

حکیم رازی

(حکمت طبیعی و نظام فلسفی)

مقدمین زکریای صیرفی

تألیف

پرویز سپیتمان

(اذکائی)

طرح نو

۱۳۸۴



انتشارات طرح نو

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

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

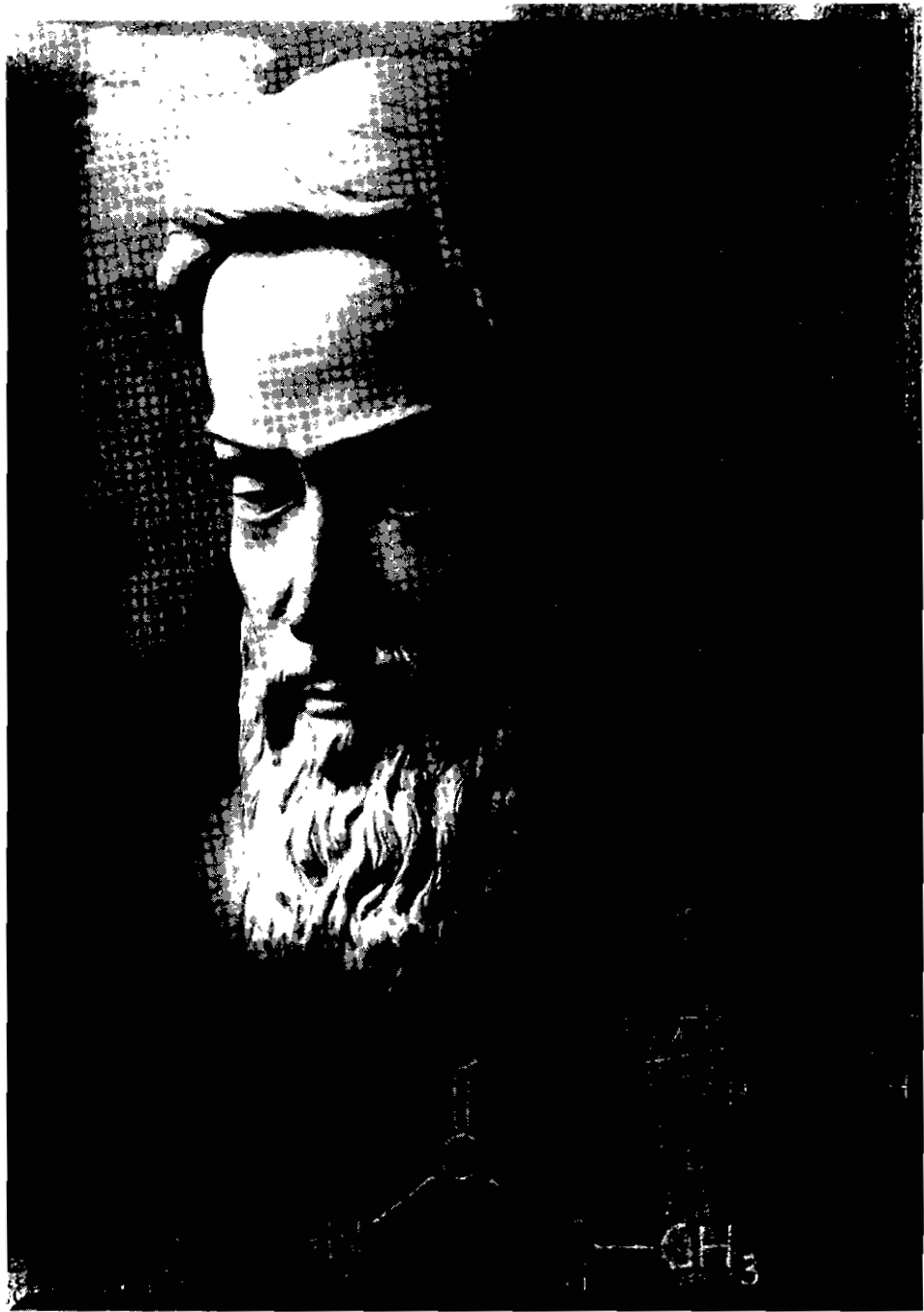
ISBN: 964-7134-83-5

شابک: ۹۶۴-۷۱۳۴-۸۳-۵

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

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

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



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

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
○. مقدمه مؤلف	الف - یه

I

(فصل یکم)

زمینه تاریخی

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

II

(فصل دوم) روش شناسی

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

III

(فصل سوم) معرفت شناسی

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

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

IV

(فصل چهارم)

حکمت طبیعی

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

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

V

(فصل پنجم)
گیتی‌شناسی

- ۵۹۰-۳۷۹
 ۳۹۳-۳۸۱ ۱. الاهیات رازی
 ۳۳۱-۳۹۴ ۲. قُدماءِ خمسَه
 ۴۱۳-۴۰۷ الف). هیولی مطلق
 ۴۲۴-۴۱۳ ب). مکان و زمان
 ۴۳۱-۴۲۵ ج). نفس و باری
 ۴۴۶-۴۳۲ ۳. دوگانه‌گرایی
 ۴۶۳-۴۴۷ ۴. حدوث عالم
 ۵۳۷-۴۶۴ ۵. زروان‌گرایی
 ۴۷۲-۴۶۷ الف). مدّت و زمان
 ۴۷۸-۴۷۲ ب). دهر و سرمد
 ۴۸۵-۴۷۹ ج). حدوث دهری
 ۴۸۹-۴۸۵ د). کالا-کرونوس
 ۴۹۶-۴۸۹ ه). زروان‌اکران
 ۵۰۵-۴۹۶ و). مسئلهٔ نسبیّت
 ۵۱۶-۵۰۶ ز). نگرهٔ دو همزاد
 ۵۲۲-۵۱۶ ح). تهیگی و بخت
 ۵۲۶-۵۲۲ ط). نمادهای سپهری
 ۵۳۷-۵۲۶ ی). چیستی هیولی
 ۵۷۲-۵۳۸ ۶. عقل و نفس
 ۵۴۹-۵۴۵ الف). دیو آز-خزّد
 ۵۵۶-۵۵۰ ب). عشق هیولانی
 ۵۶۱-۵۵۶ ج). فضیلت عقل
 ۵۶۵-۵۶۱ د). شرور نفسانی
 ۵۷۲-۵۶۵ ه). حلول و تناسخ
 ۵۹۰-۵۷۳ ۷. اضافه و استدراک

VI

(فصل ششم)

سیرت‌شناسی

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

VII

(فصل هفتم)

جهان‌بینی کلی

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

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

مقدمه مؤلف

«فلسفه هر دورانی مصالح فکری معینی را، به مثابه محمل و مقدمه در اختیار دارد، و آن مصالح فکری را اسلاف آن فلسفه پدید آورده‌اند» [ف. انگلس].

حکیم محمدبن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ه‍.ق) بزرگترین پزشک جهان شرق، و یکی از پزشکان بزرگ سراسر اعصار بشری، هم در ایرانزمین بیشتر به عنوان «طیب» اشتهار دارد، و بسی کمتر به عنوان «فیلسوف» شناخته شده است. به طور کلی، در نزد مردم «درسخوانده» میانه‌حال، حکیم ری به دو چیز معروف می‌باشد؛ یا به عبارت دیگر، تا اسم رازی به میان می‌آید، دو چیز در فکر و ذهن ایشان متبادر می‌شود: کاشف‌الکَل (و) دین‌ستیزی؛ و بر این پایه آگاهی سطحی یا این‌گونه پیشداوری‌ها، مردم درسخوانده خود بر دو گروه‌اند: یکی آن دسته که «دین‌گریز» اند، از رازی خوششان می‌آید... (که باید گفت: هرکسی از ظنّ خود شد یار من...) و دسته دیگر که از وی «دلخور» اند، چون اهل حکمت و فلسفه نیستند، و یا اعتقادی هم به تفکیک مبانی و مبادی دین از فلسفه ندارند، او را به سبب نپذیرفتن امر «نبوت» سرزنش می‌کنند، و از فلسفه او هم خوششان نمی‌آید... (که باید گفت: البته فلسفه هم از ایشان خوشش نمی‌آید). بنابراین، هم در اینجا به آن دو دسته «دلخوشان» و «دلخوران» از حکیم رازی، که نظر به معرفتی سطحی و یا پیشداوری‌های رایج، نسبت به امر مزبور نوعی حساسیت دارند و یا بی‌اختیارند؛ توصیه می‌کنیم که اگر صبر و حوصله خواندن تمام فصول کتاب را (از اول تا آخر) ندارند، قبل از هر چیز «ده بند مدنی» (ص ۸۱۰-۸۱۶) را مطالعه فرمایند؛ چه در واقع هر چه اینک ما بخواهیم طی این مقدمه اشارت‌وار بگوییم (صغری و کبری بچینیم) به گونه‌ای چکیده و فشرده در آن بهر آمده است. آری، اختلاف و جدل اساسی یا چالش و گفتگوی میان دین‌باوران و خردگرایان سراسر اعصار بشری، در یک کلمه، و در عرصه تفکر و نظر همانا بازتاب ستیزش و کشمکش دیرینه‌سال میان دو جریان عظیم فکری و فلسفی: «ایده‌آلیسم» (= مینوگرایی) و «ماتریالیسم» (= گیتی‌گرایی // «هست‌منشینه» پهلوی // اصالت وجودی) بوده است. این دو گرایش - یا آمادگاه بزرگ - اندیشگانی در ایران باستان (که «دین» و «فلسفه» معرفتی یگانه بود) خود ناشی از

نگره «دوئین» همستار در عالم کون و مکان باشد؛ و مکتب فلسفی منسوب به دین زردشتی - که خدای برین مورد اعتقاد آن «اهورامزدا» ست - همانا مینوگراست؛ اما مکتب فلسفی گیتی‌گرا منسوب به کیش زروانی باشد، که خدای برین مورد اعتقاد آن «زمان بی‌کران» - یعنی «دهر» - ذات «لم یزل و لم یولد» یا همان خود «زروان» است^(۱). این دو مکتب یا گرایش فکری و فلسفی، پس از تازش عربها به ایرانزمین و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، همچنان بدون کمترین درنگ و انقطاع نیز ادامه و استمرار یافت، یعنی به صورت مناظرات کلامی اصحاب ملل و تضارب آراءِ حکمی، که البته زبان و بیان گفتاری و نوشتاری اینک «عربی» بود. پس آنگاه یک نحلّه نیمه فلسفی (عقلی) و نیمه مذهبی (نقلی) همچون جامع بین حکمتین «مینوگرایی» (= ایده آلیسم) و «گیتی‌گرایی» (= ماتریالیسم) حسب شرایط معین تاریخی یا ضرورت‌های اجتماعی پدید آمد، که معجونی فکری با «التقاط» از مقولات آن و این فراهم آورد (این همان معجون است که بعدها یعنی در عهد اخیر به اسم «فلسفه اسلامی» معروف آفاق گشت) و آن همانا «مکتب ایرانی» متفکران اسماعیلی مذهب بود، که به موجب الزامات سیاسی-اجتماعی زمانه، شعار «اتحاد دین و فلسفه» (پس از فرایند جدایی اصولی آن دو) سر داد؛ اندیشمندان نامدار این مکتب التقاطی به اصطلاح فلسفی - که طی کتاب حاضر به وضوح و تفصیل معرفی شده‌اند - از جمله: نخشبی، ابوحاتم، بلخی، فارابی، سجستانی، عامری، ابن‌سینا و ناصر خسرو - همگی از «خراسان» (= مشرق) ایران برخاسته‌اند.

اما مکتب اصیل «ماتریالیستی» (= طباعی-دهری) ایران با پیشینه‌ای بس قدیم و قویم، و با همهٔ موارث فکری و فرهنگی اش - که در این کتاب بشرح تمام بازنموده شده است - سرانجام در «حکمت طبیعی و نظام فلسفی» حکیم ری تبلور یافته است؛ چه در جهان‌بینی گیتی‌گرای (= ماتریالیستی) وی، نظر به نگره بنیادین «حرکت دهری» او، آراء و تقریرهای «حکمت دهری» نیز نگرش‌پذیر است، یعنی دو گرایش معروف «طباعی-دهری» که قُدمای یاد کرده‌اند؛ و این دو خود جوهر فلسفهٔ مادی رازی می‌باشد (بنیاد نگرش «مادی» اصولاً حکمت طبیعی است) و در موضوع معرفت‌شناسی حکیم هم می‌توان گفت که وی نه تنها متأثر از مکاتب طبیعی و دهری پیش از عصر خویش است - خواه دنبالهٔ فرهنگ اندیشگی «چیهرشناسیک» (= طبیعی‌دانی) و «زروان‌داناکیه» (= دهری‌گری) ایرانی پیش از تازش عربها یا پس از آن بوده -، بل حکیم یگانه‌ای است که این دو نگرش فلسفی را در آیین گیتی‌گرای خویش نظام و انسجام کامل بخشیده است؛ و این امر (= یعنی «نظام فلسفی» رازی) که هدف اصلی تحقیق حاضر بوده، درست برخلاف نظر کسانی همچون عبدالرحمان بدوی (مصری) است که گوید: «رازی یک نظام منسجم فلسفی

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

نداشت... وی به انسانیت و پیشرفت علم و خدای حکیم ایمان داشت، ولی دیگر به دینی اعتقاد نمی‌ورزید...^(۱) گویی از نظر اینان وجود «نظام منسجم فلسفی» در نزد حکیم مادی، مستلزم دین‌باوری و «پیشداوری» های مینوگرایانه است! باید گفت اختلاف اساسی میان آراءِ حِکْمی رازی و افکار نیمه‌فلسفی مخالفانش، یعنی متفکران اسماعیلی مذهب ارسطومآبِ مشائی مشرب (که قائل به «اتحاد دین و فلسفه» بودند) بیشتر بر سر مسأله «صنع و ابداع» است که رازی انکار نموده؛ و نیز مسأله تبعی و باطنی آن یعنی وجوب «نبوت» که متفکران اسماعیلی از این قضایا همانا مسأله سیاسی «تعلیم امام» را اثبات کنند [نک: ص ۶۷۹].

ستیزش رازی با «دین» صرفاً و فقط از موضع دفاع از «فلسفه» بوده است؛ و اگر سران «ایده‌آلیست» و سیاست‌پیشه اسماعیلی ایران، رازی را جهت تأیید نظر «تعلیم امام» خویش در تنگنا و تحت فشار قرار نمی‌دادند (چون که معتقد بود انسان را هیچ «امام» و راهبری بجز «عقل» خداداد نباشد) وی هرگز مجبور به چنان موضعگیری معروف و نوشتن کتاب «نقض» نمی‌شد، طبعاً کاری به کار دین بجز جدایی‌اش از حکمت نداشت؛ چنان‌که متکلمان واقعی دین - خواه سُنی یا شیعی (امامی) اصلاً کمترین اعتراض یا برخورد متعصبانه با رازی نداشته‌اند، حتی فیلسوف مادی ری چند رساله و کتاب از باب «إشفاق» (= دلسوزی) بر آنان، و جهت معقول و منطقی‌تر نمودن مسائل کلامی (دینی) برایشان نوشته است. همواره برای ما علت اغماض و سکوت پُر معنای حجة الاسلام امام ابو حامد غزالی (م ۵۰۵ ق) نسبت به شخص فیلسوف «مادی» کبیر ری و آراء مشهور وی مایه شگفتی بوده است، او که احیاگر علوم دینی و پیشوای اهل «تفکیک» (= جدایی دین از فلسفه) و دشمن سرسخت و پرآوازه «فلاسفه» بشمار می‌رود؛ ولی هم اینجا معترضه‌وار (بین‌الهللین) بگویم تا همه بدانند - محققان ایرانی و آنیرانی اگر نمی‌دانند - که باید بدانند - همانا مراد غزالی از «فلاسفه» و ستیزش وی با «فلسفه» مطلقاً متفکران (= فلاسفه) اسماعیلی و فلسفه کذائی التقاطی ایشان (زیر پوشش «اتحاد دین و فلسفه») بوده است، که در عهد اخیر تحت عنوان مصنوع «فلسفه اسلامی» معروف شده است؛ و امام غزالی در زمان خود هم نیک می‌دانست که نه «دین» هرگز با «فلسفه» سازگار است، و نه «اسلام» هرگز چیزی به اسم «فلسفه» مضاف و منسوب به خود دارد. غزالی دینمدار که در خلوت فکری خویش، آراء و عقاید «فلسفی» شخصی هم داشته؛ اخیراً محقق شده است که آنها را در کتاب (مخفی) فلسفی خود به عنوان «المضنون به علی غیر امله» (که قول صابئان متفلسف در آن عیناً بیان شده...) ابراز نموده^(۲)، کمابیش ما را معلوم آمد که وی گوشه چشمی به فلسفه مادی «رازی‌وار» داشته است [نک: ص ۶۵۲-۶۵۳].

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

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

این نکته را هم اشارت‌وار جهت ایضاح کلی مسأله «دین و فلسفه» (که مبانی نظری آن دو یکسره متفاوت است) باید افزود که: فکر دینی همواره میل و گرایش آشکار و نهان به فکر فلسفی داشته است، و این امر همانا برحسب فطرت یا خصلت کمال‌جویی و ترقی و تعالی‌جویی باشد که در نفس نوع بشر مخمّر است؛ ولی فکر فلسفی هرگز و هیچگاه آزادانه میل به فکر دینی ندارد، زیرا چنین امری را خود تنزل و تنازل واضحی می‌داند که هم با نفس کمال‌جویی منافات می‌یابد. دانسته است که فلسفه «علم» است و با «عقل» سر و کار دارد، یعنی با «ادراک» آفاقی؛ فلذا معرفتی علمی-عقلی است، که مرتبتی فراتر و برتر از معرفت «نقلی» بشمار می‌آید، که مایه‌ور از «احساس» آنفسی می‌باشد. نظر به فراجویی علم، همان‌طور که به درستی گفته‌اند: «یعلو ولا یُعلى علیه»، این فکر دینی است که چشم به علم دارد یا در پی آن می‌دود، نه برعکس؛ و این دین است که از فلسفه یاری می‌جوید، تا با او بیاویزد و کمال یابد. تمام تلاش و تلواسه‌های (خواه بی‌ثمر یا کم‌حاصل) اندیشمندان اسماعیلی در امر وفاق بین دین و فلسفه، هم بر این پایه بود که یاد شد؛ و اصرار و پایداری سرسختانه حکیم رازی نیز (در قبال آنها) بر حفظ استقلال فلسفه، و این‌که مردم بایستی به جای دنباله‌روی از مذاهب، فقط «علم و فلسفه» بیاموزند و «عقل» را نبی و امام و راهبر خویش قرار دهند - خود هم بر آن مبناست. اما فلسفه‌ای که چیزی از «عقل» و بهری از «نقل» بهم آمیزد (- التقاطی باشد) نه دیگر ماهیه «دین» است و نه هرگز می‌توان اسم «فلسفه» بر آن نهاد. به عبارت دیگر، جمع «تصنعی» بین دو چیز مختلف‌الماهیه - که مبانی اولیه آنها متفاوت باشد - ممتنع است [اینجا بر ما اشکال نکنند که چون اجتماع نقیضین را در منطق جدلی حکیم رازی نظر به فرایند طبیعی «تمازج» آنها اثبات کرده‌ایم، چرا اینک با بیان امتناع امر داریم تناقض‌گویی می‌کنیم؟ خیر، دین و فلسفه اولاً «ضدین» جدلی نیستند، ثانیاً چنان‌که مکرر کرده‌ایم: «فلاسفة تعقلی یعنی حکمای طبیعی و مادی (نه آنان که چون «فلسفه» می‌بافند سر از «دین» درمی‌آورند) «حقیقت» دینی را همان موضوع بحث عالمانه فلسفی خویش دریافته‌اند...»^(۱)؛ فلذا داوری بر سر ماهیات امور است نه مشترکات موضوعی آنها].

بدین‌سان، امتناع وفاق بین دین و فلسفه، خود مبین تخالف یا ناشی از همان تعارض میان دو آمادگاه فکری جهانشمول «ایده‌الیسم» (= مینوگرایی) و «ماتریالیسم» (= گیتی‌گرایی) است؛ و اگر چنین باشد - که چنین هم هست - باید نتیجه بالفعل منطقی، خود این باشد که «فلسفه» به معنا و مفهوم اخص کلمه همانا فلسفه «مادی» یا گیتی‌گراست. وجه مفارق یا تمایز و مشخصه بارز فلسفه (نسبت به دین) و مکتب مادی (نسبت به مینوگرایی) در این است که «متافیزیک»

(= مابعدطبیعت / ماوراء طبیعی، و هر چیز غیبی و غیرعینی) به هر صورت آن، دیگر محلی از اعراب ندارد، یعنی طی تقریرهای صرفاً حکمی-علمی با براهین منطقی و استدلال عقلی یکسره نفی و نقض می‌شود، آنچه باقی می‌ماند همان «حکمت طبیعی» یا «حکمت دهری» (حسب اعتقاد حکیمان ایرانزمین) است. از اینرو، فلسفه حقیقی به معنا و مفهوم اخص و اخلص کلمه، تکرار می‌کنیم، همانا فارغ و عاری از ملقظات متافیزیکی و ملققات مابعدطبیعی است، که اینها خود از مشخصات معروف و متعارف مکتب‌های ایده‌آلیستی در جهان می‌باشد. شاید گفته شود که آخر هر نظام فلسفی شناخته‌شده‌ای، پس از بخش «طبیعیات» (چنان‌که در فلسفه کلاسیک ملاحظه می‌شود) مباحث مابعدطبیعی یا «الهیات» هم دارد؛ چنان‌که حکیم رازی خود به همین منظور کتاب «علم‌الاهی» را در این معنا نوشته است، یا فلاسفه تعقلی-تحصیلی مغربزمین هم بحث یا بخش «متافیزیک» را در تقریرات فلسفی خویش آورده‌اند؛ بلی، آورده و مطرح کرده‌اند تا آن‌را رد کنند؛ به علاوه، هر فلسفه‌خواننده‌ای نیک می‌داند که این اصطلاح ارسطویی چگونه و از چه‌رو باب شده، در جای خود ما نیز بدان اشاره کرده‌ایم. پس این‌که می‌گوییم «فلسفه»، مراد - چنان‌که رازی اراده کرده - همان «حکمت طبیعی» است؛ چیز دیگری با صفت یا قید «اولی» و «ماوراء» و از این قبیل، بدان مضاف و منسوب نباشد؛ و همین معنا خود مبین مکتب «مادی» (گیتی‌گرای) حکیم رازی است.

باری، مینوگرایی (= ایده‌آلیسم) وجه اختصاصی به دین ندارد، یا فراطبیعی (= متافیزیک) بافی ویژه فلسفه نباشد، بدین معنا که تنها صفت ممیز نوعی چنین معرفتی نیست؛ چه معارف ثلاثه مشهور (کلام، عرفان، حکمت) در هر جای دنیا، ممکن است نوعاً یا موصوف به طرز «مینوگرایی» باشند، یا هم منسوب به صفت «گیتی‌گرای» و طرز مادی تلقی شوند. این نیز بایسته ذکر است که حکم برگرایش‌های پیشگفته در سه جریان عظیم فکری مزبور یا «معارف ثلاثه» مشهور، همانا ناظر به وجه غالب طرز و فکر مسلط در آنها می‌باشد. فی‌المثل «عرفان» که همان حقیقت دینی را موضوع معرفت شهودی خویش اعلام نموده (که در متن «نظری» با اعتقاد فلاسفه طبیعی منطبق است) اگر موصوف به طرز «وحدت وجودی» باشد، و یا هر عارفی که همه «عالم» و سراسر طبیعت را نمود و نماد یا مظهر و مجلای ذات حق تعالی بداند، چه بخواهد یا نخواهد همانا «گیتی‌گرا» است یا هم خود به نوعی «دهری» مذهب است. [گفتار انگلس درباره «مونیسیم» عرفانی کارل مارکس مشهور است]. هم بدین سان، مکتب «اصالت وجود» که خصوصاً با نگره فلسفی مشهور «حدوث دهری» یا «حرکت جوهری» حکیم صدرالدین شیرازی (- یعنی همان «حرکت دهری» حکیم رازی) تیزر پیدا کرده، در وجه غالب و طرز فکر مسلط همانا «گیتی‌گرا» (= ماتریالیست) است. طرفه آن‌که ایده‌آلیسم عرفانی، اگر نه هیچ، کمتر توانسته است مبانی قرآنی برای خود فراهم آورد؛ گویی در منظر کلی - چنان‌که جمعی از محققان

دریافته‌اند - قرآن مجید در وجه غالب و از حیث «نظری» به روندهای مادی عالم عطف توجه بیشتری نموده است. یک‌چنین گرایشی به عقیده ما راجع است به «دین حنیف»، که همان کیش ابراهیم «آزر» (= زروان/ دهر) و اعتقادات «ماندائی» (صابئان حنفی) ایرانی تبار می‌باشد [نک: ص ۲۳۱]. خلاصه این‌که از سه قسم «ماتریالیسم» کلامی و عرفانی و فلسفی (- معارف ثلاثه) ماتریالیسم عرفانی یا اشراقی ایران در دوران اسلامی، نظر به مبانی «قرآنی» دارد یا این‌که بدون مبنای قرآنی نباشد.

چنین نماید که «ایده‌آلیسم» (= مینوگرایی) صرفنظر از خاستگاه اندیشگی نخستینه آن در جوامع باستانی، یعنی بدون توجه به علت «مُحَدِّثَه» چنین پدیده همگانه‌ای در نزد آبناء بشر، بعدها بالمره پایگاه اصحاب شرایع و متولیان مذاهب عالم و علت «مُبقیه» آنها شد؛ چندان‌که با تمسک بدان ضمن تحکیم سلطه و سیطره خویش بر مردم، توانستند امور اجتماعی را آن‌طور که مطلوب طباع ایشان است انتظام بخشند و به اصطلاح «نظم» جامعه‌ها را برقرار نمایند. بدین‌سان، علت مُبقیه ایده‌آلیسم در جوامع بشری صبغه «سیاسی» داشته و هنوز هم دارد؛ به عبارت دیگر، ایده‌آلیسم رایج ساخته و پرداخته اصحاب سیاست و شرایع و ارباب قدرت و حکومت، و همانا «مذهب مختار» ایشان بوده باشد که هم سرسختانه برای آن تبلیغ کرده و می‌کنند. اصل لغوی این اصطلاح - «ایدوس» یونانی - چنان‌که دانسته همگان است، به افلاطون برمی‌گردد (پیشوای ایده‌آلیست‌های جهان) و اینک اجماع مورخان فلسفه بر آن است که فلسفه از زمان وی تا عصر روشنگری همانا «سیاسی» بوده است. در مشرق‌زمین هم وضع بر همان منوال، گذشته از سلطه پیوسته رژیم موبدانی «مینوگرای» در ایران باستان (که داستان بس مفصل دارد) و بعدها نیز صرفنظر از سیطره دائم و ثابت مراجع قدرت «خلیفة‌اللّٰهی»، اشارت مجددی به نهضت معارض با دستگاه خلافت رواست، یعنی همان فرقه اسماعیلیه ایران که سران و نظریه‌پردازان آن نحله سیاسی، حکیم رازی بیچاره را - که تن به قبول یا تأیید نظریات کاملاً «ایده‌آلیستی» ایشان نمی‌داد - چنان به ستوه آوردند و در تنگنایش گذاشتند، که ناگزیر از نوشتن کتاب «نقض ادیان» صرفاً به جهت دفاع از کیان «فلسفه» شد. هم‌چنین، سیره امام محمد غزالی - که پیشتر اشارت رفت - تعریفی است، که پس از یک عمر «نظریه‌پردازی» دوآتشه برای «خلیفة‌الله» های عباسی؛ نادم در خلوت فکری خویش (در نیشابور) یا با کتاب علنی «مشکاة الانوار» و یا با کتاب مخفی «المضنون»، یکباره از آن‌همه ایده‌آلیسم‌بافی در جهت خدمات «سیاسی» به خلافت سُنی اعراض و اعتزال می‌نماید.

همان‌طور که «زندقه» گری فکری در دوران خلافت اسلامی، اگر هم در نظر مراجع قدرت سیاسی- مذهبی «جُرم» محسوب نمی‌شد، باری سخت مطعون و یکسره مردود بشمار می‌رفت که «تقیه» از آن واجب می‌بود؛ در عصر حاضر نیز «مادی» گری فلسفی همچنان مطعون و مذموم

باشد، چندانکه ظاهراً نوعی «تقیه» هم در مورد اصطلاح «ماتریالیسم» پدید آمده است. ما اصطلاح «گیتی‌گرایی» را برابر با «مادی‌گری // ماتریالیسم» معمول آوردیم (چون در متون پهلوی «گیتی» مطلقاً به معنای جهان مادی است) هم بدین قصد که آن «بار» منفی‌ای را بزدااییم - که از طرف «مینوگرایان» (= ایده‌آلیست‌های) ایران بر معنای این اصطلاح فلسفی تحمیل شده است. چه بدبختانه تا در جایی گفته یا نوشته شود «مادی‌گری» (= ماتریالیسم) فوراً دو معنا به ذهن اشخاص متبادر می‌شود: یکی گمان بر «ماده‌پرستی» و «دنیاطلبی» و «پولدوستی» می‌رود (که از قضا خود شیمه و داب و عادت مادرزادی بعضی از مینوگرایان می‌باشد) و دوم - که از آن یکی بدتر است - گمان بر «کمونیست» بودن و «مارکسیسم» سیاسی می‌رود، که مرادف با «لامذهبی» و «بی‌خدایی» (خدانشناسی) و کفر و إلحاد و از این قبیل «آنگ» هاست؛ و این مفهوم تا همین اواخر مثل زندقه‌گری سابق «جرم» به حساب می‌آمد. گواه بر این معنا از جمله یک قطعه شعر «لاهوئی» است درباره‌ی یک دهقان بدبختی که قزاق‌های رضاخان پهلوی او را گرفته و می‌برند (با سر و ریشی تراشیده و رخساری زرد...): «دیگری گفت که گویند تو آشوب کنی ضدّ قانون و وطن، دشمن شاهی و «بی‌دینی» و «دهری مذهب...» (الخ) که نیک پیداست «دهری»‌گری (= ماتریالیسم) مرادف دشمنی با «شاه» و خود «بی‌دینی» محسوب می‌شود. از اینرو گویا هم بدین موجب رضاشاه (پس از تجدید قرارداد نفتی داری، و تصویب قانون ضدّ اشتراکی) به کسانی که بر ضدّ «مادی‌گری» (دهری مذهب) کتاب نوشتند جایزه‌ی سلطنتی اعطاء کرد؛ و از همان‌زمان این نگرش صرفاً فلسفی یا جهان‌بینی علمی «جرم و جنایت» به حساب آمد، که بایستی از گرایش بدان یا حتی ذکر چنین کلمه‌ای (همچون «تابو» و یا «لولوخورخوره») تقیه و اجتناب نمود.

باری، فلسفه «ملّی» ایران / یا ایرانی، اگر هنوز کسانی در این مملکت باشند که علاقه‌مند به این قبیل معارف هستند، در قیاس - مثلاً - با «حماسه ملّی ایران» (که حکیم فردوسی «زنده» فرموده است) سزااست که با وجدان علمی آسوده و دلی از آگاهی شاد به همین «نظام فلسفی» حکیم محمدبن زکریای رازی روی آورند؛ و اگر صاحب همّت و حمیت یا شجاعت و بصارتی هم هستند؛ می‌توانند در عرصه‌ی عالم و معشر «بنی آدم» بدان نیز نازش و بالش، مباحات و مفاخره علمی کنند. این‌که گوییم «فلسفه ملّی» ایران، مراد همین «حکمت طبیعی» زروانی گیتی‌گرای است، نه چیز دیگر ناسره‌انیرانی تبار (که از جمله در کتاب «شفای» ابن‌سینا و ماننده‌های آن گنجیده) بل فقط همین دانشمایه یا «داناکی نامک» حکیم رازی؛ چنانکه هم‌روزگاراننش مانند مسعودی بغدادی و ابوزید بلخی، بعدها هم کسانی چون قاضی صاعد اندلسی و امام فخرالدین رازی، به یک زبان و به حق گفته‌اند که وی آن‌را «زنده» کرده است. ما بیشتر مکرّر کرده‌ایم که «فلسفه» به طور مطلق و به معنای واقعی و اخصّ کلمه، همین حکمت مادی و طبیعی است؛ هر

چیز دیگری که بر آن اضافه و افزون شود، جز مَلَقَات مابعدطبیعی و لَفَاطی های ذهنی گریبانۀ محض نباشد. نهایت تأسف و کمال بدبختی است که تاکنون در ایران، حتی یک جزوه درباره «حکمت طبیعی» نوشته نشده است. مردم فلسفه خوان، گذشته از مدعیان فلسفه دان (اساتید دراز و کوتاه فلسفه که هر یک شأن خود را از بوعلی و ملاصدرا کم نمی دانند) از چیزی به اسم «طبیعیات» جز نام نشنیده اند. پس توجه فرمایند که شادروان علامه اقبال لاهوری (مورخ فلسفه ایران) چه می گوید:

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

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

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

«حکمت طبیعی» خویش چنین وظیفه‌ای انجام داده است. نیز به تکرار می‌آوریم (در این مقدمه هم) که مورخان علم و فلسفه در مغربزمین، هر یک در شأن و مقام جهانی حکیم ری به یک صدا و از جمله گفته‌اند:

«دوران انتقال فیزیک از قرون وسطا به عصر جدید در اروپا، همانا به گرایش‌های «رازی‌وار» مشخص شده است؛ چه آن از اندیشه‌هایی بنیادین تشکیل یافته، که سطوح متفاوتی از شناخت علمی ارائه می‌کند، و همین خود شباهت شگفت‌انگیزی با نظام نیوتونی دارد» [III/7/ه].

رازی هرگز «استجماع» فکری نکرده، و حتی خود او مواد و مطالب علمی زائد بر اصل را «فضول» (مانند «فضول هندسه») دانسته است؛ چه ذهن و قواد و پویای وی درنگ بر مسائل فرعی نمی‌کرد، سخت معتقد به پیشرفت علمی و فلسفی بود؛ به حق خود را برتر از فلاسفه کبیر قدیم می‌دید، چندان که خود را بالاتر از ارسطو و افلاطون می‌داند. رازی که در طب (چنان‌که گویند) به پایه «ابقراط» رسیده، در فلسفه نیک آگاه است که از پایه «سقراط» هم فرازتر رفته است؛ و با این حال می‌بیند که سزاست دانشمندانی پس از او بیایند، تا برخی از نتایجی را که وی به آنها رسیده نفی کنند؛ چنان‌که خود می‌کوشد نگره‌ها و روش‌هایی فراماید، که جای مذاهب و مکاتب اسلاف را بگیرد^(۱). هم از اینروست که ابوحاتم اسماعیلی ضمن مناظره‌اش با رازی گوید: «همین تو که پنداری آنچه با هوش و باریک‌بینی خویش دریافته‌ای، بسیاری از فیلسوفان پیشین آن دریافته‌اند»^(۲). باید گفت که رازی در فلسفه، نظر به تأسیس «علمی» داشته، که مقرون با تنقیح انتقادی و تصحیح اعتقادی است. نوآوری‌ها و بازآفرینی‌های او بسیار است، که در کتاب حاضر طی فصول و ابواب موضوعی نموده می‌آید. از جمله وی با نقد و نقض حرکت «ابدی» ارسطو، چنان‌که در کتاب گمشده «طبیعت به ذات خود حرکت دارد» هم بدان پرداخته، و با پیشگزاری نگره بنیادین «حرکت دهری» (در بیان و تقریر حدوث عالم) چند قرن بر حکیم میرداماد و حکیم ملاصدرا، هم در موضوع بنیانی فلسفی «حدوث دهری» و «حرکت جوهری» تقدّم و سبق فضل دارد. مکتب فلسفی رازی به ویژه در «بغداد» توسط شاگردش یحیی بن عدی مسیحی، با عنوان «فرقه فلسفیة» ایران (که بیشتر حکیمان و علمای طبیعی بودند) در برابر «فرقه اسماعیلیه» (اخوان‌الصفا) استمرار یافت. فیلسوفان بزرگی که هر یک کمابیش به نسبتی با مکتب رازی پیوند یافته‌اند: ابوسلیمان منطقی، ابن‌مسکویه رازی، ابوحنان توحیدی، ابوالخیر خمار، ابوسهل مسیحی، ابوریحان بیرونی، ابوالفرج بن جاثلیق، ابوالبرکات بغدادی و سرانجام امام فخرالدین رازی از آن جمله‌اند.

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

۲. *اعلام النبوه*، ص ۷.

اما سرچشمه‌های حکمت عقلی و طبیعی حکیم رازی، در اینجا هیچ لزومی ندارد که اشارتی هم بدان رود؛ چه فصل سوم کتاب (معرفت‌شناسی) حدود صد صفحه اختصاص به همین مطلب یافته است، اگر خواننده دل‌آگاه به یک کلمه خورسند می‌شود، هم باید گفت «سرچشمه» منابع حکمی-علمی و عقلی رازی «ایرانی» ناب است. شادروان اقبال لاهوری (مورخ فلسفه ایران) می‌گوید: «رازی به سنت ایرانی، نور را مخلوق اول، و ماده و مکان و زمان را قدیم می‌دانست...؛ در فلسفه شیخ شهاب سهروردی هم که سنن فکری ایران باستان (وجود دارد) بیشتر در آثار محمد زکریای رازی جلوه گر شده بود...»^(۱). منتها گرفتاری و بدبختی ما این است که اهل فلسفه و حکمت‌پژوهان در ایران، چنان‌که اغلب احساس می‌شود، با یک ناپاوری و خودکم‌بینی - اگر نه خودباختگی - تتبعات و تحقیقات راجع به وجود فلسفه در ایران باستان را، یا پژوهش‌هایی که رهنمون به تأثر فلسفه یونان از حکمت مغان ایران می‌شود، با بی‌اعتنایی تلقی می‌کنند؛ و در بهترین حالات نیز - چنان‌که متأسفانه یک رسم و عادت در این ملک شده - منتظرند که این حرفها بر زبان و خامه یک نفر غربی - یعنی - شرقشناس یا ایرانشناس اروپایی-آمریکایی جاری شود، که البته نسبت به آن هم غالباً یا بی‌وقوف و یا بی‌اعتنا می‌مانند. در هر حال، این موضوع کاملاً بدیهی را قبول نمی‌کنند که هیچ محقق یا مورخ بسیار ایراندوست غربی، هرگز نمی‌آید که از منشأ و مبدأ فرهنگ و تمدن خودش - یعنی - یونان باستان، فقط به صرف حقیقت، در برابر ایران باستان چشم ببوشد، و خاستگاه ایرانی را ترجیح نهد و فضل سبق و تقدم فضل برای آن قائل شود. مطلب دیگر که گویا جایش هم اینجا باشد، این‌که «ایرانی‌گری» مرادف با «مجوسیت» تلقی می‌شد (یا می‌شود) و از این فقره نیز نوعی «واهمه» واهی وجود داشت (یا دارد) که ما به قدر کافی در کتاب «فهرست ماقبل الفهرست» خود بدان اشاره کردیم. لیکن علی‌الظاهر دیگر این «واهمه» از میان رفته باشد، چه هم علمای حوزوی و هم محققان دانشگاهی، اینروزها با اعتماد به نفس و خودباوری فرهنگی و ملی فزاینده‌ای سخن می‌گویند.

□

دو سیمای برجسته «معرفتی» حکیم رازی: طب و فلسفه است، که باید گفت بررسی و پژوهش چهره بس درخشان پزشکی وی، چون‌که در این رشته تخصصی نداریم از عهده و وظیفه ما بیرون بوده است؛ هرچند که در فصل «حکمت طبیعی» بهر یکم را به عنوان «طب و طبیعت» ویژه ساخته، در بهره‌های «علوم طبیعی» نیز کمابیش بدین جنبه پرداخته‌ایم. بنابراین، تألیف حاضر یکسره وقف بر جنبه مهم و بارز دیگر وی، بررسی و گزارش «حکمت طبیعی و نظام

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

فلسفی» او می‌باشد، که هم بسی مغفول و قدر و ارج و عظمت آن مجهول مانده است. منتها نظر به آن‌که مؤلف «طلبه تحقیق» (Research Student) تاریخی است، تألیف حاضر خود به نوعی «تاریخ فلسفه ایران» بشمار می‌رود، که حکمت رازی در آن محور اصلی مباحث و مطالب قرار گرفته است. ولی باید افزود که این «تاریخ» نظر به شمول حدود خود بر دوره زمانی معین، اولاً سیاق سالمه‌نگاری (= کروئولوژیک) ندارد، ثانیاً شامل معارف فلسفی همه ادوار نباشد. آنچه می‌توان ادعا کرد این‌که تاریخ «تقریری» نیست، بل همانا «تحلیلی-تطبیقی» است، که دأب مؤلف همواره چنین بوده است. تحلیلی است، از آنرو که تمامی کل نظام فلسفی رازی را در اجزای ساختاری - یعنی مفاهیم و مقولات - به طریق عقلانی و با ترتیب منطقی شرح آورده‌ایم، مبانی عقلی و مبادی پیشین معرفتی آنها را نیز مقرون با منابع نقلی فرآورده‌ایم. تطبیقی است این‌که تقریباً تمامی موضوعات و مقولات را با نظایر آنها در دیگر نظامات فلسفی سنجیده، وجوه تشابه یا اشتراک و افتراق آنها را برنموده‌ایم. بدینسان، خواننده فی‌المثل هم از «حکمت مغان» ایران باستان (در گزارش‌های تحلیلی) و هم از «فلسفه ارسطو» یا دیگر فلاسفه یونان (در گزارش‌های تطبیقی) آگاهی می‌یابد، که باید گفت در پاره‌ای از قضایا یک چنین «آگاهی» اصلاً اجمالی نیست؛ و باید بیفزاییم که هم از رهگذر چنین مطالعه‌ای، از جمله کارهایی که از من برآمده این‌که: ارسطوی واقعی را از چنگال «مثنائی» های ایران رها نموده‌ام.

□

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

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

□

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

□

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

□

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

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

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

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

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

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

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

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

۸. جشن‌نامه شرف‌الدین خراسانی...

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

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

پرویز سپیتمان (اذکائی)
همدان / شهریورماه ۱۳۸۲

I

(فصل یکم)

زمینه تاریخی

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

۱. عصر رازی

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

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

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

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

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

الف. منظر عمومی:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ب. «ری» مغانی:

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

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

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

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

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

۵. مختصرالبلدان، طبع دخویه، لیدن، ص ۲۶۸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۵. مسالک و ممالک، ترجمه کهن (طبع ایرج افشار)، ص ۱۷۱ / ترجمه تستری (طبع همو)، ص ۲۱۸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(میان پرده): مسمغان دماوند

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. کرد و کردستان (نیکیتین)، صص ۴۸-۵۰.

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

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

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

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

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

۱. تاریخ پارتیان (دکتر مشکور)، ص ۳۰۹.

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

3. *Mesopotamian Elements*, p. 45.

۴. بیست مقاله، ۱۳۴۱، صص ۱۲۹-۱۵۸.

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

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

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

۲. *معجم البلدان*، ج ۱، ص ۲۴۴.

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

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

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

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

۲. ری باستان، ج ۲، صص ۱۰۲-۱۰۵.

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

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

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

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

۲. رش: باباطاهرنامه، صص ۱۷۱-۱۷۴.

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. عجائب‌المخلوقات، طبع دکتر ستوده، ص ۱۳۱.

۴. ری باستان، ج ۲، ص ۳۰۵.

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

ج. ملک «ری»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. همدان نامه، (اذکایی)، ص ۹۲.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. الفهرست، چاپ تهران، صص ۲۳۹-۲۴۰.

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

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

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

۵. تاریخ الادب العربی، ج ۴، ص ۱۷۶.

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

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

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

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

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

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

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

۲. فرمانروایان گمنام، ص ۸۸.

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

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

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

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

د. **أمرا و ملوک:**

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

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

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

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

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

۲. فیلسوف ری (محقق)، ص ۱۲۲ و ۱۵۰.

۳. الاعلام، چاپ ۸، ج ۴، ص ۳۱۷.

۴. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۱۵۰.

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

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

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

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

۲. فرمانروایان گمنام، ص ۱۰۸.

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

۴. فیلسوف ری، ص ۱۴۹.

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

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

۷. فیلسوف ری، ص ۱۵۰.

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

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

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

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

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

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

۴. فیلسوف ری، ص ۳۷، ۱۴۱ و ۱۵۰.

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

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

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

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

۲. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۶۵.

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

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

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

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۱۲۱.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۴۷، ۱۴۸-۱۴۷ و ۱۵۱.

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

ه. نهضت دیلمی:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. مروج الذهب، ج ۴، ص ۳۷۳.

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

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

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۶۹.

۲. فرمانروایان گمنام، صص ۱۱۳-۱۱۴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. زیست‌نگاری

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الف. نام و نشان:

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

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

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

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

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

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

۶. فیلسوف ری، ص ۳.

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

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

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

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

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

ب). استادان وی

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

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

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

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

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

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

ص ۹۴-۹۵ / فیلسوف ری (محقق)، ص ۱۱-۱۳.

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

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

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

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

۲. *الفهرست*، چاپ تهران، ص ۱۵۳.

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

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

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

۲. تاریخ‌الحکماء (قفطی)، ص ۴۰.

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

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

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

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

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

۳. الاعلام، بیروت، چاپ ۸، ج ۷، ص ۲۵۳.

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

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۱۴-۱۵، ۷۳ و ۱۴۶.

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

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

۴. رش: احسن‌التقاسیم (مقدسی)، ص ۴.

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۱۶-۱۹.

۲. التفهیم، چاپ ۲، مقدمه، ص ۱۰۲-۱۰۳.

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

۴. زادالمسافرین، ص ۷۳.

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

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

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

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

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

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

۱. زادالمسافرین، ص ۹۸، ۱۰۲-۱۰۳ و ۳۴۳.

۲. التفهیم، مقدمه همایی، ص ۱۰۳.

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

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

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

۱. بیست گفتار، ص ۳۱۲.

۲. الفهرست، ص ۴۲۱.

ج. پیشه و کار:

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

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

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

۳. عیون‌الانباء، طبع نزار رضا، ص ۴۱۵ و ۴۱۶.

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

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

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

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

۳. *الفهرست*، چاپ تهران، ص ۳۵۶ و ۳۵۷.

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

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

۱. عبون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء، ص ۴۱۶.

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

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

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

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

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

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

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

د. همروزگاران:

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

(I) مصاحبان

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

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۱۹.

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

۳. فیلسوفه ری، ص ۹۵.

۳۳۱-۳۴۵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. تاریخ‌الحکماء، ص ۲۷۴ / عبون‌الانباء، ص ۴۲۳ / فیلسوف ری، ص ۷۲ و ۱۴۱.

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

۴. عبون‌الانباء، ص ۴۲۵ / فیلسوف ری، ص ۱۴۶.

۵. الفهرست، ص ۳۷۵ / عبون‌الانباء، ص ۴۲۴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(II) معارضان

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

(III) متعلمان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. عبون‌الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۷.

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

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

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۳۰۶.

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

۳. فیلسوف ری (دکتر مهدی محقق)، ص ۲۳.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ه. انجام زندگی:

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

۱.۱ احیای فرهنگی... ص ۱۷۲.

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

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

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

۱. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۱۹.

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

۳. عیون الانباء، ص ۴۲۰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. فیلسوف ری، ص ۵۳-۱۳۳ و ۱۳۷-۱۵۱.

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

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

یکی از دشمنان بزرگ رازی ابوحاتم اسماعیلی است، که در یکی از مناظرات خود حکیم ری را به «قُلْتُ مَعْرِفَتُ دَر لُغَتِ عَرَبٍ» طعن کرده، و یا «نَادَانُ مِنْ مَعْنَى خَبْرٍ» دانسته است.^(۲) باید گفت که این قضاوت کاملاً مغرضانه ناشی از حَقْد و حَسَد و عُقْدَةُ حَقَارَتِ مُهْلِكِي است، که نه تنها اولین به اصطلاح «فیلسوف» اسماعیلی بل آخرین به اصطلاح «فیلسوف» اسماعیلی هم - یعنی - ابوعلی ابن سینای بخارایی نسبت به آن حکیم فرزانهٔ یگانهٔ روزگار داشته‌اند؛ چه این هر دو مدعی حکمت به جز زبان عربی هیچ زبانی دیگر - که بدان از سرچشمه‌های حکمت عالم سیراب شوند - نمی‌دانستند؛ آن بیچاره‌های بدبخت حکمت یونانیان و سریانیان را فقط در ترجمه‌های مغلوط عربی آنها می‌خواندند. (چنان‌که امروزه هم دیده می‌شود برخی از مدعیان فلسفه، آثار کانت و

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

۲. اعلام النبوة، ص ۳۸ و ۴۶.

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

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

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

۲. المدخل التعليمی (رازی)، ص ۱۱۹.

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

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

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

۱.۱. احیای فرهنگی... ص ۴۴۲.

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

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

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

۱. الفهرست، چاپ تهران ص ۳۵۶ و ۴۲۳.

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

۳. عیون الانبیا فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۰.

۴. تاریخ الحکماء، طبع لیبرت، ص ۲۷۲.

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

۶. بیست گفتار، ص ۱۷۵.

۳. رازی‌شناسی

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

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

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

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

*

۱. گ. رانکینگ (G. S. A. Ranking) نخستین کسی است که تحلیلی از حیات و آثار رازی مبتنی بر منابع شرقی به ویژه «ابن‌ابی اصیبعه» و «فهرست کتب رازی»، به عنوان «زندگی و کارهای رازی» در هفدهمین همایش جهانی پزشکی (لندن، ۱۹۱۳ م) ارائه نموده است.^(۳)
۲. ادوارد براون (E. G. Browne) نخستین کسی که در کتاب «طب اسلامی» خود (کمبریج، ۱۹۲۱) تنها جنبه طبّی حکیم رازی را بررسی کرد.^(۴)
۳. ژولیوس روسکا (J. Ruska) شرق‌شناس آلمانی و محقق علوم طبیعی که در مطالعات راجع به کیمیا / شیمی حکیم رازی متفرد است، نخست «پژوهش‌ها درباره رازی» را طی سالهای ۱۹۲۲-۱۹۲۴ در مجلات شرقی آلمان نشر کرد؛ آنگاه گفتار

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

(فصل دوم) روش شناسی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. قیاس منطقی

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۳۳۵.

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

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

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۳۱۲، ۳۶۴-۵ و ۳۶۶.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۳-۴.

۳. فیلسوف ری، ص ۹۲ و ۱۳۷.

۴. فهرست کتب الرازی، ص ۱۱-۱۲.

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

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

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

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

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

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

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

۱. تحدید نهایات الاماکن، طبع بولگاکوف، قاهره، ص ۲۸-۲۹. / ترجمه فارسی (احمد آرام). ص ۷-۸.
 ۲. نک: فیلسوف ری، ص ۹۱-۹۲ و ۱۴۵.

۲. استقراء تجربی

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

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

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

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

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

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

۲. عیون الانباء، ص ۴۲۱.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۵۰.

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

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

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

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

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

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

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

۱. نشریه معارف، ش ۴۰/سال ۱۳۷۶، ص ۲۵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. تاریخ‌ال‌فلسفه فی‌الاسلام، نقله‌الدكتور ابو‌زید، ص ۱۵۱.

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

۳. منطق جدلی

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

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

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

(امیل برهیه) ترجمه علیمراد داوودی، ص ۸۱.

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

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

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

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

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

A Dictionary Philosophy (Rosenthal), p. 120.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. فیلسوف ری، ص ۳۰۰ و ۳۰۲.

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

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

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

۴. نقد موضوعی

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

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

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

الف). شکوک فلسفی:

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

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

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

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

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

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۱۳-۱۱۴.

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

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

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

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

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

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

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

ب. نقائص کلامی:

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

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

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

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

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

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

ج. انتقاد بر رازی:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۵. نقل سندی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. نشریه معارف، ش ۴۰، ص ۲۹.

III

(فصل سوم)

معرفت شناسی

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

۱. حکمت مغان

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

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

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

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

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

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

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

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

5. *The Dinkard*, vol. X, pp. 1-2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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