مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه مک گیل
مونترآل ـ کانادا

دانشگاه تهران
تهران ـ ایران

The New York Public Library
Donnell Library Center
World Languages Collection
20 West 53rd Street
New York, N.Y. 10019

الدراسة التحليلية
لكتاب
الطب الروحاني

للطبيب الفيلسوف

محمد بن زكريا الرازي

باللغة العربية والفارسية والإنجليزية

مع نظم المطبوع والمخطوط

اهتم بنشرها
الدكتور مهدي محقق

طهران ١٣٧٨

AUG 0 8 2001

سلسلهٔ دانش ایرانی

۴۴

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲ ـ ۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳ ـ ۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب **الدّراسة التّحلیلیّة لکتاب الطّبّ الرّوحانی**

به زبان عربی و فارسی و انگلیسی با متن چاپی و خطی باهتمام دکتر مهدی محقق

در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازهٔ

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی است

شابک ۹ ـ ۱۰ ـ ۵۵۵۲ ـ ۹۶۴

بها ۱۷۰۰ تومان

تهران ۱۳۷۸

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی*

زیر نظر

مهدی محقق

۱ ـ *شرح غرر الفرائد* معروف به شرح منظومهٔ حکمت، حاج ملّا هادی سبزواری، بخش امور عامّه و جوهر و عرض، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱

۲ ـ *مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی* (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).۴

۳ ـ *تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری*، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقّق و مقدّمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اوّل، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۲

۴ ـ *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*، نجم الدّین رازی، به اهتمام دکتر محمّد رضا شفیعی کدکنی و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲).۶

۵ ـ *فیلسوف ری محمّد بن زکریای رازی*، دکتر مهدی محقّق، به پیوست سه

---

* ـ شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانهٔ «سلسلهٔ دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانهٔ «مجموعهٔ تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانهٔ «مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی» است.

مقدّمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوّم نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷).۱۴

۶ـ *منطق و مباحث الفاظ*، مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰).۸

۷ـ *افلاطون فی الاسلام*، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به اهتمام دکتر عبدالرّحمن بدوی(چاپ شده ۱۳۵۳).۱۳

۸ـ *انوار جلیّه*، ملّا عبدالله زنوزی. به اهتمام سیّد جلال الدّین آشتیانی، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۴).۱۸

۹ـ *بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی*، از دکتر مهدی محقّق، با مقدّمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳).۱۷

۱۰ـ *جاویدان خرد*، ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی الدّین محمّد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدّمه بزبان فرانسه از پروفسور محمّد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵).۱۶

۱۱ـ کتاب القبسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو با مقدّمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده ۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۷

۱۲ـ *ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد* معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامّه و جوهر و عرض، به وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱۰

۱۳ـ *جشن‌نامه کربن*، مجموعهٔ رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۶).۹

۱۴ـ *دیوان ناصر خسرو* (جلد اوّل، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوّم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۲۱

۱۵ـ *دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی* شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدّمهٔ انگلیسی از نوش‌آفرین انصاری (محقّق) (چاپ شده ۱۳۵۷).۲۰

۱۶ـ *الامد علی الأبد*، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدّمه آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).۲۸

۱۷ـ *الدّرة الفاخرة*، عبدالرّحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلّف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیّه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدّمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸).۱۹

۱۸ـ *شرح فصوص الحکمة*، منسوب به ابونصر فارابی، از محمّد تقی استرآبادی، به اهتمام محمّدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمهٔ آن دو مقاله از دکتر سیّد ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).۲۲

۱۹ـ *کاشف الاسرار*، نورالدّین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدّمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴).۵

۲۰ـ *رباب نامه*، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدّین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدّمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷).۲۳

۲۱ـ *تلخیص المحصّل*، خواجه نصیرالدّین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۴

۲۲ـ *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص* (شرح فصوص الحکم محیی الدّین ابن عربی)، رکن الدّین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدّین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۵

۲۳ـ **بنیاد حکمت سبزواری**، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمه‌ای از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸).۲۹

۲۴ـ **شرح بیست و پنج مقدّمهٔ ابن میمون**، ابوعبداللّه محمّدبن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جعفر سجّادی و ترجمهٔ انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۶

۲۵ـ *الشّامل فی اصول الدّین*، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدّمهٔ آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۷

۲۶ـ **جام جهان نمای**، ترجمهٔ فارسی کتاب التّحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمید ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی و محمّد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).۱۵

۲۷ـ **معالم الدّین و ملاذ المجتهدین** معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدّین شهید ثانی، با مقدّمهٔ فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۲، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴).۳۰

۲۸ـ **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید**، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲).۳۵

۲۹ـ *المبدأ و المعاد*، شیخ الرّئیس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).۳۶

۳۰ـ **یادنامه ادیب نیشابوری**، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعهٔ مقالات در مباحث علمی و ادبی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۳

۳۱ـ *شرح الالهیّات من کتاب الشّفاء*، ملّا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۴

۳۲ـ *الباب الحادی عشر*، العلّامه الحلّی، مع شرحیه : النّافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقداد بن عبداللّه السیّوری. مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵، چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوی مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۳۸

۳۳ـ *دانشنامه در علم پزشکی*، حکیم میسری (کهن‌ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسی)، باهتمام دکتر برات زنجانی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۶).(۲)

۳۴ـ **دو فرس نامهٔ منثور و منظوم**، (دو متن فارسی مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بیماریها و روش درمان اسب)، باهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶).(۳)

۳۵ـ *مفتاح الطّب و منهاج الطّلاب*، ابوالفرج علیّ بن الحسین بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامهٔ دانشجویان آن)، باهتمام دکتر مهدی محقّق و استاد محمّدتقی دانش پژوه، و تلخیص و ترجمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست اصطلاحات پزشکی از دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۱)

۳۶ـ *آثار و أحیاء*، رشیدالدّین فضل اللّه همدانی (متن فارسی دربارهٔ فن کشاورزی) باهتمام دکتر منوچهر ستوده و استاد ایرج افشار و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۴)

۳۷ـ **دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم اسلامی**، به انضمام «حدیث نعمت خدا» مشتمل بر زندگی نامه و کتاب نامه، از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۹).۴۰

۳۸ـ *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، محمّدبن محمّدبن نعمان ملقّب به شیخ مفید، بانضمام شرح احوال و آثار شیخ و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر مارتین مکدرموت، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۷۲).۴۱

۳۹ـ **دیوان محمد شیرین مغربی**، بتصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لوئیزان و مقدّمه پروفسور انماری شیمل و ترجمهٔ فارسی آن از داود حاتمی (چاپ شده ۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳

۴۰ـ *الشّکوک علی جالینوس* محمّد بن زکریای رازی، با مقدّمهٔ فارسی و

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]

۴۱ـ *بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)*، ابوالعبّاس فضل بن محمّد اللّوکری، با مقدّمهٔ عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳). [۲]

۴۲ـ *الأسؤلة و الاجوبة*، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمام پاسخ‌های مجدّدِ ابوریحان و دفاعِ ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد حسین نصر، (چاپ شده کوالالامپور ۱۳۷۴). [۳]

۴۳ـ *درآمدی بر جهان شناسیِ اسلامی*، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از محمّد حسین ساکت و حسن میانداری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمّدرضا جوزی، با مقدمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرحِ حالِ نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴ـ *جراحی و ابزارهای آن*، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمهٔ فارسیِ بخشِ سی‌امِ کتاب *التّصریف لمن عجز عن التّألیف*، به اهتمامِ استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵ـ *اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)*، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از احمد آرام با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶ـ *مراتب و درجات وجود دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس*، ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷ـ *طبّ الفقراء و المساکین*، ابن جزّار قیروانی، باهتمام دکتر وجیهه کاظم آل طعمه، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۸]

۴۸ـ *چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی*، دکتر مهدی محقّق، بانضمام کارنامهٔ علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۹]

۴۹ـ *کتاب المناهج فی المنطق*، صائن الدّین ابن ترکهٔ اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و عربی، باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]

۵۰ـ *شرح کتاب القسبات میرداماد*، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سیّد احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۱]

۵۱ـ کتاب *تقویم الایمان*، محمّد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به *کشف الحقائق* از میر سیّد احمد علوی، و *تعلیقات* آن از ملّا علی نوری، باهتمام علی اوجبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]

۵۲ـ کتاب *الإصلاح*، ابو حاتم احمد بن حمدان الرّازی، باهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمهٔ فارسی آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۲

۵۳ـ کتاب *حدوث العالم*، افضل الدّین عمر بن علی بن غیلان بانضمام *الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیّا*، الشّیخ الرّئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدّین رازی و فرید الدّین غیلانی، با مقدّمه به زبان فرانسه از پروفسور ژان میشو، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۳

۵۴ـ *الدّراسة التّحلیلیّة لکتاب الطّبّ الرّوحانی لمحمّد بن زکریّا الرّازی*، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطّی، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۴

۵۵ـ *هزار و پانصد یادداشت* در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۵

۵۶ـ *شرح غررالفرائد* معروف به *شرح منظومهٔ حکمت*، *حاج ملّا هادی سبزواری*، بخش *الهیّات بالمعنی الأخصّ*، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۶

فهرست مطالب کتاب

الف: بخش فارسی و عربی

فهرست انتشارات موسسه و سرآغاز	۱ - ۱۵
مقدّمهٔ نسخهٔ خطّی	۱۶ - ۱۸
الدّراسة التّحليليّة للطّبّ الرّوحانی	۱۹ - ۶۶
متن الطّبّ الرّوحانی بر اساس چاپ کراوس	۶۷ - ۱۶۴
متن الطّبّ الرّوحانی تصویر نسخهٔ خطّی دکتر یحیی مهدوی	۱۶۵ - ۲۲۸
رازی در طبّ روحانی	۲۲۹ - ۲۸۰
فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات علمی	۲۸۱ - ۳۰۰

ب: بخش انگلیسی

آغاز کتاب و فهرست انتشارات موسّسه	1 - 13
طبّ روحانی رازی	14 - 36

ای نام تو بهترین سرآغاز بی‌نام تو نامه کی کنم باز

خاورشناس آلمانی پول کراوس P. Kraus برای نخستین بار متن عربی کتاب *الطّبّ الرّوحانی* رازی را در ضمن *رسائل فلسفیّهٔ* محمّد بن زکریّای رازی در سال ۱۹۳۹ میلادی در قاهره منتشر ساخت و آن طبیب بزرگ را به عنوان یک فیلسوف و متفکّر به جهان علم معرّفی نمود. پس از آن هیچ گونه مطالعه و بررسی بر روی این رساله‌ها انجام نشد تا پائیز سال ۱۳۴۴ هجری شمسی مطابق با ۱۹۶۵ میلادی که حقیر برای تدریس فلسفهٔ اسلامی و کلام شیعی در موسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل به کانادا دعوت شد و خود را در میان انبوه کتابهای کتابخانهٔ آن موسّسه و همچنین کتابهای کتابخانهٔ اسلر Osler Library که ویژه تاریخ پزشکی بود یافت و این فرصتی مناسب بود تا بتواند مطالعات و تحقیقات خود را در زمینهٔ تاریخ طبّ خصوصاً محمّد بن زکریّای رازی با توجّه به جنبه‌های فلسفی و اخلاقی او دنبال کند.

او که پیش از آن کتاب *السّیرة الفلسفیّهٔ* رازی را به خواهش مرحوم علی‌اصغر حکمت برای کمیسیون ملّی یونسکو در ایران و نیز مقاله‌ای هم تحت عنوان آغاز طبّ و تاریخ آن تا زمان رازی در مجلّهٔ دانشکده ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره ۳ سال ۱۳۴۴ منتشر ساخته بود، مطالعات و تحقیقات خود را در زمینهٔ طبّ روحانی رازی با استفاده از امکانات تحقیقی که در کانادا فراهم آمده بود طیّ مقاله‌ای به زبان انگلیسی در اجلاسیّه سالانهٔ انجمن شرق شناسان امریکا در دانشگاه پنسیلوانیا در شهر فیلادلفیا ارائه داشت و پس از آن این گفتار در مجلّهٔ مطالعات اسلامی Studia Islamica جلد ۲۶ سال ۱۹۷۶ در پاریس منتشر گردید. او مطالب

همین مقاله را بصورت مبسوط‌تر به زبان فارسی در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره‌های ۲ و ۳ و ۴ سال ۱۳۴۵ و شماره ۱ سال ۱۳۴۶ منتشر ساخت. این دو بخش در سال ۱۳۷۲ به مناسبت نخستین کنگره بین المللی اخلاق پزشکی (۲۳ ـ ۲۵ تیر ۱۳۷۲) به وسیلهٔ معاونت امور فرهنگی وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی تجدید چاپ و منتشر گردید.

در اسفند ۱۳۶۶ که او در پنجاه و چهارمین کنگره بین المللی فرهنگستان زبان عرب قاهره (= مجمع اللّغة العربیّة) شرکت کرد سخنرانی خود را تحت عنوان: «الرّازی فی الطّبّ الرّوحانی» قرار داد که گزارش آن و متن سخنرانی در کتاب *گزارش سفرهای علمی* ۱۳۷۰ ـ ۱۳۶۰ «سوّمین بیست گفتار» در سال ۱۳۷۲ بوسیلهٔ انتشارات موسّسه اطّلاعات منتشر گردید. مطالب و محتوای این گفتارها در سال ۱۳۷۱ در موسّسه بین المللی اندیشه و تمدّن اسلامی در درس: «تاریخ و فلسفه و روش شناسی پزشکی و علوم وابسته به آن» بوسیلهٔ راقم این سطور تدریس شد و سپس در بهار سال ۱۳۷۲ و پائیز ۱۳۷۳ خلاصه و فشرده آن در دانشکدهٔ مدیریّت و اطلاع رسانی پزشکی دانشگاه علوم پزشکی ایران در درس تاریخ پزشکی در اسلام و ایران مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

چون مطالب کتاب طبّ روحانی با فعالیّت‌های یاد شده به زبانهای مختلف و به صورتهای مختلف در مراکز علمی داخل و خارج مطرح گردید استادان و دانشجویان و سایر اهل علم از ایران و بلاد مختلف از او می‌خواستند که نسخه‌ای از آن را برای آنان ارسال دارد و این در حالی بود که او دسترسی به هیچ صورتی اعم از فارسی و عربی و انگلیسی آن نداشت از این جهت مصمّم گردید که بررسی و تحلیل طبّ روحانی را در سه زبان با هم منتشر سازد و چون ارجاعات در هر سه به متن عربی طبّ روحانی

چاپ پول کراوس داده شده و آن نیز نایاب بود آن را هم تجدید چاپ کند و نیز تصویر نسخه‌ای خطّی از *الطّبّ الرّوحانی* را که در کتابخانهٔ استاد بزرگوار دکتر یحیی مهدوی ـ اطال اللّه عمره الشّریف ـ محفوظ است و میکروفیلم آن به شماره ۱۵۵۹ و عکس آن به شماره ۶۱۴۶ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه وجود دارد به این مجموعه بیفزاید. نشر تصویر این نسخه خطّی به دانشمندانی که به مطالعه و تحقیق کتاب می‌پردازند مجال می‌دهد که آن را با متن چاپی مقایسه کنند و در موارد اختلاف آن صورت را که راجح می‌دانند انتخاب نمایند هرچند که اختلافات اساسی میان چاپی و خطّی چندان زیاد نیست، و چون مقدّمهٔ این دو کاملاً متفاوت است مناسب دانست که مقدّمهٔ نسخهٔ خطّی را مستقلاً در این گفتار بیاورد و نیز برای استفاده دانشجویان فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات را همراه با معادل انگلیسی آن که بوسیلهٔ دانشمند فرزانه منصوره کاویانی (شیوا) از ترجمهٔ پروفسور آربری (لندن ۱۹۵۰) استخراج گردیده به آن بیفزاید و به مناسبت سی‌امین سال تاسیس موسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران آن را به پیشگاه اهل فضل تقدیم دارد. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

تهران بیستم دیماه ۱۳۷۷

مهدی محقّق

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

و به نستعين

كتاب الطّبّ الرّوحانى

لمحمّد بن زكريّا الرّازى

الآراء فى المدخل إلى الفلسفة ثلاثة:

احدها رأى الفرقة الّتى ترى الدّخول إليها من صناعة الهندسة.

و الثّانى رأى من يرى الدّخول إليها من إصلاح أخلاق النّفس.

و الثّالث رأى من يرى الدّخول إليها من صناعة المنطق.

و ليس و لا واحد من هذه الآرا، بمرذولة و لا بمطّرح، الّا انّ الّذى اختاره افلاطون الحكيم و أشياعه هذا الرّاى الثّانى و ذاك بانّه باكتسابه النّفس الاخلاق الحميدة و بتزكيتها عن الشّره و الحرص على الشّهوات يفرّغها للنّظر و نفاذ همّتها و فكرها فتصفو لذلك و يفرّغ للبحث و النّظر مجرّدة من هموم الدّنيا بمقدار ما يمكن ذلك فى الانسان و بحسب همّته و قوّة نفسه الشّهوانيّة و ضعفها.

و لمّا كانت كتب الحكماء فى اصلاح الاخلاق طويلة، و النكت و المعانى الّتى الحاجة إليها ضروريّة أيضا مبدّدة فيها غير مجمعة، رأيت أن افرد لهذا الغرض مقالة و جيزة مختصرة ما أمكن أنظم فيها الاصول و العيون و النّكت المحتاج إليها فى إصلاح الأخلاق نظما يُسهّل التّعليق بها و يُسرّع، و أنا فاعل ذلك و جاعل كتابى عشرين فصلاً.

فى فضل العقل و مدحه

فى قمع الهوى وردعه و جملة ما رأى فلاطون الحكيم فى ذلك

جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرّديّة على انفرادها

فى تعرّف الرجل عيوب نفسه

فى دفع العشق و الالف

فى دفع العُجب

فى دفع الحسد

فى دفع الضارّ المفرط من الغضب

فى اطّراح الكذب

فى اطّراح البخل

فى دفع الفضل الضارّ من الفكر و الهمّ

فى صرف الغمّ

فى دفع الشَرَه

فى دفع الانهماك فى الشّراب

فى دفع الاستهتار بالجماع

فى دفع الولع و العبث و المذهب

فى مقدار الاكتساب و الاقتناء و الإنفاق

فى دفع المجاهدة و المكادحة على طلب الرُتَب و المنازل الدنياويّة

و الفرق بين ما يُرِى الهوى و بين ما يُرِى العقل

فى السّيرة الفاضلة

فى دفع الخوف من الموت

و هذا مبدأ الكلام فى ذلك:

فهرس فصول كتاب الطّبّ الرّوحانى

الأوّل فى فضل العقل و مدحه ١٧

الثّانى فى قمع الهوى وردعه و جملة من رأى افلاطون الحكيم ٢٠

الثّالث جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النّفس الرّديّة على انفرادها ٣٢

الرّابع فى تعرّف الرّجل عيوب نفسه ٣٣

الخامس فى دفع العشق و الالف و جملة من الكلام فى اللّذة ٣٥

السّادس فى دفع العُجب ٤٦

السّابع فى دفع الحسد ٤٨

الثّامن فى دفع المفرط الضارّ من الغضب ٥٥

التّاسع فى اطّراح الكذب ٥٦

العاشر فى اطّراح البخل ٥٩

الحادى عشر فى دفع الفضل الضارّ من الفكر و الهمّ ٦١

الثّانى عشر فى صرف الغمّ ٦٣

الثّالث عشر فى دفع الشَرَه ٧٠

الرّابع عشر فى دفع الانهماك فى الشّراب ٧٢

الخامس عشر فى دفع الاستهتار بالجماع ٧٤

السّادس عشر فى دفع الولع و العبث و المذهب ٧٧

السّابع عشر فى مقدار الاكتساب و الاقتناء والانفاق ٨٠

الثّامن عشر فى دفع المجاهدة و المكادحة على طلب الرُتَب و المنازل الدنيائيّة و الفرق بين ما يُرِى الهوى و بين ما يُرِى العقل ٨٥

التّاسع عشر فى السّيرة الفاضلة ٩١

العشرون فى الخوف من الموت ٩٢

«فى قلوبهم مرض فزادهم اللّه مرضا»[١]

الدّراسة التّحليليّة للطّبّ الرّوحانى

١ - خطوط أساسيّة

يعتبر أبوبكر محمّد بن زكريّا الرّازى (المعروف فى اللاتينية باسم (Rhazes) الطّبيب الفيلسوف الإيرانيّ العظيم المتوفّى سنة ٣١٣، من أكابر العلماء فى العالم. و يكفى فى صدد مقامه الطّبّى. أنّ آثاره قد ظهرت فى الفترة الّتى اعتبر فيها بقراط و جالينوس ربّين من أرباب الطّبّ. فترجمت إلى اللاّتينيّة و سائر اللّغات الاوربيّة[٢]، و ظلّت مدّة مديدة يستفاد منها فى المدارس الطّبّيّة بأوربا؛ و قد كتبت عليها شروح و تفاسير متعدّدة؛ حتّى إذا ما ظهرت الطّباعة فى أوربا، كانت كتب الرّازى من باكورة ما طبع و نشر[٣]

لقد كان التّقليد القائل بأنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً، مورد الاحترام والعمل به بين علماء فنّ الطّبّ. و ينسب بعض مؤرّخى الطّبّ كتاباً فى هذا الصّدد باسم **فى أنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً إلى بقراط، والبعض الآخر إلى جالينوس**[٤]. و يأتى اسحق بن حنين فى كتابه بذكر بقراط باعتباره مضرب المثل للطّبيب الفيلسوف[٥]؛ كما يقول أيضاً، إنّ فرفوريوس كان جامعاً للفنّين، و من هنا اعتبره البعض فيلسوفاً و اعتبره الآخرون طبيباً[٦]. و كان هذا المبدأ من الأهميّة، حتّى قالوا بأنّه يجب ألّا يعتمد على الطّبيب ما لم يكن فيلسوفاً[٧]

أما ضرورة العلم بالفلسفة فقد كانت من جهة أنّ الطّبيب يجب أن يكون على معرفة بالطّبائع المختلفة للامزجة، و أشكال القياسات الّتى تندرج الأمراض تحتها. هذا، علاوة على مايتأتّى من قول أبى الرّيحان البيرونىّ؛ من أنّه ينبغى لكلّ من كان له اهتمام بعلم من العلوم أن يقرأ الفلسفة، حتى يطّلع على أصول جميع العلوم، و لو أنّ عمره لن يفى بمطالعة

فروعها[٨]. و لقد ألّف رائد الأطبّاء جالينوس كتابه **البرهان**، ليكون مورد الاستفادة فى مهنة الطّب؛ فبحث فيه عن القياسات الّتى تعوز الطّبيب فى استنباط الطّبّ، و كذلك القياسات الّتى يستعملها فى معرفة الأمراض الخفيّة و عللها فى الموارد المختلفة[٩]؛ كما أنّه يقول فى‌بدء كتابه **فى التجربة الطبيّة** إنّ فنّ الطّبّ قد استخرج بادىء الأمر بواسطة القياس والتّجربة، و أنّه يمكن الآن لمن يستعملون هاتين الطّريقتين أن يحسنوا الاشتغال بالعلاج و تعاطى هذا الفنّ[١٠]. و كان أفلاطون بطبيعة الحال قبل جالينوس، و قد اعتبر القياس عديلاً للتّجربة فى الطّبّ، و جوّز الجمع بين الاثنين[١١]. و ظلّ هذا الاهتمام بأمر البرهان والقياس فى فنّ الطّبّ محتفظاً بقوّته على عهد الاسلام؛ فقد حدث فى الجمعيّة التى ألّفها الوامق و جمع الفلاسفة فيها، أن وصلوا بعد مباحثات طويلة فى صدد المنهج الطّبى الصّحيح إلى أنّ الجمهور الأعظم من الأطبّاء كانوا يميلون الى القياس[١٢] و بديهىّ أنّ الطّبيب ما لم يقرأ الفلسفة والمنطق، لايتأتّى له أن يدرج الأمراض والعلاجات المتنوّعة تحت القياسات المختلفة أو يستخرج نتائجها عن طريق البرهان؛ و من ثمّ كان بعض العلماء يمزجون مباحث الفلسفة والمنطق بالطّب، و كان البعض يعقدون المباحث الفلسفيّة مستقلّة بين المباحث الطبيعة، كما عقد أبوالحسن الطّبرى فى أول كتابه **المعالجات البقراطيّة** فصولاً من الفلسفة الّتى يحتاج اليها الطّبيب[١٣]. و ربما كانت بينهما فى مصداق واحد؛ الأمر الذى يلاحظ بكثرة فى الأدب الفارسىّ:

لم يلق الحكماء لألم الإثم سوى النّدم دواء يا أخينا[١٤]

و كان الرّازى فى زمانه المثل الكامل لـ«الحكيم» الجامع للطّبّ والفلسفة، فقد اصطنع منهج جالينوس فى الاثنين، ممّا أدّى إلى أن يطلق عليه بجدارة «جالينوس العرب»[١٥] بل كان ذلك أيضاً لما كان للرّازى من تآليف كثيرة وردت اسماؤها فى كتب تراجم الحكماء و تواريخهم. و كان علم الأخلاق الذّى يعتبر من ناحية جزء من الفلسفة و من أخرى جزءً للطّب، لدى أسلاف الرّازى و خاصّة جالينوس، علماً مهماً، و إنّه لذلك لدى الرّازى أيضاً، فقد كان محلاً لعنايته التّامّة.

لقد قسم السّابقون الفلسفة إلى قسمين نظرىّ و عملىّ، و اعتبروا الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة العمليّة، قال ابن مسكويه : إنّ تحصيل السّعادة مرتبط بالحكمة والحكمة قسمان : نظرىّ و عملىّ ... ثمّ قال : كتب الحكمة العمليّة هى كتب الأخلاق بالذّات فالنّفس تتطهّر و تتهذّب عن طريقها[١٦] كما كانوا يقسمون الطّبّ إلى طبّ الأجسام و طبّ النفوس،

و يقولون بوجوب إصلاح الأخلاق و علاجها عن طريق طبّ النفس و الابتعادبها عن الإفراط و التّفريط و الاقتراب بها من الاعتدال[١٧]. و قد وردت الاشارة الى أمراض النّفس و القلب فى أقوال الحكماء كما وردت فى القرآن و الأحاديث؛ قال افلاطون : إنّ مرض النّفس عبارة عن الجهل[١٨]، و جاء فى القرآن : «فى قلوبهم مرض فزاد هم اللّه مرضاً»[١٩]، كما روى أنّ «المرض نوعان مرض القلوب و مرض الأبدان»[٢٠]. و عليه، يجب أن نتوقّع من طبيب فيلسوف كالرّازى أن يكون قد تكلّم عن الأخلاق و ألّف فيها. و من حسن الحظّ، و على الرّغم من أنّ أكثر كتب الرازى الفلسفيّة قد ضاعت، فقد بقى منه كتابان فى الأخلاق، أحدهما يعرف بـ **الطّبّ الرّوحانىّ** و الآخر بـ **السّيرة الفلسفيّة**. و قد بحث الرّازى فى الكتاب الأوّل حول الأخلاق الحسنة و السيّئة بصورة عامّة، أما فى الثّانى فبيّن المنهج الأخلاقى الّذى يجب على الفيلسوف أن يعمل به. و قد طبع هذان الكتابان ضمن رسائل الرّازى **الفلسفيّة** بمعرفة بول كراوس سنة ١٩٣٩ فى القاهرة[٢١]، كما انّهما كانا محلّ اهتمام المستشرقين و عنايتهم، فقد كتب دى بور المستشرق الهولندى سنة ١٩٢٠ مقالة قصيرة عن **الطّبّ الرّوحانى**، و ترجم بعض فقرات منه إلى الهولنديّة[٢٢]، و فى سنة ١٩٥٠ ترجم إلى الانجيليزيّة[٢٣] بمعرفة آربرى أستاذ جامعة كمبردج. كما ترجم كتاب **السّيرة الفلسفيّة** أيضاً سنة ١٩٣٥ إلى الفرنسيّة بمعرفة كراوس، و طبع فى مجلة أورينتاليا[٢٤]، ثم نقل إلى الانجيليزيّة سنة ١٩٤٩ على يد آربرى و نشر فى مجلة آسيتيک رفيو (Asiatic Review)[٢٥]، ثمّ ترجم المرحوم عبّاس اقبال هذا الكتاب الأخير سنة ١٣١٥ شمسيّة الى الفارسيّة، و نشره فى مجلة مِهْر، و فى سنة ١٣٤٣ شمسيّة نشرت جمعيّة اليونسكو الأهليّة فى ايران المتن العربىّ لطبعة كراوس مع التّرجمة الفارسيّة المذكورة و مقدّمة فى شرح أحوال الرّازى و آثاره و أفكاره، كان للدّاعى (مهدى محقّق) شرف كتابتها[٢٦]

لقد كتب الرّازى كتاب **الطّبّ الرّوحانى** بناء على استدعاء أبى صالح بن منصور بن اسحق بن احمد بن أسد، الّذى حكم الرّى سنة ٢٩٠ الى ٢٩٦ من قبل ابن عمّه احمد بن اسماعيل بن أحمد ثانى ملوک آل سامان. و هذا الأمير هو من أطلق الرّازى اسمه على كتابه كتاب **المنصورى** الذى حاز شهرة عالميّة فيما بعد[٢٧]؛ كما أنه قال فى **أوّل الطّبّ الرّوحانى** : «و أن اسمه **بالطّبّ الروحانى** فيكون قريناً للكتاب **المنصورى** الذى غرضه فى الطّبّ الجسمانىّ، و عديلاله».[٢٨]

أمّا كتاب السّيرة الفلسفيّة فقد وضعه فى معرض الجواب على من نعتوه بانه قد

انحرف عن سيرة الحكماء و الفلاسفة، واشتغل بالأمور الدنيويّة والاختلاط بالنّاس و خدمة الملوك، و غفل عمّا كان لرائد الفلاسفة سقراط العظيم من طريق و منهج[۲۹]. هذا، على أن المجال فی هذا البحث لا يتّسع لأن نضع كتابی الرّازی على بساط البحث إلى بعضهما؛ و لذا رأينا الاكتفاء بالكلام عن كتابه **الطب الرّوحانی** الّذی صدّر به هذا البحث.

أما قبل الرّازی، فقد كان ليعقوب بن اسحق الكندی، كتاب باسم **الطّبّ الرّوحانی** و لكنّه لم يصل إلى أيدينا[۳۰]. و لا علم لنا بما إذا كان هذا الكتاب هو نفس الكتاب الّذی ألّف بعنوان **فی الأخلاق**، والّذی توفّرت منه نسخة فی إحدى المكتبات الشّخصيّة بمدينة حلب[۳۱]، أم أنّه كتاب آخر. و على أيّة حال فإنّ أفكار الكندی و عقائده الأخلاقيّة، كانت مورد توجّه علماء الفنّ؛ فقد نقل ابن مسكويه فی كتابه فصلا منه[۳۲] إلّا أنه يستنبط من رسالة كتبها الكندی باسم **فی حدود الاشياء و رسومها**[۳۳] و فيها عرّف الاصطلاحات والكلمات الفلسفيّة والأخلاقيّة، أنّ منهاجه يتفاوت تفاوتاً كاملاً مع منهج الرّازی، و انّ هناك على العكس مماثلة بين منهجه و منهج ابن مسكويه فی **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**[۳۴]، و يحيى بن عدی **فی تهذيب الأخلاق**[۳۵]، و ابن سينا فی رسالة **فی علم الأخلاق**[۳۶]، و ابن حزم فی رسالة **فی مداوة النفوس و تهذيب الأخلاق**[۳۷]. و يمكننا القول بأنّ هؤلاء قد اتّبعوا الكندی فی منهاجه الّذی غلبت عليه الأرسطيّة. أمّا الرّازی فكما سنشاهد بعد قد تأثّر غالباً بأفلاطون و جالينوس، و قلّما يملح الأثر الأرسطیّ فی أفكاره.

و لا يبدو أنّ هناك قبل الرّازی كتاباً آخر فی الاخلاق يستحق الذّكر، بما يتيح لنا عقد المقارنة بينه و بين **الطّبّ الرّوحانی**. أما الكتاب الّذی ألّفه شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن أبی الرّبيع للمعتصم باللّه الخليفة العبّاسی باسم **سلوك المالك فی تدبير الممالك**[۳۸] و ذكر فيه مباحث تتعلّق بسياسة المدن و تهذيب الأخلاق، فإنّ أصالته محلّ للتّرديد؛ فمطالب الكتاب من التّهيّؤ والتّضوج بمكان، يستبعد معه أن يتقدّم الفارابیّ فی سياسة المدن، و ابن مسكويه و يحيى بن عدی فی الأخلاق؛ والاحتمال، هو ما ذهب إليه جرجی زيدان من حدس، بأنّ كلمة المعتصم كانت فی الأصل المستعصم، و أنّ الأمر قد اشتبه على النّاسخ[۳۹].

و لقد شاع تعبير الطّبّ الرّوحانی و تداول بعد الرّازی؛ فنری أن مير سيّد شريف الجرجانیّ يعرّف الطّبّ الرّوحانی فی كتاب **التّعريفات** على النّحو الآتی: «الطّبّ الرّوحانی هو العلم بكمالات القلوب و آفاتها و أمراضها و أدوائها و بكيفيّة صحّتها و اعتدالها».

ثمّ يأتی إلى تعريف الطّبيب الرّوحانی فيقول:

«هو الشّيخ العارف بذلك الطّبّ القادر على الارشاد والتّكميل»[۴۰]، و كتب أبوالفرج عبدالرّحمن ابن الجوزی كتاباً باسم **الطّبّ الرّوحانی** و اختار تسعة عشر عنواناً من عناوين فصول كتاب الرّازی لفصول كتابه، و ترك الفصل الرّابع عشر «فی دفع الانهماك فی الشّراب»

و فی هذا الكتاب مزج مطالب كتاب الرّازی بالمأثور من الآيات و الأحاديث والأشعار والأمثال والحكم، كما زاد عليه أبواباً أخرى، و مع أنّه لم ينوّه باسم سلفه (= الرّازی)، فقد جعل أوّل كتابه ككتابه فی فضل العقل و مدحه[۴۱]. و أمّا تعبير «زمّ الهوى» الّذی استخدمه الرّازی كثيراً فی الطّبّ الرّوحانی، فيشاهد فی كتاب ابن الجوزی بصورة «ذمّ الهوى»[۴۲]. هذا، و قد ألّف أيضاً كتاباً آخر مستقلّاً سمّاه «ذمّ الهوى»[۴۳]. و لا نعلم ما ذا كان منشأ هذا الاشتباه، من ابن الجوزی أمّ من مستنسخی كتبه؟

و هنا نكتتان يجب أن تؤخذا بعين الاعتبار: أولا هما أنّ الرّازی، و كان ميّالاً إلى أفلاطون فی الفلسفة، قد اتّبعه أيضاً فی الأخلاق. والأخرى أنّه، على خلاف ابن مسكويه الّذی نقل كل ماقاله السّابقون دون أیّ نوع من النّقد أو التّمحيص، قد اتّخذ من نفسه ناقداً ذا فكر مستقلّ. و هذان الجانبان فی الرّازی قد استوجبا، أن يصبح هدفاً للطّعن والهجوم. فعلى الرّغم من أنّه أعلن بصراحة فی المناظرة الّتی قامت بينه و بين ابن بلدته أبی حاتم الرّازی[۴۴] بشأن بعض المطالب الفلسفيّة والكلاميّة، لدى تطرّق البحث إلى باب قدم الزّمان، أنّ ماقاله هو قول أفلاطون، و أنّ ماتشبّث به أبوحاتم فی مخالفته، إيّاه، هو قول ارسطو[۴۵]، و أنّ صاعد الأندلسی قد صرّح أيضاً، بأن الرّازی قد وقف على الهامش من ارسطو، وانتقده فی انفصاله عن أفلاطون والفلاسفة المتقدّمين[۴۶]، إلّا أنّه لمّا كانت المناظرة حول عقيدة قدم الزّمان والمكان، الّتی نسب المسعودی أصلها الى «المجوس»[۴۷]، و مؤلّف **البدء و التاريخ** إلى «الثّنوية»[۴۸]. فقد ذهب الظّنّ إلى أنّ الرّازی كان ميّالا إلى الثّنويّة. و عليه، فقد اتّخذ من كتابه **الطّبّ الرّوحانی** ككتابه **العلم الالهی**، هدفا للتّهجّم والاتّهام بالثّنويّة؛ مما ذهب إليه صاعد الأندلسی بقوله، لقد خالف ارسطو فی كتابی **العلم الالهی و الطّبّ الرّوحانی**، و فی الإشراك حسّن مذهب الثّنويّة[۴۹] ماذا والا، فكيف يتأتّى للرّازی، صاحب **الرّدّ على سيسن الثّنوی**[۵۰]، من اتّخذ من «المنانيّة» مورداً للطّعن بصراحة و ذلك فی طبّ الرّوحانی[۵۱] و سيرته الفلسفية[۵۲]، أن يتمايل الى جانب

النّبوّة. كما ينسب للرّازی كتاب زعم أنّه **مخاريق الانبياء**[۵۳]، حيث تردّ مسألة النّبوّة. و لمّا كان أضعاف مسألة النّبوّة يوهی مسألة الإمامة بالتّالی ـ فالشّيعة يقولون بالتّشاكل بين الأنبياء والأئمّة ـ[۵۴] كان علماء الإسماعيليّة أكثر من تصدّی للرّدّ علی الرّازی و نقض آرائه. و من بينهم حميد الدّين الكرمانی المشهور بـ«حجّة العراقين» من كبار دعاة الإسماعيليّة، فقد كتب كتابا باسم **الأقوال الذّهبيّة** فيه أتمّ أقوال أبی حاتم الرّازی فی المباحثات الفلسفيّة والكلاميّة مع الرّازی و أكملها، دفاعاً عن أبی حاتم، هذا من جهة، كما أظهر رأساً عقائد الرّازی الأخلاقيّة فی **الطّبّ الرّوحانی** المردود من جهة أخری و قد أورد كراوس فقرات من كتاب **الأقوال الذهبيّة** فی الرّدّ علی **الطّبّ الرّوحانی** بذيل الكتاب: و هذا الكتاب لم يطبع إلی الآن، و لكنّه قد عرّف فی دليل الأدب الإسماعيلیّ[۵۵].

كان الرّازی فی الأخلاق الفلسفيّة تابعاً لأفلاطون. و قد توفّرت له أفكار أفلاطون عن طريق مطالعته لكتب جالينوس؛ و كان لجالينوس أثر عليه سيّان من النّاحية الطّبيّة[۵۶] أو الفلسفيّة. لقد حدث تأثير النّفوذ الفلسفی الأفلاطونی فی فلاسفة الاسلام عن طريق المفسّرين النيو أفلاطونيّين مثل أفلوطين Flotinus و فرفوريوس Porphyry و ابرقلس Proclus[۵۷]؛ كما أنّ الفضل يرجع أكثر ما يرجع فی نفوذ الأخلاق الفلسفيّة الأفلاطونيّة Moral Philosophy إلی من صنّفوا فی الأخلاق من العلماء المسلمين إلی جالينوس؛ فأهمّ مراجع الأخلاق الفلسفيّة فی آثار أفلاطون هی كتبه: **الجمهوريّة** *Republic* و **طيماوس** *Timaeus* و النّواميس *Laws*؛ و قد لخصّها جالينوس فی سلسلة كتب تعرف باسم **الجوامع**[۵۸]، Epitome، وحدث أن توفرت تراجمها العربيّة بعد ذلک لأيدی الفلاسفة الاسلاميّين. و كما نعلم فقد كان كتاب **جوامع كتاب النّواميس** يتعلّق بجالينوس، و قد نقل موسی بن ميمون الإسرائيلی فقرة منه إلی العربيّة فی شرح كتاب **الفصول** لبقراط[۵۹]؛ كما أنّه كتب **جوامع كتاب أفلاطون فی سياسة المدن**، و استفاده منه ابن الأثير فی الكامل[۶۰]. و كذلک يذكر ابن أبی أصيبعة فی ذيل **جوامع كتب افلاطون** لجالينوس كتاب **بوليطيقوس فی المدبّر**[۶۱]؛ و هو الكتاب الذی تمسّک به الفارابی فی بيان «العلم المدنی» و ذكره باسم **بوليطيقی** *politic*[۶۲] و كتب جالينوس أيضاً **جوامع طيماوس فی العلم الطبيعی** و قد طبعت ترجمته العربيّة[۶۳] هذا، كما كان كتاب أفلاطون الأخير **طيماوس** المحشوّ بمطالب الأخلاق الفلسفيّة محلّ عناية الرّازی فقد كتب هو الآخر تفسيرا له[۶۴]. و كان لجالينوس بالذّات كتاب فی علم الأخلاق ذكره أصحاب التّواريخ والتّراجم كابن النديم والبيرونی و ابن

القفطی و ابن أبی أصيبعة؛ كما أنه يقول فی احدی رسالاته الأخلاقيّة: لقد فصّلت القول عن كيفيّة إصلاح المرء نفسه فی كتابی **أخلاق النّفس**[۶۵] *Moral Characteron* و قد ضاع الأصل اليونانی لهذا الكتاب أسوة بسائر كتبه الفلسفيّة والأخلاقيّة، إلّا أنّ ترجمته العربيّة كانت مورد استفادة كثير من العلماء الاسلاميّين. و ينسب أرباب التّراجم ترجمة هذا الكتاب إلی حبيش الأعسم[۶۶]؛ إلاّ أنّ هذا غير صحيح، لأنّ حنين بن اسحق قال فی الرّسالة الّتی كتبها لعلی بن يحيی، و أتی فيها بذكر ما ترجمه من كتب جالينوس، إنّ رجلاً من الصّابئة يدعی منصور بن أناناس قد ترجمه إلی السّريانيّة، ثمّ قام هو بنقله إلی العربيّة، ثمّ ردّه حبيش الأعسم بعد ذلک من العربيّة إلی السّريانيّة، مرّة أخری[۶۷].

والمحتمل أن يكون الكتاب الوارد فی فهرست مكتبة الاسكوريال القديم تحت رقم ۱۵۷ علی أنّه لجالينوس، و كان موجوداً قبل الحريق المعروف و فقدان كثير من الكتب النّفيسة، هو هذا الكتاب[۶۸]. و من حسن الحظّ أنّه توجد نسخة من تلخيص هذا الكتاب المذكور ضمن مجموعة فی دارالكتب المصريّة؛ و هی من متعلّقات مكتبة أحمد تيمور باشا. و قد نشر هذا التّلخيص الّذی قام به أبوعثمان سعيد بن يعقوب الدّمشقی سنة ۱۹۳۷، فی مجلّة كليّة الآداب القاهريّة بمعرفة بول كراوس باسم **مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس**، كما كتب كراوس مقدّمة محقّقه له[۶۹]، و يقع هذا المختصر كأصله أيضاً فی أربع مقالات. و قال رتشارد والزر محرّر مادّة (= Article) أخلاق فی **دائرة المعارف الاسلاميّة**: إنّ المقالتين الثّانية و الثّالثة فی هذا الكتاب هما عين المقالتين اللّتين ذكرهما الرّازی فی الفصل الرّابع من كتاب **الطّبّ الرّوحانی** عن جالينوس باسم فی **أنّ الأخيار ينتفعون بأعدائهم و فی تعرّف الرّجل عيوب نفسه**[۷۰]. و قال إنه ذكر الجوامع والخلاصة الثّانية فی ذلک الفصل، إلّا أنّ هذا غير صحيح، لأنّ كتاب **الاخلاق** بناء علی ماروّاه أصحاب التّراجم و منهم ابن أبی أصيبعة، يقع فی أربع مقالات غير المشاراليهما عاليه[۷۱]، والدّاعی يعتقد بأنّ منظور الرّازی هو المقالة الّتی كتبها جالينوس و سمّاها **هوی النّفس** *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion*؛ و هذه المقالة مع مقالة أخری تسمّی معالجة خطاء النفس *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* قد ترجمتا بالفرنسيّة سنة ۱۹۱۴ و طبعتا فی پاريس[۷۲]، كما نشرت التّرجمة الانجيليزيّة سنة ۱۹۶۳ فی امريكا؛ و فی طیّ هذا البحث موارد متعدّدة من **الطّبّ الرّوحانی** تتطابق مع ما جاء فی مقالة جالينوس. و بالإجمال، لقد اتّضحت الكيفيّة الّتی حصل بها الرّازی علی أفكار أفلاطون و جالينوس. و من حيث أنّ تأثّر الرّازی

بأرسطو كان قليلاً جدّاً، على حين كان تأثّر الكندى و يحيى بن عدى و ابن سينا و ابن مسكويه، و مِنْ بعدهم مَنْ ألّفوا بالفارسيّة فى الأخلاق أمثال الفخر الرازى فى فصل الأخلاق من **جامع العلوم** و نصيرالدّين الطوسى فى **الأخلاق النّاصريّة** و جلال الدّين الدّوانى فى **الأخلاق الجلاليّة**، بالغاً حدّه. فإنّه لا يعدم المناسبة أن نأتى على ذكر أهمّ منبع أخلاقىّ فلسفىّ أرسطىّ استفاد منه المسلمون، و هو كتاب **أخلاق نيكوماخس لأرسطو**[۷۳]. لقد عرّفت التّرجمة العربيّة لهذا الكتاب فى تراجم اسحق بن حنين بأنّها تقع فى أحد عشر مجلّدا[۷۴]. و كتب العلماء الاسلاميّون التّفاسير والتّلخيصات المتّعددة له، و من بينهم أبوالوليد ابن رشد، فله شرح عليه من مقالته الأولى إلى مقالته العاشرة، يشاهد فى الفهرست القديم لمكتبة الاسكوريال تحت رقم ۷۴[۷۵]. و قد ظهرت أيضاً نسخة من التّرجمة العربيّة **لأخلاق نيكوماخس** فى مكتبة القرويّين بمدينة فاس بمراكش، و عرّفها[۷۶] آربرى فى مجلّة مدرسة الألسنة الشرقيّة: هذا، كما وردت منقولات من أخلاق نيكوماخس فى الكتب الاسلاميّة، الّتى جرى التّعبير عنه فيها بـ«نيقوماخيا»[۷۷]، أو نيقوماخية[۷۸].

فلم يكن الرّازى ليقف مكتوف الفكر فى معرض الاستفادة من أفكار السّابقين مكتفياً بنقل القول، و انّما كان يمزج أقوالهم بآرائه النّافذة و فكره القوىّ؛ فمن الملموس جداً، أنّ الرّازى قد حافظ على استقلاله الفكرى، كما كان يقرن أكثر المطالب بالانتقادات الفلسفيّة. و لقد اعترف من قام من العلماء بتحقيقات فى صدد الأخلاق الفلسفيّة فى الإسلام باستقلال الرّازى الفكرىّ و تشخّصه، من بينهم رتشارد والزر؛ و ذلك فى مقال كتبه عن تحليل الأفكار الأخلاقيّة لدى ابن مسكويه، و قارن بينه و بين الرّازى، فميّز الرّازى بتمتّعه بفكر انتقادىّ مستقلّ[۷۹]. لقد دافع الرّازى حال حياته عن **الطّبّ الرّوحانى** فى مقابل ما أورد به عليه؛ و آية ذلك الكتاب الذى كتبه رداً على أبى بكر حسين التّمار و كان قد نقض كتاب **الطّب الرّوحانى**، والّذى سمّاه كتاب **نقض الطّب الرّوحانى** على ابن التّمار[۸۰].

۲ - مع الطّب الرّوحانى

أمّا الفصل الأول من الكتاب فقد خصّصه الرّازى لفضل العقل و مدحه، حيث يقول:

«و انّه أعظم نعم اللّه عندنا و أنفع الأشياء لنا و أجداها علينا. فبالعقل فضّلنا عن الحيوان غير الناطق... فإنّا بالعقل أدركنا صناعة السّفن... و به وصلنا إلى معرفة البارى عزّ و جلّ الّذى هو أعظمُ ما استدركنا واقْنَع ما أصبنا... فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته و لا ننزّله عن درجته، و لا نجعله و هو الحاكم محكوماً عليه، و لا و هو الزمام مزموماً، و لا و هو

المتبوع تابعاً، بل نرجع فى الأمور اليه... و لا نسلّط عليه الهوى الّذى هو آفته و مكدّره... فإنّا إذا فعلنا ذلك صفّا لنا غاية صفائه... و كنّا سعداء بما وهب الله لنا منه و منّ علينا به»[۸۱].

والمحتمل أنّ هذا الفصل كان أنقل من غيره على علماء الإسماعيلية، فهم يقولون بأنّ معرفة البارى لا تتأتى عن طريق العقل والنّظر، و إنّما عن طريق تعاليم الإمام[۸۲]، الأمرالّذى من أجله أطلق عليهم «التّعليمية»[۸۳]. على أنّ نظير ما قاله الرّازى فى أفضليّة العقل و مدحه، يشاهد فى أقوال ابن الرّاوندى؛ فهو ينكر مسألة النّبوة بهذه الدّلائل و كما كانت أقوال الرّازى محلاً للرّد والنّقض من أبى حاتم، كانت أقوال ابن الرّاوندى من المؤيّد فى الدّين الشّيرازى؛ و كان هو الآخر من كبار دعاة الإسماعيليه[۸۴]. و ربّما ردّ ايضاً أبو عبدالله بن جعل صاحب الكتابين: **نقض الكلام الراوندى و نقض الكلام الرّازى**[۸۵]، نفس هذه المسألة المشتركة بين هذين الاثنين. والدّليل الآخر على أنّ مسألة التّأكيد على أفضليّة العقل و فضيلته كانت أكثر ما يكون مثاراً لاهتمام الشّيعة، أى المعتقدين بالإمام، أنّ أباالعلاء المعرىّ يمتدح العقل بنفس النّغمة، و يوجّه قوله رأساً إلى من يعتقدون بضرورة الرّجوع فى حلّ المشكلات والمعضلات إلى الإمام، و يعيشون فى إنتظاره:

يرتجى النّاس أن يقوم إمام ... ناطق فى الكتيبة الخرساء
كذب الظّن، لا إمام سوى العقـ ... ـل مشيراً فى صبحه والمساء[۸۶]

و من المحتمل أن يكون ابن مسكويه و قد عنون فصلاً من كتابه **الفوز الأصغر** بعنوان **فى أنّ العقل ملك مطاع بالطبع**[۸۷] و أكدّ فيه أنّ أساس العقل أعلى الأسس، قد وقع تحت تأثير هذا التيار الفكرى.

و أمّا الفصل الثّانى، فمختصّ «بقمع الهوى وردعه مع جملة من رأى أفلاطون الحكيم». و فى هذا الفصل وضع الرّازى الهوى فى مقابل العقل و بيّن خواصّ كل منها و رغباته. إنّه يعتقد بأنّ رذائل النّفس الّتى ذكرها بالتّفصيل فى الفصول الأخرى، إنّما هى نتيجة لتغلّب الهوى على العقل. و يرى وجوب إذلال الهوى و قهره عن طريق هداية العقل. كما يرى أنّ الفلاسفة الكبار، مُثُلٌ كاملة ممّن اجتهدوا فى هذا السّبيل إلى أقصى غاية و أعلى نهاية؛ و أنّهم، حتى يزمّوا الهوى و يقضوا عليه و يحتقروا رغبات النّفس، قد اجتنبوا النّاس و اصطنعوا «العزلة و تأبّوا الطّعام و الشّراب والدّار كوخاً كانت أم قصراً»[۸۸]. كما نشاهد أن كلمة الهوى» قد وردت فى أغلب الأبواب، و أن الرّازى ينسب إليها الصّفات الرّذيلة كالغضب والكذب والبخل والغمّ والشّرّه والرتّب الدّنياوية[۸۹] و ما إلى ذلك: الأمر الّذى كان من

جالينوس من قبل فی كتاب معالجة هوی النفس، فقد نسب الحرص والطّمع والشّرّه والغضب والحسد والأمل[۹۰] و غيرها إلى الهوی.

و استخدام كلمة الهوی فی مقابل العقل، قد ورد فی مواضع عديدة[۹۱] لدی أفلاطون، فهو يعتبر الهوی حالةً أو جزءً من النفس، يوجب عن طريق قوتّه غير المعقولة، كثيراً من التغييرات[۹۲]. قد روی أبوالوفاء مبشّر بن فاتک عن أفلاطون أنّه قال: إنّ أفضليّة العقل هی أنّ العقل يجعلک سيّد أيامک والهوی يجعلک عبداً لها[۹۳] و هكذا جالينوس أيضاً؛ فعند ما تعرض لبيان منشأ الخطاء (Error) والهوی (Passion) ذكر أنّ الهوی ينشأ من قدرة لا معقولة، و أنّه يتمرّد علی الانقياد للعقل (Resaon)[۹۴]. أمّا تعبير «زمّ الهوی» الّذی تألفه العين فی الكتاب، فهو تعبير أفلاطونی. والرّازی فی هذا الفصل الثالث بالذّات يقول: «فزمّ الهوی وردعه واجب فی كل رأی و عند كل عاقل و فی كل دين»[۹۵]. كما يقول فی الفصل السّابع: «إنّ العاقل من يزمّ ببصيرة نفسه النّاطقة و قوّة نفسه الغضبيّة، نفسه البهيميّة حتّی يردعها»[۹۶]؛ ثم يأتی فی الفصل الثّامن عشر بذكر زمّ الهوی و قمعه و خداعه و مكائده[۹۷]. هذا، كما أنّه يدرج صفات الآدمی، علی أساس الفصل بين العقل والهوی، تحت «عرض عقلی» و «عرض هوائی»[۹۸]؛ و يفرّق بين ما يأمر به العقل و ما يأمر به الهوی، علی النّحو من أنّ العقل دائما يتبصّر عواقب الأمور، و يختار الأفضل و الأرجح الأصلح فی النّهاية، مهما تحمّل من الألم والمشقّة فی بادیء الأمر؛ أمّا الهوی، فعلی خلاف ذلک[۹۹] فاتّباع الرأی الهوائی يكون بدون حجّة ظاهرة و عذر واضح، و إنّما بصرف الميل و حبّ النّفس؛ علی حين أن اتّباع الرأی العقلی يكون بدليل واضح و عذربيّن، و لو أنّ النّفس تكرهه و لا تستطيبه[۱۰۰]. و يقول:

«من أجل أنّ الهوی يتشبّه فی مثل هذه الأحوال بالعقل و يدلّس نفسه و يوهم أنّه عقلیّ لا هوائیّ و أنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّی ببعض الحجاج و يقنع بعض الإقناع، لكن إقناعه و حجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنّظر المستقيم أن تدحض و تبطل». و أخيراً يقول: «و الكلام فی الفرق بين ما يريه العقل و ما يريه الهوی باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطراريّاً»[۱۰۱].

و الواقع أنّ القياسات الّتی لا تقوم علی البرهان والعقل، تضعف فی صناعة البرهان بالقياسات العقليّة. كما يشير الرازی فی أحد المواضع إلی وجوب التبصّر بعواقب الأمور و اواخرها بطريق «التّمثيل والقياس العقلی» و تنكب الأمور الضارّة و المسارعة الی الأمور

النافعة[۱۰۲] أمّا تعبير القياس العقلی، فقد تكرّر استخدامه فی الكتب الفلسفيّة، و هو يعنی البرهان[۱۰۳].

و أما كلمة «الهوی»، فتشاهد مقصورةً و ممدودةً فی مواضع متعددة من القرآن[۱۰۴]، و إخراجها أهل اللغة فی أحد معانيها، بمعنی ميل النفس و إراداتها[۱۰۵]؛ و فی تفسير «و أفئدتهم هواء» قيل: أنّه «لا عقول لهم»[۱۰۶]؛ كما أنّها تستعمل فی الأدب العربی مقابل العقل، و فی ذلک يقول ابن دريد فی مقصورته:

و آفة العقل الهوی، فمن علا علی هواه عقلُه، فقد نجا[۱۰۷]

و يضع الرّازی العقل والهوی فی مقابل النّفوس الثّلاث؛ فما كان من موادّ الهوی، كان من آفات العقل: فهو يضعف النّفس النّاطقة و يقوّی النّفس الشّهوانيّة و الغضبيّة[۱۰۸] أمّا النّفوس الثّلاث، فقد أخذها الرّازی عن أفلاطون، و فی هذا الفصل الثانی يقول:

«إنّ فلاطن شيخ الفلاسفة و عظيمها يری أنّ فی الإنسان ثلاث أنفس يسمّی إحداها النّفس النّاطقة والإلهيّة والأخری يسمّيهاالنّفس الغضبيّة والحيوانيّة والأخری يسمّيها النّفس النّباتيّة والنّامية والشّهوانيّة. و يری أنّ النّفسين الحيوانيّة والنّباتيّة إنّما كونّتا من أجل النفس النّاطقة. أمّا النّباتيّة فلتغذّو الجسم الّذی هو للنّفس النّاطقة بمنزلة آلة و أداة... فأمّا الغضبيّة فلتستعين بها النّفس النّاطقة علی قمع الشّهوانية... و ليس لهاتين النّفسين ـ أعنی النّباتيّة والغضبيّة ـ عنده جوهر خاص يبقی بعد فساد الجسم كجوهر النّفس النّاطقة...» ثم يقول: «و يری أن يجتهد الإنسان بالطّب الجسدانیّ و هو الطّب المعروف، والطّب الرّوحانیّ و هو الإقناع بالحجج والبراهين، فی تعديل أفعال هذه النّفوس لئلّا تقصّر عمّا أريد بها و لئلّا تجاوزة». ثم يشرع فی بيان تفريط هذه النّفوس و إفراطها[۱۰۹].

فهذا التّقسيم الثلاثیّ للنّفس، الّذی ظهرت الفضائل الأربعة بناءً عليه، هو من ابتكارات أفلاطون؛ هذه الفكرة الّتی تركت أثراً ظاهراً فی المسلمين؛ فقد أشار أفلاطون فی موارد متعدّدة إلی أجزاء النّفس الثّلاثة؛ من ذلک فی كتاب **الجمهوريّة** حيث يقول: لنتذكّر أنّنا قسمنا النّفس إلی ثلاثة أجزاء، و نحن نستطيع عن طريق نسبة كلّ منها للآخر، أن نشخص الطّبائع المختلفة: العدالة والعفّة والشّجاعة والحكمة[۱۱۰]؛ و فی كتاب **طيماوس** حيث يقول: لقد قلت مراراً أنّ أنواع النّفس الثّلاثة قد وضعت فينا، و لكلّ منها حركة؛ و لاكرّر علی وجه التلخيص، أنّه اذا تعطّلت أیّ منها و لم تؤدّ حركتها الطّبيعية، فإنّها تضعف جدّاً، أمّا ما يتعهّد بالتّربيّة منها و يؤدّی فعاليّته، فيصبح قوياً للغاية[۱۱۱].

كما أشار جالينوس هو الآخر إلى هذه النّفوس الثّلاث فی مواضع مختلفه من كتاب**جوامع طيماوس فی العلم الطبيعی**: من بينها، هناک حيث اختتم بحث الأمراض البدنيّة و تناول الأمراض العارضة على النّفس: فهو يوصی أولاً بالعناية بصحّة هذين الاثنين، البدن والنّفس معاً، والمحافظة عليهما فی حالة اعتدال: ثمّ يقول بعد ذلک : يجب أن تتوافق النّفس والبدن، فاذا تغلب أحدهما على الآخر، فانّ ذلک يستوجب أمراضاً؛ و للحيلولة دون ذلک، ينبغی أن نعيد النّفس عن طريق الفكر والتّعلّم، والبدن عن طريق الرّياضة، الى الاعتدال الطّبيعی؛ والنّفس الّتی تتعهّد بتدبير هذا الأمر،النّفس الالهيّة؛ و يجب عليها أنّ تتريض بحركاتها المخصوصة حتّى تكون أكثر صحّة وقوّة: فإذا ما وجدت النّفس الغضبيّة والشهوانيّة رياضتيهما، على حين أهملت النّفس النّاطقة فلم تجد رياضها، قويت هاتان النّفسان البهيميّتان، وضعفت النّفس النّاطقة الّتی جعلها اللّه موجباً لسعادة الآدمی و ما أسعد من كانت هذه النّفس فيه أكثر قوّة و سيطرة[۱۱۲] و كذلک فی كتابه **كتاب الأخلاق** يذكر النّفوس الثّلاث و حركاتها بالتّفصيل؛ ممّا جاء ملخّصه **فی مختصر كتاب الأخلاق**: فهو يقول: إنّ حركات النّفس الشّهوانية والنّفس الغضبيّة، مضرّة بقوى النّفس النّاطقة: فالنّفس الشّهوانيّة مباينة للنّفس النّاطقة، و قد وضعها اللّه فی الآدمی لأنّها ضرورية للحياة و التّناسل[۱۱۳]؛ والنّفس الغضبيّة هی الأخرى بالنّسبة للنّفس النّاطقة بمنزلة الكلب للصيّاد و الحصان للفارس، فهذا الكلب و هذا الحصان، يساعد أنّ الصيّاد والفارس حسب إرادتيهما، و إن اتّفق أحياناً أن يتصرّفا على خلاف ارادتيهما[۱۱۴].

أمّا حميدالدين الكرمانی فيعمد فی إيراداته على الرّازی الى انتقاد هذا القول الّذی رواه الرّازی عن أفلاطون: «بكون النّامية الشّهوانيّة والغضبيّة الحيوانيّة والنّاطقة الإلهيّة، أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد، قياماً بماله جعل، كمالا للشّخص، يستحقّ بكلّ فعل منها أسماء... كالنّجار الذّی تصدر عنه أفعال بآلاته و يقال إذا ثقب بالمثقب أنّه ثاقب و إذا نشر بالمنشار أنّه ناشر و إذا نجّر بالقدوم إنّه نجّار و هو واحد، و تبطل منه هذه الأفعال إذا ترک الآلة، و كربّان السّفينة الّذی يأمر برفع الشّراع و حطّه و إرساء الأنجر و جذبه و نزف الماء من الجمّة و قذفه والغوص فی الماء لسدّ منفذه إلى السّفينة و إصلاحه، تبطل هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البرّ، و هو واحد[۱۱۵]». إلاّ أنّه كما سبق ان قيل، فإنّ أغلب المعارضين للرّازی كانوا ممّن يستلهمون أرسطو و أتباعه؛ و قد انتقد أرسطو هذا التّقسيم و سار أتباعه على غراره.

فأرسطو فی **كتاب النفس** يقول : أنّی لنا إمكان العلم بأجزاء النّفس، ماهی، و ما عددها؛ فمن الواضح أنّ عددها من جهة، لا يتناهی، و لا يكفی أن نميّزها كبعض الفلاسفة الى جزء عاقل (= ناطقة) و جزء غضبیّ و ثالث شهوانیّ، أو نقسّمها كبعض آخر إلى جزء عاقل و آخر غير عاقل؛ هذا، لأنّنالوبحثنا عن المميّزات الّتی تبتنی عليها هذه الأقسام الثلاثة، لتأتّت لدينا أجزاء أخرى، يمتاز أحدها عن الآخر أيضاً[۱۱۶].

و ثامسطيوس (Themistius) فی تفسير المقالة الثالثة من كتاب **فی النفس** لأرسطو De Anima، بعد أن يحصر النّفس فی قوّتين محدودتين، يعنی الحاكمة والمحرّكة، يتصدّی فی الأثناء للبحث فيما إذا كانت هاتان القوّتان جزء من النّفس منفصلاً بالمقدار والمعنى، أم أنّهما عين النّفس: و إذا كانتا جزءً من النّفس، أتكونان غير هذه القوى الثّلاث المشهورة المعروفة بالفكريّة والغضبيّة والشّهوانيّة، أم أنّهما إحداها: و فی هذا أيضاً شكّ كثير، إذ هل النّفس لها أجزاء متميّزةً بالمقدار والموضع، أم لها قوى كثيرةً مستقرّةً فی موضع واحد كما تستقرّ الحلاوة فی العبير والبياض فی التّفّاح؛ فإذا كانت هذه القوى أجزاءً للنّفس، فما عددها؟ أهی منحصرة بهذه القوى الثّلاث للنّفس كما يعتقد جماعة بذلک، أم أنّها أكثر، إذا أنّه يظهر من تعداد أجزاء النفس أنّ إحصاءها و عدّها أمر صعب[۱۱۷].

كما أنّ جالينوس أيضاً يشير إلى وجود هذه النّفوس الثّلاث و واقعيّتها، و إن كان يقف على الهامش بالنّسبة لكيفيّتها و ما أورده الأرسطيّون عليها؛ فهو فی أوّل كتابه **الاخلاق**، الّذی يروی فيه عقيدة الفلاسفة القدماء و أرسطو والمتأخّرين من الفلاسفة عن الأخلاق فيما إذا كانت من أجل النّفس النّاطقة أو غير النّفس النّاطقة، يقول : لقد بيّنت هذا فی كتابی الموسوم بـ**آراء بقراط و أفلاطون** حيث و ضّحت تماماً أنّ فی الآدمی شيئاً يقبل الفكر به الصّورة، و شيئاً آخر يظهر به الغضب، و شيئاً ثالثا تنشأ عنه الشّهوة؛ و لا استشعر الهيبة فی أنّ تكون هذه الأشياء نفوساً مختلفةً، أو أجزاء نفس الانسان، أو ثلاث قوىً مختلفة لجوهر واحد؛ و الآن فی هذا الكتاب، أطلق على الشّیء الّذی يحصّل منه الفكر، النّفس النّاطقة والنّفس المفكّرة، سيّان كان ذلک الشّیء نفساً على حدة أو جزءً أو قوّة؛ والشّیء الّذی ينشأ عنه الغضب نفساً غضبيّة أو نفساً حيوانيّة؛ والشّیء الّذی تنبعث منه الشّهوة، نفساً شهوانيّة أو نفساً نباتيّة[۱۱۸].

و هكذا ممّا تقدّم، يتّضح أساس و أصل فكرة تقسيم النّفس؛ هذا التّقسيم الثّلاثی، الّذی ورد عند الرّازی، و كان أيضاً منشأ الإيرادات الّتی أورد بها حميدالدّين الكرمانی عليه.

فإن كانت هناک کلمة تقال، فهی أنّ نظرية النّفوس الثّلاث والفضائل الأربع، الّتی تستمدّ أصلها من أفلاطون، كان لها الأثر المهمّ على كتب الأخلاق الإسلامية؛ فقد نقل المسلمون كلّ هذا مع طفيف من الاختلاف؛ كما أسّسوا تقسيماتهم و تعريفاتهم على ذلک الأساس[۱۱۹]. بمعنى أوّلاً أنّهم ذكروا الفضائل الأربعة، ثم ذكروا الرّذائل الّتی تمثّل الطّرف المقابل لها؛ و إذاک جعلوا كلا من هذه الطّبائع الثّمانية جنساً تندرج تحته أقسام. و **تهذيب الأخلاق** لابن مسكويه، مثل كامل لهذا المنهج. أمّا الرّازی، فكماسبق أن أشير قد أسّس كتابه على قاعدة العقل والهوى، و كان يعتقد بأنّ الفضائل والرّذائل مظهر لهما.

و أمّا الفصل الرّابع[۱۲۰]، فقد عنونه الرّازی بعنوان «فی تعرّف الرّجل عيوب نفسه»؛ و هو عنوان مقالة لجالينوس، و قد سبق أن تعرّضنا لها بالحديث. كما أنّ الرّازی يصرّح فی ختام هذا الفصل، بأنّ هذا الفصل خلاصة مقالة ذلک الحكيم، فيقول:

«من أجل أنّ كلّ واحد منّا لا يمكّنه منع الهوى محبةً منه لنفسه و استصواباً و استحساناً لأفعاله، و أن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة إلى خلائقه و سيرته ـ لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب و الضّرائب الذّميمة، و متى لم يستبن ذلک فيعرفه لم يقلع عنه إذ ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقبحه و يعمل فی الإقلاع عنه ـ فينبغی أن يسند الرّجل أمره فی هذا إلى رجل عاقل كثير اللّزوم به والكون معه، و يسأله و يضرع إليه و يؤكّد عليه أن يخبره بكلّ ما يعرفه فيه من المعايب، و يعلّمه أنّ ذلک أحبّ الأشياء إليه و أوقعها عنده، و أن المنّة عليه منه تعظم فی ذلک والشّكر يكثر، و يسأله أن لا يستحييه فی ذلک و لا يجامله، و يعلمه أنّه متى تساهل و ضجّع فی شیء منه فقد أساء إليه و غشّه واستوجب منه اللاّئمة عليه[۱۲۱]». و لقد توجّه ابن مسكويه هو الآخر إلى هذا الموضوع الذّی يجد أصله لدى جالينوس، الآانّ له رأياً مخالفاً فی هذا الصّدد؛ فهو يقول: يجب علی من يريد صحّة نفسه أن يستقصی عيوبها، و لا يقبل ماقاله جالينوس فی هذا الباب[۱۲۲]؛ كما يبيّن عقيدة جالينوس بعد ذلک بالتّفصيل. أما رأی جالينوس فقد كان ذائعا لدى علماء الاسلام؛ و يروی أبوالوفا مبشّر بن فاتک أيضاً عن جالينوس أنّه قال: إذا اختار رجل آخر ليفحص ما يؤدّيه كلّ يوم و يبيّن له صوابه من خطئه، فمن العبث أن يظنّ فی نفسه انّه أعقل الرّجال[۱۲۳].

و قد أشار جالينوس فی موارد متعدّدة من كتابه **علاج هوى النفس** إلى هذا الموضوع؛ و فيما يلی أحد هذه الموارد، إذ يقول: من حيث أنّنا نحبّ أنفسنا إلى حدّ الإفراط، كان من غير الممكن أن نطّلع على هواها و ندرک أخطاءها؛ و من ثمّ ينبغی أن نحيلها إلى

عهدة آخر. ثم يقول عن ذلک الشّخص الآخر و كيفيّة انتخابه، إنّه: إذا رأيت فی بلدتک شخصاً أو سمعت بفضله و أنّه موضع لحمد النّاس، فهو لا يتملّق أحداً بمدحه، يجب أن تقترب منه لترى ما إذا كان على ما يقوله النّاس عنه و ما يمتدحوه به، أم لا؛ فإن رأيت أنّه يتردّد على منازل الأغنياء و أرباب القدرة أو حتّى يذهب إلى منزل السّلطان، و أنّه يحترمهم لذهبهم و قوّتهم و يجالسهم على مائدة واحدة، فتيقّن أنّهم كذّبوک القول بأنّ هذا الرّجل لا يقول إلاّ الحقيقة و إنّما وجوده كلّه شرّ؛ لأنّه طالب الوجاهة و الجاه و الذّهب و القوّة. أمّا إذا رأيت أنّه رجل لا يتملّق الأقوياء و المقتدرين مطلقاً و لا يذهب لزيارتهم و لا يجلس على موائدهم، بل يعيش طبق الأصول الصّحيحة، فاعلم أنّ ذلک الرّجل من يقول الحقيقة؛ فتقرّب إليه، و التمس منه فی الخلوة أن يكشف لک فی الحال ما فيک من أثر لهوى النّفس؛ و قل له إنّک ستكون كثير الامتنان من خدمته هذه، و ستعتبره فی منزلة أعلى ممّن ينقذک من المرض الجسمانی. فإن لم يقل لک شيئاً بهذا الخصوص بعد مدّة، تقرّب إليه ثانيةً ملحّاً عليه؛ فإن قال هذه المرّة إنّه لا يرى منک ما يحكى عن هوى النفس، لا تتعجّلنّ تصديقه و لا تحسبنّ أنّک قد تحرّرت من الخطأ فجأة، بل احتمل أنّ ذلک الشّخص لم يولک العناية الوافية، و أنّه قد غفل عن هذا الأمر، أو أنّه خشی لو أخبرک الحقيقة يصبح محلاًّ لنفورک منه، أو أنّه لم يصدّق أنّک تودّ من صميم قلبک و روحک أن تقف على خطاياک[۱۲۴].

و يشير الرّازی فی ختام هذا الفصل إلى أنّ الآدمی يجب أن يقف على عيوبه عن طريق الجيران و زملاء العمل و الأصدقاء و حتى الأعداء. و يقول إنّ جالينوس كتب فی هذه الشّأن كتاباً أطلق عليه **فی أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم** و فيه يذكر فوائد عادت عليه من قِبَل أحد أعدائه. و كان لمقالة جالينوس هذه أيضاً شهرة عظيمة؛ و قد ذكرها ابن مسكويه فی كتابه و قال: إن هذا المطلب، يعنی، استفادة السّعداء من أعدائهم، صحيح، و لا يختلف مع ذلک أحد. و هذه الفكرة هی منظور الشّاعر العذب البيان، سعدی حيث قال:

أيسن العدوّ الفاجر الخبيث حتّى يطّلعنی على عيبی[۱۲۵]

و هكذا يقول الرّازی فی مكان آخر بخصوص عدم اطّلاع الآدمیّ على عيوب نفسه: إنّ الآدميّ أعمى عن عيوب نفسه و هو يتصوّر القليل من محاسنه أكثر مما هی عليه[۱۲۶]. و هذا التّعبير أيضاً له سابقة فی كلام أفلاطون، حيث يقول: لقد وضع فی طبيعة الآدمی أنّه يغضّ الطرف عن خطاياه المحبوبة، و ليس هناک محبوب للآدمی أحبّ من النفس[۱۲۷]. و من قوله أيضاً: العاشق أعمى بالنّسبة للمعشوق[۱۲۸].

و يذكر جالينوس هذا المطلب فى كتاب معالجة هوى النّفس بتفصيل أكثر على هذا النّحو: ... كما يقول ايزوب، زنبيلان معلّقان فى عنقنا، أحدهما من الأمام و الآخر من الخلف. فأمّا الزّنبيل الأمامى فمملوّ بعيوب الآخرين و الزّنبيل الخلفى مملوّ بعيوبنا؛ و لهذا نرى عيوب الآخرين، و أمّا عيوبنا فنبقى عنها غافلين. و قد بيّن أفلاطون دليل هذا الوجه، من أنّ عين العاشق بالمعشوق عمياء؛ و بناءً عليه، إذا كان كلّ منّا يحبّ نفسه أكثر من أىّ شىء، فإنّ ذلك يقتضى أن يكون أعمى بالنّسبة لها؛ فكيف يمكّنه إذن أن يرى سيّئاته؟ و كيف يمكّنه تشخيص خطئه؟(۱۲۹).

و هذا هو المضمون بالذّات، الّذى يشاهد فى الأحاديث النّبويّه بصورة «حبّك الشّىء يعمى و يصم»(۱۳۰) كما قد استعمل فى الأدب الفارسى أيضاً. يقول مولوى:(۱۳۱)

أنـــا فـــى وجـــودک لا وجـــود لى فانا محبّ، و الحبّ يعمى و يصم

كما أنّ المثل الّذى ضربه ايزوب(۱۳۲) يشاهد عيناً فى كتاب **مختصر الأخلاق لجالينوس**؛ و يحتمل أن يكون من قام بتلخيص الكتاب قد حذف اسم ايزوب للاختصار، و نسبه الى حكيم، و فيما يلى عين العبارة الواردة فى هذا الكتاب:

و قد قال حكيم: إنّ فى عنق كلّ واحد من النّاس مخلاتين واحدة من قدّامه و أخرى من خلفه و فى الّتى بين يديه عيوب النّاس و فى الّتى من خلفه عيوب نفسه و لذلک يرى كلّ واحد من النّاس عيب غيره على الاستقصاء و الحقيقة و لا يرى شيئاً من عيوب نفسه»(۱۳۳).

و يدرج الرّازى الباب الخامس تحت عنوان «فى دفع العشق و الإلف و جملة من الكلام فى اللّذة». و هو يستهلّ كلامه عن العشق بقوله: إنّه هذه البليّة بعيدة عن طبائع من علت هممهم و كبرت نفوسهم من الرّجال؛ فليس أشقّ على أمثالهم من الخضوع و الخشوع و إظهار الاحتياج و العوز؛ إنّهم عند ما يدور بخلدهم أنّ العشّاق لا مندوحة مبتلون بمثل هذا القبيل من الحيرة، يتأبّون بأنفسهم عن هذه الورطة؛ و حتّى إذا ابتلوا بها فإنّهم يجتهدون فى أن يتحمّلوا حتّى يخرج الهوى من قلوبهم؛ و هكذا حال أولئک المشتغلين بالأعمال المهمّة و المشاغل الضّروريّة دنيويّة كانت أم دينيّة... أمّا الخنثون من الرّجال و الغزلون و الفرّاغ و المترفون و المؤثرون للشّهوات الّذين لا يهمّهم سواها و لا يريدون من الدّنيا إلاّ إصابتها، و يرون فوتها فوتاً و أسفاً، و ما لم يقدروا عليه منها حسرةً و شقاءً فلا يكادون يتخلّصون من هذه البليّة؛ لا سيّما إن أكثروا النّظر فى قصص العشّاق و رواية الرّقيق الغزل من الشّعر و سماع

الشّجى من الألحان و الغناء...» ثم يصل بالحديث إلى العشق الحيوانىّ و اللّذة الجسمانيّة. فيقول: «إنّ العشّاق يجاوزون حدّ البهائم فى عدم ملكة النّفس و زمّ الهوى و فى الانقياد للشّهوات». كما أنّه أورد فصلاً مشبعاً فى معرض الجواب على أهل الظّرف و الأدب، ممّن يغتابون الفلاسفة فى هذا الصدد، يقول: «إنّهم يدّعون بأنّ العشق خاصّ بالطّبائع الرّقيقة و الأذهان اللّطيفة، و إنّ كثيراً من الأدباء و الشّعراء و السّراة و الرّؤساء و حتّى الأنبياء، كان لهم حظّهم من هذه الموهبة، على حين أنّ واقع الأمر على العكس، لأنّ أصحاب الطّبائع الغليظة و الأذهان البليدة ممّن يكون مجال الفكر و النّظر لديهم محدوداً، هم الّذين يقبلون على الميول النّفسانية و اللّذّات الشّهوانية؛ فاليونان، مع أنّ طبائعهم أرقّ و حكمتهم أكثر ظهوراً من غيرهم، إلّا أنّ العشق قليلاً ما يرى بينهم. ثم يروى مناظرته مع واحد من هذا القبيل من الأدباء كان يظنّ أنّ العلم منحصر فيما لديه، و أمّا ماوراء ذلک فهو الجهل أو الرّيح على حدّ التّعبير؛ و هناک يسأله الرّازى، هل العلوم اضطراريّة أم اصطلاحيّة؛ و ما هما الأجوابان حتّى ألزم ذلک الأديب و تغلب عليه؛ و الشّيخ الّذى دارت هذه المناظرة فى حضوره يتضاحک و يقول له: «ذق يا بنىّ طعم الّذى هو على الحقيقة علم»(۱۳۴). هذا، و قد اقتبس إليا النّصيبينى مطران نصيبين قصّة الرّازى هذه، فى الرّسالة التى كتبها للأستاذ أبى العلاصاعد بن سهل الكاتب، و التّى ذكر فيها مناظرته مع الوزير المغربى(۱۳۵).

و كثيراً ماورد ذمّ العشق و مدحه فيما كان لدى المسلمين من المنابع؛ الاّ أنّ الرّازى كان فى ذمّة للعشق واقعاً تحت تأثير الحكماء اليونان، و خاصّة أنّه يصرّح بأنّ العشق فى اليونان قليل، و أنّ فلاسفتهم يصرفون رقّة طبع أذهانهم و لطافتها إلى المعضلات العلميّة(۱۳۶).

كما روى عن سقراط أنّه قال: العشق جنون، و له ألوان مختلفة كما للجنون من ألوان مختلفة(۱۳۷). و روى عن أفلاطون أنّه قال: العشق على نوعين إلهىّ و إنسانىّ؛ الأوّل ممدوح محمود، و الثّانىّ معيب مذموم(۱۳۸). و قال أرسطو فى كتاب **أخلاق نيكوماخس**: العشق الظّاهرى لا دوام له، لأنّ العاشق يحبّ المعشوق للذّة، و المعشوق يحبّ العاشق للمنفعة، و كلا اللذّة و المنفعة فان(۱۳۹). كما يشاهد عين هذا البيان فى كتاب **أخلاق أدميا** *Ethica Eudemia*(۱۴۰) و هو نفس التّعبير الّذى عبّر عنه ابن مسكويه: «أحد هما يلتذّ بالنّظر و الآخر ينتظر المنفعة»(۱۴۱).

و قيل فى مدح العشق، إنّه منبع النّسب العلويّة و الفلسفيّة و أصلها جميعاً؛ و لو لم

یکن العشق لمّا وجدت الحرکة و المحرّک و الکامل و المکمّل فی الوجود[۱۴۲]. وحدّث أن قالوا لعالم: أنّ ابنک أصبح عاشقاً، فقال: لا بأس علیه. فسیجعله العشق لطیفاً ظریفاً دقیقاً[۱۴۳] فالدّعوی فی کلام الرّازی إذن، و بناء علی هذین الطّرفین، مشخّصة فی سائر المنابع أیضاً. علی أنّه ممّا لا یحتمل الشکّ، أنّ قصد الرّازی هو العشق الظّاهری الإنسانی: ماذا و الاّ، فلا خلاف هناک بینه و بین أستاذه أفلاطون فی صدد العشق المعنوی الحقیقی. هذا، إلی أنّه یروی فی نفس هذا الباب قصّة أفلاطون و التّلمیذ العاشق لحرفته، و کیف أنّ أفلاطون تغلب علیه و ألزمه الدّلیل و البرهان حتّی غسل قلبه من العشق و لازم مجلس أفلاطون العلمی[۱۴۴].

و نجد مسألة ذمّ العشق و نسبتها إلی الحکماء الیونان، هذه المسألة الّتی یمیل الرّازی أیضاً إلیها، انعکاسها فی بعض المنابع الاسلامیّة: منها ما نراه لدی أبی الحسن علیّ بن محمّد الدّیلمی فی الکتاب الذی ألّفه عن العشق و المحبّة، و فیه ینقل أنظار الحکماء و الالهیّین و المتکلّمین و الفلاسفة و المنجّمین و الأطبّاء و المتصوّفین: حیث یروی أنّ أحد تلامذة أرسطو سأله: أیّها الحکیم، أخبرنا عن ماهیّة العشق و عمّا یتولّد منه: فقال فی جوابه: العشق طمع یولد فی القلوب و یتربّی فیها، و أخیراً ینتهی إلی الغمّ و السّهاد و الحزن و فساد العقل. و یقول مؤلّف الکتاب (= الدّیلمی): یتّضح من هذا الجواب أنّ السّائل کان طبیعیّاً و قد أجیب بما یتّفق و حاله فقد کان أرسطاطالیس رجلاً إلهیّاً[۱۴۵]. و یروی کذلک فی الفصل الّذی أورده عن ذمّ العشق، عن فورس الطّبیب أنّه قال: انّ العشق قلیل فی بلاد الیونان، لأنّ أکثر النّاس یشتغلون بالطّب و الفلسفة و لا یشوبون أنفسهم بهذه الشّائبة. کما یروی عن طبیب آخر أنّه قال فی جواب علی سؤال عن العشق: إنّ العشق ینشأ من تأخیر المعرفة، و العشّاق جمیعاً ضعاف العقول.

و یقول مؤلّف الکتاب بعد ذلک بالتّفصیل بین الیونان و الطّبیعیین، و یقول: إنّ العشق و المحبّة عند الیونان نادرة، لانصراف همّهم الأکبر إلی الإلهیّات؛ أمّا الطّبیعیّون فلا عذر لهم فی أن یعیبوا العشق، لأنّ همّهم لا تتجاوز عالم الطّبیعة[۱۴۶]. و بناءً علیه، یتجلّی کیف کان الرّازی، و هو الطّبیب الفیلسوف، میّالاً فی هذا الأمر الی أسلافه من الأطبّاء و الفلاسفة الیونانیّین، معتقداً بضرورة بقائه بعیداً عنه، حتّی یوفر لنفسه فراغ البال الّذی یمکّنه من التحقیق العلمی و التحصیل.

ثمّ یتعرّض الرّازی فی نفس هذا الفصل لبحث اللذّة، فیقول: «و یظنّ بها من لا ریاضة

له أنّها حدثت من غیر أذی تقدّمها، و یتصوّرها مفردة خالصة بریّة من الأذی. و لیست الحال علی الحقیقة کذلک بل لیس یمکن أن تکون لذّة بتّة الاّ بمقدار ما تقدّمها من أذی الخروج عن الطّبیعة». و حتّی یمهّد لأصل اللذّة هذا، یعرّفها علی أنّها هی الرّجوع إلی حالتنا الأولی الطبیعیّة بعد الخروج منها بسبب أمر مؤذ. و مثال ذلک: «رجل خرج من موضع کنین ظلیل إلی صحراء ثم سار فی شمس صیفیّة حتّی مسّه الحرّ ثمّ عاد إلی مکانه ذلک، فانّه لا یزال یستلذّ ذلک المکان حتی یعود بدنه إلی جالته الأولی، ثم یفقد ذلک الاستلذاذ مع عَوْدِ بدنه إلی الحالة الأولی. و تکون شدّة التذاذه بهذا المکان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ الیه و سرعة هذا المکان فی تبریده. و بهذا المعنی حدّ الفلاسفة الطّبیعیّون اللذّة[۱۴۷]، فإنّ حدّ اللذّة عندهم هو أنّها الرّجوع الی الطّبیعة ..» و بعد هذا یقول: إنّه بیّن هذا الموضوع بالتّفصیل فی مقال کتبه بعنوان فی مائیّة اللذّة و قد نوّه من فهرسوا لکتب الرّازی بکتابه هذا عن اللذّة[۱۴۸]. کما أنّ للرّازی فی هذا الباب مناظرات مع أبی الحسن الشّهید بن الحسن البلخی الفیلسوف المتکلّم الشّاعر المتوفّی قبل سنة ۳۲۹، دوّنت بصورة مقالة أشار الیها أبوریحان البیرونی بعنوان فیما جری بینه و بین الشّهید البلخی فی اللذّة[۱۴۹]. و ممّا یبعث علی الأسف أن یدنا خالیة من أیّ أثر لمقالتی الرّازی هاتین، اللّهم الاّ ما یقدّمه ناصر خسرو الفیلسوف الشّاعر المعروف فی کتاب زاد المسافرین علی سبیل الرّد و النّقض. و یستنبط من مقارنة کلام الرّازی فی الطّب الروحانی بما جاء فی زاد المسافرین أنّ الحکیم ناصر خسرو، قد وقع علی أصل مقالة الرّازی؛ فهکذا یقول ناصر خسرو: «قول محمّد زکریّا هو أنّه یقول: اللذّة لا شیء الاّ الرّاحة من التّعب و لا تکون اللذّة إلاّ علی أثر التّعب» و یقول: «إذا اتّصلت اللذّة صارت تعباً»، و یقول: «و حالما لا تکون لذّة و لا تعب فهی الطّبیعة، و هی لا تدرک بالحسّ»[۱۵۰]: ثمّ وجّه مثالها علی هذا النّحو: «و إذاک شرح ابن زکریا هذا القول، فقال: «کرجل فی منزل لا هکذا بارد فیرتعد من البرودة و لا هکذا حارّ فیتصبّب عرقاً، حتّی یعتاد جسده علی ذلک المنزل فلا یحتر فیه و لا یتبرّد؛ و فجأة ترتفع الحرارة فی المنزل حتّی یرهق الرّجل و تنحلّ طاقته و یفقدها؛ ثمّ یهب بعد ذلک نسیم بارد فی المنزل شیئاً فشیئاً؛ فإنّ هذا الرّجل الّذی کان متعباً فیه بما أُخرج به عن طبیعته، یبدأ التلذّذ بهذه البرودة، لأنّه أخذ فی الرّجوع الی الطّبیعة، حتّی یعود بتعبه إلی ما کان علیه قبلاً أی، لا برودة و لا حرارة»[۱۵۱]

و لفکرة الرّازی هذه، سابقة فی آثار أفلاطون و جالینوس و غیر هما من الفلاسفة القدّامی؛ فقد أورد أفلاطون فی کتاب فیلبس Philebus المبتنی علی الحواربین سقراط و

بروتارخس (Protarchus) و فيلبس، ما يأتی :

بروتارخس : ما هما (= اللذّة و الألم) و كيف نجدهما؟

سقراط : إذا لم يكن قد اشتبه علیّ، فقد قلت مراراً إنّ الألم و الوجع و التّعب و عدم الرّاحة و أنواعها جميعاً، تنشأ نتيجةً لفساد الطّبيعة...

بروتارخس : أجل، لقد قيل هذا الموضوع عدّة مرّات.

سقراط : و لقد اتّفقنا نحن أيضاً على أنّ اللذّة إعادة الحالة الطّبيعية؟

بروتارخس : حقّاً[۱۵۲].

و هكذا روى جالينوس فی كتاب **جوامع كتاب طيماوس فی العلم الطّبيعی** : ثمّ قال (= طيماوس)، إنّ أفلاطون بعد ذلک قال عن اللذّة و الألم : «أما أمر اللذّة و الألم فالتّفكير فيه واجب على هذا الأساس؛ لأنّ كلّ أثر يخرج بجملته عن المجرى الطّبيعی و يظهر دفعة، يحدث الألم؛ و العودة بنفس المنوال إلى الحالة الطّبيعيّة، تحدث اللذّة؛ أمّا ما يظهر بالتّدريج، فغير محسوس؛ و ما كان على عكس ذلک، فإنّ نفس ذلک الأثر يظهر فی العكس أيضاً؛ و ما يحدث بسهولة لا يحسّ، فلا لذّة هناک و لا ألم»[۱۵۳]. و قد نسبت نفس العقيدة إلى جالينوس : يقول أبوالحسن العامری : قال جالينوس : «الألم عبارة عن خروج البدن من الحالة الطّبيعيّة فی وقت قليل و بمقدار كبير؛ فلو أنّه خرج بمقدار قليل لم يحدث الألم، و كذلک لو خرج بمقدار كبير فی مدّة كبيرة؛ و اللذّة عبارة عن الرّجوع إلى الحالة الطّبيعيّة فی مدّة قليلة، فلو أنّه رجع، سواء بمقدار قليل أو كبير، و إنّما فی مدّة كبيرة، فالظّاهر أنّ الألم يظهر، و لكنّه لا يستتبع لذّة». كما ينقل العامریّ فی هذا الباب قول غرغوريوس من أنّه قال : «إنّ التّعب ينشأ من التّحول إلى خلاف المجری الطّبيعی، و الرّاحة من التّحوّل إليه»[۱۵۴].

و بين المسلمين، علاوة على الرّازی، نجد ابن مسكويه قائلاً بهذا التّعريف للّذة و الألم، و ذلک حيث قال : «اللذّة تحصل للمتلذّذ إذا كان قد حصل له ألم من قبلها؛ فاللذّة عبارة عن وجود الرّاحة من الألم؛ و كلّ لذّة حسّية عبارة عن التّخلّص من الألم و التّعب»[۱۵۵]. كما يعتقد البعض أيضاً، أنّ هذا الرّأی الّذی قاله أفلاطون فی البداية، لم يفهم على وجهه الصّحيح؛ فأبوالحسن الطّبری يصرّح فی الفصل التّاسع و الأربعين، عن اللذّة و الألم، من كتابه، بأنّ علّة اختلاف المتأخّرين فی أمر اللذّة و الألم، هی عدم فهمهم لنظر أفلاطون حيث قال : «الألم يستحيل إلى لذّة و اللذّة إلى ألم؛ و لو أنّ اللذّة و الألم هما طرفا حالة الاعتدال؛ و لكلام أفلاطون تفسير غامض، أخطأ الكثيرون ممّن أطّلعوا عليه، فعدلوا عمّا قاله»[۱۵۶]. و

هناک، حيث أقام أفلاطون اللذّة المعنويّة على نفس القاعدة، و قال : إنّ لذّة المعرفة عبارة عن استكمال النّقصان، يقول العامری : «من الممكن أن يكون أفلاطون قد قال هذا على سبيل التّمثيل فقط»[۱۵۷]. و قد نقل هذا التّوجيه الأفلاطونی فی مبحث اللذّة و الألم من الكتب الاسلاميّة، و نسب إلى الرّازی؛ و ربّما كان أقدم ما ذكر فيه هذا الرّأی من المآخذ، هو **كتاب الياقوت** تأليف أبی اسحق ابراهيم بن نوبخت، و كان يعيش فی النّصف الأوّل من القرن الرّابع؛ فهو بعد أن يعرف الألم بالإدراک المنافی، و اللذّة بالإدراک الملائم، يقول : «و ليس الخلاص عن الألم لذّة»؛ و شارح هذا يعنی حسن بن يوسف المطهر المعروف بالعلامة الحلّی، المتوفی سنة ۷۲۶. و من أعاظم علماء الإمامية، يقول فی شرح هذه العبارة : «فذهب محمد بن زكريّا الطّبيب إلى أنّ اللذّة عبارة عن الخلاص عن الألم، و أن الألم هو الخروج عن الحالة الطّبيعيّة»[۱۵۸].

و جاء فی أغلب المآخذ الاسلاميّة أنّ الرّازی قد أخذ رأيه عن اللذّة و الألم من «فورون اللّذی». و الواقع أنّ هذا الامر، كما بيّن بول كراوس، قد حدث نتيجة لخلط ابن القفطی و اشتباهه؛ و علّة ذلک أنّ أبانصر الفارابی فی كتاب **ما ينبغی أن يقدّم قبل تعلّم فلسفة ارسطو** هناک حيث يقسّم أسماء النّحل الفلسفيّة حسب انتسابها إلى الشّخص و البلد و الفكرة و العمل و الهدف و يذكرها بالاسم، يقول : «إنّ الفرقة الّتی تبتنی أسماؤها على ما يظنّه أهلها من الآراء غايةً و مقصوداً فی تعلّم الفلسفة، فرقة منسوبة إلى أفيغورس (= ابيقور) و أعوانه، و يعرفون بـ«فرقة اللذّة»، لأنّهم يعتقدون أنّ غاية الفلسفة و مقصودها هی اللذّة الّتی تحدث على أثر معرفتها؛ و الفرقة الّتی تبتنی أسماؤهم على ما يعتقد به أصحابها من آراء و أفكار فی الفلسفة، فرقة منسوبة إلى فورون و أصحابه، و يعرفون بـ«المانعة» لأنّهم يمنعون النّاس من العلم»[۱۵۹]. ثمّ أورد ابن القفطی هذا التّقسيم المذكور فی ذيل شرح حال أفلاطون نقلا عن حنين بن اسحق و الفارابی؛ و حيث كان الواجب أن يذكر اسم فورون ترک المكان على بياض، و جاء باسم فورون حيث كان الواجب أن يذكر اسم أبيقور[۱۶۰]؛ فكان هذا موجباً لدی تناوله حال فورون بالبيان، لأن يأتی بعين العبارة المشوّشة هناک، فی صدد فورون، و يدعو فرقتة بـ«أصحاب اللذّة»[۱۶۱]. و نقل ابن العبری هذا المطلب عيناً فی كتابه، و أطلق على محمّد بن زكريا الرّازی ـ من بين المتأخرين ـ أنّه من أعوان مذهب فورون[۱۶۲]؛ على حين أنّ الرّازی تابع فی هذا الأمر لافلاطون و جالينوس.

و فی الفصل السّادس يبحث الرّازی «فی دفع العجب». و هو يعتقد أنّ علّة هذه

العارضة كائنة فى أنّ الآدمى يتصوّر نفسه أكثر ممّاهى. و يرجع الرّازى علاج هذا المرض إلى الفصل الرّابع «فى تعرّف الرّجل عيوب نفسه» و يقول : «الأفضل أن يعهد الإنسان بتقدير محاسنه و مساويه ...». و بناءً عليه، فقد أصطنع الرّازى طريقة جالينوس فى هذا الباب أيضاً؛ فأبو الوفاء مبشّر بن فاتك يروى عن جالينوس أنّه قال :«العجب عبارة عن أن يتصوّر الآدمى نفسه كما يحبّ، على حين أنّها ليست كذلك».(۱۶۳) كما يقول الرّازى : «ليس على الآدمى ألاّ يعتقد فى نفسه أكثر ممّا هى فقط، بل عليه أيضاً ألاّ يتصوّر نفسه أقلّ ممّا هى، بل عليه أن يكون عالماً بنفسه عارفاً بها على أساسها الواقعى». و يقترح جالينوس أيضاً للقضاء على العجب و اصلاح الأخلاق، وجوب معرفة الانسان بنفسه، فهذه المعرفة بالنّفس «حكمة عظمى»؛(۱۶۴) كما يقول فى موضع آخر : «إنّنى لم أتلق العبارة المعروفة «اعرف نفسك» بأهميّة عظمى فى شبابى، حتّى وصلت فى السّنوات البعديّة إلى أن أعقل الرّجال من يستطيعون معرفة أنفسهم كما هى».(۱۶۵) هذا، كما أنّ معرفة النّفس شىء له اعتباره الهامّ فى الاسلام مماتؤيّده العبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربه»(۱۶۶) و كذلك «رحم الله أمرءً عرف قدره»(۱۶۷).

أمّا الفصل السّابع فقد جعله «فى دفع الحسد». والرّازى يعتقد أنّ الحسد «يتولّد من اجتماع البخل و الشرّه»، و يقول : إنّ الفرق بين الشّرير و الخيّر هو أنّ الأوّل «من يلتذّ طباعاً مضارّ تقع بالنّاس و يكره ما وقع بموافقتهم»، أمّا الثانى «من أحبّ و التذّ ما وقع بوفاق النّاس و نفعهم.» و فى رأيه أنّ هذه العارضة تأتى من أنّ الآدمى يغضى عن العقل و يتبع الهوى؛ و علاج ذلک، أن يقمع نفسه البهيميّة، منشأ هذه الرّذيلة، عن طريق بصيرة النّفس النّاطقة و قوى النّفس الغضبيّة. و هكذا جالينوس بدوره يعدّ الحسد على نفس المنوال من أسوأ الشّرور؛ و يعتقد أنّ الحسود شخص يحزن لراحة الآخرين و توفيقهم؛ و كلّ أنواع الحزن مرض و لكن الحسد أسواءها(۱۶۸) هذا، و يشاهد التنديد بهذه الرّذيلة فى القرآن أيضاً؛ كما عبّر عنها فى الادب العربى و الفارسى بالدّاء الّذى لا دواء له :

كلّ العداوات قد ترجى إفقتها ... الاّ عداوة من عاداک من حسد(۱۶۹)
مت حتّى تبرأ أيّها الحسود فهذا هو الدّاء ... الّذى لاتنجو من عذابه الاّ بالموت(۱۷۰)

و فى الفصل الثّامن الّذى يبحث فيه «فى دفع المفرط الضارّ من الغضب»، يقول : لقد وضع الغضب فى الانسان حتّى ينتقم به من المؤذى؛ الاّ انّ هذه العارضة إذا تجاوزت حدّها و تلاشى العقل فى مقابلها، فما أقسى ضررها و أكبره على الغاضب من المغضوب عليه، ثمّ

يروى عن جالينوس أنّه قال : «بأنّ والدته كانت تثب بفمها على القفل فتعضّه إذا تعسّر عليها فتحه».(۱۷۱)

و المحتمل أن يكون الرّازى قد أخذ الرّواية المذكورة عن القصّة التّالية، الّتى أوردها جالينوس عن أحد الرّجال، ثم اختلطت بما قاله عن أمّه فى مكان آخر، انّه يقول : «عند ما كنت لم ازل شابّاً مشتغلاً بتكميل نفسى، لفت نظرى رجل يحاول جاهداً أن يفتح باباً؛ و لمّا لم يتمّ له الأمر طبقاً لمراده، وضع كفّه على فمه بجنون و قد عضّ على المفتاح بأسنانه كالخنزير الوحش، وراح يرفس الباب بأقدامه سابّاً مفحشاً»(۱۷۲). و أمّا عن أمّه فيقول : لقد كانت على أيّة حال مهيأة للغضب، حتّى انّها كانت أحياناً تعضّ خادمتها(۱۷۳). و يستنتج الرّازى، انّ الفاصلة بين من يفقد تفكيره و رويّته فى حالة الغضب و بين المجنون ليست بعيدة.

والفصل التّاسع «فى اطّراح الكذب». و يعتقد الرّازى أنّ الكذب من العوارض الدّنيئة الّتى تظهر نتيجة لتغلّب الهوى؛ و أنّه ليس للمبتلى بالكذب من ثمرة الاّ النّدم و الحزن و الألم؛ الاّ أنّه يجيز من الكذب نوعاً واحداً فقط، و ذلک ما يكون سبباً لنجاة روح الانسان من الفناء، و لا يعتبره عيباً. و تمهيداً لهذه الفكرة، يورد مثالاً يستدعى الى الذّهن قصّة الشّيخ الأجل سعدى فى الجلستان؛ و ذلک عندما حمد أحد الملوک وزيره الّذى كذب حتّى ينجى روحاً بريئة من القتل، و عاب على الوزير الآخر الّذى كان صدقه مستوجباً لقتل ذلک البرىء. و عبارة سعدى المشهورة فى هذا «كذب هادف لمصلحة خير من صدق محرّک لفتنة»(۱۷۴) تجرى مجرى المثل فى اللّغة الفارسيّة.

أمّا من الفصل العاشر الى السّادس عشر، فعن اطراح الصّفات و الأعمالى الآتية بالتّرتيب : البخل، الفضل الضّارّ من الفكر والهمّ، الغمّ، الشّره، الانهماک فى الشّراب، الاستهتار بالجماع، الولع والعبث، و دفعها والتّخلّص منها.

و لقد اعتبر الرّازى بعض هذه الصّفات المذكورة من جملة الصّفات الرّذيلة، و أوصى فى البعض الآخر بالتزام حالة الاعتدال والبعد عن الافراط و التّقصير؛ لانّه يعتقد، كما سوف نرى، بأنّ الإفراط و التّقصير فى بعض الأمور رذيلة، و الاعتدال فضيلة. كما أنّه طبقاً لمنهجه المعمول، قد شخّص حوزة كلّ من العقل و الهوى فى الصّفات و الأعمال المذكورة، و بيّن حكم كلّ من النّفوس الثّلاث و وظيفتها فى تحقيق الاعتدال و الابتعاد عن الإفراط و التّفريط. و رأىُ الرّازى بخصوص هذه الصّفات و بيان كيفيّة تقويتها فى الآدمى و إضعافها،

قريب الشّبه جداً لما بيّنه أفلاطون و جالينوس فى آثارهما؛ فمثلاً، فى صدد تحاشى الغمّ و الحزن، أورد جالينوس فى كتابه فصلاً مشبعاً، و علّق نصيحة أبيه له من قوله «لا تحزن على ما فاتك»،(۱۷۵) قرطاً فى أذن وعيه. كما قال أفلاطون بالاعتدال فى تعاطى الخمر، فهو يقول : «لو أنّ تعاطيها كان طبقاً للأصول و الحدود فهى لاتخلو من فوائد، و الّا فهى مضرّة».(۱۷۶)

أمّا الفصل السّابع عشر فقد جعله «فى الاكتساب والاقتناء والإنفاق»؛ و يقول : «يجب أن يكون مقدار الاكتساب موازياً لمقدار الانفاق و الادّخار».(۱۷۷) و كان رأيه هذا محلّ توجّه العامرى، فقد أورد هذا الرّأى فى كتابه الّذى لم يذكر الرّازى فيه الأمرّة واحدة، حينما قال :«قال محمّد بن زكريّا انّ الثّروة فى الصّناعة، و على الصّانع أن يكتسب بقدر خرجه وادّخاره ليوم الضّيق»(۱۷۸).

و يعتقد الرّازى بأنّ على الآدمى فى هذا الصّدد أن يراعى الاعتدال و أن يتحاشى التّقصير والإفراط؛ فالتّقصير فى ذلك يوجب «الذّلة و الخساسة و الدّناء و المهانة» والإفراط فيه، «الكدّ الّذى لا راحة معه و العبوديّة الّتى لا انقضاء لها». كما يعتقد بضرورة اتباع هذا الأمر فى موارد ادّخار المال أيضاً، و يقول : «إنّ التّقصير فيه يؤدّى إلى عدمه مع الحاجة اليه، كالحالة فيمن ينقطع به الزّاد فى فلاة من الأرض؛ والإفراط يؤدّى إلى ما ذكرنا أنّه يؤدّى إليه من دوام الكدّ و التّعب».

و لقد أشار الرّازى، كما سبق ذكره أثناء بيان النّفوس الثّلاث الأفلاطونية إلى تقصير النّفوس و إفراطها أيضاً، و قال : «يجب أن يعمل الآدمى بمعونة الطّب الجسدانى و الطّب الرّوحانى على تعادل هذه القوى؛ و أن يتحاشى التّمايل إلى جانبى التّقصير والإفراط». هذا، و قد كانت مسألة رعاية الاعتدال و تجنّب الإفراط و التّفريط محلّ نظر الفلاسفة القدماء أيضاً، كما أشار إليها العلماء المسلمون بدورهم بتعبيرات مختلفة، و فيما يلى ننقل صورة مختصرة ممّا قالوه فى هذا الشّأن.

يقول أفلاطون : إنّ للأخلاق توابع و مشابهات، ممّا يستوجب الفصل بينها و بين أضدادها؛ فمثلاً : الحياء، و هو محمود، مرحلة الإفراط فيه هى العجز، و هى مذمومة؛ و كذلك ضبط النّفس محمود، و لكنّه مرحلة الإفراط فيه الخوف، و هو غير محمود(۱۷۹).

و يقول أرسطو : إنّ الأفعال الحميدة يفسدها الإفراط، مثل حركات البدن و تناول الطّعام و تعاطى الشّراب بين القلّة و الكثرة؛ فالقلّة و الكثرة تخربان صورة الصّحة و سلامة

البدن، و لكنّ الاعتدال و التّوسط يوجبان حفظ الصّحة و دوامها. والفضائل على هذا القرار، تفسد بالقلّة والكثرة كالجبن والتهوّر؛ فمن تسيطر عليه حالة الخوف و الرّهبة و يفضل الفرار على الصّمود فى المهالك والمعارك، يسمّى جباناً رعديداً، و هو بعيد عن حالة الشّجاعة والجرأة؛ و ذلك المهاجم الدّاهم لا يتورّع من شىء و يرمى نفسه دون رويّة فىالمهالك، متهوّر عديم الاكتراث؛ أمّا الرّجل الشّجاع فانّ سعادته و انتصاره الذّاتى هو أن يحتفظ بحالة الاعتدال، فلا يجنح إلى أىّ من الطّرفين المذكورين(۱۸۰)، كما يقول أيضاً : إنّ الرّذائل تظهر عن طريق الزّيادة و النّقصان والحالة الوسطيّة هى الممدوحة المحمودة(۱۸۱).

و يقول جالينوس أيضاً : كما أنّ اعتدال الأعضاء فى الآدمى يوجب جمال البدن، فإنّ اعتدال النّفس يوجب جمالها؛ فالخير و الشّر للنّفس، كالصّحة و المرض للبدن. و كما أنّ القبح أو الدّمامة مكروهة للبدن، فهى قبيحة للنّفس أيضاً : و قبح النّفس جور، لأنّ الجور عبارة عن قبح النّفوس الثّلاث(۱۸۲). كما أنّه فى مكان آخر يذكر ذلك المثل العربى «خير الأمور أوساطها(۱۸۳)». و ترجمته الانجليزية هى Moderation is the best(۱۸۴).

و هكذا كما قيل، فإنّ تقسيم أفعال النّفس بحسب إفراط النّفوس و تقصيرها و اعتدالها و قواها، يشاهد فى أغلب المنابع الاسلاميّة؛و من جملتها، أنّ أبانصر الفارابى يقول : إنّ الخيرات عبارة عن الأفعال المعتدلة الّتى تتوسّط بين طرفى الإفراط والنّقص، فكلاهما شرّ؛ كما أنّ الفضائل عبارة عن تلك الهيئات والملكات النّفسانية الواقعه بين الهيأتين : أزيد و أنقص؛ فكلاهما يعتبر من الرّذائل(۱۸۵). و يقول يعقوب بن اسحق الكندى : الاعتدال مشتقّ من العدل(۱۸۶). و هذا التّعبير له سابقة، فقد عبّر أفلاطون أيضاً عن تسلّط الآدمى على الرّذائل بالعدل، و عن تغلّبها عليه بالجور(۱۸۷) و كما شاهدنا، فقد عبّر جالينوس أيضاً عن دمامة النّفوس الثّلاث و قبحها بالجور.

و ابن مسكويه فى الرّسالة الّتى كتبها إلى أبى حيّان التّوحيدى، و فيها قسّم أنواع العدل من طبيعىّ و الهىّ و اختيارىّ للإنسان، يقول : أمّا العدل الاختيارى الموجود فى الإنسان و الّذى يحمد عليه، فهو عبارة عن تآلف قواه النّفسيّة بنحو الاّ تتغلّب أحديها على الأخرى و تظلّمها؛ و هذا العدل من أجل النّفس كالصّحة من أجل البدن؛ فإذا ما ثبت اعتدال طبائع البدن، كنتيجة للمزاج المعتدل، لا تتغلّب أىّ منها على الاخرى؛ و على ما قدرما للنّفس من تفوّق و فضيلة على البدن، تفوّق صحّتها أيضاً صحّة البدن و تتقدّم عليها(۱۸۸).

والحكيم ناصر خسرو أيضاً، و قد بيّن فى مكانين من ديوانه، اعتدال الطّبيعة هذا

الّذى عبّر عنه ابن مسكويه بالعدل الطّبيعىّ، و قرنه بكلمة العدل، كان واقعاً تحت تأثير هذه الفكرة[۱۸۹].

و لعلّه من المناسب هنا أن نشير إلى أنّ التأكيد على الاحتفاظ بحالة الاعتدال و تجنّب الإفراط والتّقصير، قد انعكس فى الأحاديث الإسلاميّة والمباحث الكلاميّة. فمثلاً: تشير العبارة الآتية «دين اللّه بين الغلوّ والتّقصير»[۱۹۰] إلى الاعتدال والتّوسط فى الدّين؛ و كذلك الرّواية بأنّ الإمام الصادق (ع) قد سئل عن الحقّ أهو تشبيه أم تعطيل فأجاب: «منزلة بين المنزلتين»[۱۹۱]؛ أو فى جواب سؤال ما اذا كان الجبر حقّا أم التّفويض، فقال: «أمرٌ بين الأمرين»[۱۹۲].

بناءً على هذا، و على وجه العموم، فقد اتّضحت سابقة مسألة الاعتدال لدى الفلاسفة القدماء، و كيفيّة توجّه العلماء المسلمين إليها. هذا، على أنّ توجيه هذه المسألة فى الطّب الرّوحانى للرّازى، لممّا يلفت النّظر للغاية.

فإذا ماعدنا إلى الفصل الثّامن عشر، وجدناه فى موضوع المراتب و الدّرجات الدّنيوية؛ و وجدنا أنّ الرّازى يبنى هذا الفصل على ما قاله من قبل بخصوص العقل و الهوى و اللّذّة والحسد؛ فهو يقول: «الواجب علينا أن ننظر بعين العقل العارية عن شائبة الهوى إلى تنقّل الحالات والمراتب، و نرى ما اذا كانت تلك المرحلة الأعلى تتكافأ مع السّعى والجهد المبذولين فى سبيل الوصول إليها، أم لا». ان يعتقد بأنّ الهوى فى هذا المورد يضطرّ الآدمىّ إلى التّعب أضعاف اللّذّة المحتملة، حتّى إذا ما حقّق تلك اللّذّة، لا تلبث أن تتلاشى بعد قليل، و يعود إلى حالته الطّبيعيّة الأولى؛ و ثمّة يتطلّع مرّةً أخرى إلى مرتبة أعلى؛ و هكذا، لا تثبت اللّذّة و لا ترضى النّفس أو تقنع بأىّ مرتبة من المراتب. و قد بيّن جالينوس هذه المسألة فى مواضع مختلفة من آثاره، فهو أيضاً يصرّح بأنّ الآدمىّ لا يقنع بمرحلة مّا، و كلّما تحقّقت له مرحلة تطلّع إلى مافوقها؛ فالمرحلة الأعلى نصب عينيه دائماً، و لا ينعطف نظره إلى الأسفل[۱۹۳]؛ الأمر الّذى يذكرنا بيت سعدى:

يستولى الملك على الاقليم و فكره مقيّد فى طمع الآخر[۱۹۴]

و يقول أيضاً: إنّ صفة النّفس، أنّها لو اعطيت ما تمنّت، تزداد قوّتها و حرصها، و ترغب فى المزيد؛ أمّا إذا حكمت، فإنّها تقبل الإصلاح و تتهذّب[۱۹۵]؛ هذا المعنى الّذى يشير إليه قول أبى ذؤيب الهذلى أيضاً:

والنّفس راغبة إذا رغّبتها و إذا تردّ إلى قليل تقنع[۱۹۶]

و يرى جالينوس أنّ حبّ الرّياسة والجاه فى الآدمىّ، نتيجة لميل النّفس الغضبيّة، و يعتقد أنّ هذا الميل يجرّ الإنسان من المرحلة الإنسانيّة إلى البهيميّة[۱۹۷].

ثمّ أورد الرّازى الفصل التّاسع عشر من الكتاب تحت عنوان «فى السّيرة الفاضلة»؛ حيث قال: إنّ السّيرة الفاضلة هى السّيرة الّتى أتبعها أفاضل الفلاسفة، و مضوا عليها». و فى رأيه أنّ السّيرة الفاضلة عبارة عن العدل والشّرف مع النّاس و استشعار العفّة والرحّمة و إرادة الخير للجميع والسّعى فى تأمين المصلحة لهم[۱۹۸] و قد أشار فى مكان أخر، إلى أنّهم جماعة المتفلسفين، هم من بذلواقصارى جهودهم فى مخالفة هوى النّفس و إذالالها و إماتتها[۱۹۹] كما أورد فى كتاب **السّيرة الفلسفية** شرحاً مبسوطاً للسّيرة الّتى يجب أن يتّصف بها الفيلسوف، والمنهج الّذى يجب أن يتصرّف تبعاً له؛ هذا و لو أنّ هدفه الأصلى من تحرير تلك الرّسالة كان بيان سيرته الشّخصيّة والدّفاع عنها. على أنّنا نشاهد البحث فى شأن السيّرة العادلة الفاضلة، الّتى يجب على الفيلسوف أن يطبق حياته عليها، فى سائر الكتب الإسلاميّة أيضاً؛ من جملتها: **تحصيل السّعادة**[۲۰۰] لأبى نصر الفارابى، و **الرّسالة الجامعة**[۲۰۱] للحكيم المجريطى؛ حيث يعرّفان الفيلسوف الواقعى و يعيّنان وظيفته[۲۰۲]. و قد بنى هذا التّقدير الرّفيع لمرتبة الفيلسوف و التّوقع منه أن يعمل على السّيرة المرضيّة لدى الأستاذ، على أنّهم قالوا فى تعريف الفلسفة، إنّها عبارة عن التّشبّه باللّه على الطّاقة الإنسانيّة من أجل تحصيل السّعادة الأبديّة[۲۰۳]. و قد أورد الرّازى عين هذا التّعريف فى كتاب **السّيرة الفلسفيّة**[۲۰۴].

لقد اعتقد الفلاسفة أنّ سقراط، هو المثل الكامل للفيلسوف، بحيث ينبغى أن تكون سيرته و منهجه أسوة للآخرين؛ فحاول الرّازى بدوره فى **السّيرة الفلسفيّة** أن يدلّل على أنّه لم يعدل عن منهج الفيلسوف العظيم سقراط، و أنّه حقاً جدير باسم الفيلسوف. على أنّ الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ استشهاد سقراط و زهده و ورعه، كانت موجباً لأن تعتبر سيرته بمنزلة السّيرة العادلة والسّنة الفاضلة، الّتى يجب أن يتصرّف فيلسوف طبقاً لها. لقد مجد أفلاطون فى كتاب **احتجاج سقراط على أهل أثينا** تمسّك سقراط بالسّيرة الفاضلة و ترجيحه الموت على الحياة المصحوبة بالسّيرة القبيحة[۲۰۵]. واعتبر جالينوس سقراط المثل الكامل ممّن احتقروا اللّذّات الدّنيويّة بمنظور أفعال النّفس النّاطقه، و مجده على ذلك[۲۰۶]. كما أنّ سيرة سقراط، قد اشتهرت بين المسلمين أيضاً، و أنتسى بها الفلاسفة الإسلاميّون بدورهم.

فكتب يعقوب بن اسحق الكندى ثلاثة كتب، أحدها **فى فضيلة سقراط**، والثّانى **فى ألفاظ سقراط**[۲۰۷]، والثّالث الآخر **فى قتل سقراط**. و عند ما كان أبوالوفا مبشّر بن فاتك يتعرّض للحديث عن سقراط، و يفتح باباً لرواية أقوال الحكميّة، كان يقول: «أخبار سقراطيس الزّاهد» فيجعل كلمة الزّاهد صفة لسقراط فى عنوان الفصل أوالباب[۲۰۸]. و لقد ذهبت المبالغة فى زهد سقراط، حتّى نسبت إليه الإقامة فى الخابية، بمعنى اعتزال الدّنيا و استطابة البقاء فى خابية. أمّا ابن القفطى، فيستهلّ حديثه عن سقراط، على هذا النّحو: «و يعرف بسقراط الحبّ لأنّه سكن حبّاً، و هو الدنّ، مدّة من عمره و لم ينزل بيتاً»[۲۰۹]. كما أشار أبوالحسن الشّشترى أيضاً إلى ذلك الأمر فى أحد قصائده:

و تـــيمّ البـــاب الهـــراس كـــلّهم و حسبك من سقراط أسكنه الدّنّا[۲۱۰]

والرّازى هو الآخر، هناك حيث يتناول عدم أهميّة البدن فى معرض اتّصافه بالكون والفساد و شرف النّفس و بقائها، يقول: «فهذه جملة من رأى فلاطن و من قبله سقراط المتخلّى المتألّه»[۲۱۱]. ثمّ يستعمل ابن القفطى كلمة «المتخلّى» فى صدد سقراط بمزيد من الإيضاح فيقول: «المتخلّى عن تنزّهات هذا العالم الفانى»[۲۱۲].

و هكذا يتأتّى لدينا ممّا تقدّم، أنّ الرّازى إذا كان قد توجّه إلى أفلاطون و جالينوس من حيث الفلسفة النّظريّة، فقد توجّه إلى سقراط من حيث الفلسفة العمليّة؛ كما أنّه يذكره فى كلّ من كتابيه: **الطّب الرّوحانى** و **السّيرة الفلسفيّة**، باحترام و تقديس: هذا، على أنّ التّعريف الّذى عرّف الرّازى به الفلسفة، يعنى التّشبّه باللّه، منسوب فى آثار افلاطون إلى سقراط.

فأفلاطون فى كتاب Theaetetus القائم على المحاورة بين سقراط و تيودروس (Theodorus) و ثيئتوس يقول نقلاً عن سقراط: ينبغى لنا بأسرع ما يمكن أن نطير إلى السّماء، و هذا الطّيران عبارة عن التّشبّه باللّه على قدر الإمكان[۲۱۳] كما أنّ جالينوس أيضاً يقول: العاقل من تشبّه باللّه[۲۱۴].

ثمّ يأتى الرّازى على الكتاب بفصله الأخير عن «الخوف من الموت». أنّه يعتقد أنّ الآدمى إذا قبل هذه الحقيقة، من أنّه سيكون بعد الموت على حالة أحسن و أجمل ممّا كان عليه قبله، فسوف يزول عنه الخوف من الموت، ثمّ يقول بعد ذلك: إنّ من يعتقد بفناء النّفس بعد فناء البدن، موقن بأنّه لن يضارّ أو يؤذى بعد الموت؛ فالأذيّة والألم مشروطان بالحسّ والحسّ خاصّة الأحياء. و عليه، فالحالة الّتى لا أذيّة فيها أو ضرر (= بعد الموت)، أحسن و

أفضل من الحالة الّتى يبتلى فيها بالألم و الأذيّة(= قبل الموت). أمّا ذاك الّذى يعتقد بأنّ هناك عاقبة تنظره بعد الموت، فيجب الّا يخاف هو الآخر؛ لأنّه إذا كان من أهل الخير والفضيلة و لا يقصّر فى أداء واجبات الشّريعة فهو على يقين بأنّه سيصل إلى الرّاحة المقيمة و النّعيم الدّائم «فان شكّ شاكّ فى هذه الشّريعة و لم يعرفها و لم يتيقّن صحّتها فليس إلّا البحث والنّظر جهده و طاقته. فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر و لأوان فانّه لا يكاد يعدم الصّواب. فإن عدمه ـ و لا يكاد يكون ذلك ـ فاللّه تعالى أولى بالصّفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع»[۲۱۵]. و أشار أفلاطون فى آثاره مرّات إلى الموت، فهو يقول: إنّ الخوف من الموت دليل على عدم العقل، فأنّى لنا أنّ هذا الموت الّذى يظنّه النّاس أكبر شرّ، ليس أكبر خير[۲۱۶]؟ و فى مكان آخر يقول: أنّى لنا أنّ الحياة ليست هى الموت، والموت ليس هو الحياة[۲۱۷]؟ هذا، و قد طرحت مسالة الألم الجسمانى عند الموت أيضاً بمعرفة العلماء فنفوها؛ و من بينهم ابن حزم، ففى أحدى رسائله تعرف باسم **فى ألم الموت** يقول: «لقد اختلف المتقدّمون من أهل الطّبائع فيما إذا كان الموت يؤلم أم لا؛ فقال البعض إنّه لا يؤلم أصلاً بدليلين، أحدها حسّى، والآخر عقلىّ، و إن كان يرجع الى الحسىّ هو الآخر؛ فأمّا الدّليل الحسىّ، فهو أنّه إذا كان من أشرف على الموت يحسّ بألم فذلك ألم مرض، و لهذا كانت كلمة «راحة الموت» ورداً على الألسن. و أمّا الدّليل العقلى، فهو أنّ الألم لا يحدث للمألوم حين و قوعه مطلقاً، و إنّما يظهر فى اللّحظة التّالية للوقوع، والنّفس ليست باقية بعد الموت حتّى تحسّ الألم البدنى، لأنّها حال الموت تنفصل من البدن»[۲۱۸]. الّا أنّ الرّازى فى هذا البحث، لم يشر إلى نوعى الموت اللّذين رويا عن أفلاطون، و كثيراً ممّا يشاهدان فى آثار الصّوفية؛ فقد كان أفلاطون معتقداً بأنّ الموت موتان، إرادىّ، و طبيعىّ؛ فكلّ من أمات نفسه موتاً إرادياً، كان الموت الطّبيعىّ له حياة.[۲۱۹] على أنّه لا يقصر عدم مشاهدة التّوجيهات الصّوفية لدى الرّازى على هذا المورد فحسب، و إنّما هى لا تشاهد فى أىّ مورد آخر عنده؛ و هذا، لأنه لم يخطّ خارج حدود الفلسفة. و إذا كان حميد الدين الكرمانى قد اعترض على الرّازى لاعتقاده بأنّ اللّه لا يؤاخذ عبده الّذى لم يوفق إلى اليقين رغم سعيه بقوله: «إنّ مثل هذا الشّخص يكون بمنزلة السّباع و الوحوش مورد غضب اللّه و سخطه»[۲۲۰]، فإنّ هناك بين المسلمين آخرون يشتركون مع الرّازى فى عقيدته، منهم ابن رشد الاندلسى، الّذى يقول: «ينبغى الّا يكون الاختلاف فى المسائل الفلسفيّة موجباً لأن يرمى أحد الطّرفين بالكفر؛ لأنّ الطّرفين إذا كان كلاهما مصيباً فهما مأجوران؛ و إذا أخطاء أىّ

منهما فهو معذور؛ لأنّه إذا ما تقاعدت به نفسه، لما يؤيّدها من الأدلّة والبراهين، عن تصديق أمر، فإنّ ذلک يكون بالنّسبة له أمراً اضطرارياً لا اختيارياً». (۲۲۱)

و أخيراً، إذا كانت هناک كلمة تقال فی الختام، فهی أنّ كتاب **الطّبّ الرّوحانی** لا يستوفی حقّه من البحث فی مثل هذا المجال؛ فلم تكن هناک مندوحة من اتّباع الحكمة القائلة ما لا يدرک كلّه لا يترک كلّه. و لعلّ عذرنا واضح فی تناول أقوال الرّازی باختصار و رعاية الايجاز فی توضيحها و شرحها.

۱.سورة البقرة الآية ۱۰

۲-للإطّلاع على ما أحرزه الرّازی من مقام طبّی فی أوربا، ارجع إلى الكتب الآتية :

J. Freind : *The History of Physic from the time of Galen to the Beginning of the Sixteenth century* (2 Vols, London, 1726 - 1727) V. 2, p. 48 ff.

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) P. 145 ff.

M. Neuburger : *History of Medicine*, trans. E. Playfair (2 vols, London, 1910) v. 1 P. 260 ff.

E. G. Browne : *Arabian Medicine* (Cambridge Univ. Press. 1921) P. 44 ff.

و قد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسيّة تحت عنوان : **طبّ اسلامی** سنة ۱۳۳۷ شمسيّة فی طهران بمعرفة مسعود رجب نيا.

D. Campbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London 1926) P. 65 ff.

C. A. Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge P. 184 ff.)

F. J. Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press 1956) P. 132 ff.

A.A. Castiglioni : *A History of Medicine* trans. E. B. Krumbhaar (New york, 1958.) P. 267 ff.

۳-للإطلاع على هذا المطلب أنظر :

W. D. Sharp : «Thomas Linacer» *Bulletin of History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253.

B. Chancer : «Early Printing of Medical Books and some of the Printers who Printed them» *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P. 648.

۴-ابن جلجل : **طبقات الأطبّاء و الحكماء** (القاهره – ۱۹۵۵)، ص ۱۹.

۵-اسحق بن حنين : **تاريخ الأطبّاء و الفلاسفة**، مجلة اورينز Oriens المجلد ۷ العدد ۱ (ليدن – ۱۹۵۴)، ص ۶۷. الترجمة الإنجليزيّة للكتاب المذكور بمعرفة فرانز روزنتال F. Rosenthal ، ملحقة بالمتن العربی. و قد نقلها الدّاعی (مهدی محقق) إلى الفارسية أيضاً و نشرت فی مجلة **كليّة الاداب بجامعة طهران** فی عامها الثانی عشر، العدد ۳ (طهران ـ ۱۳۴۴ش) من الصفحة ۳۳۹ الى ۳۵۴.

۶-المأخذ السّابق، ص ۶۹.

۷-أبوالحسن الطّبری : **المعالجات البقراطيّة** (النّسخة الخطّيّة الخاصّة بمكتبة أسلر Osler Library الكائنة فی كليّة الطب بجامعة مک جيل بمنتريال فی كندا، والمحرّرة سنة ۶۱۱ هجريّة)، ص ۷۶.

۸-أبوالرّيحان البيرونی : **تحديد نهايات الأماكن** (أنقره ۱۹۶۶)، ص ۲۷۲.

۹-ابن ميمون الاسرائيلی : **ردّ موسى بن ميمون القرطبی الإسرائيلی على جالينوس فی الفلسفة و العلم الإلهی**، مجلّة كلية الاداب بالجامعة المصريّة، المجلد الخامس، الجزء الاول (القاهرة ۱۹۳۷)، ص ۸۰، و تشتمل المقالة المذكورة على جزء من فصول موسى بن ميمون فی الطّب قد عبّر هو عنها بـ**الشّكوک على جالينوس** و قد ترجم هذا الجزء إلى الإنجليزية بمعرفة الدّكتور يوسف شاخت J. Schacht و الدّكتور ماكس مايرهوف M. Meyerhof و طبع مع مقدمة بنفس اللّغة فی المجلة المذكورة تحت عنوان :

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony»

۱۰-جالينوس : **فی التّجربة الطّبية** (اكسفورد ۱۹۴۴)، ص ۱. و قد نقل هذا الكتاب على يد حنين بن إسحق إلى السّريانيّة ثمّ ترجم بالعربيّة من السّريانية بمعرفة حبيش بن الحسن. و

ترجمة ريشارد والزر R. Walzer الأستاذ بكلية Oriental College باكسفورد إلى الإنجليزية و نشره مع مقدّمته هو تحت عنوان :

Galen on Medical Exprience

۱۱-إسحق بن حنين : **تاريخ الأطبّاء و الفلاسفة**، ص ۶۷.

۱۲-المسعودی : **مروج الذّهب** (القاهرة - ۱۳۷۷ ق.) ج ۴، ص ۷۹.

۱۳-ارجع إلى الحاشية رقم ۷ (ابوالحسن الطبری...)

۱۴-ناصر خسرو : **الدّيوان** (طهران ۱۳۰۷ - ۱۳۰۴)، ص ۳۴۷:

درد گـنه را نـيافتند حكـيمان جز كه پشيمانی ای برادر درمان

۱۵-ابن أبی أصيبعة : **عيون الأنباء فی طبقات الأطبّاء** (بيروت ۱۹۶۵)، ص ۴۱۵ انّما قصد بكلمة «عرب» هنا كلمة «إسلام» و للأسف أنّ المستشرقين هكذا يستعملونها ممّا يؤدّی إلى اشتباه غير أهل العلم. نالينو يقول : «عرب تطلق بمعنى ثانوی على جميع الأمم و الشّعوب الّتی كانت تسكن الممالک الأسلامية و تستعمل اللّغة العربيّة فی التّأليف، و عليه فالكلمة شاملة للإيرانی و الهندی و التّركی و السّوری و المصری و من كان من البربر والأندلسی و غيرهم». كتاب **علم الفلک** (روما ۱۹۱۱)، ص ۱۷؛ و ارجع إيضاً الى B. Lewis : The Arabs in History (New York 1960) P. 14. لم يكن بدون مناسبة أن يقال انّ الرّازی من جهة الفلسفة أيضاً قد أطلق عليه «فيلسوف العرب» ارجع إلى : كتاب **غاية الحكيم و أحقّ النّتيجتين بالتّقديم**، المنسوب إلى أبی القاسم مسلمة بن أحمد المجريطی (هامبورج - ۱۹۲۷) ص ۱۴۴.

۱۶-ابن مسكويه : **الفوز الأصغر** (بيروت ۱۳۱۹ ق.) ص ۶۸.

۱۷-إبن حزم الأندلسی : **رسالة مراتب العلوم** (رسائل ابن حزم الاندلسی، بولاق مطبعة الهنا)، ص ۷۹.

۱۸-جالينوس : **جوامع كتاب طيماؤس فی العلم الطّبيعی** (لندن ۱۹۵۱)، ص ۳۱. طبع المتن العربی لهذا الكتاب مع الترجمة اللّاتينيّة و فهرست كلماته الفلسفيّة اللّذين قام بهما بول كراوس و رتشارد والزّر فی مجموعة (Plato Arabus I) تحت عنوان :

Galen Compendium Timaei Platonis

۱۹-**قران كريم** : سورة البقرة، الاية ۱۰.

۲۰-إبن القيّم الجوزية : **الطّبّ النبوی** (القاهرة ۱۳۷۷ ق)، ص ۱.

۲۱-نشر هذا القسم «الجزء الأوّل» و كان كراوس قد هيّأموادّ الجزء الثّانی من (الرّسائل الفلسفيّة) للطّبع، هذا بناء على إشارته شخصيّاً فی الجزء الأوّل، و لكنّه للأسف انتحر يوم ۱۲ اكتوبر ۱۹۴۴ فی القاهرة، و انتقلت تلک الموادّ إلى المؤسّسة الفرنسيّة لعلم العاديات الشّرقيّة. و كان كراوس من كبار المستشرقين و قد ترک فی مدی حياته العلميّه القصيرة نسبيّاً آثاراً قلّ نظيرها، و من أجل تعرّف أكثر على آثار كراوس ارجع إلى مقالة رزنتال عن **مجموعة رسائل جابر بن حيّان** الّتی طبعت بمعرفة كراوس، فی مجلة :

American Oriental Society (Baltimor, 1945) P. 68.

۲۲-طبعت هذه المقالة فی مجلّة **أكادمیّ علوم هولندا** (أمستردام - ۱۹۲۰)، ص ۱ - ۱۷ تحت عنوان :

De «Medicina mentis» Van den Arts Razi

23. The Spiritual Physick of Rhazes.

24. P. Kraus : Raziana I, *Orientalia, N. S. IV* (Rome 1935) P. 300 - 334.

25. *Encyclopedia of Islam.* Vol. I. N. S. P. 328.

۲۶-نشرة المؤتمر الأهلی لليونسكو بإيران العدد ۲۳ بمناسبة الذكری المائة بعد الألف لميلاد الرّازی (و قد رجع إلى تلک الطّبعة فی هذا البحث).

۲۷-كتاب المنصوریّ أهمّ كتاب للرّازی لأنّه أتّمه فی حال حياته، فكتابه **الحاوی** قد نظم بعد وفاته بمعرفة تلامذته، و يعتقد بعض العلماء أنّ كتاب **الجامع الكبير** الّذی يقول الرّازی عنه فی **السّيرة الفلسفيّة** ص ۱۰۲، إنّه صرف فی تأليفه خمس عشرة سنة من عمره بلياليها و أيّامها، هو كتاب **المنصوری** لا كتاب **الحاوی**، ارجع إلى :

ا. ز. اسكندر : الرّازی و محنة الطّبيب، **مجلة المشرق** (بيروت - ۱۹۶۰)، ص ۴۷۶.

۲۸-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۱۵.

۲۹-الرّازی : **السّيرة الفلسفيّة**، ص ۹۱.

۳۰-الأب رتشارد يوسف مكارثی اليسوعی : **التّصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب** (بغداد - ۱۹۶۲) ص ۴۳.

31. R. Walzer : *Greek into Arabic* (Oxford 1962) P. 223.

۳۲-ابن مسكويه : **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق** (بيروت دارمكتبة الحياة - ۱۹۶۱)، ص ۱۶۷.

۳۳-الکندی : فی حدود الأشیاء و رسومها (**رسائل الکندی الفلسفیّة**، القاهره ـ ۱۳۶۹ ق.)، ج ۱ ص ۱۷۸.

۳۴-و فی کتبه الأخری أیضاً مثل : **الفوز الأصغر** و کتاب **السّعادة**.

۳۵-طبع هذا الکتاب فی **مجموعة رسائل البلغاء** (الطّبعة الرّابعة، القاهره ـ ۱۳۲۶)، ص ۵۲۲ ـ ۴۸۳.

۳۶-إبن سینا : **تسع رسائل فی الحکمة والطّبیعیّات** (القاهره ـ ۱۳۲۶ ق.) ص ۱۵۲.

۳۷-**رسائل إبن حزم الأندلسی**، ص ۱۱۵ ـ ۱۷۳.

۳۸-طبع هذا الکتاب فی القاهرة سنة ۱۳۲۹ ق.

۳۹-جرجی زیدان : **تاریخ آداب اللّغة العربیّة** (القاهرة ۱۹۱۲)، ج ۲، ص ۲۱۴.

۴۰-میر سیّد شریف الجرجانی : **التّعریفات** (القاهرة ۱۳۵۷ ق)، ص ۱۲۲.

۴۱-إبن الجوزی : **الطّبّ الرّوحانی** (دمشق ـ ۱۳۴۸ ق)، ص ۵، «فی فضل العقل».

۴۲-أیضاً ص ۵ «فی ذمّ الهوی»

۴۳-طبع هذا الکتاب فی القاهرة سنة ۱۹۶۲. عنوان بابیه الاول و الثانی ککتابه الاخر أیضاً جاء بأتباعه للرّازی علی هذا النّحو : «**فی ذکر العقل و فضله و ذکر ماهیّته**»، «**فی ذمّ الهوی و الشّهوات**».

۴۴-کان أبو حاتم أحمد بن حمدان الرّازی من مشاهیر دعاة الاسماعیلیة و کان من معاصری محمّد بن زکریّا، و قد جمع مناظراته مع الرّازی فی کتاب سمّاه **أعلام النّبوة**. و یوجد میکرو فیلم هذا الکتاب و نسخة مصوّرة فی الکتبخانة المرکزیّة بجامعة طهران؛ کما طبع کراوس قسماً من هذا الکتاب سنة ۱۹۳۶ فی روما تحت عنوان : Raziana II؛ ثمّ فی سنة ۱۹۳۶ **فی الرّسائل الفلسفیّة** تحت عنوان : **المناظرات بین أبی حاتم الرّازی و أبی بکر الرّازی**، و قد ترجم نفس هذا القسم سنة ۱۳۳۳ ش بمعرفة المحترم حسین واعظ زاده (الحکیم الإلهی) إلی الفارسیّة و طبع فی مجلّة **فرهنگ ایران زمین** الدّفتر ۲، ۳.

۴۵-الرّازی : **رسائل الفلسفیّة** (منقول من **أعلام النّبوة**)، ص ۳۰۷.

۴۶-صاعد بن أحمد الأندلسی : **طبقات الأمم** (بیروت ۱۹۱۲)، ص ۳۳.

۴۷-أبوالحسن المسعودی : **التّنبیه والاشراف** (بغداد ۱۳۵۷ ق.)، ص ۸۱.

۴۸-المقدسی : **البدء و التّاریخ** (پاریس ۱۹۱۹ ـ ۱۸۹۹)، ج ۴ ص ۲۵، للإطّلاع علی عقیدة الإیرانیّین القدماء بخصوص قدم الزّمان والمکان ارجع إلی : R.C. Zaehner Zurvan

(Oxford 1955) P. 208.

۴۹-صاعد الأندلسی : **طبقات الأمم**، ص ۳۳.

۵۰-أبوالرّیحان : **رسالة أبی ریحان فی فهرست کتب الرّازی** (پاریس ۱۹۳۶ م) رقم ۱۴۰ و فی فهرست ابن النّدیم (المطبعة الرّحمانیّة بمصر)، ص ۴۱۶ جاء «فیما جری بینه و بین سیسن المنانی»، سیس أوسیسن Sisinnious أحد تلامذة مانی و قد أصبح الخلیفة العامّ للمانویّین بعد وفاة مانی بناءً علی وصیّته و تعیینه، و کان مرکزه فی بابل : ارجع **إلی التّرجمة** الفارسیّة **ایران فی زمان السّاسانیین** کریستن سن (طهران الطّبعة الثانیة)، ص ۲۲۴.

۵۱-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۹۱.

۵۲-الرّازی : **السّیرة الفلسفیّة**، ص ۹۷ و ۹۹.

۵۳-المقدسی : **البدء والتّاریخ**، ج ۳، ص ۱۱۰.

۵۴-إبن بابویه : **کمال الدّین و تمام النّعمة** (هایدلبرج ۱۹۰۱)، ص ۳.

۵۵-W. Ivanow : Ismaili Literature (Teheran, 1963) P. 42، و قد نشر هذا الکتاب سنة ۱۹۳۳ فی لیدن تحت عنوان :

A Guide to Ismaili Literature

۵۶-لقد کان جالینوس یعتبر فی العالم الإسلامی المثل الأعلی و النّموذج الکامل **للطّب**، یقول المتنبّی فی دیوانه (برلین ـ ۱۸۹۱ ص ۹۴)

لما وجدت دواء دائی عندها　　هانت علیّ صفات جالینوسا

57. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. N. S. P. 234.

۵۸-إبن أبی أصیبعه : **عیون الأنباء فی طبقات الأطبّاء**، ص ۱۴۷.

۵۹-نقل عن ملحق کتاب **جوامع طیماؤس فی العلم الطّبیعیّ**، ص ۳۹.

۶۰-نقل عن ملحق کتاب **جوامع طیماؤس فی العلم الطّبیعیّ**، ص ۳۵.

۶۱-إبن أبی أصیبعة : **عیون الأنباء فی طبقات الأطبّاء**، ص ۱۴۷.

۶۲-أبونصر الفارابی : **إحصاء العلوم** (مجریط = مدرید، ۱۹۵۳)، ص ۹۶.

۶۳-ارجع إلی رقم ۱۸.

۶۴-أبوریحان البیرونی : **رسالة فی فهرست کتب الرّازی**، رقم ۱۰۷.

65. Galen on the Passions and errors of the soul (Ohio University Press, 1963) P. 46

۶۶-لقد أورد بول کراوس فی مقدّمته لکتاب **مختصرکتاب الأخلاق** لجالینوس ـ (مجلّة **کلیّة الاداب بالجامعة المصریّة**، المجلّد الخامس، الجزء الاوّل، القاهره ـ ۱۹۳۷)، ص ۲۴ ـ ۱، الفقرات من کتاب **الاخلاق** لجالینوس الّتی نقلها العلماء الاتی ذکرهم فی کتبهم : من إبن القفطی فی **تاریخ الحکماء** ص ۱۲ من إبن أبی أصیبعة فی **عیون الأنباء**، ص ۱۵ من أبی ریحان فی **رسالة فی فهرست کتب الرّازی**، ص ۱۶ من المسعودی فی **التّنبیه والاشراف**، ص ۱۹، من أبی أیّوب الاسرائیلی فی **إصلاح الأخلاق** و أبی ریحان فی **تحقیق ماللهند**، ص ۲۱ من أبی سلیمان السّجستانی فی **منتخب صوان الحکمة**. کما ذکر ستّرن أیضاً فقرات هذا الکتاب الّتی نقلها قدامة بن جعفر فی **نقد النّثر**، و أبوالحسن الطّبری فی **المعالجات البقراطیّة** و موسی بن عذار فی کتاب **الحدیقة فی معنی المجاز والحقیقة** والمروزی فی کتاب **طبایع الحیوان** و عبدالله بن فضل فی ردّ **التّنجیم**. و ذلک فی إحدی مقالاته و ترجمها إلی الإنجلیزیة أیضاً. ارجع الی :

S. M. Stern : «Some Fragments of Galens on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) P. 91 - 104

کما أنّ ابن مسکویه قد نقل قسماً من کتاب **أخلاق النّفس** لجالینوس فی کتاب **تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق**.

۶۷-بول کراوس : مقدّمة **مختصر کتاب الأخلاق** (مجلّة **کلیّة الاداب** بالقاهرة، المجلد ۵، الجزء ۱، ۱۹۳۷)، ص ۱۲.

68. N. Morata : «Un Cataloge de los fondos Arabes Primitivos de escorial» *Al Andalus*, (Madrid 1934) vol, II P. 118.

۶۹-مقدّمة کراوس ص ۲۴ ـ ۱، متن الکتاب ص ۵۱ ـ ۲۵.

70. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I, N. S., P. 327.

۷۱-إبن أبی أصیبعة حیث ذکر اسم المقالتین المذکورتین : **کتاب الأخلاق** أربع مقالات، ارجع إلی عیون الأنباء، ص ۱۴۷.

72. R. Van der Elst, *Traité des Passions de L´ame et de erreurs par Galien*(Paris. 1914).

۷۳-طبعت التّرجمة الإنجلیزیّة لأصل **أخلاق نیکوماخس** تحت عنوان : Ethica Nicomachia سنة ۱۹۲۵ فی آکسفورد ضمن مجموعة آثار أرسطو The works of

Aristotle و قد أرجعنا فی هذا البحث إلی هذه الطّبعة.

74. Encyclopaedia of Islam Vol. I. N. S., P. 327.

۷۵-مجلة **الأندلس** (ارجع إلی الحاشیة رقم ۶۸)

76. A.J. Arberry «Nicomachean Ethics» in Arabic *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London 1955) P. 1

۷۷-إبن مسکویه : **تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق**، ص ۱۱۱.

۷۸-أبوالحسن العامریّ : **السّعادة و الإسعاد فی السّیرة الإنسانیّة** (فسبادن ۱۹۵۸) ص ۲۰۱.

۷۹-R. Walzer : Greek into Arabic, P. 220. الدّلیل الواضح علی الإستقلال الفکریّ للرّازی هو أنّه مع احترامه الزّائد لجالینوس و أنّه کان لایقتصر علی اعتباره أستاذه فقط بل کان یعتبره عظیماً و ولیّ نعمته، فقد کتب کتاباً تحت عنوان : **الشّکوک علی جالینوس** و فیه ردّ بعضاً من عقائد أستاذه الطّبیّة و الفلسفیّة. توجد نسخة من هذا الکتاب فی کتبخانة ملک الاهلیّة تحت رقم ۴۵۷۳ (طبع هذا الکتاب فی طهران مع المقدّمة بالفارسیّة و العربیّة و الانجلیزیة بعنایة مهدی محقّق)

۸۰-جاء اسم هذا الشّخص فی إبن النّدیم و إبن القفطیّ «إبن الیمان» و طابق فلوجل و بروکلمان بینه و بین أبی بکر محمّد إبن الیمان السّمرقندی المتوفی ۲۶۸، **و لمّا کان قد جاء** فی احدی نسخ ابن الندیم «ابن التّمار» فقد غلب علی حدس کراوس أنّه هو أبوبکر حسین التّمار الدّهریّ المتطبّب الّذی ورد اسمه فی أعلام النّبوة ضمن مناظرات الرّازی مع أبی حاتم (**الرّسائل الفلسفیّة**، ص ۲) فی الهامش.

۸۱-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة) ص ۱۷ و ۱۸.

۸۲-رشید الدّین فضل الله الهمدانیّ : **جامع التّواریخ**، قسم الإسماعیلیّة (طهران ۱۳۳۷ ش) ص ۱۳.

۸۳-الغزّالی : **فضائح الباطنیة** (القاهرة ۱۳۸۳ ق)، ص ۱۷.

۸۴-الکتاب الّذی ردّ فیه الرّاوندی النبوة، أی کتاب **الزمرّد قد فقد، و لکنّ المؤیّد فی الدّین** داعی الدّعاة الشّیرازی نقل فقرات منه فی «المجالس المؤیّدیة». ارجع **إلی من تاریخ الإلحاد فی الإسلام**، عبدالرّحمن بدوی (القاهرة ۱۹۴۵)، ص ۸۰.

۸۵-إبن النّدیم : **الفهرست** (القاهره ۱۳۴۸ ق)، ص ۲۴۸. یذهب الاحتمال القویّ إلی أنّ

العالم المذكور كان من أهل السّنة و الجماعة و قد ردّ الرّاوندی و الرّازی دفاعاً عن مسألة النبوّة، و يجب ألّا يفوتنا أنّ أهل السّنة أيضاً يعتقدون بأنّ العقول ليس لها تصرّف فی الأمور و أنّ إرشاد الرّسول و تعليماته ضروريّة. ارجع إلی : أبی منصور الماتريديّ : **كتاب التوحيد** (نسخة كتبخانة جامعة كمبريج الخطيّه، رقم ۳۶۵۱ Add) ص ۹۲، و عبدالكريم الشّهرستانیّ : **نهاية الإقدام فی علم الكلام** (لندن ۱۹۳۴)، ص ۴۲۶. و لقد جری بيان هذا الموضوع بهذه الكيفيّة لا فی الإسلام فحسب و إنّما فی اليهوديّة أيضاً، ارجع إلی : سعيد بن يوسف الفيومی : كتاب **الأمانات و الاعتقادات** (ليدن ۱۸۸)، ص ۲۴

۸۶-أبوالعلاء المعرّی : **لزوم مالايلزم** (القاهرة ۱۳۴۳ ق)، ج ۱، ص ۱۷۵.

۸۷-ابن مسكويه . **الفوز الأصغر**، ص ۱۰۸

۸۸-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۲۷ ـ ۲۰.

۸۹-الرّازی . **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، الصفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰

90. *Galen on the Passions and Errors of the soul.* P. 43, 60, 62.

91. Plato : *Laws 843 B.*

كلّ ما أرجع من هذا البحث إلی كتب أفلاطون، من مجموعة آثاره المترجمة بالإنجليزيّة و قد طبعت الطّبعة الرّابعة منها سنة ۱۹۵۳ فی اكسفورد تحت عنوان :

The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

92. Plate, Republic 440 c.

۹۳-أبوالوفا مبشّر بن فاتک، **مختار الحكم و محاسن الكلم** (مدريد ۱۹۵۸)، ۱۵۸.

94. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 28

۹۵-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۳۱.

۹۶-**نفس المرجع**، ص ۵۱.

۹۷-**نفس المرجع**، ص ۵۸. و تستعمل كلمة زمام «مهار» أيضاً فی الفارسيّة لهوی النفس :

هوی النفس زمام والنّاس كالإبل　　فلاتزمن ذلک البعير المخمور الابه

هوای نفس، مهارست، و خلق چون شتران

بغير آن، شتر مست را، مهار مگير

ارجع إلی :

R.A.Nicholson: *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz* (Cambridge,1952) P. 311.

۹۸-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۶۳، ۷۹.

۹۹-**نفس المرجع**، ص ۸۹.

۱۰۰-**نفس المرجع**، ص ۹۴.

۱۰۱-**نفس المرجع**، ص ۸۸.

۱۰۲-**نفس المرجع**، ص ۸۵

۱۰۳-يقول ابن رشد : القياس العقليّ فی مقابل القياس الفقهیّ، و أكمل قياس عقليّ البرهان. ارجع إلی : **فصل المقال و تقرير مابين الشّريعة والحكمة من الإتصال** (ليدن ـ ۱۹۵۹)، ص ۶ و ۷. و ناصر خسرو (**الدّيوان** ص ۴۷۳) يقول :

تعلم القياس العقليّ من الحجّة　　إذا كنت رجل قياس و حجّة

بياموزی قياس عقلی از حجّت　　اگر مرد قياس حجّتی هستی

و لكنّ الرّازی أراد من القياس العقليّ التّمثيل المنطقیّ، و هو نظيرالقياس الفقهیّ و لكنّ فی المعقولات، و فی البيت الآتی لمولانا (المثنوی طبع ليدن ۱۹۲۵، ج ۱، ص ۱۸) أيضاً وردت كلمة قياس و أريد منها التّمثيل :

ضحک الخلق من قياسه (= البغاء)　　فقد ظنّ صاحب الدّلق مثله

از قياسش خنده آمد خلق را　　كو چو خود پنداشت صاحب دلق را

۱۰۴-و منها : «و من أضلّ ممن اتّبع هويه» (القصص الاية ۵۰)، «و أما من خاف مقام ربّه و نهی النّفس عن الهوی» (**النازعات** الاية ۴۰).

۱۰۵-حبيش بن إبراهيم التّفليسی : **وجوه القرآن** (طهران ـ ۱۳۴۰ ش)، ص ۳۳.

۱۰۶-ابن منظور : **لسان العرب**، مادّة «هوی».

۱۰۷-الخطيب التّبريزی : **شرح مقصورة إبی دريد** (دمشق ۱۳۸۰ ق)، ص ۱۹۱. و فی **الادب الفارسی** أيضاً (خرد) = عقل يقابلها (هوی)، ناصر خسرو (**الديوان ۳۹۲**) يقول :

إذا سلمت زمام العقل للهوی

صرت كالحصان الشّارد دون عنان

و گر عنان خرد داده‌ای بدست هوی

چو اسب لانه سرافشان و بی عنان شده‌ای

١٠٨-الرّازى : **الطّبّ الرّوحانى** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٧٣

١٠٩-الرّازى : **الطّبّ الرّوحانى** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٢٧ و ٢٨ و ٢٩

110. Plato: *Republic* 504 A.

111. Plato : *Timaeus* 89 E

١١٢-جالينوس : **جوامع طيماؤس فى العلم الطّبيعى**، ص ٣٣

١١٣-جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلة كلية الاداب بالقاهرة، ج ٥، الجزء ١، سنة ١٩٣٧)، ص ٢٧

١١٤-المأخذ السّابق، ص ٢٨

١١٥-حميد الدّين الكرمانى : **الأقوال الذّهبية** (المنقول فى جامعة الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٢٨

١١٦-أرسطو طاليس : كتاب **النّفس** (التّرجمة العربية، القاهرة ـ ١٩٦٢)، ص ١٢١ و راجع أيضاً الى : Aristotle De Anima 442. $\frac{A}{25}$

117. M. C. Lyons : «An Arabic translation of the commentary of Themistius», Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London, 1925) P. 426.

و لقد توفّرت نسخة من التّرجمة العربية لتفسير تامسطيوس لكتاب **النّفس** لأرسطو فى مكتبة القرويين بمدينة فاس فى مراكش و قد نقل الجزء المذكور أعلاه منها و قد لاحظ الدّاعى أخيراً فى أحد فهارس المطبوعات الشرقيّة أنّ الكتاب المذكور قد طبع سنة ١٩٦٥ بمعرفة العالم المذكور الذى عرف على النّسخة الخطّية تحت عنوان :

Arabic Version of Themistius. «De Anima»

١١٨-جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب القاهرية، ج ٥، جزء ١ سنة ١٩٣٧) ص ٢٦.

١١٩-الكندى : **فى حدود الأشياء و رسومها** (رسائل الكندى الفلسفيّة)، ج ١، ص ١٧٧؛ يحيى بن عدى : **تهذيب الأخلاق** (رسائل البلغاء الطّبعة الرّابعة)، ص ٤٩٠؛ ابن مسكويه : **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**، ص ١٩؛ ابن سينا : **فى علم الأخلاق** (تسع رسائل فى الحكمة و الطّبيعيّات)، ص ١٥٢؛ ابن حزم : **فى مداواة النّفوس و تهذيب الأخلاق** (رسائل ابن حزم الأندلسى)، ص ٤٥.

١٢٠-الفصل الثّالث : جملة قدّمت قبل ذكر عوارض النّفس الرّدية على انفرادها.

١٢١-الرّازى : **الطّبّ الرّوحانى** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٣٣، ٣٤، ٣٥.

١٢٢-ابن مسكويه : **تهذيب الأخلاق**، ص ١٦٦

١٢٣ أبوالوفا مبشّر بن فاتك **مختار الحكم و محاسن الكلم**، ص ٢٩٦.

124. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 32, 33

١٢٥-سعدى : **گلستان** (طهران ١٣١٠ ش)، ص ١٣٠.

گو دشمن شوخ چشم ناپاک ... تا عيب مرا بمن نمايد

١٢٦-الرّازى : **الطّبّ الرّوحانى** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٨٩.

١٢٧ جالينوس : **جوامع كتاب طيماؤس فى العلم الطّبيعى**، ص ٢٦.

128. Plato : *Laws*, 731E

129. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 30, 31

١٣٠-ا ى ونسنک : **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبوى** (ليدن ١٩٣٦)، ج ١، ص ٤٠٩

١٣١-بديع الزّمان فروزانفر، **أحاديث مثنوى** (طهران ١٣٣٤)، ص ٢٥.

در وجود تو، شوم من، منعدم ... چون محبّم، حبّ يعمى ويصم

١٣٢-ايزوپ Aesop الكاتب اليونانىّ المعروف الّذى تشتهر قصصه و تمثيلاته (Fable) شهرة واسعة فى الغرب.

١٣٣-جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب، القاهرة، ج ٥، جزء ١، سنة، ١٩٣٧)، ص ٤٧.

١٣٤-الرّازى : **الطّبّ الرّوحانى** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٤٣ ـ ٣٥.

١٣٥-توجد نسخة من هذه الرّسالة فى كتبخانة الفاتيكان برقم ١٣٤٣ (كراوس، **حاشية الرّسائل الفلسفيّة**)، ص ٣.

١٣٦-الرّازى : **الطّبّ الرّوحانى** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٤٢.

١٣٧-جعفر بن أحمد السّراج : **مصارع العشّاق** (بيروت ـ ١٩٥٨) ج ١، ص ١٥.

١٣٨-الفارابى : **فلسفة أفلاطون و أجزاؤها** (لندن ـ ١٩٤٣)، ص ١٥. المتن العربىّ لهذا الكتاب مع فهرست من الكلمات الفلسفيّة و ترجمة لاتينيّة بمعرفة فرانز رزنتال و رتشادر والزّر و قد طبع فى مجموعة Plato Arabus II تحت عنوان :

Alfarabius de Platonis Philosophia

۱۳۹-اربری : أخلاق نیکوماخس بالعربیة، مجلّة مدرسة الألسنة الشّرقیّة لندن (لندن - ۱۹۵۵) ص ۴.

140. Aristotle : Ethica Eudemia 1243 B 15.

۱۴۱-ابن مسکویه : **تهذیب الأخلاق**، ص ۱۳۲. و یستنبط من شعر حافظ (**دیوان حافظ** طبعة القزوینی و غنی، ص ۱۴۰) عکس ذلک المطلب :

لو وقع ظلّ العاشق علی المعشوق، ماذا علیه لقد کنّا فی حاجة إلیه، و کان مشتاقاً لنا.

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۱۴۲-عبدالرّحمن بن الدّبّاغ : **مشارق أنوار القلوب و مفاتیح أسرار الغیوب** (بیروت ۱۹۵۹)، ص ۹۷.

۱۴۳-علاء الدّین أبو عبدالله مغلطای : **الواضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبّین** (اشتوتکارت - ۱۹۳۶)، ص ۴۵.

۱۴۴-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۴۱ ربّماکان مأخذ القصّة المذکورة و ماروا ه أبوالوفا مبشّر بن فاتک واحداً : و عاتب أفلاطون بعض النّاس عن تخلّفه عن طلب العلم، فقال : شغلتنی عن ذلک اللّذّة. فقال : لو اشتغلت بالعلم لمّا وجدت للّذّة لذّة (**مختار الحکم و محاسن الکلم**، ص ۱۷۷) کما یتداعی البیت الاتی لناصر خسرو إلی الذّهن :

لو وصلت اللّذّة العلمیة من العالم إلی روحک

لن تشعر للّذّة الجسمیّة بعد بلذّة

لذّت علمی چو از دانا بجان تو رسد

زان سپس ناید بچشمت لذّت جسمی، لذیذ

۱۴۵-أبوالحسن الدّیلمی : **عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف** (القاهره، ۱۹۶۲)، ص ۳۰.

۱۴۶-المأخذ السّابق، ص ۷۲.

۱۴۷-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۳۶.

۱۴۸-أبوریحان البیرونی : **رسالة فی فهرست کتب الرّازی**، رقم ۶۴، ابن أبی أصیبعة : **عیون الأنباء**، ص ۴۲۲.

۱۴۹-المأخذ السّابق، (=البیرونی) رقم ۶۵.

۱۵۰-ناصر خسرو : **زاد المسافرین** (برلین ۱۳۴۱ق)، ص ۲۳۱.

۱۵۱-المأخذ السّابق، ص ۲۳۳.

152. Plato : Philebus 42 CD.

۱۵۳-جالینوس : **جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطّبیعی**، ص ۱۹.

۱۵۴-أبوالحسن العامری : **السّعادة والاسعاد فی السّیرة الإنسانیّة**، ص ۵۰.

۱۵۵-ابن مسکویه : **تهذیب الأخلاق**، ص ۴۶.

۱۵۶-أبوالحسن الطّبری : **المعالجات البقراطیّة**، ص ۱۰۴.

۱۵۷-أبوالحسن العامری : **السّعادة والإسعاد فی السّیرة الإنسانیّة**، ص ۵۰.

۱۵۸-حسن بن یوسف بن المطهر : **أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت** (طهران ۱۳۳۸ ش)، ص ۱۴۰.

۱۵۹-أبونصر الفارابی : **مبادیء الفلسفة القدیمة** (القاهرة - ۱۹۱۰)، ص ۴. و یشتمل هذا الکتاب علی رسالتین و رسالة أخری باسم **عیون المسائل فی المنطق و مبادیء الفلسفة**.

۱۶۰-ابن القفطی : **تاریخ الحکماء** (لیبزج - ۱۹۰۳)، ص ۲۶.

۱۶۱-المأخذ السّابق، ص ۲۶۰.

۱۶۲-ابن العبری : **تاریخ مختصر الدّول** (بیروت - ۱۹۵۸)، ص ۴۶، لمزید من الإطلاع علی «فورون» لیرجع إلی دائرة معارف الأخلاق و الدّین،

Encyclopedia of Religion and Ethics (New York) 1955 ذیل الکلمة، Pyrrhonism.

۱۶۳-أبوالوفا مبشّرین فاتک : **مختار الحکم**، ص ۲۹۵.

۱۶۴-المأخذ السّابق.

165. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 29.

۱۶۶-**شرح نهج البلاغه**، ج ۴، ص ۵۴۷ (عن **أحادیث مثنوی** للأستاذ فروزانفر، ص ۱۶۷).

ناصر خسرو (**الدّیوان** ص ۴۱۴) یقول :

إذا کنت لا تعرف جوهر ذاتک — أنّی لک أن تعرف خالقک؟!

چون گوهر خویش را ندانستی — مر خالق خویش را کجا دانی؟!

۱۶۷-یظهر أنّ هذا العبارة من کلام الامام علی (ع) **فی نهج البلاغة**.

Golen on the Passions and Errors of the Soul, P. 53.

۱۶۹-أظنّ أنّی رأیت هذا البیت فی التّمثیل و المحاضرة للنعالبی و لکنّ یؤسفنی الّا یتوفّر

الكتاب لدیّ.

۱۷۰–سعدی : **گلستان**، ص ۲۵.

بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست که از مشقّت آن جز بمرگ نتوان رست

۱۷۱–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۵۵

172. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 38

۱۷۳–P. 57 (المأخذ السّابق)

۱۷۴–سعدی : **گلستان**، ص ۱۷. دروغی مصلحت آمیز، به که راستی فتنه انگیز.

175. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 60.

۱۷۶–أبونصر الفارابی : **تلخیص نوامیس أفلاطون**، ص ۱۰.

۱۷۷–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۸۴

۱۷۸–أبوالحسن العامری : **السّعادة و الإسعاد فی السّیرة الإنسانیّة**، ص ۹۲.

۱۷۹–أبونصر الفارابی : **تلخیص نوامیس أفلاطون** (لندن ـ ۱۹۵۲)، ص ۱۰. لقد طبع المتن العربی لهذا الكتاب مع التّرجمة اللاتینیة بمعرفة جبریلی F. Gabrieli فی مجموعة (Plato Arabus III) تحت عنوان : Alfarabius Compendium Legum Platonius

۱۸۰–أبوالوفا مبشّر بن فاتک : **مختار الحكم و محاسن الكلم**، ص ۲۱۱.

۱۸۱–أبوالحسن العامری : **السّعادة والإسعاد فی السّیرة الإنسانیّة**، ص ۷۴. و أرجع أیضاً إلی : Aristotle Ethica Nicomachea 1107 A

۱۸۲–جالینوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كلیّة الاداب القاهریّة، ج ۵. جزء ۱، سنة ۱۹۳۷) ص ۳۴.

۱۸۳–الغزالی : **إحیاء علوم الدّین** (القاهرة، مطبعة الإستقامة)، ج ۳، ص ۵۷.

184. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 39

۱۸۵–أبونصر الفارابی : **فصول المدنیّ** (كمبردج ـ ۱۹۶۱)، ص ۱۱۳.

۱۸۶–الكندی : **حدود الأشیاء و رسومها** (رسائل الكندی الفلسفیّة) ج ۱، ص ۱۷۹.

۱۸۷–جالینوس : **جوامع كتاب طیماؤس فی العلم الطّبیعی**، ص ۱۰.

۱۸۸–إبن مسكویه : **رسالة فی ماهیة العدل** (لبدن ـ ۱۹۶۴)، ص ۱۹. و قد طبع هذا الكتاب مع مقدّمة و ترجمة بالإنجلیزیة تحت عنوان :

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice.

۱۸۹–المقصود هن الموردان الاتیان و هما فی الصفحة ۱۳۶، ۱۴۰ من **الدّیوان** :

انّ ما سوف یفعله اللّه بک هناک فی یوم العدل

هو ما یفعله هنا بالعالم الأیّام فی وقت الاعتدال

فالوادی یرفل فی الدّیباج نتیجة لاعتدال الأیّام

و كلّ هذا دلیل علی عدل اللّه فیوعد السّندس والإستبرق

(المقصود من الاعتدال تساوی اللّیل والنّهار فی أوّل الرّبیع) المترجم

آنچه ایزد كرد خواهد با تو آنجا روز عدل

با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا كند

دشت دیبا پوش گردد زاعتدال روزگار

زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا كند

العدل أساس الخیر، ذلک العدل الذی

سمّی به أنوشیروان فی الدنیا عادلا

تأمّل اذا طلعت الشّمس فی الاعتدال

كم من امور تحدث فی الدنیا و تتهیّأ!

عدل است اصل خیر كه نوشروان

اندر جهان بعدل مسمّی شد

بنگر كز اعتدال چو سر برزد

با خور چه چند چیز مهیّا شد

۱۹۰–ابن قتیبة الدّینوری : **عیون الأخبار** (دارالكتب المصریة)، ج ۱، ص ۳۲۷، و جاء هذا التّعبیر المشارإلیه فی بیت محمّد بن عبدالملک الهمدانی فی كتاب **تكملة تاریخ الطّبری** ص ۲۲۹ (بیروت ۱۹۶۱) :

یقول لی الواشون : كیف تحبّها؟ فقلت لهم : بین المقصّر والغالی.

۱۹۱–ناصر خسرو : **جامع الحكمتین** (طهران ـ ۱۳۳۳ ش)، ص ۳۳. كما جاء فی دیوانه أیضاً (ص ۳۰۰) :

یجب أن تنشد الحكمة من ابن النّبی

الّتی بریٔ من التّشبیه و التّعطیل مثل الفضّة

حكمت از حضرت فرزند نبی باید جست

پاک و پاكیزه زتشبیه و زتعطیل چو سیم

(المقصود الخليفة الفاطمی المستنصر باللّه).

۱۹۲-محمد باقر المجلسی : **بحار الأنوار** (طهران ـ ۱۳۳۳ ق) ج ۳ الباب الأوّل.

و قال أبوالعلاء المعرّی (**لزوم مالايلزم** القاهرة، ۱۳۴۶ ق، ج ۲، ص ۳۶۸) :

لا تعش مجبراً و لا قدريّاً　　واجتهد فی توسّط بين بينا

و ناصر خسرو أيضاً (**الدّيوان** ص ۴۶) يقول :

أنشد الطّريق المستقيم بين القدر والجبر

فالجبر والقدر لدی أهل العقل ألم و عناء

بميان قدر و جبر ره راست بجوی

كه سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

193. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 62

۱۹۴-سعدی، **گلستان**، ۲۱.

ملک اقليمی بگيرد پادشاه　　همچنان در بند اقليمی دگر

195. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 41.

۱۹۶-ابن قتيبة الدّينوری : **الشّعر والشّعراء** (بيروت ـ ۱۹۶۴)، ج ۱، ص ۱۲.

۱۹۷-جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة **كلية الاداب** القاهريّة، المجلّد الخامس، الجزء الاول، سنة ۱۹۳۷)، ص ۳۰.

۱۹۸-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۹۱.

۱۹۹-المأخذ السّابق، ص ۲۶.

۲۰۰-أبونصر الفارابی : **تحصيل السّعادة** (رسائل الفارابی، حيدر آباد ـ ۱۳۴۵ ق)، ص ۴۵.

۲۰۱-المجريطی : **الرّسالة الجامعة** (دمشق ـ ۱۳۶۸ ق)، ص ۱۰۰.

۲۰۲-كتبت عدّة كتب و رسائل عن آداب الفلاسفة و وظائفهم، ارجع إلی مقدمة الأستاذ محمد تقی دانش پژوه لرسالة (مختصر فی ذكر الحكماء اليّونانيّين والملّيّين **فرهنگ ايران زمين** ج ۷ (طهران ـ ۱۳۳۸)، ص ۲۸۳.

۲۰۳-مير سيد شريف الجرجانی : **التّعريفات**، ص ۱۴۷.

۲۰۴-الرّازی : **السّيرة الفلسفيّة**، ص ۱۰۰.

۲۰۵-أبونصر الفارابی : **فلسفة أفلاطون و أجزاؤها**، ص ۱۹.

۲۰۶-جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب القاهريّة، الجلد ۵، الجزء ۱ سنة

۱۹۳۷)، ص ۳۶.

۲۰۷-الأب رتشارد يوسف المكارثی اليسوعی : **التّصانيف المنسوبة إلی فيلسوف العرب** ص ۳۲

۲۰۸-أبوالوفا مبشّر فاتک : **مختار الحكم و محاسن الكلم**، ص ۸۲.

۲۰۹-أبن القفطی : **تاريخ الحكماء**، ص ۱۹۷. يروی مبشّر بن فاتک أن، أحد تلامذه سقراط سأله يوماً، أيّها لأستاذ ما هو السّرّ فی أنّنا لانراک حزينا أبداً؟ فأجابه سقراط : أنا لا أملک شيئاً ينحزننی فقدانه. فقال أحد السّوفسطائيّين و كان حاضراً إذاک : فماذا اذا انكسرت الخابية؟ ـ و كان سقراط إذاک مقيماً فی الخابية ـ فقال : إذا انكسرت الخابية، فالمكان لا ينكسر (**مختار الحكم و محاسن الكلم**، ص ۱۲۱) و تنسب إقامة الخابية هذه إلی ديوجين الكلبی الحكيم Diogenes the Cynic (**مختار الحكم**، ص ۸۳)، و نسبها حافظ إلی أفلاطون (**الدّيوان** ص ۱۷۸) :

غير أفلاطون المقيم فی خابية الخمر　　من ينبّئنا بعد بسّر الحكمة

جز فلاطون خم نشين شراب　　سرّ حكمت بما كه گويد باز

۲۱۰-أبوالحسن الششتری : **الدّيوان** (الإسكندرية ـ ۱۶۹۰)، ص ۷۴. و أورد لوی ماسينيون البيت المذكور ضمن أبيات أخری من هذه القصيدة فی **ديوان الحلاج** :

«Lowis Massignon : Le Divan D'al-Hallaj», *Journal Asiatique* (Janvier, Mars, 1921) P. 137

۲۱۱-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۳۱.

۲۱۲-ابن القفطی، **تاريخ الحكماء**، ص ۱۹۷.

213. Plato : *Theaetetus 176 B.*

214. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 34

يقول شرف الزّمان طاهر المروزی فی كتاب **طبائع الحيوان** هناک حيث يبحث فی صفة الصّين : إنّهم يتعبّدون و يتقرّبون بواسطة التّماثيل لأنّ مانی أمرهم بذلک، و خدعهم بقول الفلاسفة فی تعريف الفلسفة فإنّه التّقبل (ظ. التّقرب) إلی اللّه علی حسب قدرة الادمیّ.

ارجع إلی : Marvazi : China the Turks and India (Cambridge 1942) P. 4

۲۱۵-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۹۲ ـ ۹۶.

216. Plato : *Apology*, 29 A.

217. Plato : *Gorgias, 492 E, 93 V.*

٢١٨-إبن حزم : **رسالة فى ألم الموت و أبطاله** (رسائل إبن حزم الأندلسى)، ص ١٠٥.

٢١٩-أبو حيّان التّوحيدى : **رسالة الحياة** (ثلاث رسائل لأبى حيّان التّوحيدى، دمشق ١٩٥١)، ص ٦٦.

٢٢٠- **الأقوال الذّهبية** (حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٩٦.

٢٢١-إبن رشد : **فصل المقال و تقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال**، ص ٢٢.

الطِّبُّ الرُّوحانىّ

نلفت نظر القارئ إلى بعض الرموز التي استعملناها في هذه النشرة

[ ] : كذا في الأصل ونقترح حذف ما بين المربعين
< > : سقط من الأصل وأضفناه
خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مفسرة في أماكنها

١

كتاب الطب الروحاني

توطئة

ورد ذكر هذا الكتاب في اكثر مصادرنا لسيرة الرازي، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي[١] و « رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي » لابي ريحان البيروني[٢]. اما ابن ابي اصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء[٣] قائلا: « كتاب الطب الروحاني ويعرف ايضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا »[٤]. وقد الف العلامة الهولندي Tj. de Boer

(١) طبعة ليبزيك ١٩٠٢، ص ٢٧٢ س ١٢، راجع ايضاً Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1760), vol. I 264

(٢) في قسم كتبه الالهة رقم يب، راجع
Epître de Bêrûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Râzi, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Al-Bîrûni als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzi's*, Isis V (1922), p. 46.

(٣) طبعة مصر ج ١، ص ٣١٥، راجع ايضا G.S.A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr. of Med. London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع ايضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen* Aerzte, p. 46 n° 73; Brockelmann, *Supplement* I 420, No. 44.

مقالة موجزة [١] بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحانى ونشر بضع فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له

لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازى يقول فى مقدمته انه الفه بعد مغادرته لبغداد . والراجح ان الامير الذي قدم اليه الرازى كتابه «الطب الروحانى» لم يكن غير الذي قدم اليه كتابه الطبي المعروف بالمنصورى ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الرى الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين [٢]

كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازى معاصر له يسمى ابن اليمان ، والاصح ابن التمار [٣] ، واضطر الرازى للرد عليه[٤]. واقتبس منه ايليا النصيبينى مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) فى رسالة

---

(١) *De « Medicina Mentis » van den Arts Râzi* (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, deel 53. Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزوينى فى شرح نشرته لكتاب « جهار مقالة » لاحمد بن عمر العروضى السمرقندى (Gibb Memorial Series, XI) ، ص ٢٣٢

(٣) نرجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهرى المتطب المعروف بمناظراته مع الرازى وهو الذى ورد ذكره فيما انتخبناه من كتاب اعلام النبوة لابى حاتم الرازى . اما Fluegel (فى نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (*Supplement*, I 342) فقد وهما فى ظنهما ان ابن اليمان هذا هو ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندى المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه فى مجلة Orientalia ج ٦ (١٩٣٧) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم فى فهرسته (طبعة ليبزيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازى ما نصه : «كتاب فى نقض الطب الروحانى على ابن اليمان» (كذا فى نسخة وفى نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابى اصيبعة ج١ ص٣١٦ (السطر الثانى من تحت) . اما ابن القفطى (طبعة مصر، ص ١٨٠) فقد قال « كتاب نقض الطب الروحانى » وهذا غلط . راجع ايضاً Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 46.

له [١] المناقشة التى جرت بين الرازى والرجل المتوغل في علم النحو وهى التى ستأتى فى الفصل الخامس من كتاب الطب الروحانى . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرمانى الداعي الاسماعيلى كما نرى فيما بعد

ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازى ، منها كتاب الطب الروحانى لابى اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعي (المتوفى سنة ٤٧٦)[٢] وهو مؤلف فى المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحانى لابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧)[٣] وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب فى كتاب الرازى عدة جمل واضاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينبه القارى الى نقله او يذكر اسم الرازى فى اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلا على ما اقول فهاك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى [٤] . قال فى الباب الاول « فى فضل العقل » مستعيراً اكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازى ومضيفا اليها شيئا ضئيلا من عنده :

---

(١) رسالة ايليا النصيبينى مطران نصيبين التى انشأها للاستاذ ابى العلاء صاعد بن سهل الكاتب وذكر بها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابى القاسم الحسين بن على المعروف بالوزير المغربى (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣ ويوجد لها صورة شمسية فى الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضع الذى نشير اليه فقد ورد فى هذه النسخة فى ورقة ٣١ و) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التى نشرها الاب بطرس عزيز فى مقالته ***Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriaca***, فى مجلة Anthropos ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة المفيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) ومما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التى اختارها لكتابه وهى : فى فضل العقل، فى ذم الهوى ، فى دفع العشق عن النفس، فى دفع الشره ، فى رفض رياسة الدنيا ، فى دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بثمرته ، ومن ثمرات العقل معرفه الخالق سبحانه ، فانه استدل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر في نيل كل صعب حتى ذال البهائم ، وعلمه صناعة السفن التى بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابداً تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك العاجل للآجل ، وبه فضل الآدمى على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمى لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما فى جوهر مثله ان يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل »

وقال مثلا فى الباب العاشر « فى ذم الكذب » مقتبسا من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التى يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبته الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلما لعلمه بفضل المخبر على المخبر »

وقال في الباب الثالث عشر « فى دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازى) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب فى طبع الآدمي ليحثه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكانته (والصحيح : نكايته) في الغضبان اكثر من مكانته (كذا) فى المغضوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلا غضب مرة فصاح ففتق الدم فى الحال وأدى به الامر الى الهلاك فمات ، ولكم رجل رجلا فانكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر المكوم الخ » . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

* * *

اما المخطوطات التى اعتمدنا عليها في نشرتها هذه فهى :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = النبذ التى وردت فى كتاب الاقوال الذهبية لحميد الدين الكرماني

وهاك وصفا مفصلا لهذه النسخ :

نسخة ل

قيدت هذه النسخة فى فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطانى[١] تحت رقم ١٥٣٠ ، وهى مثمنة القطع مكتوبة بخط نسخى متأخر وعدد اوراقها ٨٨ ، وفى كل صفحة نحو ٢٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع فى عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ — ٤٣) ، وكتاب الطب الروحانى للرازى (ورقة ٤٤ — ٧٠) ، وكتاب الادب لابن المعتز (ورقة ٧١ — ٨١) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢—٨٨) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحانى ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضعيف المفتقر الى عفو ربه الهادى على بن احمد ابن محمد النوشابادى الحنفى الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترحم عليه ولجميع المسلمين آمين وذلك فى ذى القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من السوء »

وهذه النسخه اكمل واصح من جميع النسخ التى وصلت الينا وان ورد فيها بعض التحريف والتصحيف . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرآتها توافق المنتخبات القديمة التى اوردها الكرماني فى كتابه . لذلك فقد اعتمدنا فى نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

نسخة ف

هى محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان[٢] تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخى غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً ، وهى غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهى ايضا ضمن مجموعة

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة وافادنى بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرنى ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة فى تلك المكتبة وان النسخة التى نحن بصددها ستوصف فيه وصفاً مفصلا

تحتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحانى ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابى زكرياء يحيى بن عدى [١] ، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس [٢] ، (٤) مرثية تقرأ فى تجنيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل [٣] والظاهر أنها حررت فى مصر اذ كانت صفحاتها مرقمة بارقام قبطية او بعبارة أدق بحروف يونانية قبطية [٤]. اما كتاب الطب الروحانى فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقط قديما من الاصل الورقات ١١ — ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

نسخة و

هى المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٢٤١ [٥] . وهى مكتوبة بخط نسخى غليظ وعدد صفحاتها

(١) هو الفيلسوف المنطقى المسيحى الشهير تلميذ ابى نصر الفارابى وكانت وفاته فى سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, *Suppl.* I 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قلته فى مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧

(٢) هى الرسالة المعروفة ايضاً باسم « معاتبة النفس » لهرمس الحكيم نشرها العلامة O. Bardenhewer وقد كان النساخ المسيحيون يحبون نسخها

(٣) يدل ايضاً على مسيحية الناسخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحانى : « كمل كتاب الطب الروحانى بمعونة الله تعالى والشكر لله دائماً ابداً مستمراً وناقله المسكين الفارق فى بحر خطاياه الجمة يتضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة فى يوم موقفه المرهوب والسبح لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارقام فى كثير من المخطوطات العربية المحررة فى مصر على ايدى نساخ مسيحيين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابى معشر محفوظة بمكتبة جار الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ. ويحتوى اكثر هذه المخطوطات على كتب فى علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامى . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida فى مجلة Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter فى نفس هذه المجلة ج ١٦ (سنة ١٩٣٦) ص ٢١٢ — ٢١٣

(٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لغاية ١٩٢١ (القاهرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها !) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها فى نهايتها بهذه العبارة : « كمل فى يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثنى (كذا) وثلثين وسبعمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب الطب الروحانى ، والثانية (ص ١٠٢ - ١٣٩) كتاب تهذيب الاخلاق ليحيى بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥-٣٠ (اى من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط مجلدها فى وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات فى الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرآتها لا فى الصحيح فقط بل فى الغلط ايضا حتى ليمكن الاطمئنان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محرفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرآت ق و ف بقرآت نسخة ل أن الاصل الذى اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكملته بقدرما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازى عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض فى المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيهما من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدى تفيداننا كثيراً فى اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصلى على الوجه الذى نتمنى

النبذ المرجودة فى كتاب الاقوال الذهبية للكرمانى

اما الكرمانى هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرمانى الملقب بحجة العراقين كبير الدعاة الاسماعيلية بجزيرة العراق في عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بامر الله وصاحب التأليفات العديدة فى الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفى الفاطميين [١] .

(١) راجع W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43.
وايضاً المقالة التى نشرتها فى مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ — ٢٦٣ .
اعتمدت فى جميع المعلومات التى نشرتها فيما يلى عن الكتب الاسماعيلية على المخطوطات التى اطلعنى عليها صديقى الدكتور حسين الهمدانى نزيل بمباى

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ وجاء مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢)[1] فى تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذى عنوانه « كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار » فى الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب «مباسم البشارات» للكرمانى:

« وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلها ، ودلائل ظاهر بيان فضلها ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لايشك فيها الا اهل الزيغ والارتياب . ففلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع فى أهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيغ والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف فى الغالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المحيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فعم الامتحان فى حضرته ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكمية ، باب الدعوة الذى عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضيئة ، والدلائل الواضحة الجلية ، مبين سبل الهدي للمهتدين ، حجة العراقين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضى عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومحله ، وارداً كورود الغيث الى المرعى بعد محله ، فجلى ببيانه تلك الظلمة المدلهمة ، وابان بواضح علمه ونور هداه فضل الائمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بامر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليمتحنهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون في الحيرة والانتكاس ، نظر اليهم نظرة نعشهم بها من الخمول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجال رحمته ، ونصب ختكين الضيف فى الدعوة لهداية اولي الشك والارتياب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والداعى حميد الدين

(١) راجع Ivanow فى الكتاب المذكور ، ص ٦٢

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام منآدها ، وبه استبانت المشكلات ، وانفرجت المعضلات الخ »

اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ كما يظهر من التاريخ الوارد فى ابتداء كتابه « راحة العقل »[1] . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته

اما « كتاب الاقوال الذهبية في الطب النفسانى » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة محمد بن زكرياء الرازى وذلك من جهتين ، اولا بتصحيحه موقف الداعى الاسماعيلى ابي حاتم الرازى فى مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازى ، وهى المناظرة التي سننشرها فى اثناء هذا الكتاب ، وثانيا بنقده لكتاب الطب الروحاني الذى نحن بصدده . وهاك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بتمامها لتقف على موقف الكرمانى فيه :

« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعى بجزيرة العراق رفع الله درجته تقديسا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل الالوح محلا للبركات وفيض القلم ، الذى تسبح عن مناسبة ما ابدعه ، وتقدس عن نعوت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست الا مثلية إلا له ، خالق الامثال ، وفاطر الاشباه والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليلة ، والقضايا منها بحسبها فى المعلومات فاسدة مستحيلة ، والمفلح من اغاثها بسنن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها افاضة . فالموت بادراكه هاجم آت ، والحين بسلطانه لمبانى الخلقة هادم وهات . ولكل حفرة تواريه هي تربته ، ورب غفور هو معاده واليه اوبته ، والعاقبة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، وثخن فى دين الله رغبته وايمانه

وإنى لما اعان الله تعالى وأتينا في كتاب « اكليل النفس وتاجها » بما وعدنا به فى صدره وماتبعه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع الحيوان ونوع الانسان بيانا للموجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات ، فى كتاب «المقاييس» و«الرسالة الوحيدة» ، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازى موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تنبيه الهادى والمستهدى » الذى الفه الكرمانى فى السنة المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لاكهو فيما نشأ عليه من الطب الجسماني ، لكونه فى هذا كفارس ذى مرة ، فى ميدانه يحضر ويجرى ، وفى ذاك كحاطب ذى غرة ، يخوض ويروى مالا يعلم ولا يدرى ، قصوراً فى تأليفه عما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحانى : العليل ماهو والعلة ودواءها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو . واختصاراً منه فى كلامه المورد على ما لايوجب مبتغاه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكرها ولا يوجب اعتقاده شيئا منها على ما نبينه ، وذهابا للامر عليه فى ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابى حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الرى فى أيام مرداويج وحضرته فى النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقويما لهما وطبا بزعمه مبتغى يصفر عنه قدره ، ويعسر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التى لاتنال باجتهاد وابتغاء ، بل بعناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزبره مخيلا الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء البشر عنهم بالممنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب فى حكم الاعتقاد ، وشرط ماندبنا له من لقاء ذوى العناد ، واصطفينا له من هداية العمى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك فى أسر العمى والجهالة ، كشفا للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبتغى فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر رجاحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحى الائمة الهادين الى الفوز بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعيم الجنان ، ونقص من يتظاهر بالاستغناء عنهم فى نيل الملكوت ، فيكون للتابعين طريقا فى معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق فى توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها ابانة عن الباطل فى قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه فى بابين يشتملان على اثنى عشر قولا احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء فى طبه الروحاني ، وثانيهما فى ابانة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفسانى ، وجعلتهما فى هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال الذهبية » لكونه فيما يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين فى اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الباب الاول في ابانة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي فى طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابى حاتم الرازى وابن زكرياء المتطبب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهمل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى

القول الثانى — فى بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوى فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره فى الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقمعه فجعله طبا روحانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذى اورده وامتناع وقوع الانتفاع بمثله

القول الخامس — فى ذكر ما اورده تماما للفصل الثانى من كتابه فى الطب الروحانى وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفسا ثلاثا نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تعلقا بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طبا والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

الباب الثانى فى انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفسانى

يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفساني وانها أشرف الصناعات وان القائم بها الموضح لمبانيها الهادى الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — فى وجود النفس التي هى العايلة والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها فى ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بجسم ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرا وانها واحدة في ذاتها لا ثلاث

القول الثالث — فى مناسبة النفس جسمها فى احوالها وما تلك الاحوال وماتلك المناسبات وانها فى وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من الموجودات الواقعةتحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً في الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامورفلها مثلهعلىتوازن لايغادر منها شيئالافىالذات ولا في الاحوال وماتلك الامور

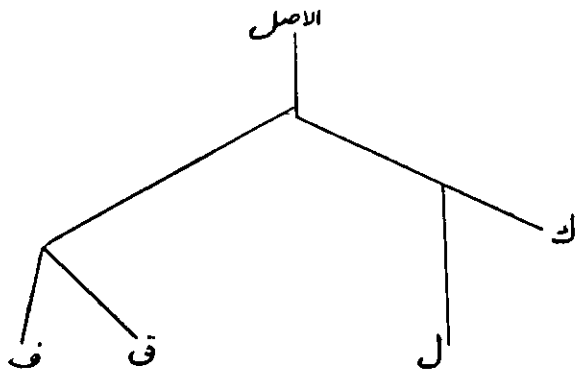
القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التى تجرى منها مجرى الاعلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مباديها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلتان

القول الخامس — فيما يجرى من النفس مجرى الادوية فى ازالة عللها وما تلك الادوية وما افعالها وما الذى يمجدها وما الذي يقومها وما الذى يجرى منها مجرى قول الطبيب وبعث العليل على الحمية وما الذى يجرى منها مجرى القارورة والنبض من العليلالمستدل منهما علىالصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال فى الابلال والاستعلاء في الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة فى الاعلال الحادة على الهلاك او الخلاص وما هى وما يجري منها مجرى الاشربة والفواكه والمشمومات فى استجلاب الصحة وما هى

القول السادس — فيما يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذى يحفظ عليها صحتها الى وقت انتقالها وما الذى يكسبها انبعاثها للقيام باوامر الله »

اما المنتخات العديدة التى اوردها الكرماني من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الراى فى ان قيمة قرآتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التى وصلت الينا . وترى ايضا مما ذكرناه فى حواشى الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قرآتها . اما نقد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحانى فقد اقتبسنا منه بعض شىء وجعلناه تعليقات على المتن

وفى الختام نعود علىنتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها فى الشكل الآتي



بسم الله الرحمن الرحيم

قال محمد بن زكريّاء الرازى : أكمل الله للأمير السعادة وأتمّ عليه النعمة .
جرى بحضرة الأمير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتُها فى إصلاح الأخلاق ٣
سألنيها بعض إخوانى بمدينة السلام أيّامَ مُقامى بها ، فأمر سيّدى الأمير —
أيّده الله — بانشاء كتاب يحتوى على جُمَل هذا المعنى بغاية الاختصار والايجاز
وأن أسمّهُ بالطبّ الروحانىّ ، فيكون قريناً للكتاب المنصورىّ الذى غرضه فى ٦
الطبّ الجسمانىّ وعديلاً له ؛ لما قدّر — أدام الله عزّه — فى ضمّه اليه من عموم
النفع وشموله للنفس والجسد . فانتهيتُ الى ذلك وقدّمته على سائر شغلى ؛ والله
أسأل التوفيق لما يُرضى سيّدى الأمير ويقرّب اليه ويُدنى منه * ٩

(٢) نبتدى بعون الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحانى ق — قال محمد بن زكرياء الرازى فى صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال ابو بكر محمد ... الرازى ف ق — اكمل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — اطال الله بقاءه ل : اسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣—٦) بحضرة الامير الكلام فى اصلاح الاخلاق فسألنى ان اعمل مقالة فى كتاب وان اسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤—٥) بعض اخوانى ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدىل : سقط ك — (٥) ايده الله ل : اسعده الله ك — (٦) اسميه ف ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسدانى ف ق — لما قدر.. من عموم: فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل: سقط ف ق ك — (٨) سائراشغالى ف — (٨—٩) وبالله التوفيق الى ما يرضى ف ق — (٩) سيدى الامير ل: الامير اسعده الله ك ، سقط ف ق

* قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الاول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحانى : هذا فص قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه فى اصلاح الاخلاق جعله كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحانى ليكون قريناً لكتابه المنصورى فى الطب الجسمانى وعديلا له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصورى الذى جعل ما أنشأه من الكتاب فى الطب الروحانى قريناً له وعديلا ووجدناه مشتملا من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للاعلال على ترتيبها وتشفيعها بذكر الادوية التى تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

١٧ الأوّل فى فضل العقل ومدحه

٢٠ الثانى فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم

٣٢ الثالث جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها

٣٣ الرابع فى تعرّف الرجل عيوب نفسه

٣٥ الخامس فى دفع العشق والالف وجملة من الكلام فى اللذة

٣٩ السادس فى دفع العُجب

٤٠ السابع فى دفع الحسد

٤٥ الثامن فى دفع المفرط الضارّ من الغضب

(١ — س١٧ س١٣) سقط ك — (١) فصلا وهم ف — (٢ — س١٧ س١٣) الفصل الاول... الفصل الثانى الخ ف ق — (٣) فى ردع الهوى وقمعه ف ق — وجملة... الحكيم ف ق: سقط ل — (٤) جملة قدمت قبل ذكر ل : فى ذكر ف ق — اعراض النفس ف ق — (٦) وجملة ... اللذة ف ق : سقط ل — (٧) العجب وغيره ف ق — (٩) فى دفع الغضب ف ق

قرينا له وعديلا فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من قلة العلم والمعرفة بما تصلق له من الكلام على الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحانى واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما تقول بياناً له : إن العديل انما يجعل عديلا لما عادله بموازنة ومشابهة يجمعانهما . ولما كان ما جعله عديلا للكتاب المنصورى من كتابه فى الطب الروحانى غير مشابه له لا فى التأليف والتبويب ولا فيما يكون طبا فى التنويع والترتيب يوازنه ويناسبه كان تسميته للكتاب بالطب الروحانى خطأ كبيراً ... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما وسم به كتابه لخلوه مما يكون به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيلة لها عديلا للكتاب المنصورى الجامع لذكر الاعلال وادويتها فغير واقع ما ضمن وقوعه من الانتفاع به وشموله ولا فائدة فى قراءته ... فاما ما استمر عليه من الخطأ فى نفس ما اودعه كتابه فى ابوابه فيأتى عليه البيان باذن الله قبل ، ثم يأتى بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادوائها وما تعالج به تقويماً لها من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم معه كيفية صناعة التأليف بعد وبتصور كيف يكون الطب الروحانى الحق الآتى به محمد النبى والمبين له باب العلم على الوصى صلوات الله عليهما بقوة الله العلى

٥٦ التاسع فى اطراح الكذب

٥٦ العاشر فى اطراح البخل

٦١ الحادى عشر فى دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ

٦٣ الثانى عشر فى صرف الغمّ

٧٠ الثالث عشر فى دفع الشَرَه

٧٢ الرابع عشر فى دفع الانهماك فى الشراب

٧٤ الخامس عشر فى دفع الاستهتار بالجماع

٧٧ السادس عشر فى دفع الولع والعبث والمذهب

٨٠ السابع عشر فى مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق

٨٥ الثامن عشر فى دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرُتَب والمنازل الدنيائيّة والفرق بين ما يُرِى الهوى وبين ما يُرِى العقل

٩١ التاسع عشر فى السيرة الفاضلة

٩٢ العشرون فى الخوف من الموت

الفصل الاوّل

فى فضل العقل ومدحه *

أقول : إنّ البارىء عزّ اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما فى جوهرِ مِثلنا نيلُه وبلوغه ،وإنه أعظم | نِعَم الله ٤٥ و

(٢) اطراح : سقط ف ق — (٣) دفع : سقط ف ق — (٤) فى دفع الغم ف ق — (٦) فى (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) — (٧) فى افراط الجماع ف ق — (٩) والانفاق : سقط ف — (١٠) دفع ... على : سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل: سقط ف ق — (١٦) أقول : قال محمد بن زكريا ل — وحبانا لننال ك — من ل : سقط ق ف ك — (١٧) ما : سقط ل — فى جوهرنا مثلنا أن يناله ويبلغه ق ف

* ورد هذا الفصل بتمامه فى كتاب الكرمانى

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فُضّلنا على الحيوان غير الناطق
حتى ملكناها وسُسناها وذللناها وصرفناها فى الوجوه العائدة منافعُها علينا وعليها ؛
وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسّن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا
ومرادنا . فإنا بالعقل أدركنا صناعة السُفُن واستعملناها حتى وصلنا بها إلى ما قطع
وحال البحرُ دوننا ودونه ؛ وبه نالنا الطبّ الذى فيه الكثير من مصالح أجسادنا
وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ؛ وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة
منّا الخفية المستورة عنّا ؛ وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس
والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ؛ وبه وصلنا إلى معرفة البارئ
عزّ وجلّ الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة فإنه الشئ الذى
لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ؛ والذى به نتصوّر أفعالنا
العقليّة قبل ظهورها للحسّ فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثّل بأفعالنا الحسّية
صورها فتظهر مطابقة لِما تمثّلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه
وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته ولا ننزّله عن درجته ،
ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ؛ ولا وهو الزمام مزموماً ؛ ولا وهو المتبوع
تابعاً ، بل نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه . فنُمضيها على
إمضائه ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلّط عليه الهوى الذى هو آفتُه ومكدّره

(١) واجداها علينا نفعاً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ف ق — (٢) ملكناها و : سقط ق ف ك — وذللناها وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤) وانا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطب ك : والطب ل ق ف — المصالح لاجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما اصلنا واصبنا ق ف — وفى الجملة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذى فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتخيلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف — هذا : سقط ك — ومحله : سقط ق ف — (١٣) وجلالته هذا ك — علينا : سقط ل — مرتبته ق ف — (١٥) بل فنرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عند إيقافه ل

والحائد به عن سَنَنه ومحجته وقصده واستقامته ؛ والمانع من أن يصيب به
العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ؛ بل نروضه وندلّله ونحمله ونجبُره على
الوقوف عند أمره ونهيه . فإنّا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غايةَ صفائه وأضاء لنا غايةَ
إضاءته وبلغ بنا نهايةَ قَصْدِ بلوغنا به . وكنّا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به

(١) من : سقط ل (٢) عواقبه فى اموره ق ف — (٣) واصلى لنا ق ف — (٤) نهاية قصدنا بلوغنا به ك ، غاية ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — لنا ومنّ علينا به منه ل

قال الكرمانى فى الفول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراده قول الرازى بنصه : فنقول لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه نال من منافع دنيانا وآخرتنا غاية ما لنا أن نناله ... ولولاه لكنا كالبهائم والمجانين . الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً . وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً . وانيه فصل الخطاب لا يخلو فى كونه « ما هو » أن يكون إما جسمنا . أو ما كان لجسمنا كالاً به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا ، وبطل أن يكون جسمنا ببطلان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضا أن يكون ما كان لجسمنا كالاً ببطلان كونه فى وجوده عالماً بالامور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التى تعدو ما به يصح كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذى به يتعلق كمالنا ، ولم يكن غيراً يفيد العلم ويعلم وبه وبتعليمه تكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً فى نفسه بأنوار الملكوت متوّجاً بتاج العزة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به نال ونبلغ منافعنا فى دنيانا وآخرتنا ... صح وثبت أن العقل المحبو لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا بكون كونها حياة طبيعية ناقصة عن كمالها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً فى غيره كمالاً ... بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها بالكرامة ، المنوحون فى عالم النفس شرف الامامة ، المبلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال ، الكائنون بكمالهم كمالاً لأنفسنا فى كونها حيواناً إلهياً كما كانت أنفسنا كمالاً لأجسامنا فى كونها حيواناً طبيعياً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم ضلالاً عن الحق فقد ظهر الخطأ فى قول من يرى ويعتقد أن العقل المحبو لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت المعارضة وثبت ما أوجبته الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هى العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاقتداء بسنته وفعله فقد ثبتت النبوة المطوية فيما أورده صاحب الكتاب فى مقالته والحمد لله رب العالمين

الفصل الثانى

فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم *

أمّا على أثر ذلك فإنّا قائلون فى الطبّ الروحانى الذى غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت، والعيون والمعانى التى هى أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إنا قد صدّرنا وقدّمنا من ذكر | العقل والهوى ما رأينا أنه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ. ونحن متبعوه من أصول هذا الشأن بأجلّها وأشرفها ٤٥ظ

فنقول: إنّ أشرف الأصول وأجلّها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو اليه الطباع فى أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه. فإنّ أوّل فضل الناس على البهائم هو هذا، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرويّة. وذلك أنّ البهائم غير المؤدّبة واقفة عند ما يدعوها اليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مرويّة فيه. فإنك لا تجد بهيمةً غير مؤدّبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتذى به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعانٍ عقلية تدعوه إلى ذلك. بل تأتى منها ما يبعثها عليه الطباع غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة فى زمّ الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعليماً،

(٢) فى ردع الهوى وقمعه ف ق — وجملة ... الحكيم: سقط ل (ك) — افلاطون ف ق — (٤) والعيون ل: سقط ف ق ك — (٥) صدرنا: وصفنا ك — (٦) كله: سقط ف ق — (٨) وقول ف ق — ان اجل الاصول وأشرفها ف ق — (١١) الغير ل — غير موذية ف ق — تدعوا اليه ف ق — (١٤) عليه: سقط ف ق — تدعوا ف ق — (١٥) منه: سقط ك — (١٦) زم ك: ذم ل ف ق — الطبع: الهوى و (الطبع)، على هامش ك

* ورد ذكر أكثر هذا الفصل فى القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال الذهبية للكرمانى

إلاّ أنه عامّ شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه. ولا يُحتاج إلى الكلام فيه، على أنّ فى ذلك بين الأمم تفاضُلاً كثيراً وبوناً بعيداً. وأمّا البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ فى طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلاّ الرجل الفيلسوف الفاضل. وبمقدار فضل العوامّ من الناس على البهائم فى زمّ الطبع والملكة للهوى ينبغى أن يكون فضل هذا الرجل على العوامّ. ومن هاهنا نعلم أنّ مَن أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته. ولأنّ بين الناس فى طباعهم اختلافاً كثيرا وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتسابُ بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض. وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعنى قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجلّ هذه الفضائل وأشرفها وكان محلّها من جملة هذا الغرض كله محلّ الاسطقس التالى للمبدأ

فأقول: إنّ الهوى والطباع | يدعوان أبداً إلى اتّباع اللذّات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا رويّة فى عاقبة ويحثّان عليه ويُعجلان إليه، وإن كان جالباً ٤٦ و

(٢) بين الامم فى ذلك ل — (٤) من الناس: سقط ف ق — ذم ل ف ق — (٥) يعلم ك — (٦) فى هذه الزينة ف ق — شديداً: سقط ف ق — (٧) ومجادلته: سقط ف ق، ومجالدته ك على الهامش — ومخالفته: سقط ك — فى طبائعهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جملة: سقط ف ق — (١٢) الثانى للمبدء ك، التالى للمبتدأ ف ق — (١٣) ابدأ: سقط ل — (١٤) عليه: سقط ف ق ك

* قال الكرمانى فى انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه: فنقول إن الفيلسوف الذى ذكره وعلق قمع هواه بذاته هو من البشر، والبشر فمن نفس وجسم ... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها، ام كيف يتهيأ لنفسه أن تقمع هواها بذاتها وهى خالية مما يكون انبعاثها عنه فيه، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان. ولا بعد الحق إلا الضلال، ولا بعد الصدق إلا الكذب والمحال

للألم من بعد ومانعاً من اللذّة ما هو أضعافٌ لِما تقدّم منها . وذلك أنهما لا يريان إلاّ حالتهما فى الذى هما فيه لا غير . وليس بهما إلاّ اطّراح الألم المؤذى عنهما وقتَهما ذلك ، كإيثار الطفل الرَمِد حكَّ عينه وأكلَ التمر واللعبَ فى الشمس . ومن أجل ذلك يحقّ على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلاّ بعد التثبُّت والنظر فيما يُعقبانه ويمثّلَ ذلك ويزنَه ثم يتبعَ الأرجح لئلاّ يألم من حيث ظنّ أنه يلتذّ ويخسر من حيث ظنّ أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا التمثيل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه لا يأمن أن يكون فى إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤونته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعَفةً ؛ فالحزم إذاً فى منعها . وإن تكافأت عنده المؤونتان أقام أيضاً على ردعها ، وذلك أنّ المرارة المتجرَّعة أهون وأيسر من المنتظَرة التى لابدّ من تجرُّعها على الأمر الأكثر . وليس يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغى أن يقمع هواه فى كثير من الأحوال — وإن لم ير لذلك عاقبةً مكروهةً — ليمرّن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عند العواقب الرديّة أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلّط عليه . فإنّ لها من التمكّن فى نفس الطبيعة والجبلّة ما لا يحتاج أن يُزاد فضل تمكّن بالعادة أيضاً فيصيرَ بحالٍ لا يمكن مقاومتُها بتّةً * . وينبغى أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حاله لا يلتذّونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) فى وقتهما الذى هما فيه ك — (٣) وقتهما ذلك: سقط ف ق — الرمد: سقط ف ق — لحك عينيه ك ، يحك عينه الرمدة ف ق — التمرة ف ق — (٦) يظن ف ق ك (مرتين) — ولا يخسر ك — (٨) من أن يكون ف — (١٠) تكافت ف ق — (١١) فى الأمر ل — (١٢) قد : سقط ك — احواله ل — (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الردية ف ق — (١٥) أن يرى فضل ف ق — (١٦) البتة ك — المدمنين عليها المتمكنين فيها ف ق — (١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هنا رواية الكرمانى ويوجد فى إثرها ما يلى : هذا فص قوله ، وما يعدو

تركها . فإنّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرزاً فى الطباع — لا يلتذونها التذاذَ غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالة كل ذى حالة عنده ، أعنى المألوفة المعتادة . ولا يتهيّأ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشىء الاضطرارىّ فى العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتَرَفٌ . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير فى دينهم ودنياهم حتى يُضطرّوا إلى استعمال صنوف الحِيَل واكتساب الأموال بالتغرير بالنفس وطرحها فى المهالك . فإذا هم قد شقوا * من حيث قدّروا السعادة واغتمّوا من حيث قدّروا الفرح وألِموا من حيث قدّروا اللذّة . وما أشبههم فى هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعى فى هلاكها ، كالحيوان المخدوعة بما يُنصب لها فى مصايدها . حتى إذا حصلت فى المصيـــدة لم تنل ما خُدعت به ولا أطاقت التخلّص ممّا وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مُقنع ، وهو أن يُطلَق

٤٦ظ

(١) على غشيان ف ق — على انها ف — (٥) وشرف ف — النفس فى دينهم ل — (٩) كالحيوان ك : كالحيوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا نداؤه ببطلان كون ما أوجبه من الطب طباً وباستمرار الخطأ فى تعليق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتفائها فيه اكتساباً للفضيلة بذاتها ... إنه لما كانت النفس قد جعلت لجسمها كمالاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها فى وجودها لجسمها كمالاً لأن تكون فى فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان الامتناع منها أن تفعل ما يضاد هواها وبوجبه اختيارها قائماً وبطلان وجود فعل منها لا تهواه ثابتاً ... فتعليق قمع النفس هواها بذاتها الممتنع كونه منها إلا بباعث من خارجها ترغيباً وترهيباً خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله فى الطب الروحانى باطلاً والخطأ فى تعليق قمع الهوى بالنفس مستمراً جارياً فكلامه الذى أورده ليس بطب ولا كتابه بمرتع للنفس ولا بأبّ ، وله قلنا إنه فى الطب الجسمانى كغصن مائس خضر وفى طبه الروحانى كجلد خائس قذر . — وأما بقية فصل الكتاب الى ص ٢٤ س ٣ (« وهذا يراه ») فقد لخصه الكرمانى دون إيراده بنصه

* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٢٤ س ١٤ (« والمنكح »)

* سقطت هنا عدة ورقات فى نسخة ف ولا تستأنف روايتها إلا فى الفصل السابع من الكتاب

منها ما علم أنّ عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضرّرا دنيائيًّا موازياً للذّة المُصابة منها فضلاً عمّا تجلب ممّا يُوفى ويرجح على اللذّة التى أُصيبت فى صدرها . وهذا يراه * ويقول به ويوجب حمل النفس عليه مَن كان من الفلاسفة لا يرى أنّ للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذى هى فيه . فأمّا مَن يرى أنّ للنفس أنيّةً وذاتاً ما قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذى لها بمنزلة الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زمّ الطباع ومجاهدة الهوى ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جدًّا ، ويرذلون ويستنقصون المنقادين له والمائلين معه تنقّصاً شديداً ويحلّونهم محلّ البهائم ، ويرون أنّ لهم — فى اتّباع الهوى وإيثاره والميل مع اللذّات والحبّ لها والأسف على ما فات منها وإيلام الحيوان لبلوغها ونيلها — عواقبَ سوءٍ بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها ألمها وأسفها وحسرتها . وقد يستدلّ هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على أنه لم يتهيّأ للشغل باللذّات والشهوات بل لاستعمال الفكر والرويّة من تقصيره فى ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أنّ البهيمة الواحدة تُصيب من لذّة المأكل * والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأمّا حالها فى سقوط الهمّ والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان ولا يقدر على مثلها بتّةً ، وذلك أنها من هذا المعنى فى الغاية والنهاية . فإنّا نرى البهيمة

(٢) مما ، صححنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذواتا قائمة ك — (٦) ذم ل — (٧) ومغالبته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : الى ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد ك — تكثر ل — (١١) وحسراتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : فى ل — (١٣) الغيرل — (١٤) عدد: سقط ك — (١٥) السقوط للهمق — وطيبه ل ، وطيبته ق — بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البتة ك ، سقط ق — فى هذا ل

* من هنا تستأنف رواية ك

* من هنا استأنفت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

قد حضر وقت ذبحها وهى منهمكة مقبلة على مأكلها ومشربها . | قالوا : فلو كانت ٤٧و
إصابة الشهوات والميلُ مع دواعى الطباع هو الأفضلَ لم يكن يُبخسه الإنسان ويُعطاه ما هو أخسّ منه من الحيوان . وفى بخس الإنسان وهو أفضل الحيوان المائت حظَّه من هذه الأشياء وتوفّرِ الحظّ له من الرويّة والفكر ما يُعلم منه أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانقياد لدواعى الطباع .
قالوا : ولئن كان الفضل فى إصابة اللذّات والشهوات ليكونن مَن له الطباع المتهيّئ لذلك أفضل ممّن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فالثيران والحمير أفضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن البارئ عزّ وجلّ إذ ليس بذى لذّة ولا شهوة . قالوا : ولعلّ بعض الناس ممّن لا رياضة له ولا يروّى ولا يفكر فى أمثال هذه المعانى لا يُسلّم لنا أنّ البهائم تصيب من اللذّة أكثر ممّا يصيبه الناس . ويحتجّ علينا بملكٍ مّا ظفر بعدوّ منازع ثم جلس من وقته ذلك للهو واحتشد فى إظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن الناسَ بلوغُه ، فيقول أين التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أنّ كمال اللذّة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإنّ مَن لا يُصلح حالَه إلاّ ألفُ دينار إن أُعطِىَ منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتمّ له صلاح حاله تلك . ومَن كان يُصلح حالَه الدينارُ الواحد يتمّ له صلاحُ حالته بإصابة ذلك

(١) قالوا : سقط ق — (٣) ويعطى ق — من هو ل — ما هو افضل من الحيوان ق — (٤) له ك : منه ل ، سقط ق — وتركيه ك ق — (٥) لا استعمال الانقياد ك — (٦) كانت الفضيلة ك — (٧) المتهيئة ل — وان ك — (٨) من الناس: سقط ق — إذ كان ليس ك — قالوا : سقط ق — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) بملك ظفر بامر من منازع ق — (١٢) وهيئته ل — (١٤) او له اليه ق ،واليه ل — باضافة ك — (١٥) لم يصلح ل — (١٦) صلاح لحالته تلك ك — (١٧) يصلح حالته ك — تتم حالته وصلاحها ق

الدينار الواحد ؛ على أنّ الأوّل قد أُعطِىَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته . والبهيمة إذا تَوَفَّر عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التذاذها بذلك ؛ ولا يضرّها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بتّةً . على أنّ للبهيمة فضل اللذّة أبداً على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل أمانيه وشهواته ، لأنّ نفسه لمّا كانت نفساً مفكرةً مرويّةً متصوِّرةً للغائب عنه وكان فى طباعها أن لا تكون لذى حال حالة إلاّ وتكون حالتها هى الأفضل ؛ لا تخلو فى حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تَحْوِه والخوف | والإشفاق على ٤٧ظ ما قد حوته ، فلا تزال لذلك فى نقص من لذّتها وشهوتها . فإنّ إنساناً لو ملك نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقى منهـــا وأشفقت وخافت من تفلّت ما حصل له منهـا ، ولو مـلك الأرض بأسرهـا لتمنّى دوام الصحة والخلود وتطلّعت نفسه إلى علم خبر جميع ما فى السموات والأرضين . ولقد بلغنى عن بعض المـلوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيهـا من النعيم مع الخلود ، فقال أمّا أنا فإنّى أتنغّص هذا النعيم وأستمرّه إذا فكرت بأنّى منزّل فيها منزلة المُفضَّل عليه المُحسَن إليه . فمتى يتمّ التذاذ هذا واغتباطه بما هو فيه ، وهل المغتبط عند نفسه إلاّ البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر

وهل يَنْعَمَنْ إلاّ سعيد مخلّد قليل الهموم مـا يبيت بأوجال

وهـذه العصابة من المتفلسفة تـترقّى من زمّ الهوى ومخالفته بـل من إهانته

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت ك — البتة ق ، سقط ك — (٤) أبدا : سقط ل — (٥) عنها ق — (٦) حال حال بتة ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وخوف وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك لذاتها ك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) نصف الدنيا ق — (١١) وتطلعت : ونازعته ل — خبر : سقط ق — فى الارض والسماء ق — (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبغض ل — (١٤) الالتذاذ لهـذا والاغتباط لمـا هو فيه ق — (١٥ — ١٦) كما ... باوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

وإماتته إلى أمر عظيم جداً ؛ حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلاّ قوتاً وبُلغةً ولا تقتنى مالاً ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم الموغِل منهم فى هذا الرأى على اعتزال الناس والتخلّى منهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجّون لصحّة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشَاهَدة . فأمّا ما يحتجّون به له من أحوال النفس بعد مفارقتها للبدن فإنّ الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب فى شرفه وفى طوله وفى عرضه . أمّا فى شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هى ولِمَ هى مع الجسم ولِمَ تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقته ؛ وأمّا فى طوله فلأنّ كل واحد من هذه البحوث يحتاج فى تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما فى هذا الكتاب من الكلام . وأمّا فى عرضه فلأنّ قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكى منه جملة وجيزة من غير أن نتلبّس فيه باحتجاج لهم أو عليهم . ونقصد منه خاصّةً للمعانى التى نظنّ أنها تُعين على بلوغ غرض كتابنا هذا وتقوّى عليه

فنقول : إنّ فلاطن شيخ الفلاسفه وعظيمها يرى أنّ فى الإنسان | ثلاث ٤٨ و أنفس يسمّى إحداها النفس الناطقة والإلهيّة والأخرى يسمّيها النفس الغضبيّـــة والحيوانيّة والأخرى يسمّيهـا النفس النباتيّة والناميـــة والشهوانيّة * . ويرى أنّ النفسين الحيوانيّة والنباتيّة إنما كوّنتا من أجل

(١) والمشارب ك — (٢) ولا دارا : سقط ك — (٣) الاعتزال من ق — الغامرة من الارض ك — وبلزوم هذا ونحوه ق — (٤) فى الاشياء ق — له : سقط ك — (٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها ك ، المفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق — (٩) إصلاح ك ق — (١٠) يعرض منه ل ، تقدم منه ك — باسترسال الكلام ق — (١١) نلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك — المتفلسفة ك ، الفلسفة ق — (١٧) أن النفس ك ق — النباتية والغضبية ل

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند نقده لكلام الرازى : وإذا كان

النفس الناطقة . أمّا النباتيّة فلتغذو الجسم الذى هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باقٍ غير متحلّل بل من جوهر سيّال متحلّل ؛ وكان كل متحلّل لا يبقى إلّا بأن يخلف فيه بدلاً ممّا تحلّل منه . فأمّا الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانيّة ومنعها من أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذى إذا استعملته كَمَلَ كان فى ذلك تخلّصها من الجسم المشتبكة به . وليس لهاتين النفسين — أعنى النباتيّة والغضبيّة — عنده جوهر خاصّ يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ؛ بل إحداهما وهى الغضبيّة هى جملة مزاج القلب والأخرى وهى الشهوانيّة هى جملة مزاج الكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أوّل آلة وأداة تستعملها النفس الناطقة . والاغتذاء والنموّ والنشوء للإنسان من الكبد ؛ والحرارة وحركة النبض من القلب . وأمّا الحسّ والحركة الإراديّة والتخيّل والفكر والذكر فمن الدماغ ، لا على أنّ ذلك من خاصّيّته ومزاجه بل من الجوهر الحالّ فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) اداة وآلة ك — غير متحلل : سقط ك — (٣) بدل ل — (٤) فأما النفس الغضبية ق — (٦) من الجسد ق — (٩) واداة : سقط ك ق — (١١) والارادة ق — (١٢) ذلك له ومن خاصته ق

كذلك فليس (أى كلامه فى هذا الفصل) بطب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن للانسان أنفساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سقيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقة الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له جعل كمالاً للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فاذا فعل بآلات التغذية وتعويض البدن عما يتحلل منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بآلات الاحساس طلباً للملاذ والغلبة والقهر وحفظاً للشخص قيل إنه الحسية ، وإذا فعل بآلات التصور طلباً للعلوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالنجار الذى تصدر عنه أفعال بآلاته ويقال إذا تعب بالمثقب إنه ثاقب وإذا نشر بالمنشار إنه ناشر وإذا نجر بالقادوم إنه نجار وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالربان فى السفينة الذى يأمر برفع الشراع وحطه وإرساء الانجر وجذبه ونزف الماء من الجمة وقذفه والغوص فى الماء لسدّ منفذه إلى السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

له على طريق استعمال آلة وأداة ؛ إلّا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل. ويرى أن يجتهد الإنسان بالطبّ الجسدانىّ وهو الطبّ المعروف ، والطبّ الروحانىّ وهو الإقناع بالحجج والبراهين فى تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عمّا أريد بها ولئلا تجاوزه . والتقصير فى فعل النفس النباتيّة أن لا تغذو ولا تُنمى ولا تُنشئ بالكمّيّة والكيفيّة المحتاجة إليها جملةُ الجسد . وإفراطها أن تتعدّى ذلك وتجاوزه حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويغرق فى اللذّات والشهوات . وتقصير فعل النفس الغضبيّة أن لا يكون عندها من الحميّة والأنفة والنجدة ما يمكّنها أن تزمّ وتقهر النفس الشهوانيّة فى حال اشتهائها حتى تحول دونها ودون شهواتها ؛ وإفراطه أن يكثر فيها الكِبر وحُبّ الغلبة حتى تروم قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها همّ إلّا الاستعلاء والغلبة كالحالة التى كان عليها الاسكندر الملك . وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجّب منه والتطلّع والتشوّق إلى معرفة جميع ما فيه وخاصّة علم جسدها الذى هى فيه وهيئته وعاقبته بعد موته ؛ فإنّ مَن لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجّب من هيئته ولم تتطلّع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتمّ ويُعْنَ بتعرّف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه من النطق نصيب البهائم لا بل الخفّاش والحيتان والخُشار التى لا تتفكّر ولا تتذكّر البتّة . وإفراطه أن يميل به ويستحوذ عليه الفكرُ فى هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانيّة أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم

٤٨ ظ

(٢) فى الطب ق — وبالطب ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تنشأ ك ق — (٧) والانف ل — (٨) تذم ل — وتقسر وتقهر ق — (٩) بينها وبين ل — ودون إرادتها وشهوتها ق — وافراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق — (١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الخشار : سقط ق — الخفاش والخشار والهمج ك — (١٧) بتة ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

وغيره مقدارَ ما تحتاج إليه فى بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحّة ؛ لكن يبحث ويتطلّع ويجتهد غاية الجهد ويقدِّر بلوغ هذه المعانى والوصول إليها فى زمان أقصر من الزمان الذى لا يمكن بلوغها إلاّ فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع فى الوسواس السوداوىّ والمالنخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدّر سرعة الظفر به . ويرى أنّ المدّة التى جُعلت لبقاء هذا الجسد المتحلّل الفاسد بالحال التى يمكن النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقته — وهى المدّة التى منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدّةٌ يفى فيها كلّ أحد ، ولو كان أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتّة . بالتطلّع على المعانى التى ذكرنا أنها تخصّ النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسدانىّ البتّة ويشناه ويبغضه ، ويعلمَ أنّ النفس الحسّاسة ما دامت | متعلّقة بشىء منه لم تزل فى أحوال ٤٩ و مؤذية مؤلمة من أجل تداوُل الكون والفساد إيّاه . ولا يكرهَ بل يشتاق إلى مفارقته والتخلّص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحسّاسة للجسد الذى هى فيه وقد اكتسبت هذه المعانى واعتقدتها صارت فى عالمها ولم تشتق إلى التعلّق بشىء من الجسم بعد ذلك البتّة ، وبقيت بذاتها حيّةً ناطقةً غير مائتة ولا آلمة مغتبطةً بموضعها ومكانها . أمّا الحيوة والنطق فلها من ذاتها ؛ وأمّا بُعدها عن الألم فلبُعدها عن الكون والفساد ؛ وأمّا اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلّصها من مخالطة الجسم والكونِ فى العالم الجسدانىّ . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى لم تكتسب هذه المعانى ولم تعرف العالم الجسدانىّ حقَّ معرفته بل كانت تشتاق

(١) على حالته الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والماليخوليا ك ق — (٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعانى ق — (٩) البتة : سقط ل — (١١) اياها ق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فحصلت وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق (١٦) من الكون ق — فاكتسبته من مخالطة ل

إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلّقة بشىء منه ؛ ولم تزل — لتداوُل الكون والفساد للجسد الذى هى فيه — فى آلام متّصلة مترادفة وهموم جمّة مؤذية * . فهذه جملةٌ من رأى فلاطن ومِن قَبله سقراط المتخلّى المتألّه . وبعدُ ٣ فما من رأى دنيائىّ قطّ إلاّ ويُوجب شيئاً من زمّ الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها وإمراحها . فزمّ الهوى وردعه واجب فى كل رأى وعند كل عاقل وفى كل دين . فليلاحظ العاقل هذه المعانى بعين عقله ويجعلها من همّه وباله . وإن هو لم ٦ يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرُتَب والمنازل فى هذا الباب فلا أقلّ من أن يتعلّق ولو بأخسّ المنازل منه . وهو رأىُ مَن رأى زمَّ الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفى هموم ق — (٣) افلاطن ق ، افلاطون ك المتخلى عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً إلا ل — شيئاً من : سقط ل — (٥) فى كل راى ودين ك — (٦) فينبغى للعاقل أن يلاحظ ك ق — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند نقده لكلام الرازى : وأما القول إنجابا لمسك النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر فى تعلقها بجسم آخر لا يخلو إما أن يكون من تلقاء ذاتها او من تلقاء غير يقهرها على التعلق . فان كان تعلقها من تلقاء ذاتها فيمتنع ويبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذى تتعلق به وتتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، بكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التى هى مواد المواليد الثلثة مستغنية مادته بصورتها الفاعلة بها التى بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته بما لها من الصورة الفاعلة بها من النامية التى بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان معدناً او حيواناً كذلك الحال فى مادة كل منهما مشغولة بصورتها الفاعلة فيها التى بها هى معدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها فى تعلقها بها ... وإن كان تعلقها من تلقاء غير قاهر لها على التعلق والتحول فممتنع باطل كذلك فلا يخلو القاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون النقل منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التى توجبها الحكمة وتقتضيها يبطل أن يكون غير حكيم فكونه حكيماً ثابت . وإذا كان حكيماً فنقله إياها إما لسلبها رذيلة أو لكسبها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الامر فيهما واستحالته من قبيلها إذا كان نقلها الى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتسبته بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بجثة أخرى ، وخيرها وشرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عليه اعتقاد الديانين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائيًّا . فإنه وإن تجرّع فى صدور أموره من زمّ الهوى وقمعه مرارةً وبشاعةً فستُعقبه أردافها حلاوةً ولذاذةً يغتبط بها ويعظم سروره وارتياحه عندها . مع أنّ المؤونة فى احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخفّ عليه بالاعتياد ولا سيّما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعوّد نفسه ويأخذها أوّلاً بمنع اليسير من الشهوات وتركِ بعض ما تهوَى لِما يوجبه العقل والرأى ؛ ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخُلق والعادة وتذلّ نفسه الشهوانيّة وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة . ثم يزداد | ذلك ويتأكد عند سروره ٤٩ظ بالعواقب العائدة عليه من زمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملةٌ قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها *

أمّا وقد وطّأنا لما يأتى بعدُ من كلامنا أسّه وذكرنا أعظم الأصول فى ذلك ممّا فيه غنًى وعليه معونةٌ فإنّا ذاكرون من عوارض النفس الرديّة والتلطّف لإصلاحها ما يكون قياسًا ومثالاً لِما لم نذكره منها . ونتحرّى الإيجاز والاختصار

(١) صدور أمره ك ، صدر اموره ق — ومنعه ك — (٤) عنده ق — (٨) من ذم الهوا ق — (١١) اعراض النفس ق — (١٢) انا قد وطأنا ك — (١٣) مما فيه : سقط ل ق — من ذكر عوارض ك — (١٤ — س ٣٣ ، ١) لم ... فيها : سقط ق — الاقتصار ك

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إيراده للفصل الثانى من كتاب الرازى : هذا فص قوله وهو من الحسن فى معانيه ، والجودة فى مبانيه ، على أمر قويم ، وصراط فى العظة والتنبيه مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طلباً ذو امتناع ، والغرض فى الكتاب معدول به عنه لأنّ يقع به انتفاع الخ . (تتلو فى أثناء نقد الكرمانى الفصول المذكورة فى ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بتمامه فى ابتداء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن فى الكلام فيها . إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلّة الكبرى التى منها نستقى وعليها نبنى جميع وجوه التلطّف لإصلاح خُلق مّا ردىّ . حتى إنه لو لم يُفرَد ولا واحدٌ منها بكلام يخصّه بل أُغفِلَ ولم يُذكر بتّةً لكان فى التحفّظ والتمسّك بالأصل الأوّل غنًى وكفاية لإصلاحها ؛ وذلك أنّ جُلّها ممّا يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ؛ وفى زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسّك والتخلّق بهما . إلاّ أنّا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أنّ ذكره أوجب وألزم وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا . وبالله نستعين

الفصل الرابع

فى تعرّف الرجل عيوب نفسه *

من أجل أنّ كل واحد منّا لا يمكنه منع الهوى محبّةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل * الخالصة المحضة إلى خلائقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة ، ومتى لم يستبن ذلك فيعرفه لم يُقلِع عنه إذ ليس يَشعرُ به فضلاً عن أن يستقبحه × ويعمل فى الإقلاع

(١) إذ قدقدمت ق — (٢) التلطف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلق والتمسك ل — (٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل السداد والصواب ك — (١٠) من أجل : سقط ك — منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وانه لا يكاد يتبين ك — وانه متى لم يتبين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعر به ك : يستقربه ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «عاقل» س ٣٤ س١) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أورده الكرمانى ملخصاً فحسب

* سقطت هاهنا بعض صفحات (إلى ص ٣٨ س ٤) من نسخة ق

× قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول لكتابه : وقوله « ولينظر بعين العقل ... فضلا عن أن يستقبحه » فنادٍ عليه باختلال مسالك نحلته . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأفعال التى تهواها وتستحسنها فمن أين لها أن تنظر بعين العقل الخالصة المحضة التى

عنه — فينبغى أن يُسند الرجل أمره فى هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ، ويسأله ويضرع إليه ويؤكّد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ، ويُعلمه أن ذلك أحبّ الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأنّ المنّة عليه منه تعظم فى ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحييه فى ذلك ولا يحامله ، ويُعلمه أنه متى تساهل وضجّع فى شىء منه فقد أساء إليه وغشّه واستوجب منه اللائمة عليه * .

٥٠ و فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتماماً ولا استخزاء ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوّقاً إلى ما لم يستمع منه . فإن رآه فى حال مّا قد كتمه شيئاً استحياء منه أو قصّر فى العبارة عن تقبيح ذلك أوحسّنها لامه على ذلك وأظهر له اغتماماً به ، وأعلمه أنه لا يحبّ ذلك منه ولا يريد إلاّ التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده فى حال أخرى قد زاد

(١) وأنه ينبغى ك — الرجل : سقط ك — فى هذا : سقط ك — (٧) استخزاء ، صححنا : الجزاء ل

لو كانت لها لكانت لا تتبع هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير بيان . وقوله « إنه ينبغى أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرّفه ما فيه من المعايب والمذامّ ويلتزم له المنة على ذلك » قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى المعلم المسدد المؤاخذ بحقائق التعليم الذى أنكر أولاً أن يكون فى عالم النفس من جهة الله تعالى من يعلم ويعرّف ، ويقرّ به الآن بقوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا فائدة فيما كتبه

* قال الكرمانى : والذى ذكره فى هذا الفصل ليس يتعلق بطب ولا ما أوجبه باسناد المرء أمره فى معرفة معايبه ومذامه إلى غير يعرّفه إياها من حصول العلم بكاف فى برآة الذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا مايزداد به عيباً ، كالعليل المزمن المستسقى الذى لا يطلب إلا الأكل الذى يزداد به علة . وما ينفع هذا العليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صعبة مزمنة غير مفارقة إلا بالعناء والحمية من غير أن يحفظه من خارجه ولا يكله إلى نفسه ويمنعه عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يشربها ويلزم عليه أن يقتصر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة فى تعريف معرّف غيره معايبه وهى التى يهواها ويستحسنها ويميل إليها

وأسرف فى تقبيح شىء رآه منه وتهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له بِشراً وسروراً بما رآه منه . وينبغى أن يجدّد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد حال . فإنّ الأخلاق والضرائب الرديّة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغى أن يستخبر ويتحسّس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه وبما ذا يعيبونه . فإنّ الرجل إذا سلك فى هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفَى عليه شىء من عيوبه وإن قلّ وخفى . فإن اتّفق له ووقع عدوٌ ومنازع مُحبّ لإظهار مساويه ومعايبه لم يستدرك من قِبَله معرفة عيوبه ، بل اضطُرّ وأُلجِئ إلى الإقلاع عنها . إن كان ممّن لنفسه عند نفسه مقدار وممّن يحبّ أن يكون خيّراً فاضلاً . وقد كتب فى هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه « فى أنّ الأخيار ينتفعون بأعدائهم » ، فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوّ كان له . وكتب أيضاً « فى تعرّف الرجل عيوب نفسه » مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا . وفيما ذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ . ومَن استعمله لم يزل كالقِدح مقوّماً مثقّفاً

الفصل الخامس

فى العشق والإلف وجملة الكلام فى اللذّة *

أمّا الرجال المذكورون الكبار الهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه البليّة من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شىء أشدّ على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتجسس ل — (٦) ووقع ، صححنا : او وقع ل — (١٤) وجملة الكلام فى اللذة : سقط ك — (١٥) بعيدون من ك

* ورد ابتداء هذا الفصل فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، وقال الكرمانى رداً على كلام الرازى : وقوله فى الفصل الخامس فى العشق وكيفية اللذة والإلف وأنه يجب الاحتراس منه بتمرين العادة بمفارقة المألوف والتجافى عنه لا منفعة فيه . وكيف تفارق النفس ما قد ألفته وتحترس منه ، وعندها أنه هو المأنور والخير المطلوب وأن الذى هى فيه هو خير لها من

٥٠ ظ التذلّل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجـــة واحتمال التجنّى |
والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العُشّاق من هـذه المعانى نفروا منه
٣ وتصاروا وأزالوا الهوى عنه وإن بُلوا به ؛ وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم
بليغة اضطراريّة دنيائيّة أو دينيّة . فأمّا الخَنثون من الرجال والغَزِلون والفُرّاغ
والمُترَفون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهمّهم سواها ولا يريدون من الدنيا
٦ إلاّ إصابتها ، ويرون فَوتها فَوتاً وأسفاً ، ومالم يقدروا عليه منها حسرةً وشقاءً .
فلا يكادون يتخلّصون من هذه البليّة ، لا سيّما إن أكثروا النظر فى قصص العُشّاق
ورواية الرقيق الغزِل من الشعر وسماع الشجى من الألحان والغناء . فلنقل
٩ الآن فى الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مَخاتله ومكامنه بقدر ما يليق
بغرض كتابنا هذا . ونقدّم قبل ذلك كلاماً نافعاً مُعيناً على بلوغ غرض ما مرّ
من هذا الكتاب وما يأتى بعده . وهو الكلام فى اللذّة

١٢ فنقول : إنّ اللذّة ليست بشئ سوى إعادة ما أخرجه المؤذى عن حالته إلى
حالته تلك التى كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم
سار فى شمس صيفيّة حتى مسّه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لهوا عنه ك — الذين
يشغلهم هموم بليغة ك — (٤) الخنثون ك — والغزلون صحفا : والمغزلون ك ، والغزلان ل —
(٦) فوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط ك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) غرض :
سقط ل — (١٢ — ١٣) إلى حالته : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يلتذ ل

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله فى هذا الفصل فى معنى الخنثين والغزلين من الرجال وكون من
يزهم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت فى رتبة النفسية لا ترى إلا فعل
ما تهواه . وإذ كانت النفس لا تنبعث فى أفعالها من ذاتها إلا فيما يجرى هذا المجرى من محبة معشوق
ومألوف ومحسوس ونيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتموّل وكذب ومكر وحيلة فى التوصل إلى إقامة
غرض ، بحسب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبيعياً ، فممتنع أن يكون منها
فعل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا بباعث هو غيرها . وفى امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك
بطلان قوله فى غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنُه إلى حالته الأولى ؛ ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عَود
بدنه إلى الحالة الأولى ؛ وتكون شدّة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ
٣ إليه وسرعة هذا المكان فى تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيّون اللذّة ؛
فإنّ حدّ اللذّة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأنّ الأذى والخروج عن
الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً فى زمان طويل ؛ ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة
٦ دفعةً فى زمان قصير صار فى مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذى ويتضاعف
بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ؛ فنسمّى هذه الحال لذّةً . ويظنّ بها مَن
لا رياضة له أنها حدثت من غير أذًى تقدّمها ؛ ويتصوّرها مفردةً خالصةً برّيةً
٩ من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّةً
إلاّ بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة ك — (٩) بتة ، صححنا : منه ل

إلى هاهنا انتهت رواية ك وهى تستأنف ص ٤٥ ، وقال الكرمانى فى نقده لكلام
الرازى : وقوله فى هذا الفصل فى اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول
موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هى الحالة الأولى التى عاد إليها المتأذى بحرّ الشمس وكون
الكائن فى تلك الحالة الذى هو السكنّ فى الموضع السكنين الذى لم يلق حرّ الشمس غير واجد
ما يجده الذى مسه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فان من المعلوم أن الذى لم يلق حرّ الشمس
ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذه المتأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك
كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هى تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة
لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمرّ فى كل اللذات .
فمن اللذات ما هو سرمدى لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها
فى الجنة التى لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذى تقوله فى اللذة إنما هى مصير الذات بما كان كمالاً
لها أمراً كاملاً له الغنية ، وهى فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً
متغايراً ، كلذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة ، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها
بالمفارقة ، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كمالاً لها غير مفارق ولا متغاير ،
كلذة النفس فى تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاءها على حالتها بكون ما فيه كمالها فى ذاتها باقياً
غير زائل

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ؛ حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته
٥١ و الأولى لم يكن شيء أبلغ فى عذابه من إكراهه على تناولها | بعد أن كانا ألذّ
٣ الأشياء عنده وأحبّها إليه . وكذلك الحال فى سائر الملاذّ فإنّ هذا الحدّ بالجملة
لازمٌ لها وختمٌ عليها * ؛ إلاّ أنّ منها ما نحتاج فى تبيين ذلك منه إلى كلام أدقّ
وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا فى مقالة كتبناها « فى مائيّة اللذّة » ؛
٦ وفى هذا المقدار الذى ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع
اللذّة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوّروا منها إلاّ الحالة
الثانية ؛ أعنى التى من مبدأ انقضاء فعل المؤذى إلى استكمال الرجوع إلى الحالة
٩ الأولى . ومن أجل ذلك أحبّوها وتمنّوا أن لا يخلوا فى حال منها ؛ ولم يعلموا أنّ
ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرَف إلاّ بعد تقدّم الأولى لها

وأقول : إنّ اللذّة التى يتصوّرها العُشّاق وسائرُ مَن كلِفَ بشيء وأُغرم به —
١٢ كالعُشّاق للترؤّس والتملّك وسائر الأمور التى يفرط ويتمكن حبّها من نفوس
بعض الناس حتى لا يتمنّوا إلاّ إصابتها ولا يروا العيش إلاّ مع نيلها — عند
تصوّرهم نيلَ مرادهم عظيمةٌ مجاوزة للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنما يتصوّرون إصابة
١٥ المطلوب ونيله مع عظم ذلك فى أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالةُ الأولى التى
هى كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا فى وعورة هذا
الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمرّ عليهم ما حلا وعظُم

(٢) عذابه صح : غذائه ل (ولعل الاصح : إيذائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا
ذلك ق — ماهية ق — (٧) والمناقدين ل — لا يعرفونها ولن يتصوروا ق — (٨) التى منذ انقضى فعل
ق — (٩) فى جميع الأحوال منها ولن ق — (١٠) بعد ما تقدم لها ق — (١١) العاشق ق —
(١٢) كالعاشق ق — فى نفوس ق — (١٣) غير إصابتها ق — (١٤) مراداتهم ق —
جداً : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هذه ق — (١٧) لأمر ما حلا ل

* هنا استأنفت رواية ق بعد سقط فى النسخة (راجع ص ٣٣ س ١١)

ما صغر عندهم فى جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته

وإذ قد ذكرنا جملة مائيّة اللذّة وأوضحنا من أين غلط مَن تصوّرها محضةً
٣ بريّةً من الألم والأذى فإنّا عائدون إلى كلامنا ومنبّهون على مساوى هذا
العارض أعنى العشق وخساسته

فنقول : إنّ العُشّاق يجاوزون حدّ البهائم فى عدم ملكة النفس وزمّ الهوى
٦ وفى الانقياد للشهوات . وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة ، أعنى لذّة
الباه — على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التى هى الإنسان
على الحقيقة — من أىّ موضع يمكن إصابتها منه . حتى أرادوها من موضع ممّا
٩ بعينه فضمّوا شهوةً إلى شهوة وركبوا شهوةً على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى
٥١ ظ ذلاًّ على ذلّ وازدادوا له عبوديّةً إلى عبوديّة . والبهيمة لا تصير من هذا الباب
إلى هذا الحدّ ولا تبلغه ؛ ولكنها تصيب منه بقدر ما لها فى الطبع ممّا تطرح به
١٢ عنها ألم المؤذى المهيّج لها عليه لا غير ؛ ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه . وهؤلاء
لمّا لم يقتصروا على المقدار البهيمىّ من الانقياد للطباع ؛ بل استعانوا بالعقل — الذى
فضّلهم الله به على البهائم وأعظاهم إيّاه ليروا مساوىَ الهوى ويزمّوه ويملكوه —
١٥ فى التسلّق على لطيف الشهوات وخفيّها والتحيّز لها والتنوّق فيها ؛ وجب عليهم
وحقّ لهم ألاّ يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة ؛ ولا يزالوا متأذّين
بكثرة البواعث عليها ومتحسّرين على كثرة الفائت منها غيرَ مغتبطين ولا
١٨ راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما
نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فنقول : سقط ق — وذم ل ق — (١٠) إلى
عبودية : سقط ق — (١١) من الطبع ق — (١٣) لما : سقط ل — بل : ولو ل —
(١٤) على البهائم : سقط ل — ليزول به مساوى ق — (١٦) وجب عليهم و : سقط ل —
منها إلى : سقط ل — يزالوا متألمين لكثرة ق — (١٧) كثرة : سقط ل — (١٨) منها بما : مما ل

ونقول أيضاً : إنّ العُشّاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذّة وتعبّدهم لها يحزنون من حيث يظنّون أنهم يفرحون ، ويألمون من حيث يظنّون أنهم يلذّون . وذلك أنهم لا ينالون من ملاذّهم شيئاً ولا يصلون إليه إلاّ بعد أن يمسّهم الهمّ والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك فى كُرَب مُنصِبَة وغُصَص متّصلة من غير نيل مطلوب بتّة . والكثير منهم يصير لِدوام السهر والهمّ وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقّ والذبول . فإذا هم قد وقعوا من حِبال اللذة وشِباكها فى الردى والمكروه ، وأدّتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأمّا الذين ظنّوا أنهم ينالون لذّة العشق كَمَلاً ويصيبونه ممّن ملكوه وقدروا عليه فقد غلطوا وأخطأوا خطأ بيّنا . وذلك أنّ اللذّة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذى الباعث عليها الداعى إليها ؛ ومَن ملك شيئا وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعى وهدأ وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقًّا صدقاً إنّ كل موجود مملوك وكل ممنوع مطلوب

ونقول أيضاً : إنّ مفارقة المحبوب أمر لا بدّ منه اضطراراً بالموت ، وإن سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبدِّدة للشمل المفرِّقة بين الأحبّة . وإذا كان لا بدّ من إساغة هذه الغُصّة وتجرُّع هذه المرارة فإنّ تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها ؛ لأنّ ما لا بدّ من وقوعه متى قُدّم أُزيحَ مؤونةُ الخوف منه مدّةَ تأخيره . وأيضاً فإنّ منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم حُبّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسرُ وأسهل . وأيضاً فإنّ العشق متى

٥٢ و

(١) للذة ق — (٤) ومصيبة ق — (٥) من مطلوب ق — الهم والسهر ق — (٦) محابل ق — (٧) شبكاتها ل — وأدت بهم ق — الشقوة ق — (٨) العشاق ق — (٩) بلاغ : سقط ل — (١٠) الهم المؤذى ق — فان ملك ق — (١١) قول حق ان ق — (١٣) وأقول إن ق — (١٤) سائر : سقط ق — (١٦) ازيح ، صححنا (راجع ص ٤١ س ١٠) : زيح ل ، ربح منه الخوف ق

انضمّ إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ؛ فإنّ بليّة الإلف ليست بدون بليّة العشق ؛ بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُخطئاً ؛ ومتى قصرت مدّة العشق وقلّ فيه لِقاء المحبوب كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف . والواجب فى حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرةُ فى منع النفس وزمّها عن العشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إنّ فلاطن الحكيم احتجّ بها على تلميذٍ له بُلِى بحبّ جارية فأخلّ بمركزه من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يُطلب ويؤتَى به ، فلمّا مَثُل بين يديه قال أخبرنى يا فلان هل تشكّ فى أنه لا بدّ لك من مفارقة حِبّتك هذه يوماً مّا ؟ قال ما أشكّ فى ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرَّعة فى ذلك اليوم فى هذا اليوم ، وأزِحْ ما بينهما من خوف المنتظر الباقى بحاله الذى لا بدّ من مجيئه وصعوبة معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعَضْدِه له . فيقال إنّ التلميذ قال لفلاطن إنّ ما تقول أيها السيّد الحكيم حقٌّ ، لكنى أجِدُ انتظارى له سلوةً بمرور الأيّام عنّى أخفّ علىّ . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيّام ولم تَخَفْ إلفها ؛ ولِمَ أمنتَ أن تاتيك الحالة المفرِّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام ، فتشتدّ بك الغُصّة وتتضاعف عليك المرارة . فيقال إنّ ذلك الرجل سجد فى تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعا له وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً ممّا كان فيه ولم يَظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غيرَ مُخلٍّ بها بتّة . ويقال إنّ

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واوكد ق — (٣) ويعاونه : سقط ق — (٦) افلاطن (كذا دائماً) ق — كان بلى ق — فاخل فكره ق — (٧) مجلس : سقط ل — (٧ — ٨) قال له يا فلان أخبرنى ق — (٨) حبيبتك ق — (١٠) وأزح ، صححنا : وازيح ل ق — للحال ق — مجيئها ق — معالجتها ق — (١١) ذلك التلميذ ق — لافلاطن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — به سلوة من وراء الأيام ل — (١٣) عنى : سقط ل — (١٤) وامنت ق — (١٥) فى تلك الحالة ل — (١٧) شوق البتة ق

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعذلهم فى
تركهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرْفَ كل همّته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل
إصلاح نفسه الشهوانيّة وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة

٥٢ظ ولأنّ قوماً رُعْناً | يعاندون ويناصبون الفلاسفة فى هذا المعنى بكلام سخيف
ركيك كسخافتهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإنّا
نذكر ما يأتون به فى هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إنّ هؤلاء القوم يقولون
إنّ العشق إنما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة . وإنه يدعو إلى النظافة
واللباقة والزينة والهيئة . ويُشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ
فى هذا المعنى . ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء
ويتخطّونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنّ رقّة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه
يُعرّفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة
الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المُجدِيَة النافعة .
ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط ؛ ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً
كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من
الأمر العامّ الكلّىّ أنه ليست أمة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيّين ،
ونجد العشق فى جملتهم أقلّ ممّا فى جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضدّ ما ادّعوه ،
أعنى أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحابَ الطبائع الغليظة والأذهان
البليدة ، ومَن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعته إليه نفسه

(١) تلاميذه ق — (٢) همة ل — (٥) لسخافتهم ق — بالظرفاء والأدباء ق —
(٦) ونقول فيه من أجل أن ق — (٧) يعتاد بالطبائع ق — فانه ل — (٨) ونحوه :
سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يعلمان ق —
(١٢) الصنائع المحدثة ق — (١٣) فقط: سقط ل — (١٤) جلف ق — والأكراد والأعاجم
ق — (١٥) العامي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٦) مما هو فى سائر ق — موجب ل

ومالت به إليه شهوته . وأمّا احتجاجهم بكثرة مَن عشق من الأدباء والشعراء
والسراة والرؤساء فإنّا نقول : إنّ السروَ والرياسة والشعر والفصاحة ليست ممّا
لا يوجد أبداً إلاّ مع كمال العقل والحكمة . وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن
يكون المُشاق من هؤلاء من أهل النقص فى عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم
لجهلهم ورعونتهم يحسبون أنّ العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة
والبلاغة . ولا يعلمون أنّ الحكماء لا يَعُدّون ولا واحداً من هذه حكمةً ولا
الحاذق بها حكيماً . بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك
وبلغ من العلم الرياضىّ والطبيعىّ والعلم الإلهىّ مقدار ما فى وسع الإنسان بلوغُه .
ولقد شهدت ذات يوم رجلا من متحذلقيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام . ٥٣ و
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظّ وافر من المعرفة بالنحو واللغة والشعر . وهو
يجاريه وينشده ويبذخ ويشمخ فى خلال ذلك بأنفه ويُطنب ويبالغ فى مدح أهل
صناعته وبذل مَن سواهم ؛ والشيخ فى كل ذلك يحتمله معرفةً منه بجهله
وعُجبه ويتبسّم إلىّ . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ريح ؛ فقال له
الشيخ يا بنىّ هذا علم مَن لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل علىّ وقال
سل فتانا هذا عن شىء من مبادئ العلوم الاضطراريّة ؛ فإنه ممّن يرى أنّ مَن
مهر فى اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسئل عنه . فقلت خبّرنى عن العلوم
أضطراريّة هى أم اصطلاحيّة ؟ ولم أتمّ التقسيم على تعمّد ؛ فبادر فقال العلوم
كلّها اصطلاحيّة . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أنّ علمهم

(١) به: سقط ل — (٢) والسراة ... والشعر: سقط ق — (٤) من هؤلاء أهل ق —
(٥) والحكم إنما هى ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهى ق — (٩) من متخلفيهم ل —
(١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ : وبلغ ل ، سقط ق —
ويمدح ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لى اسئل ق —
(١٥) هذا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرنى ق — (١٧) العلوم: سقط ق

اصطلاحىّ ، فأحبّ أن يعيبهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه فى هذا الباب .
فقلت له فمَن علم أنّ القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يُطلق البطن
٣ متى أُخذ ، وأن المرداسنج يذهب بحموضة الخلّ متى سُحق وطُرح فيه إنما صحّ
له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين عُلم ذلك ؟ فلم يكن
فيه من الفضل ما يبين عمّا به نحوتُ . ثم قال فإنى أقول إنها كلها اضطراريّة ،
٦ ظنًّا منه وحسباناً أنه يتهيّأ له أن يُدرج النحو فى العلوم الاضطراريّة . فقلت له
خبِّرنى عمّن عُلم أنّ المنادَى بالنداء المفرد مرفوع وأن المنادَى بالنداء المضاف
منصوب ، أعُلم أمراً اضطراريًّا طبيعيًّا أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
٩ عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يُثبت أنّ هذا الأمر اضطرارىّ مما
كان يسمعه من أستاذيه ، فأقبلت أُريه تداعيَه وتهافُتَه مع ما لحقه من استحياء
وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضاحك ويقول له ذُق يا بنىّ طعم
١٢ العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصّة * ما ذكرنا ليكون
أيضاً من بعض المنبِّهات والدواعى إلى الأمر الأفضل ، إذ ليس لنا غرض فى هذا
الكتاب إلاّ ذاك . ولسنا نقصد — بما مرّ من كلامنا هذا من | الاستجهال ٥٣ ظ
١٥ والاستنقاص — لِجميع من عُنى بالنحو والعربيّة واشتغل بهما وأخذ منهما ، فإنّ
فيهم مَن قد جمع الله له إلى ذلك حظًّا وافراً من العلوم ، بل للجهّال من هؤلاء الذين
لا يرون أنّ علماً موجود سواهما ولا أنّ أحداً يستحقّ أن يسمّى عالماً إلاّ بهما

(١) فاحب ... الباب : سقط ق — (٢) فى ليلة ق — (٤) علم ذلك : سقط ل —
(٥) يبين عن شىء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (٦) أنه يتهيأ : سقط ق — يدرج : سقط
ق — من العلوم ق — (٧) أخبرني ق — (٨) أو اصطلاح وشىء مصطلح ق — (٩) عليه : سقط
ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠ — ١١) الاستحياء
والخجل وأقبل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنبهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق —
مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

* اورد هذه القصة ايليا النصيبينى فى رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه فى توطئتنا ص ٣

وقد بقى علينا من حجاج القوم شىء لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم
لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن
٣ يُعَدّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شىء
آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعَدّ هفوةً وزلّةً من هفواتهم وزلاّتهم .
وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويجه بهم وجه بتّةً ،
٦ لأنه إنما ينبغى لنا أن نحثّ أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على
ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبّوا أن يُقتدى بهم فيه ، لا على هفواتهم
وزلاّتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان
٩ منهم . ° فأمّا قولهم إنّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة .
فما يُصنَع بجمال الجسد مع قبح النفس ، وهل يَحتاج إلى الجمال الجسدانىّ ويجتهد
فيه إلاّ النساء وذوو الخُنث من الرجال ؟ ويقال إنّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى
١٢ منزله ، وكان كل شىء له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل فى
نفسه على غاية الجهل والبله والفدامة . ويقال إنّ ذلك الحكيم تأمّل كل شىء فى
منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلمّا استشاط وغضب من ذلك قال له
١٥ لا تغضب ، فإنّى تأمّلت جميع ما فى منزلك وتفقّدته فلم أر فيه أسمج ولا أرذل
من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إنّ ذلك الرجل
بعد ذلك استخفّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قولا : سقط ل — (٢) الانبياء عليهم السلام ل — (٣) الانبياء عليهم السلام ق —
(٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسدى ك — ويجتهد فيه : سقط
ق — (١٢) السرور ك ، الشرف ق — (١٣ — ١٤) الحكيم أراد أن يبصق وتأمل كل ما فى
المنزل فلم ير أقبح من صاحب المنزل فبصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له
ل — (١٥) شيئاً أسمج ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال اتعظ ق — بما
كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

° استأنفت هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأنّا قد ذكرنا فيما مرّ من كلامنا قُبَيلُ الإلفَ فإنا قائلون فى مائيته والاحتراس منه بعضَ القول ؛ فنقول : إنّ الإلف هو ما يحدث فى النفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهى أيضاً بليّة عظيمة تنمى وتزداد على الأيّام ولا يُحَسّ بها إلاّ عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذ | دفعةً ٥٤ و
أمرٌ مؤذٍ مؤلم للنفس جدًّا . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلاّ أنه فى بعضها أوكد منه فى بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرّض لمفارقة المصحوب حالاً بعد حال . وأن لا يُنسى ذلك ويُغفل البتّة بل تُدرَّج نفسه إليه وتُمرَّن عليه . وقد بيّنّا من هذا الباب ما فيه كفاية . ونحن الآن قائلون فى العُجب

الفصل السادس
فى العُجب *

أقول : إنه من أجل محبّة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحَسَن منها فوق حقّه واستقباحه للقبيح منها دون حقّه ، ويكون استقباحه للقبيح واستحسانه للحسن من غيره — إذ كان بريًّا من حُبّه وبُغضه — بمقدار حقّه ، لأنّ عقله حينئذ صاف لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت للإنسان أدنى فضيلةٍ عَظُمَت عند نفسه وأحبّ أن يُمدَح عليها فوق استحقاقه . وإذا تأكّدت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيّما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب ل ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) فى بعض بكثير ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينسا ق — (٨) وقد أتينا — (١٠) فى دفع العجب وغيره ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق — (١٤) لا يشوبه شىء ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه فان كانت لنفس الانسان أدنى حسنة عظمت ق — (١٦) هذه الخصال ك — صار ذلك ق — لا سيما ق

* ورد ابتداء هذا الفصل (إلى ص٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا ») فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ذلك ويبلغون من تزكيته ومدحه ما يحبّ . ومن بلايا العُجب أنه يؤدّى إلى النقص فى الأمر الذى يقع به العُجب ، لأنّ المُعجَب لا يروم التزيُّد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره فى الباب الذى منه يُعجَب بنفسه . لأنّ المُعجَب بفرسه لا يروم أن يستبدل به ما هو أفرهُ منه لأنه لا يرى أنّ فرساً أفرهُ منه ، والمُعجَب بعمله لا يتزيّد منه لأنه لا يرى أنّ فيه مَزيداً . ومَن لم يستزد من شىءٍ ما نقص لا محالة وتخلّف عن رتبة نظرائه وأمثاله ، لأنّ هؤلاء — إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستزيدين ولم يزالوا لذلك متزيِّدين مترقّين ، فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلّف عنهم . وممّا يُدفع به العُجب أن يَكِلَ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا تعرُّف الرجل عيوب نفسه ، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه بقومٍ أخسّاء أدنياء ليس لهم حظّ وافر من الشىء الذى أُعجب به من نفسه ، أو يكون فى بلدٍ هذه حالةُ أهله . فإنه مَن احترس من هذين البابين لم يزل يَرِدُ عليه كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقُّص نفسه | أمْيَلَ منه إلى العُجب بها . وفى الجملة ٥٤ ظ
فإنه ينبغى أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ، ولا تصغر ولا تقلّ حتى ينحطّ عنهم أو عمّن هو دونه ودونهم عند غيره . فإنه إذا فعل ذلك وقوّم نفسه عليه كان بريًّا من زَهْوِ العُجب وخِسّة الدناءة ، وسماه الناسُ العارفَ بقدر نفسه . وفيما ذكرنا أيضاً فى هذا الباب كفاية ، فلنقل الآن فى الحسد

(٣) الذى فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤—٥) أن فرساً ... أن فيه : سقط ق — يتزيد فيه ل — (٦) نقص منه ق — (٧) لذلك : سقط ل — مستزيدين ل — مترقين : سقط ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اختبار محاسنه ومساويه ق — (١٠—١١) وأن لا ... من نفسه : سقط ق — (١٤) فانه لا ينبغى أن يكبر ق — (١٦) عليه : سقط ل — (١٧—١٨) فلنقل .. الحسد: سقط ق

الفصل السابع
فى الحسد *

أقول : إنّ الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولّد من اجتماع البخل والشَّرَه فى النفس . والمتكلّمون فى إصلاح الأخلاق يسمّون الشرّير مَن يلتذّ طباعاً مَضارَّ تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يَتِرُوه ولم يَسُوءُوه ؛ كما أنهم يسمّون الخيّر مَن أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس ونَفعَهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخيل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُنيل أحداً شيئاً ممّا يملكه ويحويه ، والحَسود يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بتّةً ولو ممّا لا يملكه ؛ وهو داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . وممّا يُدفع به أن يتأمّل العاقل الحسد ، فإنه سيجد له من رسم الشرّير حظًّا وافراً إذ كان الحَسود يُرسم بأنه الكاره لِما وقع بوفاق مَن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به . وهذا شطرٌ من حدّ الشرّير ؛ والشرّير مستحقّ للمقت من البارئ ومن الناس . أمّا من البارئ فلأنه مضادّ له فى إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضِّلُ على الكل المريدُ الخيرَ للكل . وأمّا من الناس فلأنه مُبغض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقوع المكروه بإنسان ما أو لم يحبّ وصول خير إليه مبغضٌ له . فإن كان هذا الإنسان ممّن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنّ المحسود لم يَزُلْ عن الحاسد شيئاً ممّا هو فى يديه ولا منعه من

(٢) فى دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضار ق — فى الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يتروه ولم يسئوه ق — (٦) باتفاق ق — فالحسد أشر ق — (٧) لا يحب و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً لها ق — للحاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من الله ق (مرتين) — (١٣) للخير الكلى ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) فى يده ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل فى القول السادس من الباب الأول من كتابه فى غاية الاختصار

بلوغ شئ كان يقدر عليه ولا استعان به على شىء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعنى المحسود — إلاّ بمنزلة سائر مَن نال خيراً وبلغ أمنيّته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد مَن بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسدهم | من أجل غيبتهم عنه فليتصوّرهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من نعيمهم . فإن كان حُمقاً أو جنوناً أن يحزن لِما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فإنّ حُمقاً مثله الحزنُ والاغتمام لِما نال مَن بحضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغَيِّب عنه فى أنهم لم يسلبوه شيئاً ممّا فى يديه ولا منعوه بلوغ شىء كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغَيِّب عنه فرق إلاّ فى مشاهدة الحاسد أحوالهم التى يمكن تصوّر مثلها من الغَيِّب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها فى مثل ما هم فيه

٥٥ و

وقد يغلط بعض الناس فى حدّ الحسد حتى إنهم يَسمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لمَن عليهم منهم فى إصابتهم ذلك بعضُ المضارّ والمؤن . وليس ينبغى أن يسمّى ولا واحدٌ من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغى أن يسمّى الحاسد مُطلقاً مَن اغتمّ من خير يناله غيره من حيث لا مضرّة عليه منه البتّة ، ويسمّى بليغ الحسد مَن اغتمّ من خير يناله غيره وإن كان له فى ذلك نفع ما . فأمّا إذا جاءت المؤن والمضارّ فإنها تُحدِث فى النفس عداوةً بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

(١) ولا استعان ... أمره : سقط ق — ولا استعان ، صححنا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن الحسد ق — فى الهند ق — (٤) عن عينه ق — (٥) فان وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فان الواجب أن لا يحزن ولا يغتم لما نال من بحضرته ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) فى يده ق — (٨) من الامور ق — المغيب عنه ل — (٩) ان يتصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسمى بليغ ... غيره ك : سقط ق ل — (١٥) ما : سقط ل

* وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ « نفع ما ») فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى

التحاسُد لا يكاد يكون إلاّ بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإنا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلد مّا ولا يكادون يجدون فى أنفسهم كراهةً لذلك ؛ ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلّص ولا واحد منهم من كراهته لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعنى البلدىّ — أرأف بهم وأنظرَ إليهم من المالك الغريب . وإنما يُؤتَى الناسُ فى هذا الباب من فرط محبّتهم لأنفسهم . وذلك أنّ كل واحد منهم من أجل حُبّه لنفسه يُحبّ أن يكون سابقاً إلى المراتب المرغوب فيها غيرَ مسبوق إليها . فإذا هم رأوا مَن كان بالأمس معهم اليوم سابقاً لهم مقدَّماً عليهم اغتمّوا لذلك وصعب واشتدّ عليهم سَبْقُه إيّاهم إليها . ولم يُرضِهم منه تعطُّفُه عليهم ولا إحسانُه إليهم ، لأنّ أنفسهم متعلّقة بالغاية مما صار إليه هذا السابق لا غير لا يُرضيهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك الغريب | فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصوّرون كالَ سَبْقِه لهم وفَضْله عليهم فيكون ذلك أقلَّ لغمّهم وأسفهم . وقد ينبغى أن يُرجَع فى مثل هذا إلى العقل ويُتأمَّل فى هذا الأمر ما أقول

٥٥ ظ

أقول : إنه ليس لَحَنَقِ الحاسد وغيظه وبُغضه لهذا الرجل القريب السابق له وجْهٌ فى العدل بتّةً ، وذلك أنه لم يمنع المسبوقَ من المبادرة إلى المطلوب وإن حصّله وحَظِىَ به دونه . وليس الحظُّ الذى ناله هذا السابقُ شيئاً كان الحاسدُ أحقَّ به أو أحوجَ إليه ، فلا يُبغضْه إذاً ولا يحنقْ عليه بل ليحنق على جَدِّه أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين ق — (٢) ان الرجل الغريب سيملك ق — (٢) يكادون : سقط ق — (٣-٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق — (٥) وانظر لهم ل — وانما يؤثر ق — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى المغروب فيه ... إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صحتا : إليه ل ، سقط ق — (٩) مما : التى ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولاحالته ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) فى العداوة ل — أن يحصله ويحظى به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

تراخيه ؛ فإنّ أحدهما هو الذى حرمه وأقعده عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عمّ أو قريباً أو معرفةً أو بلديًّا كان أصلحَ للحاسد وكان أرجَى لخيره وآمَنَ من شرّه ؛ إذ بينهما وُصلة التخثّن وهى وُصلة طبيعيّة وكيدة . وأيضاً فإنه إذا كان لا بدّ أن يكون فى الناس الرؤساء والملوك والمُتْرَفون والمكثرون ولم يكن الحاسدُ ممّن يؤمَّل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى مَن إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكراهيته أن يبقى عليه وجهٌ فى العقل بتّةً . لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممّن حالُه فى عدم انتفاعه بهم حالُه

وأيضاً فنقول : * إنّ العاقل قد يزُمّ ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبيّة نفسَه البهيميّة حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهيّة فضلاً عمّا لا شهوة ولا لذّة فيه . وفيه مع ذلك مضرّة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إنّ الحسد ممّا لا لذّةَ فيه . وإن كان فيه منها شئ فإنه أقلّ كثيراً من سائر الأشياء من اللذّات ، وهو مُضِر بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يُذهلها ويُعزِب فكرها ويَشغلها حتى لا تفرغ للتصرّف فيما يعود نفعُه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديّة . مثل طول الحزن والهمّ والفكر . وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طولُ السهر وسوءُ الاغتذاء ، ويُعقب ذلك رداءةَ اللون وسوءَ السَّحْنَة | وفسادَ المزاج . وإذا ٥٦ و كان العاقل يزُمّ بعقله الهوى — المقرِّبَ إليه الشهوات اللذيذةَ بعد أن تكون ممّا يُعقب مضرّةً — فأَولى به وأَولى أن يجتهد فى محوِ هذا العارض عن نفسه ونسيانه

(١) وأبعده عن ق — (٣) ارجا ل ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) للكراهية ل — عليهم ق — (٨) فانا نقول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشغله ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) القرن ل ق — فيما يعقب ك — (١٨) فالأولى به أن ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل (إلى س ٥٢ س ١ « بياله ») فيما اقتبسه من قول الرازى

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإنّ الحسد نِعْمَ العون والمنتقِمُ من الحاسد للمحسود ؛ وذلك أنه يُديم همَّه وغمَّه ويُذهِل عقله ويعذِّب جسده ويُوهن بإشغال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للمحسود وسعيه عليه إن دام ذلك. فأىّ رأى هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا ضرراً ، وأىّ سلاح أحقّ وأولى بالاطّراح من الذى هو جُنّة للعدوّ وجارح للحامل؟

وأيضاً فإنّ ممّا يمحو الحسدَ عن النفس ويُسهِّل ويُطيب لها الإقلاعَ عنه أن يتأمّل العاقلُ أحوالَ الناس — فى ترقّيهم فى المراتب ووصولهم إلى المطالب — وأحوالَهم ممّا صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجيدَ التثبّتَ فيه على ما نحن ذاكروه هاهنا ، فإنه سيَهجُم منه على أنّ حالة المحسود عند نفسه خلافُها عند الحاسد ، وأنّ ما يتصوّره الحاسدُ من عِظَمها وجلالتها ونهاية غبطة المحسود وتمتّعه بها ليس كذلك . أقول : إنّ الإنسان لا يزال يستعظم الحالةَ ويستجلّها ويودّ ويتمنّى بلوغَها والوصولَ إليها ، ويرى بل لا يشكّ أنّ الذين قد* نالوها وبلغوها هم فى غاية الاغتباط والاستمتاع بها ، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح ولم يُسَرّ بها إلاّ مُدَيدةً يسيرةً بقدر ما يستقرّ فيها ويتمكّن منها ويُعرف بها ، ويكون هذه المُدَيدةَ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها ، حتى إذا حصلت له هذه الحالةُ — المتمنّاةُ كانت — واستحكم كونُه فيها وملكُه لها ومعرفةُ الناس له

(٢) للمحسود من الحاسد ق — (٣ - ٤) ان رام ذلك واى ل — (٥) أحق و : سقط ق — (٧) إلى المراتب ق — (٨) وفى أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفى أحوالهم ... بابين : سقط ق — (٩) ذاكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويتمنى : سقط ل — (١٣) هم : سقط ل — (١٥) مسعوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأنفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع ص ٢٣ س ٧

بها سَمَتْ نفسُه إلى ما هو فوقها وتعلّقت أمنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل واسترذل حالتَه التى هو فيها التى قد كانت من قبلُ غايتَه وأملَه ، وصار بين همّ وخوف : أمّا الخوف فمن النزول عن الدرجة التى نالها وحصّلها ، وأمّا الهمّ فبالّتى يقدِّر بلوغَها . فلا يزال متقنِّطاً لها متنغِّصاً بها زارياً عليها ، متعبَ الفكر والجسد فى إعمال الحيلة | للتنقُّل عنها والترقّى منها إلى ما سواها ، ٥٦ ظ
ثم تكون حالته فى الثانية كذلك وفى الثالثة إن بلغها وفى كل ما نال ووصل إليه منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحقّ على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل من دُنيا ناله ممّا يستغنى عنه فى إقامة العيش ، وأن لا يظنّ أنّ أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذّة بحسب ما عندهم من فضل عُروض الدنيا . وذلك أنّ هؤلاء لمطاولة هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة واللذّة ودوامها — إلى أن لا يلتذّوها ؛ لأنها تصير عندهم بمنزلة الشىء الطبيعىّ الاضطرارىّ فى بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التذاذُهم بها من التذاذ كل ذى حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيّتهم فى قلّة الراحة ، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون مُجِدّين منكمشين فى الترقّى والعلوّ إلى ما فوقهم تَقِلُّ راحتُهم ، حتى إنها ربما كانت أقلَّ من راحة مَن هو دونهم ؛ ولا ربما بل هى فى أكثر الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعانى وتأمّلها آخذاً فيها بعقله طارحاً لهواه علِمَ أنّ الغاية التى يمكن بلوغُها من لذاذة العيش وراحته

(١) هو : سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الهم والغم ق ف — (٤) فبالذى ق ف — بلوغها : سقط ل — لها متنغصاً : سقط ق ف — مزريا ق ف — (٥) منكوب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالته فى هذه الثانية وفى ق ف — (٧) فحق ل — (٨ - ٩) الفضل والايثار منها ق ف — (٩-١٠) لهم من ... ودوامها : سقط ق ف — (١٠ - ١١) بعد ... ودوامها : سقط ل — يلذوها ق ف — (١٣) يكون قصدهم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هى ق ف — اكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً : سقط ق ف — آخذاً فيها : سقط ق ف

هى الكَفاف ، وأنّ ما فوقه من أحوال المعاش مقارب فى ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضلُ الراحة عليها . فأىّ وجه للتحاسد إلاّ الجهل بها واتّباع الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية . فلنقل الآن فى الغضب *

(١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقاربة ق ف — بعضاً لبعض ق ف — (٢) وللكفاف ق ف ، وللكفاف بل للكفاف ل — وأىّ ق ف — (٣) ذكرناه فى ق ف (٣ - ٤) فلنقل . . . الغضب : سقط ق ف

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل السابع فى الحسد قول يجرى — فى امتناع وقوع الانتفاع فى الغرض المقصود بالكتاب ، بكونه الأمر فى محو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به سبب لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد فى محو الحسد وغيره من الأمور التى هى منها كالأعلال عن ذاتها وإبعادها منها . وأنى يتمّ للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهاة المرغوب فيها من مأكول شهى ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنغمة المطربة ، وكالأنف تدرك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالفم تدرك به المذاقات الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبشرة تدرك بها الليونة والنعومة . وكيف يتصوّر فى النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمرّ على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تتمناها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن تمولها وتحصيلها ، كلاّ إلاّ بباعث من خارجها — كما قلنا — يمنع ويقهر ويبعث ويعلم ويهدى . هذا والخطأ الأكبر تسميته النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت المعالم الإلهية وأقامت المناسك الشرعية فعقلت ذاتها عن اتباع هواها استحقت أن تكون عاقلة. فأما وهى تابعة لهواها ، متبعة مرادها وطغواها ، فهى فى الريبة قائمة إلى أن تنبعث فى العلم والعمل . ثم وكوله الأمر فى سلب ذاتها الرذائل التي هى منها كالأعلال إلى ذاتها ، وهى خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طبّ جسمانىّ — بذكره ما يورث الحسد من الغمّ والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث فى النفس بالحسد من الأمور التى تضرّها فى ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغيرذلك فى الجسم» على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحانىّ ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

فى دفع الغضب *

إنّ الغضب جُعل فى الحيوان ليكون له به انتقامٌ من المؤذى . وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حدَّه حتى يُفقَد معه العقل فربّما كانت نكايته فى الغاضب وإبلاغُه إليه المضرّةَ أشدَّ وأكثر منها فى المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغى للعاقل أن يُكثِر تذكُّرَ أحوال مَن أدَّى به غضبُهُ إلى أمور مكروهة فى عاجل الأمر وآجله . ويأخذَ نفسَه بتصوّرها فى حال غضبه . فإنّ كثيراً ممّن يغضب ربّما لكم ولطم ونطح ، فجلب بذلك من الألم على نفسه | أكثر ممّا نال به من المغضوب عليه . ولقد رأيتُ مَن لكم رجلاً على فكّه فكسر أصابعه حتى مكث يعالجها أشهُراً ، ولم ينل الملكومَ كثيرُ أذى . ورأيتُ من استشاط وصاح فنفث الدم مكانَه ، وأدّى به ذلك إلى السلّ وصار سببَ موته . وبلَغَنا أخبارُ أناسٍ نالوا أهاليَهم وأولادَهم ومَن يعزّ عليهم فى وقت غضبهم بما طالت ندامتُهم عليه ، وربّما لم يستدركوه آخرَ عُمرهم . وقد ذكر جالينوس أنّ والدته كانت تَثِبُ بِفَمِها على القفل فتَعَضُّه إذا تَعسَّر عليها فتحُه . ولعمرى إنه ليس بين مَن فقد الفكرَ والرويّةَ فى حال غضبه وبين المجنون كبيرُ فرق . فإنّ الإنسان إذا أكثر تذكُّرَ أمثال هذه الأحوال فى حال سلامته كان أحرى أن يتصوّرها فى وقت غضبه .

٥٧ و

(٢) فى الغضب ل — (٣) لها به ق ف — (٤) حتى يفسد ق ف — (٥) المضرة ك: سقط ل ق ف — (٦) من قد أدّا به الغضب ق ف — (٨) لكم أو نطح ق ف — (٩) وقد ق ف ، فقد ل — على رأسه ق ف — حتى بقى ق ف ، فمكث ل — (١٠) يعالجها مدة ل — الملكوم من الأذى مثل ما ناله ق ف — ورأيت أيضاً ق ف — (١١) وأداه ذلك ل — أخبار قوم ل — (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف — عليه وبما لم ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٣-١٤) وقد... فتحه: سقط ق ف — بفمها: سقط — (١٥) إذا فكروا كثر ق ف — إذا تذكر كل

* ورد هذا الفصل بتمامه فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، واقتبس منه ابن الجوزى فى كتابه « الطب الروحانى » (راجع توطئتنا ص ٤)

وينبغى أن يعلم أنّ الذين كان منهم مِثْلُ هذه الأفعال القبيحة فى وقت غضبهم إنما أُتُوا من فقد عقولهم فى ذلك الوقت . فيأخذ نفسَه بأن لا يكون منه فى وقت غضبه فعلٌ إلاّ بعد الفكر والرويّة فيه ؛ لئلاّ يُنْكِى نفسَه من حيث يروم إنكاء غيره ، ولا يشارك البهائمَ فى إطلاق الفعل من غير رويّة . وينبغى أن يكون فى وقت المعاقبة بريئًا من أربع خلال : الكِبْر والبُغض للمعاقَب ومن ضِدَّىْ هذين ؛ فإنّ الأوّلَين يدعوان إلى أن يكون الانتقامُ والعقوبة مجاوِزَين لمقدار الجناية ؛ والآخَرين إلى أن يكونا مقصِّرَين عنه . وإذا أخطر العاقلُ بباله هذه المعانىَ وأخَذَ هواه باتّباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدلٍ ؛ وأمِنَ أن يعود عليه منه ضررٌ فى نفسه أو فى جسده فى عاجل أمره وآجله

الفصل التاسع

فى اطّراح الكذب*

هذا أيضاً أحد العوارض الرديّة التى يدعو إليها الهوى . وذلك أنّ الإنسان لمّا كان يُحبّ التكبّر والترؤّس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يُحبّ أن يكون هو أبداً المُخبِرَ المعلِم ، لما فى ذلك من الفضل له على المُخبَر المُعلَم . وقد قلنا إنه ينبغى للعاقل أن لا يُطلِق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعدُ همًّا وألماً

(١ - ٣) وينبغى ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أوتوا ق ف — (٣) فلا يحدث منه فعل إلاّ ك — ينكى فى نفسه ل — أن ينكى غيره ق ف ، النكاية فى غيره ل — (٤ - ٧) وينبغى ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) وانتقامه : سقط ق ف — وأمن من أن ل — (٩) وفى جسده ق ف — (١١) فى الكذب ل — (١٣) يجب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد الكرمانى ابتداء هذا الفصل (إلى « صاحبه ذلك » ص ٥٧ س ١) فى القول السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بقيته

وندامةً ؛ ونجد الكذبَ يجاب على صاحبه ذلك ؛ لأنّ المُدمِن للكذب المُكثِر منه لا يكاد تُخطئُه الفضيحةُ ولا يسلم منها ؛ إمّا لمناقضةٍ تكون منه لسهوٍ ونسيانٍ يحدثان | له . وإمّا لعلم بعضِ مَن يحدّثه واطّلاعِه من حديثه ذلك على خلاف ما ذكر . وليس يُصيب الكذّابُ من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب عُمرَه كلّه — ما يقارب فضلاً عمّا يوازى ما يُدفَع إليه — ولو مرّةً واحدةً فى عُمره كلّه — من همِّ الخجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس واستصغارهم وتسفيههم وتزدياهم له وقلّة ركونهم إليه وثِقَتِهم به ؛ إن كان ممّن لنفسه عند نفسه مقدارٌ ولم يكن فى غاية الخسة والدناءة . فإنّ مثل هذا لا ينبغى أن يُعَدّ فى الناس فضلاً عن أن يكون يُقصَد بكلام يُطمَع به فى صلاحه . ومن أجل أنّ أسباب الفضيحة فى هذا المعنى ربما تأخّرت كثيراً ما يغترّ الجاهل بذلك ، إلاّ أنّ العاقل ليس يورِّط نفسه فيما يخاف أو لا يأمَن معه الفضيحةَ ؛ بل يستظهر ويأخذ بالحزم فى ذلك

٥٧ ظ

وأقول : إنّ الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فنوعٌ منه يَقصد به المُخبِرُ إلى أمر جميل مستحسَن يكون له عند تكشّف الخبر عُذراً واضحاً نافعاً للمُخبَر ؛ موجباً لأن يسوق ذلك الخبرَ إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقةً كذلك . مثال ذلك أنه لو أنّ رجلاً علم من مَلِكٍ مّا أنه مُزمِع على قتل صاحبٍ له فى يوم

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) بسهو ق ف — (٣) بعلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلا عن أن يوازى ما ينسب إليه ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وثقتهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغى أن لا يعدّ ق ف — (٩) يكون : سقط ق ف — بكلام يقطع به ق ق ف — (١٠) كثيراً... بذلك : سقط ف — (١١) لا يورّط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل ق ف — له : سقط ل — انكشاف ق ف — (١٥) موجباً لسوق ق ف — ما سبق إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولعل الصواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك ») — (١٦) انه لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدٍ ، وأنه متى انقضى يومُ غدٍ ظهر الملك على أمرٍ ممّا يوجب أن لا يقتل صاحبَه هذا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى فى منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاونته عليه فى يوم غدٍ ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومّه ذلك يعلّله بل يُكِدّه بالحفر والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر المَلِك على ما ظهر عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته . أقول إنّ هذا الرجل وإن كان قد أخبر صاحبه أوّلاً بما لا حقيقة له فليس فى ذلك بمذموم ولا عند تكشّف الخبر على خلاف ما حكاه بمفتضح . إذ كان قد قصد به إلى أمرٍ جميل جليل نافع للمُخبَر . فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار ممّا لا حقيقة له لا يُعقِب صاحبَه فضيحةً ولا مذمّةً ولا ندامةً بل شُكراً وثناءً جميلاً . وأمّا النوع الثانى العديم لهذا الغرض ففى تكشّفه الفضيحةُ والمذمّة . أمّا الفضيحة فإذا لم | يكن على المُخبَر من ذلك ٥٨ و
ضررٌ بتّةً . كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً أو نباتاً من حالته وقصّته كذا وكذا ، ممّا لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلاّ إلى التعجّب منه فقط . وأمّا المذمّة فإذا جلب على المخبَر مع ذلك ضرراً ، كرجل حكى لصاحبه عن مَلِك بلدةٍ ما شاسعة رغبةً فى قُربه وتوقاناً إليه ، وحقّق فى نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما فعل ذلك لينال شيئاً ممّا يُخلفه ، حتى إذا تعنّى صاحبُه وتحمّل واجتهد فورد على ذلك المَلِك لم يجد لشىءٍ من ذلك حقيقةً ، ووجده حَنِقاً مُغضَباً عليه فأتى على

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هذا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف — (٣) ويكدّه ق ف — (٦) صاحبه أولا : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٧) جليل : سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جميلا : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف — (١٢) الكذابون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فاذا حدث ... ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة فى : سقط ق ف — قربه وتوقه وحقق ق ف — (١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحا على نفسه ف ، ولجأ على نفسه ق

نفسه . على أنّ الأولى بأن يسمّى كاذباً ويُجتنب ويحترس منه مَن كذب لا لأمر اضطرّ إليه ولا مَطلب عظيم ينال به ؛ فإنّ مَن استحسن الكذبَ وأقدم عليه لأغراض دنيّة خسيسة كان أحرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة* ٣

الفصل العاشر

فى البخل*

إنّ هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق . ٦
وذلك أنّا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسّك والتحفّظ بما فى أيديهم فرطُ خوفهم من الفقر وبُعدُ نظرهم فى العواقب وشدّةُ أخذٍ منهم بالحزم فى الاستعداد للنكبات والنوائب ؛ ونجد آخرين يلذّون الإمساك لنفسه لا لشىء آخر ؛ ونجد من ٩
الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الرويّةُ والفكر مَن يسخو بما معه لقرنائه من الصبيان ونجد منهم مَن يبخل به . فمن أجل ذلك ينبغى أن يُقصد إلى مقاومة ما

(١) على أن الاولى : سقط ق ف — كذابا ق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف — (٧) أنا وجدنا ق ف — والتحفظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرهم ق ف — أخذهم ل — (٩) وآخرين ق ف — فى الصبيان ل — (٩ - ١٠) من الصبيان ... الفكر : سقط ق ف — (١١) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل التاسع فى الكذب قول لا تتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهى فى كل أحوالها تابعة هواها ، طالبة نيل مرادها على أىّ حالة كانت وخالية من علم يعقلها عن قول المحال فتكون صادقةً . وما ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرّة الكذب بالنفس لما أجاز ما أجازه . هذا والصدق الذى هو فضيلة النفس ليس بكلى فيها ، فإنّ منه ما هو مضرّة للنفس ، كالغيبة التى هى وإن كانت صدقاً فهو معدود فيما يكون خارجاً فى معراض ما يكون ذماً للغير ، فكيف الكذب الذى هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الهوى فقط » ص ٦٠ س١) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذى إذا سُئل صاحبه عن السبب والعلّة فى إمساكه لم يجد فى ذلك حجّةً بيّنةً مقبولةً تُنبئ عن عُذر واضح . لكن
٣ يكون جوابه ملزَّقاً مرقَّعاً مُلجلَجاً مثبَّجاً . وقد سألتُ مرّةً رجلاً من المُمسكين عن السبب الداعى له إلى ذلك ، فأجابنى بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . و جعلت أبيّن له فسادها وأنه ليس ممّا اعتلّ به شئٌ يوجب مقدارَ ما كان عليه من
٦ الإمساك . وذلك أنّى لم أسُمْه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عمّا يُجحِف به أو يحطّه عن مرتبته فى غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أُحِبّ | وكذا ٥٨ ظ
أشتهى . فأعلمتُه حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلّ
٩ به ليس بقادح فى الحالة العاجلة التى هو عليها ولا فى الحزم والوثيقة والنظر فى العاقبة . * فهذا المقدار من هذا العارض هو الذى ينبغى أن يُصلَح ولا يُقارّ

(١-٢) عن العلة والسبب ق ف — (٣) مثبجاً : سقط ق ف — (٤) فأجابنى إلى ذلك بأجوبة ق ف — (٦) أن يجود عن رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن أن يحجب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) وهكذى اشتهى ق ف — (٨) قد جاز عن ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزا» ص ٦١ س٢) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى فى هذا الفصل . وقال الكرمانى ردّاً على كلام الرازى : منها قسمته البخل إلى ما منه من أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فانّ تضبط النفس بمالها والبخل به والشحّ عليه ليس إلاّ لما يوجبه هواها من التموّل وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتموّل الفأر والنمل والخفاش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تتضبط به النفس للحوادث والأمن من الفقر والنكبات هو الذى يوجبه العقل لعود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فانّ من المعلوم أنّ المدخر للنكبات والمحن إنما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعلال نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية لكانت لا تدخر ولكانت تعطى وتنفق فى وجوه البرّ والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ، ولا تخاف الفقر كما لا يخاف ذو ديانة واعتقاد إلهىّ الموت ولا الفقر ولا يبالى بما يصيب جسده من مكروه ، كسقراط وفيثاغورس وأمثالهما فى زهدهما من القدماء ، وكعلى بن أبى طالب وصىّ نبىّ ربّ العالمين صلوات الله عليه الذى كان فى صومه محتاجاً إلى ما يفطر عليه ، فكان له ولمن فى داره

الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثّر فى الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام بلوغُه فيما بعدُ بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فأمّا مَن كان له عُذرٌ بيّن واضح من أحد
٣ هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن العقل والرويّة ، ولا ينبغى أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل مُمسِك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثانى من هذين البابين ، وذلك أنّ مَن كان
٦ من الناس آيساً من أن يبلغ بإمساكه رتبةً أعلى وأجلّ من التى هو فيها — كمَن كان فى أواخر عُمره أو فى أقصى المراتب التى يمكن أن يبلغها مثلُه — فليس لاحتجاجه بالباب الثانى من هذين البابين وجهٌ بتّةً

٩ **الفصل الحادى عشر**

فى دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ *

إنّ هذين العارضين وإن كانا عَرَضَين عقليّين فإنّ فرطهما مع ما يجلب من

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضارّ من : سقط ل ك (راجع ص ١٧ س ٣) ، فى قصد الضارّ من الفكر والهم ق ف — (١١) هذين العرضين ق ف — إفراطهما ك

أقراص أربعة ليفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وتعرّضا للسؤال بباب داره فدفع الكل إليهما ولم يبال بجوعه وجوع من فى داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإنعام والصدقة والبذل ، وأبى ذرّ الغفارىّ الذى لا يبيت معه فى داره ما يفضل عنه لقلة مبالاته بالفقر ثم بالموت ، وأمثالهما من المتأخرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرّب ولا نبىّ مرسل ولا وصىّ مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيما وكله إلى النفس من مقاومة هواها فى ذلك إلى كفايتها بذاتها ، وهل المتضبط بالقنيات والشاحّ بها إلاّ ذات النفس التى لا تهوى ولا تختار إلا ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعىّ ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « وتهوى » ص٦٢ س٨) فى القول السادس من الباب الأوّل من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى عند نقده لكلام الرازى : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تقبل منه فتوفرت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأنفس أنواع الحيوان

الألم والأذى ليس هو — فى إقعادنا عن مطالبنا وقطعِنا دونها — بدون تقصيرهما
عمّا ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغى أن يكون
العاقل يُريح الجسدَ منهما وأن ينُيله من اللهو والسرور واللذّة بقدر ما يبلغ له
ما يُصلِحه ويحفظ عليه صحتَه لئلاّ يخور وينهدّ وينهك ويقطع بنا دون قصدنا .
ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهمّ
فيهم ، فبعضٌ يحتمل الكثيرَ منهما من غير أن يُضِرّ ذلك به ، وبعضٌ لا يحتمل .
فينبغى أن يُتفقَّد ذلك ويُتدارك قبل أن يعظم وأن يُتدرَّج إلى الازدياد منه
ما أمكن ، فإنّ العادة تُعين على ذلك وتقوّى عليه . وبالجملة فإنه ينبغى أن يكون
نيلُنا وإصابتُنا من اللهو والسرور واللذّة لا أنها لها لنفسها . بل لكى نتجدّد ونقوى
به على العدوّ فى فكرنا وهمِّنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا . فإنه كما أنّ قَصْدَ الرجل
السائر فى إعلاف دابّته ليس إلى أن يُنيلها لذّتها بل إلى أن | يقوّيها على بلوغ ٥٩ و
مكانه ومستقرّه ، فكذلك ينبغى أن يكون حالنا فى الاشتغال بمصالح أجسادنا .
فإنه إذا فعلنا ذلك وقدّرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا فى أسرع الأوقات التى يمكن
فى مثلها بلوغُها ، ولم نكن كالذى أهلك راحلته قبل بلوغه أرضَه التى يؤمّها بالحمل
عليها والخرق بها ، ولا كالذى شغل بإسمانها وإخصابها حتى فاته الوقتُ الذى
كان ينبغى أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقرّه . وسنأتى فى ذلك بمَثَلٍ
آخر ، أقول : لو أنّ رجلاً أحبّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همَّه وشغلَ

(١ - ٢) ليس ... الناطقة : غيرمحمود ق ف — هو : سقط ك — (٢ - ٣) يكون العاقل : سقط ق ف — (٤) وينهك: سقط ك ق ف — (٥) اختلفت قف — (٦) الكثير منها ل ق ف — (٧) يتفقد ذلك و: سقط ق ف — (٩) لا لها انفسها اعنى الابدان ق ف — (٩ - ١٠) وتقوى به القدر ق ف — مطلبنا ق ف — (١١) ليس أن ق ف — بل لكى ق ف — (١٢) فى الاستعمال لمصالح ق ف — (١٣) فانا إذا ق ف — (١٤) التى أمها ق ف — (١٥ - ١٦) ولا كالذى ... مستقره : سقط ق ف — (١٧) أقول لو : سقط ق ف — واشغل ق ف

بها فكرَه ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس
وثوفرسطس وأوذيمس وخرُوسِبُس وثامسطيس واسكندروس فى مدّة سنةٍ
مَثَلاً ، فأدام الفكرَ والنظرَ وأقلَّ الغذاءَ والراحةَ — ومما يتبع ذلك ضرورةَ
دوامُ السهر — ، أقول إنّ هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالنخوليا وإلى
الدِقّ والذبول قبل مُضِىّ تمام هذه المدّة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .
وأقول لو أنّ رجلاً آخر أحبّ أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها
فى الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملّ من لذّاته وشهواته ، فإذا عرض
له أدنى شُغلٍ أو تحرّكت فيه أدنى شهوة تَرك النظر وعاد فيما كان فيه أوّلاً ،
أقول إنّ هذا الرجل لا يستكمل علمَ الفلسفة فى عمره ولا يقارب ذلك ولا
يدانيه . فقد عَدِمَ هذان الرجلان مطلوبَهما ، أحدُهما من جهة الإفراط والآخر
من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغى أن نعتدل فى فكرنا وهمومنا التى نروم
بها بلوغَ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قِبَل تقصير أو إفراط

الفصل الثانى عشر

فى دفع الغمّ

إنّ الهوى إذا تصوّر بالعقل فَقْدَ الموافقِ المحبوبِ عَرَضَ فيه الغمُّ . ونحتاج
فى بيانِ أنّ الغمّ عَرَضٌ عقلىٌّ أو هوانىٌّ إلى كلامٍ فيه فضلُ طولٍ ودِقّةٍ .

(١) وافلاطن ق ف — (٢) واوذيمس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فاذا دام ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع فى ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦) وأقول لو أن : سقط ق ف — ورجل آخر يحب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر فى العواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذته وشهوته ق ف — (٩) الرجل: سقط ل — فى عمره : سقط ق ف — (١١) نروم : سقط ل — (١٢) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا افراط ق ف — (١٦) بيان ذلك أن ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمنّا فى أوّل هذا الكتاب أن لا نتعلّق فيه من الكلام إلا بما لا بدّ منه
فى غرضه الذى أجريناه إليه ؛ ومن قِبَل ذلك نتجاوز الكلام فى هذا المعنى
ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا . على أنه قد يمكن مَن كان به
٥٩ ظ أدنى مُسكة من علم الفلسفة أن | يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذى
رسمنا به الغمّ فى أوّل هذا الكلام . إلاّ أنّا نحن ندع ذلك ونتجاوزه إلى ما
هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه * لمّا كان الغمّ يكدّر الفكر والعقل ويُؤذى النفس والجسد
حقّ لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك
يكون من وجهين . أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلاّ يحدث أو يكون
ما يحدث أقلّ ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إمّا كلّه وإما أكثر

(١) وقد ذكرنا فى أول الكتاب ق ف — (٢) فى الغرض ق ف — أجرينا به إليه
ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من جهتين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف —
(١٠) دفع ما حدث منه ق ف

* هاهنا استأنف ما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩
(« عند فقدها ») . وقال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله فى الفصل الثانى عشر فى دفع
الغمّ « إن الأكثر غماً من كانت محبوباته وملكانه أكثر ، والأقل غماً من كانت محبوباته
ومقتنياته أقل ، وبحسب كثرتها وقلتها عند فقده إياها يكون غمه » وإن كان صحيحاً وحقاً صريحاً
فليس مما ينفع أو يكون طباً روحانياً ، بمجرد قوله بعثاً للنفس على قطع موادّ الهموم والغموم
عنها بالامتناع عن الجمع والتموّل ، مع العلم بعجزها عن مخالفة ذاتها فيما تهواه وقلة إمكانها الإمساك
عن استحسان ما تفعله واستصواب ما تأبيه وتذره ، كالسكران الذى لا يفعل إلا ما يريده ولا
يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يعقبه فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكت المشرق لنازعتها ذاتها
إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طباً روحانياً ما كان فاعلاً
فى ذات النفس ما تصير به قالية للمذام تاركة ما يوجبه هواها لِمن الأمور المخالفة لأوامر الله فى
مناسك دينه على ما نبينه كما وعدنا فى صدر الكتاب . وما تصر نفساً ملكاتها ومحبوباتها ما
حافظت على إقامة مناسك الدين وسننه فجملتها قطباً تدور عليه فى أفعالها وأنحائها ، فتكون لها
آلة فى إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

ما يمكن منه والتقدّم بالتحفّظ لئلاّ يحدث أو ليقلّ أو يضعف ما يحدث منه ؛
وذلك يكون بتأمّل هذه المعانى التى أنا ذاكرها

أقول : إنه لمّا كانت المادّة التى منها تتولّد الغموم إنما هى فقد المحبوبات ، ٣
ولم يمكن أن لا تُفقَد هذه المحبوبات لِتداوُل الناس لها وكرور الكون والفساد
عليها ، وجب أن يكون أكثرُ الناس وأشدّهم غمّاً مَن كانت محبوباتُه أكثرَ
عدداً وكان لها أشدّ حُبّاً ؛ وأقلّ الناس غمّاً من كانت حالُه بالضدّ من ذلك . فقد ٦
ينبغى إذاً للعاقل أن يقطع موادّ الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التى يجلب
فقدُها غمّاً ؛ ولا يغترّ ويخدعَ بما معها — ما دامت موجودةً — من
الحلاوة ، بل يتذكّر ويتصوّر المرارةَ المتجرَّعة عند فقدها ٩

فإن قال قائل إنّ مَن تَوقّى اتّخاذَ المحبوبات واقتناءَها خوفاً من الغمّ عند
فقدها فقَدْ استعجل غمّاً . قيل له إنه وإن كان هذا المتوقّى المحترس قد استعجل
غمّاً فليس ما استعجله بمساوٍ لِما خاف الوقوعَ فيه منه . وذلك أنه ليس اغتمامُ ١٢
مَن لا ولدَ له كاغتمام من أُصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممّن يغتمّ بأن
لا يكون له ولدٌ فضلاً عن غيره ممّن لا يبالى ولا يَعبَأُ بذلك ولا يغتمّ له بتّةً —
ولا غمّ مَن لا معشوقَ له كغمّ مَن فقد معشوقه . وقد حُكى عن بعض ١٥
الفلاسفة أنه قيل له لو اتّخذتَ ولداً . فقال إنّى من السعى فى إصلاح جسدى
هذا ونفسى هذه فى مؤن وغموم لا قِوَامَ لى بها ، فكيف أضُمّ وأقرن إليها
مثلَها ؟ وسمعتُ مرأةَ عاقلةً تقول إنها عاينت يوماً مرأةً شديدةَ التحرّق على ١٨

(٢) وذلك ك : سقط ل ق ف — ذاكرها ان شاء الله ق ف — (٣) يتولد الغم ق ف —
انما هو ك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إذاً : سقط ق ف — (٨) ولا
يخدع ويغتر ق ف ، ولا يخدع ك — (٩) يتذكر و : سقط ق ف — ويتجرعها عند
ق ف — (١٠) يتوق ق ف — (١١ - ١٢) قيل ... غماً : قلنا ق ف — يساوى ما
ق ف — (١٤) ولا يرتفع بذلك ولا يغتم ل — بتة : سقط ق ف — (١٦) من الشغل فى ق
ف — (١٧) نفسى هذه وجسدى هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

ولدٍ لها أُصيبت به وأنها توقّت الدنوّ من زوجها خوفاً من أن تُرزَق ولداً تُبلَى
٦٠و فيه بمثل بلائها . ومن أجل أنّ وجودَ المحبوب | موافقٌ ملائم للطبيعة وفقدَه
٣ مخالفٌ منافرٌ لها صارت تُحِسّ من ألم فقد المحبوب ما لا تُحِسّ من لذّة وجوده .
ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدّةً طويلةً فلا يُحس لصحّته بلذّة ، فإن اعتلّ
بعضُ أعضائه أحسّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوباتُ كلها
٦ عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صُحبتها له — فى سقوط لذّة وجودِها
عنه ما دامت موجودةً له وحصولِ شدّة ألم فقدها عليه إذا فقدها . ومن أجل
هذا لو أنّ رجلاً استمتع دهراً طويلاً بأهلٍ وولدٍ نفيس ثم بُلى بفقدهما لأحسّ
٩ من التألّم بذلك فى يوم واحد وساعة واحدة ما يَفضُل ويأتى على لذّة إمتاعه
كان بهما . وذلك أنّ الطبيعة تَحسب وتَعُدّ ذلك الاستمتاعَ الطويل كلَّه حقا
واجباً لها ، بل تَعُدّه دون حقّها . وذلك أنها لا تخلو فى تلك الحالة أيضاً من استقلال
١٢ ما هى فيه وحُبِّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حُبًّا منها للذّة واشتياقاً إليها . وإذا
كان الأمر على هذا — أعنى أن يكون التلذّذ والاستمتاع بالمحبوبات فى حال
وجودها مُعْوِزاً مُنطمِساً مستقلّاً مُغفَلاً ، والحزنُ والتحرّق والتلهّى عند
١٥ فقدها متبيّناً مستكثَراً مؤلماً مُتلِفاً — فما الرأىُ إلاّ طرحُها بتّةً أو الاستقلال
منها لتُعدم أو تَقِلّ عواقبُها الرديئة الجالبةُ للغموم المؤذية المُضْنِيَة . فهذه أعلى
المراتب فى هذا الباب وأحسمُها لموادّ الغموم . ويتلوه فى ذلك أن يتمثّل
١٨ الرجلُ ويتصوّر فقدَ محبوباته ويُقيمها فى نفسه ووهمِه ويعلم أنها ليس ممّا يمكن

(٢) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف — (٢ - ٣) وفقده ضارّ لها ق ف — (٤) يكون : سقط ل — لذة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فلذلك ق ف — (٧) من اجل ق ف — (١١) من الاستقلال لما ق ف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستماع : سقط ق ف — فى المحبوبات ق ف — (١٥) متبيناً : سقط ق ف — مبلغاً ل — (١٦) المصيبة ق ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها . ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها
وتصحيح العزم وشدّة الجَلَد متى حدث ذلك بها . فإنّ ذلك تمرينٌ وتدريج
٣ ورياضة وتقوية للنفس على قلّة الجزع عند حدوث المصائب ، لِقلّة ما كان من
اعتياده وثِقَته وركونه إلى بقاء محبوباته فى حال وجودها ولكثرة ما مثّل
للنفس وعوّدها وآنسها بتصوّر المصائب قبل حدوثها . وفى مثل هذا المعنى
٦ يقول الشاعر

يصوّر ذو الحزم فى نفسه مصائبَه قبـــل أن تـنزلا
فـإن نزلت بغتـة لم تُرِعْـــهُ لما كان فى نفسه مَثَّلا
رَأى الأمر يُفضى إلى آخِر فصيَّر آخِـــرَه أوّلا | ٦٠ظ

فإن كان هذا الإنسان فى غاية الفشالة ومُفرِطَ الميل مع الهوى واللذّة
ولا يثِق من نفسه باستعمال شىءٍ من هذين البابين فليس إلاّ أن يحتال أن ينفرد
١٢ من محبوباته بواحدة ينزّلها منزلة ما لا بدّ منه وما ليس غيره ، بل يَقرِن إليها
ويتّخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقودٍ إن فُقد منها ،
فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأىّ واحدٍ فُقد منها . فهذه
١٥ جملة ما يُحترس به من كون الغمّ ووقوعه . فأمّا ما يُدفع به أو يقلّل منه إذا كان
ووقع فإنّا قائلون فيه منذ الآن

فنقول : إنّ العاقل إذا تفقّد ونظر فيما يعتوره الكونُ والفسادُ من هذا العالم
١٨ ورأى أنّ عنصرها عنصرٌ مستحيل منحلّ سيّال لا ثباتَ لشىءٍ منه ولا دَوامَ له

(٢) العزم على شدة الجلد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتداده وركونه وثقته ق ف — (٥) وآنسها : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يمثل ذو ق ف — (١٠) هذا : سقط ق ف — الفشالة ق ، البسالة ف — (١١) شىء من هذه فليس ق ف — يحتال التفرد من ق ف — (١٣) منها ما يقارب او ينوب عن ق ف — (١٤) واغتمامه ... منها : سقط ق ف — (١٥) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف — (١٧) فيما يفعل الكون ق ف — (١٨) أن عنصره مستحيل متحلل ق ف

بالشخصية ؛ بل كلها زائل داثر مستحيل فاسد مضمحلّ . فلا ينبغى أن يَستكثر
ويَستعظم ويَستفظع ما سُلب منه وفُجع به منها ؛ بل يجب عليه أن يَعُدّ مُدّةَ بقائها
له فضلاً ؛ وما استمتع به من ذلك ربحاً ؛ إذ كان فناؤها وزوالها كائناً لا محالة .
ولا يَعظم ويَكبر ذلك عليه وقتَ كونه إذ كان شيئاً لا بدّ أن يَعرض فيها .
فإنه متى أحبّ دوامَ بقائها فقد رام ما لا يمكن وجودُه لها ، ومن أحبّ ما
لا يمكن وجودُه كان جالباً بذلك الغمّ إلى نفسه وماثلاً عن عقله إلى هواه .
وأيضاً فإنّ فقدَ الأشياء التى ليست باضطراريّة فى بقاء الحياة ليس يدوم له الغمّ
بها والحزنُ عليها ؛ لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائب ويُعقب ذلك السلوةَ
عنها والنسيان لها ، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المُصيبة .
فكم رأينا ممّن أُصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل
مُصابه ملتذّاً بعيشه مغتبطاً بحاله . فلذلك ينبغى للعاقل أن يذكّر النفسَ فى حال
المُصيبة بما تَؤول وترجع إليه من هذه الحالة ويَعرضه عليها ويشوّقها إليه
ويحتلب ما يَشغل ويُلهى أكثر ما يمكن ليُسرع الخروجَ منها إلى هذه الحالة .
وأيضاً فإنّ تذكُّرَه كثرةَ المشاركين له فى المصائب وأنه لا يكاد يَعْرَى منها أحدٌ
وتذكُّرَ حالاتهم بعدُ وأبوابَ | سلواتهم وحالاتِه وسلواته نفسه عن مصائبَ — ٦١و
إن كانت تقدّمت له — ممّا يخفّف ويسكّن من عادية الغمّ . وأيضاً فإنه إن كان
أكثرُ الناس وأشدّهم غمّاً مَن كانت محبوباتُه أكثر عدداً وكان لها أشدّ حُبّاً

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — داثر متحلل مضمحل ق ف — ينبغى له ق ف — (٣) استمتع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف — (٤) ذلك شيئاً لابد منه ان ق ف — (٥) فانه من ق ف — (٧) له : سقط ق ف — (٨) وعنها النائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فعاد راجعاً ق ف — (١١) متلذذا ق ف — فكذلك ل — (١٢) ويسوقها اليه ق ف — (١٣) باكثر ق ف — منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف

فإنه ليس من واحد يَفقد منها إلاّ وفَقَدَ من الغمّ على مقداره ؛ بل يُريح نفسَه من
همّ دائم وخوف عليه منتظر . ويحدث له وجرة وجَلَد على ما يحدث منها بعدُ ؛
فقد جرّ فقدُها نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً ؛ فاكتسب راحةً وإن كان
متذوّقها مُرّاً . وفى مثل هذه المعانى يقول الشاعر

لَعَمرى لَئِن كُنّا فَقَدْناكَ سيّداً وكهفاً له طالَ التحزّنُ والهَلَع
لقد حَرَّ نفعاً فَقْدُنا لك أنّنا ضَمِنّا على كُلّ الرزايا من الجَزَع

فأمّا ما يعتصم به المؤثِر لاتّباع ما يدعوه إليه عقلُه وتجنُّب ما يدعوه إليه
هواه . التامّ المالكُ والضابطُ لنفسه من الغمّ فواحدة ، وهى أنّ العاقل الكامل
لا يختار المُقام على حالة تضرّه . ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر فى سبب الغمّ
الوارد عليه . فإن كان ممّا يمكن دفعُه وإزالتُه جعل بدلَ الاغتمام فكراً فى الحيلة
لدفع ذلك السبب وإزالته ؛ وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان فى
التلهّى عنه والتناسى له وعَمِلَ فى محوه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك
أنّ الذى يدعوه إلى المُقام على الاغتمام فى هذه الحالة الهوى لا العقلُ ؛ إذ العقل
لا يدعو إلاّ إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً ؛ وكان الاغتمام ممّا لا دَرَكَ فيه
بتّة ولا عائدةَ منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدّى إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون
نافعاً . وهو — أعنى الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلاّ ما دعاه إليه العقلُ
ولا يُقيم إلاّ على ما أطاق له المُقامُ عليه لسببٍ وعذرٍ واضح ؛ ولا يتبع الهوى
ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الهمّ الدائم والخوف المنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ — (٧) عقله الراغب عن ما يدعوه إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الغم : سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذ ل — فى المكان ق ف — (١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بتة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرّ ق ف — (١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يقتاد له ق ف — ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

الفصل الثالث عشر

فى الشَرَه *

إنّ الشَرَه والنَهم من العوارض الرديئة العائدة من بَعدُ بالألم والمضرّة . وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاصَ الناس له واسترذالهم إيّاه فقط ، لكن يطرحه مع ذلك فى سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جدًّا . ويتولّد عن قوة النفس الشهوانيّة . | وإذا انضمّ إليها ٦١ظ وساعدها عَمَى النفس الناطقة الذى هو قلّة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً . وهو أيضاً ضربٌ من اتّباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصوّرُ استلذاذ طَعم المتطعِّم . ولقد بلغنى أنّ رجلاً من أهل الشَرَه أقبل يوماً على ضروبٍ من الطعام بنَهم وشَرَهٍ شديد . حتى إذا تضلّع وتملّأ منها لم يمكنه معه تناوُل شىءٍ بتّة ، فأخذ يبكى فسُئل عن سبب بكائه ، فقال إنّ ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على أكل شىءٍ ممّا هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معى من رَطبٍ كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناوُلى منه مقداراً معتدلاً ، وأمعن هو حتى قارب أن يأتى على جميعه . فسألتُه بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أنّى رأيته محدِّقاً نحو ما رُفع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسُه وسكنت شهوتُه ؟ فقال ما كنت أُحِبّ إلاّ أن أكون بحالتى الأولى ويكون هذا الطَبَق إنما قُدِّم إلينا الآن . فقلتُ له فإذا كان ألمُ حِسِّ الاشتهاء ومَضَضُه لم يسقط عنك

(٢) فى دفع الشره ق ف — (٣) العائدة بعد ل — (٤) إنما : سقط ق ف — انتقاصاً له واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفا : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل — يمكنه تناول شىء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال انه لا يقدر ق ف — (١٢) معى رطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكت أنا ق ف — (١٥) نحو ما بقى بين ق ف — نفسك ... شهوتك قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧-س٧١،٦) فقلت له ... المتقد : سقط ق ف

* أورد الكرمانى من هذا الفصل الجملة الأولى والأخيرة فحسب

ولا فى هذه الحال فما كان الصواب إلاّ الإمساك قبل التملّى لتُريح النفس ممّا أنت فيه الآن من الثِقَل والتمدّد بالتملّى . وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذى يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألّمك به أكثرَ من التذاذك بما تناولتَه أضعافاً كثيرة . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام وتجَعَّ فيه وبلغ إليه . ولعمرى إنّ هذا الكلام ونحوه يُقنِع مَن لم يكن مرتاضاً برياضات الفلسفة أكثرَ ممّا تُقنِع الحججُ المبنيّةُ على الأصول الفلسفيّة . وذلك أنّ المعتقد أنّ النفس الشهوانيّة إنما قُرنت إلى الناطقة لتنال هذا الجسدَ — الذى هو للنفس الناطقة بمنزلة أداة وآلة — ما يبقى به مدّةَ اكتسابِ النفس الناطقة المعرفةَ بهذا العالم ، يقمع النفس الشهوانيّة ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكَفاف . إذ كان يرى أنّ الغرض والقصد بالاغتذاء فى الخلقة ليس للالتذاذ بل للبقاء الذى لا يمكن أن يكون إلاّ به . وذلك كما حُكى عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث ممّن لا رياضة له ، فاستقلّ ذلك الحدث أكلَ الفيلسوف وجعل يتعجّب منه . | وقال له فى بعض كلامه لو كان زَرَدى من ٦٢و الغذاء مثل زَرَدك لم أُبالِ أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُنىّ ، أنا آكل لأبقَى وأنت إنما تُريد أن تَبقَى لتأكل . وأمّا مَن لا يرى أنّ عليه من التملّى والاستكثار من الغذاء بأساً فى مذهبه ورأيه فإنما ينبغى أن يُدفَع عن ذلك بالكلام فى الموازنة للذّة المُصابة من ذلك بالألم المُعقِبِ لها كما ذكرنا قُبَيلُ . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطَعم المستلَذّ عن المتطعِّم ممّا لا بدّ

(٢) من العقل ل — (٦-٧) وذلك ... الشهوانية : ولعمرى ان النفس الشهوانية ق ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المعترفة بهذا العلم ق ، المعروفة بهذا العلم ف — (١٠) بالاغتذاء ، صححنا : للاغتذاء ل ، الاغتذاء ق ف — ليس للالتذ ق ف — (١١) أن يكون شيئاً إلاّ به ق ف — ولذلك يحكى عن بعض ق ف — (١٢) الحدث : سقط ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغى للعاقل أن يقدّم ذلك قبل الحال التى لا يأمَن معها عاقبةً رديئة . وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خَسِرَ ولم يربح . أمّا خُسرانه فتعريضُ النفس للألم والسُقم . وأمّا أنه لم يربح فلأنّ مَضَض انقطاع لذّة المتطعّم عنه قائمٌ على حال ، فمتى انحرف عن هذا أو مال إلى ضدّه فليعلم أنه قد ترك عقلَه لهواه . وأيضاً * فإنّ للشَرَه والنَهم ضراوةً واستكلاباً شديداً ، ومتى أُهمل وأُمرج قَوِىَ ذلك منه وعَسُرَ نزوع النفس عنه . ومتى رُدِع وقُمِع وَهَن وذَبُل وضعف على الأيّام حتى يُفقَد البتّة . قال الشاعر

وعادة الجوع فاعلم عِصمةٌ وغِنَى وقد تَزيدُك جُوعاً عادةُ الشِبَع

الفصل الرابع عشر
فى السُكر

إنّ إدمان السُكر ومواترته أحد العوارض الرديئة المؤدّية بصاحبها إلى المهالك والبلايا والأسقام الجَمّة . وذلك أنّ المُفرِط فى السُكر مُشرِفٌ فى وقته على السكتة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأةً وعلى انفجار الشرايين التى فى الدماغ وعلى التردّى والسقوط فى الأغوار والآبار ، ومن بعدُ فعلى الحُمَيّات الحارّة والأورام الدَمَويّة والصفراويّة فى الأحشاء والأعضاء الرئيسيّة وعلى الرعشة والفالج لا سيّما إن كان ضعيف العَصَب . هذا إلى سائر ما يجلب على صاحبه من فقدِ العقل وهتكِ السِتر وإظهارِ السِرّ والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتى ق ف — (٦) منه : سقط ل — ومتى قمع وردع ق ف — وهى ك — وذبل : سقط ل — (٧-٨) قال ... الشبع : سقط ق ف ك — (١٠) فى السكر وعواقبه ق ف — (١١) احدى ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) فى وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف — الموت ل — (١٤) واما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦ - ١٧) إلى ما يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى « البتة » س ٧) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

عن إدراك جلّ المطالب الدينيّة والدنيائيّة . حتى إنه لا يكاد يتعلّق منها بمأمول ولا يبلغ منها حُظوة ، بل لا يزال منها منحطّاً متسفّلاً . وفى مثله يقول الشاعر ٦٢ظ

متى تَدرِكُ الخيراتِ أو تستطيعُها ولو كانت الخيراتُ منك على شِبر
إذا بِتَّ سَكراناً وأصبحتَ مُثقَلا خماراً وعاودتَّ الشرابَ مع الظُهر

وبالجملة فإنّ الشراب من أعظم موادّ الهوى وأعظم آفاتِ العقل ، وذلك أنه يقوّى النفسين — أعنى الشهوانيّة والغضبيّة — ويَشحذ قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يُحبّانه مطالبةً قويّةً حثيثةً ، ويوهِن النفسَ الناطقة ويبلّد قواها حتى لا تكاد تستقصى الفكرَ والرويّةَ بل تُسرِع العزيمةَ وتُطلِق الأفعالَ قبل إحكام الصريمة ، ويسهل ويساس انقيادُها للنفس الشهوانيّة حتى لا تكاد تُمانعها ولا تتأبّى عليها . وهذه مفارَقة النُطق والدخولُ فى البهيميّة . ومن أجل ذلك ينبغى للعاقل أن يتوقّاه ويُحِلّه هذا المحلّ وينزّله هذه المنزلةَ ويحذَره حَذَرَ مَن يروم سَلبَ أفضل عُقَدِه وأنفسِها . فإن نال منه شيئاً مّا ففى حال كَظّ الفكر والهمّ له وغمومهما إيّاه ، وعلى أن لا يكون قصدُه وغرضُه فيه إيثارَ اللذّة واتّباعَها فى مطلوباتها ، بل دفعَ الفضل منهما والسرفِ فيهما الذى لا يؤمَن معه سوءُ الحال وفسادُ المزاج . وينبغى أن يتذكّر فى هذا الموضع وأمثاله ما بيّناه فى

(٢) منها : سقط ق ف — مستقلا ل ، مشتغلا ق ف — وفى هذا المعنى يقول ق ف — (٣) متى تنل ق ف — على فتر ق ف — (٥) مواد الهم ل — (٦) أعنى بذلك ق ف — (٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل — (١٠) ولا تابى عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحذره كما يحذر ل — (١٢) اجل عقده وارفعها ف ، اجل ما عنده وارفعه ق — وان نال منه غرضه ق ف — (١٢-١٣) ففى ... إياه : سقط ق ف — كظّ ، صححنا : كطة ل ، تحفظ من ك — وغمومهما ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) فى مطلوباته ق ف ، ومطاولتها ل — منهما ... فيهما ، صححنا : منها ... فيها ل ك ق ف — (١٥) يذكر ق ف — فى هذه المواضع وامثالها ك

* استأنفت هنا الرواية فى ك وهى تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصوّر تلك الجُمَلَ والجوامعَ والأصول لئلاّ يحتاج إلى إعادة
ذكرها وتكريرها ، ولا سيّما قولنا إنّ الإدمان والمثابرة على اللذّات يُسقِط
٣ الالتذاذَ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطرارىّ فى بقاء الحياة . فإنّ هذا المعنى يكاد
أن يكون فى لذّة السُكر أوكدَ منه فى سائر اللذّات . وذلك أنّ السِكّير يصير بحالةٍ
لا يرى العيشَ إلاّ مع السكر ، وتكون حالةُ صَحوِه عنده كحالة مَن قد لزمته
٦ هموم اضطرارية . وأيضاً فإنّ ضراوة السُكر ليست بدون ضراوة الشَرَه بل
أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغى أن تكون سرعةُ تلاحُقه وشدّة الزمّ
والمنع منه . وقد يُحتاج إلى الشراب ضرورةً فى دفع الهمّ وفى المواضع التى يحتاج
٩ فيها إلى فضلٍ من الانبساط ومن الجُرأة والإقدام والتهوّر . وينبغى أن يُحذر
٦٣ و ولا يُقرب البتّة فى المواضع التى يُحتاج فيها إلى فضل فكر وتبيّن وتثبّت *

الفصل الخامس عشر

١٢ ## فى الجماع

إنّ هذا أيضاً أحدُ العوارض الرديئة التى يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيما ل — (٥ ـ ٦) من قد لزمه أمور وهموم ق ف — (٧ ـ ٨) ينبغى ان يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أوكد وقد ك — (٩-١٠) وينبغى ... وتثبت: سقط ق ف — (٩) وقد ينبغى ك — (١٠) المواضع : سقط ك — وتبيين ل — (١٢) فى افراط الجماع ق ف ، فى الافراط فى الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضا ق ف

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله فى الفصل الرابع عشر فى السكر قول خارج عما يكون طباً روحانياً . فكيف يكون طباً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتة القرب منه فى الأمور التى يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو الذى تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التى تستضرّ بها النفس وكان السكر لا يكون إلاّ من شرب المسكر كان العلم محيطاً بفعل أىّ مقدار يشرب منه فيها وإن كان أقلّ قليل . ولما كان القليل منه فاعلاً فى النفس منعاً إياها من الفكر فى مصالحها وكان الفكر فيما يتمّ به كمال الذات كان من ذلك الحكم بكون إجازته شرب القليل منه محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طباً روحانياً

وإيثارُ اللذّة الجالبةِ على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة . وذلك أنه
يضعف البصر ويهدّ البدن ويُخلِقه ويُسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويُضِرّ
٣ بالدماغ والعَصَب ويُسقِط القوة ويُوهنها . إلى أمراض أُخَر كثيرة يطول ذكرُها .
وله ضراوةٌ شديدة كضراوة سائر الملاذّ بل أقوى وأشدّ منها بحسب ما تذكر
النفسُ من فضل لذّته عليها . ومع ذلك فإنّ الإكثار من الباه يوسّع أوعية المنىّ
٦ ويجلب إليها دماً كثيرا يكثر من أجل ذلك تولّد المنىّ فيها ، فتزداد الشهوة له
والشوق إليه وتتضاعف . وبالضدّ من ذلك فإنّ الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ
على الجسد الرطوبةَ الأصليّة الخاصّيّة بجوهر الأعضاء ، فتطول مدّةُ النشوء والنماء
٩ وتُبطِئ الشيخوخةُ والجفاف والقَحَلُ والهرمُ وتَضيق أوعيةُ المنىّ ولا تَستجلب
المواد . فيَقِلّ تولّدُ المنىّ فيها ويضعف الانتشارُ ويتقلّص الذَكَرُ وتَسقط الشهوةُ
وتعدم شدّةُ حثّها ومطالبتها به . ولذلك * ينبغى للعاقل أن يزمّ نفسه عنه ويمنعها
١٢ منه ويجاهدها على ذلك لئلاّ تَغرَى به وتَضرَى عليه ، فتصيرَ إلى حالةٍ تعسُر ولا يمكن
صدّها عنه ومنعُها منه . ويتذكّر ويُخطِر بباله جميعَ ما ذكرناه من زمّ الهوى ومنعه ،
ولاسيّما ما ذكرناه فى باب الشَرَه من ثبوت مَضَضِ الشهوة ورَمضِها وحثّها ومطالبتها
١٥ مع النيل من المشتهَى والبلوغ منه غايةَ ما فى الوُسع . وذلك أنّ هذا المعنى فى اللذّة
المُصابة بالجماع أوكدُ وأظهر منه فى سائر اللذّات لِما يُتصوَّر من فضل لذّته على سائرها .

(٢) الشيخوخة ق ف — (٣) اخر: سقط ق ف — يطول ذكرها : سقط ق ف — (٥) الاكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه : سقط ق ف — (٨) النمو والنشوء ق ف — (٩) ولا تجلب ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — ويقلص ق ف — (١١) وتعدم ... به : سقط ق ف — (١٢) لئلا يغرى به ويضرى عليه فيصير ك ، لكيلا يضرا عليه فيصير ق ف — (١٣) ويتذكر : سقط ق ف — (١٤) ورمضها : سقط ق ف — (١٥) ما فى وسع ذلك النائل فان هذا ق ف — (١٦) وأطهر ل ق ف

* أورد الكرمانى هذه الجملة (حتى « ومنعها منه » س ١٣) فحسب

فالنفس — لا سيما المُهمَلة المُمرَّجة الغيرُ مؤدَّبة التى يسمِّيها الفلاسفة الغيرَ
مقموعة — لا يُسقِط عنها الإدمانُ للباه شهوتَها ولا الاستكثارُ من السرارى
٣ الشوقَ والنزوعَ إلى غيرهنّ . ولأنّ ذلك ليس يمكن أن يتمّ بلا نهاية
٦٣ ظ فلا بدّ أن يَصلَى بحرّ فقدِ الالتذاذ بالمشتهَى ورَمضائه ؛ ويُقاسى ويُكابِد |
ألمَ عَدَمِه مع ثبوت الداعى إليه والباعث عليه ؛ إمّا لعَوَز من المال والمُمكنة
٦ وإمّا لضَعفٍ وعجزٍ فى الطبع والبِنية . إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من
المشتهَى المقدار الذى تُطالِب به الشهوةُ وتدعو إليه ؛ كحالة الرجلين المذكورين
فى باب السَّرَه . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلاّ تقديم هذا الأمر
٩ الذى لا بدّ منه ومن وقوعه ومقاساتِه — أعنى فقدَ الالتذاذ بالمشتهَى مع قيام
الباعث عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ؛ ليأمن عواقبه
الرديئة ويُزيح ضراوته واستكلابه وشدّة حَثّه ومطالبته . وأيضاً فإنّ هذه اللذّة
١٢ من أولى اللذّات وأحقّها بالاطّراح . وذلك أنها ليست اضطراريّة فى بقاء العيش
كالطعام والشراب ؛ وليس فى تركها ألم ظاهر محسوس كألم الجُوع والعطش ؛
وفى الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهدّه . فليس الانقياد للداعى إليها
١٥ والمرور معه سوى غلبةِ الهوى وطموسيه العقلَ الذى يحقّ على العاقل أن يأنَف
منه ويرفع نفسه عنه ولا يُشبِه فيه الفحولةَ من التيوس ومن الثيران وسائر
البهائم التى ليس معها رَوِيّة ولا نظر فى عاقبة . وأيضاً فإنّ استقباح جلّ الناس

(٢-٣) الغير مفهومة لان بغيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن
ق ف — (٣) الشوق: سقط ل — الىغيرهن : سقط ل — لأنذلكل — انيمرّق ف —
(٤) ولا بدّ ل — يصلا ق ف — ومصابه ق ف — ويكابد : سقط ق ف — (٥) الم عذابه
ق ف — من المال والملكة ق ف — (٦) لعجز وضعف ق ف — (٧) الشهوة به ق ف —
(٨) فاذا ق ف — (٩) هذا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة
استكلابه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالمطعم والمشرب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجمهورهم لهذا الشىء واستسماجهم له وإخفاءهم إتيانه وستترهم لما يُؤتَى منه يوجب
أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أنّ اجتماع الناس على استسماجه
٣ لا يخلو أن يكون إمّا بنفس الغريزة والبديهة وإمّا بالتعليم والتأديب ؛ وعلى أىّ
الوجهين كان فقد وجب أن يكون سَمِجاً رديئاً فى نفسه . وذلك أنه قد قيل
فى الفوائن البرهانيّة إنّ الآراء التى ينبغى أن لا يُشكّ فى صحّتها هى ما اجتمع
٦ عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغى لنا أن نَنهمك فى إتيان
الشىء السَّمِج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتّة ؛ فإن كان لا بدّ منه فيكون
الذى نأتى منه أقلّ ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ؛ وإلا كنّا مائلين
٩ عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أخَسّ عند العقلاء وأطوَع
للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له فى ذلك مع إشراف ٦٤ و
العقل به على ما فى ذلك عليه وزَجرِه له ؛ والبهيمة إنما تنقاد لِما فى الطباع من غير
١٢ زاجر ولا مُشرِف بها على ما عليها فيه

الفصل السادس عشر

فى الوَلَع والعَبَث والمذهب*

١٥ ليس يُحتاج فى ترك هذين — أعنى العبث والولع — والإضراب عنهما إلاّ إلى

(١) ما ياتونه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجماع
على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التى لا ينبغى ان يشك ق ف — أجمع
ق ف — (٦) أو أجلهم وليس ق ف — فى إشارة ق ف — (٧) الشى الشنيع القبيح ق ف —
(٩) له : سقط ق ف (١٠) فى ذلك : سقط ق ف — (١١) عليه ودخوله عنده ق ف —
(١٢) على ما هى عليه ق ف — (١٤) فى دفع الولع ق ف — والمذهب : سقط ق ف —
(١٥) فى ترك الولع والعبث ق ف

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) فى القول السادس من
الباب الاول من كتاب الكرمانى . وقال رداً على الرازى : قوله فى الفصل السادس عشر ...
قول كغيره وكيف تنبث النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والذى يردعها عن هواها فى ذاتها

صحّة العزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما ، ثم أخذ النفس بتذكّر ذلك
فى أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبثُ والولعُ نفسه عنده بمنزلة الرتيمة
٣ المذكّرة* . وقد حُكى عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يَولَعُ ويَعبَث
بشىء من جسده — أحسبُه لِحيَتَه — فطال ذلك منه وكثُر قول مَن يقرب إليه له
فيه ، فكأنّ السهو والغفلة يأبيان إلاّ ردَّه إليه . حتى قال له بعضُ وزرائه
٦ ذاتَ يوم يا أيها الملك جرِّد لهذا الأمر عَزمةً من عَزَماتِ أُولى العقل . فاُحمرّ
الملك واستشاط غضباً ، ثم لم يُرَ عائداً إلى شىءٍ من ذلك البتّة . فهذا الرجل أثارت
نفسُه الناطقةُ نفسَه الغضبيّةَ بالحميّة والأنف وصحّ العزمُ وتأكّد فى النفس
٩ الناطقة حتى أثّر فيها أثراً قويًّا صار مذكّراً به ومنبّهاً له عليه متى غفل عنه .
ولعمرى إنّ النفس الغضبيّة إنما جُعلت لتستعين بها الناطقةُ على الشهوانيّة متى
كانت شديدةَ النِزاع قويّةَ المجاذبة عسرةَ الانقياد . وإنه يحقّ على العاقل أن
١٢ يغضب ويدخله الأنف والحميّة متى رأى الشهوةَ تروم قهرَه وغلبتَه على رأيه
وعقله ، حتى يذلّها ويقمعها ويقفها على الكره والصَغار عند حُكم العقل ويُجبِرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزيمة
سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحمية والانفة ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له
ك : سقط ل ق ف — متى غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية
ق ف — (١١) قوية المنازعة ق ف — (١٢) ويداخله ق ف — (١٣) ويوقفها ق ف

*ورد على هامش نسخة ل ما نصه : الرتيمة خيط يعقد فى الحنصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر
إذا لم تكن حاجاتنا فى صدورنا لإخواننا لم يغن عقد الرتائم

خامدة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصحّ منها الحمية والانفة من الامور المضرّة بذاتها كما يصح
منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها وبطلان مرادها فى نيل اللذّات لكانت لا تناسب البهائم
ولاتشابه السكارى . فأما وحميتها وتعصبها وتشددها كلها لا يكون إلاّ فيما يفيدها نيل الهوى فهى
لا تقلع مما جرت به عادتها فى مثل ذلك إلاّ بمعاونة أشياء هى غيرها وتفيق من سكرتها كما يفيق
السكران فيستقبح ما كان يستحسنه فى حال سكره

عليه . وإنه من العَجَب — بل ممّا لا يمكن بتّةَ — أن يكون مَن يقدر على زمّ
نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعى والبواعث القويّة يعسر عليه منعُها من
الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوةٍ ولا لذّة . وأكثر ما يُحتاج إليه فى هذا ٣
الأمر التذكّر والتيقّظ ، لأنه إنما يكون فى أكثر الأحوال مع السهو والغفلة
فأمّا المذهب فإنه ممّا يُحتاج فيه إلى كلامٍ يبين به أنه عَرَضٌ هوائىّ لا عقلىّ ،
وسنقول فى ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إنّ النظافة والطهارة إنما ينبغى ٦
أن تُعتبر بالحواسّ لا بالقياس ويُجرَى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس
لا بحسب ما يبلغه الوهمُ . فما فات الحواسَّ أن تُدرك منه نجاسةً | سمّيناه طاهراً ، ٦٤ ظ
وما فاتها أن تُدرك منه قَذَراً سمّيناه نظيفاً . ومن أجل أنّا نقصد هذين ونريدهما ٩
— أعنى الطهارة والنظافة — إمّا للدين وإمّا للتقذّر ، وليس يضرُّنا ولا فى واحد
من هذين المعنيين ما فات الحواسَّ قلّةً من الشىء النَجس والشىء القَذِر — وذلك
أن الدين قد أطلق الصلاةَ فى الثوب الواحد الذى قد ماسّته أرجُلُ الذِبّان الواقعة ١٢
على الدم والعَذِرَة ، والتطهُّرَ بالماء الجارى ولو علمنا أنه ممّا يُبال فيه ، وبالراكد
فى البِركة العظيمة ولو علمنا أنّ فيه قَطرةً من دمٍ أو خمرٍ — وليس يضرّنا ذلك فى
التقذّر — وذلك أنّ ما فات حواسَّنا لم نشعرُ به ، وما لم نشعرُ به لم تَخشَ أنفسُنا ١٥
منه ، وما لم تخشَ أنفسنا منه فليس لتقذّرنا منه معنى البتّة — فليس يضرُّنا إذاً
الشىءُ النجس والقذر إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلّته ، ولا ينبغى أن نفكّر فيه
ولا يخطر وجودُه لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق ١٨
والتدقيق وجعلناه وهميًّا لا حِسّيًّا لم نجد سبيلاً أبداً إلى شىءٍ طاهرٍ ولا شىءٍ
نظيف على هذا الحكم . وذلك أنّ الأمواه التى نستعملها ليس بمأمون عليها

(٢-٣) القوية عليه منها قطع العبث والولع ق ف — (٥) كلام فيه ق ف — (٦-١٨) ان
النظافة ... على بال : سقط ق ف — (٧) بحسب ما : مطموس فى ل — (١٦) فليس صح :
وليس ل — (١٨) انا ان ذهبنا ق ف — (٢٠) وذلك من المياه ان الاشياء التى ق ف

تقذيرُ الناس لها أو وقوعُ حيفِ السباع والهوامّ والوحش وسائر الحيوان وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرنا من إفاضته وصبّه علينا لم نأمَن أن يكون الجزء الأخير هو الأقذر والأنجس . ولذلك ما وضع الله على العباد التطهّرَ على هذه السبيل . إذ كان ذلك ممّا ليس فى وُسعهم وقدرتهم . وهذا ممّا يُبغض على المتقذّر بالوهم عَيشَه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يغتذى به وينقلب إليه — يأمَن أن يكون فيه قَذَرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شىءٌ يحتجّ به . وما أقبح بالعاقل أن يقيم على ما لا عُذرَ له فيه ولا حُجّةَ له عنده لأنّ ذلك مفارقةٌ للعقل ومتابعةٌ للهوى الخالص المحض

الفصل السابع عشر

فى الاكتساب والاقتناء والانفاق*

إنّ العقل الذى خُصصنا به وفُضّلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدّى بنا إلى حُسن المعاش وارتفاقِ بعضنا ببعض . فإنّا قلّ ما نرى البهائمَ يرتفق بعضها ببعض ونرى أكثرَ حُسن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض . ٦٥و
فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ فى حُسن العيش على البهائم . وذلك أنّ البهائم لمّا لم يكن لها كمالُ التعاون والتعاضدِ العقلىّ على ما يُصلِح عيشَنا لم يَعُدْ سَعىُ

(١) ووقوع ق ف — (١-٢) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق ف — (٤ - ٥) وقدرتهم وسعض ل — مما ينقض على التقدير ويبوله اذا كان ق ف — (٦) واذا كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومقارنة الهوى ومتابعته ق ف — (١١) فى مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل — به : سقط ك ق ف — (١٣-١٥) فانا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولا ك — (١٦) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعاضد الا العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بسعى ك

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « أن يكون خياطاً » ص ٨١ س ٣) فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك فى الإنسان . فإنّ الرجل الواحد منّا طاعم كاس مستكنّ آمن ، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ؛ لأنه إن كان حَرّاثاً لم يمكنه أن يكون بَنّاءً ، وإن كان بنّاءً لم يمكنه أن يكون حَوّاكاً ؛ وإن كان حوّاكاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهمت إنساناً واحداً مفرداً فى فلاةٍ لعلّك لم تكن تتوهمه عائشاً ، ولو توهمته عائشاً لم تكن تتوهم عيشَه عيشاً حسناً هنيئاً ؛ كعيش مَن قد وفر عليه كلّ حوائجه وكفى ما يحتاج أن يسعى فيه . بل عيشاً وحشيّاً بهيميّاً سمجاً ؛ لِما فَقَدَ من التعاون والتعاضد المؤدّى إلى حُسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لمّا اجتمع ناس كثير متعاونون متعاضدون اقتسموا وجوهَ المساعى العائدةِ على جميعهم ؛ فسعى كل واحد منهم فى واحد منها حتى حصّلها وأكملها ؛ فصار لذلك كل واحد منهم خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومَسْعِيّاً له . فطاب للكلّ بذلك المعيشة وتم على الكل بذلك النعمة وإن كان فى ذلك بينهم بَونٌ بعيد وتفاضلٌ كثير ، غير أنه ليس من أحدٍ إلاّ مخدومٌ مسعىٌّ له مكفىٌّ كلَّ حوائجه

وإذ قد قدّمنا ما رأينا تقديمَه فى هذا الباب واجباً فإنّا راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا . فنقول : إنه لمّا كانت عيشةُ الناس إنما تتمّ وتَصلح بالتعاون والتعاضُد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلّق ببابٍ من أبواب هذه المعاونة ويسعى فى الذى أمكنه وقدر عليه منها ويتوقّ فى ذلك طرفَ الإفراط

(١) للانسان ك — (١-٢) الواحد منا متى دام كل شىء لم يتم له من هذه الأمور واحد فقط ق ف — (٣) حائكا ق ف (مرتين) — وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) ولقى كل ما احتاج ق ف — (٧-٨) فعلمنا أنّ التعاون والتعاضد قد أدّيا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس كثيرون قف — (٩) على تجميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) العيشة ق ف — (١١-١٢) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش ق ف — (١٧) فيما أمكنه ق ف

والتقصير . فإنّ مع أحدهما — وهو التقصير — الذلّةَ والخساسة والدناءة والمهانة إذ كان يؤدّى بالإنسان إلى أن يصير عيّالاً وَكَلاً على غيره ؛ ومع الآخر الكدَّ الذى لا راحة معه والعبوديةَ التى لا انقضاءَ لها . وذلك أنّ الرجل متى رام من صاحبه أن ينيله شيئاً مما فى يديه من غير بَدَل ولا تعويض فقد أهان نفسَه وأحلّها محلّ من أقعدته الزمانةُ والنقصُ عن الاكتساب . وأمّا مَن لم يجعل للاكتساب حدًّا يقف عنده ويقتصر عليه فإنّ خدمته للناس تفضل على خدمتهم له أضعافاً كثيرةً ؛ ولا | يزال من ذلك فى رِقّ وعبوديّةٍ دائمة . ٦٥ ظ
وذلك أنّ مَن سعى وتعب عُمرَه كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجَميه وكنزه فقد خسر وخُدع واستُعبد من حيث لا يعلم . وذلك أنّ الناس جعلوا المالَ علامةً وطابعاً يَسِم به بعضهم من بعض ما استحقّ كل واحد منهم بسعيه وكدّه العائد على الجميع . فإذا اختصّ أحدهم بجمع الطوابع بكدّه وجهده ولم يصرفها فى الوجوه التى تعود بالراحة عليه من سَعْى الناس له وكفايتهم إيّاه كان قد خسر وخُدع واستُعبد . وذلك أنه أعطى كدًّا وجهداً ولم يستَعِضْ منه كفايةً وراحةً . ولا استبدل كدًّا بكدّ وخدمةً بخدمة بل استبدل ما لم يُجْدِ ولم ينفع ؛ فحصل جهده وكدّه وكفايته للناس فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدّهم عليه واستمتاعه بهم دون قدر استحقاقه بكفايته لهم وكدّه عليهم ؛ فقد خسر وخُدع واستُعبد كما ذكرنا .
فالقصد فى الاكتساب إذاً هو المقدار الموازى لمقدار الإنفاق وزيادةُ فضلة تُقتنى وتُدّخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذٍ

(٢) إذ كان ذلك يؤول بالانسان ق ف — (٢-٣) الآخر وهو التفريط الكدّ ق ف — (٤) فى يده ق ف — (٨) من شقى ل — (١١) فاذا اقتصر احدهم على جمع من الطوابع ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط ق ف — دون : سقط ق ف — (١٨) فضلة : سقط ق ف

المكتسبُ قد اعتاض كدًّا بكدّ وخدمةً بخدمة
وأمّا الاقتناء فإنّا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إنّ الاقتناء والادّخار هو أيضاً أحد الأسباب الاضطراريّة فى حُسن العيش الكائن عن تقدمة المعرفة العقليّة . والأمر فى ذلك أظهر وأوضح من أن يُحتاج إلى بيانه ؛ حتى إنّ كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدّخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل فى التصوّر الفكرىّ على غير المقتنية . وذلك أنّ سبب الاقتناء والباعث عليه تصوّر الحالة التى يُفقد فيها المقتنَى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغى أن يُعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا فى كمّيّة الاكتساب . لأنّ التقصير فيه يؤدّى إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد فى فلاةٍ من الأرض ؛ والإفراط يؤدّى إلى ما ذكرنا أنه يؤدّى إليه من دوام الكدّ والتعب ؛ والاعتدال فى الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهراً من المقتنيات بمقدار ما يُقيم به حالته التى لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . فأمّا من كان غرضه فى الاقتناء التنقّل به عن الحالة التى هو عليها إلى ما هو أعلى وأجلّ منها ولم يجعل لذلك حدًّا يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال فى كدّ ورقّ ٦٦ و
دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك فى أيّة <حال> — من أيّة حال تنقّل إليها — الاستمتاعَ والغبطةَ بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً فى التنقّل منها إلى غيرها ، متطلّعاً متشوّقاً إلى التعلّق بما هو أجلّ وأعلى منها ؛ على ما ذكرناه فى باب الحسد ونذكره الآن بتفسيرٍ وشرح أوضح وأكثر فى الفصل الذى يتلو هذا .* وخير

(٢) فاما ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٦) على الحيوان الغير مقتنى — (٧) التى ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف — (٩) ينقطع منه ق ف — فى ارض نداة ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل — (١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل (مرتين) — ايضاً من اى حال تنقل ق ف — (١٨) وشرح اكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحمدها وآمنها عاقبةً الصناعات لا سيّما الطبيعيّة الاضطراريّة
التى الحاجة إليها دائمة قائمة فى جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإنّ الأملاك
والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعدّ الفلاسفة
أحداً غنيًّا إلاّ بالصناعات دون الأملاك . وقد حُكى عن بعضهم أنه كُسِر
به فى البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لمّا أفضى إلى الشطّ أبصر فى الأرض
رسم شكل هندسىّ ؛ فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء .
ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فمرّت به مراكب تريد بلده
فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم
فقولوا لهم اقتنوا وادّخروا ما لا يغرق

وأمّا كمّيّة الإنفاق فإنّا قد ذكرنا قَبْلُ أنّ مقدار الاكتساب ينبغى أن
يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدّخرة للنوائب والحوادث ،
فمقدار الإنفاق ينبغى إذاً أن يكون أقلّ من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغى
للمرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقتير والتضيّق ؛ ولا حبّ الشهوات
وإيثارُها على ترك الاقتناء البتّة ؛ بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته
التى جرت فى الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من
القنية والذخيرة *

(١) لا سيما : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٧) رزق منهم ق ف — وأقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٨) هل له ق ف — (١٢) فهذا الانفاق اذا ينبغى ق ف — (١٥) التى جرت عليها حاله ورتبته ق ف — يجب وينبغى ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل السابع عشر فى الاكتساب والاقتناء والإنفاق قول لا يتعلق بطبّ روحانىّ بكونه سالكا فيه شعب الطالبين للدنيا وطيبة العيش فيها . والاكتساب النفسانىّ هو الذى ينفع ويعود بكمال النفس فى ذاتها وأفعالها وتصوّر العالم الالهية فى اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طيبة العيش على ما شرحه

الفصل الثامن عشر

فى طلب الرُّتَب والمنازل الدنيائيّة *

قد قدّمنا فى أبواب من هذا الكتاب جُمَلَ ما يُحتاج إليه فى هذا الباب ، ٣
غير أنّا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعِظَم نفعه مُفْرِدوه
بكلام يَخُصّه وناظمون ما تقدّم من النكت والمعانى فيه ، وضامّون إليه
ما نرى أنه يُعين على بلوغه واستتمامه ٦

فنقول : إنّ مَن يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقَها ٦٦ ظ
وإراحتَها من الأسر والرِقّ والهموم والأحـــزان التى تطرقه وتُفضى به
إلى الهوى الداعى إلى ضدّ الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغى أن يتذكّر ٩
ويخطر بباله أوّلاً ما مرّ لنا فى فضل العقل والأفعال العقليّة ؛ ثم ما
ذكرنا فى زمّ الهوى وقمعه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا فى اللذّة وحددناها
به ؛ ثم ليُجِدّ التثبّت والتأمّل ويكرّر قراءة ما ذكرنا فى باب الحسد حيث ١٢
قلنا إنه ينبغى للعاقل أن يتأمّل أحوال الناس وما ذكرنا فى صدر باب
دفع الغمّ حتى يقتلها فهماً وتستقرّ وتتمكّن فى نفسه ، ثم ليُقبِل على فهم
ما نقول فى هذا الموضع ١٥

أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقلىّ كثيراً ما تتصوّر

(٣) قد مضى لنا من الابواب فى ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، راحتها ل — التى تطرحه ك ق ف — ومضى به اليه ل ، ويفضى به إليها ق ف — (١٢) وتكرير ق ف — ما ذكرناه ك ق ف — (١٤) دفع الهم ل — ويستقر ويتمكن ل ك — ولتستقر ق ف — (١٥) ما يقوله ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من هاهنا » ص ٨٦ س ٨) فى القول السادس من الباب لاول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فنجـــدها ونُدركها كأن قد كانت ومضت
فتتنكّب الضارّةَ منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثرُ حُسن عيشنا وسلامتنا
٣ من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحق علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونُجلّها
ونستعملها ونستعين بها ونُمضى أمورنا على إمضائها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة
والسلامة ومفضّلةً لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصوّر أواخرَه وعواقبَه .
٦ فلننظر الآن بعين العقل البريء من الهوى فى التنقّل فى الحالات والمراتب لنعلم
أيّها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبُه ولزومُه ونجعل مبدأ نظرنا فى ذلك من
هاهنا . فنقول : إنّ هذه الأحوال ثلاث ، الحالة التى لم نزل عليها وربّينا ونشأنا
٩ فيها ، والتى هى أجلّ وأعلى منها ، والتى هى أدنى وأخسّ منها . فأمّا أنّ النفس
تؤثر وتُحبّ وتتعلّق من أوّل وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التى هى أجلّ وأعلى
فذاك ما نجده من أنفسنا ، غير أنّا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل
١٢ بل عن الميل وبِدارِ الهوى . فلنستحضر الآن الحجج والبراهين ونحكم بعدُ بحسب
ما توجبه

فنقول : إنّ التنقّل من الحالة التى لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو
١٥ أجلّ منها إذا نحن أزلنا عنها الاتفاقاتِ النادرةَ العجيبة لا يكون إلاّ بالحمل على
النفس وإجهادها فى الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغى لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدّها
٦٧ و فى الترقّى إلى ما هو أجلّ من حالتنا التى قد | اعتدناها وألفناها أبداً أم لا . فنقول :
١٨ إنّ مَن نمى بدنُه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمّره الناس ولا تسير أمامه وخلفه

(٢) فنترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — المتلفة : سقط ق ف — يحق علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الاولى التى ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أول دفعة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون الا ما يحمل على النفس ويجاهدها فى النظر والطلب ق ف

المواكبُ إن هو اهتمّ واجتهد فى بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه .
وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلاّ بالكدّ والجهد الشديد وحَملِ النفس على الهول
٣ والخطر والتغرير الذى يؤدّى إلى التلف فى أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى
يصل إلى نفسه من الألم أضعافُ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال .
وإنما يخدعه ويغرّه فى هذه الحال تصوّره نيلَ المطلوب من غير أن يتصوّر
٦ الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا فى اللذّة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمّل لم
يلبث إلاّ قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة
سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُه بها وتشتدّ وتغلظ المؤن عليه فى
٩ استدامتها والتحفّظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا
عند كلامنا فى زمّ الهوى — فإذا هو لم يربح شيئاً وخسر أشياء . أمّا قولنا إنه
لم يربح شيئاً فمن أجل أنّ هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده
١٢ بمنزلة الأولى وسقط عنه سرورُه واغتباطه بها . وأمّا قولنا إنه خسر أشياء كثيرة
فالعَناء أوّلاً والخطر والتغرير الذى يُسلكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد فى حراستها
والخوف من زوالها والغمّ عند فقدها والتعويدُ للنفس الكونَ فيها وطلبَ
١٥ مثلها . وكذلك نقول فى كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أنّ مَن كان بدنُه
معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسّط إن هو جهد نفسه حتى يتنقّل عنهما إلى
الغذاء اللين واللباس الفاخر فإنّ شدّة التذاذه بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى
١٨ يصيرا عنده بمنزلة الأوّلين ويحصل عليه من فضل العَناء والجهد فى نيل هذين

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلا ل — الشديد ... والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويغره : سقط ق ف — (٨) المعتادة : سقط ل — (٩) الهوى فى ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف — (١٤) وتعويد النفس ق ف — (١٥) وكذا ل — (١٦) معتاد التغذى والتلبس المتوسط ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقّلهما عنه واعتياد النفس لهما ما كان موضوعاً عنه قبل ذلك

* وكذلك نقول فى العزّ والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائيّة إذ ليس من مرتبةٍ تُنال ويُبلغ إليها إلاّ وُجد الاغتباط والاستمتاع بها يقلّ بعد نيلها ويصغر فى كل يوم حتى يضمحلّ وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التى عنها انتقل ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضلُ مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن ٦٧ ظ فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقلّ لنفسه ما هو فيه ويجتهد فى الترقّى إلى ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بتّةً بعد وصوله إليها وتمكّنه منها . فأمّا قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ، وذلك من أعظم خِدَعِهِ وأسلحته ومكايده فى اجتهاده وجَرِّه إلى الحالة المطلوبة ، حتى إذا حصلت له تطلّع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالةُ حالَهُ ما صاحَبَ الهوى وأطاعه ، نحو ماقلنافى هذا الكتاب إنه من أعظم مكايد الهوى وخِدَعه . من أجل أنّ الهوى يتشبّه فى مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلّس نفسه ويُوهم أنه عقلىّ لا هوائىّ وأنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّى ببعض الحِجاج ويُقنع بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض وتبطل . والكلام فى الفرق بين ما يُريه العقل وبين ما يُريه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقلُه إلى هذا الموضع اضطراريًّا ، لأنّا قد لوّحنا منه فى غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به فى غرضه ،

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) يرضاها لنفسه البتة ف — (١٠) فى لذاذة جره ف — (١١) الحالة: سقط ل — (١٢) قلنا فى هذا الموضع وهذا الباب ف — (١٤) ببعض الحجج ف — (١٥) اقناعاته ف — اذا حققت ف

* سقطت هنا ورقتان من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٩٠ س ١٣

ولأنّا ذاكرون جُمَلاً منه مُجزئةً كافيةً لِما يُراد منه فى بلوغ مغزى هذا الكتاب ، فأقول : * إنّ العقل يُرى ويختار ويؤثر الشىء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه فى أوائله مؤنة وشدّة وصعوبة . وأمّا الهوى فإنه بالضدّ من هذا المعنى ، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشىء المؤذى الماسّ الملازق له فى وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرّةً ، من غير نظرٍ فيما يأتى من بعدُ ولا رَوِيّة فيه . مثال ذلك ما ذكرنا قبلُ عند الكلام فى ذمّ الهوى من أمر الصبىّ الرَمِد المؤثر لأكل التمر واللعب فى الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين . والعقل يُرى صاحبَه ما له وعليه ، فأمّا الهوى فإنه يُرى أبداً ما له ويُعمِى عمّا عليه . ومثال ذلك ما يَعمى عنه الأنسان من عيوب نفسه ويُبصر قليلَ محاسنه أكثر ممّا هى . ولذلك ينبغى للعاقل أن يتّهم رأيه أبداً فى الأشياء التى هى له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصى النظر فيه قبل إمضائه . والعقل يُرى ما يُرى بحجّة وعُذر واضح ، وأمّا الهوى فإنه إنما يقنع ويُرى بالميل والموافقة لا بحجّة يمكن أن يُنطق بها ويعبَّر عنها . | وربما تعلّق بشىء من ذلك إذا أخذ يتشبّه بالعقل ، غير أنه حجاج ٦٨ و ملجلج منقطع وعُذر غير بيّن ولا واضح . ومثال ذلك حالة العُشّاق والذين قد أُغرُوا بالسكر أو بطعام ردىء ضارّ وأصحاب المذهب ومَن يَتلِف لحيته دائباً ويعبث ويولع بشىء من بدنه ، فإنّ بعض هؤلاء إذا سئل عن عذره فى ذلك لم ينطق بشىء بتّةً ولا كان عنده فى نفسه شىء يمكن أن يحتجّ به أكثر من ميلٍ إلى ذلك الشىء وموافقته ومحبّةٍ طبيعيّة غير منطقيّة . وبعضهم يأخذ ويحتجّ ويقول ،

(١) كافية مجزية ف — (٥) الملازق الماس ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الميل ك — (١٤) غير انها حجج ملجلجة منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سقط ل — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولع : سقط ل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومحبة ...منطقية : سقط ف — يذهب ويحتج ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ (« المألوفة »)

فإذا نَقِضَ عليه رجع إلى اللجاجة والتعلّق بما لا معنى تحته واشتدّ ذلك عليه وغضب منه وأبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجُمَل كافية فى هذا الموضع من التحفّظ من الهوى والمرور معه من غير علم به

وإذ قد بيّنا ما فى الترقّى إلى الرُتَب العالية من الجهد والخطر واطراح النفس فيما لا تغتبط ولا تُسَرُّ به إلاّ قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن والشدائد ممّا كان موضوعاً عنها فى الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع عنه ؛ فقد بان أنّ أصلح الحالات حالة الكَفاف والتناوُل لذلك من أسهل ما يمكن من الوجوه وأسلمها عاقبةً ؛ ووجب علينا أن نؤثرهذه الحالة ونقيم عليها إن كنّا نريد أن نكون ممّن سعد بعقله وتوفّى به الآفاتِ الرابضةَ الكامنة فى عواقب اتّباع الهوى وإيثاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسىّ . وهو النطق الذى قد فضلنا به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامّة التى نطرح معها عنّا كل فاضل عن الكَفاف فلا أقل من أن يقتصر مَن كان معه منّا فضل عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدّ نفسه ويُجهدها ويخاطر بها فى التنقُّل عنها . فإن اتّفق لنا التمكُّن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس ولا غَرَرٍ بها فإنّ الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ؛ لأنّا لا نعدم منها الآفات التى عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التى قصدناها بعد نيلها وبلوغها . فإن انتقلنا إليها فينبغى أن لا نغيّر شيئاً ممّا به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وغضب منه : سقط ل — ويثور ل — الجملة ك — فى هذا المعنى فى هذا الموضع ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — الى المراتب ل — (٦) كانت موضوعة عنه ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ق ف — (١٠) بالفصل ل — (١٤) لنا المكنة ق ف — (١٤-١٥) اجهاد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكى نعدم ق ف

* استأنفت هاهنا رواية ق بعد سقط فى النسخة (راجع ص ٨٨ س ٣)

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلاّ ٦٨ ظ
تكسب أنفسنا عادةَ فضلٍ من السرف وحالةَ تطالُبنا بها إن فقدت هذه الحالة الثانية . ولئلاّ يبلغ الغمّ إلينا بفقدها متى فُقدت ، وإلاّ كنّا منحرفين عن عقولنا إلى هوانا وواقعين لذلك فى البلايا التى ذكرناها *

الفصل التاسع عشر

فى السيرة الفاضلة *

إنّ السيرة التى بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هى بالقول المجمل معاملةُ الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار العفّة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد فى نفع الكل ، إلاّ مَن بدأ منهم بالجور والظلم وسعى فى إفساد السياسة وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعَيث والفساد . ومن أجل أنّ كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة على السيرة الجائرة كالديصانيّة والمحمّرة وغيرهم ممّن يرى غشّ المخالفين لهم واغتيالهم ، والمنانيّة فى امتناعهم مِن سقى مَن لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتسب ق ف — من الشرف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة الفاضلة التى ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) فى فساد السياسة ل ق ف — من المزح ق ف — العبث ق ف

* قال الكرمانى ردّا على الرازى : وقوله فى الفصل الثامن عشر فى الرتب والمنازل الدنيائية قول داع إلى الاقتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيائية . ولئن كان ذلك هو الواجب أن يطلب فأنى للنفس أن يكون لها ذلك وهى ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب والآمر أعلى درجة من المأمور والقاهر أعزّ من المقهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلاّ الغلبة والقهر والأمر والسلب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيما دعا إليه بهذا القول إلاّ كفيره الذى ليس بكاف فيما يكون طباً روحانياً

* ورد هذا الفصل بتمامه فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ؛ ومن قتل الأفاعى والعقارب ونحوها من المؤذية التى لا طمع
فى استصلاحها وصرفها فى وجهٍ من وجوه المنافع ، وتركهم التطهّر بالماء ونحوها
من الأمور التى يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ؛
ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلاّ من وجوه الكلام فى
الآراء والمذاهب ؛ وكان الكلام فى ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه ؛
لم يبق لنا من الكلام فى هذا الباب إلاّ التذكير بالسيرة التى إذا سار بها الإنسان
سلم من الناس وأعطى منهم المحبّة . فنقول إنّ الإنسان إذا لزم العدل والعفّة
وأقلّ من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر . وإذا ضمّ إلى
ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوتى منهم المحبّةَ . وهاتان الخلّتان هما
ثمرتا السيرة الفاضلة ؛ وذلك كافٍ فى غرضنا من هذا الكتاب*

الفصل العشرون

فى الخوف من الموت*

إنّ هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كَمَلاً إلاّ بأن تُقنَع أنها

(٣) وبعض ق ف — (٦) التذكر ق ف — (٧) محبة ق ف — (٨) وأقل مماحكة ق ف — (٩) مما : سقط ق ف — (١٣) كملا : سقط ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل التاسع عشر فى السيرة الفاضلة قول جار مجرى غيره . فما للنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادلة ومحسنة وممسكة عن القبائح والمنكرات وهى لا ترى حسناً إلاّ ضدّ هذه الأمور ، كالسكران على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله فى إمكان منع الديصانية وأمثالهم مما عليه اعتقادهم ببسط الكلام الذى ذكر أنه يجاوز حدّ كتابه وإقلاعهم عن اعتقادهم ، وأنفسهم لاتقبل من ذاتها إلاّ بالمنع القهرى واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طباً روحانياً لو سلكه غير هذا المسلك كما تقدّم الكلام عليه من قبل

* ورد ابتداء هـذا الفصل (حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٣) فى كتاب الكرمانى

تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه . وهذا بابٌ يطول ٦٩ و
الكلام فيه جدًّا إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام
فيه البتّة لا سيّما فى هذا الكتاب ؛ لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره
فى شرفه وفى عرضه وفى طوله ؛ إذ كان يحوج إلى النظر فى جميع المذاهب
والديانات التى تُرى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ؛ والحكم بعدُ لمُحِقّها
على مُبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطرّ ويحتاج إليه فيه من
طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومُقبلون على إقناع مَن يرى ويعتقد
أنّ النفس تفسد بفساد الجسد ؛ فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً
عن عقله إلى هواه

فنقول : إنّ الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شىء من
الأذى بتّة ؛ إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلاّ للحىّ وهو فى حال حياته
مغمور بالأذى منغمس فيه ؛ والحالة التى لا أذى فيها أصلح من الحالة التى فيها
الأذى . فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إنّ الإنسان
وإن كان يُصيبه فى حال حيـــاته الأذى فإنه ينال من اللذّات ما ليس
يناله فى حال موته ؛ قيل له : فهل يتأذّى أو يبالى أو يضرّه بوجه من الوجوه
فى هذه الحال أن لا ينال اللذّات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل
ذلك لزمه أن يكون حيًّا فى حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحىّ دون
الميّت — قيل له : فليس يضرّه أن لا ينال اللذّات . وإذا كان ذلك كذلك
فقد رجع الأمر إلى أنّ حالة الموت هى الأصلح ؛ لأنّ الشىء الذى حسبتَ

(٥) والديانات : سقط ق ف — للناس ل — والحكم من بعـد ك — (٧) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك ق ف — (١٢-١٣) التى معها الأذى ك — (١٤) اللذات فى حياته ما ق ف — (١٥) فيقال له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان الامر كذلك ل

أنّ للحىّ به الفضل هى اللذّة وليس بالميّت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
فى أن لا ينالها أذًى كما ذاك للحىّ . فليس للحىّ عليه فضل فيها لأنّ التفاضل
إنما يكون بين المحتاجَين إلى شىء ممّا إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
إليه . فأمّا أن يكون المحتاج على غنىً فلا . وإذا كان ذاك كذلك فقد رجع الأمر
إلى أنّ حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعانى ليس ينبغى أن تقال على
الميّت لأنها ليست له بموجودة ، قيل له : إنّا لم نقل عليه هذه المعانى على أنها
قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهّمة متصوّرة لنقيس شيئاً على شىء ونعتبر ظ
شيئاً بشىء . وهذا باب متى منعتَه كنت منقطعاً فى قوانين البرهان . وهو باب
من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمّونه غلق الكلام . وذلك أنّ صاحبه
يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجّه عليه الحكم .
فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلاّ هذا

اعلم أنّ حكم العقل فى أنّ حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
اعتقاده فى النفس ، وقد يوجد أنه مقيم على اتّباع الهوى فيه . فإنّ الفصل بين
الرأى الهوائى والعقلىّ هو أن الرأى الهوائىّ يُجتبَى ويُؤثَر ويُتبَع ويُتمسَّك به
لا بحجّة بيّنة ولا بعُذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأى
والموافقة والحبّ له فى النفس ، وأمّا الرأى العقلىّ فإنه يُجتبَى بحجّة بيّنة وعُذر
واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذّة المرغوب
فيها المتنافَس عليها ، وهل هى فى الحقيقة إلاّ راحة من المؤلِم على ما قد بيّنّا ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لاحدهما اليه فقر ق ف — مع قيام الحاجة اليه : سقط ق ف — (٥) قال قائل ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف — (٨) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (١٠) ويهرب عنه ق ف — ولا يشاغل عليه كلمة خوفا ق ف — (١٣) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وانه ق ف — الفضل ق ف ل — (١٥) ضروب ق ف — (١٨) فهل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصوّرها مقصودة مطلوبة إلاّ الجاهل بها ،
لأن المستريح من الأذى غنىّ عن الراحة التى متى أعقبته سُمّيت لذّة . وأيضاً
فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بدّ منه ومن وقوعه فضلاً كما بيّنّا قبل وكان الموت
ممّا لا بدّ منه ومن وقوعه فإنّ الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهّى عنه والتناسى
له ربح وغنم . ومن أجل ذلك صرنا نغبط البهائم فى هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
الحالة كمالا التى ليس نقدر نحن عليها إلاّ بالحيلة لاطّراح الفكر والتصوّر
العقلى . وكأنّ ذلك من أنفع الأمور فى هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعاف
أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصوّر للموت الخائف منه يموت فى كل تصويرة
موته . فتجتمع عليه من تصوّره له مدّة طويلة موتاتٌ كثيرة . فالأجود إذاً
والأعود على النفس التلطّف والاحتيال لإخراج هذا الغمّ عنها . وذلك يكون
كما قيل قيل إنّ العاقل لا يغتمّ بتّة . وذلك أنه إذا كان لِما يغتمّ به سببٌ يمكنه
دفعه | جعل مكانَ الغمّ فكراً فى دفع السبب ، وإن كان ممّا لا يمكن دفعُه ٧٠ و
أخذ على المكان فى التلهّى والتسلّى عنه وعمل فى محوه وإخراجه عن نفسه .
وأيضاً فإنّى أقول : إنّى قد بيّنت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم
يجعل للإنسان حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد موته وجهٌ . وأقول إنه يجب أيضاً
فى الرأى الآخر — وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد
الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسانُ الخيّر الفاضل المُكمِل لأداء

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المريح ق ف — اعقبتها ل ، اعقبتها ق ف — (٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٥) فى هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف — (٧) اذا كان يرع ويزع من الالم ق ف — (٨) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلا فى ف — (١٠) لاطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — بتة : سقط ل — (١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تنتهى إلى ص ٩٦ س ٦ (« ذلك كثيراً »)

ما فرضت عليه الشريعة المحقّة ، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم . فإن شكّ شاكّ فى هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له إلاّ البحث والنظر جُهدَه وطاقتَه . فإن أفرغ وُسعه وجهده غير مقصّر ولا وان فإنه لا يكاد يَعدَم الصواب . فإن عَدِمه — ولا يكاد يكون ذلك — فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوُسع بل تكليفُه وتحميله عزّ وجلّ لعباده دون ذلك كثيراً

وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإنّا خاتمون كلامنا بالشكر لربّنا عزّ وجلّ . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمّة حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه *

---

(٢) ولم يتبين ق ف — (٣) فى ان يفرغ ق ف — وسعه وطاقته وجهده ك — (٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب العقل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقه آخر الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويتلوه تاريخ النسخة على ما ذكرناه فى المقدمة س ٥ ، أما تواريخ نسختى ق و ف فقد ذكرناها ص ٦ و ٧)

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله فى الفصل العشرين فى دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شكّ شاكّ فى هذه الشريعة .... إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع » الذى أوجب به السلامة لمن شك فى الشريعة ولم يعرف شيئا منها واجتهد فى البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكه وأنّ الله لا يؤاخذه بذلك فإن الامر بخلاف ما أورده وبضدّ ما تخيل إليه واعتقده . فإن الشاكّ فى الشريعة ومناسكها الجاهل بسننها القاعد عن العمل بها والمثابرة عليها نفسه فى كونها باقية فى عاداتها الجارية وأفعالها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هواها وأحكام المزاج الذى عنه كان وجودها على الأمر الذى هى فيه كأخواتها من انواع الحيوان والوحوش ، إذ شكها قعد بها عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه المثابة تحت غضب الله سبحانه وسخطه . وأنى يكون لها غفران ولم يحصل لها ما قوّم ذاتها وراضها فتستحقه الخ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الطب الروحانى

لمحمد بن زكريا الرازى رحمه الله عليه

لا بدّ فى المدخل الى الفلسفة لمن أراد هذا الفرع الذى يُرى الدخول اليها من صناعة الطب والذى يرى من يرى الدخول اليها من اصلاح اخلاق النفس والثالث يرى من يرى الدخول اليها من صناعة المنطق وليست واحد من هذه الآراء بمرذولة ولا بمطرحة الاّ الذى اختاره افلاطن الحكيم واشياعه هذا الرأى الثانى وذلك انه بالكلام فى النفس الاخلاق الجميلة ويتركيبها عن الشرور واحرص على الشهوات يقع بها النظر وتنفذ همتها وفكرها فتصفو لذلك وتفرغ للبحث والنظر مجردة من هموم الدنيا بمقدار ما يمكن ذلك فى الانسان بحسب همته وقوة فكره الشهوانية وضعفها ولما كانت كتب الحكماء فى اصلاح الاخلاق طويلة والبحث والمعانى التى الحاجة اليها ضرورية ايضا مبددة فيها غير مجتمعة رأيت ان افرد لهذا الغرض مقالة وجيزة مختصرة ما امكن انلم فيها الاصول والعيون والمهمات المحتاج اليها فى اصلاح الاخلاق نظما يسهل العلق بها ويتسرع وانا فاعل ذلك وجاعل ذلك فى عشرين فصلا فى فضل العقل ومدحه وذمّ الهوى وذمّه وجملة ما رأى فلاطن الحكيم فى ذلك هو فى جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها حتى تعرف الجملة عيوب صنوفه فى دفع الجهل والاثم وفى دفع العجب

كتاب تهذيب الاخلاق ومعالجة امراضها

[illegible] الهوى ومخالفته فانه يدعوا اليه الصبي في اكثر الاحوال ومن هذا يتبين على
ذلك وتدرجها اليه فان اول فصل الناس على البهائم هو هذا المعنى ملكة الارادة اطلاق
الفعل بعد الروية وذلك ان البهائم الغير المروية واقفة عند ما تدعوها اليه الصفة
من ذلك عليه به غير ممنوعة منه ولا مروية فيه فانك لا تجد بهيمة غير مروية
تمنك عن ان تورد او تتناول ما تعتدي به مع حضوره وجاحتها اليه كما
تجد الانسان يترك ذلك ويقهر طبعه عليه لمعاني عقلية تدعوه الى ذلك بل
ثاني مراتبها تابعتها عليه الطبع غير ممنوعة منه ولا محتارة عليه وهذا الهوان
ويحوج من الفصل على البهيمة في رتم الطبع هو لاكثر الناس وان كان ذلك نادرا
وتعلما الا انه عام شامل وقرب واضح بعتاده الطفل ويشوعليه ولا يحتاج الى
الكلام فيه على ان في ذلك بين الامم تفاصلا كثيرا وبونا بعيدا واما البلوغ من
هذه الدرجة الى اقصى نهايتها في طباع الانسان فلا يكاد يكمله الا الرجل الفيلسوف
الفاضل ويعد از فضل العوام من الناس على البهائم في رتم الطبع والملكة للهوى
ان يكون فضل هذا الرجل على العوام ومن هاهنا يعلم ان من الناس من يزين نفسه بهذه الرتبة
ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام امرا صعبا شديدا ويحتاج الى لروض نفسه على مخالفة
الهوى ومجاهدته ومخالفته ولان من الناس في طباعهم اختلافا كثيرا وبونا بعيدا
ما يستهل او يعسر على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون
بعض والمراد بعض الرذائل دون بعض وانما استدعى بذكر كيفية اكتساب هذه

الفضيلة التي تمع الهوى ومخالفته اذ كانت احد هذه الفضائل التي يمر بها وكل بحثا
كمن خلق هذا الغرض محل الاستفتاح التالي للمبتدأ فاقول ان الهوى والطبع يدعوا
ابدا الى اتباع اللذات الحاضرة واثارها من غير تمكن ولا روية في عاقبة ومكان في
ذلك وتعجلان اليه وان كان ذلك جالبا للالم من بعد وما نعا من اللذة ما هو اضعاف
لما تعدم منها وذلك انهما لا يريان الا حالتهما في ايراده وفيهما الذي هما فيه لا غير وليس
فيها الا اطراح الم الموذي عنهما وفيهما ذلك كايثار الطفل الرمد حك عينه والكحل
التمر واللعب في الشمس ومن اجل ذلك حق على العاقل ان يردعها ويقمعها ولا يطلقها
الا بعد التثبت والتعرف بعقباه وعمل ذلك ويزنه ثم يتبع الارجح للايام من
حيث ظن انه يابث وحذر من حيث يكمن انه يزيح فان دخلت عليه في هذا الفصل
والموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقدم على ردعها ومنعها وذلك انه لا يامن
ان يكون في اطلاقها من شوء العاقبة ما يلون ايلامه واجتماله موونته اكثر من
اجتماله موونة الصبر على قمعها اضعافا مضاعفة فالحزم لذا في منعها فان
تكافا عند الموونتين اقلع ايضا على ردعها وذلك ان المرارة المتوقعة اهول وانكر
من المسترة التي لا بد من تجرعها على الامر الاكثر وليس يكفي بهذا اصطلاح بل قد ينبغي
ان تقمع هواه في كثير من اجواله وان لم ير لذلك عاقبة مكروهة لما في ذلك من رياضة
على احتمال ذلك واعتياده فكون ذلك عليها عند ما يرى من العواقب الرديئة
اسهل وابعد من التمكن الشهوات منه وتسلطه عليه فان لها من التمكن في نفس

البهيمية والطبائع الاصلية ثم زاد حتى يمكن بالتعلم ان يصير بحيث لا يتكلم
مثله ومنتهاه وينفي ان يعلم ان الموثر للشهوات المذمومة لها المنهمك فيها مصير
منها الى حال لا يلتذ بها ولا تستعبده ثم مع ذلك تركها والرجوع عنها فان المدمن
لشرب الخمر وشرب الخمر والتهالك على اتيانها من اقوى الشهوات وكذلك
الطباع لا تلذ بها التارك عن المدمن لها لانها تصير عندهم بمنزلة حالة كراهية
عندها عن المألوف المعتاد ولهذا تهالك الاقلاع عنها لانها قد صارت عندهم بمنزلة
الشيء الاصطراري في العيش لا يعلم له ما هو فصل وتعرف ويدخل عليهم من اجلها الغصص في
دينهم ودنياهم حتى يضطروا الى استعمال الصوف من الحيل واكتساب الاموال بالتعرض
بالنفس وطرحها في المهالك فاذا هم قد سقوط من جنب قدر والله وما اشبههم
هذه الحال بالخياط على ضفة الشاعي في اهلاكها كالحيوانات المخدوعة ما نصب
لها في مصايدها حتى اذا حصلت في الصيد لم يسل ما خلعت به ولا اطاف الخلص
ما وقعت فيه فهذا المقدار من قمع الشهوات وهو ان لا يطلق منها الا ما علم ان عاقبته
لا تجلب الما ولا ضررا يربو على الالم المصابة التي اصيبت في صدرها مما يراه
ويقول به ويوجب حمل العقل عليه وردها اليه من كان من الفلاسفة لا يرى الذ
للنفس وحيدا بذاتها ويرى انها تلتذ بفناء الجسم الذي هي فيه فاما من
يرى ان للنفس انية وذاتا قائمة بذاتها وانها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة
الاداة والالة وانها لا تفسد بفساده فيرقون من ذم الطباع ومجاهدة الهوى

وتجاهدة في ما هو الزهد الذي اجازوه ويرذلون من يشتغل بالتفاوت بين لذة
سكر شديدا وحلوتهم مجل البهائم ويرون ان لهم في اتباع الهوى واثاره والميل مع اللذات
ولذيذها والاستغراق في ما فات منها والام الحيوان المليء بها وبيلها عواقب شرية بعيد
مغارفة العين الجيد حضر وبطول لها الما واشقها وخيرتها وقد يشتد هؤلاء
هيبة الانسان على انها لم تهلها للسعي بالشهوات بل للاستعمال الفكر والروية من مضرم
في ذلك من الحيوان غير الناطق وذلك ان البهيمة الواحدة نصب من لذة المأكل والمشرب
والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس فاما حالها في سقوط
الهم والتحير عنها وهناءة عيشها وطيبه فذلك شيء لا يصيبه الانسان ولا يقدر على مثله
البتة وذلك انها من هذا المعنى في الغاية والنهاية فاما ترى البهيمة وقد ذبحها منهملة
مقبلة على ما يحلها ومشربها فاما لو فلو كانت اصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع
هو الافضل لم يكن بحسنة الانسان ويعطاه ما هو اخس منه من الحيوان وفي نقص
الانسان وهو افضل الحيوان الدليل حطه من هذه الاشياء وتوفر الحكمة من
الروية والفكرة ما يعلم منه ان الافضل استعمال النطق وبحسنه لا الاسترداد
والانقياد لدواعي الطباع فلو ولم كان الافضل في اصابة اللذات والشهوات ليكون
من له الطباع المنهمك لذلك افضل ممن ليس له ذلك فان كان كذلك فالبقر والحمير
افضل من الناس لانها ومن الحيوان غير الناطق كله ومن الباري عز وجل اذ كان ليس يدرك
شهوة ولا لذة فالوولي بعض الناس منهم لا رياضة له ولا يروي ونفس في امتثال

هذا الجلد اعلم ايها الناس ان البهائم تصيب من الآلام اكثر مما يصيبه الناس وذلك
بحسب مناظره وغلب منازعاته وملك دياره واحتوى على مما كنه ثم جلس
من وفنه ذلك للهوة واجتهد في اظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية
ما يمكن الناس بلوغه معقول ان النداد البهيمة من النداد هذا وهل له عنده
مقدار واله البه نسبة فليعلم قائل هذا ان الله وفقها لم يكن باضافة بعضها
الى بعض بل بالاضافة الى مقدار الحاجة اليها فان من لا يصلح حاله الا الف دينار
ان اعطى منها سبع مائة وتسعة وتسعين دينارا لم يتم له صلاح حاله بذلك ومن كان
يصلح حاله الدينار الواحد يتم له صلاح حاله باصابته ذلك الدينار الواحد على ان الفضل
فد اعطى اضعاف هذا فلم يكمل صلاح حاله والبهيمة اذا وقفت على ما تدعوها اليه الصحة
كان تم التذاذها بذلك ولا يضرها ما وراء ذلك اذ كان لا خطر لها
بالبتة على الله للبهيمة فصار الله ابدا على كل حال وذلك انه ليس ولا واحد من الناس
يقدر ان يبلغ كل امانيه وشهواته لان نفسه لما كانت نفسا منكوسة مرتبة منصورة
للغائب عنه وكان في طباعها ان لا تكون لذي حال حالا بتة الا وتكون حالتها هي المائلة
الى الافضل لا فلوا في حاله من الاحوال من التشوق والتطلع الى ما لم تحوه والخوف والاشفاق
على ما قد حوته فلا زال في غصص من لذتها وشهوتها فان ان نالوا ملك نصف الدنيا
لنازعته الحمائي منها واشفقت وخافت من قلة ما حصل له منها ولو ملك الارض
باسرها لتمنى دوام الصحة والخلود وتطلعت نفسه الى علم خبر جميع ما في السماء

والارض ولعله بلغني عن بعض الملوك الاكابر الاقدمين انه ذكر عنه ذات يوم انه
وعظم ما فيها من النعيم مع الخلود قال اما انا فاني اسأل كل هذه الجملة
واتمم اذا فكرت بالي منزلة فيها منزلة المفضل عليه والمحسن اليه فمتى يتم
التذاذ هذا واغتباطه بما هو فيه وهل المغتبط عندها الا البهائم من حيث
كما قال الشاعر وهل ينعم الا سعيد مخلد قليل الهموم ما بيته بأوجال
وهذه العصابة من الفلسفة ومن جرى مجراها تنزه عن ذم الهوى ومخالفته بل من
اهانته واماته الى امر عظيم جدا حتى انها لا تنال من الماكل والمشارب الا قوتا
وبلغة ولا تقتني مالا ولا عقارا ولا دارا وربما اقدم المؤثل منهم في هذا الرأي على
اعتزال الناس والتخلي منهم ولزوم المواضع الوعرة وبعدها ونحوه يحجون لصحة رأيهم من
الاشياء الحاضرة المشاهدة فاما ما يحجون به من احوال النفس بعد مفارقتها البدن
فان الكلام فيه مجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه وطوله وعرضه اما في شرفه
فلانه بحث فيه عن النفس ما هي وما هي مع الجسم وما تفارقه وما تكون حالها بعد
مفارقته واما في طوله فلان كل واحد من هذه البحوث يحتاج في تقريره وحكايته
الى اضعاف اضعاف ما في هذا الكتاب من الكلام واما في عرضه فلان قصد
هذا المباحث هو صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وان كان قد عرض فيه
باشتمال الكلام اكثر اصلاح الاخلاق والاباس ان نحكي منه جملة وجيزة من
غير احتجاج لهم او عليهم وبقصد منه خاصة الى المعاني التي نظن انها يعين على ما نوعز ضنا
في كلنا

حتى انه لو لم يجرد كلاما يخصه بل العقل لو لم يذكر به لكان في الخصوص
الممسك بالاصل اولى واحرى وكما لا اصلاحها وذاك ان جاها مما يدعو اليه الهوى ويحمل عليه
الشهوات في رتم هذين وحفظهما ما منع الممسك والحافظ بهما الا انا على حال اذا كرت
من ذلك ما ترى اذ كرة اوجب والزم واعون على بلوغ غرض كما شاهدا والله الموفق
وبه نستعين وايا نسئل التسديد للصواب ... الفصل ... في تعريف الرجل
عيوب نفسه ... من اجل ان كل واحد منا لا يمكنه الهوى محبة منه لنفسه
واستصوابا لرايه واستحسانا لافعاله ان سر بعين العقل الخالصة الجمة الى طلعه
وشرته لا يكاد يتبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة وحتى لم يتبين ذلك
ويعرفه لم يقلع عنه اذ ليس يشعر به صلا عن ان يستفهمه ويعمل في الاقلاع عنه فينبغي ان
يسند الرجل امره في هذا الباب الى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ... و
متضرع اليه ويوكد عليه ان يخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ويعلمه ان خله
لا شيء اليه واوقعها عنده وان له المنة عليه منه بتعظيم في ذلك والشكر وبكثر وسيله
ان لا يستحيه ولا يحاملني في ذلك ويعلمه انه متى زين هجر ومحتى في شيء منه فقد
اساء اليه وغشه واستوجب منه اللائمة عليه فاذا الرجل المشرف يعلمه مخبره
ما فيه ويظهر له ان لم يسمعه ليظهر له اعتمادا ولا اخرا بل اظهر له شرودا اما سمعه منه
وشوقا الى العلم بسمع منه وان رآه في حال يقذ كمه شيئا استحيا منه او فتر
في العبارة عن تقبيح ذلك او تجنبه لانه على ذلك واظهر له لغما ما به ولعله انه

لا حب ذلك منه وذ بوبد الا التهرج واعلامه منه بذلك على وجهه فان وجد
حالا اخرى فقد زاد واشرف في نفسه شيئا وراه منه ونحسنه لم يضبه ذلك باجمال عليه
واظهار له بسرا وسرورا بما راه منه وينبغي ان يجدد سؤاله هذا المشرف عليه حالا
بعد حال فان الاخلاق والضرائب الرديئة ورخدث بعد ان لم تكن وينبغي له ان يستخبر
ويستبين ما يقوله فيه جيرانه ومعاملوه واخوانه وبما ذا يرجونه وبما ذا يعيبونه
فان الرجل اذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفى عليه شيء من عيوبه وان قل
وخفي فان وقع وانفق لعدو منازع محبت لاظهار مساويه ومخازيه لم يستنكف
من قبله معرفة عيوبه وفقد بل اضطر والجى الى الاقلاع عنها ان كان ممن لنفسه عند
نفسه مقدار وممن يحب ان يكون خيرا فاضلا وقد كتب جالنوس في هذا المعنى كتابا
جعل رسمه في ان الرجل ينتفعون باعدائهم فذكر فيه منافع كثيرة صارت اليه من اجل
عدو كان له وكتب ابصار في تعرف الرجل عيوب نفسه مقالة قد ذكرنا نحن جاميعها وجملنا
هاهنا وفهاذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ ومن استعمله لم يزل كالفارع مقوما
مثقفا ... باب الخامس في العشق والالف وجملة من الكلام في
اللذة ... اما الرجال المذكورون الكبار الهمم والانفس فانهم بعيدون من هذه البلية
من نفس طباعهم وغرائزهم وذلك انه لا شيء اشد على امثال هؤلاء من الذل والخضوع
والاستكانة واظهار الفاقة والحاجة واحتمال الجفي والاستطالة فهم اذا لم يحملوا انفسهم
ما يلزم العشاق وهذه المعاني تعروه منه وتصابروه عنه وان يلوا به ولذلك

اللذين يلزمهما استعمالُ وهمومُ بلجعة احمر لزيّة دساوته اودبيته فاما الحسون من
الرجالِ والقرّاعون والقرّاع والمترفون والموتورون للشهواتِ الذين لا همّ لهم سوّاها ولا
يوبدين من الربا الا اصابتها ويرون فوتها اشقاوة وما لم يقدروا عليه منها جنة
وشقاء فلا يكادون يخلصون من هذه البلية لاستيلاء الكثرة والمطر على قصص العشاق
وزوايا الشعر الرمس الغرلة من الشعر وشلع النحي من الالحان والعي فلفل الاذن
في الاجزاء من هذا العارض والنسبة على محاذاته ومكامنه بعد ما بين بعض
كتابنا هذا وتقدم قبل ذلك كلاما فيما معنا على بلوغ غرض ما مر في هذا الكتاب
وما بقي بعده وهو الكلام في اللذة فنقول ان اللذة ليست شيء سوى اعلام ما الحرجة
الموذي عن حاله الى حالته تلك التي كان عليها كرجل خرج من موضع كريه طلبا
الى مجلس ثم شارف في تمييز صفته حتى سئمه اجمع ثم عاد الى مكانه ذاك فانه لا يزال
يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه الى حالته الاولى ثم يعقبه ذلك الاستلذاذ مع
عود بدنه الى الحالة الاولى وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدته الى اجرا اليه
وشرعه هذا المكان في تبريده وبهذا المعنى حقا فلاسفتنا المعبرون اللذة فان
حد اللذة عندهم هو انها رجوع الى الحالة الطبيعية ولان الاذى والخروج عن الطبيعة
ربما حدث قليلا قليلا في زمان طويل ثم حدث بعقبه رجوع الطبيعة دفعة
في زمان قصير صار في مثل هذه الحال نفوسنا الجنس بالموذي وتنضاعف سائل الاحتمال
بالرجوع الى الطبيعة فمشى هذه الحالة لذة وبعض بها من لا رياضة له انها فاضحة

من غير ادى يقدرها وتصورها بحضة معتزة حاصلة بريئة من الاذى وادت الحال على
الجملة لذلك ما ليس ممكن ان تكون لذة الا بمقدار ما فيها من اذى الخروج عن الطبيعة
وانه بمقدار اذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب حتى اذا عاد الجائع
والعطشان الى حالته الاولى لم يكن شيء ابلغ في عذابه واذاه من اكراهه على شاة واحدة بعد
ان كان لا لذة الا شيء عنده واجتها اليه ولذلك الحال في سائر الملاذ فان هذا الجنس بالجملة
هو مما وجبوا عليها الان فهما احتاج في تبيين ذلك منه الى كلام احق والطف المولد
من هذا وقد شرحنا ذلك في مقالة كبناها في ماهية اللذة وفي هذا القدر الذي ذكرنا
هاهنا كفاية لما يحتاج اليه واكثر المالين مع اللذة والمفادين لها هم الذين لم يعرفوها
على الجملة ولم يتصوروا منها الا الحالة الثانية اعني التي من بعد انقضاء فعل الموذي
الى استكمال الرجوع الى الحالة الاولى ومن اجل ذلك اجتوها وسموا ان لا تخلو في
حال منها ولم يعلموا ان ذلك غير ممكن لانها حالة لا تكون ولا تعرف الا بعد تقدم الاولى
لها واقوله ان اللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء واغرم به كالعشاق
الترابين والتلاك وسائر الامور التي تفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا
يتمنوا الا اصابتها ولا يرون العيش الا معها بلها عند تصورهم بل ترادهم عليها مجاوزة
للمقدار جدا وذلك انهم انما يتصورون اصابة المطلوب ونيله مع عظيم ذلك في انفسهم
وهم من غير ان يخطر ببالهم الحالة الاولى التي هي كالطريق والمسلك الى نيل مطلوبهم ولو نظروا في
وعورة تلك الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطرته ومتاعبه ومهالكه لاستوحشوا

جلا وصغرها عندهم في جنب ما تحاجون الى مقاساته ومكابدته واذ قد ذكروا
جملا من تلك اللذات وصفحا من ابن علظ من تصورها تحسه بنزة من الالم والاذى فانا نعلمون
الكلام ومنبهون على تساوى هذا العارض اعنى العشق وحسابه معقول
ان العشاق يجاوزون حد البهايم في عدم ملكة العفة وتمام الهوى وفي الانقياد للشهوات
وذلك انهم لم يرضوا ان يصبوا هذه الشهوة اعنى لذة الباه على انها من اسمح الشهوات
وافيها عند النفس الناطقة التي هي الانسان على الحقيقة من اى موضع تحكم اصابتها
حتى اردوها من موضع ما فصوا شهوة الى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانفلوا وغلوا
للهوى حملا على ذلك وازدادوا له عبودية الى عبودية والبهيمة لا تصير من هذا الباب الى
هذا الحد ولا تبلغه ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع فما تخرج به عنها الم المؤد
المضج لها عليه ثم تصير الى الراحة الكاملة منه وهو الم يقصر والى المقدار البهيمي من
الانقياد للطباع ولو استعانوا بالعقل الذي فضلهم الله به على البهايم ولعلمهم لباه لم يروه
مساويا للهوى ويزينوه ويعلموه في التسلق على لطيف الشهوات وجمعها والتحيل لها والتوثب
فيها حتى لهم ان لا يخلوا لها غايه ولا يصيروا منها الى راحه ولا نزالوا ماخذين بكثرة البواعث
عليها ويختبرون على الغائب منها وغير مختبرين ولا راضين لنزوعاتهم عنها وتعلق
امانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها بما نالوه ايضا وقد رواعليه مرها ونقول ايضا
ان العشاق مع طاعتهم للهوى وايثارهم للذة وتعذرهم لها يجزنون من حيث يظنون انهم يفرحون
ويلومون من حيث يظنون انهم يلذون وذلك لانهم لا ينالون من ملاذهم شيئا وا صلا

الى الا بحال يستهم الهم والجهد ويلحق منهم ويلحق اليهم وربما لم نزالوا من ذلك في كرب
مضنيه وغصص متصله من غير نيل مطلوب منه والكثير منهم يصبر لاوام الهم والسهر
وقد العنا الى الجنون والوسواس والى الدق والذبول فاذا هم قد وقعوا من محاذل اللذة وشاكلها
في الهدى والمكروه واداتهم عواقبها الى غاية الشقوة والهلكة فاما الذين ظنوا انهم بنالوا
لذة العشق كلا او يصيبونه ممن يملكونه وقدروا عليه فقد غلطوا واخطاوا خطأ بينا وذلك
ان اللذة انما تكون اذا نالت بعض الم الباعث عليها الداعي اليها ومن ملك شيئا
وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهدأ وسكن شريعا وقد قيل قولا حقا
سادقا ان كل موجود مملول وكل ممنوع مطلوب ونقول ايضا ان مفارقة
المحبوب امر لا بد منه اضطرارا بالموت وان سلم من سائر حوادث الدنيا وعوارضها
الرديه المبددة للشمل المفرقة بين الاحبة واذا كان لا بد من اساغة هذه الغصة وتجرع
هذه المرارة فان تقدمها والراحة منها اصلح من تاخرها والانتظار لها لان ما لا بد من
وقوعه متى قدم زنح موقوفه الخوف منه مدة ناجزه وايضا فان مع النفس ومحبوبها
قبل ان يستحكم حبه ويرتخ فيها يستولى عليها ايسر واسهل وايضا فان العشق منا صم
البه الالف عسر النزوع عنه والخروج منه وان بليه الالف استب بدون بليته
العشق بل قال قايل انه اوكد وابلغ منه لم يكن مخطيا وفي قصر مدة العشق وقلة
فيه لفا المحبوب بكل احرى ان لا تخالطه وفجاءته الالف فالواجب في حكم العقل
من هذا الباب ايضا المبادرة في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه وتحكمها

منذ اذ وقفت قبل استحكامها وهذه الحجة فقال ان افلاطن الحكيم احتج على ذلك
لانه كان يبغي حب جاريته فاحب ان يختبر من مجلس مدارسة افلاطن فامر ان يخطب ويتحدث
فلما مثل بين يديه قال اختبرك بالحكمة في انه لابد لك من مغازلة جنيك هذه يوما
ما فقال لا اشك في ذلك فقال له افلاطن فاجعل ذلك المراد الذي تجزع منه في ذلك اليوم
في هذا اليوم وانجح ما بينهما من خوف السفر الى مجالة الذي لابد منه ومن محبة وصيته
معجلا ذلك بعد الاستحكام والاتمام الى ان اليه وعصبه له فقال ان ذلك
فلما قال افلاطن اما ما شوك ايها السيد فحتى لكني اجد استطارة به سلوة مرور الايام
احتف على فقال له افلاطن وكيف وصفت سلوة الايام فلم اعرف فهمها ولم امسك
ان لبيك الغرفة قبل السلوة وبعد الاستحكام فستدلك الحقة وتضاعف عليك
المرارة فقال ان ذلك الرجل يجد في تلك الحالة لافلاطن وشكر ودعا له وانتبه عليه فلم
يعاود شيئا مما كان فيه ولم يظهر جزعا ولا شوقا اليها ولم يزل بعد ذلك لايام الملك
فلاطن غير مخل بها بينة وقال ان فلاطن لما فرغ من هذا الكلام على وجوه
تلامذته فلامتهم وعذلهم في تركهم واطلاقهم هذا الرجل وصرفه كل همة الى اصلاح الاطلاع
والى ستر ابواب الغلسفة قبل اصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وذلها للنفس
الناطقة ولان قوما يجاندون ويناصبون الفلاسفة بكلام تخيف ركيك كشف افهم
وركاكتهم وهولاء هم الموسومون بالحكماء والادباء فانا نذكر ما نوزنه في هذا المعنى
ونقول فيه من بعده فنقول ان هولاء القوم يقولون ان العشق انما يعتاد اصحاب

الطبايع الرقيقة والاذهان اللطيفة وانه يدعو الى التظاريف والملاهي والزينة والهيئة وشعور
هذا وغيره من كلامهم بالغزل من الشعر الملبغ في هذا المعنى يجعلون من عشق الادباء
والشعراء والتراء والروساء وتحملونهم الى الانبياء صلوات الله عليهم ونحن نقول
ان رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاته بعملان وبعتبران باشراف اصحابهما على الامور الغامضة
البعيدة والعلوم اللطيفة الرقيقة وتدبير الاشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات
المجدية النافعة ونحن نجد هذه الامور مع الفلاسفة ونرى العشق لاضدادهم ويعتاد
اضدادا كثيرا اجلف الاعراب والاكراد والاعلاج والاباط ونجد ايضا من الامم العلم
الكلي اندل استنانة من الامم ادق فطنة واظهر حكمة من اليونانيين ونجد العشق في جملتهم
اقل مما في جملة سائر الامم كثيرا وهذا يوجب ضد ما ادعوه لعني انه يوجب ان يكون
العشق انما يعتاد اصحاب الطبايع الغليظة والاذهان البليدة ومن قل فكره ونظره ورويته
وبادر الى الهجوم على ما دعته اليه نفسه ومالت اليه شهوته واما احتجاجهم بكثرة
من عشق من الادباء والشعراء والتراة والروساء فانا نقول ان الشرف والرياسة والشعر
والفصاحة ليست مما يوجد ابدا الا مع كمال العقل والحكمة واذا كان ذلك
امكن ان يكون العشق من هولاء من اهل الفضل في عقولهم وحكمتهم وهولاء القوم
يدعونهم ويدعونهم يجيبون ان العلم والحكمة انما هي النحو والشعر والفصاحة والاغة
يعلمون ان الحكماء لا يجدون ولا واحدا من هذه حكمة ولا الجاذق بها حكيما بل الحكيم
عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي

والعلم الالاهي مقدارما في شيخ الات الوغه وقد شهدت ذات يوم رجلا من
يحذ لهم عند بعض شاهنا عدينه السلم وكان هذا الشيخ له مع فلسفته حظا وافر
من المعرفة بالنحو والشعر واللغه وهو لجاز به ويشتد ويتبذح ويشمخ في خلال ذلك
ويلتفت ويبالغ في مدح اهل صناعته ويزدل من سواهم والشيخ ذاك يحسنه
معرفته بتلك العلوم وبحبه ويتبسم الى حتى ان قال فما قال هذا الا لانه هو العلم وما سواه
يخ فقال له الشيخ بائي هذا علم من لا علم له يفرح به من لا عقل له ثم اقبل على فقال لي
فانا هذا عن شيء من مبادي العلوم الاضطرارية فاذ رى انه من مهرة اللغة امكنه الجواب
عن جميع ما سئل عنه فلت له اخبرني عن العلوم اضطرارية هي ام اصطلاحية فاذا
فقال العلوم كلها اصطلاحية وذلك انه قد كان سمع اصحابنا يعبرون هذه العصابة
بان علمهم اصطلاحي فاحببت ان يعتبهم بمثل ما عابوه جهلا منه بما هم دونه في هذا
الباب فقلت له فمن اين علمت ان الفرس تكتب البلة كذا وكذا وان الشعر يطلق البعض
متى اخذ وان المرد اشخ يذهب بجموعه الخ آمنى شخ وطرح فيما تصطلح عليه ذلك
من اصطلاح الناس على معقال لا فلت فمن اين علمت ذاك فلم يكن الا ان سكت بين عتابه
حبب ثم قال لي اقول انها كلها اضطرارية فقلت له حتى على مر علمك ان المنادى
للفرد مرفوع وان المنادى بالنداء المضاف منصوب اعلم امرا اضطراريا طبيعيا ام شيئا
مصطلحا عليه اجتماع بعض الناس دون بعض فطفق يتلجلج ساعة يروم ان يثبت ان هذا امر اضطراري
فلما كان سمعه من استاذه وافبلت لوبه بدقتها ونفاستها مع استخفاف

واقل الشيخ سناجك ومنولة المدق بائي طعم العلم الذي هو علم عما ذكرت ذلك من
هذه العصابة اذكرت لتكون ايضا مع بعض المنبهات والرواعي الامر الاصل اذ ليس لنا
غرض في هذا الكتاب الا ذلك وانما نقصد بما سرد في كلامنا هذا من الاستهلال والاستطراد
لجميع من يعنى بالنحو والعربية واشغل بعضها واخذ منها فان منهم من قد جمع الله له الى ذلك
حظا وافرا من العلوم والمهال من هؤلاء الرؤس لا يرون ان علما موجودا سواها ولا ان احدا
يستحق ان يسمى عالما الا بها وقد بقي على بن محاج القوم شيء لم نقل فيه وهو احتجاجهم
لتخيير العشر بالانبياء عليهم السلم وما تلوا به منه وقولهم انه ليس من احد يستحق ان
يعد العشر مسقبة من مناقب الانبياء ولا فضيلة من فضائلهم فانه شيء ابتدعوه واستحسنوه
بل انما يعد هفوة وزلة من هفواتهم وزلاتهم واذا كان ذلك كذلك فليس لهم تحسينه و
تزيينه بمدحه وتزيينه لهم وجهة بينة لانا انما ينبغي لنا ان نحتج افعالنا وبعضها من افعال
الرجال انما نحتج على امارضوه لانفسهم واستحسنوه لها واحبوا ان يقتدي بهم فيها لا على
هفواتهم وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه ووددوا لو لا يكون ذلك جرى عليهم وكان
منهم واما قولهم ان العشر يدعو الى النظافة واللباقة والهيئة والزينة فما يصنع بجمال
الجسد مع قبح النفس وهل يحتاج الى اجمال الجسد الى وجهد فيما لا الفتاة والخشن
الاجلاد وقالوا ان الرجل عاجز عن حمل الجسد الى منزله وكان كل شيء من آلة منزله على غاية
شرور والحسن وكان الرجل في غنى عن ما يجلب الجهل والقلة والفاقة فقال ان ذلك
الجسد انما كان كاي شيء من منزله ثم انه يعرض على الرجل نفسه فلما استشاط وغضب من ذلك

قال له لا تعجب فاني تأملت جميع ما في سريرك فلم ار فيه شيئا يستحق هذا الاعجاب فقال له
فجعلها موضعا للسقي يستحق منه ذلك وقال ان ذلك الرجل استحق بعد ذلك
بما كان فيه وحرص على العلم والتعلم ولا شك قد ذكرنا فيما مر من كلامنا الالف شيئا
قابلون في ما بينه والاحرى منه بعض القول فاقول ان الالف وهو ملكة
في النفس من طول الصحبة من كراهة مفارقة المحبوب وهي ايضا بليغة عظيمة في
على الايام ولا تحتمل بها الا عند مفارقة المحبوب ثم يظهر منها حينئذ دفعة امر مؤلم
مؤلم للنفس جدا وهذا العارض يعرض للبهائم الا انه في بعضها اكد منه في بعض والاجناس
منه يكون بالتعرض لمفارقة المحبوب المحبوب بها لا بعد حال وان لا تنتبه خلك بعقل
البتة عنه بل يدرج النفس ويمرنها على ذلك فهذا ما اردنا من هذا الباب ما اجبه
كتابه ونحن الان قابلون في العجب

الفصل الثاني في العجب

اقول انه من اجل محبة كل انسان لنفسه يكون استحسانه للشيء منها فمن جهة وشعاعه
للقبيح منها من جهة وبكون استحسانه للحسن واستقباحه القبيح اشد واذا كان
بريئا من حبه وبغضه بمقدار جهة لان عظمه جيد صافي لا شوب له لا جاذبة للهوى
اجل ما قد ذكرنا فانه اذا كان للانسان ادنا فضيلة عظمت عنده نفسه واحب ان
يمدح عليها فوق استحقاقه واذا تلذت فيه هذه الحالة صار عجبا ولا سيما اذا وجد
قوما بتوا على ذلك وبطلوا من تزكيته ومدحه ما يجب ومن بلا با العجب انه
يرى النقص في الامر الذي وقع به العجب لان المعجب لا يروم الزيادة ولا الافتنان والاقتباس

من غيره في الباب الذي منه يعجب بنفسه لان المعجب بفضيلة لا يروم ان يستفيد
ما هو افوق منه لانه لا يرى ان فوقه من فوقه هو المعجب بعلمه لا يبتغي فيه لانه لا يرى ان
فيه مزيدا وكل لم يتردد من شيء ما نقص لا محالة وتخلف عن رتبة نظرائه وامثاله لان
صولاه اذا كانوا غير معجبين لم يزالوا مستزيدين ومترقين لم يقنعوا بالشيء الذي
حاوزوه والمعجب لا يلبث المعجب ان يخلف عنهم ومما يدفع به العجب ان يكثر الرجل اعتبار
بجانسيه ومساويه الى غيره على ما ذكرنا قبل حيث ذكرنا تعرف الرجل عيوب نفسه
وان لا يغتر ولا يفتن بنفسه بقوم احتشاد ما ليس لهم حظ وافر من الشيء الذي يعجب به من
نفسه او يكون في بلد هذه جاهلة اهله فانه من احترس من هذين البابين لم يزل يرد على كل
يوم ما يكون به الى نقص نفسه اميل منه الى العجب بها وفي الجملة فانه لا ينبغي ان يتكبر ويعظم
نفسه عند حتى يجاوز مقدار نظرائها عند غيره فانه اذا فعل ذلك فقوم نفسه على
كاذبا من هو العجب وحسبة الرياء وسماه الناس العارف بقدر نفسه وقد اخرناه
في هذا الباب ايضا كما هو فلنقل الان في الحسد

الفصل السابع في الحسد

اقول ان الحسد احد العوارض الرديئة وتولد من اجتماع الغل والشر به
في النفس والمتكلمون في اصلاح الاخلاق يشمول الشر من يلذ طباعه المضار بنفع بالمناس
ويكره ما ينفع نوافعهم وان كانوا لم يتروه ولم يشبوا اليه كما انهم يشمول الخير من احب
الشر والذم ما وقع بوفاق الناس ونفعهم والحسد شر من الغل لان الغل انما لا يحب ولا
يريد نيل احد اشيا مما يملكه ويحبه والحسود يحب الا ينيل احدا خيرا بعينه

الجهل الشغل عنها والنزهي منها الى ما سواها ثم اذا ذلك يكون حاجته في هذه الباسه
وفي الحالة التي بلغها في كل ما نالوه وصل اليه منها واذا كان الامر كذلك فحق على
العاقل ان لا يجتهد اجتهادا على قبيل من دنياه كما ينبغي عنه في اقامة العيش ولا
ينبغي ان يجلب الفضل فيها والاكثار منها لهم من فضل الراحة والراحة عندهم
من فضل عروض الدنيا وذلك ان هو المطلوب هذه الحالة ودوامها عندهم واما
ان لا تتدرها لانها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضراري بقاء العيش
فقريب من اجل ذلك الذي يدام بها من التزاذ كل ذي حاجة لبلوغه المعلاة وكذلك
يكون قصدهم في قلة الراحة وذلك انه من اجل انهم لا يزالون مجدين متكسبين في الزيادة
والعلو الى ما فوقهم تقل راحتهم حتى انها ربما كانت اقل من راحة من هو دونهم ولا
يمكن ان يكون لاكثر الناس ابدا فاذا الاحظ العاقل هذه المعاني وتأملها احرى
فيها بعقله طارحا الهوى علم ان الغاية التي يمكن بلوغها من لذاذة العيش وراحته هي
الكفاف وان ما فوقه من احوال المعاش مغلوب في ذلك بعضها لبعض والكفاف
بل الكفاف دائما فضل الراحة عليها فاي وجه للتجاسر الا الجهل بها واتباع
الهوى دون العقل وقد ذكرنا بعض هذا الباب في كفاية الغضب

في الغضب وان الغضب جعل في الحيوان ليكون به استقام من الموذي وهذا العارض
اذا افرط وجاوز حده حتى يفسد معه العقل فربما كانت نكايته في الغاضب
وابلاغه اليه اشد واكثر منها في المغضوب عليه ومن اجل ذلك ينبغي للانسان ان يكثر

ويلخص نفسه بتصور هذا في حال غضبه فان كثيرا ممن يغضب ربما الحقهم ونفسه وكم
فجلب بذلك من الالم على نفسه اكثر مما نالته به من المغضوب عليه وقد رأيت من اكثر
رجلا الحكمة فكثر اصابعه حتى تبقى بعلتها اشهرا ولم ينل الملكوم كثيرا من اذى
ورأيت من استشاط وصاح وقفت الدم مكانه وادى به ذلك الى البرسام فصار
حتفا لموته وبلغنا اخبار اناس نالوا هاليهم واولادهم ومن يعز عليهم في وقت غضبهم
بما طالت عليه ندامتهم وملامتهم واستدركوه آخر عمرهم وقد ذكر جالينوس ان
الدنه كانت تثب بهما على الفعل بغضبه اذا تعسر عليها فجه ولعمري انه ليبين
بين من وقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كثير فرق فان الانسان اذا
اكثر ذكر امثال هذه الاحوال في حال سلامته كان احرى ان يتصورها في وقت
غضبه وينبغي ان نعلم ان الاثر كان منهم هذه الاحوال القبيحة في وقت غضبهم انما
انوس صدرهم عقولهم في ذلك الوقت ولخروجه بان لا يكون منه في وقت غضبه
فعل الا بعد الفكرة والروية فيه ليلا تنكى نفسه من حيث يروم انكاء غيره ولا
يشارك البهائم في اطلاق الفعل عن غير روية وينبغي ان يكون وقت الاجابة
بريثا من اربع خصال الكبر والبغض للعاقب ومن سدى صدق فان الاولين يوجبان
الحاجة ان يكون الاسقام والمعاقبة مجاورين لمقاربة الجناية والاخرين الى الشر ويكونا مقصرين
عنه واذا احضر العاقل ببالة هذه المعاني واخرها به بانها كان غضبه وانتقامه

بمقدار عدل وأمن ان يعود عليه منه ضرر في نفسه او في حشمه في عاجل امره

الفصل التاسع في الكذب وذكر هذا الفصل اجل العون

الوديه التي يدعو اليها الهوى وذلك ان اللسان لما كان احب التكبر والتراءس
من جميع البهائم وعلى كل الاحوال الواجب ان يكون ايثارها هو الخبر المعلم لما في ذلك
من الفضل له على الخبر المعلم وقولنا انه ينبغي للعاقل الا يطلق هواه وما خاف ان
يجلب عليه من بعدها الملاوندامة وجد الكذب اجلب على صاحبه حتى قال للذي
للكذب المكثر منه لا يكاد يخفى الفضيحة ولا يسلم منه اما لمن فضيحة يكون منه
لتهو ونتشبث بحدثان له واما لعلم من يحدثه وللاطلاع من جهته ذلك على خلاف ما
ذكر وليس يشبه الكذاب من الاقتدار والاستمتاع بكذبه ولو كان عمره كله ما
يقارب فضلا عن ان يوازن ما ينفع اليه ولو مرة واحدة في عمره كله من هم الخجل
والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس واستضعافهم وتشفيهم وتزيد بلهم لو
تفكهوا بهم اليه وسخريتهم به ان كان ممن له عندهم مقدار ولم يكن في غاية المخشية والذل
فان مثل هذا لا ينبغي ان يعد في الناس فضلا عن ان يقصد بكلامهم يتمتع به في اصلاحه ومن
اجل ان اسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تاخر كثيرا ما وبعثر الجاهل بذلك الا ان
العاقل لا يوبق طمعه فيها خاف ولا يامن معرة الفضيحة بل يستظهر ويأخذ بالحزم
في ذلك والقول ان الاخبار مما لا يحقق له نوعان فنوع يقصد منه الخبر الى امر
جميل مستحسن من يكون عند كشفه عذرا واضحا نافعا موجبا للشوق ذلك الخبر على ما

سبق اليه وان لم تكن حقيقة كذلك مثال ذلك ما روي ان رجلا علم من ملك ما انه
مزمع على قتل صاحب له في يوم غد وانه متى مضى يوم غد ظهر الملك على امر يوجب
ان لا يصل صاحبه فجاء الى صاحبه هذا فاخبره انه قد اشتغل في منزله كثيرا وانه يحتاج
الى مجاوزته عليه يوم غد فاخذه الى منزله ولم يزل يومه ذلك بطوله حتى بكرة
الجمعة البحث عن ذلك الكثير حتى اذا انقضى اليوم وظهر الملك على ما ظهر عليه
من جنيته على حقيقة فقول ان هذا الرجل وان كان قد اخبر بما لا حقيقة
له فليس في ذلك بمذموم ولا عند بكشف الخبر على خلاف ما حكاه بمفتضح لان قصد
به الى امر جميل نافع للخبر فهذا وما اشبهه وجاء من الاخبار مما لا حقيقة له لا يعيب
صاحبه فضيحة ولا مذمة بل يستحق شكرا وثناء جميلا واما النوع الثاني العلم لهذا الغرض في
كشفه الفضيحة والمذمة اما الفضيحة فاذا لم يكن على الخبر من ذلك ضرر شنيع كرجل حكى
لصاحبه انه عاين بمدينة كذى وكذى حيوانا او جوهرا او بناء من حاله وقيمته كذى
وكذى مما لا حقيقة له ولا يقصد الكذاب به الا يعجب الناس به فقط واما المذمة فلان
يجلب على المخبر مع ذلك ضررا كرجل حكى لصاحبه عن ملك بلدة ما شاع عنه ورغبة في
في قربه وتوفانا اليه وحسن في نفسه ان ذلك اجمل اليه وسار لخوفه فالى منه مكان كذى
وكذى ومرتبته كذى وكذى وانما فعل ذلك لينال شيئا مما خلفه حتى اذا انتهى
صاحبه وتحمل واجتهد فورد على ذلك لم يجد لشيء من ذلك حقيقة ووجد نفسه
منصبا عليه فاني على ثقة من ان الاولى ان يسمى كذابا وتجنب وتحرس منه من

كذب للأمر اضطر اليه ولا لمطلب عظيم نال به فان من استحسن الكذب
وأقدم عليه لاغراض دنيه خسيسه كان احرى واولى به عند الاغراض الجليله
الفصل العاشر في الجواب ان هذا العارض ليس ممتنعا ان يعمله الله من عوارض
الهوى بالملاء وذلك انا نجد قوما يدعوهم الى الفسك والتخصص ما في ايديهم وفيهم
خوف من الفقر وبعد نظر هم في العواقب وشده احدهم بالجزم في الاشياء
للنكاب والنوائب ونجد آخرين يلتذون الامساك لنفسه لا لشيء آخر ونجد
الصبيان الذين لم تستحكم فيهم الروية والفطرة من يشح بما معه لفرط ما به من الشح
ونجدهم من يخاير به ومن اجل ذلك ينبغي ان نقصد الى مقاومة ما كان من هذا
العارض عن الهوى فقط وهو الذي اذا سئل صاحبه عن العلة والسبب في امساكه
لم يجد في ذلك حجة بينة مقبولة بين عذر واضح لكن يكون جوابه مختلفا
مرتجلا مجملا وقد سئلت مرة رجلا ممسكا عن السبب الداعي له الى ذلك
فاجابني باجوبة من نحو ما ذكرت وجعلت ابين له فسادها وانه ليس مما
عنده شيء يوجب مقدار ما هو عليه من الامساك وذلك اني لم اجد فيه ان
يجود من ماله بشيء يسير فضلا عما يجحف او يحطه عن رتبة غناه فكان آخر
جوابه ان قال لعله يجيء وهلكني شيء علمته حينئذ انه قد جاد عن حكم
العقل الى الهوى اذ كان ما يعمل به ليس بفادح في الحالة العاجلة التي هو عليها وقد
في الحزم والوثيقة والنظر في العاقبة فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي

ان يتفهم ولا نقار الهوى عليه وهو الخلل مما لا تؤثر في الحالة الحاضرة الخطأ الخاطئ
فما بالك ببلوغه من يعد بالمال ضعفا وعجزا فاما من كان له عذر ما والشح من
احد هذين البابين او من كليهما فليس ما عرض له من الامساك عن الهوى بما عن الضد
والروية فلا ينبغي ان يراعى عنه بل يوتد وتثبت عليه وليس كل ممسك يشوغ له ان
يلج بالباب الثاني من هذين البابين وذلك ان من كان من الباب الاول امكن ان يبلغ با
رتبة اعلا واجل من التي هو فيها كما كان في اواخر عمره او في اقصى المراتب التي يمكن
ان يبلغها مثله فليس لاحتجاجه بالباب الثاني من هذين البابين وجه البتة الفصل
الحادي عشر في الكبر والفهم ان هذين العرضين وان كانا عرضين عقليين فان فطنا
مما يجلب من الالم والاذى ما ليس في ابعادنا عن مثالبنا وفضائلنا وتهاونا
بتفصيلها على ما ذكرنا قبل حتى ذكرنا افراط فعل النفس الناطقة وذلك
ينبغي ان يرجع الحمد منهما بان ينبه له من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ
له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لان الاحزان وتنهد وتفجع باد فصدنا دون
اجل اختلاف طبايع الناس وعاداتهم اختلف مقادير احتمال الفكر والهم منهم فبعض
يحتمل الكثير منها من غير ان يضر ذلك به وبعض لا يحتمل وينبغي ان يعقد ذلك وشداد
قبل ان يعظم وان يندرج الى الاقل بادخله ما امكن فان العادة تعين على ذلك وتقوي
عليه وبالجملة فانه ينبغي ان يكون سليما فاصابتنا اللهو والسرور واللذة لها
بالكلية يجر ردود وقوي بعطل الفكر في امورنا وهمنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا وانه كما

ان قصد الرجل الناشر في اعلاف دابته ليس الى ان يغلها الدبها بل لكي يقوتها على بلوغ
مكانه ومستقره فلذلك ينبغي ان يكون حال الناشئ عما يصلح اجسادنا فانا اذا فعلنا
ذلك وقدرناه هذا التقدير باعتدال بلغنا مطالبنا في زرع الاوقات التي يمكن في مثلها بلوغه
ولم نكن كالذي اهلك راحلته قبل بلوغ ارضه التي يأتيها بالحمل عليها واكرى بها ولا كا
شغل باشيائها يصلحها حتى فاته الوقت الذي كان ينبغي ان يكون قد وافى فيه الى
موضعه ومستقره ونشأني في ذلك بمثل اخر انه ان رجلا اجب علم الفلسفة
وانكر ما حتى جعلها همه وشغل بها فكره ثم رام ان يبلغ ما بلغ سقراط افلاطن وارسطو
وثاوفرسطس واوذيمس واخر وستس وناسطس واسكندروس في مدة شبيهة بمدة
فاذا دام الفكر والنظر واقام التعلق والراحة وما تبع ذلك ضرورة مع دوام السنين
اقول ان هذا الرجل يقوم الى الوشاشة والمائحة والى البق والزبول قبل مضي هذه المدة
وقبل ان يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم وانه لان رجلا اخر رجب ايضا اشتغالا بعلم
الفلسفة الا انه انما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت اذا فرغ من اشغاله وليس
لذاته وشهواته فاذا عرض له ما شغل او خرج فيه ادنى تحريك ترك النظر وعاد فيما
كان فيه ولا اقول ان هذا لا يمكن كما علم الفلسفة في عمر ولا تقارب
ذلك ولا بد انه فقد عدم هذان الرجلان مطلوبهما احدهما من جهة الافراط والاخر
من جهة التقصير ومن اجل ذلك ينبغي لنا عند ذكرنا ما هو منا الذي نروم بها بلوغ
مطلوبنا ان نبلغها ولا نقدمها من قبل بتقصير ولا افراط الفصل

الثاني عشر في دفع الغم اعلم ان المرء اذا تصور بالعقل مقدار ما وافى المحبوب عرض
له الغم ويحتاج في زوال الغم عرض عقلي او هوى الى كلام له فصل طول ودقة وبعد
شيء في اول الكتاب ان لا يعلق فيه من الكلام الا بما لا بد منه في غرضه الذي اجرينا
نه اليه ومن قبل ذلك يجاور الكلام في هذه المعاني وينصرف الى ما هو المقصود المطلوب
بكتابنا هذا على انه قد يمكن من كان به ادنى مشكة من علم الفلسفة ان يستنبه ويستخرج
هذا المعنى من الرسم الذي نمثاله الغم في اول هذا الكلام الا انا نجتزئ بذلك ونجاوزه
الى ما هو المطلوب بهذا الكتاب فاقول انه لما كان الغم يكدر الفكر والعقل
ويؤذي النفس والجسد حولنا ان نحاول للمرء دفعه والتقلل منه والضعف له
ما امكن وذلك يكون من وجهين احدهما بالاحراس منه قبل حدوثه لان لا يحدث
ويكون ما حدث منه اقل ما يمكن والاخر دفع ما قد حدث ونفيه اما كله واما اكثر
ما يمكن منه والتقدم والتحفظ لما لم يحدث اوفر وبضعف ما حدث منه يكون
مثال هذه المعاني التي اناذا كرها ان شاء الله فاقول انه لما كانت المادة التي منها
تتولد الغموم انما هي فقد المحبوب ولا يمكن الا يفقد هذه المحبوبات بنة لتداول الناس
فاطرد الكون والفساد عليها وجب ان يكون اكثر الناس واشدهم غما من كانت
محبوباته اكثر عددا وكان فقدها اشد تحيا واقل الناس غما من كانت حالته بالضد من
ذلك فقد ينبغي اذا للعاقل ان يقطع مواد الغموم عنه ولا يخدع ويغتر بما يجد لها
موجودة من الحين بعد الحين ويتصور المرء ان المفرحة عند فقدها فاقل قلة

فاما ما يدفع به او يقلل منه اذا كان وقع فانا نقول فيه مثلا ان العاقل
اذا تعقل وتصور ما يعتور ما الكون والفساد من هذا العالم وراى كل عنصر منحل متحللا
شيئا فشيئا لا يسلم منه ولد ولا والد ولم يهمه التحسب بان كل منهما ايل الى منحل فاسد
منحل لم ينفعه ان يمتنع ويستفلع ما سلب منها ويجمع بها ما يحب عليه بعد
مدة بقائها له فضلا وما استمتع وملك ربما اذا كان فاوها ورواها قبل ذلك ممكنا
ولا يعلم ويكره ذلك عليه وقت كونه اذا كان ذلك شيئا لا بد ان يعرض فيها فانه من
مر لحيت وارادمنها بقاها فقد اراد ما لا يمكن وجوده لها ومن احب وجود ما لا يمكن
وجوده كان جاهلا مذلك الغم الى نفسه وما يلا عن عقله الى هواه واما فان فعلا شا
التي ليست باضطرارية في بقاء الحياة ليس يدوم الهم بها والحزن عليها لكن يسرع منها
النقل وعنها القلب ويعقب ذلك السلوة عنها والنسيان لها فرجع العيشة
وتعود الحالة الى ما كانت عليه قبل المصيبة فكم قد رايتا ممن اصيب بعظيم المصائب
وفادحها فعاد لا حيا الى ما لم يزل عليه قبل مصابه مستردا لعيشته مغتبطا بحاله
فلذلك ينبغي للعاقل ان يذكر المتن في حال المصيبة بما يوب ويرجع اليه في
هذه الحالة ويعرضها عليه ويسوقها اليه ويطلب ما يشغل ويلهي باكثر ما يمكن ان
يسرع الخروج منها الى هذه الحالة وايضا فان تذكر كثرة المشاركين له في المصائب
وانه لا يكاد يعزى منها احد وتذكرهم قبله وانوب سلوابهم وحالته وسلوا
نفسه عن المصائب ان كانت مفوتة لما يخف وسلوتهم عاد بالهم وايضا

فانه ما سلم من اعظم الناس واشرفهم ممن حاسب بحوبائه الكثير وان كان له اشد حبا فانه
ليس يراجع بعد منها الا اقل من القليل على مقدار ما يوجد المرء من هم دائم وخوف
عليه منتظر وسرور وجذل على ما حدث منها بعد ضد حزنه فذرها سعيا وان كان الهوى
لذلك كارها واكتسب راحة وان كان مدانها مرا وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر
لعمري لئن كنا قذرناك سيدا وكهفا لاوطال التحزن والذرع لقد جرعتنا فقدنا لك اسنا
على كل الرزايا من الملع وفي مثله ايضا كف النواد لمقلة يبكي عليك وناطر
من سابعدك ملهوف فعليك كنت احاذر فاما ما يعتصم به المرء لانتاج ما يدعوه اليه
عقله الراغب عما يدعوه اليه هواه التام المنفعة والصبر لنفسه من الغم فوجوه منها
ان العاقل الكامل لا يختار المقام على حاله مضرة ومن اجل ذلك يبادر الى النظر في سبب الغم
الوارد عليه فان كان مما يمكن دفعه وانالته جعل يدل الاغتمام فكرا في الحيلة لدفع ذلك
السبب وازالته وان كان مما لا يمكن ذلك فيه اضرب على المكان في السلو عنه والسباق
له وعمل في وجوه عن فكره واخراجه عن نفسه وذلك ان الذي يدعو الى المقام على
الاغتمام في هذه الحالة هو الا العقل اذ العقل يدعو الى ما جلب نفعا عاجلا او آجلا
وكان الاغتمام مما لا ادراك فيه بتة ولا عليه منه ضرر عاجل يؤدي الى ضرر آجل فضلا
عن ان يكون نافعا وهو الرجل اعني الرجل العاقل الذي لا يتبع الا ما دعا اليه العقل ولا
نعم الا على ما اطلق له المقام عليه لسبب وعذر واضح وابتغ الهوى ولا سفاد لهوا
فان على خلاف ذلك

الفصل الثالث عشر في الشرة

ان الشرة

والتهم من العوارض الرديه العارضه من بعد بلام والمضروب ذلك انه ليس ان يحمل
الامتلاء استعاص الكائن له واشتد الالم بالملكن يلوح مع ذلك في شوء الهضم الى
ضروب من الامراض الرديه جدا وستوقس قوة الفعل الشهوانيه اذا اصم الهما وتاعدى
عمى الفعل الناطقه الذي هو قوله الحياكان معه حاضرا لتوله من اسباب
الهوى به عماليه وجعل عليه تصورا استدلا
اقبل يوما على بعض تلاميذه فسمه يتشدد حتى اذا اصلع وتلى منها قليلا
لم يمكنه معه شاول شيء بتة اخذ يسئل عن شيب بكايه فقال له ذلك انه
زعم انه لا قدرة على اكل شيء مما هو بين يديه وقد كان رطم بعد منه السلام باكل معي من
رطب جنيه كان بين ايدينا فامسك انا عدسا فلي منه مقدارا معتدلا وامعن هو حتى
قارب ان يأتي على جميعه فمنعته بعد امتلايه واستاكيته وذلك اني رايته محقا
بهوما وضع من بين ايدينا منه هل اسهت نفسه وسلبت شهوته فقال لي كاسخ
الآن اكون بحالتي الاولى وان يكون هذا الطعن انما قدم الينا الآن فقلت له فاذا لك
المهر الاشتهاء ومضضه لم يستقم عنك ولا في هذه الحاله فما كان الصواب الا
الامساك قبل التلي لترى ما انت فيه الآن من الم الثقل والتمدد بالامتلا ولا تامن
ان تصير اليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الامراض ما يكون بالمك به اكثر
من التذاذك بما اصبت مما شئت واضعافا كثيرة فرانه فهم معنى هذا الكلام وانجع
فيه وابلغ اليه ولعمري ان هذا الكلام ونحوه ينفع من لم يكن من ناضا بر باصات

الفلاسفة اكثر مما ينفع الاحتجاجات المبنية على الاصول الفلسفية ذلك لان يعرف
ان الفعل الشهواني انما قرنت الى الناطقه لنال هذا الخير الذي هو للفعل الناطقه فمتى
جاء واليه يفي به مدة اكتساب الفعل الناطقه المعرفه بهذا العالم فقمع الفعل الشهوانيه
ومنعها من الاصابة من العذا فوق الكفاف لاكان يرى ان الغرض والقصد الاعندي في الخلقه
ليس للتذلل للبقاء الذي لا يمكن ان يكون الا به وذلك كما يحكى عن بعض الفلاسفة انه كان
ياكل مع بعض الاجراب ممن لا رياضه له فاستقل ذلك الجرب اكل ذلك الفيلسوف
وجعل يتعجب منه وقال له في بعض كلامه لو كان يرى من العذاء مثل ما يرى من اكلك ابدا ان
لا اعيش وقال له الفيلسوف اجل اني انما انا اكل لاعيش فانت تريد ان تعيش لتاكل فاما
من لا يرى ان عليه في التلي والاستكفاء من العذاء باشا في منهضه ورايه فانما ينبغي ان
يدفع عن ذلك بالكلام في المواربه للذة المصاحبه من خلك بالالم المعقب له كما ذكرنا
قبل ونقول ايضا انه اذا كان لقطاع اللحم المستلذ عن المتلحم مما لا بد منه فقد ينبغي
للعاقل ان يتلمس من ذلك قبل الحال التي لا يامن معها عاقبة ذلك وذلك انه ان لم يفعل
ذلك حتى يحس ولم يرح امتاخر انه فعرض الفعل الالم والسقم وامتا انه لم يرح فلان تمض
انقطاع لذة المتلحم عنه قائمة على حالها فمتى لم يخف عن هذا وما الى حد فليعلم انه قد
ترك عقله لهواه وايضا فان للشر والالم ضراوة واستكلابا شديدا ومتى اجل وامتد
قوي ذلك منه وعسر نزوع النفس عنه ومتى ردح وقمع وهن وذل وضعف على الايام
حتى يغفل الجنة

الفصل الرابع عشر في الشكر

ان ادمان الشكر

ومؤانسته احد الحوارض المؤدية صاحبه الى المهالك واليلاء والاستسلام للحمة
وذلك ان المفرط السكر يشرف في وقته ذلك على السكتة والاختناق وعلى امتلاء
بطني القلب الجالب للموت فجاءة وعلى اصابة الشريين التي في الدماغ وعلى البرسام والشقو
في الاعوار والابار وامثال بعد فعلى الخصوص الجاة والاقيام الدمويه والصفراويه في
الاحشاء والاعضاء الرئيسة وعلى الرعشة والفالج ولاسيما ان كان ضعف العصب هذا
الى ساير ما اجلب عليه من فقد العقل وهتك الستر واظهار السر والعقود في ادراك
جل المطالب الدنيه والدناوية حتى انه لا يكاد ان ينطق منها بما مول ولا ابلغ منها
جهوه بل لا يزال فيها مخطا مستهلا وفي هذا المعنى يقول الشاعر ٥ متى يسال الخمرات
او متلبسها ولكانب الخمرات منك على ثقة ٥ اذا بنت سكرانا واصبح مفلاً خمارا وعاودت
الشراب مع الظهر ٥ وبالجملة فان الشراب من اعظم مواد الهوى واكثر افات العقل وذلك
انه تقوى الشهوانيه اعني الشهوانيه والغضبيه وتجذبها حتى بها الى ما لا يليق بها
بحسبه مطالبة خبيثة قويه وتوهن العقل الناصفه وتبلدها حتى لا يكاد يستقيم
الفكر والروية بل تشرع الشرعة وتطلق الافعال قبل احكام الشرعة وبسلب العقل افادها
للنفس الشهوانيه حتى لا تكاد تمانعها ولا تاتي عليها وهذه مفارقه النفس والدخول
في البهيمية ومن اجل ذلك ينبغي للعاقل ان يجتنبه هذا المجلب ونزله هذه المنزله ويجتنبه جد
من يروم سلب اجل عقله وانفسها فان نال منه شيئا ما ففي حال صحة الفكر والعقل
ونهوضها اياه على ان لا يكون قصده في مرضه فيه ايثار اللذة وانسياقها وفي مطاولتها بل

تجشم الفضل منها والتسرف فيها الذي لا يؤمن معه سوء المآل وفساد المزاج وسعى
ان نذكر في هذا الموضع وامثاله ما بيناه في باب قمع الهوى ونبصر من ذلك اجمالا والجوامع
والاصول التي يحتاج الى اعلام ذكرها وتكريرها والاستماع قولنا ان الادمان المثابرة
على اللذات يسقط الالتذاذ بها ويجعل مباشرة الشيء الاضطراري في بقاء الحياة فان هذا المعنى
يكاد ان يكون في لذة السكر او كدسه في ساير اللذات وذلك ان السكران يصير بحاله لا يدرك
العيش الا مع السكر او يكون بحال مجنون عند كل من قل لزمه هموم اضطرارية وايضا
فان مرارة السكر ليس يبدو من مرارة الشر بل اكثر منها كثيرا ويجتنب ذلك
ينبغي ان يكون شرعه ملاحظة وشد الزمام والمنع منه وقد يحتاج الى الشراب ضرورة في
دفع الهم في المواضع التي يحتاج فيها الى فصل من الانشاط ومن الجرءة والاقدام والنهوض
وينبغي ان يحذر ولا يقرب البتة في المواضع التي يحتاج فيها الى فصل فكرة وتبيين وتثبت ٥

الفصل الخامس عشر في الافراط في الجماع

٥ ان هذا ايضا احد
الاعراض الرديئة التي يدعوا اليه ويحمل عليه اتباع الهوى واثار اللذات الجالبة على صاحبها
شرورا من البلاء والاستقام الرديئة وذلك انه يضعف المبصرة بعد البدن وخلقه
ويسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويضر بالدماغ والعصب ويسقط القوة
ويوهنها الى امراض اخر كثيرة يطول ذكرها ولها ضرارة شديدة كضراوة سائر الملاذ
بل اقوى واشد منها بحسب ما يتذكر الانسان من فضل لذته عليها ومع ذلك فان
الاكثار من الباه يوسع اوعية المني ويجلب البها دما كثيرا اكثر من اجل ذلك

ولا الباعث فيها زيادة الشهوة والشوق اليه وتضاعف ذلك بالضد من ذلك الاغلال
منه والامساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبة الاصلية الخاصية بجوهر الاعضا
فطول مدة المنى والشبق يبطل السحوقة والخفاف والنخل والهرم ويصير او عبد
ولا يستحلب المواد فعل توليد فيها ويضعف الاستمراء ويقلص الذكر وينشط الشهوة
ويعدم منه جنها ومنها لنهايته ولذلك ينبغي للعاقل ان يزم نفسه عنه ومنعها
منه ويجاهدها على ذلك لكي لا يغرى به ويصير على حاله بعسر ولا يمكن
صدها عنه ومنعها منه وسد كوخطر بباله جميع ما ذكرناه في ذم الهوى ومنعه د
شيئا ما ذكرناه في باب الشره من بيوت مضض الشهوة وتمضيها وجنها ومنها لنها
مع النيل من المشتهى والبلوغ منه غاية ما في وشبع ذلك فان هذا المعنى في اللذة لما
بالجماع اوكد واظهر منه في سائر اللذات لما تتصور من فضل لذاذته على سائرها فالنفس
ولاسيما المهملة المرحة الغمر المودعة التي تسميها الفلاسفة غير مفوع لا تشفع عنها
الاحتمال للباه شهوته والاستكثار من السراري والتشوق والتروع الى غيرهن ولا
ذلك ليس يمكن ان يمر بلا نهاية ولا بد ان يعلى بخير فقد التلذذ بالمشتهى وريضابه
وتفاتي وتكابد الم عدمه مع ثبوت النفي اليه والباعث عليه اما العوز من المال
والمحنة واما الضعف وعجز في الطبع والبنية اذ ليس يمكن فيها ان نال المشتهى
المقدار الذي تطلب الشهوة به وتدعو اليه كحالة الرجل المذكور في باب الشره
واذا كان الامر على هذا فليس الصواب الا تقديم هذا المعنى لان لا بد من وقوعه ومعاناته

اعني هذه الالتذاذ المشتهى مع قيام الباعث عليه والداعي اليه قبل الاحاطة به والاستكثار
منه لتومس عواقبه الردية وسوء مراوده واستكلابه وشدة حثه ومطالبته اقتضاء
هذه الامور ولي الادب والجها بالاطراح وذلك انها ليست اضطرارية في بقا العيش
كالمطعم والمشرب وليس في تركها امر ظاهر مجتوس كالمخرج والعطش وفي دوام
فيها والاكثار منها هرم المدا وهذه نفس الاعضا للذي اليها والمرو منعه يتوى عليه
هو وطوته العقل الذي يحق على العاقل ان يأنف منه ويرفع نفسه ولا يشبه فيه
الفحولة من الفيول والحمران وسائر البهائم التي ليست معها روية ولا نظر في العاقبة
وايضا فان استقباح جل الناس وجمهورهم لهذا الشيء واستهجنهم له واحتشامهم
منه يوجب انه امر مكروه عند النفس الناطقة وذلك ان الاجتماع على
استهجانه لا يخلو من ان يكون لامر سفلي الغريزة والبديهة واما بالتأديب وعلى
اي الوجهين كان فقد وجب ان يكون شيئا رديا في نفسه وذلك انه قد قيل في
الفوايل البرهانية ان الامر الذي لا ينبغي ان يشفى في صحته هو ما اجمع عليها كل الناس
او اكثرهم واحكمهم وليس ينبغي لنا ان نتهمك في انكار الشيء الشنيع القبيح بالواجب
علينا ان ندعه البتة فان كان ولا بد فلون الذي ما في منه اقل ما يمكن مع الاستحيا
واللوم لا نفتات عليه والا كثار ما يلين عن العقل الى الهوى وناديه له وصاحب
هذه الحاله احق عند العقلا واطوع للهوى من البهايم لايثاره ما دعا اليه الهوى
وانقياده له مع اشراف العقل عليه على ما فيه ذلك عليه ووجوه له عنه والبهيمة انما

سادس عشر في الولع والعبث والمذهب ليس لحاجي فيه ذكر اعني
العبث والولع والاضراب عنهما الا الى صحبة العزم على تركهما والانسحاب والابعاد
منهما ثم احد النفس بتذكر ذلك في اوقات العبث والولع حتى يكون ذلك العبث
والولع بغيضة عنده لمراعاة الرتبة المذكورة وقد حكي عن بعض العقلاء انه لما
كان يولع ويعبث بشيء من حسنه بحسبه بلحيته وطال الامد منه وكثر قول
من يقرب اليه فيه فكان التهور والغفلة ثابتا الى الارادة الى حتى قال له بعض وزرائه
ذات يوم ايها الملك حدد هذا الامر عزيمة من عزماتك اولى الاعمال واهم وشنا
غضبا ثم لم يرعايذا الى شيء من ذلك البتة فهذا الحاكي اثار نعمة الناطقة
الغضبية بالحمية والانفة صحح العزم وناكد النفس الناطقة حتى اثرفيها اثرا قويا
صار مذكرا به ومنبها عليه متى غفل عنه ولعمري ان النفس الغضبية انما جعلت
لتستعين بها الناطقة على الشهوية متى كانت شديدة الوطاء قوية المحالة عسيرة
الانقياد وانه ينبغي على العاقل ان يغضب وندخله الانفة والحمية متى راى الشهوة تزور
قهره وتغلبه على رايه وعقله حتى يذلها وتقهرها وتقفها على الكرة الصعار عند رحيله
العجز وتحذرها عليه وانه من العجب بل مما لا يمكن به ان يكون من يقدر على ذم نفسه
عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القوية بحثر عليه منها من الولع
والعبث وليس فيها كبير شهوة ولا لذة وآثرها حاجي في هذا الامر الى التذكر والتنقد

لانه انما يكون في اكثر الاحوال الذي هو الفضلة فاما المذهب فانه مما يحتاج فيه
الى كلام يتنزه عنه ذو دين وراي لا يغفل ويسهل في ذلك قولا وجزا مختصرا
اقول ان المعافة والطهارة انما ينبغي ان تعتبر بالحواس لا بالغيائر وكري الامر فيها بحسب
ما تبلغه الاحتمال لاحسب ما تبلغه الوهم فما فات الحواس ان يدرك منه نجاسة
تسماه طاهرا وما فاتها ان تدرك منه قذرا تسماه بطهارة من اجل انا نفصل هذين
ونريدهما الى الطهارة والنظافة اما للدين واما للتقزز وليس بضرار ولا في واحد من
هذين المعنيين ما فات الحواس قلة من الشيء النجس والشيء القذر وذلك ان الدين قد
اطلق الصلاة في الثوب الذي ما استنه ارجل الذباب الواقعة على القذر والعذرة والعظم
بالدم الجاري ولو علمنا انه ما بال فيه وبالراكد في البركة العظيمة ولو علمنا ان
فيه قطرة من خمر او خمر وليس بضرار ذلك ايضا في التقزز وذلك ان ما فات حواسنا
لم نشعر به وما لم نشعر به لم نجتنب منه انفسنا وما لم نجتنب منه انفسنا فليس في تقززنا
منه معنى البتة فليس بضرار اذا الشيء المحرم ولا الشيء القذر اذا كان مستهلكا فاتت
الغلبة البتة ولا ينبغي ان نتكرمه ولا نحظر وجوده لنا على الاطلاق نحن ههنا نخلب
الطهارة والنظافة على التحقق والتدقيق وجعلناه وهما لا حسيا لم نجد شبهة
الى شيء طاهر ولا الى شيء نضيف على هذا الحكم وذلك ان الاشياء التي تستعملها النفس
لما مؤون عليها قدر الثياب لها ووقوع سيف السباع والهوام والوحوش وسائر
الحيوان واذرقها ابوالها فيها وان نحن استكثرنا من اقاضته وصبه على الثياب ان
يكن

تلون الجزء الاخر منه هو الاقوى والاحسن وذلك ما وضع الله عز وجل عن ايجاد النحل
على هذا السبيل اذ كان ذلك ما ليس في وسعهم وقدرتهم وبعض على المقدر بالوهم عسيره
اذ كان لا يحصب عيشا يعتدي به وسلبا اليه بامس ان لا يكون فيه قدر مستعرق واذا
كانت هذه الامور على ما وصفنا فليس لصاحب المذهب شيء يحتج به وما اقبح بالعاقل
ان يتهم على ما لا عذر له فيه ولا جهل عنده لان ذلك مقارف في الجفاء ومنابعه الدوك

الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقتناء

الحاصل الجنس
ان العقل الذي خصصنا به وفضلنا به على سائر الحيوان الغير الناطق ادى بنا الى جنس المعاش
واسقاع بعضنا بعض فانا قد نرى البهائم يرتفق بعضها ببعض وذلك انه لما لم يكن لها
كمال التعاون والتعاضد العقلي على ما نحن عليه لم يقع سعي الكثير على الواحد منها
كما نرى ذلك للانسان فان الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكف امس وانما يتناول ويرعى
من هذه الامور واجرا فقط لانه لو كان جرانا لم يمكنه ان يكون سنة لم يمكنه ان يكون جرادا
وان كان جرادا لم يمكنه ان يكون نحلا او بالحالة انك لو توهمت انسانا مقدرا في فلاة لعلك
لم تتوهمه عاشا ولو توهمته عاشا لم يمكن ان تتوهم عيشه عيشا هنيا كعيش من قد
توفر عليه كل حوائجه وكفي كل ما احتاج اليه ان سعى فيسير عيشا وحيثيا بهيما
نجيا فاذا ادى التعاون والتعاضد بنا الى حسن العيش وطيبه وراحته وذلك انه
لما اجتمع ناس كثير من متعاون ومتعاضد قل اقبل وجوه المساعي العابدة على
جميعهم بسعي كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها واجمعها فصار لذلك كل واحد

منهم خادما وخدما ومتولي لغيره ومستعينا بسعي الكل في ذلك المعيشة وتم
على الكل بذلك النعمة وان كان منهم في ذلك بون بعيد عظيما جدا وفاضلا كثيرا غزارة ليس
من احد الآخرين ومستغنى له مكفي حوائجه فاذ قد سلمنا ما اعتقدنا في هذا الباب
واجبا فانا راجعون بكلامنا الى غرضنا المقصود ها هنا فنقول انه لما كانت معايش
الناس انما تتم وتصلح بالتعاون والتعاضد كان واجبا على كل واحد منهم ان يتعلق بباب
من ابواب هذه المعاونة ويسعى فيما امكنه وقدر عليه منها وسوغ في ذلك طرق الافراد
والتصيير فان اجدها وهو التصيير الذلة والخساسة والدناءة والمهانة اذ كان لمن يلابسه
الى ان يصير عالة وكلا على غيره ومعرا لآخر الكد الذي لا يجد معه والعيش الذي لا
افضل لها وذلك ان الرجل متى رام من صاحبه ان ينيله شيئا مما في يده من غير بذل وان يعوض
فقد اهان نفسه واجلها مجلا من فرا فعدته الزمانة والغض عن الاكتساب ❁ واما
من لم يجعل للاكتساب حدا يقف ويقتصر عليه فان خدمته الناس تفضل على خدمتهم
له اضعافا كثيرة ولا يزال لذلك في زرق وعيشة دائبة وذلك ان مرتقى وتعب
همم كهذه باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجميعه وتكثيره
فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم وذلك ان الناس جعلوا المال علامة وطابعا
بعلم بعضهم من بعض ما يستحق كل واحد منهم بسعيه وكده الغالب على الجمع فاذا
اقتصر احدهم على جمع الطوابع بكده وجهد ولم يصرفها في الوجوه التي تعود بالراحة
عليه من سعي الناس له وكفايتهم اياه كان قد خسر وخدع واستعبد وذلك انه اعطى

كمرا وجهلا فلم يستعوض منه كفاية ورجحة ولا استفضل كما يكد بخدمة جدمه
بل الم يجد ولم ينفع فجعل جهده وكد وكفاسه للتاجر فاستعوبه وفاته من كفاية
التاجر له ما وجهم عليه واستمتاعه بهم فقد استجفاه بكفاسه لهم وكد عليهم فقد
خسر وخدع واستعبد كما ذكرنا والقصد في اكتساب اذا هو المقدار المولد للمقدار
الافاق وبلوغ فضلة سفا وتدخر للنوايب والجوادث المانعة من الاكتساب فانه
كون جنبة المكتسب فد لعناض كد أبد وخدمة لمخدومه واما الافسا فانا قابلون
فمسند الآن فنقول ان الافسا والادخار هو ايضا احد الاسباب الاضرار به
في جسم العيش الكاين عن مقدمة المعرفة العقلية والامر في ذلك اظهر واوضح من ان
يحتاج الى بيانه وحتى ان كثيرا من الحيوان العجم الناطق بعضي وبادخر واطن ان يكون
لهذه الحيوانات فضل في التصور الفكري على غير المغتذية وذلك ان سبب الافسا
والادخار على متصور الحالة التي تفقد فيها الشيء المغتذي مع قيام الحاجة اليه وقد يبغي
ان نعتد له على ما ذكرنا عند كلامنا في كيفية الاكتساب لان المقتصر فيه يؤدي
الى عدمه مع الحاجة اليه كالحاجة فمن يستقطع به الزاد في ارض فلاة والافراط يؤدي
الى ما ذكرنا انه يؤدي اليه الافراط في الاكتساب من دوام الكد والنصب والاعتدال
في الافسا هو ان الانسان يكون مسطرا من المغتذي مقدار ما يقوم به حالته التي هو
عليها متى ما حدث عليه حادثة مانعة من الاكتساب فاما من كان غرضه في الافسا
السفر من حالته التي هو عليها الى ما هو اعلا واجل منها ولم يجعل لذلك حدا اعتمد عليه

وسلك عنده فلا يزال في كد ودرق دايم فيعدم ايضا من ايام حالة ينقل اليها الاستمتاع
والجبلة بها فلا يزال مكدودا فهو عن رياض بها عاملا في السفل منها الى ما فوقها مستطلعا
متسوقا الى النيل الى ما هو اعلا واجل منها على ما ذكرنا في باب الجشع وتذكر الامال
سنشير وسرح اكثر في الفصل الذي يلوهذا وخير المغتذين وافقها واجدها وامنها
عاقبة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرارية التي الحاجة اليها دايمة في جميع البلدان
وعند جميع الامم فان الاملاك والاعلاق والذخاير عرضة ان يعرض عليها حوادث
الدهر وذلك لم يجد الفلاسفة احدا غنيا الا بالصناعات دون الاملاك وقد يحكى
عن بعضهم انه كثير بمستركب في البحر فهلك جميع ماله وانه لما افضى الى الشط بصر في
الارض رسوم شكل هندسي فطابت نفسه وعلم انه قد وقع الى جزيرة فيها علما ثم انه
دخل فيها المتنزه والرياسة واقام فيها فمر به مراكب تريد بلده فسالوه فعل
عندك رسالة نحملها عنك الى اهل بلدك فقال اذا صرتم اليهم فقولوا لهم اقنوا وادخروا
لا يغرق واما كمية الافسا فانا قد ذكرنا قبل هذا مقدار الاكتساب وانه ينبغي
ان كون مقدار الافسا والفضلة المغتذاة للذخر والنوايب والجوادث مقدار
الافسا اذا سعى ان يكون اقل من مقدار الاكتساب غير انه لا ينبغي للعمران يحمله الميل الى
الافسا على التقتير والتضييق ولاجب الشهوات واشادها على ترك الافسا البتة بل
يعتدل فيهما كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرى في الانفاق ويشا عليها
وحالته وربته ومالجب وينبغي ان يكون المقتطع من الاخير والفضلة الفصل

الثامن عشر في طلب الرتب والمناصب الدنيا وفيه فصول

فصل في ابتداء هذا الكتاب جملة ما احتاج اليه في هذا الباب غير انا من اجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعظم نفعه مفرد وه بكلام يخصه وناظمون ما قدمت من الكتب والمعاني هو وضامون اليها ما نوى انه يعين على بلوغه واستتمامه فنقول ان من يريد ان يتخلص من نفسه ومن شرها بهذه الفضيلة واطلاقها واراحتها من الاسر والرق والهموم والاحزان التي تطرح وتصيبه اليها الهوى الداعي الى ضد الغرض المقصود بهذا الباب يعني ان يفكر ويخطر بباله اولا ما مر لنا في فصل العقل والافعال العقلية ثم ما ذكرنا في رتم الهوى وقمعه والطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللهو وحددناها به ثم لمجد النيب والتامل ويكرر قراءة ما ذكرنا في باب الجد من حيث قلنا انه ينبغي للعاقل ان تامل احوال الناس وما ذكرناه في صدد باب دفع الغم حتى يعلمها فصا فصا ويستقر ويتمكن في نفسه ثم ليعمل على فهم ما نقوله في هذا الموضع فنقول انه من اجل ما لنا من الميل والقبائح العقلي كثيرا ما يتصور عواقب الامور واواخرها فيحذرها ويذكرها كان قد كان ومضت فتكر الصارفة عنها ومشارع الى النافع وبهذا يكون اكثر حسن عيشنا وسلامتنا من الاشياء المؤدية الى الرذيلة المتلفة فحق علينا ان نعلم هذه الفضيلة ونحكمها ونستعملها ونستعين بها ومضى امورنا عن امضائها اذا كانت سببا الى النجاة والسلامة ومفضلة لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصور اواخر عواقبه فليتامل الان بعين العقل البري من الهوى في السفل في الحالات والمراتب ليعلم انها اصلح وارجح واولى بالعاقل

طلبه ولزومه ونجعل مبدانا بالنظر في ذلك من هذا فنقول ان هذه الاحوال التي نحن في الحالة التي لم نزل عليها ورثناها وتشانا فيها والتي هي اعلى واجل منها والتي هي ادنا واسفل منها ثابتة النفس بتوفر وجب وخلق من اول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي اجل واعلا فادراك ما نجده من انفسنا عيانا لا ناس ان يكون ذلك ليس عن حكم العقل لان العمل وبدا الهوى فلنستعمل الان الحجاج والبراهين ونحكم بعد بحسب ما وجدنا فنقول ان السفل من الحالة التي لم نزل عليها المالوفة المعتادة لنا هو اجل منها اذا تخلينا عنه الا بفاقات النادرة العجيبة لا يكون الا بالحمل على النفس واجتهادها في الطلب فلنسلم اصلا ان يحتاج ان نجتهد ونكلفها في الترقي الى ما هو اجل من حالتنا التي قد اعتدناها واوغلنا ابدانا ام لا فنقول ان من لم يدن وشاهد من نزل معتادا الامن لا يوثره الناس ولا يستريح امامنه وخطفه الموالب ان هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة صدا له عن نحلة الى هواه وذلك انه لا تنال هذه الرتبة الا بالكد والجهد الشديد وحمل النفس على الهول والخطر والغرر التي يودي الى التلف في اكثر الاحوال ولم يلتفتها حتى يصل الى نفسه من الالام اضعاف اضعاف ما تجده بصل اليها من المذاق بها بعد المنال وانما تخدعه وبعزه في هذه الحالة تصور نيل المطلوب من غير ان تصور الطريق اليه كما ذكرناه عند كلامنا في اللذ حتى اذا نال ووصل الى المقام لم يقف الا قليلا حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها وذلك انها تصير عنده منزلة سائر الاشياء المعتادة المالوفة فتقل النادة وتشتد وتغلظ المؤن وعليه في استدامتها

والصفة بها ولا يمكنه الهوى من نزعها والخروج عنها كما ذكرنا عند كلامنا في رسم الهوى
فاذا هو لم يزح شيئا وخبر اشيا اما قولنا فانه انه لم يزح فمن اجل هذه الحالة اذا
هو الفها واستلذها صارت عنده بمنزلة الاولى وسقط عنه شروده واعتاضه بها
واما قولنا انه خبر اشيا كثيرة فالعنا اولا والحظ والتعزز الذي يسلكه الى هذه
الحالة ثم الجهد في حراستها والخوف من زوالها والغم عند فقدها وتعويد النفس الكون
فيها وطلب مثلها وكذلك نقول ان في كل حالة هوى الكفاف وذلك ان وكان
بدنه معتادا للتعزي واللباس من الخز واللباس المتوسط حال هو اجهد نفسه حتى
اسفل عنهما الى القز واللباس الفاخر فان شدة الدلاء بهما ستسقط عنده لذا العنا
حتى يصير اعنده بمنزلة الاولين يحصل عليه فضل من القماش الجيد في مثل هذين واسفلا
للمكان موضوعا عنهما قبل ذلك وكذلك نقول في العز والجاه والباهة وسائر
المطالب الدنيوية انه ليس من مرتبة يناك وبلغ اليها الا احد الاحساط والاستمتاع
بها بقل بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل ويصير عنده بالها منزلة الحالة التي
عنها انتقل ومنها ارتقى وحصل عليه ثمن اجلها فعند مرور هموم ما اجزاني لم تكن ثمنا مضى
وذلك انه لا زال مستقلا لمنته ما هو فيه وجاهدا في الترقي الى ما هو اعلا منها فاما
قبل الوصول فعند يؤيه الهوى الرضا والقنوع بالحالة المقصودة وذلك من اعظم
خدعه واسلحته ومكايده في اجتاحه وجره الى الحالة المطلوبة حتى اذا حصلت لم
يطلع الى ما فوقها ولا نال تلك حالة ما طلع الهوى وصاحبه ونحو ما ذكرنا في

الباب انه من اعظم مكايد الهوى وخدعه من اجل ان الهوى يشبه في مثل هذه
الاحوال بالعقل ويدلس نفسه به ويوهم انه عقلي لا هوى وان ما اراه خيرة لا شهوة
ما يدلي بعض الجاح ويمنع بعض الانتفاع ولكن انتفاعه وجهة هذه لا تلبث ان جوهت
بالبطر المستعقب ان يعض ويشل والكلام في الفرق بين ما يريده الهوى وبين ما يريده العقل
باب عظيم من ابواب صناعة البرهان لنرتقله الى هذا الموضع اضطرارا لانا لو تركنا
منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفي به في غرضه ولا نذكر من جملة منه تجربة
كافية لما نراد به في بلوغ معرا هذا الكتاب فاقول ان العقل يريد الخير ويختاره ويؤثر الافضل
الارجح الاصلح عند العواقب وان كان على المتين منه في اوايله موونة وشدة وصعوبة
واما الهوى فانه بالضد من هذا المعنى وذلك انه يختار ابدا ويؤثر ما يدفع به الشيء الموذي الشاغل
المانع له في وقته ذلك وان كان يعقب شرا من غير نظر فيما ياتي بعد ولا روية فيه
مثال ذلك ما ذكرناه قبل عند الكلام في رسم الهوى من امر الصبي الرمد الموثر لاكل التمر
والاصبع في التمر على الخل العليل والحجامة وذر العين والعقل يرى صاحبه ما له
فيه وفاما الهوى فانه يرى ابدا ما له ويعمى عما عليه ومثال ذلك ما يعرض عنه الانسان
بالهوى
عبوس هسته وتبصر قبل الحاسنه اكثر مما هي ولذلك بمعنى ان يهيم ما بالهوى
الاسباب التي هي له لا عليه وتظن به انه هوى لا عقل وتستقصي النظر فيه قبل امضائه
والعقل يرى ما يرى بحزم وغدر واضح فاما الهوى فانه انما يتبع ويرى الجمل والموافقة
لا يجوز ان يمكن ان يظن بها ويعتبر عنها وربما تعلق شيء من ذلك وذلك اذا اخذ يشبه

بالعقل غير انها حجاج ملجلجة مفجعة وعذر غير مرضية ومثال ذلك
قالها الوثاق والاين فداعروا بالكرام وبطلوا مارد وا واصحاب المذهب ومن
تنعف لحبته دايما او بعث وبلغ بشيء من عورته فان من هو لا اذا سئل عن علة
في ذلك لم ينطق بشيء بينة ولا كان عنده في ذلك شيء يمكن ان يحتج به الكرس يميل
الى ذلك الشيء ويوافقه ويحبه طبيعيه غير مستفاد وبعضهم يذهب ويحج هواه
واذا انفض رجع الى اللجاجة والتمس مما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه وعصب
منه وابلغ اليه ثم سقط وتوب بعد ذلك فهذه الحمل كافية في هذا الموضوع
المحفظ من الهوى والمرور معه من غير علم به واذ قد بينا ما في الرقي الى الرئاسة
من الجهد والحلم والطراح النفس فيما لا تغبط ولا تشتهيه الا قليلا ثم يكون عليه
منه اعظم الموز والشدايد مما كانت موضوعة عنه في الحالة الاولى ولا يمكنها
الاقلاع والرجوع عنه فبان ان اصلح الحالات حالة الكفاف والتاول ادرك
من استهل ما يمكن من الاجوه واسهلها عاقبة ووجب عليه ان يرى هذه الحالة ويقيم
عليها ان كنا نريد ان نحول ممن بعد بعقله وتوقى من الآفات الرابضة
الكامنة في عواقب اتباع الهوى واتباعه وبعدنا الاسفار بالعقل الامني وهو
النطق الذي فضلنا به على البهايم فان نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة
التامة التي تطرح معها عنا كل فاضل عن الكفاف فلا اقل من ان نقصر من
معه منا فضل على الكفاف على حالته المعتادة المالوفة ولا يكبر بغته وجهدها وتعا

بها على السفل عنها فان امن ان المعدمة من حال الجلبة من غير انتهاز الفرصة لا غيرها
فان الاسلم والاولى ترك الاسفال اليها الا ان لا يعدم منها الافات التي عددناها
العارضة عن النوع المرتبة التي قصدناها بعد بنيلها وبلوغها فان اسفلنا اليها فينبغي ان
لا يوثر بها مايه قوام احتلادنا من المآكل والمشارب والملابس وسائر ما
يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الاولى لا المكتسب انفقنا عادة فضل من الشرف
وحاله بها ليها ان عزت هذه الحالة الثانية ولما ابلغ الغم المنافي فقدها مني فقد
والاكاثر من غير عنوان الاهوا وانا واقفين لذلك في البلايا التي ذكرناها الفصل
التاسع عشر في الشيرة الفاضلة ان الشيرة الفاضلة التي ناديها وعليها
معتمدنا في الفلاسفة هي القول المجمل معاملة الناس بالعدل والاخذ عليهم من بعد
ذلك بالفضل واستعمار العفو والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل
الا من يدامنهم بالجور والظلم او سعي في فساد الشيشة وابلغ ما منعته واحجزته
من الفرح والعبث والفساد وان اجل ان كثيرا من الناس يجعلهم الشرايع على الشيشة
الجابرة كالبهايم والمجرم وغيرهم ممن يرى غش الخلق لهم واغتيالهم والمسابقة في
استلابهم من شتى من لا يرى مثل ايديهم واطماعه ومعالجته ان كان من نشاء من قبل
الافاعي والعقارب وغيرها التي لا طمع في استصلاحها ومن فهي في وجه من وجوه
المنافع وتركهم النظر بالمآ وغيرها من الامور التي يعود ضررها على الجماعة
وبعضها على نفس الفاعل لها ولم يمكن نزع هذه الشيرة الرديه عن هولا ولشبههم

الا من وجوه الكلام في الآراء والمذاهب وكان الكلام في ذلك مما جاوز مقدار هذا
الكتاب ومعناه لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب الا التذكير بالنسبة التي اذا سار
بها الانسان سلم من التاثر وأعطى منهم المحبة فنقول ان الانسان اذا لزم نفسه العفة
والعدل وأقل من مماحكة الناس ومجادلتهم سلم منهم على الاكثر واذا سلم من ذلك
الافضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوفى منهم المحبة وهاتان الخلتان هما مرتا النسبة الفاضلة
وذلك كاف في غرضنا في هذا الموضع

الفصل العشرون

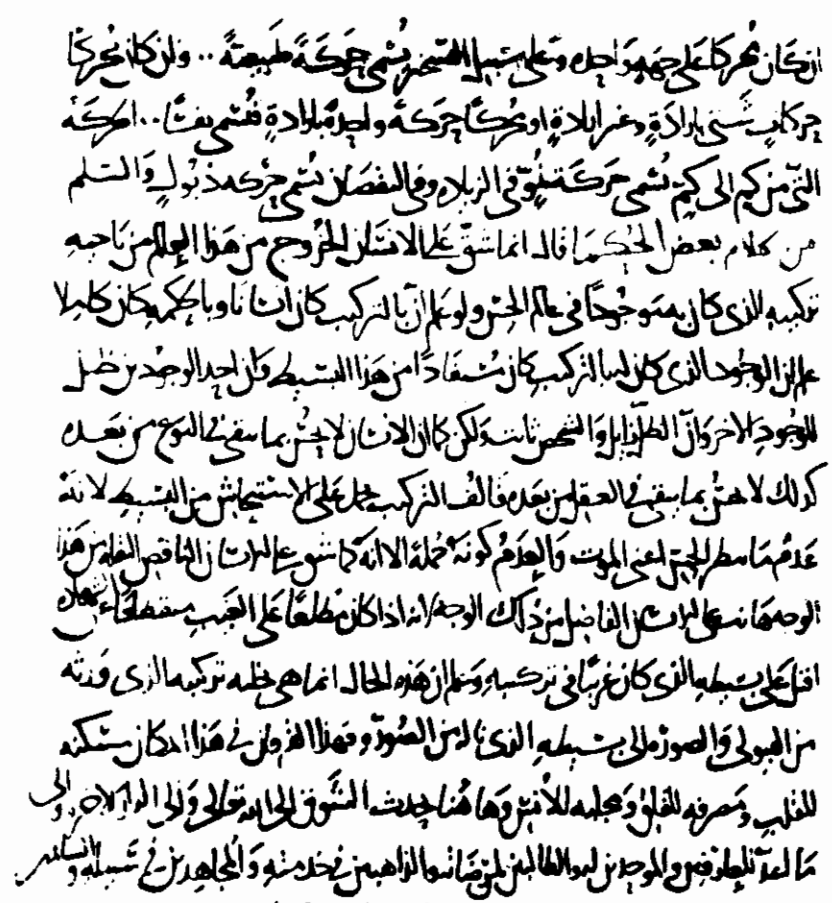
في دفع الخوف من الموت ☜ ان هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كل الامكان
تقنع انها تصير من بعد الموت الى ما هو اصلح لها مما كانت فيه وهذا باب صعب
فيه الكلام جدا اذا طلب من طريق البرهان دون الخبر ولا وجه للكلام فيه البتة
لاستيلاء في هذا الكتاب لان بمقداره كما ذكرنا قبل الجاوز مقدارا في شرفه وفي عرضه
وفي طوله اذ كان خرج الى النظر في المذاهب والديانات التي يركن وتوجب بحالا
من بعد الموت والحكم بعد الحكم على بطلها وليس لصعوبة مرام هذا الامر وما
يضعر ويحتاج اليه من طول الكلام حقا نحن لذلك تاركوه ومقبلون على اتباع من
يركن وبحسب النفس تفنيد الجشم فانه متى اقام على الخوف من الموت
كان مائلا عن عقله الى هواه ☜ فنقول ان الانسان على ما نقول مولا ليس بريئا من
بعد الموت شيء من الاذى بنة اذا الاذى حس والحس ليس الا في حي وهو في حال حياته
معمور بالاذى منغمس فيه والحالة التي لا اذى فيها اصلح من الحالة التي فيها اذى

الموت اذا اصلح للانسان من الحياة فان قال قائل منهم ان الانسان وان كان في
حال حياته الاذى فانه نال من اللذات وليس نالها في حال موته قل لعمري ناذى
وبصيرة او بالي بوجه من الوجوه في هذه الحال ان لا ينال اللذات فاذا قال لا وكذلك
نقول انه ان لم يعد لا لزمه ان يكون حيا في حال موته اذ الاذى انما يلحق الحي دون الميت
قاله فليس بصير اذا نال اللذات واذا كان ذلك كذلك فقد رجع الامر الى ان حالة الموتى
اصلح لان الشيء الذي حسبنا ان الحي به افضل على الميت هي اللذة وليس للميت اليها حاجة ولا له
اليها فروح ولا عليه في ان لا نالها اذى كما الحي فليس للحي عليه فضل فيها الا ان الفاضل انما يكون من
المحاجين الى شيء ما اذا كان لاحدهما فضل فيه مع قيام الحاجة اليه واما ان يكون المحتاج على
شيء فلا واذا كان ذلك كذلك فقد رجع الامر الى ان حالة الموت اصلح فان قال قائل هذه
المعاني ليس ينبغي ان نقايس بها الميت لانها لا تستعمله موجودة قيل له انا لم نقل هذه المعاني على انها
موجودة له بل انها نضعها متوهمة متصورة لنفس شيء وهذا باب متى سمعه كثير
منقطعا في حكم فوائد البرهان وهو باب من الانقطاع معروف عند اهل البرهان يسمونه
علق الكلام وذلك ان صاحبه يعلق الكلام ابدا ويهرب عنه ولا يستعد عليه خوفا
من ان يتوجه عليه الحكم فاذا جاء الى النكراز والمعاجة وليس له بعد هذا الا هذا اعلم ان
حكم العقل في ان حال الملوف اصلح من حالة الحياة على حسب اعتقاد من النفس فقط
توجه عليه وانه مقيم على اتباع الهوى فيه فان الفصل بين الراي الهوى والعقلي هو ان
الراي الهوى يجني ويوتر وتتبع وتمسك به لا لوجه متدبر ولا لغاية ينتجع وانما يكون

من ضرب من الميل الى ذلك بالجملة فالواجب ما ذكرته في النفس وامّا الرأى الاسفل فانه
حتى يجتهد بتنه وعقد ونجح وان كانت النفس كارهة لموته فخرقة عنه وايضا فما هذه
اللذة المرغوب فيها المسافتن عليها وهل هي بالحقيقة الا راحة من الموم على ملتنا ولذا
كان ذلك كذلك فانه ليس تصورها مقصودة مطلوبة الا الجاهل بها لان المشرح
من الاذى عنى شئ عن الراحة التي مع اعقبها ثم ميت لذة وايضا فانه وان كان الانعام مما
لابد منه من وقوعه حصلا على ما بتنا قبل وكان الموت مما لابد من وقوعه قال الانعام
بالخوف منه فضل والتلهى عنه والناس ربح وغنم ومن اجل ذلك صرنا نغبط
البهائم في هذا المعنى اذ لها بالجملة حالا ليس يقدر ان على شئ منها الا بالجملة
لا مراجع الفكر والتصور العقلى وكان ذلك من اقبح الامور في هذا الموضع اذ
جلب من الالم اضعاف اضعاف المسهر وذلك ان المتصور للموت الخايف منه
موت مثالى في كل تصويرة موتة فيجتمع له من تصويره لنفسه مطولة موتات كثيرة
فالاجود له والاعود على النفس التلطف والاحتيال لاطراح هذا الغم وذلك
كون كما قلنا قبل ان العاقل لا يغتم بشئ وذلك انه ان كان لما يغتم بسببه امكن دفعه
جعل مكان الغم فكر في دفع الغم بالسبب وان كان مما لا يمكن دفعه اخذ
على المكابرة والتسلى عنه وعمل في هجوه واخراجه عن نفسه وايضا فاني اقول
اني قد بينت انه ليس للخوف من الموت وجه على راى من لم يجعل الانسان حالة
وعاقبة يصير اليها بعد موته فاقول انه يجب ايضا في الراى الاخر وهو الراى

الذى يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير اليها بعد موته ان لا خوف من الموت لانسان
الخير الفاضل المكمل لاداء ما فرض عليه الشريعة المجحفة لانها فذ وعدته الفوز
والراحة والوصول الى النعيم الدايم فان شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتقن
صحتها فليس له الا البحث والنظر جهده وطاقته فان افرح وسعه وجهد غير مقصر
ولا وان فانه يكاد لا يعدم الصواب فان عدمه ولا بكاد فالله اولى بالصفح عنه
والعود عليه اذ كان غير مطالبه بما ليس في الوسع بل بكلفه وجملة عز وجل الجلال
دون ذلك كبرا علوا واذ قد استانا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه
فانا نختمه بنوع من الكلام نابتا بالشكر لربنا جل وعز والحمد لله واهب كل نعمة وكاشف
كل غمة حمدا يليق به كما هو اهله ومستحقه ٭ فرغ هذا الكاتب في يوم الاربعاء
ربيع الاول سنة ست وثلثين وستمايه على يد منصور بن علي الراجي رحمه الله تعالى منه ٭

من كلام الشيخ الرئيس قال الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور
والتصديق بحقايق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية ٭ وقال جالينوس
لحر بني وتلطفي مرة في ضلالكم اجتزكم عنك وقد جهلت خبري على لم كيف الملك
من ذاتك وقد عرفني كل حكيم حاذق او متعبر فيفقر من حثه وهلك الى عدم
سببه ولا ملك ان الى الوجود وكل جسم متحرك فحركته اما من سبب خارج وتسمى
حركته قسرية واما من سبب في ضمن الجسم اذ الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب



بسم الله الرحمن الرحیم

فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

(قرآن کریم)

إِنَّ مَرَضَ النَّفْسِ جَهْلُهَا

(افلاطون)

رازی در طبّ رُوحانی *

گزیدهٔ مار را افسون پدیدست گزیدهٔ جهل را که شناسد افسون ؟

ابوبکر محمّد زکریای رازی (درلاتین Rhazes) طبیب و فیلسوف بزرگ ایرانی متوفی ۳۲۰ ازدانشمندان بزرگ جهان بشمارمی‌رود . دربارهٔ مقام پزشکی اوهمین بس که درهنگامیکه بقواط و جالینوس خداوند طبّ محسوب می‌شدندآثار رازی آشکارشد وبزبان لاتین وسایرزبانهای اروپائی ترجمه گردید[1] وبرای مدتی مدید درمدارس پزشکی

* - متن انگلیسی این مقاله در روز ۳۰ فروردین ۱۳۴۵ (۱۹ آوریل ۱۹۶۶) در یکصدوهفتاد و ششمین جلسهٔ انجمن امریکائی شرق شناسی درشهر فیلادلفیا تحت عنوان : «Nots on The . *Spiritual Physic* . of Al - Rāzī» بنحواختصاربوسیلهٔ نویسندالقاء شده‌است

۱ - برای اطلاع ازمقام طبی رازی دراروپا بکتابهای زیر رجوع شود :

J . Freind : *The History of Physis From the Time of Golen to the Beginning of the Sixteen Century* (2 vols ' London , 1426 - 1727)v. 2 , P . 48 ff .

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) P . 145 ff .

M . Neuburger : *History of Melicine* , trans . E . Play Fair (2 vols , London , 1910) V . 1 P . 260 ff .

E . G . Browne : *Arabian Medicine* (Combridge Univ. Press , 1921) P . 44 ff .

←

اروپا ازآنها استفاده می‌شد[1] وشروح و تفاسیر متعددی نیز برآنها نوشته شد و نیز پس از بوجودآمدن صنعت چاپ در اروپا کتابهای رازی از قدیم ترین کتابهائی بود که چاپ ومنتشر گشت[2].

درمیان دانشمندان فن پزشکی این سنّت دیرین که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد مورد احترام و عمل بوده‌است و دراین باره کتابی را مولّفان تاریخ طبّ بنام « فی أنّ الطّبیبَ الفاضلَ یَجِبُ أنْ یَکُونَ فَیْلَسُوفاً » برخی به بقراط و برخی دیگر بجالینوس نسبت داده‌اند[3]. اسحاق بن حنین درکتاب خود بقراط را بعنوان ضرب‌المثل طبیب وفیلسوف یاد می‌کند[4] ونیز گوید که فرفوریوس جامع هردوفن بود از این روی

← این کتاب تحت عنوان « طب اسلامی » درسال ۱۳۳۷ ش. درتهران بوسیلهٔ مسعود رجب نیا بفارسی ترجمه شده است.

D Compbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London, 1926) P. 65 ff.

C. A. Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) P. 184 ff.

F. J. Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press, 1956) P. 132 ff.

A. A. Castiglioni : *A History of Medicine* Trans. E. B. Krumbhaar (New York, 1958) P. 267 ff.

۱ - W. D. Sharp : « Thomas Linacer » *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253.

۲ - B. Chancer : « Early Printing of Medical Books atd Some of the Printers who Printed them », *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P. 648.

۳ - ابن جاجل : طبقات الاطباء و الحکماء (قاهره ۱۹۵۵)، ص۱۹

٤ - اسحق بن‌حنین : تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، مجلهٔ اورنیس Oriens جلد۷ شماره۱ (لیدن۱۹۵٤)، ص٦۷ . ترجمهٔ انگلیسی کتاب‌نامبرده که بوسیلهٔ فرانززرنتال F. Rosental انجام گرفته ضمیمه متن عربی است . نگارند (= مهدی محقق) نیز آن را بزبان فارسی ترجمه کرده و درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات سال ۱۲ شماره۳ (تهران ۱۳٤٤) . صفحهٔ ۳۳۹ تا ۳۵٤ منتشر ساخته‌است .

برخی اورا فیلسوف و برخی دیگر طبیب خوانده‌اند[1] واین مطلب چنان مهم بود که می‌گفتند اگر طبیب فیلسوف نباشد نباید باو اعتماد کرد[2].

لزوم دانستن فلسفه ازاین جهت بود که طبیب باید بطبایع مختلف امزجه واشکال قیاسهائی که بیماری‌ها درآنها مندرج است آشنا باشد گذشته ازاینکه بنابقول ابوریحان هر کس که توجّه بعلمی ازعلوم دارد باید فلسفه بخواند تا ازاصول جمیع علوم آگاه گردد هر چند عمرش برمطالعه فروع آن وفا نکند[3]. جالینوس مقتدای پزشکان کتاب البُرهان خود را برای این تالیف کرده‌است که درفن طب مورد استفاده قرارگیرد و درآن از قیاسهائی که طبیب دراستنباط طب بآنها نیازمنداست و همچنین قیاسهائی که در شناسائی بیماری‌های پنهانی وعلل آنها درموارد مختلف بکارمی‌رود بحث کرده است[4] و نیز درآغاز کتاب « فی التّجربةِ الطّبیّة » می‌گوید که فن پزشکی درآغاز کار بوسیلهٔ قیاس وتجربه استخراج گردیده واکنون نیز کسانی که این دو روش را باهم بکار برند می‌توانند خوب

۱ - مأخذ قبل ، ص ٦۹ .

۲ - ابوالحسن طبری : المعالجات البقراطیة (نسخهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ اسلر Osler Library واقع در دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک‌گیل مونترال کانادا مکتوب بسال ٦۱۱ هجری) ، ص ۷٦.

۳ - ابوریحان بیرونی : تحدید نهایات الاماکن (انقره ۱۹٦٦) ، ص ۲۷۲ .

٤ - ابن میمون اسرائیلی : رد موسی بن میمون القرطبی الاسرائیلی علی جالینوس فی الفلسفة و العلم الالهی ، مجلهٔ کلیة الاداب بالجامعة المصریة ، المجلد الخامس،الجزءالاول (قاهره ۱۹۳۷) ، ص۸۰ مقالهٔ مزبور مشتمل برقسمتی ازفصول موسی‌بن میمون درطب‌است که‌خود ازآن به« الشکوک علی جالینوس » تعبیر می‌کند. این‌قسمت بوسیلهٔ دکتر یوسف شاخت J. Schacht و دکتر ماکس مایرهوف M. Meyerhof بزبان انگلیسی ترجمه شده و به ضمیمه مقدمه‌ای بهمان زبان درمجلهٔ فوق تحت عنوان زیرچاپ شده‌است :

« Maimonides Against Calen on Philosophy and Cosmogony .

بدرمان وعمل دراین فن بپردازند[1] . البته پیش از جالینوس افلاطون بود که در پزشکی قیاس را عدیل تجربه دانسته وجمع میان هردورا تجویز کرده بود[2] این توجّه بامر برهان وقیاس درفن پزشکی دردورهٔ اسلامی نیز بقوّت خود باقی بود چنانکه درانجمنی که الواثق بالله ترتیب داده وفلاسفه و متطبیّان راگردکرده بود پس ازمباحثات دراز دربارهٔ روش درست طبّی بدین نتیجه رسیدند که جمهور اعظم طبیبان متمایل بقیاس هستند[3] . بدیهی است تا طبیب فلسفه ومنطق نخوانده باشد نمی‌تواند بیماریها ودرمانهای گوناگون را تحت قیاسهای مختلف مندرج و بوسیلهٔ برهان نتایج آن را استخراج کند از این جهت برخی از دانشمندان مباحث فلسفه ومنطق را باطبّ ممزوج می‌کردند و برخی هم جداگانه مباحث فلسفی را بیان می‌آوردند چنانکه ابوالحسن طبری درآغاز کتاب « المُعَالجَاتُ البُقْرَاطِيَّة » خود فصولی از فلسفه راکه طبیب بآن نیازمنداست آورده‌است[4] و شاید کلمهٔ « حکیم » که تاچندی پیش بجای کلمهٔ «دکتر» بکارمی‌رفت نشان دهندهٔ مفهوم فلسفه وطب وجمع هردو درمصداق واحد بوده است ودر ادب فارسی هم فراوان دیده می‌شود:

درد گنه را نیافتند حکیمان جزکه پشیمانی ای برادردرمان[5]

رازی درزمان خود نمونه کامل « حکیم » وجامع طبّ وفلسفه بود و در هردو فن

۱- جالینوس : فی التجربة الطبیة (اکسفورد ۱۹٤٤) ، ص ۱ . این کتاب بوسیله حنین بن اسحق از یونانی بسریانی نقل و بوسیلهٔ حبیش بن الحسن ازسریانی بعربی ترجمه شده است وریچارد والزر R . Walzer استاد اوریل کالج Oriel College اکسفورد آن را بزبان انگلیسی ترجمه وبا مقدمهٔ خودآن را تحت عنوان زیرمنتشرکرده است :

Galen on Medical Experience.

۲ - اسحق بن حنین : تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، ص ٦٧

۳ - مسعودی : مروج الذهب (قاهره۱۳۷۷ق.) ج٤،ص۷۹

٤- رجوع شود به زیر نویس شمارهٔ ۲ صفحهٔ قبل .

٥- ناصرخسرو : دیوان (تهران ۱۳۰۷-۱۳۰٤)،ص ۳٤۷

روش جالینوس را دنبال می‌کرد و بی‌مناسبت نبود که اورا « جَالِينُوسُ العَرَب » لقب داده بودند[1] بدین جهت است که رازی درهردوفن تالیفات بسیاری داردکه نام آنها در کتب تراجم وتواریخ حکما آمده‌است . علم اخلاق که ازجهتی جزو فلسفه وازجهت دیگر جزو طب است نزداسلاف رازی خاصّه جالینوس بسیارمهمّ بود و رازی هم عنایت کامل بآن معطوف داشت .

پیشینیان فلسفه را بدوقسم نظری وعملی تقسیم می‌کردند و اخلاق را یکی از شعب فلسفهٔ عملی بشمارمی‌آوردند . ابن مسکویه می‌گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد وحکمت را دوجزء است نظری و عملی وسپس گوید کتابهای حکمت عملی همان کتابهای اخلاق است که نفس بوسیله آن پاك ومهذّب می‌گردد[2] وهمچنین طبّ را به طبّ اجسام وطب نفوس تقسیم می‌کردند ومی‌گفتند باطبّ نفس باید باصلاح و درمان اخلاق پرداخت وآن را از افراط وتفریط دورکرد و باعتدال نزدیك ساخت[3] . درسخنان فیلسوفان وهمچنین

۱- ابن ابی‌اصیبعة : عیون الانباء فی طبقات‌الاطباء (بیروت۱۹٦٥)، ص ٤۱٥ . منظور از کلمهٔ «عرب» «اسلام» است که متأسفانه مستشرقین بکار می‌برند و موجب اشتباه غیر اهل علم می‌شوند . نالینو می‌گوید : عرب بمعنی ثانوی اطلاق می‌شود برجمیع امم و شعوب که سا کن ممالك اسلامی بوده وزبان عربی در تألیفات خود بکار برده‌اند، بنابراین کلمه شامل ایرانی وهند وترك وسوری (= اهل سوریه) و مصری و بربر و اندلسی وغیرهم می‌شود . کتاب علم‌الفلك (رم۱۹۱۱)، ص۱۷ ٤ و نیزرجوع شود به :

B . Lewis : *The Arabs in History* (New York, 1960) , P .14

بی‌مناسبت نیست که گفته شود که رازی ازجهت فلسفه نیز « فیلسوف العرب » خوانده شده ، رجوع شود به : کتاب غایة الحکیم و احق النتیجتین بالتقدیم ، منسوب به ابو القاسم مسلمة بن احمد مجریطی (هامبورك ، ۱۹۲۷) ، ص۱٤٤ .

۲- ابن مسکویه : الفوزالاصغر (بیروت ۱۳۱۹ق.) ، ص ٦۸ .

۳- ابن حزم اندلسی : رسالة مراتب العلوم (رسائل‌ابن‌حزم الاندلسی. بولاق‌مطبعة الهنا) ، ص ۷۹

درقرآن واحادیث‌اشاره به بیماری نفس و قلب شده است افلاطون گفته : بیماری نفس عبارتست‌ازنادانی[1] . ودرقران‌آمده : «فِی‌قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً»[2] . ونیزروایت شده : «المَرَضُ نَوعَانِ :مَرَضُ القُلُوبِ وَمَرَضُ الأبدَانِ»[3] . بنابراین ازطبیب وفیلسوف چون رازی ازدوجهت باید انتظارداشت که دربارهٔ اخلاق سخن گفته وکتاب تالیف کرده باشد خوشبختانه علیٰ رغم اینکه بیشترکتابهای فلسفی‌رازی درنتیجه تعصّب وتکفیر وحوادث روزگار از بین‌رفته دو کتاب از اوکه دربارهٔ اخلاق‌است باقی مانده یکی بنام « الطبّ الرّوحانی » ودیگری بنام السِّیرَةُ الفَلسَفِیَّة « رازی درکتاب اول بحث ازاخلاق نیکو و زشت بنحوعموم کرده ولی دردوّمی روش اخلاقی که شخص فیلسوف باید بآن عمل کند مورد بیان قرارداده است . این دوکتاب درضمن « رسائل فلسفیّة رازی » بوسیله پول کراوس درسال ۱۹۳۹ درقاهره بطبع رسیده است[4] وهردو

۱ - جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی (لندن ۱۹۵۱) ، ص ۳۱ . متن عربی این کتاب با ترجمهٔ لاتین و فهرست لغات فلسفی آن که بوسیلهٔ پول کراوس P. Kraus و ریچارد والزر انجام گرفته درمجموعهٔ (Plato Arabus I) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

Galeni Compendium Timaei Platonis .

۲ - قران کریم : سورةالبقرة ، آیهٔ ۱۰

۳ - ابن القیم الجوزیة : الطب النبوی (قاهره ۱۳۷۷ق) ، ص۱

٤ - این قسمت بعنوان « الجزءالاول» منتشر شده . کراوس مواد جلد دوم « رسائل فلسفیه » را بنا باظهار خود درآغاز جلد اول آماده برای چاپ کرده بود ولی متاسفانه اودرروز ۱۲اکتبر۱۹٤٤ درقاهره خودکشی کرد وآن مواد به مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی منتقل گشت . کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نسبةً کوتاه عمرعلمی خود آثار کم‌نظیری ازخود بجا گذاشت برای آشنائی باآثارکراوس رجوع شود به مقالهٔ رزنتال دربارهٔ « مجموعهٔ رسائل جابربن حیان »که بوسیله کراوس چاپ شده ، درمجلهٔ :

Amerian Oriental Society (Baltimore,1945) , P. 68 .

کتاب نیزمورد توجّه‌وعنایت خاورشناسان بوده چنانکه دی‌بورمستشرق هلندی درسال ۱۹۲۰ مقالهٔ کوتاهی دربارهٔ طب روحانی نوشته و بعضی ازفقرات‌آن را بزبان هلندی ترجمه کرده‌است[1] ودرسال ۱۹۵۰ بوسیله‌آربری استاد دانشگاه کمبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده‌است[2] . وکتاب‌السیرة الفلسفیّة نیز درسال۱۹۳۵بوسیله کراوس بزبان‌فرانسه ترجمه ودرمجلهٔ اورینتالیا چاپ شده[3] ودرسال۱۹٤۹ بوسیله آربری بزبان انگلیسی ترجمه ودرمجلهٔ آزیاتیک ریویو (Asiatic Review) چاپ شده است[4] و مرحوم عباس اقبال درسال۱۳۱۵شمسی‌کتاب‌اخیر را بزبان فارسی ترجمه ودرمجلهٔ مهرمنتشرساخت وکمیسیون ملی یونسکودرایران‌درسال۱۳٤۳متن عربی‌چاپ‌کراوس‌را باترجمه فارسی‌مذکوربضمیمه مقدمه‌ای درشرح احوال وآثار وافکار رازی‌که نگارنده (= مهدی محقق) نوشته بود انتشار داد[5].

رازی‌کتاب‌طبّ روحانی‌را بخواهش‌ابوصالح‌منصوربن‌اسحاق‌بن‌احمدبن‌اسدکه ازسال ۲۹۰تا۲۹٦ ازطرف پسرعم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دوّمین‌پادشاه سامانی در ری حکومت‌کرده‌است[6] نوشت ، این‌امیرهمان‌کسی‌است‌که رازی « کتاب‌المنصوری » خودرا

۱ - این‌مقاله درمجلهٔ آکادمی علوم‌هلند (امستردام۱۹۲۰)، ص ۱-۱۷ تحت‌عنوان زیر چاپ شده است :

De « Medicina Mentis » Van Den Arts Razi .

۲ - بدین عنوان :

The Spiritual Physick of Rhazes .

۳ - P . Kraus : Raziana I , *Orientalia*, N.S. IV (Rome 1935) , p. 300 – 334 .

٤ - *Ency clopaedia of Islam* , Vol. 1. N. S. P. 328

۵ - نشریهٔ شمارهٔ ۲۲ کمیسیون‌ملی یونسکو درایران بمناسبت هزار و یکصدمین سال تولد رازی (دراین مقاله باین چاپ ارجاع داده می‌شود) .

٦ - یاقوت حموی : معجم البلدان (لایپزیک ۱۸٦۷) ج۲ ، ص۹۰۱ .

که بعدها شهرت جهانی یافت[1] بنام او کرده است ودر آغاز طب روحانی می گوید این کتاب را الطبّ الرّوحانی نامیدم تا عدیل وقرین کتاب المنصوری باشد درطبّ جسدانی[2]. ولی کتاب السّیرة الفلسفیّة را در پاسخ کسانی نوشت که باو خرده گرفته بودند که از سیرت حکما و فیلسوفان انحراف جسته و با موردنیوی وآمیزش بامردم وخدمت ملوك مشغول شده وراه وروشی راکه پیشوای فیلسوفان سقراط بزرگ داشته مورد غفلت قرار داده است[3]. در این گفتار مجال آن نیست که هردو کتاب اخلاقی رازی با هم مورد بحث قرار گیرد لذا به سخن دربارهٔ کتاب الطبّ روحانی او که این مقاله مُصدَّر بآن است اکتفا می شود.

پیش از رازی یعقوب بن اسحٰق کندی کتابی بنام الطبّ الرّوحانی داشته ولی بدست ما نرسیده[4]. ومعلوم نیست آیا این همان کتابی است که بعنوان «فی الأخلاق» نوشته که نسخه‌ای از آن در یکی از کتابخانه‌های شخصی درشهر حلب بدست آمده[5] و یا اینکه کتابی دیگر است علی‌ای حال افکار و عقائد اخلاقی کندی مورد توجه دانشمندان فن بوده وابن مسکویه در کتاب خود فصلی را از او نقل می کند[6] واز رساله‌ای که او بنام «فی حُدُودِ

۱ ـ کتاب المنصوری مهمترین کتاب رازی است که درزمان حیات خود آن را تمام کرده، زیرا کتاب الحاوی او پس از سرگش بوسیلهٔ شاگردانش تنظیم شده و برخی از دانشمندان معتقدند که کتاب الجامع الکبیر که رازی در السیرة الفلسفیة ص۱۰۲ دربارهٔ آن میگوید که پانزده سال شب و روز خود را صرف تالیف آن کرده کتاب المنصوری است نه کتاب الحاوی، رجوع شود به:

ا.ز. اسکندر: الرازی و محنة الطبیب، مجلة المشرق (بیروت ۱۹۶۰)، ص۴۷۶

۲- رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۱۵.

۳- رازی: السیرة الفلسفیة، ص ۹۱.

۴- الادب رتشردیوسف مکارثی الیسوعی: التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب (بغداد۱۹۶۲)، ص۴۳.

۵- R. Walzer: *Greek into Arabic* (Oxford 1962). P. 223.

۶- ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (بیروت دار مکتبة الحیاة ۱۹۶۱)، ص۱۶۷.

الأشْیَاءِ وَرُسُومِهَا» نوشته[1] و درآن بتعریف اصطلاحات و لغات فلسفی و اخلاقی پرداخته استنباط می شود که روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در «تَهْذِیبُ الأخْلاق وَتَطْهِیرِ الأعراق»[2] و یحیی بن عدی در «تَهْذِیبُ الأخْلاق»[3] و ابن سینا در رسالهٔ «فِی عِلْمِ الأخْلاق»[4] و ابن حزم در رسالهٔ «فِی مُدَاوَاةِ النُّفُوسِ وتَهْذِیبِ الأخْلاق»[5] مانندگی دارد و می توان گفت که این‌ها روش کندی راکه بیشتر ارسطوئی بوده دنبال کرده‌اند ولی رازی چنانکه پس ازاین دیده می شود بیشتر متأثّر ازافلاطون وجالینوس بوده وکمتر اثر ارسطو درافکار اودیده می شود.

پیش از رازی کتاب قابل توجهی دیگر در اخلاق بنظر نمی آید که بتوان طبّ روحانی را با آن مقایسه کرد کتابی که شهاب الدین احمد بن محمد بن ابی الرّبیع بنام «سُلُوكُ المَالِكِ فِی تَدْبِیرِ المَمَالِك» برای المعتصم بالله خلیفهٔ عباسی تالیف کرده[6] و در آن مباحث مربوط بسیاست مُدُن وتهذیب اخلاق راآورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته و پرداخته شده است که بعید می نماید درسیاست مدن مقدّم برفارابی ودراخلاق مقدم برابن مسکویه ویحیی بن عدی باشد وچنانکه جرجی زیدان حدس زده است احتمال داده می شود که کلمهٔ «معتصم» دراصل «مستعصم» بوده ونسّاخ مرتکب اشتباه شده‌اند[7]. پس ازرازی تعبیر طب روحانی شایع و متداول گردید چنانکه

۱- الکندی: فی حدود الاشیاء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیة، قاهره ۱۳۶۹ق.)، ج۱، ص۱۷۸

۲- ونیز درکتابهای دیگرخود مانند: الفوزالاصغر وکتاب السعادة.

۳- این کتاب درمجموعهٔ رسائل البلغا (چاپ چهارم قاهره ۱۳۲۶)، ص۲۲۵-۲۸۳ چاپ شده است.

۴- ابن‌سینا: تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات (قاهره ۱۳۲۶ق.)، ص۱۰۲.

۵- رسائل ابن حزم الاندلسی، ص ۱۷۳-۱۱۰.

۶- این کتاب درقاهره بسال ۱۳۲۹ق. چاپ شده است.

۷- جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة (قاهره ۱۹۱۲)، ج۲، ص ۲۱۴.

میرسیدشریف‌جرجانی در کتاب «التّعریفات» طب‌روحانی‌را چنین تعریف کرده‌است:

« الطِبُّ الرُّوحانی هُوَ العِلْمُ بِکَمّالاتِ القُلُوبِ وآفاتِها وَ أمراضِها وَ أدْوائِها وَ بِکَیفیّةِ صِحّتِها وَ اعْتِدالِها ».

وسپس درتعریف طبیب روحانی گوید:

« هُوَالشَّیخُ العارِفُ بِذالِکَ الطِّبِ القادِرُعَلَی الإرْشادِ وَالتَّکْمیلِ »[1].

ابوالفرج عبدالرحمان جوزی کتابی بنام « الطِّبُّ الرُّوحانی » نوشته وعنوان نوزده فصل ازفصول‌بیستگانه‌کتاب رازی را برای فصول‌کتاب خود انتخاب‌کرده و فقط عنوان فصل چهاردهم را که « فی دَفْعِ الإنْهِماکِ فِی الشَّراب »میباشدنیاورده است دراین کتاب مطالب‌کتاب رازی را باآیات واحادیث‌واشعار و امثال‌وحکم آمیخته و ابوابی‌را برآن افزوده ونامی‌هم ازمتقدّم خود نیاورده است اوحتی آغازکتاب خود را مانند رازی دربارهٔ ستایش عقل وبرتری‌آن قرارداده[2] ولی تعبیر « زَمُّ الهَوَیٰ » یعنی مهارکردن هوای‌نفس‌راکه رازی‌درطبّ روحانی‌آن‌را بسیاربکاربرده درکتاب ابن‌جوزی‌بصورت « ذَمُّ الهَوَیٰ » یعنی نکوهش هوای نفس دیده می‌شود[3] اونیز کتاب مستقل دیگری نیز تألیف‌کرده وآن را « ذَمُّ الهَوَیٰ » نامیده‌است[4] وما نمی‌دانیم این اشتباه ناشی‌ازابن جوزی‌است یا ازنسّاخی‌که کتابهای اوراکتابت کرده‌اند.

دراینجا دونکته مهم باید درنظرگرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه درفلسفه متمایل بافلاطون بوده است دراخلاق نیزازاو پیروی‌کرده و دیگراینکه او برخلاف ابن مسکویه‌که هرچه را پیشینیان‌گفته‌اند بدون هیچ‌گونه نقد ونظری نقل‌کرده، خود

۱- میرسید شریف جرجانی: التعریفات (قاهره ۱۳۵۷ق)، ص۱۲۲.

۲- ابن جوزی: الطب الروحانی (دمشق ۱۳٤۸ق)، ص ٥ « فی فضل‌العقل ».

۳- ابن جوزی: الطب الروحانی (دمشق ۱۳٤۸ق)، ص ٥ « فی فضل العقل ».

٤- این کتاب درقاهره بسال ۱۹٦۲ چاپ شده‌است. عنوان باب اول‌و دوم‌این کتاب نیزمانندکتاب دیگر او بمتابعت از رازی چنین‌آمده است: « فی ذکر العقل و فضله وذکر ماهیته» « فی‌ذم الهوی‌و الشهوات ».

را بعنوان یک انتقادکننده‌که دارای فکری مستقل‌است نشان می‌دهد وهمین دوجنبه رازی موجب شده است که مورد طعن وحمله قرارگیرد اودرمناظره‌ای‌که با ابوحاتم رازی[1] همشهری خود دربارهٔ مطالب فلسفی وکلامی‌کرده است هنگام بحث در باب قدیم بودن مکان صریحاً اظهارمی‌کندکه‌آنچه او گفته است قول افلاطون است وآنچه ابوحاتم درمخالفت با اوبدان متشبّث شده‌است قول ارسطومی‌باشد[2] وصاعد اندلسی نیز تصریح می‌کند باینکه رازی ازارسطوکناره‌گیری‌کرده و برارسطوخرده‌گرفته‌که‌ازافلاطون و متقدّمان فلاسفه جدا شده‌است[3]. و چون درعقیدهٔ بقدم زمان و مکان‌که مسعودی اصل آن را به « مجوس[4] » و نیزمولّف البدء والتاریخ به « ثنویّة[5] » نسبت می‌دهد پنداشته شده‌که رازی متمایل به‌ثنویت بوده لذاکتاب‌الطبّ روحانی اوهم مانند کتاب العلم الالٰهی اومورد‌حمله‌واتهام به ثنویت قرار گرفت‌چنانکه صاعداندلسی گوید اودرکتاب‌العلم‌الالهی والطب الروحانی بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراك مذهب ثنویت را نیکو شمرد[6]

۱- ابوحاتم‌احمدبن‌حمدان‌رازی ازداعیان مشهور اسماعیلیه وازمعاصران محمدبن‌زکریاء بوده‌است او مناظرات خودرا با رازی درکتابی گردکرده و آن‌را بنام «اعلام‌النبوه» نامیده‌است میکروفیلم و نسخهٔ عکسی این کتاب درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجوداست قسمتی ازاین کتاب‌را پول کراوس درسال ۱۹۳٦ در رم تحت عنوان : Raziana II وسپس درسال ۱۹۳٦ در رسائل فلسفیه تحت عنوان « المناظرات بین ابی حاتم الرازی و ابی بکر الرازی » چاپ کرده و همین قسمت درسال ۱۳۳۳ ش. بوسیلهٔ آقای حسین واعظ زاده (حکیم الهی) بزبان فارسی ترجمه و در مجلهٔ فرهنگ ایران زمین دفتر ۲ و ۳ چاپ شده‌است.

۲- رازی: رسائل فلسفیة (منقول از اعلام النبوة)، ص۳۰۷.

۳- صاعد بن احمد الاندلسی: طبقات الامم (بیروت ۱۹۱۲)، ص۳۳.

٤- ابوالحسن المسعودی: التنبیة والاشراف (بغداد ۱۳۵۷ق.)، ص۸۱.

٥- ابو زید احمد بن سهل البلخی: البدء والتاریخ (پاریس۱۹۱۹-۱۸۹۹)، ج٤، ص۲۰، برای اطلاع از عقیدهٔ ایرانیان باستان دربارهٔ قدم زمان و مکان رجوع شود به:

R. C. Zachner: *Zurvan* (Oxford 1955) p. 208

٦- صاعد اندلسی: طبقات الامم، ص۳۳.

وگرنه رازی که «الرّد علی سیسن الثّنوی»[۱] را نوشته و در الطبّ الرّوحانی[۲] و السّیرة الفلسفیّة[۳] آشکارا «منّانیّه» را مورد طعن قرارداده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده است. برازی کتابی منسوب است که آن را «مَخَارِیقُ الأنْبِیاء» پنداشته[۴] و درآن بردّ مسأله نبوّت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسأله امامت نیز سست می‌شود ـ زیرا شیعه قائل به تشاکل میان پیغبران وامامان است[۵] ـ دانشمندان اسماعیلی بیش ازهمه در صدد ردّ و نقض رازی برآمدند ازجمله حمیدالدین کرمانی مشهور به «حجّة العراقین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام «الأقوالُ الذّهبیّة» نوشت که درآن از یک طرف بدفاع از ابوحاتم رازی گفته‌های اورا در مباحثات فلسفی وکلامی با رازی تتمیم و تکمیل کرد و ازطرفی دیگر مستقیما عقائد اخلاق رازی را در الطبّ الروحانی مردود جلوه داد فقراتی ازکتاب الاقوال الذهبیّه که در ردّ بر الطبّ الروحانی است در ذیل کتاب بوسیلهٔ پول کراوس آورده شده این کتاب هنوز چاپ نشده ولی درکتاب راهنمای ادب اسماعیلی معرفی شده‌است[۶].

رازی دراخلاق فلسفی خود تابع افلاطون‌بود واز راه مطالعهٔ کتابهای جالینوس

۱ ـ ابوریحان: رسالة ابی‌ریحان فی‌فهرست کتب الرازی (پاریس ۱۹۳۶ م.) شمارهٔ ۱۴۰ در فهرست ابن‌ندیم (المطبعة الرحمانیة بمصر)، ص ۴۱۶ آمده: «فیماجری بینه وبین سیسن المنانی» سیس یا سیسن Sisinnious از شاگردان مانی بود که بعداز وفات مانی بنا بروصیت و تعیین او خلیفهٔ کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود رجوع شود به ترجمهٔ فارسی ایران در زمان ساسانیان کریستن‌سن (تهران چاپ دوم)، ص ۲۲۴.

۲ ـ رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۱.

۳ ـ رازی: السیرة الفلسفیة، ص ۹۷ و ۹۹.

۴ ـ ابوزید بلخی: البدء والتاریخ، ج ۳، ص ۱۱۰.

۵ ـ ابن‌بابویه: کمال‌الدین و تمام‌النعمة (هایدلبرگ ۱۹۰۱)، ص ۳.

۶ ـ W. Ivanow: *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 42 این کتاب در سال ۱۹۳۳ در لندن تحت عنوان *A Guide to Ismaili Literature* منتشر شده‌است.

به‌افکار افلاطون دست‌یافته‌بود وجالینوس نیز هم ازجهت‌طبی[۱] وهم ازجهت‌فلسفی دراو مؤثّر بوده‌است. نفوذ فلسفی افلاطون در فلاسفهٔ اسلام بوسیلهٔ مفسّران نوافلاطونی مانند پلوتن (Plotinus) و فرفوریوس (Porphyry) وابرقلس (Proclus) صورت گرفت[۲] و نفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosoply) او در دانشمندان اسلامی که کتاب درعلم اخلاق تصنیف کردند بیشتر مرهون جالینوس بوده‌است زیرا مهمترین مرجع اخلاق فلسفی درآثار افلاطون کتابهای جمهوریت *Republic* وطیماوس *Timaeus* ونوامیس (Laws) اوست و جالینوس در سلسله کتبی که بنام جوامع[۳] *Epitome* معروف‌است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمهٔ عربی آنها در دسترس فلاسفهٔ اسلامی قرار گرفته‌است. چنانکه می‌دانیم جالینوس کتاب «جوامع کتاب النّوامیس» را داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای ازآن را در شرح کتاب الفصول بقراط بعربی نقل کرده‌است[۴] و همچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاسة المُدُن» را نوشته که مورد استفادهٔ ابن الاثیر در الکامل قرار گرفته‌است[۵] و ابن ابی أصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون جالینوس کتاب «بولیطیقوس فی‌المدبّر» را یاد می‌کند[۶] و این همان کتاب‌است که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسّک جسته و ازآن بنام بولیطیق *Politic* نام می‌برد[۷] و نیز «جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی» را جالینوس نوشته که ترجمهٔ عربی آن

۱ ـ جالینوس مثل‌اعلی ونمونهٔ کامل طب در دنیای‌اسلام محسوب می‌شده‌است متنبی دیوان (برلن ۱۸۶۱) گوید:

لما وجدت دواء دائی عندها هانت علیّ صفات جالینوسا

۲ ـ *Encyclopedia of Islam*, Vol. 1. N. S., p. 234

۳ ـ ابن ابی اصیبعة: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۴۷.

۴ ـ نقل ازضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۳۹.

۵ ـ نقل ازضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۳۵.

۶ ـ ابن ابی‌صیبعه: عیون الانباء فی‌طبقات الاطباء، ص ۱۴۷.

۷ ـ ابونصر فارابی: احصاء العلوم (بجریط = مادرید، ۱۹۵۳)، ص ۹۶.

بطبع رسیده‌است[۱] و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشوّ از مطالب اخلاق فلسفی است موردتوجّه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر کتاب طیماوس نوشته‌است[۲]. جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته‌است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن‌الندیم و بیرونی و ابن‌القفطی و ابن ابی‌اصیبعه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *on Moral character* خود دربارهٔ اینکه چگونه مرد می‌تواند نفس خودرا خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته‌ام[۳]. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمهٔ عربی آن مورد استفادهٔ بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده‌است[۴] ارباب تراجم ترجمهٔ این کتاب را به حبیش الاعم نسبت می‌دهند و این درست نیست زیرا حنین بن اسحٰق در رساله‌ای که به علی بن یحیی نوشته و درآن در بارهٔ کتابهائی که از

۱ - رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۱، ص ۱۱۸.

۲ - ابو ریحان بیرونی : رسالهٔ فی‌فهرست کتب الرازی ، شمارهٔ ۱۰۷ .

۳ - *Galen on the passions and errors of the Soul* (Ohio University Press, 1963), p. 46

۴ - پول کراوس درمقدمهٔ خود بر کتاب «مختصر کتاب‌الاخلاق» جالینوس، (مجلهٔ کلیة الاداب بالجامعة‌المصریة ، المجلد الخامس ، الجزء الاول ، قاهره ۱۹۳۷) ، ص ۲-۴ فقراتی از کتاب الاخلاق جالینوس را که دانشمندان زیر درکتابهای خود نقل کرده‌اند آورده‌است : در ص ۱۲ از ابن‌القفطی درتاریخ الحکماء وابن‌ابی‌اصیبعه درعیون‌الانباء ، ص ۱۵ ازابوریحان در رسالهٔ فی فهرست کتب الرازی ، ص ۱۶ از مسعودی درالتنبیه والاشراف ، ص ۱۹ از ابو ایوب اسرائیلی در اصلاح‌الاخلاق و ابو ریحان درتحقیق ماللهند ، ص ۲۱ از ابوسلیمان سجستانی درمنتخب صوان الحکمة . و نیز استرن خود فقراتی از آن کتاب راکه قدامة بن جعفر در نقدالنثر ، و ابوالحسن طبری درالمعالجات‌البقراطیة و موسی‌بن عذار درکتاب الحدیقة فی‌معنی‌المجاز والحقیقة ، ومروزی درکتاب طبایع‌الحیوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم نقل کرده‌اند در یکی از مقالات خود آورده و بزبان انگلیسی نیز ترجمه کرده‌است رجوع‌شود به:
S. M. Stern: «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) p. 91-104 و همچنین ابن مسکویه درکتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق قسمتی ازکتاب اخلاق‌النفس جالینوس را نقل کرده‌است.

جالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته‌است که مردی از صابیان بنام منصور بن اثاناس آن‌را به سریانی و خود آن‌را بعربی ترجمه کرده‌است و سپس حبیش الاعم از روی ترجمهٔ عربی دوباره بسریانی ترجمه کرده‌است[۱]. محتمل‌است کتابی که درفهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال از جالینوس بنام «فی‌اصلاح‌الاخلاق» بشمارهٔ ۱۵۷ آمده وپیش‌از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد[۲] خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور درضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریّه بدست آمده که متعلق بکتابخانهٔ احمد تیمور پاشا بوده‌است این تلخیص که بوسیلهٔ ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیّات قاهره بوسیلهٔ پول کراوس بنام «مُخْتَصَرٌ مِنْ كِتَابِ الْأَخْلَاقِ لِجَالِينُوس» چاپ شده وکراوس مقدّمهٔ محققانه‌ای هم برآن نوشته‌است[۳]. این مختصر هم مانند اصل چهار مقاله‌است. ریچارد والرز نویسندهٔ مادّهٔ (= Article) اخلاق در دائرة‌المعارف اسلام گفته‌است که مقالهٔ دوم و سوم این کتاب همان دو مقاله‌است که رازی در فصل چهارم کتاب الطّب الروحانی از جالینوس بنام «فِي أَنَّ الْأَخْيَار يَنْتَفِعُونَ بِأَعْدَائِهِمْ» و «فِي تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُيُوبَ نَفْسِهِ» یاد کرده[۴] و گفته‌است که او جوامع وخلاصه دومین‌را درآن فصل ذکرکوده‌است . ولی این درست نیست زیرا بنا برنقل اصحاب تراجم از جمله ابن ابی‌اصیبعه کتاب الاخلاق در چهار مقاله غیراز دو

۱- پول کراوس : مقدمهٔ مختصر کتاب‌الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، جلد ۵ ، جزء ۱ ، ۱۹۳۷) ، ص ۱۲ .

۲- N. Morata: «Un Catàloge de los fondos àrabes Primitivos de escorial» *Al-Andalus*, (Madrid 1934) Vol. II, p. 118.

۳ - مقدمهٔ کراوس ص ۲-۴ ، متن کتاب ص ۱-۵۰ .

۴ - *Encyclopaedia of Islam*, Vol. I N. S., p. 327

مقالهٔ فوق‌است[1] و نگارنده معتقداست که منظور رازی مقاله‌ای‌است که جالینوس نوشته و آن‌را درمان هوای‌نفس «*The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion*» نامیده این مقاله با مقالهٔ دیگرکه آن را درمان خطای نفس «*The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors*» نامیده درسال ۱۹۱٤ بزبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده[2] و ترجمهٔ انگلیسی آن در ۱۹٦۳ در امریکا منتشر گشته‌است[3] و در طیّ این گفتار موارد متعدّدی از الطبّ الروحانی رازی با آنچه درمقالت جالینوس آمده تطبیق می‌گردد. بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون و جالینوس را بدست آورده‌است. از آنجاکه رازی بمقدار بسیار کم وکندی و یحیی بن عدی وابن‌سینا و ابن مسکویه و سپس اخلاق نویسان فارسی مانند فخر رازی در فصل اخلاق جامع العلوم و نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال‌الدین دوانی در اخلاق جلالی باندازهٔ فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بی مناسبت نیست ازمهمترین منبع اخلاق فلسفی ارسطوئی که مسلمانان ازآن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو[3] یادشود ترجمهٔ عربی این کتاب دریازده مجلّد درترجمه‌های اسحق بن‌حنین شناخته شده‌است[4] و دانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعدّدی برآن نوشته‌اند از جمله ابوالولید بن رشد شرحی برمقالهٔ اول تا دهم آن داشته‌است که درفهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال

۱ ـ ابن ابی‌اصیبعة درهمانجا که نام از دومقالهٔ‌مزبور می‌برد: کتاب‌الاخلاق‌اربع‌مقالات رجوع شود به عیون‌الانباء ص۱٤۷.

۲ ـ R. Van der Elst: *Traitè des Passions de l'Ame et de erreurs Par Galien* (Paris, 1914).

۳ ـ ترجمهٔ انگلیسی اصل‌اخلاق نیکوماخس تحت عنوان : *Ethica Nicomacha* درسال ۱۹۲۵ در اکسفورد درمجموعهٔ آثار ارسطو : The works of Aristotle چاپ شده و دراین مقاله باین چاپ ارجاع داده می‌شود.

٤ ـ *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1, N. S., p. 327

تحت شمارهٔ ۷٤ دیده میشود[1] و نیز نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی اخلاق نیکوماخس در مکتبة القرویین واقع در شهر فاس از بلاد مراکش بدست آمده که آربری آن را در مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه معرفی کرده‌است[2]، منقولاتی ازاخلاق نیکوماخس درکتابهای اسلامی آورده شده[3] و معمولا ازآن تعبیر به «نیقوماخیا[4]» یا «نیقوماخیه[4]» می‌کنند.

رازی دراستفادهٔ ازاندیشه‌های‌پیشینیان بنقل‌قول اکتفا نکرده بلکه گفتارآنان‌را بااندیشهٔ ژرف وتفکّر نیرومند خودآمیخته‌است وبخوبی محسوس‌است که رازی‌استقلال فکری خودرا حفظ کرده‌است ونیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه می‌سازد دانشمندانی‌که دربارهٔ اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند باستقلال فکری رازی و برجسته‌بودن‌او اعتراف نموده‌اند ازجمله ریچارد والزر درمقاله‌ای‌که دربارهٔ تحلیل‌افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته اورا با رازی مقایسه‌کرده و رازی را بداشتن اندیشهٔ مستقل انتقادی ممتاز می‌سازد[5]، رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات برطبّ روحانی دفاع کرده‌است. کتابی‌که در ردّ ابوبکر حسین تمّار که کتاب الطبّ الروحانی را نقض کرده بود نوشته وآن‌را بنام «کتاب فی‌نقض‌الطبّ الروحانی علی بن التمّار» نامیده

۱ ـ مجلهٔ الاندلس (رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۲ ، صفحهٔ ۱۲۷ ونیز طی زیرنویس شمارهٔ صفحهٔ آمده : «کتاب الاخلاق المسمی نیقوماخیة».

۲ ـ A. J. Arberry: « Nicomachean Ethics in Arabic Bulletin of the School of oriental and African Studies (London. 1955) p. 1.

۳ ـ ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص۱۱۱.

٤ ـ ابوالحسن‌عامری: السعادة والاسعادفی‌السیرة‌الانسانیه(ویسبادن۱۹۵۸)،ص۲۰۱.

۵ R. Walzer: *Greek into Arabic*, p. 220 دلیل روشن براستقلال فکری رازی اینکه او با وجود آنکه احترام فراوانی بجالینوس گذاشته واو را نه‌تنها استاد بلکه خواجه و ولی‌نعمت خوانده‌است کتابی تحت عنوان «الشکوك علی‌جالینوس» نوشته و درآن بردّ برخی‌ازعقائد طبی وفلسفی استاد خود پرداخته نسخه‌ای ازکتاب‌فوق درکتابخانهٔ ملی‌ملک‌تحت‌شمارهٔ ٤۵۷۳ محفوظاست.

شاهد این مطلب است[1].

رازی فصل اول کتاب را در فضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است که خرد بزرگترین موهبت خداوند است که انسان را بدان مخصوص داشته و بدان او را بر چارپایان برتری داده است بنابراین نباید آن را از جایگاه والای خود فرود آوریم یعنی آن را که فرمانروا و سرور زبردست است فرمانبردار و بنده و زبردست سازیم بلکه باید بدان احترام گذاریم و نگذاریم که هوی بر آن چیره گردد و آن را مکدر سازد و فقط بدین وسیله می‌توانیم با این موهبت سعادتمند گردیم[2]. محتمل است که این فصل بیش از فصول دیگر بر دانشمندان اسماعیلیه گران آمده باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل و نظر نیست و بتعلیم امام است[3] و بدین جهت است که آنان را تعلیمیه خوانده‌اند[4]. نظیر آنچه را که رازی در برتری و ستایش عقل گفته در سخنان ابن راوندی دیده می‌شود و او با این دلائل مسألهٔ نبوّت را انکار می‌کند و همچنانکه سخنان رازی مورد ردّ و نقض ابوحاتم قرار گرفته است ابن راوندی مورد ردّ و نقض المؤیّد فی‌الدین شیرازی که او نیز از دعاة بزرگ اسماعیلیه است قرار گرفت[5] وشاید ابوعبدالله بن جعل هم که دو کتاب یکی بنام « نَقْضُ

۱ - نام این شخص در ابن ندیم و ابن قفطی و ابن ابی‌اصیبعه « ابن الیمان » آمده و فلوگل و بروکلمان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ منطبق ساخته‌اند ولی چون در یکی از نسخه‌های ابن ندیم « ابن التمار » آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین التمار الدهری المتطبب است که نام او در اعلام النبوة در ضمن مناظرات رازی با ابو حاتم آمده (پاورقی رسائل فلسفیة ، ص ۲) .

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۱۷ و ۱۸ .

۳ - رشیدالدین فضل‌الله همدانی : جامع التواریخ ، قسمت اسماعیلیة (تهران ۱۳۳۷ ش) ، ص ۱۳ .

۴ - غزالی : فضائح الباطنیة (قاهره ۱۳۸۳ ق) ، ص ۱۷

۵ - کتابی که ابن راوندی در آن بر نبوت پرداخته یعنی کتاب « الزمرد » از بین رفته ولی فقراتی از آن را المؤید فی‌الدین داعی‌الدعاة شیرازی در « المجالس المؤیدیة » نقل کرده است رجوع شود به من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام ، عبدالرحمن بدوی (قاهره ۱۹۴۵) ، ص ۸۰ .

کَلام الرَّاوَنْدی » و دیگری بنام « نَقْضُ کَلامِ الرَّازی » نوشته است[1] همین مسأله را که میان آن دو مشترک بوده مورد ردّ قرار داده است و دلیل دیگر بر اینکه تأکید بر مسألهٔ برتری و فضیلت عقل بیش از همه متوجّه شیعیان یعنی معتقدان بامام بوده است اینکه ابوالعلاء معرّی با همان لحن عقل را می‌ستاید و مستقیما سخن خود را متوجّه کسانی می‌سازد که معتقدند که باید در مشکلات و معضلات بامام رجوع کرد و در انتظار او بسر می‌برند :

یَرْتَجِی النَّاسُ أنْ یَقُومَ إمَامٌ نَاطِقٌ فِی الکَتِیبَةِ الخَرْسَاء
کَذَبَ الظَّنُّ لا إمَامَ سِوَی العَقْلِ مُشِیراً فِی صُبْحِهِ وَالمَسَاء[2]

واحتمال دارد که ابن مسکویه که فصلی از کتاب « الفوز الاصغر » خود را تحت عنوان « فِی أنَّ العَقْلَ مَلِکٌ مُطَاعٌ بِالطَّبْعِ »[3] قرار داده و در آن تأکید کرده است که پایهٔ عقل بالاترین پایه‌هاست تحت تأثیر همین جریان فکری قرار گرفته باشد .

باب دوم کتاب اختصاصی به سرکوبی هوای نفس و جلوگیری از امیال آن با خلاصه‌ای از رأی افلاطون حکیم داده شده در این باب رازی هوی را در برابر عقل قرار داده و خواصّ و خواهشهای هر دو را بیان کرده است او رذائل نفس را که در فصول دیگر بتفصیل یاد کرده در نتیجه غلبهٔ هوی بر عقل می‌داند و معتقد است که با راهنمائی عقل

۱ - ابوحیان توحیدی : الامتاع والمؤانسة (قاهره ، لجنة التألیف والترجمة والنشر) ، ج ۱ ص ۱۴۱ . باحتمال قوی دانشمند مزبور اهل سنت و جماعت بوده و بدفاع از مسألهٔ نبوت به رد ابن راوندی و رازی پرداخته و باید یادآور شد که اهل سنت نیز معتقدند که عقول را تصرفی در امور نیست و راهنمائی و تعلیم پیغمبر ضروری است رجوع شود به :
ابومنصور ماتریدی : کتاب التوحید (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج ، شمارهٔ ۳۶۵۱ Add.) ، ص ۹۲ ؛ و عبدالکریم شهرستانی : نهایة الاقدام فی‌الکلام (لندن ۱۹۳۴) ، ص ۴۲۶ . نه تنها در اسلام بلکه در مذهب یهود هم این موضوع بهمین کیفیت بیان شده است رجوع شود به : سعید بن یوسف فیومی : کتاب الامانات والاعتقادات (لیدن ۱۸۸۰) ، ص ۲۴ .

۲ - ابوالعلاء معری : لزوم مالایلزم (قاهره ۱۳۴۳ ق) ، ج ۱ ص ۱۷۵ .

۳ - ابن مسکویه : الفوز الاصغر ، ص ۱۰۸ .

باید هویٰ ذلیل ومقهور گردد وفیلسوفان بزرگ را نمونهٔ کاملی از مردمانی می‌دانند که در این باره باقصیٰ غایت و اعلیٰ نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هوی و میراندن آن وخوار داشتن خواهشهای نفسانی ازمردم کنار گرفته وکنج عزلت را برگزیده وحتی از خوردن وآشامیدن و خانه وکاشانه دوری جسته‌اند[۱]. کلمهٔ هوا در بیشتر ابواب کتاب آمده و رازی صفات رذیله مانند غضب وکذب وبخل و غم و شرّه و رتب دنیاوی[۲] وغیره‌را بدان منسوب می‌دارد. جالینوس نیز در کتاب درمان هوای نفس حرص و طمع وشره وغضب وحسد وامل[۳] وغیره را نسبت به هویٰ می‌دهد.

آوردن کلمهٔ هویٰ در برابر عقل در مواضع متعدّد بوسیلهٔ افلاطون بکار رفته‌است[۴] او هویٰ را حالتی یا جزئی از نفس بشمار می‌آورد که با نیروی غیر معقول خود موجب بسیاری از دگرگونیها می‌شود[۵]. ابوالوفاء مبشّر بن فاتک از افلاطون نقل می‌کند که گفته‌است برتری عقل بر هویٰ اینست که عقل ترا سالار وهویٰ ترا بندهٔ روزگار می‌کند[۶]. جالینوس نیز آنجا که ببیان منشأ خطا (error) و هویٰ (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شود که هویٰ ازقدرت نامعقول برمی‌خیزد وازمتابعت عقل (Reason) سر می‌پیچد[۷].

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۲۷ - ۲۰.
۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، صفحات ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۹ ، ۶۳ ، ۷۰ .
۳ - *Galen on the Passions and errors of the Soul* p. 43, 60, 62.
۴ - Plato: *Laws*, 843 B

آنچه که در این مقاله بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعهٔ آثار اوست که بانگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن در سال ۱۹۵۳ در آکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

The Dialogues of Plato, Translated in to English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

۵ - Plato: *Republic* 440 c
۶ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک ، مختار الحکم و محاسن الکلم (مادرید ۱۹۵۸) ، ص ۱۵۸.
۷ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 28

تعبیر «زمّ الهویٰ» یعنی مهار کردن آن نیز که در کتاب بسیار بچشم میخورد تعبیر افلاطونی است او در همین فصل دوّم میگوید مهارکردن (= زمّ) و برکنارساختن (= ردع) هویٰ نزد هرعاقل ودرهررأی و هردین واجب است[۱]. در فصل هفتم گوید خردمندبابصیرت نفس ناطقه ونیروی نفس غضبیه‌اش بهیمیّه‌را مهار می‌کند[۲] ونیز در فصل هیجدهم از مهارکردن هوی و سرکوبی (= قمع) آن وخدعه و مکیدت آن یاد می‌کند[۳]. و نیز براساس جدائی عقل وهویٰ صفات آدمی‌را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوائی» مندرج ساخته‌است[۴] ومیان فرمان عقل وفرمان هویٰ بدین گونه جدائی افکنده‌است که عقل همیشه بعواقب امور می‌نگرد وآنچه را که افضل وارجح واصلح در پایان کاراست برمی‌گزیند هرچند که درآغاز امر رنج و سختی در بر داشته باشد ولی هوی برخلاف آن‌است[۵] ونیز رأی هوائی بدون حجتی آشکارا وعذری واضح بلکه بصرف میل و حبّ نفس مورد متابعت قرار می‌گیرد درحالیکه رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می‌شود هرچندنفس آن‌را ناخوش ومکروه دارد[۶]. اومی‌گوید گاهی هویٰ در برخی ازاحوال بعقل مانندگی پیدا می‌کند و موجب تدلیس وایهام نفس می‌گردد که آن‌را عقلی بنمایاند نه هوائی وحتی بمرحلهٔ اقناع وحجاج هم می‌رسد ولی اگر بااندیشهٔ راست ودرست سنجیده‌شود اقناع وحجّت آن درهم شکسته وباطل می‌شود. او در پایان گوید که فرق میان آنچه‌را

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۳۱ .
۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۵۱ .
۳ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۵ . در زبان فارسی نیز کلمهٔ «مهار» برای هوای نفس بکار رفته‌است مانند :

هوای نفس مهارست و خلق چون شتران بغیر آن شتر مست را مهار مگیر

رجوع شود به :
R. A. Nicholson: *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz* (Cambridge, 1952) p. 311.

۴ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۶۳ و ۷۹ .
۵ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۹ .
۶ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۹۴.

که هویٰ می‌نمایاند بابی عظیم از ابواب صناعت برهان‌است که نقل آن درین‌جا ضروری نیست[1] البتّه درصناعت برهان با قیاسهای عقلی قیاسهائی که مبتنی بر برهان وعقل نیست سست می‌گردد و رازی نیز درجائی اشاره می‌کند باینکه باید از «قیاس‌عقلی» پی بعواقب و اواخر امور برد و از امور زیان آور دوری جست و بامور سودمندی روی آورد[2] تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان‌است درکتب فلسفی مکرّراً بکار رفته‌است[3].

کلمهٔ «هویٰ» در قرآن مقصوراً و ممدوداً درموارد متعدّد دیده می‌شود[4] و اهل لغت یکی ازمعانی آن‌را بمعنی کام و آرزوی نفس آورده‌اند[5] و درتفسیر «وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ» گفته شده : «انّه لاعُقُولَ لَهُمْ»[6] و در ادب عربی هم درمقابل عقل بکار رفته‌است چنانکه ابن دُرَید درمقصورهٔ خود گوید :

وَآفَةُ العَقْلِ الهَوَىٰ فَمَنْ عَلا عَلَىٰ هَوَاهُ عَقْلُهُ فَقَدْ نَجَا[7]

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۸ .
۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۵ .
۳ - ابن رشد می‌گوید : قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد وکامل ترین قیاس عقلی برهان‌است رجوع شود به : فصل‌المقال وتقریر مابین‌الشریعة والحکمة من‌الاتصال (لیدن ۱۹۵۹) ، ص۶ و ۷ . ناصر خسرو (دیوان ص۴۷۳) گوید :

بیاموزی قیاس عقلی از حجت اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی از قیاس‌عقلی تمثیل‌منطقی‌را اراده کرده، که نظیر قیاس‌فقهی‌است ولی‌درسعةولات در بیت زیر از مولانا (مثنوی چاپ لیدن ۱۹۲۵ ، ج۱ ص۱۸) نیز کلمهٔ قیاس ذکر و از آن تمثیل اراده شده :

از قیاسش خنده آمد خلق را کو چوخود پنداشت صاحب‌دلق را

۴ - از جمله : ومن‌اضل ممن اتبع هویه (سورة‌القصص آیهٔ ۵۰) ؛ واما من‌خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی (سورة النازعات آیهٔ ۴۰)
۵ - حبیش بن ابراهیم تفلیسی : وجوه قرآن (تهران ۱۳۴۰ش) ، ص۳۳ .
۶ - ابن منظور : لسان‌العرب ، مادهٔ هوی .
۷ - خطیب تبریزی : شرح مقصورهٔ ابن درید (دمشق ۱۳۸۰ق) ، ص۱۹۱ . در ادب فارسی نیز خرد (= عقل) و هوی درمقابل هم قرار گرفته‌است . ناصر خسرو (دیوان ص۳۹۲) گوید : وگر عنان خرد داده‌ای بدست هوی چو اسب‌لانه‌سرافشان‌و بی‌عنان‌شده‌ای

رازی عقل وهویٰ‌را در برابر نفوس‌سه‌گانه قرارمی‌دهد ، آنچه‌که ازمواد هویٰ باشد از آفات عقل‌است و نفس ناطقه‌را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّة‌را نیرومند می‌گرداند[1] نفوس سه‌گانه را رازی از افلاطون اخذ کرده ودرهمین فصل دوم می‌گوید که افلاطون‌برآنست‌که درآدمی سه‌نفس وجود دارد یکی‌ناطقه‌والهیّه ودیگری غضبیّه وحیوانیّه وسدیگر نباتیه ونامیه وشهوانیه . نفس نباتیه وحیوانیه برای‌نفس‌ناطقه‌آفریده شده‌است نفس نباتی به‌جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت‌است ونفس غضبیه درسرکوبی نفس شهوانیّه نفس ناطقه‌را یاری می‌دهد واین دونفس را یعنی نباتیه و غضبیه جوهری خاص نیست که پس‌از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهر نفس‌ناطقه باقی می‌ماند . او سپس‌می‌گوید‌که آدمی‌باید بکوشد تابوسیلهٔ طبّ‌جسدانی که‌همان‌طب‌معروف‌است‌وطب‌روحانی که‌مبتنی بر اقامهٔ‌حجج‌وبراهین‌است تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد . او سپس تفریط‌و افراط این نفوس‌را بتفصیل بیان می‌کند[2] .

تقسیم سه‌گانهٔ نفس که برمبنای آن فضائل چهارگانه پدید می‌آید از ابتکارات افلاطون‌است . این‌فکر درمسلمانان اثری آشکار گذاشته‌است افلاطون درموارد متعدّد اشاره باجزاء سه‌گانهٔ نفس‌کرده‌است ازجمله درکتاب جمهوریت گوید : ما باید بیاد آوریم‌که نفس‌را بسه جزء تقسیم‌کردیم وبوسیلهٔ نسبت آنها بایکدیگر ما می‌توانیم طبایع مختلف‌عدالت وعفت وشجاعت وحکمت‌را مشخّص‌سازیم[3] . ودرکتاب طیماوس‌گوید : من بارها گفته‌ام‌که سه‌نوع‌نفس درما نهاده شده‌که هرکدام دارای‌حرکت‌است وبنحو خلاصه باید تکرارکنم‌که اگر هرکدام ازفعالیّت بازماند وحرکت طبیعی خودرا انجام ندهد بسیار ناتوان‌می‌گردد ولی‌آن‌که‌پرورش‌یابد وفعالیّت‌نماید بسیار نیرومند می‌گردد[4] .

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۷۳ .
۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۲۷ و ۲۸ و ۲۹ .
۳ - Plato: *Republic* 504 A
۴ - Plato: *Timaeus*, 89 E

جالینوس نیز درکتاب «جوامع طیماوس فی‌العلم‌الطبیعی» درجاهای مختلف اشاره باین نفوس وافعال آنها کرده ازجمله درآنجاکه بحث امراض بدنی‌را ختم می‌کند وبه‌بیان امراض عارض برنفس می‌پردازد نخست توجّه به صحّت هردو را باهم ونگاهداشت آن دو را درحال اعتدال سفارش می‌نماید وسپس می‌گوید نفس و بدن باید باهم توافق‌داشته باشند اگر یکی بردیگری چیره‌تر گردد موجب بیماریهائی‌می‌شود و برای جلوگیری ازاین باید نفس‌را بافکر وتعلیم وبدن‌را بارياضت بسوی اعتدال‌طبیعی برگرداند و آن‌نفسی‌که تدبیر این امررا عهده‌داراست نفس الهیّه‌است که آن نیز باید باحرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست‌تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیّه وشهوانیّه ریاضت خودرا بیابند ولی نفس ناطقه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بهیمیّه نیرومند می‌شوند ونفس ناطقه‌ای‌که خداوند آن‌را موجب سعادت آدمی قرار داده‌است ناتوان می‌گردد و نیک بخت کسی‌است که این نفس دراو نیرومندتر و والاتر باشد[1]. وهمچنین درکتاب الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه‌گانه و حرکات آنها یادکرده که خلاصهٔ آن درمختصر کتاب‌الاخلاق‌آمده‌است. او می‌گوید حرکات نفس‌شهوانیّه ونفس‌غضبیّه برای نیروهای نفس ناطقه زیان‌آوراست زیرا نفس‌شهوانیّه بانفس ناطقه مباینت دارد وخداوند آن‌را درآدمی نهاده ازجهت اینکه آن برای حیات و تناسل ضرورت دارد[2]. و نفس غضبیّه هم در برابر نفس ناطقه بمنزلهٔ سگ‌است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سگ و اسب بنا بارادهٔ شکارگر و سوارکار آن دو را یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتدکه برخلاف ارادهٔ آن دو رفتار می‌کنند[3].

حمیدالدین کرمانی درآراءات خود بررازی براین قول افلاطون‌که بوسیلهٔ رازی نقل‌شده خرده گرفته باینکه این سه (= شهوانیّه وغضبیّه وناطقه) نامهای افعالی‌هستند

۱ ـ جالینوس : جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۳۳ .
۲ ـ جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۲۷ .
۳ ـ مأخذ قبل ، ص۲۸ .

که از یک‌فاعل صادر می‌شود مانند نجّار که برحسب کارهای مختلف که باآلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی بان که مادام که درکشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا می‌کند که برحسب هریک بنامی خوانده می‌شود و وقتی‌که بخشکی آید این افعال وعناوین ازاو بریده می‌گردد[1]. چنانکه پیش‌ازاین یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو براین تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند.

ارسطو درکتاب النفس می‌گوید ازکجا می‌توان دانست‌که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام‌است زیرا واضح‌است‌که عدد آن ازجهتی بی نهایت‌است وکافی نیست که همچون برخی ازفیلسوفان آن‌را به جزء عاقل (= ناطقه) وجزء غضبی وجزء شهوانی ممتازکنیم ویا مانند برخی دیگر آن‌را به‌جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نمائیم زیرا اگر از ممیّزاتی‌که این اقسام سه‌گانه برآن مبتنی‌است جستجوکنیم اجزاء دیگری نیز بدست می‌آید که هریک از دیگری ممتازاست[2].

ثامسطیوس (Themistius) درتفسیر مقالهٔ سوم ازکتاب فی‌النفس ارسطو *De Anima* پس‌ازآنکه نفس‌را منحصر به دو نیروی محدود یعنی حاکمه ومحرّکه می‌کند این بحث‌را بمیان‌آوردکه آیا این‌دونیرو جزئی‌ازنفس هستند بامقدار ومعنی‌جداگانه ، یا عین نفس هستند واگر جزء نفس‌اند آیا غیرازآن سه نیروی مشهور هستند که فکری وغضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی ازاینها هستند ودراین‌باره نیز بسیار شک‌است که آیا نفس‌دارای اجزای‌متمیّز بمقدار وموضع‌است ویا نیروهای بسیاری‌است‌که در

۱ ـ حمیدالدین کرمانی : الاقوال الذهبیه (منقول در پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص ۲۸ .
۲ ـ ارسطوطالیس : کتاب‌النفس (ترجمهٔ عربی‌قاهره ۱۹۶۲) ، ص۱۲۱ . ونیز رجوع شود به : Aristotle; *De Anima* 412 $\frac{a}{25}$

موضوع واحد قرار گرفته‌است همچنانکه شیرینی و خوشبوئی و سفیدی در سیب قرار یافته‌است . واگر این نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چنداست ؟ آیا منحصر بهمین سه نیرواست چنانکه گروهی بآن معتقدند یابیشتراست زیرا ازتعداد اجزای نفس چنین آشکار می‌شود که احصاء و برشماری آن دشواراست[1] .

جالینوس نیز اشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می‌کند ولی خودرا ازکیفیّت آن وایراداتی که ارسطوئیان می‌کنند برکنار می‌دارد او درآغاز اخلاق خود که عقیدهٔ قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را دربارهٔ اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه‌است ویا از برای غیر نفس ناطقه نقل می‌کند گوید من این‌را درکتاب خود موسوم به «آراء ابقراط وافلاطون» بیان کرده‌ام ودرآنجا آشکارساخته‌ام که درآدمی چیزی‌است که فکر باآن صورت می‌پذیرد وچیز دیگری که غضب باآن پدیدارمی‌گردد وچیز سومی که شهوت ازآن برمی‌آید وباك ندارم که این‌سه‌چیز نفسهای مختلف یااجزاء نفس انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون دراین‌کتاب چیزی‌را که فکر ازآن حاصل می‌شود نفس ناطقه ونفس مفکّره می‌خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یا قوّت باشد و چیزی‌را که غضب ازآن می‌خیزد نفس غضبیّه یانفس حیوانیّه وچیزی که شهوت ازآن بلند می‌شود نفس شهوانیّه یا نفس نباتیّه می‌نامم[2] .

از مطالب فوق اساس و ریشهٔ فکر تقسیم نفس به نفوس سه‌گانه که در رازی

۱ - M. C. Lyons: «An Arabic Translation of the Commentary of Themistius», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London, 1955), p. 426.
نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی تفسیر ثامسطیوس برکتاب‌النفس ارسطو در مکتبة الغروبین واقع درشهر فاس ازبلاد مراکش بدست‌آمده که‌قسمت‌فوق‌منقول‌ازآن‌است . نگارنده‌اخیراً دریکی ازفهرست‌های مطبوعات‌کتابهای شرقی ملاحظه کرد که‌کتاب فوق درسال ۱۹۶۵ بوسیلهٔ دانشمند نامبرده که نسخهٔ خطی‌را معرفی کرده تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :
Arabic Version of Themistius's "De Anima"

۲ - جالینوس : مختصرکتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۲۶ .

آمده و همچنین منشأ ایراداتی که حمیدالدین کرمانی براو گرفته آشکارگردید .

ناگفته نماند که نظریهٔ نفوس سه‌گانه وفضائل چهارگانه که اصل آن از افلاطون‌است اثر مهمّی درکتابهای اخلاق اسلامی داشته وهمه آن‌را باکمی اختلاف‌نقل کرده وتقسیمات وتعاریف خودرا برآن‌اساس قرار داده‌اند[1] بدین‌معنی که نخست‌فضائل چهارگانه را و سپس رذائلی که طرف مقابل آنهاست ذکر کرده و آنگاه هریك ازاین هشت طبیعت را جنس ازبرای اقسامی که تحت آنها مندرج‌است قرار داده‌اند وتهذیب الاخلاق ابن مسکویه مثال کاملی ازاین روش‌است ولی رازی چنانکه پیش‌ازاین اشاره شد اساس‌وپایهٔ کتاب خودرا بر «عقل» و «هویٰ» قرارداده وفضائل ورذائل‌را پدیدهٔ آن دو می‌داند .

رازی فصل چهارم‌را تحت عنوان «فِی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُیُوبَ نَفْسِهِ» آورده و این عنوان نام مقالهٔ جالینوس‌است که پیش‌ازاین دربارهٔ آن سخن رفت و درپایان این فصل نیز رازی تصریح می‌کند که این فصل خلاصهٔ مقالهٔ آن حکیم‌است . او می‌گوید ازآنجا که هرکس نفس خودرا دوست دارد و افعال خودرا پسندیده و شایسته می‌داند قدرت آن‌را ندارد که از هوای نفس جلوگیری کند و بادیدهٔ خرد باخلاق و سیر خود بنگرد بنابراین او نمی‌تواند عیب‌ها وزشتی‌های درونی‌خود را آشکارسازد وچون برآنها آگاهی نمی‌یابد نمی‌تواند آنهارا ازخود دورکند ازاین رو لازم‌است براوکه دراین باره بمردی خردمند که بااو بستگی وپیوستگی‌دارد رجوع کند واز وی بخواهد و درخواهش خود تأکید ورزدکه اورا ازمعایبی که دراو می‌بیند آگاه سازد واورا متوجّه‌کند باینکه راهنمائی وی ازهرچیز دیگر برای اوگرامی‌تر و سودمندتراست وازاو بخواهد که حیا و

۱ - الکندی : فی‌حدود الاشیاء ورسومها (رسائل‌الکندی الفلسفیة) ، ج۱ ص۱۷۷ ؛ یحیی‌بن عدی : تهذیب‌الاخلاق (رسائل‌البلغاء چاپ چهارم) ، ص۴۹۰ ؛ ابن‌مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص۱۹ ؛ ابن‌سینا : فی‌علم‌الاخلاق (تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیات) ، ص۱۵۲ ؛ ابن‌حزم : فی‌مداواة‌النفوس‌وتهذیب‌الاخلاق (رسائل ابن‌حزم الاندلسی) ، ص۴۵ .

مجامله‌را درین‌باره کنار بگذارد وحقیقت‌را بیان کند[۱]. ابن‌مسکویه نیز توجّه باین‌مطلب که اصل آن‌ازجالینوس‌است داشته ودراین‌باره نظرمخالف دارد. اومی‌گوید واجب‌است آنکس‌که خواستار صحّت نفس خوداست‌که خود باستقصاء عیوب نفس‌خود بپردازد و بآنچه‌جالینوس‌دراین‌باب گفته‌است بسنده نکند[۲]. او سپس‌عقیدهٔ جالینوس‌را بتفصیل بیان‌کرده‌است. نظرجالینوس نزد دانشمندان‌اسلامی مشهور بوده‌است چنانکه‌ابوالوفاء مبشر بن فاتک نیز ازقول جالینوس نقل می‌کند که گفته‌است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تاآنچه را که او هرروز انجام می‌دهد بیازماید وصواب وخطای آن‌را باو بنماید دراین صورت آن مرد به بیهوده نمی‌پندارد که خود خردمندترین مردمان‌است[۳].

جالینوس درموارد متعدّد ازکتاب درمان هوای نفس خود اشاره باین موضوع کرده‌است که یک مورد آن دراینجا نقل می‌شود. او می‌گوید ازآنجاکه ما خودرا بحدّ افراط دوست داریم ممکن نیست که برهوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آن‌را دریابیم ازاین روی باید آن‌را بعهدهٔ دیگری محوّل سازیم. او سپس دربارهٔ آن شخص دیگر و چگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را درشهر خود دیدید و یا آوازهٔ اورا شنیدیدکه مورد ستایش مردم‌است برای اینکه کسی‌را بتملّق نمی‌ستاید باید نخست باو نزدیک‌گردید تابه‌بینیدکه‌او چنانکه مردم‌دربارهٔ او می‌گویند واورا می‌ستایند هست یانه. اگر دیدید او مکرّرًا بخانهٔ توانگران و ارباب قدرت وحتّیٰ بخانهٔ سلطان می‌رود وبآنان بخاطر زر و زورشان احترام می‌کند وباآنان برسر یک‌سفره می‌نشیند یقین کنیدکه بشما دروغ گفته‌اندکه این‌مرد جزحقیقت‌را نمی‌گوید زیرا کسی‌که چنین‌زندگی برای‌خود برگزیند نه‌تنها راست نمی‌گوید بلکه‌وجودش‌سراپا شرّاست زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زوراست. امّا اگر دیدیدکه او مردی‌است که‌سراپا زبان چاپلوسی

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۳۳ و ۳٤ و ۳۵.
۲ - ابن مسکویه: تهذیب‌الاخلاق، ص۱٦٦.
۳ - ابو الوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحکم ومحاسن الکلم، ص۲۹٦.

به‌زورمندان وتوانگران نمی‌گشاید و بدیدار آنان نمی‌رود و برسفرهٔ آنان نمی‌نشیند بلکه برطبق اصول درست زندگی می‌کند بدانیدکه این آن‌مرداست که حقیقت‌را می‌گوید باو تقرّب‌جوئید ودرخلوت ازاو بخواهیدکه آنچه ازهوای‌نفس درشما سراغ‌دارد درحال برای شما آشکارا بازنماید وباو بگوئیدکه شما بسیار ازاین خدمت‌او سپاسگزار خواهید بود ومنزلت‌اورا برتر ازکسی خواهید دانست که‌شمارا ازبیماری‌جسمانی‌رهائی بخشیده‌است. اگر پس‌از مدتی چیزی دراین باره باشما نگفت دوباره باو نزدیک شوید وزبان الحاح بگشائید اگر این بار اوگفت‌که چیزی ازشما نمی‌داندکه حاکی ازهوای نفس باشد زود باور مکنید وبپندارید‌که شما ناگهان ازخطا آزاد شده‌اید بلکه احتمال دهیدکه‌آن‌شخص توجه وافی بشما مبذول نداشته و دراین امرغفلت ورزیده ویاآنکه ترسیده‌است‌که اگر حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرارگیرد ویاآنکه باور نمی‌داردکه شما از دل و جان می‌خواهیدکه برخطاهای خود واقف شوید[۱].

رازی درپایان این‌فصل‌اشاره می‌کند باینکه‌آدمی باید بوسیلهٔ همسایگان‌وهمکاران و دوستان وحتی دشمنان برعیوب خود واقف گردد و می‌گوید که جالینوس دراین باره کتابی نوشته وآن‌را بنام «فِی‌أنَّ الأخیارَ یَنْتَفِعُونَ بِأعْدَائِهِم» کرده‌است ودرآن سودهائی‌راکه ازطرف یکی‌ازدشمنانش باو عایدگشته یادکرده‌است. این‌مقالهٔ جالینوس نیز شهرت فراوان داشته و ابن مسکویه درکتاب خود ازآن یاد کرده و گفته‌است این مطلب یعنی اینکه نیک‌بختان از دشمنانشان سود می‌جویند درست‌است وکسی با آن مخالفت ندارد[۲]. همین اندیشه درنظر شاعر شیرین زبان سعدی بوده آنجاکه گفته‌است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاك تا عیب مرا بمن نماید[۳]

رازی درجائی دیگر دربارهٔ اینکه آدمی ازعیوب نفس خود ناآگاه‌است چنین

۱ - *Galen on the Passions and errors of the Soul* p. 32, 33
۲ - ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق، ص۱٦۷.
۳ - سعدی: گلستان (تهران ۱۳۱۰ش)، ص۱۳۰.

گفته : «آدمی ازعیوب نفس‌خودکوراست واندك محاسن خودرا بیش‌ازآنچه‌که‌هست می‌پندارد»[۱] این تعبیر نیز درسخنان افلاطون سابقه دارد او می‌گوید درطبیعت‌آدمی نهاده شده‌که ازخطاهای محبوب خود چشم پوشی کند وهیچ محبوبی دوست داشته‌تر از نفس برای آدمی نیست[۲]. ونیز ازگفتهٔ اوست : عاشق دربارهٔ معشوق کوراست[۳].

جالینوس درکتاب درمان هوای نفس این مطلب‌را باتفصیل بیشتری بدین‌گونه یاد می‌کند : چنانکه ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی از پیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته‌است زنبیل پیشین مملوّ از عیوب دیگران‌است و زنبیل پسین ازعیوب خودمان پر گشته‌است باین دلیل‌است که ما عیبهای دیگران را می‌بینیم ولی از عیبهای خود غافل می‌مانیم این مطلبی‌است که همه‌آن‌را راست‌می‌دارند افلاطون دلیل آن‌را چنین بیان‌می‌کند که چشم‌عاشق‌بمعشوق‌کوراست بنابراین اگرهریك ازما خودرا بیش‌ازهمه‌چیز دوست داشته باشد بایدکه درمورد خودکور باشد پس چگونه می‌تواند بدیهای خودرا به‌بیند؟ وچگونه می‌تواند خطای خودرا تشخیص دهد[۴].

وهمین‌مضمون‌است‌که دراحادیث اسلامی بصورت «حُبُّكَ الشَّيءَ يُعْمِي ويُصِمّ[۵]» دیده می‌شود و در ادب فارسی هم بکار برده شده مولوی گوید :

در وجود تو شوم من مُنعدم چون محبّم حب یُعمی ویُصِم[۶]

تمثیل ایزوپ[۷] عیناً درکتاب مختصرالاخلاق‌جالینوس دیده می‌شود ومحتمل‌است

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۹.
۲ - جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۲۶ .
۳ - Plato: *Laws*, 731 E
۴ - *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, p. 30, 31
۵ - ا. ی. ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ‌الحدیث‌النبوی (لیدن ۱۹۳۶) ، ج۱ ص۴۰۹.
۶ - بدیع‌الزمان فروزانفر ، احادیث مثنوی (تهران ۱۳۳۴) ، ص۲۵.
۷ - ایزوپ Aesop نویسندهٔ معروف‌یونانی‌است‌که داستانها وتمثیل‌های او (Fable) درغرب بسیار شهرت دارد.

که خلاصه‌کنندهٔ کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ‌را حذف وآن‌را به حکیمی نسبت داده‌است اینك عین عبارت آن کتاب نقل می‌گردد :

«وَقَدْقَالَ حَكِيمٌ إِنَّ فِي عُنُقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلاتَيْنِ وَاحِدَةً مِن قُدَّامِهِ وَأُخرىٰ مِنْ خَلْفِهِ وَفِي الَّتِي بَيْنَ يَدَيْهِ عُيُوبُ النَّاسِ وَفِي الَّتِي مِنْ خَلْفِهِ عُيُوبُ نَفْسِهِ وَلِذٰلِكَ يَرىٰ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَيْبَ غَيْرِهِ عَلَى الإِسْتِقْصَاءِ وَالحَقِيقَةِ وَلا يَرىٰ شَيْئاً مِنْ عُيُوبِ نَفْسِهِ»[۱].

رازی باب پنجم‌را تحت عنوان «درعشق ودوستی‌وخلاصهٔ‌سخن درلذّت» قرار داده او درآغاز گفتار دربارهٔ عشق چنین گوید : مردان‌والاهمت وبزرگ نفس این‌بلیّت از طبایع و غرائزشان دوراست زیرا برای این‌گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست آنان وقتی می‌اندیشند که عشّاق دچار این‌گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند ازاین ورطه خودرا برکنار می‌دارند واگر هم بدان مبتلیٰ گردند می‌کوشندکه بردبار باشند تا آنکه هویٰ از دلشان بدر رود و همچنین‌است حال آنانکه گرفتارکارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند . امّا مردان مخنّث و زن صفت وفارغ‌البال و نعمت پرورد آنانکه جز ارضای امیال واطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند ونرسیدن بآن‌را اندوه و بدبختی بشمار می‌آورند ازاین‌بلیّه بآسانی نمی‌رهند برخصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند وگوش بآهنگهای خوش والحان‌نیکوفرادهند. اوسپس‌سخن‌رابه‌عشق‌حیوانی‌ولذت‌جسمانی‌می‌رساند ومی‌گوید چنین عشّاق‌درعدم‌ملکهٔ نفس‌واختیار هوای‌نفس وانقیاد شهوات‌ازحدّ بهائم‌گام‌فراترمی‌نهند : و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن ببدگوئی فلاسفه دراین باب می‌گشایند فصلی مشبع ایرادکرده ومی‌گوید آنان‌مدّعی‌اند براینکه عشق‌مخصوص‌طبایع رقیقه واذهان لطیفه‌است و بسیاری از ادیبان و شاعران و بزرگان وحتی پیغمبران ازاین

۱ - جالینوس : مختصرکتاب‌الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۴۷.

موهبت برخوردارگشته‌اند وحال آنکه امر برعکس است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه ونظر درآنان محدوداست روی بامیال نفسانی ولذّات شهوانی می‌آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر وحکمتشان ظاهرتر ازمردمان دیگراست عشق درآنان کمتر دیده می‌شود . او سپس مناظرهٔ خودرا بایکی ازاینگونه ادیبان نقل می‌کند که آن ادیب گمان می‌برده که علم آنست که او دارد و ورای آن جهل است رازی ازاو می‌پرسد آیا علوم اضطراری است یااصطلاحی وبنابردو پاسخ آن ادیبک‌را ملزم ومجاب می‌کند و شیخی که این مناظره در حضور او رخ داده با ریشخند می‌گوید ای پسرك من اکنون مزهٔ علم حقیق را بچش[1] . ابلیای نصیبی مطران نصیبین در رساله‌ای که برای استاذ ابوالعلا صاعدبن‌سهل‌الکاتب نوشته ودرآن مناظرهٔ خودرا باوزیر مغرب یاد کرده ابن داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده‌است[2].

درمنابعی که دراختیار مسلمانان بوده سخن از نکوهش و ستایش عشق بسیار بمیان آمده و رازی که عشق‌را می‌نکوهد دراین باره تحت تأثیر حکمای یونان قرارگرفته‌است خاصّه که خود صریحاً گفته‌است که عشق در یونانیان کمتراست و فیلسوفان آنان رقّت طبع ولطافت ذهن خودرا مصروف به معضلات علمی می‌دارند[3].

ازسقراط نقل‌شده که گفته‌است عشق‌دیوانگی‌است ودارای‌رنگهای‌گوناگون‌است چنانکه دیوانگی‌را رنگهای‌گوناگون‌است[4]. واز افلاطون نقل شده که گفته‌است عشق بردو نوع‌است الٰهی و انسانی اوّلی ستوده و محمود و دوّمی نکوهیده و مذموم‌است[5]

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۴۳-۳۵ .
۲ - نسخه‌ای ازاین رساله درکتابخانهٔ‌واتیکان بشمارهٔ ۱۲۴۳ موجوداست (کراوس ، پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص ۳ .
۳ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۴۲ .
۴ - جعفر بن احمد السراج : مصارع العشاق (بیروت ۱۹۵۸) ، ج۱ ، ص۱۵ .
۵ - فارابی : فلسفهٔ افلاطون واجزائها (لندن ۱۹۴۳) ، ص۱۵ . متن‌عربی‌این‌کتاب بافهرستی ازلغات فلسفی با ترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ فرانز رزنتال و ریچارد والزر درمجموعهٔ (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :
Alfarabius De Platonis Philosophia

و ارسطو درکتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیراکه عاشق معشوق را برای لذّت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذّت و منفعت هردو فانی شونده‌است[1] و عین این بیان درکتاب اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* دیده می‌شود[2] وهمین تعبیراست که‌ابن‌مسکویه گوید : « أحَدُهُمَا يَلْتَذُّ بِالنَّظَرِ وَالآخَرُ يَنْتَظِرُ المَنْفَعَةَ »[3].

درستایش عشق گفته‌شده که آن منبع واصل همه‌نسبتهای‌علوی‌وسفلی‌است‌واگرعشق نمی‌بود حرکت ومتحرّك وکامل ومکمّلی درجهان وجود نمی‌داشت[4]. بدانشمندی خبر دادندکه فرزندت عاشق‌شده اوگفت باکی‌نیست زیرا عشق اورا لطیف وظریف‌ودقیق ورقیق می‌گرداند[5]. بنابراین‌دوطرف‌دعوی درکلام‌رازی‌درسایرمنابع نیزمشخّص‌است وشکی‌نیست که نظر رازی متوجّه عشق‌ظاهری وانسانی‌است وگرنه دربارهٔ عشق‌معنوی وحقیقی مخالفتی بااستاد خود افلاطون ندارد واو درهمین باب داستان افلاطون وشاگرد عاشق‌پیشهٔ اورا نقل کرده وبیان داشته‌که افلاطون چگونه اورا بادلیل وبرهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خودرا ازعشق شست و ملازم مجلس علم افلاطون گردید[6] .

۱ - آربری : اخلاق نیکوماخس در عربی ، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن (لندن ۱۹۵۵) ، ص ٤ . رجوع شود بپاورقی شمارهٔ ۷۷ .
۲ - Aristotle: *Ethica Eudemina* 1243 B 15 رجوع شود بپاورقی شمارهٔ ۷٤ .
۳ - ابن مسکویه تهذیب‌الاخلاق ، ص۱۳۲ . از شعر حافظ (دیوان‌حافظ چاپ قزوینی وغنی، ص ۱٤۰) عکس این مطلب استنباط می‌شود :

سایهٔ معشوق اگر افتاد برعاشق چه‌شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

٤ - عبدالرحمن بن‌الدباغ : مشارق انوارالقلوب ومفاتح اسرارالغیوب (بیروت ۱۹۵۹) ،ص۹۷ .
۵ - علاءالدین ابوعبدالله سغلطای : الواضح المبین‌فی‌ذکر من‌استشهد من‌المحبین (اشتوتگارت ۱۹۳٦) ، ص٤۵ .
٦ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص٤۱ . شاید مأخذ داستان فوق با آنچه ده ابوالوفاء مبشر بن فاتك نقل کرده‌یکی‌باشد : وعاتب افلاطون بعض‌الناس عن‌تخلفه عن طلب العلم. فقال : شغلتنی عن‌ذلك اللذة. فقال : لو اشتغلت بالعلم ماوجدت للذة لذة (مختارالحکم ومحاسن‌الکلم ، ص۱۷۷) وبیت‌زیر را از ناصر خسرو (دیوان ، ص۹٤) بیاد می‌آورد :

لذت علمی چو ازدانا بجان تو رسد زان‌سپس ناید بچشمت لذت‌جسمی‌لذیذ

مسألهٔ نکوهش عشق وانتساب آن به‌حکمای یونان که رازی نیز بدان متمایل است در برخی از منابع اسلامی نیز انعکاس یافته‌است از جمله ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در کتابی که دربارهٔ عشق ومحبت تألیف کرده ودر آن نظر حکمای الهی ومتکلمان وفلاسفه ومنجمان واطبا ومتصوفان را ایراد نموده نقل می‌کند که یکی از شاگردان ارسطو از او سؤال کرد ای‌حکیم مارا ازماهیت عشق واز آنچه که از آن زاده می‌شود باخبر گردان. او درپاسخ گفت که عشق طمعی است که دردها زائیده می‌شود وپرورش می‌یابد و درپایان به اندوه وشب بیداری وحزن وفساد عقل منتهی می‌گردد. مؤلف کتاب (= دیلمی) می‌گوید ازاین جواب برمی‌آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب درخور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الهی بوده‌است[1]. ونیز درفصلی که درنکوهش عشق آورده ازفورس طبیب نقل می‌کند که گفته‌است عشق درسرزمین یونان بسیار کم‌است زیرا که‌بیشتر مردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خودرا بدین آلایشها نمی‌آلایند. و ازطبیبی دیگر نقل می‌کند که درپاسخ سؤال از عشق گفته‌است که عشق از تأخیر معرفت برمی‌خیزد وهمهٔ عاشقان ضعیف‌العقل‌اند.

مؤلف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان وطبیعیان‌شده وگوید یونانیان که عشق و محبت در آنان نادراست برای اینست که بیشتر همّشان مصروف به الهیات‌است ولی طبیعیان درنکوهش عشق نامعذورند زیرا همّتشان ازعالم طبیعت تجاوز نمی‌کند[2]. بنابراین ظاهر گشت که‌چگونه رازی که طبیب وفیلسوف‌بود دراین‌امر متمایل به‌اسلاف خود ازاطبا وفلاسفهٔ یونانی‌شده ومعتقداست که‌بایدخودرا از آن‌برکنار داشت تابتوان فارغ‌البال به تحقیق علمی وتحصیل معارف پرداخت.

رازی درهمین‌فصل بحث لذت‌را بمیان می‌آورد ومی‌گوید کسانی که ورزش‌علمی نیافته‌اندتصور می‌کنند که‌لذت خالص‌است وبارنج مشوب‌نیست درحالیکه چنین نمی‌باشد

۱ - ابوالحسن دیلمی : عطف الالف المالوف علی‌اللام المعطوف (قاهره ۱۹۶۲) ، ص۳۰.
۲ - مأخذ قبل ، ص۷۲.

بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجهٔ خروج ازحالت طبیعی اتفاق می‌افتد بآدمی دست می‌دهد. اوبرای تمهید این‌اصل لذت‌را چنین‌تعریف می‌کند که‌عبارتست از برگشت‌بحالت اولی وطبیعی‌پس‌از آنکه بوسیلهٔ امری‌موذی‌ازحالت طبیعی‌خود خروج‌حاصل‌شده‌باشد همچون مردی که ازجائی‌سرپوشیدهٔ‌سایه‌ناك به بیابانی دررود ودربرابرخورشیدتابستانی قرارگیرد تا گرما اورا رنجه دارد وسپس بجای‌نخستین‌خود برگردد او دراین‌مکان‌لذت می‌برد تاهنگامی‌که بحالت اوّل برگردد وبابرگشتن بدن بحالت نخستین لذت پایان می‌یابد پس شدت لذت دراین مکان بمقدار شدت گرم شدن او و سرعت این مکان درسرد گردانیدن اوست وفیلسوفان طبیعی لذت را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند[1] زیرا نزدآنان لذت عبارت‌ازرجوع به‌طبیعت‌است. اوسپس‌گوید که‌درمقاله‌ای که بنام «فی مَاهِیَّةِ اللَّذَّة» نوشته این‌موضوع‌را مشروحاً بیان‌کرده‌است. دانشمندانی‌که‌فهرست کتابهای رازی را ذکر کرده‌اند ازکتاب او دربارهٔ لذت نام برده‌اند[2] ونیز رازی‌را دراین‌باب با ابوالحسن شهید بن الحسین‌البلخی فیلسوف ومتکلم وشاعرکه پیش‌از سال ۳۲۹ وفات یافته مناظراتی روی داده‌است که آن‌را بصورت مقاله‌ای تدوین کرده‌است وابوریحان بیرونی‌ازآن‌بنام «فِیمَاجَرَیٰ بَیْنَهُ وَبَیْنَ الشَّهِیدِ البَلْخِی فِی اللَّذَّة» نام‌برده‌است[3]. متأسفانه از این دومقالهٔ رازی نشانی دردست نیست ولی ناصرخسرو فیلسوف و شاعر معروف‌منتخباتی‌از آن‌را درکتاب‌زاد المسافرین‌بمنظور ردّ ونقض آورده‌است. ازمقایسهٔ سخن او در الطبّ‌الرّوحانی باآنچه که‌در زادالمسافرین آمده چنین‌استنباط می‌شود که‌حکیم ناصر باصل مقالهٔ رازی دسترسی داشته‌است. ناصرخسرو چنین‌گوید : «قول محمّد زکریا آن‌است که‌گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج ولذت نباشد مگربراثر رنج وگوید که چون لذت پیوسته‌شود رنج گردد وگوید حالی که آن نه‌لذتست ونه‌رنج

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۳۶.
۲ - ابوریحان بیرونی : رسالة فی فهرست کتب الرازی ، شمارهٔ ٦٤ ؛ ابن ابی اصیبعه : عیون الانباء ، ص٤۲۲.
۳ - مأخذ قبل (= بیرونی) شمارهٔ ٦٥.

آن طبیعت‌است و آن بحسّ یافته نیست »[1] وسپس مثال آن‌را چنین‌توجیه کرده‌است : « آنگاه پسر زکریا مراین‌قول‌را شرح کند وگوید که مثال این چنان باشد که‌مردی‌اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او ازسرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مراورا اندر عرق آید تا جسد او اندر آن خانه خوکند و نه گرما یابد ونه سرما آنگاه مفاجاة آن‌خانه‌گرم شود چنان‌که آن مرد اندراو بگرما رنجه‌شود سخت‌و بی‌طاقت‌شود آنگاه سپس‌از آن بادی خنک اندر آن‌خانه آمدن گیرد اندك اندك پس آن‌مرد که اندرو ازگرما رنجه شده باشد بدانچه ازطبیعت که برآن‌بود بیرون شده باشد از آن‌خنکی لذت یافتن گیرد از بهرآنکه همی سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که آن خستگی مراورا بدان پیشین او بازرساند که آن نه سرد بود ونه گرم »[2].

این‌اندیشهٔ رازی در آثار افلاطون‌وجالینوس ودیگر فیلسوفان باستان‌سابقه‌دارد افلاطون‌در کتاب فیلبس *Philebus* که مبتنی بر محاورهٔ سقراط وپروتارخس (Protarchus) وفیلبس‌است چنین آورده‌است :

پروتارخس : آنها (= لذت والم) چه هستند وچگونه باید آنهارا بیابیم .

سقراط : اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته‌ام که الم و درد و رنج و ناراحتی همهٔ انواع آن درنتیجهٔ فساد طبیعت برمی‌خیزد ...

پروتارخس : آری بارها این‌مطلب گفته شده‌است .

سقراط : وما نیز توافق نموده‌ایم براینکه لذّت اعادهٔ حالت طبیعی‌است ؟

پروتارخس : راست‌است[3].

جالینوس درکتاب « جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی » چنین نقل می‌کند : سپس او (= طیماوس) گفت که افلاطون پس‌از آن دربارهٔ لذّت والم چنین گفت : امّا

۱ - ناصر خسرو : زادالمسافرین (برلن ۱۳۴۱ق) ، ص۲۳۱ .
۲ - مأخذ قبل ، ص۲۳۳ .
۳ - Plato : *Philebus* 42 cd

امر لذّت والم بنابراین اساس باید اندیشیده شود که هرائری که خارج از مجرای طبیعی بجملگی وبیکبار آشکار گردد الم‌آور وبرگشتن بحالت طبیعی بهمان‌منوال لذت‌آوراست وامّا آنچه که بتدریج آشکار گردد نامحسوس‌است و آنچه که برضدآن باشد همان اثر درضد پدیدار می‌گردد و آنچه که بسهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذّت و الم بدنبال‌ندارد[1]. عین این‌عقیده به‌خود جالینوس نیز نسبت داده‌شده‌است . ابوالحسن عامری می‌گوید جالینوس گفته‌است که الم عبارتست از خروج بدن ازحالت طبیعی در زمانی کم وبمقداری زیاد پس اگر بمقدار کم خارج‌شود الم‌آور نیست وهمچنین‌است اگر بمقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود ولذّت عبارت‌است از رجوع بدن بحالت‌طبیعی در زمان کم پس اگر بمقدار کم یابمقدار زیاد ولی درزمان زیاد رجوع کند بنظر چنین آید که الم پدیدار گردد ولی لذّتی بدنبال ندارد . عامری در همین باب قول غرغوریوس را نقل می‌کند که گفته‌است رنج از استحالت بسوی‌خلاف‌مجرای‌طبیعی وراحت ازاستحالت بسوی مجرای طبیعی پدید می‌آید[2].

درمیان مسلمانان گذشته از رازی ، ابن‌مسکویه نیز همین‌تعریف‌را برای‌لذّت‌والم کرده آنجاکه گفته لذّت وقتی برای لذّت برنده حاصل می‌شود که پیش‌ازآن المی باو رسیده باشد زیرا لذّت عبارتست از راحت یافتن از الم و هرلذّت حسّی عبارتست از رهائی از درد و رنج[3]. وبرخی‌هم‌معتقدند که این‌رأی که‌افلاطون‌در آغاز آن‌را گفته‌است درست فهمیده‌نشده چنانکه ابوالحسن‌طبری درفصل‌چهل‌ونهم ازکتاب‌خود که‌درلذّت و الم آورده تصریح می‌کند باینکه علّت اختلاف متأخّران در لذّت و الم عدم فهم نظر افلاطون بوده‌است که گفته : الم استحالت بلذّت ولذّت استحالت‌بالم پذیرد هرچندکه لذّت والم طرفین‌حالت‌اعتدال‌هستند وکلام افلاطون‌را تفسیری غامض‌است که‌بسیاری

۱ - جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۱۹ .
۲ - ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة ، ص۵۰ .
۳ - ابن‌مسکویه : تهذیب‌الاخلاق ، ص۴۶ .

ازکسانیکه درآن نظر افکندند بغلط افتادند واز آنچه او گفته بود عدول کردند[۱]. ونیز درآنجا که افلاطون لذّات معنوی را برهمین پایه نهاده و گفته‌است : لذّت معرفت عبارتست ازتمامی نقصان عامری گوید که ممکن‌است افلاطون این‌را فقط برسبیل تمثیل گفته باشد[۲]. درکتابهای فلسفی اسلامی دربحث لذّت والم این‌توجیه افلاطونی‌نقل‌و برازی نسبت داده شده وشاید قدیم‌ترین مأخذی که این‌نظر درآن یادشده‌کتاب‌الیاقوت‌تألیف ابواسحق ابراهیم بن‌نوبخت‌که درنیمهٔ اول‌قرن چهارم می‌زیسته باشد او پس‌ازاینکه الم را بادراك مُنافی ولذّت را بادراك ملایم تعریف می‌کندگوید : «وَلَیْسَ الخَلاصُ عَنِ الأَلَمِ لَذَّةً» شارح این کتاب یعنی حسن بن یوسف مطهّر معروف بعلّامهٔ حلّی متوفی ۷۲۶ که ازاعاظم علمای امامیّه‌است درشرح عبارت‌فوق چنین گوید: «فَذَهَبَ مُحَمَّدُ بْنُ زَکَرِیّا الطَّبِیبُ إِلیٰ أَنَّ اللَّذَةَ عِبارَةٌ عَنِ الخَلاصِ عَنِ الأَلَمِ وَأَنَّ الأَلَمَ هُوَ الخُرُوجُ عَنِ الحالَةِ الطَّبِیعِیَّةِ»[۳].

دربیشتر مآخذ اسلامی آمده‌که رازی نظر خودرا دربارهٔ لذّت والم از «فورون لذّی» اخذ کرده‌است البتّه این‌امر چنانکه پول کراوس اظهار داشته درنتیجهٔ خلط‌و اشتباه ابن القفطی پیش‌آمده‌است بعلّت اینکه ابونصرفارابی درکتاب «مایَنْبَغِی أَنْ یُقَدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فَلْسَفَةِ ارسْطُو» درآنجاکه‌نامهای‌نحله‌های‌فلسفی‌را بنابانتساب آنها به‌شخص و شهر و اندیشه وعمل وهدف تقسیم می‌کند و نام می‌برد می‌گوید فرقه‌ای‌که نامشان مبتنی برآرائی‌است‌که اهل آن فرقه آن آراء را غایت ومقصود درتعلّم فلسفه می‌پندارندفرقهٔ منسوب به‌افیغورس (= اپیکور) ویارانش‌است‌که «فرقهٔ لذّت» خوانده می‌شوند زیرا معتقدندکه غایت و مقصود فلسفه لذّت‌است که بدنبال معرفت آن پدید می‌آید ، وفرقه‌ای‌که نامشان مبتنی برآراء واندیشه‌هائی‌است‌که اصحاب آن‌فرقه درفلسفه

۱ - ابوالحسن طبری : المعالجات البقراطیه ، ص۱۰٤ .
۲ - ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة ، ص۵۰ .
۳ - حسن بن یوسف بن مطهر : انوارالملکوت فی‌شرح الیاقوت (تهران ۱۳۳۸ش) ، ص۱٤۰ .

بدان معتقدند فرقهٔ منسوب به فورون واصحاب اواست‌که «مانعه» نامیده می‌شوند زیرا مردم‌را ازعلم منع می‌کنند[۱]. ابن‌القفطی تقسیم فوق را بنقل ازحنین بن اسحٰق وفارابی . در ذیل شرح حال افلاطون آورده‌وآنجاکه باید نام فورون بیایدسفید گذاشته‌شده وآنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده‌ و همین امر موجب شده‌که وقتی‌که به بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش‌آنجارا دربارهٔ فورون بیاورد وفرقهٔ اورا «اصحاب اللّذّة» بخواند[۲]. وابن‌العبری‌هم عیناً این‌مطلب را درکتاب‌خود نقل ومحمد بن زکریای رازی را — ازمیان متأخّران — ازیاری گران مذهب فورون خوانده‌است[۳]. درحالیکه رازی دراین امر تابع افلاطون وجالینوس بوده‌است .

او درفصل ششم دربارهٔ «عُجب» بحث می‌کند وعلّت این‌عارضه‌را دراین‌می‌داند که آدمی خودرا افزون ازآنچه هست تصوّر می‌کند . درمان این دردرا رازی به‌فصل چهارم‌یعنی «فی‌تعرّف‌الرّجل‌عیوب‌نفسه» ارجاع می‌دهدومی‌گویدبهتر آنست‌که‌انسان‌سنجش خوبیهاوبدیهای‌خودرا بدیگری واگذارکند . بنابراین رازی دراین‌باب نیز همان‌طریقهٔ جالینوس‌رابرگزیده‌است . ابوالوفاء مبشّر بن‌فاتک ازجالینوس نقل‌می‌کندکه گفته‌است عُجب عبارت ازاین‌است‌که آدمی خودرا آنچنان‌که دوست دارد تصورکند درحالیکه چنان نیست[۴]. رازی‌می‌گوید نه‌تنها آدمی‌نباید خودرا افزون ازآنچه‌که هست بداند بلکه نباید هم خودرا کمتر ازآنچه هست تصوّر کند بلکه باید آشنا وعارف بنفس‌خود باشد وخودرا درهمان پایه که واقعاً هست بداند . جالینوس نیز برای رفع عُجب و اصلاح

۱ - ابونصرفارابی : مبادی‌الفلسفةالقدیمة (قاهره ۱۹۱۰)،ص٤ . این کتاب شامل‌دورساله‌است و رسالهٔ دیگر بنام «عیون المسائل فی‌المنطق ومبادی الفلسفة» می‌باشد .
۲ - ابن قفطی : تاریخ‌الحکماء (لیپزیک ۱۹۰۳) ، ص۲٦ .
۳ - مأخذ قبل ، ص۲٦۰ .
٤ - ابن‌العبری : تاریخ مختصرالدول (بیروت ۱۹۵۸) ، ص٤٦ . برای‌اطلاع بیشتر از«فورون» رجوع شود به دائرة المعارف اخلاق و دین *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York 1955) ذیل کلمهٔ : Pyrrhonism
۱ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ، ص۲۹۵ .

اخلاق پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خودشناسی «حکمت عُظمیٰ» است[۱]. و نیز درجائی دیگر گوید من درجوانی عبارت معروف «خودرا بشناس» را بی اهمیّت تلقی می‌کردم تا اینکه در سالهای بعد پی بردم که خردمندترین مردان می‌توانند خودرا چنانکه هستند بشناسند[۲]. در اسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده و عبارت «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[۳] و همچنین «رحم الله امرءً عرف قدره»[۴] مویّد این مطلب است.

فصل هفتم را دربارهٔ «حسد» قرار داده و آنرا نتیجهٔ بخل و شره می‌داند و می‌گوید فرق میان شرّیر و خیّر اینست که اوّلی از مضارّ دیگران لذّت و ازسود آنان رنج می‌برد و دوّمی بالعکس. او معتقداست که این عارضه از آنجا بوجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد و هویٰ را دنبال کند و درمان آن باین‌است که با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیّه نفس بهیمی خودرا که منشاء این رذیلت‌است سرکوب سازد. جالینوس نیز بهمین منوال حسدرا از بدترین شرور محسوب می‌دارد و حاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناك گردد. همه انواع اندوه بیماری‌است و حسد بدترین اندوه‌است[۵]. نکوهش این رذیله درقرآن نیز دیده می‌شود و درادب عربی و فارسی نیز از آن تعبیر به درد بی درمان شده‌است:

كُلُّ العَداواتِ قَدْ تُرْجىٰ إفاقَتُها إلّا عَداوَةَ مَنْ عاداكَ مِنْ حَسَدٍ[۶]

بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست که از مشقّت آن جز بمرگ نتوان رست[۷]

۱ ـ مأخذ قبل

۲ - *Galen on the Passions and errors of the soul* p. 29

۳ - شرح نهج‌البلاغة، ج ۴ ص ۵۴۷ (بنقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص ۱۶۷).
ناصرخسرو (دیوان ص ۴۱۴) گوید:

چون گوهر خویش را ندانستی مر خالق خویش را کجا دانی

۴ - ظاهراً از کلمات حضرت علی (ع) است در نهج‌البلاغة.

۵ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 53

۶ - این بیت را گمان می‌کنم در التمثیل والمحاضرة ثعالبی دیده‌ام ولی متأسفانه دسترسی بآن کتاب ندارم.

۷ - سعدی: گلستان، ص ۲۵.

او در فصل هشتم که دربارهٔ غضب و خشم بحث می‌کند گوید غضب در آدمی نهاده شده تا بوسیلهٔ آن از موذی انتقام گیرد و این عارضه هرگاه از حدّ خود تجاوز کند بطوریکه خرد در برابر آن ناپدید گردد بسا که زیان آن بر خشم گیرنده سخت‌تر و بیشتر است از آنکه مورد خشم واقع شده‌است. او سپس از جالینوس نقل می‌کند که گفته‌است مادرش هرگاه باز کردن قفلی بر او دشوار می‌نمود از شدّت خشم بر قفل می‌جست و آنرا بدندان می‌گرفت.[۱]

محتمل‌است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس دربارهٔ مردی آورده و با آنچه که درجای دیگر دربارهٔ مادرش گفته آمیخته شده باشد. او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجّه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری را باز کند و وقتی این‌امر برطبق مراد او حاصل نمی‌گشت اورا می‌دیدم دشنام‌گویان و دیوانه‌وار کف بر دهان همچون گرازی وحشی کلیدرا بدندان می‌گرفت و در را بالگد می‌کوبید[۲]. و دربارهٔ مادرش می‌گوید که او در هرحال چنان آمادهٔ خشم بود که گاهی خدمتکار خودرا دندان می‌گرفت[۳]. رازی نتیجه می‌گیرد که میان آنکه درحال خشم فکر و رویّت خودرا از دست می‌دهد و میان دیوانه جدائی بسیاری نیست.

فصل نهم دربارهٔ دروغ و دورافکندن آن‌است رازی دروغ را از عوارض پست می‌داند که در نتیجهٔ غلبهٔ هویٰ پیدا می‌شود و جز پشیمانی و اندوه و درد ثمره‌ای برای دارنده‌اش ندارد. او فقط یک‌نوع دروغ را تجویز کرده‌است و آنرا نکوهیده نمی‌داند و آن در موردی‌است که بوسیلهٔ آن جان کسی از مرگ رهائی یابد. او برای تمهید این نظر مثالی می‌آورد که آدمی‌را بیاد داستان سعدی در گلستان می‌اندازد آنجاکه پادشاهی وزیر خودرا که با دروغ جان بیگناهی را از مرگ رهائی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر دیگررا که باگفتهٔ راست خود موجب مرگ آن بیگناه می‌شد نکوهش نمود. وعبارت معروف سعدی

۱ - رازی: الطب الروحانی، (رسائل فلسفیة)، ص ۵۵.

۲ - *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p. 38

۳ - Ibid. (= مأخذ قبل) p. 57

دراین مورد : «دروغی مصلحت‌آمیز به‌که راستی فتنه‌انگیز»[1] حکم ضرب‌المثل را پیدا کرده و در زبان فارسی سائر شده‌است .

فصل‌دهم تاشانزدهم بترتیب دربارهٔ صفات واعمال زیر آورده شده : بخل . فکر و نگرانی زائد وزیان‌آور . اندوه . حرص . انهماك درمی‌خواری . مقاربت‌افراط‌آمیز . ولع و عبث .

رازی برخی ازصفات فوق‌را از جمله صفات رذیله بشمار آورده ودر برخی‌دیگر حالت اعتدال ودوری ازافراط وتقصیررا سفارش‌کرده چه‌آنکه او چنانکه خواهیم‌دید افراط وتقصیر دربعضی از امور را رذیلت واعتدال‌را فضیلت می‌داند . او مطابق‌روش معمول خود حوزهٔ عقل وهوی‌را درصفات واعمال‌فوق مشخص‌ساخته وحکم‌ووظیفهٔ هریك‌ازنفوس‌سه‌گانه‌را درایجادحالت‌اعتدال‌ودوری‌ازافراط وتفریط بیان‌کرده‌است. نظر رازی دربارهٔ تحلیل این‌صفات و بیان قوی‌شدن‌آنها در آدمی‌وچگونگی تضعیف‌آنها بسیار شبیه‌است بآنچه که افلاطون وجالینوس در آثار خود بیان کرده‌اند مثلاً دربارهٔ دوری از غم‌واندوه جالینوس فصل مشبعی‌را درکتاب خود آورده وپند پدر خودرا که باو گفته بآنچه‌که ازدست‌دادی‌غمگین‌مباش[2] آویزهٔ گوش‌هوش ساخته‌است وافلاطون دربارهٔ شرب خمر قائل به‌اعتدال شده وگوید اگر نوشیدن‌آن مطابق‌ناموس‌وقانون‌باشد فوائدی را در بر دارد ولی اگر درغیر آن جهت باشد زیان‌بخش‌است[3].

او فصل هفدهم را درباب کسب مال واندوختن وهزینه‌کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد[4] . این نظر او مورد توجّه عامری قرارگرفته ودرکتاب خودکه فقط یکبار از رازی یادکرده این‌نظر اورا آورده‌است عامری‌گوید : محمد بن زکریا گفته‌است توانگری درصناعت‌است وصانع

۱- سعدی : گلستان ، ۱۷ .
۲- *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 60
۳- ابو نصر فارابی : تلخیص نوامیس افلاطون ، ص ۱۰ .
۴- رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۴ .

باید باندازهٔ هزینه وذخیرهٔ روز تنگدستی کسب کند[1].

رازی معتقداست که آدمی باید دراین باره رعایت اعتدال‌را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر دراین امر موجب پستی و خواری می‌شود و افراط در آن‌باعث رنج وتعب‌دائمی‌می‌گردد . ودرمورد اندوختن مال‌نیز این‌اصل‌را لازم‌الاجرا می‌داند و می‌گوید تقصیر دراین امر موجب می‌گرددکه آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی‌که دربیابانی بی آب‌وعلف زاد و توشهٔ خودرا ازدست داده باشد وافراط در آن موجب دوام رنج و تعب می‌شود .

چنانکه پیش‌از این یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه‌گانهٔ افلاطونی نیز اشاره به تقصیر وافراط قوای نفوس‌کرد وگفت آدمی بمدد طب جسدانی وطب روحانی باید این قوی‌را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر وافراط باز دارد . مسألهٔ رعایت اعتدال و دوری از افراط وتفریط نیز مورد نظر فلاسفهٔ باستان‌بوده ودانشمندان‌اسلامی هم به تعبیرهای مختلف بآن‌اشاره‌کرده‌اند دراینجا بنحو اختصار آنچه دراین‌باره‌گفته‌اند نقل می‌کنیم .

افلاطون می‌گوید اخلاق‌را توابع ومشابهاتی‌است‌که باید میان آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده‌است مرحلهٔ افراط آن که عجزاست نکوهیده‌است ، همچنین خویشتن‌داری‌که ستوده‌است مرحلهٔ افراط‌آن‌که ترس‌است ناستوده‌است[2].

ارسطومی‌گوید افعال‌ستوده‌بوسیلهٔ افراط تباه‌می‌گردد مانندحرکات بدن‌وخوردن طعام و نوشیدن شراب درهنگام کمی و بسیاری . زیرا قلّت وکثرت صورت صحّت و تندرستی‌را تباه می‌سازد ولی اعتدال و میانه جوئی موجب حفظ صحّت و دوام آن می‌شود

۱- ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة ، ص۹۲ .
۲- ابو نصر فارابی : تلخیص نوامیس افلاطون (لندن) ۱۹۵۲، ص۱۰ . متن عربی این کتاب باترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ گابریلی F. Gabrieli درمجموعهٔ (Plato Arabus III) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است : *Alfarabus Compendium Legum Platonius*

همچنین‌است حال فضائل که باکمی وبسیاری فاسد می‌گردد مانند ترس و بی باکی . آنکس که حالت ترس و بد دلی بدو دست می‌دهد ودرمهالک ومعارك فرارا را برقرار برمی‌گزیند جبان و بد دل خوانده می‌شود وازحالت شجاع و پر دل بدوراست، وآنکه هاجم و حمله وراست وازچیزی نمی‌ترسد و بدون رویّت خودرا درمهالک می‌افکند متهوّر و بی‌باك است ، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری‌است که حالت اعتدال را نگه دارد و بهیچ یك از دوطرف مزبور نگراید[1]. ونیزهمو گوید رذائل بوسیلهٔ زیادت ونقصان پدیدمی آید وحالت میانین‌است که ستوده ومحموداست[2].

جالینوس نیز می‌گوید همچنانکه اعتدال اعضا درآدمی موجب جمال بدن می‌گردد اعتدال نفوس موجب جمال نفس می‌شود خیروشرّ برای نفس همچون صحّت و بیماری برای بدن‌است وهمچنانکه قبح وزشتی برای بدن مکروه‌است برای نفس نیز ناخوش‌است وقبح نفس جوراست زیرا جور عبارت‌از قبح نفوس سه‌گانه‌است[3]. وهمو نیز درجای دیگر همان تعبیری را که درعربی بصورت «خَیْرُ الْأُمُورِ أوسَاطُها»[4] درآمده یادکرده‌است که درترجمهٔ انگلیسی آن چنین آمده «Moderation is the best»[5] یعنی میانه‌جوئی بهترین چیزاست .

چنانکه گفته شد تقسیم افعال نفس برحسب افراط وتقصیر واعتدال نفوس وقوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می‌شود ازجمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت‌است ازافعال معتدلی که درمیان دوطرف افراط ونقص که هردو شرّاست قرارگیرد وهمچنین فضائل عبارتست از آن هیآت وملکات نفسانیّه که درمیان دوهیأت ازید وانقص که هردو

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتك : مختار الحکم ومحاسن الکلم ، ص۲۱۱ .
۲- ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة ، ص۷٤ . ونیز رجوع شود به :
Aristotle: *Ethica Nicomachea* 1107 A
۳- جالینوس مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ٥ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۳٤ .
٤- غزالی : احیاء علوم‌الدین (قاهره مطبعة الاستقامة) ، ج۳ ص٥۷ .
٥- *Galen on the Passions and errors of the Suol*, p. 39

از رذائل بشمار می‌آیند واقع شود[1]. یعقوب بن اسحق کندی می‌گوید اعتدال ازعدل مشتق شده[2]. واین تعبیر نیز سابقه‌داراست زیرا افلاطون هم ازحالت تسلّط آدمی برر ذائل تعبیر بعدل واز چیرگی آنها بر آدمی تعبیر بجور کرده‌است[3] و چنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی وقبح نفوس سه‌گانه تعبیر به جور کرد .

ابن مسکویه در رساله‌ای که بابوحیّان توحیدی نوشته ودرآن بتقسیم انواع واقسام عدل ازطبیعی ووضعی والهی واختیاری انسان پرداخته می‌گوید : امّاعدل اختیاری موجود درانسان که بوسیلهٔ آن آدمی ستوده‌است عبارتست ازهماهنگی نیروهای نفسانی او بنحوی که یکی بردیگری غلبه نکند وستم نورزد واین عدل ازبرای نفس همچون صحّت‌است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن بوسیلهٔ مزاج معتدل پایدارگردد هیچ‌یك بردیگری چیرگی نمی‌ورزد . بهمان اندازه که نفس بربدن برتری وفضیلت‌دارد صحّت آن‌نیز برصحّت بدن برتر و مقدّم‌تراست[4].

حکیم ناصرخسرو نیز که در دوجا ازدیوان‌خود اعتدال طبیعت‌راکه ابن‌مسکویه از آن تعبیر به‌عدل‌طبیعی کرده‌است بیان‌نموده وآن را همراه باکلمهٔ «عدل» آورده تحت تأثیر همین اندیشه بوده‌است[5].

۱- ابونصر فارابی : فصول المدنی (کمبریج ۱۹٦۱) ، ص۱۱۳ .
۲- الکندی : فی‌حدود الاشیاء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیة) ، ج۱ ص۱۷۹ .
۳- جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۱۰ .
٤- ابن مسکویه : رسالة فی‌ماهیةالعدل (لیدن ۱۹٦٤) ، ص۱۹ . این کتاب‌بامقدمه وترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده :
An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice
٥- مقصود دو مورد زیر است که درصفحهٔ ۱۳٦ و ۱٤۰ ازدیوان او آمده‌است :

آنچه‌ایزد کردخواهد باتو آنجا روزعدل — باجهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند
دشت دیباپوش گردد زاعتدال روزگار — زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا کند

عدل‌است‌اصل‌خیر که نوشروان — اندر جهان بعدل مسمی شد
بنگر کز اعتدال چوسر بر زد — با خورچه چند چیز مهیا شد

بی مناسبت نیست یاد آورده‌شود که تأکید به‌نگهداشت حالت‌اعتدال و برکناری از افراط وتقصیر در احادیث اسلامی ومباحث کلام نیز انعکاس یافته‌است مثلاً عبارت زیر اشاره به اعتدال ومیانه روی در دین‌است : «دِینُ اللهِ بَیْنَ الغُلُوِّ وَالتَّقْصِیر»[1] وهمچنین روایتی که‌ازامام صادق(ع) سؤال شده که‌حق تشبیه‌است یاتعطیل پاسخ داده‌اند : «مَنْزِلَةٌ بَیْنَ المَنْزِلَتَین»[2] و یا در پاسخ سؤال اینکه جبر حق‌است یا تفویض که فرموده‌اند : «أمْرٌ بَیْنَ الأمْرَین»[3].

بنا براین بطور اجمال سابقهٔ مسألهٔ اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجّه دانشمندان اسلامی بآن آشکار گردید و توجیه مسألهٔ فوق در طبّ روحانی رازی بسیار جالب توجه‌است .

فصل هیجدهم دربارهٔ طلب‌مراتب ودرجات دنیوی‌است رازی این‌فصل‌را مبتنی برآنچه‌که پیش‌ازاین دربارهٔ عقل وهویٰ ولذّت وحسد گفته‌است می‌کند او می‌گوید که ما باید بادیدهٔ عقل عاری ازشائبهٔ هویٰ به‌تنقّل حالات ومراتب بنگریم و به‌بینیم که آیا آن مرحلهٔ بالاتر بکوشش و جهدی که در راه رسیدن بآن صرف می‌شود می‌ارزد یا نه .

۱ - ابن قتیبهٔ دینوری : عیون‌الاخبار (دارالکتب المصریة) ، ج۱ ص۳۲۷ . تعبیر فوق دراین بیت عربی که محمدبن‌عبدالملک الهمدانی درکتاب تکملة تاریخ‌الطبری (بیروت۱۹۶۱) نقل کرده آمده‌است :

یقول لی الواشون : کیف تحبها ؟ فقلت لهم بین المقصر والغالی

۲- ناصر خسرو : جامع الحکمتین (تهران ۱۳۳۳ش) ، ص۳۳ . در دیوان او (ص۳۰۰) نیز چنین آمده‌است :

حکمت ازحضرت فرزند نبی باید جست پاك و پاکیزه زتشبیه‌و زتعطیل چوسیم

۳- محمد باقر مجلسی : بحار الانوار (تهران ۱۳۲۳ق) ج۲ باب اول. ابوالعلاء معری (لزوم مالایلزم ، قاهره ۱۳۴۶ق ، ج۲ ص۳۶۸) گوید :

لاتعش مجبراً ولاقدریا واجتهد فی‌توسط بین بینا

ناصر خسرو نیز (دیوان ص۴۶) گوید :

بمیان قدر و جبر ره راست بجوی کەسوی اهل‌خردجبروقدردردوعناست

او معتقداست که هویٰ دراین مورد آدمی‌را وادار به رنجی می‌کند که چندبرابر لذّتی‌است که مختملاً بدست خواهد آمد و وقتی آدمی بدان لذّت دست یافت پس‌ازکمی آن لذّت محو می‌گردد و بازگشت بحالت اوّلی وعادی صورت می‌پذیرد سپس خواهان‌مرتبهٔ بالاتر می‌شود وهمچنین لذّت‌پایدارنمی‌ماند ونفس‌بهیچ‌یك ازمراتب ارضاء و اقناع نمی‌گردد . جالینوس این مسأله‌را درمواضع مختلف از آثار خود بیان‌کرده‌است او نیز تصریح می‌کند که آدمی بمرحله‌ای قانع‌نیست اگر مرحله‌ای‌را بدست‌آورد خواهان مرحلهٔ بالاتراست وهمیشه مرتبهٔ بالا نصب عین اوست ونظرش‌بمرتبهٔ پائین معطوف نیست[1]. ودراین‌مورد بیت سعدی بیاد آورده می‌شود :

ماکث اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر[2]

همو گوید که حالت نفس چنانست که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی‌تر و حریص‌تر می‌گردد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد[3]. گفتهٔ ابو ذویب هذلی نیز بهمین معنی ناظراست :

النفس راغبة اذا رغّبتها واذا تردّ الیٰ قلیل تقنع[4]

جالینوس حبّ‌ریاست وجاه‌را درآدمی نتیجهٔ میل‌نفس‌غضبی می‌داند ومعتقداست که این میل آدمی‌را ازمرحلهٔ انسانیّت بسوی بهیمیّت می‌کشاند[5].

رازی فصل نوزدهم کتاب‌را تحت‌عنوان «فی‌السّیرة الفاضلة» آورده وگفته‌است که سیرت فاضله سیرتی‌است که افاضل فیلسوفان بآن رفتارکرده و برآن گذشته‌اند . او سیرت فاضله‌را عبارت ازعدل و بزرگواری‌بامردم واستشعار عفت ورحمت وخیرخواهی

۱ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 62

۲ - سعدی : گلستان ، ۲۱ .

۳ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 41

۴ - ابن قتیبهٔ دینوری : الشعر والشعراء (بیروت ۱۹۶۴) ، ج۱ ص۱۲ .

۵ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ‌ادبیات قاهره ، جلد ۵ ، جزء۱، سال ۱۹۳۷) ، ص۳۰ .

برای همه و کوشش درتأمین سود برای‌همه می‌داند[۱]. و درجای‌دیگر نیز اشاره کرده‌است که این گروه متفلسفان‌اند که درمخالفت هوای نفس وخوار داشتن و میراندن آن نهایت کوشش‌را مبذول داشته‌اند[۲]. و درکتاب «السیرة الفلسفیّة» نیز شرح مبسوطی دربارهٔ سیرتی‌که فیلسوف باید بآن متّصف باشد و روشی که باید بدان رفتار نماید آورده‌است هرچند هدف اصلی‌او ازنوشتن آن رساله بیان سیرت‌شخصی‌خود ودفاع‌از آن‌بوده‌است. بحث دربارهٔ‌سیرت عادله وفاضله که‌فیلسوف باید زندگی خودرا باآن تطبیق‌دهد درسایر کتابهای‌فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود ازجمله ابونصر فارابی‌درکتاب «تحصیل السّعادة»[۳] وحکیم‌مجریطی‌در «الرسالةالجامعة»[۴] فیلسوف واقعی‌را معرفی‌ووظیفهٔ‌اورا تعیین‌می‌کنند[۵]. این والا قراردادن مرتبت فیلسوف وانتظار داشتن ازاو براینکه‌برسیرت مرضیّه براستاد کند مبنی براین‌است که درتعریف‌فلسفه گفته‌اند که‌عبارتست ازتشبّه بخداوند بقدرطاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی[۶]. و رازی درکتاب السیرةالفلسفیّة عین‌این‌تعریف‌را آورده‌است[۷].

فیلسوفان سقراط را نمونهٔ کامل فیلسوف می‌دانندکه باید سیرت‌وروش‌او اُسوت دیگران قرارگیرد و رازی هم درسیرت فلسفی کوشیده‌است تا نشان دهد که از روش فیلسوف بزرگ سقراط عدول‌نکرده وبحق‌سزاوار نام‌فیلسوف‌هست. باید درنظرداشت که شهادت سقراط و زهد و ورع او موجب شده‌است که سیرت او بمنزلهٔ سیرت عادله

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۹۱.
۲ - مأخذ قبل ، ص۲۶.
۳ - ابونصر فارابی : تحصیل السعادة (رسائل الفارابی حیدرآباد ۱۳۴۵ق) ، ص۴۵.
۴ - المجریطی : الرسالة الجامعة (دمشق۱۳۶۸ق) ص۱۰۰.
۵ - دربارهٔ آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله‌های متعدد نوشته‌شده رجوع‌شود به‌مقدمهٔ محمدتقی دانش‌پژوه بر رسالهٔ «مختصر فی‌ذکر الحکماء الیونانیین‌والملیین» فرهنگ ایران زمین ، ج۷ (تهران ۱۳۳۸) ص۲۸۳.
۶ - میر سید شریف جرجانی : التعریفات ، ص۱۴۷.
۷ - رازی : السیرة الفلسفیة ، ص۱۰۰.

و سنّت فاضله که یک فیلسوف باید برآن رفتار نماید بشمار آید. افلاطون درکتاب «احتجاج سقراط براهل آتن» از اینکه سقراط برسیرت فاضله و مبنای فلسفه ایستادگی کرده ومرگ را برزندگی همراه باسیرت قبیحه ترجیح داده اورا ستوده‌است[۱]. جالینوس نیز سقراط را نمونهٔ کامل ازکسانیکه لذّات دنیوی را بمنظور افعال نفس ناطقه خوار داشته‌اند قرار داده و اورا بدین ستایش کرده‌است[۲]. سیرت سقراط درمیان مسلمانان نیز شهرت یافت وفلاسفهٔ اسلامی هم بدان تأسّی جستند.

یعقوب‌بن‌اسحق‌الکندی‌سه‌کتاب یکی درفضیلت‌سقراط ودیگری درالفاظ سقراط وسدیگر درمرگ سقراط نوشته‌است[۳]. ابوالوفاء مبشّر بن‌فاتک هنگامی‌که سخن‌ازسقراط آغاز می‌کند و بانی دربارهٔ نقل سخنان حکیمانهٔ او می‌گشاید می‌گوید «اخبار سقراطیس الزّاهد» کلمهٔ زاهد درعنوان فصل صفت از برای سقراط قرار داده شده[۴]. ومبالغه در زهد سقراط چنان بوده‌است که صفت خم نشینی یعنی کناره‌گیری از دنیا و بسنده‌کردن بماندن‌درخمی‌باو نسبت داده‌شده‌است. ابن‌القفطی سخن‌خودرا دربارهٔ‌سقراط چنین آغاز می‌کند: «وَیُعْرَفُ بِسُقْراطِ الحبِّ لِأنَّهُ سَکَنَ حبًّا وهوالدَّنٌ مُدَّةَ عُمْرِهِ وَلَمْ یَنْزِلْ بَیتًا»[۵]. ابوالحسن ششتری نیز دریکی ازقصائد خود اشاره باین امر کرده‌است:

۱ - ابونصر فارابی : فلسفة افلاطون واجزائها ، ص۱۹.
۲ - جالینوس : مختصرکتاب‌الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، جلد ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۳۶.
۳ - الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی : التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب ، ص۳۲.
۴ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ومحاسن الکلم ، ص۸۲.
۵ - ابن قفطی : تاریخ الحکماء ، ص۱۹۷. مبشر بن فاتک نقل می‌کند که یکی از شاگردان سقراط روزی از او پرسید ای استاد چرا ما هیچ‌وقت ترا اندوهناک نمی‌یابیم. سقراط گفت: من چیزی ندارم که فقدان‌آن مرا غمناک سازد. یکی ازسوفسطائیان که درآنجا حاضر بود گفت: اگر خم بشکنند چه ؟ - وسقراط درآن زمان درمیان خمی جای گزیده بود - گفت: اگر خم بشکنند مکان که‌نمی‌شکند (مختارالحکم ومحاسن‌الکلم ، ص۱۲۱) این‌خم‌نشینی به دیوجانس حکیم کلبی Diogenes the Cynic نسبت داده شده‌است (مختار الحکم ، ص۸۳) وحافظ (دیوان ص۱۷۸) آن‌را بافلاطون نسبت داده‌است:

جز فلاطون خم‌نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

وَتَيَمَّمَ أَلْبابَ الْحَرامِسِ كُلِّهِم وَحَسْبُكَ مِن سُقراطَ أَسْكَنَهُ الدَّنّا[1]

و رازی نیز آنجا که دربارهٔ بی اهمیتی بدن و در معرض کون و فساد بودن آن و گرامی بودن نفس و پایدار بودن آن سخن می‌راند چنین گوید: «فهذه جملة من رای فلاطن ومن قبله سقراط المتخلی المتالّه»[2] و کلمهٔ «متخلی» را ابن القفطی با توضیح بیشتری دربارهٔ سقراط بکار برده‌است: «المتخلّی عن تنزّهات هذا العالم الفانی»[3].

از مطالب فوق بدست آمد که همچنانکه افلاطون و جالینوس از جهت فلسفهٔ نظری مورد توجه رازی بوده اند سقراط از جهت فلسفهٔ عملی مورد نظر او بوده‌است و او در هردو کتاب خود یعنی طب روحانی و سیرت فلسفی از او با احترام و تقدیس یاد می‌کند و تعریفی را که رازی از فلسفه می‌کند یعنی تشبّه بخداوند در آثار افلاطون بسقراط نسبت داده شده‌است.

افلاطون در کتاب *Theaetetus* که مبتنی بر محاوره میان سقراط و تئودرس (Theodorus) و تیئتتوس است بنقل از سقراط چنین گوید: ما باید هرچه زودتر از زمین بآسمان پرواز کنیم و این پرواز عبارتست از تشبّه بخدا تا آنجا که امکان دارد[4]. جالینوس نیز گوید خردمند کسی است که تشبّه بخدا حاصل نماید[5].

۱ - ابوالحسن ششتری: دیوان (اسکندریه، ۱۶۹۰)، ص ۷۴. لوی ماسینیون بیت فوق را در ضمن ابیاتی دیگر ازاین قصیده در دیوان حلاج آورده‌است:
Lowis Massingnon: «Le Dīvān D'al-Hallāj», *Journal Asiatique* (Janvier. Mars, 1921). p. 137

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۱.

۳ - ابن قفطی: تاریخ الحکما، ص ۱۹۷.

۴ - Plato: *Theaetetus*, 176 B

۵ - *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p. 34
شرف‌الزمان طاهر مروزی در کتاب طبایع الحیوان آنجا که در صفت چین بحث می‌کند گوید: آنان به تماثیل تعبد وتقرب می‌جویند زیرا مانی آنان را بدان فرمان داده و بگفتار فلاسفه که در تعریف فلسفه گفته‌اند که آن تقبل (ظ. تقرب) بخداست برحسب توانائی آدمی آنان را بفریفته‌است. رجوع شود به:
Marvazi: *China, The Turks and India*(Cambridg 1942) p. 4

رازی فصل آخر کتاب را دربارهٔ ترس از مرگ قرار داده او معتقداست که آدمی اگر بپذیرد این حقیقت را که پس از مرگ حالتی بهتر ونیکوتر از حالت پیش از مرگ دارد ترس او از مرگ مرتفع می‌شود. او سپس گوید آنکس که معتقداست که نفس پس از نابودی بدن نابود می‌شود یقین دارد که پس از مرگ اذیت و آزاری باو نمی‌رسد زیرا اذیّت و رنج مشروط بحسّ و حسّ خاصّ زندگان است. پس حالتی که اورا اذیت و آزاری نیست (=پس از مرگ) بهتر ونیکوتر است از حالتی که دچار رنج و آزار (=پیش از مرگ) است. امّا آنکس که معتقداست که پس از مرگ عاقبتی در انتظار اوست او نیز نباید بترسد زیرا اگر اهل خیر و فضیلت است و در گزارد واجبات شریعت کوتاهی نمی‌کند یقین دارد که بآسایش جاوید ونعیم دائم خواهد رسید واگر در صحّت شریعت و روز بازپسین شک دارد باید بدون کوتاهی وسستی کوشش خودرا برتحث ونظر در آن مبذول دارد تا بحق وصواب دست یابد واگر دست نیابد - وحال آنکه چنین نیست - خداوند بزرگ بخشنده و آمرزنده است زیرا او بندگان خودرا از آنچه که درخور طاقت و وسعشان نبوده بازخواست نمی‌کند[1]. افلاطون در آثار خود بارها اشاره بمرگ کرده واومی گوید که ترس از مرگ نشانهٔ بی خردی است وازکجا که این مرگ که مردم آنرا بزرگترین شرّ می‌پندارند بزرگترین خیر نباشد[2] ودرجای دیگر گوید که ازکجا که زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد[3]. مسألهٔ درد جسمانی مرگ نیز بوسیلهٔ دانشمندان مطرح شده و آن را نفی کرده‌اند ازجمله ابن حزم در یکی از رسائل خود که آنرا بنام «فی ألم الموت» نامیده می‌گوید که متقدّمان از اهل طبایع اختلاف کرده‌اند براین که آیا مرگ دردآوراست یانه. برخی گفته‌اند که مرگ اصلاً دردآور نیست بدو دلیل یکی حسّی ودیگری عقلی که آن نیز بحسّ باز گشت می‌کند. امّا دلیل حسّی آنکه آنکس که مشرف برمرگ است اگر دردی حس کند درد بیماری است و بهمین جهت است که کلمهٔ «راحة الموت» ورد زبانها شده‌است و دلیل عقلی آنکه هیچ گاه الم برای شیٔ

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۶-۹۲.

۲ - Plato: *Apology*, 29 A

۳ - Plato: *Gorgias*, 492 E, 93 V

مألوم درحین وقوع پدید نمی‌آید بلکه درلحظهٔ پس‌از وقوع پیدا می‌شود و نفس پس‌از مرگ باقی نیست تا درد بدنی‌را حسّ کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود[1]. رازی دراین بحث اشارهٔ به دونوع مرگ که از افلاطون نقل شده ودرآثار صوفیّه بسیار دیده می‌شود نکرده‌است افلاطون‌معتقدبودکه مرگ دومرگ‌است ارادی‌وطبیعی هرکس‌بامرگ ارادی نفس خودرا بمیراند مرگ طبیعی برای او حیات‌است[2]. نه تنها دراین مورد بلکه درهیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی‌شود زیرا او پای ازحد فلسفه بیرون ننهاده‌است. حمیدالدین کرمانی به‌عقیدهٔ رازی‌درباره‌ٔ اینکه‌خداوندبندهٔ راکه کوشش کرده ولی به یقین دست نیافته مؤاخذه نمی‌کند ایراد گرفته وگوید چنین‌شخصی بمنزلت جانوران و وحوش‌است ومورد غضب وسخط خداوند می‌باشد[3]. درمیان مسلمانان کسان دیگری‌هم هستندکه با رازی هم‌عقیده‌اند ازجمله ابن‌رشد اندلسی که‌می‌گوید اختلاف درمسائل‌فلسفی نمی‌باید موجب‌تکفیر یکی‌ازطرفین گردد زیرا هریک ازطرفین اگر مصیب‌اند مأجورند و اگر مخطی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادلّه و براهین خودرا برتصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن آن برای او اضطراری‌است نه اختیاری[4].

بحث‌کافی درفصول بیست‌گانهٔ کتاب طبّ‌روحانی دراین‌مقاله نمی‌گنجید ناچار درهرموردی‌گفتار رازی باختصار نقل‌شد ودرشرح‌وتوضیح گفتار او نیز رعایت ایجاز مرعی‌گردید.

۱ ـ ابن‌حزم : رسالة فی‌الم الموت وابطاله (رسائل ابن‌حزم الاندلسی) ، ص ۱۰۵.
۲ ـ ابوحیان‌توحیدی : رسالةالحیاة(ثلاث‌رسائل‌لابی حیان‌التوحیدی، دمشق ۱۹۵۱)، ص۶۶.
۳ ـ حمیدالدین کرمانی : الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیه) ، ص۹۶.
۴ ـ ابن رشد : فصل‌المقال وتقریر مابین‌الشریعة والحکمة من‌الاتصال ، ص۲۲.

Glossary of Terms and Expressions

آ

Opinions and doctrines	الآراء و المذاهب ۵/۹۲
Instruments and Implements	الآلات و الادوات ۱/۲۹

الف

Passion indulgement	اتّباع الهوی ۸/۲۴
Firm	الاحتیال ۱۰/۹۵
Kindness	الإحسان ۹/۵۰
Asphyxia	الاختناق ۱۳/۷۲
Mean and worthless	اخسّاء أدنیاء ۱۱/۴۷
Soul's Character	اخلاق النّفس ۱/۲۰
Evil Characteristics and habits	الأخلاق و الضّرائب الرّدیّة ۳/۳۵
Perception	ادراک ۱/۸۶
Habitual drunkenness	ادمان السّکر ۱۱/۷۲
Disease of the soul	ادواء النّفس ۹/۴۸
Stupid minds	الأذهان البلیدة ۱۷/۴۲
Subtle brains	الأذهان اللّطیفة ۷/۴۲
Mutual helpfulness	الارتفاق ۱۳/۸۰
Shyness	استحیاء ۸/۳۴
Vilification	استرذال ۲/۷۰

Revulsion	استسماج ۱/۷۷
Arrogance	الاستطالة ۲/۳۶
Supremacy and domination	الاستعلاء و الغلبة ۱۰/۲۹
Disapprobation, Disgracefulness	استقباح ۱۷/۷۶، ۱۳/۳۳
Abject	الاستكانة ۱/۳۶
Woifishness	استكلاباً ۵/۷۲
Pleasure of tasting the food	استلذاذ طعم المتطعّم ۸/۷۰
Enjoyment	الاستمتاع ۴/۸۸
Long enjoyment	الاستمتاع الطّويل ۱۰/۶۶
Repelling Addiction to Sexual Intercourse	الاستمتاع بالجماع ۷/۱۷
Imprisonment and bondage and the manifold cares and sorrows	الأسر و الرّقّ و الهموم و الأحزان ۸/۸۵
Origin	الاسطقسّ التّالى للمبدأ ۱۲/۲۱
Regret	الأسف ۱۲/۵۰
Pleasurable and delicious things	الأشياء اللّذيذة الشّهيّة ۹/۵۱
Gratification of the appetites	اصابة الشّهوات ۲/۲۵
Carnal pleasure and lust	اصابة اللذّات و الشّهوات ۶/۲۵
Realization of desire	اصابة المطلوب ۱۴/۳۸
Gross natures	اصحاب الطّبائع الغليظة ۱۷/۴۲
Conventional	الاصطلاحيّة ۱۷/۴۳
Reformation of character	اصلاح الأخلاق ۱۱/۲۷

Fundamentals	الأصول ۸/۲۰
Philosophic principles	اصول الفلسفيّة ۶/۷۱
Necessary	الاضطراريّة ۱۵/۴۳
Get rid of pain that hurts	اطّراح الألم المؤذى ۲/۲۲
Get rid of certain vices	اطّراح بعض الرّذائل ۹/۲۱
Casting away Mendacity	اطّراح الكذب ۱۱/۵۶
Free of appetite	اطلاق الشّهوات ۷/۲۲
Divulging of the secrets	اظهار السّرّ ۱۷/۷۲
Medium in regard to acquisition	الاعتدال فى الاقتناء ۱۱/۸۳
Principle parts of body	الاعضاء الرئيسيّة ۱۶/۷۲
Rejoice (Happiness)	اغتباط ۱۶/۳۰، ۴/۸۸
Drive	الاغتذاء ۱۰/۲۸
Dismay	اغتمام ۱۱/۴۴، ۶/۴۹، ۳/۹۵
Excess	افراط ۱۷/۲۹، ۱۲/۶۳، ۱۷/۸۱
Sensual acts	الأفعال الحسّيّة ۱۱/۱۸
Intellectual acts	الأفعال العقليّة ۱۰/۱۸، ۱۰/۸۵
Monstrous things	الأفعال القبيحة ۱/۵۶
Acquire and store away	الاقتناء و الادّخار ۲/۸۳
Acquiring	الاقتناء و الاقتباس ۹/۴۷
Persuasion through arguments and proofs	الاقناع بالحجج و البراهين ۳/۲۹

Earning	الاكتساب ٥/٨٢، ٩/١٧
Acquisition of certain virtues	اكتساب بعض الفضائل ٩/٢١
Thwarting of enjoyment	الالتذاذ بالمشتهى ٩/٧٦
Sorrowful music and singing	الألحان و الغناء ٨/٣٦
Suffering and pain	الألم و الأدى ١/٦٢، ٣/٣٩
Pain and mischief	الألم و المضرّة ٣/٧٠
Mortification	الإماتة ١/٢٧
Ailments	الامراض الرديئة ٦/٧٠
General and universal fact	الأمر العامّ الكلّى
Obscure, remote affairs matters	الأمور الغامضة البعيدة ١٢/٤٢
Nabateans	الأنباط ١٤/٤٢
Cheerfulness	انبساط ٩/٧٤
Disdain	الأنف ١/٧٨
Expending	الإنفاق ٩/١٧
Habitual drunkenness	الانهماك فى الشّراب ٦/١٧
Individual identity	إنيّة ٥/٢٤
Bloody clots	الأورام الدّمويّة ١٥/٧٢
Brief and concise	الايجاز و الاختصار ١٤/٣٢
	ب
Search and consider	البحث و النّظر ٣/٩٦
Miserliness	البُخل ٢/١٧، ٥/٥٩

Miser	البخيل ٧/٤٨
Proofs	البراهين ٣/٢٩
Perspicacity	بصيرة ٨/٥١
Hate	بُغض ١٣/٤٦
Desire	البغية ٣/١٨
Eloquence	البلاغة ٦/٤٣
Infinite	بلانهاية ٩/٩٦
Townsman	البلدى ٤/٥٠
Stupidity	البله ١٣/٤٥
Bane of familiarity	بليّة الالف ١/٤١
	ت
Sense of pain	التّألم ٩/٦٦
Mutual envy	التّحاسد ١/٥٠
Distress	التّحرّق ١٤/٦٦
Imagination	تخيّل ١١/٢٨، ١٢/١٨
Succession	تداول ٢/٣١
Mindful and alert	التذكّر و التيقّظ ٤/٧٩
Mean	التذّلل و الخضوع ١/٣٦
Domination	التُرؤّس ١٤/٥٦
Condemnation and contempt	التّسفيه و التّرذيل ٤/٥٢
Passionate desire	التشوّق ١٢/٢٩

Intellectual thought and Imagination	التّصوّر العقلی ۶/۹۵
Mental imagination	التّصوّر الفکری ۶/۸۳
Cheeseparing	التّضییق ۱۳/۸۴
Intellectual assistance	التّعاضد ۱۶/۸۰، ۸/۸۱
Cooperation	التّعاون ۱۴/۸۰، ۷/۸۱
Interpretation	تعبیر ۸/۲۷
Equilibrate	تعدیل ۳/۲۹
Sympathy	التّعطّف ۹/۵۰
Advantage	التّفاضل ۲/۹۴
Disapproval	تقبیح ۸/۳۶
Parsimonious	التّقتیر ۱۳/۸۴
Shortcoming, Failure	التّقصیر ۱۲/۶۳، ۴/۲۹
Vanquish	تقهّر ۸/۲۹
Authority	التکبّر و التّرؤّس ۱۳/۵۶
Gentle	التّلطّف ۱۳/۳۲، ۱۰/۹۵
Anguish	التّلظّی ۱۴/۶۶
Representation and balancing	التّمثیل و الموازنة ۷/۲۲
Dramatization and intellectual analogy	التّمثیل و القیاس العقلی ۱۶/۸۵
Train	التّمرین ۱۳/۲۲
Tight-fisted	التّمسّک و التحفّظ ۷/۵۹
Rulership	التّملّک ۱۲/۳۸

Contradicted	التّهافت ۱۰/۴۴
Abhorrence	التّهجین ۱/۳۵
Recklesness	التهوّر ۹/۷۴

ج

Flesh	الجسد ۷/۴۴
Dissoluble and corruptible body	الجسد المتحلّل الفاسد ۵/۳۰
Sexual intercourse	الجماع ۷/۱۷، ۱۲/۷۴
Physical beauty	الجمال الجسدانی ۱۰/۴۵
Madness	الجنون ۶/۴۰
Injustice and oppression	الجور و الظّلم ۱۰/۹۱
Nature, Substance	جوهر ۱۶/۱۷، ۲/۲۸
Dwelling essence	جوهر الحالّ ۱۲/۲۸
Eternal indissoluble substance	جوهر سیّال متحلّل ۲/۲۸
Ignorance	الجهل و البله ۱۳/۴۵

ح

Envier	حاسد ۱۶/۴۸، ۱۰/۵۲
Love	الحُبّ ۹/۲۹
Argument	حجّت ۳/۲۷
Voluntary movement	الحرکة الارادیة ۱۱/۲۸
Sorrow	حُزن ۱۶/۴۱
Element of pain	الحسّ بالمؤذی ۶/۳۷

Envy	الحسد ٢/٤٨
Envious	الحسود ٨/٤٨
Beauty	حُسن ٣/١٨
Good life	حسن المعاش ١٣/٨٠
Wisdom	الحكمة ٣/٤٣
Sweetness	الحلاوة ٩/٦٥
Fervour, pride and courage	الحميّة و الأنفة و النّجدة ٧/٢٩
The envious man's rage and fury and hatred	حنق الحاسد و غيظه و بغضه ١٤/٥٠
Senses	الحواسّ ٨/٤٨
Irrational beasts	الحيوان غير الناطق ١/١٨، ١٣/٢٤
	خ
Disgrace and shame	الخجل و الاستحياء ٦/٥٧
Base meanness	الخسّة و الدناءة ٨/٥٧
Humble	الخضوع ١/٣٦
Error	الخطاء ٩/٤٠
Secret	الخفيّة ٧/١٨
Immortality	الخلود ١٠/٢٦
Effeminate	الخنثون ٤/٣٦
Fear of death	الخوف من الموت ١٣/١٧
Righteous and virtuous	الخيّر الفاضل ١٧/٩٤

Praise	الدّعاء ١٦/٤١
Repelling of envy	دفع الحسد ٨/١٦
Repelling conceit	دفع العجب ٧/١٦
Repelling carnal love and familiarity	دفع العشق و الالف ٦/١٦
Repelling of grief	دفع الغمّ ١٤/٦٣، ١٤/٨٥
Consumption and waste	الدّق و الذّبول ٥/٦٣
Worldly	الدّنيائيّة ١٠/١٧
Calls of nature	دواعى الطّباع ٥/٢٥
	ذ
Memory	الذّكر ١١/٢٨
Vile baseness and mean worthlessness	الذّلة و الخساسة و الدناءة و المهانة ١/٨٢
The man of prudence	ذوالحزم ٧/٦٧
	ر
Ease and pleasure	الرّاحة و اللّذّة ١٨/٩٤
View	الرّأى ٣/١٦
Passionate and rational opinion	الرّأى الهوائى و العقلى ١٤/٩٤
Worldly Rank and Station	الرّتب و المنازل الدّنيائيّة ٧/٣١
Ranks	الرّتب ١٠/١٧
Compassion	الرّحمة ٩/٩١

Refinement of nature	رقّة الطّبع ۱۰/۴۲
Delicate, amorous poetry	الرّقيق الغزل من الشّعر ۸/۳۶
Deliberation and reflection	الرّوية و الفكر ۵/۲۵
	ز
Reining of Natures	زمّ الطّباع ۲۴/۶
Reining the natural impulses	زمّ الطّبع ۱۵/۲۰
Reining of desire	زمّ الهوى ۵/۳۹، ۱۱/۸۵
Reining of desire and appetite	زمّ الهوى و الشّهوات ۴/۳۱
Reining and suppressing desire	زمّ الهوى و قمعه ۱۱/۸۵
Reining and restraining of passion	زمّ الهوى و منعه ۱۳/۷۵
	س
Chief cause	السّبب الأعظم ۱/۳۳
Sickness	السّقم ۳/۷۲
Apoplexy	السّكتة ۱۳/۷۲
Drunkenness	السّكر ۱۰/۷۲
Immunity	السّلامة ۵/۸۶
Consolation of time	سلوة الأيّام ۱۳/۴۱
Indigestion	سوء الهضم ۵/۷۰
Forgetfullness and absent mindedness	السّهو و الغفلة ۴/۷۹
Fluid	سيّال ۱۸/۶۷
Life of wrong doing	السّيرة الجائرة ۱۲/۹۱

Evil manner of life	السّيرة الرّديئة ۴/۹۲
Virtuous life	السّيرة الفاضلة ۱۲/۱۷، ۶/۹۱
	ش
Laws and systems	الشّرائع و النّواميس ۱۱/۹۱
Greed	الشّره ۵/۱۷، ۳/۴۸، ۵/۷۲
Malicious	الشّرير ۴/۴۸
Religious law	الشّريعة المحقّقة ۲/۹۶
Awareness	الشّعور ۱۳/۳۳
Lusts	الشّهوات ۱۴/۲۲
Pleasurable appetites	الشّهوات اللّذيذة ۱۷/۵۱
Appetite	الشّهوة ۷/۲۲
Preferable, nobler and more salutary thing	الشّيء الأفضل الأرجح الأصلح ۳/۸۹
Natural Necessary thing	الشّيء الطّبيعيّ الاضطراريّ ۱۱/۵۳
Immediate, contiguous and adherent impulse	الشّيء المؤذى المماس الملازق ۴/۸۹
	ص
Forgiving and pardon	الصّفح و الغفران ۵/۹۶
Bilious swellings	الصّفراويّة ۱۵/۷۲
Ritual prayer	الصّلاة ۱۲/۷۹
Demonstrations	الصّناعات ۴/۸۴

Useful and profitable arts	الصّناعات المُجديه النّافعة ۱۲/۴۲
Logical demonstration	صناعه البرهان ۱۷/۸۸

ض

Voracity	ضراوة ۵/۷۲
Reprehensible habits	الضّرائب الذّميمة ۱۲/۳۳

ط

Natures	الطّباع ۱۲/۲۰
Human nature	طباع الانسان ۳/۲۱
Refined natures	الطّبائع الرّقيقة ۷/۴۲
Gross natures	الطّبائع الغليظة ۱۷/۴۲
Corporeal physick	الطّبّ الجسدانی ۲/۲۹
Spiritual physick	الطّبّ الرّوحانی ۲/۲۹
Natural and necessary	الطّبيعيّة الاضطراريّة ۱/۸۴
Quest of wordly rank and station	طلب الرُّتب و المنازل الدّنيائيّة ۱۰/۱۷
Prolonged insomnia and malnutrition	طول السّهر و سوء الاغتذاء ۱۵/۵۱
Purity	الطّهارة ۶/۷۹
Rejoice of the soul	طيب النّفس ۶/۸۴

ع

A man who knows his own worth	العارف بقدر نفسه ۱۷/۴۷
Intelligent man	العاقل ۴/۲۲
Physical world	العالم الجسدانی ۹/۳۰

Trifling	العبث ۸/۱۷
Slavery	العبوديّة ۳/۸۲
Conceit	العجب ۷/۱۶
Justice and continence	العدل و العفّة ۷/۹۲
Justification	عُذر ۱۷/۶۹
Affection of reason	عرض عقلی ۵/۷۹
Accident of passion	عرض هوائی ۵/۷۹
Power, position, renown	العزّ و الجاه و النّباهة ۳/۸۸
Love	العشق و الإلف ۱۴/۳۵ = الحبّ
Lovers of Domination and Rulership	العشّاق للترؤس و التملّک ۱۲/۳۸
Sect	العصابة ۱۷/۲۶
Sublime	عظيم ۱/۲۷
Proper continence	العفّة ۹/۹۱
Reason	العقل ۱۲/۸۰
Rational, reasonable	عقلی ۱۴/۸۸
Mathematical, physical and metaphysical knowledge	العلم الرّياضی و الطّبيعی و العلم الالهی ۸/۴۳
Necessary sciences	العلوم الاصطلاحيّة ۱۵/۴۳
Conventional sciences	العلوم الاضطراريّة ۱۵/۴۳
Principal reason	العلّة الكبرى ۱/۳۳
Element	عنصر ۱۸/۶۷

Evil disposition	العوارض الرّديّة ۱۴/۵۱
Evil disposition of the soul	عوارض النّفس الرّديّة ۴/۱۶
Common run of humanity	العوامّ من النّاس ۴/۲۱
Vice	عيب ۵/۱۶
Mischief	العيث ۱۰/۹۱
Eye of reason	عين العقل ۲/۳۳
	غ
Happiness	الغبطة ۱۶/۸۳
Delicate food and fine rainment	الغذاء الّلين و الّلباس الفاخر ۱۷/۸۷
Rough diet and common place clothes	الغذاء اليابس و الّلباس المتوسّط ۱۶/۸۷
Temperaments	غرائز ۱۶/۳۵
Stranger	الغريب ۵/۵۰
Anger	الغضب ۹/۱۶، ۲/۵۵
Triumphed passion	غلبه الهوى ۱۵/۷۶
Applying the closure	غلق الكلام ۹/۹۴
Grief	الغمّ ۴/۱۷
Train of hurtful, wasting griefs	الغموم المؤذية المضنية ۱۶/۶۶
Unrestrained	الغير مقموعة ۲/۷۶
	ف
Decay	فاسد ۱/۶۸

Virtuous man	فاضل ۸/۳۵
Superfluous to that modest competence	فاضل عن الكفاف ۱۲/۹۰
Idiotic	الفدامه ۱۳/۴۵
Corruption of the body	فساد الجسد ۸/۹۳
Corruption of physic	فساد الجسم ۷/۲۸
Disordered temperament	فساد المزاج ۱۶/۵۱
Excellence	فضل ۲/۱۶
Human advantage	فضل الإنسى ۱۰/۹۰
Excellence and praise of reason	فضل العقل و مدحه ۲/۱۶
Disgraceful	الفضيحة ۱۱/۵۷
Virtue	فضيلة ۱۵/۴۶
Reflection, meditate, thinking	الفكر ۴/۲۵، ۱۲/۲۹، ۸/۳۰
Anxiety and worry	الفكر و الهمّ ۳/۱۷، ۱۰/۶۱
	ق
Supress of Appetive soul	قمع النّفس الشّهوانيّة ۴/۲۸
Passion suppress and restrain	قمع الهوى ۳/۱۶، ۱/۷۴
Laws of logic	القوانين البرهانيّة ۵/۷۷
Analogy	القياس ۱۴/۳۲
	ک
Arrogance	الكبر ۹/۲۹
Incessant toil and exhaustion	الكدّ و التّعب ۱۰/۸۳

Mendacity	الكذب ١/١٧
Modest sufficiency	الكفاف ١٥/٨٧، ١/٥٤
Existence	الكون ١٧/٣٠
Generation and corruption	الكون و الفساد ٢/٣١، ١١/٣٠، ٤/٦٥
	ل
Elegance	اللّباقة ٩/٤٥
Pleasant and reposeful life	لذاذه العيش و راحته ٧/٥٣
Pleasure	اللّذة ١٢/٣٦، ١٤/٣٥
Mental subtlety	لطافه الذّهن ١٠/٤٢
Meeting with the Beloved	لقاء المحبوب ٣/٤١
Lexicography	اللّغة ١٠/٤٣
	م
Melancholia	المالنخوليا ٤/٣٠
Nature of pleasure	مائيّة اللّذة ٢/٣٩
Divine Hermit	المتخلّى المتألّه ٣/٣١
Improving and progressing	متزيّدين مترقّين ٧/٤٧
Faculty of imagination	متصوّرة ٥/٢٦
Philosophers	المتفلسفة ١٧/٢٦
Discourse makers	متكلّمون ٢/٤٨
Wealthy and of great possessions	المثرون و المكثرون ٤/٥١
Passion fighting	مجاهدة الهوى ٧/٢١، ٦/٢٤

Loved ones	المحبوبات ١٠/٦٥
Envied	المحسود ١٦/٤٨، ٦/٥٢
Association	مخالطة ١٧/٣٠
The one to teach and give information	المخبر المعلّم ١٤/٥٦
Praise	مدح ٢/١٦
Blame	مذمّة ٨/٥٨
Ritual	المذهب ٨/١٧، ١٤//٧٧
Coveted offices	المراتب المرغوب ٧/٥٠
Temperament of the brain	مزاج الدّماغ ٩/٢٨
Temperament of the heart	مزاج القلب ٨/٢٨
Temperament of the liver	مزاج الكبد ٩/٢٨
Bad and good qualities	المساوى و المحاسن ٩/٤٧
Changeable	مستحيل ١٨/٦٧
Repose from pain	المستريح من الأذى ٢/٩٥
Hidden	المستورة ٧/١٨
Seen	المشاهدة ٤/٢٧
Interests of our bodies	مصالح اجسادنا ١٢/٦٢
Appetite rage	مضض الشّهوة ١٤/٧٥
Vanish	مضمحلّ ١/٦٨
Mundane and spiritual matters	المطالب الدّينيّة و الدّنيائيّة ١/٧٣
Inflicting punishment	المعاقبة ٥/٥٦

Intellectual ideas	معانٍ عقليّة ١٤/٢٠
Knowledge	معرفة ١٥/٢٩
Wrestling with the passion and suppressing appetites	مغالبة الهوى و قمع الشهوات ٣/٣٢
Departure of soul from corpus	مفارقة النّفس للجسد ١٠/٢٤
Faculty of reflection	مفكّرة ٥/٢٦
Strife	المكادحة ١٠/١٧
Faculty of will	ملكه الارادة ٩/٢٠
Self-control	ملكه النّفس ٥/٣٩
Worldly Station	المنازل الدّنيائيّة ١٠/١٧، ٢/٨٥
Dissoluble	منحلّ ١٨/٦٧
Prohibit	منع ١٠/٩١
Habitual	مواترة ١١/٧٢
Balancing	الموازنة ٧/٢٢
Given over to appetite	المؤثرون للشّهوات ٥/٣٦
Harmful, evil and destructive	المؤذية الرّديئة المتلفة ٣/٨٦
Called wits and literary gentlemen	الموسومون بالظرف و الأدب ٥/٤٢
	ن
Courage	النّجدة ٧/٢٩
Impurity	النّجس ١١/٧٩
Regret	ندامةً ١/٥٧

Universal benevolence	النّصح للكلّ ٩/٩١
Cleanliness and purity	النّظافة و الطّهارة ٦/٧٩
Cleanliness and Elegance	النّظافة و اللّباقة ٩/٤٥
Speculation	النّظر ٨/٣٠
Straight forward reasoning	النّظر المستقيم ١٥/٨٨
Ever lasting bliss	النّعيم الدّائم ٢/٩٦
Soul	النّفس ٤/١٦
Divine soul	النّفس الالهيّة ١٥/٢٧
Sentient soul	النّفس الحسّاسة ١٠/٣٠
Animal soul	النّفس الحيوانيّة ١٦/٢٧
Evil soul	النّفس الرّديّة ١٠/٣٢
Appetitive soul	النّفس الشّهوانيّة ١٧/٢٧، ٨/٢٩، ٦/٧٠، ٩/٧١
Choleric soul	النّفس الغضبيّة و الحيوانيّة ١٦/٢٧
Rational soul	النّفس الناطقة ١٥/٢٧، ٧/٧٠
Incremental soul	النّفس الناميّة ١٦/٢٧
Vegetative soul	النّفس النباتيّة ١٦/٢٧
Exceed and grow	النّمو و النّشوء ١٠/٢٨
Gluttony	النّهم ٥/٧٢
	و
Capacity and strength	الوسع و الجهد ٣/٩٦
Delusion	الوسواس ٦/٤٠

"Kitāb al Shuzūk 'alā Jālīnūs" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen(1).

(1) Rāzī, *Kitūb al-Shūkūk 'alā Jālīnūs* (Ms. 4573, Malik Library, Tehran).

Prey to depression and Melancholia	الوسواس السّوداوی و المالنخولیا ۴/۳۰
Fondness	الولع ۸/۱۷
	ه
Disorder	الهرج ۱۰/۹۱
Pressing and extreme worldly or other - worldly occupations	الهموم الاضطراریّة الدنیائیّة أو دینیّة ۳/۳۶
Diversion and amusement and pleasure	اللّهو و السّرور و اللّذة ۹/۶۲
Passion	الهوی ۳/۱۶، ۱۵/۶۳
Passionate	هوایی ۱۴/۸۸
Physique	هیئة ۱۱/۲۴

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men concider the greatest evil, may in fact be the greatest good(1). In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?(2). Ibn Miskawayh,(3) Ibn Sīnā(4), and Ibn Ḥazm(5) have views on the fear of death similar to those of Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb*..., p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al- ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fi ɔlam al mawt wa-ibṭālih*, "Rasā'il", p. 105.

sophers and Ṣūfīs is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him(1). It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Maḥjūb*(2) and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book(3).

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

(1) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in " Thalāth Rasā'il " (Demascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op, cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op, cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Dīwān* of Ḥallāj, p. 33; and the *Dīwān* of Sanā'ī (Tehran. 1336), p. 27.

(2) al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Ṣūfī seekers of truth , who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Ṣūfī garment."

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved(1) further illustrates this argument(2). This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature(3).

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Râzî this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Râzî had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control(4). Also in *al-Sîra al-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philsopher(5). Râzî accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness(6). The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God(7). The second has stated that the wise man is he who resembles God(8).

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fârâbî' *Talkhîṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1,p. 409. The same ḥadîth occurs in the *Mathnavî*, see Forouzanfar, B., *Aḥâdîth-i Mathnâvî* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al-Fârâbî, *Taḥṣîl al Sa'âdah*, in Rasâ'il (Hydarabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

Râzî cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhalli* and *al-muta'allih* for Socrates(1). The first term is used by al-Qifṭî and it is defined asa person who has been freed from the pleasures of the mortal world(2). The second attribute is described by Nâṣir-i-Khusraw as "becoming God" *Khudâ shavanda*(3). Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato(4) and Galen(5) praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindî has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively(6). Mubashshir Ibn Fâtik uses the word pious "*al-zâhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates(7). The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources(8). And Abû al-Ḥasan-i-Shushtarî, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend(9).

(1) *Opera Philosophica*, p. 31.

(2) Ibn al-Qifṭî, *Tâ'rîkh al-ḥukamâ'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nâṣir-i-Khusraw, *Jâmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fârâbî, *Falsafat Aflâṭûn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitâb al Akhlâq li-Jâlînûs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fâtik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al Qifṭî, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fâtik, p. 121. This legend is attributed by Ḥâfiẓ of Shîrâz to Plato. *Dîwân*, ed. by Qazwînî and Ghanî (Tehran), p. 178.

(9) al-Shûshtarî, *Dîwân* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon, "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation(1). In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice(2). According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation(3) Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty(4). Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"(5).

Among Muslim sources al-Kindī(6), al-Fārābī(7), Ibn Miskawayh(8). and others(9) have emphasized the importance of moderation. Also there are

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālīnūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al- Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmihā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābi, *Fuṣūl al-Madanī* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māhīyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with "'Adl", *Diwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature(1).

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position(2). In this context the well-known poem of Sa'dī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another(3).

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminusion." Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7,p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggerarion and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārikh al-Ṭabari* (Beirut, 1961), p. 229. Nāsir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A beliver lives neither in exaggeration nor in diminution." *Dīwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(3) Sa'dī, *Gulistān*, p. 21.

Chapter nine is on Lying. According to Rāzī lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a time when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection(1).

Ḥamīd al-Dīn Kirmānī refutes Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falshood(2). On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good(3).

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Rāzī considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with *"Ifrāṭ"* or *"Taqṣīr"*, it would become evil.

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Opera philosophica*, p. 59.

(3) Plato, *Republic*, 389 B.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses(1). Galen in this connection has a similar statement(2). Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficient, but that excess would make it harmful(3). Rāzī holds a similar view and futher explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Ḥasan al-'Āmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question(4). On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

(1) al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 118.

(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.

(3) al-Fārābī, *Talkīṣ Nawāmīes Aflāṭūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).

(4) al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)(1). Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-'Uẓmā* "The Great Knowledge" (2). He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy(3).

This knowledge of self has been emphasized in both Arabic and Persian literature(4)

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows himself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?„ *Dīwān*, p. 414.

grief is disease, but that envy is the worst grief (1). It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature(2).

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul.*" In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants(3). and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman(4).

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather that a man(5).

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Maydānī, *Majma' al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'dī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit(1). Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al - Ḥasan al - Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind (2). The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medi - cine and philosophy (3).

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost(4). Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Zād al-Musāfirīn*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemiana*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, *'Aṭf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'ṭūf* (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qifṭī p. 94: or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qifṭī. p. 95.

(4) Bīrūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p 422.

and refutes it(1). The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*" (2) gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*(3) examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius(4).

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain (5). But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter (6). The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Yāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī(7).

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Zād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inacurate because in the *Dīwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Dīwān* p. 281, 287, he mentious that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi' al-Ḥikmatayn* in 462.

(2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei*, p. 19.

(4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

(5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(7) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fi sharḥ al-Yāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's "*On the passions of the Soul.*"(1)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection(2). Towards the end of this chapter Rāzī mentions the treatise by Galen entitled "*Good Men Profit by Their Enemies.*" It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments(3). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings(4).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Sa'dī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

third parts of Galen's "*On Moral Character*"(1). However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybi'a when listing the works of Galen mentions "*On Moral Character*" as comprising four parts and besides that mentions these two treatises(2).

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours(3), and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice(4); and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. I, p. 327.

(2) Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā* (Beirut, 1965) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Ja'far Ibn Aḥmad, *Maṣārī' al-'Ushshāq* (Beirut, 1958) vol. I, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflāṭūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

virtues to reason and all vices to passion. The word "*Hawā*" (passion) is found in the Qur'ān(1), but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā*(2). In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition(3). It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam'* (suppressing), *rad'* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *Zamm* (reining) (4). This last word misled Ibn al-Jawzī in his "*Spiritual Physic*" becuse he spelled the word *dhamm*, which means condemnation(5), and he also wrote a book entitled "*Dhamm al-Hawā*" where he repeated the same mistake(6).

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive(7). Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāzi'āt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, "*Hawā*".

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Diwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the "*Republic*" (1), the "*Timaeus*" (2), and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Bīrūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work(3). Of the works of Galen the "*Epitome of the Timaeus of Plato*"(4) and "*On Moral Character*" (5) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

Ḥamīd ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the "*Spiritual Physic*"(6) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his "*De Anima*" argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (7). His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them(8).

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Bīrūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galeni Compendium Timaei*... p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

Ismā'ilīs, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'līm* (teaching) of the Prophet(1). However more opposition came from the Ismā'ili theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*(2), since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*(3).

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'ili *dā'ī*(4), held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Ḥātim's *"A'lām al-Nubuwwa"* (5) *(The Signs of Prophecy)* . About a century later Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'ilīs as Ḥujjat al-Irāqayn, supplemented the work of Abū Ḥātim with his *"al-Aqwāl al Dhahabiya" (Golden Words)* in which he refuted the *"Spiritual*

(1) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for exemple al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shi'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfī* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah* (Cairo, 1383 A H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi' al-Tawārikh* (Tehran, 1337 AH. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Physic" of Rāzī(1).

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his *"Kitāb al-Zumurrud" (The Book of the Emerald)*. This book was later refuted by the Ismā'ilī *dā'ī*, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470), in a work called *"Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya"*(2). Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'al had written two books called *"Naqḍ Kalām al-Rāwandī"* and *"Naqḍ Kalām al-Rāzī"* (3). But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason(4).

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato(5) and Galen(6) is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā Yalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. I, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 e.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*(1) *(Rasā'il Falsafiyya)* and was translated into English by A. J. Arberry in 1950(2).

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Isḥāq, governor of Rayy 290-296 A.H.(3) This is the same person for whom Rāzī had written his *"Kitāb al-Manṣūri" (Liber Almansoris)* named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūri*, the purpose of which was to study bodily physic (4). It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost(5). After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work(6). Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rifāt (Definitions)* defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabīb al-Rūḥānī*(7).

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavī and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p.5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rifāt* (Cairo, 1357 A.H.) p. 122.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Ṣā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī (Metaphysical Knowledge)* and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle(1).

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, *"Fi Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih" (How a man may discover his own Vices)* and *"Fi anna l-akhyār yantafi'ūna bi-a'dā'ihim" (Good men profit by their enemies)* (2). It is probable that he had read an Arabic translation of *"The Epitome of the Timaeus of Plato"* by Galen (3) and also his *"On Moral Character"* translated into Arabic by Ḥunain Ibn Isḥāq(4). Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's *"On The Passions of the Soul"*(5).

Rāzī has divided the *"Spiritual Physic"* into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

(1) Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) P. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālīnūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Eĵypt*, vol. V/1 (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī (Rhazes), d. 320 A.H./932 A. D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe(1).

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. I, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.

Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California press, 1956) p. 132 ff.

Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York) 1958) p. 267 ff.

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher(1). Also to Galen was attributed a work called *Fī ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibu an yakūna Faylasūfā*. (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)(2). Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abu'l-Ḥasan-i Ṭabarī, a fourth century A. H. physician, in his "*al-Muʿālajāt al-Buqrāṭiyya*" (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable(3). It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Bīrūnī in the *Fihrist*(4).

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy(5), and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine(6). Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote "*al-Ṭibb al-Rūḥānī*" (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

(1) Isḥāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

(2) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Atibbā wal-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.

(3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Muʿālajāt al-Buqrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(4) al-Bīrūnī Abū Rayḥān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-ʿulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997).[10]

50. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)

Sharh-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd's kitâb al-Qabasât), edited by Hâmid Naji Isfahâni, with English and Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997).[11]

51. Mîr Dâmâd, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

Taqwîm al-Imân, with a commentary by S.A. Alavi and Notes by Ali Nûrî, edited by Ali Owjabi (Tehran, 1998).[12]

52. Abû Hâtim al-Râzî (d.934 A.D.)

Kitâb al-Islâh, prepared by Hassan Mînûchehr and M. Mohaghegh with English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghîlân (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sînâ (d. 1034)

Hudûth al-'Âlam and ***al-Hukûmat***, edited by M. Mohaghegh with Franch Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

54. Mohaghegh, Mehdi (1930 -)

al-Dirâsat al-Tahlilîyya, Analytical Studies on ***The Spiritual Physic*** of Râzî in Persian, Arabic, and English together with the Arabic edition of P. Kraus and a new manuscript (Tehran 1999).44

55. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Hizarupansad Yâddasht, one thousand and five handred notes on Islamic and Iranian Studies (Tehran 1999).45

56. H. M. H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or ***Sharh-i manzumah***, Part II:'Speculative Theology', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh (Tehran, 1999; second edition).46

introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)

37. M. Mohaghegh.

Duvumin bist guftar (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40

38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)

Awwa'il al-maqalat (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41

39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)

Divan, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993 second edition 1999).43

40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)

al-shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]

41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).

Bayan al-haqq Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]

42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)

al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]

44. al-Zahrawi (fl. 1th century)

Albucasis on Surgery and instruments, Persian translation of Kitab al-tasrif li-man 'ajaza'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]

45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]

46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujtabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]

47. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)

Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]

48. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Chahârumîn Bîst Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]

49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)

al-Manâhij fi al-Mantiq, edited by I. Dibaji, with an Arabic

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)

Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).25

23. Izutsu's, T. (1914-1993)

Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari, Translation into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).29

24. M. Tabrizi (fl. 13th century)

Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi (Tehran, 1981).26

25. I. Juvayni (1028-1085)

al-Shamil fi usul al-din, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).27

26. Bahmanyar ibn Marzban (d. 1066)

Kitab al-Tahsil, Persian translation entitled ***Jam-i jahan-numay***, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).15

27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)

Ma'alim al-usul, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).30

28. Martin J. McDermott.

The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).35

29. Abu 'Ali ibn Sina (00980-1037).

al-Mabda'wa al-ma'ad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).36

30. M. Mohaghegh.

Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqi (d. 1764)

Sharh al-ilahiyat min Kitab al-Shifa, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

Al-Bab al-hadi 'ashar, with two commentaries: ***al-Nafi yawm al-hashr*** and ***Miftah al-bab***, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century).

Danesh-namah (The Oldest Medical Compendium in Persian). Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(2)

34. ***Du faras-namah-yi manthur wa manzum***, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab (The Key to the Science of Medicine and the Student's Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

Athar va ahya' (A Persian Text of the 14th Century on Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an

6. ***Collected Papers on Logic and Language***, edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).8

7. A. Badawi.

   Aflatun fi al-Islam, text and notes (Tehran, 1974).13

8. A. Zunuzi (d. 1841).

   Anwar-i jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18

9. M. Mohaghegh.

   Bist guftar: Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine, with an English Introduction by J.Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17

10. Ibn-i Miskawayh(932-1030).

    Javidan khirad, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by B. Thirvatian, with French introduction by M. Arkoun (Tehran,1976).16

11. Mir Damad (d. 1631)

    al-Qabasat, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7

12. H.M.H. Sabzavari.

    Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah, Part I: 'Metaphysics', translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977; second edition Tehran, 1983).10

13. ***Henry Corbin Festschrift***, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9

14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).

    Divan, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21

15. Asiri Lahiji (d. 1506)

    Divan, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).20

16. A.'Amiri (d. 992)

    al-Amad 'ala al-abad, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut, 1979).28

17. A. Jami (1414-1492)

    al-Durrah al-fakhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19

18. A.T. Istarabadi (d. 1648)

    Sharh-i Fusus al-hikmah, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with two articles on the ***Fusus*** by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22

19. N.A. Isfarayini (1242-1314)

    Kashif al-asrar,Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5

20. Sultan Valad (1226-1312)

    Rabab-namah, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980 second edition 1999).23

21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)

    Talkhis al-muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

XXXXIIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1999

Copyright Institute of Islamic Studies

No part of this publication may be reproduced in any form without the prior written permission of the copyright owner.

ISBN 964-5552-10-9

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION*

General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)

   Sharh-i ghurar al-fara'id or ***Sharh-i manzumah***, Part I: 'Metaphysics', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969; second edition 1981).1

2. ***Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism***, edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).4

3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).

   Ta'liqah bar sharh-i manzumah, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).2

4. N. Razi (fl. 13th century).

   Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).6

5. M. Mohaghegh.

   Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi, (Tehran, 1974).14

---

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series, those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.

McGill University
MONTREAL CANADA

Institute of Islamic Studies

University of Tehran
TEHRAN IRAN

al - Dirâsat al - Tahlîlîyya

Analytical Studies on

The Spiritual Physic of Râzî

in Persian, Arabic, and English

together with the Arabic edition of P. Kraus

and a new manuscript

by
M. MOHAGHEGH

Tehran 1999

In The Name of God

To Commemorate the 30th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969