البره

١١٠ - تلخيصه للعلل والأعراض

١١١ - تلخيصه للأعضاء الالمة

١١٢ - تلخيصه لفصول بقراط

١١٣ - تلخيصه لكتاب فلوترخس

«فلسفية و تخمينية»

١١٤ - العلم الالهي الصغير على رأى سocrates

١١٥ - جوابه عن انتقاد ابن القسم عليه

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

« فوق الطبيعة »

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

«الإثبات»

- ١٣٧ - فى ان للانسان خالق امتحنا حكيمًا
- ١٣٨ - فى وجوب دعوة النبي «صلعم» على من تقرب بالنبوات
- ١٣٩ - فى وجوب الدعاء من طريق العزم
- ١٤٠ - الرد على سيسن الشنوى
- ١٤١ - الرد على شهيد فى لغز المعاد
- ١٤٢ - فى أنه لا يمكن أن يكون العالم لم ينزل على مانشاهده عليه الان.
- ١٤٣ - فى ان المناقضة بين اهل الدهر والتوحيد لنقصان القسمة
في اسباب الفعل
- ١٤٤ - فيما استدرك للقاتلين بحدث (الاجسام) من الفضل على
القاتلين بقدمها
- ١٤٥ - فى الامام والموتم
- ١٤٦ - فى الامامة
- ١٤٧ - فى الامامة على الكمال
- ١٤٨ - الطب الروحاني
- ١٤٩ - فى السيرة الفلسفية
- ١٥٠ - قصيدة في العطلة اليونانية

«الكيمياء»

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

- ١٥٤ - كتاب الحجر
 ١٥٥ - كتاب التدبير
 ١٥٦ - كتاب الاكسير و يوجد على نسختين
 ١٥٧ - كتاب شرف الصناعة
 ١٥٨ - كتاب الترتيب ، وهو الراحة
 ١٥٩ - كتاب التدابر
 ١٦٠ - كتاب الشواهد
 ١٦١ - كتاب معن الذهب والفضة
 ١٦٢ - كتاب سر الحكماء
 ١٦٣ - كتاب السر
 ١٦٤ - كتاب سر السر
 ١٦٥ - كتابان في التجارب
 ١٦٦ - رسالة إلى فان
 ١٦٧ - منية المتمنى
 ١٦٨ - رسالة إلى الوزير القاسم بن عبيد الله
 ١٦٩ - كتاب التبويب
 ١٧٠ - الرد على الكندى فى رده على الكيميا
 ١٧١ - فى الرد على محمد بن الليث الرسائلى فى رده على الكيمائين
 ١٧٢ - فى حيل المتنبئين ، ويدعى مخاريق الانبياء

• الكفريات •

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

« فی فنون هفتی »

- ۱۷۵ - فیما استدر که من کتب جالینوس ممالم بذکر هنین فی رسالته
 ۱۷۶ - فی آن المبرز فی جميع الصناعات معدوم
 ۱۷۷ - فی الرد علی القائلین بتحریم المکاسب
 ۱۷۸ - فی حکمة النرد
 ۱۷۹ - فی عذر من اشتغل بالشطرنج
 ۱۸۰ - فی أنه لا ينوب عن المسکر غيره
 ۱۸۱ - فی شرف العین
 ۱۸۲ - فی أمارات الاقبال والدولة
 ۱۸۳ - کتاب الخواص
 ۱۸۴ - کتاب حیل الكتاب

* * *

آثار طبی رازی زودتر از آثار دیگر او بورد توجه واقع شد زیرا او در تأثیفات خود جمع بین علم و عمل کرده و روش و طریقه‌ای خاص را برای خود برگزیده بود که از آن تعبیر بروش مشاهده و تجربه می‌شد او بروش قیاس بی‌اعتناء بود و نگرش علمی و گزارش بالینی برای او اهمیت داشت. جو رجسارتمن می‌گوید که بقراط مهم‌ترین عملی را که انجام داد این بود که طرز نگرش علمی و روش علمی را در معالجه بیماری‌ها وارد کرد بس از او این روش یعنی ثبت برداشتن و جمع آوری کردن گزارش‌های بالینی ادامه نیافت سرگذشت‌هایی که جالینوس نقل کرده بسیار درجه پائین‌تری دارد بعد از جالینوس دیگر تا زمان «الرازی» چنین گزارش‌هایی 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 حجت‌بلامعارض بود «كتاب الحاوي» او تحت عنوان «Continens» بوسیله فرج بن سلیم - «Farragut» یهودی سیسلی در سال ۱۲۷۹ میسیحی بزبان لاتین ترجمه شد و این اثر عظیم بطور کامل پنج بار بین سالهای ۱۴۸۸ - ۱۵۴۲ میسیحی در اروپا بهجای رسید و همچنین «كتاب المنصوري» Liber Almansoris «كتاب الملوكی» Liber Regius او در اروپا بزبان لاتین ترجمه گردید و در نزد اطبای قرون وسطی از گرانبهاترین مراجع تحقیق بشمار می‌رفت «كتاب المنصوري» برای اولین بار در میلان در سال ۱۴۸۱ میسیحی بهجای رسید «كتاب الحصبة والجدري» او که سابقاً آن را بعنوان «كتاب طاعونی رازی Rhazae de Pestilentia» می‌شناختند برای اولین بار در سال ۱۴۹۸ میسیحی 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 چهل بار در اروپا بهجای رسیده است هنوز نزد اطبای طب بالینی

مورد تمجید و ستایش است (۵۸)

شهرت و آوازه رازی در اروپا بحدی بود که چوسر
شاعر انگلیسی در قطعه «دکترطب» نام او
را در میان شخصیت‌های بارز و ارزشمند 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 العاشر لصناعة الطب» یا «الجامع الكبير» می‌شود بزرگترین تأثیف رازی است که بنا بقول خود در «السیرة الفلسفية» پانزده سال شب و روز وقت صرف آن گرده رازی این کتاب را از مسوده به مبیضه نیاورده بود که وفات یافت ابوالفضل ابن‌العمید وزیر کن‌الدوله دیلمی برآن دست یافت و بوسیله شاگردان رازی این کتاب تنظیم گردید این کتاب که مجلدات آن بنا با قول مختلف بالغ بر ۱۸۰ یا ۲۰۰ بوده است بجهت خصامت حجم کمتر مورد استفاده عموم قرار می‌گرفته .
ادوارد برون می‌گوید : « از اینها گذشته

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

- ۵۸

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

Encyclopedia of Islam under Razi.

«حاوی» بواسطه حجم بسیار و مطالب مفصل غالب نسخ
هر کار را بوحشت می‌انداخت و کسی جز اغینائی که از
دوستداران کتاب باشند نمی‌توانست 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 پژوهشی «کتاب
المنصوری» اوست که «الطب المنصوری» و «الكتاش المنصوری»
نیز خوانده می‌شود. رازی در این کتاب جمع بین علم و عمل
کرده و مباحث طبی را با اختصار در ده مقاله بیان کرده است و
کتاب خود را بنام حاکم ری ابوصالح منصورین اسحاق بن احمد
بن اسد کرده است. ابوصالح نامبرده از سال ۲۹۶ تا ۳۸۶ 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 المجوسي
متوفی ۳۸۶ در کتاب «کامل الصناعة» خود که معروف به
«کتاب الملکی» است مدعی است که کتاب او میان دو طرف
افراط و تغفیط قرار گرفته و از ایجاز المنصوری و اطناب الحاوی

۶۰ - طب اسلامی، ص ۵۵

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

برکنار است. (۶۴)

در باره پژوهشی 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 التنوخي 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 توجیهش بیشتر به جواهر و امور عملی معطوف است رازی گویا علی‌رغم آنچه که این‌التدیم در الفهرست نقل کرده است با تألیفاتی که در کیمیا منسوب به جابرین حیان است آشنا نبوده. مجریطی در کتابی که بنام «رتبه الحکیم» بدوان منسوب است خواسته بین کیمیای رازی و کیمیای جابر توفيق 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 خم نشین و گریزان از مردم بوده قبول ندارد. افکار رازی درباره اخلاق در کتاب‌های «الطب الروحاني» و «السیرة الفلسفية» و «كتاب اللذة» او منعکس است بطور اجمال آنکه او میزان مطلقی برای اخلاق قائل نیست مبانی اخلاق را در عالم و عالمی و سلطان و رعیت و فقیر و غنی یکسان نمی‌داند و بهمین جهت سقراط را با افلاطون با یک میزان نمی‌سجد. او در «السیرة الفلسفية» تصریح می‌کند باینکه فیلسوف باید ابناء ملوک را بهمان طعام و شراب و سایر امور معاشی که بابناء عامه تکلیف می‌کند ودادارد او معتقد است که فیلسوف باید میان حد اعلى و اسفل را بگیرد و حتی الامکان بطرف اسفل مایل تر باشد ولی خروج از حد اسفل یعنی کشیده شدن بغایت تغیریط خروج از حد حکمت است.

افراط در لذت و شهوت 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 باطب جسدانی و طب روحانی بکوشد تا افعال این نفوس را تعدیل کند پشتیبانی می‌کند و نیز معتقد است که غایت فلسفه تشبیه بخداؤند عزوچل است بقدر

طاقت انسانی (۶۳)

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

«میگوییم : 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 چار بیان 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 برآنان غلبه و حکومت میکنیم . با خرد بدانجه ما را برتر میسازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا میکند دست می‌یابیم و به خواست و آرزوی خود می‌رسیم . بواسطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافت‌ایم چنان که به سرزمین‌های دور

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

«فلسفه تشبیه بخداوند است بقدر طاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی»
ابونصر فارابی متوفی ۳۲۹ در کتاب «تحصیل السعادة» و حکیم مجربی متوفی ۴۹۶ در «الرسالة الجامعية» ص . . . فصل «فی ذکر دین الفلاسفة» و شیخ شهاب الدین سهروردی در فصل «فی سلوك الحكماء المتالهين» ص . . . از مجلد اول «مجموعۃ فی الحکمة الالهیة» فلسفه‌ای را معرفی و وظایف او را تعیین می‌کند .

مانده‌ای که بوسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند و اصل گشته‌ایم
بزشکی 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 پی‌برده‌ایم، شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و
ماه و دیگر اختیان 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 بی‌آن
وضع ماهما نا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود.
خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر
حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان
در می‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم، سپس این صورتها
را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه
بیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است
سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانیم، از پایگاهش
فرو遁 نیاوریم و آن را 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 برآن تکیه
زنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن
دست از کار کشیم. هیچگاه نباید شهوت را برآن 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 ریافت دهیم، خوارش کنیم، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا میشود و با تمام روشناکی خود ما را نور باران میکند و به نیل آنچه خواستار آنیم میکشاند.

از بهره‌ای که خدا از خرد بما بخشیده و بدان برماء منت گذاشته است نیکبختیم.^{۶۴}

افکار فلسفی رازی را می‌توان از کتابهای او که برخی از فقرات آنها بوسیله مخالفان رازی نقل شده بدمت آورد از جمله کتاب او که در علم الهی است که خود او در «السیرة الفلسفية» از آن نام می‌برد این کتاب را پیرونی بعنوان «كتاب العلم الالهي الكبير»^{۶۵} و ناصرخسرو بنام «شرح العلم الالهي» و «كتاب 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 بنابر مذهب فیثاغورث نوشته شده^{۶۸} همین کتاب باشد و از آنجا که رازی عقیده خود را

۶۴ - رسائل فلسفیة ص ۱۷ و ۱۸ و ۱۹

۶۵ - رساله للپیرونی ، ص ۳

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

۶۷ - دلالة العائزین ، قطعه ۴ (بنقل از رسائل فلسفیة ص ۱۶۵)

۶۸ - التبیه والاشراف ، ص ۱۳۸

در باره قدمای خمسه در کتاب العلم الالهی بسط داده تصور می‌رود کتابی را هم که طوسی و جرجانی بعنوان «القول فی القدماء الخمسة» یاد کرده‌اند همین کتاب باشد با اینکه دانشمندان بسیاری همت بر رد «کتاب العلم الالهی» گماشته‌اند مع ذالک از اصل کتاب چیزی برای ما نمانده است و منقولات کتبی که بر رد آن نوشته شده ما را تا اندازه‌ای به مضامین آن کتاب رهبری می‌کند.

ابن حزم اندلسی متوفی ٤٥٦ در کتاب «الفصل فی الملل والاهواه والنحل» آراء و اقوال گروهی را که معتقد بودند با اینکه 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 می‌کند و سپس نام سه تن را می‌برد که او با آنان در این مسأله بمباحثه پرداخته و در پایان می‌گوید: «این قول از محمدبن زکریاء الرازی الطبیب اخذ شده و ما کتابی جداگانه در نفس کتاب او که معروف به العلم الالهی است نوشته‌ایم (٩٦) و در جای دیگر از کتابش می‌گوید که در کتابی که در نفس کتاب العلم الالهی رازی نوشته است ثابت کرده است که در عالم خلاء وجود ندارد و هر چه هست کره مصتمه 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 (٧٠).

و درجای دیگر اشاره بمذهب تناخ می‌کند و می‌گوید
محمدبن زکریای رازی در کتاب *العلم الالهی* تصریح کرده است
که منظور از قتل و ذبح حیوانات این است که ارواحی که
در اجساد بھیمی مصور شده‌اند منتقل با جسدی شوند که مصور
بصورت انسانی باشند و گرنه کشتن حیوانات جایز نیست (۷۱)
حکیم ابو معین ناصر خسرو قبادیانی متوفی ۴۸۱ در کتاب
زاد المسافرین و *جامع الحكمتين* اشاره به برخی از افکار رازی که
در کتاب *العلم الالهی* نقل شده‌کرده است.
در کتاب *زاد المسافرین* آنچه که سخن در باره عناصر
چهارگانه بیان 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 گشاده‌تر است که برتر از هواست و محمد
زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آن را شرح *علم الالهی*
نام نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی
مطلق یافته‌اند با جوهر خلا و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر
خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر و 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 ۵۴ و ۵۳

و در کتاب جامع الحکمتین 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 محمدز کربلاه رازی گفته است اندرون «کتاب علم الهی» خویش که: «نفسهای بد کرداران که دیو شوند، خویش بصورتی مر کسانی را بنمایند و مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌نی آمد و گفت که خدای ترا پیغمبری داد و من آن فرشته‌ام تا بدین سبب درمیان مردمان اختلاف افتاد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن نفس دیو گشته» و ما بر رد قول این مهووس بی‌باک سخن گفته‌ایم اندرون کتاب «بستان‌العقلوں» اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصد باز مانیم» (۷۳)

این میمون اسرائیلی قرطبي متوفی ۶۰۱ کتابی بنام «دلالة العائزین» 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 شریشتر 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» این حزم می‌گوید رازی با این عقیده بقاومت با اهل حق پرداخته زیرا آنان معتقد به افضال وجود

آشکار خداوند هستند و هرچه را که از او صادر گردید
محض می‌دانند و سبب این غلط این است که او و مانند 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 پیش 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 المرزوقي در کتاب
«الازمنة والامكنة» و فخر الدین رازی در کتاب «محصل
افکارالمقدمین والمتأخرین من العلماء والحكماء المتكلمين» وعلی بن
محمد قوشجی در «شرح تجزید الكلام طوسی» تصریح می‌کنند
که حرنانیون 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 فلسفیة ، 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 منفعل‌اند و این دو عبارتند از خلاء و مدت
(در مرزوقي) دهروفضا (در فخر رازی) دهر و خلاء (در
قوشجي) (۷۶)

ابوریحان بیرونی می‌گوید: « محمد بن زکریای رازی
قدمت پنج چیز را از اوائل یونانیان حکایت کرده است و آن
پنج چیز عبارتست از باری سبحانه سپس برتریب 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 با اینکه عدد و لوازم عدد که تناهی باشد بر زمان واقع
می‌شود و بر مدت واقع نمی‌شود همچنانکه فلاسفه زمان رامدتنی
می‌دانند 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 مركب با صورت است
و چون ممکن است مکان لازم دارد و چون معروض حالات مختلف
است زمان می‌خواهد زیرا برخی از این حالات متقدم بر برخی
دیگر است و بوسیله زمان قدم و حدث و اقدام واحد دانسته
می‌شود و برخی از موجودات زنده هستند پس نفس برای آنها
لازم است و در میان آنها خردمندان و صنایعی در غایت استواری
وجود دارند پس خالقی حکیم و متقن و مصلح لازم است» (۷۷)

۷۶. الازمة والاسکنة، ج ۱، ص ۱۴۳، محصل، ص ۸۵، شرح تجرید

الكلام ج ۲ ص ۱۷۸

۷۷. تحقیق مالله‌نده، ص ۱۶۳

ناصرخسرو در زادالمسافرین می‌گوید: « 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 الفلسفیة » آنچا که برخی از کتابها یش را بر می‌شمارد اشاره به کتابهایی که درباره هیولی نوشته است می‌کند. بیرونی از برای او دو کتاب بنام « کتاب الهیولی الصغیر » و « کتاب الهیولی الكبير » (۷۹) و نیز کتابی در رد بر مسمعی (مسمعی معروف باین اخی زرقان) متکلم که او اصحاب هیولی را رد کرده است بر می‌شمارد (۸۰)

بهمن جهت است که ناصرخسرو او را از اصحاب هیولی شمرده و گفته است: « اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهی جوهی قدیم است » (۸۱)

ناصرخسرو در کتاب جامع الحکمتین در مبحث ابداع و خلق مردم را بچهار گروه « دهربان » ، « اصحاب هیولی » ، « حشویان امت » (- متکلمان اهل سنت) ، خداوندان تایید (متکلمان اسماعیلیه) تقسیم کرده و چنین بیان می‌کند:

« و مردمان اندرون قبول ورد ابداع بچهار گروه‌اند :

۷۸- زادالمسافرین ، ص ۷۳

۷۹- رسالت للبیرونی ، شماره ۵۹ و ۶۰

۸۰- * * شماره ۵۸

۸۱- زاد المسافرین ، ص ۷۳

گروهی مرابدایع را وخلق را منکرند و گویند عالم
مصنوع نیست بل قدیم است و صانع موالید خود عالم است
و مر او را صانعی نیست بل از لی است همیشه بود وهمیشه
باشد و این گروه دهربیان‌اند و دیگر گروه گویند عالم راهیولی
قدیم است وصورتش مبدع است واین گروه از فلاسفه‌اند و
مرایشان را «اصحاب هیولی» گویند.

و سیم گروه از خلق‌آنند که گویند هیولی محدث است
ولكن صورت عالم قدیم است واین گروه حشویان لقب است‌اند
که همی گویند مسلمانیم و سواد اعظم مائیم.

و چهارم گروه از خاندانند که گویند عالم مخترع است
هم بصورت وهم بیهولی و این گروه خداوندان تاییدند از
فرزندان رسول مصطفی صلی الله علیه وآلہ وسیده (۸۲)

بهترین و کامل‌ترین مأخذ از برای بیان عقیده رازی

درباره «هیولی» کتاب زاد المسافرین ناصرخسرو است که به
تفصیل قول رازی را نقل و سپس رد و نقض کرده است و در این
جا بعضی از فقرات آن نقل می‌شود:

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 بفرار
آمدن آن چیزی نباشد که مراو را عظم باشد و نیز مر جزوی

۸۲- جامع الحکتین، ص ۲۱۱ (اصحاب هیولی خود بجند فرقه تقسیم می‌شوند

رجوع شود به مقالات الاسلامین اشعری ص ۳۳۳ و نهایة الاقدام فی علم

الكلام شهرستانی ص ۱۶۳)

را از او عظمی روا نباشد کن 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 مرجم راماده است
مبسوطست «

و گفته است و قدیم است از بهرآنکه 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 فلك 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 کردن تمام
یکبار مقصود او زودتر بحاصل شدی که به چهل سال مراو
را همی ترکیب کند « (۸۳)

ناصرخسرو عقیده به قدم هیولی را که رازی اظهار
کرده است به ایرانشهری نسبت می دهد و در همانجا عقیده
ایرانشهری را هم مشروحأ بیان می کند :

و از قولهای نیکوکه 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 بی‌صنعتی بحال صنع آمد و حالت 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 رشت کردن پسر زکریا مرا 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 رشت 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 مرا آن را کسی ندانست و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تأثیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا و جملکی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر کتب او را که اندر این معنی کرداست چند باره نسخه کرده‌ایم و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران کنیم اندر مصنفات خویش واله خیر موفق و معین» (۸۴)

عقیده رازی درباره زمان و مکان با عقیده فلاسفه اسلامی متفاوت است او میان مکان مطلق که خلاه باشد و مکان مضایف که ناچار از ممکن است فرق نهاده و همچنین میان زمان مطلق که دهر یا مدت خوانده می‌شود و زمان مضایف که مقدار حرکات فلک است جدائی قائل شده است از دانشمندان اسلامی مرزوقي و ابن حزم و ناصرخسرو و نجم الدین کاتبی و فخر رازی برد عقاید رازی در این مسائل پرداخته‌اند و ابوحاتم رازی مناظره‌ای در این باب با محمدزکریا کرده است.

ناصرخسرو در زاد المسافرين (قول نهم اندر مکان)

چنین گويد :

« گروهي از حکماء سر مکان را قدیم نهاده‌اندو گفتند که مکان بی نهایت است و دلیل قدرت خدایست و چون خدای همیشه قادر بود واجب آيد که قدرت او قدیم باشد »
 « و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردن که گفتند ممکن بی مکان نباشد و روا باشد که مکان باشد و ممکن نباشد و گفتند که مکان جز به ممکن بريده نشود و هر ممکنی بذات متناهى است و اnder مکان است پس واجب آمد که سر مکان را نهایتی نباشد و گفتند که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است اگر جسم است اnder مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یانه مکان، اگر نه مکان است پس جسم است و متناهى است و اگر

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

ناصرخسرو در پایان این قسمت چنین گوید :

« این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان
را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری که مر معنیهای فلسفی
را بالفاظ دینی عبارت کرده است از «کتاب جلیل» و «کتاب
اثیر» و جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرداست
و پس از او چون محمد زکریای که مر قولهای ایرانشهری را
بالفاظ رشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم
خویش را از در این معانی بعبارت های موحش و مستتر بگزارد
است تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن او فتد
که این معانی خود استخراج کرده است » (۸۶)

و نیز ناصر در همین کتاب (قول دهم از در 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 کردنند قول آن حکماء را که گفتند مر زمان را عدد
حرکات جسم و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی
روا نبودی که دو متوجه اند از یک زمان بدو عدد متفاوت حرکت
کردندی و حکیم ایرانشهری گفته است که زمان و دهر و مدت
نامهائی است که معنی آن از یک جوهر است و زمان دلیل

علم خدایست چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت
دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست و هریکی
از این چهار بی نهایت و قدیم است و زمان جوهری رونده
است و بیقرار وقولی 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 وملل دیگر
در خور این مقاله نیست و خوانندگان گرامی را به کتاب
نفیس « Dr .S.Pines

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

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

رازی معتقد است که نفس کلی نیز قدیم است وسوق او
بسی هیولی او را بهیولی آویخته است و بویله حکمت و
فلسفه نفس توجه باصل خود پیدا می کند و از هیولی جدا شود
در این مورد نیز ناصرخسروهم در زاد المسافرین و هم در جامع-
الحکمتین قول رازی را نقل می کند در زاد المسافرین تحت
عنوان «علت آویختن نفس بهیولی» می گوید :

« آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است
 که زنده و جاہل بودست و گفتداست که هیولی نیز ازلی بوده
 است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی
 آویخته است و ازو صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذات
 جسمانی از او و چون هیولی موصوت 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 سر این عالم را یافرید
 و صورتها قوى و دراز زندگی را اnder او پدید آورد تانفس
 اnder این صورتها لذات جسمانی همی یابد و مردم را پدید
 آورد و مرعقل را از جوهر الهیت خویش سوی مردم اnder این
 عالم فرستاد تامرنفس را اnder هیکل مردم بیدار کند از این
 خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای او نیست
 و مراو را خطائی او فتاده است بر این گونه که بیاد کردیم تا
 این عالم کرده شده است و می گوید عقل مردم را که چون
 نفس بهیولی اnder آویخته است همی پنداشد که اگر از اوجدا
 شود مراو را هستی نمایند تا چون نفس مردم از این حال که
 باد 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 نقوص اnder این عالم

همی مانند تا آنگاه که همه نفس‌ها اnder 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 اnder ازل بوده است «(۸۸)

در جامع الحکمتین 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 همکی نفس با آخر ازین عالم بیرون شود و چو تماسی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود نفس بعالم خویش بازرسد و نعمت خویش را بازیابد و دانا شده باشد بغایت ، بعنایت خدای آنگاه چو عنایت الهی ازین عالم برخیزد ، این عالم فرو ریزد و همه جزووه‌های لایجزی شود همچنانک بودست و بجای خویش بازرسد . این قول محمدزکریاء رازی است بحکایت از سقراط بزرگ ، و گفته است اnder «کتاب علم الهی» خویش که رای سقراط این بوده است و مرعلم 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 - جامع الحکمتین ، ص ۲۱۳

مشانی معتقد بوده‌اند نیز گرفته است.

ناصرخسرو در همان کتاب در فصلی که درباره طبیعت کلی بحث می‌کند گوید:

« واکنون چو مرنام طبیعت را معنی ثابت کردیم گوئیم فلاسفه واهل 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:

« واین قولی نیکو است عقلی ولیکن محمد زکریاء رازی این قول را نپسندیده است و گفتست اگر چنین بودی واجب آنده که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم و اگر از باری آمده بودی، اندر خدای طبیعت بودی واین روا نیست. و پس محمد زکریاء رازی را عادت آن بوده است که قول‌های حکما را خلاف کردست و مقصودش براعت خویش و اظهار صفات 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 عائبه » (۹۱) و از اینکه کتابی بنام « تفسیر کتاب طیماوس » نوشته و نیز کتاب فلوترخس

۹۰ - جامع الحكمتين ، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

۹۱ - طبقات الاسم ، ص ۳۳

را تلخیص کرده (۹۲) بدست می‌آید که عنایت و توجه فراوانی بافلاطون 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 توبdan متشبث شده‌ای قول ارسطو می‌باشد » (۹۳)

رازی در فلسفه صاحب رأی و نظر بود در بسیاری از مسائل فلسفی سر از ریقه تقليد قدماً بیرون می‌کشید و بسا خود مؤسس فکر تازه‌ای می‌شد مثلاً آنجا که حکماً 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 درخانه یکی از رؤسا در حالیکه قاضی شهر و ابویکر حسین تمارتطلب حضور داشته‌اند حرکت فلتیه را با ییانی که خالی از طنز و استهزاء نیست ییان کرده و ابو حاتم رازی آن را در کتاب «اعلام النبوة» چنین یاد کرده است :

« فَقَالَ الْمُلْحِدُ : - فِي بَابِ الْمُثَلِّ الَّذِي أَرَادَ إِنْ يُثْبِتَ بِهِ الْحَرْكَةُ الْفَلَتِيَّةُ الَّتِي أَبْدَعَهَا - هَلْ تَرَى هَذَا الْقاضِي قَاعِدًا مَعَ الْأَمِيرِ؟ قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : ارَايْتَ لَوْاْنَهُ تَنَاهُولَ طَعَامًا رِيَاحِيَا فَتَحْرِكَ الرِّيَاحَ فِي جَوْفِهِ وَاشْتَدَتْ وَهُوَ يَمْسِكُهَا وَيَضْبِطُ نَفْسَهُ وَهُوَ لَيْسُ لَهَا حَذْرًا أَنْ يَتَأْذِي بِهِ الْأَمِيرُ نَتَنْهَا أَوْ حَذْرًا مَنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا وَقْعًا فَيَفْتَضِحَ ثُمَّ تَغْلِبَهُ الرِّيَاحُ فَنَلَتْ مِنْهُ فَلِيَسْتَ هَذَا الْحَرْكَةُ طَبِيعِيَّةً وَلَا قَسْرِيَّةً بَلْ

۹۲- فهرست بیرونی شعاره‌های ۱۰۷ و ۱۱۳

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

هی فلتیة» (۹۴)

چنانکه دیده شد ابویحان 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 تصویریاً یا تلویحاً بنام کتاب «مخاریق الانبیاء» بر می خوریم خاصه آنجا ده 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 عبد الله بن میمون در کوهستان بر این مذهب دعوت می کرد و مشعبدی سخت استاد بود و «محمد زکریا» نام وی را در کتاب «مخاریق الانبیاء» 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 الانبیاء» سلط شوی و تناقض گفتار آنان را بدانی» (۹۶)

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

۹۴- اعلام النبوة، ص ۳۰

۹۵- سیر الملوک، 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 وصالح بن عبدالقدوس کم خنان ناروا به پیغمبر نسبت می دادند تا مردم را از اسلام بر کنار سازند و بشارین 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 پقرن سوم شدیدتر گشت و در این قرن « ابن راوندی » و « محمدبن 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.

مثلماً « ابوعبدالله بن الجعل » دو کتاب نوشته یکی بنام « نقض کلام الرواندی » و دیگری بنام « نقض کلام الرازی » (۹۸) و همچنین دو تن از بزرگان دعاۃ 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 « احمدالزندیق » (۹۹) شهرت یافته کتابی بنام « الزمرد » در ابطال رسالت و نبوت نوشته است هرچند کتاب مزبور ازین رفته ولی پاره‌ای از فصول آن را

۹۷- مجله یغما، سال ۱۱، ص ۵۰۷

۹۸- الامتناع و الموانسة، ج ۱، ص ۱۴۰

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

«المويد في الدين داعي الدعاء شيرازی» در کتاب «المجالس المويدية» خود نقل و رد کرده است.

موید شیرازی از دعا و مبلغان اسماعیلیه است که قدرت و نفوذ سخن او ابوکالیجار امیر فارس را بطرف تشیع کشانید و ناصرخسرو را بسوی فاطمیان جلب کرد (۱۰۰)

برای اطلاع بیشتر از این راوندی خوانندگان گرامی می توانند بمقاله تحقیقی «پول کراوس» تحت عنوان «این راوندی» مراجعه کنند. اصل این مقاله بزبان آلمانی در مجله مطالعات شرقی (شماره ۴، سال ۱۹۳۶) چاپ شده و ترجمه عربی آن در کتاب «من تاریخ الاحادیث الاسلام» (ص ۷۵ - ۱۸۸) بوسیله عبدالرحمن بدوى صورت گرفته است (۱۰۱)

اما ابوحاتم رازی که در لسان المیزان نام او احمد بن حمدان بن احمد الورسami آمده (۱۰۲) از داعیان مشهور اسماعیلیه است این الندیم اورابعنوان «ابوحاتم الورستانی» ذکری کند (۱۰۳) و عبدالجلیل قزوینی رازی می گوید که او در ری و طبرستان شهرتی و قوتی تمام یافته است و او را «نعم» می خوانند (۱۰۴)

۱۰۰ - المويد في الدين شرح زندگی خود را در کتابی بنام «السيرة المويدية» نوشته که در سال ۹۶۹ در قاهره چاپ شده است.

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

۱۰۲ - نقل از مقدمه «کتاب الزينة» ص ۲۶

۱۰۳ - الفهرست ص ۲۶۶

۱۰۴ - کتاب النفس ، ص ۳۳۰

او با قدرت و نفوذ کلام خود توانسته بود اسفارین شیرویه و همچنین مرداویج بن زیار را بسوی مذهب اسماعیلیه متمايل سازد او آثار فراوانی از خود بیادگار گذاشت که بهترین آنها عبارتست از «كتاب الزينة» ، «كتاب الاصلاح» ، «اعلام النبوة» «كتاب الجامع» (۱۰۵)

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

« آنچه که میان من و ملحد واقع شد اینست که وی بامن 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 پاره ای را تعربیک و تهییج بعادوت پاره ای 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 خوبیش چه باید بگند ؟

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 ننهد 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 فرا گیرد 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 اختیارآقای ایوانف (۱۰۷) است که عکس آن را به کتابخانه مرکزی دانشگاه اهداء کرده است. پول کراوس هم نسخی از این کتاب در اختیار داشتمو 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 الذهبية» احمد حمید الدین کرمانی در «رسائل فلسفیة» نقل کرده است. دانشمند معظم آقای حسین واعظزاده (حکیم‌الله) مقیم اراك این دو قسمت را در مجله فرهنگ ایران زمین دفتر

۱۰۶- رسائل فلسفیة، ص ۲۹۵

۱۰۷- بروفسور ایوانف (W. Ivanow) خاورشناس مشهور سالهای است که درباره اسماعیلیه تحقیق می‌کند و در سال ۱۹۳۳، کتاب نفیس راهنمای ادب اسماعیلی 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.

۳۳۳ سال ۱۳۳۳ بزبان 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 محمدبن زکریا حکیم و طبیب مشهور است که معاصر و همشهری ابوحاتم بوده است یکی اینکه ابوحاتم تصریح می‌کند که خصم او از اعاظم اطبای زمان است که به «قدمای خمسه» یعنی خالق و نفس و ماده و زمان و مکان عقیده داشته و دیگر اینکه حمید الدین کرمانی گفتار اول کتاب «الاقوال الذهبية» خود را چنین آغاز می‌کند: «گفتار اول در آنچه میان ابوحاتم رازی و ابن زکریاء رازی متطبب در باره نبوت و امامت روی داد و پاسخ آنچه را که ابوحاتم در جواب ابن زکریاء اعمال کرده است. (۱۰۸)

کرمانی که دو قرن پس از محمدبن زکریا می‌زسته از بزرگان دعاۃ اسماعیلیه بوده و او را «حجۃ العارقین» می‌گفتند غرض او این بوده که کار ابوحاتم را تکمیل و تتمیم کند و با کتاب او ارزش کار ابوحاتم بهیج وجه کاسته نمی‌شود چه کرمانی به بلندی پایه ابوحاتم در فضل معترف بوده و در آغاز کتاب «راحة العقل» خود که آنرا در سال ۱۱۴ تألیف کرده تصریح می‌کند که پیش از اینکه اهل دعوت کتاب او را بخوانند باید بمطالعه کتب شیوخ دعوت مانند ابوحاتم رازی

و محمدبن احمدالنخشی (- النسفي) و ابو یعقوب السجزی (- السجستانی) پیردازند (۱۰۹)

اگر دلائل ابن راوندی را با دلائل محمدبن زکریا در نفى نبوت مقایسه کنیم می بینیم هر دو یک 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 نعمت‌های او را می توان شناخت و بخاطر آن امر ونهی و ترغیب و ترهیب درست می آید اگر پیغمبر همان تحسین و تقبیح و امر ونهی 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 وامر ونهی عقلی فرمانی می دهد پس نباید پیغمبری او را به پذیریم (۱۱۰) رازی هم در آغاز «الطب الروحاني» یک فصل را اختصاص به بیان برتری خرد و ستایش آن داده که پیش ازین نقل شد و بسیار بعد بنظر می آید که رازی فقط جنبه اخلاقی را درنظر داشته و توجه او به مسائل الهی معطوف نبوده است خاصه تأکید او با عبارت زیر «ولا نجعله و هوالحاکم محکوم عليه» یعنی آن را که فرمان رواست فرمابنبرش نگردانیم می رساند که نباید خود را چشم بسته و نااندیشیده به منقولاتی که متکی بر پایه‌های خرد نیست تسلیم کرد .

و چون مقدماتی که نبوت بر آن استوار است تقریباً همان

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

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

غزالی وجه تسمیه اسماعیلیان را به «تعلیمیه» چنین بیان می‌کند: «لان مبداء مذاههم 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 تنهاًی برای شناسائی خیر و شر و نفع و ضر در زندگی انسان و شناسائی پروردگار و اسرار الوهیت و تدیر معاش و معاد کافی است و چون مردم همه متساوی‌اند معنی ندارد برخی از آنان مختص بارشاد برخی دیگر باشند ویمیران 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 بچشم می‌خورد و همان اندیشه رازی باشکلی دیگر جلوه‌گر می‌گردد.

۱۱۱- فضائح الباطنية ، ص ۱۷

۱۱۲- جامع التواریخ ، ص ۱۳

ابوالعلاء معزی فیلسوف و شاعر نایینای عرب که در سال ۴۴۹ وفات یافته و تقریباً یک قرن و نیم پس از رازی بوده است در اشعار خود اشاره می‌کند باینکه «عقل» بهترین پیشوای است و با وجود آن نیازی به «امام» نیست و اینکه احکام مختلف پیامبران موجب هتك نوامیس و عداوت‌های فراوان شده است از جمله:

ان الشرایع الفت ییننا احنا واودعتنا افانین العداوات (۱۱۳)

وهل ایححت نساء القوم عن عرض للمرء الاباحکام النبوت

یرتجی الناس ان یقوم امام ناطق فی الكتبة الخرساء

کذب الفلن لا امام سوی العلة مل مشیرا فی صبحه والمساء (۱۱۴)

و هم چنین ابوحیان توحیدی متوفی ۳۸۰ از شخصی بنام ابواسحق النصیبی نام می‌برد که شک در نبوت داشته و در همدان کاتب فخرالدوله ابن‌العزیزان را گمراه کرده است (۱۱۵)

ریشه ذکر نفی نبوت از برآمده هند است و صاحبان کتب ملل و نحل اسلامی «برآمده» را همراه با «منکران نبوت» نقل می‌کنند.

شهرستانی می‌گوید: «... آنان به مردمی بنام برهم منسوبند که نبوت را برای آنان از بن نفی کرد و بوجوه

۱۱۳- لزوم مالایلزم ج ۱ ص ۱۷۵

۱۱۴- « » ص ۵۵

۱۱۵- الاستاع و المواسته ج ۱ ص ۱۶۱

مختلف استحاله عقلی آن را آشکار ساخت» (۱۱۶)
 سپس چهار وجه ادله آنان را تفصیل ذکر می‌کند.
 ارباب تراجم دو بیت عربی برازی نسبت می‌دهند که
 ظاهر آن حیرت و سرگردانی نسبت با آنچه پس از مرگ برآدمی
 روی می‌دهد استنباط می‌شود و آن دو بیت اینست:
 عمری ما ادری و قد آذن البلى

بعاجل ترحال الى این ترحالی

واین محل الروح بعد خروجه

من الهيكل المنحل والجسد البالى (۱۱۷)
 صلاح الدین صفدي در سال ۷۳ هجری این دو بیت را در
 دمشق دیده و بهمان وزن و روی او را چنین پاسخ داده است:

الى جنة الماوی اذا كنت خيرا

تلخد فيها ناعم الجسم والبال

وان كنت شريرا ولم تلق رحمة

من الله فالنيران انت لهاصال (۱۱۸)

رازی در زمانی زندگی می‌کرد که آزادی فکر و عقیده
 برقرار بود اگر کتب جغرافیائی قدیم را ورق بزنیم می‌بینیم
 در آن زمان مسجد و کلیسا و آتشکده در کنار هم بدون تزاحم
 قراردادشتند مؤلفان در تصنیف هرگونه کتب آزادی داشتند

۱۱۶- الملل و التحل ، ج ۲ ص ۳۴۶

۱۱۷- عيون الانباء ، ص ۳۵۱

۱۱۸- نکت الهمیان ، ص ۲۴۹

و کتابهایی که بنام «نقض»، «مناقضه»، «انتصار»، «انتصاف» و غیر ذلک باقی مانده حاکمی 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 ویزرنگان همه حضور داشته‌اند ولی هیچگونه هتك احترامی از فیلسوف طبیب که او را بعنوان «ملحد» می‌خوانندند نشده است.

در اینجا 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 مآخذ و مدارك الف - فارسي و عربى

١ - الآثار الباقية عن القرون الخالية ، ابوريحان البيروني ، ليبزيك

١٩٢٣ م

٢ - احسن التقسيم في معرفة الأقاليم ، المقدس ، ليدن ١٩٠٦ م

٣ - اخبار الحكماء (- تاريخ الحكماء) ابن القسطي ، ليبزيك

١٩٠٣ م

٤ - الاذنة والامكنة ، محمد بن الحسن المرزوقي ، حيدر آباد ١٣٣٢ ق

٥ - اعلام النبوة ، ابوحاتم رازى ، نسخة عكسى كتابخانه مرکزى
دانشگاه تهران

٦ - الامتناع والموانسة ، ابوحيان التوحيدى ، قاهره لجنة التأليف
والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية

٧ - الانساب ، عبد الكرييم السمعانى ، ليدن ١٩١٢ م

٨ - تاريخ ابوالقدا ، چاپ محمد افندى

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 ،

حيدر آباد ١٣٤٥ ق

١٢ - تحقيق ماللهند ، ابوريحان البيروني ، ليبزيك ١٩٢٥ م

١٣ - التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، عبد الرحمن بدوى ،

قاهره ١٩٤٦ م

- ١٤ - التبيه والاشراف، على بن الحسين المسعودي، بغداد ١٣٥٧ ق
- ١٥ - جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیه بکوشش دیرسیاقی)
رشیدالدین فضل الله همدانی، تهران ١٣٣٧ ش
- ١٦ - جامع الحكمتين، ناصرخسرو، تهران ١٣٣٢ ش
- ١٧ - درة الاخبار ولمعة الانوار (ترجمه تتمة صوان الحکمة على بن زید بیهقی) ناصرالدین منشی یزدی، تهران ١٣٣٨ ش
- ١٨ - راحة العقل، احمد حمید الدین الكرمانی، قاهره ١٩٥٣ م
- ١٩ - رسائل فلسفية ، رازی ، گرد آورده پول کراوس ، قاهره
١٩٣٩ م
- ٢٠ - رسالتا بی ریحان فی فهرست کتب محمد بن زکریاء الرازی ،
پاریس ١٩٣٦ م
- ٢١ - الرسالة الجامعية، الحکیم المجريطي (منسوب باوست)، دمشق
١٣٦٨ ق
- ٢٢ - زاد المسافرين، ناصرخسرو، برلن ١٣٤١ ق
- ٢٣ - کتاب الزينة، ابوحاتم الرازی ، الجزء الاول، قاهره ١٩٥٧ م
- ٢٤ - سیر الملوک، خواجه نظام الملک، تهران ١٣٤١ ش
- ٢٥ - شرح تجريد الكلام ، على بن محمد القوشجي، استانبول ١٣١١ ق
(در حاشیه شرح موافق چاپ شده)
- ٢٦ - شرح المواقف، السيد الشریف الجرجانی، استانبول ١٣١١ ق
- ٢٧ - طب اسلامی، ادوارد برون (ترجمه رجب نیا)، تهران ١٣٣٧ ش
- ٢٨ - طبقات الاطباء والحكماء، سليمان بن حسان (ابن الججل)،
قاهره ١٩٥٥ م

- ٢٩ - طبقات الامم، قاضي صاعد الاندلسي، بيروت ١٩١٢ م
- ٣٠ - عيون الانباء في طبقات الاطباء، ابن ابي اصبعه ، الجزء الثاني، بيروت دار الفكر
- ٣١ - الفرق بين الفرق، عبدالقاصر البغدادي، قاهره ١٩٢٤ م
- ٣٢ - فرهنگ ایران زمین تهران سال ١٣٣٣ ش دفتر ٢ و ٣
- ٣٣ - ص ٢٥٥ - ٢٧١ مناظرة محمدبن زکریای رازی و ابوحاتم عبد الرحمن رازی ، حسين واعظزاده
- ٣٤ - مأخذ قبل ، تهران سال ١٣٤١ دفتر ١ - ٤ ص ٢٨٢ باب پنجم از کتاب بيان الأديان ، محمد تقى دانشپژوه
- ٣٥ - الفصل في الملل والآهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، قاهره ١٣٤٧ ق
- ٣٦ - فضائح الباطنية، ابوحامد الغزالى، قاهره ١٣٨٣ ق
- ٣٧ - الفهرست، ابن النديم ، قاهره المطبعة الرحمانية
- ٣٨ - لزوم مالا يلزم، ابوالعلاء معري، قاهره ١٣٤٣ ق
- ٣٩ - مجلة يغما، بهمن ١٣٣٧ ص ٥.٧، مقالة نگارنده (سمهدى محقق) تحت عنوان : «ابن راوندى»
- ٤٠ - «مجموعة في الحكمة الالهية» من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبس السهوروبي ، مجلد اول، استانبول ١٩٤٥ م
- ٤١ - محصل افکار المتقدين والمتأخرین، فخر الدین رازی، قاهره ١٣٢٣ ق

٤٢ - مذهب الذرة عند المسلمين، دكتور س. بنس (ترجمة عربية)

قاهرة ١٣٦٥ ق

٤٣ - معجم الأدباء، أبو عبدالله ياقوت الحموي، Cairo ١٣٥٥ ق

٤٤ - معجم البلدان، أبو عبدالله ياقوت الحموي، Lippizik ١٨٦٧ م

٤٥ - مقالات المسلمين (چاپ دوم) ابوالحسن الاشعري، ويسابدن

١٣٨٢ ق

٤٦ - الملل والنحل، محمد بن عبد الكري姆 الشهريستاني، Cairo ١٣٦٨ اق

٤٧ - من تاريخ الأحاديث في الإسلام، عبد الرحمن بدوى، Cairo

١٩٤٥ م

٤٨ - المنتظم في تاريخ الملوک والامم، ابوالفرج ابن الجوزي،

حیدرآباد ١٣٥٧ ق

٤٩ - مؤلفات ومصنفات ابوبكر محمد بن زكرياء رازى، دكتور

محمد نجم آبادی، تهران ١٣٣٩ ش

٥٠ - النفق، عبدالجليل قزويني رازى، تهران ١٣٣١ ش

٥١ - نكت الهميان في نكت العميان، صلاح الدين صفدي، Cairo

١٩١٠ م

٥٢ - نهاية الأقدم في علم الكلام، محمد بن عبد الكريمة الشهريستاني،

لندن ١٩٣٤ م

٥٣ - الوزراء (تحفة الامراء في تاريخ الوزراء) هلال بن المحسن

الصافى، Cairo ١٩٥٨ م

ب- اروپائی

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

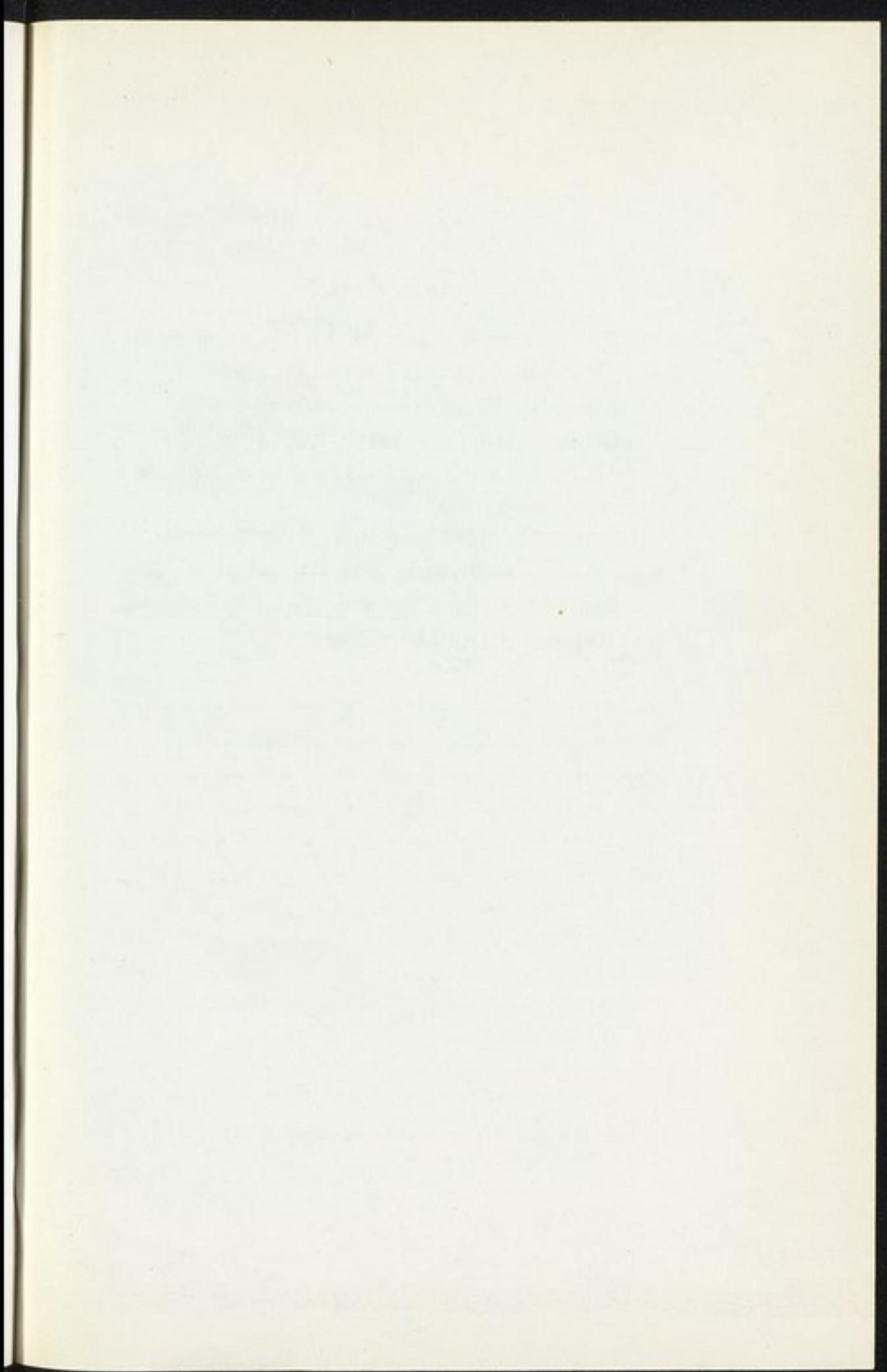
Ivanow W. *Ismaili Literature*. Tehran, 1963.

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. I. 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 محمدبن زکریای رازی (متوفی سال ۳۱۱ یا ۳۲۰) نه تنها یکی از مشاهیر اطبای اسلامی است بلکه بواسطه عدهٔ زیادی کتاب که بقلم او در فلسفهٔ نگاشته شده و آراء خاصی که در این رشته از او بیادگار مانده^۱ در شمار بزرگان فلاسفهٔ اسلام نیز معدود است.

اول کسیکه در اروپا بی باهمیت این جنبهٔ محمدبن

۱ - رجوع کنید به تاریخ ادبیات عرب تألیف بروکلمن Brockelmann ج' : ۲۳۳ و مقدمهٔ تاریخ علوم تأثیرن Sarton ج' : ۹۰۶ و طب اسلامی تألیف پروفسور برون E.G.Browne ص ۴۴ (کمبریج ۱۹۲۱). در دایرة المعارف اسلامی نگارندهٔ بمصاحبت بین Pines مقاله‌ای راجع به مجموع تألیفات رازی نوشته و فهرست جامع کتب او را بدست داده است. در این اوآخر چند کتاب و مقاله در باب کارهای علمی رازی انتشار یافته مثل مقالهٔ میرهوف Meyerhof بعنوان The Clinical Diary of Razi (مجله ایزیس Isis سال ۱۹۳۵) و کتاب روسکا Ruska بنام Das Buch der Alaune und Salze (برلین ۱۹۵۵) و مقاله او در مجلهٔ مطالعات راجع به تاریخ 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 (مجله اسلام سال ۱۹۳۵)

زکریای رازی بردہ دوبوئر آلمانی است کہ در مقاله جامعی کتاب مشهور این استاد یعنی «طب روحانی» را مورد مطالعه قرار داده و خلاصه‌ای از مطالب آنرا در مقاله خود گنجانیده است و در حواشی که برآن مقاله نوشته سطوری نیز از کتاب «سیرت فلسفی» او را نقل نموده^۱.

در جزء یکی از مخطوطات استانبول دو رساله کوچکی از رازی موجود است یکی با اسم «مقالة فی ما بعد الطبيعة» و دیگری بنام «مقالة فی امارات الاقبال والدولة»^۲.

در کتابخانه اسکوریال مادرید چنانکه در فهرست موراتا^۳ مسطور است کتاب «سمع الكيان» رازی تا قرن شانزدهم میلادی باقی بوده ولی برایر سوختن این کتابخانه در آن ایام آن کتاب

۱ - این De Boer نیز کتابی نفیس درباره اقوال حکماء اسلام در خصوص جزء لا یتجزأ نوشته و در آنها بتفصیل از آراء رازی در باب طبیعت و معاوae طبیعت بحث کرده.

۲ - دو بونر فقط نسخه‌ای از این کتاب را که در موزه بریتانیا تحت شماره ۱۵۳ هست در دست داشته و بوجود قسمتی از این کتاب در موزه واتیکان نیز اشاره میکند. در کتاب الاقوال الذهبية تألیف احمد بن حامد الدین کرمانی (متوفی بعداز سال ۴۱۲) تمام این کتاب با بعضی نسخه بدلهای مفید گنجانده شده است چه کتاب کرمانی رد بر طبع روحانی رازی است از لحاظ عقاید اسلامی ، رجوع کنید براهنمای ادبیات اسلامی تألیف ایوانوf Ivanow شماره ۱۲۱ (لندن ۱۹۳۳) و ناشر در حدود است که کتاب طب روحانی رازی را نیز علیحده منتشر سازد.

۳ - فهرست کتابخانه راغب پاشا ۱۶۶۳ ورقه ۹۹-۹۰ که ریتر H.Ritter در مجله اسلام Der Islam (۱۹۲۹) بآن اشاره کرده.

۴ - Al-Andalus رجوع کنید به مجله الاندلس Morata - ۵ (۱۹۳۴)

نیز مثل بسیاری از نفایس 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 «علم‌الله» و «کتاب اللذه» مسطور
 در زاد المسافرین ناصرخسرو^۶ و رساله‌ای از تأییفات این شاعر که
 در آخر دیوان او در طهران بطبع رسیده^۷ و پاره‌ای منقولات در
 کتاب الهند ابو ریحان یرونی^۸ که معلوم نیست از کدام یک از
 مؤلفات رازی است و قسمتهای بالتبه مفصلی از سه تأییف
 دیگر رازی - ظاهراً از کتاب «الامام والماموم» و «مقالة في الزمان
 والمكان والمدة والدهر والخلاء» و کتاب «نقد الاديان» که آنها
 را ابو حاتم رازی «وفاتش در ۳۳۰» از دعا اسماعیلیه در کتاب
 «اعلام النبوة» نقل کرده^۹ ، بعلاوه رساله‌ای منسوب به محمدبن
 زکریای رازی در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران در طهران
 محفوظ است که صحت نسبت آن برای و ارزش فلسفی آن چندان

- ۶ - طبع مطبوعه کاویانی در برلین (۱۳۴۱) ص ۱۱۷-۷۴ و کتاب
 ماسین بون Massignon عنوان Recueil de textes inédits ص ۱۸۰
 ۷ - طبع کتابخانه طهران (۱۳۰۷ - ۱۳۰۸) رجوع کنید ایضاً بکتاب
 الدلالات تأییف موسی بن میمون ۳ : ۱۸ ، چاپ مونک Munk
 - ص ۱۶۳ ، فصل ۳۲ .

- ۸ - از مجموعه مخطوطات همدانی که آنها را ایوان Ivanow در کتابی
 بنام A Guide to Ismaili Literature (چاپ لندن سال ۱۹۳۳) وصف
 کرده و رساله دوم ما راجع به محتويات همین کتاب ابو حاتم رازی خواهد بود.

مسلم نیست^۱.

سوای آنچه ناصرخسرو و بیرونی در مؤلفات خود از کتب فلسفی رازی نقل کرده‌اند هیچیک دیگر از آثاری که از این دانشمند کبیر باقی مانده تاکنون بطبع نرسیده، بهمین نظر نشر کتاب سیرت فلسفی رازی بعقیده ناشر قدیمی است در راه شناساندن او و توضیح یکی از مباحث تاریخ آراء و مقالات اسلامی که تاکنون برداشته نشده بوده.

نام کتاب سیره‌الفلسفیه را مؤلفین قدیم در جزء مؤلفات رازی برده‌اند از جمله ابو ریحان بیرونی در رساله‌ای که در فهرست تألیفات رازی نوشته آنرا بهمین شکل یاد می‌کند^۲ 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^۳.

ابن‌ابی‌اصیبیعه در کتاب طبقات الاطباء^۴ از تألیفات رازی

۱- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (طهران ۱۹۳۳) شماره ۵۲۲

عنوان : « مجموعه‌ای محتوی کتابی و رساله مختصری از ابوکربن زکریا الرازی در شناسانی خلق انسان بطريق سؤال وجواب » و شاید از آن مقصود رساله‌ای اخلاقی باشد. رجوع کنید ایضاً رساله ردیه بر اطبای مدعی که آنرا اشناز شنايدر Steinschneider از عبری ترجمه کرده.

۲- نسخه کتابخانه لیدن ۱۳۳ ص ۴۸-۳۳ ترجمه روکا Ruska در مجله

ابزیس ۵ : ۴۶ - ۵۰ سال ۱۹۲۲

۳- نسخه موزه بریتانیا بشانه Add 7473 ورق ۱-۵. این نسخه محتوی مجموعه‌ای از رسائل حکمتی نفس و نادر است مورخ سال ۱۳۹ هجری بخطی زیبا ولی بدینکنه از افلاطون فاشه خالی نیست و مادر این رساله افلاط آنرا حتی المقدور اصلاح کرده‌ایم.

۴- ج ۱ ص ۳۰۹-۳۲۱

چند کتاب را باسامی مختلف آورده که ظاهراً همه اسم یک کتاب و مقصود از تمام آنها همین کتاب موضوع بحث ماست و آن اسامی این است: «كتاب سيرة الحكماء»^{۱۴} و «كتاب في سيرة الفاضل» و «سيرة المدينة الفاضلة»^{۱۵} و «كتاب في سيرته». قسطی و ابن النديم نیز این کتاب را «كتاب في سيرة الفاضل» یادداشت کرده‌اند.

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

۱۴- حاجی خلیفه در جلد سوم کشف‌الظنون ص ۶۴۰ (طبع فلوگل) این کتاب را «سیرة الخلقا» نامیده و این ظاهراً غلطی است از ناشر کتاب. مترجم گوید: ظاهراً آقای استاد کراوس را در اینجا اشتباهی دست داده و کتاب سیرة الخلقاء رازی را با کتاب سیرة الفلسفیه یا سیرة الحكماء خلط کرده چه رازی بشهادت مسعودی در مقدمه مروج‌الذهب کتابی در تاریخ خلفا داشته و باحتمال قوی حاجی خلیفه هم‌اسم این کتاب را از مقدمه مروج‌الذهب مسعودی برداشته است. (عباس اقبال)

۱۵- این عنوان با عنوان کتاب رازی درست نمی‌سازد زیرا که رازی ظاهرآ همچ کتابی در سیاست مدن نوشته و گویا مؤلفین در این مورد او را با غارای اشتباه کرده‌اند.

خدماتیرا که بوسیله دانش خویش بمردم نموده بادآور میشود و چون رازی طبیی بوده است دور از مشرب متزهدين و پیرو سیره اطبای قدیم یونانی و طالب احراز مقامی نظری ایشان کاملاً اهمیت درجه خدمتگزاری خود را با بناء 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 نظری جهت رازی بتوان یافت همانا حنین بن اسحاق مترجم است که پاره‌ای قسمت‌ها از سیره او را که بقلم خود او نگاشته شده بوده این ای اصیبعه در طبقات الاطباء آورده^۶: حنین بن اسحاق که مثل رازی از علمای عظیم الشأن 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 پیش‌آمدّها از چشم خلیفه نیز افتاده و این کیفیت او را بر آن داشته که مانند رازی با جسارت و صفائی 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 قدوّه خود میشمارد

و آرزوی او تشبیه باین حکیم است. صاحب کتاب اعلام النبوه یعنی ابوحاتم رازی اسماعیلی از محدثین زکریای رازی که در آن ایام هدف تیر طعنهٔ جمیع دعاۃ اسماعیلی بوده‌چنین یاد میکند: «زعم المحدثی الرازی انه استدرک بفتنته مالم يفطن له من تقدمه و ابدع مقالته السخیفة 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 کندهٔ فیلسوف اول کسی است در اسلام که متوجه اهمیت شأن سقراط حکیم شده و چندین کتاب در باب او نوشته که بدینختانه 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 نگارنده‌گان رسائل اخوان الصفا سقراط را شهید راه حقیقت و نمونهٔ کامل مردی که در مقابل قضا و قدر تسليم باشد شمرده و شهادت او را در شمار شهادت عیسی و شهادای کربلا آورده‌اند^{۱۹} و عین این درجه از شهادت

۱۷ - صفحه ۲۳۶ از نسخه خطی

۱۸ - الفهرست ص ۲۶ وابن ابی اصیله ۱: ۲۱۲ و قسطی ص ۳۷۴

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

را آباء کلیسای مسیحی در مغرب سقراط نسبت داده‌اند.^۱

در کتاب سیرت فلسفی رازی از سیرت سقراط حکیم دو تحریر مذکور است یکی آنکه مخالفین رازی سقراط را بآن می‌شناخته و بدیگران می‌شناسانده‌اند، دیگری سیرتی که رازی از حکیم مزبور پدست داده.

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

بنية باورقی صفحه قبل

نیز میتوان یافت. ماسین یون در کتاب سابق الذکر خود (ص ۱۸۶ حاشیه ۲) یکی از بیانات منسوب سقراط را در اخوان الصفا با بیاناتی از حلاج تطبیق کرده. بعلاوه متصوفه سقراط را یکی از مراجع استاد خود میدانند (رجوع کنید بدیوان حلاج تأییف ماسین یون در مجله آسیانی ۱۹۳۱ ص ۱۳۷ و حکمة الاشراق شهروردي ص ۳۷۱). در این استادات متصوفه سقراط را در ردیف هرمس و اغاثوذیعون و امبدقلس و افلاطون و حلاج و ابن سبعین می‌آورند. در نوشتگات جابرین حیان ذکر بعضی رسائل در کیمیا منسوب سقراط هست وجا بر در کتاب الخواص الکبیر گوید کسی که بمعرفت کامل برسد سقراط تقرب می‌جوید. در باب سقراطی که افلاطون در کتاب ضایافت بهترین حال او پرداخته رجوع کنید بکتاب مصارع العشاق سراج ص ۲۰ - رجوع کنید بتألیفات هارنک Harnack بنام سقراط و کلیسای قدیم (۱۹۰۱) و تاریخ عقاید (۱: ۵۰۷ مطبع چهارم) و کتاب گفکن Geffken با نام 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 مذاх 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 کلی مخصوصاً آن تیس تن^{۱۰} مأخوذه است و امری که این نکته ثانوی راتاید میکند اینکه دشمنان سقراط در تقریر سیره او این حکیم را « خمنشین » و یا بانگرد دانسته و پاره‌ای از اقوال دیوجانوس را باو نسبت داده‌اند^{۱۱} و از سیرت فلسفی رازی چنین استنباط می‌شود که این دو روایت از سیرت سقراط که منشاء آن بسیار قدیمی

Antisthène -۲۱

۱۱- 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 بادیوجانوس قیاس کرده. در مشرق خمنشینی را که از مزایای زندگی دیوجانوس بوده علاوه بر سقراط بافلاطون نیز نسبت میداده‌اند و این بیت حافظ شاهدان است که گوید:

جز فلاطون خمنشین شراب	سرحکمت بما که گوید باز
(عباس اقبال)	

است هنوز تا قرن نهم میلادی (سوم هجری) در میان مردم
ساختمانی بوده است.

اگر بشود گفت که رازی در تحریر سیرت پسندیده سقراط
بعنقولات کتب افلاطون یا مؤلفات کندی نظر داشته منع
مخالفین او در نقل روایت حکماء کلیی در باب سیرت دیگر
سقراط درست مشخص نیست و این روایت ثانی را بعضی دیگر
از مؤلفین اسلامی نیز نقل کرده‌اند از قبیل فقط که در ابتدای
شرح حال سقراط مینویسد که او را «سقراط‌العجب» گویند چه
در جب (چاه) یادن (خم) می‌نشست و هرگز منزلی دیگر
اختیار نکرد. همچنین امیر ابوالوفاء مبشر بن فاتح در کتاب
مختار الحکم و محسن‌الکلم که بسال ۴۴۵ هجری تألیف یافته
و این این‌اصیب‌عده نیز آنرا در دست داشته^{۲۶} از سقراط بهمین شکل
سخن میراند و بعضی از اقوال مشهور دیوان‌نویس از قبیل جواب
او را باسکندر که «از مقابل آفتاب من برخیز» بسقراط نسبت
می‌داند.

اشتاین شنايدر عقیده دارد که مؤلف مختار‌الحکم کتاب
تاریخ‌الحکماء حنین بن اسحق را که امروز مفقود است در دست

^{۲۶} - تاریخ ادبیات عرب تأییف بروکلمن (۱: ۴۵۹). غیر از نسخی که
بروکلمن بدست داده نسخه نفیسی از این کتاب در موزه بریتانیا (Or. 8691)
هست بنام منتشر‌الحکم بدون تعین نام مؤلف و قسمت راجع سقراط در ورقه ۴۴-۴۵
است تحت عنوان «اخبار سقراط‌الزاهد». قسمتی از این اخبار را که راجع سیرت
زهد سقراط است بل Boll از روی ترجمه لاتینی دورنی دو رنزا De Renzi موردمطالعه
قرار داده و نتیجه تبع خود را در مقاله‌ای بعنوان «پلیمیوس قلوذی از لحاظ‌فلسفی»
در ضمیمه سالنامه فقه‌اللغة آلمان در ۱۸۹۴، طبع کرده.

داشته، اگر این فرض صحیح باشد میشود احتمال داد که مخالفین رازی روایت خود را دریاب 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 مقصودما 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 گرد 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 آلم است.

اهمیتی که مسئله لذت و آلم در سیرت حکمی رازی داشته از منابع دیگر نیز معلوم است و ناصرخسرو 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 ناصرخسرو برآقال رازی در این باب ص ۲۳۵ - ۲۴۶ مخصوصاً در ص ۲۳۵ که گوید: « این جمله که باد کرد به قول محمدبن زکریاست اندرو مقالتی که مرا آن را مفرد برشرح لذت بنادرد است ».

این مقوله بحث نموده است:^{۲۰}

یکی از مؤلفین متاخر شیعی یعنی ابوسحاق ابراهیم بن نوبخت در کتاب الیاقوت از تالیفات خود یکی از آراء فلسفی راجع بمسئله لذت و آلم را مورد انتقاد قرار میدهد و علامه حلی که کتاب الیاقوت را شرح کرده این رأی مخصوص را از محمدین ذکریای رازی میداند^{۲۱}:

ابوعلی مسکویه نیز همچنانکه «دو بوئر» اشاره کرده در کتاب الاخلاق خود^{۲۲} 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 تقاویت دارد.

ناصرخسرو در زاد المسافرین لذت را از لحاظ مبداء جسمی و نفسانی آن مورد بحث قرار میدهد و میگوید که لذت

۲۵ - ورق . ۵ از نسخه خطی این کتاب

۲۶ - این فقره را اول بار عیاس اقبال در کتاب جلیل القدر خود خاندان نوبختی (طهران ۱۹۳۳) ص ۱۶۸ ببعد روشن ساخته است و اگرچه آقای اقبال زمان مؤلف پاپوت را در حدود قرن چهارم تعیین نموده لیکن عقیده آقای میرزا محمدخان قزوینی نظر بطرز انشاء کتاب براین است که مؤلف نیایستی فاصله زیادی با عصر علامه حلی که در ۷۲۶ مrtle داشته باشد. بتاپ قول علامه حلی رازی خود را در باب لذت از فورون لذتی Pyrrhon گرفته. فقط (۲۵۹ - ۲۶۰) نیز فلسفه رازی را با فلسفه فورون لذتی از یک منشاء میداند. اشاره مختصری هم برآی رازی در باب لذت در شرح تعبیر الکلام خواجه نصیر طوسی بقلم علامه قوشجی (ص ۳۱۲ از چاپ سال ۱۳۰۷، ۵) چنانکه دوستانه آقای خدیری بن نشان داده هست.

۲۷ - چاپ مصر سال ۱۳۲۹ ص ۳۵ بعد.

کیفیتی ثابت نیست بلکه برگشت جسم است بحالت طبیعی بعد از آنکه درک الٰمی موجب اختلال این حالت شده بوده است. «دوبوئر» سابقاً باین نکته بی بوده بود که این شکل تعریف لذت مقتبس از کتاب طیماوس افلاطون است و منقولات ناصرخسرو 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 الٰم را از لحاظ اخلاقی تحت مطالعه می آورد و میگوید که فیلسوف حقیقی کسی است که از لذاتی که مایه خسaran 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 برآتش سوزان یا سیره مانویه را در ترك جماع و گرسنه و تشنه و پلید نگاهداشتن خود و یا روش نصاری را در رهبانیت و انزوای در صوامع و یا طریقه جمعی از مسلمین را در اعتکاف در مساجد و ترک مکاسب و اقتصار بر کم خوراکی و درشت پوشانکی اختیار کند و از لذات فعلی چشم پیوشد بلکه باید بدیده عقل در لذایذ بیند و آنها را پیشه کند که بعواقبی مولیم و تبعاتی وخیم نکشد.

مرتضی ناسک بعقیده رازی با نفس خود ظالم است و راهی میرود که با سیره و اخلاق اسلاف سازش ندارد چه اسلاف گفته اند که فلسفه تشبیه بخداؤند عز وجل است تا آنجا که

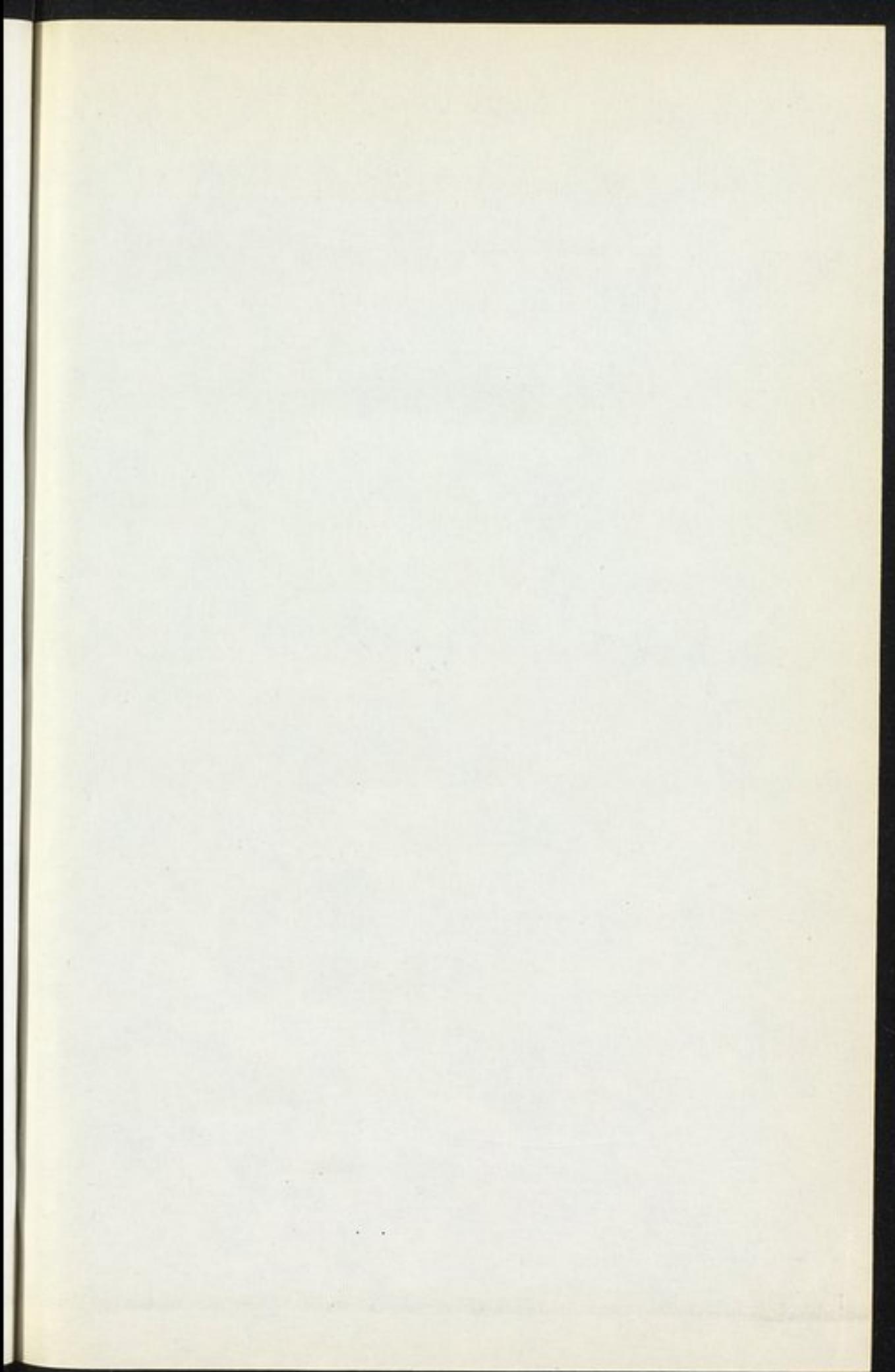
ممکن شود و آن نسبت بنفس عادل و رحیم بودن است. فیلسوف واقعی باید سیرتی برگزیند که از زهد و ریا دور واز تعیش و تفنهن بری باشد و در هیچیک از دو ورطه افراط و تفریط نیفتند. در بیان مسئله ریاضت و تزهد رازی داخل در بحث مسئله‌ای می‌شود که از قدیم محل نزاع حکما بوده و آن مسئله رساندن الام و درد است. بموجودات ذی حس از قبیل کشتن آنها بشکار و یا استفاده از آنها در بارکشی و سواری وغیره.

رازی برخلاف بعضی از حکماء سلف مثل فلوطرخس (پلوتارک) و پورفیریوس آزار رساندن بحیوانات و قتل را درمورد ضرورت و مطابق طریقه‌ای عقلی با رعایت عدالت و انصاف جایز می‌شمارد و می‌گوید که این نوع الام را در جانی که امید دفع الامی عظیمتر از آن در پیش باشد میتوان روا داشت مثلاً اسب را در موقعی که خطر جان درمیان است میتوان بضرب رکاب برتابختن برانگیخت یا بر عضوی متغیر داغ نهاد و در صورت ترس از امراض دردناک دوائی تلخ نوشید یا ترک طعام لذید کرد ، با این حال جای این سؤال باقی است که رازی که بمذهب تناخ قائل بوده چگونه میتوانسته است که بین عقاید تنازعی خود و این رأی خاص درباب آزار بحیوانات بتهیه راه توفیقی در ذهن خویش قادر آید!

* * *

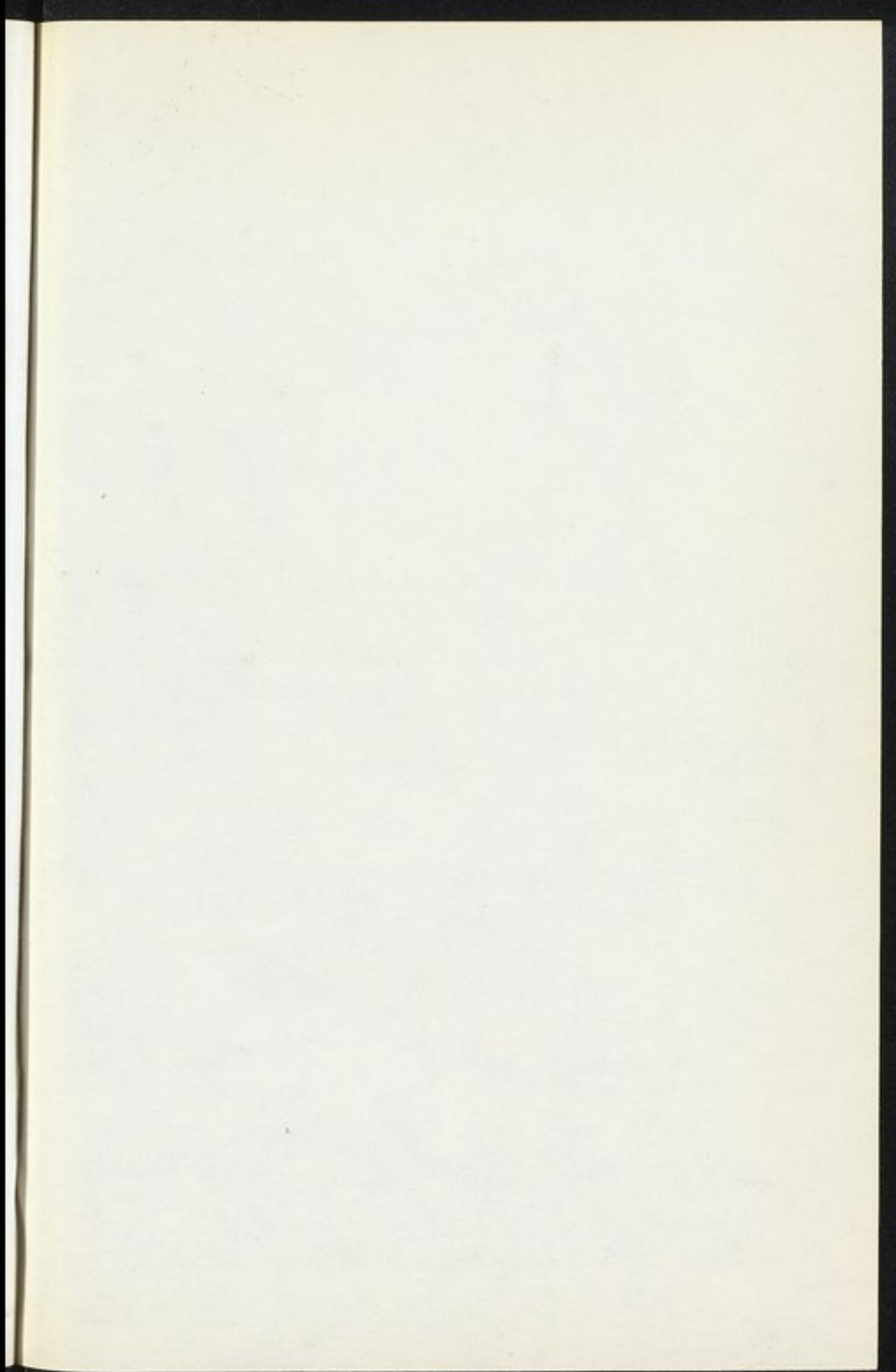
در خاتمه این مقدمه لازم میدانم تشکرات صمیمانه خود را تقدیم آقای میرزا محمدخان قزوینی نمایم که با کمال محبت

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



السيرة الفلسفية

« هعن »



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال أبو بكر محمد بن ذكرياء الرازي — أَلْخَقَ اللَّهُ رُوحَهُ بِالرَّوْحِ وَالرَّاحَةِ —
إِنَّ نَاساً مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ وَالْتَّيْزِ وَالْتَّحْصِيلِ لِمَا رَأَوْنَا فَدَخَلَ النَّاسَ ٤
وَتَصَرَّفَ فِي وِجْهِهِ مِنَ الْمَعَاشِ عَابِرِنَا وَاسْتَقْصِرُونَا وَزَعَمُوا أَنَّا حَانِدُونَ عَنْ سِيرَةِ
الْفَلَاسِفَةِ وَلَا سَيِّئَةَ عَنْ سِيرَةِ إِمَامَنَا سَقِّاطِ الْمَأْتِورِ <عَنْهُ> أَنَّهُ كَانَ لَا يَعْشَى
الْمَلْوَكَ وَيَسْتَخْفُ بِهِمْ إِنَّهُمْ غَشَّوْهُ وَلَا يَأْكُلُ لِذِيذِ الطَّعَامِ وَلَا يَلْبِسُ فَانِيرَ الثَّيَابِ ٦
وَلَا يَبْنِي وَلَا يَقْتَنِي وَلَا يَلْتَسِلُ وَلَا يَأْكُلُ لَحْأَ وَلَا يَشْرُبُ خَرَآ وَلَا يَشْهَدُ طَهْوَأَ بَلْ
كَانَ مُقْتَصِراً عَلَى أَكْلِ الْخَشِيشِ وَالْأَلْتَفَافِ فِي كَاهِ خَلَقَ وَإِلَيْهِوَءَ إِلَى حُبِّ ٩
الْبَرِّيَّةِ ، وَأَنَّهُ أَيْضًا لَمْ يَكُنْ يَسْتَعْمِلُ التَّقْيَةَ لِلْعَوَامِ وَلَا لِلْسَّلَاطَانِ بَلْ يَجْهِيْهُمْ بِمَا هُوَ ١٠
الْحَقُّ عِنْهُ بِأَشْرَحِ الْأَلْفَاظِ وَأَيْنَهَا . وَأَمَّا نَحْنُ فَفِي خَلْفِ ذَلِكِ . ثُمَّ قَالَوْا فِي
مَسَاوِيِّ هَذِهِ السِّيرَةِ الَّتِي سَارَ بِهَا إِمَامُنَا سَقِّاطٌ إِنَّهَا مُخَالَفَةٌ لِمَا عَلَيْهِ بُجْرِيِّ الْطَّبِيعَ
وَقَوْمَ الْحَرَثِ وَالنَّفْلِ وَدَاعِيَةٌ إِلَى خَرَابِ الْعَالَمِ وَبُوَارِ النَّاسِ وَهَلَاكِهِمْ . وَسَجَّيْهُمْ ١٢
بِمَا عَنَدُنَا فِي ذَلِكِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ

فَنَقُولُ : أَمَّا مَا أَثْرَوْهُ عَنْ سَقِّاطٍ وَذَكْرِهِ فَقَدْ صَدَقُوا وَقَدْ كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ ،
لَكِنْهُمْ جَهَلُوا مِنْهُ أَشْيَاءَ أُخْرَى وَتَرَكُوا ذَكْرَهَا تَعْمَدًا لِلْجُوبِ مَوْضِعَ الْحَجَةِ عَلَيْنَا . ١٣
وَذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْأَمْرَاتِ الَّتِي أَثْرَوْهَا عَنْ سَقِّاطٍ قَدْ كَانَتْ مِنْهُ فِي ابْتِدَاءِ أَمْرِهِ إِلَى
مَدْدَةِ طَوِيلَةٍ مِنْ عَمْرِهِ ، ثُمَّ اتَّقْلَعَ عَنْ كَثِيرٍ مِنْهَا حَتَّى إِنَّهُ مَاتَ عَنْ بَنَاتِ وَحَارِبِ
الْعُدُوِّ وَحَضَرَ بِجَالِسِ اللَّهِ وَأَكْلَ الطَّيَّبَاتِ إِلَّا مِنَ الْلَّحْمِ وَشَرَبَ يَسِيرَ الْمَسْكَرِ . ١٤
وَذَلِكَ مَعْلُومٌ مَأْتُورٌ عِنْدَ مَنْ عُنِيَّ بِاستَقْصَاءِ أَخْبَارِ هَذَا الرَّجُلِ . وَإِنَّمَا كَانَ مِنْهُ

(٤) أَبُو نَصْرٍ خ — (٤) حَانِدِينَ خ — (٥) لَا يَنْتَخَ — (١٥) لِلْمُصَوَّبِ :
أَوْ تَرَكُوا — (١٦) أَنْ بَدَهُ الْأَمْرُ خ — (١٧) عَنْ سَاتِ خ

ما كان في بيته أمره لشدة عجبه بالفلسفة وجده لها وحرسه على صرف زمان
الشهوات والشغل باللذات إليها ومؤانة طبعه له على ذلك ، واستخفافه واستهانة
١٦ لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وآخر ما هو أحسن
منها عليها . ولا بد في أول الأمور المشوقة من فضل ميل إليها وإفراط
في حبها ولزومها وشنآن المخالفين فيها ، حتى إذا وغل فيها وقررت الأمور به
قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال ، كما يقال في المثل «لكل
جديد لذة» . فهذه كانت حال سقراط في تلك اللذة من عمره ، وصار ما أثر عنه
من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس ،
١٧ والناس مولعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضرار عن المأثور والمعتاد .
فلتنا إذاً بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصرين عنه في
ذلك تقصيرًا كثيراً ومقربين بالتفص عن استعمال السيرة العادلة وقع الهوى
١٨ وحبة العلم والحرص عليه . خلافاً إذاً لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في
كتبتها ، ولستا بمنقصين إن أقررنا بالتفص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان
الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلة . فهذا ما نقوله في هذا الموضوع
١٩ وأئن ما عابوه من سيرتي سقراط فإنما نقول : إن المعيب منها يتحقق أيضًا
كتبتها لا كيافيتها إذ من بين أنه ليس الانبهاك في الشهوات وإثارها الأمر
الأفضل الأشرف على ما ينتهي كتابنا «في الطب الروحاني» لكن الأخذ
٢٠ من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه أو بمقدار ما لا يجلب أثما > يفضل <
على اللذة المصابة منها . وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو المعيب
بالحقيقة والداعي إلى خراب العالم ويوار الناس ، إذ قد عاد إلى أن أنس وحارب

(٣) لمن لا يغتالنخ — (٤) مولعون خ — والاطراف خ — (٥) ومترون خ —

(٦) ولستا بمعى ان فرمات خ — (٧) عق خ — (٨) > يفضل < : راجع
٢٠٢ س ٢ ، او : > يرجح < (راجع س ٢٠٣ س ٢) ، او : > زائد <

العدو وحضر مجالس الله . ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً في
خراب الدنيا وبوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرياً
في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى
سفراط فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتكلمين
وإذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلئنما القول في السيرة الفلسفية ليتفق
بها محبو العلم ومؤثروه

فتقول : إننا نحتاج أن نبني أمرنا فيها هو غرضنا المقصود في هذه المقالة
على أصول قد نقدم يائاتها في كتب آخر لا بد من الاستعارة لخفيف ما في
هذه المقالة بها . فنها كتابنا « في العلم الإلهي » وكتابنا « في الطب الروحاني »
وكتابنا ، في عذر من اشتغل بفضول الهندسة من الموسوم بالفلسفة ، وكتابنا
الموسوم « بشرف صناعة الكيمياء » ، ولا سيما كتابنا الموسوم « بالطب الروحاني » ،
 فإنه لا غنى عنه في استخدام غرض هذه المقالة والأصول | التي نبني عليها فروع
البيئة الفلسفية ونأخذها هبنا ونقتضيها اقتضاباً . وهي : أن لنا حالة بعد الموت
حيدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أحبابنا ، وأن
الأمر الأفضل الذي له خلقتنا وإليه أُجرينا بما ليس هي إصابة اللذات الجسدانية
بل اقتداء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى
العالم الذي لا موت فيه ولا ألم ، وأن الطبيعة والموى يدعوانا إلى إثبات اللذة
الحاضرة وأماماً العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأمور يتوثرها
عليها ، وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بما
لا يريد إيلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويعجب منا العلم والعدل فإن هنا

(١٠) يُصوّلُونَ — (١٢) عَنْهُمْ اسْتَأْمَنَ — الَّتِي تَبَاعُ — (١٣) سَبَقَةُ بَعْضٍ —
وَتَبَعُهَا الْمُصَادُ — (١٧) تَدْعُوا بَعْضًا — (١٨) فَكَثِيرٌ مَا بَعْضُ — (١٩) وَرَجَاعٌ

الملك يعاقب المؤلم مثـا <و> من استحق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نتحمل أثـا في جنب لذـة يفضل علينا ذلك الألم في كـيـته وكـيفـته ،^٢ وأنـ البارـي جـلـ وعزـ قد وكلـ الأشيـاء الجـزـئـية من حـواـنـجـنا إـلـيـنا كـالـحـرـائـةـ والنـسـجـ وما أـشـبـهـ ذلكـ مـاـ بهـ قـوـامـ العـالـمـ وـقـوـامـ المـيـشـةـ . فـلـكـنـ لـنـ مـسـلـمةـ لنـبـيـ عـلـيـهاـ

- ١ فـنـقـولـ : إـنـ إـذـاـ كـانـ لـذـاتـ الدـنـيـاـ وـآـلـمـاـ مـنـقـطـعـةـ بـأـنـقـطـاعـ العـمـرـ وـكـانـ لـذـاتـ العـالـمـ النـىـ لـاـ مـوـتـ فـيـهـ دـائـمـةـ غـيرـ مـنـقـطـعـةـ وـلـاـ مـتـاهـيـةـ فـالـمـغـبـونـ مـنـ اـشـتـرـىـ لـذـةـ بـائـدـةـ مـنـقـطـعـةـ مـتـاهـيـةـ بـدائـمـةـ باـقـيـةـ غـيرـ مـنـقـطـعـةـ وـلـاـ مـتـاهـيـةـ . فـإـذـاـ كـانـ الـأـمـرـ كـنـدـلـكـ تـبـعـهـ وـوـجـبـ مـنـهـ أـنـ لـاـ يـنـبـغـيـ لـنـ تـنـظـلـ لـذـةـ لـاـ بـدـ فـيـ الـوـصـولـ إـلـيـهـاـ مـنـ اـرـتـكـابـ أـمـرـ يـمـنـعـنـاـ مـنـ التـخـلـصـ إـلـىـ عـلـمـ الـنـفـسـ أـوـ يـوـجـبـ عـلـيـنـاـ فـيـ عـالـمـ هـنـاـ أـلـمـاـ مـقـدـارـهـ فـيـ كـيـتـهـ وـكـيفـتـهـ أـعـظـمـ وـأـشـدـ مـنـ الـلـذـةـ الـتـيـ آـتـرـنـاـهـ ، فـأـمـاـ سـائـرـ ذـلـكـ مـنـ الـلـذـاتـ فـبـاـحـةـ لـنـاـ . عـلـىـ أـنـ الرـجـلـ الـفـيـلـوـفـ قـدـ يـتـرـكـ كـثـيرـاـ مـنـ هـذـهـ الـمـبـاحـاتـ لـيـرـنـ نـفـسـهـ عـلـىـ ذـلـكـ وـيـمـوـدـهـ فـيـكـونـ ذـلـكـ عـلـيـهـ فـيـ الـمـوـضـعـ الـوـاجـبـ أـهـوـنـ وـأـيـسـ كـاـذـكـرـنـاـ فـيـ ، كـتـابـ الـطـبـ الـرـوـحـاـنـيـ .^٣
- ٤ لأنـ الـعـادـةـ كـاـذـكـ الـقـدـمـاءـ طـبـيـعـةـ ثـاـيـةـ تـسـلـلـ الـعـيـرـ وـتـوـنـ بـلـسـتـوـخـشـ مـنـهـ ، إـنـ كـانـ فـيـ الـأـمـرـ الـنـفـسـيـةـ إـنـ كـانـ فـيـ الـأـمـرـ الـجـسـدـيـةـ ، كـاـنـ تـرـىـ الـفـيـوـجـ أـقـوـىـ عـلـىـ الـمـشـىـ وـالـجـنـدـ أـجـرـأـ عـلـىـ الـحـرـبـ وـنـحـوـ ذـلـكـ مـاـ لـاـ خـفـاءـ بـهـ فـيـ تـسـهـيلـ الـعـادـاتـ لـلـأـمـورـ الـتـيـ كـانـتـ تـصـبـعـ وـتـعـرـقـ قـبـلـ اـعـتـيـادـهـ . وـهـذـاـ القـوـلـ وـإـنـ كـانـ وـجـيزـاـ بـحـلاـ — أـعـنـ مـاـ ذـكـرـنـاـ فـيـ مـقـدـارـ الـلـذـةـ الـمـحـصـورـةـ — فـإـنـ تـخـتـهـ مـنـ الـجـزـئـيـاتـ أـمـورـاـ كـثـيرـةـ ، عـلـىـ مـاـ قـدـيـتـهـاـ فـيـ ، كـتـابـ الـطـبـ الـرـوـحـاـنـيـ .^٤

(٢) يـحـدـلـخـ — مـنـ جـنـبـخـ — عـلـيـخـ — (٣) إـلـيـهاـ وـالـحـرـائـةـخـ — (٤) اـشـهـخـ — وـوـجـبـعـهـخـ (ـرـاجـعـ مـسـ ١٠٣ـ وـ ١٧ـ) — (٥) مـنـ الـوـصـولـخـ — (٦) ١٠٩ـ (ـ ١٣) لـيـوـنـ . تـهـخـ — (٧) الـأـمـرـ الـنـفـسـيـخـ — (٨) مـنـ تـسـهـيلـ ؟

فإنه إن كان الأصل الذي وضعناه من أنه لا ينبغي للعاقل أن ينقاد | اللَّهُ
يخشى معاً لما يرجع على الألم الذي يصل إليه من مكابدة ترك اللَّهُ وقع
الشهوة خصيصاً في نفسه أو مصادرها عليه فقد وجب منه وتبه أنا لو قدرنا ٢
في حالته على أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه
انه مما كان به منعنا من الوصول إلى الخير الدائم والنعم المقيم لم يكن ينبغي
لنا أن نفعل ذلك ولا تورثه . ولو استحققنا أيضاً أو كان الاستحقاق ٦
غالباً علينا في أنا إن أكلنا في المثل طبقاً من رُغْبَةِ رَمَدَنَا عشرة أيام لم يتبع
أن تؤثر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على
عظيم أحدهما وصغير الآخر بإضافة — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها ١
صغير بالإضافة إلى الأعظم كغير بالإضافة إلى الأصغر ; مما لا يمكن القول أن
يأتي عليه لـكثرة ما تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية
وإذا قد بان في هذا الموضوع ما أردنا بيانه فلنقتصر إلى بيان غرض آخر من ١٢

أغراضنا تال لهذا الفرض

فتقول : إنه لما كان الأصل الذي وضعناه من أن ربنا ومالكتنا مشيق
 علينا ناظر لنا رحيم بنا يتع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم . وأن جميع ما يقع ١٠
 بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختباراتنا بل مما في الطبيعة فلأنه ضروري لم
 يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن تولم حسناً بته من غير
 استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صرفنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه . ١١

(٤) لعل الصواب : في الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أيضاً وكان خ —

(٧) غالب علينا — رطب سرمهيا عصراً خ — لم ينبغي خ — (٨) الذي ذكرناهنا خ —

(٩) كل واحد منها خ — (١٠) كغير (تصحح متكون فيه) : نسبة خ — (١١) تالي

عليه كثرة ما خ — الجملة الثالثة (١١) من خ — (١٢) تالي خ — (١٣) انه كما

كان خ — الذي وصفناه خ — (١٤) ايضاً واته خ — (١٥) ان يؤلم حسامه خ —

(١٦) الألم مما هو خ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يدخل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان ويفرط فيه الناس من الكذ للبهائم في استعمالها.

فوجب أن يكون ذلك كله على قصيدة وستن وطريق ومنذهب عقل عدل لا يتعذر ولا يحار عنه . ففي الواقع الألم حيث يُرجى به دفع ما هو أعظم منه ، نحو بطي المجرح وكذا العضو التالن وشرب الدواء المُرّ الشيع وتراي الطعام اللذيد خشية الأمراض العظيمة الآلية . وتكذّب البهائم كذّ قصيدة لا عنف فيه إلا في الموضع التي تدعو الضرورة فيها إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك كعث الفرس عند طلب النجاة من العدو ، فإنه يجب في العدل حيث إن يُحث ويتلف في ذلك إذا رُجى به خلاص الإنسان ، ولا سيما إذا كان عملاً خيراً أو له غناه عظيم في وجه من الوجه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غناه مثل هذا الرجل وبقاوته في هذا العالم أصلح لآهله من يقاد ذلك الفرس . أو كرجلين وقعا في برية لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ، فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يُؤمر بالمال أغرى الرجال على الناس بالصلاح .

فهذا هوقياس في أمثل هذه الأمور وأشباهها

وأما الصيد والطرد والإبادة والإهلاك فينبغي أن يكون للحيوان الذي لا يعيش كالعيشة إلا باللحم كالأسد والغور والذئب وما أشبهها ، والتي يعظم أذاتها ولا مطبع في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحبات والعقارب ونحوها . فهذا هوقياس في أمثل هذه الأمور . وإنما جاز أن تختلف هذه الحيوانات من جهةين : إحداهما أنها متى لم تتكلف انتقت حيوانات كثيرة .

(١) تدخل خ — وما يتلذذ خ — (٢) فيجيب خ — (٣) يغاز عنه خ —
يرجي به ومح ماخ — (٤) المراجع — (٥) الالله خ — (٦) الذي مدحه — (٧) الع
الصواب : إلى الإعناف — (٨) صلاحه على خ — (٩) وقفا في خ — (١٠) الـ
يعلم خ

فهذا باب خاصٌ بأمثال هذه الحيوانات ، أعني التي لا تعيش إلا باللحم . وأما الآخرى فإنه ليس تخليص النقوس من جُنْحَنَّ من جُنْحَنَّ من جُنْحَنَّ^٤ الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النقوس من جُنْحَنَّ شيئاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع لئن لا تعيش إلا باللحم الوجهان جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأنَّ في ذلك تقليلاً من ألم الحيوان ورجاءً أن تقع نفوسها في جُنْحَنَّ أصلح^٥

وأما الحيات والمعارب والزنابير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كـما يستعمل اليهائم المعمولة بخاز لئن ذلك إهلاً كـما وإبادتها . وأما الحيوان المعمولة والمائشة بالعشب فلم يحب إبادتها وإهلاً كـما بل الرفق بالمعمولـة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغتنـاء بها ما أمكن ومن إنسـاماً ثلـاً تكـثـر كـثـرة تـحـوـيـجـ إلى إـكـثـار ذـبـحـها : لكن يكون ذلك بقصد وبحسب الحاجـة . ولو لا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جـنـحةـ الإنسان لما أطلق حـكـمـ العـقـلـ ذـبـحـهاـ الـبـتـةـ . وقد اختلف المـتـفـلـسـفـونـ فيـ هـذـاـ الـأـمـرـ فـرأـيـ بعضـهمـ أنـ يـعـتـدـيـ الإـنـسانـ بـالـلـحـمـ وـلـمـ يـرـ بـعـضـهـ ذـلـكـ ، وـسـقـراـطـ مـنـ لمـ يـحـزـ ذـلـكـ ولـمـ كـانـ لـيـسـ لـلـإـنـسانـ فـيـ حـكـمـ الـعـقـلـ وـالـعـدـلـ أـنـ يـؤـلـمـ غـيرـهـ بـعـ ذـلـكـ^٦ أنه ليس له أن يقول نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حـكـمـ الـعـقـلـ ، نـحـوـ ماـ يـعـمـلـهـ الـهـنـدـ مـنـ التـقـرـبـ إـلـيـ اـنـهـ يـاحـرـاقـ أـجـسـادـهـ وـطـرـحـهاـ عـلـىـ الـحـدـائـدـ الـمـشـحـوـذـةـ : وـنـحـوـ الـمـنـاثـيـةـ وـجـبـهاـ أـنـفـسـهاـ إـذـاـ نـازـعـهـاـ إـلـىـ الـجـمـاعـ^٧ وإـضـنـاثـهـ بـالـجـمـوعـ وـالـنـاطـشـ وـتـوـسـيـخـهاـ بـاجـتـابـ الـمـاءـ وـاستـعـمالـ الـبـولـ مـكـانـهـ وـمـاـ يـدـخـلـ فـيـ هـذـاـ الـبـابـ إـنـ كـانـ دـوـنـهـ كـثـيرـاًـ مـاـ يـسـتـعـملـ الـنـصـارـىـ^٨

(٤) شـيـهـ خـ — (٥) تـقـلـيلـ خـ — (٦) هـلـاكـهاـ خـ — (٧) وـفـيـ اـخـنـفـ خـ — (٨) لـمـ يـرـىـ خـ — مـنـ لـمـ يـعـرـىـ ذـلـكـ خـ — (٩) وـنـحـوـ الطـنـاثـيـةـ وـجـبـهاـ خـ — (١٠) مـاـ يـسـتـعـملـهـ خـ

من الترُّهُب والتخلي في الصوام وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك
 ٤٠ الملائكة والاقتصار على يسير الطعام وبشهه ومؤذن | اللباس وخشنه : فإنَّ
 ٣ ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلام 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 كثير جداً غير متطرق به .
 ١٦ ولا بد أن نقول في ذلك قوله مقرراً ليكون مثالاً

فنقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم فنهم عندهم نعمة ومنهم
 غنى بؤس ومنهم من تطالبه نفسه بعض الشهوات مطالبةً أكثر كالمغرين
 ١٧ بالنساء أو بالخمر أو حبِّ الرياسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس
 تفاوتٌ كثير صار الألم الذي يقع بهم من قفع شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً
 بحسب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناثني في نعمتهم لا تحتمل
 ١٨ بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقنع به المولود
 من العامة ، لكن يتألم من ذلك ألمًا شديداً ، أو المعتادون أيضًا إصابةَ الذئبة
 ما من اللذات يتأنون عند النع منا وتكون المؤوبة عليهم متضاعفةً وأبلغ
 ١٩ وأشد من لم يعتد تلك اللذة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم
 كلهم تكليفاً سواه بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكفي
 المتختلف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معيشته
 ٢٠ ما يكلف أولاد العامة إلا على تدرج إن دعت ضرورة . لكن الحذر الذي
 لا يمكن أن يتجاوز هو أن ينتفعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا

(١) من الترهيب خ — في لزوم خ — (٢) الطعام وفتنه خ — (٣) إلا أرجح
 منها خ — (٤) كبيرة خ — لعل المسؤول : غير متطرق إليه — (٥) يغضن خ —
 (٦) والناس في خ — (٧) اصابة الذئبة خ — (٨) مما لم يعتد خ — (٩) الفلسطينيون
 خ — (١٠) ما يكلفهم خ — (١١) الملاذ الذي خ

بإرتكاب الظلم والقتل وبالملاحة بجميع ما يُحيط الله ولا يحب في حكم العقل والعدل؛ ويباح لهم ما دون ذلك، فهذا هو الحد من فوق أعلى في إطلاق التعمّ . وأما الحد من أدنى في التغش والتقتل فإن يأكل الإنسان ما لا يضره ٣ ولا يضر عليه ولا يتعدى إلى ما يستلزم غاية الاستلذاذ ويشهي فيكون القصد إليه للذلة والشهرة لا لـ^{الـ}الجوع . ويلبس ما تحمّله بشرته من غير أذى ولا يميل إلى الفاخر والمنفّس من اللباس ، ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد ٦ المفترضين ولا يتعدى إلى المساكن الجليلة البهية المتفوّفة المزخرفة إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعمد ٩ ولا إيهام لنفسه في الاتّساع . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولودون ١ من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الـ^{الـ}لأن التقتل والتغش على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقتل والتغش على سقراط أسهل منها على أفلاطون . وما بين هذين الحدين فباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة بل ١٢ يجوز أن يسمى بها : وإن كان | الفضل في الميل إلى الحد الأدنى دون الأعلى ٤ ظ وكانت النفوس الفاضلة وإن كانت مصاحبة لآجساد ^{أعذيت في نعمة تأخذ} أجسادها بالتدريج إلى الحد الأدنى . فأماماً بجاوزة الحد الأدنى غرور عن ١٠ الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنابع والرهباني والنساك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإخراج الله تعالى يلام النفوس باطلًا واستحقاق

(٣) التغش والمال خ — ما لا يخ — (٤) ولا يتعدى إلا ما يستلزم عليه الاستدلال خ — ويسكون خ — (٥) ويسكن بما يوجهه خ — (٦) والتفوّفة خ — (٧) وهناك ينحدر في خ — (٨) لأن المال خ — (٩) كان انتقاماً — أسهل منها على خ — (١٠) وما بين : وسائل خ — (١١) في ذلك إلى خ — (١٢) من نعمة خ — (١٣) بأخذ أجسادها خ — (١٤) والتباينة خ — (١٥-١٦) بطلاق استحقاق خ

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى ، نسأل الله
واهب العقل وفارج الغمّ وكاشف الهمّ توفيقنا وتسيدينا ومعونتنا على ما هو
٢ الأرضي عنده والأزلف لنا لديه

وجلة أقول : إنه لما كان الباري عزّ وجلّ هو العالم الذي لا يجهل والعادل
الذى لا يحور وكان العلم والعدل والرحمة ياطلاق وكان لنا بارثاً ومالكاً وكنا له
٦ عبيداً مملوكين وكان أحب العبيد إلى موالיהם آخذهم بسريرهم وأجرامهم على سريرهم
كان أقرب عبيد الله جلّ وعزّ إليه أعلمهم وأعدهم وأرحمهم وأرأفهم . وكل هذا
الكلام مراد قول الفلاسفة جيماً « إن الفلسفة هي التشبيه بالله عزّ وجلّ بقدر
٩ ماق في طاقة الإنسان » ، وهذه جلة السيرة الفلسفية . فاما تفصيلها فعلى ما في
« كتاب الطبع الروحاني » ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تتزعّج الأخلاق الربانية
عن النفس وكم مقدار ما ينبغي أن يُحرِّك عليه المتلطف أمره في الاكتساب
١٢ والاقتناه والإتفاق وطلب مراتب الرياسة

وإذا قد ينتأ ما أردنا بيانه في هذا الموضع فترجع ونبئن < ما > عندنا ونذكر
الطاعنين علينا ونذكر أننا لم تُسرِّ بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله وعموته —
١٥ نتتحقق أن نخرج بها عن التسمية فلسفياً . وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة
عنه من قصر في جزءي الفلسفة جيماً — أعني العلم والعمل — بجهل
ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله
١٨ ومنه بتوفيقه وإرشاده فبرأه من ذلك . أمّا في باب العلم فن قبل أننا لوم تكنا
عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُمحى
عنّا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا « في البرهان » و « في العلم الإلهي » .

(١٠) يرجع خ — (١٤) ونذكر الام خ — (١٥) ونتحقق خ — لمحقق اسم خ

و في الطب الروحاني ، و كتابنا في المدخل إلى العلم الطبيعي ، الموسوم ، بسمع الكيان ، و مقالتنا في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء ، و في شكل العالم ، و سبب قيام الأرض في وسط الفلك ، و سبب تحرّك الفلك على استدارة ، و مقالتنا في التركيب ، و لأن للجسم حرّكة من ذاته وأن الحرّكة معلومة ، و كتبنا في النفس | و كتبنا في الميدولى ، و كتبنا في القلب كالكتاب المصورى ، و كتبنا إلى من لا يحضره طيب ، : و كتبنا في الأدوية ٦ الموجودة ، الموسوم ، بالطب الملوكي ، والكتاب الموسوم ، بالجامع ، الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل الملك ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائي وحدوى ، و كتبنا في صناعة الحكمة التي هي عند العام الكيميا ، وبالجملة فقراءة ما ترى كتاب ٧ و مقالة و رسالة خرجت عنِّي إلى وقت عملِي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي . فأما الرياضيات فإنَّ مقرَّرَي مُقرَّرٌ لأنَّ إيمانِي لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لي منها بدَّ ولم أُفْعِلْ زمامَيِّنَ التَّبَرِّيَّةِ بها بالقصد من ذلك لا للعجز عنه . ومن ٨ شاءَ أوضحَ له عذرَى في ذلك بأنَّ الصوابَ في ذلك ما عملَه لا ما يعمله المفتعنون لاعمارهم في الاشتغال بفضول المتنسقة من الموسومين بالفلسفة . فإنَّ لم يكن مبلغي من العلم المبلغ الذي أستحقَّ أن أسمَّى فيلسوفاً فـ هـ هو ليت شعرى ٩ ذلك في دهرنا هذا

وأما الجزء العجمي فإني بعون الله وتوفيقه لم أتعذر في سيرتي الحدين اللذين حدثت ، ولم يظهر من أفعالِي ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتي سيرة ١٠ فلسفية . فإني لم أحب السلطان حبة حامل السلاح ولا متولٍ أعماله ، بل صحبته حمية متطلب ومنادم يتصرف بين أمرين : أمان في وقت مرضه فعلاجه

(٤) وان تمسخ — (١٢) ولم اقبح — (١٣) ما نصلخ — (١٤) بعنولخ —
(١٧) لم اهدن — الذين حدوث خ

وإصلاح أمر بيته؛ وأماماً في وقت صحة بيته فإنناه والمشورة عليه — يعلم الله ذلك مني — بجمع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته . ولا ظير مني على شره في جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس وخاصياتهم وظلمهم؛ بل المعلوم مني ضد ذلك كله والتجاف عن كثير من حقوقه . وأماماً حالي في مطعمي ومشرفي وطموي فقد يعلم من يكثرون مشاهدة ذلك مني > آن لم أتعذر <

٦ إلى طرف الإفراط ، وكذلك في سائر أحوال ما يشاهده هذا من ملبس أو مركوب أو خادم أو جارية . فأماماً محبي للعلم وحرصي عليه واجتهد في فنون عند من صحبني وشاهد ذلك مني آن لم أزل منذ حداثتي وإلى وقتى هنا مكثاً عليه حتى إن

٧ متى اتفق لي كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقه لم أنتف إلى شغل بيته — ولو كان في ذلك على عظيم ضرر — دون أن آتى على الكتاب وأعرف ما عند الرجل . وإنه بلغ من صبرى واجتهدى آن كتبت بمثل خط الطاوليد فى عام

٨ واحد أكثر من عشرين ألف ورقة ، وبقيت فى عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصري وحدث على فخ في عضل يدي يمنعنى في وقتى هنا عن القراءة والكتابة ، وأنا على حال لا أدعهما بقدر

٩ جهدي وأستعين دائمًا بن يقرأ ويكتب لي

٥ ظ فإن كان المقدار | الذى أنا عليه من هذه الامور عند هؤلاء القوم يعطى عن رتبة الفلسفة فى العمل وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندم غير ما وصفنا فليثبتوه لنا مشاهدته أو مكانة لقبه منهم إن جلوا بفضل علم ، أو زردة عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب أن قد تساهلت عليهم وأقررت بالتفصير فى الجزء العامل ، فما عسى أن يقولوا فى الجزء العلمي ؟ فإن كانوا

(٢) وشرف به خ — (٤) في مطعمي خ — (٥) > آن لم أتعذر < : راجع من ١٠٧
س ٧ من ١٠٩ س ١٢ — (٦) يشاهده هذه خ — (٧) شغل به خ — (٨) في علم واحد خ — (٩) المرتضى من حذى خ

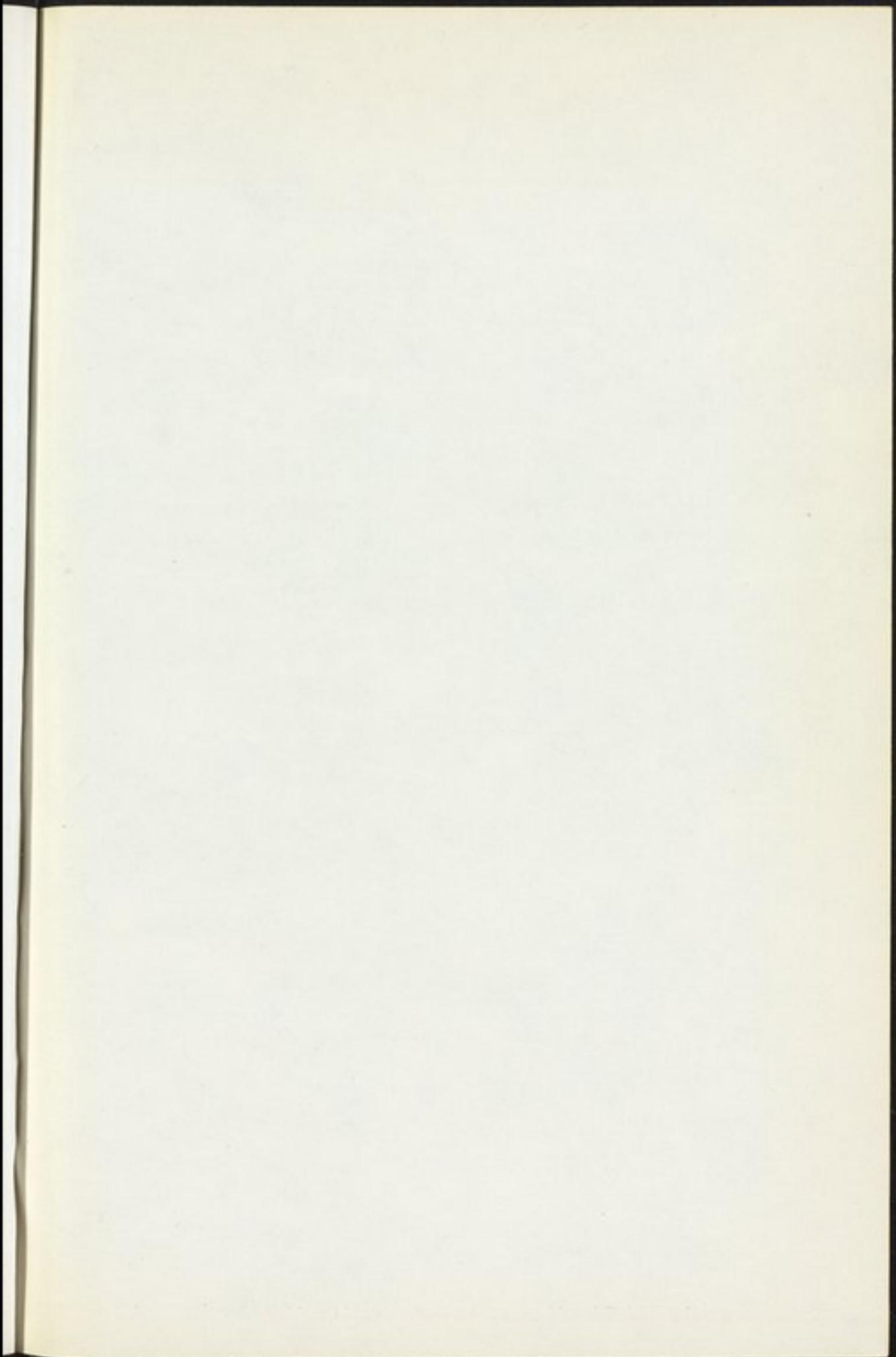
استقصوني فيه فلِيُلْقُوا إِلَى مَا يَقُولُونَهُ فِي ذَلِكَ لِتَنْظُرَ فِيهِ وَنَذْعُنَ مِنْ بَعْدِ بَحْثِهِمْ
أَوْزَدَ عَلَيْهِمْ غَلَطَهُمْ . فَإِنْ كَانُوا لَا يَسْتَنْقُصُونِي فِي الْجَزْءِ الْعَلْيَى فَأُولَئِكَ الْأَشْيَاءِ
أَنْ يَنْقُعُوا بِعِلْمٍ وَلَا يَنْفَتُوا إِلَى سِيرَتِي لِيَكُونُوا عَلَى مِثْلِ مَا يَقُولُ الشَّاعِرُ ٤

أَعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَرْتُ فِي عَمَلِي
يَنْفَعُكَ عَلِيَّ وَلَا يَضُرُّكَ تَفَصِّيرِي

فَهَذَا مَا أَرْدَنَا أَنْ نُوَدِّعَ فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ . وَلَوْاَهُبُ الْعُقْلُ الْمَدْبُرُ بِلَا نَهَايَةَ كَمَا هُوَ ٦
أَهْلُهُ وَمُسْتَحْقَهُ ، وَوَصَلَّى اللَّهُ عَلَى الْمُصْطَفَى مِنْ عَبَادِهِ وَالْخَيْرَاتِ مِنْ إِيمَانِهِ .

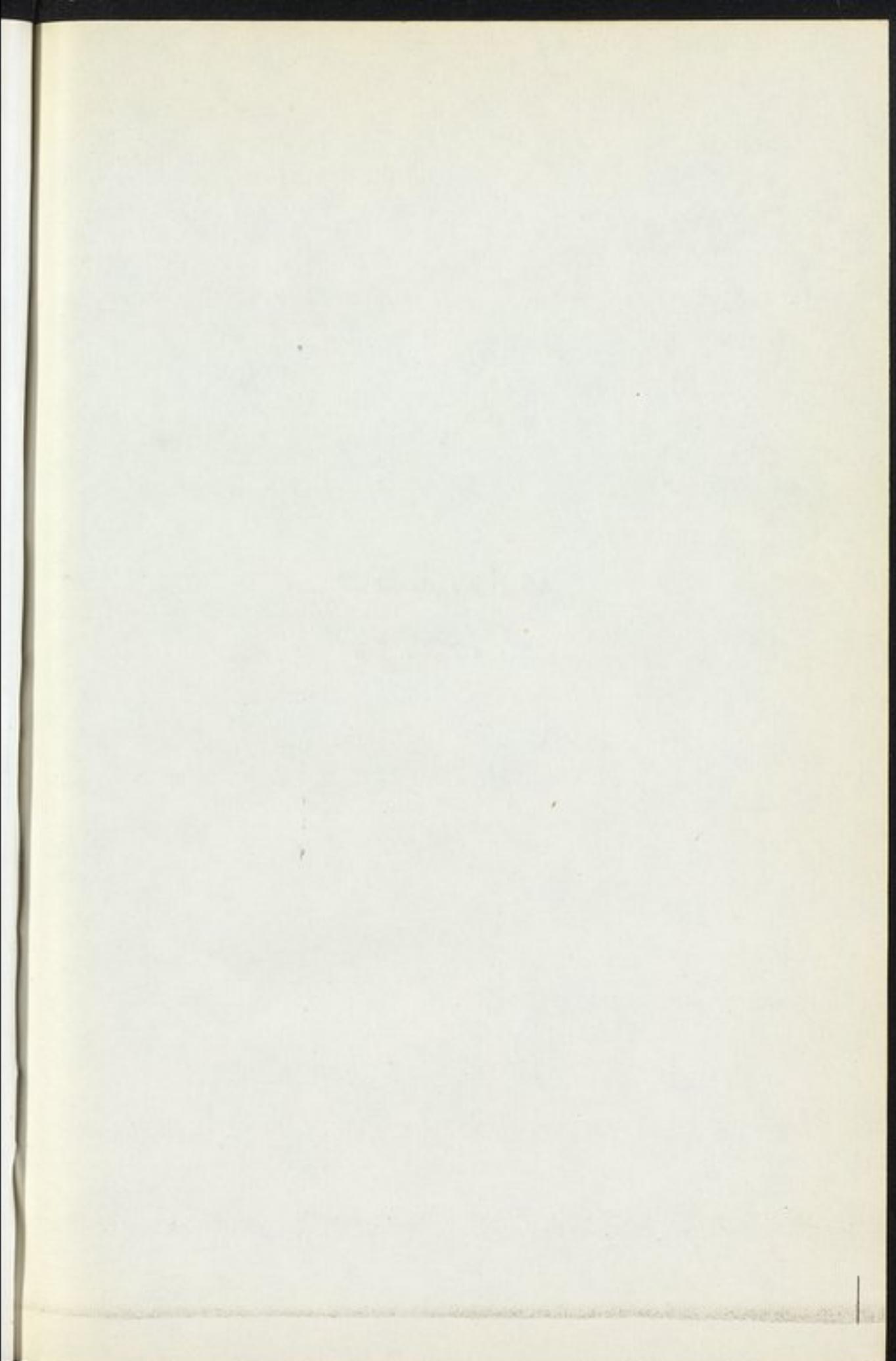
نَحْنُ كَابِ الْبَرَةِ الْكَلْبِيَّةِ ، وَاهْتَمَّ تَعَالَى الْحَمْدُ عَلَى كُلِّ حَالٍ دَائِنًا ابْدَأْ سَرْمَدًا

(١) يَقُولُوهُ خ — وَنَذْعُنَ مِنْ خ — (٢) فِي الْجَزْءِ الْعَلْيَى خ — (٤) أَعْمَلْ بِعِلْمِي خ



سیرت فلسفی رازی

« قریب »



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

چنین کوید ابوبکر محمدبن زکریای رازی - که ایزد
روانش را باارامش و آسایش قرین دارد - که تنی چند ازاهل
نظر و تمیز و تحصیل چون مارا با عامة ناس در خلطه و
آمیزش یافته و باسور معاش مشتغل دیده‌اند بعیج‌جوانی و شکستن
قدر ما برخاسته و چنین پنداشته‌اند که از سیره حکما انحراف
جسته‌ایم مخصوصاً از راه ورسی که پیشوای ما سقراط داشته
کناره کرده‌ایم چه‌از این حکیم نقل است که هیچ‌گاه گرد درگاه
ملوک نمی‌گردید و اگر ایشان طالب قرب او می‌شدند دعوت
ملوک را باستخفاف رد می‌کرد ، طعام لذیذ نمی‌خورد و جامه‌فاخر
نمی‌پوشید ، دریند ساختن خانه و گرد کردن توشیه و تواجد شل
نیود ، از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و ملازمت لهودوری
می‌جست ، بهمان خوردن گیاه و پیچیدن خود در جامه‌ای ژنده
قناعت می‌ورزید ، در صحرائی در خمی بیتوهه می‌کرد ، باعوام
و سلطان هیچ‌گاه تقیه بکار نمی‌بست بلکه آنچه را برحق میدانست
در لفظی روشن و بیانی صریح پیش همه بر زبان می‌آورد .
مخالفین نه تنها سیرت ما را خلاف این میدانند بلکه

۱ - معلوم نشد که غرض محمدبن زکریا از این جماعت کیست شاید بعضی از
هنان متکلمینی باشند که او یک عدد از رسائل خود را بررد عقاید ایشان نوشته است .
در باب استعمال سخنره آمیز « اهل نظر و تمیز و تحصیل » که رازی در اینجا یک کار
برده رجوع شود بعنوان یکی از تأییفات او که « کتاب الاشتاق علی اهل التحصیل من
المتكلمين والمتقلسين » نام داشته است (الفهرست ص ۳۰۱ و ابن ابی اصیبude
۱ : ۲۰۳ و فقط ص ۲۷۶) حاشیة آقای پل کراوس ناشر متن عربی این رساله .

در طرز زندگانی پیشوای ما سقراط نیز زبان بطنعن گشوده گویند این سیرت خلاف مقتضای طبیعت ویقای نسل است و نتیجه عمل با آن جز خرامی عالم و فنا مردم نخواهد بود. جواب این مقوله را گوئیم :

آنچه در باب سیرت سقراط روایت کرده‌اند درست است و روش او در زندگانی همچنان بوده است 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 ما بر ایشان وسیع شود.

سیری که از سقراط منقول افتاد روشی است که آن حکیم از ابتدای امر تا مدتی طویل از عمر خود برآن میرفته لیکن بعدها از غالب آنها عدول کرده چنانکه در موقع مرگ‌چندتن دختر^۱ داشته و در این قسمت از زندگانی بجنگ دشمن رفته و در مجالس عیش و نوش حضور یافته و از خوردن لذیداً طعمه بغیر از گوشت بهره برداشته و حتی کمی شراب نیز نوشیده است و این مراتب پیش‌کسانی که باستقصای اخبار اعتنای دارند معلوم و مشهور است.

چون سقراط در قسمت اول از عمر خویش دلباخته‌فلسفه بوده و بتحصیل آن عشق میورزیده زمانی را که باستی صرف شهوات ولذات 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 - فقط (ص ۲۰۳) گوید که از سقراط سه پسر ماند (حاشیة ناشر متن عربی)

کسانی که در فلسفه بسرا نمی‌نگریسته‌اند و اشیائی پست را بر آن رجحان می‌نهاده بنظر خواری دیده است و این مستله بدیهی است که هر کس در ابتدای طلب منظوری برا اثر کثرت شوق و شدت میل راه افراط می‌برود و مخالفین را دشمن میدارد و چون به مقصود خوبیش دست می‌یابد و بای طلب او برقامی مستقر نمی‌گردد شور افراط او تسکین می‌یابد و بحال اعتدال باز می‌گردد و سراینکه گویند هر تازه‌ای را لذتی است همین است و سقراط نیز در آن مدت از عمر خود دستخوش همین حال کلی بوده است. بعلاوه آنچه از حالات او نقل کرده‌اند قسمت عجیب و نادر آن است یعنی همان قسمی است که با روشن سایر مردم در زندگانی تفاوت داشته و بدیهی است که عامه بنقل و روایت مسائل بدیع و نادر خریص ترند 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 درباب سیرت اولی سقراط گفته و بعین‌جونی آن پرداخته‌اند گوئیم که در این مورد هم اگر ملامتی وارد است مربوط بکمیت آن است نه بکیفیت آن، چه پوشیده

نیست که فضل مرد چنانکه در کتاب «طب روحانی» گفته ایم
در فروشدن در شهوانیات و ترجیح نهادن آن بر امور دیگر
نیست بلکه حق آن است که مرد از 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
زمراه گروهی که در خرابی دنیا و نسل میکوشند کناره گیری
جسته است و هر کس که در دریای شهوت غوطه ور نیست جز
این نتوان کرد و با 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 کلمه ای
چند نیز برای فایده دوستداران و طالبان علم درباب سیرت فلسفی
ییان کنیم پس گوئیم : مطلبی که در این مقاله غرض توضیح
آن است مبتنی بر اصولی است که آنها را در کتب دیگر خود
ییان کرده ایم و برای آنکه مقاله بدرازا نکشد خواننده را بآن
کتب حواله میدهیم مثل کتاب «علم الهی» و «طب روحانی»
و تأثیف دیگر ما در «لامات کسانی که بادعای فلسفه عمر را
در تحصیل زوائد هنسه میگذرانند» و کتابی بنام «شرف صناعت

کیمیا » مخصوصاً کسی که بخواهد کاملاً بمقصود ما در این
مقاله بی ببرد از مراجعه بكتاب طب روحانی بی نیاز نخواهد
بود و اصولی که ما در اینجا فروع کلام خود را در باب سیرت
فلسفی برآن می‌نشانیم مأخوذه از همان کتاب است بقرار ذیل :

۱ - هر کس را پس از مرگ حالی است خوش یا ناگوار
نظیر حالی که او قبل از تفرقه میان جسم و جان داشته.

۲ - کمال مطلوبی که در بی آن موجود شده و بست
آن رهسپاریم تحصیل لذات جسمانی نیست بلکه طلب علم
و بکار داشتن عدل است تا بدین وسیله از این عالم رهائی
یافته بعالی دیگر که مرگ و آلم را در ساحت آن راهی نیست
هدایت شویم.

۳ - خواهش نفس سرکش و طبع حربیص ما را بدنبال
لذات آنی می‌کشد لیکن عقل برخلاف غالباً ما را از طی این
طريق نهی می‌کند و با موری شریفتر می‌خواند.

۴ - پروردگارما - که از او چشم ثواب داریم و بیم عقاب -
برما نگران است ، از راه رحمت آزار برما نمی‌پسندد ، ستم
ونادانی 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 بی لذتی رود که آلم ناشی از آن
کما و کیفایا برآن لذت بچرخد.

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 حواجح زندگانی در عهده‌ها گذاشته.

این اصول مسلمه‌ایست که بیانات ما برآنها مبتنى خواهد بود پس گوئیم: چون لذات و آلام دنیا ای با گسیختن رشته عمر نابود می‌شود و لذات عالمی دیگر که جاوید است پایدار و بی‌بایان 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 بی‌لذتی باشیم که وصول بدان ما را از فیض عالمی روحانی بازدارد یا در همین عالم ما را دچار المی سازد که رنج آن درکیمیت 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 برک بسیاری از این لذات غیر ممنوع می‌گوید و نفس خود را باین ترک عادت میدهد تا در موارد لزوم - چنانکه در کتاب طب روحانی گفته‌ایم - بسهولت بتواند پایداری کند چه عادت بگفته قدماً طبیعتی ثانوی است ولیاقت آنرا دارد که با تمرين 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 هردو میسر است چنانکه می‌بینیم که قاصد از مردم معمولی چاپک ترمیروند و لشکری در جنگ از سایرین جری‌تر است و این جمله می‌فهماند که بوسیله عادات اکتسابی می‌توان اموری را که ابتدا دشخوار

و ناملايم مى نموده آسان و هموار كرد.

اين بيان ما در ياب لذت گرچه مختصر است ولی متضمن جزئيات كثيري است که در کتاب طب روانی بيان آنها پرداخته ايم از آن جمله اينکه اگر اصلی که ذكر كرديم - يعني اينکه عاقل نباید اسیر دست لذتی شنود که الم تابع آن برالم که در ترك لذت و کشتن شهوت هست راجح آيد - في نفسه صحيح يا منطقا مسلم است پس نتیجه آن اين خواهد بود که اگرفراضا بربما ممکن شود که مادام العمر برهنه زمين مسلط آئيم ولی با مردم بشكلي معامله کنيم که رضاي خدا در آن نباشد و با را از وصول بخیر باقی و نعمت جاويد باز دارد نباید بپرسير اين راه شويم و آن لذت را براین حرمان ترجیح نهیم. همچنان اگر مطمئن باشيم يا حال اطمینان بربما غالب باشد که با خوردن طبقی از خربما يکجا ده روز از درد چشم راحت نخواهیم داشت باید از اين خوراک چشم پیوشیم^۱ و همین حال

۱ - دکتر میرهوف Meyerhof از راه لفظ اطلاعات ذيل را در اين باب برای ما فرستاده: « رازی در کتاب دیگر خود بنام کتاب منافع الاغذية و مضارها که سال ۱۳۰۵ در قاهره بطبع رسیده همین مطلب را در باب خربما مطرح کرده وابن البيطار هم در کتاب الجامع لمفردات الادوية (طبع قاهره سال ۱۲۹۱) ج ۱ ص ۹۱۰ و ترجمه لکلرک Leclerc ج ۱ ص ۳۱۵ (بان اشاره نموده). اين نكته را مؤلفین بوناني تمیشناخته حتی حنین بن اسحاق هم بآن برخورد کرده است. شاید این قضیه ناشی از روایات باستانی ملل شرق باشد. هم امروز فلاحان مصر سفلی براین عقیده اند که درد چشم نتیجه شکوفه خرماست. درد چشم در ممالک شرق نزدیک همیشه در همین فصل يعني در ماه دوم بهار شروع و بهاء اول پائیز ختم میشود وابن بیهجهوجه 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 بمسئل جزئی - قرار دارند و هر
کدام نسبت با مر عظیمتر کوچک و نسبت با مر 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 میآید میپردازیم :

بنابر اصل مذکور در فوق که پروردگار و مالک ما بrama
مشفق و بدیده رحمت نگران است پس از وقوع رنج والمنیز
برما بیزار است و آلام جبری که بما میرسد و ما را در ورود
آنها اختیاری نیست ناچار بمصلحتی و در بی ضرورتی است.
بنابر این هرگز نباید بغیر استحقاق بذی حسی الی برسانیم مگر
اینکه با این الی حسی 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 سرمیزند
و افراطی که مردم در تعحیل رنج بر چهارپایان باری و سواری
خود روا میدارند و غیر ذلک که همه باید بقصدی و بر طریقه
و روش عقلی و عدلی جاری باشد و هیچ وقت با فرط و تجاوز از
حد انصاف نکشد مثلاً رساندن الی در جائی که امید دفع الی
شدیدتر از آن باشد جائز است مثل شکافتن جراحت و داغ نهادن
بر عضو فاسد و نوشیدن داروی تلخ ناگوار و خودداری از اطعمه
ازدید از ترس امراض سخت دردناک و تعحیل رنج بر چهارپایان

بدون عنف برای منظوري و در این مورد گاهی عنف ضروري است و عقل و عدل آنرا روا مبدارد مثل رکاب کشیدن برابر 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 وجوده از دولت او بهره‌ای حاصل شود و بکار صلاح ناس باید در این صورت بقای آن مرد برای صلاح حال مردم از بقای اسب لازمتر است ، مثال دیگر مثل دو مردی است که در یاپانی بی آب بمانند و همراه یکی از آن دو همان مقدار آبی باشد که با آن بتوان جان یکی را از مرگ رهائی بخشید . در این مورد آن آب باید بکسی داده شود که بقايش برای صلاح مردم لازمتر است و در اشباء و نظایر این موارد نیز بر همین منوال باید قیاس کرد .

اما در باب شکار و کشتن و برانداختن حیوانات ، این عمل در مورد آنهائی جایز است که منحصرآ از گوشت تغذیه میکنند مثل شیر و بلنگ 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 بر زیندازند از وجود آنها بحیوانات دیگر آزار فراوان میرسد و عموم حیوانات گوشتخوار چنینند دیگر آنکه نفس از

هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارق نمیکند و چون حال حیوانات چنین است پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجسام در حکم باز کردن راه نجاتی جهت آنهاست و از آن بابت که در حیوانات گوشتخوار هردو حال موجود است پس برانداختن آنها حتی الامکان واجب می‌آید چه در نتیجه این کار هم‌الم حیوان تقلیل می‌یابد و هم امکان آنکه نفس او در اجسامی صالح‌تر 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 آنرا ندارند که انسان از آنها نیز مانند چهارپایان فایده‌ای بردارد در کشتن و نابود ساختن آنها حرجی نیست.

کشن 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 بدیع مقدار عظیمی از آنها احتیاج افتاد بلکه این کار در بی منظوری و بر حسب حاجتی عمل شود و اگر مستلزم 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 برفیریوس وجامبلیقوس موافق است ظاهرآ فلوبطیوس و ماکرویوس و فلوبطرخس در نقل قول افلاطون (در کتاب طیماوس و فیدون) در باب فرود آمدن روح انسان در اجسام خسین‌تر دچار خلط شدمویانات حکیم را نقل بلطف کردند ، رجوع کنید اپسآ برسائل اخوان الصفا ۳ : ۲۹ و ۴ : ۲۲ و ۲۹۸ و حکمة الاشراق سهروردی ص ۴۷۶ (حائیه ناشر متن عربی)

بدن آنها در میان نبود البته عقل هیچوقت ذبح آنها را روا نمیداشت و فلاسفه در این باب اختلاف کرده‌اند جمعی خوردن گوشت را اجازه داده و بعضی دیگر جایز ندانسته‌اند و سقراط از کسانی است که باین کار رأی نداده.

چون حکم عقل و عدل آزار بغیر را روا نمیدارد بطريق 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 به‌قصد 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 یکار بردن بول بجای آن.

رهبانیت و صومعه‌گیری عیسیوان 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 یرون است ناچار بیان قولی بعنوان نمونه قناعت می‌ورزیم پس گوئیم :

مردم را احوال مختلف است، طایفه‌ای نازیپرورد تنعمند و گروهی پرورده رنج و درد، جمعی نیز بخواهش نفس در طلب شهوانیات جدی بلیغ بکار میبرند مثل کسانی که فریته جمال زنان یا لذت شرب شرابند یا طالب تحصیل ریاست و این قبیل امور بنابراین احساس رنجی که از کشن شهوت بر میخیزد در همه یکسان نخواهد بود و بر حسب احوال اشخاص اختلاف پیدا خواهد کرد مثلاً بدن ابناء ملوک و مستعین تحمل جامه درشت و معده ایشان تاب غذای ناگوار ندارد و در این حال دچار المی شدید خواهد شد در صورتی که مقایس با ایشان ابناء عامه را در درشت پوشیدن و ناگوار خوردن رنجی چندان نخواهد بود، بهمین طریق کسانی که یکی از لذات خوگرفته‌اند 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 یک 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 با بناء عامه تکلیف میکند و ادارد مگرین دریج و در صورت ضرورت ولی برای آنکه از حد تجاوز نکنند باید ایشانرا برآن داشت که از لذاتی که رسیدن بآنها جز بارتکاب ظلم وقتل میسر نشد و اموری که موجب تحریک غصب 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 امساك محسوب میشود آن است که مردآنقدر بخورد که رنجی نبیند و بناخوشی نیانجامد و در این راه بحدی نرسد که خوردن را بقصد لذت و کامجوئی 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 پرنفس میتواند دایرة زندگانی خود را وسیعتر کند اشکالی در پیش نخواهد بود .

با رعایت این ترتیب کسانی که از پدر و مادری بینوا زاده و در فقر و مسکنت بازآمدند میتوانند رستگار شوند و بسیره صلحا خوگیرند چه بردن بار ریاضت و امساك بر این طایفه بسی آسان‌تر است تا بر دیگران چنانکه بر سفر از آسان‌تر بود تا بر افلاطون . آنچه بین این دو حد اعلی و اسفل هست رواست و کسی که آنرا بسکار دارد از شمار فلاسفه خارج نیست بلکه میتوان سیره او را سیره‌ای فلسفی خواند گرچه بهتر آن است که فیلسوف بعد اسفل مایلتر باشد تا بعد اعلی چه نفوس فاضله با اینکه مصاحب اجسامی نعمت پرورده باشند خواهی نخواهی ایشان را بطرف حد اسفل لذت میکشانند . اما پائین‌تر از حد اسفل از حکمت خارج است مثلاً سیرت مردم هند و مانویه و رهبانان

وناسکین چون از روش عادلانه منحرف و پرائر تحمیل رنج بر نفوس محرك غضب الهی است نمیتوان بحق نام فلسفه برآن نهاد و همین حکم جاری است دریاب لذاتی که از حد اعلى متجاوز باشند ، از خداوند که بخشندۀ عقل و گشاينده غم و هم است توفيق وباری خواهیم تا ما را برآنچه خواست اوست بدارد و پانچه که سبب قرب باوست هدایت فرماید .

خلاصه کلام آنکه چون پروردگار عز وجل عالی است که جهل در او راه ندارد و عادلی است که ساختش از جور بری است و علم وعدل و رحمتش بر اطلاع است و خالق و مالک ماست و مابندگان حلقه بگوش اوئیم و محبوب ترین 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 عادل ترین و رحیم ترین و مهربان ترین ایشان است و مراد از این گفته حکما که : « فلسفه تشبیه 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 بتوفيق خداوند داشته تشریح می کنیم تا

بدانند که هیچ سیرتی در ما نبوده است که بدان سزاوار خروج از صفات فلسفه شده باشیم چه کسی سزاوار این عقوبت خواهد بود که در شناختن آنچه فیلسوف باید بشناسد و عمل بسیره ای که فیلسوف باید برآن رود قادر آید و این دو جزء فلسفه یعنی علم و عمل را بعد کمال مورد اعتنا قرار ندهد و چنین کس است که استحقاق اختیار نام فیلسوف ندارد و چون ساحت ما بحمد الله و توفيق وارشاد 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» نوشته ایم و کتاب «علم الهی» و کتاب «طب روحانی» و کتاب «مدخل علم طبیعی» بنام «سمع الکیان» و مقاله ای در «زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء» و «سبب قیام زمین در وسط آسمان» و «سبب حرکت مستدیر آسمان» و مقالاتی دیگر در «ترکیب» و «اینکه جسم را حرکتی ذاتی است و حرکت معلوم است» و کتب دیگر ما در باب «نفس و هیولی» و کتبی در طب مثل «کتاب منصوری» و «من لا يحضره الطبيب» و چند کتاب در باب «ادویه» و کتاب «طب ملوکی» و کتاب موسوم به «جامع^۱» که هیچکس پیش از ما بتأثیر چنان کتابی

۱ - همان حاوی کبیر.

نپرداخته و بعد از ما هم مانند آنرا نتوانسته است بیاورد و کتب دیگر ما در « صناعت حکمت » که عame آنرا کیمیا خوانند.

اجمالاً تا این تاریخ که کتاب حاضر نوشته میشود قریب بدؤیست کتاب و مقاله و رساله در فنون مختلفه فلسفه از علوم الهی و حکمتی از زیردست من بیرون آمده است.

اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعه من در این رشته فقط تا حد احتیاج بوده است و عمداً ولی نه از راه عجز نخواسته ام که عمر خود را در مهارت یافتن در این رشته برباد دهم و اگر کسی انصاف داشته باشد عذر مرا موجه خواهد شمرد چه راه صواب همان است که من رفته ام نه آنکه جمعی فیلسوف مآب میروند و عمر خود را در اشتغال بفضولیات هندسه نابود میسازند^۱ به هر 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 هیچ وقت از دو حدی که سابقاً معین کردم تجاوز ننموده و راهی نرفته ام که کسی تواند گفت که سیرت من سیرتی فلسفی نبوده است مثلاً هیچگاه بعنوان مردی اشکری یا عاملی کشوری بخدمت سلطانی نپیوسته ام و اگر در صحبت او بوده ام از وظیفه طبابت و منادیت

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

قدم فراتر نگذاشتند . هنگام ناخوشی پیرستاری و اصلاح امر جسمی او شغول بوده و در وقت تدرستی 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 هیچ وقت بمنازعه و مخاصمه برخاسته 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 بعلاهی کسانی که مرا در این حالات دیده اند دانسته که هیچگاه بطرف افراط مستایل نبوده ام و در پوشال 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 بلاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی یافتم با مری 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 مقربتو ریز) بیش از ورقه

چیز نوشته و پانزده مال از عمر خود را شب و روز در تأثیف
جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام و بر اثر همین کار
قوه بینائیم را ضعف دست داده^۱ و عضله دستم گرفتار ستنی
شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است با این حال
از طلب باز نمانده‌ام پیوسته بیاری این و آن میخوانم و پرداخت
ایشان می‌نویسم.

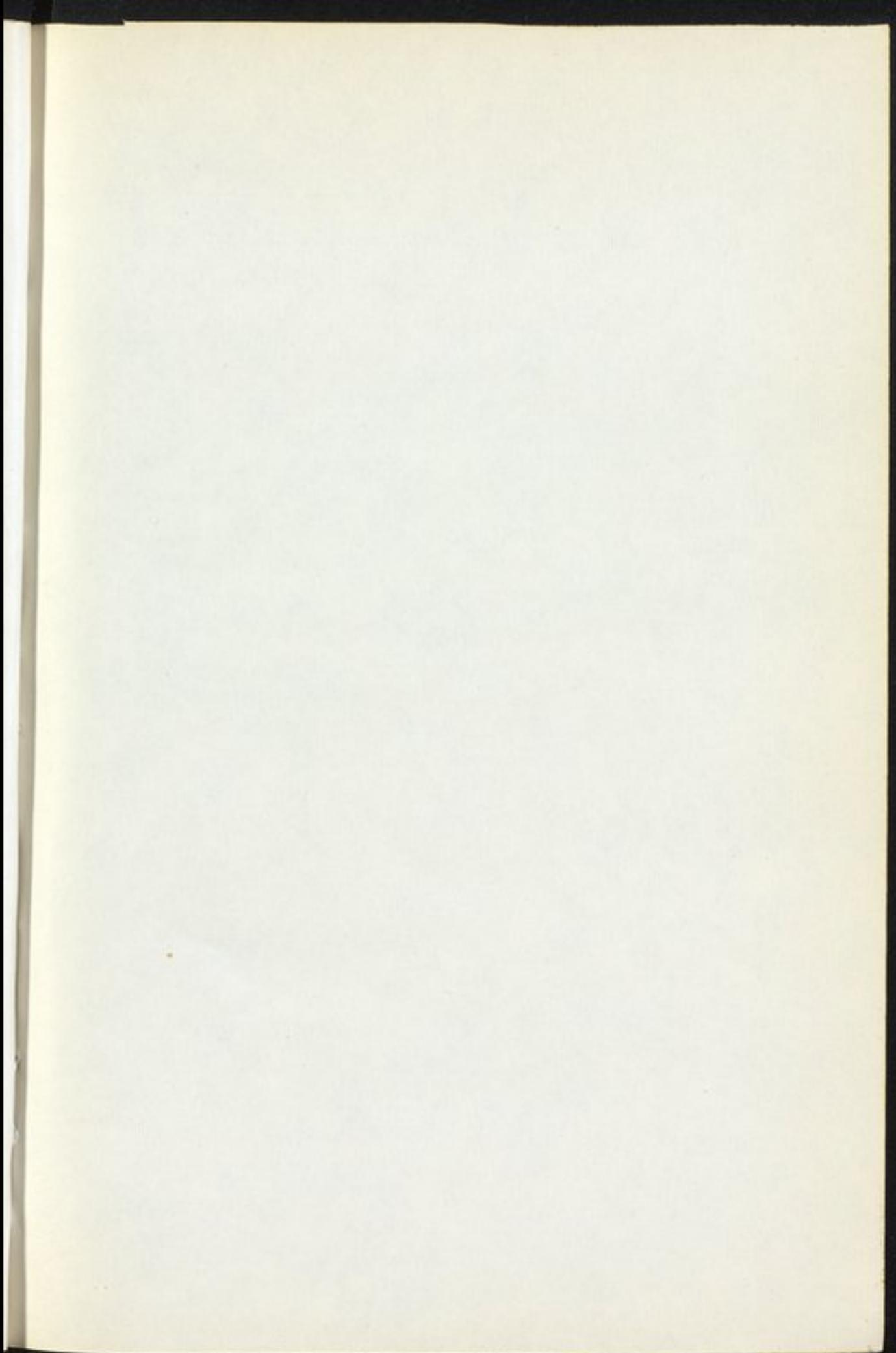
پس اگر اموری که گذشت در پیش چشم مخالفین
باعث تنزل رتبه من در مقام فلسفه عملی است و غرض ایشان
پیروی از سیره دیگری است آنرا بمشاهده یا مکاتبه بما بمنابع‌اند
تا اگر از سیره ما بهتر است آنرا اختیار کنیم و اگر خطای و
نقصی در آن راه دارد برد آن پردازیم.

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
بعقایت آن معرف شوم و اگر باطل است ایشان را برباطل
خود بی‌گاهانم 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 را زی از راه بدخواهی نایرانی او را بعضی نتیجه اشتغال بکیمی
و پاره‌ای دیگر بر اثر کثرتاکل باقلادانسته‌اند (این ای اصیعه ۱ : ۳۱۲ و فقط
ص ۲۷۲ والفهرست ص ۲۹۹) - حاشیه ناشر متن عربی .

اعمل بعلمی فان قصرت فی عملی
ینفعك علمی ولا يضرك تقصیری^۱
- خاتمه -

۱ - وهمین مضمون را با بیانی لطیف‌تر حافظه گوید:
کمال سرمحت ببین نه نقص کناء
که هر که بی هنر اند 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 hundredth 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" (رسانی فلسفیة) 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 Zakariya ibn Yahya al - Razi) was born in Raiy, near modern Tehran, on the Ist of Sha'ban 251 A. H./ 865 A. D. and died there on the 5th of Sha'ban 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 Raihan al-Biruni 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 *Kitab al-Hawi* (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

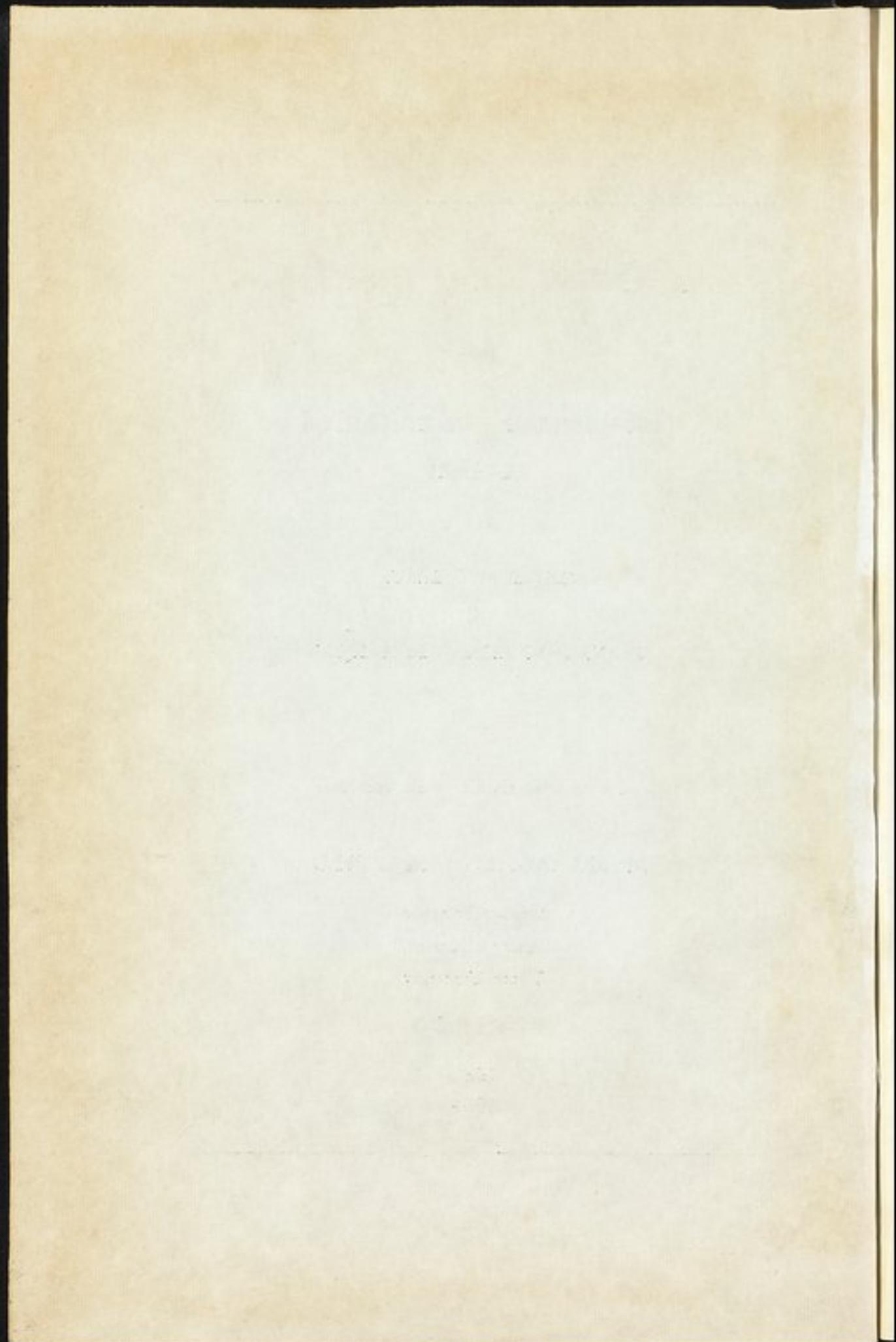
Pareils à des astres illuminant de tout leur éclat et de toute leur splendeur l'univers infini, les maîtres de la science, des lettres et des arts, éCLAIRENT de leur génie et de leur rayonnement l'humanité entière dont ils deviennent, dès leur apparition, et pour les siècles à venir, les guides et les 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'élosion 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 1100e 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.



Al-Sīrat al-Falsafīya

by

MUHAMMAD IBN ZAKARIĀ

AL-RĀZI

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

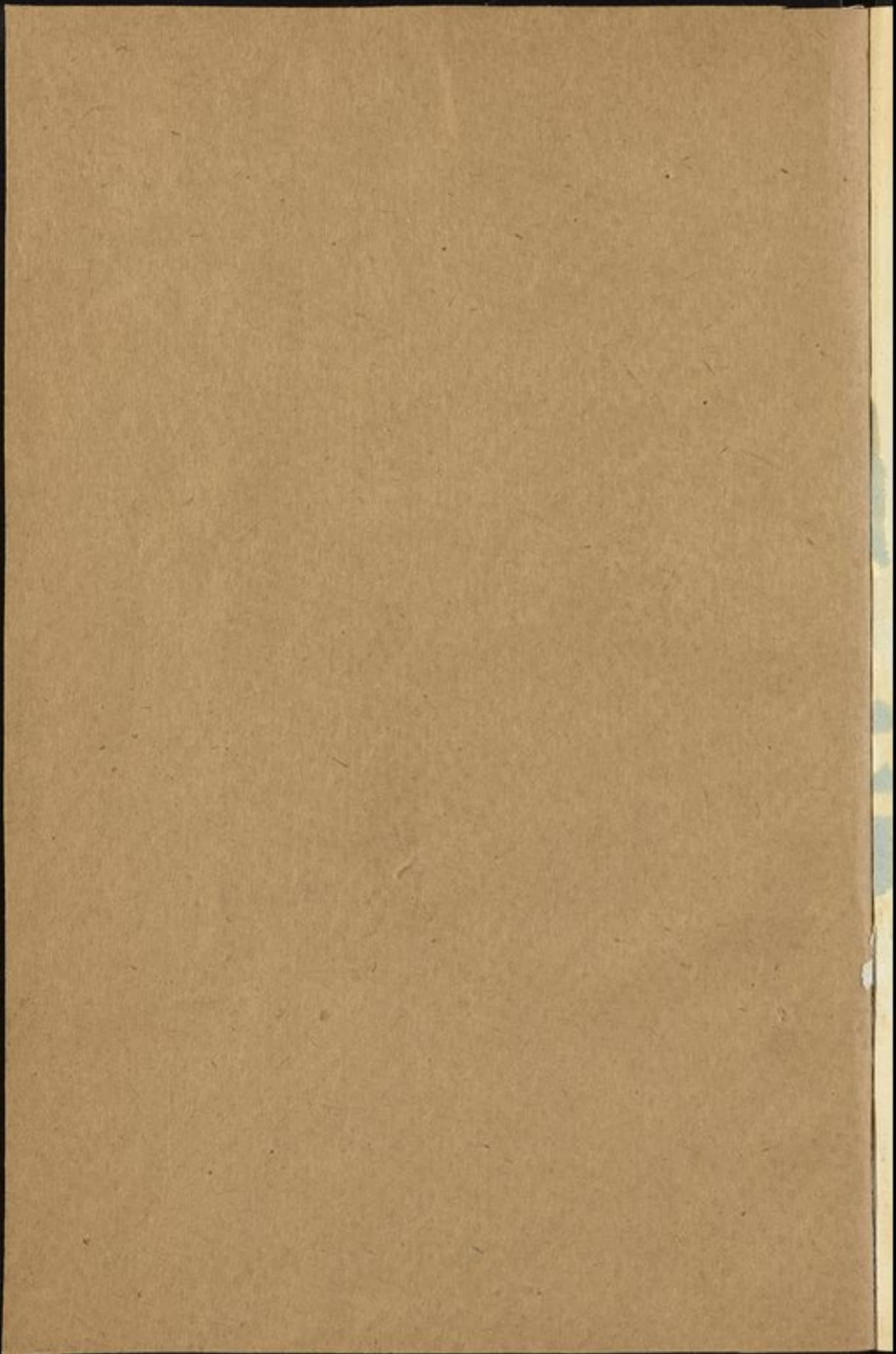
Faculty of Letters,

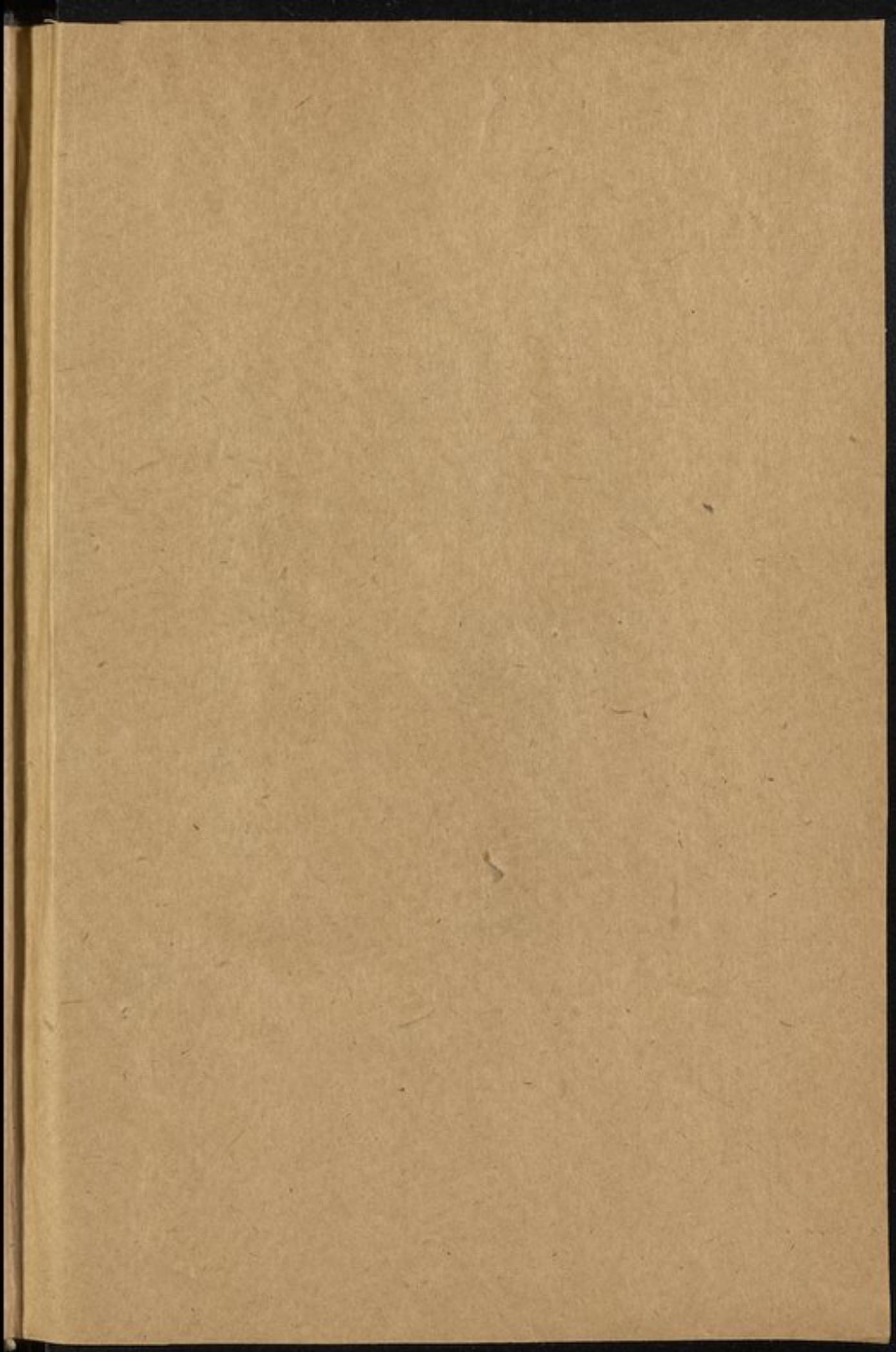
Tehran University

UNESCO

Tehran

1964





Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 072571092