

«سوفطائون» و شکاکان مسلمان

عبدالله فرهی *

چکیده

شکّ یکی از مهمترین محصولات دوره گذار بود که در قلمرو مسلمانان بشکل جنبشی فکری با عنوان سوفسطائیان ظهور یافت. «سوفسطائون» یا عبارت دیگر، شکاکان مسلمان با پیشگامی فردی بنام صالح بن عبدالقدّوس، گروهی بودند بزعم شماری از متکلمان مسلمان متشکل از «عناده»، «عندیه» و «لادریه» که همچون سوفیستها و شکاکان یونان و هند، نه بعنوان یک مکتب که بیشتر بعنوان یک جنبش یا یک جریان فکری در درون تمدن مسلمانان ظهور یافتند. آنها نه تنها برای «ذهن» که برای «عین» هم حقیقت و اصالتی قائل نبودند و چیزها در نظر ایشان تنها از وجودی خیالی، وهمی و حدسی برخوردار بود. برخورد قاطعانه متکلمان، بویژه معتزلیها، فلاسفه طبیعی و منطقی و متفکران صوفی مسلک برجسته‌یی همچون غزالی با این جریان موجب شد که این گروه بسرعت از بین برود و نام چندانی از آثار و پیروان این جریان فکری در تاریخ باقی نماند. البته شکاکان مسلمان هم با

* استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی؛ farrahi@ut.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۶۷۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۵



ایجاد تردید نسبت به معارف مأخوذ از «حسیات» و «عقلیات» در جلب توجه اندیشمندان مسلمان به معرفت حضوری بجای حصولی و گرایش آنها به عرفان و تصوف بجای علم و فلسفه بیتأثیر نبودند.

کلیدواژه‌ها: سوفسطائیان، شکاکان، صوفیان، متکلمان، فلاسفه، صالح بن عبدالقدوس

* * *

مقدمه

«شک» واژه‌ی عربی است در پیوند با «شبهه» و «ریب» که احتمالاً ریشه آن را بتوان در «اسکپتیکس»^۱ در زبان یونانی، «سکّی»^۲ به معنای «امید داشتن» در زبان سریانی، «س-ک-ک»^۳ بمعنای «پوشاندن و به هم بافتن»، «س-خ»^۴ بمعنای «نگریستن» (بهمراه انتظار یا نگرانی) یا «شگاگاه»^۵ بمعنای «اشتباه» در زبان عبری و بالأخره فعل «شکی»^۶ بمعنای شکایت کردن در خود زبان عربی یافت. «شک» واژه‌ی مطرود و رانده شده از تمدن مسلمانان است که به باور برخی متفکران مسلمان همچون طاعون باید از آن دوری جست و هیچ سرنوشتی برای انسان بدتر از غوطه‌وری در دریای شک نیست؛^(۱) ولی اینکه این شک در برابر «ایمان» است که باید از آن دوری جست و یا «علم» و یا چیز دیگر، چندان مشخص نیست. به‌هرحال، اغلب قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان از شک در برابر علم و حقیقت به «سفسطه» («سوفسطا») تعبیر کرده و آن را نه «علم» که یک «حرفه» شمرده‌اند؛ حرفه‌ی با اصالتی یونانی برگرفته از دو واژه «سوفیا» («الحکمة») یا «العلم» و «اسطس» («المموه»، «المزخرف» و یا «المغلطه») که روی هم رفته بمعنای «الحکمة المموه» (خرّد آب و تاب داده شده به شکلی دروغین)، «العلم المزخرف»

1. *skeptikos*
2. *sakkî*
3. *Š-K-K*
4. *š-kh*
5. *shegāgāh*
6. *shakā*



(دانش زینت داده شده) و یا «علم الغلط» بود.^(۲)

شکاگان مسلمان را نمیتوان تحت عنوان مکتبی مستقل بشمار آورد، بلکه بیشتر بسان جنبشی بودند که بر دیگر جریانها و مکاتب فکری و علمی تأثیر نهادند و آنها را نسبت به خویش به واکنش واداشتند. هرچند که هیچ مدرکی دالّ بر آشنایی دانشمندان مسلمان با سوفیستهای یونان باستان و تأثیرپذیری این اندیشمندان مسلمان از آنها بویژه از طریق ترجمه وجود ندارد، ولی شیوه استدلالهای شکاگان مسلمان نشان از این تأثیرپذیری دارد. این تأثیرپذیری احتمالاً بواسطه پزشکان مکتب اصحاب تجربه و از طریق جندی شاپور بوده است؛ بعنوان مثال، ققطی از یک «سوفسطایی» جندی شاپوری بعنوان یکی از سه طرف مناظره در مجلس مناظره نزد انوشیروان نام برده که به همراه یارانش در این مجلس حضور یافته است.^(۳) وابستگی برزویه طبیب به مکتب اصحاب تجربه و حمایت وی از شکاکیت نیز محتمل است؛ چیزی که بواسطه عبدالله بن مقفع بعنوان مقدمه‌یی بر کلّیله و دمنه به درون تمدن مسلمانان نیز راه یافت.^(۴) البته فارابی از میان شکاگان در یکجا نام پیرهون (فورن) را ذکر کرده و پیروان او را «المانعة»^۵ نامیده است؛ زیرا آنان معتقد بودند که انسان از دانستن بازداشته میشود و در نتیجه، خودشان هم مردم را از دستیابی به دانش باز میداشتند.^(۶) ابوحاتم رازی هم به فردی به نام «بیروس» یا «بینوس» اشاره کرده که نمیدانم ممکن است همین پیرهون باشد یا نه! او مبادی را انکار میکرد و قائل به خروج ذاتی اشیاء از قوه به فعل بوده است. وی بر این باور بوده که هیچ معقولی جز حس و آنچه حس درک میکند، وجود ندارد.^(۷) در ضمن، بنظر میرسد که فارابی «برمانیدس» (پارمنیدس) و شاگردش «زینن» (زنون) را هم در زمره سوفسطائیان دانسته است.^(۸) یعقوبی هم از سوفسطائیه بعنوان پیروان زنون (۴۹۰-۴۳۰ ق.م) یاد کرده است.^(۹) ابن رشد هم از میان سوفسطائیان به «تراسوماخس»، «ارسطفوس» و «افراطاغورث سوفسطائی» (پروتاگوراس) اشاره کرده^(۱۰) و بالأخره ابن العبری هم از «فروتوغورس» (پروتاگوراس) و «اسوقراطیس» «سفسطائی» (سوفسطائی) نام برده است.^(۱۱)



شکاکان مسلمان

در آثار اسلامی، از این شکاکان با عناوینی همچون «السُّوفسطائیه»، «الحسبانیه»^(۱۲)، «- المغالطه» و «التناقضیه» یاد شده است.^(۱۳) یعقوبی معنای سوفسطائیه را در یونانی «المغالطه» و در عربی «التناقضیه» دانسته و میان مفهوم این واژه در این دو زبان تفاوت قائل شده است.^(۱۴) مقدسی هم از اینگونه افراد با تعبیری منفی همچون «المموهون» (آب و تاب‌دهندگان بشکلی دروغین)، «المخرقون» (فریبکاران)، «المُجان» (سخت‌رویان فاسق) و «الخلعاء» (جنایت‌پیشگان ابله) یاد کرده است.^(۱۵) جالب اینکه بیرونی هم ریشه واژه «صوفیه» را «سوف» یونانی دانسته و زیبایی میان صوفیه مسلمان با صوفیه یونان و هند ارتباط برقرار کرده است.^(۱۶) از «اهل‌الهواء» هم بعنوان فرقه‌گرایانی گرفتار شک تعبیر شده است. در ضمن، ابن‌عبدربه ماجرای یکی از پیروان «حسبانیه» را در میان رافضه (شیعه) ذکر کرده که نشان از گرایش این جماعت شکاک به باورهای شیعی نزد وی دارد.^(۱۷) اما جمال‌الدین خوارزمی با نگرشی منفی از سوفسطائیه بعنوان یکی از اصناف بیستگانه کفار نام برده است.^(۱۸) به باور عبدالرزاق لاهیجی و بتبع وی، نظرعلی طالقانی، همچون سوفسطائیه منکر بدیهیات اولیه و در نتیجه ضروری دین شمرده میشوند، پس تکفیر آنها واجب است.^(۱۹) شماری از اصحاب ملل و نحل نیز سوفسطائیه را تنها به پیش از اسلام منحصر کرده بودند^(۲۰) و برخی حتی در وجود چنین گروهی پیش از اسلام هم تردید داشتند و ساخته و پرداخته شدن این گروه در آثار اصحاب منطق، فلاسفه و متکلمان را چندان بعید نمیدانستند.^(۲۱) بنظر میرسد فلاسفه هم از واژه «سوفسطائیه» بعنوان طعن در اشاره به همه متکلمان بهره برده‌اند.^(۲۲) در ضمن، در کنار مغالطه‌کاران سوفسطائی از گروه دیگری هم در منطق بعنوان مغالطه‌کاران «مشاغبی» نام برده شده است:

مواد صنعت مشاغبی تبکیت، تشنیع و القاء سخنان حیرت‌انگیز و ایراد متشابهات و مبهمات و تکرار به عبارات جورواجور است و اغلب کار سوفسطائی ترتیب شبه قضیه و



قیاس است که به وجوهی یا وجهی آن قیاس مخدوش باشد و اغلب برهانهای شبیه به برهانهای خُلف تنظیم مینماید و خصم را ملزم به قبول آن میکند.^(۳۳)

شماری از اندیشمندان مسلمان برای این جماعت سوفسطائی قائل به وجود درجاتی بودند و این طایفه را به سه فرقه «عنادیه»، «لاادریه» و «عنودیّه» تقسیم میکردند؛ فرقه‌هایی که البته احتمال دارد نامشان ساخته و پرداخته ذهن متکلمان و صاحبان کتب *ملل و نحل* باشد. به باور آنها، فرقه نخست وجود هرگونه حقیقتی را منکر بودند و معتقد بودند نه چیزی حقیقت دارد و نه علم به چیزی ممکن است. پیروان این فرقه میگفتند: هیچ چیزی در خارج اصل و حقیقت ندارد و همه عالم بسان سرابی همراه با وهم و خیال باطل است. این فرقه «عنادیه» نامیده شد. دسته دوم «اهل شک» بودند و درباره وجود حقیقت در چیزها و علوم لاادری‌گری را میپذیرفتند. آنها منکر علم بودند و معتقد بودند علم به هیچ چیز ممکن نیست. آنها میگفتند ما در آنچه میدانیم شک داریم که میدانیم یا نه و در آن شک هم شک داریم و در شک دوم هم شک داریم تا بینهایت. نامی که بر این فرقه نهاده شد «لاادریه» بود. اما دسته سوم چنین میپنداشتند که حقایق اشیاء تابع اعتقادات ما هستند و بسبب وجود اعتقادات و باورها حقایقی برای چیزها هست که ناشی از همان اعتقادات و باورها هستند و در نتیجه، هر عقیده و باوری بهره‌ی از حقیقت دارد و صحیح است. بعبارت دیگر، هر چیزی نزد هر کسی که حق است پس آن چیز حق، و هر چیزی نزد هر کسی که باطل است، پس آن چیز باطل است؛ یعنی در واقع، مکتب هر گروهی نزد پیروان آن گروه حق و نزد دشمنان آن گروه باطل است. این فرقه هم «عنودیّه» نام گرفت.^(۳۴) خواجه نصیرالدین طوسی در وجود سوفسطائیه و فرق سه‌گانه آن همراه با ظن و گمان نگریسته و انتساب بسیاری از مردم به سوفسطائیه را ناشی از شک و تردید دانش‌پژوهان در راه کسب علم و دانش دانسته است.^(۳۵) بنظر میرسد منبع اصلی نویسندگان بعدی هم در بیان این فرق سه‌گانه همین کتاب خواجه نصیر بوده است.^(۳۶) اما در یک تقسیمبندی جالب دیگر نیز احمد بن محمد بن صلاح شرفی زیدی مسلک هم بنقل از امام مهدی (ع) از هفت فرقه غیراسلامی نام برده و از نخستین این فرق با نام

۳۳



عبدالله فرهی؛ «سوفسطائون» و شکاکان مسلمان

«تجاهلیه» یاد کرده است. او «سوفسطائیه» را در کنار «عندیه» و «سمّیه» در زمره فرق سه‌گانه «تجاهلیه» جای داده و بترتیب، سوفسطائیه را منکر یقین، عندیّه را قائل به حقیقتی تابع اعتقاد و سمیه را منکر هر چیز غیر قابل درک از طریق حواس دانسته است. در اینجا از «عندیه» نه بعنوان فرقه‌یی از فرق سوفسطائیه که بعنوان فرقه‌یی در کنار فرقه سوفسطائیه نام برده شده است.^(۲۷)

در ضمن همانگونه که اشاره شد، گفته میشود «صوفیه» مسلمان نیز در باورهای خویش متأثر از صوفیه یونان و هند بوده و ریشه این واژه به «سوف» (حکمت) یونانی میرسد و نه «صوف» عربی. صوفیه یونان و هند تنها برای علت اولی قائل به وجود حقیقی بودند و تنها او را بی‌نیاز و جز او را نیازمند میدانستند. آنها وجود جز واحد اول را چون خیالی تهی از حقیقت می‌شمردند و حقیقت از نگاه آنها صرفاً همان واحد اول بود. پس هرآنچه هست چهره‌های گوناگون همان علت اولی است.^(۲۸) باورها و عقاید صوفیه مسلمان هم بزعم قائلین این دیدگاه بازگشت به همین اندیشه‌ها صوفیه یونان و هند دارد.^(۲۹)

نام چندانی از پیروان سوفسطائیه در آثار اسلامی برجای نمانده است، ولی با توجه به آثار موجود میتوان گفت که این جریان فکری دست‌کم در سده‌های دوم تا چهارم هجری از پیروانی برخوردار بوده و طرفدارانی داشته است.^(۳۰) یکی از نخستین و مشهورترین سوفسطائیان و شکاکان مسلمان، صالح بن عبدالقدّوس نام داشت که ذکر برخی از مناظره‌های او با ابوالهذیل و نظام معتزلی در کتب تاریخی آمده است. او صاحب کتابی به نام الشکوک بود که بتعبیر وی هرکس آن را بخواند گمان میبرد که هرآنچه نبوده و هرآنچه نبوده نبوده است. هنگامی که فرزندش در سن جوانی از دنیا رفت، مهمترین عامل جزع و فزع وی این بود که چرا پسرش بدون قرائت این کتاب از دنیا رفته است؛ جزع و فزعی که با پاسخ قاطعانه ابوالهذیل در ردّ این شکاکیت همراه شد. صالح ثنوی مسلک بود و متأثر از مانویت به دو اصل نور و تاریکی و قدم آنان باور داشت و در سخنرانی خود در بصره از اندیشه ثنویت دفاع کرد.^(۳۱) ابوالحسن

۳۴



اشعری هم ضمن اشاره به سوفسطائیه به گفته‌های صالح قبه (از شاگردان نظام معتزلی) - که احتمالاً همان صالح بن عبدالقدوس باشد- و پیروانش استناد جسته که معتقد بودند رؤیا حق و آنچه انسان در خواب میبیند همانند آنچه در بیداری میبیند، صحیح است؛ بعنوان مثال، اگر فردی در بغداد یا بصره خواب ببیند که در افریقیه یا چین است، پس خداوند در همان هنگام او را در افریقیه یا چین پدید می‌آورد، حتی اگر پاهایش به پاهای فرد دیگری در عراق بسته باشد. او معتقد بود همه چیز بسته به اراده خداست و تا خدا نخواهد هیچ چیز رخ نمیدهد. به باور وی، ماندن سنگ سنگین در هوای سبک بدون وقوع هبوط، اجتماع آتش و هیزم بدون رخ دادن احتراق، افتادن کوه بر انسان بدون احساس سنگینی آن برای انسان، آتش گرفتن انسان بدون احساس درد و سبک شدن آسمانها و زمینها همگی اموری جایز و امکانپذیر است.^(۳۲) ابوالقاسم بلخی هم به جریان مناظره خویش با مردی سوفسطایی در کتاب *المقالات* خود اشاره کرده است که در بحث به انکار ضروریات میپرداخت و آنها را خیالات می‌انگاشت؛ بلخی هم با خیالات شمردن کارهایی که پیش از ورود به این مجلس از این مرد سر زده بود، سعی کرد این مرد را به خود آورد تا از شکاکیت بپرهیزد؛ اقدامی که به گمان ابن مرتضی موجب بازگشت این مرد از مذهب سوفسطائیه شد.^(۳۳) ثمامه بن اشرس، متکلم معتزلی دربار مأمون، هم با یکی از این «حسابیه» در حضور مأمون روبرو شد که معتقد بود «همه چیز اوهام و حدس است، انسان فقط به اندازه عقل خویش اشیاء را درک میکند و در حقیقت، هیچ حقیقتی وجود ندارد». ثمامه در پاسخی به روش مرسوم طوری او را زد که چهره‌اش کبود شد. او با زدن مشت به صورت آن فرد گفت: «شاید ضربه من مرهمی بر درد تو باشد».^(۳۴) گفته میشود عبدالله بن طیب هم گرایشهای سوفسطایی داشته و علی بن رضوان مصری کتابی در اینباره نوشته است.^(۳۵)

۳۵

متأسفانه از آثار سوفسطائیان چیزی برجای نمانده تا براساس آنها، باورها و اعتقادات آنها را مورد بررسی قرار دهیم. اما با نگاهی به منابع و مأخذ اسلامی که اساساً نه له که علیه آنان نوشته شده است، درمیابیم که سوفسطائیان از اساس منکر حسنیات و بدیهیات



عبدالله فرهی؛ «سوفسطائیون» و شکاکان مسلمان

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۲۹-۵۶

بوده‌اند؛ راه شناخت از نظر آنها حس و در نتیجه، معرفت و شناخت امری جزئی و متغیر بود. آنها اعتقاد داشتند نه علمی هست و نه معلومی، و علوم از اساس باطل و از حقیقت بی‌بهره‌اند؛ چه اگر علمی یا معرفتی باشد باید به اتفاق یا به اختلاف معلوم گردد. به باور سوفسطائیان، اتفاق مردمی با باورهای گوناگون درباره حقیقت، بر اینکه حق یکی و باطل پراکنده است، خود دلیلی بر این مدعاست که آنها با اختلاف به حق نرسیده‌اند. نامتناهی بودن سلسله معلومات نیز موجب میشود که نتوان به آنها احاطه پیدا کرد و در نتیجه، در نهایت به مجهول میرسد. آنها صرفاً به وجودی خیالی و حدسی برای چیزها قائل بودند و بر اساس «قضیه سلب»^(۳۶) معتقد بودند که هیچگونه حقیقتی وجود ندارد. به گمان آنها هرآنچه را که میبینیم فاقد اصالت است و هیچ چیزی واقعیت خارجی ندارد و آنچه در بیداری میبینیم همان است که در خواب میبینیم. خواب، خیال و رؤیا برای آنها حکم همان بیداری را داشت و معتقد بودند اگر بیداری حقیقت دارد، پس اینها هم حقیقت دارند. همانگونه که همه چیز در خواب متغیر و در حال دگرگونی است، جهان هم چنین است. جهان در نظر آنها فاقد سکون و همه چیز پیوسته در حال تغییر و دگرگونی بود. گفته میشود آنها در هماهنگی میان ظاهر و باطن چیزها دچار شک و تردید بودند و معتقد بودند چه بسا به فرض موجودی در ظاهر انسان و در باطن حیوانی چون سگ و خوک باشد. به باور سوفسطائیان خداوند چیزی جز جواهر در جهان نیافریده است و اعراض چیزی بجز وهم و خیال نیستند. آنها نظریه طبع را قبول نداشتند و منکر وجود خاصیت ذاتی اشیاء بودند؛ بعنوان مثال، آنها منکر وجود فعل سوزش در جواهر آتش بودند و سوخته شدن را در نتیجه پیدایش سوزش در جسم سوزان بهنگام برخورد با آتش میدانستند.^(۳۷)

۳۶

شکاکان شیفته روش «تکافؤ الأدله» یا «تکافؤ العلل» (برابری استدلالهای متعارض) بودند؛ روشی که نتیجه آن چیزی جز «شک» نبود.^(۳۸) این روش از سده سوم هجری در محیط اسلامی نیز مورد استفاده قرار گرفت. از جمله آثاری که با چنین رویکردی نوشته شده‌اند میتوان به این موارد اشاره کرد: کتاب اللامع در انتقاد از نظم قرآن و کتابی با



عنوان *ردّ اللّامع* هر دو نوشته ابن راوندی، کتاب *الجاروف فی تکافؤ الأدلّه* [سیلاب در تساوی استدلالهای متعارض] ابو حفص حدّاد از شاگردان امام جعفر صادق (ع) و کتاب دیگری با همین نام منسوب به جابر بن حیان و یا شاگردش ابوسعید مصری. کتاب یا کتب *الجاروف* بشدت مورد حمله متکلمان و بویژه معتزلیها قرار گرفت و خیاط، جبّایی، حارث وراق و قاضی ابن سُرّیج شافعی بر کتاب *الجاروف* ابو حفص حدّاد ردّیه نوشتند.^(۳۹) تلاش اندیشمندان مسلمان برای ردّ سفسطه، مغالطه یا همان حکمت مموّه را میتوان در ضمن ترجمه آثار فلاسفه یونان و یا نگارش آثاری علیه آنها، بویژه در ضمن آثار کلامی و فلسفی اندیشمندان مسلمان، بوضوح مشاهده کرد. از جمله مهمترین آثار ترجمه شده به عربی، *سوفسطیقا (المغالطون یا الحکمة المموّته)* ششمین کتاب ارسطو در منطق است که در آن سوفسطائیان را ردّ کرده است. عبدالملک بن عبدالله ناعمه حمصی مشهور به ابن ناعمه و ابوبشر متّی بن یونس این کتاب را به سریانی و یحیی بن عدی و ابراهیم بن بکّوش (بر اساس ترجمه ابن ناعمه) این اثر را به عربی ترجمه کرده و قویری و کندی هم آن را تفسیر کرده‌اند.^(۴۰) این کتاب بازتاب بی نظیری نزد اندیشمندان مسلمان برای مقابله با شکاکان مسلمان یافت.^(۴۱)

علاوه بر این جماعت شکاک، گرایش به شکاکیت و لزوم شک در فرایند علم‌ورزی را نیز میتوان نزد شماری از دانشمندان مسلمان - بویژه در میان متکلمان معتزله و شیعه و فلاسفه تجربی- پی گرفت. از جمله این اندیشمندان میتوان به این افراد اشاره کرد: عبدالله بن مقفّع^(۴۲)، ابواسحاق ابراهیم بن سیار نظام^(۴۳)، عمرو بن بحر جاحظ، محمد بن زکریای رازی^(۴۴)، ابوعبدالله حسین بن علی کاغذی بصری معروف به جعل (استاد قاضی عبدالجبار معتزلی) (ف. ۳۶۷ هـ. ق. ۹۷۸ م.)^(۴۵)، ابوسلیمان سجستانی^(۴۶) و فخرالدین رازی.

برخی مورخان، این دوران را با دوران پیش از سقراط در یونان باستان مقایسه کرده‌اند که از حیث تشّت آراء و عدم حاکمیت نظام فکری معین درست بنظر میرسد، ولی اتهام عدم توانایی مسلمانان در درک و فهم آراء و اندیشه‌های انتزاعی ارسطو و افلاطون و تسرّی دادن این ادعا به دانشمندان معتزلی مسلک ادعایی ناروا بنظر میرسد.

۳۷



عبدالله فرهی؛ «سوفسطائون» و شکاکان مسلمان

این رواج شک طبیعتاً به رواج «جدل» در جامعه اسلامی انجامید و کسی که در مناظره و جدل توانا بود، بعنوان فردی عالم و دانشمند شناخته میشد.^(۴۷)

متکلمان و بویژه معتزلیان به تعالیم شکاکان اساساً با دیدهی تردیدآمیز مینگریستند. بنا به استدلال آنان، شکاکان شاید درباره حقیقت و واقعیت دچار تردید شوند، ولی درباره تعالیم خود نمیتوانند شک کنند؛ زیرا اگر این کار را انجام دهند، نمیتوانند از دیگران بخواهند که تعالیم آنها را بپذیرند. بعبارت دیگر، آنها در مناظره دو راه بیشتر ندارند: یا باید نظر مخالفان را بپذیرند که در اینصورت ناچارند در مناظره تسلیم شوند و به بطلان گفته خویش اقرار کنند و یا باید حقانیت نظر خود را بپذیرند که در اینصورت، وجود علم و حقیقت را اثبات نموده و اساس مذهبشان را نقض کرده‌اند. ضرب و شتم، طرد، تأذیب، تعذیب و اخذ اموال هم راههای مرسوم پیشنهادی در برخورد با آن دسته از سوفسطائیونی بود که از اساس همه چیز را منکر بودند، در همه چیز اظهار شک میکردند، وجود حس را انکار میکردند و یا بزعم شنونده سؤالات بی‌معنای متناقض‌نما میپرسیدند.^(۴۸) ناتوانی و پراکنده‌گویی دسته‌های گوناگون شکاکان در پاسخگویی به چنین استدلالهایی طبیعتاً در جلوگیری از استمرار این سنت در تمدن مسلمانان و مهجور ماندن متون تولیدی آنها در نظام تعلیمی تأثیر بسزایی داشته است.

تهاجم سریع متکلمان، بویژه معتزلیان و سپس فلاسفه طبیعی و منطقی به شکاکان و برخورد قاطع با آنان موجب شد که این جریان تا حد زیادی در همان نطفه خفه شود و به رشد قابل قبولی در جامعه اسلامی دست نیابد. حماقت منسوب به این گروه در آثار کلامی برجای‌مانده هم تا حد زیادی ناشی از همین عدم پایایی است؛^(۴۹) بعنوان مثال، کندی در یکی از رسائل خویش با عنوان *الإحتراس من خدع السوفسطائین* به رد ادعاها و پاسخگویی به شبهات و نیرنگهای سوفسطائیان پرداخته^(۵۰) و فارابی در مقام یک فیلسوف سوفسطائیان را در *احصاء العلوم* نکوهش کرده است.^(۵۱) البته میتوان استمرار این سنت شک را در سطوح گوناگون نزد شماری از متکلمان بویژه با گرایشهای شیعی و فلاسفه بخصوص با گرایشهای تجربی در تمدن مسلمانان پی گرفت و ستایش شک

فلسفی را نزد آنان بوضوح مشاهده کرد. اجازه دهید در اینجا برجسته‌ترین پزشک فیلسوف مآب برخوردار از گرایش به مکتب اصحاب تجربه را که به ستایش شک فلسفی پرداخت، تا حدی معرفی کنیم.

همانگونه که اشاره شد بنظر میرسد در میان شماری از پزشکان جندی‌شاپوری نشانه‌هایی از گرایش به مکتب اصحاب تجربه و جریان سوفسطایی وجود داشته است، ولی در میان پزشکان فیلسوف مآب عصر اسلامی شاید برجسته‌ترین پزشکی که ظاهراً متأثر از پزشکان اسکندرانی و جندی‌شاپوری و مکتب اصحاب تجربه به شک فلسفی گرایش یافت، محمد بن زکریای رازی بود. رازی در تاریخ فلسفه اسلامی از موقعیتی یگانه برخوردار است و هرگز وارد جریان شایع حیات فکری اسلامی نگردید؛ او با «فلسفه نبوت» مخالفت داشت و تقریباً هر کسی، از متکلمان گرفته تا داعیان اسماعیلی در زمینه فلسفه یا زمینه‌های دیگر بر او خرده گرفته‌اند. رازی فیلسوفی مستقل بود و به هیچیک از مکاتب فکری پیش از خود تعلق نداشت. وی خود را هم‌سنگ و بلکه برتر از افلاطون و ارسطو که توانسته بودند مکاتب فلسفی جدیدی پی افکنند- میدانست.^(۵۲) او در برابر منتقدان روش عملی و سیره خود در زندگانی، آنها را به بهره‌گیری از دانش خود فراخوانده و از آنها خواسته است تا به سیره وی نظری نداشته باشند و آن را مانعی در راه کسب دانش قرار ندهند.^(۵۳)

رازی فیلسوفی اهل شک بود و براحتی هر دیدگاهی را نمیپذیرفت؛ او شک را سنت فیلسوف و تقلید را سنت عوام میدانست. به باور وی، مخالفان شک فیلسوف نیستند، بلکه کسانی هستند که با تقلید از بزرگان و ترک خرده‌گیری بر آنان به سنت عوام تمسک جسته‌اند. او حتی برای تأیید این دیدگاه خود به خرده‌گیرهای ارسطو بر افلاطون، ثاوفرسطس و تامسپیوس بر ارسطو و جالینوس بر بسیاری از قدما و بزرگان هم‌عصرش اشاره کرده است.^(۵۴) نگاه انتقادی وی به شریعتمداران هم بر همین اساس استوار بود و معتقد بود که اهل شرایع، دین را از بزرگانشان به تقلید گرفته‌اند. آنها نه تنها بحث و پژوهش را رها کرده‌اند و خودشان افرادی صاحب‌نظر نیستند، بلکه پیروانشان را

۳۹



عبدالله فرهی؛ «سوفسطائون» و شکاکان مسلمان

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۲۹-۵۶

هم از آن نهی میکنند.^(۵۵)

رازی مشخص نبودن علت پدیده‌یی را برای رد آن پدیده قانع‌کننده نمیدانست و بشدت با آن مخالف بود؛ بعنوان مثال، او امکان وجود سنگی که مس، طلا و یا شیشه را جذب کند، محال نمیدانست و با مخالفان چنین باوری به مقابله برخاست. وی چنان به تجربه بها میداد که پذیرش گفته‌های خویش از سوی خواننده را هم منوط به آن میدانست و معتقد بود تا گفته‌های وی به محک آزمایش گذاشته نشده‌اند، نباید از سوی خواننده پذیرفته شوند؛ اما عدم تجربه این گفته‌ها و یا ناشناخته بودن علل پدیده‌های مفروض نباید مانع از ثبت و ضبط آنها شود. زیرا اندکی مسامحه در این امر میتواند ما را از فواید و فرصتهای بسیاری محروم کند.^(۵۶) تأکید رازی بر روش مشاهده، تجربه و آزمایش، ریشه در برتری مکتب اصحاب تجربه بر مکتب اصحاب قیاس نزد وی داشت. البته، هرچند رازی منتقد ارسطو و پیروانش بود، اما مخالفت او با ارسطو به هیچوجه در باب مقدمات منطقی یا مدخل فلسفه نبود، بلکه به نتایج (قیاسی) او از مقدمات غیرتجربی در فلسفه مربوط میشد.^(۵۷) در مقایسه میان او با ارسطوییان میتوان چنین اظهار داشت که تأکید وی بر عملگرایی بیش از ارسطوییان بود. همچنین رازی شخصیتی واگرا بود و از جمع‌آوری پدیده‌های نامتجانس لذت میبرد، اما ظاهراً ارسطوییان با چنین اظهار رضایتی در گردآوری پدیده‌های ناموزون بیگانه بودند.

رازی با مفهوم پیشرفت علمی و تکامل تدریجی دانش با گذشت نسلها بیگانه نبود و اعتقاد به پیشرفت پایان‌ناپذیر علم داشت. او درست بر همین اساس، توقف دانشجو در آراء استاد را روا نمیدانست؛ حتی اگر این استاد محمد بن زکریای رازی باشد. به باور وی، فرایند پیشرفت علوم در تاریخ، فرایندی دائمی و همواره حکمفرما بوده است. بگفته او، دلیلی بر این اعتقاد که فیلسوفان و دانشمندان متأخر در انتقاد از استادان برجسته متقدم محق بوده‌اند، در این واقعیت نهفته است که علم به مرور زمان پیوسته دگرگونی میپذیرد و پیشرفت میکند و رو به کمال میرود. بدین سبب مدت زمانی که دانشمندی برای تحقیقی نیاز دارد، بسی کوتاهتر از زمانی است که دانشمندی دیگر در روزگار پیشتر بدان نیاز داشته است. از اینرو، وی میتواند نسبت به دانشمند پیشین، تحقیقات

۴۰



سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶

خود را بواسطه بحث، نظر و اجتهاد بنحو روشنتری بیان دارد و در راه کشفهای نوین آسانتر گام بردارد؛ در این راه، چه اهل نظر و چه اهل اجتهاد هرکدام بهره‌ی از حقیقت دارند و همگی محق هستند. البته پسینان تنها در صورتی بر پیشینان برتری دارند که دانش تمام و کمالی از کار ایشان داشته باشند.^(۵۸) بدینسان رویکرد رازی به آثار پیشینان همواره توأم با استقلال فکری، مبتنی بر آزمودن نظریات دیگران و تأکید بر مشاهدات شخصی خویش بوده است.^(۵۹) این روش رازی در پژوهش منجر به رویکرد انتقادی وی نسبت به اساتید و دانشمندانی شد که خود بشدت متأثر از آنها بود؛ بزرگانی همچون ارسطو و پیروان مکتب مشاء (مانند کندی و ابوزید بلخی)، ایرانشهری، جالینوس، علی بن ربین طبری و جابر بن حیان در حوزه‌های گوناگون طبیعیات، پزشکی و کیمیا. این نگاه نقادانه او حتی به باورهای دینی هم کشیده شد و به فلسفه نبوت نیز راه یافت؛ دو اثر مهم وی در این زمینه عبارتند از: *فی حیل المتنبیین* (مخاریق الأنبياء) و *فی النبوات* (تفض الأديان).^(۶۰) نوع نگاه او به مسئله نبوت انتقادهای فراوانی را در جهان اسلام علیه وی برانگیخت.^(۶۱) اما در اعتقاد وی به دو اصل توحید و معاد جای تردید نیست.^(۶۲) در واقع، این رویکرد رازی موجب شد تا به دستاوردهای پیشینان و بلکه دستاوردهای خود همواره با نگاهی تردیدآمیز و آمیخته با شک بنگرد.

اما جدای از این نمونه‌های برجسته استثنایی اجازه دهید که به یک جریان غالب در اندیشه کلام اسلامی یعنی اشاعره هم اشاره‌ی داشته باشیم. گفته میشود اشاعره در انکار محسوسات ضروری و جواز ادراک با وجود نبودن شرایط یعنی مثلاً در مسائلی از قبیل رؤیت جسمی که محسوس نیست، از سوفسطائیه تأثیر پذیرفته و به ادله آنها استناد جسته‌اند. اینگونه پیوندها و شباهتهای میان استدلالهای کلامی سوفسطائیه و اشاعره حتی موجب تألیف کتابهایی در این زمینه شد که از آن جمله میتوان به کتاب *التناسب بین الأشعریه و فرق السوفسطائیه* علامه حلّی اشاره کرد. علامه حلّی به نمونه‌های فراوانی از ایندست در کتاب *نهج الحق و کشف الصدق* اشاره کرده و اشاعره را حتی از سوفسطائیان هم سوفسطائی‌تر دانسته است. کتاب *نهج الحق* هم بنوبه خود واکنشهایی را از سوی اشاعره به‌مراه آورد و *ابطال نهج الباطل و اهمال کشف العاطل* یا *باختصار ابطال الباطل*

۴۱



عبدالله فرهی؛ «سوفسطائون» و شکاکان مسلمان

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۲۹-۵۶

فضل بن روزبهان خنجی در ردّ آن نوشته شد تا دامن اشاعره از این اتهام شیعه پاک شود؛ ردّیه‌یی که خود دو بار مورد رد قرار گرفت: (۱) *احقاق الحق و ازهاق الباطل* قاضی نورالله شوشتری؛ (۲) *دلایل الصّدق لنهج الحق* علّامه محمدحسن مظفر. (۶۳) استاد مطهری هم میان اشعری‌گری اسلامی و سوفسطایی‌گری یونانی پیوندهایی یافته و حتی تا بدانجا پیش رفته که از این متکلمان مسلمان بعنوان «شکاکان و سوفسطائیان دینی» یاد کرده است. بگفته این اندیشمند معاصر، همانگونه که در یونان قدیم گروه‌هایی پیدا شدند که اندیشه انسان را مقیاس حقیقت دانستند و نه حقیقت را مقیاس اندیشه انسان، در میان مسلمانان هم متکلمانی پیدا شدند که بدلیل تناقضها و خطاهایی که در عقل و حس پیدا میشود، گفتند: ممکن نیست حقیقت مقیاس ذهن باشد، بلکه ذهن مقیاس حقیقت است. (۶۴)

گونه‌یی دیگر از توجه به «شکاکیت» و رواج آن را میتوان نزد باطنیان اسماعیلی یافت. اسماعیلیه (تعلیمیه) بسان سوفسطائیان و شکاکان مسلمان، حس و عقل را در رسیدن به حقیقت ناتوان می‌شمردند و معتقد بودند که شخص بنهایی و با اتکا به عقل خویش نمیتواند به سعادت برسد، بلکه فرد باید خود را در معرض تعلیم امام و داعیان وی قرار دهد و معانی امور را از جانب امام معصوم قائم به حق فراگیرد. این تعلیم هم با «تشکیک» در ظرفیت عقل انسانی در پاسخ به سؤالاتی بی‌پاسخ همچون سؤال از چرایی برخورداری انسان از دو گوش و یک بینی در راستای اثبات علم امام آغاز میشد. (۶۵) آنها تلاش داشتند تا اصل و منشأ همه علوم را ادیان آسمانی و حکمای الهی و مبنای هرگونه دانشی را وحی معرفی کنند؛ بعنوان مثال، ابو حاتم رازی نامهای هرمس، بقراط، جالینوس، اقلیدس و بطلمیوس را نامهایی مستعار برای نامهای حقیقی شماری از پیامبران میدانست و معتقد بود که همه نامهایی که در یونانی به «س» ختم میشود، کنایه از نام پیغمبری است که افراد دیگر هم آن نامها را بر خود نهاده‌اند و او منشأ علوم را پس از پیامبران، امامان میدانست و بعنوان مثال معتقد بود ابوالأسود دلیلی علم نحو را از امام علی (ع) آموخت و خلیل بن احمد فراهیدی علم عروض را از یکی از اصحاب و

۴۲



سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶

یاران امام سجّاد (ع) فراگرفت.^(۶۶) غزالی باورهای فلسفی اسماعیلیه را بویژه متأثر از مذهب فیثاغورس در کتاب *رسائل اخوان الصفا* میدانست و مذهب فیثاغورس را پستترین مذاهب فلسفی و عقاید فیثاغورس را از زواید فلسفی می‌شمرد که مورد رد و ابطال ارسطو قرار گرفته است.^(۶۷)

این استفاده باطنیان اسماعیلی از «شکاکیت» در راستای مرجعیت بخشیدن به امام معصوم، موجب تقابل خلافت عباسی از طریق متفکران بزرگی همچون غزالی با این اندیشه شد و این شکاکیت وابسته به عقیده و شریعت نیز بویژه با انقراض فاطمیان به زوال گرایید و از بین رفت.^(۶۸) البته حتی خود غزالی هم که بعنوان یکی از بزرگترین متفکران مسلمان شناخته می‌شود، دست‌کم دوره‌ی دو ماهه را بشکلی مخفی و درونی در مذهب سفسطه گذراند و با همان مثال خواب سفسطائیان نسبت به درستی استدلالهای عقلی دچار شک و تردیدی جدی شد^(۶۹) که همین مثال بتنهایی نشانگر نفوذ پنهان این مذهب در ذهن فیلسوف، عارف و صوفی مسلمان آن دوران است؛ هرچند که اجازه ظهور و بروز نداشت و غزالی هم با بیان این تجربه و تقابل با آن بواسطه مفاهیم دینی و عرفانی در بستن درب سفسطه، نقش بی‌بدیل خود را ایفا کرد و بدین ترتیب، در راستای پاک کردن دامن صوفیه از صوفیه گام برداشت.

در واقع، غزالی طالب علمی یقینی بود و حقیقت علم را می‌جست. او برای رسیدن به این علم یقینی از سفسطه و شکاکیت بهره فراوان برد و سالها بزعم خودش در این شک بسر برد تا به یقین برسد. گذر غزالی از سفسطه در واقع گذر از شک به یقین بود برای خشکاندن ریشه سفسطه. وی نخست با نگرشی شک‌گرایانه دانسته‌های خویش را بواسطه دو قلمرو «ضروریات» و «حسیات» دانست، ولی در محسوسات جای شک و تردید وجود داشت و عقل پایه حس را سست می‌کرد. لیکن اگر عقل نبود، حسیات یقین‌آور بودند. پس چگونه میتوان با خود عقل، امور عقلی را یقین‌آور دانست و ضروریات، اولیات و بدیهیات را مفید یقین شمرد؟ او در راستای تبیین این تردید خود

۴۳



عبدالله فرهی؛ «سفسطائون» و شکاکان مسلمان

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۲۹-۵۶

به امور عقلی در این دنیا، همچون سوفسطائیان به خواب استدلال جست که حقیقت عینی ندارد. وی زندگی در این دنیا را به خوابی تشبیه کرد که چه بسا با مرگ، امور به ظاهر عقلی آن تکذیب شود. غزالی به خواب بعنوان نمونه‌یی از ویژگیهای نبوت مینگریست که خداوند بجهت تقریب به ذهن در انسان آفریده است تا حقایق مربوط به غیب و ماورای عقل را بهتر بتواند درک کند. وی منور شدن قلب به «نور» حقیقت را با نشانه روی آوردن از جهان فانی به جهان باقی تنها راه برون‌رفت از این شک و حصول یقین به ضروریات عقلی می‌شمرد و «استدلال» را در این راه ناتوان میدانست.^(۷۰) از نظر او، تنها فایده و کاربرد عقل این است که به درستی نبوت گواهی دهد و به ناتوانی و نایبایی خود در درک اموری که جز با چشم نبوت قابل درک و مشاهده نیست، اعتراف و اقرار کند و تسلیم شود.^(۷۱) *الفضائح الباطنیة، القسطاس المستقیم و المتقد من الضلال* از جمله مهمترین آثار غزالی در تقابل با این شک بود.^(۷۲)

علاوه بر این عوامل، گفته میشود سستی و بی‌توجهی شایع میان این جماعت سوفسطایی و شکاک در انجام تکالیف و احکام شرعی و غرقه شدن آنها در خوشی و شهوت نیز در طرد شدن آنها از جامعه مسلمانان و کشیده شدن آنها بسوی وادی نیستی و فنا بسیار تأثیرگذار بود.^(۷۳) نمونه‌های فراوانی از این عدم تقید به احکام شرعی، از میان شکاکان و زنادقه گرفته تا باطنیان قرمطی و اسماعیلی‌مذهب در تاریخ نقل شده است؛ بعنوان مثال، شیخ صدوق کوتاهی و سستی قرامطه در انجام اعمال شرعی را ناشی از همین استنادهای سست و بی‌پایه و اساس سوفسطایی‌گونه آنها دانسته است؛ چیزی که موجب شد بگفته‌ی وی، آنها اسلام را حرف به حرف نقض کنند.^(۷۴) جالب است که این عامل تأثیرگذار حتی به فلاسفه‌یی که با عقلانیت به مقابله با این شکاکان رفته بودند، هم رحم نکرد و بواسطه اندیشمندانی همچون غزالی دامن آنها را نیز گرفت و بلکه به تکفیر شماری از فلاسفه بزرگ مسلمان انجامید.^(۷۵)

نتیجه‌گیری

گسترش قلمرو مسلمانان و رواج اندیشه‌های وارداتی بویژه علوم دخیله از سوی زنادقه، تأثیر قابل‌توجهی در رواج شکاکیت میان مسلمانان داشت. این رواج شک و سفسطه بویژه در سده‌های دوم تا چهارم هجری بوضوح قابل مشاهده و پیگیری است. اندیشمندان مسلمان بسیاری نیز در علم‌ورزی خویش از آن متأثر شده و این تأثیرپذیری در آثارشان بازتاب یافته است. سوفسطائیان و شکاکان مسلمان، بارزترین جریان متأثر از رواج شکاکیت در قلمرو مسلمانان بودند. مشهورترین چهره این جریان صالح بن عبدالقدوس نام داشت که با معتزلیان برجسته‌یی چون ابوالهذیل و نظام همعصر بود. متکلمان بعدی برای این جریان فکری سه فرقه برشمردند که عبارت بودند از: «عنادیه»، «عندیه» و «لاادریه» که البته گنجاندن صاحبان این اندیشه در قالب سه فرقه مستقل معجزا در میان فرق مسلمانان جای تردید دارد. شکاکان مسلمان با انکار منابع اصلی کسب معرفت و شناخت بشکلی حصولی یعنی حسیات و بدیهیات متکلمان و فلاسفه مسلمان را به مبارزه طلبیدند و مباحث فراوانی را از سوی آنها علیه خویش برانگیختند. جهل و اباحه منسوب به این گروه نیز در طرد و به حاشیه رفتن آنان در قلمرو مسلمانان بی‌تأثیر نبود. در ضمن، واژه‌های «شک» و «سفسطه» هرچند که واژه‌هایی مورد توجه حکما و فلاسفه مسلمان بود، ولی این توجه بیشتر به قصد طرد و ازاله آنها از فکر و ذهن اندیشمندان مسلمان بود. آنها با به حاشیه راندن جریان شک‌گرایی در تمدن مسلمانان، موجب رواج تقلید بی‌چون و چرا در علوم گوناگون و بلکه حتی فلسفه شدند.

۴۵

پی‌نوشتها:

1. See: Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, pp. 299-300.

۲. ر.ک: الفارابی، ابونصر، *احصاء العلوم، التحقیق عثمان امین*، ص ۶۵. بسیاری از مردم بسبب ناآگاهی «سوفسطای» را نام فرد بنیانگذار این مذهب دانسته‌اند. ر.ک: الفارابی، ابونصر، *الألفاظ المستعملة فی المنطق، التحقیق محسن مهدی*، ص ۱۰۵، التفتازانی، سعیدالدین، *شرح العقائد التفسیة، التحقیق حجازی سقا*، ص ۱۴ و ۱۵؛ الطوسی،



عبدالله فرهی؛ «سوفسطائیان» و شکاکان مسلمان

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۲۹-۵۶

- خواجه نصیرالدین تلخیص‌المحصل‌المعروف‌بنفد‌المحصل، التّحقیق‌عبدالله‌نورانی، ص ۴۶.
۳. هرچند که این مجلس به فرض مجلسی نمادین هم تلقی شود باز هم اهمیت حضور فردی سوفسطایی بعنوان یک طرف این مناظره نمادین همچنان به قوت خود باقی است. در ضمن، برخورداری این سوفسطایی از «اصحاب» نشان دهنده گسترش این جریان فکری در جندی‌شاپور عصر ساسانی است. (ر.ک: تاریخ‌الحکماء، التّحقیق‌یولیوس‌لبرت، ص ۱۳۳).
۴. ر.ک: البیرونی ابوریحان، تحقیق‌ماللهند، ص ۱۲۳.
۵. گفته میشود «المانعة» ترجمه‌ی واژه «ephektikoi» بواسطه‌ی واژه‌ی سریانی «kâlôyê» بوده است. ر.ک: Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 301.
۶. ر.ک: الفارابی، ابونصر، المنطقیات، «ما ینبغی ان یقدّم قبل تعلّم الفلسفة»، التّحقیق‌محمدتقی‌دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲. اما بنام فورن باز هم اشاره شده است: ابن‌بهریز، «حدود المنطق»، التّحقیق‌محمدتقی‌دانش‌پژوه، ص ۱۰۶. اسامه بن منقذ هم از یک سوفسطایی بنام «مودون» نقل قول کرده که باز شاید تصحیف نام فورون باشد (لباب‌الادب، التّحقیق‌احمد‌محمد‌شاکر، ص ۴۴۱).
۷. ر.ک: اعلام‌النّبوة، التّحقیق‌صلاح‌الصّاوی و غلامرضا اعوانی، ص ۱۳۴.
۸. ر.ک: المنطقیات، «کتاب‌الأمکنة‌المغلطة‌التي‌فیها‌یغلط‌النّاظر‌فی‌کلّ‌ما‌یلتمس‌تعرّفه»، التّحقیق‌محمدتقی‌دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۰۶، ۲۱۲.
۹. ر.ک: البیعقوبی، التّاریخ، التّحقیق: هوتسما، ج ۱، ص ۱۶۶.
۱۰. ر.ک: ابن‌رشد، تلخیص‌کتاب‌الجدال، التّحقیق‌محمود‌سلیم‌سالم، ص ۲۲۶؛ تفسیر‌مابعد‌الطّبیعة، ج ۱، ص ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۱۴.
۱۱. ر.ک: ابن‌العبری، تاریخ‌مختصر‌الدّول، التّحقیق‌انطون‌صالحانی‌الیسوعی، ص ۵۰.
۱۲. حسابانیه در زمره فرق سوفسطائیه نیز بشمار آمده و در جایی دیگر از آنها با نام «حسابیه» هم یاد شده است. ر.ک: مشکور محمدجواد، فرهنگ‌فرق‌اسلامی، ص ۱۵۶ و ۱۵۷.
۱۳. ر.ک: الأشعری ابوالحسن، مقالات‌الاسلامیین، التّحقیق‌هلموت‌ریتز، ص ۴۳۳ و ۴۳۴؛ ابن‌حزم، الفصل‌فی‌الملل‌و‌الأهواء‌و‌النّحل، التّحقیق‌محمد‌ابراهیم‌نصر و عبدالرحمن‌عمیره، ج ۱، ص ۴۳؛ قاضی‌عبدالجبار، المغنی، ج ۱۲، ص ۴۱ و ۴۲.
- Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 308; I.R. Neton, "al-Sūfiṣṭā'īyyūn," *EI2*, vol. 9, p. 765.
۱۴. ر.ک: البیعقوبی، التّاریخ، التّحقیق‌هوتسما، ج ۱، ص ۱۶۶.
۱۵. ر.ک: المقدسی، التّبداء‌و‌التّاریخ، التّحقیق‌کلیمان‌هوار، ج ۱، ص ۴۸، ۵۴ (و ترجمه آن به فارسی: ص ۱۵۷، ۱۶۱).
۱۶. ر.ک: البیرونی، تحقیق‌ماللهند، ص ۲۴. علّامه حسن‌زاده‌آملی هم همین قول را برگزیده و درست شمرده است (هنر و یک کلمه، ج ۱، ص ۱۸۴).
۱۷. ر.ک: ابن‌عبدربه، العقد‌الفرید، ج ۲، ص ۲۴۸.
۱۸. ر.ک: الخوارزمی، مفید‌العلوم و مفید‌الهموم، صص ۱۰۰ و ۱۰۱.

۱۹. رک: فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۹۹؛ نظر علی طالقانی، کاشف الأسرار، ج ۱، ص ۴۴.
۲۰. برای نمونه رک: ابوالمظفر اسفراینی، التبصیر فی الدین، التحقیق محمد زاهد الکوثری، ص ۱۲۵.
۲۱. رک: الحسینی العلوی، بیان الأدیان، ویراستاران عباس اقبال آشتیانی و محمدتقی دانش پزوه، ص ۳۷؛ الراغب الإصفهانی، محاضرات الأدباء، ج ۱، ص ۱۰۱.
۲۲. رک: قاضی عبدالعزیز، تثبیت دلایل النبوة، ج ۲، ص ۳۶۱. ابن طعن را احمد بن ابراهیم زیدی مسلک هم نسبت به منکران غدیر بکار برده است (المصابیح، التحقیق عبدالله حوثی، ص ۲۰).
۲۳. ابن سینا هم در کنار قیاسات جدلی از مشاغبی، سوفسطائی، عنادی و امتحانی نام برده و هیچگاه اطلاق نام فرقه بر آنها نکرده است: (السفءاء، المنطق: الجدل)، ص ۴۴. در ضمن، از سوفسطائی در برابر «حکیم» و از مشاغب در برابر «جدلی» نام برده شده است (رک: الطوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبیهاث مع المحاکمات، ج ۱، ص ۲۸۸؛ التهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، التحقیق علی دحروج، المغالطة، ج ۲، ص ۱۶۰۳ و ۱۶۰۴؛ الرازی، قطب الدین، شرح مطالع الأنوار فی المنطق، ص ۳۳۵؛ علوی عاملی، میر سید محمد، علاقه التجرید، ویراستار حامد ناجی، ج ۱، ص ۵۹۴؛ سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، ص ۱۸۲۴).
۲۴. رک: البغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، ص ۸؛ ابن حزم، الفصل فی الملل و الأواء و النحل، التحقیق محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن غمیره، ج ۱، ص ۴۳.
۲۵. رک: الطوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، التحقیق عبدالله نورانی، ص ۴۶.
۲۶. برای مثال نوشته های تفتازانی برگرفته از همان تلخیص المحصل خواجه نصیر است (شرح المقاصد، التحقیق عبدالرحمن غمیره، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴). ایجی هم با ذکر این سه فرقه، فرقه لادریه را از آن دو فرقه افضل و برتر شمرده است: (شرح المواقف، التحقیق بدرالدین نعسانی، ج ۱، ص ۱۸۶ - ۱۸۸)؛ اما بعنوان شرحی جامع درباره اندیشه های این سه فرقه و بویژه «لادریه» و ادعاهای آنان و رد این ادعاها رک: العلامه الحلی، نهایه المرام فی علم الکلام، التحقیق فاضل عرفان، ج ۲، ص ۸۸ - ۱۵۶ بویژه ص ۸۸ و ۸۹ و ۱۵۰ و ۱۵۱. ملامهدی نراقی هم با ذکر این سه فرقه تا بدانجا پیش رفته که این سه فرقه طایفه سوفسطائیه را یکی از سه طایفه بی دانسته که از شمار انسانها خارجند و گفته است که الحمدلله اثری از هیچکدام از این سه فرقه بر زمین باقی نمانده است: (أنیس الموحدین، ویراستار قاضی، ص ۵۵ و ۵۶؛ همچنین رک: نهایه المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۱؛ محمدعلی التهانوی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، التحقیق علی دحروج، «السفسطة»، ج ۱، ص ۹۵۷ - ۹۵۸.
۲۷. رک: الشرفی، احمد بن محمد بن صلاح، شرح الأساس الکبیر، التحقیق احمد عارف، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.
۲۸. حیرت در مقام احدیت و سرگشتگی در میان جمال و جلال الهی نهایت مرتبه وصول به حق است:
از سبب سازیش من شنیدائیم وز سبب سوزیش سوفسطائیم
- رک: ملاصدر، المظاهر الإلهیه، تحقیق، تصحیح و مقدمه سید محمد خامنه ای، ص ۱۹ (پاورقی ۲ از اضافات محقق).
۲۹. ابوریحان بیرونی با دفاع از این دیدگاه، «صوفیه» را تصحیف واژه «سوفیه» دانسته و گرفته شدن واژه «سوفیه» از

«صَفَه» را نپذیرفته است: (تحقیق ماللهند، ص ۲۴ و ۲۵). این تأثیرگذاری سوفیه بر سوفیه و عرفای مسلمان حتی تا زمان عارف-فیلسوف بزرگ عرصه عرفان نظری، یعنی ابن عربی هم قابل پیگیری است. بگفته علامه حسن‌زاده آملی، شیخ اکبر در فص شعبیی فصوص الحکم از سوفسطائیه تعبیر به «حسبانیه» کرده و گفته است: آنان قائل به تجلّد امثال و تبدل عالم آن فآن و حرکت در ماده بوده‌اند؛ جز اینکه مانند مادیون منکر جوهر معقول ماورای طبیعت یعنی صادر اول که پذیرای نقوش کثرات است، بوده‌اند. ر.ک: حسن‌زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۱، ص ۴۱. چه‌بسا بتوان از این طریق تأثیر سوفیه و اندیشه‌های سوفسطایی را هرچند به شکلی غیرمستقیم و بویژه بواسطه عرفان نظری ابن عربی بر حکمت صدرایی هم مورد توجه و بررسی قرار داد.

۳۰. برای مثال ر.ک: العامری، ابوالحسن، رسائل، «القول فی الأبصار و المبصر»، التّحقیق سبحان خلیفات، ص ۳۴۱ و ۳۴۲. هرچند که این‌رشد نمونه‌هایی از قول غلو کاذب را در شعر شعرائی عرب‌زبان مربوط به پیش و پس از ظهور اسلام جسته و اینگونه از شعرسرای را به شعرای سوفسطایی مربوط دانسته است، ولی به‌هرحال گنجاندن نام این شاعران در زمره سوفسطائیان بسبب استفاده از قول غلو آمیز که در میان شعرا امری رایج است، درست نیست. از جمله این شاعران بزعم این‌رشد عبارتند از: نابغه ذبیانی، ابوالطّیب، [مهلهل بن ربیع] و امرؤالقیس (ر.ک: ابن‌رشد، تلخیص کتاب الشّعر، التّحقیق بترورث و الهیدی، ص ۹۷).

۳۱. ر.ک: النّدم، الفهرست، التّحقیق أیمن فؤاد سید، المقالة الخامسة، الفنّ الأوّل، ص ۵۶۵؛ ابن‌المرتضی، طبقات المعتزلة، التّحقیق سوسنّه دیقلد فلز، ص ۴۶ و ۴۷؛ فان اس، ژوزف، «شکاکیت در اندیشه اسلامی»، ترجمه وحید صفری، مجله هفت‌آسمان، ش ۲۹، ص ۷۰.

۳۲. ر.ک: الأشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین، التّحقیق هلموت ریتز، ص ۴۰۶ و ۴۰۷، ۴۳۳.

۳۳. ر.ک: طبقات المعتزلة، ص ۸۹. البته احتمالاً این روایت مربوط به «عیون المسائل و الجوابات» ملحق شده به المقالات باشد (ر.ک: الفهرست، المقالة الخامسة، الفنّ الأوّل، ص ۶۱۵؛ قاضی عبدالجبار، المنیة و الأمل، التّحقیق سامی النّشار و عصام الدّین محمد، ص ۷۵).

۳۴. ر.ک: ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ج ۲، ص ۲۴۸؛ «شکاکیت در اندیشه اسلامی»، مجله هفت‌آسمان، ش ۲۹، ص ۶۶.

۳۵. ر.ک: الذّهبی، تاریخ الإسلام، التّحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ۳۰، ص ۳۴۶.

۳۶. بعنوان مثال، یا باید در اثبات بدیهی بودن بدیهیات از بحث طفره رفت و پاسخ نداد و یا با تدقیق نظر به نظریات پناه برد که در اینصورت هم دیگر بدیهیات، بدیهی شمرده نخواهند شد؛ پس در هر صورت نمیتوان اثبات کرد که بدیهیات بدیهی هستند (ر.ک: نهاییه المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

۳۷. برای کسب آگاهی بیشتر ر.ک: الیعقوبی، التّاریخ، التّحقیق هوتسما، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷ (ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۲)؛ الرّسی، القاسم بن ابراهیم، مجموع کتب و رسائل، التّحقیق مجدالدین مؤیدی، ج ۱، ص ۲۹۹، ۳۷۳؛ المقدسی، المطهر بن طاهر، التّبدء و التّأریخ، التّحقیق کلیمان هوار، ج ۱، ص ۴۸؛ العامری، ابوالحسن رسائل، «القول فی الأبصار و المبصر»، التّحقیق سبحان خلیفات، ص ۳۴۱-۳۴۳؛ قبادیانی، ناصرخسرو، خوان الإخوان، ویراستار علی‌اکبر قویم، ص ۱۰-۱۲؛ الحسینی العلوی، بیان‌الأدیان، ویراستاران عباس اقبال آشتیانی و

محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۳۷؛ الراغب الإصفهانی، محاضرات الأدباء، ج ۱، ص ۱۰۱؛ ج ۲، ص ۴۳۵؛ حمیری، ابوسعید بن نشوان، حورالعین، التحقیق کمال مصطفی، ص ۲۴۶. فارابی بطور کلی، سه موضع سوفسطائیه را در سؤال با «آیا» («هل») در طلب شک و گمان برخلاف فلاسفه برشمرده است: (الحروف، التحقیق محسن مهدی، ص ۲۲۴). باور به اینکه چه بسا بتوان زمانی صدا را هم دید، از جمله باورهای جالب منسوب به سوفسطائیه است که بنظر میرسد ناشی از تردید آنها در معرفت‌بخشی محسوسات بوده است؛ باوری که از جانب ابن‌رشد مورد رد و ابطال قرار گرفت: (الكشف عن مناهج الأئمة فی عقائد الملّة، التحقیق محمد عابد الجابری، ص ۱۵۶).

۳۸. ر.ک: التأریخ، ج ۱، ص ۱۶۶، ۱۷۰؛ التبدء و التأریخ، ج ۴، ص ۲.
۳۹. ر.ک: الفهرست، المقالة الخامسة، الفن الأول، ص ۵۹۹، ۶۰۲، ۶۰۴. المقالة العاشرة، ص ۴۵۸؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۶، ص ۳۴۶، ۳۸۹ و ۳۹۰؛ «شکاکیت در اندیشه اسلامی»، مجله هفت آسمان، ش ۲۹، ص ۷۴ و ۷۵.
۴۰. ر.ک: القفطی، تأریخ الحكماء، التحقیق یولیوس لبرت، ص ۳۴، ۳۷.
۴۱. برای مثال ر.ک: التأریخ، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.
۴۲. او متهم به مانویت است و گفته میشود باب برزویه طیب را به قصد ایجاد شک نسبت به دین اسلام، تضعیف ایمان مسلمانان و تبلیغ مانویت بر کلیله و دمنه افزود؛ (ر.ک: تحقیق ماللهند، ص ۱۲۳).
۴۳. نظام حدّ فاصل بین دو اعتقاد و از لوازم درونی یقین را شکّ میدانست و شکاکان را به نسبت ملاحظه افرادی نزدیکتر به حقیقت می‌شمرد. ابن‌نباثه (۶۸۶ - ۷۶۸ هـ. ق.) هم در شرح‌العیون نظام را «سوفسطائی» دانسته است (ر.ک: حلبی، علی‌اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، ص ۲۱۸).
۴۴. بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه مسلمان تلاش کرده‌اند تا نام رازی را از زمره فلاسفه و حکما خارج کنند؛ این تلاش چه‌بسا ناشی از دفاع رازی از شکّ فلسفی بوده است. درست همان چیزی که در خارج شدن نام جالینوس از زمره فلاسفه و حکما نزد مسلمانان تأثیرگذار بود. بعنوان نمونه ر.ک: الحسینی العلوی، ابوالمعالی محمد، بیان‌الادیان، ویراستاران عباس اقبال آشتیانی و محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۲۱.
۴۵. ر.ک: ابن‌المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۱۰۵-۱۰۷، ۱۱۲.
۴۶. استناد ابوسلیمان سجستانی به الینوس یونانی در ستایش شکّ جالب است. گفته میشود از الینوس پرسیدند: چرا همواره ابراز شکّ میکند؟ او پاسخ داد: برای دفاع از یقین (صوان‌الحکمة، التحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۲۶۲).

۴۹

۴۷. چنین قرابت مفهومی میان علم، معرفت و دانش از یکسو و جدل از سوی دیگر را میتوان در یونان باستان نیز مشاهده کرد. (ر.ک: لالاند، آندریه، موسوعة لالاند الفلسفیه، تعریب خلیل أحمد خلیل، ذیل «Science»، ج ۳، ص ۱۲۴۹).
۴۸. ر.ک: ماتریدی، ابومنصور، التوحید، التحقیق عاصم ابراهیم، ص ۹۷؛ التبدء و التأریخ، ج ۱، ص ۴۹؛ خوان الإخوان، ص ۱۰-۱۲؛ البغدادی، أصول‌الدین، ص ۸؛ ابن‌حزم، الفصل فی الملل و الأهواء و التحل، التحقیق محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن غمیره، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۵؛ داعی حسنی رازی، سید مرتضی، تبصرة‌العوام، ویراستار عباس



عبدالله فرهی؛ «سوفسطائون» و شکاکان مسلمان

- ۴۳: ملاًصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۹۰ و ۹۱.
- ۴۹: با توجه به این عدم پایایی، مقایسه این گروه با سوفیستها و شکاکان یونانی و یونانی‌مآب از نظر تکامل فکری تا حدی غیر منصفانه است. شکاکیت در اندیشه‌ی اسلامی، مجله هفت آسمان، ش ۲۹، ص ۶۸.
- ۵۰: ر.ک: الندیم، الفهرست، ص ۲۵۹.
- ۵۱: ر.ک: ابونصر الفارابی، إحصاء العلوم، التحقیق عثمان امین، ص ۶۵ بعد. فارابی جمع آراء میان دو مرجع اصلی حکمت و فلسفه در زمان خویش، یعنی افلاطون و ارسطو را هم به قصد از بین بردن شک و تردید در فلسفه‌ورزی و با تعبیر دیگر، علم‌ورزی از قلوب خوانندگان آثار این دو حکیم مرجع فلسفه و علم انجام داد (ر.ک: الفارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، التحقیق البیر نصری نادر، ص ۷۹). البته با وجود همه اینها، فارابی سوفسطائیان را هم پس از فلاسفه جزء «خواص» جای میداد و قائل به تقدم فلسفه سوفسطایی و فلسفه جدلی بر فلسفه برهانی بود (الحروف، ص ۱۳۲ و ۱۳۴).
- ۵۲: ر.ک: نصر، سید حسین، «فلسفه و جهان‌شناسی»، تاریخ ایران، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، ص ۳۶۹.
- ۵۳: ر.ک: قانع‌راد، محمدمدین، جامعه‌شناسی رشد و افول علم در ایران (دوره اسلامی)، ص ۳۲۰.
- ۵۴: ر.ک: الرازی، محمد بن زکریاء، الشکوک علی جالینوس، التحقیق مهدی محقق، ص ۲.
- ۵۵: ر.ک: الرازی، ابوحاتم، أعلام النبوة، التحقیق صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، ص ۳۱-۳۳.
- ۵۶: ر.ک: پینس، س، «اصالت علم اسلامی در چه بود؟»، ترجمه بهناز هاشمی‌پور، معارف، ش ۴۰، [تیر ۱۳۷۶]، ص ۳۲.
- ۵۷: ر.ک: اذکائی (سپیتمان)، پرویز، حکیم رازی، ص ۱۰۶.
- ۵۸: ر.ک: الشکوک علی جالینوس، ص ۳؛ أعلام النبوة، ص ۱۱-۱۳؛ همچنین ر.ک: Franz Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, p. 24.
- ۵۹: ر.ک: صدر محمد، «رازی، محمد بن زکریا: ۳- روش تحقیق و نوآوریهای رازی در پزشکی دوره اسلامی»، دجا، ج ۱۹، ص ۱۶۱.
- ۶۰: بیرونی از این دو اثر بعنوان «کفریات رازی» نام برده است: (فهرست کتابهای رازی و نامهای کتابهای بیرونی، التحقیق مهدی محقق، ص ۱۷).
- ۶۱: بعنوان نمونه میتوان به ابوحاتم رازی، ابوریحان بیرونی، حمیدالدین کرمانی، ناصر خسرو، فارابی، ابن هیثم و علی بن رضوان اشاره کرد؛ (ر.ک: «فلسفه و جهان‌شناسی»، ص ۳۶۹ و ۳۷۰)؛ با وجود چنین رویکرد انتقادی، نشانه‌هایی دال بر اعتقاد وی به «کتاب‌الله» و اصل نبوت وجود دارد: محمد بن زکریاء الرازی، الشکوک علی جالینوس، ص ۳ (ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، التحقیق علی‌اکبر غفاری، ج ۱، ص ۲)؛ بیرونی هم در «الهیات» رازی از وی اثری با عنوان «وجوب دعوة النبی علی من نقر بالنبوات» نام برده است: (فهرست کتابهای رازی و نامهای کتابهای بیرونی، ص ۱۵)؛ ابن‌ابی‌اصبغه هم امکان ساختگی بودن کتابهای ملحدانه رازی را مطرح کرده

و ادعاهای امثال علی بن رضوان مصری را برای تکفیر رازی درست ندانسته‌اند (عیون‌الانبیاء فی طبقات‌الاطباء، التّحقیق نزار رضا، ص ۴۲۶)؛ اما اکثر منتقدان رازی چنین انتسابی را درست شمرده‌اند (صلواتی عبدالله و گروه فلسفه، «رازی، محمد بن زکریا: ۶- آراء و آثار فلسفی»، دجا، ص ۱۷۸ و ۱۷۹)؛ یکی از پژوهشگران معاصر از وی در کنار ابن‌راوندی بعنوان دو آزاداندیش (بی‌دین) بزرگ جهان اسلام در قرون وسطی نام برده است: Sarah Stroumsa, *Free Thinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī*; See also Lenn E. Goodman, "How Epicurean was Rāzī?", p. 247; David Deming, *Science and Technology in World History*, vol. 1, p. 93.

۶۲. برای مثال وی دارای آثاری با این عناوین بوده است: کتاب فی آن للانسان خالفاً متقناً حکیماً، الرّذّة علی سهیل فی اثبات المعاد و الرّذّة علی شهید فی لغز [أو تئبیت] المعاد (ر.ک: فهرست کتابهای رازی و نامهای کتابهای بیرونی، ص ۱۵؛ القفطی، تاریخ الحکماء، التّحقیق یولیوس لبرت، ص ۲۷۳، ۲۷۵؛ ر.ک: ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانبیاء فی طبقات‌الاطباء، ص ۴۲۶). گودمن او را با اپیکور و لوکرتیوس مقایسه کرده است: Lenn E. Goodman, "How Epicurean was Rāzī?", p. 249.

۶۳. ر.ک: ابن‌رشد، الکشف عن مناهج الأدلّة فی عقائد الملّة، التّحقیق محمد عابد الجابری، ص ۱۴۰، ۱۵۳؛ علامه حلّی، الألفین، ج ۱، ص ۲۰؛ همو، نهج‌الحق و کشف‌الصّدق، ص ۳۷، ۴۲-۴۷، ۶۸ و ۶۹؛ قاضی نورالله شوشتری، احقاق الحق و ازهاق الباطل، بعنوان نمونه: ج ۱، ص ۳۰-۳۳، ۱۱۲-۱۱۶؛ مظفر، محمدحسن، دلائل‌الصّدق، بعنوان نمونه: «المقدمه»، ص ۵۰-۵۴، ج ۱، ص ۳ و ۴، ج ۲، ص ۹، ۲۳، ۷۲، ۷۸ و ۷۹، ص ۳۰۴-۳۰۶.

۶۴. ر.ک: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، «اصل عدل در اسلام»، ج ۴، ص ۹۵۹ و ۹۶۰؛ احمد بن محمد حسینی اردکانی هم از مسلمانانی که با مرجّح دانستن نفس اراده الهی مایه از بین رفتن اعتماد بر محسوسات شده‌اند، بمنزله همان سوفسطائیه در عصر قدیم یاد کرده است (مرآت‌الاکوان، ص ۱۶۸ و ۱۶۹).

۶۵. ر.ک: الغزالی، ابوحامد، «المنقذ من الضلال»، التّحقیق اوچست شمولدرس، ص ۲۷.

۶۶. ر.ک: الرازی، ابوحاتم، اعلام‌النّبوة، التّحقیق صلاح الصّاوی و غلامرضا اعوانی، ص ۲۷۵-۳۱۳.

۶۷. ر.ک: الغزالی، ابوحامد، «المنقذ من الضلال»، ص ۳۵.

۶۸. ر.ک: «شکاکیت در اندیشه اسلامی»، مجله هفت آسمان، ش ۲۹، ص ۸۲ و ۸۳.

۶۹. ر.ک: «المنقذ من الضلال»، ص ۸ و ۹.

۷۰. ر.ک: همان، ص ۶-۱۰، ۴۵.

۷۱. ر.ک: همان، ص ۵۱.

۷۲. بعنوان مثال ر.ک: همان، ص ۵۲، ۵۶.

۷۳. ر.ک: المقدسی، المطهر بن طاهر، البدء و التّاریخ، التّحقیق کلمان هوار، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵.

۷۴. ر.ک: ابن‌بابویه، کمال‌الدّین و تمام‌التّعمه، ج ۱، ص ۱۰۲.

۷۵. غزالی فلاسفه را شامل سه دسته دهری، طبیعی و الهی دانسته و دهریها را منکر خدا و طبیعیهها را منکر معاد ذکر کرده است. او این دو دسته را پیشاسقراطی دانسته و سقراط، افلاطون و ارسطو را فلاسفه الهی شمرده

است كه البته بقایای كلمات اهل كفر و الحاد همچنان در آثار برترین فیلسوف این دسته یعنی ارسطو و بتبع ارسطو، فارابی و ابن سینا همچنان نمایان است؛ پس باید آنها را تکفیر نمود («المنقذ من الضلال»، ص ۱۶۴).

اختصارات مراجع

- **منا:** منشورات معهد تاریخ العلوم العربیة و الإسلامیة فی إطار جامعة فرانکفورت، جمع و إعادة طبع: فؤاد سزکین، بالتعاون مع کارل ایرج-ایجرت، إکهارد نویباور و مازن عماوی، فرانکفورت.

EI2: The Encyclopaedia of Islam, edited by H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat, and J. Schacht, Leiden: E. J. Brill, vols. I-XII+ Index volume, 1960-2009.

منابع فارسی:

۱. ابن‌أبی‌أصبیعة، موفق‌الدین ابوالعباس أحمد بن قاسم بن الخليفة بن يونس السعدي الخزرجي، عيون‌الأنباء فی طبقات‌الطبایء؛ شرح و تحقیق نزار رضا، بیروت، منشورات دار مكتبة الحياة، [بی‌تا].
۲. ابن‌بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین معروف به شیخ صدوق، کمال‌الدین و تمام‌التعمه فی إثبات‌الغیبة و كشف‌الحیرة؛ طهران، انتشارات اسلامیة، الطبعة‌الثانیة، ۱۳۹۵ق.
۳. _____، من لا یحضره‌الغیبة، التّحقیق علی‌اکبر غفّاری، قم، مؤسّسة النّشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسین بقم‌المشرفة، الطبعة‌الثانیة، ۱۴۱۳ق.
۴. ابن‌بهرین، «حدود‌المنطق»، ابن‌مقفع، المنطق، التّحقیق و المقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
۵. ابن‌حزم، الإمام‌أبی‌محمد علی بن أحمد الظّاهری، الفصل فی الملل و الأهل و النّحل، التّحقیق محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن غمیره، بیروت، دارالجلیل، بی‌تا.
۶. ابن‌رشد، ابوالولید محمد بن أحمد بن محمد الأندلسی المالکی، الكشف عن مناهج الأدلّة فی عقائد الملتة، التّحقیق، تحت إشراف محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة، الطبعة‌الأولی، ۱۹۹۸م.
۷. ابن‌المرتضی، أحمد بن یحیی، طبقات‌المعتزلة، عنیت بتحقیقه سوسنه دیکلد-فلزر، بیروت، دارالمنتظر، ج ۲، الطبعة‌الثانیة، ۱۴۰۹ق. ۱۹۸۸م.
۸. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشّفاء، المراجعة ابراهیم مدکور، التّحقیق سعید زاید، التّصدير طه حسین باشا، بمناسبة الذّکرى الألفية للشیخ‌الرئیس، القاهرة، دار‌الکاتب العربی للطباعة و النّشر، قم، منشورات مكتبة آية‌الله‌العظمی‌المرعشی‌النّجفی، ۱۴۰۴ق.
۹. ابن‌نديم، ابوالفرج محمد بن اسحاق، الفهرست نشره جوستاف فلوجل (۱،۲)، لايبستک ۱۸۷۱ و ۱۸۷۲م، [منا، تاریخ‌العلوم و تصنیفها فی العالم الإسلامی (۱،۲،۳)، ۱۴۲۶ق. ۲۰۰۵م].

۱۰. _____ ، الفهرست (ألفه سنة ۳۷۷ق.)، قابله على أصوله و علق عليه و قدم له أيمن فؤاد سيد، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ۱۴۳۰ق./۲۰۰۹م.
۱۱. اس، ژوزف [يوزف] فان، «شكاكيت در اندیشه اسلامي»، ترجمه وحيد صفری، هفت آسمان، ش ۲۹، بهار ۱۳۸۵.
۱۲. الأندلسی ابن عبدربه؛ العقد الفريد؛ بيروت، دارالكتب العلمية، ۸ج، ۱، ۱۴۰۴ق.
۱۳. ابوالعباس، احمد بن ابراهيم، المصابيح، التحقيق عبدالله حوثی، مؤسسة الإمام زيد بن علي، ۲، ۴۲۳ق.
۱۴. اذكائي (سپتمان)، پرويز، حكيم رازی (حكمت طبيعي و نظام فلسفی) محمد بن زكريای صيرفی، با همكارى مركز بين المللى گفتگوی تمدنهای، تهران، انتشارات طرح نو، ۱، ۱۳۸۲.
۱۵. اسفراينی، ابوالمظفر (د. ۷۱۱ق.)، التّصيير فى اللّتين، التّعليق محمد زاهد الكوثرى، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، الطّبعة الأولى، ۱۳۵۹ق.
۱۶. الأشعري، أبوالحسن على بن اسماعيل، كتاب مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلّين، تصحيح هلموت ريتز، فيسبادن، دارالنشر فرانز شتاينر، ۲، ۱۴۰۰ق./۱۹۸۰م.
۱۷. ايجی، ميرسيدشريف، شرح المواقف، التّحقيق بدرالدين نعسانى، قم، الشّريف الرّضى، ۴، ۱، ۱۳۲۵ق. [افست]
۱۸. البغدادي، الإمام الأستاذ أبي منصور عبدالقاهر ابن طاهر التّميمي، كتاب أصول اللّتين، نسخة جديدة منقّحة و مصحّحة بإشراف مكتب البحوث و الدراسات، بيروت، دارالفكر، ۱، ۱۴۱۷ق./۱۹۹۷م.
۱۹. البيروني، ابوالريحان محمد بن احمد؛ كتاب البيروني فى تحقيق ماله هند من مقولة مقبولة فى العقل أو مردولة، السّلسلة الجديده من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية (۱۱)، بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، حيدرآباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۷۷ق./۱۹۵۸م.
۲۰. _____ ، فهرست كتابهای رازی و نامهای كتابهای بيروني، بهمهراه المشاطة الرسالة الفهرست ابواسحق ابراهيم بن محمد معروف به غضنفر تبريزي، متن عربی بهمهراه تصحيح، ترجمه و تعليق مهدي محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۲۱. التّفنّازانى، سعدالدين، شرح العقائد التسفيّة، التّحقيق، حجازى سقّا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ۱، ۱۴۰۷ق.
۲۲. _____ ، شرح المقاصد، المقدمه و التّحقيق و التّعليق عبدالرحمن عميره، قم، الشّريف الرّضى، ۵، ۱، ۱۴۰۹ق. [افست].
۲۳. التّهانوى، محمدعلى، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، جزآن، تقديم و إشراف و مراجعه رفيق العجم، تحقيق على دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۲۴. حسن زاده آملی، حسن، هزار و يك كلمه، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۶، ۲، ۱۳۸۱.
۲۵. حسيني اردكاني، احمد بن محمد، مرآت الأكوان (تحرير شرح هداية ملاءدرای شيرازي)، مقدمه، تصحيح و تعليق عبدالله نوراني، تهران، ميراث مكتوب، ۱، ۱۳۷۵.

۲۶. الحسيني العلوي، ابوالمعالي محمد بن عبدالله، بيان الأديان در شرح اديان و مذاهب جاهلي و اسلامي، ويراستاران عباس اقبال آشتياني و محمدتقي دانش‌پژوه، باهتمام سيد محمد دبيريماقي، تهران، انتشارات روزنه، چ ۱، ۱۳۷۶.
۲۷. حلي، علي اصغر، تاريخ علم كلام در ايران و جهان، تهران، چ ۱، اساطير، چ ۲، ۱۳۷۶.
۲۸. حلي، علامه جمال الدين ابومنصور حسن بن يوسف بن علي بن مطهر؛ الألفين، جزءان، قم، المؤسسة الإسلامية، چ ۱، ۴۲۳ق.
۲۹. _____، نهاية المرام في علم الكلام، التحقيق فاضل عرفان، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، چ ۳، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۳۰. الحميري، ابوسعيد بن نشوان، حورالعين، چ ۳، چ ۱، تحقيق و تعليق كمال مصطفى، تهران، ۱۹۷۲م.
۳۱. الرازي، ابوبكر محمد بن زكرياء، السنكوك على جالينوس، حققه و قدم له بالفارسية و العربية و الإنجليزية مهدي محقق، تهران، المعهد العالي العالمي للفكر و الحضارة الإسلامية (بيستاك) في مالزي، مطبعة دانشگاه تهران، ۱۳۷۲/۱۴۱۳ق. ۱۹۹۳م.
۳۲. الرازي، ابوحاتم، اعلام النبوة، التحقيق و التصحيح و المقدمه صلاح الصاوي و غلامرضا اعواني، مقدمة انگليسي سيد حسين نصر، تهران، انجمن شاهنشاهي فلسفه ايران، ۱۳۹۷ق.
۳۳. رازي، سيد مرتضى بن داعي حسني (قرن ۶)؛ تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، ويراستاران عباس اقبال آشتياني، تهران، انتشارات اساطير، چ ۲، ۱۳۶۴ش.
۳۴. الرسي، القاسم بن ابراهيم، مجموع كتب و رسائل القاسم بن ابراهيم الرسي، التحقيق مجدالدين مؤيدي، مؤسسة الإمام زيد بن علي، چ ۱، ۴۲۱ق.
۳۵. سجادي، سيد جعفر، فرهنگ معارف اسلامي، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۴، چ ۳، ۱۳۷۳.
۳۶. السنجستاني، ابوسليمان المنطقي، صوان الحكمة: و هو تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام و بعده، و يليه ثلاث رسائل في الأجرام و المحرك الأول و الكمال، حققه و قدم له عبدالرحمن بدوي، باريس، دار بيبليون، ۱۹۷۴م.
۳۷. الشرفي، احمد بن محمد بن صلاح؛ شرح الأساس الكبير، جزءان، التحقيق احمد عارف، دار الحكمة اليمانية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۱ق.
۳۸. شوشتری، قاضي نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ۲۳ جزءاً، المقدمة و التعليقات آية الله شهاب الدين المرعشي النجفي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، چ ۱، ۴۰۹ق.
۳۹. طالقاني، نظرعلي؛ كاشف الأسرار، بكوشش مهدي طيب، تهران، چ ۱، مؤسسه خدمات فرهنگي رسا، چ ۲، چ ۱، ۱۳۷۳ش.
۴۰. الطوسي، خواجه نصيرالدين، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، بيروت، دارالأضواء، چ ۲، ۴۰۵ق.
۴۱. علوي عاملي، مير سيد محمد؛ علاقه التجريد، ويراستاران حامد ناجي، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، چ ۲، چ ۱، ۱۳۸۱.
۴۲. الغزالي الطوسي، ابوحامد محمد بن محمد، «المنقذ من الضلال و المفصح عن الأحوال»، اوجست شمولدئرس،

- بحث فی المدارس الفلسفیه العربیة خاصه فلسفه الغزالی (یحتوی کذاک نشر کتاب المنفذ من الضلال للغزالی و ترجمته الفرنسیة)، باریس، امبریمرز دو لو اینستیتو دو فرانس، ۱۸۴۲م. [متا، سلسله الفلسفه الإسلامیة، ج ۴۹، ۱۴۲۰ق. / ۱۹۹۹م.]
۴۳. الفارابی، ابونصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم، حقه و قدم له و علق علیه الدكتور عثمان امین، مصر، دارالفکر العربی، ج ۲، ۱۹۴۹م. [متا، (۷ج)، تاریخ العلوم و تصنیفها فی العالم الإسلامی (۷)، ۱۴۲۶ق. / ۲۰۰۵م.]
۴۴. _____، الجمع بین رأی حکیمین: افلاطون الإلهی و ارسطوطالیس، المقدمة و التعليق البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء، ج ۲، ۱۴۰۵ق.
۴۵. _____، المنطقیات، ج ۳، ج ۱، التحقیق و المقدمه محمدتقی دانش پزوه، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ج ۳، ج ۱، ۱۴۰۸ق.
۴۶. قاضی عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، التقدیم عبدالکریم عثمان، القاهرة، دارالمصطفی، ۱۳۸۶ق. / ۱۹۶۶م.
۴۷. _____، المعنی فی أبواب التوحید و العدل، ۱۴ جزءاً، التحقیق تحت إشراف جورج قنوتی، القاهرة، الدارالمصریة، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م.
۴۸. _____، المنیة و الأمل، التحقیق سامی النشار و عصام الدین محمد، الإسکندریة، دار المطبوعات الجامعیة، ۱۹۷۲م.
۴۹. قاضی راد، محمدامین، جامعه شناسی رشد و افول علم در ایران (دوره اسلامی) «اخلاقیات شعوبی و روحیه علمی»، تهران، مؤسسه انتشارات مدینه، مرکز پژوهش و نشر فرهنگی، ج ۱، ۱۳۷۹.
۵۰. القفطی، جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف، تأریخ الحکماء و هو مختصر الزوزنی المسمی بالمنتخبات الملتقطات من کتاب إخبار العلماء بأخبار الحکماء، التحقیق، یولیوس لیرت، لایبتسک ۱۹۰۳م. [سلسله الفلسفه الإسلامیة (۲)، متا، ۱۴۱۹ق. / ۱۹۹۹م.]
۵۱. _____، تاریخ الحکماء، ترجمه ای فارسی از سده یازدهم، بکوشش بهین دارائی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۵۲. لالاند، أندریه، موسوعة لالاند الفلسفیه، ثلاث مجلدات، تعریب خلیل أحمد خلیل، تعهده و أشرف علیه حصراً أحمد عویدات، بیروت - باریس، منشورات عویدات، ج ۳، ج ۱، ۱۹۹۶م.
۵۳. لاهیجی، فیاض عبدالرزاق بن علی بن حسین، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه، ج ۱، ۱۳۸۳.
۵۴. ماتریدی، ابومنصور، التوحید، التحقیق عاصم ابراهیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۲۷ق.
۵۵. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فیرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، ج ۲، ۱۳۷۲.
۵۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲۷، ۱۳۶۸.
۵۷. مظفر، محمدحسن، دلائل الصّادق، ۶ اجزاء، قم، مؤسسه آل البیت، ج ۱، ۱۴۲۲ق.
۵۸. المقدسی، مطهر بن طاهر، کتاب البدء و التّاریخ، ۶ اجزاء، قد إعتنی بنشره و ترجمته من العربیة إلى الفرنسویة الفقیر المذنب کلمان هوار قنصل الدّولة الفرنسویة و کاتب السّرّ و مترجم الحكومة المشار إليها و معلّم فی

- مدرسة الألسنة الشرفية في باريز، باريز: يباع عند الحاجة أرست لرو الصخاف، ۱۹۰۱-۱۹۰۳ م.
۵۹. ملأصدرا، المظاهر الإلهية في اسرار العلوم الكمالية، مقدمه، تصحيح و تعليق سيد محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۷۸.
۶۰. ناصر خسرو قبادیانی، *خوان الإخوان*، ویراستار علی‌اکبر قویم، تهران، انتشارات اساطیر، ج ۱، ۱۳۸۴.
۶۱. نراقی، ملأ مهدی، *أنیس الموحدين*، مقدمه آیت‌الله حسن حسن‌زاده، تصحيح و تعليق آیت‌الله قاضی، تهران، انتشارات الزهراء، ج ۲، ۱۳۶۹.
۶۲. نصر، سید حسین، «فلسفه و جهان‌شناسی»، *تاریخ ایران*، (جلد چهارم: از اسلام تا سلاجقه)، از سلسله تحقیقات گروه تاریخ ایران دانشگاه کمبریج، گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمه: حسن انوشه، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ج ۱، ۱۳۶۳.
۶۳. الیعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب الکاتب العباسی؛ تاریخ، جزءان، التّحقیق هوتسما، لیدن، بریل، ۱۸۸۳ م.
۶۴. _____، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۷، ۱۳۷۴.

منابع انگلیسی:

- Deming, David, *Science and Technology in World History; vol. 2: Early Christianity, the Rise of Islam and the middle Ages*; Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2010.
- Goodman, Lenn E., "How Epicurean was Rāzī?", *Studia Graeco-arabica*, The Journal of the Project Greek into Arabic Philosophical Concepts and Linguistic Bridges (5), Editor in chief: Cristina D'Ancona, Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete Ateneo, ERC (European Research Council Advanced Grant 249431), 2015.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, with an introduction by Dimitri Gutas, Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Rosenthal, Franz, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, *Analecta Orientalia: commentationes scientificae de Arabus orientis antiquae* (24), Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1947.
- Stroumsa, Sarah; *Free thinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Islamic philosophy, theology, and science: texts and studies (vol. 35), Leiden: E. J. Brill, 1999.