

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

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

۲. فلاسفه باستان

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

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

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

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

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

الف). مکتب ایونی:

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

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

۲. تاریخ فلسفه، ص ۱۰، ۱۲، ۲۱.

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

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

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

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

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

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

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

۲. تاریخ فلسفه، ص ۶۸، ۷۰-۷۱، ۷۳-۷۴.

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

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

ب). مکتب هندی:

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

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

۲. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۱۰۰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ج. تلقی رازی:

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

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

۳. التنبيه والاشراف، ص ۱۲۲ و ۱۶۲.

۲. تاریخ فلسفه، ص ۸.

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۱۰۲ و ۲۶۷.

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

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

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

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

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

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

۱. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر محقق داماد، ص ۱۰۵.

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

۳. پس از سقراط

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

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

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

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

۴. فیلسوف ری، ص ۱۴۲، ۱۵۹، ۱۶۱ و ۲۶۱.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. فیلسوف ری، ص ۱۷۶، ۲۴۸ و ۲۹۸.

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

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

۳. تاریخ فلسفه، ص ۲۲۱.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. تاریخ فلسفه، ص ۳۲۵.

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

۴. دوره نوافلاطونی

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

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

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

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

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

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

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

و مراد ظاهراً لذت علمی حاصل از معرفت فلسفی باشد، که معتقدان بدان به فرقه «فورون» (pyrrhon) منسوب شده‌اند؛ از این رو منشأ یا مأخذ نظریه «لذت و الم» حکیم رازی هم، حسب اشارت مورخان اسلامی همان «فورون» یاد گردیده، در حالی که رازی در این نگره پیرو افلاطون و جالینوس بوده است.^(۱) با این مقدمه اکنون اظهار نظر بُغض‌آلود حکیم موزخ یهودی «ابن‌العبری» تماشایی است، که در شرح کلدانیان فورون فیلسوف الثایی را «کلدی» دانسته، گوید که حکمت او همان فلسفه اولی بود اما ثباتی نیافت؛ گروهی بر او گرد آمدند و از وی فلسفه طبیعی آموختند، که همان مذهب فیثاغورس و طالس ملطی و عموم پژوهندگان یونانی و مصری است؛ این فلسفه در یونان تا زمان سقراط رایج بود، آنگاه مردم از آن بازگشتند و گروهی از پسینیان، مانند محمدبن زکریای رازی آن را تأیید کردند؛ زیرا که وی در علم الاهی ژرفشی نکرده، مقصود ارسطو را در آن نفهمیده؛ پس نظرش آشفته و آرای او زشت گردیده، یک آیین پلیدی مثل مذهب فورون را برگرفته؛ و مردمانی را که از ایشان چیزی نفهمیده، و به راه آنان ره نیافته نکوهیده است. فرقه فورون معروف به اصحاب لذت هستند، زیرا که قصدشان از آن در آموختن فلسفه، همان لذت حاصله از برای نفس با معرفت به فلسفه بود؛ و همان همراه بدن آنرا از عذاب جهل در آخرت می‌رهاند، چنان‌که نظر ارسطو هم، چنین است؛ زیرا که نفس پس از بدن، در نزد ایشان هیچ بقائی ندارد.^(۲)

جالینوس پرگامی (۱۳۰-ح ۲۰۰ م) فیلسوف و طبیب نامی پس از بقراط، حاجت به شرح و بسط مقال درباره مرجعیت معرفت‌شناختی او، در این بهر از گفتار راجع به مکاتب یا مراجع فلسفی حکیم رازی نباشد؛ چه گذشته از آن‌که پیشوای وی در دانش پزشکی بوده، چنان‌که گوید: «من با کسی برابر شده‌ام که بیش از هرکس بر من منت دارد و بیش از همه از وی سود برده‌ام...»، که البته بیش از هرکس دیگر بر استاد سلف خود - هم در باب مسائل طبی و هم درباره طبیعی و مسائل فلسفی - ایراد و اشکال گرفته، شکوک وی بر جالینوس در عالم علم و کلاً در تاریخ حکمت مشهور است (طی فصول آتی شرح و تفصیل در نقول و مطالب خواهد آمد) و هم این‌که رازی در اخلاق و فلسفه از آراء و افکار او الهام یافته؛ از آن‌رو که وی را تالی جالینوس دانسته‌اند (نظر به گزارش آراء

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۳۳۹-۳۴۰. / فیلسوف ری، ص ۲۵۵-۲۵۶.

۲. تاریخ مختصر الدول، ص ۴۶.

و عقایدش) بسیاری از دانشمندان اسلامی، که نسبت به افکار ارسطویی تمایل داشته‌اند، یکسره رازی را مورد تازش و انتقاد ساخته‌اند، کمتر نقض و ایراد خود را متوجه منابع وی - یعنی - آراء و آثار جالینوس کرده‌اند.^(۱) استناد رازی بر آثار جالینوس بایستی که ترجمه‌های سریانی و عربی حنین بن اسحاق از آنها باشد، انتقادات او هم که داستان مفصل دارد (بعدها خواهد آمد) صرفاً آنچه در حیطه موضوعی مبحث فعلی قابل ذکر است، مسائل قدّم و حدوث عالم در نزد جالینوس، مباحث فلسفی که طیب باید بداند، موضوع تجارب طبی و اصحاب قیاس، سمع کیان (طبیعیات) جالینوسی، مبادی و اسطیقات (عناصر) و طبیعت انسان، موضوع ذره‌گرایی و جزء لایتجزا و چگونگی خلاء، مسئله استحاله (کژن و فساد) یا نموّ و ذبول، اعتقادات و آراء حکمی و جز اینهاست. رازی در بین آراء ارسطو و جالینوس، گاه دیده می‌شود که نظر ارسطو را تصدیق می‌کند، گاهی هم در قضایای معركة الآراء، افلاطون و جالینوس را ترجیح می‌نهد؛ هم این‌که باید گفت تنی چند از فحول متکلمان اسلامی، از براهین رازی علیه فلاسفه استفاده کرده‌اند.

تنی چند از اکابر محققان کلام و فلسفه دوره اسلامی، علی‌الخصوص استاد ریچارد والتزر (یونانگرا) معتقد است حکیم رازی «نوافلاطونی» مذهب بوده است، که البته چنین نیست اما نقل نظرات استاد مذکور خالی از فایده نباشد؛ می‌گوید که ما صدای اپیکوروس و لوکرتیوس را در سخن رازی می‌شنویم، افلاطونیان و رواقیان دین سنتی را پذیرفته بودند، ولی برخورد رازی این‌که سوار بر راهوار «زندقه» تا بدانجا پیش می‌رود، که شعارهای اخیر مغرب‌زمین را سر می‌دهد. او مانند اپیکور معتقد نیست که فلسفه فقط برای گزیدگان چندی قابل حصول است، بلکه فراخوان به مفهوم فلسفه اشراقی افلاطون و اعتبار آن گشته است. او از برخی مفسران «تیمائوس» افلاطون مانند پلوتارخ و جالینوس پیروی می‌کرد، هم می‌آموخت که جهان در زمان پدید آمده و تنها ماده (هیولی) جاودانه است. رازی مدعی است که یک افلاطون‌گراست، اما نمی‌توان انکار کرد - که نظر به عناصر غالب بر اندیشه‌اش - او بیشتر نوافلاطونی است؛ و این‌که نظرات او قویاً متفاوت از نظامات پسین یونانی است، که اکثر فلاسفه اسلامی از آنها پیروی می‌کردند. فارابی در دو رساله‌اش عمدتاً به همین دلیل بر او تاخته، هم نوافلاطونی بودن

۱. الشکوک علی جالینوس، مقدّمه (محقق)، ص ۵۵.

او بیشتر به سبب نظریات غنوصی است؛ سیمای نظریه یونانی ساختار اتمی ماده در نزد او، ترکیبی از سُنن افلاطونی طی قرون متأخره در امپراتوری روم است؛ ما هنوز از منابع فکر فلسفی رازی آگاهی درستی نداریم، روایات او را با مدرسه بغانی یونانی حرّان مرتبط می‌دانند، که در این خصوص تردیدی وجود ندارد و به هر حال، دانش فلسفی او هم به مانند معرفت طبیی فراگیرش، که آگاهی بهتری از آن داریم بوده باشد.^(۱) باید گفت که استاد والتزر افلاطونی بودن حکیمان را همان مشخصه نوافلاطونی می‌شمارد، هم در این گروه فروریوس صوری و پروکلس دهری و اسکندر افرودوسی را بیشتر از دیگران، و در مورد فلاسفه اسلامی تأثیر نوشته‌های هرمسی و آثار جالینوس و یحیی نحوی را دخیل می‌داند (ibid, p. 6).

دانسته است که کتاب دوران‌ساز فلسفه نوافلاطونی، همان متن آمونیوس مجعول باشد که ترجمه آزاد و ناتمام از «نئادها» (= نهگانه‌های) افلوپین به اسم «اثولوجیا» (= الاهیات) ارسطو بوده است. رازی هم بر کتاب فروریوس و هم بر پروکلس (برقلس) ردّ و شکوک نوشته^(۲)، هیچ از افلوپین و آثار وی هم ذکر و نقلی نکرده است. به هر حال، حکیم رازی «نوافلاطونی» مذهب نبوده، آنچه او را در نظر والتزر چنین نمایانده، ریشه در کیشهای ایرانی دارد (نک: پایین، بهر ۵) که والتزر و دیگران هم از آنها بی‌اطلاع‌اند. اما در مورد نگره‌های «هرمی» از آن‌رو که هرمس اسطوری، خود استاد اسقلیوس افسانه‌ای بانی دانش پزشکی به شمار آمده، فلسفه وی برزخی میان طبیعیات و گیتی‌شناسی (مادی) است؛ و لذا علوم غریبه کیمیا و احکام نجوم منسوب بدان طبیعی-ریاضی، خصوصاً جنبه تجربی و طریقه عینی بر روش‌شناسی آن غالب است. مکتب هرمسی به وحدت جهان اعتقاد داشت، از تقسیم عالم به دو قلمرو فلکی (فوق‌القمر) و کون و فساد (تحت‌القمر) در فلسفه مشائی اجتناب می‌ورزید. بنابراین، مکتب هرمسی که در علوم طبیعی مقابل با مکتب مشائی قرار گرفته، چون معتقد به سیر و سلوک باطنی از برای وصول به حقیقت بود، در حکمت غالباً به روش اشراقی و طریقه شهودی تمایل می‌داشت. کیمیای هرمسی نظر به جنبه تجربی‌اش رابطه خود را با طب (تجربی) بقراطی حفظ کرد، تا آن‌که در دوران اسلامی زمینه‌ساز پیدایش روش تجربی

1. *Greek into Arabic* (Essays on Islamic Philosophy), Oxford, 1963, pp. 15-17.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۹۹.

در علوم گردید؛ خصوصاً در مورد محمدبن زکریای رازی این امر بسیار نمایان و درخشان است، چون هم او بود که روش تجربی را - که در طب و کیمیا به کار می‌برد - یکباره از جنبه تمثیلی و فلسفی‌اش جدا کرد، همانا زمینه را برای ظهور علم شیمی (نوین) مستقل و مبدل از کیمیا (کهن) فراهم ساخت. باید گفت که جابر بن حیان صوفی کیمیایی منسوب به مکتب هرمسی، هرگز به مانند حکیم رازی هیچ سهمی در تحوّل کیمیا به شیمی نداشت، او همچنان بر اعتقاد باطنی خود نسبت بدان باقی ماند.^(۱)

۱. معارف اسلامی (دکتر سیدحسین نصر)، ص ۶۴، ۷۶، ۷۸ و ۸۸.

۵. کیشهای ایرانی

سرچشمه‌های ایرانی علم و فلسفه رازی گذشته از فرادادهای فرهنگی سرزمینی و میهنی او، به طور مشخص در متون نقلی و موارث مکتوب ایرانی پیش از اسلام (که در دوران اسلامی هم تا عصر رازی متعارف و متداول بوده) طئی سه بهر نموده می‌آید: الف). زروانی-زردشتی، ب). مانوی-ماندایی، ج). حرّانی-صابئی، که اینها خود کیشهای شناخته‌شده حتی در سده‌های نخستین اسلامی است. طئی مطالعات تطبیقی آراء و عقاید حکیم رازی در فصول آتی، همان‌طور که نگره‌های مکاتب فلسفی یونان در باب مسائل مربوطه بیان و تبیین گردیده، کمتر موضوع یا مسئله‌ای است که نگره‌های ایرانی در خصوص آنها مطرح نشده باشد؛ چنین نماید که مجموع آراء و فقرات منقول ایرانی از این رهگذر، خود بسا تاریخ مدوّن و جامع حکمت باستانی ما هم در این کتاب بوده باشد. رازی که به احتمال قوی دو زبان یونانی و سُرّیانی - این یکی را بیشتر - می‌دانسته، در خصوص استفاده از منابع به زبان «پهلوی» که بعضی از محققان تردید دارند، باید گفت که نایستی تصوّر بر خط دُشخوار و دُشخوان پهلوی (با هُزوارش‌های آن) برود؛ بل چیزی که بسیاری از محققان بدان وقوف علمی نیافته‌اند، همانا وجود تحریر متون پهلوی - اعمّ از علمی و ادبی و مذهبی - به خطّ عربی (فارسی) یا همان‌که مشهور به «پازندی» است؛ چنان‌که مثلاً منظومه پارتی «ویس و رامین» گرگانی و برخی از منظومه‌های «شاهنامه» فردوسی و جز اینها (بسیاری) هم بر اساس تحریرات فارسی (پازندی) رایج از متون پهلوی آنها سروده شده است. نظر به وجود اسامی فارسی (پهلوی) خواه در آثار کیمیایی رازی یا در کتابهای داروشناسی وی، هم این‌که به واسطه مراجع خود از مکتبهای ایرانی (بلخ تا گندیشاپور) اثر پذیرفته، علمای فنّ اعتقاد یافته‌اند که رازی بر موارث و بقایای علمی ایرانیان دوره ساسانی احاطه داشته است.

الف). زروانی-زردشتی:

برخی از نویسندگان اسلامی نحله‌های «دهریه، فلاسفه، مجوس و ثنویه» را مرادف

هم، یک جا به بررسی آراء آنها پرداخته و درجا هم آنها را رد و نقض کرده‌اند، که البته این امر ناظر به مشترکات فکری و عقیدتی بین آنهاست. باری، مسعودی نگره «قدماء خمسۀ» رازی را در علم الاهی او، یکی از دلایل پیامبری زردشت ایرانی دانسته است^(۱)؛ قاضی صاعد اندلسی نیز ترکیب عالم از نور و ظلمت، و قدیم‌های پنجگانه را منسوب به دین زردشت یاد کرده^(۲)؛ هم‌چنین ابن حزم ظاهری عقیده «قدماء» را از آن مجوسان گفته است.^(۳) ابوحاتم اسماعیلی مصاحب و مناظر با رازی منشأ ثنویت را در آیین زردشتی، طی یک تقریر عوضی و معکوس به حکیم فیثاغورس نسبت می‌دهد، در واقع جرم عقیدتی زندیقانه ایرانی را به گردن یونانی انداخته است (؟!): چه در مبادی نور و ظلمت گوید که موزنوش (؟) شاگرد فیثاغورس قائل است ثبات عالم و قوام آن از دو پدیدکننده، یکی نرینه و دیگری مادینه است؛ چنان‌که «نور» نرینه و «ظلمت» مادینه باشد، که تمام اشیاء از این دو تکون یافته‌اند. مجوسان این قول را از او گرفته‌اند، زیرا که وی به کشور ایران آمد و این را «وارطوس» (؟) که پس از زردشت بود از او گرفت و با آیینی که مجوسان بر آیین‌های پیامبران (ص) بودند در آمیخت و دینشان را بر آنان تباه کرد، توحید را از میان ایشان برانداخت و به دوگرایی فراخواندشان... (آنگاه ابوحاتم اسماعیلی ضمن حمایت تلویحی از زردشتی‌گری، در فصل «عدم اختلاف انبیاء در اصول» گوید):

«آنچه رازی درباره دوگرایی مجوس آورده، این مربوط به امر انبیاء نباشد، بلکه کار بدعتگذاران است که در هر امتی بوده‌اند؛ چنان‌که گفتیم سبب قول مجوسان به «دوگانگی» و رها کردن آیین پیامبران، بنیادش از همان «موزنوش» (؟) شاگرد فیثاغورس بود که به کشور ایران آمد، پس «وارطوس» (؟) این قول را از او گرفت و مجوسان را بدو خواند، آنگاه در میان ایشان بدعت‌ها بسیار شد».^(۴) پس از این ترهات بنیانگذار فلسفه اسماعیلی (اسلامی) در ایران، اینک سخن فیلسوف علامه شادروان اقبال لاهوری در این خصوص رواست: «رازی، به سنت ایرانی، نور را مخلوق اول، و ماده و مکان و زمان را قدیم می‌دانست... در فلسفه شیخ شهاب سهروردی (هم) سنن فکری ایران باستان - که پیشتر در آثار محمد زکریای رازی جلوه‌گر شده بود - وجود

۱. التنبیه و الاشراف، لیدن، ص ۹۳.

۲. التعریف بطبقات الامم، تهران، ص ۱۶۲.

۳. الفصل، ج ۱، ص ۳۵ / فیلسوف ری، ص ۲۷۰.

۴. اعلام النبوة، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۴۶ و ۱۶۰.

دارد...». باید گفت که شادروان اقبال این فقره را تحت عنوان «نحله اصحاب نور» گفته، با اشاره به کتاب سهروردی در «افشاء اباطیل یونانی» (= رشف الفصائح الایمانیه و کشف الفصائح الیونانیه) که مشهور است.^(۱)

باری، دانشمندان بزرگی از «دین جهانی زردشتی» و تأثیرات عمیق و وسیع آن سخن گفته‌اند، لیکن ضروری است که از دو مکتب اساسی فلسفی یا دو جریان مهم فکری در دین‌گروی ایرانیان باستان یاد کرد؛ آن دو گرایش خود ناشی از نگره دوین همستار در عالم کون و مکان است. در تاریخ فلسفه غرب نیز پیوسته از دو مکتب اساسی همستار دم زده‌اند، یا به عبارت دیگر از دو آمادگاه بزرگ فکری-فلسفی که به نامهای «مینوگرایی» (Idealism) و «گیتی‌گرایی» (Materialism) بسیار مشهور و مصطلح است. مکتب فلسفی منسوب به دین زردشتی - که خدای برین مورد اعتقاد آن «اهورامزدا» است - همانا مینوگراست. اما مکتب فلسفی گیتی‌گرا منسوب به دین زروانی باشد، که خدای برین مورد اعتقاد آن «زمان بی‌کران» - یعنی - «دهر»، ذات «لَمْ یَزَلْ وَ لَمْ یُؤَلَدْ» یا همان «زروان» است. مهرگرایی (Mithraism) یا کیش «مهر» ایرانی - که این نیز جهانگیر شد - یک دین میانجی و متوسط بین آن دو است، ولی مکتبی فلسفی نباشد بلکه عرفانی است. کیش مانوی - که این نیز جهانی شد - بلافصل خلف زروان‌گرایی باشد، کمابیش فلسفی‌گونه (گیتی‌گرا) ولی یکسره عرفانی است. کیش مزدکی (سوسیالیستی) اگرچه دم از «زروان» می‌زند، باز زردشتی‌گرا و مزدیسناپی است. این بود - اشارت‌وار - ویژگی‌های برجسته چهار دین جهانی که ایرانیان طی هزار و دویست سال فرمانروایی بر نیمی از جهان باستان تقدیم بشریت متمدن کردند. بدیهی است که هر یک از دینهای مزبور «کلام» (= الاهیات) ویژه خود دارد، فلذا می‌توان در عرصه معارف ایرانی، همواره سه جریان مهم حکمت و کلام و عرفان انتظار داشت.^(۲)

قدیم‌ترین ادیان ایران‌زمین (نه ایرانی) کیش زروانی است، که اولاً متبع «مغان» مشهور سرزمین ماد باستان بود (= مجوسان اقدم/پوریوتکیشان) و ثانیاً آن کیش به کلی متأثر از آیینها و باورداشت‌ها و دینهای میانرودانی (- بابل و اکدی و آشوری) و اقوام بومی «کوتی و کاسی» بود، بعدها به علل معین - که جای ذکر آنها نباشد - مغان

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیرحسین آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲۱ و ۷۹.

۲. فهرست ماقبل‌الفهرست، ج ۱، ص ۸۳-۸۴.

بابلی مآب و زروان‌گرایی ماد باستان، نبوت «زردشت» سپیتمان فریانی (مشرقی) را قبول کردند، مقولات کلامی آنرا با کیش دیرین زروانی خویش انطباق دادند؛ و خود مروّج زردشتی‌گری در سراسر جهان باستان شدند، که همین کیش اساساً موسوم و متّسم به نام ایشان (– مغان/مگو) با عنوان «مجوسیّت» معروف آفاق گشت. ولی «زروان»‌گرایی بابلی مآب مغانی در عین وضع مجامع و موافق با دین «زردشتی»، هم به حیات مستقل خویش در اینجا و آنجا – الی یومنا هذا – تحت عناوین مختلف ادامه داده است. کیش زروان هم در ابتدای امر تکوین «نظام» واره خود، دستکم محصول سه‌هزار سال فرهنگ شهر-آسایی میانرودانی و اقوام ایران‌زمینی هندو ایرانی بوده است. به طور کلی، زروان‌گرایی یک دین نجومی یا اخترکیشی شناخته می‌آید، که خدایان مورد اعتقاد آن بالجملة اختر-ایزد هستند. اندیشه زروانی خود باعث گرایش فلسفی، عرفانی و حتی علمی است؛ فلذا آنرا «دین فلاسفه» و کیش حکیمان نامیده‌اند.^(۱)

چنین است خطوط اساسی در بیرنگ کیش مغان فرزانه ماد باستان ایران‌زمین، که حکیمان و دانشوران یونان جملگی جلال و جمال و کمال فکری آنرا اذعان کرده‌اند، و هر یک به طریقی از مناہل معرفتی آن در مباحث فلسفی و جهان‌بینی‌ها سیراب شده‌اند. تأثیر آموزه‌های زروانی ایرانی بر تحولات دینی-عرفانی شرق میانه، طی دوران یونانی مآبی و پس از آن نگرش‌پذیر است؛ تأکید نموده‌اند که میان زروانی (= دهری) و عرفانی (= غنوصی) پیوندهای استواری وجود دارد، خصوصاً در دوره پارتی که اسباب جنبش گنوسیسم فراهم گردید. خلاصه آن‌که، نمایندگان برجسته دو مکتب اساسی «گیتی‌گرایی» (ماتریالیسم) زروانی و «مینوگرایی» (ایده‌آلیسم) زردشتی ایران، در میان حکمای یونان باستان به ترتیب هراکلیت افسوسی و افلاطون آتنی توانند بود. اما مبانی مینوگرایی (– ایده‌آلیسم) فلسفی و گیتی‌گرایی (– ماتریالیسم) فلسفی در ایران باستان، بر همان دو مبدأ «خیر و شر» یا «نور و ظلمت» استوار است؛ چندان که «مینو» (آسمان روحانی) در وضع تعلق به اهورامزدا، و «گیتی» (جهان مادی) مختص به اهریمن بوده باشد.^(۲) بدین سان، منشأ «شر» (– اهریمن) که ذهنهای وقّادی درباره آن تفکر کرده‌اند، متون سنتی مزدایی آنرا به صورت یک پیشفرض مسلم، بدون توضیح گذارده‌اند و یا

1. *The Cambridge History of Iran*, vol. 3/1, p. XLVI/ *Opera Minora* (R. Frye), p.

دین ایرانی (امیل بنونیست)، ص ۹۰ / تاریخ‌الفلسفه فی الاسلام (دی‌بور)، ص ۱۵/ 56، 52.

۲. رش: فهرست ماقبل‌الفهرست، ص ۸۴ و ۹۰.

اصولاً نیازی به توضیح آن ندیده‌اند؛ و از این رو آیین زروانی به مثابت مکتب کلامی-فلسفی مستقل، حسب مبانی مادی-دهری خود توانست پاسخگوی مسئله مزبور (- شَر) باشد.^(۱)

منابع زروانی در عهد ساسانی چنان‌که «زینر» (Zaehner) بررسی نموده، از جمله اهم آنها کتابهای پهلوی - عموماً و متون مانوی - خصوصاً، مناظرات کلامی مسیحی و گزارشهای از نیک کلیبی (ارمنی) و جز اینهاست. رساله پهلوی شکندگمانیک و یزار (که ضد مانوی است) فرقه‌ای را به عنوان «دهریان» یاد می‌کند، که در عهد اسلامی همچون کیشی مادی‌گرا (ماتریالیست) شناخته آمده؛ و دانسته است که «دهر» در عربی به معنای «زمان» بوده باشد، اما زود است که دهریان را با زروانیان یکی دانست.^(۲) ناصر خسرو حکیم ابوالعباس ایرانشهری و حکیم زکریای رازی را از زمره «اصحاب هیولای» (= ماتریالیست‌ها) یاد کرده، این اصطلاح بر کسانی اطلاق می‌شد که قائل بودند «هیولای» عالم قدیم است - یعنی - ماده اولی مخلوق و آفریده شده نیست و بل همانا ازلی و ابدی است.^(۳) به طور کلی، چنان‌که استاد پینس هم گفته است: مقولات زمان مطلق و زمان نسبی (مضاف) در نزد حکیم رازی، متأثر از «زروان» اکران (= بیکران) و زروان درنگ خدای (کرانمند) می‌باشد.^(۴) موضوع «فضا» (= وای) که بنا به دینکرد (م/۲۰۵) همان مقوله مرکب «زروان-سپهر» است^(۵)، مسئله تناهی و عدم تناهی آن و نظریه «خلاء» (= تهیگان) که در افسانه آفرینش زروانی-مزدایی-مانوی آمده^(۶)، مسائل و نگره‌های دیگر (که به شرح خواهد آمد) حسب اصطلاحات پهلوی آنها در متون مانوی و زردشتی، طبعاً معادل‌های عربی مناسبی در نوشته‌های حکیم رازی پیدا کرده‌اند.

ب). مانوی-ماندایی:

ریچارد رایتسنشتاین (R. Reitzenstein) که در پی پژوهشهای پیشگامانه «بوسه»

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۰.

2. *Zurvan*, pp. 21-23.

۳. بیست گفتار (محقق)، ص ۳۱۱

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

5. *Zurvan* (Zaehner), pp. 126-127.

۶. بندهشن (گزارش بهار)، ص ۳۳ / *Researches...* (Jackson), 201

(Bousset) هم‌اورد بیکار «ایرانی» در تفاسیر تحلیلی خود راجع به حکم مرکزی مذهب مانوی (یعنی «منجی قائم») بود، عملاً بدین نتیجه رسید که مانی تعالیم خود را بر «دین ملی» ایرانی کهن در قبال زردشتی‌گری بنیاد کرد، که مذهب فرمانروایان ساسانی یا به عبارت دیگر مذهب مختار رسمی ساسانیان بود. شاهکار «بوسه» به عنوان «مسئله اصلی غنوصیه» که دیگر اثری کلاسیک است، عنصر ایرانی دین عرفانی (غنوصی) در آن مورد تأکید شده است. رایتسنشتاین آراء خود را در شمار بسیاری از کتابها و مقاله‌ها ابراز نموده، مهم‌ترین آنها همانا «أسرار قرچ ایرانی» است (بن، ۱۹۲۱) که بهترین تمجیدات را نصیب خود ساخته؛ هم‌چنین وی در کتاب «مذاهب سری یونانی مآب» (۱۹۲۷) به همین مسئله «دین ملی ایرانی» پرداخته که تخصصی‌تر است، اما جستارها در اثبات وجود مذاهب ایرانی مختلف به مثابه شاخه‌های دین همگانه باستانی ایران بسیار ممتع می‌باشد. در باب این موضوع نتیجه قطعی را دکتر ویکاندر (Wikander) در کتاب خود «پرستاران آتش (مغان) در آسیای صغیر و ایران» (۱۹۴۶) به دست داده است. این نگره هم به طرق مختلف با تحقیقات «بنونیست» و «نیبرگ» تأیید شده، که اهم آنچه اظهار داشته‌اند همانا نقشی است که زروان‌گرایی به عنوان گرایش برجسته کلامی، و احتمالاً به مثابت یک دین زنده نیز در غرب شاهنشاهی ایران ایفاء کرده، از آن‌رو تأیید می‌شود که پیوندهای میان نگرش زروانی و مانوی ظاهراً غیرقابل انکار است.^(۱)

«مانداییان» (که «مغتسله» هم‌گویند) باید دانست که «ماندا» اسم بابلی-عیلامی قبایل «کاسی-مادی» (گوتی) است، چنان‌که اسم دختر «آستیگ» آخرین پادشاه ماد (۵۸۴-۵۴۹ ق م) و مادر کوروش کبیر هخامنشی به روایتی «ماندانا» بوده؛ و این تیره «ماندایی» ماد را ظاهراً اردوان سوم اشکانی (ح ۷۹-۸۱ م) از مادستان به شهر «حزان» در شمال میانرودان کوچانده بود^(۲)؛ تأثیرات عمیق و عجیب این جماعت در آراء ملل و نحل و اعتقادات مذهبی و گنوسی (از جمله «مانویت») به نظر ما بدین سبب است که بسا آنها خود تیره‌ای از همان قبیله «مغان» مشهور ماد باستان بوده‌اند؛ گمان هم برده‌ایم که مریم مادر «مانی» از همین طایفه ماندایی (ماد) بوده، چه به هر حال پدر مانی «پاتگ» همدانی در میانرودان با ایشان تماس گرفته است.^(۳) اما در باب شباهت سبک‌شناسی میان متون

1. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), p. 9.

۲. تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان (دکتر محمدجواد مشکور)، ص ۳۰۹.

۳. مانی و دین او (تقی‌زاده)، ص ۶.

ماندایی و مانوی، تا وقتی که تاریخ آیین ماندایی چندین مسئله حل نشده دارد، چنین نماید که شباهتها غیر قابل تصدیق و کمتر قانع کننده باشد؛ چه مثلاً کتاب «گینزا» ماندایی آشکارا با رسالت یهودی مرتبط است، هیچ همگونی در شکل و محتوی با متون مانوی و بودایی نشان نمی دهد (آسموسن). علی رغم این نظر که به دلایلی نمی توان با آن کاملاً موافق بود، تشابهات معینی بین ماندایی و مانوی وجود دارد؛ و به هر تقدیر چنان که استاد ویدنگرن به درستی تمام می گوید: «آموزه بنیادی ماندایی در نظام ثنوی اش، همانا نماگر روشنی از نمونه ایرانی است، حتی عرفان سوری-مصری که در نوشته های ماندایی نمایش یافته است».^(۱) درباره مانداییان ذیلاً در بند «ج» (حرّانی-صابئی) باز هم سخن گفته خواهد شد.

باری، مانگیری را هم از بدایت امر (در عهد ساسانی) مرادف با لفظ «زندقه» دانسته اند، که ما طی فصول آتی به مناسبت این کلمه و صفت «زندیق» را توضیح داده ایم؛ ولی بد نیست هم اینجا گفته شود که دانشمند ایراندوست عثمانی «ابن کمال پاشا» (م ۹۴۰ هـ) رساله ای به عنوان «فی تصحیح لفظ الزندیق» نوشته، که همه اقوال علماء و فقهای اسلامی را در این خصوص به نقل آورده؛ حاصل کلام آن که لفظ «زندیق» که بیشتر بر عالم تحریر اطلاق شود، حسب دوگانه باوری است و ربطی به «ارتداد» از دین اسلام ندارد؛ چه بسا مسلمان که زندقه می ورزد (- تزندق) و او برخلاف «دهری» باشد که منکر صنایع عالم است، در ضمن زندیق - چنان که ملاحظه شده است - به نبوت هم اعتراف دارد.^(۲) هم چنین در جای خود ما به این پرسش (مرحوم تقی زاده) پاسخ داده ایم، که سبب چیست «عالم تحریر» مانوی مسلک و زندیق می شود؟ از حکیم بزرگمهر بختگان تا برزویه پزشک (در دوره ساسانی) و از ابن المقفّع تا ابن الرائدی، از حکیم زکریای رازی تا ابونصر عراق و شاگردش استاد ابوریحان بیرونی، تقریباً تمام فلاسفه و علمای بزرگ و برجسته و نامدار ایرانی الی یومنا هذا؟ اجمالاً چیزی که همه مانوی شناسان بنام در جهان (جز یک تن) بر آن اتفاق نظر دارند، این است که اولاً مانویت «کلامی» مذهب و «فلسفی» مشرب است - یعنی - موافق با طبع و مذاق علمی - حکمی روشنفکران زمانه می باشد، چنان که جاحظ بصری (سده ۳ هـ) و حتی

1. *Mesopotamian Elements*, p. 45.

۲. مانی و دین او، ص ۳۰۹-۳۱۲.

مخالفان آن مذهب مانند ابن حزم اندلسی هم بر این نکته اذعان دارند. شیخ اشراق سهروردی در فلسفه «نوریّه» دوگانه‌گرایی مجوسی (مانوی) را اصل می‌داند، البته با تأکید بر این نکته که به لحاظ دینی «ثنوی» ولی از حیث فلسفی همانا «توحیدی» است؛ از آن رو که اصولاً بحث فلسفی (اشراق) بر سر مبادی «نور و ظلمت» می‌باشد، لاهیجی نیز در شرح حکمت اشراق - که مذهب حکیمان ایرانی است - همین نظر را بیان می‌کند.^۱ در ثانی، دستور و آموزه «معرفت» اندوزی و «علم و دانش» آموزی (هم از مقوله «لذت علمی» گرای) که بهره آدمی از گوهر «نور» (خِزْد) است، چنان‌که مانی بدان قائل گشته و گرایشهای علمی مانویت علی‌الخصوص علم طبیعی و طب، حسب نوشته‌های جهان‌شناسی و نجوم و کیمیا و ریاضی و فیزیک و سایر علوم تجربی و عقلی که در کفالا یا یاد شده است.^(۲) جکسن بر نکته مهم دیگری در مذهب مانی انگشت تأکید نهاده، این‌که چون یک دین ترکیبی از دیگر مذاهب شرقی و غربی است، اندیشه وحدت ایمان و ادیان در آن برای متفکران عالم جذاب است.^(۳) آسموسن چیزهای دیگری را سبب تمایل و جذابیت مذهب مانی و توفیق عظیم آن در میان مردمان یاد کرده، از جمله «ماتریالیسم» موجود در متن مفاهیم کلامی آن؛ اصل عمده دوگرایی فلسفی موافق با عقیده اندیشمندان و روشنفکران، نگره «سلطه شر» در عالم از آن رو که چون آدمی آمیزه‌ای از دو مینوگ نیک و بد است؛ فلذا انتخاب آزاد در آن دو دارد و این همان اصل «اختیار» مورد توجه خواص مردم باشد. آموزه «انسان‌گرایی» (اومانیسیم) در نگره وحدت وجودی (همه‌چیز خداست) و اتحاد «پسر» (انسان) با «پدر» (خدا) و نظر به شعار زهد و قناعت که همانا نوعی اعتراض به دنیاداری است، توجه خاص به علوم غریبه و احکام نجوم و «سحر و کیمیا»، هرچند علمای واقعی می‌دانستند که اینها از مقوله «علم کاذب» است.^(۴) اما به لحاظ روش‌شناسی فلسفی و منهج علمی (فکری) حسب منطق جدلی، که این موضوع از برای متفکران مادی جهان نهایت درجه اهمیت دارد؛ چنان‌که ویدنگرن گوید: «اسطوره مانوی مانند همه مذاهب عرفانی، شامل یک

۱. همان، ص ۸۵، ۲۳۶، ۲۵۳، ۴۲۵، ۴۷۱ و ۴۷۴.

2. *XUASTVANIFT* (Asmussen), pp. 17-18./ *Manis zeit* und Leben (Klima), p. 447, 452.

3. *Researches in Manichaeism*, p. 7.

4. *Manichaeae Literature*, pp. 44-45./ *XVASTVANIFT*, p. 180, 200.

نمایش دیسه‌نمای هگلی، که در سه عمل متوالی هم‌تاهای هگلی "برنهاد، برابرنهاد، هم‌نهاد" اجرا می‌شود - یعنی - اولاً وضع ماقبل هبوط آدم، ثانیاً هبوط آدم؛ و ثالثاً رجعت به وضع اصلی / مبدأ.^(۱)

لیکن دانشمند ایران‌شناس نامدار فقید، مانی و مزدک‌شناس مارکسیست چکوسلواکی «اوتاکر کلیما» هرچند که بسیاری از اقوال و نظرات پیشگفته دربارهٔ مذهب مانوی را پذیرفته، یا خود هم ویژگیهای دیگر بر آنچه پیشتر گذشت افزوده؛ از جمله این‌که مانی در دین و آیین «بابلی» مآب بوده نه ایرانی‌گرا، نظام التقاطی مانویت (زردشتی / ایرانی-مسیحی / بابلی) همان است که به تعبیر قرآن مجید «مجمع‌البحرین» باشد، تأثیرات فرهنگ میان‌رودانی با منشأ سومری و اکدی بر جهان‌بینی مانوی غالب است، اصل دوگرایی مانویت در نظام عالم هم از ویژگی ترکیبی آن (زردشتی‌گری، بودایی‌گری، مسیحی‌گری) و جز اینها که بر روی هم یک نظام «عرفانی» فرانموده است؛ ولی (پس از تنوع وسیع) نتیجه آن‌که مانویت هیچگاه یک نظام «فلسفی» نیست، هم بدان‌گونه که دین مسیحی را نمی‌توان مانند مکتهای فکری یونان یک نظام فلسفی دانست. آموزه‌ای که مانی در کتابهای خویش مطرح می‌کند غالباً به جهت ره‌ایش و رستگاری آدمی است، کیش مانی همانا یک مذهب اخلاقی و بیشتر - چنان‌که گفته‌اند - عرفانی مآب باشد.^(۲) آنگاه وی از جمله شواهدی که در تأیید این نگره می‌آورد، قول جاحظ بصری در «صفت کتابهای زندیقان» است که گوید خود دلیل بر آن باشد؛ زیرا در کتابهای مانوی هیچ مثل سائر یا خبری دلپذیر نیست، نه شمّتی از آدب و نه حکمتی بر حَسَب، بل هیچ فلسفه‌ای و هرگز مسئله‌ای کلامی در آنها نباشد. فتنی شناخته نگردیده، ابزاری به دست نداده، نه آموزش کشت و کاری و نه شگردساز کارزاری، نه کشاکشی دربارهٔ دین و نه کشمکشی پیوسته با آیین؛ و بل تمام آنچه در آنهاست همانا ذکر نور و ظلمت و نکاح بین اهریمنان و فساد کارپتیارگان باشد؛ خلاصه، یاوه و خرافه، ریشخند و دروغ‌بافی بر آنها چیره است، هیچ پندی نکو و سخنی تازه در آنها نبینی؛ نه تدبیر معاشی، نه سیاست عامی و نه ترتیب خاصی، پس کدام کتاب نادان‌تر و کدام چاره‌گری تباه‌تر از نوشته‌ای است، که مردمان را به فرمانبری و گردن‌گیری کیشی وامی‌دارد، که نه

1. *Mesopotamian Elements*, p. 15.

2. *Manis Zeit und Leben*, p. 416, 434, 472-476, 510, 513.

بر راستای بینش‌وری و مهرورزی است؛ و نه صلاح معاش و نه دین صواب در آن می‌باشد»^(۱).

ای کاش کلیما شاهد خود را از قول جاحظ نمی‌آورد، زیرا قول وی در این خصوص حجت نباشد که بدان گواه توان نمود؛ چون جاحظ خود با مذهب اعتزالی (زردشتی مآب) خویش، اصولاً از بیخ مخالف با مذهب مانوی (زروانی مآب) است. اما برداشت او از کیش مانوی حسب ظاهر درست می‌نماید، ذیلاً از خود حکیم رازی انتقاد و اظهار نفرت شدیدی نسبت به آیینهای آن ارائه خواهیم کرد؛ ما هم نگفته‌ایم که مانویت یک «نظام» فلسفی است، بل چنان‌که پیشتر به نقل آمد، آن‌را تنها «کلامی» مذهب و «فلسفی» مشرب یاد کرده‌ایم، در باقی مطالب با شادروان کلیما موافق هستیم. ولی آنچه محققان غربی بخصوص آن دسته از ایشان، که مشرب ماتریالیسم فلسفی رسمی و مارکسیسم دانشگاهی و دستگاهی (در کشورهای بلوک شرق سابق) داشته‌اند، گویی اصلاً قادر به درک آن نباشند (کلیما تنها این نکته را از آیین مانی درک کرده که «ضد سرمایه‌داری» بوده!) این نکته است که در مشرق‌زمین به ویژه در ایران «دین» در عین حال همان «فلسفه» است؛ و یک نظام دینی عام خود وجه دیگرش نظام فلسفی خاص باشد. بی‌نهایت اسباب تعجب است که اوتاکر کلیما دانشمند «گیتی‌گرای جدلی» (= ماتریالیست دیالکتیک) نتوانسته است افکار منسجم فلسفی شگفت‌انگیزی را - که همانا بازتاب عالم عین در ذهن مانویه است، خلال قضیه امتزاج نور و ظلمت - که همانا صورت هم‌نهاد (Synthesis) جدلی دو «برنهاد» و «برابرنهاد» ازلی عالم است - تفهم کند. حال آن‌که گئو ویدنگرن سوئدی دانشمند ایرانشناس اثباتی‌گرا، این نکته را به خوبی و درستی تمام دریافته؛ چنان‌که پیشتر از او به نقل آوردیم، مقولات دیالکتیک (هگلی-مارکسی) مزبور را به عبارت «نور» و «ظلمت» و «حیات» (هم‌نهاد) در نظام مانوی تبیین کرده است.^(۲) مراد ما از علمیت و فلسفیت در مانویت و گرایش حکیمان و عالمان ایران‌زمین بدان کیش، صرفاً هسته پرمغز فکری و فلسفی و جدلی عالمانه قدیم و قویم (معانی) در آن است، نه هرگز پوسته آیینی و آداب عوامی و عقاید خرافی که به هر کیش و مذهب دیگر هم در عالم بازبسته است (به قول مولوی: ما ز قرآن معنی برداشتیم... الخ).

۱. مانی و دین او، ص ۸۵-۸۶.

2. See also: *Mani and Manichaeism* (id.), p. 44.

باری، ابوریحان بیرونی در فهرست کتابهای رازی گوید که من کتاب او را در «علم الاهی» بررسی کردم، وی در آن آغاز راهنمایی به کتابهای مانی به ویژه کتاب «سفرالاسرار» او نموده است...».^(۱) آنچه حکیم رازی در وهله اول متأثر از مانویت است، که هم طی بهری درباره آراء و عقاید مانویان و ثنویان در کتاب علم الاهی خود بدان پرداخته، همانا نظریه مشهور «قدیم‌های پنجگانه»^(۲) می باشد، که نیز مماثل با عناصرِ خمسۀ خودش و موافق با پنج آخشبیج در آموزه هندی؛ و با پنجگان‌های مانوی - که از جمله در کتاب سفر الجبابره مانی هم آمده - مطابق است^(۳)، ابوزید بلخی هم چنین گوید که فلاسفه برخلاف چهار عنصر طبایعیان، بسا که بیشتر قائل به پنج دیرینه می باشند.^(۴) دوین همستار مانوی (نور و ظلمت) که هم جزو پنج دیرینه اند، در اسطوره بابللی خلقت (نبرد مردوک و تیامات) ریشه دارد^(۵)؛ در نزد حکیم رازی «نفس» یکی از پنج قدیم همان کارکرد اهریمن/ابلیس را داراست^(۶)، همین خود برابر با دیو سیاه «آز» (هوئی) در مانویت است، که بر ضد «خزرد» (عقل/باری) یکی دیگر از پنج قدیم عمل می کند.^(۷) البته دانسته است که مقولات «خمس» (= عدد پنج) در کیش زردشتی هم متعارف است، منتها میراث آن کیش به معتزلیان رسید که با مانویان در تخالف و ستیزند. موضوع دیگر آن که قاضی صاعد گوید رازی کتاب «طب روحانی» را نیز، چونان علم الاهی خویش بر مذهب ثنویان (مراد: مانویان) نوشته^(۸)؛ ما هم اینجا بیفزاییم که موضوع «روح الحیات» (آموزه مانوی) علی‌الخصوص در کیمیاگری، چنان که قبلاً اشاره رفت در مقوله «روح» به نزد رازی نیز مأخوذ و مطرّد است.

لیکن گفته اند که رازی در هر دو کتاب (پیشگفته) و هم در «سیرت فلسفی» خود، آشکارا مانویت را مورد طعن ساخته (پس گویند) چگونه ممکن است که به جانب ثنویت متمایل بوده باشد.^(۹) راستی که گاه این گونه طرز تلقی‌ها اسباب حیرت و تعجب و

۱. فهرست کتابهای رازی...، طبع دکتر محقق، ص ۳/ رسائل فلسفیه، ص ۱۸۵.

۲. فیلسوف ری، ص ۲۷۵.

۳. ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۴. البدء و التاريخ، طبع کلمان هوار، ج ۴، ص ۲۵.

5. *Mesopotamian Elements...* (Widengren), pp. 37-39, 41-44.

۶. فیلسوف ری، ص ۱۰۹ و ۲۸۲.

7. *Zurvan* (Zaehner), pp. 166-167.

۸. التعریف بطبقات الامم، طبع جمشیدنژاد، ص ۱۸۶.

۹. فیلسوف ری، ص ۱۶۰، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۳ و ۲۳۱.

شاخ در آوردن آدم می‌شود، انگار که هرگونه گرایش به هر جریان فکری یا مذهب اعتقادی، حکماً با قبول تمکین‌آمیز و تسلیم‌پذیر متعبدانه و بی‌چون و چرای گوسفندوار ملازمت دارد؛ آن هم چنین توقعی از حکیم آزاداندیش مستقل‌العقیده‌ای می‌رود، که سر در پیشگاه بزرگ‌ترین فیلسوف علی‌الاطلاق عالم (ارسطو) فرود نیاورده؛ بگذریم که عمق علم و معرفت مدعیان هم، اتفاقاً در ضمن همین قضاوتها معلوم می‌شود. باری، طرز تفکر یا تمسک نسبت به چیزی را «قشری» گویند، که نوعی تعبد یا تحجر و تعصب عوامی به ظهور رسد، گرایش حکیم رازی به هیچ‌یک از مکاتب فلسفی یا مذاهب دینی مطلقاً قشریانه نبوده - یعنی - پوسته‌ظاهری و شکل برونی آنها را نجسیده، بل چنان‌که فوقاً هم اشاره رفت «هسته» مفید مغزی و کارآمد یا جوهر باطنی و محتوای درونی هر فکر و نظر و مطلبی را گرفته است. ترس آن است که باز اصل این حرف مثل همان «فهم» ظاهری پیشگفته از کلیما قابل درک نباشد؛ علی‌الله، باید گفت که ایستار یا برخورد حکیم رازی اصولاً نسبت به مکاتب و مذاهب و افکار و آراء یکسره «انتقادی» بوده، چنان‌که تفصیل مراتب در فصل پیشین گذشت، تا قول و نظری را از صافی نقد و تمحیص علمی با معاییر معرفت‌شناسی خویش نمی‌گذرانده ابدأ نمی‌پذیرفته؛ آنگاه بعد از آن‌که لب و لباب و نقاوه‌ناب آنها را گرفت، آل و آشغال و خاشه و پوشال آنها را به دور می‌ریخت؛ حتی آنها را لگدکوب می‌کرده و به هر چه تڑهات و خرافات باقیه و لاطائلات جاری بوده، البته به اصحاب و متابعان آنها گاه ناسزا و گاه بد و بیراه هم می‌گفته است. عادت و آیین حرفه‌ای رازی کیمیایی چنین بوده است، که هر شیء یا جسدی را در «بوته» نقد و نظم بگذارد، و هر درهم و دینار رایجی را به عیار صحّت و سقم «محک» بزند.

رازی هم به مانند سلف متفکر و هم‌اندیش زندیق (ثنوی) خویش ابن‌الراوندی، که در نقض ابوعیسی و راق مانوی مسلک گفته است: «وی اخبار پیغامبران را که توأم با براهین است انکار می‌کند، ولی گفتار مانویان و حماقات آنان را می‌پذیرد که آسمانها پوست شیاطین گسترده شده، و زمین به اضطراب مارها و عقربها مضطرب می‌گردد»^(۱)، که رازی هم عیناً چنین طعن و تسخری کرده است. در خصوص شیاطین و عفاریت مانویة حشوی و عوامی که جاحظ هم اشاره کرده، واقعاً امروز که می‌خوانیم و آن پنجگان‌های متکلفانه خرافی سرسام‌آور، روح هر انسان خردمندی را مضمّن و منزجر

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۲۱۷.

می‌کند؛ ویلیامز جکسن هم مثل اوتاگر کلیما صدایش درآمده، استاد والتر هنینگ فقید نیز در گزارش «دو متن سحری مانوی» اظهار حیرت و تعجب از جارآمیزی کرده است، از این‌که عفاریت و شیاطین مالاتمد و لاثحصی آن مذهب با ایزدان و نیمه‌ایزدهای بی‌شمار، عرصه کون و مکان عالم و ماوراء آن را جولانگاه خود کرده‌اند.^(۱) آگوستین هیپویی هم یکی از انتقادات ضد مانوی را چنین فرانموده است، که از جمله ملحدان ایشان تولد مسیح را از مریم باکره انکار می‌کنند، از شیطان بطریقان و پیغمبران سخن می‌گویند؛ و نیز گویند که آن قانون که خدا به موسی خادم داده، از طرف خدای حقیقی نبوده، بلکه آن را امیر ظلمت (- شیطان) به او داده است. در نظر آنان تمام ارواح و نفوس نه تنها مال آدمیان، بلکه مال ستوران هم از گوهر الاهی است و بر روی هم جملگی از اجزاء خدا هستند. خدای خیر «حق» (اورمزد) با امیر ظلمت (اهریمن) درآمیخته، چندان که سراسر جهان آمیزه‌ای از این دو می‌باشد.^(۲) گویند که البته این اعتقادات بغانی و جاهلی گروندگان به مانویت است، لیکن در همین اعتقادات بغانی به نظر ما یک «هسته» فلسفی ناب نهفته است. باری، مشهورترین نقد حکیم رازی بر مانویت همانا کتاب «الرد علی سیسن الثنوی» است (= رد بر سیسن دوگانه‌گرا) که به عنوان «فیما جری بینة و بین سیسن المنانی» هم یاد شده (= درباره مناظره با سیسن مانوی) و این‌که خطای موضوعات و فساد قانون او را در هفت مبحث نشان داده است.^(۳) اما سیسن (Sisinnios) از شاگردان مانی بوده، که بعد از وی خلیفه کل مانویان و مقیم در بابل شد، ابن‌الندیم رسالتی هم از وی نام برده است.^(۴) روایت دیگری گوید که «سیسینیوس» اسم برادر مانی بوده (که هم فرقه‌ای مانوی بدو منسوب است) و رساله‌های مزبور هم اسم «فتق» (= فاتک/پاتک) بر خود دارند، که نام پدر مانی و اصلاً از همدان بوده ظاهراً او هم دعوی پیامبری داشته است.^(۵)

1. *W.B. Henning Selected Papers*, vol. 11, p. 273.

2. *Manichaean Literature* (Asmussen), p. 15.

۳. رسالت فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۸۶. / فیلسوف ری، ص ۱۱۲، ۱۳۸ و ۱۶۰.

۴. ایران در زمان ساسانیان (کریستن سن)، ص ۲۲۴.

5. *MANI...* (Kessler), Berlin, 1889, p. 51.

ج. حرّانی-صابئی:

و نیز مسعودی بغدادی (معاصر و مصاحب با حکیم رازی) که در اخبار فلاسفه باستان، مکتب فیثاغورس و طالس ملطی را همان مذهب صابئان حرّانی یاد کرده؛ گوید محمدبن زکریای رازی فیلسوف در انتصار مذهب ایشان (فیثاغوری) کتابی در سه مقاله نوشته (پس از سال ۳۱۰) و کیش صابئان حرّانی را وصف نموده است.^(۱) همین موضوع را قاضی صاعد اندلسی در بیان مذهب ثنوی رازی یاد کرده، می‌افزاید که وی آراء برهمنان را در ابطال نبوت و اعتقاد عوام صابئان را در تناسخ نیکو شمارد.^(۲) رازی که در کتاب علم الاهی خود بهری در آداب و رسوم و عقاید صابئان حرّانی نوشته، ظاهراً مراد مسعودی همین کتاب وی بوده که مؤسس بر فلسفه (طبیعی) قدیم می‌باشد.^(۳) دیگر دانشمندان اسلامی نیز (ابوریحان بیرونی، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی، کاتبی قزوینی، ابن‌ابی‌الحدید، شریف جرجانی) نگره مشهور «قدماء خمسة» حکیم رازی را، اولاً به فلاسفه یونانی ماقبل سقراط یا پیش از ارسطو (معلم اول) و ثانیاً به صابئان «حرّانی» مجوس متابع ایشان نسبت داده‌اند. لیکن شادروان استاد پاول کراوس در این خصوص نظری کاملاً محققانه و متین ابراز داشته است، این‌که قصد ما مقابله با دلایل تأثر رازی از مذهب حرّانیان نیست؛ بلکه به عکس، مایل بدین هستیم که رازی همانا این مذهب را خود ابداع نموده، آن‌گاه پیشینیان حسب عادت زمانه خود آن‌را «صابئی» یا «حرّانی» نامیده‌اند. بسیاری از دانشمندان آخر قرن سوم و اول قرن چهارم (مانند: ابوزید بلخی، ابن طیب سرخسی، ابن وحشیه، مجریطی، و...) بر این مسلک بودند، قائل به این‌که «صابئه» کلدانی قدیم همه علوم و معارف بشری را بنیاد کرده‌اند و هم آنان بر یونانیان تقدّم دارند. ابن‌الندیم رساله «فیما جرى بين سقراط والحرائيين» را به ابواسحاق کندی فیلسوف نسبت داده، که باید گفت این همان شیوه علمای مزبور باشد و بر همان طریق رفته‌اند.

«استاد ماسینیون هر آنچه را که پیشینیان از صابئه حرّانی روایت کرده‌اند، یکسره "داستان ادبی" می‌شمارد که از اختراعات ابن‌راوندی زندیق بوده، همو نیز آنها را محض

۱. التنبيه والاشراف، لیدن، ۱۸۹۴، ص ۱۱۶ و ۱۶۲. / مروج الذهب، طبع شارل بلا، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲. التعريف بطبقات الامم. چاپ تهران، ص ۱۸۶.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۰۲، ۲۶۰ و ۲۷۵. / رسائل فلسفیه (کراوس)، ص ۱۸۸.

استتار عقاید الحادی به براهمه نسبت داده است. به هر حال، سببهایی وجود داشته است که ما را بدین فرض وادار می‌کند، این‌که رازی تاج گل فلسفه ویزه خود را به گروهی از پیشینیان حرّانی نسبت دهد: (۱) ذکر قول به قدماءِ خمسّه منسوب به حرّانیان پیش از رازی وجود ندارد، (۲) رازی در کتاب علم الاهی خود آراء صابئه حرّانی را بسط داده، (۳) رازی در نگره قدماءِ خمسّه ادعا کرده (حسب قول بیرونی) که این مذهب فلاسفه یونانی پیش از ارسطوست. نظر فخرالدین رازی چنین است که این مذهب (در میان مذاهب) یک مذهب "مستور" (= پنهان) می‌بود، پس محمد بن زکریای رازی بدان‌گرایید و آنرا "آشکار" کرد و از برایش کتاب نوشت؛ و اینها با آنچه قاضی صاعد در انحراف رازی از مذهب ارسطو، روی آوردن به فیثاغوریان گوید موافق است.^(۱) بدین‌سان، حرّانیان را که می‌گویند معلوم نیست چه طایفه‌ای "موهوم" بوده‌اند، چیزی جز داستان‌های خیالی پیشینیان درباره آنها دانسته نیست.^(۲) پینس گوید جهان‌شناسی رازی که به اعضای جماعت بغانی (pagan) هلنی ماب شهر حرّان نسبت داده‌اند، شدر (H. Schaefer) آنرا به آلمانی ترجمه کرده که همانا اقتباسی از داستان "یوسف و برادرش" اثر توماس مان می‌باشد.^(۳) همو در جای دیگر گوید که چون میراث فلسفی و علمی یونان از آتن به اسکندریه و از آنجا به انطاکیه و حرّان منتقل شد، تصوّر این عقیده در میان دانشمندان حرّانی و تکامل یافتن آن توسط رازی و هم‌اندیشان او بسیار آسان است؛ و چنان‌که ماسینیون ثابت کرده، تحوّل افکار حرّانیان هم به توسط فیلسوفان اسلامی صورت پذیرفته است.^(۴)

محمدسعید شیخ لاهوری پس از نقل نظر پاول کراوس، مبنی بر این‌که رازی از آن‌رو نظریات خود را به حرّانیان نسبت نداده، در عوض غالباً آنها را به حکمای یونان منسوب نموده است، چون که می‌خواستند ماهیت الحادی عقاید خویش را پنهان بدارد. در هر حال، شکی نیست که رازی یکی از مبلغان برجسته فرهنگ و ادب حرّانی بوده،

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۸۹-۱۹۳، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۳ و ۲۱۵ / فیلسوف ری، ص ۲۶۷، ۲۷۹-۲۸۶ و ۲۸۹.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۶۲۲.

3. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 325.

۴. فیلسوف ری، ص ۲۸۳.

تأثیر حرانیان بر رازی با توجه به این واقعیت روشن می‌گردد، که توضیح وی در خصوص بدایت و نهایت جهان اساساً شکلی اسطوره‌ای داشته، آشکارا با آیین مذهبی حرانیان هماهنگ است.^(۱) ما با این نظر در صورتی موافق هستیم که به جای "حرّانی"، کلمه "مانوی" به کار آید که مستند به قول صحیح و محقق است. ما با نظر پاول کراوس هم بدین تعلیق و توضیح خویش موافق هستیم، که راه و رسم زمانه بوده است هر چه کفریات و عقاید الحادی و خلاف عرف و نظر علمای اسلام بیان می‌شده، از آن‌رو آنها را به "صابئان" نسبت داده‌اند که همانا در قرآن مجید جزو اهل کتاب به شمار آمده‌اند؛ و همین خود رفع دخل مقدر است از این که شرعاً هر چه کفریات و خلاف مذهب گفته می‌آید، معوّل یا مؤول به قول "اهل کتاب" گردد که به موجب کتاب‌الله قائل مصون از تعرض باشد؛ همین شگرد را حرّانیان حین عبور مأمون عباسی از شهرشان به کار زدند، از آن پس به "صابئه" معروف شدند (البته قلابی) که داستان آن مشهور است. نکته دیگر که کراوس گفته است اگر رازی کتاب "الرّد علی من اشتغل بفضول الهندسه" نوشته، پس در واقع ردّ بر "توفیناغوریه" یا برخلاف همان حرّانیان بوده باشد.^(۲) اینک قول متین دکتر محقق هم در این خصوص شایان ذکر است، که از بین آراء و اقوال علماء می‌توان چنین فهمید که رازی با فلسفه قدیم یونان و آراء و عقاید حرّانیان و کیش مانویان و مزدیستان آشنایی داشته و از همه آنها در اظهار عقیده خود استفاده کرده است، ولی آنچه را که او درباره قدمای خمسه بیان نموده با هیچ‌یک از آنها قابل انطباق نیست؛ و به این نتیجه می‌توان رسید که هم‌چنان‌که نظر دانشمندان غربی بر آن است: رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلد نبوده، بلکه میراث گذشتگان را با وسعت نظر و اجتهاد علمی خود به صورتی مستقل درآورده است.^(۳)

اکنون می‌خواهم گزارشی هم درباره حرّانی و هم صابئی عرضه کنم، چنان‌که متناسب با عنوان اختیارشده این بهر در پیوند با گرایش‌های حکیم رازی، نسبت‌های مکتبی او - ولو موهوم - یا سرچشمه‌های اندیشگی اش - ولو مزعوم - باشد. از وقتی که «خولسون» (Chowlsohn) کتاب جامع «صابیان و صابیگری» را نوشت (یطرزبورگ،

۱. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر محقق داماد، ص ۱۰۷.

۲. السیره الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، ص ۱۰۲.

۳. فیلسوف ری، ص ۲۸۹.

۱۸۵۵/۱۸۵۶) که همه متون عربی را در این موضوع شامل شده است، این فرقه قومی و نحله مذهبی سخت مورد عنایت دانشمندان ایران شناس شده که پژوهشهای چندی هم از آنان انتشار یافته است. ما از جمله آنها مهم ترین مطالعه را از شادروان سیدحسن تقی زاده، جونز پدرسن، هیلدگارد لویی، فرانتز روزنتال، رودلف ماتسوخ و دکتر ویکتور الکک (لبنانی) مأخذ گرفته ایم؛ ولی باید بگوییم که در حیطه مختار موضوعی خود کلام فصل را می‌گوییم، چه همه دانشمندان مذکور در منشأ بومی و قومی «مانداییان» (صابی-حرّانی) همچنان در وادی حیرت‌اند، از تتبعات وسیع و عمیق خویش در این خصوص ره به جایی نبرده‌اند؛ و تنها صاحب این قلم است - چنان‌که در بند «ب» همین بهر گذشت - برای نخستین بار اعلام می‌کند که مانداییان همانا قومی ایرانی از تیره مغانی (زردشتی) کوچیده از مادستان (جبال) ایران به میانرودان و آرمیده در شمال و جنوب آنجا بوده‌اند، ادله عقلی و نقلی این فرضیه و شواهد امر ذیلاً طی تحقیق حاضر خواهد آمد. به طور کلی، مانداییان و حرّانیان همان خاستگاه «مغانی» ایرانی را دارا هستند، که محققان عالم مبرزی مانند: کاسرتلی، جکسن، باری، رایتسنشتاین، ویکاندر، مولتون، کایت، مور، فرانکلین، کومون، بایدز، مسینا، بنونیست، پتازونی، دومناس، پرتسیلوسکی، کرامرز، زینر، دوویلار، بویس و جزاینان درباره «مجوسان» به اصطلاح یونانی مأب در ماندگاههای مغانی آسیای صغیر و ایونیه تا شام و سوریه، جملگی تحقیقات عالی نفیس و کرامند نموده‌اند. هیچ جای شگفتی و سردرگمی نیست که چون دانسته است، پس از فتح آشور و تسخیر «نینوا» توسط مادان (سال ۶۱۴ و ۶۱۲ ق م) و به ویژه پس از تأسیس امپراتوری جهانی پارسی (هخامنشی) گروه گروه از همان قبیله روحانی «مغان» ماد، به ممالک و بلاد مفتوحه و محروسه شاهنشاهی هخامنشی و سپس پارتی هم کوچیدند؛ هم آنان بانی مکتبهای فلسفی در یونان و مصر و بلاد همجوار شدند، هم مغان «انجیل» که مبشر مسیح بودند و کسانی هم مانند «سیمون» مجوسی و «مانی» همدانی، چنان‌که مشهور است، نهضت وسیع «غنوصیه» را در دنیای یهودی-مسیحی غرب پدید آوردند، مدارس افسوس و کنیدوس و فریقیه و کاپادوکیه (آناطولی) و حرّان و موصل و ادسا و نصیبین (میانرودان) و میسان و جندیشاپور و اهواز (ایران) و بعدها هم مکاتب «بغداد» را اعقاب آنان بنیاد کردند.

باری، حرّان (Harran) به لاتینی «کارای» (Carrhae) در شمال میانرودان بالا (بین اورفه و رأس عین در جنوب شرقی ترکیه آسیایی) که نخست بار در متون هیتیایی

بُغازکوی (ترکیه) و در عهد عتیق یهودان (پیدایش، ۳۱/۱۱) به عنوان منزل «ابراهیم» پیامبر (ع) یاد شده، تاریخ آنجا را به پنج دوره باستانی، یونانی، رومی، مسیحی و اسلامی تقسیم کرده‌اند. اما در متون میخی هیتی به صورت «حرانو» (= راه) و در کتیبه شاه «زیمری-لیم» (Zimri-Lim) ماری (۱۷۷۷-۱۷۴۶ ق م) گفته می‌شود وی پیمانی با قبیله «بنیامین» همجوار خود منعقد کرد، که طی آن از معبد «سین» (= ماه) حران یاد شده است.^(۱) در عهد نوآشوری حران که «شهر نشیمن سین» نامیده می‌شد، هم مرکز تجاری مهم و هم یکی از شهرهای شاهی به شمار می‌رفت؛ آشوریان آنجا را گشوده بودند تا به طرف غرب رخنه کنند، در نیمگاه سده هشتم (ق م) و در زمان اداد-نیراری (سوم) یک کتیبه‌ای از «بل-هران-بل-اوصور» (Bel-harran-usur) - یکی از بزرگان دربار شلمانصر (چهارم) و تیگلات پیلسر (سوم) حاکی است او شهری بنا کرد، که آنرا به نام خود «دور-بل-حران-بل-اوصور» نامید.^(۲) مراد از این فقره آن‌که «حران» نامخدا بوده است، ربط لغوی آن به معنای «راه» بر ما معلوم نیست. حران در زمان نابونید بابلی (۵۵۵-۵۳۹ ق م) که اصل وی از آن شهر - یعنی - مادرش کاهنه معبد «سین» (خدای ماه) آنجا بود، پادشاه بابل که نماینده مادان در گفتگوهای صلح با لیدیه بود (سال ۵۸۵ ق م) رونق خاص یافت؛ چه وی «اخولخول» (= خانه شادی) یا معبد «سین» خدای ماه را (که به نظر ما با لقب و مقام «خلیل» ابراهیم نبی ربطی دارد) و در تازش مادها بدان شهر آسیب دیده بود، از روی ایمان و خلوص قلبی مجدانه بازسازی کرد. اکنون یک دیر سینایی (- یعنی «سرای ماه») در نواحی حران وجود دارد، هم این‌که از محل سلطان‌تپه در دشت حران یک مجموعه مهم از متون ادبی به دست آمده، از جمله آنها «کتیبه‌های حرانی نابونید» بسیار معروف است. آنگاه وی در واحه «تما/تایما» (تیمی/تیمه) عربستان شمالی عزلت گزید، که هم یک کاخ به مانند بابل و یک معبد جدید هم برای «ماه» در آنجا بنا کرد.^(۳)

1. *Ancient Mesopotamia* (Oppenheim), p. 395./ *A Locust's Leg...* (art. H. Lewy), p. 140.

2. *A Political History of Post-Kassite Babylonia* (Brinkmann), 1968, p. 218.

۳. تاریخ و تمدن بین‌النهرین (یوسف مجیدزاده)، ص ۳۶۰-۳۶۵ / تأثیر صابن حران (ویکتور الکک)، ص ۱۲./ *Ancient Mesopotamia* (art. H. Lewy), 140, 152, 155./ *A Locust's Leg...* (Oppenheim), p. 395.

هم از سده ششم (ق م) شهر میانراهی حرّان تحت استیلای مادان و پارسان قرار گرفت، به سبب تجاری-مذهبی بودن آن شهر که لابد اقوام باستانی در آنجا قرارگاه داشته‌اند، چنان‌که اشاره رفت تیره‌های مادی و سکائی و مغانی (ایرانی) نیز در آنجا ماندگاه پیدا کردند، این نکته را از باب تأکید بر مبادی تأثیر و نفوذ معارف مغانی (ایرانی) در حرّان یاد کردیم. آنگاه در پی تازش اسکندر مقدونی به ایران زمین، گروه‌های بزرگی از یونانیان نیز در آنجا مستقر شدند، که هم آن ناحیه از «جزیره» عراق به نام «مقدونیه» شهرت یافت؛ خدایان حرّانی به تدریج نامهای یونانی پیدا کردند، حرّان یکی از برخوردارگاه‌های فرهنگ ایرانی (شرق) با یونانی (غرب) بر مبنای بابلی-کلدانی-آشوری کهن (میانردانی) شد. جماعات یهودی فلسطین (از دیرباز) و مسیحیان سریانی (نوکیش) هم، در آن ملتقای ملل و مذاهب شرقی کار پایه تأثیر و تأثیری پیدا کردند. به گفته ویدنگرن اختر-ایزدان بابلی در عهد پسین جزو الاهیات حرّانی گزارش شده، در شهرهای همجوار آنجا مثل «ادسا» (رها) هم بنا به متون سریانی، گرت‌های بابلی در اعتقادات غنوصیه تدریجاً شکل مشخص به خود گرفت.^(۱) ما با رویدادهای سیاسی-نظامی ایران و روم در شهر حران - که در تواریخ مشهور است - کاری نداریم، اما درباره آمیزش آیینهای به اصطلاح صابئان حرّانی و یونانی، بر زمینه موارث کلدانی و مجوسی گزارش مسعودی رساست؛ این‌که مذاهب فلسفی فیثاغورس و طالس و افلاطون و ارسطو (چیزی که به اسم «نوافلاطونی» شهرت یافته) و کیش مسیحیان سریانی را در حرّان، هم با اشاره و استناد به کتاب حکیم محمدبن زکریای رازی بیان کرده است. مسعودی «صابئه» حرّانی را اصحاب هیاکل (موسوم بر جواهر عقلی و فلکی) یاد نموده، که هم در زمان وی (سال ۳۳۶ هـ ق) در شهر حران «مغلیتیه» (در دروازه «رقه») همان معبد «آزر» (ظ: زروان) پدر ابراهیم خلیل وجود دارد، اسرار مذهبی ایشان را قاضی ابن عیشون حرّانی در چکامه بلندی به نظم آورده است. گوید طایفه حرّانی و صابئه که مشهور به «فلاسفه» اند، هرچند که از حشویان ولی خود را به فیلسوفان یونانی منتسب دانند؛ خصوصاً به افلاطون که من خود شعارهای او را به سریانی بر دروازه آنجا دیده‌ام، افزون بر آن از ارسطو و دیگر فلاسفه باستان هم آثاری مشاهده می‌شود، که باز حکیم محمدبن زکریای رازی طبیب مذاهب ایشان را در کتابی

1. *Mani and Manichaeism*, p. 10.

شرح داده، صابئان همانا از کیماریون (ظ: کیمریان) بوده باشند که داستان آنها مفصل است.^(۱)

اینک گزارش استاد ابوریحان بیرونی دربارهٔ انتشار دین زردشتی و داستان حرانیان و صابیان، هرچند که امروزه تفسیر و توجیحات علمی دیگری دربارهٔ برخی از مواد خبری آن می‌توان نمود؛ آنچه ما را به هدف و مقصود اصلی فرض مطروح خود ناآل می‌سازد، اختصاراً با حذف حواشی و زوائد و اختیار مطالب به طور مزجی از این قرار است: «زردشت» سفیدتومان (سپیتمان) آذربایجانی، از تبار منوچهرشاه و از ویسپوهران «موقان» (مغان) در سال سی‌ام پادشاهی گشتاسف (بلخی) بیامد و به مجوسیت دعوت کرد. عبرانیان گمان برده‌اند که زرادشت از شاگردان «الیاس» نبی بوده است، خود او در کتاب الموالید یاد کند که در کودکی علم را در حرّان از «الیوس» حکیم فراگرفته است. رومیان پندارند که وی از موصل بوده، شاید از آن‌رو که آنجا جزو آذربایجان باشد؛ و نیز گویند که شاگردان فیثاغورس مذهب زرادشت‌بن بورشاسب سفیدتومان (سپیتمان) را در بابل از وی برگرفتند؛ سپس او به کوه سبلان آمد و در آنجا ماندگار شد، اما درست آن‌که وی هم از آذربایجان بوده؛ چه خود در کتاب الموالید یاد کند که با پدرش به حرّان رفت و آمد داشته، الیوس حکیم را در آنجا دیدار نموده و از او مستفیض شده است. اما شهر حرّان منسوب است به «ماه» که هم نیایشگاه «سین» (خدای ماه) در آنجاست، آن شهر را به هاران‌بن ترح برادر ابراهیم (ع) نسبت می‌دهند. حرانیان را پیغمبران بسیاری باشد که بیشترشان فلاسفهٔ یونان‌اند، پس از آن‌که یونانی‌ها و رومی‌ها نصرانی شدند، آنان به آغادیمون، هرمس، والیس، فیثاغورس، بابا، سوار- نیای افلاطون انتساب نمودند؛ پیامبری امثال این حکیمان را پذیرفتند و باید گفت، هم آنان که بغان‌پرست و «حرّانی» بودند، پیشتر در کتابها خود را «حنفاء» نامیده‌اند. مجوسان اقدام هم که پیش از ظهور زردشت می‌زیستند، گروهی «مهر» پرست بودند که آیین قدماء حرّانی را برگرفتند؛ اما شاگردان مجوسی زردشت در اقطار عالم پراکنده شدند، که از جمله دین عیسی مسیح را با انجیل‌های خود تبلیغ نمودند. اما صابئان همانا بقایای اسیران بابل بوده‌اند، که بختنصر آنان را از بیت‌المقدس به آنجا کوچانده بود؛ چه صابئه از جملهٔ اسباط (یهود) اند که پس از بازگشت قوم به بیت‌المقدس در زمان کوروش و اردشیر

۱. التنبیه والاشراف، ص ۱۶۰-۱۶۳ / مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۴.

(هخامنشی) آنان در بابل ماندگار شدند و به آیین مغان (زردشتی) گرویدند؛ پس از این رو «صابئه» نام گرفتند که از دین بختنصری برگشتند (- صبا) و مذهب آنان آمیخته‌ای از مجوسی‌گری و یهودی‌گری است، همچون «سامره» که از بابل به شام نقل مکان نمودند؛ و اینان با حرانیان مخالف باشند و مذاهب آنان را طعن کنند، پس صابثان حقیقی همین بقایای اسیران بابلی‌اند (که از دین خود «صبی» کردند و برگشتند) و حرانیان «صابثی» حقیقی نباشند که بر دین قدیم خود ماندند و «حنفی» نام گرفتند.^(۱)

گفتار هیلدگاردلوی، به عنوان «نکات تطبیقی بین زردشتی‌گری و ماه‌پرستی حران»، حاکی است که از دیرباز دانشمندان پیوند تنگاتنگی میان آیین «زردشت» و نحله‌های صابیان حران ملاحظه می‌کردند؛ چنان‌که فوقاً گذشت ابوریحان آن پیامبر ایرانی را «نیم‌حرانی» یاد کرده (و «نیم‌صابی») که هم کتاب ستاره‌شناسی خود را بر آیین آنان نوشته است. اما اصول مشترک این دو مذهب در چیست و کدام است؟ در یک کلمه اصل همانا «دوگانه»‌گرایی در مذهب حرانی است: مبدأ «خیر» (اورمزد) همان سین (خدای ماه) می‌بود، مبدأ «شر» (اهریمن) همانا نرگال (خدای مرگ) که در وجود الهه «حرانیت» (مادر خدایان) مظهر نفوس سبعة اهریمنی (Evil Heptad) تصور می‌شد؛ باد و هوای اهریمنی که از آن ارواح هفتگانه (سیارات) می‌وزد و نرگال شوم بدان عمل می‌کند، خود برابر با مفهوم «وای» (هوا/باد) درنگ خدای مرگ‌آفرین در کیش زروانی-زردشتی است. هم از وجوه تشابه ثنوی‌گری وحدانی حران در آیین توحیدی زروانی ایران، چنان‌که هرمزد و اهریمن همزاد و برادرند و پدرشان «زروان» می‌باشد، صورت انطباقی آیین حرانی با آن چنین است که: انلیل = زروان، اورمزد = سین، اهریمن = نرگال. همانند اعتقاد به «گوشورون» (= روح کیهانی) در کیش زردشتی، ماهپرستان حرانی نیز به «روح حیات» باور داشتند؛ و اگر اینان گوهر زندگی را از «ماه» می‌پنداشتند، زردشتیان هم تخمه جانوران زمینی را از «ماه» می‌دانستند. در نگاره‌های دوره سلوکی نماد شهر حران «مار» است، که لابد حسب سنت قدیم آشوری همبر با «سین» (خدای ماه) بوده؛ همین معنا در موضوع همبری ازدهای اهریمنی کیهانی با گوی «ماه» (= گوچهر/گوزیهر) در ستاره‌شناسی ایرانی زردشتی آمده، که در اصطلاح نجوم علمی آن را «جوزهر» گویند. مقرون بودن «ماه» با گاو بر طبق نجوم بابلی، بدان معناست

۱. الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ص ۲۴۳-۲۴۵ و ۴۰۷/ تعلیقات، ص ۶۲۳-۶۲۸.

که صورت فلکی «ثور» (= گاو) یا خوشه «پروین»، یکی از منازل مشهور قمر و نشانگر آغاز سال می‌باشد؛ اصولاً گاو/گوساله در عربستان جنوبی نماد خدای ماه بوده (یاد شد که ماه پرستی در واحه «تیمه» آنجا از خیلی قدیم آیین بوده است) اما در شهر حرّان -مقام «ابراهیم» خلیل- برای خدای ماه آدم قربانی می‌کردند (ابوریحان تفصیل این امر را آورده/ ۲۴۴) چنان‌که «ابراهیم» خلیل حسب روایت چون به عربستان جنوبی رفت، خواست به رسم حرانیان فرزند خود را برای خدا قربانی کند، که البته از این کار نهي شد و هم به آیین ماه پرستان عربستان گوساله قربان کرد، پس ریشه دیرینه «عید قربان» در آیین ماه پرستی مردم باستان بوده باشد.^(۱)

مطالب فنی را آن‌طور که ما بیان کردیم هیلدگارد لوئی نپروورنده، به علاوه باید متوجه می‌شد که ماه پرستی همانا بقایای رسوم دوران گله‌داری اقوام کوچنده بیابانی است؛ وی به بحث کوشیده است این آیین بیابانگردان را در میان اقوام آرمنده و پیشرفته عصر کشاورزی پی‌جویی کند، به ویژه آن‌که پژوهش امر در میان ایرانیان رضایت‌بخش و یا توفیق‌آمیز نیست؛ و هم نتوانسته است مسیر مهاجرت «مانداییان» را به حرّان نشان دهد، همان قوم به‌گفته بیرونی «مهر» پرست (از مجوسان آقدم/ مغان ماد) که آیین خویش را در حرّان «ماه» پرست نفاذ کامل بخشیدند. به‌گفته ویدنگرن تصوّرات احکام نجومی با منشأ بابلی در ایستار زروان‌گرایی -که مانویت بر آن شالوده یافت، به صورت اعتقادات غنوصی حرانیان تداول پیدا کرد؛ مانی نه از مسیحیت یونانی‌مآب، بل همانا از غنوصیه ایرانی-میانرودانی تأثر یافته است.^(۲) اما آن وجه اسم «الیوس» (الیاس) که بیرونی به عنوان آموزگار حرّانی زردشت یاد کرده، چنان‌که فرانتز روزنتال می‌گوید، با «الیوس» (البوس) مذکور در یک کتاب نجومی (زیستنامگی) «زردشت» این همانی می‌یابد؛ بیرونی در جزو فلاسفه حرّانی -چنان‌که گذشت- «بابا» را نیز یاد نموده، که باید گفت هم در روزگار باستان «بَبَه» (Baba) یک نام‌خدای مصری بوده، نیز به عنوان یک ایزدبانوی سومری و هم ایزدبانوی «بابایه» سوری شناخته آمده است. روزنتال در گزارش کتاب «تنبّوات بابای حرّانی» با اشاره به گنوسیسم حرّانی/ صابئی/ مسیحی؛

1. *A Locust's leg* (Studies in Honour of S.H. Taqizadeh), London, 1962, pp. 142, 147, 152, 155-157.

2. *Mani and Manichaeism*, p. 69./ *Mesopotamian Elements*, p. 13.

اصطلاح «بابا» را در بین مسیحیان غربی (به گونه «پاپ») و عرفای ایران مشترک دانسته؛ از جمله گوید که این اسم «بابا» در نویکنده «دورا-اورپوس» (سده ۳ ق م) به صورت «بب» و در یونانی به گونه «بابا» آمده، که بسا با وجوه «ببی» آرامی (سوری و یهودی) مربوط باشد.^{۱۱} اما این اسم که بر «پیغمبر حرّان» هم اطلاق گردیده، چنانکه تاریخنگار حلب از ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق) خطیب حرّان یاد کند: «کتاب بابا» ی صابئی حاکی است که بابا در سال ۳۶۷ قبل از هجرت اعلام نبوت کرده است. در این کتاب «بابا» خدای حرّان یاد شده از آن رو که نام خداست، تبار همه فلاسفه آنجا بدو می رسد و همه بدو توسل می جویند. پیشگویی های بابای حرّانی که ترجمه عربی آن در عهد اموی صورت گرفته، از جمله همانا به انگیزه ملاحظه سقوط «بنی امیه» و ظهور «ایرانیان» (یعنی قیام ابومسلم خراسانی) می باشد. این هم گفتنی است که خدای نایبناهی (الاله الاعمی) صابئان حرّان، همان اختر-ایزد زردشتی «بهرام» (مریخ) می باشد، که اسم آرامی آن «ماراسمیا» (مار-سیموس/سامئوس = مارس/ماریخ) بوده است؛ حرّان با انطاکیه و ادسا - یعنی - با جماعات مسیحی آنها ارتباط مستقیم داشته است.^(۱۱)

مرحوم تقی زاده در گفتاری به عنوان «یک عادت قدیمی ایرانی که نزد ملتی غیر ایرانی محفوظ مانده» (گاه شماری مانداییان) گوید که مانداییان نه تنها گاه شماری ایرانی را نگاه داشته اند، بلکه مقداری از معتقدات دینی و آداب و تعبیرات ایرانی را نیز حفظ کرده اند. گاه شماری ماندایی تقریباً المثنای کامل نظام محاسبه زمان ایرانی قدیم است (یعنی زردشتی) که نقاط اشتراک دیگری نیز با گاه شماری قدیم ایرانی دارد (از جمله: «نوروز» به همین نام، «پرونی» که همان «فَرورگان/فَرودین» است، «تیرم» که همان تیرگان فارسی است، و...) و خلاصه این که منشأ رسوم ماندائی همانا ایرانی است. گاه شماری صابئان نیز همان مشابهات را دارد، که درباره مشترکات ماندایی با زردشتی دانسته می آید. اما شباهت گاه شماری ماندایی در عراق با مازندرانی در ایران، به قدری حیرت انگیز است - یعنی - همان «زردشتی» قدیم، که این امر در واقع غیر قابل تفسیر و

۱۱: اسم نیره های گردی و لری «بابایی، بابونی» گورانی و جز آن در ایران و عراق، هم توان گفت که از همان نامخدای «پدر» سومری-سوری-آشوری باستان مأخوذ است، ضمن آن که اسم تفخیم اولیاء و شیوخ اهل حق و عرفان و «پدر» خانواده ها نیز همین «بابا» بوده باشد.

1. *A Locust's Leg*, pp. 220-221, 224, 227-228, 231.

توجیه می‌باشد. دانشمندانی که در این مذاهب تحقیق کرده‌اند (مانند: بوسه، رایتسنشتاین، کراینگ، ...) اتفاق عقیده دارند که نظام نجومی ماندایی عیناً همان ایرانی (زردشتی-مغانی) است، تأثیر دین ایرانی در ترکیب عقاید دوره هلیستی (مذاهب عرفانی به طور عموم) خود نمونه‌هایی از رخنه ایرانی در دین ماندایی است. به هر حال، تاریخ اقتباس گاه‌شماری ایرانی توسط مانداییان، به نظر تقی‌زاده بایستی نیمه دوم سده سوم (ق م) و دستکم پیش از سده یکم بوده باشد. اما این که برخی از دانشمندان (مانند: «لیدزیارسکی» طابع کتاب «گینزا» ماندایی) اصل این قوم را از دره اردن یا فلسطین می‌دانند، نظر به آن که خود را پیرو «یحیی» معمدان می‌شمرند (که در سال ۲۹ م نبوت خود آشکار کرد) در این امر تردید وجود دارد و نمی‌توان آن را پذیرفت. اما این فرض که هم ابوریحان بیرونی در خصوص صابثان (ماندایی) مطرح کرده، آنان بازمانده یهودان اسیر در بابل بوده‌اند - که به مذهب مزدایی درآمده‌اند - به نظر صواب می‌آید. قوم نصوریان یا مانداییان که به نحوی با مراسم تغسیل مرتبط هستند، اسم اول (نصوری) نظر به معبدشان جنبه دینی و نام دیگر (ماندایی) جنبه ملکی دارد؛ و اسم دیگر ایشان هم «مغتسله» ناظر به همان مراسم، که در جنوب میانرودان مشهور به «صابثه» می‌باشند. صابثان میانرودان جنوبی یا مانداییان دشت میشان، از اوائل تاریخ مسیحی پدید آمدند که خود را پیرو «یحیی» تعمیم‌دهنده می‌دانستند؛ و به هیچ‌روی سندی در دست نیست که مانداییان پیش از تاریخ مزبور (سده یکم) در میانرودان جنوبی استقرار یافته باشند. اکنون جامعه ماندایی حدود ۵۰۰۰ نفوس بقایای قومی، بیشتر در همان بین‌النهرین سفلی (کوت و بصره) و خوزستان ایران سکونت دارند.^(۱)

اما گفتار «صابثان» پدرسن (Pedersen) در بیان منشأ و وجه تسمیه این قوم، از برای تاریخدان خُرده‌پژوه و ژرف‌نگر دلنشین و دلپذیر است؛ چه برحسب هیپولیتوس گوید که مردی به نام «اهلخسای» (Hixasai)، از سرزمین پارت (پارتیا) برآمد، با کتابی و حیاتی از سوی فرشته‌ای که آن‌را به مردی به اسم «سویای» (Sobiai) داده، این همان اسم فرقه «صابیان» باشد که با مانداییان اینهمانی دارند؛ و این که ابن‌الدیم گوید که مغتسله (صابیان) نواحی واسط و بصره، مؤسس فرقه خود را «الحسیح» می‌نامند، مراد

۱. بیست مقاله تقی‌زاده، تهران، ۱۳۴۱، ص ۱۳۵-۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۲-۱۵۵، ۱۵۵-۵۰۵ و ۵۱۲ / نیز رجوع شود به فصل یکم کتاب حاضر (I)، باب ۱ / بهر «ب» (میان‌پرده) مسمغان دماوند.

همان «اهلخسای» پیشگفته بوده باشد. اما «الخصائیان» به صورت‌های مختلف نوشته آمده، چنان‌که هیپولیتوس: aHlxasai، ایفانوس: خلگزای / Elxai/Hlxai ضبط کرده‌اند، که الکسایوی / Elkesaioi هم گفته‌اند؛ و بر طبق اوسیوس اصلاً «الکسائیتای» (Elkesaitai) باشد. هیچ‌یک از صورت‌های مزبور جز «الکسا» (Elkasa/ke...) در نزد تئودور بارکونای نباشد، که در عربی به همان شکل «الحسیح/الحسح» آمده، هنوز این خود یک مسأله مورد بحث است. الخصائیان نمی‌تواند همان ماندائیان بوده باشند، چه اینان آتش‌پرستان بودند و در نزد آنان، آتش یک عنصر اهریمنی بوده است؛ و نیز الخصائیان (Elchasaeans) با مغتسله اینهمانی ندارند، اینان همان قوم ساکن در نواحی بطایح‌اند؛ اما آنان صابثان بطایح باشند، که رئیس ایشان «الحسیح» بانی مذهبشان بود. مانداییان و مغتسله هم دو فرقه جدایند، الخصائیان با هیچ‌یک از آنها همانستی نداشته، تنها مانویان با مغتسله اصول مشترک دارند. باری، «الحسیح» (الخصاء/الکسای) مذکور شاگردی داشت به نام «شمعون» (یعنی همان «سیمون» مجوسی/مغ) که هم شاگرد «مسیح» شد و در امر دعوت کوشید؛ آنگاه فتق/فوتک/پاتگ پدر «مانی» که زنش آبستن فرزند بود، به میان همین صابثان آمد و به معبد آنجا رفت و الهام یافت. پس مغتسله در دشت میشان (حدود واسط و بصره و اهواز) مذهب او را پذیرفتند، مانویان با مغتسله در موضوع دو بئ توافق دارند (دو بئ هستی که یکی نو و دیگری ماده است) ولی مذهبشان جداست؛ و با دیصانیه که مانی آموزه‌های خود از آن گرفت، از آن‌رو پیوسته باشند که موطن آنها یکی است. اما موضوع مانداییان که پیچیده است صرفاً زمانی در میان‌رودان برآمدند، که هنوز در آنجا فرقه‌های غنوصی (مسیحی، دیصانی، مانوی) نبودند؛ صابثان که مراد حرانیان باشند (چنان‌که مسعودی گوید) همان حنفیان یا کلدانیان قدیم‌اند، که این فرقه در قرآن مجید یاد شده و پیغمبر(ص) هم خود صابثی بوده است. کلمات «حنیف» و «صابثی» در همان رابطه بین یونانی مآبی و غنوصی‌گری قرار می‌گیرد، اما حرانیان (اهل فلسفه) اسم «صابثان» بر خود نهادند (سال ۲۱۵ ق/ ۸۳۰ م) تا اهل کتاب شناخته شوند، هم اینان را نظر به اختراکیشی‌شان ستاره‌پرستان حران نیز گفته‌اند.^(۱) دکتر رودلف ماتسوخ گفتار خود را با توجه به مقاله «پدرسن» اما بر اساس فرضیه

1. *A Volume of Oriental Studies* (Pre. to. E.G. Browne), Cambridg, 1922./ Amsterdam, 1973, pp. 383-391.

«لیدزبارسکی» ماندایی‌شناس نوشته، اعتقاد راسخ دارد که اصل و منشأ «صابثان» همانا فلسطین می‌باشد؛ و این فرقه (ماندایی) بر اثر آزار و اذیت یهودان از آنجا به حرّان و میانرودان جنوبی کوچیده‌اند. ولی این عقیده در مورد «مانداییان» کاملاً برخلاف سند مهمّ و خبری است، که خود وی بدان اتکاء نموده و به لحاظ ما برجسته‌ترین نکته تحقیق اوست. اما سند تاریخی مزبور به عنوان «حرّان داخلی» درباره صابثان (مانداییان) همان است که بانوی پژوهنده انگلیسی «دروور» (Drower) آن را به سال ۱۹۵۳ در واتیکان چاپ کرد، حاکی است که پیروان این مذهب در زمان پادشاهی ارتابانوس (اردوان) به «حرّان» مهاجرت کرده‌اند. ماتسوخ گوید که من احتمال داده‌ام پادشاه اشکانی مزبور، اردوان سوم (۱۲-۳۸ م) معاصر با حضرت مسیح بوده باشد، که آن مهاجرت در اواخر سلطنت او رخ داده است. ماتسوخ مبدأ مهاجرت را که در واقع مادستان ایران بوده اصلاً نادیده گرفته، هم بر پایه پندار خویش وانمود کرده که مبدأ مهاجرت همان فلسطین بوده باشد، اما در حقیقت وی دستکم دو مهاجرت ماندایی و صابثی را با هم خلط کرده است. نکته دیگر آن‌که در وجه تسمیه «ماندایی» گوید: این کلمه آرامی غربی است که در کتاب دانیال چهار بار ذکر شده، مشتق از «مندا» به معنای «علم و عرفان» می‌باشد، فلذا اسم ملی-مذهبی ایشان به مفهوم «عرفانی» و اهل عرفان است. اسم دیگر آنان «ناصرای» بر روحانیان قوم اطلاق شده، صابی هم معرب از «سویا» آرامی به معنای «خدای پنهان» (که این معنا ساختگی است) و بانی مذهب همان «اهلخسای/خلسای» (پیشگفته) ولی احتمال می‌رود که آنان حین مهاجرت از فلسطین، اصطلاح آب جاری تعمیم «صبی» را با خود آورده باشند، همچون پیروان یحیی معمدان اردنی به اسم «صابی» معروف شده‌اند؛ صابثان خود را در روایات خویش فلسطینی می‌دانند، یهودان را «علقه مضغه» و گناهکار خوانند، کینه ضدّ یهودی ایشان هم بر اثر آزاری است که دیده‌اند. عقاید فلسطینی صابثی نمی‌تواند دارای رتبه ثانوی باشد، چه تأثیرات ثانوی نمی‌تواند اساس مذهبی را به وجود آورد. دانشمندان آلمانی (بوسه، لیدزبارسکی، رایتسنشتاین) معتقد بودند که، نفوذ «زردشتی» در این فرقه هم از بدایت امر ایشان ثابت بوده، معارضه نور و ظلمت که پایه جهان‌بینی «صبی» است، به نظر ایشان مهم‌ترین دلیل در منشأ ایرانی این مذهب است؛ ولی این عقیده که هم *انجیل یوحنا* مؤسس بر آن می‌باشد، خود از باورهای بابلی است که در اعتقاد ماندایی، به گونه فرشته «هستی

بزرگ» از عالم نور آمده؛ و مغلوب شدن عالم ظلمت هم بازتابی از داستان بابلی است، که به موجب آن مردوک بر تيامات چیره می‌شود. اما موضوع اینهمانی صابثان ماندایی با صابثان حرّان و قرآن پیچیده است، خصوصاً که اصل و معنای لغوی کلمه «صبأ» روشن نیست. بر روی هم می‌توان «ماندایی» را یک دین توحیدی دانست (ماتسوخ نمی‌گوید چرا، ما می‌گوییم چون «زروانی» مغانی بوده) و نظر به توحیدی بودن دین اسلام، احتمال قوی آن است که مراد از صابثان در قرآن مجید «مانداییان» بوده باشند. هرچند که اسم صابثان میانرودان با «حرّان» مرتبط می‌باشد، اما این ارتباط نظر به منشأ فلسطینی مانداییان سخت پیچیده است؛ منتها چون حرّان در واقع شهری کاملاً «آزاد» (و بین‌المللی) بوده، فرقه‌های مختلف ملی و مذهبی در آنجا با یکدیگر همزیستی داشته‌اند.^(۱)

باری، از آنچه گذشت این نتایج حاصل می‌شود که در حرّان پس از آشور، مجوسان آقدم یا همان مغان باستانی ایران (مادستان و آذربایجان) ماندگاه داشته‌اند، که اعتقادات اصیل ایرانی با باورهای میانرودانی (بابلی-آشوری) در آنجا آمیخته است. تیره و تبار آن گروه ایرانی شاید (حسب اشاره مسعودی) همان کیمریان مشهور عهد باستان بوده باشد، که از اقوام سکایی غربی بودند و با قبایل مادی-پارسی هم‌تباری و هم‌بستگی داشته‌اند. سپس از دوره سلوکی و در عصر هلنی‌مآبی هم افکار یونانی در کیش مردم حرّان دخیل گردیده، هم در این دوره یا از اوایل عهد پارتی یک تیره مغانی «ماندایی» (مادی و شاید هم «مازندری») در حرّان مستقر شده؛ بعد از آن هم از طوایف پارتی (سکایی) ایران‌زمین گروه‌هایی از جمله در حرّان ماندگاه یافته‌اند، هیچ استبعاد ندارد که از جماعات قدیمی یهودان «مزدایی» مآب ایران نیز، همراه با طوایف پارتی به میانرودان کوچیده باشند که از میان آنها کسانی چون «اهلخسای» (از پارت) و «سیمون» مجوسی (از ماد) دیناوران ماندایی-صابئی-مسیحی بر شمار آمده‌اند (حدود سده یکم میلادی) و بعدها نیز طوایف مجوسی پارتی مانند خانواده‌های مادر و پدر «مانی» همدانی به شمال و جنوب میانرودان-یعنی-به حرّان و میسان کوچیده‌اند، جنبشهای مذهبی غنوصی و مانوی را پدید آورده‌اند. اصل و منشأ ایرانی و مزدائی غیرقابل تردید «ماندایی» و خاستگاه پارتی مسلم «مانوی»، بدین‌سان، صبغه و باطن

۱. فرهنگ ایران‌زمین، جلد هشتم، (۱۳۳۹)، ص ۲۳-۳۶.

ایرانی کیش و آیین و اندیشه‌های حرّانیان حکمت‌پیشه یونانی مآب و «صابئان» حنفی (حنفاء) میانرودان را توجیه می‌کند؛ چنین است امر واقع تاریخی، هیچ جای شگفتی و سردرگمی نیست، هرکس که تاریخ اقوام باستان را نیک پی‌جویی کند، ناگزیر به همین نتایج غیرقابل بحث خواهد رسید. نادیده گرفتن اصول «مغانی» قدیم و قویم مکاتب حرّانی و صابی، اگر از روی غرض و مرض خاصی نباشد، هزار جُستار دیگر هم در این خصوص بی‌فایده و عبث است، همان‌طور که گفتیم هرگز ره به جایی نخواهد برد. ما یک‌بار دیگر سخن دین‌شناس بزرگ سوئدی «ویدنگرن» را نقل می‌کنیم، که اولاً غنوصیان بغانی حرّان اخترکیشی کهن کلدانی را برگرفتند، آموزه بنیادی ماندایی در نظام ثنوی‌اش همانا نماگر روشنی از نمونه ایرانی است (نظام نجومی و گاه‌شناسی ایرانی آن هم که یاد شد) و ثانیاً مانی نیز فقط از غنوصیه ایرانی-میانرودانی تأثیر یافته است.^(۱)

ابوزید بلخی در ذکر شرایع حرّانیان آرد که آنان جویای حکمت‌اند، فضیلت‌ها را بایسته دانند و از رذیلت‌ها پرهیز کنند؛ و آنان ستارگان هر روز را نماز برند، پیامبران را هرگز برشمار نیارند؛ قول ایشان در علوم سخن ارسطو در کتابهای اوست، این همانا مذهب فیلسوفان یونان باستان است.^(۲) اما درباره فیلسوفان و دانشمندان نامدار حرّانی (صابی) که در عالم اسلام، مصدر امور علمی و حکمی شدند و برجسته‌ترین خدمات را در این امور به مسلمانان نمودند، رساله دکتر ویکتور الکک لبنانی به عنوان «تأثیر صابئان حرّان در تمدن اسلامی» (بیروت، ۱۹۷۱) تقریباً حق مطلب را ادا کرده؛ البته بهر نخستین آن در پیشینه تاریخی حرّان و صابئان آنجا، عمده مبتنی بر همان گفتار دکتر ماتسوخ (سابق‌الذکر) است؛ ولی در بهرهای «ترجمه و تعلیقات، فلسفه و دین، حساب و موسیقی، هندسه و نجوم، طب و کیمیا، جغرافیا و تاریخ، لغت و ادب» اسامی مشهوری چون: ثابت بن قُرّه حرّانی، سنان بن ثابت، ابراهیم بن ثابت، ابو عبدالله البتّانی (صاحب زیج)، ابراهیم بن هلال، اصطفن حرّانی، هارون بن صاعد، ابراهیم بن زهرون، هلال الصابی، ابواسحاق هلال، غرس‌النعمة هلال، ابوالطیب حرّانی و جز اینان را یاد کرده است. حرّانیان دوره اسلامی بر روی هم مذهبی التقاطی از افکار ایرانی و یونانی و کلدانی و غنوصی (مسیحی) داشتند، که چون خود را از زمان مأمون عباسی در زمره

1. *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, p. 8, 13, 45.

۲. *البدء و التاريخ*، طبع کمان هوار، ج ۴، ص ۲۲-۲۴.

«صابثان» اهل کتاب در آوردند، پیامبر خود را «هرمس» (- «ادریس» قرآنی) و «نوامیس» او را کتاب آسمانی خواندند. صابثان حرّان که برای «طبایع تامّ» هررسی (- روحانیت انسان فیلسوف) صفاتی قائل شده‌اند، از جمله آن‌را به عربی «عطارد» (دبیر فلک) و به فارسی «تیر» (اختر علم و ادب) و همان «بودا» هندی دانسته‌اند، که حکمت‌آموز نوع بشر می‌باشند.^(۱) قول حرّانیان در «تعلق نفس به هیولی» حسب فرادادهای کهن، پس رهایی آن بر اثر حکمت‌آموزی و «فلسفه» دانی انسان، همان است که حکیم رازی نیز در مباحث «نفس» بیان کرده است.^(۲)

اما صابثان که در قرآن مجید مذکور است، چنان‌که گذشت، پس از سده دوم (میلادی) دین صابثی، همچون یکی از مذاهب عرفانی غنوصی (مسیحی) به شمار می‌رفت، که به آشکال مختلف در میان‌رودان و شام و اردن، پس از دین مسیح رواج گرفت و تداوم یافت.^(۳) ما چنین دریافته‌ایم که صابثان حرّانی را «اصحاب هیاکل» و صابثان حنفی را «اصحاب اشخاص» می‌دانستند.^(۴) دانسته است که پیامبر اسلام (ص) خود متهم به صابثگری (حنفی) بوده، که با دین عربها درستیخته و جماعت ایشان را درگسیخته است.^(۵) محمّد صابرخان هندی طیّ جستاری «در باب ایران باستان» بر اساس کتاب طبقات الامم قاضی صاعد اندلسی، گوید نظر وی دربارهٔ ایرانیان پیش از زردشتی‌گری، این است که بی‌گمان آنان به «دین حنیف» صابثی اعتراف داشتند، همان‌که مؤسس بر قول به «قدمای خمسه» (به شرح حکیم زکریای رازی) است.^(۶) این همان خبر و نظر استاد ابوریحان بیرونی در خصوص کیش «مجوسان اقدم» پیش از زردشتی‌گری است، که گذشت مراد همانا دین «مغانی» یا حکمت «زرروانی» (دهری) ماد باستان ایران می‌باشد. بنابراین، چنان‌که در جای دیگر هم اظهار کرده‌ایم، دین حنیف «ابراهیم» حرّانی صابثی «آزر» (- زرروان) که پیامبر اسلام (ص) بر آن کیش بوده، در واقع امر همان آیین زرروانی

۱. معارف اسلامی (دکتر سیدحسین نصر)، ص ۶۷-۶۸ و ۸۶.

۲. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۰/ فیلسوف ری، ص ۱۰۹.

۳. بیست مقاله (تقی‌زاده)، ص ۵۰۵.

۴. رش: الملل و النحل، طبع بدران، القاهره، ۱۹۵۶، ج ۲، ص ۵۲-۵۷.

۵. البده و التاريخ (بلخی-مقدسی)، ج ۴، ص ۱۴۸.

6. *IRAN Society Silver Jubilee Souvenir*, Calcutta, 1970, p. 223.

«مغان» ایران قدیم باشد. باز حسب نقل ابوریحان بیرونی از ثابت بن قُرّه حرّانی، که گفته است صابثان هواخواهان سنّت حنیفان‌اند، از این‌رو نوشته‌های آنان ظاهراً «کتاب الحنفاء» نامیده می‌شد؛ چنین نماید که کلمه «حنیف» هم در ضد اسلام دو معنی داشته: یکی مثبت که عقاید ابراهیم و دیگر اسلاف پیامبر اسلام (ص) باشد، دیگر «حنفی» تقریباً به معنای کافر و بغان‌پرست است (الآثار/ ۲۴۵) که صابیان حرّان را ظاهراً همین «حنیفان» نامیده‌اند، اما آنان خود بر پیوستگی شان با ابراهیم (ع) و کیش او دلیل آورده‌اند.^(۱)

1. *The Scholar and the Saint* (art. Soucek), p. 117.

۶. معارف اسلامی

دعوی بی‌جایی در این عنوان - که نویسنده بر این بهر از گفتار نهاده - نهفته است، هم از جهت عدم فایده آن و هم از حیث عدم ضرورت بر آن؛ چه اگر مراد سرچشمه‌های معرفت‌شناخت اسلامی در فلسفه حکیم رازی باشد، فرضاً اگر وی همچنان‌که از معارف ماقبل اسلام متأثر شده، از معارف مابعد اسلامی هم متأثر یافته است - که چندان چنین نباشد - شرح و بیان معارف مزبور به «اجمال» در این مختصر ننگند، تفصیل مطلب هم مطلقاً جایز در این کتاب نیست (حتی تا زمان رازی خود مستلزم کتاب مستقل دیگر و مفصل است) فلذا فایده‌ی بر این بحث در اینجا مترتب نباشد؛ و اما عدم ضرورت آن نیز از اینجا دانسته می‌آید که همانا کتابهای ویژه «ملل و نحل» یا تواریخ مفصل مذاهب (حکمی-دینی) چندان زیاد و یا به قدر کافی وجود دارد، که هر کس خواهان پیش‌آگاهی و معلومات مقدماتی درباره‌ی آراء و افکار فیلسوف ری باشد، لزوماً بایستی به آنها رجوع کند و یا اگر خود اهل فن و معرفت باشد آنها را کمابیش نیک می‌داند. پس، غرض از این باب موضوعی نه هرگز تفصیل در مطالب - کما هو حقه، و نه اظهار تعهدی نسبت به تمام جوانب موضوع و آدای حق مطلب است؛ چه بایستی این نکته را هم علاوه کرد که فلسفه وسیع و همه‌جانبه رازی به عنوان یک فیلسوف ایرانی در جهان اسلام، در حقیقت خود بخشی بزرگ از معارف اسلامی را تشکیل می‌دهد، که ذکر سر عنوان مزبور در معارف‌نامه او هم بی‌وجه بوده باشد. مراد ما در این گفتار فقط اشارتی گذراست، به برخی از جریان‌های فکری-فلسفی یا احیاناً کلامی، که حدود یک سده پیش از رازی ولی بیشتر هم‌زمان با وی، آغاز بالندگی و گسترش یا درخشش در دنیای اسلام نهاد؛ غالب عناصر مقوم آن جریان‌ها و بل تمامی آنها، چنان‌که خواهیم دید همانا تداوم معرفت‌شناسی و استمرار فرهنگی از دوره ماقبل اسلامی است؛ و در پایان هم یک اشارت‌گذاری دیگر، به علت هبوط یا توقف و عدم رشد آنها خواهد رفت.

الف). مکاتب فکری:

همان‌گونه که در بهر پیشین (بند الف) سخن از وجود دو آماادگاه بزرگ فکری و فلسفی - یعنی - «گیتی‌گرایی» (= ماتریالیسم) و «مینوگرایی» (= ایده‌آلیسم) در ایران پیش از اسلامی رفت، در دوران اسلامی نیز که مکاتب فکری و فلسفی همانا دنباله و ادامه آن مذاهب می‌باشد، هم آن دو آماادگاه جهانشمول به نحوی بارز و بی‌سابقه وجود داشته است؛ و این وضع صرف نظر از شرایط اجتماعی-سیاسی نوین پدید آمده در ایران پس از اسلام، انصافاً به سبب شریعت «سهله و سمحه» محمدی(ص) باز قطع نظر از وجود دستگاه‌های شریعتمدار قشری و سرکوبگر سنی در عصر خلافت می‌باشد. در این دوران که ایران به لحاظ سازند اقتصادی-اجتماعی زمینداری بالنده، ویژگی‌هایی دارا بود (فزونی و بزرگی شهرها، بسط وسیع مناسبات کالائی، توسعه بازرگانی، رشد کارگاه‌های دستوری، و جز اینها) برخلاف شرایط قرون وسطائی مغرب‌زمین، که ایده‌نولوژی قاهر و مسلط بر آنجا یکسره ایده‌آلیسم حاکم بود، در اینجا آزاداندیشی تا حدّ جریان‌ات کمابیش پیگیر مادی پایه‌آلیسم و مذهب گام برمی‌داشت، که آنرا از دوره اولیه فئودالیسم اروپایی آشکارا ممتاز می‌سازد. بنابراین، در دوران اسلامی سه جریان عمده فلسفه یونان - یعنی - خط‌مشی افلاطون (ایده‌آلیسم) و خط‌مشی دیمقراطیس (ماتریالیسم) و خط‌مشی بینابینی ارسطو (حکمت مشائی) در وجود فلاسفه منعکس شده، می‌توان رازی را نماینده خط‌مشی ماتریالیستی دیمقراطیس، و فارابی را نماینده خط‌مشی حکمت مشائی ارسطو یاد کرد، البته در این روشها و بینشهای مشابه طبعاً یک رشته اختلافات هم وجود دارد.^(۱)

فریدریک آلبرت لانگه آلمانی (۱۸۲۸-۱۸۷۵ م) یکی از دانشمندان برجسته سده ۱۹ در اروپا، استاد فلسفه و صاحب تحقیقات و تألیفات در علوم و فلسفه، کتابی مشهور نوشت به عنوان «تاریخ ماده‌گرایی و نقد معنای آن در عصر حاضر»^(۲)، که در حکم یک دائرةالمعارف فلسفی سترگی وقف بر پژوهش مادیگری در تاریخ و فلسفه و علوم

۱. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها... (احسان طبری)، چاپ برلین، ص ۲۶۰ و ۲۶۶.

2. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner bedeutung in der Gegenwart*, ترجمه انگلیسی این کتاب در چاپ آخر آن (لندن/ ۱۹۵۰) مصدر به مقدمه برتراند راسل به عنوان/ 1865 «ماده‌گرایی، گذشته و اکنون آن» می‌باشد.

می‌باشد. لانگه در بخش یکم کتاب خود توجهی خاص به موضع اندیشمندان و حکیمان اسلامی، نسبت به ماده‌گرایی نموده که از آن به عنوان «روح علمی» تعبیر کرده است. اما سزااست که پیشتر در بیان قدمت اندیشه مادی، گفتاوردی از وی نمود بدین‌که: «کشمکش میان ماده‌گرایی و عقاید موجود در هر زمان، هم از آغاز در واقع کشمکش میان علم و جهل - یعنی - بین میل به ارائه تفسیر منظم از پدیده‌ها، و میل به اکتفاء در اندیشه‌های پریشان و نگره‌های سردرگم می‌باشد. بنابراین، مسئله تازش آن عقاید بر ماده‌گرایی، حسب میل به دفاع از روحانیت نبوده است؛ بل یگانه انگیزه این هجوم در واقع میل به دفاع از جهالت و تفسیر "غیبی" اشیاء عالم باشد. از طرف دیگر، کارزاری که فلاسفه مادی پیشین بر ضد دینیاران بت پرستی به راه انداختند، بازگرد به ناخرسندی ایشان از روحانیت یا "ایده" های والا نبوده، بلکه یگانه باعث همانا اثبات حکم عقل و برتری قانونی آن از بهر درک جهان و ستیزش با جهل در هر شکل آن بوده است؛ از جمله، شکلی که عدم قابلیت پدیده‌های فراوان در هستی را جهت تفسیر علمی تأیید می‌کند.

«بدین‌سان، ماده‌گرایی مرادف با گرایش به تفسیر عقلی اشیاء می‌باشد، و اقوی دلیل بر این امر همانا پیوند ابدی آن با پیشرفت علمی، و شکوفایی آن همیشه در عصرهای طلایی علوم است؛ چنان‌که از همان آغاز دوران اندیشگری فلسفی در نزد یونانیان، این امر تجلی پیدا کرد؛ چه آن‌که ماده‌گرایی طبیعی دانان نخستین، همبر با دوره شکوفایی شگفت‌انگیز علوم نجوم و ریاضی و طبیعی و جز اینها بوده است. ماده‌گرایان قدیم مباحث خود را در زمینه دانش‌های ریاضی و طبیعی متمرکز می‌کردند، یعنی در همان زمینه‌ای که عقل می‌تواند پیشرفت حقیقی حاصل کند. بعضی از فلاسفه مادی جهت در امان بودن از تازش دینیاران، گاهی علی‌رغم ایمان علمی ناگزیر به بیانات متافیزیکی پرداخته‌اند؛ همچون کانت که از ترس دینیاران مجبور به بازنگری در تألیفات خود شد، از جمله در نگره "گردش زمین" که بدان ایمان داشت و از آن دست کشید. اما دانسته است که اسلام سومین دین بزرگ یکتاپرستی در جهان باشد، توان گفت که این دین در جمله مذاهب به روح ماده‌گرایی نزدیک‌تر است؛ چه این عقیده که نوپدیدترین آیینهای سه‌گانه جهان باشد، خیلی زود به رعایت روحیه آزادانه فلسفی پرداخت، که همراه با درخشش جالب نظر تمدن اسلامی بالیده است. این گرایش در وهله اول بر یهودیان

سده‌های میانه، و از آن غیرمستقیم بر مسیحیان غرب تأثیر قوی داشته است. در اسلام، حتی پیش از آن‌که فلسفه یونانی شناخته شود، نحله‌ها و مکتبهای چندی در علم کلام پیدا شد، که در برخی از آنها اندیشه راجع به خدا تا بدان حد از تجرید تحوّل یافت، چیزی که ناچار هرگونه بحث فلسفی نمی‌توانست از آن دوری جوید؛ لیکن برخی جز به آنچه امکان تعقل و اثبات در آن می‌بود، اعتقادی نورزیده و لذا گروهی از خردگرایان پیدا شدند، که در مدرسه بصره از برای سازش میان عقل و ایمان کوشیدند.

«به طور کلی، مسلمانان به فلسفه مشائی چندان عنایت ورزیدند، که مسیحیان هرگز در این خصوص به پای آنان نرسیدند؛ نتیجه آن بود که حکمت طبیعی ارسطویی در میان مسلمانان، تا بدان حدّ بالید که هرگز مدرسه اولیه مسیحی بر آن معرفت نیافت. از این رو، حکمت اروپایی بایستی سپاسگزار تمدن اسلامی در سده‌های میانه باشد، هم به سبب عنصر فلسفی که استوارترین پیوندها را با ماده‌گرایی به مفهوم وسیع کلمه دارد؛ و آن همانا آثار پراهمیت در زمینه تحقیق علمی و نجوم و ریاضیات و علوم طبیعی است. سزاست که هم در اینجا نسبت به دانش پزشکی توجه خاص مبذول داشت، که باز مسلمانان آن را پیگیرانه پژوهیدند و تعالی و تکامل بخشیدند. آنان در عین عنایت به میراث یونانی در علوم، خود با روحی مستقل در نگرشهای دقیق عمل کردند؛ آنان روشهای درست و متین در زندگی پایه نهادند، که به وجهی خاص با مسائل مادیگری پیوند استوار دارد؛ آنان گذشته از پژوهش جانداران و گیاهان و اجسام آلی، با دقت و تیزبینی توانستند به مطالعه خود انسان هم پردازند، که نه محدود بر استقصای صفات موضوع مورد مطالعه بود، بل همانا رشد و ذبول آن - یعنی - تحوّل نوعی را پی‌جویی کردند. خلاصه آن‌که روح مادیگرایی در میان دانشمندان اروپایی عصر رنسانس، هم از آزاداندیشی مدارس اسلامی جنوب ایتالیا و سیسیل تسری پیدا کرد؛ چه همانا وقتی به دانشهای طبیعی در نزد مسلمانان نظر می‌افکنیم، واقعاً باید اعتراف کنیم که آنان پایه‌گذاران حقیقی علوم فیزیکی، دقیقاً بدان مفهوم باشند که امروز این لفظ در میان ما کاربرد یافته است؛ زیرا که آزمون و اندازه‌گیری همان دو ابزار شگرفی است، که آنان راه پیشرفت را بدانها گشودند؛ و به اوج پایگاهی فراز رفتند که در میانگاه دوره کوتاه یونانی، و دوره پایانی علوم طبیعی در عصر جدید قرار می‌گیرد.»^(۱)

۱. تراث الانسانیة، القاہرہ، ج ۳، ص ۴۷۹-۴۹۲.

احسان طبری گوید «با توجه به واقعیات عدیده این نتیجه مهم به دست می آید، که در تفکر فلسفی کشور ما نیز نبرد ماتریالیسم و ایده آلیسم محتوی اساسی را تشکیل می دهد. جریانات عمده ماتریالیستی در کشور ما به طور خلاصه از این قرار است: (۱) پیش از اسلام، جناح مادی زروانیان (چه گویا همه زروانی ها مادی نبوده اند) یعنی همان گروه که در رساله پهلوی "شکندگمانیک و یچار" به کفر و الحاد نسبت یافته اند، اعتقادشان به ابدیت ماده و فساد روح با بدن و جز اینها مورد بحث شده است. (۲) پس از اسلام، دهریه و طباعیه و اصحاب هیولئ و به طور کلی، آن گروه از "زنادقه" که هم به ابدیت ماده و فساد روح با بدن باور داشته اند؛ هم چنین فلاسفه مشایی مانند: فارابی، ابن سینا، بهمنیار و جز اینان که معتقد به قدم ماده بوده اند و رستاخیز جسمانی را انکار نموده اند؛ نیز گروهی بزرگ از عارفان که معتقد به "وحدت وجود"، و مستحیل بودن ذات خداوند در پیکره طبیعت هستند».^(۱) راقم این سطور مایل است که به عنوان تاریخنگار جریان گیتی گرایی، در تعلیق به استنباط فریدریک لانگه که اسلام به روح «ماده گرایی» نزدیک تر است، حق تفسیر این فقره را داشته باشد که خاستگاه گیتی گرایی اسلامی هم در قرآن مجید است؛ چه به نظر نویسنده اگر آیات احکام و بخش شرایع را از قرآن کنار بگذاریم، مابقی به طور عمده از حیث چیرگی روح همسان زروانی و مانوی و اشراق (نوری) بر آن، چنین نماید که قول به غلبه مادیگرایی فلسفی صدق و صحت داشته باشد؛ به علاوه آیات آفاقی در قرآن مجید نیز آشکارا بر آیات انفسی غالب است، عالم «عین» در مجموع بسی بیشتر از عالم «غیب» محل توجه قرار گرفته؛ و همین معنا که خود در بخش غیر شرایع و احکام قرآن تضمین یافته، بر روی هم سائق بدین نظر است که کتاب مقدس مرجع مسلمانان نیز، در رشد و شکوفایی علوم طبیعی و حکمت مادی و دهری (در دنیای اسلام یا تمدن اسلامی) قطعاً سهم بزرگی داشته است.

ب. معتزلی-باطنی:

چنان که پیشتر اشاره شد از جمله مذاهب کلامی در سده های نخستین اسلامی، مکتب اعتزال البته بر اثر تداوم نگرشهای مزدایی، بیش از هر مذهبی دیگر به فلسفه تعلق داشته است؛ چندان که در وصف آن گفته اند «لایری معتزلی و قدری الآ یعلم شیئاً

۱. برخی بررسی ها درباره جهان بینی ها، تهران، آفا، ۱۳۵۸، ص ۳۵۴-۳۵۵.

من الفلسفه» (= هیچ معتزلی و قدری وجود ندارد که بهری از فلسفه نیاموزد). همداستانی شیعه و «معتزله» در بیشتر مسائل اصولی و نیز آراء آنها درباره حکام و سلاطین - که از مکتب اشعری حمایت می‌کردند - موجب آن شده است، که ایشان را هم در شمار «زندیقان» به حساب آورند.^(۱) مرحوم دکتر صفا می‌گوید که مخالفت اهل دین با فلسفه، بیشتر در موضوع الاهیات به ویژه از آن ارسطو بود؛ زیرا بسیاری از مسائل آن نزد اهل سنت و حدیث، غیر قابل انطباق با قرآن و احادیث به شمار آمده است. نظام معتزلی بیش از همه به فلسفه، و غور در کتب حکمت علاقه داشت؛ چنان‌که سمعانی (در الانساب) گوید که در میان قدریان، از نظام کسی بیشتر جامع علوم کفر نبود؛ زیرا وی در جوانی با دسته‌ای از ثنویه و گروهی از دهریه (که قائل به تکافو ادله‌اند) و با جمعی از فلاسفه معاشرت داشت؛ اعتقاد خود را به جزء لایتجزا هم از ملحدان فلاسفه، قول به این‌که فاعل عدل قادر بر ظلم نیست از ثنویه؛ و نگره‌های راجع به جسم بودن رنگها و طعم‌ها و بوی‌ها و صوت‌ها را از هشامیه گرفت.^(۲) منشأ دوگرایی نظام معتزلی همان آراء مجوسی (مزدایی/زردشتی) ماقبل اسلامی در ایران است^(۳)، که در عبارت مشهور «القدریة مجوس هذه الامة» نیز بازتاب یافته است؛ اصول خمسه معتزلی با پنجگانه‌های مانوی و زردشتی نیز برابر باشد، که طی فصول آتی در مواضع خود ضمن مطالعه تطبیقی اشاره خواهیم کرد.

اما در خصوص ذره‌گرایی معتزله اعتقاد بر این است که آن نگره، بیشتر از حکمت طبیعی انکساگوراس (۵۰۰-۴۲۸ ق م) ناشی شده تا اتمیسم دموکریتوس؛ چه نظریه «بذر» (= تخمه)‌های انکساگوری که وی آن را «واحد» ماده می‌دانست، قابل تجزیه به اجزاء کوچکتری بود که حرکت آنها به موجب عقل کلی (Nous) می‌باشد. آموزه دیگر اتمیستی که با ذره‌گرایی متکلمان تفاوت دارد، همانا از آن حکیم محمدبن زکریای رازی است که از بسیاری جهات، بسا با اتمیسم دموکریتوس همانند و پیوسته باشد؛ و تصریح کرده‌اند که در اندیشه رازی ماده ماقبل موجود (خلقت) و در حالت اولیه، خود از اتمهای جداگانه تشکیل شده که دارای «بعد» بوده‌اند.^(۴) ما به خوبی نشان داده‌ایم که

۱. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۹، ۱۱، ۱۹۵ و ۲۲۷.

۲. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۷۱ و ۶۸۱ به بعد.

۴. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، چاپ برلین، ص ۲۶۳.

مناقضات رازی با کعبی معتزلی و پیروان نظام در موضوع «ذره‌گرایی» (= اتمیسم) ریشه در گرایش «زردشتی» معتزلیان و «مانوی» گری حکیم رازی دارد، که تأویل این دو گرایش به لحاظ مکتبی ظاهراً همان «متافیزیسم» اعتزالی و «ماتریالیسم» رازی است. فیلسوف ری حتی از موضع مخالفت با مکتب اعتزال، با دیگر متکلمان اسلامی ظاهراً در قضیه «جزء لایتجزا» و هم در مسئله «حدوث عالم»، روی موافقت نشان داده و کتاب «الاشفاق» (= دلسوزی) بر آنان را نوشته، که البته سفارش اهل تحصیل از متکلمان به فلسفه باشد، با این غرض که مذهب فلاسفه را در علم الاهی تبیین کند، بلکه کسی را از مطالعه و توجه بدان بازدارند. در عین حال، گویند که سفارش رازی به لزوم «اعتدال» در اعتقاد و اخلاق، از جمله در دین و مذهب هم که گوید: «دین الله بین الغلو و التقصیر» (= دین خدا هم در میانه افراط و تفریط جای دارد) همان تقریر دیگر از قول «منزلة بین المنزلتین» یا «امر بین الامرین» معتزلیان می‌باشد؛ بسا که هم از وجوه اشتراک رازی در عقیده و نظر با مکتب اعتزال است، که توجیه این مطلب در کتاب «طب روحانی» او بسیار جالب توجه می‌باشد.^(۱)

اما مکتب فلسفی رازی هیچ - یا کمتر - وجه اشتراکی با اسماعیلیه (باطنیه) ندارد، بل چنان‌که به تفصیل خواهد آمد اختلافات اصولی و ماهوی این دو، مشهورترین مناقضات را در تاریخ فکر و فلسفه ایران پدید آورده؛ تأویل منازعات بین رازی و اسماعیلی نیز، بایستی به همان دو گرایش همستیز دیرین «مانوی» و «زردشتی» بوده باشد. به علاوه، ایده‌آلیسم زورکی و ساختگی و بی‌اساس و نامعقول «اسماعیلی»، که هزاربار از متافیزیسم فلسفی معقول و متین «معتزلی» بدتر است، خود به تنهایی دلیل بس موجهی در تخالف حکیم طبیعی مادِی‌گرایی ری با آن مکتب «باطنی» گرامی‌می‌باشد. جمال‌الدین قفطی در شرح حکیم «ابیدقلیس» (انباذفلس / امپدوکلس) یونانی، گوید که فرقه‌ای از باطنیان بر مذهب او باشند - یعنی - آراء خود را بدو منسوب نمایند؛ و از جمله پندارند که کلام او مرموز است، چندان که کمتر کسی بر رموز آن واقف گردد؛ و آن بیشتر همانا ظنون ایهام‌آمیزی است، که ما خود چنین پندارها - که گویند - در آثار آن حکیم ندیده‌ایم.^(۲) اسماعیلیه باطنی‌گرا هر جا که از تبیین امور و مسائل درمی‌مانند، هم بمانند

۱. فیلسوف ری، ص ۱۴۷ و ۲۰۵.

۲. تاریخ‌الحکماء، طبع لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳، ص ۱۵-۱۶.

شهرستانی (اسماعیلی) زود می‌گویند «سَری در کار است»^(۱). هانری کورین اختلاف اساسی بین اسماعیلیان و حکیم رازی را، هم بر سر این «سَری بودن و باطنی‌گری و راز و رمزهای» کذایی می‌داند؛ و در اصل راجع به «تأویل» باطنی آنان نسبت به «کیمیا» یاد نموده است، چون عرفان اسماعیلی با کیمیای جابری رابطه استوار داشته که رازی آنرا جهل به «علم میزان» دانسته است. هم‌چنین، درباره طبیعت که حسب عامل عِلّی در آن (گویا به پیروی از ارسطو) اسماعیلیان هم به مانند جابربن حیان صوفی، آنرا مولود نفس یا روح می‌دانند (- یعنی قائل به «تقدّم روح بر ماده» بوده‌اند) که به کلی خلاف نظر رازی می‌باشد، گنه اختلاف هم که علی‌المشهور همانا فکر ضدّ نبوی رازی بوده است.^(۲)

باید گفت که در این کتاب (در مواضع مختلف) به تحقیق فاش شده است، آنچه تاکنون در عالم فکر و فلسفه به عنوان «فلسفه اسلامی»، یا هم آن گروه که به عنوان «فلاسفه اسلامی» مشتهر و متعارف است، در حقیقت همانا فلسفه و فلاسفه «اسماعیلی» بوده باشد. این همان مکتب به اصطلاح «نوافلاطونی» در جهان اسلام است، که هم به عنوان «اخوان‌الصفاء» شناخته شده می‌باشد؛ بانیان فلسفه مزبور همانا نخستین داعیان شرقی اسماعیلی بودند - یعنی - محمد نخشی، ابویعقوب سجستانی، ابوحاتم رازی، که نظام مابعد طبیعی «نوافلاطونی» را وارد در مذهب اسماعیلی کردند؛ دنباله‌روان ایشان هم: ابونصر فارابی، ابوالحسن عامری و ابوعلی ابن‌سینا بودند، که مشهور به فلاسفه بزرگ - به اصطلاح - «اسلامی» اند. تمام هم و غمّ یا تلاش و تلواسه این متفکران ایرانی فلسفی مآب، این بود که میان «دین» و «فلسفه» آشتی و سازش برقرار کنند، مقولات آن دو را یا به هم تقریب یا به یکدیگر تبدیل نمایند. یکی از اوایل اینان همان ابوحاتم رازی (اسماعیلی) صاحب - از جمله - کتاب *الاصلاح*، همشهری و هم‌روزگار با حکیم محمدبن زکریای رازی است، که مشهورترین مناظره فلسفی و مناقضه آراء با وی را به راه انداخت. داوری درباره حقّ و باطل قضیه بین آن دو، طیّ بررسی‌های انتقادی نگرشهای فلسفی، هم در مواضع مربوطه و مسائل مطروحه (در این کتاب) بیان شده است؛ حاصل کلام آنچه به اسم «فلسفه» در مفهوم اخصّ کلمه و به معنای «معرفت» محض فلسفی است، همان باشد که حکیم رازی گوید یا مذهب و مکتب شناخته شده اوست؛ متأسفانه

۱. رش: *نهایة‌الاقدام فی علم‌الکلام*، طبع آلفرد گیوم، ص ۵۰۱.

۲. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر مبشری، ۱۳۵۲، ص ۱۷۵-۱۷۹.

آنچه فلاسفهٔ اسماعیلی (اسلامی) ساخته و بافته‌اند، به مفهوم حقیقی اصلاً «فلسفه» نبوده و هرگز نیست، هر اسم دیگری که بر آن نهند گو همان باشد.

ج. طباعی-دهری:

مراد اصحاب علم طبیعی و حکمت دهری که خود جوهر فلسفهٔ مادی حکیم رازی است، دو فصل آتی کتاب در بیان «نظام» فلسفی وی متضمن همین نگرش‌هاست. در موضوع معرفت‌شناسی حکیم ری می‌توان گفت که وی نه تنها متأثر از مکاتب طبیعی و دهری پیش از عصر خویش - خواه دنبالهٔ فرهنگ اندیشگی «چهرشناسیک» (= طبیعی‌دانی) و «زروان داناکیه» (= دهری‌گری) ایرانی پیش از اسلامی یا پس از اسلام بوده -، بل حکیم یگانه‌ای است که این دو نگرش فلسفی را در آیین گیتی‌گرای خویش نظام و انسجام کامل بخشیده است. طباعیان قائل به تقدّم «هیولی» (= ماده) بر «صورت» (= هویت) بودند، که دانسته است در فلسفهٔ مشائی (ارسطو) این دو مفهوم، در دو مقولهٔ «قوت» (امکان) و «فعل» (طبیعت) توضیح و تبیین شده است. ناصرخسرو گوید که «گروهی از اهل طباعی گفتند که جسم اندر ذات خویش، هرچند که مرکب است از هیولی و صورت، مر هیولی را بر صورت به جوهریت فضل است، از بهر آن که صورت بدو قائم شده است؛ و گفتند صورت مر هیولی را به منزلت عرض است مر جوهر را، و چون عرض به جوهر حاجتمند است (اندر قیام و ظهور خویش) و جوهر (اندر وجود قیام و ظهور خویش) از عرض بی‌نیاز است، (پس) عرض سزاوار شرف جوهر نیست.»^(۱) آنگاه ناصرخسرو مسئلهٔ «ملازمهٔ هیولی و صورت را مطرح کرده، که البته از نظر حکمت مادی به هیچ‌رو مقبول و منطقی هم نیست؛ چنان‌که باز به گفتهٔ همو «اهل طباعی مر عالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها از این چهار طبع همی بوده شود، چون: گرمی، سردی، تری، خشکی، بی‌آن‌که تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندد...»، که حاکی است طباعیان اجسام را بدون هیچ‌گونه مداخله‌ای از خارج (- یعنی بدون تدبیر و تقدیر الهی) در حرکت دائمی جبری دانند، حالات و کیفیات آنها هم پیوسته در تغییر و تحوّل طبیعی است.^(۲)

۱. زادالمسافرین، طبع بذل الرحمان، ص ۳۱.

۲. برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها (احسان طبری)، ص ۲۵۱-۲۵۲.

اما «دهریه» که در رساله ضد مانوی شکندگمانیک پهلوی، شرح و تعریف رأی و نظر آن مکتب مادی هم آمده، تمام مورخان فلسفه آنرا ادامه مذهب «زروانی» ایران دانسته‌اند. دهریان خود بر چند طایفه بوده باشند، که دو گروه از آنها اهمیت و تبرزنی دارند: دهریه اصالت‌مند ایرانی مسلک (- رازیئی) و دهریه التقاطی یونانی مآب (- ارسطویی) که این طایفه اخیر را از زمرة کفار قدیم در ایام جاهلیت دانسته‌اند، گروهی از فلاسفه التقاطی و از جمله ارسطوگرایانی بوده‌اند، که پیش از طلوع اسلام در مراکز شرقی فلسفه یونانی چون حران و گندیشاپور شهرت یافته بودند؛ هم آنان بودند که الفاظ «کمون» و «ظهور» را برای بیان تعبیرهای ارسطویی «امکان» و «فعلیت» بکار بردند و این مفاهیم را نظام معتزلی برگرفت. این ارسطوگرایان دهری - یعنی - ازلیه با لفظ ملاحظه نیز شناخته شده‌اند، که این لفظ آشکارا اشاره به پیروان نظریه ارسطو درباره قدیم بودن حرکت دورانی افلاک است. این ملحدان به جای الفاظ «ماده» (هیولئی) و «صورت» همانا الفاظ «جوهر» (= ذره) و «عرض» را بکار می‌بردند که آشکارا مقصود همان مقولات ارسطویی است^(۱). دانسته است که «دهری» هم به مفهوم زروانی آن در قرآن و حدیث ستوده شده است، که درباره این نگرش والای فلسفی در بهرهای ویژه‌ای طی فصول آتی شرح تمام آمده؛ خصوصاً گرایش زروانی ایرانی حکیم رازی و جوانب معرفت‌شناختی آن، از جمله مسئله «حرکت دهری» (که همان «حرکت جوهری» است) و نسبت زمانی در متن نگره «حدوث عالم» وی کاملاً بررسی و تحقیق شده؛ نیز اعتقادات اهل‌الدهر در باقی مسائل کلامی یا فلسفی، هم در تلو مباحث راجع به کیش زروانی و جز آن به شرح آمده است.

د. اصحاب هیولی:

هیولئی کلمه معرب از «ائوله» (Ulé/Hylo) یونانی به معنای «ماده» (= «ماتگ» پهلوی) که اصل لغوی اش به معنای «چوب» بوده است؛ و چنان‌که در جای خود به شرح خواهد آمد، مفهوم فلسفی کلمه در صورت ترکیبی آن «هیلوزوئیت» ها قدیماً در عربی «اصحاب هیولئی» و امروزه ماتریالیست (Materialist) گویند - یعنی - معتقدان به اصالت ماده، مادیگرا یا حسب تعبیر پهلوی آن «گیتی‌گرا» باشد. برجسته‌ترین و

۱. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۴۳ و ۵۴۹.

نامدارترین فیلسوف مادی یا «گیتی‌گرای» ایران، حکیم طبیعی محمدبن زکریای رازی طبیب است، که این کتاب در واقع معارف‌نامه فلسفی یا شرح مقامات علمی و وقف بر مقالات حکمی اوست؛ پیش از وی استادش حکیم ابوالعباس ایرانشهری هم دانشمند «ماتریالیست» بود، لیکن چنین نماید که در مشی مادی‌گرای خود همچون رازی پیگیر و ستوار و نستوه نبوده است. ناصرخسرو گوید: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمدزکریا رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم بوده است...» و (اما) از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری، اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است، محمد زکریای رازی آنرا زشت کرده است...»^(۱). در این فقره بحث بر سر وجوب «صانع» است، که البته حکیم رازی از بیخ منکر آن باشد؛ و حکیم ایرانشهری برای جلب نظر دینمداران، قدری از اصول هیولانی خود عدول نموده است. باری، در جزو اصحاب هیولی نیز «ذره‌گرایان» (= اتمیستها) یا معتقدان به «جزء لایتجزی» بشمارند، گذشته از معتزلیان «ذریگرا» که در واقع ماتریالیست‌های کلامی یا برخی هم فلسفی بودند، جای شگفتی نباشد اگر که متکلمان ذریگرای (سنّی-شیعی) و از جمله متکلم بزرگ شیعی (امامی) شیخ مفید به مثابت یک ذره‌گرا در حکمت طبیعی خویش، به نظر ما خود یک ماتریالیست کلامی مذهب بوده است. دیگر نحله‌های «طباعی-دهری» را هم حسب قول ایشان به قدم هیولی، چنان‌که قبلاً اشاره رفت، نیز در شمار اصحاب هیولی (= ماتریالیست‌های) اسلام به حساب آورده‌اند.

ه. ایستایی اندیشه:

احسان طبری متفکر مبرز مادی‌گرای معاصر ایران، در نتیجه مطالعات راجع به جهان‌بینی‌های دوران اسلامی، با نقل این قول از فریدریک انگلس که «فلسفه هر دورانی مصالح فکری معینی را به مثابت محمل و مقدمه در اختیار دارد، و آن مصالح فکری را اسلاف آن فلسفه پدید آورده‌اند»؛ می‌گوید که جریانات فکری ایرانیان پس از اسلام، ریشه‌های عمیق در جریان فکری پیش از اسلام (مزدیستا، مانیگری، مزدکی‌گری، زروانی‌گری، مهرپرستی و جز اینها) دارد. اما تصوّر این‌که جریانات مزبور تنها فرزندان افکار پیشین‌اند، تصوّر درستی نیست؛ چه اندیشه‌های مادی در ایران بر

۱. زادالمسافرین، ص ۷۳ و ۱۰۲.

زمینهٔ اعتلاء اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی جامعهٔ زمینداری بالنده (در سده‌های ۴ و ۵ ه‍.ق) پدید شده است - یعنی - همان پدیدهٔ تاریخی که دانشمندان آن را «رنسانس شرق» نامیده‌اند، که بعدها بر اثر تازشهای مغولان و یا بروز جنگهای صلیبی سیر این «نوزایی فرهنگی» متوقف شد؛ و باید گفت که عقیم ماندن رنسانس شرق (- ایران‌زمین) علاوه بر علل خارجی مزبور، همانا یک علت مهم داخلی نیز مؤثر بوده، این‌که بورژوازی در آن‌زمان نتوانست به رُشد و نُضح لازم برسد، و به نیروی تعیین‌کنندهٔ اجتماعی-اقتصادی بدل شود.^(۱) بر این نظر محقق مذکور طرداً للباب باید افزود که متأسفانه، امروزه نیز پس از گذشت هزار سال (در عصر فراصنعتی) هنوز «بورژوازی» ملی-صنعتی در ایران، بدان «رُشد و نُضح» لازم و متکامل تاریخی‌اش نرسیده؛ و همین خود علت تامهٔ عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی فرهنگی و یا اقتصادی-اجتماعی ماست. باری، دیگر مورخان صاحب نظر و محققان تاریخ علم در جهان نیز به همین نتیجه رسیده‌اند، که علت ایستایی-واپسروی و آغاز عصر ظلمت، پس از آن دوران شکوفایی و درخشش فرهنگی ایران در عصر طلایی تمدن اسلامی چه بوده است.

هم‌چنین، دانشمند بزرگ گیتی‌گرای (مصاحب مارکس) فریدریک انگلس گفته است: «اندریافت‌های درخشان طبیعی-فلسفی باستان، و اکتشافات بی‌نهایت مهم و متفرق مسلمانان، بخش بیشین آنها بدون نتیجه ناپدید شد...؛ (در حالی که) در میان لاتین‌هاییک روحیهٔ شاداب اندیشهٔ آزاد، که از مسلمانان برگرفته بودند و با فلسفهٔ باز یافتهٔ یونان تغذیه می‌شد، بیش از پیش ریشه گرفت، و راه را برای ماده‌گرایی سدهٔ هجدهم فراهم ساخت.»^(۲) رازی‌شناس معروف «س. پینس» در گفتار (اصالت علم اسلامی) خود، صرف نظر از علل تاریخ اجتماعی - که اشارتی رفت و تبیین آن هم در تخصص وی نیست -، زوال علم اسلامی را به سبب عدم انکار فیزیک ارسطو دانسته، می‌گوید که فقدان انگیزهٔ قوی و ظرفیت لازم برای انکار اصولی فیزیک ارسطویی، چیزی بود که موجبات هبوط علم اسلامی را بالمره فراهم ساخت.^(۳) عکس لازم‌الصدق این قضیه چنان است که انکار فیزیک ارسطو، هم در جهان اسلام و هم در اروپا چنان‌که خود امر

۱. برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها، ص ۲۶۵.

2. *Dialectics of Nature*, Moscow, Progress, 1976, pp. 20-21.

۳. معارف، سال ۱۴، ش ۱/ فروردین-تیر ۱۳۷۶، ص ۴۲.

واقع شد، همانا موجب اعتلاء و ارتقای علم طبیعی و دانشهای تجربی دیگر گردیده؛ این همان کاری است یا بل شاهکاری است که حکیم رازی، یک‌تنه و پس از وی ابوریحان بیرونی به فرجام رساندند. اما باید دانست که این امر بدون تفکر ماتریالیستی (مشی هیولانی و طباعی-دهری) مطلقاً امکان‌پذیر نبوده؛ و اصولاً با نگرشهای مبتنی بر اصالت مابعد طبیعی (= متافیزیسیم) - یعنی نتیجه و تبعه لازم بر قبول «فیزیک» ارسطویی - هرگز یا چنان اعتلاء و توفیقی در علم به حاصل نمی‌آمد. سزاست که گفته شود حاصل تحقیق ما (- کتاب حاضر) نیز همین باشد، که راز برجستگی علمی-فلسفی حکیم رازی فقط همانا: نفی و نقض و ابطال «متافیزیسیم» فلسفی عموماً و «متافیزیک» ارسطو خصوصاً در تلو همان ردود و شکوک بر «فیزیک» اوست. در یک کلمه، فرازش و شکوفایی علم و تمدن و فرهنگ نوین در هر جامعه معین (خواه اسلامی یا مسیحی) و یا توقع چنان «نوزایی» و درخشش «علمی-فرهنگی» داشتن، هرگز با اعتقادات رایج و باورداشت به نوعی «مابعد طبیعی» (متافیزیک) ارسطویی تحقق‌پذیر نیست و چنین انتظاری هم بی‌جاست.

طبری گوید که پدیده جالب در دوران اوج فرهنگ ایرانی پس از اسلام (از سده ۳ تا سده ۷ ق) عبارت است از پایان یافتن دوران اکتساب و اقتدا نسبت به علم و فلسفه یونانی، و آغاز دوران شک اسلوبی، ابداع و اجتهاد و گرایش به مشاهده و آزمون و اندازه‌گیری طبیعت برای یافتن حقایق نو یا تصحیح مبهمات و خطاهای گذشته و رد و نقض یا دقیق‌تر کردن آنها. این پدیده به ویژه در نزد رازی، بیرونی، ابن‌سینا، غزالی، سهروردی مشاهده می‌شود؛ و برای آنکه اهمیت آن روشن گردد کافی است به نقش عظیمی که فلسفه معاصر برای بُت‌شکنان اسکولاستیسیسم (= مدرسی‌گرایی) قرون وسطایی اروپا و بر رأس آنها سر فرانسیس بیکن انگلیسی و رنه دکارت فرانسوی قائل است - توجه کنیم. از آنجا که اوج و رونق فرهنگی در شرق و از آن جمله ایران به یک نوزایی واقعی نرسید، و به ویژه بر اثر ایلغار مغول سر به نشیب افول نهاد؛ این نهال که در شورستان مشرق‌زمین خشکید، در بهارستان مغرب‌زمین بالید و برگ افشاند و ثمر داد و به اوج امروزی رسید، که ما باید به حق چون کودکان ابجدخوان برای آموزش آن از مقدمات آغاز کنیم.^(۱) هانری کوربن ایستایی روند فکری و فلسفی را در میان مسلمانان،

۱. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، ص ۱۸۵.

مؤول به سبب ایستایی نظام اجتماعی آنان چنین بیان کرده است: «در اسلام، تفکرات فلسفی با مسائل ناشی از آنچه ما (غربیان) آنرا وجدان و شعور تاریخی می‌نامیم - برخوردی ندارد، بلکه دارای دو مسیر مضاعف است: یکی حرکت صعودی از مبدأ، دیگری بازگشت به مبدأ که "معاد" نامیده می‌شود. در بُعد طولی، این صورت‌ها و هیئت‌ها بیش از آن‌که در زمان متصور شوند، در مکان به فکر می‌آیند.»^(۱) راقم این سطور در تحلیل نهایی یک چنین وضعی، جریان تفکر فلسفی را پس از آن دوره طلایی یوایی، در مثال «از کوهان خوردن» تعبیر کرده است؛ چه اگر دستکم طی هزارساله گذشته (از دوره طلایی) جوامع اسلامی هم به مانند جامعه‌های مسیحی و غربی، دستخوش دگرگونی‌ها و تحولات اجتماعی-اقتصادی شده بودند، دیگر فیلسوفان شرقی به قول کوربن «در مکان» نمی‌اندیشیدند؛ و پیداست که «در مکان» بدان معناست که «زمان» تاریخی ایستاست. (کوربن قاعده «مقارنه اشکال و صور» را درباره همین مسئله حوادث تاریخی در «زمان انفسی» از فلاسفه ایرانی یاد کرده است). تفسیر قضیه جز این نیست که چون تفکرات فلسفی در جوامع اسلامی، نتوانسته است همبر با زمان تاریخی بُرد زمینی بیابد؛ لذا سر بر آسمان برداشته - یعنی - از «مبدأ» خاکی صعود کرده، پس آنگاه همچون «گربه مرتاض علی» دوباره به مبدأ (در مکان) خود «معاد» نموده (- افتاده) است. از این‌رو، فلسفه و اندیشه جوامع اسلامی هم به تعبیری «از کوهان خوردن» است - یعنی - هر چه در جزو ذخائر تاریخی داشته‌اند، متفکران آن‌را همواره از همان ماده «یگانه» ولی در صور مختلف نشخوار کرده‌اند؛ زیرا که ایستایی نظام اجتماعی، ماده مصرف تازه‌ای در اختیار اندیشمندان نگذارده است.

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۴.

۷. مکتب رازی

ما از تحقیق وسیع خود در این کتاب «حکیم رازی» (حکمت طبیعی و نظام فلسفی) بدین نتیجه رسیده‌ایم که: هم از جنبهٔ دانش «طبی»، هم به لحاظ علم «طبیعی»، و نیز بنا به نظام مستقل فلسفی او، البته به موجب روش‌شناسی و معرفت‌شناسی هم، بایستی «مکتب رازی» را متمیّزاً و مشخصاً همین «مکتب رازی» دانست، که قبل از هر چیز صبغهٔ ایرانی بر آن غالب است؛ و اگر او را جزو حکمای اسلامی و یا مذهب او را - چنان‌که مرسوم است - به هر حال از مکاتب فکری اسلام برشمار آورده‌اند، در این انتماء یا انتساب هیچ ایراد و اشکالی به نظر نمی‌رسد؛ از این رو که اسلام به لحاظ قلمرو یا حوزهٔ علمی و فرهنگی هم، مایه‌های فخر و مباهات بسیار و بی‌شماری حَسَب تَعَلُّق دانشمندان ایرانی بس بزرگی بدان حوزه‌ها، طی هزار و چهارصد سال دیناوری برای خود فراهم ساخته است. لیکن بنا بر آن‌که گفته‌اند «علم» وطن ندارد اما «عالم» وطن دارد، حکیم رازی نیز گذشته از ایرانی‌بودنش و مایهٔ فخر و مباهات ایران و اسلام، همانا وی بی‌گمان یک عالم و طبیب و حکیم «جهانی» است که لابد به تمام بشریت متمدن عالم تعلق دارد؛ این امر صرف ادعا و اظهار ما تنها نبوده باشد، قولی است که جملهٔ عُلَمای مَبَرِّز و مورّخان برجستهٔ علم در جهان برآند. اما عناصر و اجزای علمی و فکری - فلسفی مقوم ساختار مکتب رازی، حسب آنچه مقدمه‌وار و به اجمال طیّ بهرهای پیشین معرفت‌شناسی گذشت، که تفصیل مراتب هر یک از آنها در فصول اساسی آتی کتاب بررسی و پژوهش شده است، اصولاً و به طور کلی منشأ مغانی (ماد) قدیم ایران دارد، که «ری» زادگاه وی یکی از بومگاه‌ها و مراکز مشهور آن فرزندگان باستانی ایران بوده است. به نظر ما حکمت مغانی ایران باستان در منظر کلی و حتی در اجزاء ساختاری‌اش، تنها در مکتب فلسفی حکیم رازی البته به صورت کاملاً علمی با «نظام» منسجم بازتاب یافته و دقیقاً بازسازی شده است؛ و این سخن بدان معنا هم هست که حکیم ری لابد آگاهانه و چنان‌که ما فهمیده‌ایم حسب ایفای یک رسالت ملی (شعوبی) مجدّانه به احیای

آن مکتب قیام کرده، گواه بر این همانا قول صریح فیلسوف دیگر «ری» امام فخرالدین رازی است که محمدبن زکریای طبیب این مذهب «مستور» را عیان و آشکار ساخت. علامه اقبال لاهوری (در تاریخ فلسفه ایران) ضمن شرح حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی، که علی‌المشهور فلسفه «نوریه» زروانی فهلویان ایران باستان را احیاء کرده است، می‌فرماید که سُنن فکری ایرانی مزبور پیشتر در آثار محمد زکریای رازی جلوه گر شده - یعنی - وجود داشت.^(۱) هم باید گفت که حتی در زمینه پزشکی که نیم‌رخ دیگر حکمی - علمی رازی است، هرگز بی‌سببی نباشد او را «جالینوس» ایران لقب داده‌اند؛ و به طوری که ژوزف فان اس می‌گوید، عناوین کتابهای پزشکی وی حاکی از آن است که می‌خواسته همانند «مجموعه جالینوسی» تألیف کند؛ و این‌که نوشته‌های داروشناسی رازی مخصوص به سرزمین خود او بوده، نه این‌که نوشته‌هایش به صورت جزئی از سنت کتابی مأخوذ از یونانیان باشد؛ هم‌چنین در کیمیا از به‌کار بردن اصطلاحات کتابی مورد استعمال در نزد یونانیان و نیز هرمسی‌گران عرب دوری می‌جست.^(۲) دی‌بور، تأثر حکیم رازی را از آراء مانوی «برزویه» پزشک نامدار عهد ساسانی (و نیز از «ابن‌المقفع» ایرانی) یادآور شده است؛^(۳) اما سیریل الگود تأثر عمیق رازی را از دانش پزشکی «برزویه» خاطر نشان نموده، گوید که رازی در تألیفات طبی خود (الحاوی و جز آن) کتابهای برزویه را - لابد به زبان پهلوی - زبردست داشته است.^(۴)

باری، هرکس که بخواهد ژرفای اندیشه هر متفکر ایرانی را بکاود، کوتاهترین راه برای پی بردن به نگرش جهان‌شناخت او، این است که اعتقاد وی را نسبت به عنصر «آتش» دریابد. زکریای رازی هم از این قاعده مستثنی نیست، نه از آن‌رو که نیاکان وی همه «گیر» (مجوسی) و «آتش‌پرست» بوده‌اند، یا این‌که وی در سرزمین و محیط فرهنگی ایرانیان «آتش‌گرا» بالیده و پروریده، بل از آن جهت که حکمت طبیعی و الهی، جهان‌بینی فلسفی و گیتی‌شناسی ایرانی جماعت، بدون عنصر «نار» و «نور» موضوعیت

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

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، مقدمه فان اس، ص ۲۴-۲۵.

۳. تاریخ‌الفلسفه فی‌الاسلام، ترجمه ابوزیده، ص ۳۴.

۴. تاریخ پزشکی ایران، ترجمه دکتر فرقانی، ص ۷۳.

ندارد. رازی به عنوان یک حکیم طبیعی اگر فرضاً در سرزمین دریاباری انگلستان در وجود می‌آمد، می‌توان به یقین تمام گفت که وی متفکری همانند «جان لاک» و «داروین» برآیش می‌کرد، که به طور قطع عنصر متقدم در وجود یا ماده اولیه ساختارگیتی را «آب» می‌دانست. حکمای ایران هم از قدیم‌الایام برحسب تعینات طبیعی-جغرافیایی میهن خویش، آسمان‌نگر بوده‌اند، همگی به کیهان بزرگ (-جهان مهین) و ساختار و «رایش» آن می‌اندیشیده‌اند؛ و به همین سبب بزرگ‌ترین علمای نجوم عالم تا دیرزمانی از میان ایشان برخاسته است، آنان عنصر آسمانی «آذر» (آتش کیهانی) را در مفهوم لاهوتی «آشَه/ارته» (نظم عالم) جوهر قدیم دانسته‌اند، که صورت ناسوتی آن همانا «نور» و «نار» است؛ و در این خصوص حکیمان الهی و طبیعی ایشان هیچ تفاوت ماهوی به لحاظ نظری نداشته‌اند - هر دو به یک چیز یگانه «نظر» افکنده‌اند (-حکمت اشراق) و اگر فرقی هم یافته‌اند صرفاً از تفاوت «منظر» بوده است. به واقع، میان نگرشهای بنیادین فیلسوف مادی و مابعد طبیعی (اگر چنین اطلاقی درست باشد) در ایران اختلاف بی‌نی وجود ندارد، توضیحاً این‌که ما را با متکلمان «لُفَاط» مجوسی و اسلامی کاری نباشد که اصولاً از این دایره بیرون‌اند. آنان، در توضیح و تبیین عالم وجود (یا به قول مارکس در «تفسیر» آن) اندیشیده و کوشیده‌اند؛ البته برای «تغییر» آن هم (به قول همو) چاره‌اندیشی‌ها کرده‌اند، که اگر توفیق نیافته‌اند همانا از حیطة اراده و اختیار ایشان بیرون بوده است.

الف. استقلال فکری:

این بدان معنا نیست که فیلسوف آراء پیشینیان خود را نپذیرد، اجتهاد متقدمان را در موضوعی نادیده گیرد یا قدر نداند؛ و یا تنها به نقد و نفی و رد افکار این و آن پردازد، جز ابراز مخالفت با عقاید و نظریات کاری نکند. دانسته است که استقلال رأی چیز دیگری جز اینهاست، که در یک کلمه خلاصه می‌شود: «عدم تبعیت (که سواي "عدم قبول" است) و عدم تقلید»، که با فحص و تحقیق بلیغ خود شخص ملازمت دارد. در گزارش روش‌شناسی حکیم رازی، ما به همین قضایا رسیدگی کرده‌ایم، حاجت به تکرار مطالب قبلی در اینجا نباشد. مراد همانا در خصوص «مکتب رازی» خواه طَبّی یا حکمی، این‌که نه هرگز تقلیدی است، نه اقتباسی و نه التقاطی؛ ولی نگره‌های گزین و اندیشه‌های بهین

پیشین، در مکتب رازی شرف دخول و عزّ وصول یافته‌اند. مکتب رازی (طبی-حکمی) هم مستقل است، هم متکامل - یعنی - نسبت به مکاتب قبلی تکامل یافته‌تر باشد. خود وی در مقدمه شکوک بر جالینوس گوید (بدین مفاد) حکیم آن نیست که تنها به نقل آراء متقدمان بسنده کند، بل حکیم آن است که نظریات صواب در «تکمیل» آنها بیاورد؛ یا در کمال رأی و نظر بکوشد، یا همان به که دم درکشد و بخموشد. استاد ریچارد والتر هم در این معنا گوید که رازی خود را در فلسفه و طب برتر از پیشینیان بزرگ یونانی نمی‌داند، با آنکه سقراط و افلاطون و ارسطو و آبقرط و جالینوس پیشتر از او نرفته‌اند؛ وی هرگز در اصلاح و تغییر استنتاج‌های فلسفی ایشان - که معتقد است بهتر از آنان می‌داند - تردید نکرده، یا در افزایش ذخائر معرفت پزشکی با یافته‌ها و پژوهشها و نگرشهای خویش درنگ ننموده است.^(۱)

ناصرخسرو با نقل تعریف «طبیعت» از ارسطو که «آغاز حرکت و سکون است»، گوید که این قولی نیکوست عقلی، ولیکن محمد زکریای رازی این قول را نپسندیده...؛ (چه او را) عادت آن بوده است که قولهای حکما را خلاف کردست، و مقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر و حدّ ادراک خویش بودست.^(۲) روی برگاشتن رازی از ارسطو و فلسفه او، حسب اصول، که بدیهی و نزد همگان معروف و مشهور است؛ اما این که گفته‌اند وی بر مذهب فیثاغورس رفته^(۳)، از آن روست که آیین (نوفیثاغوری) حرانیان بوده - یعنی - همان صابثان که بعضی گفته‌اند رازی کیش ایشان داشته است. لیکن هم به قول کراوس چنین نیست و قضیه به عکس است، مکتب رازی - چنان که مکرر شد - مذهب «مستور» بوده^(۴)؛ و این هم بدان معناست که رازی بنا به مقتضی و ملاحظات روزگار، یک پرده «استتار» بر مذهب و مکتب فکری-فلسفی خود کشیده است؛ و چنین نماید «استتار» مزبور همانا دوگونه بوده است: (۱) استتار یونانی، (۲) استتار حرّانی، هر دو قسم را ما لزوماً به توجیه و توضیح پرداخته‌ایم. باز در همین خصوص «دی‌بور» گوید: فلسفه طبیعی در نزد رازی که منسوب به فیثاغورس بوده، در

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

۲. جامع‌الحکمتین، طبع کُربن-معین، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۳. التنبیه والاشراف (مسعودی)، ص ۱۲۲ و ۱۶۲ / تاریخ‌الحکماء (قفطی)، ص ۲۶۰.

۴. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۹۰-۱۹۳.

قبال علم کلام متداول اطلاق شده که رازی از آن بیزاری نموده؛ در مورد مابعد طبیعی هم نظریات وی را معاصرانش به انکساغوراس و انباذقلس و مانی نسبت داده‌اند، در حالی که آنها حاصل دانش طبیعی اوست که همانند اندیشه لایبنتس در سده هفدهم است.^(۱)

هم این قضاوت که قاضی صاعد در بیان انحراف رازی از مکاتب متعارف نموده، این‌که اقوامی را نکوهیده که چیزی از آنها ندانسته و به راه ایشان هدایت نیافته است^(۲)، خود تلویحاً حاکی از استقلال فکری و مکتبی فیلسوف ری باشد. البته رازی با همه نگره‌های پیشینیان - خواه ایرانی یا یونانی و حرّانی - آشنایی داشته، گزین آنها را با بینش ژرف و اندیشه نیرومند خویش بیامیخته؛ استقلال فکری خود را هم با نقدهای فیلسوفانه همراه ساخته، در بسیاری از مسائل فلسفی سر از ربنه قدما بیرون کشیده، بسا که خود مؤسس فکر و نظری جدید شده است. دانشمندان غربی برآنند که رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلد نبوده، بل همانا میراث گذشتگان را با وسعت نظر و اجتهاد علمی خود صورت مستقل بخشیده است. از جمله آنان که درباره اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند، انصافاً به استقلال فکر رازی و برجستگی نگره‌اش اعتراف نموده‌اند؛ چنان‌که ریچارد والتزر طی گفتاری در تحلیل افکار اخلاقی ابن مسکویه رازی، ضمن مقایسه او با حکیم رازی همانا وی را به داشتن تفکر مستقل و انتقادی ممتاز می‌سازد.^(۳)

ب). نجوم و ریاضی:

هرچند که از دوران باستان دو دانش «طب» و «نجوم» همبر یکدیگر، به ویژه در جزو علوم فلسفی و یا دانشهایی که فیلسوف باید بدانند - یاد شده؛ نجوم‌دانی حکیم رازی به علاوه در جزو حکمت طبیعی او برشمار می‌آید، لذا جنبه خاص ریاضی در علم نجوم رازی مطمح نظر نباشد؛ به عبارت دیگر، نایستی به لحاظ معرفت‌شناسی از رازی نجوم ریاضی چشم داشت. به هر حال، شمار بزرگ کتابهای فیزیک و ریاضی، نجوم و مناظر

۱. تاریخ‌الفلسفه فی‌الاسلام، نقله ابوزید، ص ۱۴۷ و ۱۵۰.

۲. التعریف بطبقات الامم، چاپ تهران، ص ۲۲۱.

۳. فیلسوف ری، ص ۴۵، ۱۶۵ و ۲۸۹.

حکیم رازی که فهرست‌نگاران یاد کرده‌اند همه از دست رفته است. ابوریحان بیرونی در جزو «ریاضیات و نجومیات» رازی، کتاب مهم «فی الهیئه» (= هیئت عالم) را یاد کرده^(۱)، که به گفته ابن ابی اصیبعه همانا مقصودش بیان کروی بودن زمین است؛ و این‌که در میانه فلک جای گرفته، آن فلک را دو قطب است که به گرد آن دو می چرخد، هم این‌که خورشید از زمین بزرگتر و ماه از آن کوچکتر است، که در همین موضوع کتاب «فی علّة / سبب قیام / وقوف الارض وسط الفلك علی استدارة» (= در سبب ایستادن زمین در میانه سپهر به گونه دایره‌سان) را نیز یاد کرده‌اند.^(۲) در هر حال، بیرونی از کتاب «هیئت» رازی استفاده کرده و بدان استناد نموده است، چنان‌که در انتقال کره زمین از میانه آسمان به جهتی (مقاله اول القانون) گوید که نیز لازم آید زمین به آسمان در جهت جوئی (حاشیت) برسد، مگر آسمان را نیز حرکتی به سوی آن جهت برابر با حرکت زمین باشد؛ چنان‌که محمد بن زکریای رازی از شمنان (بوداییان) حکایت نموده، که حرکت زمین و سکون آن نظر به لزوم میانه‌بودنش در هر دو حال، چونان امری واحد است که این همان نظر بطلمیوس باشد.^(۳)

چنین اثر و نظری از حکیم رازی همان‌طور که پیشتر یاد کردیم، صرف آراء طبیعی هم درباره «سما و عالم» (= آسمان و کیهان) است؛ چنان‌که ناصر خسرو در «بیان پیدایش افلاک» هم از قول وی آورده است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این ترکیب است؛ و دلیل بر درستی این قول آن است که مر فلک را حرکت نه سوی میانه عالم است، و نه سوی حاشیت عالم است، از بهر آن‌که جسم او سخت فراز آمده نیست؛ چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید، چنان‌که زمین (= خاک) جسته است؛ و نیز سخت گشاده نیست، چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد کاندرا او ننگند؛ و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست، علت این دو حرکت از این دو است که گفتیم مر جرم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست؛ پس چون فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود، چون بجنبند حرکت او به استدارت آید؛ و با این ترکیب با اوست حرکت او، هم چنین آید از بهر آن‌که مر او را جای از جای دیگر

۱. فهرست کتابهای رازی، طبع دکتر محقق، ص ۱۲. / فیلسوف ری، ص ۹۵.

۲. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ص ۴۲۲-۴۲۳. / فیلسوف ری، ص ۹۵، ۱۳۷ و ۱۴۱.

۳. القانون المسعودی، چاپ حیدرآباد دکن، ج ۱، ص ۴۳.

در خوردتر نیست؛ چنان‌که مر جرم سخت را جای تنگ در خورد است، و مر جرم گشاده را جای گشاده در خورد است.^(۱) سه اثر دیگر نجومی حکیم رازی تقریباً در همین موضوع از این قرار است: «رسالة فی أنّ طلوع الکواکب و غروبها من حركة السماء دون حركة الارض» (= در این‌که طلوع و غروب خورشید و ستارگان در نزد ما به سبب حرکت زمین نیست، بلکه بر اثر حرکت فلک و آسمان باشد). موضوع «سکون» زمین در متن نگره کهن «زمین مرکزی» مطرح بوده، که در مبانی هیئت بطلمیوسی باشد ولی هم از دیرباز محل تردید شده؛ ابوریحان بیرونی گوید که زمین خواه متحرک باشد یا نباشد، باید گفت که از نظر مهندسان و علمای هیأت یکسان است؛ اما نقض اعتقاد به سکون زمین و حلّ این مسئله، همانا موکول به فلاسفه طبیعی است...^(۲) پیداست که نگره رازی هم به عنوان فیلسوف طبیعی، مبنی بر سکون زمین و امتناع حرکت وضعی یا انتقالی آن است.

اما دو کتاب دیگر: «فی فسخ ظنّ من یتوهم أنّ الکواکب لیست فی نهاية الاستدارة/ فی أنّ الکواکب علی غایة الاستدارة، لیس فیها نتوء و اغوار» (= در این‌که ستارگان در غایت گرداگانند، در آنها برآمدگی و فرورفتگی وجود ندارد) و کتاب «فی أنّه لا یتصور لمن لم یرتض/ لا درایة له بالبرهان أنّ الارض کرّیة و أنّ الناس حوالیها» (= در این‌که کسانی نخواهند/ ندانند با برهان تصوّر نمایند که زمین کروی است و مردمان در پیرامون آن باشند). باید گفت که پیشینیان نه تنها زمین، بلکه آب و سایر طبایع را نیز کروی می‌پنداشتند.^(۳) جالب توجه است که حکیم رازی هم بمانند منجمان حرفه‌ای به رصدگری پرداخته؛ چه ابوریحان بیرونی با اشاره به همان کتاب «هیئت» وی، در بیان اختلاف طولی میان بغداد و ری گوید: «و اما آنچه در زیج‌ها بکار می‌رود پنج درجه است، که آنچه از سنجیدن بعضی شهرها با بعضی دیگر حاصل می‌شود، بر این گواهی نمی‌دهد؛ و آنچه ما به دست آوردیم نزدیک است به آنچه ابوبکر محمدبن زکریای پزشک در کتاب «مقالة فی الهیئة» آورده، و گفته است که خود در بغداد و برادرش در ری دو کسوف را رصد کرده؛ و از این دو رصد اختلاف طول میان دو شهر را ده درجه

۱. زادالمسافرین، ص ۷۴-۷۵ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۲. رش: ابوریحان بیرونی (اذکائی)، ص ۷۷-۸۱ و ۲۲۹ / فیلسوف ری (محقق)، ص ۹۶-۹۷ و ۱۴۵.

۳. فیلسوف ری، ص ۹۵-۹۷ و ۱۴۵.

یافته‌اند؛ و او با وجود دانش و امانت خود، ممکن است به شرایط گوناگونی که لازمه رصد از افق است، توجه نکرده باشد؛ و چگونگی رصد خود را نیز یاد نکرده است، تا از آن آرامش تمام حاصل شود.^(۱) یک کتاب رازی درباره احکام نجوم «فی مقدار ما یمكن ان یتدرک من النجوم عند من قال انھا احیاء ناطقة و من لم یقل ذلك» (= در اندازه آنچه ممکن است از ستارگان استدراک گردد، نزد آنان که قائل هستند به این که ستارگان زنده و گویا هستند، و آنان که قائل به این مطلب نیستند) که دکتر محقق گوید جابر بن حیان صوفی اعتقاد به این که ستارگان ناطق و گویا باشند، به فیثاغورس و فروریوس و مقدسی (بلخی) آن را به ارسطو نسبت داده؛ و شاید نظر رازی از میان حکمای اسلامی که بر این عقیده بوده‌اند متوجه ثابت بن قرة حرّانی باشد. رازی در کتاب الشکوک (ص ۹) گوید جالینوس چیزهایی گفته است که ثابت می‌کند خورشید و ستارگان زندگان گویا هستند، البته هیچ برهانی بر آن نیاورده؛ و این سخن چنین نماید که آن را موافق با عقیده مردم زمان گفته است.^(۲) بدین سان، چنین می‌نماید که رازی عالم عقلی تجربی، اعتقادی به احکام نجوم موهوم نداشته است.

اما درباره دانش ریاضی حکیم رازی، که در «سیرت فلسفی» می‌کوشد تا جنبه علمی خویش را بازنماید؛ گوید اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعه من در این رشته فقط تا حدّ احتیاج بوده است، و عمداً ولی نه از راه عجز نخواستهم که عمر خود را در مهارت یافتن در این رشته بر باد دهم؛ و اگر کسی انصاف داشته باشد، عذر مرا موجه خواهد شمرد؛ چه راه صواب همان است که من رفته‌ام، نه آن که جمعی فیلسوف مآب می‌روند، و عمر خود را در اشتغال به فضولیات هندسه (= زوائد ریاضی) نابود می‌سازند...؛ و هم در این خصوص کتاب «فی عدل من اشتغل بفضول الهندسه من الموسومین بالفلسفه» (= در ملامت کسانی که به ادعای فلسفه عمر خود را در تحصیل زوائد هندسه می‌گذرانند) نوشته است.^(۳) ابن ابی اصیبعه از این کتاب رازی به عنوان «فی من استعمل تفصیل الهندسه من الموسومین بالهندسه (؟) و یوضح فیه مقدارها و منفعتها و یرد علی

۱. تحدید نهایات الاماکن، طبع بولگاکوف، ص ۲۳۸-۲۳۹. ترجمه فارسی (احمد آرام)، ص ۲۱۰.

۲. فیلسوف ری، ص ۹۵ و ۳۲۳-۳۲۴.

۳. السیره الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال آشتیانی (چاپ دکتر محقق)، ص ۹۲ و ۱۰۲. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس. ص ۱۰۱ و ۱۰۹.

من رفعها فوق قدرها» یاد کرده^(۱)، بدین معنا دربارهٔ کسانی از ریاضی دانان (؟) که هندسه را طول و تفصیل می دهند؛ و در آن اندازهٔ لازم و سودمندی دانش ریاضی را روشن می سازد، و نظر کسانی را رد می کند که آن را بیش از اندازه بالا می نشانند. همین فقره بر عالم ریاضی کبیر ابوریحان بیرونی - که خود پیرو مکتب طبیعی رازی بود - گران آمده، چنان که در آغاز کتاب هندسی «استخراج الأوتار» خود بر حکیم رازی سخت تاخته است: «انگیزهٔ اصرار من بر تصحیح دعوی قدمای یونانیان، در مورد انقسام خط منحنی در هر قوسی به وسیلهٔ عمودی است، که بر آن از نیمهٔ آن فرود می آید؛ و از این رو مرا به آنچه محمد بن زکریای رازی "فضول هندسه" خوانده، نسبت داده اند؛ و حال آن که وی حقیقت فضول را که زیادت بر کفایت در هر چیزی است، دریافته است؛ چه اگر دریافته بود، متوجه می شد همانا خود مرتکب "فضول و سوسه" گشته، که با آن دلهای مردمان دور از دیانت و حریص به دنیا را گمراه ساخته است؛ و مقدار کفایت از هندسه آن نیست که رازی گمان برده، هم در فلسفهٔ خود بدان اشاره کرده، و سپس به بقیهٔ آن دشمنی ورزیده است؛ مردم پیوسته دشمن آنچه نمی دانند هستند».^(۲) پاول کراوس گفته است که شاید غرض رازی از فضول هندسه در نزد مدعیان فلسفه، بسا طرفداران فلسفهٔ نو فیثاغوری - یعنی - حرّانیان بوده باشد.^(۳) ما گمان برده ایم که ابن سینا در ذکر کلمهٔ «فضول» الاهیات، حین تعریض بی ادبانهٔ خود نسبت به حکیم طبیعی ری (که البته بیرونی در دفاع از رازی بدان پاسخ گفته) گویا عمدتاً کنایت ایهام آمیزی به تعریض رازی در مورد «فضول» ریاضیات فلاسفه باشد.^(۴) به هر تقدیر، یک رسالهٔ ریاضی (هندسی) رازی عبارت است از: «رسالة فی أنّ قطر المربع لا یشارك الضلع من غیر هندسة» (= در این که قطر مربع جز به طریق هندسی با ضلع آن وجه مشترک ندارد) که برجای نمانده است.^(۵)

۱. عیون الانباء، ص ۴۲۳. / فیلسوف ری، ص ۱۳۷ و ۲۳۲.

۲. استخراج الأوتار فی الدائرة (چاپ عکسی)، ص ۱۴؛ تحریر قربانی، ص ۵۸-۵۹. / فیلسوف ری ص

۲۳۲. / بیست گفتار، ص ۱۰۰. / یادنامهٔ بیرونی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۱۱-۲۱۲.

۳. السیرة الفلسفیه، ص ۱۰۲.

۴. رش: الاسئلة والاجوبه (بیرونی)، طبع دکتر نصر - دکتر محقق، ص ۱۳.

۵. فیلسوف ری، ص ۱۴۷.

ج. فلسفه علمی:

در این بهر مراد ما از «فلسفه علمی» چنان‌که متعارف است، روش‌شناسی یا منطق علمی — یعنی — علم دستوری نیست، که در این خصوص طی فصل پیشین (— روش‌شناسی) بحث کافی شده است. در ضمن، دانسته است که این اصطلاح از سده نوزدهم (در اروپا) حسب جدا شدن علوم از «فلسفه» باب شد، در مورد آنها روش‌شناسی تحصّلی یا اثباتی (Positivism) را عنوان «علمی» نهادند، از آن‌رو که علل ظواهر طبیعی یا حوادث اجتماعی به طریق «عینی» تبیین می‌گردد. به عبارت دیگر، اموری که پیشتر تحت عنوان کلی «فلسفه» در واقع توضیح ذهنی یا مابعد طبیعی (— متافیزیک) می‌شد، از آن‌پس به موجب «فلسفه علمی» استدلال تجربی و ثبوتی یا تحقیقی بر آنها صورت پذیرفت. در حقیقت، پیدایی فلسفه علمی خود به معنای نفی متافیزیک در امر مطالعه طبیعت و اجتماع بود، پس اگر حکیم رازی — چنان‌که گذشت و بعد هم خواهد آمد — متافیزیک را در کل فلسفه خویش انکار کرده، علی‌الخصوص آن‌را از علم یا حکمت طبیعی یکسره طرد نموده، این بدان معناست که هم در عصر خود عملاً فلسفه علمی (سده ۱۹) را به کار آورده و باب کرده است. وی که هم به تعبیر قدیم «فیلسوف» بوده، چنان‌که در حکمت نظری و عملی، علوم تعلیمی و تجربی و منطقی تبخّر داشته؛ هم به تعبیر جدید «فیلسوف» محسوب است، چنان‌که علمای متفکر عصر روشنگری را در مغرب‌زمین فیلسوف می‌دانند؛ چه افزون بر «طب» که تا عهد اخیر از اعظام علمای این فنّ بوده، هم از بابت ابداعات علمی (— مانند «شیمی») و تحقیقات نظری (در «فیزیک») و نیز از رهگذر ایرادات و شکوک بر «فیزیک» ارسطو و جالینوس، و جز اینها به ویژه نگره اتمی‌اش فیلسوف علمی برشمار است. حکمت الهی رازی نیز چنان‌که به تفصیل خواهد آمد، نظر به ماهیت غیرمتافیزیکی آن — که مؤسس بر حکمت طبیعی اوست — در واقع همانا فلسفه علمی است، گویی بی‌وجه نبوده که خود از آن به «علم الهی» تعبیر کرده است.

نگره ویژه رازی درباره هیولای (ماده) مطلق است، که قدیم باشد و موجود بالفعل قبل از آن‌که به صورت اجسام درآید؛ و هم این‌که اجسام مرکب از اجزاء لایتجزای هیولانی، با جوهر خلاء باشند که این نیز موجود بالفعل است. در مورد مکان هم که قدیم است، مطلق، همان فضای بیکران حاوی اجرام؛ و مکان جزئی یا مضاف ادامه آن باشد. زمان

هم یا مطلق که قدیم است، آنرا مدّت و دهر و سرمد نامند؛ و یا زمان محصور که از توهم حرکت افلاک، چنانکه همه گویند شناخته می‌آید.^(۱) منشأ نظریه اتمی رازی در دانش کیمیایی اوست، برعکس کیمیای جابری که مبتنی بر «تیمائوس» افلاطون، حسب تعابیر «باطنی» و مابعد طبیعی از مواد طبیعی است؛ شیمی رازی مؤسس بر تجارب آزمایشگاهی، رهنمون به نظریه معاصرانه حرکت ملکولی است. حتی صاحب‌نظران نگره اتمی رازی را، در قیاس با نظریه اتمی جدید رابرت بویل، که مکتب جدیدی در دانش شیمی پدید آورد، به نظریات علمای فیزیک و شیمی امروز نزدیکتر می‌دانند.^(۲) رازی و به تبع او بیرونی با آنکه یونانیان و فیلسوفان آنان را، دارای رقت طبع و لطافت ذهن می‌دانند که هم خود مصروف به معضلات علمی نموده‌اند؛ در مسائل علم طبیعی به ویژه از نقد آراء ایشان، خصوصاً در براندازی سلطه فکری-علمی ارسطو باز نایستاده‌اند.^(۳) طبری گوید که ابن سینا و سهروردی با تردید در فلسفه یونان، و با پیش کشیدن «حکمت مشرقین» شاهراهی در علم نگشودند؛ ولی وضع در مورد رازی و بیرونی چنین نیست، چه این دو حکیم و دانشمند با تجربه طبیعت و به مشاهده و اندازه‌گیری، چنان به تحقیق واقعیات پرداختند که دانش ایشان به علم مثبت و ثمربخشی بدل گردید.^(۴) اما نکته‌ای که نباید ناگفته بماند این‌که، هم از طرف حکمای مشائی (نوفلاطونی) و اسماعیلی مآب ایران، مانند: ابوسلیمان منطقی، ابونصر فارابی، ابوالحسن عامری، ابوعلی ابن سینا، ابوالحسن بیهقی و جز اینان، در مورد فلسفه علمی حکیم محمد بن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی یکسره «توطئه سکوت» به عمل آمد، درست همان‌طور که در سده نوزدهم (اروپا) آثار و آراء فلاسفه مادی-کارل مارکس و فریدریک انگلس- بنابر مشهور از طرف فیلسوفان بورژوازی مشمول «توطئه سکوت» گردید.

د. انسان‌گرایی:

همان‌گونه که خردگرایی از حدود عصر نوزایی (رنسانس) در اروپا، ویژگی برجسته

۱. تاریخ الفلسفه فی الاسلام (دی‌بور)، تعلیق الدكتور ابوزید، ص ۱۵۱.

۲. سر الاسرار (رازی)، تعلیق شبیبانی، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۳. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (دکتر نصر)، ص ۲۵۳. / فیلسوف ری، ص ۱۹۴.

۴. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، تهران، ص ۲۶۴.

اندیشه فلسفی طی دوران روشنگری تا عصر حاضر می‌باشد؛ انسان‌گرایی (Humanism) رازی نیز - که با اصول عقلیت حکیمانه ملازمت دارد - خود متبعث از فلسفه علمی او هم در آوان عصر نوزایی فرهنگی ایران زمین (سده ۳ ق) است. دانشمندان غربی حکیم ری را مشعل افروز خردگرایی و انسان‌مداری وصف نموده‌اند، زیرا که برای «عقل» انسانی در همه امور و احوال چندان فضیلت قائل شده، که آدمی را از هر راهنمای دیگری - که ادیان در وجود انبیاء عظام (ع) متصور می‌دانند - بی‌نیاز می‌سازد؛ و هم در نگره بنیادی فلسفی اش (قول به قدم «باری» یا «عقل») چنان‌که ناصر خسرو فهمیده (حسب مفاد) حکیم رازی انسان را برابر با خدا نهاده، که این دقیقاً همان مضمون اندیشه «اومانستی» (= انسان‌مداری) در قبال اعتقادات مابعد طبیعی «خدا» محوری است. رازی ایداً منکر «خدای فلسفی» - یعنی در تعبیر فلسفی اش) نیست، سهل است؛ بل نظر به گرایش زروانی - چون مبتنی بر اصل «توحید» مستفادی اشراقی است - یک فیلسوف «موحد» به مفهوم - حتی - دینی اش می‌باشد؛ ولی با «خدا»ی کلامی - یعنی آنچه متکلمان دین قائل‌اند) میانه‌ای ندارد، هرچند که از نظر متکلمان سنی بخصوص اسماعیلیه ایران «خدا» باوری به هر تعبیر آن اصلاً واجد اهمیتی نیست - (فرع مسئله است) بل آنچه عمده و مهم باشد همانا اعتقاد به امر «نبوت» است (در حقیقت مقام «نبی» در نزد ایشان - العیاذ بالله ولی حسب واقع - از حضرت «باری» تبارک و تعالی برتر و بسی بالاتر است) و در یک کلمه: رازی و همگنان هم‌اندیش او «خداشناس» راستین‌اند، متکلمان به اصطلاح الاهی و حکمای اسماعیلیه «پیامبرشناس» دروغین؛ و چرا؟ ما طی فصل ششم (- سیرت‌شناسی) و بهره‌های «دین و فلسفه» و «پیامبرستیزی» کوشیده‌ایم پاسخ این سؤال بزرگ را بیابیم، بالجمله در این قضیه همانا شواهد دنیایی و اغراض سیاسی محض آمیخته و نهفته است.

باری، حکیم رازی به قول مطهر مقدسی که گوید ایرانیان منکر نبوت هستند، یعنی خردگرایان و فلسفی‌ان و خواص مردمان به پیامبری اشخاص باور نداشته‌اند؛ در زمره «اهل تعطیل» (= معطله) باشد که تنها به «توحید» اقرار دارند، چه استدلال کنند که رسول جز بدان چه در عقل و هم به موجب عقل نبوده باشد.^(۱) ابن قیم جوزیه گوید که رازی از هر دینی بدترین چیزهای آن را برگزید، کتابی در ابطال نبوت‌ها و رساله‌ای در

۱. البده و التاريخ، طبع کلمان هوار، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ج ۳، ص ۱۴۴.

ابطال معاد تألیف کرد، و مذهبی ساخت که از مجموع عقاید زندیقان عالم ترکیب یافته بود.^(۱) خوب البته از یک متکلم سنی ضد فلسفی جز این‌گونه اظهار نظرها چه می‌توان انتظار داشت، اما داوری ابوریحان بیرونی که والاترین قدر و ارجها از برای استاد مکتبی‌اش (در حکمت طبیعی) قائل بوده، بایستی از روی مصلحتی محض باشد (در جای خود بیان شده) که در فهرست کتابهای رازی گوید: دیانت‌ستیزی‌اش او را به راهیابی از کتابهای مانی و پیروان او واداشته، دینها و از میان آنها اسلام را به نیرنگ گرفته است، آنجا که با نادانی نشایسته‌ای دانشوران و بزرگان را خوار می‌شمارد...؛ چندان که کسانی که راه رفتن خود را درست نمی‌دانند - می‌گویند "رازی دین و دنیای مردم را خراب کرده"...؛ چنین است حال ابوبکر رازی که باور نمی‌دارم او فریبکار باشد، بل فریب خورده است؛ چنان‌که خود او درباره کسانی که خداوند ایشان را از فریبکاری پاک ساخته - چنین باور می‌دارد.^(۲) با این حال، متکلمان بزرگ سنی و شیعی - که در جای خود به شرح خواهد آمد - این نقطه نظر حکیم رازی را تقریباً نادیده گرفته‌اند، زیرا که نیک دریافته بودند «پیامبرستیزی» وی صرفاً در متن منازعات اصولی با «اسماعیلیه» است که خود با آن جریان دشمنی داشتند؛ و حزب شیعه امامیه که خصوصاً با رازی در مقوله اصولی «عقل» اشتراک نظر و عقیده می‌داشت، حتی آب تطهیر هم بر آثار دین‌ستیزانه او ریخت (چندین کتاب الامامه به رازی منسوب است) و او را از هرگونه اتهام به الحاد مبری فرامود. ولی همین ایستار حکیم رازی در نزد متکلمان غربی (اروپایی) هم از زمان فردریک دوم محلّ عنایت شد، چه محور اصلی رساله «نقد الادیان» رازی این است که مردمان در طبیعت یکسان‌اند؛ امکان ندارد که پیامبران از دیگر مردم به ویژگی عقلی یا روحی تمایز یافته باشند، لذا معجزات آنان جز ترندها در اموری نیست که داخل در باب اساطیر است.^(۳)

هم در زمینه انسان‌گرایی رازی مبتنی بر اصالت عقل است که ابوحاتم اسماعیلی پس از سخن وی: «هرکس همت خویش مصروف به طلب علم و معرفت نماید حتماً بدان فرارس خواهد شد»، از او می‌پرسد که آیا مردمان در عقل و همت و فطنت برابرند یا نه؟

۱. إغاثة اللهفان، ج ۲، ص ۲۴۱ / فیلسوف ری، ص ۱۲۵.

۲. فهرست کتابهای رازی... (و) المشاطه، طبع دکتر محقق، ص ۲-۴.

3. P. Kraus, (in) *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135.

رازی گوید که اگر بکوشند و بدان‌چه یاریگرشان است بپردازند، در همت‌ها و عقول برابری یابند.^(۱) در جای دیگر، گویا هم در موضوع سیاست مدنی جامعه و مسئله راهبری آن باشد که گوید: «صلاح مردم در وجود کسی است که نافع‌تر به حال آنان باشد.»^(۲) از این قبیل فقرات و نظرات راجع به اصول مردم‌سالاری و انسان‌مداری، در آثار موجود رازی فراوان است که در بهر «سیاست مدنی» آورده‌ایم؛ ولی دریغ باشد اگر یک برداشت «اصالت وجودی» از فلسفه رازی و مسئله «انسان‌مداری» وی عرضه نگردد، که فیلسوف یهودی ابن‌میمون قرطبی ضمن ردّ نگره دوگرایی او به درستی بیان نموده، این‌که وجود انسان خود شرّ و نعمت بزرگ است؛ گوید که وی این نگره را حسب استقراء از بلاپای جاری برآورده است، تا بدان با آنچه اهل حق نظر به تفضّل الاهی و «جود» واضح او و «خیر محض» بودنش و همه‌چیز نیک و بهین او قائل هستند، معارضه نماید؛ و سبب این امر بالجمله در نزد وی و همگنانش آن است که همانا وجود را جز به شخص انسان معتبر نداند، بل تصوّر نماید که وجود یکسره از بهر اوست، چندان که جز انسان چیزی هست نباشد.^(۳) باید افزود که حتی در مورد رعایت حال جانوران سودمند و پرهیز از آزار آنها (که مبدا در جسد انسانی حلول کنند) عقاید رازی یکسره مانوی است، لیکن در خصوص کشتن «خرفستران» (حشرات موذی) مطابق با اعتقادات زردشتی نظر داده است. خلاصه آن‌که آموزه‌های اخلاقی حکیم ری برخلاف نظریات رایج، در خصوص لایه‌بندی مردم حسب استعدادهای فطری‌شان می‌باشد؛ چه به عقیده وی سهم ایشان از عقل آنان را قادر می‌سازد که، نه تنها به مطالب و موضوعات علمی بل همانا به نتایج صحیح در باب مسائل نظری فرارس شوند. بنابراین، داوری‌های مردم ساده‌نافرهیخته در پاره‌ای از مسائل، ای بسا که از مال دانشمندان فرهیخته - که سر در کلاف حرف و حدیث و نکته‌سنجی‌های عالمانه (Erudite) فروبرده‌اند - درست‌تر و ارزشمندتر باشد.^(۴)

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۵.

۲. السیره الفلسفیه، ترجمه اقبال، ص ۹۶.

۳. رسائل فلسفیه (به نقل از دلالة الحائرین، ج ۳، بهر ۱۲)، ص ۱۸۰.

4. S. Pines, (in) *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 323.

ه. پیشتاز غرب:

مورخان «علم» در مغرب‌زمین و علمای محقق میرز اروپایی، برای سه تن از دانشمندان طراز اول «جهانی» ایران (در دوره اسلامی) نهایت درجه اهمیت و اعتبار و تجلیل عالی قائل شده‌اند: بنوموسی خوارزمی، محمد زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، که پس از ایشان هم ابوعلی بن سینا و به ویژه حکیم عمر خیام نیشابوری می‌آیند؛ و تقریباً اینان را از تبار و نژاد فرهنگی خودشان می‌دانند، که بیشتر گذشت «حق ایشان» (هم از بابت جهانی بودن شخصیت‌های آنان) حَسَب تَعَلُّق به جامعه بشری است. باری، در این بهر سزا و صواب همان است که به مصداق «... حدیث دیگران»، یکسره هم آراء و عقاید و نظرهای رازی‌شناسان غربی به نقل آید، تا شائبه ادعای بی‌جا و دعوی باطل (چنان‌که مرسوم است) بر ما نباشد. جورج سارتون گوید که رازی پزشک و فیزیکدان و کیمیاگر، بزرگ‌ترین پزشک بالینی در اسلام و قرون وسطا (در اروپا) بود. نظریه جالینوسی را با معلومات وسیع خویش و حکمت بقراطی توأم ساخت، معلومات شیمیایی خود را در طب به کار برد و او را باید نیای استادان شیمی دانست. کتاب *الحاوی* او که یک دائرةالمعارف طبّی عظیم است، کتاب *الجدری و الحصبه* او خود یک شاهکار پزشکی است... (الخ)^(۱). باید گفت ظاهراً مهم‌ترین جنبه جاذبه حکیم رازی از برای علمای مغرب‌زمین، نظر به آن‌که ایشان عموماً منشأ تمدن و فرهنگ غرب را «یونان» باستان می‌دانند، همانا یونانی‌مآب بودن رازی ایرانی در سیرت فلسفی (به پیروی از «سقراط» حکیم) می‌باشد. بنابراین، بی‌سبب نیست که «هولمیارد» او را برجسته‌ترین متفکر پیرو فلاسفه یونانی (سده‌های ۷ تا ۴ ق م) می‌داند، که بشریت طی هزار و نهصد سال پس از ارسطو به خود دیده است.^(۲)

رازی از جنبه پزشکی‌اش - که اصلاً مورد بحث ما نیست - گذرا اشارتی رفت، اما به لحاظ حکمت طبیعی و علم اثباتی و روش تجربی، اجماع علمای فن بر آن است که اولاً با فرانسیس بیکن انگلیسی (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) قابل قیاس است و بر او فضل تقدّم دارد؛ ثانیاً چنان‌که استاد «پینس» مکرّر نموده است اصول طبیعت‌پژوهی رازی (ذره‌گرایی، زمان مطلق، تصوّر حرکت، علم تجربی) با مال اسحاق نیوتون

۱. مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، ج ۱، ص ۷۰۵.

۲. مطالعات تطبیقی... (محمدسعید شیخ)، ترجمه محقق داماد، ص ۱۰۵.

(۱۶۴۲-۱۷۲۷ م) یکی است؛ و ثالثاً نظر به گرایش ضد ارسطویی وی در باب معرفت‌شناسی همانا همسنگ و همانند با رنه دکارت فرانسوی (۱۵۹۷-۱۶۵۰ م) باشد.^(۱) به طور کلی، ایران‌شناسان حکیم رازی را در علم تجربی با «بیکن»، در عقل نظری با «دکارت» و در علم طبیعی با «نیوتون» نیز با لایبنتس و کانت و اسپینوزا هم در نگره‌هاشان سنجیده‌اند؛ ولی در «انسان‌گرایی» حکیم رازی به نظر ما میشل دومونتینی فرانسوی (سده ۱۶ م) با او سنجش‌پذیر است، چه وی هم در بسیاری از مواضع فکری-فلسفی با او اشتراک نظر داشت (به عقیده ما «شگ» موتنی با «تجربه» بیکن بسی بیشتر در رازی جمع آمده بود) و ایستار او «همه‌چیز را با ترازوی عقل سنجیدن» همانا یادآور رساله «میزان العقل» رازی است (= ترازوی سنجش خرد) و همین نیز خود مضمون رساله مشهور رنه دکارت به عنوان «روش کاربرد خرد» است، که طی آن هم به مانند بیانیه «فضیلت عقل» رازی بی‌نیازی انسان را از راهبر دیگری جز خرد نشان می‌دهد. رازی، چنان‌که جوئل کرمر می‌گوید: همانند فیلسوفان جنبش روشنگری در سده هیجدهم (م) آدیان ملل را سد راه علم و فلسفه و پیشرفت انسان می‌دانست.^(۲)

اگوست گنت گفته است که «هیچ علمی را بدون مطالعه تاریخ خاص آن نمی‌توان دریافت، و این تاریخ خاص را هرگز نمی‌توان از تاریخ عمومی عالم انسانی جدا ساخت»؛ و امیل برهیه در تاریخ فلسفه این امر را یکی از وجوه متعدد اعتقاد به «ترقی روح انسانی» دانسته که در اواخر قرن هیجدهم به ظهور رسید. در فلسفه تحصیلی اگوست گنت به اعتباری، و در فلسفه هگل به اعتباری دیگر، سیر تاریخی فلسفه به عنوان لازم ذات فلسفه تلقی شد.^(۳) دی‌بور، نظریه ضد ارسطویی رازی را درباره حرکت، که وی «ذاتی جسم» می‌داند (و در این خصوص هم یک کتاب نوشته) از برای تحوّل علم طبیعی ثمربخش توصیف نموده، زیرا خود یک اندیشه نوینی بود که لایبنتس در سده هفدهم بدان رسید.^(۴) کراوس و پینس، زوال و افول علم اسلامی را در این دانسته‌اند، که قادر به انکار اصولی فیزیک ارسطو نبود؛ ولی رازی یک‌تنه بدین مهم قیام کرد، چه

۱. *Dicti. Scie. Biog.*, 11, pp. 323-324./ ۳۴ و ۳۰ ص ۴۰، ش معارف،

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۴۴۳.

۳. تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر داوودی، ص ۱۳ و ۲۷.

۴. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، نقله الدكتور ابوزیده، ص ۱۴۷ و ۱۵۰.

فیزیک وی که ناقض آراء ارسطویی است، شباهت عجیبی با نظریه فیزیکی نیوتون دارد (عیب رازی تنها «ریاضی» نکردن آن است) و هم به مانند وی زمان مطلق را جوهری مستقل می‌داند، که فی‌نفسه و برحسب ماهیت خود با شتابی یکنواخت روان است. به طور کلی، اندیشه‌های چندگونه رازی به نحوی «علم نوین» سده‌های ۱۶ و ۱۷ را در ذهن تداعی می‌کند؛ چه دوران انتقال فیزیک از قرون وسطا به عصر جدید در اروپا، همانا به گرایشهای «رازی‌وار» مشخص می‌شود؛ باید افزود که هر نظری درباره حقیقت نهایی اندیشه‌های امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) در مورد طبیعت اظهار شود، بایستی اصول فیزیک نظری «رازی» را ملحوظ بدارد؛ چه از اندیشه‌هایی بنیادین تشکیل یافته، که سطوح متفاوتی از شناخت علمی ارائه می‌کند؛ و همین خود شباهت شگفت‌انگیزی با نظام نیوتونی دارد، هرچند که این فیزیک فاقد مبنای ریاضی باشد. هم‌چنین، نظریه مکتب مکانیستی متداول در اروپا (از سده‌های ۱۷ و ۱۸) در قبال مکتب هرمتی که قائل به روح بود، طی عصر جدید همانا با طرد علل «غائی» ارسطویی تحقق یافت که رازی پیش‌تاز آن بود.^(۱)

آنچه ما می‌توانیم بر اظهارات (پیشگفته) دانشمندان رازی‌شناس اروپایی علاوه کنیم، اشتراک مبانی نظری مسئله «نسبیت» هم‌زمانی در حکمت طبیعی-دهری حکیم رازی، با فرضیه عمومی مشهور آلبرت اینشتاین است (که در جای خود به شرح آورده‌ایم) و این‌که پیشتر این مسئله در حکمت نجومی ابوریحان بیرونی نیز مورد بحث علمائی شده؛ ظاهراً همان مبحث «معیت» زمانی موضوع حرکت دهری (جوهری) در نزد فلاسفه ایرانی مانند میرداماد و ملاصدرا بوده باشد. اما درباره اندیشه بسیار بلند خردگرایانه و اومانیستی حکیم رازی، که تنها هشتصد سال پس از وی در اروپا شعار محافل علمی و فرهنگی عصر روشنگری شد؛ بلیغ‌ترین بیانات از آن جوئل کرمر است که رازی را مشعل عقلیت اعصار دانسته، گوید مضمون «انسان کامل» در نزد وی همان است که آدمی خود (نه خدا) مرکز و محور وجود قرار می‌گیرد؛ و این اندیشه نیز یادآور جنبش روشنگری اروپایی در سده هیجدهم می‌باشد، هم از آنجا که انسان‌گرایی به معنای تصور پیشرفت علمی است، رازی تنها شخصیت مستقلی بود که در قلّه

1. *First Ency. Islam*, v. VI, 1135./ *Dicti. Scie. Biog*, 11, pp. 323-324./

معارف، ش ۴۰ (۱۳۷۶)، ص ۲۵، ۳۳-۳۴ و ۴۲.

انسان‌گرایی ایرانی فراز ایستاد، بیانیه او در این خصوص همانا یادآور «پرومته در زنجیر» آشیل است.^(۱) دکتر غلامرضا اعوانی هم درباره نگره «لذت و ألم» حکیم رازی، اظهار داشته است که بی‌شبهت به نظریات طبیعت‌گرایانه اروپایی نباشد، چنان‌که فیلسوفان بزرگی چون دکارت و اسپینوزا نیز بر آن عقیده بودند.^(۲) باری، احسان طبری گوید که بیکن و دکارت هم پس از پنج قرن (گذشته از عصر نوزایی فرهنگی ایران) در مقامی بالاتر از متفکران ما نیستند؛ افسوس که واکنش متعصبانه غزنویان و سلجوقیان در قبال آزاداندیشی دوران آل سامان و آل مأمون و سپس هجوم قبایل، روندی را که آغاز شده بود متوقف ساخت و عقیم گذاشت. عوامل اجتماعی و جغرافیایی در آسیای طی آن قرن‌ها برای نضج تمدن، چهره مساعدی نشان نداد و آنچه در آن هنگام فوت شد، اینک پس از قریب به دوازده قرن باید بازیافته شود.^(۳)

برخی اضافات بهره‌های گذشته چندان نیست که، یک باب «مستدرکات» از برای این فصل (III). مفرد سازیم، پس همان چند یادداشت کوتاه را با نشان بهره‌ها ذیلاً می‌آوریم:

۱. علم کیمیا را در میان یهودان با منشأ «زردشتی» و منابع «مجوسی» (Magie) یاد کرده‌اند، اما قوم یهود علم کیمیا را «حام» (cham) نامند، که این اسم پسر «نوح» است و حام را بانی این علم دانند، هم این‌که او را همان «زردشت» پیامبر ایرانی شناسند؛ و گویند که وی دانش مغان را در میان مصریان و قوم یهود رواج داد، همان‌طور که کلمه ایرانی «مغی» (Mageie) در معنای «کارهای مغانی» به مفهوم «جادوگری» تداول پیدا کرده، کلمه مصری «کیمیا» (chemia) در معنای «کارهای مصریایی» (= سیاهکاری) به مفهوم «سیاه‌خاکی» (کیمیاگری) رایج شده است.^(۴) شعر فارسی مصداق:

در پی «اکسیر» اعظم عمر ضایع کرده است

روی بر «خاک سیاه» که یکسر «کیمیا» ست.

۲/ب. «مانویت هندی» به تعبیر ما همان آیین «جاینی» است، که از جمله در کتاب

۱. احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ص ۴۱۲ و ۴۴۰.

۲. الاقوال الذهبیه (کرمانی)، مقدمه، ص ۱۹.

۳. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، ص ۱۸۹.

۴. سترالاسرار (رازی)، تعلیق دکتر شیبانی، ص ۴۶۴، ۴۸۵-۴۸۶.

«ایرنگه سوته» جاینی آمده است که «همه قدیسان و خداوندگاران گفته‌اند: انسان نباید هیچ موجود زنده‌ای را، هیچ چیزی را که جان دارد، هیچ‌گونه موجودی را بکشد یا بیازارد، و یا مورد بدرفتاری و سوء استفاده قرار دهد». پیروان این مذهب قربانی جاندار نمی‌گزارند، گوشت نمی‌خورند، هرگز شکار نمی‌کنند، و مراقب‌اند که بر حشره یا خزنده‌ای پای نگذارند. وضع چنین حکمی از لحاظ تاریخ حیات روحی و اخلاقی انسان حائز اهمیت بسیار است، لیکن باید گفت که اجرای آن کاملاً غیر عملی است.^(۱) در بیان منشأ هندی آراء حکمی و اخلاقی رازی، همین نگره‌ها را به براهمه هندوان نسبت داده‌اند، که خود رازی آنها را به اصحاب مانی نسبت می‌دهد.

۲/ج. فلسفه طبیعی قدیم یونان «مادی» بوده، کتاب «فلسفه باستان» رازی باید هم در آن باب باشد؛ و نظر به آن‌که جریانات فکری ایران پس از اسلام، ریشه‌های عمیق در ایران پیش از اسلام دارد، بسا تعالیم مانویه (گرایش رازی) هم جزو «فلسفه باستان» وی بوده است.^(۲)

۴. قاعده معروف فیض و صدور «لا یصدر عن الواحد الا الواحد» نوافلاطونی، در نزد فلاسفه مانوی‌گرای زندیق (چنان‌که در نزد حکیم رازی هم) ممتنع است.^(۳)
 ۵/ب. فرقه «دیناوریه» در کتب ملل و نحل، همانا مانویان شرقی بوده باشند.
 [Asmussen, 50].

۵/ج. حکیم سیداحمد علوی گوید که ابن‌سینا در طبیعیات الشفاء آرد که بعضی نظر داده‌اند، شکل‌های پنجگانه که در کتاب اقلیدس آمده، همان عنصرهای (چهارگانه) و فلک است که البته جسم نباشند؛ بل همانا «هیولی» مجرد از صورت‌هاست که بعضی هم (یعنی مثلاً رازی) پنجگانه‌ها را منحصر در هیولی، نفس، باری، دهر و خلاء دانسته‌اند؛ پس نفس به هیولی پیچیده از برای وقف کمالات خود بر آن، که از آمیزش آن دو گونه‌های باشندگان به حاصل آمده است. ایشان را حرانیان گویند که هم قائلند آن ماده «نور و ظلمت» است، چنان‌که ثنویان مجوسی به آن دو «بُن» قائل باشند، و عالم از آمیزش آن دو پدید گشته است.^(۴) حکیم مجریطی که غایة الحکیم وی از مصاد صابئان

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۴۱.

۲. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها، ص ۳۵۵-۳۵۶.

۳. مانی و دین او، ص ۴۷۱.

۴. شرح القیسات، طبع حامد ناجی، تهران، ص ۳۲۵.

حرائی است، در صنعت طلسمات تمجید زیادی از حکیم رازی نموده، احاطه وی را بر علوم قدیمه و معارف فیلسوفانه ستوده است.^(۱) کارا دووآ (طی گفتاری) صابثان حران را دارای عقایدی از سرچشمه نوافلاطونی دانسته، از آن رو که صانع را برای جهان اثبات کرده و در کنار آن اموری روحانی نیز واسطه قرار داده، می‌گفتند که «روحانیات اسباب متوسط در آفرینش و ایجاد و گردش امور از حالی به حالی هستند، نیروی خود را از درگاه قدس الاهی کسب می‌کنند وی فیض حق را بر مخلوقات افاضه می‌نمایند، که هم مخلوقات را از مرحله آغازین آفرینش به کمال می‌رسانند».^(۲) اما بهترین شرح و توصیف از اعتقادات صابثان، در کتاب «تلییس ابلیس» ابن‌الجوزی آمده (رجوع شود به ترجمه فارسی علیرضا ذکاوتی، ص ۶۰ به بعد).

ج/۶. جمال‌الدین فطی در شرح دهریان و طباعیان گوید که دهریون گروهی بوده‌اند در روزگارهای بسیار اقدم، که عالم را صناعی و آفریدگاری ندانسته (و) پنداشته‌اند اوضاعی که در نظر است، همیشه و همواره به نفس خویش چنین بوده و چنین خواهد بود؛ و حرکات دوریه که مشاهده می‌رود آنرا ابتدا و آغازی نبوده و نیست، انسان از نطفه (و) نطفه از انسان (هم) لم یزل و لایزال حاصل شده و می‌شود؛ چنانکه دانه از گیاه و گیاه از دانه (برآید) و مشهورترین این طایفه، ثالیس ملطی است و این گروه (و) هر که به قول ایشان قائل و رأی ایشان را متابع باشد، پس به تحقیق که ایشان همه «ز نادقه» اند. اما فرقه ثانیه که طبعیون‌اند جماعتی باشند که بحث و تفتیش ایشان از افعال و انفعالات طبایع است، و آنچه از تفاعیل آنها با دید می‌آید از حیوان و نبات (و) تفحص از خواص نبات و تشریح حیوان و ترکیب اعضاء و آنچه از اجتماع آنها حاصل آید نموده‌اند...؛ و چنان دیده که بسیاری از موجودات نزد رسیدن آنها به غایتی که قوه استمداد ایشان از طبایع مقتضی آن است (پس) به فساد خواهد انجامید؛ از این روی حکم کردند به آنکه انسان نیز مانند سایر موجودات بعد از اتمام استمداد از طبایع متفاعله فانی و فاسد می‌گردد، پس انکار کردند آخرت و وجود بعد از عدم و نشور بعد از فنا را (و) چنان دیدند که نفس به هلاکت جسد هالک است؛ و اموری که در این نشأه بر لسان انبیاء و اوصیا دعوت به آن واقع شده است، مقصود از آن حفظ سیاست اجتماعات است، تا مردم بازایستند از تطاول و تغالب و آزار یکدیگر (که) لاجرم به ضلالت افتادند و دیگران

۱. فیلسوف ری، ص ۲۶۳.

۲. دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۴، ص ۸۹.

نیز به ضلالت افکندند. پس این فرقه نیز از حکماء در عداد «زنادقه» معدودند، زیرا که اهل ایمان (هم) آنانند که حاصل باشد ایشان را ایمان به الله، به روز جزا و به بعث و نشور و جمیع آنچه کتب الهی بر لسان انبیاء و رُسل بدان ناطق است.^(۱) باید گفت که مذهب دهری به معنای «زروانی» در همان رساله پهلوی شکنندگمانیک بشرح آمده، اقسام دهریان اسلامی را هم دکتر محقق بر طبق گزارش مرزوقی، جوینی، ناصر خسرو، ابن ابی الحدید و کاتبی قزوینی، فراموده است.^(۲)

۶/د. اعتقاد به «یگانگی گوهر هستی» (= مونیسم) ماده گرایانه (= ماتریالیستی) برابر با «وحدت وجود» گرای (= پانته‌ئیسم) عرفانی است [احسان طبری] و این همان قول فریدریک انگلس درباره اصول فلسفی کارل مارکس باشد، که دکتر تقی ارازی هم بنای کتاب «عرفان و اصول مادی» خود را بر آن نهاده است.

۶/ه. پینس در بیان زوال علم اسلامی (پس از شرح اصالت آن) از جمله مباحث صرفاً متعلق به سنت‌های علمی، نمونه برجسته را حکیم ملاصدرالدین شیرازی دانسته است، که هر چند مواضع ضدّ مثنائی (ارسطویی) در طبیعیات هم اختیار کرد، اما در واقع «علم طبیعی» او به یک معنا قبل از هر چیز، خود نمایش آموزه‌های گوناگون و متعارض زمانه‌اش بود؛ پس گوید این همانا دنیایی بسته است، که در آن علم تنها به قلمرو کتابها تعلق دارد.^(۳)

۷/ج. در مقدمه یکی از کتابهای دینکرد آمده است: «هنگامی که دو تن آغاز بحث کردند، تا آنجا که هیچ‌یک از دیگری چیزی نفهمید، بدانید که موضوع ایشان فلسفه است؛ اما اگر آن دو ادامه دادند، تا آنجا که هیچ‌یک حرف خودش را هم نفهمید، بدانید که موضوع متافیزیک است».^(۴) در مذهب ارسطو «طبیعت» نظامی دارد (که پیوسته همان است که بود) و این نظام، معلول به علّیت مکانیکی محض است - یعنی - اموری مانند سقوط و تراکم و کشش برای تبیین همه امور دیگر کافی است. در مذهب او خدایی جز طبیعت وجود ندارد، و با این‌که فاقد احساس و فاقد صورت است، همه کائنات را ایجاد می‌کند؛ اما صورت برخلاف رأی ارسطو غیر متحرک نیست، مبدأ و منتهای حرکت مانند

۱. تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی، ص ۷۵-۷۶.

۲. رش: فیلسوف ری، ص ۲۷۷-۲۸۲. ۳. نشریه معارف، سال ۱۴، ش ۱ (۱۳۷۶)، ص ۴۲.

4. The Dinkard, vol. X, p. 14.

خود حرکت به وجود می‌آید و از میان می‌رود. مذهب ارسطو در اواخر کار این خصوصیت را داشت، که اصحاب آن سعی در تحصیل تخصص علمی داشتند، و به نوعی از اصالت عقل - که به طور ضمنی با دین مخالف بوده است - متمایل بودند.^(۱)

۵/۷. استدراکی که از جریان تفکر مادیگرایی در اروپا می‌شود، از این قرار است که:

۱. در سده هیجدهم نگرش ماده‌گرایی مکانیکی غالب بوده، زیرا در آن زمان از میان همه علوم طبیعی تنها مکانیک (و اقسام آن) به نتیجه معین رسیده بود؛ ۲. در سده نوزدهم به نظر می‌رسد که نگرش ماده‌گرایی فیزیکی (و اقسام آن از طبیعت اشیاء گرفته تا...) غالب بوده است؛ ۳. در سده بیستم اگر درست باشد ماده‌گرایی ذری-موجی (و اقسام آن از اتم گرفته تا ذرات بنیادی...) غالب به نظر می‌رسد؛ و به لحاظ اسلوب منطقی در گونه (۱) شیوه استقراء، در گونه (۲) روش دیالکتیک، و در گونه (۳) اصول سیبرنتیک، به وجه اغلب کارآمدی داشته است.

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه ع. داوردی، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.

IV

(فصل چهارم) حکمت طبیعی

۱. طبّ و طبیعت.
۲. دانش شیمی.
۳. علوم طبیعی.
۴. ذره‌گرایی.
۵. نگره‌های طبیعی.

۱. طب و طبیعت

این‌که هم از دیرباز، در زبانهای اروپایی به مأخذ یونانی، اصطلاح «طیب» (Physician) و «طبیعت‌شناس» (Physicist) از یک ماده لغوی و در معنا از یک دانش-طبیعیات (= فیزیک / Physics) ریشه گرفته، حاکی از آن است که موضوع این دو دانش در واقع یکی است؛ محمول آن دو متفاوت است، این‌که «انسان» به مثابت مثال اعلای «طبیعت» جاندار، موضوع دانش «طب» شده است. در فارسی باستان و میانه هم واژه‌های «چیهر» و «گوهر» به معنای «طبیعت» بوده، چنان‌که «گهرک داناگان» به مفهوم کلمه یونانی «Physikoi» (= طبیعت‌شناسان) و در متون پهلوی - حسب کتب و رسالات در این باب - «بیژشکیه و چیهرشناسیه» (biziskih ut chir-snasih) همبر با یکدیگر به معنای علوم «طب و طبیعت» (= پزشکی و چیهرشناسی) تداول داشته است.^(۱)

طبیعت که در نزد ارسطو «صورت» بالفعل ماده است، یا به عبارت دیگر «طبیعت به معنای ماده و صورت» باشد؛ در کتاب «فیزیک» (۱، ۲) خود گوید که ما از طبیعت یک چیز به عنوان چیزی سخن می‌گوییم که بر اثر فرایند رشد طبع آن چیز بحاصل می‌آید؛ بدین معنا طبیعت مانند طبابت نیست که نه دال بر هنر پزشکی، بل معطوف به امر شفاست. طبابت باید از هنر پزشکی آغاز شود، نه آن‌که بدان بینجامد؛ اما بدین‌گونه هم نیست که طبیعت (به یک معنا) با طبیعت (به معنای دیگر) مرتبط است. آنچه رشد می‌کند رشدش از چیزی به چیزی است، به سوی چه رشد می‌کند؟ نه به آنچه خاستگاه آن بوده، بلکه به آنچه روند آن است؛ پس «صورت» ماده، طبیعت است.^(۲) یک چنین نگره‌ای ظاهراً ناظر به اندیشه بنیادی درمانگری در نزد آبقرط حکیم - بانی طب علمی - است، که «طبیعت (خود) نیروی شفابخش باشد».^(۳)

1. *Zoroastrian Problems...* (H, Bailey), p. 85.

۲. *الطبیعه*، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۷۹، ۸۸ و ۸۹. / *طبیعیات*، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۸۲ و ۹۸.

۳. *تاریخ علم (سارتون)*، ترجمه آرام، ص ۳۷۴.

اینک از آنجا که طبیعت‌شناسی حکیم رازی طیب، بیشتر افلاطونی مآب است – هرچند که بسیاری از آموزه‌های فیزیکی را اشتهاً به افلاطون نسبت داده‌اند (پینس) – سزااست در این خصوص هم از او در علت بروز بیماری‌ها (تیمائوس، بند ۸۲) به نقل آید که چون بدن از چهار عنصر خاک و آتش و آب و هوا ترکیب یافته است؛ اگر یکی از این عناصر برخلاف طبیعت کمتر یا بیشتر از آنچه مقتضی است، بشود یا خلاف طبیعت مکان یکی با مکان دیگری عوض شود، یا آتش و یا عنصری دیگر – که چنان‌که گفتیم هر کدام بیش از یک نوع است – چیزی که موافق طبیعت‌اش نیست به خود گیرد یا حادثه دیگری از این‌گونه پیش آید، نظم بدن آشفته می‌شود و بیماری روی می‌دهد؛ زیرا هرگاه یکی از آن عناصر برخلاف طبیعت پیدا شود یا مکان خود را تغییر دهد، این پیش آمد باعث می‌شود که آنچه خنک بود گرم شود، آنچه خشک بود مرطوب گردد و آنچه سبک بود سنگین شود، و خلاصه تمام وجود از هر نظر دگرگون گردد.^(۱)

بقراط خود در خصوص عناصر و رابطه آنها با طبیعت انسان آراء و آثاری داشته است، که جالینوس آنها را در کتابی به عنوان «الاسطقسات و طبیعة الانسان» (علی رأی بقراط) تفسیر کرده، رازی هم در جزو کتابهای طبیعی خود رساله‌ای مفرد به عنوان «فی البحث عما قيل فی کتاب الاسطقسات فی طبیعة الانسان» (= بحث درباره آنچه در کتابهای «عناصر» و «طبیعت آدمی» جالینوس گفته شده) در شرح این مسائل پرداخته است.^(۲) رازی گوشزد می‌کند که قول بقراط درباره عناصر و طبیعت انسان، با نگره کسانی که – هیولای آتش و هوا و آب و خاک و جرمهای خرد (ذرات) را تقسیم‌ناپذیر می‌دانند – منافات دارد، که اولاً ما به نقض رأی بقراط اقدام کرده‌ایم؛ و ثانیاً آنچه را که جالینوس بر طریق برهان نرفته – یاد نموده‌ایم.^(۳) جالینوس در گزینه‌ای که از کتاب «تیمائوس» افلاطون (در طبیعت‌شناسی) کرده، گوید که قصد دارم رساله‌ای به عنوان «الشرح لما فی کتاب تیمائوس من علم الطب» (= گزارش آنچه در کتاب تیمائوس درباره دانش پزشکی است) بپردازم.^(۴)

۱. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، ص ۱۹۰۶-۱۹۰۷.

۲. فهرست کتب الرازی (بیرونی)، ص ۱۱ / الشکوک علی جالینوس (رازی)، ص ۴۱ و ۴۲ (متن)، مقدمه (محقق)، ص ۱۲، ۳۲، ۳۵ و ۴۳.

۳. الشکوک، ص ۴۲؛ مقدمه، ۴۳ و ۴۴ / فیلسوف ری، ص ۸۸-۸۹.

۴. جوامع کتاب تیمائوس فی العلم الطبيعي (جالینوس)، طبع پاول کراوس، لندن، ۱۹۵۱، ص...

باری، پزشکی آکادمیک قدیم یا طب کلاسیک معروف به «طب بقراطی»، چنان‌که گذشت کمابیش به جالینوس هم نسبتی پیدا می‌کرد؛ اساس این طب بر عناصر اربع و طبایع چهارگانه قرار گرفته، بدین‌سان همان‌طور که فلاسفه چهار آخشیج (= عنصر، به یونانی: *أسطقس*) را که عبارتند از: آب، آتش، خاک و هوا، مقوم کائنات و آرکان طبیعت می‌دانستند؛ و موجودات را مرکب از آنها می‌پنداشتند، طبایع و امزجه اربعه آدمیان به لحاظ طب بقراطی مؤسس بر همان عنصرهای چهارگانه مشهور باشد: تری، گرمی، خشکی و سردی، چهار طبع یا خلط در تن آدمی، در واقع طبایع یا اخلاط همان عناصر مقوم مزبور است. مزاج‌های بلغمی، دموی، سوداوی و صفراوی در اجناس حیوان و نوع انسان ناشی از غلبه طبع یکی از عناصر در ترکیب مواد بدن باشد؛ چنین است اجمالاً اساس نظری «طب اخلاطی»، اما همین تناظر ترکیب طبایع، بین کائنات علوی و انسان سیفلی، خود در واقع صورت ممتل یا مماثل (Analog) بین عالم اکبر - یعنی - کیهان و عالم اصغر - یعنی - آدمی است.^(۱) حکیم ابوالبرکات بغدادی (م-ح ۵۷۰ هـ) که در بسیاری از مسائل با حکیم رازی هم عقیده است، در کتاب «المعتبر» (ص ۲۳۱-۲۳۲) بر آن است که هرچند علم پزشکی از تجربه‌ها و استنتاج‌های مبتنی بر اصول طبیعی نتیجه می‌شود، و اگرچه شناخت علوم و تبخّر در این زمینه بر توانایی پزشک در استدلال می‌افزاید، با این‌همه وی نیاز ندارد که به موضوعاتی چون قدیم یا حادث بودن عالم، متناهی و نامتناهی، زمان و مکان و حرکت و سکون بپردازد. شناختی چند از عناصر چهارگانه، اندک اطلاعاتی درباره نیروها و تأثیر آنها در یکدیگر، دانستن نکته‌هایی نه‌چندان دقیق و موشکافانه درباره کون و فساد و دگرگونی کمی (نمو و ذبول) و نیز دانسته‌هایی درباره خواص گیاهان و جانوران، تمامی آن چیزی است که به علم پزشکی ارتباط می‌یابد. پزشک این چیزها را به توسط حواس و تجربه خویش درمی‌یابد، درست همان‌گونه که از علم تشریح و خواص داروها آگاه می‌شود.^(۲)

پزشکان مسلمان عموماً از دو دسته بیرون نباشند، یا حکیم مثنائی‌اند که غالباً نظر به قول ارسطویی «علت غایی» در طبیعت، بدین گفته استناد می‌کنند که «طبیعت هرگز کار عبث و بیهوده نمی‌کند» (- لاشیئی فی الطبیعه معطل)، خصوصاً آنگاه که مسئله‌ای

۱. رش: فردوس الحکمه، (ابن ربین طبری)، ص ۴۸-۴۹.

۲. گفتار «س. پینس» (در معارف، ش ۴۰ / فروردین-تیر ۱۳۷۶، ص ۱۸ (ترجمه هاشمی‌پور).

زیست‌شناختی در میان باشد (بینس) و یا حکیم‌الاهی‌اند که طب را صنعتی مولود از وحی و الهام دانند،^(۱) که به قول ناصرخسرو «مر آن فعل کلیه را کز آن جوهر لطیف (صانع) بر عالم مفاض است، به نام طبیعت گفتند».^(۲) رازی با نظر هر دو دسته مخالف است، ظاهراً این دو نگرش در تحلیل نهایی به اصلی واحد برمی‌گردد؛ چه هم به قول ناصرخسرو که ارسطو در کتاب «سمع الکیان» (فیزیک) گفته «طبیعت آغاز حرکت و سکون است»^(۳)، محمد زکریای رازی این قول عقلی را نپسندیده و گفته است «اگر چنین بودی واجب آمدی که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم، و اگر از باری آمده بودی، اندر خدای طبیعت بودی، و این روا نیست؛ و پس محمد زکریای رازی را عادت آن بوده است که قولها حکما را خلاف کردست، و مقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر و حدت ادراک خویش بودست».^(۴) پیداست که رازی به سبب «گیتی‌گرایی» (= ماتریالیسم) علمی محض، بر این اعتقاد است که «جرم (هیولئی) را قوه طبیعی غیر مستفاد نباشد، مگر آن‌که بدون فتور تجزیه گردد»^(۵)، هم از این رو بخش نهم از کتاب «الجامع الحاصر» (الحاوی) خود را در اسباب طبیعی مربوط به صنعت طب مفرد ساخته، که مقصود از آن تبیین اسباب و علل به امر طبیعی است؛ چنان‌که بخش دهم کتاب را نیز به عنوان مدخل در صنعت طب، طی دو مقاله در اشیاء طبیعی و در اوائل طب بدین موضوع اختصاص داده؛ هم چنین مقاله آخر کتاب المنصوری (فی الطب) را در باب امور طبیعی نوشته است.^(۶)

دی‌بور (De Boer) نیز مخالفت رازی را با ارسطوگرایان نظر بدین قول خویش که «جسم در ذات خود حاوی مبدأ حرکت است» دانسته، که این نظریه منتج از دانش طبیعی اوست؛ و همین اندیشه نوین رازی همانند نگره لایبنتس در سده هفدهم است.^(۷) هانری کربن هم یکی از دلایل مخالفت اسماعیلیه را با رازی در این یاد کرده، که

۱. عیون الانبیا فی طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبعه)، ص ۱۲-۱۳.

۲. زاهد المسافرین، طبع بذل الرحمان، برلین، ص ۱۷۴.

۳. الطبیعه، (ترجمه اسحاق بن حنین)، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۷۸ و ۷۹ و ۸۲۴.

۴. جامع الحکمتین، طبع کربن (و) معین، ص ۱۲۵-۱۲۶ / السیره الفلسفیه، مقدمه (محقق)، ص ۴۴.

۵. الشکوک علی جالینوس، ص ۴۱.

۶. فیلسوف ری، ص ۱۴۳.

۷. تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ۱۹۵۷، ص ۱۵۰.

آنان هم مانند جابر بن حیان کیمیایی (در تقدّم روح بر ماده) طبیعت را مولود نفس یا روح می‌دانند.^(۱) به هر حال، هر کس که بر فیزیک ارسطو توضیح نوشته، مانند جالینوس و قُرفوریوس، همانا مورد نقض و ردّ محمد زکریای رازی قرار گرفته؛ از آن‌رو که برای طبیعت «علّت غائی» قائل بوده‌اند.^(۲) نباید گذشت که رازی در پاره‌ای از مسائل نظریات ارسطو را قبول داشته، چنان‌که در بعضی از مواضع «شکوک» بر جالینوس چنین نماید که ارسطو را تصدیق می‌کرده است.^(۳) اگر رازی ضمن توغّل در طب و حفظ استقلال مبانی علمی آن، در باب مسائل مربوط به طبیعت مواضع انتقادی داشته - یعنی - در کتابهای طبّی مباحث فلسفی مطرح نموده، از آن‌روست که - چنان‌که - فوقاً - در گفتاوردها از ابوالبرکات بغدادی اشارت رفته (مثل حدوث و قدم عالم، کون و فساد، هیولنی و صورت، ...) این‌گونه مطالب در آثار جالینوس آمده؛ به علاوه در آن روزگار چنین مباحث و مسائلی در میان حکیمان و طبیبان متناول و متداول بوده، به موجب اصل ارسطویی که «هیچ چیز در طبیعت عاطل نباشد»، یا به تعبیر پیامبران «هر چه خدا آفریده از روی حکمت» بوده است.^(۴)

با توجّه به رابطه عناصر طبیعی با طبیعت انسان بر حسب نظر بقراط (- مبادی و کیفیات) که گذشت جالینوس و رازی بر این قضیه تفسیر نوشته‌اند، هم این‌که نیروهای طبیعی بدن (حابلّه، مُنمیه، غذیه) ذاتی جسم می‌باشند، اینک چنان‌که از بعض آثار جالینوس برمی‌آید (فی انّ قوی النفس تابعه لِمزاج البدن) نیروهای روحی نیز تابع آمیغهای تن هستند.^(۵) پیشتر گذشت که رازی قائل به تقدّم روح بر ماده نبوده، طبیعت را مولود نفس یا روح نمی‌دانسته؛ و چنان‌که هم بیاید او قائل به روح «مجرد» از تن یا «نفس» مفارق از هیولنی نبوده، در خصوص آلام (خواه دردهای جسمانی یا روحانی) و نیز لذّات همانا علّت طبیعی را موجب دانسته است. بنا به مفاد قول و استفاد از نظر رازی، بر حسب گفتاوردها ناصر خسرو از کتاب «اللّذه» او (که مراد تبیین آن به آسودگی است)

۱. تاریخ فلسفه اسلامی (ترجمه مبّتری)، ص ۱۷۷.

2. *Essays Presented...* to Richard Walzer, Oxford, 1972, p. 38.

۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۴۹ / فیلسوف ری، ص ۲۹۷.

۴. رش: فیلسوف ری، ص ۳۰۳، ۳۰۶ و ۳۷۲.

۵. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۸، ۴۱ و ۷۴ / فیلسوف ری، ص ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۷ و ۳۲۱.

لذت و آلم کیفیتی است، که از تغییرات کمی عارض بر طبیعت در انسان (- خروج از طبیعت و رجوع بدان) حاصل می‌آید.^(۱) رازی گوید که افلاطون و دیگر طبیعیان بر این نظر همداستانند، که لذت رجوع به طبیعت با برآسودن از مایه آلم است.^(۲) عبارت افلاطون در تیمائوس (بند ۶۴) تقریباً همان است که رازی از (تلخیص تیمائوس) جالینوس نقل کرده است: «علت پیدایش لذت و آلم را می‌توان چنین بیان کرد: هر تأثیر شدید و ناگهانی که حالتی خلاف حالت طبیعی در ما ایجاد کند، دردناک است؛ و هر تأثیری که به همان نحو شدید و ناگهانی باشد و باعث شود که حالت طبیعی به ما بازگردد لذت‌آور است.»^(۳) ملخص کلام رازی نیز درباره حال طبیعی آن باشد که حال دیگر بدان نیامده باشد به تغییر و تأثیر، پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان، و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت.^(۴) ملاصدرا شیرازی (اسفار/ ۳۶۶) همین تعریف رازی را در خصوص لذت و آلم آورده است که «لذت عبارت از خروج از حال غیرطبیعی، و آلم عبارت از خروج از حال طبیعی است.»^(۵)

پایگاه جهانی پزشکی رازی هم به عنوان فیلسوف طبیعی، چنان است که شادروان عباس اقبال در مقام و منزلت او گفته است: «طب معدوم بود، جالینوس آن را زنده کرد؛ متفرد بود، رازی آن را جمع کرد؛ ناقص بود، ابن سینا آن را کامل کرد.»^(۶) آثار طبیعت‌شناسی حکیم رازی را در بهر پایانی این فصل از کتاب (۵. نگره‌های طبیعی) یاد خواهیم کرد، اما از شمار ۱۸۴ عنوان اثر که بیرونی در فهرست کتابهای رازی آورده / ۵۶ اثر اختصاصاً طبی است^(۷)؛ و برحسب فهرستی که ابن‌ابی‌اصیبعه به دست داده، از شمار ۲۳۵ عنوان اثر حدود / ۹۰ کتاب و رساله و مقاله در باب مسائل تن پزشکی و داروشناسی است.^(۸) شاهکار فناپذیر رازی در این رشته همان کتاب عالمگیر الحاوی

۱. زادالمسافرین، ص ۲۳۱-۲۳۵. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۴۸-۱۵۴.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۱۷. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۳۷.

۳. دوره آثار افلاطون (ترجمه لطفی)، ج ۶، ص ۱۸۸۵-۱۸۸۶. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۱۳۶. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۴۰.

۴. زادالمسافرین، ص ۲۳۲-۲۳۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۵۰-۱۵۱. فیلسوف ری، ص ۲۳۸-۲۳۹.

۵. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۴۲.

۶. مجموعه مقالات اقبال آشتیانی، بخش یکم، تدوین دبیر سیاقی، ۱۳۶۹، ص ۵۱.

۷. فهرست کتب الرازی، طبع دکتر محقق، ص ۵-۹. فیلسوف ری، ص ۵۷-۷۶.

۸. عیون الانباء، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۴۲۱-۴۲۷. فیلسوف ری، ص ۱۳۷-۱۵۱.

است، که «الجامع الحاصر لصناعة الطب» هم نام دارد؛ دانشنامه پزشکی بزرگی است که متضمّن اصول و فروع طبّی، از شرح علل و امراض مختلف و اسباب و علامات آنها، تداوی و علاجات و داروشناسی و هم شامل اقوال و آراء پزشکان پیش از خود (– ایرانیان و یونانیان) و جز اینهاست، معاینات بالینی و مشاهدات عینی و تجارب شخصی و ملاحظات نظری را نیز در بر دارد؛ چندانکه این اثر به سبب همین فواید و مزایا، در میان آثار طبّی اسلامی دارای امتیاز و برتری ویژه‌ای است. رازی به گفته خود پانزده سال شب و روز در تألیف آن کوشیده، هم بدین کار در بینایی اش ضعف و در اندامش سستی پدید آمده؛ و در واقع اثری هم ناتمام است از آن‌رو که با درگذشت وی به پایان نیامده است.^(۱) دیگر کتاب المنصوری را در طبّ جسمانی (= تن‌پزشکی) با ترتیبی نیکو و تألیفی بهین و به آیین، در ده گفتار برای ابوصالح «منصور بن اسحاق» سامانی حاکم «ری» (بین ۲۹۰ تا ۲۹۶ ه‍.ق) تألیف نموده؛ چنانکه الطبّ الملوکی را هم برای امیرعلی بن وهسودان حاکم دیلمان نوشته، که یک پزشکی نامه شاهانه به صورت «تقسیم و تشجیر» است.^(۲)

1. GAL (Brockelman), GI, 268-69; SI, 418-19./ *A Catalogue* of A.M.M. & S. in W. H. M. L. (Eskandar), pp. 104-106./ ۳۹۰-۳۸۵. ص ۱۴۳ و ۱۲۷، ۵۷، دکتر محقق)، ص ۱۴۳ و ۱۲۷، ۵۷، دکتر محقق)، ص ۱۴۳ و ۱۲۷، ۵۷، دکتر محقق).
۲. رسائل فلسفیه، ص ۱۵./ تعلیقات چهار مقاله، ص ۳۷۷ و ۴۰۳.

۲. دانش شیمی

آن پزشک بزرگ ایرانی «چیه‌شناس» (= طبیعت‌شناس) و «گهری دانا» (= طبیعی‌دان) را «پدر شیمی» جهان یاد کرده‌اند، از آن‌رو که دانش «کیمیای» کهن را به علم «شیمی» نوین دگرگون ساخت. اما کیمیا که ابن ندیم از قول رازی درباره آن آورده است: «روا نباشد که دانش فلسفه را درست دانست و مرد دانشمند را فیلسوف شمرد، اگر دانش کیمیا در وی درست نباشد و آنرا نداند».^(۱) ابن ابی اُصیبعه همین قول را نقل کرده و افزوده است که: «رازی در جوانی به این‌گونه دانشها عنایت داشته، و درباره آن کتابها تألیف نموده است. باید دانست که شناخت کیمیا در نزد رازی از آن‌روست، که وی در بدایت امر "زرگر" بوده، در خرید و فروش شوشه‌های طلا و نقره دست داشته، کارهای کیمیاگری مرتبط با زرگری بر روی آنها انجام می‌داده است. من این آگاهی را از یک نسخه کهن کتاب *کُنْأَشِ الْمَنْصُورِ* وی به دست آوردم، که نسبت شغلی خود را در تألیف آن محمدبن زکریای رازی صیرفی یاد کرده است».^(۲) ما پیشتر در بهرهای (I)، ۲/الف) این نکته را تحقیق کرده‌ایم که خانواده رازی اصلاً از «زرگران» کیمیاپیشه بوده است؛ فلذا به طور سنتی نسبت به مکاتب علوم غریبه «حرّانی» وابستگی و گرایش ویژه داشته‌اند.

مسعودی بغدادی (م ۳۴۶ ق) که با زکریای رازی همنشینی داشته، ظاهراً درباره مذاهب و دیانات قدیم با هم گفتگوها کرده‌اند، مختصری بلیغ نیز در باب کیمیا و «اکسیر» یابی و فنون زرگری نوشته؛ طی آن از جمله گوید که رازی فیلسوف ردی بر رساله «*بطلان دعوی المدّعیین*» کندی فیلسوف (م-ح ۲۶۰ ق) دارد، که وی بر مدعیان این صنعت تاخته و نیرنگ و ترفندهای این جماعت را فاش ساخته؛ ولی من عقیده کندی را فاسد می‌دانم و قول رازی را ممکن شمارم، که خود در این موضوع کتابها تألیف کرده،

۱. الفهرست، چاپ تهران، ص ۴۱۷.

۲. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۱۹-۴۲۰.

هریک از آنها را به گونه‌ای سخن در این صنعت تک‌نگاری نموده که همانا عبارتند از سنگهای کانی و چگونگی کارکردهای [فیزیکی-شیمیایی] آنها و جز اینهاست. همین محمدبن زکریای رازی که در فلسفه اولی بر نگره فیثاغوریان است، حتی آخرین کتاب در تأیید مذاهب فیثاغوری را وی (در سه مقاله) پس از سالهای ۳۱۰ هـ ق نوشته؛ کتابی هم در اخبار کیشهای صابئی حرانیان، شرح احوال و عقاید آنان تألیف کرده است.^(۱) پیشتر گذشت (III، ۵/ج) که صابثان یا حرانیان در شمال میانرودان برای علوم شیمیایی و طبی مدرسی ایجاد کرده، علوم کلدانی و ایرانی و مصری و هرمنسی را در آنجا تدریس می‌کردند، هم به توسط آنان علوم مزبور به علمای اسلامی منتقل شده است. هم در دوران اسلامی، در مدارس جبال (ری و همدان و اصفهان) و طبرستان و خوزستان، دانشمندان حرانی یا صابثان و نسطوریان علوم طبیعی و شیمی تدریس می‌کردند.

رازی، چنان‌که گفته‌اند، شاگرد مکتبی طیب مسیحی (مانوی) مشهور علی بن ربین طبری بوده (صاحب فردوس الحکمه) که در علوم طبیعی ایرانی و حرانی استاد فن به شمار آمده است. سرچشمه دیگری برای علم شیمی رازی غیر از کتابهای یونانی و سریانی - که به احتمال قوی این دو زبان را هم می‌دانسته - نظر به وجود نامهای فارسی برای مواد و ابزارها، هم این‌که به واسطه استاد مکتبی اش ابن ربین طبری از مدرسه (مکتب) های ایرانی بلخ و مرو و خوارزم و سمرقند و گندیشاپور اثر پذیرفته، همانا چنان‌که علمای فن (روسکا و پینس) هم اشاره کرده‌اند، فقط می‌تواند بازمانده علوم ایرانیان دوره ساسانی بوده باشد. چه، در نوشته‌های رازی شمار فراوانی نامهای پهلوی و فارسی یافته می‌شود، که البته در متن عربی به صورت معرب ذکر شده‌اند و گویند که در دیگر کتابها چنین نباشد؛ همین امر حاکی است که در زمان رازی قطعاً کتابهای فارسی، به زبان پهلوی، یا ترجمه عربی آنها وجود داشته که در دسترس وی بوده است. شایان توجه آن‌که هرچند بین کتابهای شیمیایی رازی و پیشینیان او شباهت‌هایی وجود دارد، ولی تفاوت زیادی بین آنها در طرز بیان و تقسیم‌بندی مطالب و ذکر اسامی هست. رازی در کتاب شیمیایی «الشواهد» خود از ۲۵ تن علمای «هرمنسی» مانند: اغاذیمون، اسطانس، انطوس، اسطوس، ماریه، اسکندر، بطروس، بالینوس، بیلوس، سرجس، افلاطون،

۱. مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۲، ص ۳۹۴؛ ج ۵، ص ۱۵۹-۱۶۰. / التنبيه و الاشراف، طبع دخویه (لیدن)، ص ۱۲۲ و ۱۶۲.

هرقل، جالینوس، روسیم، سقذیس، مهرارس، ابوذوفیر، اندریا، بلاخس، ...؛ و از همعصرانش گویا «سلیم» صابئی حرّانی نام می‌برد. نظر به شباهت‌هایی که میان کیمیای رازی و جابر بن حیان صوفی وجود دارد، بعضی از دانشمندان معتقدند که شاید رازی بخشی از علوم حرّانیان را به نام «جابر» قلمداد کرده، تا مگر از شدت انتقاد معاصران خود کاسته باشد. بسا کتابهای کیمیایی که رازی به جابر بن حیان نسبت داده، کسی که او را شاگرد امام جعفر صادق (ع) می‌دانستند، تا بدین موجب از تکفیر و لعن معاصران متعصب در امان باشند. اما رازی مکتب جدیدی در علم کیمیا تأسیس کرده، که آن را می‌توان مکتب کیمیای تجربی و علمی نامید. ژولیوس روسکا دانشمند برجسته‌ای که در شناسایی کیمیا (شیمی) رازی به دنیای علم بیشتر سهم و جهد مبذول داشته، رازی را «پدر شیمی علمی» و بانی مکتب جدیدی در علم دانسته، شایان توجه و اهمیت است که قبلاً این لقب را به دانشمند بلندیایه فرانسوی لاوازیه داده بودند. به هر حال آنچه مسلم است تأثیر فرهنگ ایرانی دوران ساسانی، در پیشرفت علوم دوران اسلامی و از جمله کیمیاست، که در نتیجه موجب پیشرفت علم شیمی امروزی شده است.^(۱)

کیمیا که از فروع علم طبیعی و در جزو «علوم خفیه خمسه» قدیم بوده، ظاهراً از کلمه مصری «chemia» (= سیاهی) ریشه گرفته است، که از آن عموماً صناعت تبدیل فلزات کم‌بها به طلا تعبیر کرده‌اند، از این رو با پیشه زرگری هم ملازمت داشته است.^(۲) ابو عبدالله خوارزمی گوید که اسم «کیمیا» عربی و از «کمی-یکمی» (= پوشیده و پنهان...) فراجسته، که البته این ریشه‌شناسی درست نیست؛ و می‌افزاید که اهل فن و محققان بدان «صناعت» و علی‌الاطلاق «حکمت» نیز گویند، ابزارهای این صنعت همان اسباب و آلات معروف در پیشه زرگری است، مانند: کوره، بوتله، ماشه، و...^(۳) که جملگی پهلوی و فارسی‌الاصیل است. بنیاد اندیشگی کیمیاگران باستان چنین خلاصه می‌شود: ۱. دانستن‌ها درباره عناصر، ۲. رابطه دائم بین جسم و روح، ۳. رابطه طبایع با عناصر، ۴. تناظر عالم صغیر (انسان) با عالم کبیر (کیهان) در خواص، ۵. اعتقاد به نرینه و

۱. مهندس حسنعلی شیبانی (در) المدخل التعليمی (رازی)، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶؛ ص ۱۱۵-۱۱۹، ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۳۷.

۲. سترالاسرار (رازی)، تعلیق دکتر شیبانی، ص ۴۸۲، ۴۸۴ و ۴۸۶.

۳. مفاتیح العلوم، طبع فان فلوتن، ص ۲۵۶.

مادینه بودن همه چیزها.^(۱) در زمان رازی یکی از مباحث مهم صنعت کیمیا، موضوع ذوب فلزات و تهیه آلیاژ آنها بوده، مبحث همیسته (آلیاژ) فلزات و ذوب آنها از سنگهای معدنی، امروزه جزو شیمی صنعتی و رشته مستقل ذوب فلزات به شمار می‌رود. «علم صنعت شریفه که آن علم انبیاء و اولیاء و خاصان حق» بوده، همین دانش «شیمی» (chemistry) امروزه است، که ریشه آن همانا در کلمه قدیمی «کیمیا» (Alchemy) می‌باشد.^(۲) «صناعت حکمت» که به قول رازی عامه آن را کیمیا خوانند، چنان‌که یاد شد «صناعة» را هم مطلق کیمیاگری و حتی صناعت الهی تعبیر کرده‌اند؛ روش‌شناسی (تجربی) آن «تدابیر» نام داشته، چنان‌که مواد شیمیایی را هم «عقاقیر» می‌گفته‌اند.* ژولیوس روسکا گوید که اصول علمی کیمیا را رازی مدون ساخته، از برای وارد کردن آن جزو علوم عقلی و تجربی گام بلند برداشته، تقسیم‌بندی مواد شیمیایی (العقاقیر)

۱. سرالاسرار (رازی)، تعلیق دکتر شیبانی، ص ۴۸۰.

2. *Islamic Science* (S.H. Nasr), London, 1976, p. 194 f.

* رازی سه شکل موجود را (جامد، مایع، گاز) اساس طبقه‌بندی مواد شیمیایی (= عقاقیر) یاد کرده، که عبارتند از: ۱. اجساد (= جامدها/فلزات)، ۲. میاه (= آبها/مایعات)، ۳. ارواح (= گازها/طیارات) و گوید: **عقاقیر**، در این صناعت (کیمیا) همان است که آنها را «اجساد» نامند و همانا از این‌رو آنها را اجساد نامیده‌اند، زیرا که عقاقیر بر دوگونه‌اند: یکی آن‌که بخار شوند و در مواجهه با آتش متصاعد شوند (= گازمانند) و دیگر آن‌که ثابت و پایدار بمانند که اهل صناعت آنها را اجساد ثابته (ثوابت) گویند از برای غلظت جسم و خاکی بودن (- جامد بودن) و «طیارات» (= پروازکننده‌ها/متصاعدات) را «ارواح خوانند از برای لطافت روح. اما، اجساد (= فلزات) همانا «خورشید (زر) و ماه (نقره) و هرمزد (قلع) و کیوان (سرب) و تیر (آهن) و ناهید (مس) است، خارصینی (آهن چینی) و قلعی (روی/روح) و سرب سیاه است، ولی خارصینی بسیار نایاب و در حکم نابود است. اما، ارواح: آتش و گریزنده (- جیوه) و زرنیخ و نوشادر، که اینها جملگی متصاعد (- پروازکننده) باشند، هرگاه که بر آتش قرار گیرند، پس از این‌رو آنها را «ارواح» نامیده‌اند، از آنها دوتا پروازکننده (متصاعد) اند و سوخته نشوند و دوتا متصاعد و محترق باشند...؛ و هر چیز متصاعد از آتش - یعنی - آنها (- مایعات) و رطوبات را «روح» نامیده‌اند؛ و هر چیز سنگین سبتر (جامد) پایدار بر آتش را «جسد» (فلز) نامیده‌اند. [المدخل التعليمی، مقدمه، ص ۶۱]. باید افزود که مواد ترکیبی شیمیایی را «موالید» گفته‌اند، در کتاب الاسرار تمام عقاقیر و موالید طبقه‌بندی شده‌اند: ۱. عقاقیر (- مواد طبیعی): خاکی، رُستنی، جانوری؛ ۲. موالید (- مواد صناعی): فلزها و غیرفلزها؛ و در مورد «میاه» (= مایعات) شمار آب‌های طبقه‌بندی‌شده به لحاظ خواص یا ترکیب معین آنها چنان‌که در کتاب الاسرار به شرح آمده - بسیار است». [کتاب الاسرار، طبع شیبانی، ص ۲۴، ۲۳۰-۲۳۱/المدخل، ص ۶۷-۶۸].

به معدنی و آلی - که هنوز هم متداول است، وضع اصطلاحات علمی و فنی و «تدابیر» عملی هم از اوست. کتاب «الاسرار» رازی نخستین سنگ بنای علم شیمی جدید بوده است، مطالب فلسفی هم که وی درباره آفرینش جهان در کتاب «علم الاهی» نوشته، امروزه جزو تئوری‌های فیزیک و دانش فیزیکوشیمی مورد بحث است.^(۱)

در فرآیند تحوّل دانشوارهٔ کیمیا به علم شیمی توسط زکریای رازی، نکته‌ای که از نظر محققان و مورّخان علم فائت گشته، همانا موضوع مفتاحی و معرفت‌شناختی نگرهٔ «ذره‌گرایی» (اتمستی) رازی است - که در بهر دیگر (پایین) بدان خواهیم پرداخت، نیز ایستار طبیعت‌شناسی اوست - که در بهر پیشین (بالا) بدان اشارت رفت. اجمالاً آن‌که اگر کیمیائیان قائل به تبدیل عناصر به یکدیگر بوده‌اند، این نگره موافق با نظر ارسطویی (مثنائی) است، که عناصر را تغییرپذیر - یعنی - قابل تبدیل به یکدیگر می‌داند.^(۲) لیکن از نظر ذره‌گرایان که عناصر غیرقابل تبدیل به یکدیگرند، و نظر رازی هم مبنی بر تبدیل‌ناپذیری آنهاست؛ همین خود یکی از علل و اسباب و بل - به نظر ما - علت تامّه در روند تحوّل کیمیای کهن به «شیمی» نوین بوده است. به تعبیر تاریخی اش «کیمیا» ارسطویی بوده، «شیمی» دموکریتی؛ و به عبارت دیگر شیمی علمی رازی مروهون نگرش ذره‌گرایی است، چنان‌که همین نظریه را بیرونی در علم «فیزیک» کاربست و بسط داد.^(۳) دکتر حسنعلی شیبانی گوید که در اروپا فرضیهٔ اتمی را دانیل سرت (Daniel Seret) به سال ۱۶۱۹، از فلاسفهٔ یونانی گرفت که بعدها «روبرت بویل» آن‌را در نظریهٔ خود راجع به عناصرها گنجانید؛ چنان‌که هر جسمی که به وسیلهٔ تجزیهٔ شیمیایی از باقی اجزاء خود جدا نشود، یک عنصر مستقل است که از «جزء» های لایتجزئی یا اتم‌ها تشکیل شده است. نظریهٔ بویل مکتب جدیدی در دانش شیمی پدید آورد، چه برخلاف کیمیای کهن قدیم که به چهار عنصر معتقد بودند، اصول تجزیهٔ مواد ملاک تشخیص عناصر دانسته شد که هم ثابت و غیرقابل تغییر یا تبدیل‌اند. با آن‌که نظریهٔ بویل با آراء کیمیایان قدیم تفاوت بین دارد، نباید گذشت که از زمان فلاسفهٔ قدیم تا زمان او، تنها رازی قائل

۱. المدخل التعليمی (رازی) تعلیقات دکتر شیبانی، ص ۵، ۴۰، ۹۵، ۹۷-۹۹ و ۱۱۲ / سرالاسرار (همو)، ۳، ۲۲، ۲۴ و ۴۷.

۲. رش: طبیعیات ارسطو، ترجمهٔ دکتر فرشاد، ص ۲۰، ۶۷ و ۲۵۸.

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۲۳۴-۲۳۷.

به اتمی بودن ماده و بقا و قدمت آن بوده است؛ و با آنکه نظریه رازی با مال بویل و با نگره نوین اتمی تفاوت دارد، لیکن به نظریات علمای شیمی و فیزیک امروزی نزدیک است.^(۱)

جمع محققان صاحب نظر در این نکته اتفاق دارند که کیمیای رازی در بنیاد و روش با کیمیای جابر بن حیان صوفی تفاوت دارد، علی‌رغم اظهار ابن ندیم (در الفهرست) که رازی با تألیفات جابری آشنا بوده، یا برخلاف مجریطی دروغین (در رتبة الحکیم) که خواسته است میان کیمیای رازی با کیمیای جابری سازش دهد؛ چنین نماید که این دو مکتب نه با هم می‌سازند، نه آنکه رازی با آثار منسوب به جابر آشنا بوده است؛ زیرا که رازی نظر به آنچه فوقاً اشاره رفت و ذیلاً هم بیاید، و برحسب آزمون‌گری‌اش در دیگر رشته‌های علمی، تمام غرایب امور «خفیه» و بیانات رمزی کیمیایی را در باب پدیده‌های طبیعی تحت مطالعه شیمی خود طرد و رفض نموده، اهتمام خویش را یکسر وقف بر رده‌بندی مواد و خواص آنها، با شرح و توصیف دقیق عینی و تجربی کرده است.^(۲) بدین سان، اگر رازی به قول ابن العبری «فَن کیمیای را به ممکن نزدیکتر می‌دانسته تا به ممتنع»^(۳)، قطعاً به سبب همین تلقی متفاوت از جابر نسبت بدان و موضع کاملاً علمی‌اش در این فن بوده است؛ فلذا نظر یکسان ابن سینا درباره عقاید کیمیای این دو صواب نباشد که گوید: «اینها همه محال است، چون آنچه خداوند با نیروی طبیعت خلق کرده، تقلید مصنوعی آن غیر ممکن است، همان‌طور که محصولات مصنوعی و علمی به هیچ‌وجه متعلق به طبیعت نیست».^(۴) باید گفت که رازی نه قصد «تقلید» مصنوعی در مواد طبیعی داشته، و نه معتقد به دخالت «خداوند» در فرآیند محصولات مصنوعی بوده است. اختلاف اساسی رازی طبیعی‌دان گیتی‌گرا با همه کیمیایگران جهان در همین نکته است، که ذیلاً توضیحات عالمانه در این خصوص به نقل می‌آید.

۱. المدخل التعليمی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۱۳-۱۱۴.

2. P. Kraus & S. Pines, (in) *First Encyclopaedia of Islam* (1913-1936), vol. VI, p. 1135/ S. Pines, (in) *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 324./

تاریخ فلسفه اسلامی (هانری کورین)، ص ۱۷۵ / دکتر سیدحسین نصر، (در) علم و تمدن در اسلام، ص ۲۹۲ (و) معارف اسلامی، ص ۹۵ به بعد.

۳. تاریخ مختصر الدول، ص ۱۵۸.

۴. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (دکتر سیدحسین نصر)، ص ۳۸۲.

نخست باید گفت که خواه رازی آراء جابرین حیّان را می‌شناخته یا نه، در هر حال به قول هانری کوربن، ادراک آن دو از این موضوع متفاوت بوده است؛ چه آن‌که جابر (در قول به تقدّم روح بر ماده) طبیعت را مولود نفس یا روح می‌داند، پس از این رو قائل به تأویل باطنی از برای ظواهر طبیعی است، که رازی در این دو موضوع اصلاً اعتقادی نداشت، بل مخالف هم بود که از این بابت مورد ستیزش و تازش‌های اسماعیلیان باطنی‌گرای جابری مآب شده است.^(۱) زیرا در نزد دین‌باوران و مذاهب باطنی، علوم طبیعی رابطه مستقیم با «وحی» الهی و علم «دین» دارد؛ کیمیا با «نفس» و تزکیه عرفانی هم بدان‌گونه که در مانویّت و طبّ روحانی مطرد است - مرتبط باشد. بهتر است که در این خصوص از گفتار کوتاه اما بسیار پربار استادمان (در رشته علوم و معارف اسلامی) فیلسوف علامه دکتر سیدحسین نصر - دامت افاضاته - به عنوان «از کیمیای جابری تا شیمی رازی» گفتاورد نمایم، که همانا حقیقت امر و علت اساسی تحوّل شبه‌علم کیمیا توسط رازی را به علم کاملاً اثباتی شیمی نوین مکشوف فرموده است: «این‌که - به نظر برخی - کیمیا فقط یک شیمی مقدماتی است، که در دامن زبانی پیچیده و مرموز، بعضی از قوانین علم شیمی را بیان کرده، و مسائل آن را روشن ساخته است؛ حتی اشتقاق کلمه "شیمی" را از "کیمیا" دلیلی جهت اثبات این امر می‌دانند. لیکن تحقیقات مورخان علوم و ادیان و آگاهان به علوم غریبه هم، این امر را مسجّل ساخته است که کیمیا در همه جا یک فلسفه کامل طبیعت است، که نیز به مثابه نوعی علم‌النفس از طریق رموز و تمثیلات عالم جمادی، به بیان حقایق عالم روح و رابطه بین طبیعت و عالم معنی پرداخته است. نام جابرین حیّان و زکریای رازی در تاریخ کیمیا و علم شیمی، به عنوان دو استاد در این صنعت از بیشترین شهرت در جهان اسلامی و مغرب‌زمین برخوردار است؛ هر دو را متعلّق به یک مکتب می‌دانستند، لیکن با تحقیق و تدقیق در آثار این دو، این امر آشکار شده است، که اگرچه رازی زبان کیمیای جابری را به کار برده، سروکار او با کیمیا نبوده، بلکه موضوع بحث او علم شیمی به معنای امروزی کلمه است. حتی می‌توان گفت که رازی کیمیا را به شیمی مبدّل ساخت، هرچند پس از او هم قرن‌ها صنعت کیمیا ادامه داشت، شیمی نیز در دامن کیمیا مطالعه و بررسی می‌شد؛ بنابراین شیمی رازی مستقل از کیمیا نبود.

«آنچه باعث ایجاد تغییر در صنعت کیمیا و تبدیل آن به شیمی بود، همانا اختلاف

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر مبشری، ص ۱۷۵ و ۱۷۷.

دیدگاه فلسفی (رازی) و دینی (جابر) و کیمیاگران پیشین است. رازی اصطلاحات کیمیایی جابری را در آثار خود به کار برده است، نه تنها اصطلاحات فنی مواد و جوهر، بلکه حتی نام کتابهای رازی از مجموعه جابری اخذ شده است. اما با وجود چنین تشابهات بین آثار رازی و جابر، این که دانشمندان کتب رازی را نخستین آثار در علم شیمی دانسته‌اند، همانا راجع است به توضیح و توصیف کیفیت و خواص فلزات و مواد جمادی، تقسیم بندی آنها و فعل و انفعالات شیمیایی، آلات و ادوات مختلف مورد بحث که به آسانی می توان مطالب آنها را به زبان علمی شیمی جدید بیان کرد. در آثار رازی به جنبه تمثیلی کیمیا و تبدیل فلزات گوناگون به طلا به عنوان یک بیان رمزی از کیمیاگری معنوی - که نفس تاریک بشری را به روح منور اهل حقیقت مبدل می سازد - توجهی نشده، رابطه بین عالم طبیعت و جهان معنوی - که پایه و اساس تمام جهان بینی کیمیاست - از بین رفته، تنها علمی باقی مانده است که فقط با ظواهر و واقعیت خارجی مواد و جواهر سروکار دارد، گرچه هنوز زبان و روش بیان کیمیا و برخی از افکار مربوط به آن دیده می شود. علت منحرف شدن رازی از مسیر فکری کیمیاگری و کیمیاگران، همان نظرگاه خاص فلسفی اوست؛ چنان که از آثار وی و اشارت معاصران و متابعان او (مانند ابوریحان بیرونی) هم برمی آید، رازی منکر نبوت و حتی ضرورت آن شده است؛ امری که مستلزم اعتقاد به وحی الهی می باشد، چیزی که در علوم غریبه و از جمله کیمیاگری بدان باور داشته‌اند (ظاهراً از آن رو که این دانشهای رازآمیز را به انبیاء الهی نسبت می دادند، چنان که هرمس را پیامبر علم و حکمت - یعنی - همان ادریس قرآنی می دانستند). پس چون تمایلات فلسفی و دینی رازی به دقت تجزیه و تحلیل شود، علت این که وی کیمیای جابری را به شیمی علمی مبدل ساخت - روشن می شود. در نزد دین باوران و مذاهب باطنی، علوم طبیعی رابطه مستقیم با "وحی" و علوم "دین" دارد؛ چه وحی دارای دو جنبه ظاهر و باطن است، وصول به حقیقت همانا سیر از ظاهر به باطن می باشد، که آن را تأویل خوانند؛ و تنها وحی می تواند سیر و سفر از ظاهر به باطن را ممکن سازد، آدمی را ولادت می بخشد.

«کیمیا یک چنین علمی است که سعی می کند با استفاده از ظواهر طبیعت، مخصوصاً مواد جمادی به عنوان تمثیل و رمز - نه صرفاً یک امر ظاهری و خارجی - به عوالم برتری دست یابد. این امر به هیچ وجه تصادف نیست که جابر هم صوفی بوده (و هم شیعی مذهب) و آثار وی رابطه نزدیکی با اسماعیلیه (باطنی مذهب) پیدا کرده است. اگر

جابر به امور طبیعی علاقه‌مند بود، هیچگاه کوششی در جدا کردن ظواهر طبیعت از جنبه‌های تمثیلی آنها نکرد. "میزان" معروف جابر کوششی برای اندازه‌گیری و کمیّت بخشیدن به علوم طبیعی به معنای جدید نبود، بلکه طریقی بود که جابر با آن سعی داشت "تمایل نفس کلی" را اندازه‌گیری کند. اشتغال او به تمثیلات اعداد و حروف و پدیدارهای طبیعی، به عنوان تعینات نفس کلی و رموز خاصّ کیمیایی، همه حاکی از این است که جابر کوشش داشت روش تأویل را درباره طبیعت به کار برد، تا از این راه به درک حقیقت باطنی طبیعت نائل آید. اما رازی با انکار نبوت و تأویل، کاربست این روش را در مورد طبیعت نیز ابطال کرد؛ فلذا سرانجام توفیق یافت که کیمیا را به شیمی مبدل کند. مقصود این نیست که او دیگر اصطلاحات و مقولات کیمیایی را به کار نبرد، بلکه در دیدگاه فلسفی او دیگر جایی برای "میزانی" که بتواند تمایلات نفس کلی را اندازه‌گیری کند، و تمثیلات و رموزی که بتواند پل و برزخی بین عالم ظاهر و باطن باشد - وجود نداشت. از آن‌پس اموری طبیعی - کماکان - مورد بررسی قرار می‌گرفت، لیکن اکنون امور مزبور فقط حاکی از ظواهر طبیعت بود، نه رمزی که انسان را به باطن طبیعت راهنمایی کند. کیمیا هنوز مطالعه و دنبال می‌شد، اما دیگر کیمیای واقعی (سنتی) نبود، بلکه نطفه و هسته نخستین علم شیمی بود. بنابراین، نظریات فلسفی و دینی رازی، رابطه مستقیمی با افکار علمی او دارد، و علت اصلی تحوّل است که او در کیمیا به وجود آورد. او از یک سو به علوم - که فقط جنبه مادی اشیاء را بررسی می‌کند - خدمت کرد؛ و از سوی دیگر، برای از بین بردن نوعی دیگر از علم - که هدف آن درک معنوی امور است - قدم برداشت. در هر حال، افکار رازی یکی از بهترین نمونه‌ها و مثال‌هایی است که می‌توان در تاریخ علوم، جهت نشان دادن رابطه نزدیکی که بین افکار فلسفی و دینی وجود دارد - به دست آورد. نظر یک دانشمند درباره طبیعت هیچگاه از دیدگاه کلی او درباره واقعیت دور نیست.^(۱)

«س. پینس» زکریای رازی را با فرانسیس بیکن پدر علوم تجربی در اروپا مقایسه کرده، گوید که بحث او در ماهیت کیمیا همانند مباحث این یکی در حقیقت «جادو» است؛ و هر دو هم صرفاً در جهت فایده علمی است، رمز و رازهای نمادگرایانه و نهانی‌گری در این امر دخلی ندارد.^(۲) هم از جهت فایده علمی و تقرّب عینی نسبت

۱. معارف اسلامی (در جهان معاصر)، تهران، ۱۳۵۳، ص ۹۵-۱۰۱.

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

به‌کیمیاست که رازی - چنان‌که مشهور است - توانست مواد شیمیایی چندی از جمله الكل (الکحل) و اسید سولفوریک (زیت‌الزاج) و جز اینها را کشف کند. دانش کیمیایی رازی توسط ابوزید بلخی (این نیز همچون رازی حکیم و دانشمندی مانوی - مزدایی مشرب) به حکمای خراسان و خوارزم انتقال یافت.^(۱) رازی کتاب «سرّ الاسرار» خود را هم در کیمیا (که شاهکار اوست) برای یکی از شاگردانش محمد بن یونس بخاری نوشته، که ریاضی‌دان منطقی و طبیعت‌شناس بوده است.^(۲) بگذریم از این‌که کلمه «سرّ» در نحله‌های صوفیه و اهل علوم خفیه، دقیقاً معادل با کلمه پهلوی «راز» در میان مانویه و غنوصیه ایرانی، چه معانی مابعد طبیعی و عجیب و غریبی بدان باز بسته است؛ چنان‌که دکتر نصر می‌گوید: رازی کتاب «سرّ الاسرار» (کتاب الاسرار) خود را بر نام کتاب «سرّ الاسرار» عطارد البابلی نهاده که از نوشته‌های هر مسمی بوده است.^(۳) باید گفت که کلمه توضیحی «فی الحکمه» در عنوان همین کتاب (الاسرار) رازی افزوده است، چنان‌که رسالات کیمیایی دیگر او نیز همین وصف موضوعی متمم را دارد: *الشیبوت فی الحکمه، الکواکب السبعه فی الحکمه، السرّ فی الحکمه*، کتاب الی ابی القاسم بن دلف فی الحکمه، کتاب الی ابن ابی الساج فی الحکمه، کتاب الی الداعی الاطروش فی الحکمه؛ و جز اینها^(۴)، که مراد از حکمت در معنای اعم همانا «حکمت طبیعی» و به معنای اخص کلمه - چنان‌که گذشت - همانا صناعت کیمیا (شیمی) است. به‌طور کلی، «کتابهای دوازده‌گانه» کیمیاوی رازی با هفت کتاب دیگر در این «صنعت»، افزون بر آن چند اثر دیگر در این رشته، بر روی هم ۲۴ کتاب و رساله کیمیایی از وی شناخته آمده، که اینک هفت اثر از آنها موجود و سه تا مطبوع می‌باشد.^(۵) فهرست آثار کیمیایی رازی را ابوریحان بیرونی و ابن ابی اصیبعه به دست داده‌اند^(۶)، که دکتر محقق توصیف دقیق و مفید کتابشناختی هر یک از آنها را فراموده است.^(۷)

۱. المدخل التعليمی، گفتار شیبانی، ص ۱۳۲.

۲. کتاب الاسرار، طبع شیبانی، ص ۱۴. ۳. معارف اسلامی، ص ۷۳ و ۷۵.

۴. فیلسوف ری، ص ۱۴۲-۱۵۰.

۵. المدخل التعليمی، حواشی شیبانی، ص ۳-۵، ۷-۸، ۱۴، ۱۶، ۲۰-۲۲ و ۲۳.

۶. فهرست کتب الرازی، ص ۱۶-۱۷. / عیون الانباء، ص ۴۱۹-۲۰.

۷. فیلسوف ری، ص ۱۱۶-۱۲۴، ۱۳۸ و ۱۴۹-۱۵۰.

۳. علوم طبیعی

رازی به عنوان یک عالم طبیعی-طبی تقریباً در تمام اصول و فروع مربوطه صاحب نظر و اثر است. حکمای قدیم اصول طبیعی را هشت علم می دانستند، که از جمله آنها ما برحسب ملاحظات امروزی، فنّ سماع طبیعی (= کلیات فیزیک) و بحث کون و فساد (= تکامل طبیعی) را در بهر پایانی (۵. نگره های طبیعی) بررسی می کنیم؛ مابقی در این بهر طی هفت بند به شرح می آید: تنکارشناسی، جانورشناسی، گیاهشناسی، کانی شناسی، زمین شناسی، هواشناسی، نورشناسی؛ که باید گفت در این رشته ها ما تنها می توانیم به ذکر عناوین آثار رازی، حسب استنباط موضوعی از آنها پردازیم؛ زیرا متأسفانه جز چند اثر در برخی از رشته های مزبور، چیزی بیش بر جای نمانده است، تا نگره ها و کارورزی های رازی در هر علم، اگر به تفصیل میسر نشد، باری به اجمال گزارشی فراخور آن داده شود.

در باب کلیات امر که مرتبط با طب هم باشد، رازی بخش نهم از کتاب *الحاوی* (الجامع الحاصر) را ویژه سببهای طبیعی متعلق به دانش پزشکی ساخته، که مقصودش از آن تبیین اسباب بیماریها با امر طبیعی است.^(۱) لیکن در تبیین علل پدیده های طبیعی یک کتاب مفرد ساخته، که ابن ابی اَصْبِیْعَه آنرا «فی خواص الاشیاء» (= درباره ویژگی های چیزهای طبیعی) یاد کرده^(۲)، تقریباً همان مجموعه معلوماتی است که سابق بر این «علم الاشیاء» (Knowledge of Things) می نامیدند. این کتاب که خوشبختانه وجود دارد (اما هنوز چاپ نشده) از دیرباز به عنوان کتاب *الخواص* اشتهار یافته، دانشمندان پیشین بدان استناد کرده یا از آن گفتاورد نموده و یا به تاسی از آن کتابها پرداخته اند. پاول کراوس (م ۱۹۴۴) که متن مصحح کتاب در میان اوراق بازمانده اوست، این اثر را با کتاب *الخواص* جابر بن حیان صوفی مقایسه کرده، از جمله گوید که رازی

۱. فیلسوف ری، ص ۱۲۳.

۲. عیون الانباء، ص ۴۲۳.

برخلاف وی علت و سبب خواص را نامعلوم و غیر قابل درک می‌داند.^(۱) همین‌جا بگوییم بنابر آنچه پیشتر راجع به «باطنی» گری جابر بن حیان (در کیمیا) و «عینی» گرای رازی (در شیمی) گذشت، واضح است که چون جابر پدیده‌های طبیعی را به تأویل باطنی یکسره تبیین مابعد طبیعی می‌کرده، لابد از برای هر چیزی یک رشته علل و اسباب ذهنی و خرافی بافته و پرداخته، و از این‌رو همه چیز را - به خیال خودش - معلوم و قابل درک می‌دانسته است. اما رازی که مرد علم اثباتی است، حسب اصول و طریق علمی و «عینی» خویش، نمی‌توانسته آن‌گونه خرافه‌بافی‌ها و یاوه‌گویی‌های «ذهنی» در باب خواص اشیائی - که هنوز «علل» طبیعی آنها علماً مکشوف نگشته - تحویل دوستداران علم و حقیقت دهد.

مقدمه کتاب *الخواص رازی* که پینس نقل کرده^(۲)، همان است که محمدبن سرخ نیشابوری دانشمند اسماعیلی (باطنی) در فصلی تحت عنوان «اندر معنی خاصیت‌ها»، هم درباره کتاب *الخواص رازی* آورده که چنین است: «بدانک محمدبن زکریا الرازی کتابی تصنیف کرده است اندر خاصیت چیزها، و بسیار سخن اندرو بیاورده است از قوی و ضعیف و فربیی و لاغر، و عذر آن خواسته است و گفته است که «من این سخنان را جمع کردم به حکم آنک اندرین باب خاصیت بسیار چیز را ظاهر نتوان یافتن، با آنک از وی بعضی هست که به راست مآند، و بعضی هست که خردش نپذیرد و به دروغ شمرند. ولیکن من گفتم از بهر نفع آن راست که به یقین بودم که آن راست است. و آنک دل بدو شک شد، یله نکردم و به یقین نبودم نیز بر آنک آن دروغ است؛ چه آنرا اثرها بود اندر کتب اوائل، نتوانستم دست بازداشتن اگرچه مرا معلوم نبود که راست است یا دروغ، همچنان بیاوردم». پس به آخر کتاب گوید: «حکماء طبیعی، طبیعیات را نیک شرح کرده‌اند، و اصل و علت و طبع هر چیزی بدانستند...، الا اندر خاصیت چیزی نگفتند، مگر هلیت (= بود و نبود) گفتند و کیفیت گفتند و باز نمودند، از مسبب کس را سخن نیست، و علت پدید نکردند، و دانستی نیست - گفتا - سبب آن...».^(۳) رازی، هم در این مقدمه اظهار کرده است که بسا مورد انتقاد و سرزنش کسانی شود که حقیقت

۱. پینس (در) معارف، ش ۴۰، ص ۳۱-۳۲. / محقق (در) بیست گفتار، ص ۹۹؛ فیلسوف ری، ص ۱۳۲.

۲. معارف، ش ۴۰، ص ۳۱-۳۲. / *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 11, p. 323.

۳. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۹۹-۱۰۰. / فیلسوف ری (همو)، ص ۱۳۲-۱۳۳.

پدیده‌های همانند را انکار می‌کنند؛ در واقع اینان هر پدیده‌ای را - که علت آن برای انسان نامعلوم باشد - مردود می‌شمارند، ولی از طرف دیگر با توسل به خیال‌پردازی‌های خود، چنین وانمود می‌کنند که علل مؤثر برخی پدیده‌های مقوله مورد بحث را یافته‌اند؛ مثلاً آنان اغلب سنگ آهن را می‌بینند، اما اگر کسی ادعا کند که سنگ مس را یا شیشه را هم وجود دارد، ایشان او را دروغگو می‌شمارند. پینس گوید که این طرز تلقی و فکر همانا یادآور فرانسویس بیکن است، آنگاه که درباره «جادو» به بحث می‌پردازد؛ و مبین آن است که این دو (رازی و بیکن) نسبت به همه واقعات امور درک مشترک دارند، و نظرشان این است که امور غریب و غیرقابل توضیح هم بایستی تحت مطالعه قرار گیرد، از آن رو که بسا متضمن فواید علمی بوده باشد.^(۱)

دانشمندان بسیاری از کتاب *الخواص رازی* یاد و نقل کرده‌اند، که مقدم بر ایشان همان ابوزید بلخی (سابق‌الذکر) همروزگار و همنشین با رازی است، که اصل کتاب مشهور *البدء و التاريخ* منسوب به اوست، از جمله داستان سنگ بارانزا (حجرالمطر) را به نقل آورده است.^(۲) هم چنین دیده‌ام که مسعودی و ابن فقیه (همین داستان را) ولی بخصوص ابوریحان بیرونی شاگرد مکتبی حکیم رازی، دو فقره از کتاب *الخواص* یکی در باب اجساد مومیایی مدفون در معابد / مقابر قدیم مصر، دیگر همان داستان سنگ بارانزا (در بلاد ترک و خرنج) را گفتاورد نموده است.^(۳) برای نامهای دیگران می‌توان به نوشته‌های دکتر محقق رجوع کرد^(۴)؛ اما می‌خواهم در اینجا نکته‌ای راجع به تأسی دانشمندان از رازی در تألیف نظایر کتاب *الخواص* بیفزایم، نخست همان ابوریحان بیرونی که کتاب *العجائب الطبيعية و الغرائب الصناعية* (= شگفتی‌های طبیعی و غریب صنعتی) را نوشته، گوید در این کتاب از عزایم و نیرنجات و طلسمات هم - که بسیاری از مردمان را فریفته - یاد کرده‌ایم.^(۵) باید گفت که موضوع عجایب (*mirabilia*) طبیعی یا صناعی و حیوانی یا

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

معارف، ش ۴۰، ص ۳۲ / *تاریخ فلسفه اسلامی* (هانری کوربن)، ص ۱۷۶.
 ۲. *البدء و التاريخ* (مقدسی)، طبع کلمان هوار، ج ۴، ص ۹۴.
 ۳. *الجماهر فی الجواهر*، طبع یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷ و ۳۵۷.
 ۴. بیست گفتار، ص ۹۸-۱۰۰ / *فیلسوف ری*، ص ۱۳۱-۱۳۲.
 ۵. *الأثار الباقیه*، طبع ادکائی، ص ۲۸۶ / *کارنامه بیرونی* (پ. ادکائی)، ص ۶۸.

اجتماعی، که از دیرباز خصوصاً مطالب کتاب العجایب (= عجایب نامه) های عربی و فارسی بوده، غالباً هم به عنوان «عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات» تألیف گردیده، همانا از مقوله جهان‌شناسی (cosmology) و گیتی‌نگاری (cosmography) بوده است، که پدیده‌های طبیعی را همراه با اعتقادات مردم روزگار، در باب باشندگان زیرین و زیرین (- کائنات علوی و سفلی) شامل می‌شده؛ علاوه بر طبیعت‌شناسی متضمن مسائل انسان‌شناسی اجتماعی و قوم‌شناسی نژادی، جغرافیا و اقلیم‌شناسی، جانورشناسی و گیاه‌شناسی، زمین‌شناسی و علوم خفیه هم باشند.^(۱) بدیهی است، کتابهای خواص رازی و عجایب بیرونی، صرف نظر از «غرایب صنعتی» در آنها، آنچه در خصوص «عجایب طبیعی» باشد، همانا در موضوع کلی طبیعت‌شناسی علمی و هم از مقوله گیتی‌نگاری است.

موضوع یک کتاب رازی - که به «میزان طبیعی» مشهور شده - محل اختلاف است؛ چه آن‌که بیرونی آن را با عنوان کتاب *میخن الذهب و الفضة* (= آزمایش‌های زر و سیم) در جزو آثار «کیمیایی» فهرست کرده^(۲)، ابن ابی اصیبعه آن را با عنوان کتاب *فی محنة الذهب و الفضة و المیزان الطبيعي* (= درباره آزمایش زر و سیم و ترازوی طبیعی) در غیر کتابهای کیمیایی یاد نموده است.^(۳) رازی خود این کتاب را پس از خواندن کتاب *التدابیر کیمیایی* سفارش کرده، که با خواندن آن معرفتی حقیقی از امتحان زر و سیم و بازشناختن آن از اجساد دیگر به دست می‌آید.^(۴) آنگاه عبدالرحمان خازنی (م ۵۲۵ ق) از این کتاب به عنوان *میزان طبیعی* در جزو آثار حکیمان و دانشمندانی - که در باب *میزان الحکمه* یا «ترازوی آبی» ارشمیدسی صاحب‌نظرند - یاد کرده (در جزو «دوازده کتاب کیمیایی» رازی) و گوید که وی آن را در روزگار سامانیان نوشته، بعدها در زمان دیلمیان ابن‌العمید و ابن‌سینا و بیرونی در آن نگریسته‌اند. سپس در میزان آبی که رازی در کتاب *میزان طبیعی* یاد کرده، نیز در نسبت میان فلزات و جواهر به لحاظ حجم از آن گفتاورد نموده، باب سوم از مقاله چهارم کتاب را (در سه فصل) به شرح «میزان طبیعی» رازی و عمل بدان

۱. رش: تاریخنگاران ایران (ب. اذکائی)، ص ۲۷، ۲۸۳-۲۸۶.

۲. فهرست کتب الرازی (ش ۱۶۱) ص ۱۶. / فیلسوف ری، ص ۱۱۹.

۳. عیون الانباء، ص ۴۲۳. / فیلسوف ری، ص ۱۴۲ (ش ۹۳).

۴. المدخل التعليمی، طبع شیبانی، ص ۶۶. / فیلسوف ری، ص ۱۱۹.

که خلاف عمل ارشمیدس می‌باشد - و به تفسیر قول مانالائوس در این خصوص پرداخته است.^(۱) از این رو پاول کراوس این اثر را در "فیزیک-مکانیک" دانسته^(۲)، ما دقیق‌تر آن را در دانش "چگال‌سنجی" (Densitometry) برمی‌شمیریم؛ و می‌افزاییم که به جز عبدالرحمان خازنی دو تن دیگر از حکمای طبیعی ایران - یعنی - ابوریحان بیرونی و عمر خیام نیشابوری در "میزان حکمت" خود، یا آزمایش‌های چگال‌سنجی "زر و سیم" و جز اینها مرهون دانش پسر زکریای رازی‌اند.

الف. تنکارسناسی:

علم وظایف الاعضاء (Physiology) که مربوط به طب جسمانی (= تن‌پزشکی) و مرادف با علم تشریح/کالبدشناسی (Anatomy) و جنبه عملی آن «جراحی» (= کارد پزشکی) است. اطباء طبیعی دان قدیم از این دانش با اصطلاح «منافع الاعضاء» و از نظر تشریحی به عنوان «هیئة/فی هیئة» تعبیر می‌کرده‌اند. در ترجمه عربی آثار جالینوس همین اصطلاحات به کار رفته، که رازی هم رسالات «منافع الاعضاء» (= کارکردهای اندامها) و «حركة العضل» (= جنبش عضلات) را از او یاد کرده است.^(۳) اما کتب و رسائل رازی در این رشته عبارتند از: ۱. فی ان للانسان خالقاً متقناً حکیماً، و فیه دلائل من التشریح و منافع الاعضاء، تدل علی ان خلق الانسان لایمکن ان یقع بالاتفاق (= درباره آن‌که آدمی را آفریننده‌ای استوارکار و داناست، و در آن رهنمون‌ها به کالبدشناسی و کارکردهای اندامهاست، راهبر به این است که آفرینش انسان نباید از روی اتفاق رخ داده باشد)؛ ۲. فی منافع الاعضاء (= درباره کارکردهای اندامها)؛ ۳. فی التشریح و منافع الاعضاء (= در کالبدشناسی و کارکردهای اندامها) که بخش هشتم از کتاب الجامع الحاصر (الحاوی) است؛ ۴. فی هیئة الکبد (= درباره سازند جگر)؛ ۵. فی هیئة القلب (= درباره سازند قلب)؛ ۶. فی هیئة المفاصل (= درباره سازند پیوندگاه‌ها/بندها)؛ ۷. فی هیئة الصماخ (= درباره سازند سوراخ گوش)؛ ۸. فی هیئة العین (= درباره سازند

۱. میزان الحکمه، چاپ حیدرآباد الدکن، ۱۳۵۹ ق، ص ۷، ۱۲، ۵۶، ۸۳-۸۷. ترجمه فارسی (طبع مدرس رضوی)، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۹، ۸۸ و ۹۰.

2. *First Encyclopaedia of Islam*, vol, VI, p. 1135.

۳. فیلسوف ری، ص ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۶۱ و ۳۶۸.

چشم)؛ ۹. فی معرفة تطريف الاجفان /مقالة فی المنفعة فی اطراف الاجفان دائماً (=) در شناخت بهم زدن پلکهای چشم /گفتار درباره کارکرد بهم زدن پیوسته پلکهای چشم)؛ ۱۰. فی هیئة الانثیین (= درباره سازند دوخایه مرد)؛ ۱۱. فی الشعر (= درباره موی)؛ ۱۲. فی شرف العین (= در برتری چشم) و چند کتاب یا رساله دیگر در عمل جراحی (= کارد پزشکی) و شکسته بندی؛ ۱۳. کتاب جمع فی الاعمال بالحديد و الجبر (= کتابی که در آن چگونگی به کار بردن ابزار آهنین و شکسته بندی را جمع کرده است)؛ ۱۴. فی الجبر و کیف یسکن المه و ما علامه الحرّ فیهِ و البرد (= درباره شکسته بندی و چگونه درد آن آرام می شود و نشانه گرما و سرما در آن چیست) که گفتار هفتم کتاب المنصوری هم درباره گزینه مطالب راجع به فن شکسته بندی و زخم ها و ریش هاست. رازی در کتاب «محنة الطیب» (= آزمایش پزشک) مواردی از استعمال ابزار آهنین را در معالجه یاد کرده می گوید پزشک ماهر آن است که بتواند در این موارد حتی الامکان با دارو به دفع بیماری بپردازد، ۱۵. فی العلة التي صار مبری من البدن لا یلتصق به، وإن كان صغيراً و یلصق به من الجراحات العظيمة القدر غیر المبرثة ما هو اعظم من ذلك كثيراً (= درباره علت آن چیزی که از بدن جدا شد دیگر به آن نمی پیوندد، و اگر کوچک باشد و ریش و زخم های بزرگ جدایی ناپذیر بدان پیوندد همانا بسیار بزرگ تر از آن است)؛ ۱۶. مقالة فی علاج العین بالحديد (= گفتار درباره درمان چشم با ابزار آهنی) و برخی دیگر.^(۱)

ب). جانورشناسی:

رسالة «فی علة خلق السباع و الهوام» (= در علت آفرینش درندگان و خرفستران) که تنها در جزو آثار تخمینی او یاد شده، معلوم هم نیست که جانورشناسی به معنای خاص بوده است.

ج). گیاهشناسی:

علم النبات (Botany) از آن رو که مفردات دواهای طبی قدیم غالباً همان گیاهان دارویی بوده (= عقاقیر)، طبعاً دانش گیاهشناسی رازی هم مقصور بر شناخت گیاه داروها و تألیف کتب آدویه (= داروهای اصلی) و ابدال (= داروهای مشابه) گشته، که به آنها «قربادین» (= دارونامه) یا «الصیدله» (= داروشناسی) می گفتند. هفت اثر مستقل

۱. رش: فیلسوف ری، ص ۷۱ و ۷۲، ۸۷ و ۸۸، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۰-۱۴۵، ۱۴۹ و ۱۵۱.

در این رشته از رازی مشهور است: ۱. *القرابادین الکبیر* (= دارونامه بزرگ)؛ ۲. *القرابادین الصغیر* (= دارونامه کوچک)؛ ۳. *صیدلة الطب* (= داروشناسی پزشکی) که الصیدنه هم گویند (شاید از آن رو به معنای «پبله‌ور» آمده که داروفروشی هم می‌کرده‌اند) و ابوریحان بیرونی کتاب *الصیدنه فی الطب* خود را بر نام همین کتاب رازی نهاده است^(۱)؛ ۴. *الأبدال/مقالة فی ابدال الادویة المستعملة فی الطب و العلاج و قوانینها و جهة استعمالها* (= گفتار در باب بدلهای داروهای کارآمد در پزشکی و درمان و آیینها و جهت استعمال آنها) که هم بیرونی در تألیف *الصیدنه* خود این اثر رازی را مأخذ گرفته (اما آن را کافی ندانسته) و رازی خود گفته است که قول در ابدال از اجزاء مهم علم پزشکی است؛ زیرا هر دارویی به آسانی به دست نمی‌آید و اگر این بدلهای (= داروهای مشابه) نبود، پزشک از صناعت خود چندان بهره نمی‌برد^(۲)؛ ۵. *الادویة المسهلة الموجودة فی کل مکان* (= داروهای آسان‌یافتی که در هر جا موجود است) و رازی در این اثر تحت تأثیر کتاب جالینوس به همین نام بوده است؛ ۶. گفتارهای *قرابادین* (فی *الادویة المركبة* فیه ذکر ما یحتاج الیه منها) *الادویة* (فی ما یحتاج الیه من الطب فی سحق الادویة و احراقها و تصعیداتها و غسلها و استخراج قواها و حفظها و مقدار بقاء قوّة کل دواء منها و ما اشبه ذلك)، *الصیدله* (فی صفة الادویة و الوانها و طعومها و روائحها و معادنها و جیدها و ردیثها و نحو ذلك من علل الصیدله) و *الأبدال* (بذکر ما ینوب عن کل دواء أو غذا اذا لم یوجد) بخشهای سوم و چهارم و پنجم و ششم کتاب *الجامع الحاصر (الحاوی)* است^(۳)؛ ۷. *بشقشماهی* (= شرح اسماء) که باید گفت این کلمه (*بشقشماهی*) سُریانی بر واژه‌نامه‌ها و فرهنگهای دارویی اطلاق می‌شده، حسب آن‌که لغات آن به چهار یا پنج زبان یا بیشتر باشد، آنها را «چهار نام، شش نام» و جز اینها نیز می‌گفته‌اند.^(۴) این فرهنگ دارویی رازی اولاً بخش هفتم از کتاب *الجامع الحاصر (الحاوی)* او یاد شده، ثانیاً چنان‌که از عنوان برمی‌آید (تفسیر الاسماء و الاوزان و المکابیل التي للعقاقیر و تسمية الاعضاء و الادواء بالیونانیة و السریانیة و الفارسیة و الهندیة و العربیة علی سبیل الکتب المسماة بشقشماهی) پنج‌زبانه یا «پنج نام» باشد.^(۵)

۱. *الصیدنه فی الطب*، طبع دکتر زریاب‌خویی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۲ و ۱۸.

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۱۰۲. ۳. *عیون الانباء*، ص ۴۲۴.

۴. *الصیدنه فی الطب* (بیرونی)، مقدمه (دکتر زریاب)، ص ۴۶-۴۷.

۵. رش: *فیلسوف ری*، ص ۶۶-۶۸، ۷۱، ۱۴۳ و ۱۵۱.

د. کانی‌شناسی:

علم المعادن (mineralogy) که باید دانست اهتمام رازی به لحاظ «نظر» و «اثر» در این رشته، همانا از جهت «عمل» در کیمیا بوده است؛ چنان‌که پینس گوید اشتغال و عنایت وی به کیمیا در علاقه‌مندی او به علم نزدیک بدان - یعنی - معرفت خواص سنگها و مواد معدنی مختلف باشد؛ اگرچه فیلسوفان ارسطویی این‌گونه دانش را یکسره ردّ نمی‌کردند، اما قدر و منزلت چندانی هم برای آن قائل نبودند؛ شاید از آن‌رو که مجموعه‌ای در هم و برهم از اطلاعات گوناگون بود، و به پدیده‌های غریبی مربوط می‌شد که برخی از آنها ماهیتی ساحرانه داشت و علل آن نامعلوم بود. اما رازی به جمع‌آوری صرف داده‌های تجربی ارج بسیار می‌نهاد، گرایش او به این رشته در مقدمه کتاب الخواص (پیشگفته) آمده است^(۱): ۱. کتاب الحجر/ کتاب الاحجار، یبیین فیه الايضاح عن الشیء الذی یکون فی هذا العمل (= سنگ‌نامه که در آن چیزهایی روشن می‌شود که به کار کیمیا می‌آید). رازی گفته است پس از کتاب «اثبات الصناعه» بایستی «کتاب الحجر» خوانده شود، که در آن هر چیزی یافت می‌شود. پاول کراوس عبارتی از یک کتاب خطی نقل کرده، که در آن نشان داده می‌شود رازی در تألیف این اثر از کتاب «الارکان» جابر بن حیان متأثر شده است.^(۲) ۲. علل المعادن و هو المدخل البرهانی (= علت‌های کانی‌ها و آن درآمدی برهانی است) که نیز رازی در آغاز «المدخل التعليمی» خود گوید «جوینده کیمیا باید پس از آموختن مدخل تعلیمی، نظر به مدخل برهانی افکند که ما آنرا علل معادن نامیده‌ایم، تا آن‌که معرفت درستی نسبت به تکوین ارواح و اجساد و حجاره و معادن به دست آورد» (مقدمه). ابو عبدالله خوارزمی هم گفته است دانشمندانی که به تقسیم علوم پرداخته‌اند، صناعت کیمیا را از آن‌رو که درباره کانی‌ها گفتگو می‌کند جزو علوم طبیعی به شمار آورده‌اند.^(۳) بیرونی ظاهراً هم از کتاب الحجر و هم از کتاب العلیل رازی، در مواضع مختلف از کتاب الجماهر خود، از جمله در شرح «زمره» سبز - که در کانه‌های مس یافت شود، درباره «بُسد» و توده‌های «مرجان» زیردریایی، درباره «دهنج» (- لاجورد)، درباره «سنگ پادزهر» و «خار صینی» نقل کرده است.^(۴) ۳. الحجر الاصفر (= سنگ زرد) که در جزو کتابهای کیمیایی یاد شده است.^(۵)

۱. گفتار (در) معارف، ش ۴۰ / فروردین - تیر ۱۳۷۶، ص ۳۱.

۲. فیلسوف ری، ص ۱۱۷. ۳. مفاتیح العلوم، طبع فان فلوتن، ص ۱۳۳.

۴. الجماهر فی الجواهر، چاپ تهران، ص ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۱۴، ۳۲۴، ۴۲۳ و ۴۲۴ ح.

۵. عیون الانباء، ص ۴۲۲.

۴. الطین المتقل فی ان (له) منافع فیہا لابی حازم القاضی (= گفتار درباره گلی که از آن نقل سازند و منافع در آن هست، آنرا برای ابو حازم قاضی نوشته است) که همانا «گل نیشابوری» یا «گل خراسانی» باشد، دارای خاصیت طبی بوده و امروزه هم گویا معمول است. همه محققان معاصر در ماهیت «گل» مزبور و معنای صفت «متقل» (= نقل شده) در اشتباه بودند، تا آنکه استاد دکتر محقق در گفتار پژوهشی پرباری به عنوان «تجدید نظر در نام یکی از کتابهای رازی»، حقیقت امر این ماده کانی-خاکی و خواص طبی آنرا مکشوف ساخت^(۱)؛ ۵. محن الذهب والفضه (= آزمایشهای زر و سیم) که ما پیشتر به شرح آن همچون یک اثر «چگال سنجی» از رازی پرداختیم، ذکر مجدد آن در اینجا مواد «زر و سیم» باشد که موهم به موضوع کانی هاست.

ه. زمین شناسی:

(geology): ۱. فی البحث عن الارض اهی حجرية اوطينية /رسالة یبحث فیها عن الارض الطبيعية طین هی ام حجر داخل سمع الکیان (= در بحث از زمین که آیا از سنگ است یا خاک / رساله ای که در آن از زمین طبیعی گفتگو می کند آیا خاکی یا سنگی است که در موضوع فیزیک می باشد)؛ ۲. فی ان مرکز الارض ینبوع البرد (= در این که مرکز زمین منبع سرماست) و گوید که جالینوس می پنداشت که زمین رکن سرد است، بنابراین لازم آمد بر او که بپذیرد مطلقاً زمین سرد است، و چیزی که به طور مطلق سرد باشد چنان است که سردتر از آن نباشد، پس لازم آید که زمین از یخ سردتر باشد، و این خلاف حس است، پس در گشودن این شک سخن بسیار بایسته باشد، که اینک ما برای آن مقاله ای مفرد ساخته ایم.^(۲) ۳. فی انه لا یتصور لمن لم یرتض بالبرهان ان الارض کرية و الناس حوالیها (= در این که برای آن کس که برهان نمی پذیرد، قابل تصور نیست این مسئله که زمین کروی است و مردمان در اطراف آن هستند) اگرچه پیداست این اثر در جزو «نجومیات» رازی بوده باشد.^(۳)

و. هواشناسی:

(Meteorology) که نخستین بار حکیم بقراط (ح ۴۶۰- ح ۳۷۰ ق م) کتاب «هوا و آب

۱. رش: بیست گفتار، ص ۱۷۳-۱۸۸. ۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۵۱، س ۱۰.

۳. رش: فیلسوف ری، ص ۸۴، ۸۶ و ۹۵ / فهرست (بیرونی)، ص ۱۲.

و مکان» را درباره آب و هواشناسی پزشکی در ادب جهانی پدید آورد، و در آن از تأثیر وضع جغرافیایی و آب و هوا در سلامتی و اخلاق و مسائل مردم‌شناسی سخن گفت. این کتاب را جالینوس تفسیر کرده (۳ مقاله) و حنین بن اسحاق عبادی (۲ مقاله) آن را از یونانی به عربی ترجمه کرده، آنگاه حَبِيش بن حسن اعسم (سده ۳ ق) بر آن تفسیری نوشته؛ و ثابت بن قُرَّة حِرَّانِی (م ۲۸۸ ق) هم گزیده‌ای (- جوامع) از آن فراهم ساخته است.^(۱) بی‌گمان، رازی در رساله‌های «آب و هواشناسی» خود، هم از کتاب بقراط و هم از تفسیر جالینوس متأثر بوده است: ۱. فی الازمنه و الاهویه (= در زمانها و هواها) که در جزو شکوک با اشاره به کتاب جالینوس (به همین عنوان) مبنی بر آن‌که برخی از طبایع حالشان در تابستان بهتر است، گوید که لزوماً ما عزم کرده‌ایم درباره زمانها و هواها و نیز «ابیدیمیا» (= بیماریهای واگیری) در کتابی به تفصیل بحث کنیم^(۲)؛ ۲. فی جوّ الاسراب (= درباره هوای نقاط زیرزمینی) که این اثر رازی موضوعاً مرتبط است با همان رساله «فی انّ مرکز الارض ینبوع البرد» (ش ۲ زمین‌شناسی) پیشگفته، این‌که جالینوس می‌پنداشته مرکز زمین سردگاه است؛ و این‌که گفته نقاط زیرزمینی در زمستان و بهار گرم‌تر است، گوید ما طیّ مقاله‌ای مفرد بیان کرده‌ایم حرارتی که در زمستان در آب چشمه‌ها و هوای نقاط گود حسّ می‌کنیم، از این‌روی نیست که آنها ذاتاً در زمستان گرم‌تر هستند از تابستان، بلکه ما به جهت سردی بدنمان آنها را گرم‌تر حسّ می‌کنیم^(۳)؛ ۳. فی الرّد علی حسین التّمّار علی جوّ الاسراب (= در ردّ بر حسین تمّار در مسئله هوای نقاط زیرزمینی) که ابوبکر حسین تمّار طبیب دهری (کسی که «طبّ روحانی» رازی را هم نقض کرده) رساله «جوّ الاسراب» (ش ۲) را هم ردّ کرده، پس رازی این رساله را ردّ بر ردّ او نوشته؛ چنان‌که بیرونی گوید: «میان ابوبکر رازی و ابوبکر تمّار درباره گرمای هوای زیرزمین‌ها و آب چاه‌ها در زمستان و سردی آنها در تابستان، سؤالها و جوابها و مطالبات و مناقضات رخ داده، که جوینده را بر حقّ مطلب واقف و قانع می‌سازد».^(۴) ۴. فی العلة التي صار الخريف ممرضا / مقالة في العلة التي لها صار الخريف ممرضا و الربيع بالضدّ

۱. رش: پزشکی در ایران باستان (پ. اذکائی)، مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۸، ص ۴۰۰-۴۰۱.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۴۲ م، ۷۴/ فیلسوف ری، ص ۸۸ و ۳۲۰.

۳. بیست گفتار، ص ۹۸/ الشکوک، ص ۴۴ م، ۷۰.

۴. الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ص ۳۱۶/ فیلسوف ری، ص ۸۷.

على أنّ الشمس في هذين الزمانين في مدار واحد، صنفها لبعض الكتاب (= در علت آن‌که پاییز بیماری آور است / گفتاری در علت این‌که پاییز موجب بیماری شود و بهار برخلاف آن باشد، در حالی که خورشید در این دو زمان در مدار یگانه است؛ و این را برای یکی از دبیران نوشته) که هم نظر به قول جالینوس «انقلاب اوقات سال موجب بیماری هاست»، ضمن شکوک بر او در این خصوص بحث نموده است^(۱)؛ ۵. فی العلة التي تحدث الورم و الزكام في رؤوس الناس وقت الورد / فی العلة التي لها صار يحدث للنوم في رؤوس بعض الناس شبيهاً بالزكام / فی الزكام و النزله و امتلاء الرأس و منع النزلة الى الصدر و الريح التي تسد المنخرين و منع التنفس بهما (یک کتاب و دو مقاله) که پیداست درباره حساسیت‌های فصلی و بیماریها بر اثر تغییر آب و هواست (بدین مفاد) در بیان علت حدوث ورم و زکام در سرهای مردم به هنگام گل سرخ (و) علت آن‌که در سرهای برخی از مردم چیزی مانند زکام پدید می‌آید (و) در باب زکام و نزله و پُر شدن سر و منع ریزش نزله به سینه و بادی که سوراخ‌های بینی را می‌بندد و از تنفس با آنها مانع می‌شود؛ ۶. فی النزلة التي كانت تعترى ابازيد وقت الورد / فی العلة التي من اجلها يعرض الزكام لابي زيد البلخي في فصل الربيع عند شمة الورد (همانند: ش ۵) که درباره علت حساسیت (نزله) دوست دانشمندش «ابوزید بلخی» مشهور است، هنگامی که در فصل بهار بر اثر بوییدن گل سرخ بدان دچار می‌شود، ۷. فی العلة التي لها يدفع الحرّ مرة بالتكشيف و مرة بالتدثر (= در علت آن‌که گرما گاهی با برهنه شدن و گاهی با پوشیده شدن بر طرف می‌گردد) و رساله‌ای هم در باب تشنگی و افزونی گرماست.^(۲)

ز. نورشناسی:

مناظر / علم مناظر (Optics) که فیزیک نور هم گویند، از لحاظ احساس بصری قدیماً «ابصار» هم گفته‌اند. نظر دموکریتوس آبدرایی از حکمای قدیم طبیعی درباره ابصار این بود، هوایی که در فاصله بین چشم ما و شیئی مرئی قرار دارد، تحت تأثیر چیزی که از این هر دو صادر می‌شود انقباض می‌یابد؛ و بدین سبب قابل آن می‌شود که تأثیری را که دریافت داشته است، به مردمک چشم منتقل سازد تا انعکاس شیئی در آن

۱. فیلسوف ری، ص ۷۵، ۱۳۸ و ۳۲۳. / الشکوک، ص ۷۳.

۲. رش: فیلسوف ری، ص ۷۳، ۷۶، ۱۴۶، ۱۴۹ و ۱۵۱.

حادث گردد.^(۱) پژوهش حکیم رازی در این مسئله از دو جهت فیزیکی و طبّی است، که افزون بر آنچه در مجموعه *الحاوی* درباره تشریح چشم و وظیفه هریک از اجزای آن آمده، دو رساله مستقل در این موضوع داشته: ۱. *فی کیفیه الابصار*، یبیین فيه انّ الابصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين، و ينقض فيه أشکالاً من کتاب اقلیدس فی المناظر (= در چگونگی دیدن، که در آن بیان می‌کند «دیدن» بر اثر پرتوی نباشد که از چشم بیرون می‌آید، و در آن شکل‌هایی از کتاب «مناظر» اقلیدس را نقض می‌کند) و نیز در کتاب «شکوک» قول جالینوس را در کتاب «البرهان و منافع الاعضاء» او در این خصوص رد کرده است. باید گفت که آموزه‌های جالینوس درباره «ابصار» و نیز «اصغاء» با مشاهدات و تجارب او بسیار مفصل است، چندان که رودلف زیگل یک کتاب در این خصوص نوشته که متضمن نظریات حکمای طبیعی قدیم تا زمان جالینوس هم می‌باشد.^(۲) آنگاه فخرالدین رازی [المباحث، ۳۰۹/۱] عقیده جالینوس و زکریای رازی را درباره ابصار یا وجود شعاع نور در چشم به تفصیل بیان کرده است^(۳)؛ گویند که رازی در نگره ابصار با ابن هیثم بصری همعقیده بوده، که همین با عقیده امروز نیز موافقت دارد؛ ۲. *فی العلة التي لها يضيق النظر في النور و يتسع في الظلمة* (= در علت آن که دیده در برابر نور تنگ و در تاریکی گشاده می‌گردد) که نیز در شکوک خود بر جالینوس در مسئله ابصار به این موضوع اشاره کرده است^(۴)؛ ۳. کتاب *الی علی بن وهبان فی باب واحد فی الشمس* (= نامه‌ای به علی بن وهبان که در آن یک باب درباره خورشید هست) اگرچه در جزو کتابهای کیمیایی یادشده^(۵)، دور نیست که درباره گوهر و پرتو آفتاب باشد.

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه علیمراد داوودی، ص ۹۹.

2. Rudolph E. Siegel, *Galen on Sense Perception*, New York, 1970.

۳. *الشکوک علی جالینوس*، ص ۱۳-۱۴؛ مقدمه، ص ۷۱-۷۲. *فیلسوف ری*، ص ۹۷-۹۸، ۱۳۸ و ۳۲۰.

۴. *فیلسوف ری*، ص ۹۸، ۱۴۵ و ۳۲۳. *الشکوک*، ص ۱۲.

۵. *عیون الانبیاء*، ص ۴۲۶.

۴. ذره‌گرایی

روش نوین در طبیعت‌پژوهی عصر جدید (با انقلاب علمی سده‌های ۱۶ و ۱۷ در اروپا) مبتنی بر اصولی بود، که اسحاق نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷ م) آنها را بدین‌گونه بیان کرده است: ۱. اعتقاد به اتمیسم و وجود خلاء، این‌که جهان مادی از ذرات تجزیه‌ناپذیری ساخته شده، که در خلاء نامتناهی بر طبق قوانین معینی حرکت می‌کنند؛ فضا فی‌نفسه تهی است و بر اجسام مقدّم است، ۲. اعتقاد به زمان مطلق، که مستقلّ از حرکت و مقدّم بر آن است؛ و همه حرکات نسبت به آن سنجیده می‌شوند، ۳. تصوّر مکانیکی از حرکت، این‌که معنایی جز جایجایی ذرات (اتم‌ها) در فضا ندارد؛ همه تغییرات دیگر باید مآلاً به حرکت مکانیکی تأویل و تحویل شوند، ۴. مبتنی بودن علم بر مشاهده و تجربه، ۵. لزوم استفاده از ریاضیات در بررسی طبیعت، این‌که نتایج مشاهدات و تجارب باید در قالب روابط ریاضی بیان شود، کتاب طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده؛ فضا مرکّب از نقاط و زمان و حرکت مرکّب از آنات است، ۶. اعتقاد به وجود بی‌نهایت کوچک بالفعل، این‌که هر کمیت متصلی مجموع بی‌نهایت جزء «بی‌نهایت کوچک» است، و بررسی این کمیات مآلاً به بررسی این اجزاء منتهی می‌شود.

«نکته مهمّ از لحاظ تاریخ علم این است که هیچ‌یک از این اصول به‌کلی تازه نبود؛ این اصول به صورتی خام‌تر و ساده‌تر در یونان قدیم بیان شده بود. اتمیسم یونانی بر پذیرش خلاء و اتمها استوار بود، ریاضیات فیثاغورسی در پی آن بود که کمیات متصل را به نحوی به کمیات منفصل (اعداد) تبدیل و تأویل کند، قرائنی حاکی از آن است که برخی از متفکران یونانی حرکت را مرکّب از اجزاء می‌دانسته‌اند، برخی از مورّخان علم و فلسفه، حکمت عددی فیثاغورسی را هم مستلزم نوعی اتمیسم شمرده‌اند، حتی جهان‌شناسی افلاطون را در تیمائوس کوششی برای جمع میان اتمیسم و ریاضیات دانسته‌اند. اما تحوّل مهم‌تر همانا ظهور فلسفه ارسطو بود، که با نقد کوبنده‌ای از آراء اتمیست‌ها و فیثاغوریان و نیز اغلب فیلسوفان طبیعت‌شناس پیش از سقراط همراه بود.

ارسطو ترکیب اجسام از اجزاء لایتجزئی (= ذرات) را رد کرد و جسم را ذاتاً پیوسته دانست، هم‌چنین خلاء را منکر شد و هرگونه بی‌نهایت بالفعل را رد کرد. برخی از مورخان علم و فلسفه به ناسازگاری ذاتی علم ارسطویی با علم جدید اشاره کرده‌اند، روی آوردن بنیانگذاران علم جدید را به مفاهیم غیر ارسطویی نه یک تصادف تاریخی، بلکه ضرورت ذاتی علم جدید دانسته‌اند.^(۱)

الف. اتمیسم یونانی:

چنین نماید که فلسفه طبیعی در میان فلاسفه ماقبل سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق م) از عنصرهای اصلی (اربعه) به طرف «خرد» شدن جوهر آنها سیر نموده؛ چنان‌که پس از امپدوکلس/ انبازقلس اگریگتیمی (ح ۴۹۳- ح ۴۴۳ ق م) چهار عنصری، اناکساگوراس/ انکساگورس کلازومنسی (ح ۵۰۰-۴۲۸ ق م) نظریه «بذر» (تخمه) ها را پیش آورد، و دموکریتوس/ ذیمقراطیس آبدرایی (۴۶۰-۳۷۰ ق م) نگره اجزاء صغار (ذرات) را مطرح کرد. اینان در یک چیز اشتراک عقیده داشتند، این‌که «چیزی از هیچ به وجود نمی‌آید» («عدم» ممتنع است) و تنها چیزی که هست، ترکیبات مختلفی است که از تعداد کثیری اجرام صغار (corpuscules) حاصل می‌شود، که هرکدام از آنها غیرمتحرک و دارای خواص پایدار است. امپدوکلس که قول به عناصر چهارگانه یا اصول اشیاء (آتش، هوا، آب، خاک) را تقریر کرده، همه چیز را ناشی از اجتماع آنها - با اختلاف مقادیر - و یا افتراق آنها دانسته است؛ منتها باید گفت که موضوع «اجتماع و افتراق» همانا پیشتر، از طرف هراکلیتوس افسوسی (ح ۵۳۵-۴۷۵ ق م) ضمن نظریه مشهور «آتش کیهانی» او، به عبارت «راه بالا» (شعله‌وری) یا تجمع و «راه پایین» (خاموشی) یا تفرق مطرح شده است. اما «بذر» های اناکساگوراس که شامل همه چهار عنصر امپدوکلس می‌شود، وجود هر شیئی از آنها به گونه امتزاج و هم به طریق اجتماع و افتراق می‌باشد (این‌که هر شیئی حاوی تعداد نامتناهی از بذرهاست) همان است که ارسطو آنرا اشیاء متشاکل (Homéoméries) یا اجزاء متجانس (Homogénes) نامیده و این نام برای آنها متداول شده است. بدین‌سان وی آراء قدیم ملطی را در جهان‌شناسی

۱. حسین معصومی همدانی (گفتار) در معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۰۸-۲۰۹. / بوریحان بیرونی، ص ۱۲۹-۱۳۰.

به تعبیری جدید تقریر نمود، این‌که شیئی نامتناهی با امتزاجی «بی‌نهایت» بزرگ، همه‌چیز با هم در آن است که به سبب خردی از یکدیگر جدا نمی‌تواند شد؛ و لذا شرح تکوین عالم (cosmogonie) بیان سیر تاریخی افتراق پیوسته‌ای است، که طی آن اجزای عالم از یکدیگر جدا می‌شود. اما نیروی جنب‌اگر و جداگر تخمه‌های گوناگون آفرینش - که به طور نامتناهی به «اجزاء» کوچکتر تقسیم‌پذیر (= تومه) اند - در نظر اناکساگوراس مبدأ نظام عالم است که همانا «عقل» می‌باشد.^(۱)

بدین‌سان، در برابر فلاسفه «وحدت» گرای یونان، نگره «کثرت» گرای انکساگوراس که «تخمه‌های نخستین» را یکان‌های آغازین وجود می‌دانست، بیان نظری ذره‌گرایی را تشکیل می‌داد، این‌که جهان از ذرات مادی تقسیم‌ناپذیر بی‌شماری تکوین یافته، به طوری که آن ذرات هر آنچه «هست» را پدید می‌آورند، و در درون هر چیزی که «نیست» (- خلاء) حرکت می‌کنند. ذره‌گرایان عقیده داشتند که همه پدیدارهای جهان، از تعامل و تصادف و از اجتماع و افتراق اتمهای مختلف حادث می‌گردد؛ و بدین‌سان کثرت عددی فیثاغوری در اندیشه ایشان با کثرت مادی تمانل پیدا کرده، جهان باشنده در نظر آنان سرشار از پدیده‌های مادی جلوه‌گر می‌شود. اما پدر «اتمیسیم» در جهان، دموکریتوس، مکتبی را که لوکیپوس / لوسیپوس / Lucippus ملطی (ح ۴۳۰ ق م) مستفید از تعالیم «زنون» الثایی بنیان کرده بود، ادامه داد و با قبول فرضیه اتمها و اصلاح آن روح علمی ایونیا را به اوج خود رساند. نظریه اتمی او پایه و اساس ماتریالیسم بعدی تا عصر حاضر گردید، اصحاب ذره این نظریه را برای تبیین تجربه آدمی از کون و فساد و حرکت اشیاء و کثرت آنها به کار می‌بردند؛ و این برخلاف الثائیان، با وضع وجود خلاء (یک لاجود [عدم] که به اندازه «وجود» هستی دارد) می‌بود. هم «وجود» و هم «خلاء» (لاوجود) علل مادی تمام اشیاء موجود است. وجود یکی نیست، بلکه شامل اتمهای نامرئی و «خرد» با تعداد و اشکال بی‌نهایت است، که تقسیم‌ناپذیرند؛ آنها به هم فشرده و پُرند، زیرا خلای در درون آنها نیست. آنها در خلاء حرکت می‌کنند، و با پیوستن به یکدیگر پیدایش و تکون می‌یابند؛ و با جدا شدن از یکدیگر فساد و تغیر می‌پذیرند. آنها با یکدیگر مختلفند نه در کیفیت، بلکه در شکل و ترتیب و وضع مکانی (و بنا بر

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه فارسی، ص ۷۳، ۸۴، ۹۰ و ۹۱ / تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۱۹.

استنباط ارسطو در وزن هم) و این اختلافات عهده‌دار تمام اختلاف‌های کیفی در اشیاء اند. کُل وجود نامتناهی است، قسمتی از آن پُر از اتم‌هاست و قسمتی خلاء است؛ تعداد زیادی از ذره‌ها با اشکال مختلف در خلاء نامتناهی حرکت می‌کنند. در اجسام مرکب، جسم سبک‌تر آن است که خلاء بیشتر را در بر دارد، سنگین‌تر آن است که حاوی خلاء کمتر است. نفس شامل اتم‌های مدور است که در بدن گسترده‌اند.^(۱)

دموکریتوس که حدود سال ۴۲۰ ق.م حوزة خود را تأسیس کرد، آراء وی در طبیعت نخستین نگره‌هاست که به صراحت مبتنی بر قبول اجرام صغار است. برحسب این مذهب توده‌ای نامتناهی که بذره‌های تمام عوالم در آن به یکدیگر آمیخته شده‌اند، از تعداد بی‌شماری اجرام صغار فراهم آمده، که غیرقابل رؤیت و تقسیم - یعنی - اجزاء لایتجزئی (Atomes) اند، همان «ملاء تام» است که ازلی و پایدار باشد. دموکریتوس این صورت‌های ثابت را به لفظ «ایده / Eidos / idée / idea» (= مثال) یا همان «مُثَل» نامید، که پس از وی افلاطون نیز آنها را همچون ذوات ازلی به همان نام (- اعیان ثابت) یاد کرد. ترکیبات متعددی که از اجزاء واحد حاصل می‌شود، اختلاف آنها تنها در ترتیب اجزاء نسبت به یکدیگر است. مجموعه اجزاء هم متحرک به حرکت گردبادی است، که اجزاء گران‌تر در مرکز و اجزاء سبک‌تر به سوی خلاء خارج گرد می‌آید (انفصال اجرام نامتناهی مستلزم خلاء است) و لذا نخستین اجتماع ذرات به شکل کروی پدیدار می‌شود^(۲). نگرش اپیکوروس (۳۴۲-۲۷۱ ق.م) هم در ذره‌گرایی از آن‌رو محلّ عنایت شده است، که قائل بود عالم تنها به طریق «تصادف» از اتم‌ها در وجود آمده است. به نظر ارسطو (در متافیزیک) اتم‌های دموکریتوس همچون «نقطه» ریاضی بدون ابعادند، که چون بخش ناپذیرند و دارای «وضع» اند، امتدادی نداشته و اگر تکوین پیدا کنند، تنها کمیّت باقی بماند و آنها به خود متحرک‌اند^(۳). ارسطو در «فیزیک» خود (کتاب سوم، باب ۴) در بحث از وجود نامتناهی گوید حکمائی تعداد عناصر را محدود کرده‌اند، اما انکساگوراس و دموکریتوس تعداد آنها را محدود ننموده، گویند که نامتناهی از طریق مجاورت پیوسته است؛ و بنا به نظر دموکریتوس مرکب از اجزاء متجانسی است، که

۱. تاریخ فلسفه در اسلام (م.م. شریف). ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ترجمه ع. داوودی، ص ۹۷ و ۹۸.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۴۹۹-۵۰۰، ۵۱۵ و ۵۱۶.

به نظر انکساگوراس مرکب از تخمه جرم اشکال اتمی می باشد. به علاوه، وی بر اساس این مشاهده که هر چیزی از هر چیزی برمی آید، به این نظر رسیده است که اجزاء هر ترکیبی خود مرکبی شبیه به ترکیب کلی است. بنا بر آن که برای آغاز هستی باید مبدائی باشد، دموکریتوس اظهار می دارد که یک عنصر از عنصر دیگر بر نمی خیزد؛ با این وصف به نظر او نیز جسمی همگانی منبع تمام چیزهایی است، که از جزئی به جزء دیگر در اندازه و در شکل متفاوت باشد. آنگاه در خصوص حرکت تصادفی اجزاء لایتجزی (کتاب ۵، باب ۱) گوید «موجودیت» بدون اجزاء شیء - که از لحاظ کمیت تجزیه ناپذیر باشد - فقط حرکت آن اتفاقی است. (معتقدان به وجود «خلاء») بر این عقیده اند که جواهر اولیه دستخوش حرکات دیگر نمی باشند [یعنی همان حرکت اولیه تکافو از علت کند] اگرچه اشیاء مرکب از این جواهر دچار حرکات دیگر نیز می شوند. آنان اظهار می دارند که فرایندهای افزایش و کاهش اثرات ترکیب و تجزیه اتم هایند. مطلب در مورد کسانی که عقیده دارند کون (گیسیس) و فساد (فتورا) یک شیء، محصول اجتماع و پیوستگی (سونکریسیس) یا افتراق و پراکندگی (دیاکریسیس) است، نیز چنین است؛ زیرا به نظر آنان به سبب ترکیب و تجزیه است که مکان اشیاء در سیستم هایشان معین می گردد.^(۱)

نگره اتمی افلاطون که ضمن جهان شناسی طبیعی وی در تیمائوس مطرح شده، با تأثر از آراء پیشینیان خود مانند فیثاغورس (که تحت تأثیر حکمت اشراق خردمندان ایران باستان بودند) پس از آن که دموکریتوس «بذر» های انکساگوراسی را به ذرات کوچکتری منقسم دانست، که حد نهایی غیرقابل تقسیم آنها (جزء لایتجزی) «اتم» نامیده شد، افلاطون برای اتم های عناصر قائل به ابعاد و یا اشکال هندسی، مبتنی بر شکل های اساسی فیثاغورسی گردید، که با عناصر چهارگانه امپدوکلس (انباذلس) پیوند می یابد، همان که کثرت هندسی را با اتمیسم مادی گرد آورده است. فقراتی که اینک ما از افلاطون به نقل می آوریم، نظر به آن که مأخذ زکریای رازی در افلاطون گرایی همانا جوامع کتاب تیمائوس (در علم طبیعی) از جالینوس می باشد، که حنین بن اسحاق عبادی اخراج و به عربی ترجمه کرده، لذا ما نیز از همین مأخذ گفتاورد می نماییم، منجمله این که بین

۱. طبیعیات (ارسطو) ترجمه مهدی فرشاد، ص ۱۱۱-۱۱۲، ۲۲۴ و ۲۹۴/الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۰۵.

«جوهر» که با عقل فهمیده شود و «جسم نیست»، و جوهر حسی که حسب عادت آنرا «وجود» می‌نامد نه جوهر، فرق نگذاشته است. آنگاه «نفس» را که در آن جوهر تقسیم‌ناپذیر است، پیوسته باقی بر یک حال نهاده؛ اما آنچه در اجسام تقسیم می‌شود، در آن طبیعت جوهر پیوسته باقی به یک حال نهاده؛ و از طبیعت جوهر دیگر - یعنی - به قول خود «چیزی که تقسیم نشود» (معقولات، و به قولش «چیزی که تقسیم شود» در اجسام) حرکت غریزی که در ماده است؛ و همان‌که درباره آن گوید که در آن ازلیت هست.

«جوهر به لحاظ منطقی تجزیه‌پذیر باشد (اما) در ذات خود تجزیه‌پذیر نیست؛ و منطقی آنرا از جهت کمیّت و جرم (شخص) تجزیه نماید، هر جزء از اجزاء کمیّت و جرم (شخص) از جهت جوهر همانا کلی لایتجزئی است، مانند «کل» اول است که پیش از تجزیه است، مگر آن‌که مقدار و شکل و کلی همان دو چیز است که تجزیه بر آنها واقع شود؛ پس منطقی از لحاظ کلیّه و شکل تجزیه نماید، نه از لحاظ جوهر. جزء لایتجزئی که گروهی آنرا تا بی‌نهایت متجزئی دانند، و این غلط است؛ زیرا که جزء البته لایتجزئی است، وگرنه «جزء» نیست؛ پس اگر گویند که متجزئی است، و جزء غیر از جزء بی‌نهایت است، پس اجزاء غیر از جرم‌هاست، و این باطل است؛ زیرا در آن جرم‌ها را باطل کرده‌اند. اما کسانی که گویند جزء لایتجزئی است، همانا درست گفته‌اند؛ زیرا که جزء نهایت جزئی غیرمتجزئی است، از این‌رو که آن جزء است. و اگر مراد تجزئی جسم تا بی‌نهایت باشد، پس جسم تا بی‌نهایت تجزئی پذیرد از جهتی و از جهتی متناهی است. اما از جهت فعل همانا تا بی‌نهایت تجزئی پذیرد، و اما از جهت حس البته متناهی است. منتها عقل نیز شیئی را تجزیه نماید تا به بسیط آن برگردد، و این امر نه با تقسیم باشد. پس آنگاه که افلاطون بدین قول بیان کرد، که هر یک از اشیاء موجود نوعی معقول است؛ سپس انواع آتش و آب و خاک و هوا را تقسیم نماید، و گوید که نوع آتش همانا شکل ناری [مثلاً] و نوع خاک شکل مکعب و نوع آب شکل بیست قاعده‌ای و نوع هوا همان شکلی است که هشتاد قاعده است؛ سپس گوید صورت دیگری هست که عالم را جمله نهاده، و به شکل دوازده قاعده اشاره کند...»^(۱).

۱. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۸۸، ۹۱، ۹۹-۱۰۰، ۲۶۱ و ۲۶۲.

ب). هندی و ایرانی:

مکتب ذره‌گرایی هندی را نیز به عنوان یکی از سرچشمه‌های این نگرش در نزد فیلسوفان و دانشمندان اسلامی یاد کرده‌اند، چنان‌که ولفسن منشأ بعضی نظریات متکلمان معتزلی را مؤسس بر اندیشه «وایسویکا» (وای ششیکه) هندی دانسته، در مورد تصوّر اتمهای «بدون ابعاد» همین فلسفه هندی را یاد نموده، می‌افزاید که نه تنها منشأ نظریه ذریگری در فلسفه اسلامی همانا ذریگری هندی است، بلکه حتی به طور قاطع گفته‌اند که ریشه ذریگری یونانی نیز در همان باشد. لیکن پینس که تشخیصی درست‌تر دارد، منشأ ذریگری اسلامی را یونان می‌شناسد، منتها بعضی از عناصر آن و از جمله تصوّر ذرات بدون ابعاد را در آن برخاسته از ذریگری هندی می‌داند^(۱). باید گفت که نگرش ذره‌گرایی هندی در اصل هندوایرانی (آریایی) خود، با نگرش ایرانی که بعداً یاد خواهد شد - وجه مشترک اعتقادی داشته است. مکتب هندی «وای ششیکه» (= کثرت‌گرایی) که اصول آن مشتمل بر ۵۵۰ عبارت موجز (- کلمات قصار) یا «سوتره» می‌باشد، مقولات آن نیز پنجگانه‌هاست؛ ۱: جوهر، کیفیت، عمل، کلیت و جزئیت؛ ۲: خاک، آب، باد، ائیر، مکان و زمان. در کتاب چهارم است که از نظریه ذره لایتجزی (= پارامانو) و ماهیت جسم و قابل رؤیت بودن کیفیت سخن می‌رود. «وای ششیکه» اصولاً یک نظام فلسفی ثنوی است، از آن‌روی که دو اصل نفس و ذره را قدیم و ابدی می‌شناسد... (الخ).^(۲)

پینس که تشابه میان مذهب ذره متکلمان اسلامی و اتمیسم یونانی را فقط یک تشابه اسمی می‌داند، هرچند گوید به اتمیسم اپیکوروس نزدیکتر است تا دموکریتوس، تأثیر مکاتب فلسفی هندی را محتمل می‌شمارد؛ و «اوتو پرتسل» در رساله ضمیمه کتاب وی (مذهب الذره عند المسلمین) نیز درباره خاستگاه‌های اعتقاد به جزء لایتجزی در میان مسلمانان و به ویژه مکتب هندی تحقیق کرده است.^(۳) منتها ولفسن می‌گوید که باز جای

۱. فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۹۸ و ۵۰۷.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹.

3. *Beitrag Zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, pp. 49-123. مذهب الذره عند المسلمین

(و علاقه مذاهب یونان و الهنود)، نقله محمد عبدالهادی ابوزیاده، القاهره، ۱۳۶۵ ق/

۱۹۴۶ م، ص ۱۰۶-۱۱۲ و ۱۳۱-۱۴۷.

این پرسش باقی است، که آیا تصوّر بدون ابعاد بودن اتمها نیز از جمله همان عناصر هندی است یا چنین نیست؛ زیرا بدون ابعاد بودن اتمها متناقض با چیزی است که در ذریگری یونانی تعلیم می‌شده است^(۱).

اما هیچ‌کس تاکنون درباره‌ی خاستگاه ایرانی ذره‌گرایی چیزی نگفته (طبق معمول شرق‌شناسان که تمام آراء فلسفی و نتایج فکری، حتی نظریات کلام اسلامی را نیز مانند ولفسن و جز او، عمدتاً به سرچشمه‌های یونانی و مسیحی می‌پیوندند و می‌رسانند). صرف‌نظر از این‌که فیثاغورس (که گفته‌اند شاگرد زردشت ایرانی بوده) سخت از اعتقادات جهان‌شناختی و فلسفی ایرانیان باستان تأثیر یافته، و نگره‌های او در آراء ذریگری متفکران یونان پیش از سقراط دخیل و مؤثر گشته؛ ظاهراً نگرش ذره‌ای حکیمان ایران باستان بایستی در زمینه‌ی دانش کیمیای ایشان پی‌جویی شود (همان‌طور که ذریگری حکیم رازی در کیمیا و شیمی او ریشه دارد) که سیمای برجسته و پرآوازه در این رشته، چنان‌که پیشتر (III ۱) یاد شد، همان حکیم اسطانس (Ostans) مغ بزرگ ایرانی می‌باشد، که دموکریتوس آبدرایسی در کتاب «فیزیکی» خود، اصول علمی «طبیعت غالب» را از وی به نقل آورده است. چنین نماید که نگرش ذره‌ای ایرانی در متن نظریه‌ی عناصر (أسطقسات) که فلسفه‌ی امیدوکلس / انباذقلس ایرانی‌مآب بر آن شالوده یافته، با نگره «بذر» (تخمه) های آفرینش اناکساگوراس / انکساگورس (پیشگفته) همانند و همسنج و از یک مأخذ بوده باشد، هم‌و که عنصرها را خود مرکب یا آمیزه‌ای از «تخمه» ها به نسبت‌های معین می‌دانست. اما فرایند آفرینشی تخمه‌ها (= اسپرماتای) انکساگوراس در نظریه «کمون و ظهور» او بررسی می‌شود، که البته چنین اصطلاحات (کمون و ظهور) بین فلاسفه‌ی طبیعی دیگر یونان مشترک بوده (معادل با اصطلاحات «امکان» و «فعلیت» ارسطو) ولی قابل توجه آن‌که به طور مشخص آنها را یک دانشمند مغ ایرانی تبار، بانی نظام «گنوستیکی» رواقی و مسیحی - یعنی - سیمون مجوسی (سده یکم میلادی) به کار برده است.

داستان سیمون مزدائی (مغ) و نفاذ عقاید و تأثیر قوی و عجیب آن در کلیسا و کلام مسیحی و نهضت نوافلاطونی مفصل است^(۲)، ولی نگره «کمون» فراجسته از نظریه

۱. فلسفه علم کلام، ص ۵۰۷ و ۵۰۸.

۲. اجمالاً به گفتار این نویسنده با عنوان «خاستگاه ایرانی کلمه حق» (در خرد جاودان (جشن‌نامه استاد آشتیانی)، ص ۸۹ و ۱۰۴ رجوع شود.

رواقی «کلمه نطفه‌ای» است، که گونه‌ای قدرت مؤنث نهانی باشد؛ و این آموزه سیمون (حسب تعالیم زردشتی-هراکلیتی) که «آتش» اصل همه چیز است، و آن را دو طبیعت باشد: یکی پنهان (به یونانی: کریپتوس) [کامن] و دیگری آشکار (به یونانی: فایزون) [ظاهر] چنان‌که «جزء‌های پنهان در اجزاء آشکار آتش وجود داشته، و جزء‌های آشکار آتش از اجزاء پنهان به وجود آمده‌اند» (همان فرایند «قوت» و «فعل» ارسطو) و این‌که آتش نخستین بذر (تخمه) همه افراد بشری است (کمون) پس در همه ادوار آفرینشی جهان پدیدار خواهد شد (ظهور) اگرچه لفظ «بذر»‌های (اسپرماتای) اناکساگوراس را با لفظ «بذر» (اسپرما) رواقیان یکی شمرده‌اند، مع‌هذا نظریه کمون در نزد فلاسفه پیش از سقراطی هم یافت می‌شود، و هم بسا که این نگره در جزو عناصر رواقی به نظام معتزلی (مزدایی مآب) رسیده باشد.^(۱) محض مزید اطلاع عرض می‌کنم که مفاد نظریه کمون و ظهور در نزد متکلمان اسلامی با اصطلاحات دیگری مانند «مقتضی» و «مخصص» بیان شده، که تقریباً برابر با مفهوم جدید «تضمن مقصود/ غائیت» (purposiveness) در علم الحیات امروزی می‌باشد.

اینک اگر درست باشد که سیمون مجوسی این نظریه را مبنی بر نگره آتش از متون مزدیسنايي (زردشتی) برگرفته (که چنین هم هست) در این صورت تمام نظام ذره‌گرایی انکساگورسی مبتنی بر یک اصل معانی ایرانی خواهد بود. ما این را می‌دانستیم و در مورد حکیم دموکریتوس (ذیمقراطیس) مکرر کرده‌ایم، اما به تحقیق اکنون خواهیم دید که سرچشمه این نوع جهانشناسی طبیعی، همانا «دامدات نسک» اوستایی است. لیکن پیشتر سزااست که مختصری در معانی «تخمه» بررسی شود، این‌که به معنای «بذر، نوع، تیره، نژاد و تبار، نسل و ذریه، نطفه»؛ و در فارسی باستان «تاوما / tauma»، اوستایی «taoxman»، پهلوی «توخم / توخمه»، ارمنی «توهم / تهم / tohm»؛ و در هندی باستان «توکمن / tokman» (= رویش و جوشش، شاخه نورسته / جوانه زدن) و در گردی «توم / tom» گویند^(۲). یوندهشن ایرانی (بخش ۲، ۱۷) درباره آفرینش مادی، از «آتش-تخمه» یاد کرده، که تخمه مردمان و گوسپندان (= جانوران) از همان باشد؛ سپس گوید (۲۲/۲) که از روشنی و سبزی آسمان «نطفه» مردمان و گاوان آفریده شد، زیرا این دو نطفه را که

۱. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۵۴۸، ۵۵۰ و ۵۵۱.

2. *Grundriss der Neupersischen Etymologie* (P. Horn), Strassburg, 1893, p. 84.

«آتش تخمه» اند، نه «آب تخمه»، در تن گاو کیومرث بداد تا افزایش یافتن مردمان و گوسفندان (جانوران) از آن باشد^(۱). در اوستای موجود (تیریشیت و رشنیشیت) و خُرده اوستا (سی روزه بزرگ) تخمه‌های عناصر آب و خاک و گیاه و جانور به اجرام سماوی منسوب شده است^(۲)، که گویا دلایل احکام نجومی بر آنها مترتب باشد، ظاهراً معبر از این که «تخمه» ها در تمامی اجزاء عالم جایگیر است.

چنین است بنیاد نگره «آتش» هراکلیتی و «تخمه» های انکساغوری، که مبنای نظری همان «اتم» های عناصر یا «جزء» های لایتجزای ذیمقراطیس و افلاطون باشد (فیما نُقِل و یُقاس). اما منبع اصلی بوندهشن پهلوی همانا «دامدات نسک» اوستایی بوده است، به معنای «کتاب آفریدگان / جانداران»، نسک چهارم اوستای کهن از دفترهای گمشده (در ۳۲ فصل) که آن را نسک غربی (مادی) مغانی دانسته‌اند، دستکم مربوط به سده پنجم (ق. م) که به نظر ما اصل آن بایستی مقدم‌تر بوده باشد؛ متضمن الاهیات علمی و مسائل معادشناسی هم بوده است. دامدات نسک همانا بنمایه علمی و مبنای نظری هستی‌شناسی و دانش پزشکی ایران می‌باشد، که اولاً رساله تئوریک هفتگان (Hebdomadon) ابقرط حکیم یونانی (ح ۴۶۰-۳۷۰ ق. م) یکسره بر اصول و مبانی آن تأسیس شده (در جهان‌شناسی، طبیعت‌شناسی و پزشکی، حدود / ۴۲۰ ق. م) و ثانیاً به خصوص فصول مربوطه در کتاب بوندهشن پهلوی و مطالب کتاب چهارم دینکرد هم بر آن شالوده یافته است.^(۳)

تأیید این نظر همانا اسطوره مانوی در این خصوص باشد، که به قول ویدنگرن یک ربط غربیی با هستی میان «اجزاء» نور و «تخمه» ها دارد؛ این که مکاتب طبّی یونانی عقیده داشتند که تخمه‌های صادر از تیره پشت، عبارتند از جریان آتش «پنثوما» (Pneuma) که این نظریه طبّی ریشه در فرهنگ هندوایرانی دارد. عالی‌ترین عنصر در این نگره، همانا «آتش» در تن آدمی است. انسان یک جهان کهن از کل عالم است، که مرکب از عناصر آتش، هوا، آب و خاک می‌باشد. روح (نفس) یک بازدم آتشین یا به تعبیر «سیسرو» جان آتشین دم بوده، تخمه‌ها به مثابت گونه‌ای آتشین از ماده (گوهر) مطمح نظر شده است. یک چنین نظریات که مانی آن را از منابع ایرانی گرفته، و در منابع هلنیستی هم

۱. بندهشن (فرنیخ دادگی)، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۹ و ۴۱.

۲. اوستا (گزارش دوستخواه)، ص ۳۲۵، ۳۳۰، ۴۰۲، ۴۰۳ و ۶۳۴.

۳. رش: پزشکی در ایران باستان (پ. اذکائی)، ۱۳۷۸، ص ۳۴۱-۳۴۲.

مطرح بوده، غنوصیه حرّان - که با نظریه طّبی کاملاً سر و کار داشته‌اند - نیز با آن‌ها آشنا بوده‌اند؛ باید گفت که به طور کلی در میان‌رودان هم، میان پزشکان ایرانی و هندی تداول داشته است.^(۱) بدین‌سان، نگره «تخمه» های عناصر یا ذرات بنیادین ایرانی، از سه راه به دوران اسلامی رسیده است: ۱. طریق مستقیم مزدیسنايي با متون اوستایی یا پهلوی (زند) ها و پازندهای آنها، ۲. طریق مع‌الواسطه مانوی با متون سُرّیانی یا منابع حرّانی، ۳. طریق غیرمستقیم با متون غنوصی یا نوافلاطونی و ترجمه‌های سُرّیانی و عربی آثار حکمای رواقی، که در مورد زکریای رازی توان گفت که وی از هر سه راه بدین نگره و سایر آموزه‌های طبیعی و فلسفی ایرانیان باستان فرارس شده است.

ج. اتمیسم کلامی

باری، ذره‌گرایی حکمای طبیعی در نزد متکلمان اسلامی، داستانی بس دراز و تاریخ مفصّلی پیدا کرده است؛ اجمالاً تلقّی یا تقرّب این دو دسته از متفکران دینی و غیردینی نسبت به این امر، چنان‌که ابن‌خلدون می‌گوید از این قرار است: «متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش، برای اثبات وجود باری و صفات او به کائنات و احوال آن استدلال می‌کردند؛ و استدلال ایشان اغلب چنین بوده، از طرف دیگر فیلسوف هم در طبیعیات درباره جسم طبیعی می‌اندیشید که قسمتی از این کائنات است؛ ولی نظر او در این‌باره مخالف نظر متکلمان بود، چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون می‌نگرد، و متکلم در آن از حیث دلالت آن بر فاعل می‌اندیشد».^(۲) به عبارت دیگر، این دو درباره جسم با هدف‌های متفاوت سخن می‌گویند؛ هدف فیلسوفان تأسیس علمی درباره اجسام است، اما متکلمان قصدشان صرفاً برای اثبات نیاز عالم به خالق است. اعتقاد متکلمان در مورد جزء لایتجزئی هم ضرورتاً با انکار علم طبیعی ملازمت دارد، زیرا قوام علم طبیعی فیلسوفان در اعتقاد به طبایع و صورت‌هاست؛ و آنچه در نظام ایشان طبایع و صورت‌ها برعهده دارند، در نظر متکلمان خداوند خود مستقیماً عهده‌دار می‌شود: چرا آب سرد است؟ زیرا فاعل مختار (اراده‌الاهی) چنین خواسته، چرا سنگ به زمین فرود می‌آید؟ زیرا فاعل مختار (اراده‌الاهی) چنین خواسته است.^(۳)

1. *Māni and Manichaeism* (Geo Widengren), London, 1965, p. 58.

۲. مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ ۲، ج ۲، ص ۹۴۸-۹۴۹.

۳. میان فلسفه و کلام (حسین معصومی همدانی)، معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۱۰ و ۲۲۶.

متکلمان الفاظ عربی «جزء لا یتجزأ» یا «واحد لا ینقسم»، و نیز کلمه فارسی «جوهر» (جوهر فرد) را به مفهوم کلمه یونانی «اتوم» به کار بردند؛ اصل ذره‌گرایی را هم به بعضی از «اوایل» (= پیشینیان) یا «فلاسفه قدیم» بازگردانده، که مقصود همان حکمای طبیعی پیش از سقراط و در مرتبه اول لئوکیپوس و دموکریتوس می‌بود. ارسطو (کتاب یکم «فیزیک»، باب ۴) در نظریات فلاسفه گوید گروهی بدین نظر رسیدند که موجودات از چیزهایی که هم‌اکنون وجود داشته‌اند، اما به علت خردی اندازه‌شان قابل درک با حواس ما نمی‌باشند - به وجود می‌آیند. از این‌رو آنان تأکید می‌کنند که هر چیزی در اختلاط با هر چیز دیگری است...، اما اظهار می‌دارند که موجودات بسته به طبیعت ذراتی خاص - که از لحاظ تعداد بر ذرات متنوع متشکله آمیغ فزونی دارند - از یکدیگر متفاوت به نظر رسیده و نام‌های مختلف به خود می‌گیرند.^(۱) از نظر دموکریتوس کمیتهای تغییرناپذیر (اتوما) جوهر (اوسیاس) است، آنها «جسم» اند و دارای کون و فساد باشند؛ و چنان‌که گذشت، همچون کرات کوچکی به صورت «نقطه» هایی اند که تنها کمیته خود را نگاه می‌دارند.^(۲) این نگره اولاً با نظر ارسطویی هیولی و صورت در حالت «اتصال» یا امتداد «جرم» منافات دارد، ثانیاً «نقطه» بودن ذرات «جسم» (دارای کمیته) با اتم‌های بدون ابعاد یا دارای «بعد موهوم» نیز سازگار نباشد. همین دو قضیه متعارضه اتفاقاً بر ذره‌گرایی متکلمان اسلامی غالب است، که -گذشت- منشأ آنرا مکتب هندی می‌دانند که قائل است «جوهر»، ماهیات خود را در کیفیات مختلفه ظاهر می‌سازند، میان کیفیات ذهنی و مادی هم یا کیفیات اولیه و ثانویه هیچ‌گونه تمایزی نباشد. از این‌رو، بعضی از محققان تشابه میان مذهب ذره متکلمان اسلامی و اتمیسم یونانی را فقط تشابه اسمی می‌دانند؛ هم‌چنین ذره‌گرایی متکلمان با حکمت نوافلاطونی و نظریه فیض و صدور (مبتنی بر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد») و جز اینها هم تعارض می‌یابد.^(۳)

ولفسن هم با تناقض‌یابی در اعتقاد کلامی به اجزاء لایتجزئی، که اصل آنرا ذریگری هندی نه اتمیسم یونانی می‌دانند؛ ملاحظات دینی را سبب انحراف تقریباً همه ذره‌گرایان

۱. طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۶۳.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۴۹۹، ۵۱۵، ۵۱۶-۵۱۷.

۳. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۵۹ / معارف، سال ۱۳۶۵/۳ (گفتار معصومی همدانی)، ص ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۸ و ۲۶۶.

مسلمان در مسئله قدمت عالم و نامتناهی بودن ذره‌ها یاد کرده، از آن‌رو که جملگی قائل به ذرات بدون ابعاد بودند (جز «ابوهاشم» جبائی) و گوید که در ارتباط با فلسفه یونانی مسئول این امر همانا منابع حرّانی و چندشاپوری است، که یکرشته عقایدنامه‌های مجعول در آن مکتب پدید آمده، از آن جمله تعالیم ذریگری مربوط به دموکریتوس و اپیکوروس می‌باشد. در آن عقایدنامه‌های التقاطی منحول مثلاً نگرش اتمی دموکریتی - که ذره‌ها دارای کمیت‌اند - با نظریه «هیولنی و صورت» ارسطو به نحوی ترکیب و توجیه شده، بسا که از این وضع نتیجه گرفته‌اند که ائومها دارای ابعاد نیستند.^(۱) نخستین متکلم معتزلی ذره‌گرا، ابوالهذیل علاّف ایرانی تبار (۱۳۵-۲۲۷ ه.ق) ساختار موجود اجسام را توده‌ای از ائومها (جواهر) می‌دانست، که اتصال آنها به موجب أعراض است. وی خواصّ فیزیکی اشیاء را، که جنبه‌هایی از یک طبیعت یا ذات مستقل نیست، صرفاً پدیده‌های عرضی دانسته؛ تقسیم‌بندی وی از أعراض مقتبس از «پنج‌گونه» بودن وجود در نزد افلاطون (به نام «پارمنیدس / Parmenides») است.^(۲) ابوعمر معمر بن عبّاد سلمی بصری معتزلی (م ۲۱۵ ه.ق) - که از غلات قدریه بود، به جای اصطلاح صورت یا عرض ارسطویی کلمه «معنی» را به همان مفهوم کار برده (که مبتنی بر «مُثل» افلاطونی است) و بر این اعتقاد بود که جوهر فرد یا ذره (ائوم) خود جسم نیست، ولی از هشت ذره یک جسم به وجود می‌آید؛ این ذرات را خدا آفریده، اما «معانی» (اعراض) آفریده خدا نباشند، بلکه آنها به ضرورت ملازم با طبیعت خود پدید می‌آیند؛ فلذا چنین برمی‌آید که «در هر ائوم طبیعتی نهفته» است؛ و این بازتاب رساله «آراء طبیعی» پلوتارخس (فلوطرخس) دروغین است.^(۳)

از جمله متکلمان تنها ابواسحاق ابراهیم نظام بصری معتزلی (م ۲۳۱ ه.ق) که تحت تأثیر تعالیم مزدائیان (زردشتی) ایران بود، و ابومحمد هشام ابن الحکم کوفی رافضی (م - ح ۱۹۰ ه.ق) شیخ امامیه - که او نیز مزدایی مشرب بود، نظریه ذریگری را نپذیرفتند. جاحظ بصری هم که از شاگردان «نظام» بوده، مصطلحات قائلان به جوهر فرد (ذره) را مسخره می‌کند؛ وی لفظ «هال» را به کار می‌برد، هم می‌گوید که مانویان اصحاب

۱. فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، ص ۷۲، ۵۱۵، ۵۰۷-۵۰۹.

۲. گفتار «فان اس» ترجمه ناصر گذشته (در خرد جاویدان (جشن نامه استاد آشتیانی)، ص ۵۶۰.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۱۷۱-۱۷۳.

التهویل آن‌را به صورت «یهولوا» تصریف کنند.^(۱) چنین نماید که مجادلات قدیم کلامی بین دو مذهب ایرانی مزدایی و مانوی در پیش از اسلام، نظر به استمرار و تداوم آنها در دوران اسلامی هم، به صورت اختلاف آراء متکلمان معتزلی (بصری و فارس) و زنادقه اصحاب الفاظ (کوفی و حران) تجسم و تیرز پیدا کرده است. گواه بر این امر کتاب الانتصار تألیف خیاط معتزلی است (ردّ بر ابن‌الراوندی زندیق) که در واقع تأیید و نصرت زردشتیه (متکلمان معتزلی به ریاست نظام) و ردّ و رفض مانویه ذره‌گرا (= اصحاب التهویل به قول جاحظ) است. اما متکلمانی که نظریه جزء لایتجزی (ذره) را پذیرفتند، از جمله اشعریان و در رأس آنان باقلانی که اتوم (جوهر فرد) و خلاء را اثبات کردند، چنان‌که گذشت، صرفاً از جهت اثبات بعضی از معتقدات دینی بود؛ یعنی نظریه ذرات بایستی به عنوان اساس اثبات آفرینش جهان و بنا بر آن اثبات وجود خدا در نظر گرفته شود. از این‌رو، ذریگری (اتومیسیم) تا مدتی دراز جزئی از آموزه فلسفی کلام بود، و به عنوان پایه‌ای برای استدلال درباره بعضی از اعتقادات دینی به کار می‌رفت. هم از اسباب پذیرش این نظریه آن بود که حسب اصل «اراده» الهی و «اختیار» آدمی (در مورد افعال) منکر اصل علیت بودند که نظریه اتمی نیز بر آن است. البته انکار علیت با ذریگری به معنای ملازمت منطقی در قضیه نبود، چه آنان «بخت» و تصادف را هم از نگره ذریگری - که در اصل با آن ملازمت دارد - نفی می‌کردند. ابن میمون گفته است که متکلمان نظریه «جزء» (اتوم) و خلاء را از آن‌رو پذیرفتند، که تصوّر می‌کردند آنها از امور مشترک میان دین‌ها، و از مقدماتی است که هر صاحب شریعتی بدان نیازمند است. اعتقاد به خلق از عدم نیز یکی از دلایل قبول ذرات در نزد ایشان بود، که البته این نگرش تنها مربوط به آنان نمی‌شد، بل کسانی هم که معتقد به آفرینش از ماده ازلی قدیم بودند، مانند علمای طبیعی و دهری (و از جمله زکریای رازی) چنین نگرشی داشتند. با این حال، میان خود متکلمان در مسائل مزبور، و جز اینها هم اختلافات زیاد بوده است.^(۲)

د. نگرش رازی:

اما ذره‌گرایی محمدبن زکریای رازی اصولاً با آموزه‌های «کلام» و مذاهب متکلمان

۱. التراث اليونانی (مقاله گلدزیهر)، ص ۱۴۰.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۴۴، ۵۰۱-۵۰۵.

اسلامی در این خصوص متفاوت است؛ اگرچه در علم طبیعی به فلاسفه پیش از سقراط استناد می‌کند، با مشائیان هم عموماً و با ارسطو در این خصوص می‌ستیزد؛ غالباً خود را پیرو نگره‌های طبیعت‌شناسی افلاطون نشان می‌دهد، ولی نظریه اتمیستی او شباهتی معین با آن دموکریتوس دارد؛ هرچند که زیاد هم مربوط نباشد (چون افلاطون خود تحت تأثیر دموکریت بود) بر روی هم رازی به مکتب ذیمقراطی تعلق می‌یابد، که این خود در سده‌های میانه (به تعبیر دانشمندان اروپایی) یک امر نادری است.^(۱) باید گفت که نظریه غیرارسطویی در جهان اسلامی، با چند تن اندیشمند منفرد مشخص می‌شود که میرزان عمده این جریان عبارتند از: زکریای رازی، ابوریحان بیرونی و ابوالبرکات بغدادی؛ از قضا نگره‌هایی که این گروه در مسائل طبیعی بیان کرده‌اند، در دنیای اسلام به آراء افلاطونی معروف شده؛ چنان‌که بسیاری از آموزه‌های فیزیکی - که نشانگر گرایش فلسفی شخص است - در سنت شرح و تفسیرنویسی اسلامی اشتباهاً به افلاطون نسبت یافته‌اند.^(۲) در هر حال، چنان‌که پیشتر هم گذشت، رازی در مورد جزء لایتجزی کتاب تیماتوس افلاطون - ظاهراً - تحریر و ترجمه عربی جوامع کتاب تیماتوس (در علم طبیعی) جالینوس را زیر دست داشته است.

از طرف دیگر، رازی در دو کتاب تفسیرگونه خود - که بر جای نمانده - در خصوص جزء لایتجزی بحث کرده؛ و آن دو کتاب که ضمن شکوک خود بر جالینوس نام برده، عبارتند از: «فی البحث عما قيل فی کتاب الاسطقسات فی طبیعة الانسان» (= بحث درباره آنچه در کتاب‌های «عناصر» و «طبیعت آدمی» جالینوس گفته شده) که گویا گزیننه و گزارشی از کتاب جالینوس به عنوان الاسطقسات و طبیعة الانسان علی رأی بقراط (= عناصرها و طبیعت آدمی بنا به نگره بقراط) و دیگر کتاب ما قالت القدماء فی المبادی والکیفیات (= آنچه پیشینیان درباره مبادی و کیفیات گفته‌اند) بوده است.^(۳) غرض از ذکر اسامی کتاب‌های مزبور، پیش از نقل سخنان رازی درباره ذرات، جلب توجه بدین نکته

1. P. Kraus & S. Pines (in) *First Ency. of Islam*, vol. VI, p. 1135./ S. Pines, (in) *Dictionary of Scie. Biography.*, vol. 11, p. 324.

۲. مذهب الذره عند المسلمین (س. پینس)، ص ۷۹ / گفتار همو (در) معارف، ش ۴۰ / ۱۳۷۶، ص ۲۹.

۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۶ و ۴۱-۴۳ / فهرست کتب الرازی، ص ۱۱ / فیلسوف ری، ص ۸۸-۸۹.

است که رازی سوای آن تفسیر هلنیستی تیمائوس افلاطون، همانا در باب ساختار عناصر طبیعی هم به آراء قدماء فلاسفه (= پیشینیان) که همان حکمای طبیعی پیش از سقراط باشند (از جمله: انبازقلس، انکساغورس و دموکریتوس که خصوصاً مورد نظر است) و هم به آراء ابقراط حکیم در این خصوص توصل و عنایت داشته است، که گفتیم هر دو نگرش (طبیعی و طّبی) از نظریات حکمای باستانی (مغان) ایران تأثر یافته‌اند، محتملاً مأخذ مدون ایشان همان «دامدات نسک» اوستایی (در طبیعیات) بوده است. هم‌چنین، رازی چند اثر دربارهٔ هیولی - یعنی - مادهٔ مبادی (عناصر) و کیفیات (اشکال و صفات) آنها داشته، چنان‌که در فصل گیتی‌شناسی او بیاید؛ هم این‌که ناصرخسرو نگرهٔ رازی دربارهٔ جزء لایتجزی (ذرات) را در تلو قول وی راجع به هیولی و قدماء خمسه نقل کرده، که باز در بهره‌های آتی تحت همین عنوان بررسی خواهیم کرد، برحسب اشارهٔ محققان قدیم (همچون مسعودی، قاضی صاعد و دیگران) این نگره را هم رازی از منابع مزدایی (زردشتی) یا درست‌تر مانوی اخذ کرده؛ فلذا مأخذ اصلی وی در حقیقت ایرانی و از نتایج افکار حکمای باستانی ایران بوده است.

باری، ناصرخسرو در قول «اندر هیولی» گوید که «اصحاب هیولی چون ایران‌شهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است، و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی، و دیگر زمان، و سه دیگر مکان، و چهارم نفس، و پنجم باری - سبحانه - ...؛ و گفته است که هیولی مطلق «جزو» ها بوده است «نامتجزی»، چنان‌که مر هر یک را از او عظمی بوده است، از بهر آن‌که آن «جزو» ها که مر هر یکی را از عظمی نباشد، و به فراز آمدن آن چیزی نباشد، که مر او را عظم باشد؛ و نیز مر هر جزوی را از او عظمی روا نباشد، کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد، چه اگر مر جزو هیولی را جزو باشد، او خود جسم مرکب باشد، نه هیولی مبسوط باشد؛ و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوط است؛ پس گفته است اندر قول اندر هیولی، که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است؛ و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن جزو باشد به آخر کار عالم، و هیولی مطلق آن است...؛ آنگاه (در بیان پیدایش افلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک، هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است؛ و دلیل بر درستی این قول آن است که، مر فلک را حرکت نه سوی میانهٔ عالم است و نه سوی حاشیت عالم است، از بهر آن‌که جسم او سخت فراز

آمده نیست، چون جوهر زمین...؛ (و) گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن هیولی است، و اندر این جسم کلی که عالم است «جزو» های هیولی بر یکدیگر اوفتاده است، و بعضی از جسم برتر است و بعضی فروتر است...؛ (و) محمد زکریا رازی دعوی کرده است که هیولی قدیم است، آن جزوها بوده است به غایت خوردی بی هیچ ترکیبی؛ و باری - سبحانه - مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده است، به پنج ترکیب، از خاک و آب و هوا و آتش و فلک؛ و همی گوید از این اجسام آنچه سخت تر است، تاریکتر است؛ و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است، با جزوهای خلاء - یعنی - مکان مطلق؛ و اندر ترکیب خاک، جزوهای هیولی بیشتر از آن است که اندر ترکیب آب است، و جزوهای خلاء اندر خاک کمتر است، و اندر آب بیشتر است، و از آن است که آب سبکتر از خاک است، و آب نرم و روشن است، و خاک سخت و تاریک است؛ و هم چنین به ترتیب، جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست؛ و جزوهای خلاء اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آب است؛ و جزوهای هیولی اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است؛ و جزوهای خلاء اندر آتش بیشتر از آن است که اندر هواست؛ و تفاوتی که هست میان این اجسام، اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی، به سبب تفاوت اجزای این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان؛ این دعوی های خصم ماست که یاد کردیم»^(۱).

فقره دیگر در این خصوص همان است که رازی خود در تمهید شکوک بر جالینوس بیان کرده: «جالینوس در کتاب های اسطیقات و طبیعت انسان (بنا به نگره بقراط) مطالبی آورده، که البته در آنها نه بر طریق برهان رفته است؛ و ما گوئیم آن اصل کسانی که وی آنان را نقض کرده، این است که آنان قائلند «خاک و آب و هوا و آتش و سپهر و هر جسم، مرکب از جسم های خرد است» که آنها را اجسام اولیه و اجزاء لایتجزی نامند، گونه های ترکیب آنها مختلف است؛ و نخستین چیزی که از ترکیب این اجسام پدید می آید، پنج گونه از ترکیبهاست که یکی از آنها ویژه جسم فلک است؛ و چهارتای دیگر عناصر اربع را عملگرند که آتش و هوا و آب و خاک باشند؛ پس هر یک از آنها را ترکیبی است که بدان مختص باشد و صورتش بدان تکون یابد؛ همین چیزی است که افلاطون از برای آن برهان نموده، آنجا که گوید: «ترکیب آتش از سه پهلوهاست (مثلثات) و ترکیب خاک از

۱. زاد المسافرین، ص ۷۳-۷۹ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۰-۲۲۸.

چهارپهلوهاست (مکعبیات)؛ و گویند که هر چیزی از اینها هستی (کون) یابد و هر جسم از اینها تباهی (فساد) پذیرد، هم گویند که اینها نامتجزا و تقسیم‌ناپذیرند - مگر به وهم (ذهنی) و اما تجزی و انقسام آنها مادی نیست؛ و آن همان کوچک‌ترین چیزهای مادی در نزد ایشان است، که ممکن نباشد از آنچه بر این خردی است متجزی شود، از دو جهت: یکی از آن‌رو که چیزی مادی از آن زاده نمی‌شود، چون در ماده هیچ چیزی کوچکتر از این (ذره) خرد نباشد؛ و از آن تا ممکن باشد جداگشته (چندان) که دیگر از آنها پارگی نیابد، زیرا «نهایت» در خردی چیز مادی است. دوم این‌که ممکن نباشد جسم تا متلاشی نگردد، معدوم شود (آن هم) پس از خردی این اجزاء و فقط به طریق تلاشی؛ و گویند که این اجسام محسوس نباشند و «اثیر» تجزیه را نپذیرند، ولی ترکیب را بپذیرند؛ و این همانا ممکن است که در آنها مجتمع و متفرق شود، اما هرگز به چیزی دیگر تجزیه نشوند. حرکت آنها (هم) مرکب از همه جهات باشد، پس هرگاه که ترکیب شوند، برحسب نوع پدیدآمده از ترکیب آنها، حرکت یا بر دُور یا بر راستایی بوده باشد. علت اتصال آنها و همپیوستگی به یکدیگر را (هم) ایشان از جمله بعضی آن‌را «نفس» دانند، و از جمله بعضی «باری» و نفس گویند، کسانی هم خلاء را سبب گیرند؛ و این‌که گویند «خلاء» بزرگ‌ترین نیرو در جذب اجسام به خود است، هم چنین گویند که آتش و هوا و آب و خاک، از عناصر اولیه نیستند؛ زیرا که اینها با فلک گرد آمده... (الخ) که این آراء در اصول است (پس) در این باب اختلاف در میان ایشان اندک باشد...»^(۱).

آنگاه، قول جالینوس را بر ردّ قائلان به «عنصر واحد» آورده، که طوی آن از انبذقلس (امپدوکلس) و افلاطون گفتاورد نموده؛ بدین‌سان آراء طبیعی دانان «پیشین» که درباره اشیا و مبادی آنها بحث کرده‌اند، مانند رواقیان (اصحاب المظله) و جز اینان هم مورد اشاره شده است. سپس در شکوک بر جالینوس به بحث دقیقی درباره «ذرات مادی که نمی‌توانند تا بی نهایت متجزی باشند» یا «نمی‌توان بر تجزی وهمی (ذهنی) آنها حکم کرد» و یا «حکم بر تجزی ریاضی آنها با مسئله کون و فساد چگونه قابل جمع باشد»، و جز اینها پرداخته (ص ۳۷-۳۹) که لزوماً در مواضع خود نقل کرده یا خواهیم کرد. اما باید افزود که رازی در باب مسائل خلاف، کوشیده است که به انصاف اظهار نظر نماید؛ و هم این‌که جالینوس در کتاب اسطقسات (بنا به رأی بقراط) مخالفتی با این نظر ندارد که

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۳۶-۳۷.

هیولای عنصرهای آتش و هوا و آب و خاک، چرم‌های خُرد تقسیم‌ناپذیر باشند؛ این بدان معناست که گویا بقراط هم بر این اعتقاد (- اتمیست) بوده است^(۱). بدین‌سان، زکریای رازی بر آن است که هیولای مطلق پیش از خلقت عالم (- مادهٔ ماقبل موجود) عبارت بود از ذرات نامتجزی (= اتمها) که جز با امتداد و اتساع تشخّص و تمایز نیابند؛ زیرا اجرام مادی برخلاف اجسام هندسی تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر نباشند. از طرف دیگر، اگر اجسام مادی محسوس مرکب از اتم‌ها نبودند، فرض این‌که جهان در زمان آفریده نشده ضروری می‌بود. اتمها که برحسب نسبت‌های مختلف با اجزاء خلّاتی آمیخته‌اند، پنج عنصر (مذکور) را پدید آوردند؛ همهٔ کیفیات (مذکور) عناصر با کمیّتی از ماده تعیین می‌شوند، چنان‌که با اجزاء خلّاتی موجود در آنها سنجدیده آیند. عناصر سنگین - مثل خاک و آب - میل حرکت به مرکز زمین دارند، در حالی که عناصر سبک - هوا و آتش - که در آنها اجزاء خلّاتی چیره‌اند - به سوی بالا حرکت کنند. عنصر سنگین که در آن تعادل بین ماده و اجزاء خلّاء برقرار باشد، حرکت دایره‌سان دارد. بدین موجب و به دیگر نظریات است، که رازی فلسفهٔ ارسطو را نمی‌پذیرد؛ چنان‌که گذشت غالباً به افلاطون (در آراء تیمائوس) استناد می‌کند.^(۲)

احسان طبری گوید که رازی از نظریهٔ اتمی هندی (- «پارامانو»ها) که به موجب آن تنوع عالم نتیجهٔ تنوع کیفی آنهاست، احتمالاً آگاهی داشته است؛ ولی احتمال قوی‌تر آن‌که از نگرهٔ ذره‌گرایی دموکریت متأثر بوده، زیرا شباهت تامی بین نظریهٔ وی و رازی در خصوص تشکیل عالم از ذره و خلّاء، صفت تقسیم‌ناپذیری و چگالی، حرکت و ترکیب آنها وجود دارد. رازی به احتمال قوی مشی دموکریتوس را همراه با سنن ایرانی مادیگری دنبال کرده، چنان‌که این موضوع را هم محققان قدیم دریافته و بدان اشاره نموده‌اند. اما شباهت آراء متکلمان معتزلی در باب جزئی لایتجزی با نظریهٔ اتمی دموکریت و رازی، غریب نماید و یک «وصلهٔ ناجور» است؛ تفاوت اتمیستیک رازی با

۱. رش: ابوریحان بیرونی (ب. اذکائی)، ص ۱۴۵.

2. P. Kraus & S. Pines (in) *First Ency. of Islam*, vol. VI, p. 1135./ S. Pines, (in) *Dictionary of Scien. Biog.*, vol. 11, p. 324./ (id) *Beitrage Zur Islamischen Atomenlehre*, pp. 34-93./ ۵۰-۴۶. ص (همو)، ص ۳۴-۹۳.

متکلمان هم در این است، که یکی مبنای مادیت و دیگری مبنای تأله داشته است.^(۱) سلیمان پینس در گفتار «اصالت علم اسلامی»، گرایش‌های ضد ارسطویی رازی را در باب مسائل معرفت‌شناسی، همانند و همسنج با آن دکارت فرانسوی دانسته، که نیز در باب مسائل فیزیک با نیوتون شباهت عجیبی دارد. آنگاه در تبیین طبیعی رازی از ساختار عالم گوید که مکانیستی‌تر از آن ارسطو است، حتی از فرضیه‌های دموکریتوس و اپیکوروس هم ساده‌تر و منسجم‌تر است؛ زیرا برخلاف این دو فیلسوف، رازی بر آن نبوده است که کثرت مواد گوناگون از صور مختلف اتم‌های آنها پدید آمده، بلکه وی اعتقاد داشت که این کثرت و نیز تمامی کیفیت‌های متفاوت مواد از ترکیب نسبت‌های مختلف جزءهای هیولی با خلای موجود در بین آنها حاصل می‌شود. چنین فرضیه‌ای فراگیر و جامع بود و می‌توانست بسیاری و یا شاید بیشتر پدیده‌های طبیعی را توضیح دهد، اما رازی و سراسر آن گرایش علمی که وی نماینده آن بود، به لحاظ خصلت خاص خویش که جنبه تجربه‌طبی داشته، در انجام این کار فروماندند الا کیمیاگری که فرضیه مادی خویش را هم درخور آن نمی‌داند.^(۲) لیکن ما با این نظر آخری پینس موافق نیستیم، از آن‌رو که اتفاقاً رازی بر اساس فرضیه اتمی خویش (- یعنی اتمی بودن ماده) چنان‌که پیشتر هم در بهر «دانش شیمی» او گذشت، اصولاً توانست پدیده‌های کیمیایی را هم تبیین طبیعی نماید و آن‌را به «علم شیمی» امروزین متحوّل سازد.

یگانه دانشمند ریاضی-طبیعی که به یقین توان گفت پیرو مکتب اتمی رازی بوده، آن‌را تداوم بخشیده و در برابر مکتب ارسطویی «مشائیان» ایران جانانه از آن دفاع کرده، همانا ابوریحان بیرونی است که ما به تفصیل در این خصوص بحث کرده‌ایم.^(۳) اکنون تنها این نکته را می‌افزاییم که آنتون هاین در گفتاری به عنوان «اوضاع متقدم و متعین امور علمی بیرونی»، از جمله فرضیه ذره‌گرایی «بدون خلاء» را مطرح کرده، که در مورد بیرونی یک‌رشته مسائل قابل تأمل به نظر می‌رسد.^(۴) اما چون نگره‌وی مطابق با آموزه‌های رازی است، این پرسش بجاست که آیا همان مسائل به نگرش اتمی رازی هم

۱. برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌های ایران، تهران، انتشارات آفا، ۱۳۵۸، ص ۳۵۲-۳۵۵.

۲. معارف، ش ۱۳۶۷/۴۰، ص ۲۹-۳۱.

۳. رش: کتاب ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹-۱۴۷ و ۲۳۴-۲۳۷.

4. *The Scholar and the Saint...*, New York University, 1975, pp. 49-66.

مربوط می‌شود؟ پاسخی که فعلاً می‌توان داد این‌که وجود خلاء در نظریهٔ رازی – چنان‌که گذشت و باز هم بیاید – قطعی و مسلم است؛ منتها در نوع و چگونگی آن باب بحث و نظر – چنان‌که هاینن آغاز کرده – مفتوح است. حرف آخر این‌که حکیم رازی با حلاج بیضاوی هم‌عصر بوده‌اند (گذشته از فقرهٔ مشکوک حاکی از پیوند آن دو) ظاهراً حلاج تحت تأثیر نگرهٔ اتمی رازی قرار داشته، از آن‌رو که لاهوت به نظر او در اجزاء لایتجزی (= ذرات) صورت بقاء دارد.^(۱)

۱. رش: گفتار راقم این سطور (در) خرد جاویدان (جشن‌نامهٔ استاد آشتیانی)، ص ۷۳ و ۸۰.

۵. نگره‌های طبیعی

برای فهم آراء طبیعی هر فیلسوف و متفکر گیتی‌گرای بایستی چهار مقوله را از دیدگاه او بررسی و پژوهش کرد: جسم، مکان، زمان، حرکت؛ اما این مسائل خود در مرز میان «علم» و «فلسفه» قرار دارند. ناچار ما بار دیگر در فصل آتی (۷. گیتی‌شناسی) که آراء و عقاید فلسفی رازی مورد بحث می‌شوند، به همین مقولات بازخواهیم گشت که البته آنجا تحت عنوان کلی «قُدماءِ خمسَه» مشهور و منسوب به رازی بررسی خواهند شد؛ پس در اینجا صرفاً جنبه‌های فیزیکی و علمی مقولات مزبور مطمح نظر است، نه معانی جهان‌شناختی یا متافیزیک و به قول رازی «الاهی» آنها. به طور کلی، چنان‌که پینس گوید: «دیدگاه خردورزانه رازی گسترش آموزه طبیعی او را به طور نگرش‌پذیری معین می‌سازد، چون مفاهیم وی از مقولات طبیعی بر پایه پیش‌گزاره‌هایی است که بلافصل بر مسلمات (تصدیق‌نشده) ارسطویی تقدّم یافته، و مدلل به استنتاج از حقیقت موجود است»^(۱). اعتقاد به ذرات و امکان خلاء که جهان مادی را از هیولای اجزاء لایتجزئی جایگیر در فضا ساخته می‌داند، اعتقاد به زمان مطلق که مستقل از حرکت و مقدّم بر آن است، تصوّر مکانیکی از حرکت که معنایی جز جابجایی ذرات در فضا ندارد، پایه‌ور بودن علم و شناخت خواص اشیاء بر مشاهده و تجربه^(۲)؛ اصول (نیوتونی) مربوط به عصر جدید (پیشگفته) که مبانی حکمت طبیعی رازی و آراء وی در این خصوص بر آنها منطبق است.

الف. فیزیک نظری:

تقسیم حکمت به طبیعی و الاهی و مدنی منسوب است به هراکلیت افسوسی (ح)

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

۲. گفتار معصومی (در) معارف، ۱۳۶۵/۳، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۵۳۵-۴۷۵ ق.م) اما بانی حکمت طبیعی را دموکریت آبدرایی (۴۶۰-۳۷۰ ق.م) دانسته‌اند، که علم طبیعت (= فیزیک) او به صورت علم حرکت (= مکانیک) درآمده است^(۱). ابوبئشر قناتی در شرح قول ارسطو درباره «اجسام طبیعی» گوید که همین موضوع علم طبیعی است، قوام اجسام طبیعی و معانی‌شان همان تصور آنها و خود طبیعت است. پس سخنگو در طبیعیات باید درباره آنها سخن بگوید، هم این‌که چون حرکت در حد طبیعت مأخذ است، نیز حرکت در زمان و در جسم باشد که بایستی درباره آن سخن گفت؛ و اجسام خواه متناهی یا نامتناهی باشند، طبیعی‌دان باید در باب بی‌نهایت هم سخن گوید. یحیی بن عدی نیز در شرح مکان ارسطو گوید که چون همه اجسام در مکان‌اند، بر عالم طبیعی است که درباره آن بحث نماید، اصولاً طبیعی‌دان که در باب اجسام طبیعی سخن می‌گوید، بایستی هم از حرکت و سکون - که طبیعت مبدأ آنهاست - سخن بگوید، وی ناگزیر از سخن گفتن در باب مکان حسب مسئله انتقال (- حرکت نقلی) است، بر روی هم با علم بدین قضایاست که اجسام طبیعی مرکب را هم می‌شناسد^(۲). ارسطو (ک ۲، ب ۱) گوید که ماده «طبیعت» نیست، بل «صورت» همانا طبیعت است؛ زیرا یک چیز را وقتی می‌توان «باشنده» (کائن) خواند، که آن چیز افزون بر وجود بالقوه همانا فعلیت نیز یافته باشد؛ پس هیولی (ماده) طبیعت و جوهر است، طبیعت همان خلقت (Morphy) است، سزاست که طبیعت همان «صورت» باشد^(۳).

بر حسب آثار موجود از رازی به نظر نمی‌رسد که وی تعریف ارسطو از «طبیعت» را پذیرفته باشد (چه حتی اسم کتاب فیزیک نظری خود را بر عنوان کتاب «سمع کیان» ارسطو نهاده) بلکه در مقاله معنون به «درباره مابعد طبیعی» که گویا بهری از کتاب «سمع الکیان» یا «الآراء الطبیعیه» باشد، یکسره به مجادله با حکمای الهی و مناقضه با اقوال دیگران در این خصوص پرداخته؛ این‌که «طبیعت جوهر ناپایدار به خود است» یا «طبیعت خداست»، یا «نیروی نافذ و کارساز در اجسام است»، یا «جوهری که همواره جسم نباشد»؛ و جز اینها که همه را نقض کرده است^(۴). جسم طبیعی از نظر رازی ترکیبی

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهید)، ترجمه ع. داوودی، ص ۶۸ و ۱۰۰.

۲. الطبیعه (ارسطو)، ترجمه اسحاق بن حنین، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۲۱۰ و ۲۷۵.

۳. طبیعیات، ترجمه فرشاد، ص ۸۲ و ۹۸ / الطبیعه، ترجمه اسحاق، ص ۸۴، ۸۸ و ۸۹.

۴. رسائل فلسفیه، طبع پاول کراوس، ص ۱۱۷-۱۲۰.

است از اجزاء موجود بالفعل متناهی تقسیم‌ناپذیر، یا به قول ناصر خسرو «این مرد همی گوید جز اجزای هیولی و خلاء چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است، و طبایع (گرمی و سردی و تری و خشکی) است که فعل مر این صورتهای راست»^(۱). بیرونی و ابن ندیم کتابی از رازی در موضوع مابعد طبیعی به عنوان «فی ان جواهر لا اجسام» (= در این که جوهرهایی جسم نیستند) یاد کرده‌اند^(۲)، که در همسنجی با نام کتاب کندی فیلسوف «فی انه (توجد) جواهر لا اجسام» (= جوهرهایی یافت می‌شود که جسم نیست - یعنی - غیرمادی است) مراد همانا «نفس» است؛^(۳) ولی جمال‌الدین قفطی و ابن ابی اصیبعه عنوان این اثر رازی را به صورت «فی جواهر الاجسام» (= درباره جوهرهای جسم‌ها) ذکر نموده‌اند^(۴)، که حاکی است رازی در آن راجع به گوهرهای اجسام طبیعی - که هم مادی است - سخن گفته است.

اما کتاب «سمع الکیان» (= سماع طبیعی) که رازی خود بدان اشاره کرده^(۵)، نخست باید دانست که کلمه سُریانی «کیان» معادل با «فوزیس / فیزیس» یونانی (= طبیعت) است، پیشتر جابر بن حیان صوفی آنرا از ترجمه عبدالمسیح بن ناعمه از سماع طبیعی ارسطو فراستانده؛ روی هم کلمه «سمع الکیان / سماع طبیعی» (= شنیدار درباره طبیعت / خبر طبیعی) برابر با اصطلاح یونانی «فوسیکه آکرواسیس» (= دروس شفاهی حکمت طبیعی) در عربی به کار رفته، کتاب «فیزیک» نظری یا «طبیعیات» ارسطو هم بدین عنوان (سمع کیان / سماع طبیعی) اشتهار یافته؛ با توجه به آنچه فوقاً (در تعریف طبیعت) گذشت، همانم کتاب رازی با آن ارسطو، دستکم حاکی از تأثر او در طبیعت‌شناسی است. اما رازی سماع الکیان خود را مقدمه‌ای برای علم طبیعی نهاده، تا مطالب متفرقه کتاب‌های طبیعی برای دانشجویان آسان شود. نسخه‌ای از «سمع الکیان» رازی تا سده شانزدهم (م) در کتابخانه اسکوریال مادرید وجود داشته، که بر اثر آتش‌سوزی آنجا با دیگر نفایس کتب از میان رفته است.^(۶) علاوه بر آن، رازی یک کتاب

۱. زادالمسافرین، ص ۸۲. / رسائل فلسفیه، ص ۲۱۹ و ۲۳۱.

۲. فهرست کتب الرازی، ص ۱۴. / الفهرست، چاپ تهران، ص ۳۵۸.

۳. فیلسوف ری، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۴. تاریخ الحکماء، ص ۲۷۵. / عیون الانباء، ص ۴۲۷.

۵. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۰، س ۱۵. / السیرة الفلسفیه، ص ۱۰۹ (رسائل فلسفیه)

۶. التراث الیونانی... (گفتار پاول کراوس)، ص ۱۱۰. / فیلسوف ری (دکتر محقق)، ص ۷۷-۷۸.

الشکوک، مقدمه (همو)، ص ۴۱.

مستقل هم در فیزیک نظری با عنوان *الآراء الطبيعية* (= نگره‌های طبیعی) داشته است^(۱)؛ شاید همان کتاب *القوانين الطبيعية في الحكمة الفلسفية* باشد، که اینک دو نسخه از آن وجود دارد: یکی در کتابخانه دائرة المعارف العثمانیه (حیدرآباد دکن) و دیگری در کتابخانه اویسالای سوئد^(۲)؛ می‌گویند که رازی «آراء طبیعی» خود را به تأسی از کتاب *الآراء الطبيعية* «فلوطرخس» نوشته^(۳)، که نگره‌های فیلسوفان را در امور طبیعیات (در پنج گفتار) در بر گرفته، قسطابن لوقا بعلبکی آن را به عربی ترجمه کرده^(۴)؛ این همان کتاب *الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة* (= نگره‌های طبیعی مورد پسند فیلسوفان) است، که به عنوان اثری از پلوتارخ دروغین چاپ شده^(۵)، طی آن گزارش‌هایی دربارهٔ فیثاغورس (و شاگردان او) هراکلیتوس و هیپاسوس، یک شرح ترکیبی دربارهٔ نگره‌های دموکریتوس و اپیکوروس و هم مطالبی راجع به دیگر حکمای طبیعی قدیم آمده است^(۶).

رازی نه تنها این کتاب پلوتارخ دروغین را تلخیص کرده (تلخیص لکتاب فلوطرخس) بلکه تفسیری هم بر کتاب «طیماوس» افلاطون (تفسیر کتاب فلوطرخس فی تفسیر کتاب طیماوس) نوشته^(۷)، یا بل خود بر آن ذیلی ساخته و به «اتمام» رسانده است.^(۸) اما طیماوس افلاطون که مکرر ذکر آن گذشت، احتمالاً رازی از تلخیص جالینوس به عنوان *جوامع طیماوس فی العلم الطبيعي* (= گزینه‌ها از کتاب «تیماوس» افلاطون در طبیعت‌شناسی) بهره گرفته باشد^(۹). بدین سان، رازی در نگره‌های طبیعی خویش متأثر از فلاسفه قدیم (پیش از سقراط) بوده، که عبارتند از: فیثاغورس، طالس ملطی،

۱. الفهرست، چاپ تهران، ۳۵۹/ تاریخ الحکماء، ص ۲۷۶/ عیون الانباء، ص ۴۲۶.
۲. تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، ص ۱۶۸/ تذکرة النوادر، ص ۱۴۰. (اما بیفزایم که هر چه با استاد ایرج افشار در فهرست کتابخانه اویسالای جستجو کردیم، هرگز چنین عنوان اثری از رازی پیدا نکردیم) [مؤلف].
۳. فیلسوف ری (محقق)، ص ۱۰۱.
۴. الفهرست، ۳۱۴/ تاریخ الحکماء، ص ۲۵۷.
۵. *الآراء الطبيعية* (المنسوب الی) فلوطرخس، طبع عبدالرحمان بدوی، القاهرة، ۱۹۵۴.
۶. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۱۱.
۷. فهرست کتب الرازی (بیرونی)، ص ۱۳/ الفهرست (ابن ندیم)، ص ۳۵۸/ تاریخ الحکماء (قفطی)، ص ۲۷۵/ عیون الانباء، ص ۴۲۵/ فیلسوف ری، ص ۱۰۰ و ۱۴۶.
۸. عیون الانباء، ص ۴۲۵/ فیلسوف ری، ص ۱۴۷.
۹. رسائل فلسفیه، هاشم کراوس، ص ۱۴۰/ فیلسوف ری، ص ۹۹.

امپدوکلس، انکساغورس و دموکریتوس که آراء ایشان را در قبال فلسفه مدنی سقراط و افلاطون و ارسطو، همانا فلسفه طبیعی گفته‌اند و خود رازی در این خصوص هم کتاب «فلسفه باستان» را نوشته است. بی سبب نباشد که گفته‌اند وی بر مذهب فیثاغورس و پیروان او رفته، فلسفه طبیعی کهن را تأیید و احیاء نموده، که حرّانیان پیشین هم بر آن بوده باشند. فلذا وی از معلم اول ارسطو بازگشته و او را انتقاد کرده، ولی به شاگردش افلاطون پیوسته و آراء قدما را برگرفته است^(۱). البته طبیعت‌شناسی رازی آشکارا افلاطونی مآب می‌نماید، اما نباید فراموش کرد - چنان‌که مکرر گذشت - بسیاری از آموزه‌های فیزیکی در سنت شرح و حاشیه‌نویسی مسلمانان به افلاطون نسبت یافته است. نکته دیگر هم که پینس اشاره نموده است، این‌که اندیشه‌های چندگونه رازی به نوعی علم نوین سده‌های ۱۶ و ۱۷ (م) را در ذهن تداعی می‌کند، مگر در یک مورد اساسی این‌که وی نه تنها صورتی ریاضی به فیزیک نبخشید (تقریباً مثل افلاطون) بلکه به شدت با ریاضیات مخالف بود؛ و جالینوس را هم به دلیل علاقه مفراط به هندسه سرزنش می‌کرد (در مورد فضول هندسه) و خود نیز به لحاظ دارا بودن چنین بینشی مورد سرزنش و انتقاد بیرونی قرار گرفت.^(۲)

دکتر نصر طی گزارش خود درباره مکتب هرمسی، گوید که نفوذ آن جریان فکری منحصر به حکمت الهی نبود، بلکه در طبیعیات و علوم غریبه هم آثار چنان تفکری هویداست. مکتب هرمسی در طبیعیات به وحدت جهان اعتقاد داشت، و از تقسیم آن به دو قلمرو فلک (فوق‌القمر) و عالم کون و فساد (تحت‌القمر) در فلسفه مشائی اجتناب می‌ورزید. طریق تجربی آن مکتب که به دور از روش منطقی (برهان) ارسطویی بود، هم با طریق تجربی و انضمامی رواقیان شباهت داشت. کیمیای هرمسی هم که با طب بقراطی پیوند یافته بود، خصوصاً در مورد زکریای رازی - که روش تجربی را در هر دو به کار می‌برد - با جدایی از جنبه تمثیلی و رمزی آن، توانست هم به توسط او علم شیمی تحوّل یابد.^(۳) در باب مؤثرات حکمت طبیعی باستانی ایران، بر آراء طبیعی رازی قبلاً و مکرر اشاره رفته است؛ اما نظر به گرایش‌های مانوی مآب او، به ویژه در موضوع قدماء

۱. فیلسوف ری، ص ۱۰۲-۱۰۳ و ۳۶۷. رسائل فلسفیه، ص ۱۸۰-۱۸۱ و ۱۹۳.

۲. گفتار (در) معارف، ش ۴۰/۱۳۷۶، ص ۲۸.

۳. معارف اسلامی، ص ۸۷-۸۸.

خمسه و «عناصر خمسسه» - که یاد خواهد شد - سزاست که در اینجا اشارتی هم به فلسفه یا علم طبیعی مانوی برود، که صرف نظر از موضوع «جهان مهین و کهن» (مطرح شده در کفالا یا مانی) چنان که اوتا کر کلیما گوید: گرایش های علمی مانوی و آثار در باب علم طبیعی یا آنچه در «مابعد طبیعی» است (به طور مجموعه) از جمله: جهان شناسی، کیمیا، زمین شناسی، فیزیک، گیاه شناسی، جانور شناسی، انسان شناسی، تشریح، طب و جز اینها می باشد^(۱). به طور کلی، حکمت طبیعی (Natural Philosophy) که در مکتب های هرمسی و مانوی تعلیم می شد، در نقطه مقابل نظریه مکتب «مکانیستی» (Mechanistic) متداول در اروپای سده های ۱۷ و ۱۸ قرار داشت - یعنی - نظریاتی که قائل بود عالم ماشین عظیم بی جان و فاقد روح و حیات است. باید گفت که حکمت طبیعی مشرقیان ناظر به ماده و معنا همانا به طبیعیات و گیتی شناسی (فلسفه مادی) نزدیکتر است تا به حکمت اولی که مابعد طبیعی هم گویند^(۲).

یکی از جوانب خاص و بارز فیزیک نظری رازی در جزو حکمت طبیعی او - که رکن اساسی گیتی شناسی و جهان بینی مادی اوست - همانا نقض و رد قاطعانه «علت غائی» ارسطویی در ذات طبیعی است. دانسته است که ارسطو در جزو علل اربعه برای طبیعت قائل به «غایت» است، چنان که گوید «طبیعت، غایت است، و چیزی است که برای آن چیز است؛ این مرحله غایت همان چیزی است که «برای آن» تغییر رخ داده (و) ضرورت است»^(۳). انکار رازی که مبنی بر ذره گرایی و تکوین «تصادفی» اجزاء عالم است، طی بهره های آتی «حرکت، تغییر و استحاله» ضمن احتجاجات وی بیان خواهد شد؛ اما باید گفت که تحول علم طبیعی با پیدایی نظریات «مکانیستی» عصر جدید، از جمله با طرد علل غائی ارسطویی تحقق یافت که رازی پیش از آن بود. لیکن شایان ذکر است که آراء ارسطو درباره اصول علم طبیعت، هم از طرف مشائیان نزدیک به زمان او انتقاد شد؛ چنان که از جمله استراتون لامپسائی (م ۲۷۰ ق. م) برخلاف وی قائل به «تصادف» بر طبیعت شده، رأی استاد را درباره مکان طبیعی و علت غایی به دور افکنده، تنها قوه فاعله را وزن شیئی دانسته است... (الخ)^(۴). پینس دوره انتقال فیزیک را از قرون وسطا

1. *Manis Zeit und Leben*, Prag, 1962, pp. 447-452.

۲. معارف اسلامی (دکتر نصر)، ص ۶۲ و ۶۴.

۳. الطبیعه، ترجمه عربی. ص ۹۵، ۱۴۰ و ۱۵۸. طبیعیات، ترجمه فارسی، ص ۸۴ و ۹۷.

۴. تاریخ فلسفه (امیل برهیه). ترجمه داوودی، ص ۳۲۵.

به عصر جدید در اروپا (سده‌های ۱۶ و ۱۷) با گرایش‌های «رازی» وار مشخص نموده، می‌افزاید که هر نظری دربارهٔ حقیقت نهایی اندیشه‌های کانت در مورد طبیعت، بایستی اصول فیزیک «رازی» را ملحوظ بدارد که از اندیشه‌های بنیادین تشکیل یافته، سطوح متفاوتی که از شناخت علمی ارائه می‌کند همانا شباهت شگفت‌انگیزی به نظام نیوتونی دارد؛ هرچند که این فیزیک فاقد مبنای ریاضی می‌باشد و یا به بیان کانت فاقد طرح و ترسیم مفاهیم پیشینی بود.^(۱)

ب. عناصر خُمسه:

آخشیجان به یونانی «أُسْطُقُس» بنا بر مشهور - و البته موافق با حکمت مشائی و طب بقراطی - چهارتاست: آب و آتش و خاک و هوا، که جسم طبیعی از آنها ترکیب یافته، آنها مقوم کائنات و آرکان طبیعت‌اند؛ طبایع و امزجهٔ اربعه هم که تری، گرمی، خشکی و سردی است، مؤسس بر همین عنصرهای چهارگانهٔ معروف باشد. هر چهار تا همستار یکدیگرند (به لحاظ طبع) و هر دو جفت با هم ضدین‌اند (به لحاظ وزن) و خصوصاً عنصرهای «آب» و «آتش» در داستانهای آفرینش ملت‌های باستانی، همانا هیولی (- ماده) اولیهٔ خلقت و بُنمایهٔ هستی در ساختار گیتی به شمار آمده، تقدّم وجودی یا - به اصطلاح - قَدَم و حدوث آنها در نزد ایشان، خود مبانی و مبادی آراء جهان‌شناسی و جهان‌بینی و مکاتب فکری و فلسفی را موجب شده است. اجمالاً ما بدین نتیجه رسیده‌ایم که گوهر «آب» به مثابهٔ مادهٔ نخستین آفرینش (كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْمَاءِ حَيٌّ) همانا نگرهٔ سامی است؛ چنان‌که در داستان بابلیان (اکدی) و در تورات یهودیان (بیدایش، ۱، ۳-۱) همین آمده، اگرچه فضای مائی یا اقیانوس نخستین ودایی هندی نیز بسا رهنمون به وجود این نگره در میان آریاییان هم باشد؛ لیکن بُنمایهٔ نخستینی آفرینش و کیهان در نگرهٔ آریایی (ایرانی) همانا گوهر «آتش» بوده است. چنین نماید که نگره‌های آب و آتش در واقع خاستگاه عینی، جغرافیایی و اقتصادی دارد، نه هرگز منشأ ذهنی، نژادی و نظری. چه، آرمندگان و زیندگان زراعت‌پیشه در سرزمین‌های گرمسیری جنوبی پیرامون رودبارهای هند و بابل - که دوزخ آنان «آتشین» بوده است - آب را عنصر اولی و مایهٔ حیات پنداشته‌اند. به عکس، آرمندگان و زیندگان دامدار سرزمین‌های شمالی در

۱. معارف، ش ۱۳۷۶/۴۰، ص ۲۵ و ۳۳-۳۴.

بومگاه‌ها و خاستگاه‌های سردسیری خود، آتش را عنصر اولی و مایه زندگی انگاشته‌اند، که دوزخ آنان همانا «زمهریر» یخزده بوده است.^(۱)

این‌که کدام‌یک از نگره‌های «آب» یا «آتش» در فیزیک نظری غالب گشته، با توجه به تاریخ علم و پیشرفت‌های علمی در زمینه جهان‌شناسی، ظاهراً نگره «آتش» آریایی که از زردشت سپیتمان ایرانی به حکیم هراکلیت یونانی رسید، پس «نگره گرم» و «گوی آتشین» و نظریه «خورشید مرکزی» در مکانیک سماوی از نتایج آن است؛ این قضیه در نزد فلاسفه قدیم به لحاظ کلّ عالم در مورد فلک فوق‌القمر صادق می‌بود و با عنصر «هوا» (فضا) ملازمت داشت. اما نگره «آب» سامی برحسب اسطوره اوقیانوس «مائی» اولیه که از طرف متفکران بابلی و هندی مطرح شد، پس «نگره سرد» و «آبگوشت نخستین» و نظریه «تکامل طبیعی» در فیزیک ارضی از نتایج آن است؛ این قضیه در نزد فلاسفه قدیم به لحاظ کلّ عالم در مورد فلک تحت‌القمر صادق می‌بود و با عنصر «خاک» (زمین) ملازمت داشت. به عبارت دیگر، گوهر «آتش» آسمانی و بنمایه ساختار کیهان یا جهان مهین، و گوهر «آب» زمینی و بنمایه ساختار انسان یا جهان کهن به شمار آمده، هنوز هم چون نیک ژرف‌اندیشی شود گویی چنین باشد. اما نظریه «چهار عنصر» در تکوین عالم کبیر و عالم صغیر، از طرف مغان ماد باستان ایرانی اظهار شده، که در همان «دامدات نسک» اوستایی (در طبیعیات) صورت تدوین یافته بود؛ لیکن آن نسک بر جای نمانده منتها به اثبات رسیده است، که مأخذ اصلی فصول گیتی‌شناسی «بوندهشن» پهلوی همان بوده؛ گذشته از گفتاوردهای چندی هم که از آن در متون اوستایی موجود پراکنده است، اولاً مورخان یونان باستان (مانند هرودوت) تصریح کرده‌اند که نظریه «عناصر» از مغان ایران است، ثانیاً همین نگره را حکمای طبیعی قدیم (مانند: امپدوکلس، انکساگوراس، دموکریتوس) از همان مغان ایرانی فراستانده‌اند؛ خصوصاً بقراط حکیم نیز نگره عناصر و عالمین اکبر و اصغر را از دامدات نسک اوستایی برگرفته، که در کتاب‌های «اسطقسات» و «طبیعت انسان» و «هفتگانه‌ها» ی خود مطرح ساخته است.^(۲)

۱. رش: گفتار راقم این سطور (در) ماهنامه چیستا، ش ۴۳/ آبان ۱۳۶۶، ص ۲۶۷-۲۶۸.
 ۲. رش: فهرست مقابل الفهرست، ج ۱، ص ۱۰۸، ۱۰۶، ۲۳۴-۲۳۷؛ ج ۲ (پزشکی در ایران باستان)، ص ۳۹۷ و ۴۲۷.

باری، ارسطو (کتاب یکم، ۳) در بیان نظریات فلاسفه طبیعی گوید که یک دسته «جسم» مبنای واحد می‌دانند - یکی از سه عنصر (آب، هوا، آتش)...؛ دسته دوم گویند که اعداد در بطن «واحد» جای داشته، بر اثر جدایی از آن حادث می‌شوند؛ مانند اناگزیماندر (۶۱۱-۵۴۷ ق. م) که بر «آنچه هست» واحد و کثیر است - تأکید دارند، زیرا ایشان موجودات دیگر را حادث از «آمیغ» خودشان بر اثر جدایی می‌دانند^(۱). افلاطون (در طیموس) صورت سوم از هیولایی را که عناصر باشند (آب و خاک و آتش و هوا) «اجسام اولیه» نامیده، که دیگر فلاسفه آنها را اسطقسات نامند؛ و چون در باب اشکال اتمی آنها بحث کند (چنان‌که قبلاً گذشت) گوید که سه تا از عناصر (آب و آتش و هوا) یکی از دیگری تغییر یابد، اما خاک خود بی‌تغییر بماند؛ و اجناس آتش هم سه‌تاست: فروز و پرتو و اخگر؛ بر روی هم وی از استحاله چهار عنصر به یکدیگر سخن گفته است^(۲). ارسطو نیز مانند افلاطون قائل به تبدیل عناصر به یکدیگر است^(۳)؛ و این برخلاف نگرش ذره‌گرایی است - که دستکم افلاطون بدان معتقد بوده -؛ ما قبلاً در بهر «دانش شیمی» رازی بدین نکته اشاره کردیم، که وی برخلاف کیمیاگران ارسطویی ماب، چون اعتقادی به تبدیل‌پذیری عناصر نداشت، توانست کیمیای کهن (ارسطویی) را به شیمی نوین (دموکریتی) تحوّل بخشد. موضوع تبدیل عناصر یا عدم تبدیل آنها، در نظریات راجع به اتصال و انفصال ماده، کون و فساد جسم یا تغییر و استحاله طبیعی و جز اینها، نیز در مسائل دیگر علم طبیعی و فکر فلسفی اصولاً دخیل است، که ذیلاً طی بررسی مطالب مزبور باز بدین موضوع خواهیم پرداخت.

اما عناصر در نزد رازی برخلاف اعتقاد متعارف، چنان‌که معاصران وی و مشائیان آنها را «چهار» تا می‌دانستند، وی به «پنج» عنصر معتقد بوده که عبارتند از: آتش، آب، هوا، خاک و «آئیر»؛ و البته آتش را هم دو گونه می‌دانسته، یکی با شعله (- اخگر) که در روی زمین است، دیگری بی‌شعله (- پرتو) که در همان فلک «آئیر» می‌باشد. از این رو آتش ایرانی یا «آذر» (Adhar) فارسی همان «Athur» اوستایی - پهلوی است، که خود کلمه معرب «آئیر» (Ether) فرنگی (اثر) بر اسم عنصر پنجم یا سپهر «آذر» (آئیر) افتاده،

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۳۳-۳۵ / طبیعیات، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۶۲.

۲. افلاطون فی الاسلام (بدوی) ص ۹۸، ۱۰۰، ۱۱۱، ۲۶۳ / دوره آثار افلاطون (ترجمه لطفی)، ج ۶،

۳. طبیعیات، ص ۲۰، ۶۷ و ۲۵۸.

۱۸۶۳-۱۸۸۱-۳.

ملاحظه می‌شود که از حوزه علم و فلسفه و دین ایرانی (مزدایی-مانوی) به سراسر جهان اشاعه یافته است^(۱). رازی از عناصر خمسۀ خویش در کتاب علم الاهی (که گمشده) سخن گفته؛ اینک آنچه ناصر خسرو از آن گفتاورد نموده، با نقل مؤکد بر عنصرهای آتش و اثیر (فلک) چنان است که گوید: «این جواهر این صورت‌ها از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلاء، و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلاء آمیخته است ولیکن خلاء اندر او بیشتر از هیولی است؛ و باز اندر هوا گوید خلاء کمتر است از هیولی، و اندر آب گوید خلاء کمتر از آن است که اندر جوهر هواست؛ و باز اندر خاک خلاء کمتر از آن است که اندر جوهر آب است؛ و گوید که آتش اندر هوا به زدن سنگ بر آهن از آن همی پدید آید، که هوا را سنگ و آهن همی گشاده‌تر از آن کند که هست تا همی آتش گردد. آنگاه گفته است (در بیان پیدایش افلاک) که ترکیب جرم فلک هم از آن جزو (ذره) های هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است؛ و (دعوی کرده است که) هیولی قدیم است و آن جزو (ذره) ها بوده است به غایت خوردی و بی هیچ ترکیبی، و باری - سبحانه - مر اجسام عالم را از آن جزو (ذره) ها مرکب کرده است به پنج ترکیب از: خاک و آب و هوا و آتش و فلک؛ و (در این که آتش کره «اثیر» گرم و روشن است) ... به نام آتش مر «آتش اثیر» را همی خواهد که برتر از هواست...»^(۲).

بیشتر در شرح نگرش «ذره» ای رازی، به نقل از شکوک وی بر جالینوس آمد، که عنصرهای خاک و آب و هوا و آتش و سپهر و هر جسم، مرکب از جسمهای خرد (أجزاء لایتجزئی) با خلاء به نسبت‌های مختلف باشد، صورت هر یک از آنها به ترکیبی مختص بدان تکوین یابد؛ تجزیه در آنها راه نیابد مگر به وجه اجتماع و تفرق، ترکیب آنها هم با خلاء بر حسب نوع پدیدآمده از آنها باشد.^(۳) از این رو، کیفیات (= خواص یا صفات) عناصر چون «سبکی و سنگینی، نرمی و سختی»، ناظر به نسبت خلاء در ترکیب آنها با هیولاست. خاک و آب که از عناصر سنگین‌اند، به سوی مرکز زمین می‌گریند؛ حال آنکه هوا و آتش - که اجزاء خلاء در آنها چیره است - به سوی بالا گرایش دارند. اما عنصر فلکی (Celestial Element) یا «اثیر» که آمیزه‌ای میانه از هیولی و خلاء است، حرکت

۱. المدخل التعليمی (رازی) هامش شیبانی، ص ۱۲۱ / سرالاسرار (رازی)، تعلیق همو، ص ۴۷۸.

۲. زاد المسافرین، ۵۲، ۷۴، ۷۹ و ۸۳ / رسائل فلسفیه، ص ۱۷۲-۳، ۲۲۳ و ۲۲۷.

۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۶-۳۷.

ویژه آن دایره‌سان باشد؛ این امر گردش اجرام سماوی را توجیه می‌کند. آتش از برخورد آهن با سنگ پدید می‌آید، زیرا آهن چون به جنبش آید، «هوا» را بشکافد، آنرا با جوهر خلاء به آتش فرگشت دهد.^(۱) باید گفت عبارت «برخورد سنگ و آهن» که ناصر خسرو با تعریض آنرا به نقد کشیده، احتمالاً راجع است به مفهوم لغوی کلمه اوستایی «آسمان» که همانا گوهر آن از «سنگ (آسن) و «آسن» نیز همان «آهن» است، در متون مانوی آنرا «خوناهن» (سنگ خُماهن) گفته‌اند. «آسمان» (= سنگ آهن) در کیش مزدایی یک نظام جهانشناسی پدید کرده، این‌که بر دو بخش گیتیک (= فیزیکی و مرئی) و مینویکی (= متافیزیکی و نامرئی) بوده باشد، میانگاه این دو بخش همانا «توهیکیه» (= خلاء) است؛ اما بخش گیتایی (= مرئی) آسمان گردون «سپهر» (فلک) باشد، که اندر میانه آن «باد (= هوا)» و «ابر (= بخار) آب» و «آتش» دوازیست جای گرفته است.^(۲) اما بخش مینوی آسمان (= سنگ-آهن) - چنان‌که هم بیاید - همان فلک «اثر» باشد، که گفته‌اند جایگاه فروهران (= «مُثل» افلاطونی) است.

هرچند عنصرهای پنجگانه رازی مماثل با قدماءِ خمسۀ مشهور او - که یاد خواهد شد - در نزد وی منشأ مانوی دارد، از یاد نباید برد که عدد «پنج» در کیش مزدایی هم، معدودهای چندی از جمله پنج «گاتا» های زردشت، پنج گاه روز و اوقات نماز، عنصرهای پنجگانه و سیارات خمسۀ (= پنج اپاختران / خمسۀ متحیره) و جز اینها وجود دارد؛ چنین نماید که این پنجگانه‌ها یک اصل مشترک هندوایرانی (آریایی) داشته، چنان‌که در گفتار «آموزه هندی پنج آخشیج» (از «سویرایاپا») عنصرهای قدیم: «جال (= آب)، آگنی (= آتش)، خیتی (= گیتی)، بایو (= هوا) و «شونو» (= فضا)؛^(۳) همان عناصر اولیه در کیش‌های زردشتی و زروانی و مانوی است، که در نزد حکیم رازی هم عیناً یافت می‌شود. بنا به بوندهشن ایرانی (۱۷/۲) آفرینش مادی از عنصرهای چهارگانه است، بدین‌سان که «آتش از روشنی بیکران، باد از آتش، آب از باد، زمین از آب» پدید آمده؛ سپس از آفرینش «آسمان» یاد کند (که هم می‌شود «پنج» تای مزبور) و

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

مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی (سعید شیخ) ترجمه محقق داماد، ص ۱۰۹.

2. *Zoroastrian Problems* (H. Bailey), pp. 120-148.

3. *Silver Jubilee Souvenir* (ar. M. S. Khan), p. 229.

گوید که در دین عنصر آب تقدّم وجودی پیدا کرده، اما آتش (چنان که گذشت) همانا منشأ سپهری (فضایی) دارد.^(۱) ما پیشتر مکرّر کرده ایم که منبع اصلی بوندهشن پهلوی (فصل یکم / ۴۱) همان دامدات نسک اوستایی مغانی (سده ۶-۵ ق. م) می باشد، که نیز یکی از مآخذ خارجی حکمای طبیعی یونان و از جمله بقراط حکیم بوده است. بنابراین، با اعتقاد راسخ و علم یقینی حاصل از مطالعه تطبیقی، این نظر شادروان پروفیسور بیلی و روبرت زینر را قاطعانه مردود می شماریم، که آنچه درباره عناصر اربعه در دانشنامه دینکرد پهلوی آمده (کتاب ۳، بندهای ۱۱۲، ۱۲۳، ۴۱۴، ۴۱۵ و ۴۱۷؛ کتاب ۴ بندهای ۵۲، ۵۴، ۸۱ و ۱۵۷) اغلب از منابع بیگانه اقتباس شده، یعنی از نظریه امپدوکلس (انباذفلس) و متون طبی بقراطی و یا «طبیعیات» ارسطو مأخوذ است.^(۲) راقم این سطور باید بگوید که هیچ تردیدی ندارد مؤلفان دینکرد کتابهای طبی و طبیعی یونانیان، حتی آثار فلسفی ارسطو و دیگر حکمای آن سامان را، زیر دست داشته اند و خود گواهی می دهم که (حین بررسی کتابهای دینکرد) بسیاری از مقولات و مصطلحات پهلوی در موضوعات مزبور، یکسره ترجمه و معادل سازی از برای متداولات یونانی بوده است. ولی این امر به معنای اخذ و اقتباس تامّ مفاهیم اساسی و مطالب معرفت شناسی نباشد، که در نزد حکیمان ایرانی سابقه ای بسیار قدیم تر از آن یونانیان، هم در متون دینی و حکمی و علمی ایشان داشته است. بنابراین، چنان که متتبعان در این قضیه گفته اند، در حقیقت، ترجمه و نقل علوم و فلسفه یونانی به فارسی (پهلوی) در عهد شاپور ساسانی و منضم کردن آنها به اوستا، همانا بازگرداندن دانش های ایرانی (مغانی) عهد هخامنشی - که یونانیان خود اخذ و ترجمه کرده بودند - به اصل و وطن خویش بوده است.^(۳)

اما عناصر خمسه در متون مانوی جزو یک رشته پنجگان های مادی و مینوی، طبیعی و الاهی، سماوی و ارضی و جز اینها آمده که هرکسی را گیج و سردرگم می سازد. پنج عنصر مانوی که در یونانی و چینی و قبطنی هم تعابیر خود دارند، چنان که در کفالا یا آمده: «سته / Sete (= آتش)، تی / téy (= باد)، می / may (= آب)، اینه / Oyaine (= نور)، آئر / air (= هوا) باشند.^(۴) هر یک از این عناصر خود «پنج» وجه گوهری

۱. بوندهشن (فرنیغ دادگی)، گزارش مهرداد بهار، ص ۳۹.

2. *Zoroastrian Problems*, pp. 80-82, 84, 87, 111, 228. / *Zurvan*, pp. 141-142.

۳. رش: فهرست ماقبل الفهرست، ص ۹۶-۹۹.

4. *XUASTVANIFT* (Studies in Manichaeism), by J. Asmussen, Copenhagen, 1965, p. 212.

دارند، که همراه با دیگر وجوه عناصر و پنجگان‌های متعدد و مشهور مانوی در شرح قدماءِ خمسه ذیلاً یاد خواهد شد. اینک تنها به ذکر یک فقرهٔ جهان‌شناسی طبیعی مانوی بسنده می‌کند (به روایت تئودور بارکونای) که عنصرهای سه‌گانهٔ «هوا، آب و آتش» را همبر با خدای خورشید، همانند کاریست آنها توسط روح حیات (= زنده) یاد کرده، که معبر از فلک‌های هم‌مرکز عناصر اولیهٔ «هوا، آب و آتش» در نزد رواقیان می‌باشد. روح زنده این سه فلک (چرخه) هوا و آب و آتش را تحت فلک اطلس صورت داده است.^(۱) این همان تعبیر افلاطونی تبدیل عناصر است (فرگشته به نوافلاطونی) که پیشتر یاد کردیم نظریهٔ تکامل طبیعی برحسب فیزیک ارضی در نزد فلاسفهٔ قدیم به لحاظ کلّ عالم در مورد فلک تحت‌القمر صادق می‌بود و با عنصر خاک (زمین) ملازمت دارد. این‌که در متون اوستایی و مزدیسنايي آمده است که «تخمه» جانداران از کرهٔ ماه به زمین آمده (تحت القمر) خود کاشف از ریشه‌های ایرانی کهن نظریهٔ عناصر طبیعی می‌باشد؛ و تازه این همه، خود تفسیر نگرهٔ «گوشورون» (= روح جهانی) مذکور در «گاتا» های زردشت پیامبر است، که افلاطون (در تیمائوس) و به تبع او فلاسفهٔ رواقی و نوافلاطونی و در عصر اخیر هم هگل آن‌را برگرفته‌اند. در آیین مزدیسنا شش امشاسپند مظاهر تشخیص‌یافتهٔ عناصر اولیه‌اند: زمین (اسپنته ارمثیتی)، جانوران (وهومنه)، آتش (اشه‌وهیشت)، فلزات (خشتور)، آب (هئوروتات)، گیاهان (اموروتات) و اینان عناصر و مبادی‌اند اما نه صورت مجازی آنها، بلکه به صورت نهادهای شخصی زنده همچون ارباب انواع مفهوم باشند.^(۲) در ضمن، همین نظریهٔ پنج‌عنصری ایرانیان (مزدایی-مانوی) به صورت «آتش، آب، زمین، طلا، چوب» هم در عهد باستان به میان چینیان راه یافته، این اندیشه را هم آنان از ایرانیان گرفته‌اند.^(۳)

ز آذر آید نور و ز باد زاید جان ز آب خیزد دُرّ و ز خاک زاید زرّ

حکیم ابوزید بلخی - رفیق زکریای رازی - که مؤلف اصلی کتاب معروف «البدء والتاریخ» است، در شرح خورشید و ماه و ستارگان ظاهراً از همان کتاب «آراء طبیعی» فلوطرخس (که رازی آن‌را تلخیص نموده) نقل کرده است، که ارسطو «جرم خورشید را

1. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), pp. 240, 299.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۸۷.

۳. مزدآپرستی در ایران قدیم (کریستن سن)، ترجمهٔ دکتر صفا، ص ۴۸.

عنصر پنجم» می دانسته، افلاطون «بیشتر گوهر خورشید را آتش» دانسته؛ و رواقیان آن را «جوهر عقل» می پنداشته اند که از «دریا» برآمده است.^(۱) این فقره به لحاظ آن که یک جا سه نگره فلاسفه قدیم را فرمایش ما ساخته، جالب توجه و مفید است؛ اولاً «عنصر پنجم» که ارسطو گفته است، همان «گره آتیر» (= سپهر آذرین) مانوی و رازی است؛ ثانیاً افلاطون همان نگره ایرانی را - که جوهر خورشید «آتش» است - بازگفته؛ ثالثاً نظر مسخره رواقی که حاکی از تقدّم عنصر «آب» بر «آتش» (چون برآمدن آن گوی آتشین از «دریا») یا قدم هیولانی «آب» (= گوهر عقلی!) در خلقت عالم مطابق با اعتقادات سامی است. در حالی که، چنان که به نقل از یوندهشن ایرانی آمد، آتش از سرچشمه «روشنی بیکران» (= نور فضای نامتناهی) اول موجد عنصر «هوا» شده، که سپس این خود موجد عنصر «آب» گردیده است. این نگره همان نظریه تبدّل عناصر افلاطون (پیشگفته) در بیان ترتیب و توجیه آن هم باشد. ولی رازی نظر به گرایش «ذره ای» که عقیده ای به تبدّل عناصر ندارد، گوهر هر یک از عناصر را ترکیبی از هیولنی (ماده ماقبل موجود) با جوهر خلاء به نسبت های معین می داند، که عنصر «آتش» آمیغ آن از هیولنی با دو طبع گرمی و خشکی و نسبت بیشتری از خلاء باشد. عنصر پنجم یا سپهر آذر (= آتیر) هم چیزی میانه «آتش» با شعله (= اخگر) و «هوا» که همان آسمان یا فضای «پرتو» های کیهانی است. بیش از این درباره عنصر «آتش» از آثار منقول یا موجود رازی چیزی به دست نمی آید، که تازه نگره های عناصری (پیشگفته) او هم سخت مورد انتقاد ناصر خسرو واقع شده، از آنها تناقضاتی یافته است که چون متن اصلی و کامل نوشته های رازی بر جای نمانده، هرگز نمی توان حسب ظاهر بعض آنها - یعنی - بنا به اطلاعاتی که وی به دست می دهد - قضاوت کرد، زیرا طبیعت شناسی رازی مبتنی بر منطق «دیالکتیکی» است، که وجود متناقضات در آن ملحوظ باشد، اصولی بغرنج - که تفکر ارسطویی مآب آن را بر نمی تابد - از حیظه درک و درایه امثال ناصر خسرو بیرون است. البته رازی دستکم دو اثر مستقل درباره «عناصر» و «اشکال» آنها داشته است، که لابد آنها را در متن نظریه اتمی خویش بیان و تبیین کرده؛ آن دو کتاب که قبلاً مکرّر یاد شده همانا «فی البحث عمّا قبل...» (= بحث درباره آنچه درباره اسطقسات و طبیعت انسان گفته شده) و «ما قالت القدماء...» (= آنچه پیشینیان درباره مبادی و کیفیات گفته اند).

۱. البدء والتاریخ، طبع کلمان هوار، ج ۲، ص ۱۸.

ج. بستگی و گشادگی:

موضوع اتصال و انفصال در اجزاء هیولی (ماده) و عناصر طبیعی مشتق از آن (- جرم یا جسم-) یکی از مسائل مهم خلاف بین نظریه اتمی دموکریتی و نگرش مادی ارسطویی است؛ مباحث مربوط تا دوران اسلامی هم کشیده شد، که میان رازی و مخالفانش و بین ابن سینا و بیرونی هم ادامه یافته است. اصطلاحات مترادفه (متضاد) معمول بین اصحاب این دو نگرش در موضوع مانحن فیه عبارتند از: اتصال و انفصال، انقباض و انبساط، امتداد و انقسام، اتحاد و اتساع، اجتماع و افتراق، تکاثف و تخلخل (زکریای رازی)، کثافت و لطافت (فخر رازی)، پیوستگی و گسستگی یا بستگی و گشادگی (ناصر خسرو) که همین را ما عنوان بحث نهاده‌ایم. به نظر ما این مطلب را هیچ‌کس مثل ارسطو بیان و تبیین نکرده؛ در ضمن همین موضوع در مسائل و مباحث مربوط به «خلاء، حرکت، تناهی و عدم تناهی» دخیل و مشترک لفظی یا معنوی است. ما این مبحث را به عنوان طیف عنصری ماده یا هیولی تحت مطالعه قرار داده‌ایم، که در جای خود ایضاح خواهد شد؛ ولی عجلتاً طبق معمول نقل فقراتی چند از «فیزیک» ارسطو در این خصوص بایسته است. در کتاب ۴ (باب ۹) گوید که اتساع بالفعل ماده به حسب کیفیت‌های مختلف (مثلاً تکاثف یا تخلخل) بالقوه در آن باشد، تکاثف و تخلخل دو گونه وجودی ماده است». در کتاب ۵ (باب ۳) درباره «تماس و توالی و جدایی» گوید که اتصال طبیعی در آخرین مرتبه «کون» است، زیرا چیزها نخست باید در تماس یکدیگر باشند؛ لیکن چیزهایی که در تماس اند الزاماً به طور طبیعی متصل نباشند، حال آن‌که اگر جایی تماس (بین اشیاء) نباشد، واضحاً پیوند طبیعی نیز وجود نخواهد داشت [یعنی: عدم الشبیء]. آنگاه در پیوستگی حرکت (کتاب ۶) و در موجودیت پیوسته بی‌نهایت قسمت‌پذیر (باب یکم) گوید بر حسب اصطلاحات «پیوسته»، «در تماس» و «توالی» (پیشگفته) اینک چیزهایی «پیوسته» اند که انتهای آنها «یکی» باشد؛ و «در تماس» اند اگر انتهای آنها «با هم» باشند؛ و در «توالی» اند اگر بین آن دو چیزی از جنس آنها وجود نداشته باشد (در این صورت) موجودیتی که پیوسته است، هرگز نمی‌تواند از اجزاء لایتجزی (= ذرات) تشکیل گردد (مثلاً یک خط نمی‌تواند مرکب از نقاط باشد، چون خط پیوسته و نقطه قسمت‌ناپذیر است). یک شیء فقط در صورتی می‌تواند در تماس با شیء دیگری باشد، که کل در تماس با کل، یا جزء با جزء؛ و یا جزء با کل چنین گردد.

همو در توضیح حرکت (کتاب ۳، باب ۱) گوید که آن «متصل / پیوسته» (continuous) و «بی‌نهایت» (infinite) است، معمولاً در تعاریف «اتصال / بستگی» (آنچه تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر باشد) مفهوم «بی‌نهایت» به کار رود؛ افزون بر اینها گمان می‌رود که مکان (place)، خلاء (void) و زمان (time) نیز شرایط لازم حرکت باشند^(۱).

در یک کلمه توان گفت که نظر ارسطو و پیروان او (مشائیان) مبنی بر اتصال اجزاء شیء قسمت‌پذیر (متجزی) تا بی‌نهایت است، اتمیست‌ها برخلاف او قائل به انفصال اجزاء شیء قسمت‌ناپذیر (لایتجزی) تا نهایت آن باشند. برهان ارسطو بر ضد این فرض است که جسم، مرکب از چیزی است که هم تقسیم‌ناپذیر و هم بدون امتداد باشد؛ و هم بر ضد این فرض است که هر چیز دارای امتداد می‌تواند تقسیم‌ناپذیر باشد؛ و چون آن چیزها که هم تقسیم‌ناپذیر و هم بدون امتدادند، هنگامی که با یکدیگر «در تماس» باشند - اجزائی ندارند، پس تماس به صورت «کلّ با کلّ» خواهد بود.^(۲) حکیم رازی در موضوع «کون و فساد» گوید که فلاسفه در این خصوص بر دو گروه‌اند: یکی آن‌که این موضوع را جوهر سراسر متصل دانند که با این حال استحاله را در آن ممکن شمارند؛ و گروه دیگر (که خود رازی جزو آن باشد) این امر را چنین دانند که آن جوهر استحاله‌ناپذیر، و آن به پاره‌های خردی تقسیم شده که بین آنها جاهای «تهی» وجود دارد.^(۳) به گفته ابن‌میمون: «کون عبارت از اجتماع، و فساد عبارت از افتراق است». از این‌رو، به گفته ارسطو، ذره‌گرایی لئوکیپوس و دموکریتوس، همانا «کون» (= گنیسیس) و «فساد» (= فتورا) را با اجتماع و پیوستگی (= سونکریسیس) و افتراق و پراکندگی (= دیاکریسیس) توضیح می‌دهد.^(۴) ناصر خسرو در «کیفیت بستگی و گشادگی عناصر» گوید که (مثلاً) «آب، از خاک «گشاده‌تر» است... و (رازی) گوید که هیولی قدیم است (و همیشه بوده) ولیکن مرکب نبوده (= بسیط) بلکه گشاده بوده است... (و به آخر کار عالم) هم گشاده شود و همیشه گشاده بماند؛ و گفته است از آن «جزو» های هیولی، آنچه سخت فراز آمده است، از او جوهر زمین (خاک) آمده است؛ و آنچه از هوا گشاده‌تر فراز آمده است، از او جوهر آب آمده است؛ و آنچه از او نیز گشاده‌تر فراز آمده

۱. طبیعیات، ترجمه فارسی (فرشاد)، ص ۱۰۳، ۱۵۵، ۱۸۴ و ۱۹۶ / الطبیعه، ترجمه عربی (اسحاق)،

ص ۳۸۸، ۶۰۷، ۶۲۷ و ۶۳۶. ۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۵۲۰.

۳. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۱. ۴. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۰.

است، جوهر هوا آمده است؛ و آنچه از جوهر هوا گشاده‌تر آمده است، جوهر آتش آمده است؛ و گفته است که از آب فرازتر هم آید، از آن‌که هست، زمین (خاک) گردد؛ و از او آن‌چه گشاده‌تر از آن شود که جوهر اوست، هوا گردد؛ و از جوهر هوا آن‌چه فرازتر هم از آن شود که هست، آب گردد؛ و آن‌چه گشاده‌تر از آن شود که هست، آتش گردد.^(۱)

احسان طبری «فراز آمدن» را (به تعبیر ناصر خسرو) «انقباض» هیولانی و «گشاده شدن» را (هم به تعبیر او) «انبساط» تفسیر نموده - یعنی - تنوع کیفی ناشی از تنوع در کمیت^(۲)، (- اصل تبدل کم به کیف) که اینجانب از آن به وقوع طیف عنصری اجزاء لایتجزی از وضع تکائف یا «ملاء» به طرف «خلاء» و حالت تخلخل تعبیر نموده‌ام، مبین سیر اجتماع اتمها (حسب اتصال) به سوی افتراق (انفصال عناصر) است.^(۳) تعبیر افلاطون (تیمائوس، ۴۳) در هم‌امیزی و هم‌پیوندی اتمی عناصر ادیبانه است، این‌که رشته‌های ناگسستی که وجود خودشان به وسیله آنها به هم پیوسته بود - به کار نیامد، بلکه اجزائی که به دست آمده بود با میخهای بسیاری که به سبب کوچکی به چشم نمی‌آیند - به هم متصل شدند.^(۴) فخرالدین رازی درباره این موضوع در کتاب *المطالب العالیه* (الاهیات کتاب ۵، مقاله ۲، فصل ۷) آورده است که تمایز «لطیف» از «کثیف» همانا به سبب آمیزش اجزاء با خلاء است؛ و اجزائی که از جسم مخصوص (معین) پدید آید، اگر از حیث آمیزش اجزاء خلاء با آنها باشد، همانا جسم «لطیف» است؛ اگر اجزاء خلاء با آنها نیامیخته باشد، همانا «کثیف» است. آنگاه هر چه با خلاء آمیخته‌تر باشد، لطافت آن بیشتر است. پس زمین (خاک) که اجزاء خلاء با آن نیامیخته، ناچار در غایت کثافت باشد؛ و آب که اجزاء خلاء با آن آمیخته است، ناچار لطافت در آن حاصل آمده؛ و اما اجزاء هوایی که با خلاء بیشتر آمیخته‌اند، ناچار هوا «لطیف‌تر» از آب است؛ و چنین است قول درباره آتش، سپس هم درباره فلکها.^(۵) باید افزود که در نگره اتصال ارسطویی (مشائیان) چون وجود خلاء ممتنع باشد (کتاب ۴، باب ۹) قول به خاصیت

۱. زادالمسافرین، ص ۷۴، ۵۲ و ۷۶ / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۱-۲۲۲ و ۲۲۵.

۲. برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌ها، ص ۳۵۲.

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۴۶.

۴. دوره آثار افلاطون، ج ۶، ص ۱۸۵۴.

۵. رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۲۱۸.

تخلخل و تکائف اجسام را دالّ بر وجود خلاء در آنها ردّ نموده؛ این که گویند اگر تخلخل و تکائف وجود نداشته باشد، اجسام نیز فشرده و متراکم نخواهند گشت، پس اگر چنین چیزی نبود و چون جهان منبسط است، بایستی خلاء الزاماً موجود باشد تا تراکم و انبساط صورت پذیرد.^(۱) این که ارسطو معتقد به اتصال صورت‌های ماده (هیولی) بوده، ما چنین دریافته‌ایم، از آن روست که نسبت به حرکت و حالت مولکولی علم نداشته است؛ نظریه مولکولی (گیلوساک و آوگادرو) مربوط به سده ۱۹ در اروپاست، ولی اتمیست‌های ایرانی — خصوصاً رازی — که دیگر به تبدیل عنصر کیمیاوی نمی‌اندیشیده‌اند، در قضیه انفصال ذرات و انبساط ماده، آیا در واقع مولکولی می‌اندیشیده‌اند؟

د. تهیگان و مکان:

مفهوم «خلاء» (void) که در یونانی حسب اصطلاح دموکریتوس «خنون» (Xenon) و بنا به افلاطون «خورا» (Xora)، در متون پهلوی مانوی «وشادکی / Višatakhi» (= فضای باز) و مزدایی «توهیکیه» (= تهیگان) در قبال «ملاء» (= جای پر) آمده است. در تعریف این اصطلاح ما چاره‌ای نداریم باز از فیلسوف طبیعی دان و منطقی بزرگ سراسر اعصار بشری ارسطو نقل کنیم که خود این مقوله را — آن‌طور که ذره‌گرایان می‌گفتند — قبول نداشت؛ گوید (کتاب ۴، باب ۱) خلاء به مثابه فقدان جسم تعریف پذیر است، وجود خلاء مبتنی بر وجود مکان می‌باشد؛ چنان‌که تصوّر هزیود از آغاز هستی بدین‌گونه بود: «قبل از هر چیز هباء (chaos) پدید آمد...» [که این ناظر به قدم خلاء یا مکان باشد] و افلاطون در تیمائوس «ماده» و «فضا» را یکی دانسته، زیرا که مشارک و با فضا همانند هستند...؛ و در کتاب ۴ (باب ۶) گوید که فیثاغوریان نیز بر این نظرند که خلاء وجود دارد، و با دم زدن آسمان از هوای بیکران به درون آسمان راه می‌یابد...، تصوّر بر این است که خلاء مکانی باشد که در آن چیزی نیست، از آن‌رو که هر چه را وجود دارد — جسم می‌دانند. خلاء آن چیزی است که در آن جوهری متجسم (corporeal) نباشد، اگر خلاء وجود دارد، بایستی که مکان تهی از جسم باشد...؛ و بررسی مسائل مشابه با مسئله مکان، چونان خلاء نیز بایستی به علم فیزیک مربوط شود.

۱. طبیعیات، ص ۱۵۳.

معتقدان به وجود خلاء، آن را نوعی مکان یا ظرف پندارند که قرار است «پُر» باشد - هنگامی که جسمی جای دادنی را در بر می‌گیرد، و «خالی» باشد - هنگامی که از جسم تهی گشته است. کسانی که می‌گویند خلاء وجود ندارد، نظریات وجود خلاء را نفی نمی‌کنند، بلکه فقط خطای بیان مطلب آنان را می‌نمایانند»^(۱).

در فلسفه یونانی چنان‌که گذشت، اندیشه (غیرارسطویی) دیگری هم وجود داشت، که مکان را همان فضای سه‌بعدی می‌دانست و آن ذاتاً تهی شمرده می‌شد، هرچند بعضی از قسمت‌های آن را اجسام اشغال کرده باشند. این اندیشه با افکار اتمیستی بستگی داشت، در واقع بدون اعتقاد به چنین فضائی اتمیسم امکان‌پذیر نمی‌بود (به همین دلیل ارسطو سخت با آن مخالف بود) و چنین اندیشه‌ای در جهان اسلام به محمدبن زکریای رازی نسبت داده شده است^(۲). در اتمیسم یونانی وجود خلاء به دو معنی فرض می‌شد: (۱) خلاء نامتناهی که در داخل آن شماری بی‌نهایت از جهان‌های متناهی شناورند، بدان‌سان که در خارج هر عالم متناهی خلائی نامتناهی وجود دارد؛ (۲) خلاء پراکنده میان اتمهایی که از آنها اجسام درون هر عالم متناهی ترکیب شده است؛ این نگره تقریباً به همین صورت در نزد متکلمان اسلامی مورد قبول بود^(۳). اما محمد زکریای رازی که کتابی مفرد «دریاره مدت - که زمان باشد و خلاء - که مکان باشد» داشته (و بر جای نمانده) به بیانی که ناصرخسرو در نقض کتاب علم‌الاهی او نموده، خلاء را «جوهر» می‌دانسته و گفته است: «جوهر این صورتهای (عناصر) از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلاء...؛ و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است با جزوهای خلاء - یعنی - مکان مطلق...؛ و طبایع که اجسام نام‌طبیعی بدو یافته است: گرمی و سردی و تری و خشکی که مر این صورتهای (عناصر) راست... (چیزی نیست) مگر آمیزش اجزای هیولی با خلاء، پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد»^(۴). به طور کلی، رازی خلاء را

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۴۲ و ۳۶۲ / طبیعیات، ص ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۲-۱۴۵.

۲. مذهب الذره عند المسلمین (پینس)، ص ۴۶-۴۷ / گفتار (معصومی)، معارف، ۳، ص ۲۳۹.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۲۹.

۴. زادالمسافرین، ص ۵۲-۵۳، ۷۹، ۸۱ و ۸۲-۸۳ / رسائل فلسفیه (رازی)، ص ۱۷۲، ۲۲۷، ۲۲۹ و ۲۳۱.

جوهر ازلی و همان مکان «مطلق» قدیم دانسته (در جزو «قدماءِ خمسسه» که به شرح خواهد آمد) و اعتقاد داشته است که «دهر» (= زمان مطلق / زروان) و خلاء (= مکان مطلق / تهیگان) در سرشت خردها بدون استدلال پایدار به خود است^(۱). البته رازی مکان را هم به مانند زمان بر دو گونه «مطلق» (= بی کران) و «مضاف» (= کرانمند) دانسته، که در فصل آراء فلسفی (= گیتی شناسی) او به شرح خواهد آمد؛ در اینجا فقط مفهوم فیزیکی خلاء مطمح نظر است، که تا حدی مورد تأیید متکلمان اسلامی بوده، ولی شدیداً مورد نقض متفکران اسماعیلی واقع شده است.

ابوحاتم رازی اسماعیلی در مناظره خود با زکریای رازی، نظر وی را درباره مکان مبنی بر این که «آن کرانها و نواحی (= اقطار) است و مکان و اقطار با هم فرقی ندارند»، از آن افلاطون شمرده که با نظر ارسطو به خلاف است^(۲). ناصر خسرو اسماعیلی هم نظر به تحیز «جسم» (مركب از هیولی و خلاء) در مکان، از جمله تناقض «مکان اندر مکان» یا «جوهر خلاء در ضدین» یا «خلاء اندر خلاء» (که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده) و جز اینها را در نگره رازی جسته است^(۳). لیکن سزاست باز نظر ارسطو در این خصوص به نحوی دیگر بیان شود (کتاب ۶/۴) که اگر ما وجود خلاء را انکار می کنیم، اما اذعان می داریم که امکانات دیگر به خوبی بیان شده اند؛ و چنین برمی آید که خلاء چه به صورت «مجزاً» (مطلقاً مجزاً و یا به عنوان عنصری مجزاً در اجسام متخلخل) و یا بالقوه وجود ندارد، مگر آن که شخص مایل باشد که شرط «حرکت» را خلاء بنامد. (چه بر حسب تعریف مکان) خلاء مجزاً (separate) یا «نامجزاً» وجود ندارد، زیرا خلاء جسم نباشد، بلکه فاصله ای در جسم است. مقصود واقعاً این است که فاصله ای خالی که در آن جسم محسوسی نیست - وجود دارد؛ آنان بر این نظرند که هر چه هست جسم است، و چیزی که در خود هیچ ندارد خلاء است (پس هر آنچه پُر از هواست خالی است). بین خلاء و ملاء نسبتی وجود ندارد؛ اگر خلاء موجود باشد، نتیجه حاصل کاملاً برخلاف بُرهانی است، که معتقدان به وجود خلاء برای آن اقامه می کنند؛ چه می اندیشند که اگر حرکت به مکان نسبتی دارد، خلاء به گونه «خودباشنده» (مجزاً) نتواند

۱. رسائل فلسفیه، طبع کراوس، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.

۲. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۶-۱۷ و ۱۹.

۳. زاد المسافرین، ص ۸۵-۸۷. / رسائل فلسفیه، ص ۲۳۲-۲۳۴.

بود. اگر مقصود این باشد که خلاء نه به گونه‌ای «مجزاً» ولی در متخلخل وجود دارد، این امری محال نیست؛ مع‌هذا خلاء به عنوان شرط نه تمام حرکات، بلکه فقط حرکات صعودی تلقی می‌شود (زیرا که متخلخل سبک است همچون آتش) و خلاء شرط حرکت می‌باشد. در موجودیت پیوسته بی‌نهایت قسمت‌پذیر (۱/۶) گوید که اجزائی که شیء بدانها قابل قسمت است، با «جدایی» فضائی از هم متفاوت‌اند»^(۱). در حالی که خلاء از نظر رازی «جوهر» است که هم — به تعبیر ارسطو — «مجزاً» است (خودپایدار/ خودباشنده) و شرط حرکت نسبت به مکان (جهات) هم باشد؛ و این اشکال را هم بر جالینوس گرفته است (در مسئله «عالم») که گوید خلاء محسوس نیست؛ هم‌چنین بیان نکرده است که آیا موجود است، یا نه؛ و پیداست که قول جالینوس در مورد خلاء، مستفاد از مفهوم مکان است، چه تا آنجا پیش می‌رود که «هوا» را همچون جسم دافع وجود خلاء می‌پندارد^(۲). باید گفت که اولاً پیش از رازی «مخلاء» در نزد دموکریتوس پدر اتمیسم وجود مستقل بوده، بدین‌سان آنرا به صورت موجود عجیبی که «جوهر» فاقد ذات باشد تصور می‌کرد؛ ثانیاً همان استراتون لامپسانی (پیشگفته) نخستین منتقد ارسطو هم، قائل به وجود جوهر خلاء در اجسام نظر به وزن آنها بوده است^(۳).

غرض از نقل فقرات مزبور خصوصاً تمهیدوار طرح فرضی است، که ناظر به علت انکار وجود خلاء «مجزاً» در نزد ارسطو و پیروان اوست؛ بدین‌که اولاً چنین نماید در مورد خلاء وی قائل به عدم‌الشیء (= نه چیزی) و نه قائل به عدم‌الوجود (= نه بودی) است؛ ثانیاً مفهوم «جدایی» فضایی که وی آنرا در موجودیت «پیوسته بی‌نهایت قسمت‌پذیر» متفاوت از خلاء موجود دانسته، که فقط شرط حرکت صعودی در عنصر آتش مصداق آن است؛ این امر به طور کلی مربوط به مسئله «ثقل و خفت» فیزیکی (و به اصطلاح «قوة جاذبه» در تعبیر قدمائی آن) می‌شود، چنان‌که سبکی و سنگینی عنصر آتش و خاک را گوید، که اولی میل به بالا دارد و دومی به پایین می‌گراید (به مرکز زمین یا به تعبیر او مرکز عالم) و این عقیده جزمی را وی در تمام مباحث طبیعیات خود بیان کرده و مبنای نظر قرار داده؛ مطلبی که ابوریحان بیرونی در «اسئله و اجوبه» خود با ابن‌سینا

۱. طبیعیات، ترجمه فارسی، ص ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵ و ۱۹۷/الطبیعه، طبع بدوی، ص ۳۶۲.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۸. ۳۶۷-۳۶۹.

۳. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۲۶۷ و ۳۲۶.

آنرا مورد بحث و جدل و ردّ و نقض ساخته است. اینک اگر از سه حالت ماده (جامد، مایع، گاز) که رازی در شیمی خود بیان کرده، همین «گاز» را در نظر گیریم (که ماده متصاعد بر اثر دماست) همان نظریه «حرکت صعودی» ماده (گاز آتش) در نزد ارسطو مبنی بر تحوّل عنصری آن مطرح شده، که از نظر رازی و دیگر ذره‌گرایان بر اثر آمیزش جوهر خلاء با «اتم»ها (کوچک‌ترین اجزاء عنصر) پدید آمده؛ لیکن در واقع این تحوّل ذره‌ای (اتمی) نباشد، چه ما به حسب اطلاعات علمی معاصرانه می‌دانیم، که این فرایند بر اثر حرکت مولکولی ماده (در سه حالت مزبور بسته به سرعت مولکولها و فاصله آنها از یکدیگر) است. پس در حرکت ملکولی است که فضای انبساط یا اتساع ماده، و تراکم یا انقباض آن مطرح می‌باشد؛ در فرایند فعل و انفعال‌های شیمیایی است، که ساختمان مولکول‌های مواد تغییر می‌پذیرد؛ حجم مولی (مولکولی) یک گاز - مثلاً آتش - فضایی است، که یک مول گاز در شرایط متعارفی اشغال می‌کند؛ وزن مولکولی مبتنی بر حجم مولی آنهاست. «مول» یک عنصر یا ماده بر حسب «واحد» مساوی با مقدار آن است. اگر گوئیم که قوه جاذبه زمین (میل به مرکز در نزد ارسطو) بر حجم مولکولی ماده منبسط یا متسع (مثل «گاز» متصاعد آتش) مؤثر نبوده، بدان معناست که قوت آن از وزن عنصری (ثقل) ماده یا جرم مولکولی اش کمتر باشد. این‌که ارسطو معتقد به اتصال صورتهای ماده (هیولی) بوده، از آنروست که نسبت به حرکت و حالت مولکولی «علم» نداشته است؛ ولی آیا می‌توان گفت که شیمی دانان ذره‌گرایی چون رازی به قدر مقدّر بدان علم فرارس شده بودند؟ آیا «راز» مولکولها بر پسر زکریای «رازی» مکشوف شده است؟

به هر حال، جوهر خلاء که وی مصرّانه بدان قائل است، و ناصر خسرو هم به اصرار او بر نظریات خلاف عرف و عادت و متعارف در نزد فلاسفه و اصحاب علم اشارت دارد، نباید چیز ساده و پیش پا افتاده‌ای بوده باشد. در ضمن، تعبیر طیف عنصری - چنان‌که پیشتر گذشت - که ما پیشنهاد کرده‌ایم، مطابق است با طرح سه حالت ماده (جامد، مایع، گاز) یا مراتب تکائف و تخلّل (- انقباض و انبساط اتمی) که رازی در «شیمی» خود به صورت علمی امروزه واضحاً مطرح کرده است. حاجت به ذکر نباشد که توافق یا تشابه نگره خلاء یا مکان حسب نظر متکلمان اسلامی، با نظریه جوهر خلاء و مکان مطلق رازی صرفاً ظاهری است؛ چه نظر متکلمان در این مسئله همان «تعد موهوم» (پیشگفته) است. ابن حزم اندلسی در ردّ بر رازی راجع به «مکان مطلق» - که همان خلاء است -

گوید که تعریف آن مثل «زمان مطلق» در نزد ایشان با تعریف ما (که محیط بر متمکن در آن از هر سوی باشد) فرق دارد و چیزی دیگر است. چه خلاء به لحاظ ایشان مکانی است که متمکنی در آن نباشد (= تهیگان) و آن را پیش از حدوث فلک و آنچه در اوست موجود دانند، نیز نامتناهی بودن خلاء در نزد ایشان با قبول «بُعد» (مساحه) باشد. هم‌چنین، در نقل و نقد از قدماءِ خمسۀ رازی گفته‌اند که خلاء در نزد ایشان نه ثقیل است و نه خفیف، پس لازم می‌آید که نقطه همان خلاء باشد (که نه سنگین است و نه سبک) و نیز لازم می‌آید که متحرک جز در خلاء حرکت (- حرکت ابدی) نیابد^(۱).

موضوع دیگر که همان مسئله «گرانی و سبکی» فیزیکی است، همچون «تاریکی و روشنی» که به اعتقاد رازی - چنان‌که ناصر خسرو گوید - اینها کیفیات عرضی «جوهر» هیولی در ترکیب با جوهر «خلاء» است^(۲)؛ فخرالدین رازی اولاً (در *المطالب العالیه*، ۷/۲/۵) گویا به نقل از زکریای رازی آرد که نیروی جاذبه اجسام در خلاء به حاصل آید، از این رو گویند «گران» میل به پایین دارد، که نیروی جاذبه حاصل در خلاء آن جسم را بدان فروکشد؛ پس هرگاه که بدان رسد، قوه جاذبه موجود در خلاء پیوسته با خلاء نخستین آن را تا مرتبه آخر به خود کشد؛ ثانیاً (در *المباحث المشرقیه*، ۱/۳۵۷-) گوید که محمد بن زکریای رازی گفته است که خلاء دارای «قوه جاذبه» اجسام باشد، از این رو آب را در جامها حبس کرد... الخ^(۳).

این آزمایش با شیشه سر بسته را حکیم رازی خود در شکوک بر جالینوس، برای اثبات محسوس و موجود بودن خلاء شرح و توضیح داده^(۴)، حکیم ابونصر فارابی «رسالة فی الخلاء» را بر رد آن نوشته [رش: مستدرکات، ۱۵/د]؛ ولی باید دانست که آزمایش در مورد خلاء (با آبدزدک) به خود ارسطو در بیان «هوا» بازمی‌گردد، شارحان وی براهین دیگری خواه در اثبات یا ابطال آن اقامه کرده‌اند، که از جمله یحیی بن عدی (شاگرد رازی) همان برهان حکیم رازی را در اثبات خلاء بیان نموده است.^(۵)

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۷۱، ۲۰۱، ۲۴۳-۲۴۵. / فیلسوف ری، ص ۲۶۸-۲۷۰.

۲. زاد المسافرین، ص ۷۵ و ۸۱. / رسائل فلسفیه، ص ۲۲۴ و ۲۳۰.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۲۱۸-۲۱۹ و ۲۶۵. / الشکوک علی جالینوس، ص ۸-۹.

۵. الطبیعه (ارسطو)، ترجمۀ اسحاق بن حنین، طبع عبدالرحمان بدوی، ص ۳۱۳-۳۲۳، ۳۳۰، ۳۳۹، و ۳۴۳.

ناصر خسرو در بهری به عنوان «بیان موجود مکان به اعتبار شیشه» آنرا نقل و رد کرده^(۱)، ابن حزم ظاهری هم در ردیه خود بر *العلم الالهی* رازی به همین آزمایش اشاره نموده است^(۲). علاوه بر این، رازی کتاب *علت جذب حجر المغنیطیس للحدید* و *فیه کلام کثیر فی الخلاء* (= سبب کشش سنگ مغناطیس / آهن ربا، آهن را؛ و در آن سخن بسیار درباره خلاء هست) را نوشته، در شکوک بر جالینوس هم به مسئله جذب و انجذاب (برائر وجود خلاء) اشاره نموده، اصولاً نظرات متفکران پیشین در این خصوص زیاد و مختلف است^(۳). پیشتر هم یاد کردیم که رازی اثری دیگر در این موضوع به عنوان کتاب *فی المدّة و هی الزمان و فی الخلاء والملاء و هما المکان* (= درباره مدت) که همان زمان است، و درباره تهیگان و پُرگان که این دو مکان باشند) داشته است^(۴).

در عمق عقاید رازی نسبت به خلاء (= تهیگان) سرچشمه ایرانی نهفته است، که همانا در افسانه آفرینش زروانی-مزدایی-مانوی مذکور باشد؛ چنانکه از جمله بوندهشن ایرانی (ف ۱، ب ۲ و ۳) گوید: «به بهدینی آن‌گونه پیداست که هر مزد فراز پایه زمانی بیکرانه در روشنی می‌بود (که روشنی بیکران خوانند) و اهریمن در تاریکی به ژرف پایه بود (که تاریکی بیکران خوانند) و میان ایشان تهیگی (= خلاء) بود که «وای» (= فضا) است (و) آمیزش آن دو نیرو پدو است. هر دو ذات کرانه‌مندی (= تناهی) و بی‌کرانگی (= نامتناهی) اند؛ آنچه فرازیایه است (بالیستیه) آنرا روشنی بیکران خوانند، که به سر نمی‌رسد (و) ژرف پایه آن تاریکی بیکران است (ژرفیاتک) که همان بی‌کرانگی است. در مرز (= ویمند) هر دو کرانه‌منداند، زیرا میان ایشان تهیگی است (و) به یکدیگر نیوسته‌اند (= عدم اتصال) و تماس ندارند»^(۵). در رساله پهلوی «شکندگمانیک و یزار» (ف ۱۶، ب ۵۳-۵۴) گوید که هر چیز موجود غیر ممکن است بی‌نهایت باشد، مگر فقط «تهیگان» (= خلاء / فضا) و «زمان» که بی‌کرانه‌اند. (ب ۵۵) گوید هر چیز «هستی» مند که اندرون «جامندی» (= مکانیت) و «زمانی» (= زمانیت) باشد، همانا کرانمند (= متناهی) است»^(۶) - یعنی متحیز در مکان و زمان محدود است. در مورد کلمه پهلوی

۱. *زادالمسافرین*، ص ۱۰۵-۱۰۹.

۲. *رسائل فلسفیه*، ۱۷۱، ۲۵۰-۲۵۱.

۳. *فلسوف ری*، ص ۸۵ و ۱۴۸.

۴. *رسائل فلسفیه*، ص ۲۴۱ / *فلسوف ری*، ص ۱۴۱.

۵. بندهشن (فرنبنگ‌دادگی)، ص ۳۳ / ۲۷۸، ۳۱۳ / *Zurvan* (Zaehner), part II (texts), pp. 278, 313.

6. *Zurvan* (Zaehner), part II (texts), p. 392 f.

«نیشامی» (nišami) مذکور در متون مانوی، آن را در پازند به معنای «خلوتگاه، آسایشگاه» گرفته‌اند (– جای خالی / خلاء؟) اما کلمه «وَشَادی» (vašadai) متون مانوی در پهلوی «ویشاتکیه» (Višatakih) بسا هم به معنای خلاء یا فضای باز و تهیگان که در گزیده‌های زات اسپرم (۱/۱) هم آمده: «روشنی بالا بود و تاریکی پایین بود، و میانه این دو «وِشَاتکیه» (= فضای باز) ...»، همانا مبین نظرگاه زردشتی در قبال مانوی است، که گذشت در بوندهشن به صورت توهیکیه / توخیهیه (= تهیگان) به عنوان «وای» (= فضا / هوا) و به مثبت فصل (– ویمند / مرز) فاصل میان روشنی و تاریکی تعبیر گردیده است.^(۱)

تفسیر فقرات مزبور به روشنی بیانگر نظریه غیرارسطویی اما دموکریتی، اولاً در مورد عدم اتصال یا «انفصال» در صورتهای ماده (هیولی) مبنی بر وجود خلاء (= توهیکیه) یا فضای باز (= وشادکیه) بین اجزاء عالم است، که بایستی گفت همین واژه پهلوی مانوی «وشادکی» (= فضای باز) همان است که به صورت «گشادگی» فارسی نوین در آمده، چنانکه در بهر پیشین (– بستگی و گشادگی) گذشت، ناصر خسرو آن را معادل با «انبساط» و «انفصال» در جرم هیولی به کار آورده است؛ ثانیاً در مفهوم «مکان مطلق» که موافق با رازی همان خلاء باشد، همین واژه ودایی-اوستایی-پهلوی «وای» (= فضای مطلق) معبر از آن و در «بی‌کرانگی» (= نامتناهی) همچون «اکران زروان» (= زمان بی‌کران) است، که باز در جای خود بدین مطلب خواهیم پرداخت. بر روی هم، نظریه وجود خلاء در فلسفه طبیعی رازی و بیرونی همچنان اصالة خاستگاه ایرانی دارد (– که دانسته است منشأ اینها «دامدات نسک» مغانی بوده) و بی‌گراف هیچ بیان کلامی-فلسفی در متون کهن ماقبل اسلامی ایران، چنین اندیشه پیچیده‌ای را به خوبی آنچه گذشت فرانتموده، این‌که میانه روشنی بیکران و تاریکی بیکران (در کل عالم) «جوهر خلاء» است، که آمیزش اجزاء هستی (دومینوک / دو نیرو) بدو باشد.^(۲) استاد پینس گوید چنین فرضیه‌ای (– نگره خلاء) فراگیر و جامع بود، که می‌توانست بسیاری و شاید هم بیشتر پدیده‌های طبیعی را توضیح دهد. دیدگاه خردمندانه رازی بسط آموزه طبیعی‌اش را به نحو قابل ملاحظه‌ای معین ساخته، چون مفاهیم کار بسته او مبنی بر

1. *Researches in Manichaeism* (A. Jackson), p. 201.

۲. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۴۳.

پیشفرض‌هایی است، که بر مسلمات تصدیق‌ناشدهٔ ارسطوئیان تقدم و تفوق یافته است. قول به فضای سه‌بعدی - که اگر حتی تمام اجرام عالم هم ناپدید بودند - باز آن فضا هیچ مرز و کرانه‌ای ندارد؛ مبین حقیقت آن مفاهیم است که در نقض آراء و حجج ارسطویی کفایت باشد^(۱).

۵. حرکت و سکون:

یکی از مباحث مهم طبیعی که مقولهٔ مشترک با مطالب فلسفی هم هست، تمام آراء و عقاید طبیعیان و حکیمان راجع بدان سرانجام به تعریف و توضیح ارسطو در این خصوص بازمی‌گردد؛ خواه موافق یا مخالف با آن قول شارح منصوص بدو از این قرار است: «حرکت (motion) واقعیت مشخصهٔ طبیعت است...، طبیعت به مثابهٔ اصل و مبدأ حرکت و تغییر (change) شناخته می‌آید...؛ و حرکت همانا فعلیت یافتن آن چیزی است که بالقوه هست، هنگامی که تحقق می‌یابد به عنوان متحرک عمل می‌کند؛ و حرکت چیزی معین است که (در فرایند تغییرات) بر سه نوع باشد: کمی، کیفی، وضعی. حرکت نسبت به جوهر (substance) وجود ندارد [«حرکت جوهری» ممتنع است] زیرا جوهر را در میان موجودات ضدی نباشد. حرکت، ذاتی و عرضی است که ضمناً حرکت غیرطبیعی می‌تواند «قسری» باشد؛ هر حرکت، بایستی برحسب زمان قابل تجزیه باشد. اما سکون، حالتی از شیء حین عدم حرکت طبیعی است؛ و آن با حرکت در تضاد است، که به سکون گراییدن عموماً همانند با جنبش چیزی به سوی مکان طبیعی‌اش مترادف تصور می‌رود. حرکت به مقولاتی تعلق دارد که متصل (continuous) و بی‌نهایت (infinite) است، معمولاً در تعاریف اتصال / بستگی (آنچه تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر است) مفهوم «بی‌نهایت» بکار رود؛ افزون بر اینها گمان می‌رود که «مکان، خلاء، زمان» نیز شرایط لازم حرکت باشند. حرکت به کلی‌ترین و اولیه‌ترین مفهوم خود تغییر مکان است، که ما آنرا «جنبائی» (Locomotion) می‌خوانیم. چون حرکت نمی‌تواند نه به «موجود»، نه به «ارتباط»، نه به «فاعل»، و نه به «متعامل» متعلق باشد، پس فقط نسبت به «کمیت، کیفیت و مکانیت (وضع) باقی می‌ماند؛ زیرا همراه با هر یک از این سه مقوله یک زوج متضاد است. از این سه قسم حرکت: برحسب مقدار (کمی) و

1. معارف، ش ۴، ص ۳۱ / 324, vol, 11, p. *Dictionary of Scientific Biography*.

برحسب تأثیر (کیفی) و برحسب مکان (وضعی) - این یکی را که «جنبائی» نامیدیم، الزاماً واحد است و همان حرکت پیوسته و نخستینه باشد. اگر بایستی که همیشه حرکت باشد، که «جنبائی» به عنوان حرکت اولیه همواره باشد. در تمام موارد مربوط به موجودات متحرک، هر آنچه مولد نخستین حرکت است، خود غیرمتحرک می‌باشد؛ و محرک غیرمتحرک همان اول قدیم و واحد است.^(۱)

بدین‌سان، حرکت که تغیر از قابلیت (بالقوه) ماده به صورت فعلیت آن (- طبیعت) است، در سه مقوله: کم (افزایش و کاهش)، کیف (تطور یا استحاله) و آین / وضع (تغییر مکان) باشد. نظریه ارسطویی علّیت که «همه چیزهایی که به وسیله طبیعت وجود پیدا کرده‌اند، در درون خود اصلی از حرکت و سکون» دارند؛ و این‌که «طبیعت اصل و علّت حرکت و سکون در آن چیزها و ذاتی آنهاست» که چون طبیعت ذاتی چیزها و علّت انتقال از «امکان» به «فعلیت» است؛ و این‌که هر حرکت اشیاء عالم که بلافاصله معلول طبیعی است - که در درون خود چیزها وجود دارد - سرانجام معلول محرک اول است - که این خداست^(۲). پس موافق با ارسطو اجسام طبیعی مبدأ حرکت و سکون را در خودشان دارند، حال آن‌که این امر در اجسام صناعی خارج از شیء است (مانند حجّار یا نجّار) ولی طبیعت خود قوّه فاعله در خود شیء است، مانند «بذر نبات که صانع آن می‌باشد»^(۳). اما افلاطون درباره حرکت نظری کمایش متفاوت از آن ارسطو ابراز کرده، این‌که «فعل آغاز خروج بالقوه نیست، بلکه ظهور حرکت آغازش بالقوه است. حرکت همواره در چهار چیز انگیخته شود: جوهر، کم، کیف، وضع؛ زیرا که آن در «جوهر» (که ارسطو قبول ندارد) کون و فساد را؛ و در «کم» افزایش و کاهش را؛ و در «کیف» دگرگشت را؛ و در «وضع» جابجایی را فعل نماید. «جوهر» (که در نزد افلاطون «حرکت» داشته باشد) همان است که در ذات آن ضدّی تراحم نیابد. «حدّ طبیعی» همانا جامع هر دو «قوه» و «فعل» باشد. «آن» زمان همان است که حرکت بر آن روان گردد، که گذشته و

۱. طبیعیات، ترجمه (فارسی) فرشاد، ص ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۲۰، ۲۵۷.

۲۶۰، ۲۷۲ و ۲۷۸ / الطبیعه، ترجمه (عربی) اسحاق، ص ۷۸، ۷۹، ۱۶۵، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۳۴، ۵۶۳.

۵۸۳، ۵۹۱، ۷۲۷، ۷۳۱، ۸۰۶، ۹۱۹ و ۹۲۱.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۴۳ / فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۴ و ۵۳۵.

۳. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۲۶۱.

آینده باشد و اینها «عدد» حرکت‌اند. «زمان» حرکت سپهری - چنان‌که برخی پنداشته‌اند - نیست؛ زیرا حرکت فلک (همچون جنبش آسمان و خور و ماه و دیگر ستارگان) مختلف است، اگر چنان باشد که گویند (- حرکت فلک) بایستی که زمان با «زمان» شناخته شود؛ زیرا حرکت تنها با زمان دانسته می‌آید. افلاطون بازگوید که جاهلان پندارند زمان «حرکت» فلک است؛ زیرا حرکت آنرا تندتر و فرازتر و پیوسته‌تر دیده‌اند، حال آن‌که «زمان» حرکت نیست، ولی با چیز متحرک و ساکن همبر است»^(۱). حرکت در نظریه ذرّیگری یا به اصطلاح حرکت اتمی و زمان اتمی، چنان‌که ابن‌میمون اسرائیلی بیان کرده چنین است که «زمان ترکیب شده از آنات است... مسافت (دیاستاسیس) پیوسته نیست، بلکه ترکیب شده از پاره‌هایی است، که در آنها تقسیم متوقف می‌شود. حرکت، انتقال (فورا) یک جوهر فرد (ذره) از آن اتومهای سازنده جسم، از یک اتوم (در مسیر حرکت جسم) به اتوم پس از آن باشد»^(۲).

یکی از مهم‌ترین و علمی‌ترین نقائص رازی بر ارسطو، همین در مسئله حرکت می‌باشد که در چند جا و طی چند اثر هم بدان قیام کرده است. یکی از رسالات باقی از رازی که گویا فصلی از *سمع الکیان* یا *الآراء الطبیعیه* او باشد، با عنوان «درباره آنچه مابعد طبیعی است»، که به قول شادروان پاول کراوس اصولاً «آنچه در آن مطرح نشده همان «مابعد طبیعی است»؛ چه سراسر گفتار مسائل طبیعی و شکوک و نقائص بر ارسطوئیان است، که بهری از آن در ابطال مقاله دوم «سماع طبیعی» ارسطوست. ما از آن تفصیل سطوری چند به اجمال و بدین قصد نقل می‌کنیم، تا شاید تصویری از موضوع مانحن فیه در نزد رازی به حاصل آید. گوید که ارسطاطالیس و پیروان او پندارند که طبیعت از برای پدیداری اش، و اعتراف مردم بدان حاجت به دلیل و برهان ندارد. هم‌چنین فلاسفه پندارند که دلیل بر وجود طبیعت همان «فعل» هاست، پس اگر آن «قوه» ها در آن نبودی، بایستی حرکت‌ها و آغاز آنها در خود طبیعت موجود باشد. اگر حرکت اشیاء و سکون آنها با طبیعت «واحد» باشد، چگونه طبیعت واحد موجب «دو» چیز متضاد (حرکت و سکون) شده؟ پس این امر محال است. اگر گویند که جنبائی چیزها به نیروی دیگری است، پس آن حرکت به «ساکن» باطل آید؛ و اگر رواست که باطل گردد، هم رواست که

۱. افلاطون فی الاسلام (عبدالرحمان بدوی)، ص ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۶۹ و ۲۸۳.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه آرام، ص ۵۳۱.

نیروی سکون باطل شود؛ و نیز رواست که طبیعت از اشیاء بطلان یابد. (در اینجا رازی نقضی بر ارسطو وارد کرده که صد سال پس از او عیناً همان را بیرونی بر او وارد نموده؛ در مستدرکات این فصل خواهیم آورد). یحیی نحوی به خود اجازه داده است که در «حدّ طبیعی» چیزهایی داخل نماید، اما مطلب او هم فاسد است؛ زیرا بر این پندار که طبیعت مبدأ حرکت است و فلک متحرک باشد و ساکن نیست، پنداشته است که تمامی فلک چون از حرکت خود تغیری نمی‌کند، لابد ساکن است و از موضع خود انتقال نمی‌یابد، که بدان معناست فلک متحرک ساکن شده؛ و این نیز محال است. پندارند که طبیعت «جوهر» است، جز این که به خود پایدار نباشد؛ باید گفت که پس چرا نپندارید که «اعراض» جواهرند - چون «به خود پایدار» نیستند (!؟). اما این که پندارند طبیعت «فعل»ی انجام نمی‌دهد و «قصد»ی ندارد، فقط مبدأ حرکت است؛ باید پرسید که مراد ایشان از مبدأ حرکت و سکون چیست؟ اگر مراد آن است که چون حرکت و سکون و رشد و تغذی رخ داد، اشیاء ترتب یافت و جز اینها، همانا از برای چیزی و یا به سبب آن نهاده آمده؛ و اگر مراد آن است که آنچه رخ می‌دهد از برای آن و یا به سبب آن نباشد، قول به طبیعت را باید ترک گفت؟ آنگاه همچنان در پی ردّ نگره ارسطویی «حرکت» با توجه به استدلال وی در باب حرکت نامتناهی ناظر به قدیم بودن عالم گوید:

«ثابت بن قرّه (حرّانی) پنداشته است که حرکت فلک یگانه است، که همیشه بوده و خواهد بود؛ و آن حرکت‌ها هم به قدر فهم و تصوّر ما از آنهاست. همو پندارد که حرکت پیوسته رخ می‌دهد، پس آنرا حرکت «جاری» یا حرکت «دائم» نامیده؛ اینک چگونه باشد حرکت‌های (دائم) که سکونی در میان آنها فاصل نمی‌شود؟ اگر چنین باشد که بایستی حرکت (دائم) مزبور در زمان ارسطو، همان «حرکت» وی در زمان ما هم باشد؛ و اگر این امر جایز است؛ بایستی که «زمان» ارسطو نیز همین زمان ما باشد (!) و این تجاهل است، بل واجب آید که آن حرکت بوده، نابوده باشد؛ زیرا آنچه از آن «گذشته» همان ساعت (زمان) نیست، آنچه هم هست، فلک متحرک بدان ساعت (زمان) است که «بوده» باشد؛ پس آن بوده «نابوده» و باقی هم که «آینده» است. پاسخ بدین که حرکت واحد فلک از چیست، اگر این باشد که سکونی فاصل آن نیست، یا هر حرکتی را سکون فصل نمی‌کند، پس یگانه است؛ باید گفت که این چه «واحد»ی است که از آن چیزی «گذشته» و چیزی «نگذشته»؟ اگر گویند که سخن از ماضی و آتی بر حسب توهم ماست،

پاسخ این است که درباره «توهم» خود نپرسیدیم؛ چه پرسش درباره حرکت و حکم آن است، که مربوط به «گذشته» و «اکنون» و «آینده» می شود. آیا نمی بینید که اگر درباره حرکت فلک، توهم سکون رود، خود به مفهوم «دو» حرکت باشد، نه حرکت «واحد» که پندارند. هم چنین ثابت بن قره پندارد که آنچه «نامتناهی» است، همانا موجود بالفعل باشد...؛ و اگر گوید که حرکات از یک جهت متناهی اند (همان جهت تلاقی) در این صورت همان «تناهی» آن چیز بی نهایت نیست؟ آنگاه رازی با مثال هایی (چون دانه گندم و...) به گونه ای ریشخند آمیز، نگره ثابت حرّانی را درباره قدم حرکت رد کرده؛ هم چنین نظر کنندی فیلسوف در این همانی حرکت فلک و زمان، به طور جدلی و با همان برهان «زمان» ارسطو (پیشگفته) نقض نموده است^(۱).

درباره قدم حرکت و عالم و «محرک اول» در فصل (آتی) گیتی شناسی، نگره رازی و ایستاروی در این مسائل سخن گفته خواهد شد؛ اما اکنون به موضوع حرکت «دایره سان» اشارتی گذرا بایسته است، که ارسطو بهر هشتم از کتاب هشتم فیزیک خود را با عنوان «فقط حرکت مستدیر پیوسته و نامتناهی است» بدین مطلب اختصاص داده، بهر نهم «حرکت مستدیر نوع اول جنبش است» که از جمله بدین نتایج رسیده است: «حرکت مستقیم الخطی که پیوسته باشد، موجود تواند بود. حرکت مستدیر تنها حرکت کامل می باشد. هیچ فرایند تغییری جز جنبش دَوْرانی (rotatory) پذیرای عدم تناهی یا پیوستگی نیست»^(۲). رازی گوید که ارسطو بر قدم حرکت، با این دلیل که حرکت فلک دایره سان است - استدلال نموده؛ و چون چنین باشد لابد نه آغازی دارد و نه انجامی، که ما این قضیه را حسب آنچه برقلس آورده - نقض کرده ایم؛ ظاهر آردیه رازی کتاب فی علّة تحرک الفلک علی استدارة (= در علت این که حرکت فلک دایره سان است) یا «الشکوک علی ابرقلس» بوده باشد.^(۳) اما رازی در شکوک خود بر جالینوس راجع به جنبش قلب، که آغاز آن حرکت ارادی نباشد، آورده است که گویند آن جنبش ویژه زندگان باشد، که بدان بر دیگر بالندگان مانند درخت و جز آن برتری یافته؛ اما قلب سبب اول در همه حرکات وضعی بدنی است، که در موجود زنده می باشد؛ چون آن جنبش

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، طبع پاول کراوس، ص ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۹-۱۳۲.

۲. الطبیعه، ص ۸۶۲-۸۷۲ / طبیعیات، ص ۲۸۲-۲۹۵.

۳. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۹ / فیلسوف ری، ص ۹۷، ۱۰۴.

خود ناشی از دو حرکت وضعی متضاد است، که همانا ویژه موجود زنده باشد. رازی گوید که ما اندامی در بدن نمی بینیم که حرکت آن ناشی از حرکت وضعی متضاد باشد، و جدای از بدن به حرکت نیاید، و نه اندامی که پیش از هر عضوی حرکت نماید، مگر این عضو؛ پس صواب و سازگار آن که همه حرکات وضعی هم بدان منسوب باشد^(۱). سپس رازی در ردّ بر احمد (ابن الفرائقی) سرخسی هم (در گفتاری) تلاقی دو جسم متضاد در حرکت را غیر ممکن دانسته که مانع هم نیستند^(۲).

اما رسالات مفرد رازی درباره حرکت و سکون (که هیچ یک بر جای نمانده) عبارتند از: «فی آنه یمكن أن یکون سکون و افتراق لم یزل، ولا یمكن أن یکون حركة و اجتماع لم یزل» (= در این که ممکن است که سکون و افتراق ازلی باشد، و ممکن نیست که حرکت و اجتماع ازلی باشد) و به عنوان دیگر: «کتاب فی آنه یجوز أن یکون سکون و اجتماع و لا یجوز أن یکون حركة و اجتماع لم یزل» (= کتاب درباره این که جایز است که سکون و اجتماع ازلی باشد، و جایز نیست که حرکت و اجتماع ازلی باشد) که سپس یاد خواهد شد فخرالدین رازی در ضمن مناظره خود با فرید غیلانی، عقیده رازی را مبنی بر این که اجسام در ازل ساکن بوده اند بازگفته است. دیگر مقاله «فی أنّ للجسم محرکاً من ذاته طبعیاً» (= در این که جسم محرکی طبیعی از ذات خود دارد) و به عنوان دیگر: «فی أنّ الجسم تحریکاً من ذاته و أنّ للحركة مبداءً طبعی» (= در این که جسم از ذات خود به حرکت آید، و همانا حرکت را آغازی طبیعی است) و این که حرکت دارای یک مبداء طبیعی است، با آنچه ارسطو گفته «طبیعت مبداء حرکت است» تفاوت دارد. کتاب دیگر «فی أنّ الحركة معلومة غیر مرتبه» یا «فی الحركة و أنّها لیست مرتبه بل معلومه» (= در این که حرکت دانستنی است اما دیدنی نیست) که همان تعبیر «حرکت معین» ارسطوست^(۳). ابوحاتم رازی اسماعیلی ضمن مناظره خود با حکیم رازی درباره قول به زمان و مکان، گوید که ما زمان را به حرکات فلک و سپری شدن شب و روز و گاهشماری می شناسیم، آیا اینها دیرینه (= قدیم) اند یا نویدید (= حادث) اند؟ رازی گوید که روا نباشد اینها دیرینه باشند؛ زیرا همه اینها بر حرکت های فلک سنجیده آیند، و با طلوع خورشید و غروب آن شمارده

۱. الشکوک علی جالینوس، طبع دکتر محقق، ص ۲۷.

۲. فیلسوف ری، ص ۴۶-۴۷، ۸۸ و ۱۴۱. الشکوک، ص ۵۱.

۳. رش: فیلسوف ری، ص ۸۳، ۸۴، ۱۱۱، ۱۴۱ و ۱۴۷.

شوند؛ و این قول ارسطو دربارهٔ زمان است، که البته با آن به خلاف برخاسته‌اند. من گویم که زمان (دوگونه): زمان مطلق و زمان محصور است، مطلق همان «مدت» و دهر است که قدیم باشد، و آن جنبای نادیرنده است؛ اما زمان محصور همان باشد که به حرکات فلک و روان شدن خورشید و ستارگان است. هرگاه اینها را تمیز نهمی و حرکت دهر را تصوّر نمایی، همانا زمان مطلق را تصوّر کرده‌ای، و این همان «ابد» سرمد است؛ و اگر حرکت فلک را تصوّر کنی، همانا زمان محصور را توهم کرده‌ای»^(۱). گویا رسالهٔ «الفرق بین ابتداء المدّة و بین ابتداء الحركات» رازی، در همین زمینه گفتگو با ابوحاتم اسماعیلی بوده باشد^(۲).

دوگرایی دهریانه و رأی زندیقانهٔ محمد زکریای رازی، که در فقرهٔ مزبور آشکارا نموده است، البته به آنچه گذشت تمام نمی‌شود؛ چه هم از بیانات وی با ابوحاتم ضمناً دانسته می‌آید حرکتی که از «وبال» (= پتیاره) عالم - یعنی - نفس (- اهریمن) وجود سر می‌زند، آنرا نه طبیعی و نه قسری می‌داند، بلکه آنرا که خود استدراک نموده، و گوید کسی جز او بدین نکته نرسیده، همانا حرکت «فلتیه» نامیده است - یعنی - جنبانگر شهوت نفس که مثالش را همان حرکت‌های ناخواسته و غیرطبیعی معده و جز آن دانسته است^(۳). باید گفت که یکی از معانی کلمهٔ «فلتیه» (= رهائشی) همین «اتفاقی» بوده است؛ و علی‌رغم تفرّدنمایی پسر زکریای رازی در کشف این حرکت، ظاهراً همان حرکت اتفاقی باشد که ارسطو حدود / ۱۲۵۰ سال پیش از او، طی چند بهر از کتاب «فیزیک» خود بدان اشاره نموده، از جمله در اشیاء خودجنبا گوید که در تمام این موجودات، اصل اول و علت حرکت آنها خود به مفهوم اتفاقی «خودجنبان» است - یعنی - بدن جابجا می‌شود، طوری که آنچه درون آن است نیز جایش را تغییر می‌دهد؛ و با تجربهٔ چنین تغییر محل‌دادنی، همانا یک خودجنبان محسوب می‌شود»^(۴). ناصر خسرو نقل می‌کند که ارسطو در سمع الکیان خود گفته است «طبیعت آغاز حرکت و سکون است...؛ لیکن محمد زکریای رازی این قول نپسندیده و گفته است که اگر چنین

۱. اعلام النبوه، طبع الصاوی-اعوانی، ص ۱۴-۱۵.

۲. فهرست کتب الرازی (بیرونی)، ص ۹ / فیلسوف ری، ص ۸۱.

۳. اعلام النبوه، ص ۲۵ و ۲۶.

۴. الطبیعه (عربی)، ص ۱۱۱، ۸۳۷ / طبیعیات (فارسی)، ص ۲۷۶.

بودی... (الخ)^(۱). دی‌بورگوید رازی با ارسطوگرایان در این قول که جسم در ذات خود حاوی مبدأ حرکت است، مخالفت ورزیده که اگر کسانی پیدا می‌شدند بدو می‌گرایدند و این نگره را در بنیادش کامل و تمام می‌کردند، همانا نظریه‌ای است که برای تحول علم طبیعی ثمربخش می‌بود. البته رازی در این معنا کتابی داشته، اما همین اندیشه وی یک اندیشه نوینی است، که با فلسفه سنتی موروثی تعارض دارد و همانند آن چیزی است که لیپنیتس در سده ۱۷ بدان رسیده است^(۲). پینس هم در گفتار اصالت علم اسلامی، بدین نتیجه رسیده است که فقدان انگیزه قوی و ظرفیت لازم برای انکار اصولی فیزیک ارسطویی، چیزی بود که زوال علم اسلامی را سبب شد^(۳).

و. استحاله و تطوّر:

مصطلحات مربوط به معرفت عناصر و ارکان طبیعت، طی مراحل حرکت و تحوّل آنها یا مراتب تبدّل و تغییر بر ماده مشترک، که «کون / Genesis» (= بودش) و «فساد / Corruption» (= تباهی) هم گویند. استحاله / alteration (= دگرگشت) را که «جنبش از کیفیتی به دیگر کیفیت، گشتن حال، دیگرگونه شدن» گفته‌اند، مرادف با آن «تغیّر» (= فرگشت) و «تغییر» (= دگرگونی) هم به کار برده‌اند. تطوّر / development (= فراگشت) هم مرادف با «تکامل / evolution» یا «استکمال» و «تحوّل / change» باشد. باید گفت که پیشینیان عناصر اربع معروف را «بسیاط» (= غیرمرکب) می‌گفتند، که بر دو قسم فلکی و عنصری تعریف شده‌اند. اما مرکبات، آنها هم بر دو قسم «تام» و «ناقص» بودند: مرکب تام عبارتست از «موالید» سه‌گانه (جماد و نبات و حیوان) و مرکب ناقص عبارتست از «آثار علویه» (کائنات جو، یا کواکب، حوادث جو، یا ابر و باد و باران... و «کون و فساد» آنها یا انقلاب عنصری را استحاله می‌گفتند. چنان‌که پیشتر هم گذشت، ارسطو، حرکت نسبت به کیفیت را استحاله تعریف نموده، یک اصطلاح کلی که برای شمول ضدین به کار می‌رود؛ و منظور از کیفیت نه خاصیت جوهری، که حالت منفعل یا تأثیرپذیری است. به عبارت دیگر گوید «استحاله» تغییری از یک ضدّ به ضدّ

۱. جامع‌الحکمتین، طبع کربن-معین، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۲. تاریخ‌الفلسفه فی‌الاسلام، ترجمه ابوزیده، ص ۱۵۰.

۳. معارف، سال ۱۴، ش ۱ (فروردین - تیر ۱۳۷۶)، ص ۴۲.

دیگر است، در کون و فساد و استحاله هم حرکت «قسری» وجود ندارد. در تعریف «کون» گوید که تغییری به سوی هستی است، اگرچه خود تغییر از «لاوجود» باشد؛ و «فساد» تغییر از موضوع به غیرموضوع - یعنی - «نابودشدنی نامشروط» که اگر تغییر از وجود به لاوجود باشد، همانا «فساد خاص» است - یعنی - تغییر به نفی مخالف رخ می‌دهد^(۱).

ابن میمون اسرائیلی که از منظر ذریگیری چنان‌که گذشت، «کون» را عبارت از اجتماع اتمها و «فساد» را عبارت از افتراق آنها دانسته؛ در مقدمه چهاردهم (از بیست و پنج مقدمه خود) گوید که «کون و فساد» مسبوق به استحاله است، که همانا تغییر از محیل به مستحیل می‌باشد؛ هر رشد و نقصی هم مسبوق به کون و فساد است. پیشتر در مقدمه چهارم گوید که تغییر (= فرگشت) در چهار مقوله باشد: در «جوهر» که عبارت از کون و فساد است، در «کم» که رشد و اضمحلال است، در «کیف» که استحاله است، در «وضع» که حرکت انتقالی است - و این تغییر را «حرکت بر خصوص» نامند. آنگاه در پایان «بیست و پنج مقدمه» گوید که نص سخن ارسطو این است که «ماده، ذات خود را تحریک نمی‌کند؛ و این همان مقدمه بزرگ است، که بحث را به وجود محرک اول می‌کشاند»^(۲). این نگره ارسطویی که رازی آنرا رد کرده، نظر به آن‌که وی استحاله ارسطویی را در مفهوم «ترکیب» (combination) اتمی به کار برده، که گاهی هم اصطلاح «تمازج» مرادف با آن به کار آمده؛ از قول صاحب تجارب طبی جالینوس آورده‌اند که امتزاج اجسام بر دو وجه باشد، یکی آن‌که به طریق تداخل و دیگر آن‌که به طریق مجاورت (انضمام) صورت پذیرد؛ آنان که معتقدند جوهر روا نیست که حل گردد و اجزاء آن تفرق پذیرد، قول به «تمازج» (= استحاله) را به طریق مجاورت (انضمام) قبول ندارند، بلکه آن را بر سبیل تداخل دانند^(۳). باید گفت که هیچ‌کس به مانند ابوریحان بیرونی پس از زکریای رازی، تعریف دقیق «استحاله» را از دیدگاه اتمیستی به دست نداده؛ چه در پی پرسش دهم

۱. طبیعیات (ارسطو)، ترجمه دکتر فرشاد، ص ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۱ و ۲۵۸ / الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۴۹۵، ۵۲۹ و ۵۳۲.

۲. بیست گفتار (دکتر محقق)، ص ۱۳۱، ۱۳۳ و ۱۳۴ / فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۳۱.

۳. الشکوک علی جالینوس، مقدمه (دکتر محقق)، ص ۶۰ / گفتار همو (در) مجله دانشکده ادبیات تهران، ش ۶۰ / ۶۱ (۱۳۴۶)، ص ۲۰۰.

خود از ابن سینا «که آیا استحاله بر سیل تجاور و تداخل است یا بر سیل تغیر؟»، در اعتراض دهم خود بدو گفته است: «استحاله همانا تفرق اجزاء شیء در اجزاء غیر است». بدین سان از نظر بیرونی استحاله بر سیل تداخل است نه تغیر، یعنی - به تعبیر اصطلاحی امروزه - تکامل به صورت تدریجی است نه جهشی (- دفعی یا انقلاب عنصری) و بالمزّه است نه بالطّفرة^(۱).

اما نظریه رازی درباره استحاله (که بیرونی از وی تأثیر یافته) و درباره «کون و فساد، کمون و ظهور» یا «قوت و فعل» و «طفره و مزّه» بسیار مفصل است؛ ظاهراً رازی که مؤسس «طبیعیات» غیرارسطویی در جهان اسلام و ایران می‌باشد، چاره‌ای نداشته است که در ابطال نظریات رایج کلامی-مشائی در این خصوص بکوشد، نیز از جهت تأسیس علمی نظام طبیعی (اتمی) و فلسفی خود، هم بدین موضوع و هم از باب رفع دخل مقدّر قیام کند. اینک ما به همان ترتیب که وی در شکوک بر جالینوس، با بحث در باب «نمو/ رشد» (= بالش) و «ذبول» (= پژمرش / پژمردگی) یا «نقصان» (= کاهش) و «انحلال» (= گشودگی) اجسام طبیعی آغاز نموده است، نگره‌های وی را در این باب گزینه‌وار و گلچین فرمایش می‌کنیم؛ از آنجا که بر جالینوس ایراد گرفته که بیان نموده است جهان از چیزهایی که فساد (= تباهی) آن به جز از جهت ذبول (= پژمرش) ممکن نیست؛ و او فقط همین وجه را مطمح نظر ساخته است، از آن‌رو که ممکن نمی‌داند اشیاء صورت‌های خود را به جز از طریق تجزیه از دست دهند. حال آن‌که طریق هر فسادی آن نیست که بر سیل کاهش و پژمرش بوده باشد، بلکه بسا که شیء در غایت بزرگی و کمال هم فساد یابد (مانند خانه استوار بر ستونها که پایه‌هایش از زیر آن کشیده شود). بدین سان، تباهی جهان در نزد قائلان بدان همانا به طریق کاهش و نه به صورت پژمرش باشد. اما در گشودگی و پژمردگی میان جسمها تفاوت بسیار فاحشی هست، چه در برخی تباهی و پژمرش‌پذیری نسبتاً اندک و در برخی بسیار است؛ مثلاً تباهی بر گوهر سپهری میلیون‌ها سال به طول می‌کشد، که حتی کاهش پدیدآمده را طوی مدت در آنها تواریخ نتوانند به ثبت آرند. درباره جزء لایتجزی (= ذرات) که باید گفت ممکن نیست جسم تا تلاشی نیافته، معدوم شود (آن هم) پس از خردی این اجزاء و فقط به طریق

۱. ابوریحان بیرونی (پ. اذکائی)، ص ۱۰۵ / الاسئله والاجوبه (بیرونی) طبع دکتر نصر - دکتر محقق، ص «ج» و ۳۴ و ۵۵.

تلاشی؛ و گویند که این اجسام محسوس نباشند و «اثیر» تجزیه را نپذیرند، ولی ترکیب را بپذیرند؛ و این همانا ممکن است که در آنها مجتمع و متفرق شود (همان تعبیر «بیرونی») اما هرگز به چیزی دیگر تجزیه نشوند.

«و اما تغیر (= فرگشت) همانا بر اثر اختلاف گونه‌های ترکیب‌هاست...؛ و باید گفت که ترکیب عادی دقیقاً محسوس نباشد، اما هرگاه که آن ترکیب عادی تبدل یافت، حسب تغیر کمی (اندک و بسیار) محسوس نفس می‌باشد. لیکن تغیر در اینها بر اثر گشادگی (= تخلل) و پیوستگی (= تکاتف) رخ می‌دهد، و از آن حال جمیع کیفیات پدید می‌آید؛ و حسب رأی انبذقلس (امپدوکلس) و افلاطون نوپدید از همه این دگرگشت‌ها در عنصر نخستین است... (ترکیب همانا سبب فساد و نفی است)...؛ سپس در نفی کون و فساد در جواهر اجسام، بر جالینوس ایراد گرفته که چرا پاسخ کسانی را نداده است، که قائل هستند تمام اشیاء در پایین فلک قمر مرکب از چهار عنصر (آب و هوا و آتش و خاک) است؛ حال آنکه عناصر و فلک و بالجمله هر جسمی ممکن است که تجزیه مادی شوند؛ هم این که باید می‌گفت که جسم فلک (اثیر) و آتش و خاک غیر مرکب (بسیط) اند؛ پس او را در شک به این که - اجسام مرئی همانا مادی غیر مرکب‌اند - عذری نباشد؛ از این رو آنها تکوین‌نیافته و فسادناپذیر (غیر قابل تبدیل) اند...؛ اما گونه‌های ترکیبها برخی نخستین و دومین و سومین همانا محسوس است (- موالید) که بر اثر خلع آن ترکیب فروتر و فروتر تأثیر و استحاله پذیرد، تا آن که خلع همه ترکیبهای پدیدآمده در جوهر آن صورت گیرد، پس از آن دیگر تغیر و استحاله پذیرد، که سائق به خرد شدن «جزء» باشد؛ زیرا که در ماده خردتر از آن جواهر (فرد) نباشد؛ پس همانا در «ترکیب» است که تغیر و استحاله پذیرد، در تجزیه آنرا نپذیرد. بدین سان، تمام قوت‌های حاصله در شیء از «آمیغ» است، که مرکب آنرا با آمیزش آنها افاده کند؛ و جرم را قوت طبیعی غیرمستفادی به جز تجزیه ذاتی بدون فتوری نباشد. چون جسم به لحاظ طبیعت در خردی خود نامتناهی است، محال است که آغاز فعل طبیعی در چیز بزرگتر به لحاظ طبیعت پیش از کوچکتر رخ نماید.

«و در خصوص کون (= بودش) و رشد (= بالش) و استحاله (= دگرگشت) درست آن است که، جسم به لحاظ طبیعت دارای جزئی باشد که از آن کوچکتر وجود ندارد. پس این موضوع برخلاف آن چیزی است که جالینوس در بیشتر کتابهای خود وصف نموده،

این‌که تجزیه اجسام به جزءهای خیالی (وهمی) باشد. علم طبیعی آن نیست، این است که ما بیان کردیم. (در نقض قول) جالینوس هم که «جوهر تک‌نهاد بودنش و تباهی نپذیرد»، پس از چندی احتجاج گوید که «فرگشت نپذیرفتن در سرشت چیزی به سبب گونه‌های ترکیب‌هاست؛ و اگر تمام طبیعیان دانشمند اذعان کردند که جوهر نخستین در نهاد خود فرگشت نپذیرد، ولی فرگشت موجود و مشهود است، همانا جز این ممکن نباشد که جوهر در «شمار» بسیار است (- یعنی جوهر واحد یا تک‌نهاد نیست) و همانا آمیغ آن گونه‌هایی از ترکیب باشد، که در آن گونه‌های فرگشت را - به سبب همان گونه‌های ترکیب - پدید آورده است. این‌که جالینوس گوید: «جوهر، همان جسم اول است، که موضوع هر کون و فساد ذاتاً تکلیف‌نا یافته باشد»، یا گوید: «پذیرفته‌اند که جسم اول تکوین‌نا یافته و فسادناپذیر باشد»؛ پس اگر جوهر اول کون و فساد نپذیرد، دانسته است که دیگر در آن استحاله رخ ندهد؛ و باید گفت چیزی که (اصولاً) در آن «خلاء» نباشد، تغییر (= دگرگونی) آن در خودش ممکن نیست. به طور کلی، فلاسفه در موضوع کون و فساد اختلاف دارند، که آیا جسم است یا غیرجسم؛ و در این قضیه بر دو گروه‌اند: یکی آن دسته که موضوع کون و فساد را جوهر سراسر همپیوسته‌ای می‌داند، که با این حال استحاله را در آن ممکن می‌شمارد؛ دسته دوم بنای امر را بر آن نهاده‌اند که جوهر استحاله نپذیرد (که خود رازی هم بر این نگره است) و آن به پاره‌های خردی تقسیم شده که میان آنها جاهای تهی (خلاء) است. برحسب نظر گروه دوم بایستی گمان کرد، که طبیعت و نفس دارای جوهری - که مخصوص هر یک از این دو باشد - نیستند. لیکن هر یک از این دو فقط مجموع چیزی است، که در آن جسمهای اول تأثیرناپذیر است. ما نمی‌دانیم که از چه رو و از کی و کجا چیزها را پیرو دو اصل (طبیعت و نفس) ساخته‌اند، که بایستی اولاً موضوع کون و فساد را یگانه (واحد) دانست؛ ثانیاً قول به استحاله این باشد که نفس و طبیعت دارای جوهری مخصوص به خود هستند»^(۱).

ناصرخسرو، حسب قول ایرانشهری و رازی که «زمان، جوهری رونده و بی‌قرار یا گذرنده است»، سوء فهم نموده و در اشتباه زمان مطلق (قدیم) با زمان محدود (حادث) آن‌را فرایند استحاله پنداشته و گوید: «زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم بر یکدیگر»، که هم بر این پایه مجادله و استدلال ارسطویی نموده است^(۲). اما «ترکیب» و

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۴-۵، ۷-۸، ۱۴، ۳۷-۴۳.

۲. زادالمسافرین، ص ۱۱۱. رسائل فلسفیه، ص ۲۶۷.

تمازج که در نگره طبیعی (اتمی) رازی - چنان که گذشت - همان استحاله و «تغییر» ارسطویی است، به صورت «انحلال» (= گشودگی) - چنان که گذشت - در نظریه (اتمی) کیمیاوی او نیز به همان مفهوم باشد؛ چنان که در «مزاج» (= آمیغ و ترکیب) مواد شیمیایی هم طریق «حل کردن» (انحلال) را «کاملترین ترکیب‌ها می‌دانند»، اصلی که دانشمندان علم شیمی امروزه قائلند که هر چه تلاقی آنها و مولکولها در یک محیط بیشتر باشد (- فضای باز) امکان ترکیب آنها بیشتر است^(۱). این همان موضوع طیف عنصری به تعبیر ماست، که هم معلوم می‌دارد «نظام» طبیعی رازی چنان منسجم و متشکل از اجزای دقیق (- مفاهیم و مقولات) ساختاری است، که در برخورد سیستمی با آن، هر جزئی از این دستگاه بزرگ‌اندیشگی (نظری) پاسخ کارکردی «یگانه» و شایسته خود می‌دهد، یا به تعبیر دیگر هیچ‌یک از آنها «ساز جداگانه» نمی‌زند. اما این که خاستگاه نگره‌های طبیعی رازی به طور عمده، اندیشه‌های کهن «دینی-فلسفی» ایرانی باستان است، مکرر یاد کرده یا شواهد فراموده‌ایم و باز هم خواهیم نمود. لیکن هر کس که طبیعیات ارسطو را بررسی کند، درمی‌یابد که «کون و فساد» را هم از جمله اضداد/ضدین‌ها و متقابلان برشمرد؛ اینک حسب تعاریف ناصر خسرو که کون (= بودش) بیرون شدن چیزی از عدم سوی وجود» و فساد (= تباهی) باز شدن از وجود سوی عدم^(۲)، مصادیق این دو مفهوم در نزد اندیشمندان ایران همانا «اورمزد» دادار (= هستی‌بخش / پدیدگر / وجود) و «اهریمن» زدار (= نیستی‌گر / تباهگر / عدم) باشند، که موصوف به همان صفات در تعابیر فلسفی - یعنی - مستعار و مظهر یا نماد واژه‌های همان اصطلاحات «کون» و «فساد» اند. گواه بر این نظر همانا قول ارسطوست که در مبحث اضداد و غائیت، ضمن بیان نگره‌های حکمای سلف در مورد انبأذقلس (ایرانی مآب) گوید که وی در طبیعت سببی دیگر مانند «مهر» (اورمزد) و «کین» (اهریمن) قائل شده، همو اجتماع و افتراق در ماده (عناصر اربع) را همانا بر اثر مهر (گردآمدگی) و کین (پراکندگی) دانسته است^(۳). مراد امپدوکلس دو قوه فاعله (مهر و کین) در ترکیب و تحلیل عناصر، آن است که این دو به تناوب بر یکدیگر تفوق می‌یابند (یک نظریه اصالت و مطلقاً ایرانی که سپس توضیح خواهد شد).

این مطلب اصلاً نباید اسباب تعجب خواننده شود، زیرا اساس «خداینداری»

۱. کتاب الاسرار (رازی)، طبع شبیانی، ص ۲۳۵.

۲. واژه‌نامه فلسفی (افنان)، ص ۲۶۱، ۲۱۷.

۳. الطبیعه، ترجمه اسحاق، طبع بدوی، ص ۳۵، ۱۴۲ و ۲۱۸.

طبیعت، در نزد بعضی از متفکران (فلسفی) و بعضی از متکلمان (دینی) همین است، ریشه‌های اندیشگی یا نظری آن در مقولات «کمون» و «ظهور» یا «قوت» و «فعل» ارسطویی مبنی بر اصل علیت - یعنی - غائیت یا علت غایی او نهفته، که همه اینها را حکیم رازی رفض و نقض نموده است. باری، در تمهید مطلب بار دیگر ملخص آراء ارسطو (کتاب ۲، باب ۱) از این قرار است که گوید «طبیعت بنیاد مادی چیزهایی است که در خود یک اصل حرکت یا تغییر را داراست (خودجنبائی همان فعل طبیعت است) و در واقع ماده «طبیعت» نیست، بل «صورت» همانا طبیعت است؛ زیرا یک چیز را می‌توان باشنده (کائن) خواند، که آن چیز افزون بر وجود بالقوه (کمون) همانا فعلیت (ظهور) یافته باشد... (بنابراین) واضح می‌گردد که طبیعت یک علت است، علتی که برای مقصودی عمل می‌کند»^(۱). (در ترجمه عربی «فیزیک» ارسطو / الطبیعه <ص ۳۵> اصطلاحات «کمون» و «ظهور» حسب قول انکسیماندرس به وجود اضداد در واحد به کار آمده است). باب شدن اصطلاحات «کمون» و «ظهور» را به نقل از فورفوروس صوری (که هم رازی از او نقل کرده) منسوب به اناکساگوراس دانسته‌اند (همان که نگره «تخمه‌ها» از اوست). ما پیشتر در (بهر ۴/ج) یاد کردیم که این مقولات را سیمون مجوسی (مغ) برای تبیین طبیعت دوگانه به کار آورد؛ سپس در دنیای اسلام نظام معتزلی مجوسی ماب هم، این نظریه رواقی را ظاهراً از منابع مزدایی برگرفت. باید گفت که مفهوم جدید «تضمن مقصود» یا «غائیت» (purposiveness) در اصطلاح دهریان ارسطوئی با لفظ «کمون» و «کامن» بیان می‌شود، که «ظهور» می‌یابد یا «ظاهر» می‌گردد؛ و همین برابر «امکان» (قوت) و «فعلیت» (صورت) ارسطو است. برابر با «کامن» ابوالمعالی جوینی (در ارشاد) و دیگر متکلمان هم عقیده با او، لفظ «مقتضی» را به معنای «واجب‌کننده» یا «مصمم‌سازنده»، در واقع معادل با لفظ «مخصص» به کار برده، که در برهان حدوث عالم حسب اراده قدیم (فاعل مختار) وجود به سبب آن تحقق می‌یابد. برهان «تخصیص» را نیز که فخرالدین رازی به کار برده، مراد از آن تخصیص فاعل مختار به «حیث» معین باشد. به طور کلی، متکلمان اسلامی تغییر در اجسام را که انتقال از امکان (قوت) به فعلیت (صورت) است، فرایندی از کمون و ظهور دانستند که این قضیه با «علیت» مرتبط است^(۲).

۱. طبیعیات، ترجمه فرشاد، ص ۸۱، ۸۲ و ۱۰۰. / الطبیعه، ترجمه اسحاق، ص ۹۵، ۱۰۴ و ۱۴۰.
 ۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ترجمه احمد آرام، ص ۵۴۴، ۵۴۸، ۵۵۱ و ۷۸۷. / گفتار معصومی همدانی (در معارف، سال ۱۳۶۵/۳، ص ۲۲۷).

کتاب زکریای رازی - فیلسوف شهر «ری» ایران - به عنوان «فی تشییت الاستحاله و مناقضة من قال ان التغير کمون و ظهور» (= در اثبات استحاله و رد آن کس که گفته است تغییر، کمون و ظهور است) که احتمالاً در نوشتن آن نظام معتزلی (مذکور) را هم در نظر داشته؛ چنانکه گوید در کتاب «سمع الکیان» ما بهری ویژه در باب این نظر جالینوس پرداخته‌ایم، که سرشت تغییرات را کمون و ظهور پندارد؛ و هرکس که آن را بخواند کوتاهی بسیار در این سخن دریابد. از جمله آنجا که ژشد (= بالش) را یاد می‌کند، هیچ در چگونگی آن سخن نگفته؛ هم‌چنین در موضوع «تغذی» موجود بالنده، چگونگی جذب و سببهای کارای رشد را بیان نکرده؛ البته سخن در چگونگی رشد پیچیده و طولانی است، نیز حاجت به مقدماتی در بیان «جذب» و خلاء و استحاله دارد. بیشتر طبیعی‌دانان درباره این اصلهای مهم و بغرنج سرگردان شده‌اند، تنها به قدر سزاواری و برتری آنها هنگام بررسی موضوع و شرح کون و فساد سخن گفته‌اند؛ باید افزود که «استحاله» نیازمند زمانی است که اندک و آسان نباشد»^(۱). سزاست اگر سبب «بغرنج» بودن مبحث استحاله و تغییر، کمون و ظهور، کون و فساد، رشد و تحوّل، یا به اصطلاح امروز «تکامل» انواع طبیعی پرسیده شود، که اغلب طبیعی‌دانان در تفکر و تتبع آنها (به قول رازی) در وادی حیرت افتاده‌اند. ما می‌توانیم عجاله در یک کلمه به اجمال بگوییم، سبب آن باشد که تفکر ایشان ارسطویی وار نهایتاً مبنی بر «دوگرایی» (ضدین) مکانیکی در خصوص طبیعت است؛ به عکس ایشان، اندیشه وسعت‌مند و پیچیده رازی همانا - یعنی - کاملاً جدلی حسب تعبیر نوین آن - یعنی - اصولاً دیالکتیک طبیعی است؛ و ذیلاً تفصیل این مطلب را بیان خواهیم کرد. اما اینک سزاست باز گفتاوردهای کوتاهی، این بار از همان رساله «در باره مابعد طبیعی» (که سراسر درباره طبیعی است) فرمائیم، با این مقدمه که گوید «آنان پندارند طبیعت «جوهر» است».

«آنان طبیعت را چنان وصف کنند که (خدای) حی و مختار و عالم و حکیم را بدان موصوف دانند، و گویند که آن جز به حکمت و صواب عمل نکند؛ و همانا متضمن قصد و غرضی باشد، و چیزی را برای چیزی که باشد «فعل» نماید؛ چنانکه چشم را برای دیدن و دندان را برای جویدن و... (جر اینها). هم‌چنین کارشان بدین قول می‌کشد، که ترکیب بدن آدمی جز از «حی قادر» نباشد...؛ و اگر گویند که ما چیزی را نمی‌شناسیم،

۱. الشکوک علی جالینوس، ص ۳۰-۳۱ و ۸۱.

که آن بر «فعل» طبیعت دلالت کند، باید گفت آیا «فعل» باری تعالی را انکار می‌کنید؟ زیرا که طبیعت را به صفات «باری» موصوف کرده‌اید؛ چون پندارید که آن جوهر ازلی است، جسم نیست و تغییر و فرگشت نپذیرد، کون و فساد بدان تعلق نیابد، او خود کارساز تمام است، و کارهای او بر حکمت و صواب باشد»^(۱). این همان بیان «تضمّن مقصود» (کمون و ظهور) یا «غائیت» در نزد متفکران مشائی و متکلمان اسلامی است. و لفسن گوید که نتیجه قول بعضی از متکلمان (مانند معمر) به کمون و ظهور، این‌که أعراض قدیم خواهند بود؛ و این خود بدعت و بددینی است، همین اعتقاد دهریّه و ازلیّه بوده باشد. اما این نظریه همانا آغاز کوششی بود برای تجدید بیان و همه‌فهم کردن نظریه ازلی بودن «حرکت» ارسطویی، به عنوان فرایندی ازلی مخصوص انتقال از امکان به فعلیت ماده در طبیعت، که هم مبنی بر اصل «علّیت» ارسطوست، یعنی حرکت اشیاء عالم خود معلول طبیعتی است، که در درون آنها وجود دارد. الفاظ کمون و ظهور دهریان ارسطوئی به جای امکان و فعلیت، از جمله در مثل این‌که صورت درخت خرما در هسته خرما کامن است - این همان چیزی است که ارسطو گفته ماده بالقوه حاوی صورت است»^(۲). وی در شرح علل اربعه (کتاب ۲، باب ۳) راجع به علّت غایی گوید «طبیعت، غایت است؛ چیزی است که برای آن چیز است»، این مرحله غایت همان چیزی است که «برای آن» تغییر رخ داده است. ارسطو (ک ۲، ب ۸) از این رو قائل به «بخت» و تصادف نیست، که به علّت غایی معتقد است؛ و گوید که علّت غایی خود - حتی در طبیعت - برحسب ضرورت است. به «مقتضای» طبیعت عمل می‌شود... از آن‌رو که طبیعت به معنای ماده و صورت است، این «صورت» خود غایت باشد، فلذا صورت به مفهوم «آنچه برای آن» نوعی علّت است. بنابراین، واضح می‌گردد که طبیعت یک علّت است، علتی که برای مقصودی عمل می‌کند^(۳).

لیکن باید دانست که انکار «علّیت» متکلمان با مال رازی تفاوت دارد، از آن‌رو که استعمال کلمه «طبیعت» در نزد ایشان به معنای «علت»، همانا خود بازتابی از تعریف ارسطو بود (چنان‌که گذشت) پس چون به سبب اعتقاد دینی منکر «طبیعت» شدند،

۱. رسائل فلسفیه (رازی)، طبع کراوس، ۱۱۸-۱۲۰.

۲. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۱۷۷، ۵۳۴، ۵۳۵ و ۵۴۴.

۳. الطبیعه (عربی)، ص ۹۵، ۱۰۴ و ۱۳۶ / طبیعیات (فارسی)، ص ۸۴، ۹۶-۹۷ و ۹۹.

در واقع «علیت» را هم انکار کردند؛ ولی از جمله ایشان معمر معتزلی ذریبگرا علیت را خود از طریق قول به طبیعت قبول کرد. ابن رشد نگرش متکلمان را در خصوص انکار علیت، نتیجه عقیده ایشان درباره «بقا» (- فنای أعراض) دانسته؛ می‌افزاید که قول پیشینیان موافق با فرایند طبیعت است، گفته متکلمان دین ما بی اساس باشد؛ چه آنان در آرزوی دفاع از اصول بی پایه خود، می‌خواهند بدین وسیله از شریعت دفاع کنند؛ چون برای فاعل یگانه (- خدا) و یک خالق دست و پا می‌کنند، چنین نتیجه می‌گیرند که «هیچ شیئی موجودی، عملی که بنا بر طبیعت مخصوص او باشد، ندارد»^(۱). رازی در مناقضه با قول به علت غائی و تضمّن مقصود از برای طبیعت، یکی از جالب‌ترین بحث‌های جدلی را تا موضوع «غلط طبیعت» (به تعبیر مشائی) پیش برده است. گوید فروریوس و جز او در گفتار دوم از «سمع الکیان»، بنا بر آنکه طبیعت فقط آن کاری را انجام می‌دهد، که از برای قصد معین و به سبب چیزی باشد، آنرا با پیشه‌ور ویژه کاری مانند نجار و بنائی برسنجیده‌اند، که حسب غرض معین در صنعتش «خبط» و اتفاق در آن راه ندارد؛ چنانکه زنبورها خانه‌های خود چنین سازند، پرندگان هم در ساختن لانه‌هاشان چنان کنند و جز اینها. آنگاه رازی، صرف نظر از آنکه موضوع «باری» بودن طبیعت را در نزد ایشان، حسب شیوه جدلی یکسره به رُخشان می‌کشد، این که خدا را با «بناء» و «نچار» برابر نهاده‌اند؛ سرانجام گوید اگر مرادتان آغاز حرکت سکون باشد، چگونه طبیعت واحد موجب «دو» چیز متضاد شود؟

رازی به تعریض گوید که این جور چیزها را در حکمت طبیعی به ثبت رسانده‌اند (؟!)
و برخی هم غلط طبیعت را یاد کرده‌اند، مانند یحیی نحوی که گوید این گونه امور طبیعی از خود طبیعت بیرون نباشد؛ و طبیعت شخصی که هریک از انواع راست «غلط» نمی‌کند، بلکه مثبت آن تنها مثل صنعتگری است که چون اشیاء (مواد کار) بر او تباه شد، هرگز آن تباهی بدو نسبت نیابد، مانند گرهی که در چوب تخت و کرسی خوب و صاف دیده می‌شود...؛ ولی باید گفت که هرگز طبیعت کلی را غلط نباشد، یا آنچه گویند خود غلط نیست... (الخ). رازی می‌گوید اگر همان «غلط» موجود باشد، همانا طبیعت کلی به سبب خبط و فساد کرده، که این خلاف قول ایشان است. چه اگر روا باشد طبیعت کلی خبط و خطا نماید، پس رواست که طبیعت شخصی هم به طریق اولی «غلط» کند،

۱. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۹۲ و ۶۰۱.

نتیجه آن‌که حسب تعلیل ایشان، طبیعت «خطا و صواب» نماید^(۱). باید گفت که اصطلاح «غلط طبیعت» هم از ارسطو نشأت گرفته، آنجا که (کتاب ۲، باب ۱) «صورت» فعل ماده را «کائن» دانسته؛ گوید که در عملکردهای طبیعت نیز واضحاً امکان وقوع اشتباهات وجود دارد، چنان‌که در صناعات هم مواردی یافت می‌شود؛... (مثال آن) «گاوهای آدم‌نما» که در ترکیبات اولیه (طبیعی) آنها رسیدن به هدفی (در طبیعت) با شکست مواجه شده است.^(۲) ما از نظر رازی در تبیین یا توجیه این موضوع، به سبب فقدان آثار طبیعی او اطلاع درستی نداریم؛ ولی از نظر شاکرود مکتبی او ابوریحان بیرونی آگاهیم، که به درستی تمام و مطابق با تبیین طبیعی معاصرانه (تکامل‌گرائی) با توجه بدین اصل که «طبیعت موکل به حفظ انواع است»، چنان پدیده‌هایی را مثلاً وجود اعضا زائد در بدن یا نمونه توأمان‌های «سیامی» و مانند اینها را «خروج از نظم جاری نوع بر آنها» دانستن یا «غلط طبیعت» پنداشتن، عقیدتی باطل و خود فرضیه‌ای غلط یاد کرده؛ از آن‌رو که قوانین طبیعت ثابت و تخطی‌ناپذیر است، این‌گونه پدیده‌ها را «خروج ماده از اعتدال قدر» بیان و تعلیل نموده است. بنابراین موضوع که بر اثر آن در «صورت» تغایری رخ می‌دهد، با اصل مقبول زکریای رازی درباره «تبدل کم به کیف» (موافق با نظریه جدلی هگلی نوین) نیز مطابقت دارد.^(۳)

مطلب دیگر راجع است به نگره تکاملی (evolutionary) رازی، که خوشبختانه از اصول کلی آن حسب آراء جدلی وی با جالینوس و دیگر طبیعی‌دانان یک علم اجمالی به حاصل می‌آید، هرچند که در باب مصادیق یا شواهد موضوع، هم به سبب فقدان آثار طبیعی او کمابیش تهی هستیم. مقدمه‌وار باید گفت که این موضوع هم مبتنی بر همان اصل دیالکتیکی فرایند «تبدل کمی به کیفی» که رازی از جمله در کتاب اللّه خود و جز آن بیان کرده^(۴)؛ و نیز مؤسس بر اصل «ترکیب» یا تمایز است، که هم «انحلال» یا استحاله می‌نامد (جرم مادی را «قوت» یا «فعل» طبیعی غیرمستفادی نیست، مگر انحلال ذاتی بدون فتور آن) ولی هم بایستی نخست نگره ارسطویی را نقل کرد که گوید: «تغییرات کمی و کون و فساد متأخر از سیوررت‌اند (یعنی «محرك اول» تقدّم دارد) و

۱. رسائل فلسفیه، ص ۱۲۱-۱۲۴.

۲. الطبیعه، ترجمه اسحاق، ص ۱۵۲. / طبیعیات، ترجمه فرشاد، ص ۹۹.

۳. رش: ابوریحان بیرونی، ص ۱۰۸. ۴. رش: فیلسوفه ری، ص ۲۴۰.

در زمان و در استکمال هستی نیز تقدّم وجود دارد، پس از معنای اول (– حرکت اولیه) آغاز باید کرد. از آن رو که جنبش بایستی حرکت اولیه باشد...، جنبش حرکتی است که فقط هنگامی که چنان موجودات کامل می‌شوند، بدانها تعلق می‌یابد؛ اما باید قبلاً چیز دیگری در فرایند جنبش باشد، حتّی علّت تکوین چیزهایی است که می‌شوند (صیوروت) بدون آن‌که خود در فرایند تکوین قرار گیرد. در موجودات طبیعی، در صورت امکان آنچه محدود است و بهتر است، باید که هستی یابد و نه عکس آن (– یعنی «انتخاب اصلح» می‌شود) و ما همیشه امکان فرضیه‌مان را بر وجود ممکنات بهتر در طبیعت بنا می‌نهیم^(۱). با این حال، گویند که ارسطو مانند امپدوکلس، تمایل به قبول تحوّل انواع (Transformisme) نداشته است.^(۲) پیداست که رازی در فرایند تکوین و صیوروت، اعتقادی به جنبش «پیوسته» با محرک اولیه (قوّت) یا «فعل» طبیعی غیرمستفاد از طبیعت، جز انحلال و «ترکیب» بی‌آغاز و بی‌انجام ناپیوسته ندارد، که این نگره خود ناظر به پیدایی جهان حسب تصادف و «بخت»، یعنی راجع به اصول جهان‌شناسی «اتمی» می‌باشد؛ گرایشی که ارسطو اولاً به سبب اصل معروف «تناقض» خود (یعنی محال بودن اجتماع ضدین) و ثانیاً نظر به قبول اصل «علّیت» – اعنی – وجود علّت غائی در عالم و طبیعت، با آن مخالف و در تقابل است. آنگاه، نظریه «طفره» (mutation) که ارسطو (در فیزیک خود) در پاسخ به برهان معروف زنون مطرح نموده، در دنیای اسلام به نظام معتزلی نسبت یافته است، که در معارضه با نظریه «ذریگیری» متکلمان دیگر مطرح کرده؛ ولی این نظریه علی‌رغم ظاهر معنای آن جز لفظی بیش نباشد.^(۳)

توان گفت که تکامل / استکمال در مکتب ذرّه‌گرایی، مبنی بر «تدریج» (استحالة تدریجی) یا «مرور» از مراحل معین تکاملی است، با نظریه «طفره» یا حرکت دفعی میانه‌ای ندارند؛ شاید هم برای این پدیده توجیهی داشته باشند. به هر حال، پیشتر ما مفاد نظر و اندیشه تکاملی رازی را، مربوط به «گونه‌های» ترکیب و «خلع» آن از جسم طبیعی (متجزّی) در «موالید» سه‌گانه – یعنی – انواع طبیعی «جماد، نبات، حیوان» بیان

۱. طبیعیات، ترجمه فارسی، ص ۲۷۴، ۲۷۹ و ۲۸۰.

۲. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۲۹۶.

۳. فلسفه علم کلام (ولفسن)، ص ۵۵۲–۵۵۳ و ۵۵۵.

کرده‌ایم؛ ولی از باب مثال و مصداق در خصوص تکامل تدریجی اینک فقره‌ای از همان ابوزید بلخی هم‌اندیش و همنشین با رازی به نقل می‌آوریم (که احتمالاً عقیده خود رازی هم بوده) شاید که پرتوی بر این موضوع بیفکند. وی در پیدایش جاندار برحسب نظر حکمای طبیعی گوید که از «تری» (آب) زاده شد؛ و از قول انبازقلس آرد که پیدایش جاندار و گیاه در بدایت امر به طور دفعی و یک‌باره نبوده است، بلکه رفته‌رفته و بالمره صورت پذیرفته؛ و انسان از تری (آب) زمین زاده شده است. آنگاه وی (ابوزید) تکامل نوعی انسان را (عیناً همچون داروین) از بوزینه دانسته، که هیچ چیزی همانندتر از او به آدمی نباشد. سپس، خاستگاه گیاهی انسان (از جمادی مردن و نامی شدن) را هم به صورت ساقه‌های (ریواس) مشیه و مشیانه در نزد ایرانیان یاد کرده است.^(۱) هم‌چنین، مفاد نظریه تطوّر تدریجی رازی از یک‌رشته مباحث مربوط به «فساد عالم و اشیاء، تفاوت فاحش بین اجسام در «گشودگی و پژمردگی» (= انحلال و ذبول) آنها و جز اینها، خصوصاً در مصادیق مثالها از جمله نسبت استحاله در «یاقوت» با «جوهر فلک»؛ و همان مثال «تباهی خورشید» که دکتر محقق از ابوحامد غزالی برای عقیده رازی و تأیید آن گواه آورده است.^(۲) حرف آخر آنکه رازی در باب رشد و تکامل (development) حسب نظریه «استحاله» (= ترکیب) خود، دستکم سه اثر داشته است: «فی ترکیب» (= درباره ترکیب اجسام)، «فی ترکیب وانه نوعان» (= درباره ترکیب که آن بر دو گونه است) و «فی کیفیت النمو» (= در چگونگی رشد و تکامل) که بدبختانه بر جای نمانده است.^(۳)

ز. اضافه و استدراک:

برخی مطالب مربوط به بهر «۵» (نگره‌های طبیعی) که از باب استدراک، یا از جمله نقولی است که در متن گفتار ننگجید و نسبت استنادی نیافت، در اینجا اضافه می‌شود: ۱/ الف. بحث کمیّات متصل (حرکت، زمان، مکان) و وجود بی‌نهایت کوچک بالفعل، در واقع بیش از آنکه به فلسفه طبیعی بستگی داشته باشد، به فلسفه ریاضیات متعلق است.^(۴)

۱. البده والتاریخ، طبع کلمان هوار، ج ۲، ص ۷۵-۷۷.

۲. الشکوک علی جالینوس، ص ۴-۰.۵ / ص ۶۵-۶۶.

۳. فیلسوف ری، ص ۸۳ و ۱۴۹. ۴. گفتار «معصومی» (در معارف، ۱/۳، ص ۲۱۴).

۲/ الف. رساله «فی البیث عن الارض...» (= رساله‌ای که در آن از زمین طبیعی گفتگو می‌کند آیا خاکی یا سنگی است) در موضوع فیزیک (نظری) می‌باشد.

۳/ ب. همی گوید (رازی) مر جسم را اجزای هیولی، اصل است؛ و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی باشد، و مر هیولی را اجزای نامتجزی (ذره) همی نهد بی هیچ ترکیب^(۱). رازی تکوین همه مواد را از ترکیب هیولی با خلاء مطلق به نسبت‌های مختلف می‌داند، و هیولی را «مکان‌گیر» تعریف کرده است. در افکار رازی هیولی همان نقشی را داشته که «پروتون» (proton) در فیزیک جدید دارد. عناصر از ترکیب همین ساده‌نخستین (هیولی) با دو صفت از چهار صفت (کیفیت) پدید آمده‌اند: هیولی + گرمی و خشکی ← آتش، هیولی + گرمی و تری ← هوا، هیولی + سردی و خشکی ← خاک، هیولی + سردی و تری ← آب.^(۲)

۴/ ب. پنج عنصر مانوی (دود، آتش، باد، آب، ظلمت) در وضع تعلق به بروج فلکی، نسبت «۵ عنصر» به «۱۲» برج، سهم هریک و چهار ربع جهان برحسب مثلثات فلکی (هر سه برج متعلق به یک ربع جهان) در احکام نجوم مانوی است.

[*Mani and Manichaeism* (Widengren), 70-72].

۵/ ب. ارسطو رفتار آتش را که میل به بالا دارد، «طبیعت» آن ندانسته، بلکه «بنا بر طبیعت» (حسب «طبع») دانسته است. [طبیعیات / ۸۰]. علت انکار وجود خلاء مجزاً در نزد ارسطو همین است، که سبکی و سنگینی عنصر آتش و خاک را پیوسته در تمام مباحث طبیعیات مبنای نظر قرار داده، این‌که اولی میل به بالا دارد و دومی به پایین (مرکز زمین یا به تعبیر او مرکز عالم) می‌گراید. [همان / ۱۵۳...]. وی در بیان حرکات ناشی از عوامل محرکه، که از جمله در بعضی موارد طبیعی و در موارد دیگر غیرطبیعی (قسری) می‌باشد، مثال آورده است که حرکت رو به بالای اجسام خاکی، و حرکت رو به پایین آتش، غیرطبیعی‌اند. [همان / ۲۶۰]. رازی گوید اگر گویند که نیروی در خاک است که بدان، سوی مرکز زمین حرکت می‌کند و آتش را چنان (نیروی) نباشد؛ باید گفت پس جدا شده‌اید از کسانی که پندارند اگر نیروی در جرم زمین نبود، که نیروی موجود خاک را بپذیرد، رواست که نیروی گریز از مرکز آتش را خنثی کند. [رسائل فلسفیه / ۱۱۷].

۱. زادالمسافرین (ناصرخسرو)، ص ۸۴.

۲. کتاب الاسرار (رازی)، تعلیق دکتر شببانی، ص ۵۵۳ و ۵۵۴.

ارسطو در گفتار یکم از کتاب «فی السماء» از جمله گوید که آتش این جهان از مرکز آن می‌گریزد، پس اگر جهانی را فراز این جهان تصور کنیم، آتش به مرکز آن جهان می‌گراید؛ و این خطاست. اگر گویند که هر جهانی که از مرکز خود می‌گریزد «فاسد» می‌شود، باید گفت که جنبش آتشیها از اختلاف جایگاه‌های آنها نباشد، حکم آتشی که در مشرق‌گریز از مرکز می‌کند یا آتشی که در مغرب نیز چنین کند، با آتش این جهان اختلاف یابد... [همان/ ۱۳۳]. صد سال پس از رازی که ایرادهای مزبور را بر ارسطو گرفته، ابوریحان بیرونی نیز همین اشکالات را صریحاً و با لحنی تند بر او وارد کرده، که متضمن پرسش‌های ۵ و ۹ (از ده ایراد اول) و پرسش ۲ (از هشت ایراد دوم) در مناظره مشهور با ابوعلی ابن سیناست، اجمالاً از این قرار است: «چرا ارسطو قول کسانی را که می‌گویند ممکن است جهانی جز جهانی که ما در آن هستیم بر طبیعتی دیگر وجود داشته زشت پنداشته است؟ اگر گرمی (آتش) از مرکز به بالاست چرا گرمی که به ما می‌رسد از خورشید و شعاع‌های آن است؛ آیا اینها اجسام‌اند یا اعراض یا چیزی دیگر؟ کدام یک از این دو قول درست است؟ یکی آن‌که گوید آب و خاک حرکت به مرکز می‌کنند، و هوا و آتش از مرکز حرکت می‌کنند؛ و دیگری آن‌که گوید همه آنها به سوی مرکز حرکت می‌کنند و سنگین‌تر سبک‌تر را پیشی می‌گیرد».^(۱) البته بیرونی در ایراد بر دیگر مسائل طبیعی ارسطویی نیز با رازی هنباز شده، که بایستی به همان رساله رجوع کرد.

۶/ ب. هم درباره گرایش‌های بالا و پایین عنصرها و طبایع، موافق با نظریات رایج در دوران باستان، کتابهای ماقبل اسلامی ایران و متون پهلوی و مزدایی، هر یک به اجمال یا تفصیل شرح مطلب داده‌اند، که اینک ما گزینه کوتاهی در این باره از دانشنامه «دینکرد» به نقل می‌آوریم: دینکرد (۱۴۲/۴) از آیین نامگ آذر فرنبغ به نقل از «فلسفه‌نامه» منسوب به زردشت کلدانی، در وصف جهان مادی چنین آورده است که هم از آغاز با فعلهای اهرمن آمیخته شد، چندانکه آنها در همه گونه‌ها رخنه یافت. پس چهار طبع نخستین مادی: دو تا در سوی روشنایی - یعنی - گرمی و تری، و دو تا در سوی تاریکی - یعنی - سردی و خشکی گراییدند. این چهار طبع (کیفیت) اغلب با چهار عنصر (= زهکان/ زیاکان) هوا، آتش، آب و خاک یاد گردند (۱۱۲/۳ و ۱۲۳) که علت هر حیات و فعلی هستند؛ اما باید به نسبت‌های معینی باشند، وگرنه سبب نابسامانی و اهریمنی‌ها شوند،

۱. الاسئله والاجوبه، ص «ب»، «ج» (مقدمه)، ۴، ۷ و ۳۸.

چنان‌که عدم تناسب آنها در تن آدمی باعث بیماری‌هاست؛ حتی موضوع اصلی فن پزشکی خود ساماندهی و هماهنگ‌سازی در میان نسبت‌های عناصر می‌باشد. (۲/۴۱۷/۳) جسم مادی از نیرودهی ساختار تنانی آمیخته از آن چهار مایه (آتش، هوا، آب و خاک) نیرو یافته، همزیستی این چهار عنصر به نسبت‌های معتدل با یکدیگر صلاح‌یابی تن است. قانون طبیعت همانا تناسب عناصر باشد (۸۱/۴) وحدت آلی هم از ترکیب آنها به حاصل آید. گرمی و تری که «هوا» آمیغ آن دو باشد، از «چرخ» (= رس / سپهر) فرآمد و عناصر (- زهکان) که تخم تخمه‌های آفرینش مادی (= گیتی) اند هم از آن جا فرآمد، که «جنیش» (- حرکت) از آنها پدیدار است. دینکرد (مدن / ۱۹۹) گوید که «بُن» آتش همانا «وایک آتخش» (= آتش فضایی) است، بن «آب» همانا «بومیک زره» (= دریای خاکی) است. سرشت آتش به «وای» (= فضا / جو) برآید (- روی به بالا دارد) و گرایش آب به «بوم» (خاک / زمین) باشد که روی به پایین دارد^(۱).

۷/ج. (در توصیف هیولای خلایق و مراتب تخلخل و تکائف) حسب نظر اناکسیمنس شاگرد اناگزیماندر ملطی آورده‌اند که «جوهر اولی و اصلی» واحد و نامتناهی و نه غیر معین بلکه معین؛ و آن «هوا» است، که به واسطه انقباض و انبساط دگرگون می‌شود؛ در لطیف‌ترین شکلش «آتش» است، وقتی متراکم‌تر شد «باد»، سپس «ابر»، بعد «آب»، سپس خاک و سنگ؛ و بقیه اشیاء و خدایان از اینها به وجود آمده‌اند.^(۲)

۸/ج. ارسطو گوید: «اجزائی که شیء به آنها قابل قسمت است، با «جدائی» فضایی از هم متفاوت‌اند. شیء اگر قسمت‌پذیر است، یا باید به تجزیه‌ناپذیران بخش‌پذیر باشد، یا قابل قسمت به تجزیه‌پذیران باشد؛ (و اما) تجزیه‌پذیرهایی که تا بی‌نهایت بخش‌پذیرند، صورت موجودیت آنها پیوسته خواهد بود. همین استدلال در مورد کمیت، زمان، و حرکت نیز مصداق دارد. [طبیعیات / ۱۹۷].

۹/ج. همو گوید که اتساع بالفعل ماده بر حسب کیفیت‌های مختلف (مثلاً «تکائف» یا «تخلخل») بالقوه در آن باشد، تکائف و تخلخل دو گونه وجودی ماده‌اند. [همان، ۱۵۵ / الطبیعه، ۳۸۸].

1. *The Dinkard*, vol. IX, pp. 558, 559, 595-6. / *The Philosophy of the Mazdayasnian Religion* (L. Casartelli), pp. 102-103. / *Zurvan* (R. Zaehner), p. 85; part ii (texts), pp. 327, 374.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف)، ج ۱، ص ۱۰۸.

۱۰/د. ارسطو گوید گمان می‌رود که هزیود در شعرش درست گفته است که «نخست فضا/ هباء (chaos) بود، سپس زمین پهناور» که مراد همان خلاء است. فیثاغوریان خلاء را درون عالم دانند که همچون دم زدن (با روح بی‌پایان) فراکشد، همان جداگر میان طبایع است و چیزهای پیاپی را (چون اعداد) از هم جدا کند. دموکریتوس که خلاء را همان مکان (خالی از جسم) دانسته، به قول یحیی بن عدی آنرا «نابوده بالفعل» گفته است – یعنی – بُعدی تهی از جسم که در وجود نیست، بلکه در میان اجسام پراکنده است^(۱).

۱۱/د. تصوّر «خلاء» با فلسفه ارسطو تضاد دارد، در نزد ذره‌گرایان قول به خلاء از ضروریات علم طبیعت به شمار می‌رود؛ عالم طبیعی یا ملزم به قبول خلاء یا مجبور به انکار بدیهیات، از قبیل حرکت یا تکاثف و تداخل بود، زیرا این قبیل امور در «ملاء» نمی‌تواند واقع شود.^(۲) ارسطو گوید که قائلان به خلاء آنرا منزلت مکان و ظرف نهند، چه گمان برند که وقتی حجم‌پذیر در خود بود «ملاء» است و به‌گاه عدم آن «خلاء» است؛ چندانکه خلاء و ملاء و مکان عیناً معنای واحد یافته‌اند الا این‌که وجود آنها یکی نیست. پس از نظر ارسطو خلاء امری ناموجود و عدم است، و او جمع بین خلاء و ملاء را در یک زمان محال دانسته، گوید که خلاء را با ملاء نسبتی نباشد. یحیی بن عدی (شاگرد رازی) که خلاء را «کیف» دانسته، امتناع خلاء را در نزد ارسطو رد کرده، گوید که وی با بخشیدن ابعاد به خلاء، قول خود را که در آنها غیر اجسام است نقض کرده، نهایت‌ها اجزاء نیست که حسب قول او تقسیم‌پذیر باشند^(۳).

۱۲/د. ارسطو گوید که وجود خلاء مبتنی بر وجود مکان باشد، علل اربعه در مکان مصداق ندارند؛ چه مکان نه به معنای ماده وجودهاست، نه به معنای صورت و تعریف چیزهاست، نه به عنوان یک غایت، و نه آن‌که مکان موجود را حرکت دهد. مکان نه ماده است، نه صورت، بلکه ظرف است (– مکان درونی‌ترین مرز بی‌حرکت یک حاوی است) و بنابراین «خلاء» مجزاً (separate) یا «نامجزا» وجود ندارد، زیرا خلاء جسم نباشد، بلکه فاصله‌ای در جسم است. خلاء هرگز به عنوان یک شرط «حرکت» ضرورت ندارد، آنچه هم «ملاء» است می‌تواند تغییر کیفی یابد^(۴).

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، ص ۲۷۴، ۲۷۶، ۳۴۲ و ۳۴۶.

۲. تاریخ فلسفه (برهیه)، ص ۲۷۱–۲۷۲.

۳. الطبیعه (عربی)، ص ۳۱۶، ۳۳۸، ۳۶۲، ۳۶۷ و ۳۶۸.

۴. طبیعیات، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۶.

۱۳/د. موضوع آزمایش وجود خلاء هم از زمان انکساغوراس بررسی شده، پیروان وی می‌گفتند «هوا» چیزی است که در مشکها دمیده شود؛ ولی مردم خلاء را بُعدی تهی از هوا (- جسم محسوس) می‌دانستند، پس طبیعی‌دانان مسئله تکاثف و تخلخل در جسم را به سبب وجود خلاء مطرح کردند. چنان‌که گذشت آزمایش با آبدزدک را هم خود ارسطو بیان کرده، اما برهان ثابت‌گران خلاء این است که آن مکانی تهی از جسم (- هوا) می‌باشد.^(۱)

۱۴/د. حکیم رازی در آخر مقاله «در باب مابعد طبیعی» گوید کسانی که پندارند جهان یگانه است و پس از آن عنصری بی‌نهایت دارد، من بر علت این نظر آگاهی نیافتم؛ ولی به ایشان باید گفت آنچه شما آنرا انکار می‌کنید که جهان‌هایی فراسوی آن بیکرانی باشد، آیا همان «خلاء» نیست؟ [رسائل فلسفیه / ۱۳۴].

۱۵/د. ابونصر فارابی نگره وجود خلاء را به تبع ارسطو رد کرده، چه از وی یک «رسالة فی الخلاء» بر جای مانده (ص ۱۶) که نجاتی لوغال و آیدین صابیلی آنرا طبع (دانشگاه آنکارا / ۱۹۵۰ م) و به ترکی و انگلیسی ترجمه کرده‌اند. فارابی از همان آغاز رساله استدلال بر وجود خلاء در نزد قائلان بدان، همان آزمایش با شیشه آب را شرح داده (ص ۲-۴) ولی نظر ایشان را که خلاء چیزی محسوس باشد مردود دانسته (۴-۵) موجود بودن آنرا امری موهوم یاد کرده (۷-۸) که اصلاً «جوهر» نیست، بلکه آن «مکان» تهی از هواست، نه جسمی مجهول‌الجوهر در نزد ایشان (۸) و هم «ترکیب» آنرا با جسم دیگر - چنان‌که رازی معتقد است - انکار نموده است (۱۱). تردیدی نیست که فارابی این رساله را بر رد رازی نوشته، بدون آن‌که از وی نامی ببرد.

۱۶/د. رازی میان مکان کلی یا مکان مطلق و مکان جزئی یا نسبی (مضاف) تمایز واضح قائل است، مکان مطلق که مشائیان (پیروان ارسطو) آنرا انکار می‌کنند، به نظر رازی عبارت است از «بُعد» یا امتداد محض (pure extent) مستقل از جسم متعین و متحیز در آن، که از حدود عالم تجاوز می‌کند و به عبارت دیگر نامحدود یا نامتناهی است؛ مکان جزئی یا نسبی همانا به اندازه حجم هر جسم متعین (محصور در آن) باشد. هم‌چنین، بین زمان مطلق و محدود تمایز هست، تعریف او با آن مشائیان منطبق نباشد؛ چون شمار حرکت (- یعنی حرکت افلاک) تنها بر زمان کرانمند (محدود) مصداق دارد،

۱. الطبیعه (ارسطو)، ص ۳۱۳، ۳۳۹، ۳۴۳ و ۳۴۴.

چنان‌که در کتاب «تحلیل» اول و ثانی ارسطو آمده است. رازی به مانند نیوتون زمان مطلق را جوهری مستقل می‌داند، که فی‌نفسه و برحسب ماهیت خود با شتابی یکنواخت روان است.^(۱)

۱۷/د. ابن‌مرزوقی در کتاب *الازمنه والامکنه* خود که نگره‌ی خلاء رازی را رد کرده، از قول وی آورده است که اگر خلاء «سبک» یا «گران» نباشد، لازم آید که متحرک جز در خلاء حرکت ابدی نیابد؛ و چون خلاء چیزی همستار با خود ندارد، پس همیشه ساکن و بی‌تحرك است، زیرا موجب حرکتی آنجا نباشد؛ یا هرگاه چیزی در خلاء تحرک یابد همانا به همه‌ی جهات حرکت نماید، اختصاصی به جهتی غیر آن ندارد، زیرا که خلاء چنین باشد. [رسائل فلسفیه / ۲۰۱].

۱۸/ه. ابوبشر قناتی در شرح نگره‌ی حرکت ارسطو که امری متصل و بی‌نهایت است، گوید حرکت در موضوع (ماده) - که متصل است - موجود نیست؛ و چون حرکت جز در زمان نباشد، سخن درباره‌ی زمان نیز به مکان می‌کشد؛ گروهی می‌گویند که حرکت بدون خلاء ممکن نیست، پس بایستی درباره‌ی خلاء هم سخن گفت. یحیی بن عدی گوید که مراد ارسطو از «امتداد» حرکت، گویا همسویی آن با زمان باشد؛ و ارسطو گوید هرگاه زمان مقدار حرکت باشد، پس همان نیز مقدار سکون است، چه هر سکونی در زمان است، رواست که ساکن هم در شمار حرکت موجود باشد، که همان عدم حرکت است. یحیی بن عدی گوید که این همانند مفهوم نور و ظلمت است، که دیده تمیز می‌دهد؛ چه نور با ذات خود باشد، اما ظلمت همانا با سلب نور است.^(۲)

۱۹/ه. درباره‌ی سکون که ارسطو آن را بر وجه «ضد» یا قبال حرکت، هم توقف (حین حرکت) یا عدم حرکت تفسیر کرده؛ گوید که شیء خواه متحرک باشد یا ساکن، ضروری است حین ایستار خودجنبها هم باشد؛ چه بایستی متوقف همانا ضروری در زمان نیز درنگ کند، چون متحرک تنها در زمان تحرک می‌یابد؛ و بیان شد که متوقف جنباست، پس باید که ضروری در زمان درنگ کند؛ اینک نظر به تندی و کندی در زمان، درنگ همان تندی و کندی می‌باشد. [الطبیعه / ۵۸۳ و ۷۰۴].

۲۰/ه. ارسطو گوید سکون را بایستی در آنچه حرکت ندارد از آنچه حرکت‌پذیر

1. *First Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 1135.

۲. *الطبیعه*، ترجمه‌ی اسحاق بن حنین، ص ۱۶۶، ۱۶۷، ۴۵۴، ۴۵۶ و ۴۵۹.

است دانست، چه سکون که ضدّ حرکت است در این صورت عدم‌پذیر باشد. آنگاه، حرکتی که مطلقاً متصل و واحد است، در نوع و شیء واحد و در زمان واحد متصل باشد (این همان نگره‌ای است که حکیم رازی برهان جدلی معروف خود را علیه آن اقامه کرده) و یحیی بن عدی هم گوید که ارسطو چون شکوک پیشین را یاد نموده، به قول در حرکت واحد بازگشته که چیست؛ و آنرا با سخن درازی بیان کرده و گوید که حرکت واحد متصل جز به سه شرط نباشد: (۱) این‌که زمان آن متصل باشد، (۲) این‌که موضوع آن واحد باشد، (۳) و این‌که نوع حرکت هم واحد باشد. [الطبیعه / ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۶۳ و ۵۶۴]. باید افزود که این همان مقدمه‌گیری معروف است در اثبات «قدم عالم» ارسطو، که برهان اصلی حکیم رازی (با قیام بر ضدّ ارسطو) در نقض همین نگره، چنان‌که در فصل بعد هم بیاید، خود ناظر به اثبات «حدوث عالم» در نزد رازی است.

۲۱/ ه. ارسطو (در نفی حرکت جوهری) گوید که حسب مقولات (عشر) ضروری است حرکت بر سه قسم باشد: حرکت کمی (تطوّر) و حرکت کیفی (استحاله) و حرکت در مکان (وضعی). اما در «جوهر» حرکتی نباشد از این بابت، که چیزی از موجودات البته ضدّ جوهر نیست (چون جوهر آن است که ضدّی در آن نباشد، لذا حرکت بر آن واقع نشود) و چون حرکت جوهری و مضافی و فعل و انفعالی (بقیه مقولات) نباشد، آنچه باقی می‌ماند همانا حرکت در کیف و کمّ و حیث است فقط، زیرا در هر یک از اینها تضادی وجود دارد. [الطبیعه / ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۲۹ و ۷۴۶]. هم باید افزود که نتیجه نفی «حرکت جوهری» در نزد ارسطوئیان، همانا قول به «محزک اول» است که بعداً به شرح می‌آید.

۲۲/ ه. ارسطو در کتاب هشتم (دیرینگی حرکت) گوید که در نظر انبازقلس (امپدوکلس) جهان متناوباً در حرکت و سکون است، مبدأ امر هم حسب قول او به «مهر» (love) و «کین» (strive) نسبت یافته؛ چه در حرکت است آنگاه که «مهر» از کثرت طی فرایند «اجتماع» وحدت پدید می‌آرد، و آنگاه که «کین» از وحدت طی فرایند «افتراق» کثرت پدید می‌کند (تجمع و تفرق همانا حرکت در مکان‌اند) و این یک‌بار، و آن یک‌بار، جنب‌گیری آن دو هم از برای امور ضروراً موجوداند، در فاصله زمانی آدوار هستی (مزبور) جهان در سکون است. اما به نظر ما (ارسطو) چنین سبب‌هایی (یعنی: مهر و کین) نباشد، چه در سایر امور این دو علت (یعنی تجمع و تفرق) مختلف‌اند.^(۱) باید

۱. الطبیعه، ترجمه اسحاق، طبع بدوی، ص ۸۱۲، ۸۱۴، ۹۱۹ و ۹۲۰. طبیعیات، ترجمه فارسی، ص ۲۴۹.

گفت که این اندیشهٔ انبیاذقلس (ایرانی مآب) در لفظ و معنا به کلی ایرانی و زروانی است (که از نگره‌های مغان ایران باستان اخذ شده) و چنان‌که در فصل آتی (گیتی‌شناسی) به تفصیل خواهد آمد، حسب متون مزدایی-زردشتی و از جمله بوندهشن و دینکرد و جز اینها، وجود «اهریمن» (ستیز/کین) همستار «اورمزد» (مهر/عشق) و کارزار این دو فقط برای به «جنش» آمدن هستی جهان ضرورت یافته است.

۲۳/ و. ارسطو در چهار کتاب آخر «فیزیک» که دربارهٔ حرکت سخن گفته، بیان کرده است که حرکت در کدام مقوله‌ای می‌گنجد و در کدام نمی‌گنجد. پیش از آن هم فرق میان «تغییر» (= فرگشت) و «حرکت» (= جنش) را بیان نموده، گوید که هر حرکتی «تغییر» (= دگرگونی) است، اما هر تغییری حرکت نیست؛ زیرا هستی دگرش می‌یابد و آن حرکت نیست، پیشگفتاری هم در تمییز بین حرکت و تغیر پرداخته، که همان سخن در اقسام متحرک است. گوید هر قسم از حرکت اولیه (مکانی، استحالی، رشدی و زوال) به ذات است، هم به عرض و هم به جزء باشد. اما تغیر (= فرگشت) از غیر موضوع به موضوعی همانا تکون (= پیدایی) است، و تغیر مطلق همان است که چیزی تکون یابد، مانند آن‌که «ناسپید» به «سپید» دگرش نماید؛ ولی تغیر از ناموضوع به موضوع همان «کون» (= بودش) است، از موضوع به ناموضوع همانا «فساد» (= تباهی) باشد، و تکون مطلق همانا پیدایی «جوهر» است [الطبیعه / ۴۹۰-۹۱، ۵۰۳-۵۰۴].

۲۴/ و. اما تغیر (= فرگشت) بر دو گونه است: یکی آن چیزی که تغیر در آن استکمال یابد، که ما به درستی گوئیم چیزی تغیر کرده است؛ و دیگر آن‌چه آغاز تغیر در آن نهاده (چیزی که در آن تغیر آغاز شده) است. اینک گوئیم که تغیر اصلاً سرمدی نیست، این‌که بیان شد همانا تغیر از چیزی به چیزی است، خواه در تناقض یا در اضداد باشد. اما آنچه در تناقض است، نهایت آن ایجاب و سلب باشد، مانند آن‌که نهایت تکون (= پیدایی) «وجود» است، و نهایت فساد (= تباهی) لاوجود است؛ و نهایت آنچه در مورد ضدین می‌باشد، هم ضدان است که اینها دو طرف تغیراند. خلاصه در اثبات این‌که تغیر اصلاً سرمدی نیست، سرانجام، گوید که بسا حرکت در زمان ابدی باشد، لیکن واحده نیست؛ و ممکن هم نیست که نامتناهی در زمان باشد، مگر حرکت واحده که همانا حرکت انتقالی و دوری می‌باشد. نیز گوید هر «تغیر»ی به طبع زایل‌شدنی است، از این‌رو گروهی آنرا به غایت حکمت نسبت داده‌اند، اما پارون فیثاغوری آنرا به غایت جهل

نسبت می‌دهد، زیرا که موجد فراموشی است و در این قول صائب باشد. [الطبیعه / ۴۶۶، ۶۷۴، ۷۲۹ و ۷۳۱].

۲۵ / و. تعریف «استحاله» (= دگرگشت) از ارسطو، همانا کمال دگرگشت‌شونده بدانچه همان دگرگنده است، یا کمال دگرگنده بدانچه همچنان‌که هست. ارسطو که حرکت را فقط در سه مقوله کم و کیف و حیث محصور دانسته، گوید که حرکت در کیف «استحاله» می‌باشد، و این اسم عامی است از برای هر تغییری که در کیف واقع می‌شود. گوید زمان در استحاله تأثیر نماید، و هر استحاله‌ای هم خروج است؛ پس استحاله به سبب فساد نزدیک‌تر است، زیرا استحاله از حیث معنا جز خروج نباشد؛ چه بر دگرگشت‌شونده رخ می‌دهد که صورتی غیر (از پیشین) پذیرد، لذا استحاله از حیث مفهوم به همان معنای مفاد نیست. در بهر «استحاله اتمام بر وفق محسوسات» گوید که، گمان می‌رود امر استحاله خصوصاً در میان کیفیات در اشکال و صورتها و هیأتها موجود است. پیدا است که تکوینات خود استحالات نباشد، بلکه استحالات تنها در محسوسات است. شارحان «فیزیک» ارسطو گویند که «کون» همان استحاله نیست، هر چند عاری از استحاله هم نباشد؛ زیرا هیولی خواه بستگی یابد یا گشادگی، و یا به مانند اینها کنش‌پذیر باشد؛ اینها استحالات است - یعنی - استحاله در خود صورت است، اما این که فرگشت می‌یابد همانا کنش‌پذیری شیء موضوع استحاله در خود صورت است. دیگر این که حل شک ارسطو نسبت به تغییر در کیفیت عام، چنین است که بایستی استحاله از ضد به ضد باشد - یعنی - در اضداد واقع شود. [الطبیعه / ۱۹۵، ۱۹۹، ۴۷۰، ۵۲۴، ۵۲۹، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۷ و ۷۷۲].

۲۶ / و. در استحاله حرکت آنچه تقسیم‌ناپذیر است (- جزء لایتجزا) و استحاله حرکت نامتناهی، گوید که آنچه نامتجزاست ممکن نیست که تحرک یابد مگر به طریق عرضی؛ و اگر ممکن باشد که آنچه نامتجزاست در «آن» تحرک یابد، این امر قیاس واحدی است در این که در «آن» حرکت باشد - یعنی - این که شیء نامتجزا متحرک باشد. (این همان حرکت ذره‌ای است که توضیح آن از ابن‌میمون در «زمان اتمی» به نقل آمد) و گوید هر آنچه تحرک دارد همانا در زمان متحرک است، و هیچ چیزی اصلاً در «آن» تحرک نمی‌یابد. پیشتر هم گذشت که امر استحاله همانا در محسوسات و در جزء حسی از نفس باشد، اما در غیر این صورت تنها به طریق عرضی است. (در باره زیادت و نقصان

هم گوید که) نقصان همانا مفارقت و جدایی زیادت است، جامه زیادت پوشیدن و برهنه شدن از نقصان، همانا حاکی است که چیزی فرگشت می‌یابد، منتها یکی از آنها خود استحاله نیست. شارحان گویند که استحاله «تغییر» در جوهر نیست بل در اعراض است، شکل با استحاله نبوده و نه استحاله در شکل باشد. چون گوید اسم استحاله برای تغیر در کیف عام است. فصلها/ تمیزهای جوهری گاه در کیفیت وارد شود؛ ولی اسم استحاله بر فصلهای جوهری نیفتد، بلکه بر عرضی واقع شود که شیء بدانها منفعل یا نامنفعل است. [الطبیعه/ ۵۳۰، ۷۲۴، ۷۲۷-۷۲۸، ۷۶۱ و ۷۶۴].

۲۷/ و. ارسطو (۸/۲) از این رو قائل به «بخت» و تصادف نیست، که معتقد به علت غایی است؛ و گوید که در طبیعت «غایت» دخیل است، بل طبیعت خود غایت است؛ و چون طبیعت (هیولی و صورت) صورت است، پس صورت خود همان غایت باشد، که همان بر حسب «ضرورت» است. آنگاه «بخت» را علت اتفاقی دانسته، حرکت اتفاقی هم فقط به موجودیت شیء - که از لحاظ کمیّت تجزیه‌ناپذیر باشد (ذره) تعلق می‌گیرد. صفات «تجزیه‌ناپذیر» و «نامتناهی» در وهله اول، به چیزی که تغییر می‌کند - تعلق دارند... (الف) تغییر در شیء تجزیه‌پذیر (متصل) کمی است، یا تغییر کمی در شیء (متصل) رخ می‌دهد؛ (ب) تغییر در شیء تجزیه‌ناپذیر (منفصل) کیفی است، یا تغییر کیفی در شیء تجزیه‌ناپذیر (منفصل) رخ می‌دهد. در تغییرات متضاد، مثبت یا منفی (بسته به مورد) حدّ است، مثلاً هستی حدّ «کون» و نیستی حدّ «فساد» می‌باشد. سپس در بحث از «ضرورت» (necessity) و ارتباط آن با غایت (۹/۲) گوید ضرورت در طبیعت آن چیزی است، که ما به نام ماده می‌خوانیم، و تغییراتی که در ماده رخ می‌دهد...؛ و «غایت» هم علت ماده است (نه برعکس) که بایستی مثل مولدات صناعی، اشیاء مخصوصی ضرورتاً به وجود آیند. سرانجام در بحث از محرک اول هم گوید، قول به این‌که (طبیعت) خود به خود جنبش یابد، از این رو محال است که این معنا همان حیوان راست، همان چیزی که ویژه جانداران است؛ اصل موضوع این است که طبیعت خود مبدأ حرکت است^(۱).

۲۸/ و. شاید بد نباشد که از استاد مکتبی حکیم رازی، تعریف استحاله را هم از

۱. الطبیعه (عربی)، ص ۹۵، ۹۷، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۳ و ۸۲۴ / طبیعیات (فارسی)، ص ۹۶-۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۲۴ و ۲۲۶.

«ابن ربین» طبری به نقل آوریم: «استحاله اثری است از فاعل (مثل حرارت و برودت) در مفعول (مثل خشکی و تری) و هر مستحیل همانا به ضد خود استحاله یابد؛ و آنچه استحاله نپذیرد، مر او را ضد نباشد؛ و آنچه را که ضد نباشد، تحت کون و فساد واقع نیست؛ و هر یک از دو عنصر متجاوز همانا یکی از دیگری انفعال یابد، فاعل از آن دو همانا علت است؛ و همان است که به ضد خودش تحوّل یابد، مفعول همانا معلول باشد که به ضد آن تحوّل یابد. آنچه به جوهر است چون حیوان، به خاک استحاله یابد، و از خاک به نبات هم؛ هیچ چیزی جز به استحاله کون و فساد نپذیرد. بدان که کون (استحاله چیزی به چیز دیگر) و فساد (پست شدن شیء والا) در جوهرها باشد، و استحاله و تغیر (= فرگشت) در کیفیات باشد، مثل حرارت که به برودت، یا شیرینی که به تلخی استحاله می یابد^(۱). لیکن تعریف علمی جامع و مانع از استحاله، حسب نظر «دژه گرابی» (اتمیسیم) همان است، که در جای خود از استاد ابوریحان بیرونی نقل کردیم «تفرّق اجزاء شیء در اجزاء غیر است».

۲۹/ و. این که نظریه «طفره» را نظام معتزلی با انکار وجود «ذرات» مطرح کرده، و این که از منظر دژه گرابی استحاله به صورت «تدریج» است؛ ملاحظه می شود که رازی احساس لذت را، یک حالت کیفی بر اثر تبدل کمی یا تغییرات کمی تدریجی به یک کیفیت «جهشی» (طفره ای) دانسته است [فیلسوف ری / ۲۴۰] هم چنین، آتش برآمده از سنگ «آتش زنه» که رازی مطرح کرده، گویا ناظر به نظریه «کمون» (کامن بودن آتش در سنگ) باشد، که رازی این موضوع را قبول ندارد.

۳۰/ و. یکی دیگر از کتابهایی که در جزو آثار طبیعی رازی یاد کرده اند: «فی العادة و انها تحوّل طبیعه» است (= درباره عادت و این که آن به طبیعتی فرگشت یابد) که از عادت به عنوان «طبیعت ثانی» و یا به عنوان «طبیعت پنجم» یاد کرده اند. [فیلسوف ری / ۸۴].

*

(*) اصل دیالکتیک طبیعت رازی در این است که «ترکیب» (تمازج) را همان «انحلال» (تجزیه) می داند (- اینهمانی) که شاهکار نبوغ آمیز فکری اوست، یعنی موافق با اصل دیالکتیک هگلی «همنهاد» (synthesis) در این مقوله، «ضدین» (ترکیب و تجزیه) اجتماع می کنند، که بر اثر آن فرایند «شدن» (= صیوروت) تحقق می یابد. هیچ

حکیم طبیعی به مانند رازی سراغ نداریم، که چنین علمی و اصولی قاطعانه بر سر اعتقاد نسبت به مبانی منطق دیالکتیک (به معنای معاصرانه‌اش) در «نظام» طبیعی خویش استوار و پایدار باشد. این‌که هم‌روزگاران وی و بعضی از متفکران پس از او، روش‌شناسی و منطق رازی برایشان قابل درک نبوده، یا به خیال خودشان تناقض‌ها در آن می‌دیدند، از آن‌روست که با عینک ارسطو به جهان و طبیعت می‌نگریستند؛ نقض اصل «عدم تناقض» ارسطو در پویش فکری جدلی (دیالکتیکی) - که اجتماع ضدین را نه تنها ممکن بل واجب می‌شمارد - از برای ایشان باورکردنی نبود و آن‌را بر نمی‌تافتند. بگذریم از این‌که مقوله «هم نهاد» (= مرکب) دیالکتیک در ژرفای دین و آیین و دانش و بینش حکمای ایران باستان ریشه دارد (هراکلیت از مغان برگرفت، ارسطو هم از ایشان آموخت؛ آنگاه هگل و مارکس از افلاطون و هراکلیت برگرفتند) این قضیه در خود ایران‌زمین، از طریق شیخ اشراق و دیگر عارفان «نوریه» در حکمت متعالیه ملاصدرای شیرازی تعریف منطقی و فلسفی شد و تثبیت یافت. کسانی که از روی ناآگاهی و کم‌مایگی یا ناخودباوری و خودباختگی، اینجا و آنجا گوشه و کنایه می‌زنند که اگر به تحقیق پیوسته است - مثلاً - رازی دیالکتیسین طبیعی بوده، پس بدان معناست که لابد دیگر لزومی ندارد آثار طبیعی علمای جدید مغرب‌زمین مثلاً کتاب «دیالکتیک طبیعت» فریدریک انگلس مطالعه شود (ما رازی را داریم، پس بسمان است!) و از این قبیل سوء فهم‌ها و خلط مبحث‌ها؛ اینک تمام تحقیق حاضر در «حکمت طبیعی» رازی، بدون آن‌که قصد درشت‌نمایی آن در میان باشد، خود گواه بر بزرگی اندیشه ایرانیان فرزانه، پیش‌آگاهی و پیش‌دانشی آنان و در یک کلمه تقدّم فضل ایشان در جهان که آشکار و عیان است.

(*) (*). جدال عقلی (- دیالکتیک) عبارت از این نیست که قواعد کلی در موارد جزئی اعمال شود، بلکه این صناعت بدین معنی است که هر مفهومی مستقیماً در معرض امتحان قرار گیرد، تا خود آن بتواند فکر را به مفاهیمی که باید با آنها ارتباط یابد هدایت کند، چنان‌که مثلاً هر کدام از دو مفهوم سکون و حرکت می‌تواند با مفهوم وجود اجتماع یابد، بی آن‌که خود آن دو با یکدیگر قابل اجتماع باشند. این نکته را باید در نظر گرفت که تحلیل یا تقسیم در این مورد به دنبال ترکیب و تألیف می‌آید - یعنی - ترکیب به جای این‌که نهایت فکر و تالی تحلیل باشد، برعکس، سرآغاز تقسیم به شمار رود که عمل اصلی در صناعت جدال عقلی است. دو طریقه جدل یکی صناعت ترکیب امور

ممتزج (Mixtes) [متمازج] و دیگری صناعت تقسیم است. هر شیء که بتوان نام ممتزج بر آن گذاشت بر اثر هرگونه امتزاجی حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه ترکیب ثابتی از دو عنصر است، که یکی از آن دو عنصری نامتعیّن و نامحدود، و دیگری حدّی یا تعینّ ثابتی است. به سهولت می‌توان دید که ممتزج ناشی از این است که، دو حدّ تقابل با تبعیت از رابطه ثابتی تفرّر پیدا کند.^(۱)

— قواعد منطقی جدلی «تمازج» حکیم رازی، در شناخت طبیعت هم بر این نمط باشد.

۱. تاریخ فلسفه (امیل برهیه)، ص ۱۷۴-۱۷۷.

(فصل پنجم)
گیتی‌شناسی

۱. الاهیات رازی.
۲. قُدماءِ خمسہ.
۳. دوگانہ‌گرایی.
۴. حدوثِ عالم.
۵. زروان‌گرایی.
۶. عقل و نفس.
۷. اضافه و استدراک.