

# کونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی

## تلاقی «عقلگرایی خودبنیاد» زکریای رازی با «عقلانیت وحیانی» ابوحاتم رازی

مهدی گنجور\*

### چکیده

نسبت «خردورزی فلسفی» و «دینداری وحی‌باور» یا بتعبیری، گستره و کارکرد عقل در نسبت با وحی و سهم آن در هدایت و سعادت انسان، همواره یکی از مهمترین دغدغه‌های اندیشمندان مسلمان بوده است. نوشتار حاضر با رویکردی مسئله‌محور و روش توصیفی - تحلیلی، با بررسی دو سنخ متفاوت از اندیشه‌ورزی فلسفی و دینی دو حکیم ایرانی محمد بن زکریای رازی (م. ۳۱۳ هـ. ق.) و ابوحاتم عبدالرحمن رازی (م. ۳۲۲ هـ. ق.)، به تبیین نحوه تلاقی دو جریان فکر فلسفی و اندیشه کلامی در قرن چهارم هجری پرداخته است. اهمیت این پژوهش از آنروست که در تناظر و گفت‌وگو نزع‌گونه این دو سنخ از اندیشه‌ورزی، رابطه بین عقل و وحی و نیازهای متقابل فلسفه و دین به هم بهتر آشکار میشود.

۱۱۹

گونه‌شناسی عقلانیت این دو اندیشمند و تبیین آراء و مواضع آنها در مسئله عقل و وحی، تساوی و عدم تساوی عقل در میان انسانها و سهم خردورزی در سعادت‌شناسی این دو حکیم رازی، از مهمترین مسائل و یافته‌های پژوهش حاضر محسوب میشود.

\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ [m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir](mailto:m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir)

تاریخ تأیید: ۹۷/۶/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۱۵



کلیدواژه‌ها: عقلگرایی خودبنیاد، عقلانیت وحیانی، محمد بن زکریای رازی، ابوحاتم رازی، سعادت

\* \* \*

### مقدمه

ماجرای تقابل عقلانیت فلسفی با خردورزی دینی در جهان اسلام، پیوسته اما کمابیش و با شدت و ضعف مطرح بوده است. این ماجرا گاهی معلول تعصبات دینی اصحاب نقل و گاهی ناشی از افراط و غرور ارباب عقل بوده است؛ به طوری که در برابر یکدیگر موضع گرفته و راه هرگونه صلح و آشتی و گفت‌وگو مسالمت‌آمیز را مسدود شمرده‌اند. در این میان، برخی از اندیشمندان مسلمان در باب عقلگرایی فلسفی، شیوه افراط را پیش گرفته و بسان معتزلیان از «شریعت عقل» سخن به میان آوردند. محمد بن زکریای رازی از جمله کسانی است که در این راه گام برداشت و با ابراز سخنان تند و افراط‌آمیز در باب عقل و فلسفه، از حقایق دینی فاصله گرفت.<sup>(۱)</sup>

کتابی با عنوان *مخاریق الانبیاء* (نیرنگهای پیامبران!) به محمدبن زکریا منسوب است<sup>(۲)</sup> که در آن به ردّ مسئله نبوت و معجزات پیامبران الهی پرداخته است. اما از آنجا که با تضعیف آموزه کلامی نبوت، اصل اعتقادی امامت نیز متزلزل میشود، دانشمندان و متکلمان اسماعیلی بیش از همه درصدد ردّ و نقض زکریای رازی برآمدند؛ از جمله ابوحاتم عبدالرحمن رازی، همشهری و معاصر محمدبن زکریا، در مباحثات فلسفی - کلامی خود با او در کتاب *اعلام النبوة* به نقد دیدگاه وی پرداخت.<sup>(۳)</sup>

این گفت‌وگو نزع‌گونه میان دو اندیشمند رازی از آن جهت حائز اهمیت است که ۱۲۰ نوع برخورد و کیفیت تلاقی دو جریان «عقلانیت خودبنیاد» و «خردورزی وحیانی» را در قرن چهارم هجری به روشنی آشکار میسازد. نظر به این ضرورت و با توجه به خلاء معرفتی موجود، نوشتار حاضر با رویکردی مسئله‌محور، به بررسی تطبیقی آراء این دو اندیشمند هم‌عصر و هم‌وطن پیرامون عقل، کارآیی و قلمرو آن میپردازد. تبیین مهمترین آراء و مواضع این دو حکیم ایرانی درباره خردورزی و



اندیشه فلسفی - کلامی؛ نسبت عقل و وحی / فلسفه و دین؛ تساوی و عدم تساوی عقل در میان انسانها و رویکرد آنها به مقوله سعادت، از مهمترین مباحث و مسائل این پژوهش محسوب میشود.

### مؤلفه‌های اندیشه زکریای رازی

ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ هـ. ق) پزشک، فیلسوف و شیمیدان ایرانی، آثار ماندگاری در زمینه پزشکی و شیمی و فلسفه نوشته و بعنوان کاشف الكل، جوهر گوگرد (اسید سولفوریک) و نفت سفید مشهور است.<sup>(۴)</sup> وی همچنین دربارهٔ کیهان‌شناسی، منطق، ریاضیات و... آثاری دارد. برخی صاحب‌نظران، رازی را بزرگترین پزشک ایران و جهان اسلام در زمان قرون وسطی شناخته<sup>(۵)</sup> و برخی او را شخصیتی دانسته‌اند که بر قلّه انسان‌گرایی ایرانی ایستاده است.<sup>(۶)</sup>

با تأمل در آراء و اندیشه‌های فلسفی زکریای رازی میتوان گفت که او در فلسفه، درصدد تأسیس نظام و مکتبی مستقل از مشرب ارسطویی و مشائی بوده که توأم با رویکردی انتقادی و به دور از تعصبات اعتقادی باشد. نوآوریها و ابتکارات حکمی و روشی او بسیار است که پرداختن به آن از حوصله این نوشتار خارج است. اما از باب نمونه میتوان به نقد و نقض او بر انگاره «حرکت ابدی» ارسطو اشاره کرد؛ چنانکه طبق گزارشهای رسیده در کتاب گمشدهٔ طبیعت به ذات خود حرکت دارد نیز به آن پرداخته و با طرح ابتکاری نگره بنیادین «حرکت دهری» در بیان و تقریر حدوث عالم، چند قرن بر میرداماد در مسئله «حدوث دهری» و بر ملاصدرا در مسئله «حرکت جوهری» تقدّم و سبق فضل دارد.<sup>(۷)</sup> مکتب فلسفی رازی بویژه در بغداد توسط شاگردش یحیی بن عدی با عنوان «فرقه فلسفیه ایران» در برابر جریان دینی-کلامی «فرقه اسماعیلیه» استمرار یافت.

#### ۱. خاستگاه ایرانی اندیشه رازی

اما در مورد منشأ و مبانی حکمت عقلی و طبیعی رازی باید گفت سرچشمه این

تفکر فلسفی نه یونانی محض (مشرّب غربی ارسطویی) بلکه ایرانی ناب (حکمت شرقی خسروانی و مُغان) است؛ چنانکه برخی محققان و مورخان معتقدند: «رازی به سنت ایرانی، نور را مخلوق اول و ماده و مکان و زمان را قدیم میدانست... در فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی هم که سنن فکری ایران باستان وجود دارد، پیشتر در آثار محمد بن زکریای رازی جلوه‌گر شده بود».<sup>(۸)</sup>

## ۲. اصالت دادن به فلسفه

در تفکر فلسفی حکیم رازی تنها راه رهایی نفس از این عالم سفلی و ناسوت، آموختن فلسفه و یادگیری حکمت است. ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین بنقل از زکریای رازی می‌گوید:

حکما خلق را خوش از این سرّ آگاه همی کنند تا نفسها بدین فلسفه از این عالم همی بیرون شود تا همگی نفس به آخر، از این عالم بیرون شود و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود نفس به عالم خویش باز رسد و نعمت خویش باز یابد... این قول محمد بن زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ و گفته است اندر کتاب علم‌الهی خویش که رأی سقراط این بوده است... و گفته است که هیچکس بدین فلسفه از این عالم بیرون نشود و به عالم علوی نرسد و جز بدین حکمت نرهد.<sup>(۹)</sup>

همچنین ناصر خسرو در زاد‌المسافرین درباره‌ی رهایی از این عالم بوسیله‌ی حکمت و فلسفه می‌گوید: «و [رازی] گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر به فلسفه و هرکه فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدّت برهد».<sup>(۱۰)</sup>

همچنین محمد بن زکریا در خلال مباحثه خود با ابوحاتم رازی با تأکید بر نقش حیاتی فلسفه در تکامل و رهایی نفس از این عالم خاکی چنین گفته است: «روانها از تیرگی این عالم پاک نمی‌گردد و از بند این جهان رهایی نمی‌یابد مگر با نظر در فلسفه و هرکه در فلسفه نظر افکند و حتی اندازه کمی از آن را دریابد روان او از تیرگی پاک میشود و از این بند خلاص میگردد».<sup>(۱۱)</sup> حکیم رازی در کتاب علم‌الهی



خود - که امروزه چیزی از آن باقی نمانده است - مسائل فلسفی - کلامی مهمی را مورد بحث و بررسی قرار داده است که برخی از آنها عبارتند از: آداب و رسوم و عقاید صابیان حرّانی؛ مسئله جوهر و عرض و اینکه خداوند کدامیک از آن دو است؛ آراء و عقاید مانثیان و ثنویان؛ تأکید فلسفه طبیعی قدیم و اقتفای فیثاغورس و ذیمقراطیس؛ مسئله تناسخ ارواح؛ مسئله خلاء و ملاء؛ رهایی یافتن نفس از این عالم؛ نبوات؛ خیر و شر.<sup>(۱۲)</sup> افزون بر این، مسئله «قدمای خمسه» (باریتعالی، نفس، هیولی، زمان و مکان) که مهمترین اندیشه فلسفی رازی محسوب میشود، بخش عمده و مهم کتاب علم الهی او بوده است.<sup>(۱۳)</sup> زکریای رازی وجود این حقایق پنجگانه ازلی را ضروری و اضطراری دانسته و حتی بر اثبات وجود آنها استدلال عقلی اقامه کرده است.<sup>(۱۴)</sup> اما آنچه در تفکر و روش فلسفی محمد بن زکریا قابل تأمل و مایه تمایز آن از روش و اندیشه دینی و کلامی عصر اوست، شیوه خاص وی در نحوه استدلال بر مدعاست. او در ضمن ایرادات خود بر جالینوس بر این قاعده منطقی و روش‌شناختی تأکید ورزیده که «در استدلال باید مقدمات را از مواضعی که لزوم آن برای مطلوب، ضروری است اخذ و اکتساب نمود».<sup>(۱۵)</sup> از همین عبارت و توصیه راهبردی رازی میتوان استنباط کرد که او رهیافت و روش خاصی در کیفیت استدلال و تبیین مدعیات علمی - فلسفی خود رعایت میکرده است.

### ۳. رویکرد تفکیکی (فلسفه منهای دین)

یکی از مختصات تفکر فلسفی زکریای رازی، اعتقاد به جدایی و انفکاک عقل بشر از وحی و شریعت شناخته میشود. بدینمعنا که «رازی، بیداری نفوس را نه به وحی و ایمان بلکه به عقل و تحقیق میدانست؛ برخلاف اسماعیلیان که این مهم را ۱۲۳ به وحی و ایمان میدانستند».<sup>(۱۶)</sup> جالب اینکه این رویکرد تفکیکی محمد بن زکریا نسبت به عقل و وحی / دین و فلسفه، در آثار فیلسوفان عقلگرایی نظیر کانت نیز مشهود است؛ آنجا که میگوید: «از شرارتهای موجود در دل انسان که هیچکس از آنها در امان نیست و... باید به عقل خود پناه برد».<sup>(۱۷)</sup>

بنظر میرسد اختلاف اساسی میان آراء فلسفی زکریای رازی و اندیشه‌های دینی



مخالفانش بویژه متکلمان اسماعیلی مذهب ارسطومآب که قائل به اتحاد دین و فلسفه بودند، بیشتر بر سر مسئله صنع و ابداع بوده است که رازی انکار نموده و نیز مسئله تبعی و باطنی آن یعنی وجوب نبوت مطرح بوده که متکلمان اسماعیلی و از جمله ابوحاتم رازی از این مبانی، مسئله سیاسی - کلامی «تعلیم امام» را اثبات کرده‌اند.<sup>(۱۸)</sup>

برخی صاحب‌نظران در تحلیل رویکرد تفکیکی زکریای رازی معتقدند که ستیز رازی با دین صرفاً از موضع دفاع از فلسفه بوده است و اگر سران ایدئالیست و سیاست‌پیشه اسماعیلی ایران، رازی را جهت تأیید نظر «تعلیم امام» خویش در تنگنا و تحت فشار قرار نمیدادند<sup>(۱۹)</sup> وی هرگز مجبور به چنان موضعگیری معروف و نوشتن کتاب *نقض الادیان* نمیشد و بطبع کاری به کار دین بجز جدایش از حکمت نداشت؛ چنانکه متکلمان واقعی دین - خواه سنی یا شیعی - اصلاً کمترین اعتراض یا برخورد متعصبانه با رازی نداشته‌اند. حتی فیلسوفی چند رساله و کتاب از باب «اشفاق» و دلسوزی برآنان و جهت معقول و منطقیتر نمودن مسائل کلامی (دینی) بر ایشان نوشته است.<sup>(۲۰)</sup>

جهت روشن شدن مسئله «دین و فلسفه» باید افزود که اندیشه دینی همواره میل و گرایشی آشکار و نهان به فکر فلسفی داشته است و چه بسا این امر، اقتضای فطرت یا ساختار وجودی انسان باشد که مبتنی بر خصلت ذاتی کمال‌خواهی و حقیقت‌جویی است، در حالی که فکر فلسفی، پیوسته آزاد و مستقل از هر گرایش و جهتگیری ایدئولوژیک بوده و هرگز خود به خود میل و گرایش به فکر دینی ندارد؛ زیرا چنین امری را افزون بر تنزل و کسر شأن خود، با نفس کمال‌طلب و حق‌جو نیز در تقابل و تنافی مییابد. همواره در طول تاریخ، این اندیشه دینی و کلامی بوده که مستقیم یا غیرمستقیم و آگاهانه یا غیرآگاهانه از حکمت و حکمایاری جسته تا با تقرّب به عقل و تفکر فلسفی، بر فربهی و غنای خود بیفزاید و کمال یابد. تمام تلاش و اهتمام متکلمان اسماعیلی در امر وفاق بین دین و فلسفه / نقل و عقل بر همین اساس بوده است. در مقابل، اصرار و پافشاری سرسختانه حکیم رازی نیز در قبال رویکرد تلفیقی متکلمان اسماعیلی به دین و فلسفه، همواره بر حفظ اصالت

۱۲۴



حکمت و استقلال عقل و فلسفه بوده و اینکه «مردم باید بجای تقلید و پیروی کورکورانه از مذهب، فقط علم و فلسفه بیاموزند و «عقل» را نبی و امام و راهبر خویش قرار دهند».<sup>(۲۱)</sup>

ذکر این نکته نیز ضروری است که مراد از اخذ رویکرد تفکیکی در قبال فلسفه و دین از جانب زکریای رازی به هیچ وجه این نیست که وی نسبت به دین و اندیشه‌های کلامی بیگانه و بی‌اطلاع بوده و یا حتی نسبت به آنها بی‌مهری و کم‌لطفی نموده است. مباحثات او با متکلمان معتزلی و اسماعیلی عصر خود و همچنین تألیفات کلامی وی از قبیل: *فی الانتقاد و التحذیر علی اهل الاعتزال؛ «الاشفاق علی المتکلمین»؛ فی الامام و الموتم [المأموم]؛ فی الامامه؛ فی وجوب دعوة النبی علی من نقر بالنبوات*<sup>(۲۲)</sup> و رساله او در اثبات معاد تحت عنوان *الرد علی شهید فی لغز المعاد*<sup>(۲۳)</sup> مؤید و شاهد این مدعاست.<sup>(۲۴)</sup>

#### ۴. عقلانیت خودبنیاد

از محمد بن زکریای رازی بعنوان معدود اندیشمندانی در جهان اسلام یاد میشود که قائل به عقل ناب و خودبنیاد بوده‌اند؛ بدینمعنا که او در عین اعتقاد به خدا و معاد و زندگی پس از مرگ، بر این باور بوده که عقل انسان برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی کافی است و نیازی به معرفت و حیانی و هیچ منبع معرفتی خارج از قوای ادراکی انسان ندارد. از این جهت، برخی محققان او را با اندیشمندان عصر روشنگری قابل قیاس دانسته<sup>(۲۵)</sup> و برخی وی را تنها فیلسوفی میدانند که در فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی، به سبک غربی و یونانی می‌اندیشیده است.<sup>(۲۶)</sup>

رازی در میان آثار فلسفی خود، کتاب مستقلی در باب خرد تحت عنوان ۱۲۵ *میدان‌العقل* نگاشته است که ابن ابی اصیبعه و ابن‌ندیم به اشتباه آن را *میزان‌العقل* خوانده‌اند.<sup>(۲۷)</sup> یکی از مواضعی که عقل ناب و خودبنیاد زکریای رازی بخوبی در آن تجلی و بروز نموده، موضع اخلاقی و بعبارت دقیقتر نظام اخلاقی اوست که تماماً فلسفی و مبتنی بر عقل مستقل از دین و آموزه‌های حیانی است. البته برای کسانی که با تاریخ فلسفه و علوم عقلی آشنایی دارند، روشن است که رازی در اخلاق



فلسفی خود تابع افلاطون بوده و از راه مطالعه کتابهای جالینوس به افکار افلاطون دست یافته است: «و جالینوس خود هم از جهت طبی و هم از جهت فلسفی در او مؤثر بوده است».<sup>(۲۸)</sup> اما آنچه در نظام اخلاقی رازی درخور تأمل و توجه است، استقلال رأی و اتکای بر خرد ناب و غیرمتکی به وحی است. حتی وی در استفاده از اندیشه‌های پیشینیان به نقل قول اکتفا نکرده، بلکه گفتار آنان را با اندیشه ژرف و تفکر نیرومند خود آمیخته است. آثار بجا مانده از این حکیم عقلگرا بویژه دو اثر ارزشمند *السیره الفلسفیه و الطب الروحانی*، گواه خوبی بر این مدعاست که وی در تحلیل و تقریر آراء اخلاقی، استقلال فکری خویش را حفظ کرده و عمده مطالب را با تبیینهای نقادانه و فلسفی توأم ساخته است.

این آثار بروشنی نشان میدهد که حکیم رازی برای فلسفه و عقل فلسفی اهمیت بسیار قائل است و خرد ناب و خودبنیاد را اساس سعادت و بهترین راهنما در زندگی بشر میشناسد. او فصل اول از کتاب *الطب الروحانی* را به بیان «برتری عقل و ستایش آن» اختصاص داده و چنین میگوید:

آفریدگار که نامش بزرگ باد، خرد را از آن به ما ارزانی داشت که به مددش بتوانیم در این دنیا و آن دیگر [آخرت] از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست و هیچ چیز نیست که در سودرسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید...<sup>(۲۹)</sup>

والاثرین و مفیدترین کارکرد عقل از نظر زکریای رازی، درک امور غامض و کشف حقایق غیبی و از آن جمله شناخت آفریدگار از طریق تأمل در آیات آفاقی ۱۲۶ یعنی «شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبشهای آنان» است؛ «از طریق عقل حتی به معرفت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم و این [معرفت خدا] از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاثر است و از آنچه بدان رسیده‌ایم سودبخشتر».<sup>(۳۰)</sup>

رازی معتقد است وقتی عقل تا این درجه والا و بلندپایه است، سزاوار نیست که



ما از مقام و مرتبه آن بکاهیم و چیزی را که همواره حاکم است محکوم بشمار آوریم. بعبارت دیگر، ما نباید چیزی را که پیوسته متبوع و مطاع است، تابع و مطیع قرار دهیم؛ چون این کار بمثابه آن است که آنچه همواره زمام امور را بدست دارد، زمامش بدست دیگری سپرده شود. به این ترتیب، طبق نظام فلسفی رازی، انسان حکیم و خردمند باید در همه امور به عقل مراجعه نموده و احکامش را محکم و معتبر بشمارد؛ یعنی آنچه را که عقل تأیید میکند، بپذیرد و آنجا که حکم به توقف آن میدهد، توقف نماید.

همانطور که مشاهده میشود محمدبن زکریای رازی، عقل را حاکمی صاحب امر و متکی به خود دانسته و معتقد است چیزی که بحسب رتبه وجودی خود حاکم و مستقل است نباید محکوم و تابع هیچ حقیقت دیگری باشد؛ خواه آن حقیقت که قید و بند عقل میشود، وحی و شریعت باشد و خواه هوا و شهوت، چنانکه حکیمانه توصیه میکند: «هیچگاه نباید شهوت را بر آن [عقل] چیرگی دهیم؛ زیرا شهوت، آفت و مایه تیرگی خرد است و آن را از سنت و راه و غایت و راستروی خود به دور میراند و خردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز میدارد».<sup>(۳۱)</sup>

رازی در موضع دیگری از آثار خود به مسئله دین و مذهب نیز اشاره کرده و آن را عقلانی ندانسته است. عین عبارت او در اینباب چنین است:

... فأما المذهب فإنه مما يحتاج فيه إلى كلامٍ يبين به أنه عرضٌ هوأى  
لاعقلی.<sup>(۳۲)</sup>

چنانکه در این عبارت مشاهده میشود رازی مذهب را یک امر عقلی ندانسته و شاید به همین جهت بیش از هر چیز بر عقل ناب و غیرمتکی به وحی تکیه کرده و ۱۲۷ آن را تنها راهنما و چراغ راه سعادت معرفی کرده است. پرواضح است که این نوع عقل‌گرایی افراطی که شبهات بسیاری با «خردگرایی محض»<sup>۱</sup> عصر روشنگری در مغرب زمین دارد<sup>(۳۳)</sup>، چندان مناسبت و سازگاری با دین و مذهب نخواهد داشت.

#### 1. rationalism



مهدی گنجور؛ گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی ...

البته محمد بن زکریا خود به این ناسازگاری پی برده بود و گاهی نیز به بینبازی مردم از دین تصریح میکرد.

این وجه عقلانی صرف از مکتب اخلاقی رازی بقدری برجسته و حائز اهمیت است که حتی مستشرقان و دانشمندانی را که درباره اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند، نسبت به استقلال فکری رازی و عقلانیت محض او به اعتراف و اذعان وادشته است؛ از جمله ریچارد والزر در مقاله‌یی که درباره تحلیل افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته<sup>(۳۴)</sup>، او را با زکریای رازی مقایسه کرده و رازی را به داشتن اندیشه مستقل و انتقادی، ممتاز نموده است.<sup>(۳۵)</sup>

#### ۵. «یکسان‌نگاری عقل» در افراد بشر (عقلانیت متواپی)

یکی از نظریات ابتکاری محمد بن زکریای رازی در باب عقل که از لابلائی آثار و مباحثات او با اندیشمندان معاصر خود بویژه متکلمان اسماعیلی استنباط میشود، ایده یکسان‌پنداری عقل در افراد بشر است؛ ایده‌یی که بطور خاص از مناظره زکریای رازی با ابوحاتم رازی و نحوه موضعگیری و پرسش و پاسخ این فیلسوف ایرانی در برابر حریف، قابل کشف و بازطراحی است. اولین سؤالی که محمدبن زکریا مطرح کرده و پاسخ آن را از ابوحاتم طلبیده این است که چرا خداوند برخی از انسانها را به پیغمبری برمیگزیند و آنان را بر سایر مردم برتری داده و دیگران را به آنان نیازمند میسازد؟ چگونه این امر را میتوان مقتضای حکمت حکیم دانست درحالی که همین امر سبب بروز دشمنی و عداوت در میان مردم شده و زمینه هلاکت آنان را فراهم میسازد؟ ابوحاتم در مقام پاسخ، از وی میپرسد: در نظر شما مقتضای حکمت حکیم چیست و چگونه باید عمل کرد؟ محمدبن زکریا در جواب بر لزوم مساوات و برابری انسانها و نفی تبعیض و عدم ترجیح برخی از آنها بر سایرین تأکید ورزیده و میگوید: مقتضای حکمت حکیم و رحمت رحیم این است که خلق را از سود و زیان دور و نزدیکشان آگاه ساخته و در نتیجه نیازمندی آنان را به یکدیگر از میان بردارد و برخی را بر دیگران برتر نسازد و از این طریق هرگونه نزاع و اختلاف را از میان بردارد. بدیهی است که این امر برای مردم بهتر است از

۱۲۸



اینکه برخی از آنان به پیشوایی دیگران برگزیده شوند و بر اثر تصدیق و تکذیب نسبت به پیشوا، کار به جنگ و خونریزی و بتبع آن، هلاک بسیاری از آنها بکشد. (۳۶)

بدین ترتیب محمد بن زکریا منکر هرگونه امتیاز و برتری اشخاص نسبت به یکدیگر بوده و معتقد است اگر همه افراد بنحو یکسان و یکنواخت در راه تحصیل هر نوع کمالی تلاش نمایند، به کمال مطلوب و نتیجه دلخواه خود نایل خواهند شد. عبارت دیگر، او چنین می‌اندیشد که بمقتضای حکمت و رحمت الهی، نعمت عقل در میان همه افراد آدمی بطور یکسان و متساوی آفریده شده و بنحو عادلانه توزیع گردیده است و هریک از آنان میتواند به آنچه میطلبد دست یابد. در نظر او اختلاف درجه و تفاوت مرتبه‌یی که در افراد مشاهده میشود نه معلول شدت و ضعف عقل بلکه نتیجه این است که برخی در راه هدف و مطلوب خود میکوشند و گروهی در این راه، سکون و سستی را پیشه خود میسازند.

کسانی که با تاریخ فلسفه مغرب زمین آشنایی دارند، بخوبی میدانند که رنه دکارت نیز به این مسئله توجه داشته و بر اندیشه تساوی و یکسان بودن عقل در همه افراد بشر تأکید ورزیده است؛ با این تفاوت که اختلاف درجه اشخاص در عقلانیت و خردورزی را نه در میزان تقللاً و تلاش افراد بلکه در روش و نحوه بکارگیری عقل و خرد داشته است. در عین حال برخی از صاحب‌نظران در حکمت و تاریخ فلسفه معتقدند: «محمدبن زکریای رازی نخستین اندیشمندی بود که در جهان اسلام بر روی یکسان بودن عقل در میان مردم تأکید داشت.» (۳۷)

بنابراین اگر یکی از ابتکارات و نوآوریهای معرفتی در اندیشه فلسفی حکیم رازی را طرح و اثبات نظریه «یکسان‌انگاری عقل انسانها» و برابری و تساوی افراد در بهره‌مندی یکنواخت از عقل و خرد بدانیم، ادعایی گزاف و ناصواب نکرده‌ایم. هرچند این نظریه، آثار و لوازم فلسفی - کلامی فراوانی بدنبال دارد، لیکن نقد و بررسی پیامدهای سخن رازی و نتایج مترتب بر آن از حوصله این مقاله بیرون است. با وجود این، کسانی چون حکیم رازی که به تساوی عادلانه عقل در میان

۱۲۹



مهدی گنجور؛ گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی ...

مردم فتوا داده و تفاوت مراتب را در اینباب انکار مینمایند، نتیجه منطقی و طبیعی این سخن را نیز میپذیرند و آن انکار افضلیت و برتری انبیا و اولیا و در نتیجه، نفی ضرورت و لزوم وحی و بعثت پیامبران است. از سویی، یکسان‌انگاری عقل در میان انسانها، لوازم فلسفی - اجتماعی چشمگیری دارد. اصل برابری و مساوات یکی از آن نتایج است که هم در آثار فلاسفه عقل‌گرای متجدد در مغرب زمین نظیر دکارت<sup>(۳۸)</sup> و لاک<sup>(۳۹)</sup> بچشم میخورد و هم در آراء حکیم ری، محمد بن زکریا مشهود است: «رازی با شور و هیجان نسبت به تساوی بشر اظهار عقیده میکند که همه افراد بشر متساویند و هرگز قابل تعقل و قبول نیست که یک فرد برگزیده، هدایت سایر انسانها را به عهده داشته باشد».<sup>(۴۰)</sup>

#### ۶. رویکرد عقلی محض به سعادت انسان

یکی دیگر از مختصات اندیشه فلسفی زکریای رازی، نگرش فلسفی محض به مقوله سعادت انسان است. وی با صراحت تمام مدعی است که اگر مردم بمقتضای عقل خود عمل کنند به سعادت خواهند رسید و دیگر نیازی به احکام دین نخواهند داشت.<sup>(۴۱)</sup> عبارت دیگر، حکیم رازی عقل بشر را برای درک حقایق و رسیدن به سعادت کافی دانسته و در مسیر هدایت و سعادت هرگونه نیازمندی به غیر را مردود شمرده است.

دیدگاه اخلاقی - فلسفی زکریای رازی در باب مفهوم و ماهیت سعادت کمابیش هم‌راستا و هماهنگ با دیدگاه عموم فلاسفه و تا حدّ زیادی متأثر از گفتمان حاکم ارسطویی در اینباب است؛ بدینمعنا که محور مشترک تعاریف و نظریات آنها، انحصار سعادت در فعالیت عقلانی و فعلیت یافتن قوه عاقله از طریق بحث و نظر فلسفی و پرهیز نفس از لذتهای جسمانی و غیرعقلی/ ماده و مادیات است.<sup>(۴۲)</sup>

نگرش فلسفی حکیم رازی به مسئله سعادت انسان نیز تا حدّ زیادی موافق و نزدیک با رأی جمهور حکماست؛ با این تفاوت که وی با نگاه افراطی به خردورزی و عقل خودبینی، تنها راه رسیدن به سعادت را عقل بشر میدانند. او از یکسو، قائل به تساوی عقل و برابری همه انسانها در بهره‌مندی از این نعمت خدادادی است و

۱۳۰



از سوی دیگر معتقد به امکان دسترسی عادلانه همه افراد به سعادت حقیقی میباشد؛ از اینرو تعقل و فلسفه‌ورزی را مسئولیت و وظیفه تمام افراد بشر دانسته و دستیابی به کمال و سعادت از طریق تقلید را ناممکن میداند.<sup>(۴۳)</sup>

زکریای رازی در *السیره الفلسفیه* هدف از اخلاق و تهذیب نفس را «تشبه به خدا و سعادت ابدی» معرفی میکند. وی در توضیح نیت و مراد حکما از تعریف فلسفه به «تشبه به خداوند عزوجل به قدر طاقت انسانی»، این تشبه را از آن جهت میداند که فلسفه سبب نزدیک شدن به سیرت خداوند در علم و عمل «عدل» میشود و از این حیث محبوبترین و نزدیکترین بندگان به خدا را «داناترین و عادلترین و رحیمترین و مهربانترین ایشان»<sup>(۴۴)</sup> میشناسد.

رازی در جای دیگر سعادت و کمال مطلوب آدمی را طلب علم و بکار بستن عدل یا بتعبیری نظروورزی و عمل در زندگی دانسته است: «کمال مطلوبی که در پی آن موجود شده و بسمت آن رهسپاریم، تحصیل لذات جسمانی نیست، بلکه طلب علم و به کار داشتن عدل است تا بدینوسیله از این عالم رهایی یافته به عالمی دیگر که مرگ و الم را در ساحت آن راهی نیست هدایت شویم».<sup>(۴۵)</sup>

در همین راستا، او راه تحصیل سعادت و رستگاری را آموختن فلسفه میداند. ناصر خسرو مطلبی را از کتاب *علم الهی* محمد بن زکریا ناظر بر این مدعا، نقل میکند: «[رازی] گفته است که هیچکس جز بدین فلسفه از این عالم بیرون نشود و به عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد».<sup>(۴۶)</sup>

### مؤلفه‌های اندیشه ابوحاتم رازی

ابوحاتم احمد بن حمدان ورسنانی رازی (ف. ۳۲۳ هـ. ق.) از بزرگان داعیان ۱۳۱ اسماعیلی و از مهمترین مراجع این کیش قدیم در ری است که در نشر و اشاعه این مذهب شیعی شهرت فراوان بدست آورد. او در زمان حیات پرماجرایی خود با بدست گرفتن زمام امور اسماعیلیه بعنوان رئیس داعیان ری، فعالیتهای مربوط به امر دعوت را بنحو چشمگیری در دهه اول قرن چهارم هجری گسترش داد و داعیان متعددی به اصفهان، آذربایجان، طبرستان و گرگان گسیل داشت.



مهدی گنجور؛ گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی ...

ابوحاتم موفق شد که امیر احمد بن علی - حاکم ری - و مرداویج بن زیار و عدّه زیادی از اهالی گیلان و دیلم را به کیش اسماعیلی درآورد.<sup>(۴۷)</sup> مرداویج همان کسی است که سلسله زیار را در شمال ایران تأسیس کرد و ری را پایتخت خود قرار داد. بنابر گزارش داعی اسماعیلی، حمیدالدین کرمانی، مباحثه معروف میان ابوحاتم با فیلسوف و پزشک نامدار ایرانی محمدبن زکریای رازی در حضور مرداویج صورت گرفته است.<sup>(۴۸)</sup>

ابوحاتم رازی متعلق به دوره‌ی است که میتوان از آن به «عصر طلایی» مذهب اسماعیلی یاد کرد.<sup>(۴۹)</sup> در این دوره اکثریت متکلمان اسماعیلی خلفای فاطمی را نه تنها در سرزمینهای تحت قلمروشان بلکه در بسیاری از سرزمینهای اسلامی دیگر بعنوان ولی امر مسلمین و ائمه راستین و برحق قبول داشتند.<sup>(۵۰)</sup>

#### ۱. اصالت علم کلام و فراعقلی شمردن دین

تفکر دینی و کلامی ابوحاتم رازی ناظر به الهیات سلبی و متأثر از جهان‌شناسی خاصّ نوافلاطونی - اسماعیلی اوست. در این نگرش، خداوند منزّه از تمام صفات، درنیافتنی و ناشناختنی است. عقل مستقل و غیرمتکی به وحی نمیتواند این خدا را که از بود و نبود بالاتر است درک کند. این تلقی از خداوند بسیار شبیه به خدای به وصف درنیامدنی فلسفه نوافلاطونی است که فلوطین اغلب از او بعنوان «أحد» یا «واحد» یا «خیر» یاد میکند<sup>(۵۱)</sup> و به کلی بیرون از دسترس اندیشه، عقل و زبان است. در عین حال، این مفهوم‌سازی از خداوند به اصل اسلامی توحید بسیار نزدیک بوده و وحدانیت مطلق خدا را تأیید میکرد. به این ترتیب، اصل بنیادین فلسفه نوافلاطونی در کلام و الهیات اسماعیلی با آغوش باز پذیرفته شد؛ زیرا کلام اسماعیلی پیرو توحید و یکتاپرستی بود و هسته اصلی آن را وحی - و نه عقل مستقل و خودبنیاد - تشکیل میداد. به این دلیل است که ابویعقوب سجستانی تأکید میورزد پرستش خدای غیرقابل شناخت و عقیده به توحید لازمه‌اش از طریق نفی مضاعف، نفی تشبیه و عقاید قشریتر ضد تشبیه مانند عقاید معتزلیان پیرو اصالت عقل است؛ زیرا پیروی از چنین عقاید ضد تشبیهی نیز سرانجام به تعطیل یعنی

۱۳۲



انکار ذات باریتعالی می‌انجامد.<sup>(۵۲)</sup> این امر همچنین روشن می‌سازد که چرا متکلمان اسماعیلی و از جمله ابوحاتم رازی ضرورتی احساس نمی‌کردند که دلیلی در اثبات وجود خداوند - بمتابه حقیقت واحدی که ماورای عقل و وجود است - اقامه کنند؛ چراکه اساساً از عقل منفرد و مستقل از وحی، چنین کاری ساخته نیست.

بدین ترتیب یکی از نکات برجسته و قابل تأمل در اندیشه کلامی ابوحاتم، گرایش او به «الهیات سلبی» است؛ بدینمعنا که عقل را ناتوان از توصیف خداوند دانسته، تفکر در ذات حق را مایهٔ تحیر و زوال عقل می‌شناسد. او حق تعالی را محیط بر جهان هستی میدانند و درک ذات باری توسط مخلوقات را بمعنی برتری مخلوق بر خالق می‌بینند:

لأنه عزّ و تعالی، جلّ عن أن یحیط به مخلوق؛ لأنه إذا أحاط المخلوق

بالخالق، فالمخلوق أعلى من الخالق، تعالی الله عن ذلك.<sup>(۵۳)</sup>

وی نه تنها توصیف خدا را از جهت عقلی باطل و ناممکن میدانند بلکه آیات و روایات را نیز دلیل بر توصیف‌ناپذیری خدا معرفی می‌کند.<sup>(۵۴)</sup> ابوحاتم خطا و غفلت بزرگ طرفداران الهیات ایجابی / اثباتی بویژه مشبهه را بی‌توجهی به اصل «مثل و ممثول»<sup>(۵۵)</sup> دانسته، توصیف خداوند به صفات انسانی را برآمده از همین اشتباه و غفلت میدانند.<sup>(۵۶)</sup>

بعلاوه، با تأمل در مضمون مناظرات جنجالی و پرماجرایی که بین محمدبن زکریا از یکسو و ابوحاتم از سوی دیگر رخ داده است، میتوان به دغدغه‌های کلامی این اندیشمند اسماعیلی در دفاع از مذهب پی برد. موضوع اساسی مناظره حول محور مسئله کلامی وحی و نبوت است که آیا نزول وحی و بعثت انبیا از سوی خداوند لازم و ضروری است یا اینکه اساساً دلیل قانع‌کننده‌یی برای مبعوث شدن انبیا وجود ندارد؟ طبق گزارش ابوحاتم در *أعلام النبوة*، محمدبن زکریای رازی منکر ضرورت وحی و نبوت و بتبع آن منکر امامت بوده است. درحالی که ابوحاتم در مقام داعی و متکلم بزرگ اسماعیلی تمام همّت خود را در این مناظره صرف اثبات لزوم وحی و نبوت بر مبنای نیاز مردم به هدایت و به اقتضای لطف و رحمت

۱۳۳



مهدی گنجور؛ گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی ...

سال نهم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۷  
صفحات ۱۱۹-۱۵۲

و حکمت پروردگار نسبت به آگاه ساختن مردم در قبال سود و زیان دور و نزدیکشان مینماید؛ چرا که در اندیشه کلامی اسماعیلیه، بنا بر حدیث نبوی «أنا و أنت یا علی ابوا هذه الامة»<sup>(۵۷)</sup> پیامبر اکرم (ص) و امام، حجت بمنزله پدران [معنوی] امت اسلامی بشمار می‌آیند.

ابوحاتم براساس آموزه‌های کلامی اسماعیلی بر این عقیده است که پیغمبر «ناطق» و صاحب شریعت است، در حالی که امام «صامت و اساس شریعت» شناخته میشود.<sup>(۵۸)</sup> عبارت دیگر، از آنجا که در اندیشه کلامی ابوحاتم، ظاهر قرآن معجزه نبی اکرم (ص) و باطن آن معجزه ائمه اطهار (ع) شناخته میشود، بنابراین پیامبر «صاحب تنزیل» و امام «صاحب تأویل» معرفی میگردد.<sup>(۵۹)</sup>

البته در نظر متکلمان اسماعیلی عنوان «ناطق» اختصاص به پیامبر اسلام ندارد، بلکه اصطلاح عامی است که بر پیامبران اولوالعزم و صاحب شریعت اطلاق میگردد که به هفت ناطق بترتیب زیر قائلند: آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع)، محمد (ع)، قائم منتظر (عج).<sup>(۶۰)</sup> داعیان اسماعیلی متناظر با ناطقان هفتگانه، به هفت «صامت» نیز اعتقاد دارند که بترتیب عبارتند از: شیث، سام، اسحاق، هارون، شمعون، علی، مهدی. در این نگرش، صامت در واقع «حجت ناطق» و صاحب تأویل باطنی شناخته میشود؛ چنانکه ناطق، حجت خدا و صاحب شریعت ظاهری محسوب میگردد.<sup>(۶۱)</sup>

براساس آنچه ذکر شد، بروشنی معلوم میشود که نه تنها ابوحاتم رازی همانند سایر متکلمان اسماعیلی به تأویل معتقد بوده بلکه این روش فهم متون در اندیشه کلامی وی از اهمیت و جایگاه ویژه‌ی برخوردار بوده است. همچنین روشن میگردد که اعتقاد به امامت، اساس تفکر دینی و کلامی ابوحاتم بعنوان یک اندیشمند اسماعیلی است؛ چراکه در واقع صاحب تفسیر حقیقی و تأویل باطنی قرآن و شریعت، کسی جز امام نیست.

## ۲. رویکرد تلفیقی (تقریب دین و فلسفه)

یکی از مختصات اندیشه کلامی ابوحاتم رازی که موضع او را در مقابل تفکر





فلسفی محمدبن زکریا روشن و متمایز میسازد، اخذ رهیافت تلفیقی در راستای تقریب دین و فلسفه است. بطوری که میتوان آثار کلامی او بویژه *اعلام النبوة* را گزارشی از تلاش فرقه اسماعیلی برای هضم فلسفه و علوم یونانی دانست: «این متن شامل نقل قولهای عقایدنگاری از چندین فیلسوف و دانشمند نظیر افلاطون، ارسطو، پروکلوس، اپیکورس و بعضی از فضلاء پیش از سقراط است».<sup>(۶۲)</sup> متن ناقص و ناتمام کتاب *الاصلاح ابوحاتم* نیز که مطالب گوناگون و مباحث متنوعی را مورد بحث قرار میدهد، سند و شاهد دیگری بر مدعای ما مبنی بر دغدغه و تلاش ابوحاتم در تلفیق و تقریب دین و فلسفه بشمار می‌آید؛ چرا که این متن تقریباً به تمام مطالب فلسفی مانند جهان‌شناسی، علم پیدایش عالم (آفرینش‌شناسی)، روان‌شناسی و مباحث وجودشناختی علم‌النفس و... می‌پردازد. از سوی دیگر، یکسری مباحث دینی و کلامی با محوریت نبوت و وحی‌شناسی و امامت را طرح میکند: «اینها حاوی شرح و تفسیرهایی هستند پیرامون داستانهای قرآنی درباره پیامبران، بحث درباره طرح «تاریخ مقدس»<sup>(۶۳)</sup> یا تاریخ نجات و رستگاری، و روبرو شدن پیامبران با فرشتگان و موجودات آسمانی و اخلاق اداره و اجرای دعوت».<sup>(۶۴)</sup> بنظر میرسد غلبه مباحث فلسفی در آثار و اندیشه‌های کلامی ابوحاتم با فلسفه نوافلاطونی است که توسط داعیان بزرگ اسماعیلی به این مذهب وارد شد؛ هرچند در مباحث وجودشناختی علم‌النفس و تحلیل جایگاه نفس انسانی در جهان و مراتب سه‌گانه آن - نباتی، حسی، عقلی - به آموزه نفس پروکلوس نزدیکتر است.<sup>(۶۵)</sup> چراکه ابوحاتم در مورد نفس اخیر معتقد است که نفس عقلانی، اثری از عالم بالاتر یعنی عالم روحانی و فرضهایی مانند عقل کلی و نفس کلی است.<sup>(۶۶)</sup> درحالی که آموزه نفس افلوپین بر این ادعا مبتنی است که بخشی از نفس انسان به دنیای ما - عالم ۱۳۵ ناسوت - هبوط نمیکند، بلکه در عالم عقل روحانی باقی میماند:<sup>(۶۷)</sup> «انکار نکردنی است که مذهب نوافلاطونی و دیگر روشها و طریقه‌ها در علوم یونانی - یونانی‌مآبی تأثیر پر معنی و مهمی در مذهب اسماعیلی داشته است».<sup>(۶۸)</sup>

نقش و تأثیر عمیق آموزه‌های فلسفی مبتنی بر سلسله مراتب عالم بر اندیشه



دینی ابوحاتم و تحلیل عقلانی وی از اصول عقاید اسماعیلی در باب نبوت و امامت و ادوار هفتگانه تاریخی که از اساسیترین و کهنترین عقاید کلامی اسماعیلیه بشمار می‌آید، کاملاً مشهود است. بر اساس اندیشه ادوار هفتگانه تاریخی اسماعیلیان، هر دوره‌یی از تاریخ توسط یک ناطق یا پیامبر افتتاح میشود. مطابق این عقیده هر پیامبری شریعت و احکام دینی دوره پیش از خود را منسوخ و یک آیین و شریعت جدید معرفی میکند.<sup>(۶۹)</sup> این عقیده کلامی ابوحاتم، دقیقاً مرتبط با عقاید اسماعیلی مبنی بر رسالت نبوی آدم (ع) و مأموریت نهایی قائم آخرالزمان (ع) است؛ بدینمعنا که اسماعیلیان معتقد بودند آدم (ع) آغازگر و گشاینده تاریخ بود و قائم (ع) پایان‌دهنده آن است. براساس این ایده کلامی، ابوحاتم با استفاده از اصطلاحات و آموزه‌های فلسفی از قبیل «عناصر اربعه»، «بالقوه»، «بالفعل» و... به تحلیل سیر تطور و تکامل دین از حالت خام و بالقوه به حالت بالفعل و کامل خود - یعنی حالت ظرفیتر عرفانی و روحانی - می‌پردازد: «وی این اصطلاحات و اندیشه‌ها را از علم طبیعی یونانی - یونانی‌مآبی که در طول زمان او موجود بوده گرفته است».<sup>(۷۰)</sup>

صرف‌نظر از اینکه چرا و چگونه ابوحاتم و هم‌کیشان اسماعیلی او عناصر طبیعی و فلسفی یونانی را به آموزه کلامی «قائم»، «امامت» و «نبوت» وارد کرده‌اند، در این حقیقت نمیتوان تردید داشت که او طرح مباحث فلسفی محض از قبیل حرکت و سکون<sup>(۷۱)</sup>، علم‌النفس<sup>(۷۲)</sup>، هیولی و صورت<sup>(۷۳)</sup>، عناصر و موالید اربعه عالم<sup>(۷۴)</sup>، جوهر و عرض<sup>(۷۵)</sup>، مسئله حدوث زمان و مکان<sup>(۷۶)</sup> و حدوث عالم<sup>(۷۷)</sup>، و وارد کردن این مباحث فلسفی در آثار کلامی خویش، در تلاقی و تقابل با رویکرد تفکیکی محمد بن زکریا، درصدد تقریب دین و فلسفه برآمده و با اخذ این رهیافت تلفیقی، گامی مؤثر در جهت فلسفی کردن علم کلام نیز برداشته است.

۱۳۶

### ۳. عقلانیت و حیانی (خرد متکی به وحی)

یکی دیگر از مؤلفه‌ها و مختصات اندیشه دینی ابوحاتم رازی که بنحوی مرتبط و سازگار با سایر مؤلفه‌های نظام فکری اوست، اعتقاد به عقل متکی به وحی و مؤید به تأیید الهی از طریق نبوت است. ابوحاتم عقل - بمتابهِ قوه و ابزار شناخت



حقایق و تشخیص مصالح و مفاسد/منافع و مضارّ انسان- را موهبتی الهی از عالم بالا میداند که آدمی را از طریق شناخت آیات و نشانه‌ها و آفریننده آنها به عالم علوی و روحانی راه مینماید.<sup>(۷۸)</sup> او برخلاف محمد بن زکریا، منکر استقلال و خودبسندگی عقل در راهیابی مردم به سعادت و کمال نهایی خویش بوده و بر لزوم اتکا و وابستگی عقل آدمی به وحی و نبوت تصریح کرده است:

پس مردم از حیث مراتب و طبقات [عقل و ادراک] با یکدیگر اختلاف دارند و در میان هر طبقه‌یی از مردم، فاضل و مفضول و عالم و متعلم وجود دارد و دیده نشده است که کسی چیزی را به فطنت و هوش و عقل خود دریابد مگر آنکه معلمی [پیامبر] او را ارشاد کند و یا قانونی [وحی] که مدار کار وی بر آن باشد... و این خبری است که هیچ شکی در آن نیست و کسی نمیتواند آن را نقض و ابطال کند.<sup>(۷۹)</sup>

خلاصه آنکه از نظر ابوحاتم، عقل نوع بشر برای هدایت، احتیاج به معلمی الهی دارد تا خاص و عام/عالم و جاهل را به راه راست ارشاد نماید و شریعت الهی بر مبنای عقل و مطابق با احکام آن میان مردم جاری شود. این متکلم اسماعیلی، غایت تاریخ را رسیدن به معرفت کل میدانند که این معرفت در مسیر و ادوار تاریخ و بواسطه عقل و وحی (شریعت) کسب میگردد؛ به طوری که تعامل این دو، وصول به معرفت کل را میسر و امکانپذیر میسازد.

در تبیین انگاره عقلانیت و حیانی در اندیشه کلامی ابوحاتم و نحوه تعامل عقل و وحی در وصول به معرفت باید گفت عقل و وحی در تلقی اسماعیلی برحسب مفهوم، کارکرد و غایت، پیوند تنگاتنگ و درهم تنیده‌یی دارند؛ همانطور که عقل از نقش دینی و رسالت الهی در جهت دستیابی به معرفت کل برخوردار است، دین نیز بنوبه خود به تکامل عقل مدد میرساند. در این نگرش، نفس جزئی و ناقص انسانی بواسطه عقل و تعقل، تکامل و تعالی یافته و به نفس کلی و عالم علوی میپیوندد.<sup>(۸۰)</sup> از این رهگذر، نفس به مقام توحید و معرفت خداوند نایل می‌آید و رسیدن به این کمال معرفتی، تنها بواسطه وحی و شریعت صورت میگیرد؛ بطوری که انسانها با

۱۳۷



مهدی گنجور؛ گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی ...

روی آوردن به هدایت شارعان دین یعنی پیامبران و امامان میتوانند از تأیید الهی برخوردار شده<sup>(۸۱)</sup> و به معرفت کل - حق تعالی - نزدیکتر شوند. بعبارت دقیقتر، از دیدگاه ابوحاتم، نفس انسان بعنوان غایت آفرینش و «ثمره و لبّ عالم»<sup>(۸۲)</sup> بواسطه عقل مؤید به وحی و شریعت، به غایت خویش که همان معرفت الله است دست مییابد.<sup>(۸۳)</sup>

ابوحاتم رازی نه تنها تلقی عقل مستقل و خودبنیاد محمدبن زکریا را باطل و مردود دانسته و به وابستگی و اتکای عقل بر وحی تأکید ورزیده است، بلکه حتی آموختن تمام علوم بشری از نجوم و طب و حساب و... را به وحی و تعلیم امام و پیامبر دانسته است:

... و أنه [عزّ وجلّ] هو الذی علّم اهل الارض بوحي منه إلى أنبيائه(ع) و هو الذی وقّفهم على هذا الحساب ...<sup>(۸۴)</sup>

وی در آخرین فصل از کتاب *اعلام النبوة* درصدد اثبات این امر است که عقل ناقص عموم انسانها و بلکه عقل بالفعل و کاملتر حکما یا «أهل العقول الكامله» بدون تأیید و مدد وحی خداوند به انبیایش، هرگز به حقیقت و معرفت صحیح نایل نخواهد شد و کسی که منکر این امر بوده و بجای اینکه اصل عقل و مبدأ دانش و معرفت بشر را از وحی و شریعت الهی بداند، مدعی استقلال و اتکای عقل به طبیعت خود باشد، در شدت جهل و نابینایی و بی‌خردی خواهد بود:

إن من أنكر أنّ هذا أصله من الانبياء بوحي من الله أله السماء، و ادعى أنّه استخراج بالفطن و الطبايع، قد اشتدّ عماه و عظم جهله و عزب عقله.<sup>(۸۵)</sup>

با تأمل در مطالب فوق روشن میشود که عقل و معرفت در منظومه فکری ابوحاتم رازی معادل مفهوم وحی و شریعت است؛ بطوری که هر جا از دستاوردهای فکری و علمی دانشمندان و حکما یاد میکند، سخن از تعلیم الهی و وحی به انبیا به میان می‌آید؛ چراکه وی با توسع مفهومی و وجودی وحی، دامنه شریعت و وحی الهی را چنان گسترده تصور میکند که هیچگونه عقل و معرفتی خارج از دایره شمول وحی و شریعت متصور نمیشود. از اینرو، وی نه تنها علوم الهی و معارف

۱۳۸



دینی را از جانب خدا میداند، بلکه همه علوم بشری حتی داروشناسی یا «معرفة العقاقیر» و نسخه‌هایی دوایی طبیبان را نیز نتیجه تعلیم و وحی یا الهام الهی ذکر میکند.<sup>(۸۶)</sup> البته این اندیشه مشترک متفکران اسماعیلی است که «هر علمی جز تعلیم الهی و الهام از عالم بالا نیست»<sup>(۸۷)</sup> و حتی میل به شناخت و اندیشیدن را خدا در سرشت آدمی نهاده است.<sup>(۸۸)</sup>

شاید بدلیل همین پیوستگی و درهم تنیدگی عقل / معرفت با وحی / شریعت است که ناصر خسرو توصیه میکند: «پس جهد کنید اندر طلب کردن علم تا بدان به خدای نزدیکتر شوید».<sup>(۸۹)</sup>

#### ۴. عقلانیت تشکیکی (عدم تساوی عقل در انسانها)

ابوحاتم در تقابل با ادعای رقیب - محمد بن زکریا - مبنی بر لزوم تساوی انسانها در برخوردارگی از عقل بنحو یکسان و نفی هرگونه تفاوت و تفوق برخی از آنها - انبیا - بر دیگران، به نقض نظریه وی پرداخته و بطلان قول و مبنای او را آشکار میکند. ابوحاتم با تأکید و اعتقاد به عدم تساوی عقل در میان انسانها، در پاسخ به فیلسوف ری میگوید: ما در میان مردم اختلاف و تفاضلی را مشاهده میکنیم و میبینیم که برخی امام و برخی مأموم و برخی عالم و برخی متعلمند و این اصل در میان ارباب فلسفه و اصحاب ادیان نیز جاری است. پس مردم برای هدایت و ارشاد خود به امام نیازمندند و چون سود و زیان این جهان و آن جهان به الهام بدانها آموخته نشده است، بناچار از امامان و پیشوایان دین بی‌نیاز نیستند:

به عیان میبینم که مردم از حیث مراتب و طبقات با یکدیگر اختلاف دارند و تو نمیتوانی آنچه که مردم بر آن اجماع و اتفاق نظر دارند انکار کنی؛ اینکه آنها میگویند فلانی عاقلتر از دیگری است و فلانی عاقل و دیگری احمق است؛ فلانی زیرکتر از دیگری است... و فلانی باهوش و دیگری ابله و کندذهن است و کسی که این امر را منکر شود ستیزه‌جو و معاند است.<sup>(۹۰)</sup>

نتیجه فلسفی - کلامی مهمی که ابوحاتم از نظریه تفاضل و تشکیک در عقل و



یکسان نبودن خرد در میان انسانها اخذ میکند، تفاوت در مراتب وجودی انسانها و لزوم تفوق و برتری پیامبران و امامان بر سایر مردم و نیازمندی افراد بشر به وحی و نبوت و امامت است:

فإذا وجب هذا و ثبت أن تختلف احوال الناس في العقل و الكيس و الفطنه  
فقد وجب أن يحوج بعضهم ألى بعض و أن يتعلم بعضهم من بعض فيكون  
فيهم عالم و متعلم و إمام و مأوم في جميع الاسباب في الدين و في الامور  
الدنياويه.<sup>(۹۱)</sup>

چنانکه از عبارات فوق پیداست دغدغه اصلی این متکلم اسماعیلی از طرح نظریه عقل تشکیکی و تفاضلی، اثبات ضرورت وحی و نیازمندی مردم در امور دینی و دنیوی خود به پیامبران و ائمه اطهار بعنوان انسان کامل و صاحب عقل کل است؛ چنانکه همه آنها و ادیان بر این امر اتفاق دارند:

و كما أتفقت الامم التي شاهدت محمداً(ص) أنهم وجدوه تآمراً في عقله و  
حلمه و أناته و تدبيره و سياسته الخاص و العام.<sup>(۹۲)</sup>

میتوان گفت کاربرد مفهوم عقل در مبحث نفس شناسی ابوحاتم رازی، به مراتب مختلف آن اشاره دارد و درحقیقت مراد از عقل در اینجا بتعبیر ملاصدرا، مراتب کمال و نقص یک حقیقت واحدی است که از نوعی وحدت تشکیکی و شدت و ضعف وجودی برخوردار است.<sup>(۹۳)</sup> چرا که ابوحاتم در آثار کلامی - فلسفی خود بر تفاوت درجات و طبقات مردم در عقل و خرد تصریح داشته و این اختلاف و تشکیک در عقول مردمان را امری طبیعی و تکوینی و لازمه خلقت و آفرینش آنها میدانند:

... لتفاوت طبقات الناس في العقول و الافهام و التمييز و المعرفة؛ لأنّ الناس  
لم يخلقوا متساوين في الطبايع.<sup>(۹۴)</sup>

##### ۵. نگرش دینی به سعادت انسان

از آنچه تاکنون درباره اندیشه کلامی ابوحاتم رازی و انگاره عقل و حیانی و



یکسان نبودن خرد در میان انسانها بیان شد تا حدودی میتوان به نوع نگرش و دیدگاه این متکلم اسماعیلی پیرامون سعادت انسان پی برد. چنین مبانی کلامی اساساً مقتضی نگرشی دینی به مقوله سعادت انسان است. برخلاف محمد بن زکریا که عقل انسان را برای رسیدن به سعادت کافی میدانست و دین (وحی و نبوت) را راهی دشوار برای سعادت انسان و بلکه آن را مایه اختلاف و جدل و عداوت و شقاوت مردم معرفی میکرد، ابوحاتم دین را موجب تزکیه نفس و اعتلای روح و ایجاد نظم و اعتدال در درون و بیرون میشناسد و پیروی از دستورات و فرامین الهی نازل بر انبیا را مایه سعادت و رستگاری بشر میدانند.<sup>(۹۵)</sup>

وی در *اعلام النبوة*، محمد بن زکریا را بدلیل داشتن این عقیده که «طریق سعادت، منحصر در عقل و فلسفه آموزی است» تخطئه و نکوهش کرده و میگوید: آنچه موجب سعادت انسان میشود برخلاف باور محمد بن زکریا، آموختن فلسفه نیست؛ زیرا این کار فراتر از توان عده‌یی است و خداوند هرگونه تکلیفی که در وسع بندگانش نباشد بر آنها تحمیل نمیکند:

و إنهم لا یكلفون ما لا یطیقون<sup>(۹۶)</sup>.

تأثیر آموزه‌های کلامی از قبیل قاعده «قُبْح تکلیف ما لا یطاق» که خود مبتنی بر قاعده لطف، عدل الهی و آیات و حیانی<sup>(۹۷)</sup> است، در نگرش دینی ابوحاتم رازی به مقوله سعادت کاملاً مشهود است.

وی مطابق با رویکرد دینی خود به سعادت، معتقد است که خداوند هرآنچه برای هدایت و رستگاری انسان در دنیا و آخرت لازم است اعم از علوم و فنون و صنایع و احکام و تکالیف و... با واسطه وحی به انبیا و الهام به حکما و دانشمندان برای مردم فرورستاده است.<sup>(۹۸)</sup> او معتقد است تمامی علوم و معارف و ملزومات سعادت و کمال انسان از طریق تعلیم الهی به آدم(ع) و انبیای الهی بنحو متوالی و سینه به سینه منتقل شده و آیندگان از پیشینیان خود، این طریق رستگاری و ملزومات سعادت را دریافت میکنند:

... ثم أخذ الخلف عن السلف كما قال الله عز وجل في القرآن العظيم: «علم آدم

الاسماءَ كلّها» فعلمته كلّ شيءٍ يحتاج إليه من أمر دینه و دنیاه.<sup>(۹۹)</sup>

ابوحاتم براساس کلام اسماعیلی و درمقام «داعی»، از انسان دعوت میکند که در امر به کمال رسیدن نفس که همان سعادت و رستگاری اوست، تلاش کند. نقش پیامبران و اولیای الهی در هدایت به طریق سعادت و همچنین مأموریت داعیان در امر دعوت به کیش اسماعیلی و آموزه قائم از همینجا روشن میشود؛ چرا که درواقع، انسان بخاطر دریافت حقایق و معارفی که از پیامبران و اوصیای آنها بدو میرسد، فلاح و رستگاری مییابد. از آنجا که طبق مبانی کلامی ابوحاتم علم حقیقی، ابدی و جاودانه است، آن بخش از وجود آدمی نیز که صاحب این علم است - یعنی نفس - ابدی و جاودانه میشود. بنابراین بر آدمی فرض و واجب است که ماهیت دور خاص نبویی که در آن زندگی میکند بشناسد؛ زیرا این تنها از ناطق آن دور است که او میتواند برکات و فواید عقل را کسب نموده و بواسطه آن به سعادت برسد. در عین حال، آن شناخت و معرفتی که باعث کمال نفس و رستگاری انسان میشود سرانجام از ناحیه «قائم» به عالم و آدم میرسد؛ یعنی از واپسین ناطق که آغازگر دور نهایی یا دور معرفت حقیقی مطلق است.<sup>(۱۰۰)</sup>

هرچند رویکرد ابوحاتم به مسئله سعادت انسان، رهیافتی دینی و متأثر از اندیشه کلامی او بویژه در آموزه نبوت و «قائم‌باوری» است، لیکن نمیتوان منکر قرابت نظریه سعادت وی با اندیشه‌های عرفانی فلوطین پیرامون وحدت وجود و اتحاد عارفانه میان انسان و «أحد» -خدای یکتا- شد؛ اتحادی که بنابر عقیده نوافلاطونیان قدیم، والاترین هدف و غایت همه مساعی و کوششهای انسانی است. به بیانی کلیتر، این نظریه رستگاری، تا حدودی از اندیشه‌های مختلف نوافلاطونی و گنوسی ۱۴۲ تأثیر پذیرفته است و با عقیده ابوحاتم رازی درباره نفس انسانی - که آن را اثری از نفس کلی و عالم علوی میدانست - و همچنین با نظریه ادوار تاریخی اسماعیلیان ارتباط نزدیک دارد.<sup>(۱۰۱)</sup>

## ۶. نگاه پلورالیستی ابوحاتم به ادیان آسمانی

آنچه در نظریه سعادت دین‌مدارانه ابوحاتم رازی بسیار حائز اهمیت و در خور





تأمل است، نگرش پلورالیستی او به ادیان آسمانی است. براساس آنچه در دو فصل آخر از باب چهارم کتاب *اعلام النبوة* آمده میتوان ابوحاتم رازی را از پیشگامان و طراحان نظریه «کثرت‌گرایی دینی»<sup>۱</sup> و ایده «وحدت متعالی ادیان» هم در بُعد حقانیت و هم در ساحت نجات‌بخشی بشمار آورد. چنانکه وی در فصل ششم با عنوان «الشرائع کُلُّها حقٌّ ولكن خلطَ به الباطل» بر این نظریه تصریح و تأکید ورزیده: «اصل و منشأ همه ادیان آسمانی یکی است و چون مصدر همه آنها باریتعالی است، همه بر حق هستند... و پیروی هریک از این ادیان، موجب هدایت و رستگاری بشر است».<sup>(۱۰۲)</sup> وی با رویکردی کلامی به مسئله سعادت انسان معتقد است که همه انسانها به بندگی خداوند دعوت شده‌اند و سعادت و نجات ایشان پیروی از دستورات الهی است. البته در این میان، فرقی بین پیروان ادیان الهی نیست؛ چراکه در نگرش کثرت‌گرایانه ابوحاتم، اصل همه ادیان و کتب آسمانی یکی است:

أَنَّ أَصْلَ هَذِهِ الْكُتُبِ حَقٌّ، وَهِيَ مُزَوَّلَةٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِلَى أَنْبِيَائِهِ (ع)<sup>(۱۰۳)</sup>

و هیچ اختلافی بین انبیای الهی در اصول اعتقادی وجود ندارد:

لا اختلاف بين الأنبياء في الاصول.<sup>(۱۰۴)</sup>

اما از آنجا که رسالت پژوهش حاضر، معطوف به تبیین مواضع دینی و کلامی ابوحاتم رازی در تقابل و تلاقی با اندیشه فلسفی محمد بن زکریای رازی میباشد، نقد و بررسی نگرش پلورالیستی ابوحاتم به مسئله ادیان و حقانیت و نجات‌بخشی همه آنها بجهت گستردگی و حساسیت موضوع، از حوصله این نوشتار خارج بوده و فرصت و پژوهش مستقلی را میطلبد.

۱۴۳

## ارزیابی و نتیجه‌گیری

نقطه تلاقی «تفکر فلسفی» محمد بن زکریای رازی با «اندیشه دینی» ابوحاتم رازی، سنخ عقلانیت و سهم خردورزی در هدایت و سعادت انسان است. از اینرو،

1. religious pluralism



مهدی گنجور؛ گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی ...

سال نهم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۷  
صفحات ۱۱۹-۱۵۲

در نوشتار حاضر ابتدا مؤلفه‌های نظام فکری - فلسفی محمدبن زکریا با تأکید بر عقل‌گرایی محض و خودبنیاد (مستقل از وحی) مورد بررسی قرار گرفته و در ادامه سعی شده در پرتو مقایسه و تطبیق، مختصات اندیشه دینی و کلامی ابوحاتم رازی با محوریت خردورزی وحی‌بنیاد و متکی به شریعت، تبیین گردد.

در مقام تحلیل و ارزیابی اندیشه حکمی و عقاید فلسفی محمدبن زکریا باید گفت درست است که وی با تکیه بر انگاره عقل خودبنیاد و مستقل خویش، نظام فلسفی خاصی را طراحی و عرضه کرده است که شاید سازگاری با تعالیم و حیانی نداشته باشد و بلکه اساساً با دغدغه دفاع و پاسبانی از مبانی دینی و کلامی پایه‌گذاری نشده است، لیکن این امر بمعنای مخالفت و عناد جدی او با دین و نبوت نیست. همچنین درباره کفریات و سخنان الحادآمیز منسوب به او که عمدتاً از جانب داعیان اسماعیلی نظیر ابوحاتم رازی، ناصر خسرو قبادیانی، حمیدالدین کرمانی و... بیان میشود، با واقع‌نگری تاریخی و فارغ از هرگونه تعصب باید گفت با توجه به فقدان اسناد موثق و منابع دست اول و مستقیم از خود محمد بن زکریا و صرفاً با استناد به ادعای بی‌دلیل و نقل قول مخالفان، نمیتوان به وی نسبت کفر و الحاد داد و اساساً هرگونه قضاوت و داوری در اینباره بسیار دشوار و دور از اخلاق و انصاف علمی است<sup>(۱۰۵)</sup>.

معلوم شد که در تفکر فلسفی محمدبن زکریا، تنها راه رهایی نفس از بند قیود و تعلقات پست دنیایی، آموختن فلسفه و یادگیری حکمت از طریق عقلانیت غیروحیانی و خردورزی خودبنیاد است. درباره این مدعا باید گفت اگر منظور وی این است که عقل از استقلال و حجیت ذاتی در کشف حقایق و هدایت انسان به راه راست برخوردار است و حجیت خود را از دین و منبعی خارج از خود نمیگیرد، این ادعایی صواب و صحیح است؛ چه اهمیت و تأکید قرآن و روایات بر عقل و تعقل حاکی از این است که خرد انسانی، شاخص و معیار تشخیص حق از باطل بوده و چه بسا با حصول شرایط و فقدان موانع برای هدایت انسان به رستگاری او را کفایت کند؛ چنانکه امام علی(ع) فرمود: «عقل تو را کفایت کند که راه گمراهی را از رستگاری نشانت دهد»<sup>(۱۰۶)</sup> ولی اگر مراد حکیم رازی از عقل خودبنیاد، اعلام

۱۴۴



بی‌نیازی انسان از وحی و نبوت باشد - آنگونه که به وی منسوب است و ابوحاتم در اعلام النبوة گزارش میکند - بدون تعارف چنین عقلانیت افراطی و وحی‌گریزانه‌یی، نه قابل قبول است و نه قابل توصیه؛ چراکه اساساً عقل و دین توأمان در کمال و سعادت نهایی انسان نقش دارند و عقل، کاشف حکم شریعت است. بنابراین نه از محمدبن زکریا و نه از هیچکس دیگری پذیرفته نیست که عقل را بی‌نیاز از وحی بدانند.<sup>(۱۰۷)</sup> اما در مقابل اما، ابوحاتم نه تنها تلقی عقل مستقل و خودبنیاد محمدبن زکریا را باطل و مردود دانسته و بر عقلانیت وحیانی و اتکای خرد بر وحی تأکید ورزیده بلکه حتی آموختن تمام علوم بشری اعم از حکمت، نجوم، طب، حساب و... را به وحی و تعلیم پیامبر و امام دانسته است. همچنین در نوشتار حاضر معلوم شد که یکی از مؤلفه‌های نظام فلسفی زکریای رازی، اخذ رویکرد تفکیکی در قبال فلسفه و دین با تأکید بر جدایی و انفکاک عقل بشر از وحی محسوب میشود؛ درحالی که رهیافت تلفیقی در وفاق عقل و وحی و در راستای تقریب دین و فلسفه از شاخصه‌های اندیشه کلامی ابوحاتم رازی شناخته میشود.

یکی دیگر از مواضع خلاف دو جریان «عقل‌گرایی خودبنیاد» و «خردورزی وحیانی» دو حکیم رازی، در نحوه توزیع عقل و میزان برخورداری انسانها از این نعمت خدادادی است؛ زیرا محمد بن زکریا قائل به تساوی و یکسان‌نگاری عقل در میان مردم است، درحالی که ابوحاتم به نوعی تشکیک و تفاضل در عقل یعنی عدم تساوی خرد در میان انسانها معتقد بود و نتیجه کلامی مهمی که از این ایده اخذ میکرد، اثبات ضرورت وحی و نبوت و امامت بود.

۱۴۵ رویکرد متفاوت دو حکیم رازی به مقوله سعادت و رستگارشناسی، از دیگر مواضع اختلاف آنها شناخته میشود، سعادت در اندیشه فلسفی محمدبن زکریا از سنخ معرفت عقلانی و محیط شدن قوه عاقله بر سایر قواست. وی طریق سعادت را منحصر در عقل و فلسفه‌آموزی دانسته و از اینرو، بشدت با تقلید در ستیز است و خردورزی را وظیفه تمام افراد بشر میشناسد، در حالی که سعادت در اندیشه کلامی



مهدی گنجور؛ گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی ...

ابوحاتم چیزی جز تقرّب به خدا از راه تزکیه نفس و کسب حکمت و معرفت نیست؛ از اینرو، راه رسیدن به سعادت و رستگاری را پیروی از دین و فرامین الهی نازل بر انبیا معرفی میکند. نقش پیامبر، امام و قائم در هدایت به طریق سعادت و همچنین مأموریت داعیان در امر دعوت به کیش اسماعیلی از همینجا روشن میشود؛ چراکه درواقع انسان بخاطر دریافت حقایق و معارفی که از پیامبران و اوصیای آنها به او میرسد، فلاح و رستگاری مییابد.

### پی‌نوشتها:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۹۰.
۲. مقدسی، مطهرین طاهر، البدء و التاریخ، ص ۱۱۰؛ نظام‌الملک، حسن بن علی، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، ص ۲۶۳.
۳. پس از ابوحاتم رازی، حمیدالدین کرمانی که از داعیان بزرگ اسماعیلیه بود در کتاب الاقوال الذمیه با تأیید و دفاع از ابوحاتم، نقد و نقضهای او بر رویکرد عقلی- فلسفی زکریای رازی در خصوص مسئله نبوت را تمیم و تکمیل کرد.
4. Porter, Dorothy, *Health, Civilization, and the State: A History of Public Health from Ancient to Modern Times*, p. 25.
5. Straface, Antonella, "Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakarīyā' (Rhazes)", *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (in English), pp. 6-10.
۶. اذکایی، پرویز، حکیم رازی، ص ۱۴، ۱۲۶.
۷. همو، «موضع «تفکیک» حکیم رازی»، آینه میراث، ش ۲۳، ص ۳۷.
۸. اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ج. آریان‌پور، ص ۲۱-۷۹.
۹. قبادیانی، ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ص ۲۱۳.
۱۰. همو، زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، ص ۱۶.
۱۱. ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، اعلام النبوة، تصحیح و تحقیق صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، ص ۹.
۱۲. ر.ک: مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، باهتمام محمدنجی‌الدین عبدالحمید، ص ۲۵۹؛ ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ج ۱، ص ۳۴.
- See: Kraus, Paul, *Rasa'il falsafiyya li-Abi Bakr Muhammad ibn Zakariyya' al-Razi*, p. 166.
۱۳. محقق، مهدی، فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی، ص ۲۱۵.
۱۴. ر.ک: بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ص ۱۶۳.
۱۵. رازی، ابوبکر محمدبن زکریا، الشکوک علی جالینوس، زیر نظر مهدی محقق و چارلز آدامز، ص ۲.
۱۶. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۱۷۸.
17. Kant, Emmanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen vernunft*;



- به نقل از صناعی دره‌بیدی، منوچهر، «عقلانیت در اندیشه رازی»: آئینه معرفت، ش ۸، ص ۶۲.
۱۸. حکیم رازی، ص ۶۷۹.
۱۹. زیرا محمدبن زکریا معتقد بود انسان را هیچ امام و راهبری بجز عقل خداداد نباشد.
۲۰. «موضع تفکیک» حکیم رازی، آئینه میراث، ش ۲۳، ص ۲۹ و ۳۰.
۲۱. همان، ص ۳۱.
۲۲. یعنی «در لزوم دعوت پیامبر بر رد آنکه بر نبوات خرده گرفته است».
۲۳. یعنی «رد بر شهید در معمای معاد».
۲۴. این آثار مطابق نقل ابوریحان بیرونی که پل کراوس آن را تصحیح و منتشر ساخته است، ذکر گردید رازی، ابوبکر محمدبن زکریا (رسائل فلسفیه، به تصحیح و اهتمام پل کراوس.
۲۵. دوستدار، آرامش، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، ص ۳۳۱.
۲۶. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ الالحاد فی الاسلامی، ص ۲۶۳.
۲۷. ابن ابی‌اصیبغه، ابوالعباس موفق‌الدین احمد، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، شرح و تحقیق نزار رضا، ص ۴۲۶؛ ابن ندیم، محمدبن اسحق، الفهرست للندیم، ویرایش رضا تجدد، ص ۲۹۹.
۲۸. فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی، ص ۱۶۲.
۲۹. رازی، ابوبکر محمدبن زکریا، الطب الروحانی (الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی)، ص ۱۸.
۳۰. همانجا.
۳۱. همان، ص ۱۹.
۳۲. رسائل فلسفیه، ص ۷۹.
۳۳. کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، ص ۲۴۵-۲۵۰.
۳۴. برای اطلاع بیشتر در این خصوص ر.ک: فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی، ص ۱۶۵-۱۶۷.
35. Walzer, R., *Greek into Arabic*, p. 220.
۳۶. اعلام النبوة، ص ۴۳.
۳۷. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۹۹.
۳۸. برای مطالعه بیشتر درباره نظریه دکارت ر.ک: دکارت، رنه، گفتار در روش به کاربردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی.
۳۹. برای مطالعه بیشتر پیرامون دیدگاه جان لاک ر.ک: فصل دوم از رساله دوم او در باب حکومت در: لاک، جان دو رساله حکومت، ترجمه فرشاد شریعت.
۴۰. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۷۹.
۴۱. رازی، ابوبکر محمدبن زکریا، السیرة الفلسفیه، تصحیح و مقدمه پل کراوس، شرح مهدی محقق، ترجمه عباس اقبال، ص ۱۰۰؛ الطب الروحانی (الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی)، ص ۱۸ و ۱۹.
۴۲. ر.ک: فارابی، ابونصر، آراء اهل مدینة فاضله و مضاداتها، ص ۱۰۱؛ ابن سینا، عیون الحکمة، ص ۱۶؛ همو، الشفاء، ص ۳؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۹؛ شیرازی، قطب‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراف، ص ۳۰؛ ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۲؛ الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۰.
۴۳. السیرة الفلسفیه، ص ۹۲، ۱۰۰؛ الطب الروحانی، ص ۸۰.
۴۴. السیرة الفلسفیه، ص ۱۰۰.

۴۵. همان، ص ۹۲.
۴۶. جامع الحکمتین، ص ۲۱۳.
۴۷. ر.ک: دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدالدین بدره‌ای، ص ۱۴۳.
۴۸. کرمانی، حمیدالدین احمد، الاقوال الذهبیه، ویراسته ص الصاوی، ص ۲ و ۳؛
- Kraus, Paul, *op.cit.*, p. 297.
۴۹. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۶۹.
۵۰. درباره زندگی، آراء و آثار ابو حاتم رازی ر.ک: دانشنامه ایران، ج ۱، ص ۳۰۶، ذیل: ابو حاتم رازی؛ همچنین ر.ک: Hamdani, "Some Unknown Ismaili Authors", *JRAS*, pp. 365-369.
- Ivanow, Waldimir, *A Guide Ismaili Literature*, pp. 24-26.
۵۱. افلوطین، تاسوعات، ص ۶۸۹-۶۹۱.
۵۲. ر.ک: سجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد، کشف المحجوب، ویرایش هانری کرین، ص ۴-۱۵.
۵۳. اعلام النبوة، ص ۳۹.
۵۴. همان، ص ۳۸.
۵۵. لازم بذکر است که اصل «مثل و ماثول» یکی از اصول مهم تفسیری-تأویلی اسماعیلیه است و در آثار متکلمان اسماعیلی بوفور استعمال شده است؛ بعنوان مثال از المؤید فی الدین شیرازی (متکلم اسماعیلی مذهب) نقل شده است: «خداوند، امثال و ماثولات را خلق کرد. جسم انسان مثل و نفس او ماثول است. دنیا نیز مثل و آخرت ماثول است (شیرازی، مؤید فی الدین، المجالس المؤیدیه، تحقیق مصطفی غالب، مجلس هشتم از مجلس دوم)؛ توضیح اینکه در نگاه باطنیه آیات قرآن دو قسم است: آیاتی که دارای ظاهر و باطن است که هم ظاهر و هم باطن آنها حجت است و آیاتی که از نوع مثل است و هر مثلی دارای ماثولی است. در این قسم آیات، مثل مورد توجه نیست و ماثول مراد است (تمیمی مغربی، نعمان بن حیوان، اساس التأویل، ص ۶۱ و ۶۲؛ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۱۸۰). ناصر خسرو نیز «مثل» را به «تن» و «ماثول» را به «جان» تشبیه کرده است (جامع الحکمتین، ص ۷۹). بعقیده او آنچه را که خداوند تعالی در کتاب خود گفته است مثلی است که در زیر آن ماثولی قرار دارد و نادانان به امثال و ظواهر کتاب خدا توجه کرده‌اند و ماثولات و بواطن آن را وانهاده‌اند (زاد المسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، ص ۳ و ۴). علاوه بر این، تعبیر «مثل و ماثول» را حمیدالدین کرمانی نیز بکار برده است (ر.ک: راحة العقل، مقدمه غالب، ص ۳۹ و ۴۰). خود ابو حاتم رازی نیز در کتاب اعلام النبوه با توجه به همین نظریه مثل و ماثول، آیات و احادیث را تاویل نموده و همچنین معنی چند روایت از تورات و انجیل را با همین نظریه تاویل کرده است. (ر.ک: اعلام النبوة، ص ۹۷-۱۰۵).
- ۱۴۸ ۵۶. همان، ص ۹۴-۹۷.
۵۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۹۵.
۵۸. ابو حاتم رازی، احمد بن حمدان، الاصلاح، ص ۵۶، ۸۴.
۵۹. همان، ص ۱۳۰، ۳۲۸.
۶۰. همان، ص ۶۷.
۶۱. ر.ک: اساس التأویل، تحقیق عارف تامر، ص ۶۴-۷۵.
۶۲. الاصلاح، مقدمه شین نوموتو، صفحه بیست و دو.



۶۳. تاریخ مقدس یا تاریخ قدسی در اندیشه کلامی اسماعیلیه و ابوحاتم رازی به ادوار نبوت و ولایت اطلاق میشود.

۶۴. الاصلاح، مقدمه شین نوموتو، صفحه بیست و دو.

۶۵. جهت مطالعه بیشتر در اینباره ر.ک:

Madelung, Wilferd, *Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God beyond Being, in General*, I.C.I.C., pp. 54-55.

۶۶. الاصلاح، ص ۳۳ و ۳۴.

۶۷. تاسوعات، ص ۱۱، ۵۷. عین عبارت افلوطن در تاسوعات چنین است: «فإنَّ النَّفسَ فی أصلها الأعلى المفارق لا تحلّ فی البهیمة؛ إنها تقف فی جانبها...» (تاسوعات، ص ۵۷).

68. Madelung, Wilferd, "in der fr&then ismailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVII, p. 16.

بنقل از مقدمه شین نوموتو بر کتاب الاصلاح ابوحاتم رازی صفحه بیست و چهار.

۶۹. الاصلاح، ص ۵۶.

۷۰. همان، مقدمه شین نوموتو، صفحه بیست و هفت.

۷۱. الاصلاح، ص ۲۶-۲۸.

۷۲. همان، ص ۱۸-۲۳.

۷۳. همان، ص ۲۸، ۳۷-۳۹.

۷۴. همان، ص ۴۰-۴۴.

۷۵. همان، ص ۳۲ و ۳۳.

۷۶. اعلام النبوة، ۱۵-۱۹.

۷۷. همان، ص ۲۰-۲۹.

۷۸. الاصلاح، ص ۳۴.

۷۹. اعلام النبوة، ص ۸ و ۹.

۸۰. راحة العقل، ص ۳۵۴؛ برتلس، آ.ی، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ص ۲۲۱.

۸۱. طوسی، خواجه نصیر، سیر و سلوک، ترجمه سید جلال‌الدین حسینی، ص ۱۰۵.

۸۲. الاصلاح، ص ۳۴.

۸۳. ر.ک: راحة العقل، ص ۱۵، ۳۳.

۸۴. اعلام النبوة، ص ۲۹۸.

۸۵. همانجا.

۸۶. همان، ص ۳۰۲-۳۱۲.

۸۷. ناصر خسرو و اسماعیلیان، ص ۲۱۸.

۸۸. جامع الحکمتین، ص ۱۱۱.

۸۹. وجه دین، ص ۷.

۹۰. اعلام النبوة، ص ۴۰۵.

۹۱. همان، ص ۶.

۹۲. همان، ص ۷۳.

۹۳. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۷۲.

۹۴. اعلام النبوة، ص ۱۸۵.
۹۵. همان، ص ۲۳۸.
۹۶. همان، ص ۶۴.
۹۷. از جمله این آیه کریمه: «لا یكلف الله نفساً الاّ وسعها... ربّنا و لا تُحمّلنا ما لا طاقة لنا به» (سوره بقره، آیه ۲۸۶).
۹۸. رک: اعلام النبوة، ص ۲۷۳-۲۹۱.
۹۹. همان، ص ۲۸۰.
۱۰۰. الاصلاح، ص ۲۱۷ و ۲۱۸؛ سجستانی، ابویعقوب، الینابیع (در: سه رساله اسماعیلی)، بکوشش هانری کرین، ص ۸۳-۸۵، ۸۷-۹۰.
۱۰۱. ینابیع، ص ۴۴-۴۷؛ تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۲۸۰.
۱۰۲. اعلام النبوة، ص ۱۷۱-۱۷۴.
۱۰۳. همان، ص ۱۷۵.
۱۰۴. همان، ص ۱۶۰.
۱۰۵. برای مطالعه بیشتر درباره صحت و سقم انتساب کفریات به حکیم رازی رک: اکبرزاده، حوران؛ کاظمی، نیره، «بررسی نسبت انکار نبوت و الحاد به محمدبن زکریای رازی»، تأملات فلسفی، ش ۱۳، ص ۱۲۹-۱۵۷.
۱۰۶. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، حکمت ۴۲۱، ص ۵۲۳.
۱۰۷. چنانکه ملاصدرا بر فلسفه‌یی که بخواهد محتوای آن با تعالیم کتاب و سنت، موافق نباشد نفرین میفرستد و آن را محکوم به نابودی میداند: «تَبّاً لِفَلْسَفَةٍ تَكُونُ قَوَانِئُهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِلْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ» (الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۰۳).

## منابع فارسی:

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، مشهد، نشر سنبله، ۱۳۸۶.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۹۲.
۴. ابن ابی اصیبه، ابوالعباس موفق‌الدین احمد، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، شرح و تحقیق نزار رضا، بیروت، دار مکتبه الحیاة، ۱۹۶۵م.
۵. ابن سینا، عیون الحکمه، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۶. \_\_\_\_\_، الشفاء (الهیات)، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۷. \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۸. ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، انتشارات ادبی، ۱۳۲۰.
۹. ابن ندیم، محمد بن اسحق، الفهرست للندیم، ویرایش رضا تجدد، تهران، انتشارات مروی، ۱۳۹۱ق.
۱۰. ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، اعلام النبوة، تصحیح و تحقیق صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، الاصلاح، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.





۱۲. اذکابی، پرویز، حکیم رازی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴.
۱۳. \_\_\_\_\_، «موضوع تفکیک حکیم رازی»، آینه میراث، ش ۲۳، زمستان ۱۳۸۲.
۱۴. افلوپین، تاسوعات افلوپین، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین، ۱۴۱۸ق.
۱۵. اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ج. آریان پور، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۱۶. اکبرزاده، حوران؛ کاظمی، نیره، «بررسی نسبت انکار نبوت و الحاد به محمد بن زکریای رازی»، تأملات فلسفی، ش ۱۳، ص ۱۲۹-۱۵۷، ۱۳۹۳.
۱۷. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ الالحاد فی الاسلامی، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۳م.
۱۸. بیرونی، ابوریحان محمد، تحقیق ماللهند، لیبزیک، ۱۹۲۵م.
۱۹. برتلس، آی، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه یحیی آرین پور، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
۲۰. \_\_\_\_\_، «موضوع تفکیک حکیم رازی» آینه میراث، سال ۱، ش ۴، ص ۲۷ تا ۳۹، ۱۳۸۱.
۲۱. تمیمی مغربی، نعمان بن حیون، اساس التأویل، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۶۰م.
۲۲. \_\_\_\_\_، اساس التأویل، بیروت، دارالثقافه، بی تا.
۲۳. دانشنامه ایران، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ۱۳۸۴.
۲۴. دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدالدین بدره‌ای، تهران، انتشارات فروزان روز، ۱۳۷۵.
۲۵. دکارت، رنه، گفتار در روش به کاربردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۵.
۲۶. دوستدار، آرامش، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۸۳.
۲۷. رازی، ابوبکر محمد بن زکریا، السیره الفلسفیه، تصحیح و مقدمه پل کراوس، شرح مهدی محقق، ترجمه عباس اقبال، تهران، مؤسسه انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۲۸. \_\_\_\_\_، الطب الروحانی (الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی)، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۸.
۲۹. \_\_\_\_\_، الشکوک علی جالینوس، زیر نظر مهدی محقق و چالز آدامز، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
۳۰. \_\_\_\_\_، رسائل فلسفیه، به تصحیح و اهتمام پل کراوس، مصر، قاهره، ۱۹۳۹م.
۳۱. سجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد، کشف المحجوب، ویرایش هانری کرین، تهران - پاریس، ۱۹۴۹م.
۳۲. \_\_\_\_\_، الینابیع (در: سه رساله اسماعیلی)، بکوشش هانری کرین، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۴۰.
۳۳. شیرازی، قطب‌الدین محمد بن مسعود، شرح حکمة الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۴. شیرازی، مؤید فی‌الدین (هبة الله بن موسی)، المجالس المؤیدیه، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
۳۵. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، «عقلانیت در اندیشه رازی»، آینه معرفت، ش ۸، تابستان ۱۳۸۵.
۳۶. طوسی، نصیرالدین محمد، سیر و سلوک، ترجمه سید جلال‌الدین حسینی، لندن، بی تا، ۱۹۹۸م.
۳۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، آراء اهل مدینه فاضله و مضاداتها، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۳۸. قبادیانی، ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳.
۳۹. \_\_\_\_\_، زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳.
۴۰. \_\_\_\_\_، وجه دین، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۴.
۴۱. کاسیر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موذن، نشر نیلوفر، ۱۳۷۰.



۴۲. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲.
۴۳. کرمانی، حمیدالدین احمد، *راحة العقل*، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۳م.
۴۴. \_\_\_\_\_، *الاقوال الذهبیه*، ویراسته ص. الصاوی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۹۹۷م.
۴۵. لاک، جان، *دو رساله حکومت*، ترجمه فرشاد شریعت، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
۴۶. محقق، مهدی، *فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۲.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۸. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، باهتمام محمد نحی الدین عبدالحمید، مصر، قاهره، ۱۳۷۷.
۴۹. مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاريخ*، پاریس، لرو، ۱۸۹۹م.
۵۰. ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات شفا، الشفاء، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۵۱. \_\_\_\_\_، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۵۲. نظام الملک، حسن بن علی، *سیرالملوک (سیاستنامه)*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

### منابع انگلیسی:

1. Hamdani, "Some Unknown Ismaili Authors", *JRAS*, 1993.
2. Ivanow, Waldimir, *A Guide Ismaili Literature*, London, Royal Asiatic Society, 1933.
3. Kant, Emmanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Klon, Konemann, 1995.
4. Kraus, Paul, *Rasa'il falsafiyya li-Abi Bakr Muhammad ibn Zakariyya' al-Razi*, Cairo, 1939.
5. Madelung, Wilferd, *Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God beyond Being*, in *General*, I.C.I.C, 29 December 2014.
6. Madelung, Wilferd, "in der fr&then ismailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVII, 1961.
7. Porter, Dorothy, *Health, Civilization, and the State: A History of Public Health from Ancient to Modern Times*, New York, Routledge, 1999.
8. Straface, Antonella, "Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakarīyā' (Rhazes)", *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (in English), Springer Netherlands, 2011.
9. Walzer, R., *Greek into Arabic*, London, the Warburg Institute, 1962.