

محمد بن زکریای رازی*

نوشته پیترو آدامسون**

مترجمان: مریم محسنی سیف آبادی

دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ پزشکی

حامد آرضائی

استادیار گروه تاریخ پزشکی دانشگاه علوم پزشکی ایران

ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ق / ۸۶۵-۹۲۵م) از برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ پزشکی و در عین حال یکی از جنجالی‌ترین فلاسفه‌ی تمدن اسلامی بود. هرچند امروزه مستندات و مکتوبات فراوانی از نظریات پزشکی او به جای مانده است، با این حال، آرای فلسفی او را عمدتاً باید در گزارش‌های پراکنده‌ی نویسندگان دیگری که غالباً در زمره‌ی مخالفین او بودند، جستجو کرد و دلیل اصلی این امر انتقادات صریح و کوبنده‌ی او

* Adamson, Peter. Abu Bakr al-Razi. <https://plato.stanford.edu/entries/abu-bakr-al-razi>. First published Wed May 19, 2021.

** پروفیسور پیترو آدامسون (متولد ۱۰ آگوست ۱۹۷۲)، استاد و پژوهشگر دو حیطه‌ی «فلسفه‌ی متأخر باستان» و «فلسفه‌ی عربی» است. او درباره‌ی فلاسفه‌ی یونانی (افلاطون، ارسطو، جالینوس و فروریوس) و فلاسفه‌ی اسلامی (کندی، رازی، یحیی بن عدی، ابن مسکویه، ابن سینا و ابن رشد) مقالات، تکن‌نگاری‌ها و کتب ارزشمندی را به رشته‌ی تحریر درآورده است. اما شهرت او بیش از هر چیز مدیون میزبانی پادکست هفتگی «تاریخ فلسفه بدون هیچ شکاف» است (www.historyofphilosophy.net) که بین سال‌های ۲۰۰۰-۲۰۱۲ در ۳۵۰ اپیزود برگزار شد و از فلسفه‌ی پیش سقراطی تا فلسفه‌ی رنسانس را در بر می‌گرفت. م (پاورقی‌هایی که توسط مترجمان اضافه شده، با حرف میم مشخص شده است).

www.philosophie.unimuenchen.de/lehreinheiten/philosophie_6/personen/adamson/index.html

از دین و اعتقادش به «قدمای خمسه» بود؛ چراکه از منظر رازی، جهان هستی محصول تعامل «قدمای خمسه یا جواهر پنج گانه» یعنی باری (خداوند)، نفس ناطقه، هیولی (ماده)، زمان مطلق (دهر یا مدت) و مکان مطلق (خلاً یا فضا) بود. با این وجود از رازی دو اثر فلسفی در حیطه‌ی اخلاق به جای مانده است. کتاب اول «الطب الروحانی»، یک اندرزنامه‌ی اخلاقی است و اثر دوم «السیرة الفلسفیه»، شامل پاسخ‌های اجمالی رازی به منتقدانش است. (شایان ذکر است که نباید محمد بن زکریای رازی را با دیگر فیلسوفان ری که ایشان را نیز [به واسطه‌ی این که اهل ری بودند،] رازی می‌نامیدند، اشتباه گرفت. از مشهورترین این افراد فخرالدین رازی است که چند قرن بعد از ابوبکر رازی می‌زیست).

۱- زندگی و آثار رازی

محمد بن زکریای رازی که بیش از هر چیز به عنوان یک پزشک شهرت یافت، همان‌طور که از نامش یعنی «رازی» مشخص است، اهل یکی از شهرهای ایران به نام ری (نزدیک تهران امروزی) بود. در شرح حال او آمده که ریاست بیمارستان‌های ری و همچنین بغداد را به عهده داشته است و از حمایت ابوصالح منصور، والی ری (متوفی ۳۰۲/ق/۹۱۴م)، برخوردار بوده و کتاب ارزشمند «الطب المنصوری» خود را به او تقدیم کرده است.^۱ حکایات و مطالب گوناگونی درباره‌ی طبابت او در آثار خود رازی و همچنین کتب تراجم‌نویسان دوره‌ی اسلامی به جای مانده است. به عنوان مثال رازی تنها وقت خود را صرف بیمارانی می‌کرد که شاگردانش در درمان وضعیت آن‌ها ناتوان بودند. او همچنین در کتاب «السیرة الفلسفیه» می‌گوید که در اثر خواندن، استنساخ و تحریر کتب متعدد قوه‌ی بینایی‌اش ضعیف شده و عضله‌ی دستش سست گشته است.

۱- مقصود امیر ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد است که میان سال‌های ۲۹۰ تا ۲۹۶ هـ ق عهده‌دار امارت ری بود. نام او علاوه بر مقدمه‌ی کتاب «المنصوری فی الطب» در «معجم البلدان»، و «وفیات الأعیان» نیز این چنین ثبت شده است (گردیزی، ۱۹۲۸: ۲۳؛ حموی، ۱۹۹۰: ۱۳۷/۳؛ ابن خلکان، ۱۹۹۴: ۱۶۰/۵؛ زامباور، ۱۹۴۷: ۷۹)؛ حال این که برخی منابع در نام او دچار اشتباه شده و او را منصور بن اسماعیل و یا ابن نوح بن نصر از پادشاهان سامانیان پنداشته‌اند.

«السیرة الفلسفیه» نخستین متن ارزشمندی است که درباره‌ی رازی نگاشته شده (رازی)، (PWL:RF). او در این کتاب، خود را از اتهام نفاق به علت ادعای پیروی از سبک زندگی سقراط^۱ میرا می‌کند، چراکه در مقام زهد جایگاه سقراط را بسی رفیع‌تر از خود می‌داند (نک: اشترومایر، ۱۹۷۴). او در جوابیه‌اش بیان می‌کند که گزارش‌های مربوط به زندگی زاهدانه‌ی سقراط بازگوکننده‌ی تمام داستان نیست؛ چراکه رازی از سردرگمی منابع بین سقراط و دیوژن (دیوجانس) کلبی^۲، بی‌اطلاع بوده است. در حقیقت رازی خود را پیرو سبک زندگی معتدلی می‌دانست که سقراط با ارتقای معنوی خود آن سبک را در پیش گرفته بود.

کتاب «السیرة الفلسفیه» تنها یکی از دو اثر صرفاً فلسفی رازی است که امروزه به طور کامل به جای مانده و اثر دیگر او «الطب الروحانی» است که به اخلاق می‌پردازد (رازی)، (SPR:RF؛ برای بحث: آدامسون، ۲۰۱۶). این کتاب که نسبت به کتاب اول مفصل‌تر است، اندرزنامه‌ای اخلاقی است که رازی آن را به عنوان تکمله رساله‌ی طبی مذکورش یعنی «الطب المنصوری» به حامی خود منصور بن نوح^۳ پیشکش کرد. در این کتاب، رازی با نگاهی جامع‌نگرانه در پی درمان بیماری‌های روحی به عنوان بخشی از بیماری‌های بدن است (آدامسون، ۲۰۱۹). بعد از این دو اثر، «الشکوک علی جالینوس» مهم‌ترین کتاب فلسفی موجود رازی به شمار می‌رود (رازی، DG). جالینوس^۴ بزرگ‌ترین مرجع پزشکی محمد بن زکریا بود و رویکرد انتقادی جالینوس نسبت به متقدمان شهیر خود سبب شد که رازی به خود اجازه دهد تا در این کتاب به نقد ایرادات مجموعه‌ی بزرگ کتب جالینوس که به عربی ترجمه شده بودند، پردازد. طبیعتاً بخشی از این نقدها مربوط به پزشکی است؛ اما کتاب «الشکوک» چنان‌چه در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، طیف گسترده‌ای از مسائل فلسفی را نیز دربرمی‌گیرد.

1- Socrates

2- Diogenes the Cynic

۳- پیش‌تر اشتباه در این مورد ذکر شد. تاریخ زندگی منصور بن نوح سامانی از نظر زمانی با زندگی رازی مقارن

نیست و در واقع منصور بن اسحاق والی ری، حامی و دوست رازی بوده است. م

4- Galen

افزون بر کتب یاد شده، بیشتر آثار به جای مانده از رازی در زمینه‌ی پزشکی است که از رسائل مختصری مانند رساله‌ی «الجدری و الحصبة» در تفاوت آبله و سرخک (رازی، SM) تا کتب مفصلی چون کتاب «الحاوی» را شامل می‌شود. «الحاوی» مجموعه‌ای شگفت‌انگیز از یادداشت‌های پزشکی رازی است که بعد از مرگ او توسط شاگردانش جمع‌آوری شد. برخی معتقدند که کتاب مذکور تنها شامل یک سری «گزارش‌های موردی»^۱ رازی است. درست است که این کتاب حاوی تجربیات پزشکی رازی است؛ اما به بیان دقیق‌تر دربرگیرنده‌ی گزیده‌ای از مجموعه منابع پزشکی یونانی و عربی است و رازی این «گزارش‌های موردی» را تنها به عنوان شواهدی در رد یا تأیید این نظرات پزشکی آورده (سویج-اسمیت، ۲۰۱۲). به‌طور کلی علی‌رغم انتقادات غالباً تند رازی علیه اشتباهات جالینوس در کتاب «الشکوک»، بخش گسترده‌ای از نظریه‌های پزشکی او در چارچوب پزشکی جالینوس قرار می‌گیرد؛ به همین علت به بسط و شرح مفاهیم شناخته شده‌ای چون طبایع اربعه، قوا، و نقش روح (پنوما)^۲ در توصیف احساسات و افعال حیوانات می‌پردازد.

آخرین گروه از کتب موجود رازی در حیطه‌ی علم کیمیاگری است (روسکا، ۱۹۳۵). رازی ظاهراً یک کیمیاگر تجربی بوده و بسیاری از روش‌های کیمیایی خود را به تفصیل در آثارش توضیح داده که هدف تمام آن‌ها، ساخت مواد معدنی و سنگ‌های ارزشمند و یا چیزی شبیه به آن‌ها است. ممکن است نظریه‌ی ذره‌گرایی (اتمیت)^۳ رازی در مورد ماده، مبنایی برای فهم این فرآیندها را برای او فراهم آورده باشد. دگرگونی شیمیایی شامل شکستن مواد مرکب، تجزیه‌ی آن به ذرات تشکیل‌دهنده‌اش و سپس ترکیب مجدد آن‌ها با نسبت‌های جدید برای حصول به نتیجه مطلوب است (کرواس، ۱۹۴۲-۱۹۴۳: ۱۰-۱۱؛ آدامسون، ۲۰۲۱: ۹۶-۹۸).

1- Case Notes

2- Pneuma

3- Atomist

گزارش‌های نویسندگان متأخر رازی که فهرست کامل و گسترده‌ای از عناوین مرقومات او را ثبت و ضبط کرده‌اند، مؤید این است که رازی به غیر از کتب موجود مذکور، آثار بسیاری در حیطه‌ی پزشکی، فلسفه، کیمیا و همچنین ریاضیات، منطق و شعر^۱ داشته است و در این بین کتبی که به مبحث دین به ویژه نبوت پرداخته‌اند، بیش از بقیه جلب توجه می‌کنند. در زمینه‌ی نبوت برای رازی دو کتاب با عنوان «فی حیل المتنبیین» (در نیرنگ پیامبرنمایان)^۲ و «فی وجوب دعوة النبی» (در لزوم دعوت پیامبران)^۳ ثبت شده و این عناوین حاکی از این است که رازی دغدغه‌ی رد مدعیان دروغین پیامبری را داشته است و درعین حال حقانیت پیامبران راستین را پذیرفته بوده. اما برخی نویسندگان دیگر در گزارش‌های خود رازی را به عنوان نویسنده‌ای اساساً ضد دین و منکر وحی و نبوت ترسیم می‌کنند. یکی از برجسته‌ترین آن‌ها دانشمند معاصر و همشهری رازی، ابوحاتم رازی (متوفی ۳۲۲ق/ ۹۳۴م) است. ابوحاتم در کتابی با نام «اعلام النبوة»، مناظرات رودرروی

۱- در «الفهرست» ابن ندیم چهار اثر «أشعاره فی العلم الإلهی»، «نقل کتاب الآس لجابر إلى الشعر»، «قصيدة فی المنطقیات» و «قصيدة فی العظة اليونانية» از رازی نقل شده است که چنانکه از این عناوین پیداست همگی اشعار تعلیمی هستند (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۵۳۴/۲). همچنین ابن ابی اصیبه در عین‌الأنباء نمونه‌ای از شعر او را نقل کرده است:

لَعْمَرِي مَا أَذْرِي وَقَدْ أَذَّنَ الْبَلِي
بِعَاجِلِ تَرْحَالٍ إِلَى أَيْنِ تَرْحَالِي
وَأَيْنَ مَحَلُّ الرُّوحِ بَعْدَ خُرُوجِهِ
مِنَ الْهَيْكَلِ الْمُتَحَلِّ وَالْجَسَدِ الْبَالِي
(ابن ابی اصیبه، ۲۰۲: ۱۱، ۵، ۲۴) م

۱- نام کامل کتاب «فی حیل المتنبیین» (در نیرنگ پیامبرنمایان) است که بیرونی در مورد آن نوشته است: «ویدیعی مخاریق الأنبياء» (و برخی آن را مخاریق پیامبران می‌خوانند). البته بیرونی در بخش کفریات علاوه بر این کتاب، اثر دیگری با عنوان «فی النبوات» یاد کرده و در مورد آن هم نوشته است «ویدیعی نقض الأدیان» (به نام نقض الأدیان خوانده می‌شود) (بیرونی، ۱۹۳۶: ۲۰). نکته شایان توجه دیگر اینکه در الفهرست ابن ندیم نام اثری با عنوان «فیما یرد به إظهار ما یدعی من عیوب الأنبياء» از کتب وی یاد شده است. (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۵۳۴/۲). اینهمانی یا تفاوت این آثار نیاز به مطالعه‌ای مستقل دارد. م

۲- نام کامل کتاب «فی وجوب دعوة النبی علی من نقر بالنبوات» (در لزوم دعوت پیامبران در رد آنان که بر نبوات خرده می‌گیرند) است. بیرونی این کتاب را در ذیل بخش الهیات آورده است (بیرونی، ۱۹۳۶: ۱۸). م

خود و رازی را ثبت کرده است و بعد از آن خلاصه‌ی یکی از رسائل رازی که ظاهراً در ردّ تمام ادیان و حیانی بوده، را به همراه نقد مفصل آن آورده است (نک: ابوحاتم، AHR).

در راستای بازسازی هستی‌شناسی رازی، در کنار «اعلام النبوة» ابوحاتم، دو کتاب دیگر بسیار حائز اهمیت هستند. یکی کتاب فارسی «زاد المسافرین» ناصر خسرو (متوفی ۴۸۱ق/ ۱۰۸۸م) که به منظور ردّ نظریه‌ی هستی‌شناسی رازی، به آن پرداخته است (ناصر خسرو، NK؛ رازی، RF) و دیگری کتاب «المطالب العالیة من العلم الالهی» فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ق/ ۱۲۱۰م) متکلم و فیلسوف معروف ری (فخرالدین رازی، FDR). با استفاده از این منابع و چند منبع دیگر می‌توان جزئیات گزارش درخور توجه چگونگی خلقت هستی از طریق جمع قدمای خمسه یعنی باری، نفس، هیولی، دهر و خلأ را بازسازی کرد. هم ابوحاتم و هم ناصر خسرو، این اعتقاد رازی را خروجی غیرقابل اغماض از اصول دین اسلام می‌دانستند؛ چراکه قبول آن مستلزم فرض چهار قدیم در کنار خداوند است.

۲- قدمای خمسه (جواهر پنج‌گانه)

برخی گزارش‌ها حاکی از این است که رازی نظریه‌ی قدمای خمسه‌ی خود را منطبق بر چارچوب و ساختاری منظم بنا کرده بود. این نظریه، باری و نفس را حیّ و فاعل، هیولی را منفعل و غیرحیّ و خلأ و دهر را نه فاعل، نه منفعل و نه حیّ می‌شمرد؛ با این وجود به نظر نمی‌رسد که این نظریه توانایی و انگیزه‌ی لازم برای اقناع تمام احتمالات منطقی را داشته باشد. او به‌طور اختصاصی درباره‌ی قدم هر کدام از [جواهر] خمسه به بحث می‌پردازد. هرچند این باری است که جهان را بر مبنای بهترین طرح ترسیم می‌کند؛ اما چهار قدیم دیگر بسیار بحث‌انگیز هستند.

رازی از نفس یا همان روح به عنوان جوهر حیات در ابدان یاد می‌کند؛ اما کارکرد اصلی آن در فلسفه‌ی رازی در راستای تسهیل ارائه‌ی توضیحی متفاوت از نظریه‌ی عدل الهی (تئودیه) است.^۱ از منظر رازی از آن جایی که باری [به عنوان احسن الخالقین] خالق خیر و نیکی است، پس وجود رنج عظیم در کنار خلقت خوب هستی حاکی از آن است

که این جهان نمی‌تواند مستقیماً و تنها توسط خداوند خلق شده باشد. علاوه بر این رازی با استدلال سنتی و متداول ابدیت جهان، نیز مخالف بود. به بیان دیگر او معتقد بود باری که حکیم و دانای مطلق است، نمی‌توانسته به تنهایی لحظه‌ای را برای آغاز موجودیت جهان تعیین کرده باشد. رازی هر دو مشکل را با فرض وجود نفسی نادان در کنار خالقی دانا حل می‌کند. نفس، عاشق و شیفته‌ی آمیختن با هیولی می‌شود و این عشق آغازگر فرایند خلقت جهان است. باری برای هر چه بهتر شدن این خلقت مداخله می‌کند؛ ولی با این وجود، زندگی جسمانی ناگزیر پر از درد و رنج است.

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود، این است که اگر خلقت جهان سراسر رنج، فکر بدی بود، پس چرا باری مانع آمیزش نفس و هیولی نشد؟ پاسخ رازی به این پرسش این است که باری برای کسب معرفت به نفس اجازه‌ی این تجربه را می‌دهد (گودمن، ۱۹۷۵). باری عقل یا همان خرد را به نفس عطا می‌کند تا با بهره‌گیری از آن بتواند خود را از پیوند نابخردانه‌اش با هیولی رها سازد (دروارت، ۱۹۹۶). رازی مثال‌هایی برای توضیح و تبیین این موضوع بیان کرده است. به عنوان مثال پدری دانا ممکن است به فرزند خام خود اجازه دهد که به سرزمینی خطرناک سفر کند؛ اما مشاوره‌ی آگاه (عقل) را به همراه او می‌فرستد (فخرالدین رازی، FDR: ۴/۴۱۶) و یا پدری عاقل ممکن است به فرزند جاهل خود اجازه دهد که به باغ به ظاهر جذابی که پر از خار و حشرات گزنده است، برود تا فرزند از این تجربه عبرت گیرد (ابوحاتم رازی، AHR: ۱۸-۱۹). این نظریه‌ی عدل الهی راه را برای درک غایت نهایی انسان که رهایی از دنیای مادی و دستیابی به سعادت و رستگاری است، مشخص می‌کند و طریق تحصیل آن، اتخاذ سبک زندگی معتدل و تمرین فلسفه است.

از منظر رازی هیولی، دهر و خلأ از ملزومات خلقت جهان هستند (نک: فخرالدین رازی، ۱۹۶۸). چراکه برای خلقت جهان حتماً باید مصالح و مواد اولیه (هیولی) وجود داشته باشد، تا بتوان با آن جهان را خلق کرد. ناصر خسرو از رازی انتقاد می‌کند (ناصر خسرو، NK: ۷۵) که چرا امکان آفرینش از عدم [ابداع] را محال می‌دانسته. رازی معتقد است که حتی اگر تجلی و خلقت آنی بسیار آسان تر و کم رنج تر باشد؛ اما همیشه همه چیز از طریق طی فرآیندهای طولانی رشد می‌کند و تولید می‌شود. رازی مثال زایمان

و رشد تا بلوغ را مطرح می‌کند و می‌گوید حتی اگر امکان خلقت از عدم هم وجود داشت، باز هم خداوند این کار را انجام نمی‌داد. نیاز به زمان و مکان مطلق به عللی مشابه اجتناب‌ناپذیر هستند. زمان مطلق نمی‌تواند خلق شود؛ زیرا خلقت باید در یک زمان مشخص اتفاق بیفتد و مکان مطلق نیز نمی‌تواند خلق شود؛ چراکه قبل از خلق باید جایی برای قرار دادن مخلوق وجود داشته باشد.

تعریف و برداشت رازی از هیولی در بین فلاسفه و متفکران جهان اسلام که عمدتاً پیرو سنت فلسفه‌ی یونانی بودند، غیر متعارف بود؛ چراکه تقریباً تمام آن‌ها از کندی (متوفی پس از ۲۵۶ق/ ۸۷۰م) گرفته تا فارابی (متوفی ۳۳۹ق/ ۹۵۰م)، ابن سینا^۱ (متوفی ۴۲۸ق/ ۱۰۳۷م) و ابن رشد^۲ (متوفی ۵۹۵ق/ ۱۱۹۸م) به تبعیت از ارسطو^۳ معتقد بودند که به‌طور بالقوه قابلیت تقسیم‌پذیری اجسام، نامحدود است؛ اما رازی به عنوان یک ذره‌گرا (پینس، ۱۹۳۶ [۱۹۹۷]؛ بافیونی، ۱۹۸۲؛ لانگرن، ۲۰۰۹) معتقد بود که تمام عناصر (صورت‌های) چهارگانه (شاید هم پنج‌گانه، در واقع منابع به‌روشنی بیان نکرده‌اند که آیا رازی افلاک را متشکل از عنصر پنج‌گمی که متمایز از عناصر اربعه بود، می‌دانست یا خیر^۴) به سبب تفاوت در نسبت ترکیب ذرات [یا همان جوهر هیولی] با جوهر خلأ، خواص متفاوتی دارند. بنابراین خاک که خلأ در آن بسیار کم است و یا اصلاً وجود ندارد، سرد و متراکم است و به سمت پایین [حیّز (مکان) آن] حرکت می‌کند؛ اما در مقابل، آتش [که خلأ در آن بیشتر از عناصر دیگر است]، درخشان، داغ و لطیف است و به سمت بالا [حیّز آن] حرکت می‌کند. در واقع عناصر، بسیط نیستند؛ چراکه عناصر (صورت‌ها) از ذرات (جزوهای)

1- Avicenna

2- Averroes

3- Aristotle

۴- ناصر خسرو در کتاب «زاد المسافین» به نقل از کتاب «العلم الالهی» رازی آورده است که رازی عنصر تشکیل‌دهنده‌ی افلاک را عنصری متفاوت از عناصر اربعه می‌دانست که این عنصر نیز مانند چهار عنصر دیگر حاصل ترکیب جوهر هیولی و جوهر خلأ بوده و تفاوت این عناصر با هم تنها در نسبت ترکیب جوهر هیولی و جوهر خلأ در آن‌ها است و در جای دیگر ناصر خسرو از قول رازی تمام اجسام عالم را محصول ترکیب پنج عنصر خاک، آب، هوا، آتش و فلک می‌داند (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۷۳-۷۹). م

اساسی تر و بنیادی تری تشکیل شده‌اند و آن جزوها [همان جوهر هیولی]، بسیط حقیقی هستند. با وجود این که برخی از متفکران مسلمان معاصر با رازی، هم ذره‌گرا بودند (ذنانی، ۱۹۹۴)؛ اما نظریه‌ی رازی از برخی جهات با نظرات آن‌ها متفاوت بود. مناظرات او با متکلمی به نام احمد بن حسن مصمعی^۱ درباره‌ی هیولی گویای این تفاوت نگاه است.

رازی ذره (جزء لایتجزی) را «ماده‌ی مطلق» می‌دانت و انعکاس این اصطلاح، در توصیف رازی از دو اصل متأخر یعنی «زمان مطلق» و «مکان مطلق» قابل رؤیت است. این دو اصل به ترتیب به «دهر» یا «مدت» و «خلأ» نیز مشهور هستند. همان‌طور که از گزارش مناظره‌ی رازی با ابوحاتم برداشت می‌شود، رازی بر استقلال زمان و مکان از اجسامی که محصول ترکیب ذرات (اجزای نامتجزی) بودند، تأکید داشت (ابوحاتم، AHR: ۱۲). زمان مطلق به خودی خود قدیم و مستقل از حوادثی از جمله خلقت جهان و فعل و انفعالاتی که در آن رخ می‌دهد، است؛ و به همین ترتیب مکان مطلق نیز یک خلأ بی‌نهایت است که جهان مادی محدود، در آن قرار گرفته است. همان‌طور که قبلاً هم بیان شد، خلأ (حداقل در سطح میکروسکوپی) در این جهان نیز وجود دارد و تفاوت نسبت اختلاط آن در اجسام^۲ تنوع بین عناصر را موجب می‌شود.

مقایسه‌ی نظرات رازی و ارسطو در این موضوع، می‌تواند سودمند باشد. نقل قول‌های رازی در کتاب «السیرة الفلسفیه» نشان‌دهنده آشنایی وی با طبیعیات^۳ ارسطو است. از منظر ارسطو زمان و مکان پدیده‌هایی وابسته و یا ناظر هستند. مکان، سطح داخلی جسم حاوی است که مماس با سطح ظاهری جسم محوی است، درحالی که زمان تعداد حرکت است. اما رازی مکان و زمان را مستقل می‌داند. به‌عنوان مثال او یک آزمایش ذهنی و انتزاعی را

۱) نام این شخص در کتب تراجم به صورت «المسمعی» آمده است (بیرونی، ۱۹۳۶: ۱۱؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، بی تا: ۴۲۳؛ ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۵۳۳/۲) اما نوشتار صحیح آن «المصمعی» است (مسعودی، ۱۹۳۸: ۳۴۲). م

۲- درست‌ترین این است که گفته شود تفاوت نسبت اختلاط آن با ذرات یا همان ماده‌ی مطلق (هیولی)، تنوع بین عناصر را موجب می‌شود. م

مطرح می‌کند که اگر جهان از بین برود جای آن باقی خواهد ماند^۱ (فیلوپونوس [یحیی نحوی] نیز در این خصوص مثال مشابهی بیان کرده است (فیلوپونوس، PHYS: ۵۷۴؛ CPV: ۳۶)). البته رازی نظرات ارسطو را به‌طور کامل رد نمی‌کند و بخش‌هایی از آن را می‌پذیرد (آدامسون: ۲۰۲۱: فصل ۵) چراکه او زمان و مکان نسبی (محدود) را هم قبول داشته که به ترتیب به زمان و مکان یک حرکت خاص و یک جسم خاص اطلاق می‌شوند. به‌عنوان مثال یک سال، بخش مشخصی از زمان مطلق (دهر) است که حرکت خورشید را در امتداد دایرة البروج اندازه‌گیری می‌کند. همچنین مکان یک توپ، مکان محدودی است که توسط توپ اشغال شده و بخشی از مکان مطلق (خلأ) است. اگرچه رازی عناصر ارسطویی یعنی خاک، آب، هوا، آتش و شاید اثير (اِتر) را در هستی‌شناسی خود آورده؛ اما بنیادی (بسیط) بودن این عناصر را نمی‌پذیرد. رازی همان‌طور که اشاره شد، عناصر یا همان صورت‌ها را متشکل از ذرات لایتجزی (جزوها) می‌دانست.

ارسطو تنها موفق به بیان بخشی از اصول بنیادین فیزیک یعنی اصول نسبی (محدود و حادث) شد. درحالی‌که این اصول نسبی باید در طرحی بنیادی‌تر درک می‌شدند و رازی معتقد بود که نظریه‌ی افلاطون^۲ به طرح این چارچوب بنیادین نزدیک‌تر است. ابوحاتم از قول رازی می‌گوید که نظر افلاطون در مورد زمان تفاوت زیادی با نظر او ندارد و به زعم او این بهترین نظری است که تا آن زمان در این زمینه بیان شده (ابوحاتم، AHR: ۱۳). این نظریه‌ی افلاطون در کتاب تیمائوس^۳ او آمده است که رازی به واسطه‌ی کتب جالینوس با

۱- به نظر می‌رسد که نویسنده‌ی مقاله به اشتباه از این مثال اثبات مکان مطلق را برداشت کرده است. در حالی‌که رازی با این آزمایش در پی اثبات زمان مطلق بوده نه مکان مطلق. اصل این سخن که در کتاب ناصر خسرو آمده است که «اگر فلک برخیزد و گردش نباشد، چیزی هست که آن همواره بر ما می‌گذرد و آن زمان است.» (ناصر خسرو، ۱۳۴۱:

۱۰۷-۱۰۸؛ رازی، (بی‌تا: ۲۶۴). م

آن آشنا شده بود^۱ (نک: جالینوس، CTP) افلاطون در این کتاب وجود ماده‌ای پیش از خلقت را مفروض قرار داده که هستی از آن ساخته شده است. این موضوع را همچنین می‌توان دلیلی بر وجود زمان و مکان قبل از خلقت هستی دانست. افزون بر این افلاطون در کتاب تیمائوس نظریه‌ی ذره‌گرایی را مطرح می‌کند که در واقع رازی در کتاب «الشکوک علی جالینوس» از این نظریه دفاع می‌کند (رازی، DG: § ۱۵-۱۶) و این مطالب دلیل خوبی بر این مدعا است که رازی جهان‌شناسی خود را در درجه‌ی اول بر مبنای برداشتی که از جهان‌شناسی افلاطون داشته، بنا کرده و همچنین تعدیل‌هایی را نیز در این نظریه انجام داده است.

در مقابل ناصر خسرو مدعی است که کلّ این نظریه را رازی «بر اثر» استادش ایرانشهری گفته. ایرانشهری شخصیتی گمنام است که کتابی از او به جای نمانده است. با این حال، بیرونی (متوفی ۴۴۲ق/ ۱۰۵۰م) از او به عنوان فردی متخصص در نجوم و ادیان مختلف یاد کرده است. شاهد دیگر ابوالمعالی^۲ (متوفی بعد از ۴۸۵ق/ ۱۰۹۲م) است که آورده ایرانشهری مدعی پیامبری بود و می‌گفت فرشته‌ی وحی بر او نیز همانند پیامبر اسلام نازل شده است. ابوالمعالی از قول ایرانشهری آورده که او معتقد بود، همه‌ی ادیان، آموزه‌ای واحدی را مطرح می‌کنند؛ نظری که ممکن است تصور شود، با رویکرد مسالمت‌آمیز و عقل‌گرایانه رازی نسبت به وحی همساز است. اگر سخن ناصر خسرو مبنی بر این که جهان‌شناسی رازی از این استاد گمنام گرفته شده، درست باشد، شاید بتوان نظریه‌ی رازی را تلفیقی خلاقانه از اندیشه‌های ایرانشهری و افلاطون دانست.

۱- در الفهرست ابن ندیم نام یکی از کتاب‌های رازی «تفسیر کتاب فلوطرخس فی تفسیر کتاب تیمائوس» یاد شده است که نشان از این دارد که وی شرحی بر تفسیر تیمائوس پلوتارک داشته (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۵۳۳/۲)؛ بنابراین نمی‌توان گفت آشنایی رازی تنها از طریق جوامع و شرح جالینوس بر کتاب تیمائوس افلاطون بوده است. م

۲- مقصود **ابوالمعالی**، محمدبن نعمت‌بن عبیدالله (د پس از ۴۸۵ ه.ق)، فقیه و نویسنده کتاب بیان‌الادیان که به زبان فارسی در شرح ادیان و مذاهب قبل از اسلام و همچنین فرق و مذاهب اسلامی به رشته تحریر درآمده، است (ابوالمعالی، ۱۳۱۲: ۳-۱۶) و نباید او را با معاصر مشهورترش، یعنی ابوالمعالی امام الحرمین عبدالملک‌بن عبدالله بن یوسف جوینی (۴۷۸-۴۱۹/۱۰۸۵-۱۰۲۸م)، متکلم اشعری و فقیه شافعی اشتباه گرفت (ابن خلکان، ۱۹۹۴: ۱۶۸/۳). م

۳- اخلاق

شاید بتوان از بحث پیشین در باب عدل الهی چنین استنباط کرد که آموزه‌های اخلاقی رازی آشکارا مبتنی بر هدف‌رهایی نفس از جسم و رنج‌ها و دغدغه‌های ناشی از آن است. اما همان‌طور که اشاره شد، رازی در کتاب «السیرة الفلسفیه» از سبک زندگی معتدل حمایت می‌کند و آشکارا از زیاده‌روی در زهد اجتناب می‌ورزد. همچنین در این کتاب بیان می‌کند که فرد تا جایی مجاز است که از لذت‌های جسمانی بهره‌مند شود که «کسب آن لذایذ مستلزم تجاوز از حدود نباشد». حدودی که حکم می‌کند به منع بهره‌مندی از لذایذی که متعم شدن از آن‌ها جز از طریق ارتکاب ظلم، قتل و به‌طور کلی هر چیزی که سبب برانگیختن غضب خداوند می‌شود، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زمانی که ضرورت حکم عقل و عدل مغفول واقع شود، در آن صورت همه چیز مباح خواهد شد (رازی، RF: ۱۰۶-۱۰۷).

از طرف دیگر رازی در کتاب «الطب الروحانی» دیدگاهی مبهم نسبت به لذایذ دارد. او در این کتاب راه‌کارها و توصیه‌هایی در راستای مقاومت در برابر جذابیت غذا، نوشیدنی، رابطه‌ی جنسی و تجمل‌گرایی ارائه می‌دهد. اما نکته‌ای که در هر دو اثر یعنی «السیرة الفلسفیه» و «الطب الروحانی» بیان شده، این است که لذت بردن از چیزی که فرد را در دراز مدت به رنجی بیش از لذت مبتلا کند، مغایر با عقل است، مانند پرخوری. رازی در کتاب «الطب الروحانی» داستان مردی را آورده است که یک بشقاب خرما را می‌خورد و رازی به او هشدار می‌دهد که این زیاده‌روی باعث بیماری و مرض می‌شود و او را به «درد و رنجی چند برابر لذتی که برده است»، مبتلا می‌کند (رازی، RF: ۷۱).

در تبیین دیدگاه رازی در باب لذت، دو تفسیر ارائه شده است. تفسیر اول را گودمن^۱ و به تبعیت از او گرووف^۲ بیان کرده‌اند (گودمن، ۱۹۷۱؛ ۱۹۸۸؛ گرووف، ۲۰۱۴). گودمن رازی را مدافع اخلاق اپیکوری^۳ می‌داند که در پی لذت حداکثری است. از این منظر،

1- Goodman

2- Groff

3- Epicurean Ethic

منطق رازی برای اعتدال، کسب بیش‌ترین لذت است. چراکه زیاده‌روی در لذات در بلند مدت قرین رنج و الم خواهد بود. اما در تفسیر دوم، آدامسون^۱ تفسیر اول را مورد انتقاد قرار می‌دهد (آدامسون، ۲۰۰۸؛ ۲۰۲۱)؛ چراکه این تفسیر نظریه‌ی لذت خود رازی را نادیده گرفته است. آدامسون، نظریه‌ی لذت رازی را آشکارا مبتنی بر کتاب تیمائوس افلاطون می‌داند که لذت را نتیجه‌ی فرایند حذف یک حالت مضر معرفی کرده است. به عنوان مثال نوشیدن یک لذت است، زیرا تشنگی را زایل می‌کند. از این منظر، طبق گفته‌ی افلاطون لذت‌گرایی^۲ تلاشی است برای برنده شدن در بازی‌ای که نتیجه آن صفر-صفر است. چراکه انسان فقط به میزانی که رنجی متحمل شده باشد و یا آسیبی دیده باشد، می‌تواند لذت ببرد. (البته همه‌ی آسیب‌ها به عنوان درد احساس نمی‌شوند، همان‌طور که تمام ترمیم‌ها لذت تلقی نمی‌شوند، زیرا تنها تغییرات سریع مورد توجه قرار می‌گیرند.) علاوه بر این خود رازی در کتاب «الشکوک علی جالینوس» (رازی، DG: ۷, ۷) بیان کرده که لذت به خودی خود خیری نیست که مقصود و هدف نهایی باشد و این جمله رد مستقیم لذت‌گرایی مقبول اپیکوریان است.

در این مورد اخیر، یعنی هدف نهایی انسان، می‌توان گفت که بسیاری از توصیه‌های رازی خطاب به خوانندگان غیر فیلسوف است تا آن‌ها را به سوی «سبک زندگی معتدل» سوق دهد و از این طریق آماده‌ی اقدامی جدی‌تر و مهم‌تر یعنی اتخاذ «سبک زندگی فلسفی» کند تا در نهایت به رستگاری و رهایی از بدن نائل آیند. به نظر می‌رسد که خود رازی این تمایز بین اخلاق «پیشا فلسفی» و «فلسفی» را پذیرفته است (دروارت، ۱۹۹۷؛ آدامسون؛ ۲۰۱۶). به‌عنوان مثال در داستان شخص خرما دوستی که پرخوری می‌کرد، رازی آن مرد را تهدید به درد شکم و ابتلا به بیماری می‌کند. چراکه این سخن و یا سخنانی از این دست برای فردی که تربیت فلسفی نشده، بیشتر از براهین مبتنی بر اصول فلسفی سودمند خواهد بود.

اما زندگی فلسفی واقعی، در آرمان افلاطونی تشبه به خداوند است (ته‌توس، ۱۷۶b) و تمام موجودات زنده با جستجوی عقل و عدل می‌توانند این آرمان را محقق سازند. رازی در بخش قابل توجهی از «السیرة الفلسفیه» بر اهمیت عدم رفتار بد با حیوانات باربر و سایر حیوانات لاشعور تأکید می‌کند (آدامسون، ۲۰۱۲). این «مرز والایی» را که رازی برای عدالت خواهی قرار داده، نه برای جذب حداکثری لذت و یا دفع حداکثری درد و رنج، بلکه در راستای اجتناب از نارضایتی خداوند، از طریق عدم ابتلاء به بی‌عدالتی است.

در پژوهش‌های اخیر به نظر می‌رسد که این اختلاف تفسیر در حال کم‌رنگ شدن است. چراکه گودمن در کتاب اخیر خود (گودمن، ۲۰۱۵) اذعان می‌کند که رازی بر خلاف اپیکور لذت را بالاترین خیر و تنها معیار اخلاق نمی‌داند؛ اما با این وجود او هنوز رویکردی درمانی به اخلاق دارد که این یکی از مشخصه‌های اصلی اپیکوریان است. همچنین با یک نگاه جامع‌نگرانه توصیه به اجتناب از چیزهایی می‌کند که بیشتر از آن که حامل لذت باشند، باعث درد هستند. آدامسون این را می‌پذیرد (آدامسون، ۲۰۲۱: ۶)؛ اما انعکاس عقاید اپیکوری در اندیشه‌ی رازی را ناشی از دریافت کلی‌تری از اخلاق هلنیستی^۱ توسط رازی می‌داند که به واسطه‌ی کتب جالینوس حاصل شده است (نک: بارآشر، ۱۹۸۹).

۴- پزشکی و «الشکوک»

مجموعه‌ی گسترده‌ی کتب پزشکی رازی به‌ندرت از منظر اهمیت فلسفی آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. رازی در کتاب «الطب الروحانی» از منظر نظریه‌ای که به افلاطون نسبت می‌دهد، به توصیف بدن انسان و اعضاء رئیسه آن می‌پردازد و در آثار پزشکی خود نیز همین دیدگاه‌ها را تکرار می‌کند (آدامسون، ۲۰۲۱: ۵۷-۵۶). در این نظریه، رازی به پیروی از جالینوس و تیمائوس افلاطون، معتقد است که انسان دارای سه قوه‌ی اصلی نفسانیه (مفکره)، حیوانیه (غضبیه) و نباتیه (شهوویه) است که به ترتیب با مغز، قلب و کبد مرتبط هستند. برخلاف دو قوه‌ی غضبیه و شهویه که جایگاهشان در قلب و کبد است،

جایگاه روح مفکره^۱ واقعاً در مغز نیست و از مغز تنها به عنوان یک ابزار بهره می‌برد. رازی در حیطه‌ی پزشکی هم همین سه عضو را جایگاه قوای سه‌گانه قرار داده است. البته او قوه‌ی مفکره را «نفسانیه» نیز نامیده است. شاید برای اذعان به این واقعیت که این قوه در حرکت و احساس صاحب اراده و اختیار است، حتی در حیوانات غیرناطقه.

دیدگاه رازی در معرفت‌شناسی پزشکی نیز جالینوسی است و پیش‌فرض آن این است که بهترین پزشک کسی است که تمام بدن را در سطح نظری خوب بشناسد و در کنار آن از تجربیات فراوان نیز بهره‌مند شود (پورمن، ۲۰۰۸). این پیش‌فرض نخستین گام در راستای درک روش‌شناسی کتاب جامع مذکور [الحاوی] است. همان‌طور که بیان شد، کتاب «الحاوی» هم شامل جنبه‌ی نظری یعنی مجموعه نظرات پزشکی و هم دربرگیرنده‌ی جنبه‌ی عملی یا همان مشاهدات تجربی رازی است که برای رد یا تأیید نظرات پزشکی از آن‌ها استفاده می‌کرده.

اما از منظر فلسفی، ارزشمندترین متن پزشکی او کتاب «الشکوک علی جالینوس» است؛ چراکه این اثر دربرگیرنده‌ی طیفی از مسائل فلسفی و پزشکی است. از جمله رابطه‌ی روح و جسم، بینایی، ذره‌گرایی و لذت (نک: مقدمه مفصل کوشه [به فرانسوی]، رازی، DG). رازی در مورد اول یعنی رابطه‌ی روح و جسم، جالینوس را مورد انتقاد قرار داده است که چرا روح را کاملاً وابسته‌ی حالات جسمانی یا مزاج^۲ (یعنی ترکیبی از عناصر تشکیل‌دهنده‌ی بدن^۳) دانسته. در واقع رازی در کتاب «الطب الروحانی» حامی نظر افلاطون است و معتقد است که روح مفکره از مغز تنها به عنوان یک آلت (ابزار) استفاده می‌کند.

۱- نویسنده، در این مقاله کلمه‌ی «قوه» و «روح» را مترادف فرض کرده و آن دو را به جای هم استفاده کرده است؛ امور طبیعی در پزشکی دوره اسلامی شامل هفت بخش از جمله «ارواح» و «قوا» است و هر کدام از این دو به طور جداگانه شامل سه بخش یعنی نفسانیه (مفکره)، حیوانیه (غضبیه) و نباتیه (شهوویه) هستند؛ ولی باید توجه داشت که «ارواح» و «قوا» با این که تقسیم‌بندی مشابهی دارند؛ اما هم در ماهیت و هم در عملکرد متفاوت هستند و نایست به جای هم استفاده شوند (نک: چغمینی، ۱۴۲۲: ۲۲-۲۵؛ عقیلی، ۱۳۸۵: ۸۴-۱۱۵). م

2- Temperament

۳- البته مزاج، کیفیت متوسطه‌ی متشابه‌ی حاکم بر اجسام مرکب که حاصل ترکیب عناصر چهارگانه است، را گویند.

مغز برای روح متفکره مانند فلوت برای فلوت‌زن است. پس همان طور که اگر فلوت آسیب ببیند، فلوت‌زن دچار مشکل می‌شود. در صورت آسیب مغز در عملکرد مفکره نیز اختلال ایجاد می‌شود (رازی، DG: ۲۱۴). اما در مورد دوم یعنی بینایی، رازی توجه کمتری به پیروان نظریه‌ی افلاطون دارد. او نظریه‌ی «انتشار»^۱ جالینوس را که تا حدی ملهم از «تیمائوس» افلاطون بود، رد می‌کند. جالینوس در این نظریه معتقد است که روح [باصره] از چشم خارج می‌شود، هوا را تغییر می‌دهد و از آن به عنوان ابزاری برای تماس با مریات استفاده می‌کند و به این ترتیب رؤیت حاصل می‌شود (ایرودیاکونو، ۲۰۱۴). اما رازی مدافع این نظریه است که اجسام مرئی به واسطه‌ی پرتوهای نامرئی‌ای که از آن‌ها ساطع می‌شود و به چشم می‌رسد، دیده می‌شوند (کوشه ۲۰۱۷a).

یکی از مفصل‌ترین بحث‌های فلسفی کتاب «الشکووک علی جالینوس» که در اوایل کتاب مطرح شده، موضوع قَدَم و حدوث جهان است (رازی، PWL). رازی در این بخش به رد فرضیه‌ی جالینوس می‌پردازد. جالینوس معتقد بود که مشاهدات تجربی حاکی از این است که جهان پس از عدم خلق نشده؛ [یعنی از ابتداء وجود داشته و قدیم است]. جالینوس این نظریه را از یکی از کتاب‌های ارسطو به نام «در باره آسمان»^۲ اخذ کرده (ارسطو: ۱، ۳، ۲۷۰b-۱۱-۱۶). او می‌گوید به نظر می‌رسد که جهان در ویژگی‌های کلی خود تغییرناپذیر است. اگر تغییرناپذیر باشد، فاسد نمی‌شود و آن چه فسادناپذیر باشد، کائن (حادث) هم نیست، یعنی غیرقابل تولید و خلق است. بنابراین جهان همیشه وجود داشته (ازلی است) و همیشه وجود خواهد داشت (ابدی است). اما رازی اشکالی کوچک بر این استدلال وارد می‌کند. او معتقد است که جهان می‌تواند برای مدتی طولانی تغییرناپذیر باشد و ناگهان به یک‌باره نابود شود. مانند شکستن شیشه یا فرو ریختن ساختمانی که بر زمینی محکم بنا شده باشد (رازی، DG: ۲، ۳). در نتیجه، فسادناپذیری جهان تضمین‌کننده‌ی عدم تمایل طبیعی آن به زوال نیست و همین وجود عامل خارجی نیز در اضمحلال آن مردود است (رازی، DG: ۲، ۵). اما در اینجا نیز مانند خیلی از موارد دیگری که در کتاب «الشکووک» آمده

1- Extramissionist

۲- برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به «در آسمان» ارسطو، ترجمه اسماعیل سعادت، انتشارات هرمس، ۱۳۹۰ م.

است، رازی تلاشی برای نشان دادن خطای نتیجه‌گیری جالینوس نمی‌کند، هرچند در این مورد، رازی بر این بوده است که سخن او نادرست است، با این حال استدلالی که می‌آورد برای نتیجه‌گیری ناکافی است. ازقضا، به نظر می‌رسد که سخن رازی منطبق با عقیده‌ی اصلی جالینوس هم بوده است؛ چراکه این استدلال جالینوس که برگرفته از کتاب «البرهان» است، در واقع در آنجا به عنوان نمونه‌ای برای استدلالی که برهانی نیست عرضه شده است (کوشه، ۲۰۱۵). رازی در این موضوع یا مشخصاً در حال مجادله است و یا از موضوع اصلی غافل می‌شود. او جالینوس را متهم به تناقض‌گویی می‌کند؛ چراکه جالینوس در جای دیگری بیان می‌کند که ازلیت جهان را نمی‌توان ثابت کرد.

۵- دین و نبوت

اگر نظریه‌ی «قدمای خمسه یا دیرینگان پنج‌گانه» از سوی معاصران و نویسندگان متأخر رازی عقیده‌ای مشکل‌ساز به شمار می‌رفت، دیدگاه‌های رازی در زمینه‌ی دین کاملاً خصمانه و بدعت‌آمیز تلقی می‌شد. ابوحاتم رازی در کتاب «علام النبوة» به‌طور گزینشی نوشته‌های کتابی از رازی را آورده و او را منکر وحی نبوی معرفی کرده است و برخی محققان امروزی نیز با پذیرش این شواهد نه کاملاً موثق، رازی را آزاداندیشی می‌دانند که قابل‌قیاس با متفکران متهور و سنت‌شکنی چون ابن‌راوندی است (اروی، ۱۹۹۶؛ اشترومایر، ۱۹۹۹). و یا حتی تفکرات او را مشرکانه دانسته و تحسین کرده‌اند (والا، ۲۰۱۵a؛ ۲۰۱۵b). اما در مقابل، فخرالدین رازی منقولاتی از محمد بن زکریای رازی آورده است که نشان می‌دهد، او تفاسیری از قرآن را ارائه کرده تا انطباق و همخوانی این متن وحیانی و در واقع کلّ تاریخ نبوت را با فلسفه‌ی خود نشان دهد (این دلیل در اثر [رشدی] راشد ارائه و در مورد آن بحث و بررسی شده است. نک: راشد، ۲۰۰۰؛ ۲۰۰۸)؛ اما شواهد کتب فهرست و تراجم در این زمینه مبهم است. به‌عنوان مثال از یک‌طرف ابوریحان بیرونی با این که آشکارا رازی را می‌ستاید، اما در عین حال اعتراف می‌کند که سخنان او در مورد دین و نبوت نابخردانه و خصمانه بوده است و از سوی دیگر ابن‌ابی‌اصیبه که نظر کاملاً مساعدی به رازی داشته، کتب ضد دین منتسب به رازی را غیرواقعی و ناشی از توطئه‌ی دشمنان بدخواه او و اعوانشان می‌داند (نک: آدامسون، ۲۰۲۱: ۱۱).

ابوحاتم رازی، بیشترین اما نه لزوماً قابل اعتمادترین شواهد و نقل قول‌های رازی را در کتاب خود آورده است. او می‌گوید که رازی در مناظره‌های رودرو با او در ردّ نبوت چنین استدلال کرده است که عادلانه نیست، تنها عده‌ای محدود برای اعطای دانشی که برای همه‌ی مردم مفید است، انتخاب شوند. افزون بر این، انتخاب این افراد معدود به عنوان پیشوایان دینی (امامان) باعث ایجاد اختلاف بین پیروان آن‌ها می‌شود (ابوحاتم، AHR: ۱). پیروان شریعت دینی، مرتکب گناه بزرگ فکری جهان اسلام یعنی تقلید هستند که به معنای پذیرش بی‌چون و چرای عقاید بر مبنای اصل حجیت است (ابوحاتم، AHR: ۲۴). در مقابل رازی استدلال می‌کند که خداوند عقل را به همه‌ی انسان‌ها عطا کرده و از این نظر همه یکسان آفریده شده‌اند و خودشان می‌توانند تصمیم بگیرند که چه اهدافی را باید دنبال کنند. علاوه بر این، ابوحاتم طیف وسیعی از آموزه‌های دینی جزئی‌تری را که رازی در آن کتاب علیه نبوت آورده است، ردّ می‌کند. از جمله توصیفات انسانی از خداوند و امکان معجزه که شامل تقلیدناپذیری قرآن (اعجاز) است.

آنچه ابوحاتم درباره‌ی اعتقاد رازی به نبوت آورده، از چند جهت مطابق با فلسفه‌ی کلی رازی است؛ چراکه تداعی کننده‌ی این نظر است که عقل هدیه‌ای از جانب خداوند است [اعظم نعم الله] که به نفس عطا شده. این عقیده در کتب دیگر رازی از جمله آغاز کتاب «الطب الروحانی» آمده است. افزون بر این ابوحاتم رازی دلیل می‌آورد که اگر خداوند پیامبرانی را به سوی مردم مبعوث نمی‌کرد، عاقلانه نبود؛ چراکه راه برای رسیدن به اهداف مدنظر خداوند بسیار دشوار می‌شود (ابوحاتم، AHR: ۱، ۱۳۱-۲). اما چرا خداوند مستقیماً به همه توانایی درک مسائل را نمی‌دهد؟ همان‌طور که آمد، در نظریه‌ی عدل الهی رازی این مفروض که خداوند تنها عقلانی‌ترین راه را برمی‌گزیند، بسیار حائز اهمیت است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که رازی تقلید را در عادات اندیشه‌ای خود بر نمی‌تابیده است و این تقلیدستیزی با رویکرد نقادانه‌ی تند او نسبت به جالینوس که گواه استقلال فکری او است، البته در حیطه‌ای بسیار متفاوت با آنچه ابوحاتم گفته، همخوانی دارد.

از سوی دیگر شواهد ارائه شده توسط فخرالدین رازی این تصوّر را که محمد بن زکریای رازی آشکارا با وحی اسلامی دشمنی داشته است، مورد تردید جدی قرار می‌دهد

و البته این نظر منطبق با شواهدی است که از آثار موجود خود رازی نیز به دست می آید. به عنوان مثال رازی در کتاب «الشکوک علی جالینوس» به ارزش برجسته‌ی «کتب نازل شده از سوی خداوند» اذعان می کند (رازی، DG: § ۱, ۲). به نظر می رسد، حداقل روشن است که رازی عقل گرایی صریح بوده است که حقیقت متن وحیانی را لزوماً منطبق با حقیقت کشفیات عقل بشری می دانسته؛ اما باید توجه داشت که این موضع، چندان درخور توجه نبوده است و فیلسوفان دیگر جهان اسلام، از کندی گرفته تا فارابی و ابن رشد نیز بر این عقیده بودند. حال این سؤال مطرح است که آیا رازی پای از این هم فراتر نهاده بود و طبق ادعای ابوحاتم بر بی فایده بودن وحی یا حتی نتیجه‌ی معکوس آن اصرار داشته است؟

مطالبی که فیلیپ والا^۱ در پژوهش‌های اخیر خود آورده (والا، ۲۰۱۵؛ a؛ ۲۰۱۵؛ b؛ ۲۰۱۶)، می تواند این تفسیر را تأیید کند. چراکه نشان می دهد که رازی در مناظره با متکلمی به نام ابوالقاسم بلخی مشهور به الکعبی، گفته که «وجود انبیاء غیر ضروری است؛ زیرا فرض انطباق سخن پیامبران با عقل، نشان می دهد که عقل ما [برای حصول به حقیقت] کافی است.» (درباره‌ی الکعبی، نک: ال عمری، ۲۰۱۶؛ برای مناظره، نک: راشد، ۲۰۰۰؛ شحاده، ۲۰۰۶: ۱۰۳) با این حال، شواهد جدید والا اقتناع کننده نیستند؛ چراکه نمی توان به مناظره‌ی بین الکعبی و رازی که [محتوای آن] در هیچ منبعی نیامده است، استناد کرد (آدامسون، ۲۰۲۱: ۱۴۸-۱۵۱). اما رویکرد متفاوت این است که احتمال دارد حمله‌ی هدفمند رازی به فرق تفرقه انگیز و جنجالی از جمله اسماعیلیه، سبب شده که ابوحاتم اسماعیلی مذهب [از روی دشمنی] به تحریف دیدگاه‌های رازی پردازد. چراکه اسماعیلیه اصرار دارد که برای درک واقعی اسلام، مؤمنان نیاز به راهنمایی یک رهبر یا امام دینی دارند و از آنجایی که رازی با اصل تقلید مخالف بوده، ممکن است که مخالفت رازی با این آموزه سبب دشمنی اسماعیلیان با او شده و نفی رسالت و نبوت از سوی رازی اصلاً مطرح نشده است^۲ (محقق، ۱۹۷۰: ۱-۱۶۰؛ آدامسون، ۲۰۲۱: ۱۴۷).

1- Vallat

۲- در کتاب الفهرست ابن ندیم، در یادکرد آثار رازی عناوین نگارش‌هایی درباره‌ی امامت آمده است. برای نمونه در ابتدا ممکن است وجود عنوان «النفص علی الکیال فی امامة» که نشان‌دهنده‌ی بحثی است که در باره‌ی امامت، میان او

۶- میراث

هیچ تردیدی در مورد دشمنی پیروان مذهب اسماعیلیه با رازی وجود ندارد. علاوه بر ابوحاتم و ناصر خسرو اسماعیلی می‌توان از حمیدالدین کرمانی (متوفی بعد از ۴۱۱ق/ ۱۰۲۰م) اسماعیلی مذهب دیگری که به نقد نظر رازی در مورد امام پرداخته است، نیز نام برد (رک: حمیدالدین کرمانی، HDK). البته تنها نویسندگان اسماعیلی نبودند که رازی را مورد انتقاد قرار دادند. ابن حزم، فقیه و فیلسوف اندلسی، نیز از مخالفان رازی بوده که هستی‌شناسی و اعتقاد ظاهری او به امکان تناسخ (رازی، RF: ۱۷۴) را نقد کرده است. همچنین ابن میمون هم در غرب جهان اسلام در کتاب «دلالة الحائرين» خود گفتاری در نقد نظریه‌ی عدل الهی رازی آورده است (ابن حزم، GP: § ۳، ۱۲). اگرچه ابن حزم برخی متفکران را پیرو رازی می‌داند (رازی، RF، ۱۷۰ و ۱۷۴)؛ اما به نظر نمی‌رسد که اندیشه‌های متهورانه‌ی رازی خیلی مورد توجه‌ی فیلسوفان متأخر او قرار گرفته باشد. شاید بتوان گفت که فخرالدین رازی بیشتر از هر کس از نظریه‌ی قدمای خمسه‌ی زکریای رازی استقبال کرده و منصفانه نظرات رازی درباره‌ی زمان و مکان را مطالعه و دیدگاهی مشابه در خصوص مسئله زمان اتخاذ کرده است (آدامسون & لمر، ۲۰۲۰).

رازی در حرفه‌ی اصلی خود یعنی پزشکی نیز منتقدانی داشت؛ از جمله این منتقدین شیخ رئیس، ابن سینا بود که تنها رقیب رازی برای کسب عنوان تأثیرگذارترین شخصیت در سنت پزشکی اسلامی محسوب می‌شود. ابن سینا در یکی از نامه‌های خود به ابوریحان آورده است که رازی پای خود را در مباحث فلسفی و طبی از گلیم خویش فراتر نهاده و از حد خویش که همانا بحث و نظر در باب سوراخ کردن آبسه و بررسی ادرار و مدفوع است، تجاوز کرده و به مباحثی که در حد او نیست، ورود کرده است (رازی، RF: ۲۹۰).

و کِبَال در گرفته، از نقد نظریه امامت در دیدگاه رازی پرده بردارد و تأییدی بر دیدگاه یادشده در نظر گرفته شود؛ لیکن، عناوین آثار رازی در باره‌ی امامت محدود به این یک اثر نیست. عنوان «فی آثار امام الفاضل المعصوم» این ایده را تقویت می‌کند که شاید بحث‌های او در باره‌ی امامت در دایره درونی‌تری از گفتن‌های مربوط به امامت قابل تفسیر باشد. عنوان کتاب «امام والمأموم المحققین» نیز می‌تواند شاهدی دیگر بر این دیدگاه باشد (نک: ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۲/ ۵۳۴). باری، تازمانی که متن این آثار در دسترس نباشد، هر گونه احتمالی در این خصوص قابل طرح است.

برخی از نویسندگان متأخر رازی نیز کتاب «الشکوک» او را ناشی از تکبر و غرورش دانسته و ردیه‌هایی بر آن نگاشته‌اند.^۱ با این وجود کتب طبّی رازی در سطح گسترده‌ای مورد توجه پزشکان جهان اسلام قرار گرفت. رازی با نام «رازس»^۲ در غرب شهرت یافت و کتبش به لاتین ترجمه و منتشر شد. این روند از دوران قرون وسطی^۳ آغاز شد و تا عصر رنسانس^۴ ادامه یافت به طوری که تا قبل از سال ۱۷۰۰ م «شصت و هفت» نسخه از آثار او به چاپ رسیدند (هاسه، ۲۰۱۶: ۸). وسالیوس^۵ قدیمی‌ترین ترجمه از کتاب «الطب المنصوری» را ویرایش کرد. کتب رازی در برنامه‌ی آموزشی رشته‌ی پزشکی دانشگاه بولونیا^۶ که از مهم‌ترین و معتبرترین دانشگاه‌های اروپا بود، قرار گرفت (سیریاسی، ۱۹۹۰: ۱۳۱ و ۱۷۸). جرالامو کاردانو^۷ آزاداندیشی که از نظر شخصیتی و علایق گوناگون به نوعی وارث جالینوس و رازی به شمار می‌رفت، از رازی به عنوان یکی از چند پزشکی که در جهان اسلام از طریق آزمایش و مشاهده (روش تجربی)^۸ سبب اعتلای طب جالینوسی شدند، تجلیل کرد (سیریاسی، ۱۹۹۷: ۶۰). اخیراً رازی به دلیل رویکرد خلاقانه و پیشرفت‌هایی که در تاریخ پزشکی داشته، مورد ستایش قرار گرفته است. از جمله در بررسی تشخیص افتراقی^۹ (اسکندر، ۱۹۶۲) و استفاده از گروه کنترل^۱ برای آزمایش

۱- برای نمونه می‌توان به سه ردیه ابن ابی‌صادق نیشابوری (قرن پنجم هجری) (ابن ابی‌اصیبه، بی‌تا: ۴۶۱) و ابن رضوان مصری (م ۴۵۳ ه.ق) (همان: ۵۶۷) و ابوالعلاء بن زهر (م ۵۲۵ ه.ق) (همان: ۵۱۹) اشاره کرد. مورد نخست را ابن ابی‌اصیبه در کتاب خود با عنوان «حلّ شکوک الرازی علی کتب جالینوس» آورده است و یادآور شده که دست‌نویسی به خط مؤلف از این اثر در دست داشته است (همان: ۴۲۹). البته علی بن رضوان نیز که به ردیه‌نویسی شهره بوده است، علاوه بر رد کتاب الشکوک، کتاب دیگری نیز در نقد آرای الهیاتی رازی، با عنوان «الرد علی الرازی فی العلم اقلهی» نگاشته است. (محقق، ۱۳۵۲: ۲۷۵). موفق‌الدین عبداللطیف بغدادی (م ۶۲۹ ه.ق) در کتابی با عنوان «حلّ شیء من شکوک الرازی علی کتب جالینوس» به برخی از شبهاتی که این افراد بر کتاب «الشکوک رازی» وارد کرده‌اند، پاسخ داده است. (ابن ابی‌اصیبه، ج ۳، ص ۲۲۴) (نک: محقق، ۱۳۵۲: ۲۷۵، ۳۰۱ م)

2- Rhazes

3- Medieval Period

4- Renaissance

5- Vesalius

6- Bologna

7- Girolamo Cardano

8- Experimentum

9- Differential Diagnosis

اثر بخشی یک دارو (پورمن، ۲۰۰۸). بنابراین رازی پس از مرگش بیشتر از آن که به عنوان یک فیلسوف مطرح شود، به عنوان یک پزشک برجسته معروف شد.

منابع

۱. منابع و ترجمه‌های دست اول:

۱. کتب ابوبکر محمد بن زکریای رازی:

[al-Rāzī, 1939, *Rasā'il falsafiyya (The Philosophical Way of Life)*, Paul RF] Kraus (ed.), Cairo: Paul Barbey.

[Rhazes, *The Spiritual Physick of Rhazes*, Arthur J. Arberry (trans.), London: SPR] John Murray, 1950.

[Rhazes, *A Treatise on the Small-Pox and Measles*, William Alexander SM] Greenhill (trans.), London: Sydenham Society, 1848. [available online]

[al-Rāzī, selections from several works, in *Classical Arabic Philosophy: an PWL] Anthology of Sources*, Jon McGinnis and David C. Reisman (trans.), Indianapolis, IN: Hackett, 2007, 36-43.

[al-Rāzī, Abū Bakr, *Doutes sur Galien* (Scientia Graeco-Arabica, 25), DG] Pauline Koetschet (ed./trans.), Berlin: de Gruyter, 2019. Arabic critical edition with French translation.

۱. ۲. کتب دیگر نویسندگان:

[A Abū Ḥātim al-Rāzī, *The Proofs of Prophecy: A Parallel English-Arabic HR] Text (A'īlām al-nubūwah)*, Tarif Khalidi, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2011.

Abū Ḥātim al-Rāzī, 1989, "Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī. Présentation et traduction des chapitres I, 3-4 du • *Kitāb al-nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī", Brion, Fabienne (trans.), *Revue philosophique de Louvain*, 87(74): 139-164.

[F Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥālib al-ʿāliya*, A.H. Al-Saqqā (ed.), 9
DR] vols, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987.

[I Philoponus, John, 517, *Commentary on Aristotlè's` Physics`*, H. Vitelli
n (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG] XVI-XVII, Berlin:
Phys.] Reimer, 1887-88.

—, “Corollaries on Place and Void”, translated by David Furley in
[C Philoponus: “*Corollaries on Place and Void`*, with Simplicius: “*Against*
PV] *Philoponus on the Eternity of the World`*, David Furley and Christian
Wildberg (trans.), London: Bloomsbury, 1991.

[C Galen, *Compendium Timaei Platonis*, Paul Kraus and Richard Walzer,
TP] London: Warburg Institute, 1951.

[H Ḥamid al-Din al-Kirmāni, *al-Aqwāl al-dhahabiyya*, ed. S. al-Sāwi,
DK] Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-e Falsafa-e Īrān, 1977.

[N Nāṣir-e Khosraw, 2014, *Zād al-musāfir (Provision for the Traveler)*,
K] Tehran.

[G Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago:
P] University of Chicago Press, 1963.

۲. مأخذ (منابع پژوهشی): پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

- Adamson, Peter, 2008a, “Platonic Pleasures in Epicurus and al-Rāzī”, in Adamson 2008b: 71-94.
- — (ed.), 2008b *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London: Warburg Institute.
- —, 2012, “Abū Bakr al-Rāzī on Animals”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94(3): 249-273. Doi:10.1515/agph-2012-0011
- —, 2016, “Abū Bakr al-Rāzī (d. 925), *The Spiritual Medicine`*”, in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmitdke (eds), Oxford: Oxford University Press, 63-82.

- —, 2019, "Health in Arabic Ethical Works", in *Health: a History*, Peter Adamson (ed.), New York: Oxford University Press, 103-135.
- doi:10.1093/oso/9780199916429.003.0006
- —, 2021, *Great Medieval Thinkers: al-Rāzī*, New York: Oxford University Press.
- Adamson, Peter and Andreas Lammer, 2020, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Platonist Account of the Essence of Time", in *Philosophical Theology in Islam: The Later Ash'arī Tradition*, Ayman Shihadeh and Jan Thiele (eds.), Leiden: Brill, 95-122.
- Baffioni, Carmela, 1982, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Naples: Istituto universitario orientale.
- Bar-Asher, Meir M., 1989, "Quelques aspects de l'éthique d'Abū Bakr al-Rāzī et ses 70unnite dans l'oeuvre de Galien", 2 parts, *Studia Islamica*, 69: 5-38; 70: 119-147.
- Daiber, Hans, 2016, "Abū Bakr al-Rāzī", in *Philosophy in the Islamic World: 8th-10th Centuries*, Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, and Peter Adamson (eds.), Leiden: Brill, 381-420.
- Dhanani, Alnoor, 1994, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden: Brill.
- Druart, Thérèse-Anne, 1996, "Al-Razi's Conception of the Soul: Psychological Background to his Ethics", *Medieval Philosophy and Theology*, 5(2): 245-263. [Druart 1996 available online]
- —, 1997, "The Ethics of al-Razi (865-925?)", *Medieval Philosophy and Theology*, 6(1): 47-71. [Druart 1997 available online]
- —, 2003, "Alrazi", in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (eds.), Oxford: Blackwell, 136-37. Doi:10.1002/9780470996669.ch20
- El Omari, Racha, 2016, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Kātibī (d.319/931)*, Leiden: Brill.
- Fakhry, Majid, 1968, "A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology", *Journal of the History of Philosophy*, 6(1): 15-22.

- Goodman, Lenn Evan, 1971, "The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariya' Ar-Razi", *Studia Islamica*, 34: 5-26. Doi:10.2307/1595324
- —, 1975, "Rāzī's Myth of the Fall of Soul: its Function in his Philosophy", in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, George Fadlo Hourani (ed.), Albany, NY: SUNY Press, 25-40.
- —, 1999, "Rāzī and Epicurus", in *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classical Age*, Lenn E. Goodman (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 35-67.
- —, 2015, "How Epicurean was Rāzī?", *Studia graeco-arabica*, 5: 247-280. [Goodman 2015 available online]
- Groff, Peter S., 2014, "Leaving the Garden: Al-Rāzī and Nietzsche as Wayward Epicureans", *Philosophy East and West*, 64(4): 983-1017.
- doi:10.1353/pew.2014.0084
- Hasse, Dag Nikolaus, 2016, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ierodiakonou, Katerina, 2014, "On Galen's Theory of Vision", in *Philosophical Themes in Galen* (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements), Peter Adamson, RoTraud Hansberger, and James Wilberding (eds.), London: Institute of Classical Studies, 235-247.
- Iskandar, Albert Zaki, 1962, "Al-Rāzī, al-Ṭabīb al-Iklīnīkī", *Al-Mashreq* 56: 217-82; English translation by Zakia and Peter E. Pormann in *Islamic Medical and Scientific Tradition, Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 vols, Peter E. Pormann (ed.), London: 2011, vol. 1, 207-253.
- Koetschet, Pauline, 2015, "Galien, al-Rāzī, ET l'éternité du monde. Les fragment du traité *Sur la Démonstration* IV, dans les *Doutes sur Galien*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(2): 167-198. Doi:10.1017/S0957423915000016
- —, 2017a, "Abū Bakr al-Rāzī on Vision", in *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*, Peter Adamson and Peter E. Pormann (eds.), London: Warburg Institute, 170-189.

- —, 2017b, "Abū Bakr al-Rāzī et le signe: fragment retrouvé d'un traité logique perdu", *Arabic Sciences and Philosophy*, 27(1): 75-114.
- doi:10.1017/S0957423916000102
- Kraus, Paul, 1942-3, *Jābir Ibn Ḥayyān*, 2 vols, Cairo: Institut d'archéologie orientale.
- Langermann, Y. Tzvi, 2009, "Islamic Atomism and the Galenic Tradition", *History of Science*, 47(3): 277-295. Doi:10.1177/007327530904700302
- Lucchetta, Giulio A., 1987, *La natura e la sfera: la scienza antica e le sue metafore nella critica di Rāzī*, Lecce: Milella.
- Mohaghegh, Mahdī, 1970, *Filsūf-i-Rayy*, Tehran: Intishārāt-e Anjuman-e Ātār-e Millī.
- —, 1973, "Al-Rāzī fī al-Ṭibb al-Rūhānī", *Maḥāzarī Islāmī*, 14: 30-63.
- Pines, Shlomo, 1936 [1997], *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin: Heine. Translated as *Studies in Islamic Atomism*, Michael Schwarz (ed.), Jerusalem: Magnes.
- Pormann, Peter E., 2008, "Medical Methodology and Hospital Practice: the Case of Fourth-/Tenth-Century Baghdad", in Adamson 2008b: 95-118.
- Rashed, Marwan, 2000, "Abū Bakr al-Rāzī et le *kalām*", *MIDEO*, 24: 39-54. [Rashed 2000 available online]
- —, 2008, "Abū Bakr al-Rāzī et la prophétie", *MIDEO*, 27: 169-182. [Rashed 2008 available online]
- Ruska, Julius, 1935, "Die Alchemie Ar-Rāzī's.", *Der Islam*, 22(4): 281-319. Doi:10.1515/islam.1935.22.4.281
- Savage-Smith, Emilie, 2012, "The Working Files of Rhazes: Are the *Jāmi* and the *Ḥāwī* Identical?" in *Medieval Arabic Thought. Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, Rotraud Hansberger, M. Afifi al-Akiti and Charles Burnett (eds.), London: Warburg Institute, 163-180.
- Shihadeh, Ayman, 2006, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden: Brill.

- Siriasi, Nancy G., 1990, *Medieval and Early Renaissance Medicine: an Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago: Chicago University Press.
- —, 1997 *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Strohmaier, Gotthard, 1974, “Die arabische Sokrateslegende und ihre Ursprünge”, in *Studia Coptica*, Peter Nagel (ed.), Berlin: Akademie, 121-136.
- Stroumsa, Sarah, 1999, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their Impact on Islamic Thought*, Leiden: Brill.
- Urvoy, Dominique, 1996, *Les penseurs libres dans l’Islam classique*, Paris: Michel.
- Vallat, Philippe, 2015a, “La chute de l’homme, fondement de l’anthropologie, du religieux et du politique. Les enseignement ‘rhaziens’ d’une comparaison entre 73unnite73es islamique (73unnite) et chretienne (arabe et latine)”, in *L’ordre social et les religions (Studia Arabica 25)*, Versailles: Éditions de Paris, 197-273.
- —, 2015b, “Between Hellenism, Islam, and Christianity: Abū Bakr al-Rāzī and His Controversies with Contemporary Muḥtazilite Theologians as Reported by the Ashḥarite Theologian and Philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Damien Janos (ed.), Leiden: Brill, 178-220.
- —, 2016, “Can Man Assess God’s Goodness? A Controversy Between Abū Bakr al-Rāzī (d. 925) and Muḥtazilī Theologians”, *MIDEO*, 31: 213-251. [Vallat 2016 available online]

٣. منابع مترجمان:

- ابن ابى اصيبعه، احمد بن قاسم.(بى تا). عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. شرح و تحقيق نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة.
- ابن خلكان، ابوالعباس شمس الدين.(١٩٩٤م). وفيات الأعيان و انباء ابناء الزمان. تحقيق عباس، احسان. بيروت: دار صادر.

- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق. (۱۳۸۱ش)، الفهرست، ترجمه و تحشیه محمدرضا تجدد. تهران: اساطیر با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- ابوالمعالی، محمد. (۱۳۷۶ش). بیان الأدیان. به تصحیح دانش‌پژوه، محمدتقی و پیشنماز زاده، قدرت‌الله. تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- بیرونی ابوریحان. (۱۹۳۶م). رسالة للبیرونی فی فهرست کتب محمد بن زکریا الرازی. تصحیح پل کراوس. پاریس: مطبعة القلم.
- چغمینی خوارزمی، محمد بن محمود. (۱۴۲۲ق). خلاصة القانون فی الطب (قانونچه). تصحیح مجتبی هاتف. بیروت: مؤسسه البلاغ.
- رازی، محمد بن زکریا. (بی‌تا). رسائل فلسفیه. جمع آوری و تصحیح کراوس. تهران: مکتبه مرتضویه.
- زامباور، ادوارد فون. (۱۹۴۷م). معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی. قاهرة: دارالکتب والوثائق القومية.
- عقیلی علوی، سید محمد حسین. (۱۳۸۵ش). خلاصة الحکمة. تصحیح اسماعیل ناظم. قم: اسماعیلیان.
- گردیزی، عبدالحی. (۱۹۲۸). زین الاخبار. به اهتمام ناظم محمد. برلن.
- مسعودی علی بن حسین. (۱۹۳۸م). التنبيه الإشراف. عبدالله اسماعیل الصاوی. قاهره: مکتبه الشرق الاسلامیه و مطبعتها.
- محقق، مهدی. (۱۳۸۷ش). مجموعه متون و مقالات در تاریخ و اخلاق پزشکی در اسلام و ایران. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. *روش کاغذم از آنزه مطالعات فرهنگی*
رتال جامع علوم انسانی
- محقق، مهدی. (۱۳۵۲ش). فیلسوف ری: محمد بن زکریای رازی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ کایل کانادا-مونترال.
- ناصر خسرو قبادیانی. (۱۳۴۱ش). زاد المسافرین. به کوشش محمد بذل الرحمن. برلین.
- نجم آبادی محمود. (۱۳۳۹ش). مؤلفات و مصنفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی. تهران: دانشگاه تهران.
- حموی، یاقوت. (۱۹۹۰م). معجم البلدان. تحقیق عبدالعزیز الجندی فرید. بیروت: دار الکتب العلمیه.