

پنجاه و چهارمین کنگره بین المللی فرهنگستان زبان عرب مصر

مجمع اللغة العربية

قاهره، ۳ - ۱۷ اسفند ۱۳۶۶

مقاله ارائه شده

الرازی فی الطب الروحانی

به زبان عربی

پیشگفتار

مجمع اللغة العربية

«مجمع اللغة العربية» و به عبارتی دیگر «فرهنگستان زبان عرب در قاهره» یکی از مهم‌ترین نهادهای علمی و ادبی در جهان عرب به شمار می‌رود. این مجمع در سال ۱۹۳۲ میلادی با بیست تن عضو فعالیت علمی و ادبی خود را آغاز کرد که در آن رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره و رئیس دانشکده زبان عرب دانشگاه الازهر و گروهی دیگر از ادیبان و استادان زبان عربی مصر عضویت داشتند، و نیز از میان استادان و دانشمندان اروپایی و مستشرقان تنی چند به عضویت مجمع درآمدند که از میان آنان پروفیسور نالینو، استاد دانشگاه رم و مؤلف کتاب تاریخ علم الفلك فی الاسلام و پروفیسور ونسینک، استاد دانشگاه لیدن و مؤلف کتاب المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی را می‌توان نام برد.

مجمع در طی سی سال خدمت خود به فرهنگ اسلامی و زبان و ادبیات عرب، تعداد بسیاری از دانشمندان کشورهای عربی و اسلامی را به خود جذب کرد. چنانکه در سال ۱۹۶۶ میلادی شمار آنان به صد رسید که شرح احوال و فعالیت علمی آنان در کتابی که به مناسبت گذشت سی سال از عمر مجمع تحت نام المنة الکرام (= صد بزرگوار) انتشار یافت یاد گردیده است.

در سال ۱۹۸۶ مجمع کتابی دیگر به مناسبت پنجاهمین سال خدمت خود تحت نام المجمعیون فی خمسين عاما انتشار داد و در آن حدود چهار صد تن از اعضای مجمع را که در

پنجاه سال گذشته با این فرهنگستان کهن همکاری علمی کرده اند معرفی و فعالیت و خدمات و کتابها و مقالات آنان را به تفصیل شرح داد.

رئیس و دبیر کل مجمع

رئیس مجمع در حال حاضر دکتر ابراهیم مدکور است که از سال ۱۹۷۴ میلادی به جای دکتر طه حسین به ریاست مجمع برگزیده شد. او که در فلسفه اسلامی تخصص دارد گذشته از تألیفات متعدد خود درباره فیلسوفان اسلامی از جمله فارابی و ابن سینا بر نشر چند کتاب بزرگ در فلسفه و کلام و عرفان اسلامی که جنبه دائرة المعارفی دارند اشراف و نظارت داشته است از جمله:

۱. تعداد بیست و دو مجلد کتاب شفای ابن سینا که در طی سالهای ۱۹۵۲ تا ۱۹۷۷ میلادی طبع و نشر شده است (همه مجلدات این دوره در سال ۱۴۰۵ هجری قمری در قم به صورت افست تحت عنوان: منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی تجدید چاپ شده است).

۲. تعداد چهارده مجلد کتاب المغنی قاضی عبدالجبار همدانی در کلام اسلامی (جلد مربوط به امامت این کتاب به وسیله سید مرتضی علم الهدی در کتاب الشافی مورد رد و نقض قرار گرفته و شیخ طوسی دانشمند بزرگ شیعه کتاب اخیر را خلاصه و آن را به نام تلخیص الشافی نامیده است).

۳. الفتوحات المکیة از محیی الدین ابن العربی که تاکنون یازده مجلد از آن چاپ شده است و چاپ بقیه مجلدات آن ادامه دارد.

دبیر کل مجمع، دکتر عبدالسلام هارون ادیب و لغوی مشهور است که چاپ کتابهای جاحظ از جمله: الحیوان، البیان و التبیین، العثمانیة، العرجان والبرصان والعمیان والحوالان، رسائل جاحظ، و همچنین خزانه الادب بغدادی و تهذیب اللغة از هری و شرح دیوان الحماسة خطیب تبریزی و معجم مقاییس اللغة ابن فارس و الکتاب سیبویه و الاشتقاق ابن درید و جمهرة انساب العرب و تعداد دیگری از آثار نفیس دانشمندان بزرگ اسلامی با همت والای او صورت گرفته است.

عضویت نگارنده در مجمع

در سال ۱۳۴۷ این جانب خطابه ای تحت عنوان: فلسفه اسلامی در ایران معاصر در کنفرانس بین المللی تحوّل اندیشه در آسیای مرکزی در دهلی نو ایراد نمود که متن آن خطابه در

سال ۱۳۴۹ در مجموعه فلسفه در جهان معاصر در شهر فلورانس از بلاد ایتالیا چاپ و منتشر شد؛ و سپس در سال ۱۳۵۱ که این جانب در کنگره بین المللی فلسفه در قرون وسطی در شهرهای مادرید و قرطبه و غرناطه شرکت داشتم آقای دکتر ابراهیم مدکور رئیس کنونی مجمع مرا نسبت به تحریر آن مقاله و ادامه معرفی فلسفه اسلامی در قرون اخیر در ایران تشویق و ترغیب کرد؛ چنانکه وقتی در سال ۱۳۵۲ تصمیم بر نشر مجموعه ای در منطق و مباحث الفاظ گرفتم تنی چند از دانشمندان خارجی از جمله دکتر ابراهیم مدکور و عبدالرحمن بدوی، دو دانشمند طراز اول مصر در تهیه آن با من همکاری کردند. در همین اوقات آقای دکتر مدکور از من خواستند که آثار خود را برای مجمع اللغة العربیة ارسال دارم و متعاقباً این جانب برخی از آثار خود را برای مجمع ارسال داشت از جمله:

در مباحث علوم قرآنی: وجوه قرآن از حبیبش تفلّیسی و لسان التنزیل از مؤلف مجهول.
در فلسفه اسلامی دوره کهن، فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی و الاسؤلة والاجوبة ابوریحان و ابن سینا.

در فلسفه اسلامی دوره متأخر، شرح منظومه سبزواری و تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه و قبسات میرداماد.

در ادبیات مقایسه ای، تأثیر قرآن و حدیث و شعر عربی در اشعار ناصر خسرو و تأثیر زبان فارسی در زبان عربی.

مجمع براساس فعالیت های علمی یاد شده در یازدهمین جلسه خود در روز ۸ مارس ۱۹۷۶ این جانب را به عنوان عضو وابسته (العضو المراسل) انتخاب کرد و این امر طی نامه مورخ ۱۴/۴/۱۹۷۶ به تأیید وزیر فرهنگ جمهوری مصر رسید. در طی دوازده سال گذشته، مجمع هر ساله دعوتنامه رسمی برای من ارسال می داشت و من به علل دشواری ورود و خروج و مسأله ویزا، از حضور در کنگره های سالیانه مجمع اعتذار می جستیم. تا اینکه سال گذشته آقای دکتر عبدالسلام هارون، دبیر کل مجمع طی نامه ای به این جانب اظهار داشت که وزیر امور خارجه مصر دستوری صادر کرده است که اعضای خارجی مجمع از تشریفات زائد ویزا معاف هستند و از تسهیلات لازم برای ورود به مصر برخوردار خواهند شد و سپس در سال جاری طی نامه ای از این جانب دعوت بعمل آمد تا در پنجاه و چهارمین کنگره مجمع که از تاریخ سوم تا هفدهم اسفند ۱۳۶۶ (۲۲ فوریه تا ۷ مارس ۱۹۸۸) در قاهره تشکیل می شد شرکت کنم. وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی این حضور علمی و فرهنگی را تأیید و تسهیلات لازم را برای این سفر فراهم آورد و من پس از چهار روز اقامت در استانبول و اخذ ویزا از کنسولگری

مصر در روز سوم اسفند وارد قاهره شدم.

در استانبول

چون برای اخذ جواز ورود به مصر ناچار بودم به کشور سومی عزیمت کنم در روز بیست و هشتم بهمن تهران را به عزم استانبول ترك كردم و نماینده فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی مرا از فرودگاه به هتلی در مرکز شهر آورد و در مدت چهار روز اقامت خود در استانبول توفیق یافتم که با برخی از استادان ملاقات و از برخی از مؤسسات علمی دیدار کنم.

در روز بیست و نهم بهمن به دعوت آقای دکتر اکمل الدین احسان اوغلو، رئیس مرکز تحقیقات تاریخ و هنر و تمدن اسلامی در استانبول از آن مرکز دیدار بعمل آمد. این مرکز تاکنون چند کتاب در سطح علمی منتشر کرده است که از آن جمله است: تاریخ ترجمه قرآن مجید که مشتمل بر آماری دقیق از ترجمه‌های مختلف قرآن و تاریخ ترجمه و چاپ و نشر آنهاست، و نیز فهرست نسخ خطی طبی در کتابخانه‌های ترکیه و همچنین سه مجلد فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه کوپرلو.

این مرکز در نظر دارد در ماه صفر ۱۴۰۹ هجری قمری (سپتامبر ۱۹۸۸) سمیناری در سطح بین‌المللی تحت عنوان: «تحقیق در تمدن اسلامی» برگزار کند و هدف از تشکیل این سمینار آن است که فعالیت‌های گوناگونی که در کشورهای مختلف در زمینه معرفی فرهنگ و تمدن اسلامی صورت می‌گیرد هماهنگ گردد تا هم از تکرار مکررات جلوگیری شود و هم با همکاری و تبادل علمی میان دانشمندان مختلف معرفی میراث غنی اسلامی به صورت کاملتر و بهتر صورت گیرد. رئیس مرکز از این جانب خواست که مقاله‌ای برای ارائه به این سمینار تهیه و در آن اولویتهای تحقیقات علمی و طرح‌ریزی آنها و کیفیت اجرای طرحها را مشروحاً بیان نمایم و نیز دانشمندانی از ایران را برای شرکت در این سمینار معرفی کنم.

در روز سی‌ام بهمن ماه، به دعوت آقای دکتر احمد گورتاش، از مؤسسه دائرة المعارف اسلامی وابسته به وزارت اوقاف و دیانت ترکیه دیدار بعمل آمد. آنان نخست از اینکه این جانب برخی از منابع و مآخذ علوم و معارف شیعه امامیه را با کمک وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی برای آنان ارسال داشته‌بودم، سپاسگزاری کردند و سپس نسخه‌ای از نمونه مقالات که برای نظرخواهی از اهل علم چاپ شده در اختیار این جانب گذاشتند و تقاضا نمودند که ماده «آیت الله» را که در مجلد اول خواهد آمد برای آنان تهیه و تحریر کنم. در این دیدار آقای دکتر احمد اوزل، رئیس بخش فقه اسلامی آن دائرة المعارف و آقای دکتر بکرطوبال اوغلی، رئیس

بخش کلام اسلامی توضیحات کافی در مورد نحوه تهیه مقالات در این دو علم به حقیر دادند و درپاره ای از مسائل به مشاوره و نظرخواهی پرداختند و آقای دکتر بکر کتاب *بدایة المبتدی* تألیف نورالدین صابونی که از علمای خراسان و متکلمان ماوراءالنهر در قرن ششم هجری بوده است به بنده لطف کردند.

این کتاب با کوشش ایشان تصحیح انتقادی گردیده، و با ترجمه و تعلیقات به زبان ترکی چاپ شده است.

در روز اول اسفند از مؤسسه «داراللمعة لنشر التراث الاسلامی» دیدار به عمل آمد. این مؤسسه تاکنون آثار مهمی را به صورت افست تجدید چاپ کرده که از جمله آنها می توان کتابهای *سيرة النبی ابن اسحق و المبسوط سرخسی و الصحاح الستة و المعجم المفهرس* لالفاظ الحديث النبوی را نام برد. در مورد امکان چاپ آثار علمی شیعه و نشر آن در سطح بین المللی خاصه کشورهای اسلامی با آقای شعبان قورت، مدیر مؤسسه مذاکره بعمل آمد، و ایشان آمادگی خود را بر این امر اظهار داشتند و نیز ایشان خواستند که يك دوره فقه شیعه امامیه برای کتابخانه آن مؤسسه ارسال دارم تا پژوهشگرانی که به تحریر مقدمه کتابهای فقه و حدیث در آن مؤسسه اشتغال دارند بتوانند به آنها مراجعه کرده و مورد استفاده قرار دهند.

از استادانی که با این جانب دیدار کردند، یکی آقای دکتر عبدالرحمن قره خان، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه استانبول بودند. ایشان کتاب *چهل حدیث نبوی* را که به چهار زبان ترکی و فرانسه و انگلیسی و آلمانی با شرح و تفسیر ایشان و با خط خطاط معروف ترك، حامد آمدی که اخیراً چاپ شده است به من لطف کردند و از من خواستند که تصویر چند صفحه از ترجمه قرآن مجید به زبان ترکی جغتائی را که در کتابخانه آستان قدس رضوی است برای ایشان تهیه و ارسال دارم. استاد دیگر آقای دکتر ناجی طوقماق، استاد زبان فارسی دانشگاه استانبول بودند که سالیان پیش جزو دانشجویان خارجی دانشگاه تهران نزد این جانب درس خوانده اند. ایشان کتاب *رحیق التحقیق مبارکشاه غوری* را که از متون عرفانی است مورد بررسی و تحقیق قرار داده اند و از من خواستند که وسایل چاپ آن را در تهران فراهم سازم. استاد دیگر آقای دکتر حسین حاتمی بودند که قانون اساسی جمهوری اسلامی و کتاب ولایت فقیه و آثاری از مرحوم دکتر شریعتی و آقای دکتر سروش را به زبان ترکی ترجمه کرده اند که در سطح وسیعی در ترکیه منتشر شده است و اکنون مشغول ترجمه عدل الهی مرحوم شهید مطهری هستند و بطوری که خود اظهار می داشتند دانشگاه استانبول به علت فعالیت های یاد شده ایشان را از دانشگاه اخراج کرده است.

ورود به قاهره و شرکت در مجمع

در روز سوم اسفند، وارد قاهره شدم و در هتلی که قبلاً برای میهمانان خارجی پیش‌بینی شده بود، اقامت گزیدم. در پنجاه و چهارمین کنگره مجمع اللغة العربية که از سوم تا هفدهم اسفند، به طول انجامید، تعداد قابل توجهی از دانشمندان و ادیبان دانشگاه‌های مصر و همچنین مراجع دینی و شیوخ الازهر شرکت فعالانه داشتند و علاوه بر آنان تعدادی از دانشمندان که عضو وابسته مجمع هستند از کشورهای دیگر در این کنگره حاضر شده بودند که نام تنی چند از آنان یاد می‌شود:

۱. دکتر حبیب خوجه، رئیس مجمع فقه اسلامی از تونس.
۲. دکتر عدنان الخطیب، دبیر کل فرهنگستان زبان عرب در دمشق از سوریه.
۳. دکتر عبدالکریم خلیفه، رئیس فرهنگستان اردنی زبان عرب از اردن.
۴. دکتر منیر بعلبکی، استاد دانشگاه بیروت از لبنان.
۵. دکتر عبدالرزاق البصیر مدیر کتابخانه وزارت اعلام از کویت.
۶. دکتر محمد الفاسی، وزیر دیوان ملکی از مراکش.
۷. دکتر عبدالهادی التازی استاد دانشگاه و سفیر سابق در جمهوری ایران از مراکش.
۸. دکتر اسحق موسی الحسینی، رئیس مرکز تحقیقات اسلامی از فلسطین.
۹. دکتر عبدالله الطیب، استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه خرطوم از سودان.
۱۰. دکتر بهجة الاثری عضو مجمع علمی العرفی از عراق.
۱۱. استاد حمد الجاسر، ادیب و لغوی معروف از عربستان سعودی.
۱۲. دکتر دیوید کوان، استاد زبان عربی دانشگاه لندن از انگلستان.
۱۳. دکتر ژاک برگ استاد جامعه‌شناسی اسلامی در دانشگاه سوربن از فرانسه.
۱۴. دکتر شربت اف، عضو آکادمی اتحاد جماهیر شوروی از روسیه.

جالب توجه آنکه همه اعضای مجمع اعم از داخلی و خارجی در سنین مابین شصت و نود بودند و این جانب در سنین پایین‌تر از شصت کوچکترین عضو مجمع محسوب می‌شدم. فعالیت‌های اعضای مجمع در جلسه‌های روزانه به دو امر اختصاص داشت یکی آنکه واژه‌های تازه که از طرف متخصصان علوم، بر مجمع قرائت شده بود مورد بررسی و تصویب قرار می‌گرفت و دیگر آنکه برخی از مقالات علمی بر کنگره عرضه می‌شد و بحث و نقد درباره آن صورت می‌گرفت. علومی که در طی دو هفته اصطلاحات آن بر کنگره عرضه شد و در موقع

بحث از آن اصطلاحات دو تن از متخصصان آن علم برای دفاع و توضیح حضور داشتند عبارت بود از: طب، جغرافیا، فیزیک، نفت، شیمی و داروسازی، فلسفه و منطق رمزی (= سمبولیک) ریاضیات، علوم تربیتی، روان‌شناسی، پزشکی، حقوق، اقتصاد، تاریخ، معماری. مقالات مهمی که در کنگره قرائت گردید عبارت بود از:

۱. «فرهنگ لغات عربی»، دکتر عدنان الخطیب.
۲. «زبان و نحو در اندیشه فارابی فیلسوف»، دکتر عبدالکریم خلیفه.
۳. «تأثیر شئون اجتماعی در خصوصیات زبان و تطوّر آن»، دکتر علی عبدالواحد الوافی.

۴. «کناشی از نوادر ادبی»، دکتر عبدالسلام هارون.

۵. «همراه با رازی طبیب»، دکتر حسن علی ابراهیم.

۶. «زبان میان تطوّر و اندیشه صواب و خطا»، دکتر محمد کمال بشر.

۷. «گفتاری درباره جمع الجمع»، دکتر محمد شوقی امین.

۸. «حذف کلمه ابن میان اعلام»، دکتر امین علی السید.

۹. «واژه‌های اسپانیایی که از زبان عربی گرفته شده»، دکتر محمد علی مکی.

این جانب مسأله «واژه‌های ناشناخته فارسی در متون کهن عربی» را بر مجمع عرضه داشت و در اصطلاحات منطق و فلسفه، نظریه‌های پیشنهادی خود را درباره واژه‌های پیشنهادی از طرف متخصصان منطق و فلسفه در جلسه عمومی مجمع اظهار نمود و نیز مقاله‌ای تحت عنوان: الرازی فی الطب الروحانی به کنگره تقدیم داشت.

در ضمن چون در طی سال گذشته مجمع دو عضو خود را از دست داده بود مجلسی جداگانه برای هر يك ترتیب داده شد که در آن رئیس مجمع تأسّف و تسلیت خود را اظهار داشت و سپس شرح احوال و فعالیت دانشمند درگذشته به وسیله یکی از اعضای مجمع به تفصیل زیر یاد گردید.

۱. مرحوم دکتر عمر فروخ، دکتر عبدالکریم خلیفه رئیس فرهنگستان اردنی زبان عرب.
۲. مرحوم دکتر احمد عبدالستار الجواری، دکتر عدنان خطیب قائم مقام رئیس فرهنگستان زبان عرب در دمشق.

و در یکی از جلسه‌ها یکی از اعضای مجمع قصیده‌ای را که درباره قدس شریف ساخته و به رئیس مجمع اهدا کرده بود قرائت کرد که پنج بیت زیر در میان قصیده است:

أَنْتَرَضِي أَنْ يَسُودَ الْكُفْرُ فِي بَلَدٍ أَسْرَى إِلَيْهِ نَبِيُّ الْعُجْمِ وَالْعَرَبِ

يُسْؤِمُنَا الْخَسْفُ لَمْ نَشَأْ لِمَظْلَمَةٍ وَقَدْ تَحَوَّلَ مَعْمُورٌ إِلَى الْخَرْبِ
 لَهْفِي عَلَى الرِّبَوَاتِ الزُّهْرَ عَفْرَهَا دَمُ الشَّهَادَةِ مَطْلُولًا عَلَى التُّرْبِ
 وَيَا رَبِّي الْقُدْسِ وَأَفَاكَ الرَّفَاقُ بَمَا يَزِيدُ سِحْرًا عَلَى أَثَوَابِكَ الْقُشْبِ
 حَمِدْتُ فِيكَ الْآلِيَّ اخْتَارُوا سِلَاحَهُمْ حِجَارَةً كَرُمْتُ كَالسَّمْرِ وَالْقُضْبِ

نشریات جدید مجمع

۱. مجموعه المصطلحات العلمیة والفنیة الّتی أفرها المجمع، المجلد السادس والعشرون، سنة ۱۹۸۶.

۲. معجم الحاسبات، (فرهنگ اصطلاحات کامپیوتر Dictionary of Computers) سنة ۱۹۸۷.

۳. معجم الفیزیکا الحديثة، (فرهنگ اصطلاحات فیزیک جدید)، در دو جلد ۱۹۸۴.

۴. المجمعیون فی خمسين عاما، مشتمل بر شرح احوال و آثار و فعالیت های علمی یکصد و چهل و پنج تن از اعضای مجمع ۱۹۷۶.

۵. المعجم الكبير (فرهنگ بزرگ لغت)، موادّ من حرف الیاء (جزوه آزمایشی که در جلسه سیزدهم در ششم مارس ۱۹۷۸ مورد تصویب قرار گرفت.) جلد اول این فرهنگ نیز میان اعضا توزیع شد.

۶. نظرات فی کتاب تاج العروس للسید محمد مرتضی الحسینی الزبیدی، الجزء الاول، به قلم حمد الجاسر، ۱۹۸۷.

۷. کتاب الجوهرتین العقیقتین الصّفاء والبیضاء (زر و سیم) تألیف لسان الیمن الحسن بن احمد الهمدانی ۳۴۵/۲۸۰هـ. مع اضافة بحث فی التعدين والمعادن فی جزيرة العرب (معدن شناسی و معادن در جزیره العرب) ۱۹۷۸.

۸. التکملة والذیل والصّلة لمافات صاحب القاموس من اللغة در دو مجلد ۱۹۸۶.

۹. المعجم الفلسفی (فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات فلسفی با معادل آن در زبان فرانسه) ۱۹۸۳.

۱۰. المعجم الوسیط در دو مجلد که از المعجم الكبير کوچکتر است.

۱۱. مجلّة مجمع اللغة العربیة از جلد پنجاه تا جلد پنجاه و شش که جلد پنجاه و شش

اختصاص به سخنرانی ها و بحث های پنجاه و یکمین کنگره عمومی مجمع دارد که در سال ۱۹۸۵ تشکیل شده است.

دیدار از رصدخانه حلوان

در روز پنجشنبه ششم اسفند که جلسات کنگره تعطیل بود، اعضا را به حلوان بردند و در آنجا از «المعهد القومي للبحوث الفلكية والجيوفيزيقية» (مؤسسه ملی تحقیقات ستاره شناسی و ژئوفیزیک) وابسته به «آکادمیة البحث العلمی والتکنولوجیا» (فرهنگستان تحقیقات علمی و تکنولوژی) دیدار بعمل آمد. این مؤسسه که در سابق به رصدخانه حلوان اشتها داشته در سال ۱۹۰۳ میلادی تأسیس شده و اکنون مجهز به وسایل و تجهیزات مختلف علمی از قبیل تلسکوپهای بزرگ و دستگاههای ثبت زلزله و دستگاههای خاک شناسی و تعیین عمق چاهها و مانند اینها می باشد و دانشجویانی در این مؤسسه در سطح فوق لیسانس به تحقیقات و تتبعات علمی در این زمینه ها اشتغال دارند. در پایان دیدار، برخی از نشریات این مؤسسه به اعضای مجمع تقدیم شد.

دیدار از بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قاهره

استادان بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قاهره که به دیدن این جانب آمدند دعوتی رسمی بعمل آوردند که از آن بخش بازدید نمایم. در روز دوازدهم اسفند، در جمع استادان زبان فارسی آن دانشگاه حضور یافتیم. در این جلسه آقایان دکتر نصرالله مبشر طرازی و دکتر السباعی محمد السباعی و دکتر محمد خلیفه حسن احمد و دکتر عبدالحفیظ محمد ابراهیم یعقوب و چند تن دیگر حضور داشتند.

مدیر بخش آقای دکتر السباعی، فصل مشبعی از توجه روزافزون دانشجویان مصر به ایران و علاقه آنان به زبان فارسی اظهار داشتند و در ادامه سخن، گفتند: متأسفانه مدت ده سال است که هیچ گونه ارتباطی با ایران نداریم و حتی يك ورق از نشریات فارسی را دریافت نداشته ایم. آنان حضور خود را در مجلس علمی سالانه انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی در سال ۱۳۵۶ بسیار مفید و بارور توصیف کردند و گفتند متأسفانه از آن زمان به بعد به هیچ وجه در جریان منابع تازه در زبان و ادبیات فارسی و انتشار پس از انقلاب اسلامی در ایران قرار نگرفته ایم.

آقای دکتر مبشر طرازی، گفتند که مصر در قرون متمادی، مرکزی اعظم برای علوم و معارف اسلامی بوده است که از جنوب آسیا از اندونزی و مالزی گرفته تا قلب آفریقا، طلاب جوان برای آگاهی و درك از اسلام به این سرزمین روی می آوردند و هر چند که زبان عربی که

زبان قرآن کریم و سنت نبوی است در سطحی عالی قرار دارد، ولی زبانهای فارسی و ترکی به منزله دو بال برای طالبان علوم اسلامی بوده است که بدون آن دو پروازشان آهسته و کند می شود.

زبان فارسی از دیرزمان مورد توجه دانشجویان مصری بوده و شاید بتوان ادعا کرد که پس از ایران، مصر یگانه کشوری است که زبان و ادبیات فارسی را در سطحی عالی زنده نگاه داشته است. پس از برقراری جمهوری اسلامی در ایران ما بسیار بسیار امیدوار شدیم که بتوانیم با کمک و مساعدت دولتی که لوای اسلام را برافراشته بیش از پیش به نشر زبان فارسی خدمت کنیم و هم اکنون ما انتظار داریم که جمهوری اسلامی ایران که هدف اصلی آن اعتلای کلمه توحید و وحدت کلمه میان مسلمانان جهان است به نیازهای ما خصوصاً در مورد کتب و نشریات فارسی، توجه عاجلی معطوف دارد.

در این جلسه استادان برخی از آثار و نشریات خود را به این جانب لطف فرمودند از جمله:

از کتابهای دکتر طرازی

۱. الكتاب التذکاري لندوة العلامة ابي النصر، مبشر طرازی، ۱۹۸۷ این کتاب یادنامه مرحوم پدر دکتر طرازی است که از علما و فقها و محدثان تاجیکستان بودند که پس از انقلاب اکتبر دیار خود را رها کرده و در قاهره اقامت گزیدند و در سال ۱۳۹۶ ه.ق. دار فانی را وداع کردند. استادان و دانشمندان بزرگی در تهیه این کتاب یادبود سهم داشته اند و دانشکده ادبیات قاهره آن را چاپ کرده است. این جانب در سفر اول خود به مصر در سال ۱۳۳۴ ه.ش. مرحوم طرازی را ملاقات کردم و آن مرحوم مردی دانشمند و پارسا بود و تسلطی کامل به زبان عربی و فارسی داشت.

۲. عسکریت در اسلام، تألیف مبلغ اسلام علامه ابونصر مبشر الطرازی الحسینی ۱۳۱۴-۱۳۹۶ ه.ق. قاهره ۱۹۸۶. در این کتاب مسأله جهاد و دفاع از سرزمینهای اسلامی مورد بحث قرار گرفته است.

۳. مثنوی یادگار زندان یا آیین جهان و رساله اجمال الکلام فی سيرة الامام علی ابن الحسین بن علی (علیه السلام) نظم و تألیف مبلغ اسلام ابونصر مبشر طرازی الحسینی، قاهره ۱۹۸۶.

آقای دکتر طرازی، کتابی از برادر خود آقای دکتر عبدالله مبشر الطرازی که اکنون استاد

زبان فارسی دانشگاه ملک عبدالعزیز درجده است تحت عنوان: المفکر الاسلامی الكبير العلامة الدكتور محمد اقبال که در ۱۹۸۷ در جده چاپ شده است به من لطف فرمودند.

از کتابهای دکتر السباعی

۱. فی اللغة الفارسیة و آدابها الطبعة السادسة ۱۹۸۸.
 ۲. النثر الفارسی منذ النشأة حتى نهاية العصر القاجاری ۱۹۸۷.
 ۳. الاسلام فی ایران تألیف بطروشوفسکی، قدّم له و ترجمه و علّق علیه الدكتور السباعی محمد السباعی.
 ۴. مجلّة الدراسات الشرقيّة جلد يك تا پنج، این مجله که شش ماه يك بار منتشر می شود اختصاص به تحقیقات در زبانهای شرقی و تمدن و میراث علمی کشورهای اسلامی از جمله ایران دارد. رئیس هیأت تحریریه مجله آقای دکتر سباعی هستند.
- آقای دکتر السباعی در روز جمعه چهاردهم اسفند، مهمانی ناهاری به مناسبت ورود این جانب ترتیب دادند که در آن مهمانی اعضای آموزشی بخش زبان و ادبیات فارسی و بخش فلسفه دانشگاه قاهره هم حضور داشتند؛ و در پایان این جلسه استادان نام کتابهایی را که در تحقیقاتشان مورد لزوم است و همچنین استادیاران و مربیان نام کتابهایی را که در تحریر رساله های دکتریشان باید از آنها استفاده کنند به من دادند تا نسبت به ارسال آنها از تهران به قاهره اقدام لازم به عمل آورم.

دیدار از بخش فلسفه دانشگاه قاهره

هنگام دیدار از بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قاهره برخی از استادان قسمت فلسفه که با کتب و مقالات این جانب آشنایی داشتند به دیدن من آمدند که از جمله آنان آقای دکتر حسن حنفی و دکتر مصطفی لیب عبد الغنی بودند. آنان می گفتند که ما در اینجا به تدریس فلسفه و کلام اسلامی اشتغال داریم و آشنایی ما با فیلسوفان ایرانی و متکلمان شیعه فقط از طریق تحقیقات خاورشناسان است که در مجلات خارجی منتشر شده است و نه تنها آثار میرداماد و ملا صدرا و لاهیجی و سبزواری در کتابخانه دانشگاه وجود ندارد بلکه کتب اخبار و عقاید شیعه امامیه که به وسیله دانشمندانی همچون سید مرتضی و شیخ طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی نوشته شده در دسترس ما نیست، و بطور کلی آنان هیچ گونه اطلاعی از فعالیت های علمی در ایران و انتشارات آن کشور در زمینه علوم و معارف اسلامی

ندارند. آقای دکتر حسن حنفی که خود يك دوره كتاب درباره عقاید اسلامی تحت عنوان: از اعتقاد تا انقلاب، (من العقيدة الى الثورة) نوشته اند، خود با تأسف می گفتند که اگر منابع عقاید و اصول دین و کلام شیعه در اختیار من بود این کتابها صورت کاملتری پیدا می کرد و این جانب يك نسخه از شرح باب حادی عشر و شرح الهیات شفا را که خود تصحیح کرده ام، به ایشان دادم و نیز قول دادم که در مورد ارسال کتابهای مورد لزوم به ایشان و دانشجویان نشان اقدام لازم بعمل آورم. آقای دکتر مصطفی لیب که تحقیقاتشان درباره فلسفه محمد بن زکریای رازی است از من خواستند که کتاب اعلام النبوة ابوحاتم رازی را که در تهران منتشر شده برای ایشان ارسال دارم و نیز قرار گذاشتیم که کتاب الشکوک علی جالینوس الحکیم را که این جانب به زبان عربی و انگلیسی مورد تحلیل و بررسی قرار داده ام با همکاری ایشان آماده طبع ساخته و مشترکاً آن را منتشر سازیم.

در همین جلسه از این جانب خواسته شد که در کلاس درس دوره فوق لیسانس فلسفه سخنرانی به زبان عربی تحت عنوان: المنهج العلمی عند علماء الاسلام روش علمی نزد دانشمندان اسلامی ایراد نمایم و پس از آن در ضمن گفتگو با دانشجویان فلسفه آنان را در جریان سیر و تحول فلسفه اسلامی در ایران بگذارم. این سخنرانی در روز دوازدهم اسفند، در حضور دانشجویان درس استاد دکتر حسن حنفی انجام شد و در پایان دانشجویان خواستند که در سال آینده این جانب برای مدت يك ماه هم که شده، به دعوت دانشگاه قاهره به تدریس در دوره فوق لیسانس و دکتری فلسفه بپردازم و استاد حنفی به آنان قول داد که در صورت موافقت من، موضوع را با اولیای دانشگاه مطرح خواهد کرد که تقاضای آنان إن شاء الله عملی گردد و آقای دکتر حنفی برخی از آثار خود را به این جانب لطف فرمودند از جمله:

۱. من العقيدة الى الثورة (از اعتقاد تا انقلاب) المجلد الاول، المقدمات النظرية. المجلد الثاني التوحيد ۱۹۸۸.

۲. الحكومة الاسلامية، المرجع الديني الاعلى الامام المجاهد السيد روح الله الخميني، اعداد و تقديم الدكتور حسن حنفی.

۳. جهاد النفس أو الجهاد الاكبر، الامام الخميني تقديم و اعداد حسن حنفی.

۴. اليسار الاسلامي كتابات في النهضة الاسلامية، المجلد الاول جمال الدين الافغاني، تحت اشراف الدكتور حسن حنفی.

دیدار از بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه عین شمس

استادان بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه عین شمس که به دیدن من آمدند، از این جانب دعوت کردند که از آن بخش بازدید کنم. در روز شانزدهم اسفند، در جمع چهارده نفری اعضای آموزشی آن بخش حاضر شدم. در این جلسه آقای دکتر محمد السعید جمال الدین، مدیر بخش و دکتر احمد حمدی الخولی توضیح دادند که در این بخش حدود سیصد دانشجو مستقلاً به زبان و ادبیات فارسی برای اخذ درجه لیسانس و فوق لیسانس و دکتری اشتغال دارند؛ و سپس اعضای بخش را معرفی کردند؛ و برخی از آنان که در صدد تهیه رساله دکتری هستند و درباره موضوعاتی همچون آثار فارسی اقبال لاهوری، ادب فارسی در دوره معاصر، قصه نویسی در ایران جدید، ترجمه و تحقیق درباره تذکرة الاولیاء عطار، ترجمه و تحقیق در تاریخ و صاف، تحقیق در دیوان اهلای شیرازی، تحقیق در دیوان هلالی جغتایی به تحقیق اشتغال دارند همه از اینکه هیچ گونه دسترسی به منابع و مآخذ نشر شده در ایران ندارند گله و شکایت داشتند. مدیر بخش اظهار می داشت که همین امر موجب شده که توجه و اقبال دانشجویان به زبان و ادبیات فارسی به نصف تقلیل یابد.

این جانب راهنمایی های لازم را در مورد تحریر رساله های دکتری و منابعی که می باید به آنها مراجعه کنند بعمل آوردم و قول دادم که موضوع ارسال منابع درجه اول را که مورد نیاز مبرم آنان است با اولیای علمی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در میان بگذارم، تا هر چه زودتر این کاستی مرتفع گردد. از پیش اعلان کرده بودند که این جانب سخنرانی ای تحت عنوان: تأثیر متقابل زبان و ادبیات فارسی و عربی در سالن بزرگ دانشکده ایراد خواهم کرد. در ساعت یازده، جلسه سخنرانی با حضور همه استادان و دانشجویان تشکیل شد. در این جلسه آقای استاد دکتر حسنین، استاد سالخورده و بازنشسته آن بخش نیز حضور داشتند. مراسم سخنرانی و سؤال و جواب طی دو ساعت انجام شد. طبق دعوتی که از پیش بعمل آمده بود به مجلس ناهاری که برای آشنایی با اعضای آموزشی ترتیب داده شده بود، حاضر شدم. در جلسه پس از ناهار نیز مذاکرات درباره راهنمایی رساله های دکتری ادامه داشت. در پایان این جلسه، مدیر بخش زبان و ادبیات فارسی از من خواست که بپذیرم، سال دیگر به مدت يك ماه به عنوان «استاد مهمان» به هزینه دانشگاه عین شمس به قاهره بیایم و يك سلسله سخنرانی ایراد نمایم و استادیاران و مربیان آن بخش را در تحریر رساله های دکتریشان راهنمایی نمایم.

دیدار از مؤسسه تحقیقات شرقی

آقای دکتر جورج قنواتی، رئیس این مؤسسه که به نام معهد الدراسات الشرقيّة للآباء الدّومنییین خوانده می شود، از من دعوت کردند که از آنجا و کتابخانه آنجا بازدید بعمل آورم. آقای قنواتی که من ایشان را در کنگره های ابوریحان در تهران و کراچی و کنگره فلسفه در قرون وسطی در مادرید و کنگره اسلام در دنیای جدید در دهلی نو دیده بودم، از چهره های شناخته شده علمی در سطح بین المللی است. کتاب فهرست مصنفات ابن سینا، تألیف او از مهم ترین مراجع است برای کسانی که به تحقیق درباره ابن سینا می پردازند و کتاب معروفی که او با همکاری پروفیسور لوی گارده نوشته، تحت عنوان: التفکیر الدینی بین الاسلام والمسیحیّة از فرانسه به عربی ترجمه شده است. ایشان در نشر دوره بیست و دو جلدی شفای ابن سینا در قاهره سهم قابل توجهی داشته اند.

کتابخانه مؤسسه از غنی ترین کتابخانه های دنیا در زمینه علم فلسفه و کلام اسلامی و عقاید و ادیان تطبیقی و همچنین پزشکی و داروشناسی اسلامی است. چه آنکه آقای دکتر قنواتی از برجسته ترین کسانی است که طب و داروشناسی اسلامی را به دنیای علم معرفی کرده است. ایشان هم شکایت داشتند، هم اکنون که مشغول تحقیق و تألیف کتابی درباره اندیشه ها و عقاید اسلامی هستند، هیچ گونه دسترسی به کتابهایی که در این ده سال اخیر در موضوع کلام و عقاید شیعه در ایران منتشر شده ندارند. این جانب نسخه ای از کتاب شرح الهیات شفا از ملا مهدی نراقی و شرح باب حادی عشر از فاضل مقداد و مخدوم حسینی را که اخیراً منتشر ساخته ام به آن کتابخانه تقدیم کردم و قول دادم کتابهای دیگری که در معرفی و نشر عقاید شیعه در سطح بین المللی مفید است، برای ایشان ارسال دارم.

هدف دیگر من از دیدن این مؤسسه، ملاقات با آقای دکتر عثمان یحیی بود که ایشان چند ماه در سال در همین جا ساکن هستند و به تصحیح کتاب الفتوحات المکیّة اشتغال دارند. آقای دکتر عثمان یحیی چندی پیش به دعوت بنیاد دائرة المعارف اسلامی به تهران آمدند و سخنرانی هایی درباره عظمت و اهمیت این کار علمی که بدان مشغولند ایراد نمودند و چنانکه در این دیدار اظهار می داشتند این طبع از فتوحات مکیّه بالغ بر سی و پنج مجلد می شود که ده جلد آن تاکنون منتشر شده و جلد یازدهم در صحافی است.

تهیه و گردآوری کتاب

چون کتابخانه مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران تاکنون توفیق

داشته که کتابهایی که درباره فلسفه و کلام و علوم اسلامی در هر جای دنیا منتشر شده است برای کتابخانه آماده و به صورت امانت در دسترس علمای حوزه ها و استادان دانشگاهها و طلاب و دانشجویان بگذارد، در این سفر فرصت مناسبی بود که کتابهای جدیدالانتشار را شناسایی و ترتیب ابتیاع آنها را بدهد و برای این هدف با ناشران و کتاب فروشان متعددی تماس گرفت و کوشید حتی الامکان کتابهای تازه چاپ که در کتابخانه های ایران وجود ندارد، خاصه آنهایی که مورد نیاز در تدریس و تحقیق خود او و اعضای علمی مؤسسه است، فراهم آورد. مهم ترین این ناشران که فهرست منشورات آنان هم اکنون در کتابخانه مؤسسه موجود است عبارتند از:

۱. الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنیش النيل بولاق، قاهره.
 ۲. مكتبة النهضة المصرية، ۹ شارع عدلی باشا، قاهره.
 ۳. مكتبة دارالفكر العربی، ۱۱ شارع جواد الحسینی، قاهره.
 ۴. مكتبة دارالتراث، ۲۲ شارع الجمهورية، قاهره.
 ۵. دارالكتاب المصري، دارالكتاب اللبناني ۳۲ شارع قصر النيل، قاهره.
 ۶. مكتبة الخانجي، ۱۱ شارع عبدالعزيز، قاهره.
- گذشته از کتابهای خریداری شده، کتابهایی هم به وسیله دانشمندان به این جانب اهدا گردید که نام برخی از آنها در هنگام ذکر دیدار از دانشگاهها یاد شد و برخی دیگر که در خارج از دانشگاه به این جانب داده شده عبارت است از:
۱. يك دوره كتاب الحيوان از جاحظ در هشت مجلد بوسیله دكتور عبدالسلام هارون دبیر كل مجمع و مصحح كتاب.
 ۲. ایران بین الامس والیوم، به وسیله دكتور عبدالهادی التازی سفیر سابق مراکش در جمهوری اسلامی ایران و مؤلف كتاب.
 ۳. رسائل ابن رشد الطبیة، به وسیله دكتور سعید زاید استاد فلسفه اسلامی و مصحح كتاب.
 ۴. دراسات فی تاریخ و حضارة الشعوب السّامية القديمة، به وسیله دكتور محمد خلیفه حسن احمد، استاد تاریخ ادیان و مؤلف كتاب.
 ۵. علاقة الاسلام باليهودية، رؤية الاسلامیة فی مصادر التّوراة الحالية از دكتور محمد خلیفه حسن احمد (یاد شده در شماره پیشین).
 ۶. وحدة الوجود وبعض الافكار الباطنیة فی الكتب التّركیة، لاسماعيل حقّی مع نقل

رسالته المخطوطة اسرار الحروف إلى اللغة العربية به وسیله دکتر احمد السعيد سليمان، ا، تاد زبان و ادبیات ترکی و مؤلف کتاب.

۷. الفتوحات المکیّة، محیی الدّین ابن العربی السّفر العاشر به وسیله دکتر عثمان یحیی مصحّح کتاب.

۸. آثار پزشکی ابن رشد در کتابخانه اسکوریال (کتاب به زبان انگلیسی است) به وسیله دکتر الاب جورج قناتنی مؤلف کتاب.

۹. رسائل الکندی الفلسفیة القسم الأوّل به وسیله گرد آورنده و مصحّح آن دکتر محمد عبدالهادی ابوریده (چاپ دوم).

۱۰. تاریخ النبوة الاسرائیلیّة به وسیله دکتر محمد خلیفه حسن احمد مؤلف کتاب.

۱۱. الشّریف الرّضی، حیات و دراسة شعره به وسیله دکتر عبدالفتاح محمد الحلو مؤلف کتاب.

۱۲. محنة الامام احمد بن حنبل تألیف تقی الدّین ابن سرور المقدسی به وسیله الدّکتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي مصحّح کتاب.

ارزیابی از مجمع و نتیجه گیری

همچنانکه دانشگاه الازهر در طی عمر یکهزار ساله خود توانسته با حفظ نظام سنتی و ابقای آداب تعلیم و تعلّم اسلامی میراث کهن فرهنگ و علوم اسلامی را زنده نگه بدارد و در عین حال دانشکده‌هایی به سبک و روش جدید و نظام اقتباس شده از غرب به آن بیفزاید و در حقیقت همان مفهومی را که ما وحدت حوزه و دانشگاه می‌گوییم عملاً تحقّق بخشد، به موازات آن مجمع اللغة العربیّة در عمر نیم قرن خود موفق شده است که هویت متجدّدانه خود را که مقتبس از آکادمی‌های معروف جهان خاصه فرهنگستان پاریس است با آنچه که شیوخ و بزرگان و اعضای آن از سنت‌های علمی و عملی در خود زنده نگه داشته‌اند، تلفیق دهد. وجود چنین فرهنگستانی که بخشها و لجنه‌های مختلفی در علوم و فنون در بطن خود دارد موجب گردیده که آخرین اطلاعات در علوم خاصه آنچه که مربوط به زبان و فرهنگ و تمدّن است در یکجا متمرکز گردد، و با کوشش مداومی که دانشمندان در بررسی زبان و قواعد صرف و نحو و بلاغت آن مبذول می‌دارند روز بروز زبان عربی کاملتر و تفهیم و تفهّم آن در مجال عادی و علمی آسانتر گردد، و با وضع لغات عربی تازه برای مفاهیم علمی جدید جلوی سیل ورود لغات و اصطلاحات فرنگی را که خود نوعی غرب‌پذیری است بگیرند و با تشکیل کنگره‌ها و اجلاس‌های سالانه

در جریان فعالیت‌های علمی کشورهای دیگر قرار گیرند و ارتباطات و مبادلات علمی را گسترش دهند و از همه مهم‌تر آنکه از گرانبها ترین نیروهای خود یعنی استادان بازنشسته و معمر که عمری تجربه علمی اندوخته‌اند بطور وافی و کافی استفاده نمایند، و نگذارند که این سرمایه‌های معنوی در بحبوحه باردهی‌شان به هدر رود.

در کشور ما ایران هر چند که سوابق نوعی از مجامع علمی و فرهنگستان وجود داشته - از اخوان الصفا گرفته تا مجمع نویسندگان نامه دانشوران - ولی هیچ‌گاه از شکل و سازمان منظمی که فرهنگستانهای به معنی امروزی واجد آن هستند برخوردار نبوده است و فرهنگستان به معنی امروزی هم که در زمانی به وجود آمد به علت آمیخته بودن آنها با اهداف غیر علمی مکرر اندر مکرر باز و بسته و دائر و تعطیل گردیده است، چنانکه اکنون جز نام، چیزی از آن باقی نمانده و در نتیجه فارسی دانان و ادیبان این کشور هیچ‌گونه نظام صنفی و همکاری علمی با هم ندارند و از جریان علمی و کیفیت تعلیم و تعلم زبان فارسی در جاهای دیگر نیز بی‌خبرند و هیچ نهاد علمی نیز اکنون عهده‌دار وضع لغات تازه در برابر مفاهیم علمی جدید نیست، لذا کتابهایی که در علوم و فنون حتی به وسیله دانشگاهها تألیف می‌گردد، گاهی کلمات فرنگی آنها بیش از کلمات فارسی آن می‌باشد و استادان معمر و با تجربه در زمینه‌های زبان و ادب و فرهنگ این مملکت که پس از سنین شصت، تازه بر کار مسلط شده و باردهی علمی‌شان آغاز می‌شود، به جهت نبودن مجامعی همچون فرهنگستان، راهی جز تقاعد و خانه‌نشینی و به قول سعد تفتازانی: «حتی اشف شمس الفضل علی الأفول واستوطن الافاضل زوايا الخمول» در پیش ندارند.

با توجه به این نتیجه‌گیری، اگر نشر این گزارش کوتاه موجب شود که اولیای علمی و فرهنگی این کشور درباره تشکیل مجدد دو نهاد تعطیل شده و یا متوقف گردیده یعنی «فرهنگستان زبان ایران» و «انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی» تصمیم عاجل و سریعی بگیرند رنج سفر بر راقم سطور هموار شده و در تحریر این گزارش مثاب و مأجور خواهد بود.

بلطفه و کرمه تعالی

١
«في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً»
(قرآن كريم)

الرازي في «الطب الروحاني»

١- خطوط أساسية

يعتبر أبوبكر محمد زكريا الرازي (المعروف في اللاتينية باسم Rhazes) الطبيب الفيلسوف الايراني العظيم المتوفى سنة ٣١٣، من أكابر العلماء في العالم. ويكفي في صدد مقامه الطبي، أن آثاره قد ظهرت في الفترة التي اعتبر فيها بقراط وجالينوس، ربين من أرباب الطب، فترجمت الى اللاتينية وسائر اللغات الاوربية^٢، وظلت مدة مديدة يستفاد منها في المدارس الطبية بأوروبا؛ وقد كتبت عليها شروح وتفسيرات متعددة؛ حتى اذا ما ظهرت الطباعة في أوروبا، كانت كتب الرازي من باكورة ما طبع و نشر^٣.

لقد كان التقليد القائل بأن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً، مورد الاحترام والعمل به بين علماء فن الطب. وينسب بعض مؤرخي الطب كتاباً في هذا الصدد باسم في أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً الى بقراط، والبعض الآخر الى جالينوس^٤. ويأتي اسحق بن حنين في كتابه بذكر بقراط باعتباره مضرب المثل للطبيب الفيلسوف^٥؛ كما يقول أيضاً، ان فرفوربوس كان جامعاً للفنّين، ومن هنا اعتبره البعض فيلسوفاً واعتبره الآخرون طبيباً^٦. و كان هذا المبدأ من الأهمية، حتى قالوا بأنه يجب ألا يعتمد على الطبيب ما لم يكن فيلسوفاً^٧. أما ضرورة العلم بالفلسفة فقد كانت من جهة أن الطبيب يجب أن يكون على معرفة بالطبائع المختلفة للامزجة، وأشكال القياسات التي تندرج الأمراض تحتها. هذا، علاوة على مايتأتى من قول أبي الرّيحان البيروني: من أنه ينبغي لكل من كان له اهتمام بعلم من العلوم أن يقرأ

الفلسفة، حتى يطلع على أصول جميع العلوم، ولو أن عمره لن يفي بمطالعة فروعها^٨. ولقد ألف رائد الأطباء جالينوس كتابه البرهان، ليكون مورد الاستفادة في مهنة الطب؛ فبحث فيه القياسات التي تعوز الطبيب في استنباط الطب، وكذلك القياسات التي يستعملها في معرفة الأمراض الخفية وعللها في الموارد المختلفة^٩؛ كما أنه يقول في بدء كتابه في التجربة الطبية إن فن الطب قد استخرج بادیء الأمر بواسطة القياس والتجربة، وأنه يمكن الآن لمن يستعملون هاتين الطريقتين أن يحسنوا الاشتغال بالعلاج وتعاطى هذا الفن^{١٠}. وكان أفلاطون بطبيعة الحال قبل جالينوس، وقد اعتبر القياس عديلاً للتجربة في الطب، وجوز الجمع بين الاثنين^{١١}. وظل هذا الاهتمام بأمر البرهان والقياس في فن الطب محتفظاً بقوته على عهد الاسلام؛ فقد حدث في الجمعية التي ألفها الوثائق وجمع الفلاسفة فيها، أن وصلوا بعد مباحثات طويلة في صدد المنهج الطبى الصحيح الى أن الجمهور الأعظم من الأطباء كانوا يميلون الى القياس^{١٢} و يديهى أن الطبيب ما لم يقرأ الفلسفة والمنطق، لا يتأتى له أن يدرج الأمراض والعلاجات المتنوعة تحت القياسات المختلفة أو يستخرج نتائجها عن طريق البرهان؛ ومن ثم كان بعض العلماء يمزجون مباحث الفلسفة والمنطق بالطب، وكان البعض يعقدون المباحث الفلسفية مستقلة بين المباحث الطبيعية، كما عقد أبو الحسن الطبري في أول كتابه المعالجات البقرائية فصولاً من الفلسفة التي يحتاج اليها الطبيب^{١٣}. وربما كانت كلمة حكيم التي تستعمل الى حد ما مكان كلمة دكتور، إشارة الى مفهوم الفلسفة والطب والجمع بينهما في مصداق واحد؛ الأمر الذي يلاحظ بكثرة في الأدب الفارسي:

لم يلق الحكماء لألم الاثم سوى الندم دواء يا أخينا^{١٤}
 وكان الرازي في زمانه المثل الكامل لـ«الحكيم» الجامع للطب والفلسفة، فقد اصطنع منهج جالينوس في الاثنين، مما أدى الى أن يطلق عليه بجدارة «جالينوس العرب»^{١٥} بل كان ذلك أيضاً لما كان للرازي من تأليف كثيرة وردت اسماءها في كتب تراجم الحكماء وتواريخهم. وكان علم الأخلاق الذي يعتبر من ناحية جزء من الفلسفة ومن أخرى جزءً للطب، لدى أسلاف الرازي وخاصة جالينوس، علماً مهماً، وإنه لذلك لدى الرازي أيضاً، فقد كان محلاً لعنايته التامة.

لقد قسم السابقون الفلسفة الى قسمين نظري و عملي، واعتبروا الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة العملية، قال ابن مسكويه: ان تحصيل السعادة مرتبط بالحكمة والحكمة قسمان نظري و عملي... ثم قال: كتب الحكمة العملية هي كتب الأخلاق بالذات فالنفس تتطهر وتهذب عن طريقها^{١٦}. كما كانوا يقسمون الطب الى طب الأجسام وطب النفوس، ويقولون بوجوب اصلاح الأخلاق وعلاجها عن طريق طب النفس والابتعاد بها عن الافراط والتفريط والاقتراب بها من الاعتدال^{١٧}. وقد وردت الإشارة الى أمراض النفس والقلب في أقوال الحكماء كما وردت في

القرآن والأحاديث؛ قال افلاطون: ان مرض النفس عبارة عن الجهل^{١٨}، وجاء في القرآن: «في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً»^{١٩}، كما روى ان «المرض نوعان مرض القلوب ومرض الأبدان»^{٢٠}. وعليه، يجب أن نتوقع من طبيب فيلسوف كالرازي أن يكون قد تكلم عن الأخلاق وألف فيها. ومن حسن الحظ، وعلى الرغم من أن أكثر كتب الرازي الفلسفية قد ضاعت، فقد بقي منه كتابان في الأخلاق، أحدهما يعرف بـ «الطب الروحاني» والآخر بـ «السيرة الفلسفية». وقد بحث الرازي في الكتاب الأول حول الأخلاق الحسنة والسيئة بصورة عامة، أما في الثاني فبيّن المنهج الأخلاقي الذي يجب على الفيلسوف أن يعمل به. وقد طبع هذان الكتابان ضمن «رسائل الرازي الفلسفية» بمعرفة بول كراوس سنة ١٩٣٩ في القاهرة^{٢١}، كما انها كانا محل اهتمام المستشرقين و عنايتهم، فقد كتب دي بور المستشرق الهولندي سنة ١٩٢٠ مقالة قصيرة عن «الطب الروحاني»، و ترجم بعض فقرات منه إلى الهولندية^{٢٢}، وفي سنة ١٩٥٠ ترجم إلى الانجليزية^{٢٣} بمعرفة آربري أستاذ جامعة كمبردج. كما ترجم كتاب «السيرة الفلسفية» أيضاً سنة ١٩٣٥ إلى الفرنسية بمعرفة كراوس، وطبع في مجلة أورينتاليا^{٢٤}، ثم نقل إلى الانجليزية سنة ١٩٤٩ على يد آربري ونشر في مجلة آسيتيك ريفيو (Asiatic Review)^{٢٥}، ثم ترجم المرحوم عباس اقبال هذا الكتاب الأخير سنة ١٣١٥ شمسية إلى الفارسية، ونشره في مجلة مهَر، وفي سنة ١٣٤٣ شمسية نشرت جمعية اليونسكو الأهلية في ايران المتن العربي لطبعة كراوس مع الترجمة الفارسية المذكورة ومقدمة في شرح أحوال الرازي وآثاره وأفكاره، كان للداعي (مهدي محقق) شرف كتابتها^{٢٦}.

لقد كتب الرازي كتاب الطب الروحاني بناء على استدعاء أبي صالح بن منصور بن اسحق بن احمد بن أسد، الذي حكم الرّى سنة ٢٩٠ الى ٢٩٦ من قبل ابن عمه احمد بن اسماعيل بن أحمد ثاني ملوك آل سامان. وهذا الأمير هو من أطلق الرازي اسمه على كتابه «كتاب المنصوري» الذي حاز شهرة عالمية فيما بعد^{٢٧}؛ كما أنه قال في أول الطب الروحاني: «وأن اسمه بالطب الروحاني، فيكون قريناً للكتاب المنصوري الذي غرضه في الطب الجسماني، وعديلاله»^{٢٨}. أمّا كتاب السيرة الفلسفية فقد وضعه في معرض الجواب على من نعتوه بأنه قد انحرف عن سيرة الحكماء والفلاسفة، واشتغل بالأمور الدنيوية والاختلاط بالناس وخدمة الملوك، وغفل عما كان لرائد الفلاسفة سقراط العظيم من طريق ومنهج^{٢٩}. هذا، على أن المجال في هذا البحث لا يتسع لأن نضع كتابي الرازي على بساط البحث الى بعضها؛ ولذا رأينا الاكتفاء بالكلام عن كتابه «الطب الروحاني» الذي صدر به هذا البحث.

أمّا قبل الرازي، فقد كان ليعقوب بن اسحق الكندي، كتاب باسم الطب الروحاني ولكنه لم يصل الى أيدينا^{٣٠}. ولا علم لنا بما اذا كان هذا الكتاب هو نفس الكتاب الذي ألف بعنوان «في

الأخلاق»، والذي توفرت منه نسخة في إحدى المكتبات الشخصية بمدينة حلب^{٣١}، أم أنه كتاب آخر. وعلى أية حال فإن أفكار الكندي وعقائده الأخلاقية، كانت مورد توجه علماء الفن؛ فقد نقل ابن مسكويه في كتابه فصلاً منه^{٣٢}. إلا أنه يستنبط من رسالة كتبها الكندي باسم «في حدود الأشياء ورسومها»^{٣٣} وفيها عرف الاصطلاحات والكلمات الفلسفية والأخلاقية، أن منهاجه يتفاوت تفاوتاً كاملاً مع منهج الرازي، وإن هناك على العكس مماثلة بين منهجه ومنهج ابن مسكويه في «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»^{٣٤}. ويحيى بن عدي في «تهذيب الأخلاق»^{٣٥}، وابن سينا في رسالة «في علم الأخلاق»^{٣٦}، وابن حزم في رسالة «في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق»^{٣٧}. ويمكننا القول بأن هؤلاء قد اتبعوا الكندي في منهاجه الذي غلبت عليه الأرسطية. أما الرازي فكما سنشاهد بعد قد تأثر غالباً بأفلاطون وجالينوس، وقلما يملح الأثر الأرسطي في أفكاره.

ولا يبدو أن هناك قبل الرازي كتاباً آخر في الأخلاق يستحق الذكر، بما يتيح لنا عقد المقارنة بينه وبين الطب الروحاني. أما الكتاب الذي ألفه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع للمعتصم بالله الخليفة العباسي باسم «سلوك المالك في تدبير الممالك»^{٣٨} وذكر فيه مباحث تتعلق بسياسة المدن وتهذيب الأخلاق، فإن أصالته محل للترديد؛ فمطالب الكتاب من التهيؤ والنضوج بمكان، يستبعد معه أن يتقدم الفارابي في سياسة المدن، وابن مسكويه ويحيى بن عدي في الأخلاق؛ والاحتفال، هو ماذهب إليه جرجي زيدان من حدس، بأن كلمة المعتصم كانت في الأصل المستعصم، وأن الأمر قد اشتبه على الناسخ^{٣٩}.

ولقد شاع تعبير الطب الروحاني وتداول بعد الرازي؛ فنرى أن ميرسيد شريف الجرجاني يعرف الطب الروحاني في كتاب التعريفات على النحو الآتي: «الطب الروحاني هو العلم بكلمات القلوب وآفات وأراضها وأدوائها وبكيفية صحتها واعتدالها».

ثم يأتي إلى تعريف الطبيب الروحاني فيقول:

«هو الشيخ العارف بذلك الطب القادر على الإرشاد والتكميل»^{٤٠}، وكتب أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي كتاباً باسم «الطب الروحاني» واختار تسعة عشر عنواناً من عناوين فصول كتاب الرازي لفصول كتابه، وترك الفصل الرابع عشر «في دفع الانهك في الشراب». وفي هذا الكتاب مزج مطالب كتاب الرازي بالمأثور من الآيات والأحاديث والأشعار والأمثال والحكم، كما زاد عليه أبواباً أخرى، ومع أنه لم ينوّه باسم سلفه (= الرازي)، فقد جعل أول كتابه ككتابه في فضل العقل ومدحه^{٤١}. وأما تعبير «ذم الهوى» الذي استخدمه الرازي كثيراً في الطب الروحاني، فيشاهد في كتاب ابن الجوزي بصورة «ذم الهوى»^{٤٢}. هذا، وقد ألف أيضاً كتاباً آخر مستقلاً سماه «ذم الهوى»^{٤٣}. ولا نعلم ما إذا كان منشأ هذا الاشتباه، من ابن الجوزي أم من

مستنسخى كتبه.

وهنا نكتتان يجب أن تؤخذا بعين الاعتبار: أولاً أن الرازى، وكان ميالاً الى أفلاطون في الفلسفة، قد اتبعه أيضاً في الأخلاق. والأخرى أنه، على خلاف ابن مسكويه الذى نقل كل ماقاله السابقون دون أى نوع من النقد أو التمحيص، قد اتخذ من نفسه ناقداً ذا فكر مستقل. و هذان الجانبان في الرازى قد استوجبا أن يصبح هدفاً للطعن والهجوم. فعلى الرغم من أنه أعلن بصراحة في المناظرة التى قامت بينه وبين ابن بلدته أبى حاتم الرازى^{٤٤} بشأن بعض المطالب الفلسفية والكلامية، لدى تطرق البحث الى باب قدم الزمان، أن ماقاله هو قول أفلاطون، وأن ماتشبت به أبوحاتم في مخالفته، إياه، هو قول أرسطو^{٤٥}، وأن صاعد الأندلسى قد صرح أيضاً، بأن الرازى قد وقف على الهامش من أرسطو، وانتقده في انفصاله عن أفلاطون والفلاسفة المتقدمين^{٤٦}، الا أنه لما كانت المناظرة حول عقيدة قدم الزمان والمكان، التى نسب المسعودى أصلها الى «المجوس»^{٤٧}، ومؤلف البدء والتاريخ الى «الثنوية»^{٤٨}. فقد ذهب الظن الى أن الرازى كان ميالاً الى الثنوية. و عليه، فقد اتخذ من كتابه الطب الروحاني ككتابه العلم الالهى، هدفاً للتهجم والالتهام بالثنوية؛ مما ذهب اليه صاعد الأندلسى بقوله، لقد خالف أرسطو في كتابى العلم الالهى والطب الروحاني، وفي الاشراك حسن مذهب الثنوية^{٤٩} ماذا والا، فكيف يتأتى للرازى، صاحب «الرد على سيسن الثنوى»^{٥٠}، من اتخذ من «المنائية» مورداً للطعن بصراحة وذلك في طب الروحاني^{٥١} وسيرته الفلسفية^{٥٢}، أن يتمايل الى جانب الثنوية. كما ينسب للرازى كتاب زعم أنه «مخاريق الانبياء»^{٥٣}، حيث ترد مسألة النبوة. ولما كان اضعاف مسألة النبوة يوهى مسألة الامامة بالتالى - فالشيعة يقولون بالتساكل بين الانبياء والائمة^{٥٤} - كان علماء الاسماعيلية أكثر من تصدى للرد على الرازى ونقض آرائه. ومن بينهم حميد الدين الكرمانى المشهور «بحجة العراقيين» من كبار دعاة الاسماعيلية، فقد كتب كتاباً باسم «الأقوال الذهبية» فيه أتم أقوال أبى حاتم الرازى في المباحثات الفلسفية والكلامية مع الرازى وأكملها، دافعاً عن أبى حاتم، هذا من جهة، كما أظهر رأساً عقائد الرازى الأخلاقية في الطب الروحاني المردود من جهة أخرى. وقد أورد كراوس فقرات من كتاب الأقوال الذهبية في الرد على الطب الروحاني بذيل الكتاب؛ وهذا الكتاب لم يطبع للآن، ولكنه قد عرّف في دليل الأدب الأسماعيلي^{٥٥}.

كان الرازى في الأخلاق الفلسفية تابعاً لأفلاطون. وقد توفرت له أفكار أفلاطون عن طريق مطالعته لكتب جالينوس؛ وكان لجالينوس أثر عليه سيان من الناحية الطبية^{٥٦} أو الفلسفية. لقد حدث تأثير النفوذ الفلسفى الأفلاطونى في فلاسفة الاسلام عن طريق المفسرين النيو أفلاطونيين مثل أفلوطين Flotinus و فرفورىوس Porphyry و ابرقلس Proclus^{٥٧}؛ كما أن

الفضل يرجع أكثر ما يرجع في نفوذ الأخلاق الفلسفية الأفلاطونية Moral Philosophy الى من صنفوا في الأخلاق من العلماء المسلمين الى جالينوس؛ فأهم مراجع الأخلاق الفلسفية في آثار أفلاطون هي كتبه: الجمهورية Republic و طيماوس Timaeus و النواميس Laws؛ وقد لخصها جالينوس في سلسلة كتب تعرف باسم الجوامع^{٥٨} Epitome، وحدث أن توفرت تراجمها العربية بعد ذلك لأيدى الفلاسفة الاسلاميين. و كما نعلم فقد كان كتاب «جوامع كتاب النواميس» يتعلق بجالينوس، و قد نقل موسى بن ميمون الاسرائيلي فقرة منه الى العربية في شرح كتاب الفصول لبقراط^{٥٩}؛ كما أنه كتب «جوامع كتاب أفلاطون في سياسة المدن»، و استفاده منه ابن الأثير في الكامل^{٦٠}. و كذلك يذكر ابن أبي أصيبعة في ذيل جوامع كتب افلاطون لجالينوس كتاب «بوليطيقوس في المدبر»^{٦١}؛ وهو الكتاب الذي تمسك به الفارابي في بيان «العلم المدني» وذكره باسم بوليطيقى Politic^{٦٢} و كتب جالينوس أيضاً «جوامع طيماوس في العلم الطبيعي» و قد طبعت ترجمته العربية^{٦٣} هذا، كما كان كتاب أفلاطون الأخير طيماوس المحشو بمطالب الأخلاق الفلسفية محل عناية الرازي فقد كتب هو الآخر تفسيراً له^{٦٤}. و كان لجالينوس بالذات كتاب في علم الأخلاق ذكره أصحاب التواريخ والتراجم كابن النديم والبيروني و ابن القفطي و ابن أبي أصيبعة؛ كما أنه يقول في إحدى رسالاته الأخلاقية: لقد فصلت القول عن كيفية اصلاح المرء نفسه في كتابي أخلاق النفس On Moral Character^{٦٥}. وقد ضاع الأصل اليوناني لهذا الكتاب أسوة بسائر كتبه الفلسفية والأخلاقية، الا أن ترجمته العربية كانت مورد استفادة كثير من العلماء الاسلاميين. وينسب أرباب التراجم ترجمة هذا الكتاب الى حبيش الأعسم^{٦٦}؛ الا أن هذا غير صحيح، لأن حنين بن اسحق قال في الرسالة التي كتبها لعلی بن يحيى، وأتى فيها بذكر ما ترجمه من كتب جالينوس، ان رجلاً من الصابئة يدعى منصور بن أثناس قد ترجمه الى السريانية، ثم قام هو بنقله الى العربية، ثم رده حبيش الأعسم بعد ذلك من العربية الى السريانية مرة أخرى^{٦٧}. والمحمّل أن يكون الكتاب الوارد في فهرست مكتبة الاسكوريال القديم تحت رقم ١٥٧ على أنه لجالينوس، و كان موجوداً قبل الحريق المعروف و فقدان كثير من الكتب النفيسة، هو هذا الكتاب^{٦٨}. ومن حسن الحظ أنه توجد نسخة من تلخيص هذا الكتاب المذكور ضمن مجموعة في دارالكتب المصرية؛ وهي من متعلقات مكتبة أحمد تيمورباشا. وقد نشر هذا التلخيص الذي قام به أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي سنة ١٩٣٧، في مجلة كلية الآداب القاهرية بمعرفة بول كراوس باسم «مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس»، كما كتب كراوس مقدمة محققة له^{٦٩}، ويقع هذا المختصر كأصله أيضاً في أربع مقالات. وقال رتشارد والزرمحرر مادة (= Article) أخلاق في دائرة المعارف الاسلامية: إن المقالتين الثانية والثالثة في هذا الكتاب هما عين المقالتين اللتين

ذكرهما الرازى فى الفصل الرابع من كتاب الطب الروحانى عن جالينوس باسم «فى أن الاخيار ينتفعون بأعدائهم» و«فى تعرف الرجل عيوب نفسه»^{٧٠}. وقال إنه ذكر الجوامع والخلاصة الثانية فى ذلك الفصل، إلا أن هذا غير صحيح، لأن كتاب الاخلاق بناء على مارواه أصحاب التراجم ومنهم ابن أبى أصيبعة، يقع فى أربع مقالات غير المشار اليهما عاليه^{٧١}، والداعى يعتقد بأن منظور الرازى هو المقالة التى كتبها جالينوس وسماها هوى النفس «The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion»؛ وهذه المقالة مع مقالة أخرى تسمى معالجة خطأ النفس «The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors» قد ترجمتا بالفرنسية سنة ١٩١٤ و طبعتا فى باريس^{٧٢}، كما نشرت الترجمة الانجليزية سنة ١٩٦٣ فى أمريكا؛ وفى طى هذا البحث موارد متعددة من الطب الروحانى تتطابق مع ما جاء فى مقالة جالينوس. وبالإجمال، لقد اتضحت الكيفية التى حصل بها الرازى على أفكار أفلاطون و جالينوس. ومن حيث أن تأثر الرازى بأرسطو كان قليلاً جداً، على حين كان تأثر الكندى ويحيى بن عدى وابن سينا وابن مسكويه، ومن بعدهم من ألقوا بالفارسية فى الاخلاق أمثال الفخر الرازى فى فصل الاخلاق من جامع العلوم ونصير الدين الطوسى فى الأخلاق الناصرية وجلال الدين الدوانى فى الاخلاق الجلالية، بالفا حده، فانه لما لا يعدم المناسبة أن نأتى على ذكر أهم منبع أخلاقى فلسفى أرسطى استفاد منه المسلمون، وهو كتاب أخلاق نيكوماخس لأرسطو^{٧٣}. لقد عرفت الترجمة العربية لهذا الكتاب فى تراجم اسحق بن حنين بأنها تقع فى أحد عشر مجلداً^{٧٤}، وكتب العلماء الاسلاميون التفاسير والتلخيصات المتعددة له، ومن بينهم أبو الوليد ابن رشد، فله شرح عليه من مقالاته الأولى الى مقالاته العاشرة، يشاهد فى الفهرست القديم لمكتبة الاسكوريال تحت رقم ٧٥٧٤؛ وقد ظهرت أيضاً نسخة من الترجمة العربية لأخلاق نيكوماخس فى مكتبة القرويين بمدينة فاس بمراكش، وعرفها^{٧٥} آربرى فى مجلة مدرسة الألسنة الشرقية؛ هذا، كما وردت منقولات من أخلاق نيكوماخس فى الكتب الاسلامية، التى جرى التعبير عنه فيها بـ«نيقوماخيا»^{٧٦}، أو «نيقوماخية»^{٧٨}.

فلم يكن الرازى ليقف مكتوف الفكر فى معرض الاستفادة من أفكار السابقين مكتفياً بنقل القول، وانما كان يمزج أقوالهم بأرائه النافذة وفكره القوى؛ فمن الملموس جداً، أن الرازى قد حافظ على استقلاله الفكرى، كما كان يقرن أكثر المطالب بالانتقادات الفلسفية. ولقد اعترف من قام من العلماء بتحقيقات فى صدد الأخلاق الفلسفية فى الإسلام باستقلال الرازى الفكرى و تشخيصه، من بينهم رتشارد والزر؛ وذلك فى مقال كتبه عن تحليل الأفكار الأخلاقية لدى ابن مسكويه، و قارن بينه وبين الرازى، فميز الرازى بتمتعة بفكر انتقادى مستقل^{٧٩}. لقد دافع الرازى حال حياته عن الطب الروحانى فى مقابل ما أورد به عليه؛ وآية ذلك الكتاب الذى كتبه

ردا علی ابی بکر حسین التمار وكان قد نقض كتاب الطب الروحاني، والذي سماه «كتاب نقض الطب الروحاني على ابن التمار»^{٨٠}.

٢- مع «الطب الروحاني»

أما الفصل الأول من الكتاب فقد خصه الرازي لفضل العقل ومدحه، حيث يقول: «وانه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا. فبالعقل فضلنا عن الحيوان غير الناطق... فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن... و به وصلنا الى معرفة الباري عزوجل الذي هو أعظم ما استدرکنا واقنع ما أصبنا... فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور اليه... ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره... فانا اذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه... و كنا سعداء بما وهب الله لنا منه و من علينا به»^{٨١}.

والمحتمل أن هذا الفصل كان أثقل من غيره على علماء الاسماعيليه، فهم يقولون بأن معرفة الباري لا تتأتى عن طريق العقل والنظر، وانما عن طريق تعاليم الامام^{٨٢}؛ الأمر الذي من أجله أطلق عليهم «التعليمية»^{٨٣}. على أن نظير ما قاله الرازي في أفضلية العقل ومدحه، يشاهد في أقوال ابن الراوندى؛ فهو ينكر مسألة النبوة بهذه الدلائل و كما كانت أقوال الرازي محلاً للرد والنقض من أبى حاتم، كانت أقوال ابن الراوندى من المؤيد في الدين الشيرازي؛ وكان هو الآخر من كبار دعاة الاسماعيليه^{٨٤}. وربما رد أيضاً أبو عبد الله بن جعل صاحب الكتابين: «نقض الكلام الراوندى» و «نقض الكلام الرازي»^{٨٥}، نفس هذه المسألة المشتركة بين هذين الاثنين. والدليل الآخر على أن مسألة التأكيد على أفضلية العقل وفضيلته كانت أكثر ما يكون مثاراً لاهتمام الشيعة، أى المعتقدين بالامام، أن أبا العلاء المعرى يمتدح العقل بنفس النعمة، و يوجه قول رأساً الى من يعتقدون بضرورة الرجوع في حل المشكلات والمعضلات الى الامام، ويعيشون في انتظاره: يرتجى الناس أن يقوم امام ناطق في الكتيبة الخرساء كذب الظن، لا امام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء^{٨٦} ومن المحتمل أن يكون ابن مسكويه و قد عنون فصلاً من كتابه «الفوز الأصغر» بعنوان «في أن العقل ملك مطاع بالطبع»^{٨٧} وأكد فيه على أن أساس العقل أعلى الاسس، قد وقع تحت تأثير هذا التيار الفكرى.

وأما الفصل الثانى، فمختص «بجمع الهوى وردعه مع جملة من رأى أفلاطون الحكيم. وفي هذا الفصل وضع الرازي الهوى في مقابل العقل و بين خواص كل منها ورغباته. انه يعتقد بأن

ردائل النفس التي ذكرها بالتفصيل في الفصول الأخرى، انما هي نتيجة لتغلب الهوى على العقل. ويرى وجوب اذلال الهوى وقهره عن طريق هداية العقل. كما يرى أن الفلاسفة الكبار، مثلُ كاملة ممن اجتهدوا في هذا السبيل الى أقصى غاية وأعلى نهاية؛ وأنهم، حتى يزموا الهوى ويقضوا عليه و يحتقروا رغبات النفس، قد اجتنبوا الناس و اصطنعوا العزلة و تأبوا الطعام والشراب والداركوخاً كانت أم قصراً^{٨٨}. كما نشاهد أن كلمة الهوى قد وردت في أغلب الأبواب، وأن الرازي ينسب اليها الصفات الرذيلة كالغضب والكذب والبخل والغم والشرّ والرتب الدنياوية^{٨٩} وما الى ذلك؛ الأمر الذي كان من جالينوس من قبل في كتاب معالجة هوى النفس، فقد نسب الحرص والطمع والشرّ والغضب والحسد والأمل^{٩٠} وغيرها الى الهوى.

واستخدام كلمة الهوى في مقابل العقل، قد ورد في مواضع عديدة^{٩١} لدى أفلاطون، فهو يعتبر الهوى حالة أو جزءاً من النفس، يوجب عن طريق قوته غير المعقولة، كثيراً من التغيرات^{٩٢}. و قد روى أبو الوفاء مبشر بن فاتك عن أفلاطون أنه قال: إن أفضلية العقل هي أن العقل يجعلك سيد أيامك والهوى يجعلك عبداً لها^{٩٣} وهكذا جالينوس أيضاً؛ فعند ما تعرض لبيان منشأ الخطاء (Error) والهوى (Passion) (ذكر أن الهوى ينشأ من قدرة لامعقولة، وأنه يتمرد على الانقياد للعقل (Resaon)^{٩٤}. أما تعبير «زَمَّ الهوى» الذي تألفه العين في الكتاب، فهو تعبير أفلاطوني. والرازي في هذا الفصل الثالث بالذات يقول: «فزَمَّ الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفي كل دين»^{٩٥}؛ كما يقول في الفصل السابع: «إن العاقل من يزم ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية، نفسه البهيمية حتى يردعها»^{٩٦}؛ ثم يأتي في الفصل الثامن عشر بذكر زم الهوى وقمعه وخداعه ومكائده^{٩٧}. هذا، كما أنه يدرج صفات الادمي، على أساس الفصل بين العقل والهوى، تحت «عرض عقلي» و «عرض هوائي»^{٩٨}؛ ويفرق بين ما يأمر به العقل وما يأمر به الهوى، على النحو من أن العقل دائماً يتبصر عواقب الأمور، ويختار الأفضل والارجح الاصلح في النهاية، مهما تحمل من الالم والمشقة في بادئ الامر؛ أما الهوى، فعلى خلاف ذلك^{٩٩} فاتباع الرأى الهوائي يكون بدون حجة ظاهرة و عذر واضح، وانما بصرف الميل وحب النفس؛ على حين أن اتباع الرأى العقلي يكون بدليل واضح و عذريين، ولو أن النفس تكرهه ولا تستطيعه^{١٠٠}. و يقول:

«من أجل أن الهوى يتشبه في مثل هذه الاحوال بالعقل و يدلس نفسه و يوهم أنه عقلي لا هوائي وأن ما أراه خيرة لاشهوة بأن يدلى ببعض الحجاج و يقنع بعض الاقناع، لكن اقناعه و حجته هذه لا تلبث اذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض و تبطل». و أخيراً يقول: «والكلام في الفرق بين ما يريه العقل وما يريه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله الى هذا الموضع اضطرارياً»^{١٠١}.

والواقع أن القياسات التى لاتقوم على البرهان والعقل، تضعف فى صناعة البرهان بالقياسات العقلية. كما يشير الرازى فى أحد المواضع الى وجوب التبصر بعواقب الأمور واولاها بطريق «التمثيل والقياس العقلى» وتنكب الأمور الضارة والمسارة الى الأمور النافعة^{١٠٢} أما تعبير القياس العقلى، فقد تكرر استخدامه فى الكتب الفلسفية، وهو يعنى البرهان^{١٠٣}.
وأما كلمة «الهوى»، فتشاهد مقصورة وممدودة فى مواضع متعددة من القرآن^{١٠٤}، وأخراجها أهل اللغة فى أحد معانيها، بمعنى ميل بالنفس واراداتها^{١٠٥}؛ وفى تفسير «وافئدتهم هواء» قيل: انه «لا عقول لهم»^{١٠٦}؛ كما أنها تستعمل فى الادب العربى مقابل العقل، وفى ذلك يقول ابن دريد فى مقصورته:

وأفة العقل الهوى، فمن علا على هواه عقله، فقد نجا^{١٠٧}
ويضع الرازى العقل والهوى فى مقابل النفوس الثلاث؛ فما كان من مواد الهوى، كان من آفات العقل؛ فهو يضعف النفس الناطقة ويقوى النفس الشهوانية والغضبية^{١٠٨} أما النفوس الثلاث، فقد أخذها الرازى عن أفلاطون، وفى هذا الفصل الثانى يقول:
«إن فلاطن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أن فى الانسان ثلاث أنفس يسمّى إحداها النفس الناطقة والالهية والأخرى يسميها النفس الغضبية والحيوانية والأخرى يسميها النفس النباتية والنامية والشهوانية. ويرى أن النفسين الحيوانية والنباتية انما كونتا من أجل النفس الناطقة. أما النباتية فلتغذى الجسم الذى هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة... فأما الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع الشهوانية... وليس لهاتين النفسين - أعنى النباتية والغضبية - عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة...» ثم يقول: «ويرى أن يجتهد الانسان بالطب الجسدانى وهو الطب المعروف، والطب الروحانى وهو الاقناع بالحجج والبراهين، فى تعديل أفعال هذه النفوس لثلاث تقصّر عما أريد بها ولثلاث تجاوزه». ثم يشرع فى بيان تفريط هذه النفوس وافراطها^{١٠٩}.

فهذا التقسيم الثلاثى للنفس، الذى ظهرت الفضائل الاربعة بناء عليه، هو من ابتكارات أفلاطون؛ هذه الفكرة التى تركت أثراً ظاهراً فى المسلمين؛ فقد أشار أفلاطون فى موارد متعددة الى أجزاء النفس الثلاثة؛ من ذلك فى كتاب الجمهورية حيث يقول: لنتذكر أننا قسمنا النفس الى ثلاثة أجزاء، ونحن نستطيع عن طريق نسبة كل منها للآخر، أن نشخص الطبائع المختلفة: العدالة والعفة والشجاعة والحكمة^{١١٠}؛ وفى كتاب طيباوس حيث يقول: لقد قلت مراراً إن أنواع النفس الثلاثة قد وضعت فينا، ولكل منها حركة؛ ولا كثر على وجه التلخيص، أنه اذا تعطلت أى منها ولم تؤد حركتها الطبيعية، فانها تضعف جداً، أما ما يتعهد بالتربية منها ويؤدى فعاليته، فيصبح قوياً

للغاية^{١١١}.

كما أشار جالينوس هو الآخر الى هذه النفوس الثلاث في مواضع مختلفة من كتاب «جوامع طيمائوس في العلم الطبيعى»: من بينها، هناك حيث اختتم بحث الأمراض البدنية وتناول الامراض العارضة على النفس؛ فهو يوصى أولاً بالعناية بصحة هذين الاثنين، البدن والنفس معاً، والمحافظة عليهما في حالة اعتدالي؛ ثم يقول بعد ذلك: يجب أن تتوافق النفس والبدن، فاذا تغلب أحدهما على الآخر، فإن ذلك يستوجب أمراضاً؛ وللحيلولة دون ذلك، ينبغى أن نعيد النفس عن طريق الفكر والتعلم، والبدن عن طريق الرياضة، الى الاعتدال الطبيعى؛ والنفس التى تتعهد بتدبير هذا الأمر، نفس اهلية؛ ويجب عليها أن تترىض بحركاتها المخصوصة حتى تكون أكثر صحة وقوة؛ فاذا ما وجدت النفس الغضبية والشهوانية رياضتهما، على حين أهملت النفس الناطقة فلم تجد رياضتهما، قويت هاتان النفسان البهيميتان، وضعفت النفس الناطقة التى جعلها الله موجبا لسعادة الآدمى. وما أسعد من كانت هذه النفس فيه أكثر قوة وسيطرة^{١١٢} وكذلك فى كتابه كتاب الاخلاق، يذكر النفوس الثلاث و حركاتها بالتفصيل؛ مما جاء ملخصه فى مختصر كتاب الاخلاق؛ فهو يقول: أن حركات النفس الشهوانية والنفس الغضبية، مضرة بقوى النفس الناطقة؛ فالنفس الشهوانية مباينة للنفس الناطقة، وقد وضعها الله فى الآدمى لأنها ضرورية للحياة والتناسل^{١١٣}؛ والنفس الغضبية هى الأخرى بالنسبة للنفس الناطقة بمنزلة الكلب للصياد والحصان للفارس، فهذا الكلب وهذا الحصان، يساعدان الصياد والفارس حسب ارادتهما، وإن إتفق أحياناً أن يتصرفا على خلاف ارادتهما^{١١٤}.

أما حميد الدين الكرمانى فيعمد فى اراداته على الرازى الى انتقاد هذا القول الذى رواه الرازى عن افلاطون: «بكون النامية الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقة الالهية، أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد، قياما بماله جعل، كما لا للشخص، يستحق بكل فعل منها اسماً،... كالنجر الذى تصدر عنه أفعال بآلاته ويقال اذا ثقب بالثقب انه ثاقب واذا نشر بالمنشار انه ناشر واذا نجر بالقدوم إنه نجار وهو واحد، وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة، وكربان السفينة الذى يأمر برفع الشراع و حطّه و ارساء الأنجر وجذبه ونزف الماء من الجمّة وقذفه والغوص فى الماء لسدّ منفذه الى السفينة واصلاحه، تبطل هذه الأفعال والأمر بها اذا خرج الى البر، وهو واحد^{١١٥}». الآ أنه كما سبق ان قيل، فإن أغلب المعارضين للرازى كانوا ممن يستلهمون أرسطو واتباعه؛ وقد انتقد أرسطو هذا التقسيم و سار أتباعه على غراره.

فأرسطو فى كتاب النفس يقول: أتى لنا امكان العلم بأجزاء النفس، ماهى، وما عددها؛ فمن الواضح أن عددها من جهة، لا يتناهى، ولا يكفى أن نميزها كبعض الفلاسفة الى جزء عاقل

(= ناطقة) و جزء غضبی و ثالث شهوانی، و انقسمها كبعض آخر الى جزء عاقل و آخر غير عاقل؛ هذا، لأننا لو بحثنا عن المميزات التي تبتنى عليها هذه الاقسام الثلاثة، لتأتى لدينا أجزاء أخرى، يمتاز أحدها عن الآخر أيضاً^{١١٦}.

و ثامسطيوس (Themistius) في تفسير المقالة الثالثة من كتاب «في النفس» لأرسطو De Anima، بعد أن يحصر النفس في قوتين محدودتين، يعني الحاكمة والمحركة، يتصدى في الأثناء للبحث فيما إذا كانت هاتان القوتان جزء من النفس منفصلاً بالمقدار والمعنى، أم أنها عين النفس؛ وإذا كانتا جزءاً من النفس، أتكونان غير هذه القوى الثلاث المشهورة المعروفة بالفكرية والغضبية والشهوانية، أم أنها أحدها؛ وفي هذا أيضاً شك كثير، إذ هل النفس لها أجزاء متميزة بالمقدار والموضع، أم لها قوى كثيرة مستقرة في موضع واحد كما تستقر الحلاوة والعبير والبياض في التفاح؛ فإذا كانت هذه القوى أجزاءً للنفس، فما عددها؟ أهى منحصرة بهذه القوى الثلاث للنفس كما يعتقد جماعة بذلك، أم أنها أكثر، إذا أنه يظهر من تعداد أجزاء النفس أن احصاءها وعدّها أمر صعب^{١١٧}.

كما أن جالينوس أيضاً يشير الى وجود هذه النفوس الثلاث وواقعيتها، وإن كان يقف على الهامش بالنسبة لكيفيتها وما أورده الارسطيون عليها؛ فهو في أول كتابه الاخلاق، الذي يروى فيه عقيدة الفلاسفة القدماء و أرسطو والمتأخرين من الفلاسفة عن الأخلاق فيما إذا كانت من أجل النفس الناطقة أو غير النفس الناطقة، يقول: لقد بينت هذا في كتابي الموسوم به «آراء أبقرات وأفلاطون» حيث وضحت تماماً أن في الآدمي شيئاً يقبل الفكر به الصورة، و شيئاً آخر يظهر به الغضب، و شيئاً ثالثاً تنشأ عنه الشهوة؛ ولأستشعر الهيبة في أن تكون هذه الاشياء نفوساً مختلفة، أو أجزاء نفس الانسان، أو ثلاث قوى مختلفة لجوهر واحد؛ و الآن في هذا الكتاب، أطلق على الشيء الذي يحصل منه الفكر، النفس الناطقة والنفس المفكرة، سيات كان ذلك الشيء نفساً على حدة أو جزءاً أو قوة؛ والشيء الذي ينشأ عنه الغضب نفساً غضبية أو نفساً حيوانية؛ والشيء الذي تنبعث منه الشهوة، نفساً شهوانية أو نفساً نباتية^{١١٨}.

و هكذا مما تقدم، يتضح أساس وأصل فكرة تقسيم النفس؛ هذا التقسيم الثلاثي، الذي ورد عند الرازي، و كان أيضاً منشأ الايرادات التي أورد بها حميد الدين الكرمانى عليه.

فان كانت هناك كلمة تقال، فهي أن نظرية النفوس الثلاث والفضائل الأربع، التي تستمد أصلها من أفلاطون، كان لها الأثر المهم على كتب الأخلاق الاسلامية؛ فقد نقل المسلمون كل هذا مع طفيف من الاختلاف؛ كما أسسوا تقسيماتهم وتعريفاتهم على ذلك الأساس^{١١٩}. بمعنى، أولاً أنهم ذكروا الفضائل الأربعة، ثم ذكروا الرذائل التي تمثل الطرف المقابل لها؛ وإذا جعلوا كلاً من هذه

الطبائع الثمانية جنسا تدرج تحته أقسام. وتهذيب الأخلاق لابن مسكويه، مثل كامل لهذا المنهج. أما الرازى، فكما سبق أن أسير قد أسس كتابه على قاعدة العقل والهوى، و كان يعتقد بان الفضائل والردائل مطهر لهما.

وأما الفصل الرابع^{١٢٠}، فقد عنونه الرازى بعنوان «فى تعرّف الرجل عيوب نفسه»؛ وهو عنوان مقالة لجالينوس، وقد سبق أن تعرضنا لها بالحديث. كما أن الرازى يصرح فى ختام هذا الفصل، بأن هذا الفصل خلاصة مقالة ذلك الحكيم، فيقول:

«من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله، وأن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة الى خلائقه وسيرته - لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب الذميمة، ومتى لم يستبين ذلك فيعرفه لم يقلع عنه اذ ليس يشعر به فضلا عن أن يستقبحه ويعمل فى الاقلاع عنه - فينبغى أن يسند الرجل أمره فى هذا الى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه، ويسأله ويضرع اليه ويؤكد عليه أن يخبره بكل ما يعرفه فيه من المعاييب، ويعلمه أن ذلك أحب الأشياء اليه وأوقعها عنده، وأن المنّة عليه منه تعظم فى ذلك والشكر يكثر، ويسأله أن لا يستحييه فى ذلك ولا يجامله، ويعلمه أنه متى تساهل وضجع فى شىء منه فقد أساء اليه وغشّه واستوجب منه اللائمة عليه^{١٢١}». ولقد توجه ابن مسكويه هو الآخر الى هذا الموضوع الذى يجد أصله لدى جالينوس، ألا ان له رأياً مخالفاً فى هذا الصدد؛ فهو يقول: يجب على من يريد صحة نفسه أن يستقصى عيوبها، ولا يقبل ما قاله جالينوس فى هذا الباب^{١٢٢}؛ كما يبيّن عقيدة جالينوس بعد ذلك بالتفصيل. أما رأى جالينوس فقد كان ذائعا لدى علماء الاسلام؛ ويروى أبو الوفا مبشر بن فاتك أيضاً عن جالينوس أنه قال: اذا اختار رجل آخر ليفحص ما يؤديه كل يوم ويبين له صوابه من خطئه، فمن العيب أن يظن فى نفسه انه أعقل الرجال^{١٢٣}.

وقد أشار جالينوس فى موارد متعددة من كتابه علاج هوى النفس الى هذا الموضوع؛ وفيما يلي أحد هذه الموارد، اذ يقول: من حيث إننا نحب أنفسنا الى حد الافراط، كان من غير الممكن أن نطلع على هواها و ندرك أخطاءها؛ ومن ثم ينبغى أن نحيلها الى عهدة آخر. ثم يقول عن ذلك الشخص الآخر وكيفية انتخابه، إنه: اذا رأيت فى بلدتك شخصا أو سمعت بفضله وأنه موضع لحمد الناس، فهو لا يتملق أحداً بمدحه، يجب أن تقترب منه لترى ما إذا كان على ما يقوله الناس عنه و ما يمتد حوه به، أم لا؛ فان رأيت أنه يتردد على منازل الأغنياء وأرباب القدرة أو حتى يذهب الى منزل السلطان، وأنه يحترمهم لذهبهم وقوتهم ويجالسهم على مائدة واحدة، فتيقن أنهم كذبوك القول بأن هذا الرجل لا يقول إلا الحقيقة؛ فمن يختار لنفسه مثل هذه الحياة، ليس فقط لا يقول الحقيقة وانما وجوده كله شر؛ لأنه طالب الوجاهة والجاه والذهب والقوة. أما اذا رأيت أنه رجل

لا يتملق الأقوياء والمقتدرين مطلقاً ولا يذهب لزيارتهم ولا يجلس على مواعدهم، بل يعيش طبق الأصول الصحيحة، فاعلم أن ذلك الرجل من يقول الحقيقة؛ فتقرب إليه، والتمس منه في الخلوة أن يكشف لك في الحال ما فيك من أثر هوى النفس؛ وقل له أنك ستكون كثير الامتنان من خدمته هذه، وستعتبره في منزلة أعلى ممن ينقذك من المرض الجسدي. فإن لم يقل لك شيئاً بهذا الخصوص بعد مدة، تقرب إليه ثانية ملحاً عليه؛ فإن قال هذه المرة إنه لا يرى منك ما يحكى عن هوى النفس، لا تتعجلن تصديقه ولا تحسبن أنك قد تحررت من الخطأ فجأة، بل احتمل أن ذلك الشخص لم يولك العناية الوافية، وأنه قد غفل عن هذا الأمر، أو أنه خشي لو أخبرك الحقيقة يصبح محلاً لنفورك منه، أو أنه لم يصدق أنك تودّ من صميم قلبك وروحك أن تقف على خطاياك^{١٢٤}.

ويشير الرازي في ختام هذا الفصل إلى أن الآدمي يجب أن يقف على عيوبه عن طريق الجيران وزملاء العمل والأصدقاء وحتى الأعداء. ويقول إن جالينوس كتب في هذا الشأن كتاباً أطلق عليه «في أن الاختيار ينتفعون بأعدائهم» وفيه يذكر فوائد عادت عليه من قبل أعدائه. وكان لمقالة جالينوس هذه أيضاً شهرة عظيمة؛ وقد ذكرها ابن مسكويه في كتابه وقال: إن هذا المطلب، يعني، استفادة السعداء من أعدائهم، صحيح، ولا يختلف مع ذلك أحد. وهذه الفكرة هي منظور الشاعر العذب البيان، سعدى حيث قال:

أين العدو الفاجر الخبيث حتى يطلعني على عيبي^{١٢٥}
وهكذا يقول الرازي في مكان آخر بخصوص عدم اطلاع الآدمي على عيوب نفسه: إن الآدمي أعمى عن عيوب نفسه وهو يتصور القليل من محاسنه أكثر مما هي عليه^{١٢٦}. وهذا التعبير أيضاً له سابقة في كلام أفلاطون، حيث يقول: لقد وضع في طبيعة الآدمي أنه يغض الطرف عن خطايه المحبوبة، وليس هناك محبوب للآدمي أحب من النفس^{١٢٧}. ومن قوله أيضاً: العاشق أعمى بالنسبة للمعشوق^{١٢٨}.

ويذكر جالينوس هذا المطلب في كتاب معالجة هوى النفس بتفصيل أكثر على هذا النحو:.... كما يقول ايزوب، زنبيلان معلقان في عنقنا، أحدهما من الامام والآخر من الخلف، فأما الزنبيل الامامي فمملؤ بعيوب الآخرين والزنبيل الخلفي مملؤ بعيوبنا؛ ولهذا نرى عيوب الآخرين، وأما عيوبنا فنبقى عنها غافلين. وقديين أفلاطون دليل هذا الوجه، من أن عين العاشق بالمعشوق عمياء؛ وبناء عليه، إذا كان كل منا يحب نفسه أكثر من أي شيء، فإن ذلك يقتضي أن يكون أعمى بالنسبة لها؛ فكيف يمكنه إذن أن يرى سيئاته؟ وكيف يمكنه تشخيص خطئه؟^{١٢٩}.

وهذا هو المضمون بالذات، الذي يشاهد في الأحاديث النبوية بصورة «حبك الشيء يعمي ويصم»^{١٣٠} كما قد استعمل في الأدب الفارسي أيضاً، يقول مولوى:

أنا في وجودك لاوجود لى فانا محب، والحب يعنى ويصم^{١٣١} كما أن المثل الذى ضربه ايزوب^{١٣٢} يشاهد عينا في كتاب مختصر الأخلاق لجاليينوس؛ ويحتمل أن يكون من قام بتلخيص الكتاب قد حذف اسم ايزوب للاختصار، ونسبه الى حكيم، و فيما يلى عين العبارة الواردة في هذا الكتاب:

وقد قال حكيم: إن في عنق كل واحد من الناس محلاتين واحدة من قدامه وأخرى من خلفه وفي التى بين يديه عيوب الناس وفي التى من خلفه عيوب نفسه ولذلك يرى كل واحد من الناس عيب غيره على الاستقصاء والحقيقة ولا يرى شيئاً من عيوب نفسه»^{١٣٣}.

ويدرج الرازى الباب الخامس تحت عنوان «في دفع العشق والإلف وجملة من الكلام في اللذة». وهو يستهل كلامه عن العشق بقوله: إن هذه البلية بعيدة عن طبائع من علت همهم وكبرت نفوسهم من الرجال؛ فليس أشق على أمثالهم من الخضوع والخشوع و اظهار الاحتياج والعوز؛ إنهم عند ما يدور بخلدهم أن العشاق لامندوحة مبتلون بمثل هذا القبيل من الحيرة، يتأبون بأنفسهم عن هذه الورطة؛ وحتى اذا ابتلوا بها فانهم يجتهدون في أن يتحملوا حتى يخرج الهوى من قلوبهم؛ وهكذا حال أولئك المشتغلين بالأعمال المهمة والمشاغل الضرورية دنيوية كانت أم دينية... أما الخنشون من الرجال والغزلون والفراغ والمترفون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهتمهم سواها ولا يريدون من الدنيا الا اصابتها، ويرون فوتها فوتاً وأسفاً، ومالم يقدرُوا عليه منها حسرة و شقاء، فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية؛ لاسيما ان أكثرُوا النظر في قصص العشاق ورواية الرقيق الغزل من الشعر و سماع الشجى من الألحان والغناء...» ثم يصل بالحديث الى العشق الحيوانى واللذة الجسمانية، فيقول: «إن العشاق يجاوزون حدالبهائم في عدم ملكة النفس وزم الهوى وفي الانقياد للشهوات». كما أنه أورد فصلاً مشبعاً في معرض الجواب على أهل الظرف والأدب، ممن يغتابون الفلاسفة في هذا الصدد، يقول: «إنهم يدعون بأن العشق خاص بالطبائع الرقيقة والأذهان اللطيفة، وان كثيراً من الأدباء والشعراء والسراة والروساء وحتى الانبياء، كان لهم حظهم من هذه الموهبة، على حين أن واقع الأمر على العكس، لأن أصحاب الطبائع الغليظة والأذهان البليدة ممن يكون مجال الفكر والنظر لديهم محدوداً، هم الذين يقبلون على الميول النفسانية واللذات الشهوانية؛ فاليونان، مع أن طبائعهم أرق وحكمتهم أكثر ظهوراً من غيرهم، إلا أن العشق قليلاً ما يرى بينهم. ثم يروى مناظرته مع واحد من هذا القبيل من الأدباء كان يظن أن العلم منحصر فيما لديه، وأما ما وراء ذلك فهو الجهل أو الريح على حدالتعبير؛ وهناك يسأله الرازى، هل العلوم اضطرابية أم اصطلاحية؛ وما هما الا جوابان حتى ألزم ذلك الأديب وتغلب عليه؛ والشيخ الذى دارت هذه المناظرة في حضوره يتضحك ويقول له: «ذق يا بنى طعم العلم الذى

هو على الحقيقة علم»^{١٣٤}. هذا، وقد اقتبس إليها النصيبيني مطران نصيبين قصة الرازي هذه، في الرسالة التي كتبها للأستاذ أبي العلا صاعد بن سهل الكاتب، والتي ذكر فيها مناظرته مع الوزير المغربي^{١٣٥}.

و كثيراً ماورد ذمّ العشق ومدحه فيما كان لدى المسلمين من المنابع؛ إلا أن الرازي كان في ذمه للعشق واقعاً تحت تأثير الحكماء اليونان، وخاصة أنه يصرح بأن العشق في اليونان قليل، وأن فلاسفتهم يصرفون رقة طبع أذهانهم ولطافتها إلى العضلات العلمية^{١٣٦}.

كما روى عن سقراط أنه قال: العشق جنون، وله ألوان مختلفة كما للجنون من ألوان مختلفة^{١٣٧}. وروى عن أفلاطون أنه قال: العشق على نوعين إلهي وإنساني؛ الأول ممدوح محمود، والثاني معيب مذموم^{١٣٨}. وقال أرسطو في كتاب أخلاق نيكوماخس: العشق الظاهري لا دوام له، لأن العاشق يحب المعشوق للذة، والمعشوق يحب العاشق للمنفعة، وكلا اللذة والمنفعة فان^{١٣٩}. كما يشاهد عين هذا البيان في كتاب أخلاق آدميا^{١٤٠} Ethica Eudemia. وهو نفس التعبير الذي عبر عنه ابن مسكويه: «أحدهما يلتذ بالنظر والآخر ينتظر المنفعة»^{١٤١}.

وقيل في مدح العشق، إنه منبع النسب العلوية والفلسفية وأصلها جميعاً؛ ولولم يكن العشق لما وجدت الحركة والمحرك والكامل والمكمل في الوجود^{١٤٢}. وحدث أن قالوا العالم: إن ابنك أصبح عاشقاً، فقال: لا بأس عليه، فسيجعله العشق لطيفاً ظريفاً دقيقاً^{١٤٣}. فالدعوى في كلام الرازي اذن، وبناء على هذين الطرفين، مشخصة في سائر المنابع أيضاً. على أنه مما لا يحتمل الشك، أن قصد الرازي هو العشق الظاهري الإنساني؛ ماذا والآ، فلا خلاف هناك بينه وبين استاذة أفلاطون في صدد العشق المعنوي الحقيقي. هذا، إلى أنه يروى في نفس هذا الباب قصة أفلاطون والتلميذ العاشق لحرفته، وكيف أن أفلاطون تغلب عليه وألزمه الدليل والبرهان حتى غسل قلبه من العشق و لازم مجلس أفلاطون العلمي^{١٤٤}.

ونجد مسألة ذمّ العشق ونسبتها إلى الحكماء اليونان، هذه المسألة التي يميل الرازي أيضاً إليها، انعكاسها في بعض المنابع الإسلامية؛ منها ما نراه لدى أبي الحسن علي بن محمد الديلمي في الكتاب الذي ألفه عن العشق والمحبة، وفيه ينقل أنظار الحكماء واللاهيين والمتكلمين والفلاسفة والمنجمين والأطباء والمتصوفين؛ حيث يروى أن أحد تلامذة أرسطو سأله: أيها الحكيم، أخبرنا عن ماهية العشق و عما يتولد منه؛ فقال في جوابه: العشق طمع يولد في القلوب و يترتب فيها، وأخيراً ينتهي إلى الغم والسهاد والحزن و فساد العقل. ويقول مؤلف الكتاب (= الديلمي): يتضح من هذا الجواب أن السائل كان طبيعياً وقد أجيب بما يتفق و حاله فقد كان أرسطو طاليس رجلاً إلهياً^{١٤٥}. و يروى كذلك في الفصل الذي أورده عن ذمّ العشق، عن فورس الطبيب أنه قال: إن العشق قليل في

بلاد اليونان، لأن أكثر الناس يشتغلون بالطب والفلسفة ولا يشوبون أنفسهم بهذه الشائبة. كما يروى عن طبيب آخر أنه قال في جواب على سؤال عن العشق: إن العشق ينشأ من تأخير المعرفة، والعشاق جميعاً ضعاف العقول.

و يقول مؤلف الكتاب بعد ذلك بالتفصيل بين اليونان والطبيين، و يقول: ان العشق والمحبة عند اليونان نادرة، لانصراف همهم الأكبر الى الالهيات؛ أما الطبيعويون فلا عذر لهم في أن يعيبوا العشق، لأن همهم لا تتجاوز عالم الطبيعة^{١٤٦}. وبناء عليه، يتجلى كيف كان الرازى، وهو الطبيب الفيلسوف، ميالاً في هذا الأمر الى أسلافه من الأطباء والفلاسفة اليونان، معتقداً بضرورة بقاءه بعيداً عنه، حتى يوفر لنفسه فراغ البال الذى يمكنه من التحقيق العلمى والتحصيل.

ثم يتعرض الرازى في نفس هذا الفصل لبحث اللذة، فيقول: «ويظن بها من لارياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها، ويتصورها مفردة خالصة بريّة من الأذى. وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة بثة إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة». وحتى يمهّد لأصل اللذة هذا، يعرفها على أنها هى الرجوع الى حالتنا الأولى الطبيعّية بعد الخروج منها بسبب أمر مؤذ. ومثال ذلك: «رجل خرج من موضع كنين ظليل الى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسّه الحرّ ثم عاد الى مكانه ذلك، فانه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه الى حالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عَوْد بدنه الى الحالة الأولى، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة ابلاغ الحرّ اليه وسرعة هذا المكان في تبريده. وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعويون اللذة^{١٤٧}، فان حدّ اللذة عندهم هو أنها الرجوع الى الطبيعة...» وبعد هذا يقول: إنه يبيّن هذا الموضوع بالتفصيل في مقال كتبه بعنوان «في مائية اللذة». وقد نوّه من فهرسوا لكتب الرازى بكتابه هذا عن اللذة^{١٤٨}. كما أن للرازى في هذا الباب مناظرات مع أبى الحسن الشهيد بن الحسن البلخى الفيلسوف المتكلم الشاعر المتوفى قبل سنة ٣٢٩، دونت بصورة مقالة أشار اليها أبوريحان البيرونى بعنوان «فيما جرى بينه وبين الشهيد البلخى في اللذة»^{١٤٩}. ومما يبعث على الاسف أن يدنا خالية من أى أثر لمقالتي الرازى هاتين، اللهم إلا ما يقدمه ناصر خسرو والفيلسوف الشاعر المعروف في كتاب زاد المسافرين على سبيل الرد والنقض. ويستنبط من «مناظرة كلام الرازى في الطب الروحاني بما جاء في زاد المسافرين أن الحكيم ناصر خسرو، قد وقع على أصل مقالة الرازى؛ فهكذا يقول ناصر خسرو: «قول محمد زكريا هو أنه يقول: اللذة لاشئ إلا الراحة من التعب ولا تكون اللذة إلا على أثر التعب» و يقول: «إذا تصلّت اللذة صارت تعباً»، و يقول: «وحالما لا تكون لذة ولا تعب فهي الطبيعة، وهي لا تدرك بالحس»^{١٥٠}؛ ثم وجه مثالها على هذا النحو: «وإذاك شرح ابن زكريا هذا القول، فقال: «كرجل في منزل لاهكذا بارد فيرتعد من البرودة

ولاهكذا حار فيتصَبَّب عرقاً، حتى يعتاد جسده على ذلك المنزل فلا يحتر فيه ولا يبترد؛ و فجأة ترتفع الحرارة في المنزل حتى يرهق الرجل و تنحل طاقته و يفقدها؛ ثم يهب بعد ذلك نسيم بارد في المنزل شيئاً فشيئاً؛ فان هذا الرجل الذي كان متعباً فيه بما أُخرج به عن طبيعته، يبدأ التلذذ بهذه البرودة، لأنه أخذ في الرجوع الى الطبيعة، حتى يعود بتعبه الى ما كان عليه قبلاً أى، لا برودة ولا حرارة»^{١٥١}

ولفكرة الرازي هذه، سابقة في آثار أفلاطون و جالينوس وغيرهما من الفلاسفة القدماء؛ فقد أورد أفلاطون في كتاب فيليس Philebus المبتنى على الحوار بين سقراط و بروتارخس (Protarchus) وفيلبس، ما يأتي:

بروتارخس: ماهما (= اللذة والألم) و كيف نجدهما؟

سقراط: اذا لم يكن قد اشتبه على، فقد قلت مرارا إن الألم والوجع والتعب و عدم الراحة وأنواعها جميعاً، تنشأ نتيجة لفساد الطبيعة...

بروتارخس: أجل، لقد قيل هذا الموضوع عدة مرات.

سقراط: ولقد اتفقنا نحن أيضاً على أن اللذة إعادة الحالة الطبيعية؟

بروتارخس: حقاً^{١٥٢}.

و هكذا روى جالينوس في كتاب جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي: ثم قال (= طيماوس)، إن أفلاطون بعد ذلك قال عن اللذة والألم: «أما أمر اللذة والألم فالتفكير فيه واجب على هذا الأساس؛ لأن كل أثر يخرج بجملته عن المجرى الطبيعي ويظهر دفعة، يحدث الألم؛ والعودة بنفس المنوال الى الحالة الطبيعية، تحدث اللذة؛ أما ما يظهر بالتدريج، فغير محسوس؛ وما كان على عكس ذلك، فان نفس ذلك الأثر يظهر في العكس أيضاً؛ وما يحدث بسهولة لا يحس، فلا لذة هناك ولا ألم»^{١٥٣}. و قد نسبت نفس العقيدة الى جالينوس: يقول أبو الحسن العامري: قال جالينوس: «الألم عبارة عن خروج البدن من الحالة الطبيعية في وقت قليل و بمقدار كبير؛ فلو أنه خرج بمقدار قليل لم يحدث الألم، و كذلك لو خرج بمقدار كبير في مدة كبيرة؛ واللذة عبارة عن الرجوع الى الحالة الطبيعية في مدة قليلة، فلو أنه رجع، سواء بمقدار قليل أو كبير، وانما في مدة كبيرة، فالظاهر أن الألم يظهر، ولكنه لا يستتبع لذة». كما ينقل العامري في هذا الباب قول غرغوريوس من أنه قال: «إن التعب ينشأ من التحول الى خلاف المجرى الطبيعي، والراحة من التحول اليه»^{١٥٤}.

وبين المسلمين، علاوة على الرازي، نجد ابن مسكويه قائلاً بهذا التعريف للذة والألم، و ذلك حيث قال: «اللذة تحصل للملئذ اذا كان قد حصل له ألم من قبلها؛ فاللذة عبارة عن وجود

الراحة من الألم؛ وكل لذة حسية عبارة عن التخلص من الألم والتعب»^{١٥٥}. كما يعتقد البعض أيضاً، أن هذا الرأي الذى قاله أفلاطون في البداية، لم يفهم على وجهه الصحيح؛ فأبو الحسن الطبرى يصرح في الفصل التاسع والأربعين، عن اللذة والألم، من كتابه، بأن علة اختلاف المتأخرين في أمر اللذة والألم، هى عدم فهمهم لنظر أفلاطون حيث قال: «الألم يستحيل الى لذة واللذة الى ألم؛ ولو أن اللذة والألم هما طرفا حالة الاعتدال؛ ولكلام أفلاطون تفسير غامض، أخطأ الكثيرون ممن أطلعوا عليه، فعدلوا عما قاله»^{١٥٦}. وهناك، حيث أقام أفلاطون اللذة المعنوية على نفس القاعدة، وقال: إن لذة المعرفة عبارة عن استكمال النقصان، يقول العامرى: «من الممكن أن يكون أفلاطون قد قال هذا على سبيل التمثيل فقط»^{١٥٧}. وقد نقل هذا التوجيه الأفلاطونى في مبحث اللذة والألم من الكتب الاسلامية، ونسب الى الرازى؛ وربما كان أقدم ما ذكر فيه هذا الرأى من المآخذ، هو كتاب البياقوت تأليف أبى اسحق ابراهيم بن نوبخت، و كان يعيش في النصف الأول من القرن الرابع؛ فهو بعد أن يعرف الألم بالادراك المنافى، واللذة بالادراك الملائم، يقول: «وليس الخلاص عن الألم لذة»؛ و شارح هذا يعنى حسن بن يوسف المطهر المعروف بالعلامة الحلى، المتوفى سنة ٧٢٦، ومن أعظم علماء الامامية، يقول في شرح هذه العبارة: «فذهب محمد بن زكريا الطيب الى أن اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، وأن الألم هو الخروج عن الحالة الطبيعية»^{١٥٨}.

و جاء في أغلب المآخذ الاسلامية أن الرازى قد أخذ رأيه عن اللذة والألم من «فورون اللذى». والواقع أن هذا الأمر، كما بين بول كراوس، قد حدث نتيجة لخلط ابن القفطى واشتباؤه؛ وعلة ذلك أن أبانصر الفارابى في كتاب «ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة ارسطو» هناك حيث يقسم أسماء النحل الفلسفية حسب انتسابها الى الشخص والبلد والفكرة والعمل والهدف و يذكرها بالاسم، يقول: «إن الفرقة التى تبتنى أسماؤها على ما يظنه أهلها من الآراء غاية ومقصودا في تعلم الفلسفة، فرقة منسوبة الى أفىغورس (= ابيقور) واعوانه، ويعرفون بـ«فرقة اللذة»، لأنهم يعتقدون أن غاية الفلسفة ومقصودها هى اللذة التى تحدث على أثر معرفتها؛ والفرقة التى تبتنى أسماؤها على ما يعتقد به أصحابها من آراء وأفكار في الفلسفة، فرقة منسوبة الى فورون وأصحابه، ويعرفون بـ«المانعة» لأنهم يمنعون الناس من العلم»^{١٥٩}. ثم أورد ابن القفطى هذا التقسيم المذكور في ذيل شرح حال أفلاطون نقلا عن حنين بن اسحق والفارابى؛ و حيث كان الواجب أن يذكر اسم فورون ترك المكان على بياض، وجاء باسم فورون حيث كان الواجب أن يذكر اسم أبيقور^{١٦٠}؛ فكان هذا موجبا لدى تناوله حال فورون بالبيان، لأن يأتي بعين العبارة المشوشة هناك، في صدد فورون، ويدعو فرقة بـ«أصحاب اللذة»^{١٦١}. ونقل ابن العبرى هذا المطلب عيناً

فی کتابه، واطلق علی محمد بن زکریا الرازی - من بین المتأخرین - أنه من أعوان مذهب فورون^{١٦٢}؛ علی حین أن الرازی تابع فی هذا الأمر لافلاطون و جالینوس.

و فی الفصل السادس یبحث الرازی «فی دفع العجب». و هو یعتقد أن علة هذه العارضة كائنة فی أن الآدمی یتصور نفسه أكثر مما هی. و یرجع الرازی علاج هذا المرض الی الفصل الرابع «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» و یقول: «الأفضل أن یعهد الانسان بتقدير محاسنه و مساویه الی آخر». و بناء علیه، فقد أصطنع الرازی طريقة جالینوس فی هذا الباب أيضاً؛ فأبو الوفاء میشر بن فاتک یروی عن جالینوس أنه قال: «العجب عبارة عن أن یتصور الآدمی نفسه کما یحب، علی حین أنها لیست كذلك». ^{١٦٣} کما یقول الرازی: «لیس علی الآدمی ألا یعتقد فی نفسه أكثر مما هی فقط، بل علیه أيضاً ألا یتصور نفسه أقل مما هی، بل علیه أن یكون عالماً بنفسه عارفاً بها علی أساسها الواقعی». و یقترح جالینوس أيضاً للقضاء علی العجب و اصلاح الاخلاق، وجوب معرفة الانسان بنفسه، فهذه المعرفة بالنفس «حکمة عظمی»؛ ^{١٦٤} کما یقول فی موضع آخر: «إننی لم أتلق العبارة المعروفة «اعرف نفسك» بأهمية عظمی فی شبابی، حتی وصلت فی السنوات البعدیة الی أن أعقل الرجال من یتسطیعون معرفة أنفسهم کما هی». ^{١٦٥} هذا، کما أن معرفة النفس شیء له اعتباره الهام فی الاسلام مما تؤیده العبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ^{١٦٦} و كذلك «رحم الله امرئ عرف قدره» ^{١٦٧}.

أما الفصل السابع فقد جعله «فی دفع الحسد». و الرازی یعتقد أن الحسد «یتولد من اجتماع البخل و الشرّ»، و یقول: إن الفرق بین الشریر و الخیر هو أن الأول «یلتذ طباعاً مضارّاً تقع بالناس و یکره ما وقع بموافقتهم»، أما الثانی «فمن أحب و التذّما وقع بوفاق الناس و نفعهم». و فی رأیه أن هذه العارضة تأتي من أن الآدمی یغضی عن العقل و یتبع الهوى؛ و علاج ذلك، أن یقمع نفسه البهیمیة، منشأ هذه الرذیلة، عن طریق بصيرة النفس الناطقة و قوی النفس الغضبیة. و هكذا جالینوس بدوره یعد الحسد علی نفس المنوال من أسوأ الشرور؛ و یعتقد أن الحسود شخص یحزن لراحة الآخرين و توفیقهم؛ و کل أنواع الحزن مرض و لكن الحسد أسواءها ^{١٦٨} هذا، و یشاهد التندید بهذه الرذیلة فی القرآن أيضاً؛ کما عبّر عنها فی الادب العربی و الفارسی بالداء الذی لا دواء له:

کل العداوة قد ترجی إفاقتها ألا عداوة من عاداک من حسد ^{١٦٩}
مت حتی تبرأ أیها الحسود فهذا هو الداء الذی لا تنجو من عذابه إلا بالموت ^{١٧٠}

و فی الفصل الثامن الذی یبحث فی «فی دفع المفرط الضار من الغضب»، یقول: لقد وضع الغضب فی الانسان حتی ینتقم به من المؤذی؛ إلا أن هذه العارضة اذا تجاوزت حدها و تلاشی العقل

في مقابلها، فما أقسى ضررها وأكبره على الغاضب من المغضوب عليه. ثم يروى عن جالينوس أنه قال: «بأن والدته كانت تشب بفمها على القفل فتعضه اذا تعسّر عليها فتحه».^{١٧١}

والمحتمل أن يكون الرازى قد أخذ الرواية المذكورة عن القصة التالية، التي أوردها جالينوس عن أحد الرجال، ثم اختلطت بما قاله عن أمه في مكان آخر، انه يقول: «عند ما كنت لم ازل شاباً مشتغلاً بتكميل نفسى، لفت نظرى رجل يحاول جاهداً أن يفتح باباً؛ ولما لم يتم له الأمر طبقاً لمراه، وضع كفه على فمه بجنون وقد عضّ على المفتاح بأسنانه كالخنزير الوحش، وراح يرفس الباب بأقدامه سائياً مفحشاً».^{١٧٢} وأما عن أمه فيقول: لقد كانت على آية حال مهبة للغضب، حتى انها كانت أحياناً تعض خادماتها.^{١٧٣} ويستنتج الرازى، أن الفاصلة بين من يفقد تفكيره ورويته في حالة الغضب وبين المجنون ليست بعيدة.

والفصل التاسع «في أطراح الكذب». ويعتقد الرازى أن الكذب من العوارض الدنيئة التي تظهر نتيجة لتغلب الهوى؛ وأنه ليس للمبتلى بالكذب من ثمرة الآ الندم والحزن والالم؛ إلا أنه يجيز من الكذب نوعاً واحداً فقط، وذلك ما يكون سبباً لنجاة روح الانسان من الفناء، ولا يعتبره عيباً. وتمهيداً لهذه الفكرة، يورد مثلاً يستدعى الى الذهن قصة الشيخ الاجل سعدى في الغلستان؛ و ذلك عندما حمد أحد الملوك وزيره الذى كذب حتى ينجى روحاً بريئة من القتل، و عاب على الوزير الآخر الذى كان صدقه مستوجباً لقتل ذلك البرئ. وعبارة سعدى المشهورة في هذا «كذب هادف لمصلحة خير من صدق محرك لفتنة»^{١٧٤} تجرى مجرى المثل في اللغة الفارسية.

أما من الفصل العاشر الى السادس عشر، فعن اطراح الصفات والاعمال الآتية بالترتيب: البخل، الضار من الفكر والهمل، الغم، الشره، الانهاك في الشراب، الاستهتار بالجماع، الولع والعبث، ودفعها والتخلص منها.

و لقد اعتبر الرازى بعض هذه الصفات المذكورة من جملة الصفات الرذيلة، وأوصى في البعض الآخر بالتزام حالة الاعتدال والبعد عن الافراط والتقصير؛ لانه يعتقد، كما سوف نرى، بأن الافراط والتقصير في بعض الامور رذيلة، والاعتدال فضيلة. كما أنه طبقاً لمنهجه المعمول، قد شخّص حوزة كل من العقل والهوى في الصفات والأعمال المذكورة، وبيّن حكم كل من النفوس الثلاث ووظيفتها في تحقيق الاعتدال والابتعاد عن الافراط والتفريط. ورأى الرازى بخصوص هذه الصفات و بيان كيفية تقويتها في الآدمى وإضعافها، قريب الشبه جداً لما بيّنه أفلاطون و جالينوس في آثارهما؛ فمثلاً، في صدد تحاشي الغم والحزن، أورد جالينوس في كتابه فصلاً مشبعاً، و علق نصيحة أبيه له من قوله «لاتحزن على مافاتك»^{١٧٥} قرطاً في أذن وعيه. كما قال أفلاطون بالاعتدال في تعاطي الخمر، فهو يقول: «لو أن تعاطيها كان طبقاً للاصول والحدود فهي لاتخلو من

فوائد، والآ فهي مضرّة».^{١٧٦}

أما الفصل السابع عشر فقد جعله «في الاكتساب والاقتناء والانفاق»؛ ويقول: «يجب أن يكون مقدار الاكتساب موازياً لمقدار الانفاق والادخار».^{١٧٧} وكان رأيه هذا محل توجه العامري، فقد أورد هذا الرأي في كتابه الذي لم يذكر الرازي فيه الامرة واحدة، وقال: قال محمد بن زكريا ان الثروة في الصناعة، وعلى الصانع أن يكتسب يقدر خرجه وادخاره ليوم الضيق^{١٧٨}.

ويعتقد الرازي بأن على آدمي في هذا الصدد أن يراعى الاعتدال، وأن يتحاشى التقصير والافراط؛ فالتقصير في ذلك يوجب «الذلة والخساسة والدناء والمهانة» والافراط فيه، «الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انقضاء لها». كما يعتقد بضرورة اتباع هذا الامر في موارد ادخار المال أيضاً، ويقول: «إن التقصير فيه يؤدي الى عدمه مع الحاجة اليه، كالحالة فيمن ينقطع به الزاد في فلاة من الارض؛ والافراط يؤدي الى ما ذكرنا أنه يؤدي اليه من دوام الكد والتعب».

ولقد أشار الرازي، كما سبق ذكره أثناء بيان النفوس الثلاث الافلاطونية الى تقصير النفوس وافراطها أيضاً، وقال: «يجب أن يعمل آدمي بمعونة الطب الجسداني والطب الروحاني على تعادل هذه القوى؛ وأن يتحاشى التهايل الى جانبي التقصير والافراط». هذا، وقد كانت مسألة رعاية الاعتدال وتجنب الافراط والتفريط محل نظر الفلاسفة القدماء أيضاً؛ كما أشار اليها العلماء المسلمون بدورهم بتعبيرات مختلفة، وفيما يلي ننقل صورة مختصرة مما قالوه في هذا الشأن.

يقول أفلاطون: إن للأخلاق توابع ومشابهات، مما يستوجب الفصل بينها وبين أضدادها؛ فمثلاً: الحياء، وهو محمود، مرحلة الافراط فيه هي العجز، وهي مذمومة؛ وكذلك ضبط النفس محمود، ولكن مرحلة الافراط فيه هي الخوف، وهو غير محمود^{١٧٩}.

ويقول أرسطو: إن الأفعال الحميدة يفسدها الافراط، مثل حركات البدن وتناول الطعام وتعاطي الشراب بين القلة والكثرة؛ فالقلة والكثرة تخربان صورة الصحة وسلامة البدن، ولكن الاعتدال والتوسط يوجبان حفظ الصحة ودوامها. والفضائل على هذا القرار، تفسد بالقلة والكثرة كالجبن والتهور؛ فمن تسيطر عليه حالة الخوف والرهبية ويفضل الفرار على الصمود في الممالك والمعارك، يسمى جباناً رعيدياً، وهو بعيد عن حالة الشجاعة والجرأة؛ وذلك المهاجم الداهم لا يتورع من شيء ويرمي نفسه دون روية في الممالك، متهور عديم الاكتراث؛ أما الرجل الشجاع فان سعادته وانتصاره الذاتي هو أن يحتفظ بحالة الاعتدال، فلا يجنح الى أي من الطرفين المذكورين^{١٨٠}، كما يقول أيضاً: ان الرذائل تظهر عن طريق الزيادة والنقصان. والحالة الوسطية هي الممدوحة المحمودة^{١٨١}.

ويقول جالينوس أيضاً: كما أن اعتدال الاعضاء في آدمي يوجب جمال البدن، فان

اعتدال النفس يوجب جمالها؛ فالخير والشر للنفس، كالصحة والمرض للبدن. و كما أن القبح أو الدمامة مكروهة للبدن، فهي قبيحة للنفس أيضاً؛ وقبح النفس جور، لان الجور عبارة عن قبح النفوس الثلاث^{١٨٢}. كما أنه في مكان آخر يذكر ذلك المثل العربي «خير الامور أوساطها^{١٨٣}»، و ترجمته الانجليزية هي Moderation is the best^{١٨٤}.

وهكذا كمال قيل، فان تقسيم أفعال النفس بحسب افراط النفوس و تقصيرها واعتدالها و قواها، يشاهد في أغلب منابع الاسلاميه؛ و من جملة ما، أن أبانصر الفارابي يقول: ان الخيرات عبارة عن الافعال المعتدلة التي تتوسط بين طرفي الافراط والنقص، فكلاهما شر؛ كما أن الفضائل عبارة عن تلك الهيئات والملكات النفسانية الواقعة بين الهياتين: أزيد وأنقص؛ فكلاهما يعتبر من الرذائل^{١٨٥}. ويقول يعقوب بن اسحق الكندي: الاعتدال مشتق من العدل^{١٨٦}. وهذا التعبير له سابقة، فقد عبر أفلاطون أيضاً عن تسلط الآدمي على الرذائل بالعدل، و عن تغلبها عليه بالجور^{١٨٧} و كما شاهدنا، فقد عبر جالينوس أيضاً عن دمامة النفوس الثلاث و قبحها بالجور. وابن مسكويه في الرسالة التي كتبها الى أبي حيان التوحيدى، وفيها قسم أنواع العدل من طبيعى و الهى و اختيارى للانسان، يقول: أما العدل الاختيارى الموجود فى الانسان والذى يحمده عليه، فهو عبارة عن تآلف قواه النفسية بنحو ألا تتغلب احدها على الاخرى و تظلمها؛ وهذا العدل من أجل النفس كالصحة من أجل البدن؛ فاذا ما ثبت اعتدال طبائع البدن، كنتيجة للمزاج المعتدل، لا تتغلب أى منها على الاخرى؛ و على قدر ما للنفس من تفوق و فضيلة على البدن، تفوق صحتها أيضاً صحة البدن و تتقدم عليها^{١٨٨}.

والحكيم ناصر خسرو أيضاً، وقد بين في مكانين من ديوانه، اعتدال الطبيعة هذا الذى عبر عنه ابن مسكويه بالعدل الطبيعى، وقرنه بكلمة العدل، كان واقعاً تحت تأثير هذه الفكرة^{١٨٩}. ولعله من المناسب هنا أن نشير إلى أن التأكيد على الاحتفاظ بحالة الاعتدال و تجنب الافراط والتقصير، قد انعكس في الاحاديث الاسلامية والمباحث الكلامية، فمثلاً: تشير العبارة الآتية «دين الله بين الغلو والتقصير»^{١٩٠} الى الاعتدال والتوسط فى الدين؛ وكذلك الرواية بأن الامام الصادق (ع) قد سئل عن الحق أهو تشبيه أم تعطيل فأجاب: «منزلة بين المنزلتين»^{١٩١}؛ أو في جواب سؤال ما اذا كان الجبر حقاً أم التفويض، فقال: «أمر بين الامرين»^{١٩٢}.

بناء على هذا، و على وجه العموم، فقد اتضحت سابقة مسألة الاعتدال لدى الفلاسفة القدماء، و كيفية توجه العلماء المسلمين اليها. هذا، على ان توجيه هذه المسألة فى الطب الروحاني للرازي، لما يلفت النظر للغاية.

فاذا ما عدنا الى الفصل الثامن عشر، وجدناه فى موضوع المراتب والدرجات الدنيوية؛ و

وجدنا أن الرازي يبنى هذا الفصل على ما قاله من قبل بخصوص العقل والهوى واللذة والحسد؛ فهو يقول: «الواجب علينا أن ننظر بعين العقل العارية عن شائبة الهوى الى تنقل الحالات والمراتب، ونرى ما اذا كانت تلك المرحلة الاعلى تتكافأ مع السعى والجهد المبذولين في سبيل الوصول اليها، أم لا». انه يعتقد بأن الهوى في هذا المورد يضطر الآدمي الى التعب أضعاف اللذة المحتملة، حتى اذا ما حقق تلك اللذة، لا تلبث أن تتلاشى بعد قليل، ويعود الى حالته الطبيعية الاولى؛ وثمة يتطلع مرة أخرى الى مرتبة أعلى؛ وهكذا، لا تثبت اللذة ولا ترضى النفس أو تنفع بأي مرتبة من المراتب. وقد بين جالينوس هذه المسألة في مواضع مختلفة من آثاره، فهو أيضاً يصرح بأن الآدمي لا يقنع بمرحلة ما، وكلما تحققت له مرحلة تطلع الى ما فوقها؛ فالمرحلة الاعلى نصب عينيه دائماً، ولا ينعطف نظره الى الاسفل^{١٩٣}؛ الامر الذي يذكرنا بيت سعدى:

يستولى الملك على الاقليم وفكره مقيد في طمع الآخر^{١٩٤}
ويقول أيضاً: إن صفة النفس، أنها لو اعطيت ما تمتت، تزداد قوتها وحصرها، وترغب في المزيد؛ أما اذا حكمت، فانها تقبل الاصلاح وتهذب^{١٩٥}؛ هذا المعنى الذي يشير اليه قول أبي نؤيب الهذلي أيضاً:

والنفس راغبة اذا رغبتهها و اذا تردّ الى قليلٍ تنقع^{١٩٦}
ويرى جالينوس أن حب الرياسة والجاه في الآدمي، نتيجة لميل النفس الغضبية، ويعتقد أن هذا الميل يحجر الانسان من المرحلة الانسانية الى البهيمة^{١٩٧}.

ثم أورد الرازي الفصل التاسع عشر من الكتاب تحت عنوان «في السيرة الفاضلة»؛ حيث قال: «ان السيرة الفاضلة هي السيرة التي اتبعها أفاضل الفلاسفة، ومضوا عليها». وفي رأيه أن السيرة الفاضلة عبارة عن العدل والشرف مع الناس واستشعار العفة والرحمة و ارادة الخير للجميع والسعى في تأمين المصلحة لهم^{١٩٨} وقد أشار في مكان آخر، الى أنهم جماعة المتفلسفين، هم من بذلو اقصارى جهودهم في مخالفة هوى النفس واذلالها وإماتتها^{١٩٩} كما أورد في كتاب «السيرة الفلسفية» شرحاً مبسوطاً للسيرة التي يجب أن يتصف بها الفيلسوف، والمنهج الذي يجب أن يتصرف تبعاً له؛ هذا ولو أن هدفه الاصلى من تحرير تلك الرسالة كان بيان سيرته الشخصية والدفاع عنها. على أننا نشاهد البحث في شأن السيرة العادلة الفاضلة، التي يجب على الفيلسوف أن يطبق حياته عليها، في سائر الكتب الاسلامية أيضاً؛ من جملتها: «تحصيل السعادة»^{٢٠٠} لأبي نصر الفارابي، و «الرسالة الجامعة»^{٢٠١} للحكيم المجريطي؛ حيث يعرفان الفيلسوف الواقعي و يعينان وظيفته^{٢٠٢}. وقد بنى هذا التقدير الرفيع لمرتبة الفيلسوف والتوقع منه أن يعمل على السيرة المرضية لدى الاستاذ، على أنهم قالوا في تعريف الفلسفة، انها عبارة عن التشبه بالله على الطاقة

الانسانية من أجل تحصيل السعادة الابدية^{٢٠٣}. وقد أورد الرازى عين هذا التعريف فى كتاب «السيرة الفلسفية»^{٢٠٤}.

لقد اعتقد الفلاسفة أن سقراط، هو المثل الكامل للفيلسوف، بحيث ينبغى أن تكون سيرته ومنهجه أسوة للآخرين؛ فحاول الرازى بدوره فى السيرة الفلسفية أن يدلل على أنه لم يعدل عن منهج الفيلسوف العظيم سقراط، وأنه حقاً جدير باسم الفيلسوف. على أن الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن استشهاد سقراط وزهده وورعه، كانت موجبا لأن تعتبر سيرته بمنزلة السيرة العادلة والسنة الفاضلة، التى يجب أن يتصرف فيلسوف طبقاً لها. لقد مجد أفلاطون فى كتاب «احتجاج سقراط على أهل أثينا» تمسك سقراط بالسيرة الفاضلة و ترجيحه الموت على الحياة المصحوبة بالسيرة القبيحة^{٢٠٥}. واعتبر جالينوس سقراط المثل الكامل ممن احتقروا اللذات الدنيوية بمنظور أفعال النفس الناطقة، ومجده على ذلك^{٢٠٦}. كما أن سيرة سقراط، قد اشتهرت بين المسلمين أيضاً، وأنتسب بها الفلاسفة الاسلاميون بدورهم.

فكتب يعقوب بن اسحق الكندى ثلاثة كتب، احدها فى فضيلة سقراط، والثانى فى ألفاظ سقراط^{٢٠٧}، والثالث الآخر فى قتل سقراط. وعند ما كان أبو الوفا مبشر بن فاتك يتعرض للحديث عن سقراط، ويفتح باباً لرواية أقوال الحكمية، كان يقول: «أخبار سقراطيس الزاهد» فيجعل كلمة الزاهد صفة لسقراط فى عنوان الفصل أو الباب^{٢٠٨}. ولقد ذهبت المبالغة فى زهد سقراط، حتى نسبت اليه الإقامة فى الخابية، بمعنى اعتزال الدنيا واستطابة البقاء فى خابية. أما ابن القفطى، فيستهل حديثه عن سقراط، على هذا النحو: «ويعرف بسقراط الحب لأنه سكن حباً، و هو الدن، مدة من عمره ولم ينزل بيتاً»^{٢٠٩}. كما أشار أبو الحسن الششتري أيضاً الى ذلك الأمر فى أحد قصائده:

و تيمّ الباب الهرامس كلّهم و حسبك من سقراط أسكنه الدنا^{٢١٠}
والرازى هو الآخر، هناك حيث يتناول عدم أهمية البدن فى معرض اتصافه بالكون والفساد وشرف النفس وبقائها، يقول: «فهذه جملة من رأى فلاطن ومن قبله سقراط المتخلّى المتأله»^{٢١١}. ثم يستعمل ابن القفطى كلمة المتخلّى فى صدد سقراط بمزيد من الايضاح فيقول: «المتخلّى عن تنزهات هذا العالم الفانى»^{٢١٢}.

وهكذا يتأتى لدينا مما تقدم، أن الرازى اذا كان قد توجه الى أفلاطون و جالينوس من حيث الفلسفة النظرية، فقد توجه الى سقراط من حيث الفلسفة العملية؛ كما أنه يذكره فى كل من كتابية: الطب الروحاني والسيرة الفلسفية، باحترام وتقديس؛ هذا، على أن التعريف الذى عرف الرازى به الفلسفة، يعنى التشبه بالله، منسوب فى آثار افلاطون الى سقراط.

فأفلاطون في كتاب Theaetetus القائم على المحاوراة بين سقراط و تيودوروس (Theodorus) و ثيتتوس يقول نقلاً عن سقراط: ينبغي لنا بأسرع ما يمكن أن نظير إلى السماء، و هذا الطيران عبارة عن التشبه بالله على قدر الامكان^{٢١٣} كما أن جالينوس أيضاً يقول: العاقل من تشبه بالله^{٢١٤}.

ثم يأتي الرازي على الكتاب بفصله الأخير عن «الخوف من الموت». انه يعتقد أن الآدمي اذا قبل هذه الحقيقة، من أنه سيكون بعد الموت على حالة أحسن وأجمل مما كان عليه قبله، فسوف يزول عنه الخوف من الموت. ثم يقول بعد ذلك: إن من يعتقد بفناء النفس بعد فناء البدن، موقن بأنه لن يضارَّ أو يؤذى بعد الموت؛ فالأذية والألم مشروطان بالحس والحس خاصة الأحياء. وعليه، فالحالة التي لا أذية فيها أو ضرر (= بعد الموت)، أحسن وأفضل من الحالة التي يبتلى فيها بالألم والأذية (= قبل الموت). أما ذاك الذي يعتقد بأن هناك عاقبة تنظره بعد الموت، فيجب ألا يخاف هو الآخر؛ لانه اذا كان من أهل الخير والفضيلة ولا يقصر في أداء واجبات الشريعة فهو على يقين بأنه سيصل إلى الراحة المقيمة والنعيم الدائم «فان شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس الا البحث والنظر جهده وطاقته. فان أفرغ وسعه وجهده غير مقصر ولأوان فانه لا يكاد يعدم الصواب. فان عدمه - ولا يكاد يكون ذلك - فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له اذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع»^{٢١٥} وأشار أفلاطون في آثاره مرات إلى الموت، فهو يقول: إن الخوف من الموت دليل على عدم العقل، فأني لنا أن هذا الموت الذي يظنه الناس أكبر شر، ليس أكبر خيراً^{٢١٦}؟ وفي مكان آخر يقول: أني لنا أن الحياة ليست هي الموت، والموت ليس هو الحياة^{٢١٧}؟ هذا، وقد طرحت مسألة الألم الجسدي عند الموت أيضاً بمعرفة العلماء، فنفوها؛ ومن بينهم ابن حزم، ففي إحدى رسائله تعرف باسم «في ألم الموت» يقول: «لقد اختلف المتقدمون من أهل الطبائع فيما اذا كان الموت يؤلم أم لا؛ فقال البعض انه لا يؤلم أصلاً بدليلين، أحدهما حسي، والآخر عقلي، وإن كان يرجع إلى الحسي هو الآخر؛ فأما الدليل الحسي، فهو أنه إذا كان من أشرف على الموت يحس بألم فذلك ألم مرض، ولهذا كانت كلمة «راحة الموت» ورداً على اللسن. وأما الدليل العقلي، فهو أن الألم لا يحدث للمألوم حين وقوعه مطلقاً، وانما يظهر في اللحظة التالية للوقوع، والنفس ليست باقية بعد الموت حتى تحس الألم البدني، لأنها حال الموت تنفصل من البدن»^{٢١٨}. إلا ان الرازي في هذا البحث، لم يشر إلى نوعي الموت اللذين روي عن أفلاطون، و كثيراً ما يشاهدان في آثار الصوفية؛ فقد كان أفلاطون معتقداً بأن الموت موتان، ارادي، وطبيعي؛ فكل من أمات نفسه موتاً ارادياً، كان الموت الطبيعي له حياة^{٢١٩} على أنه لا يقتصر عدم مشاهدة التوجيهات الصوفية لدى الرازي على هذا المورد فحسب، وانما هي لا تشاهد في أي مورد آخر عنده؛ وهذا، لأنه لم يخط

خارج حدود الفلسفة. وإذا كان حميد الدين الكرمانى قد اعترض على الرازى لاعتقاده بأن الله لا يؤاخذ عبده الذى لم يوفق الى اليقين رغم سعيه، بقوله: «إن مثل هذا الشخص يكون بمنزلة السباع والوحوش مورد غضب الله وسخطه»^{٢٢٠}، فإن هناك بين المسلمين آخرون يشتركون مع الرازى فى عقيدته، منهم ابن رشد الاندلسى، الذى يقول: «ينبغى ألا يكون الاختلاف فى المسائل الفلسفية موجبا لأن يرمى أحد الطرفين بالكفر؛ لأن الطرفين إذا كان كلاهما مصيبا فهما مأجوران؛ وإذا أخطأ أى منهما فهو معذور؛ لأنه إذا ماتقاعدت به نفسه، لما يؤيدها من الأدلة والبراهين، عن تصديق أمر، فإن ذلك يكون بالنسبة له أمرا اضاريا لا اختياريا»^{٢٢١}. وأخيراً، إذا كانت هناك كلمة تقال فى الختام، فهى أن كتاب الطب الروحاني لا يستوفى حقه من البحث فى مثل هذا المجال؛ فلم تكن هناك مندوحة من اتباع الحكمة القائلة ما لا يدرك كله لا يترك كله. ولعل عذرنا واضح فى تناول أقوال الرازى باختصار ورعاية الإيجاز فى توضيحها وشرحها.

١. سورة البقرة الآية ١٠

٢. للاطلاع على ما أحرزه الرازى من مقام طبى فى أوروبا، ارجع الى الكتب الاتية:

J. Freind: The History of Physic from the time of Galen to the Beginning of the Sixteen 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.

وقد ترجم هذا الكتاب الى الفارسية تحت عنوان: طب اسلامى سنة ١٣٣٧ شمسية فى 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.

٣. للاطلاع على هذا المطلب انظر:

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.

٤. ابن جليل: طبقات الاطباء والحكماء (القاهرة - ١٩٥٥)، ص ١٩.

٥. اسحق بن حنين: تاريخ الاطباء والفلاسفة، مجلة اورينز Oriens المجلد ٧ العدد ١ (لندن - ١٩٥٤)، ص ٦٧.

الترجمة الانجليزية للكتاب المذكور معرفة فرانز روزنتال F. Rosenthal، ملحقة بالمتن العربى. وقد نقلها الداعى (مهدي محقق) الى الفارسية أيضاً ونشرت فى مجلة كلية الاداب بجامعة طهران فى عامها الثانى عشر، العدد ٣ (طهران - ١٣٤٤ ش) من الصفحة ٣٣٩ الى ٣٥٤.

٦. المأخذ السابق، ص ٦٩.

٧. ابوالحسن الطبرى: المعالجات البقرائية (النسخة المخططة الخاصة بمكتبة اسلر Osler Library الكائنة فى كلية الطب بجامعة مك جيل بمنتريال فى كندا، والمحرة سنة ٦١١ هجرية)، ص ٧٦.

٨. أبو الريحان البيرونى: تحديد نهايات الاماكن (أنقره ١٩٦٦)، ص ٢٧٢.

٩. ابن ميمون الاسرائيلى: رد موسى بن ميمون القرطبى الاسرائيلى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الالهى، مجلة كلية الاداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الاول (القاهرة ١٩٣٧)، ص ٨٠، وتشتمل المقالة المذكورة على جزء من فصول موسى بن ميمون فى الطب قد عبره عنها بـ الشكوك على جالينوس وقد ترجم هذا الجزء الى الانجليزية بمعرفة الدكتور يوسف شاخ J. Schacht والدكتور ماكس مايرهوف M. Meyerhof وطبع مع مقدمة بنفس اللغة فى المجلة المذكورة تحت عنوان:

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony»

١٠. جالينوس: فى التجربة الطبية (اكسفورد ١٩٤٤)، ص ١. وقد نقل هذا الكتاب على يد حنين بن اسحق الى السريانية ثم ترجم بالعربية من السريانية بمعرفة حبيب بن الحسن. و ترجمه ريشارد والزر R. Walzer الاستاذ بكلية Oriel College باكسفورد الى الانجليزية ونشره مع مقدمته هو تحت عنوان:

Galen on Medical Experience

١١. اسحق بن حنين: تاريخ الاطباء والفلاسفة، ص ٦٧.

١٢. المسعودى: مروج الذهب (القاهرة - ١٣٧٧ق.) ج ٤، ص ٧٩.

١٣. ارجع الى الحاشية رقم ٧ (ابوالحسن الطبرى:....)

١٤. ناصر خسرو: الديوان (طهران ١٣٠٧ - ١٣٠٤)، ص ٣٤٧؛

درد گنه را نيافتند حكيان جز كه پشيماني اى برادر درمان

١٥. ابن أبى أصيبعة: عيون الانباء فى طبقات الاطباء (بيروت ١٩٦٥)، ص ٤١٥. انما قصد بكلمة «عرب» هنا كلمة «اسلام» وللأسف أن المستشرقين هكذا يستعملونها مما يؤدى الى اشتباه غير أهل العلم. نالينويقول: «عرب تطلق بمعنى ثانوى على جميع الامم والشعوب التى كانت تسكن الممالك الاسلامية وتستعمل اللغة العربية فى التأليف، وعليه فالكلمة شاملة للايراني والهندي والتركي والسوري والمصري ومن كان من البربر والاندلسي وغيرهم». كتاب علم الفلك (روما ١٩١١)، ص ١٧؛ و ارجع ايضاً الى B. Lewis: The Arabs in History (New York 1960) P. 14. لم يكن بدون مناسبة أن يقال ان الرازى من جهة الفلسفة ايضاً قد اطلق عليه «فيلسوف العرب» ارجع الى: كتاب غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم، المنسوب الى أبى القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى (هامبورج - ١٩٢٧) ص ١٤٤.

١٦. ابن مسكويه: الفوز الاصغر (بيروت ١٣١٩ق.)، ص ٦٨.

١٧. ابن حزم الاندلسي: رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسي، بولاق مطبعة الهنا)، ص ٧٩.
١٨. جالينوس: جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعى (لندن ١٩٥١)، ص ٣١. طبع المتن العربى لهذا الكتاب مع الترجمة اللاتينية و فهرست كلماته الفلسفية اللذين قام بها بول كراوس و رتشارد والزى في مجموعة (Plato Arabusi) تحت عنوان:

Galen Compendium Timaei Platonis

١٩. قرآن كريم: سورة البقرة، الاية ١٠.
٢٠. ابن القيم الجوزية: الطب النبوى (القاهرة ١٣٧٧ ق)، ص ١.
٢١. نشر هذا القسم «الجزء الاول» و كان كراوس قد هيا مواد الجزء الثانى من (الرسائل الفلسفية) للطبع، هذا بناء على اشارته شخصياً فى الجزء الاول، ولكنه للأسف انتحريوم ١٢ اكتوبر ١٩٤٤ فى القاهرة، وانتقلت تلك المواد الى المؤسسة الفرنسية لعلم العاديات الشرقية. و كان كراوس من كبار المستشرقين و قد ترك فى مدى حياته العلمية القصيرة نسبياً آثاراً قل نظيرها، و من أجل تعرف أكثر على آثار كراوس ارجع الى مقالة رزنتال عن مجموعة رسائل جابر بن حيان التى طبعت بمعرفة كراوس، فى مجلة، P. American Oriental Society (Baltimore, 1945).
68.

٢٢. طبعت هذه المقالة فى مجلة أكادemy علوم هولندا (أمستردام - ١٩٢٠)، ص ١ - ١٧ تحت عنوان:

De «Medicima 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.

٢٦. نشرة المؤتمر الاهلى لليونسكو بايران العدد ٢٣ بمناسبة الذكرى المائة بعد الالف لميلاد الرازى (وقد رجع الى تلك الطبعة فى هذا البحث).

٢٧. كتاب المنصورى أهم كتاب للرازى لانه أتمه فى حال حياته، فكتابه الحاوى قد نظم بعد وفاته بمعرفة تلامذته، و يعتقد بعض العلماء أن كتاب الجامع الكبير الذى يقول الرازى عنه فى السيرة الفلسفية ص ١٠٢، انه صرف فى تأليفه خمس عشرة سنة من عمره بلياليها وأيامها، هو كتاب المنصورى لا كتاب الحاوى، ارجع الى:

١. ز. اسكندر: الرازى و محنة الطبيب، مجلة المشرق (بيروت - ١٩٦٠)، ص ٤٧٦.

٢٨. الرازى: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ١٥.

٢٩. الرازى: السيرة الفلسفية، ص ٩١.

٣٠. الاب رتشارد يوسف مكارثى اليسوعى: التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب (بغداد - ١٩٦٢) ص ٤٣.

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

٣٢. ابن مسكويه: تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق (بيروت دارمكتبة الحياة - ١٩٦١)، ص ١٦٧.

٣٣. الكندى: فى حدود الاشياء ورسومها (رسائل الكندى الفلسفية، القاهرة - ١٣٦٩ ق)، ج ١ ص ١٧٨.

٣٤. و في كتبه الاخرى أيضاً مثل: الفوز الاصغر و كتاب السعادة.
٣٥. طبع هذا الكتاب في مجموعة رسائل البلغاء (الطبعة الرابعة، القاهرة - ١٣٢٦)، ص ٥٢٢ - ٤٨٣.
٣٦. ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (القاهرة - ١٣٢٦ ق.)، ص ١٥٢.
٣٧. رسائل ابن حزم الاندلسي، ص ١١٥ - ١٧٣.
٣٨. طبع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٣٢٩ ق.
٣٩. جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية (القاهرة ١٩١٢)، ج ٢، ص ٢١٤.
٤٠. ميرسيد شريف الجرجاني: التعريفات (القاهرة ١٣٥٧ ق.)، ص ١٢٢.
٤١. ابن الجوزي: الطب الروحاني (دمشق - ١٣٤٨ ق.)، ص ٥، «في فضل العقل».
٤٢. ايضاً ص ٥ «في ذم الهوى»
٤٣. طبع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٩٦٢. عنوان بابيه الاول والثاني ككتابه الاخر ايضاً جاءا باتباعه للرازي على هذا النحو: «في ذكر العقل وفضله و ذكر ماهيته»، «في ذم الهوى والشهوات».
٤٤. كان أبوحاتم أحمد بن حمدان الرازي من مشاهير دعاة الاسماعيلية و كان من معاصري محمد بن زكريا، و قد جمع مناظراته مع الرازي في كتاب سماه اعلام النبوة. و يوجد ميكرو فيلم هذا الكتاب و نسخة مصورة في الكتبخانة المركزية بجامعة طهران؛ كما طبع كراوس قسماً من هذا الكتاب سنة ١٩٣٦ في روما تحت عنوان: Raziana II؛ ثم في سنة ١٩٣٦ في الرسائل الفلسفية تحت عنوان: المناظرات بين أبي حاتم الرازي و أبي بكر الرازي، و قد ترجم نفس هذا القسم سنة ١٣٣٣ ش بمعرفة المحترم حسين واعظ زاده (الحكيم الالهى) الى الفارسية و طبع في مجلة فرهنگ ايران زمين الدفتر ٢، ٣.
٤٥. الرازي: رسائل الفلسفية (منقول من اعلام النبوة)، ص ٣٠٧.
٤٦. صاعد بن أحمد الاندلسي: طبقات الامم (بيروت ١٩١٢)، ص ٣٣.
٤٧. أبوالحسن المسعودي: التنبيه والاشراف (بغداد ١٣٥٧ ق.)، ص ٨١.
٤٨. المقدسي: البدء والتاريخ (باريس ١٩١٩ - ١٨٩٩)، ج ٤ ص ٢٥، للاطلاع على عقيدة الايرانيين القدماء بخصوص قدم الزمان والمكان ارجع الى: R.C. Zaehner: Zurvan (Oxford 1955) P. 208.
٤٩. صاعد الاندلسي: طبقات الامم، ص ٣٣.
٥٠. ابوالريحان: رسالة أبي ريحان في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦ م.) رقم ١٤٠ و في فهرست ابن النديم (المطبعة الرحمانية بمصر)، ص ٤١٦ جاء «فيما جرى بينه وبين سيسن المناني»، سيسن أوسيسن Sisinnious أحد تلامذة ماني و قد أصبح الخليفة العام للمانويين بعد وفاة ماني بناء على وصيته وتعيينه، و كان مركزه في بابل: ارجع الى الترجمة الفارسية ايران في زمان الساسانيين كريستن سن (طهران الطبعة الثانية)، ص ٢٢٤.
٥١. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٩١.
٥٢. الرازي: السيرة الفلسفية، ص ٩٧ و ٩٩.
٥٣. المقدسي: البدء والتاريخ، ج ٣، ص ١١٠.
٥٤. ابن بابويه: كمال الدين وقام النعمة (هايدلبرج ١٩٠١)، ص ٣.

٥٥. W. Ivanow: Ismaili literature (Teheran, 1963) P. 42. وقد نشر هذا الكتاب سنة ١٩٣٣ في لندن تحت عنوان:

A Guide to Ismaili Literature

٥٦. لقد كان جالينوس يعتبر في العالم الاسلامي المثل الاعلى والنموذج الكامل للطب، يقول المتنبي في ديوانه (برلين - ١٨٩١ ص ٩٤)

لما وجدت دواء دائي عندها هانت على صفات جالينوسا

57. Encyclopedia of Islam. Vol. I. N. S., p. 234.

٥٨. ابن أبي أصيبعة: عيون الانباء في طبقات الاطباء، ص ١٤٧.

٥٩. نقل عن ملحق كتاب جوامع طيماوس في العلم الطبيعى، ص ٣٩.

٦٠. نقل عن ملحق كتاب جوامع طيماوس في العلم الطبيعى، ص ٣٥.

٦١. ابن أبي أصيبعة: عيون الانباء في طبقات الاطباء، ص ١٤٧.

٦٢. أبونصر الفارابي: احصاء العلوم (مجريط = مدريد، ١٩٥٣)، ص ٩٦.

٦٣. ارجع الى رقم ١٨.

٦٤. ابوريحان البيروني: رسالة في فهرست كتب الرازي، رقم ١٠٧.

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

٦٦. لقد أورد بول كراوس في مقدمته لكتاب مختصر كتاب الاخلاق لجالينوس - (مجلة كلية الاداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الاول، القاهرة - ١٩٣٧)، ص ٢٤ - ١، الفقرات من كتاب الاخلاق لجالينوس التي نقلها العلماء الاتي ذكرهم في كتبهم: من ابن القفطى في تاريخ الحكماء ص ١٢ من ابن أبي أصيبعة في عيون الانباء، ص ١٥ من أبي ریحان في رسالة في فهرست كتب الرازي، ص ١٦ من المسعودي في التنبيه والاشراف، ص ١٩، من أبي أيوب الاسرائيلي في اصلاح الاخلاق وأبي ریحان في تحقيق ماللهند، ص ٢١ من أبي سليمان السجستاني في منتخب صوان الحكمة. كما ذكر سترن أيضاً فقرات هذا الكتاب التي نقلها قدامة بن جعفر في نقد النثر، وأبو الحسن الطبري في المعالجات البقراطية وموسى بن عذارى في كتاب الحديقة في معنى المجاز والحقيقة والمروزي في كتاب الحيوان و عبدالله بن فضل في رد التنجيم، وذلك في احدى مقالاته و ترجمها الى الانجليزية أيضاً، ارجع الى: S. M. Stern: «Some Fragments of Galens on Disposition in Arabic», The

Classical Quarterly (Oxford 1956) P. 91-104

كما أن ابن مسكويه قد نقل قسماً من كتاب أخلاق النفس لجالينوس في كتاب تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق.

٦٧. بول كراوس: مقدمة مختصر كتاب الاخلاق (مجلة كلية الاداب بالقاهرة، المجلد ٥، الجزء ١، ١٩٣٧)، ص ١٢.

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

Vol, II P. 118.

٦٩. مقدمة كراوس ص ٢٤ - ١، متن الكتاب ص ٥١-٢٥.

70. Encyclopedia of Islam, Vol.I,N.S., P.327.

۷۱. ابن أبي أصيبعة حيث ذكر اسم المقاتلين المذكورين: كتاب الاخلاق أربع مقالات، ارجع الى عيون الانباء، ص ۱۴۷.

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

۷۳. طبعت الترجمة الانجليزية لاصل أخلاق نيكوماخس تحت عنوان: Ethica Nicomachia سنة ۱۹۲۵ في اكسفورد ضمن مجموعة آثار أرسطو The works of Aristotle و قد أرجعنا في هذا البحث الى هذه الطبعة.

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

۷۵. مجلة الاندلس (ارجع الى الحاشية رقم ۶۸).

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

۷۷. ابن مسكويه: تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق، ص ۱۱۱.

۷۸. ابوالحسن العامري: السعادة و الاسعاد في السيرة الانسانية (فسبادن ۱۹۵۸) ص ۲۰۱.

۷۹. R. Walzer: Greek into Arabic, P. 220. الدليل الواضح على الاستقلال الفكري للرازي هو أنه مع احترامه الزائد لجالينوس و أنه كان لا يقتصر على اعتباره استاذة فقط بل كان يعتبره عظيماً وولى نعمة، فقد كتب كتاباً تحت عنوان: الشكوك على جالينوس و فيه رد بعضاً من عقائد استاذة الطبية والفلسفية. توجد نسخة من هذا الكتاب في كتيبخانة ملك الاهلية تحت رقم ۴۵۷۳.

۸۰. جاء اسم هذا الشخص في ابن النديم وابن القفطي «ابن اليان» و طابق فلوجل و بروكلان بينه وبين أبي بكر محمد ابن اليان السمرقندي المتوفى ۲۶۸، و لما كان قد جاء في احدى نسخ ابن النديم «ابن التمار» فقد غلب على حدس كراوس أنه هو أبوبكر حسين التمار الدهري المتطبيب الذي ورد اسمه في اعلام النبوة ضمن مناظرات الرازي مع أبي حاتم (هامش الرسائل الفلسفية، ص ۲).

۸۱. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية) ص ۱۷ و ۱۸.

۸۲. رشيد الدين فضل الله الهمداني: جامع التواريخ، قسم الاسماعيلية (طهران ۱۳۳۷ ش) ص ۱۳.

۸۳. الغزالي: فضائح الباطنية (القاهرة ۱۳۸۳ق)، ص ۱۷.

۸۴. الكتاب الذي رد فيه الراوندي النبوة، أى كتاب الزمرد قد فقد، و لكن المزيد في الدين داعى الدعاة الشيرازي نقل فقرات منه في «المجالس المؤيدية». ارجع الى من تاريخ الاحاد في الاسلام، عبدالرحمن بدوى (القاهرة ۱۹۴۵)، ص ۸۰.

۸۵. ابن النديم: الفهرست (القاهرة ۱۳۴۸ق)، ص ۲۴۸. يذهب الاحتمال القوي الى أن العالم المذكور كان من أهل السنة والجماعة و قد رد الراوندي والرازي دفاعاً عن مسألة النبوة، و يجب ألا يفوتنا أن أهل السنة أيضاً يعتقدون بأن العقول ليس لها تصرف في الامور و أن ارشاد الرسول و تعليماته ضرورية، ارجع الى: أبي منصور الماتريدي: كتاب التوحيد (نسخة كتيبخانة جامعة كمبريج الخطية، رقم ۳۶۵۱. add) ص ۹۲، وعبدالكريم الشهرستاني: نهاية الاقدام في الكلام (لندن ۱۹۳۴)، ص ۴۲۶. و لقد جرى بيان هذا الموضوع بهذه الكيفية لا في

الاسلام فحسب و انما في اليهودية أيضاً، ارجع الى: سعيد بن يوسف الفيومي: كتاب الامانات والاعتقادات (ليدن. ١٨٨)، ص ٢٤.

٨٦. أبو العلاء المعري: لزوم مالا يلزم (القاهرة ١٣٤٣ق)، ج ١، ص ١٧٥.

٨٧. ابن مسكويه: الفوز الاصغر، ص ١٠٨.

٨٨. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٢٧ - ٢٠.

٨٩. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، الصفحات ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٣، ٧٠.

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

91. Plato: Laws 843 B.

كل ما أرجع من هذا البحث الى كتب أفلاطون، من مجموعة آثاره المترجمة بالانجليزية وقد طبعت الطبعة الرابعة منها سنة ١٩٥٣ في اكسفورد تحت عنوان:

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

92. Plate, Republic 440 c.

٩٣. ابوالوفا مبشر بن فاتك، مختار الحكم و محاسن الكلم (مدريد ١٩٥٨)، ١٥٨.

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

٩٥. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٣١.

٩٦. نفس المرجع، ص ٥١.

٩٧. نفس المرجع، ص ٥٨. وتستعمل كلمة زمام «مهار» أيضاً في الفارسية لهوى النفس:

هوى النفس زمام والناس كالابل

فلاتزمن ذلك البعير المخمور الابه

هَوَايَ نَفْسٍ، مِهَارَسْتُ، وَخَلَقْتُ جُونُ شُتْرَانٍ بَغَيْرِ أَنْ، شُتْرِمَسْتُ رَا، مِهَارُ مَكِيرٍ.

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

٩٨. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٦٣، ٧٩.

٩٩. نفس المرجع، ص ٨٩.

١٠٠. نفس المرجع، ص ٩٤.

١٠١. نفس المرجع، ص ٨٨.

١٠٢. نفس المرجع، ص ٨٥.

١٠٣. يقول ابن رشد: القياس العقلي في مقابل القياس الفقهي، وأكمل قياس عقلي البرهان. ارجع الى: فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (ليدن - ١٩٥٩)، ص ٦ و ٧. و ناصر خسرو (الديوان ص ٤٧٣) يقول:

تعلم القياس العقلي من الحجة اذا كنت رجل قياس و حجة
بياموزي قياس عقلي از حجت اگر مرد قياس حجت هستي

ولكن الرازي أراد من القياس العقلي التمثيل المنطقي: وهو نظير القياس الفقهي ولكن في المعقولات، وفي البيت الاتي لمولانا (المثنوى طبع ليدن ١٩٢٥، ج ١، ص ١٨) أيضاً وردت كلمة قياس وأريد منها التمثيل: ضحك الخلق من قياسه (= البيغاء) فقد ظن صاحب الدلق مثله
از قياسش خشيده آمد خلق را كوجو خود پنداشت صاحب دلق را
١٠٤. ومنها: «ومن أضل ممن اتبع هويه» (القصص الآية ٥٠)، «وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى» (النازعات الآية ٤٠).

١٠٥. حبش بن ابراهيم التفليسي: وجوه القرآن (طهران - ١٣٤٠ ش)، ص ٣٣.

١٠٦. ابن منظور: لسان العرب، مادة «هوى».

١٠٧. الخطيب التبريزي: شرح مقصورة ابن دريد (دمشق ١٣٨٠ ق)، ص ١٩٦. وفي الادب الفارسي أيضاً (خرد) = عقل يقابلها (هوى)، ناصر خسرو (الديوان ٣٩٢) يقول:

إذا سلمت زمام العقل للهوى صرت كالحصان الشارد دون عنان
وَكَّرَ عَنانٍ خِرْدَ دَادِهِ إِي بِدَسْتِ هَوَى جُوَ أَسْبٍ لَأَنَّهُ سَرَّاقَتَانِ وَبِي عَنانٌ شَدَهُ إِي

١٠٨. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٧٣.

١٠٩. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٢٧ و ٢٨ و ٢٩.

110. Plato; Republic 504 A.

111. Plato: Timaeus 89 E.

١١٢. جالينوس: جوامع طيماوس في العلم الطبيعي، ص ٣٣.

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

١١٤. المأخذ السابق، ص ٢٨.

١١٥. حميد الدين الكرمانى: الاقوال الذهبية (المنقول في حاشية الرسائل الفلسفية)، ص ٢٨.

١١٦. أرسطوطاليس: كتاب النفس (الترجمة العربية، القاهرة - ١٩٦٢)، ص ١٢١. وأرجع أيضاً الى: Aristotle.

De Anima 442: $\frac{A}{25}$

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

و لقد توفرت نسخة من الترجمة العربية لتفسير تامسطيوس لكتاب النفس لارسطو في مكتبة القرويين بمدينة فاس في مراكش وقد نقل الجزء المذكور أعلاه منها. وقد لاحظ الداعي أخيراً في أحد فهارس المطبوعات الشرقية أن الكتاب المذكور قد طبع سنة ١٩٦٥ بمعرفة العالم المذكور الذى عرف على النسخة الخطية تحت عنوان: Arabic Version of Themistius, «De Anima»

١١٨. جالينوس: مختصر كتاب الاخلاق (مجلة كلية الاداب بالقاهرة، ج ٥، جزء ١ سنة ١٩٣٧) ص ٢٦.

١١٩. الكندي: في حدود الاشياء ورسومها (رسائل الكندي الفلسفية)، ج ١، ص ١٧٧؛ يحيى بن عدى: تهذيب

الاخلاق (رسائل البلغاء الطبعة الرابعة)، ص ٤٩٠؛ ابن مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، ص ١٩؛

ابن سينا: في علم الاخلاق (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)، ص ١٥٢؛ ابن حزم: في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسي)، ص ٤٥.

١٢٠. الفصل الثالث: جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الردية على انفرادها.

١٢١. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٣٣، ٣٤، ٣٥.

١٢٢. ابن مسكويه: تهذيب الاخلاق، ص ١٦٦.

١٢٣. أبو الوفا مبشرين فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص ٢٩٦.

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

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

كُو دُشْمَنِ شُوخِ چَشْمِ نَايَاكُ نَا عَيْبِ مَرَا بَمَنْ نَمَايَدُ

١٢٦. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٨٩.

١٢٧. جالينوس: جوامع كتاب طبهاوس في العلم الطبيعى، ص ٢٦.

128. Plato: Laws, 73IE

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

١٣٠. اى. ونسك: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى (لندن ١٩٣٦)، ج ١، ص ٤٠٩.

١٣١. بديع الزمان فروزانفر، أحاديث مثنوى (طهران ١٣٣٤)، ص ٢٥.

دَر وُجُودِ تُو، شَوْمُ مَنْ، مُنْعَدِمُ جُونُ مُحِبِّمُ، حُبِّ يُغْمِي وَيُصِمُ

١٣٢. ايزوب Aesop الكاتب اليوناني المعروف الذى تشتهر قصصه وتمثيلاته (Fable) شهرة واسعة في الغرب.

١٣٣. جالينوس: مختصر كتاب الاخلاق (مجلة كلية الاداب، القاهرة، ج ٥، جزء ١، سنة ١٩٣٧)، ص ٤٧.

١٣٤. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٣٥-٤٣.

١٣٥. توجد نسخة من هذه الرسالة في كتيبة الفاتيكان برقم ١٣٤٣ (كراوس، حاشية الرسائل الفلسفية)،

ص ٣.

١٣٦. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٤٢.

١٣٧. جعفر بن أحمد السراج: مصارع العشاق (بيروت - ١٩٥٨) ج ١، ص ١٥.

١٣٨. الفارابي: فلسفة أفلاطون واجزاؤها (لندن - ١٩٤٣)، ص ١٥. المتن العربي لهذا الكتاب مع فهرست من

الكلمات الفلسفية وترجمة لاتينية بمعرفة فرانز رزنتال ورتشارد والزر وقد طبع في مجموعة Plato Arabus II تحت

عنوان:

Alfarabius de Platonis Philosophia

١٣٩. اربرى: أخلاق نيكوماخس بالعربية، مجلة مدرسة اللسان الشرقية لندن (لندن - ١٩٥٥) ص ٤.

140. Aristotle: Ethica Eudemina 1243 B 15.

١٤١. ابن مسكويه: تهذيب الاخلاق، ص ١٣٢. ويستنبط من شعر حافظ (ديوان حافظ طبعة القزويني و غنى،

ص ١٤٠) عكس ذلك المطلب:

لو وقع ظل العاشق على المعشوق، ماذا عليه لقد كنا في حاجة اليه، و كان مشتاقا لنا
 سايه مَعْشُوقٌ أَكْرَأُ أَفْتَادَ بَرٍّ عَاشِقٌ جِهَ شُدِّ مَا بِأَوْ مُحْتَاجٌ بُودِيمِ و أَوْ بِمَا مُشْتَقٌ بُودِ
 ١٤٢. عبدالرحمن بن الدباغ: مشارق أنوار القلوب و مفاتيح أسرار الغيوب (بيروت ١٩٥٩)، ص ٩٧.
 ١٤٣. علاء الدين أبو عبدالله مغلطاي: الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين (اشتوتگارت- ١٩٣٦)،
 ص ٤٥.

١٤٤. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٤١. ربما كان مأخذ القصة المذكورة و مارواه أبو الوفا
 مبشر بن فاتك واحدا: و عاتب أفلاطون بعض الناس عن تخلفه عن طلب العلم، فقال: شغلتنى عن ذلك اللذة.
 فقال: لو اشتغلت بالعلم لما وجدت للذة لذة (مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ١٧٧) كما يتداعى البيت الاقنى
 لناصر خسرو الى الذهن:

لو وصلت اللذة العلمية من العالم الى روحك لن تشعر للذة الجسمية بعد بلذة
 لِدَّتْ عِلْمِي جُو أَرْزَ دَانَا بِجَانِ تُو رَسَدُ زَانُ سِيَسَ نَايْدُ بِجَشَمَتْ لِدَّتْ جِسْمِي، لَذِيْدُ
 ١٤٥. ابوالحسن الديلمي: عطف الالف المألوف على اللام المعطوف (القاهرة، ١٩٦٢)، ص ٣٠.
 ١٤٦. المأخذ السابق، ص ٧٢.

١٤٧. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٣٦.
 ١٤٨. أبوريحان البيروني: رسالة في فهرست كتب الرازي، رقم ٦٤، ابن أبي أصيبعة: عيون الانباء، ص ٤٢٢.
 ١٤٩. المأخذ السابق (= البيروني) رقم ٦٥.
 ١٥٠. ناصر خسرو: زاد المسافرين (برلين ١٣٤١ ق)، ص ٢٣١.
 ١٥١. المأخذ السابق، ص ٢٣٣.

52. Plato: Philebus 42 CD.

١٥٣. جالينوس: جوامع كتاب طبياوس في العلم الطبيعي، ص ١٩.
 ١٥٤. أبو الحسن العامري: السعادة و الاسعاد في السيرة الانسانية، ص ٥٠.
 ١٥٥. ابن مسكويه: تهذيب الاخلاق، ص ٤٦.
 ١٥٦. أبو الحسن الطبري: المعالجات البقرائية، ص ١٠٤.
 ١٥٧. أبو الحسن العامري: السعادة و الاسعاد في السيرة الانسانية، ص ٥٠.
 ١٥٨. حسن بن يوسف بن المطهر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت (طهران ١٣٣٨ ش)، ص ١٤٠.
 ١٥٩. أبو نصر الفارابي: مبادئ الفلسفة القديمة (القاهرة - ١٩١٠)، ص ٤. ويشتمل هذا الكتاب على رسالتين
 و رسالة أخرى باسم عيون المسائل في المنطق و مبادئ الفلسفة.
 ١٦٠. ابن الففطى: تاريخ الحكماء (ليبزج - ١٩٠٣)، ص ٢٦.
 ١٦١. المأخذ السابق، ص ٢٦٠.

١٦٢. ابن العبري: تاريخ مختصر الدول (بيروت - ١٩٥٨)، ص ٤٦، لمزيد من الاطلاع على «فورون» ليرجع الى
 دائرة معارف الاخلاق و الدين، Encyclopedia of Religion and Ethics (New York) 1955 ذيل الكلمة،

.Pyrrhonism

١٦٣. ابوالوفا مبشر بن فاتك: مختار الحكم، ص ٢٩٥.

١٦٤. المأخذ السابق.

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

١٦٦. شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٥٤٧ (عن أحاديث مثنوى للاستاذ فروزانفر، ص ١٦٧). ناصر خسرو (الديوان ص ٤١٤) يقول:

اذا كنت لاتعرف جوهر ذاتك أنى لك أن تعرف خالقك؟!
جُونُ كُوْهَرِ خَوِيشِ را نَدَانِستِ مَرُ خَالِقِ خَوِيشِ را كُجَا دَانِ؟!
١٦٧. يظهر أن هذا العبارة من كلام الامام على (ع) في نهج البلاغة.

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

١٦٩. أظن أنى رأيت هذا البيت في التمثيل والمحاضرة للنعالي ولكن يوسفى الا يتوفر الكتاب لدى.

١٧٠. سعدى: گلستان، ص ٢٥.

بِمِرْ تا بِرِهِي اِي حَسُوْدِ كاِيَن رَنجِيست كِه اَز مَشَقَّتِ اَن جُز بِمِرْگِ تَتَوَان رَسْتِ
١٧١. الرازى: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٥٥.

172. Golen on the Passions and Errors of the Soul P. 38

١٧٣. P. 57 (المأخذ السابق).

١٧٤. سعدى: گلستان، ص ١٧. دُرُوغِي مَصْلَحَتِ آمِيَز، بِه كِه رَاسْتِي فَتَنَه اَنگِيَز.

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

١٧٦. أبونصر الفارابي: تلخيص نواميس أفلاطون، ص ١٠.

١٧٧. الرازى: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٨٤.

١٧٨. أبوالحسن العامري: السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية، ص ٩٢.

١٧٩. أبونصر الفارابي: تلخيص نواميس أفلاطون (لندن - ١٩٥٢)، ص ١٠. لقد طبع المتن العربى لهذا الكتاب مع الترجمة اللاتينية بمعرفة جبريلي F. Gabrieli في مجموعة (Plato Arabus III) تحت عنوان:

Alfarabius Compendium Legum Platonius

١٨٠. أبوالوفا مبشر بن فاتك: مختارات الحكم و محاسن الكلم، ص ٢١١.

١٨١. أبوالحسن العامري: السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية، ص ٧٤. وأرجع أيضاً الى:

Aristotle Ethica Nicomachea 1107 A

١٨٢. جالينوس: مختصر كتاب الاخلاق (مجلة كلية الاداب القاهرية، ج ٥، جزء ١، سنة ١٩٣٧) ص ٣٤.

١٨٣. الغزالي: احياء علوم الدين (القاهرة، مطبعة الاستقامة)، ج ٣، ص ٥٧.

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

١٨٥. أبونصر الفارابي: فصول المدنى (كمبردج - ١٩٦١)، ص ١١٣.

١٨٦. الكندي: حدود الاشياء ورسومها (رسائل الكندي الفلسفية) ج ١، ص ١٧٩.
١٨٧. جالينوس: جوامع كتاب طبياوس في العلم الطبيعي، ص ١٠.
١٨٨. ابن مسكويه: رسالة في ماهية العدل (ليدن - ١٩٦٤)، ص ١٩. وقد طبع هذا الكتاب مع مقدمة و ترجمة بالانجليزية تحت عنوان:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice.

١٨٩. المقصود هو الموردان الاتيان و هما في الصفحة ١٣٦، ١٤٠ من الديوان:
- ان ما سوف يفعله الله بك هناك في يوم العدل
فالوادي يرفل في الديباج نتيجة لاعتدال الايام
هو ما يفعله هنا بالعالم الايام في وقت الاعتدال
وكل هذا دليل على عدل الله في وعد السندس والاستبارق
(المقصود من الاعتدال تساوي الليل والنهار في أول الربيع) المترجم
- (آنچه ایزد کرد خواجه با تو آنجا روز عدل
دشت ديبا پوش گردد زاعتدال روزگار
با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند
زان همی بر عدل ایزد وعده ديبا کند)
العدل أساس الخير، ذلك العدل الذي
تأمل اذا طلعت الشمس في الاعتدال
سمى به أنوشيروان في الدنيا عادلا
عَدْلُ اسْتِ أَصْلُ خَيْرٍ كِه نُوشِرَوَان
كم من امور تحدث في الدنيا و تهيباً!
آندر جهان بعدل مسمی شد
با خور چه چند چیز مهیا شد
بَنگَرِ کَرِ اعتدال چو سَرِ بَرَزْد
١٩٠. ابن قتيبة الدينوري: عيون الاخبار (دار الكتب المصرية)، ج ١، ص ٣٢٧. وجاء هذا التعبير المشار اليه في بيت محمد بن عبد الملك الهمداني في كتاب تكملة تاريخ الطبري ص ٢٢٩ (بيروت ١٩٦١):
- يقول لي الواشون: كيف تحبها؟
فقلت لهم بين المقصر والغالي.
١٩١. ناصر خسرو: جامع الحكمين (طهران - ١٣٣٣ ش)، ص ٣٣. كما جاء في ديوانه أيضاً (ص ٣٠٠):
- يجب أن تنشده الحكمة من ابن النبي
(جَکَمْتُ اَزْ حَضَرَتِ فَرَزَنْدِ نَبِي بَايَنْدِ جُسْتِ
التي برئ من التشبيه والتعطيل مثل الفضة
پاک و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چو سیمِ
(المقصود الخليفة الفاطمي المستنصر بالله).

١٩٢. محمد باقر المجلسي: بحار الانوار (طهران - ١٣٣٣ ق) ج ٣ الباب الاول.
- وقال أبو العلاء المعري (لزوم ما لا يلزم القاهرة، ١٣٤٦ ق، ج ٢، ص ٣٦٨):
- لا تعش مجبرا و لا قدريا
واجتهد في توسط بين بينا
و ناصر خسرو أيضاً (الديوان ص ٤٦) يقول:
- أنشد الطريق المستقيم بين القدر والجبر
بِمِیَانِ قَدَرِ وَ جَبَرِ رَوِ رَاسْتِ بِجُویِ
فالجبر والقدر لدى أهل العقل ألم وعناء
که سُویِ أَهْلِ خِرَدِ جَبَرِ وَ قَدَرِ دَرْدِ وَ عَنَاسْتِ

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

١٩٤. سعدی، گلستان، ٢١.
- (مُلكِ اَقْلیمی بِگِیرَدِ پادشاه
هَمچُنانِ دَرِ بَنَدِ اَقْلیمی دِگَرِ)

195. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 41.
١٩٦. ابن قتيبة الدينوري: الشعر والشعراء (بيروت - ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٢.
١٩٧. جالينوس: مختصر كتاب الاخلاق (مجلة كلية الاداب القاهرية، المجلد الخامس، الجزء الاول، سنة ١٩٣٧)، ص ٣٠.
١٩٨. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٩١.
١٩٩. المأخذ السابق، ص ٢٦.
٢٠٠. أبونصر الفارابي: تحصيل السعادة (رسائل الفارابي، حيدرآباد - ١٣٤٥ق)، ص ٤٥.
٢٠١. المجريطي: الرسالة الجامعة (دمشق - ١٣٦٨ق)، ص ١٠٠.
٢٠٢. كتبت عدة كتب ورسائل عن آداب الفلاسفة ووظائفهم، ارجع الى مقدمة الاستاذ محمد تقى دانش پژوه لرسالة (مختصر في ذكر الحكماء اليونانيين والمليين فرهنگ ايران زمين ج ٧ (طهران - ١٣٣٨)، ص ٢٨٣.
٢٠٣. ميرسيد شريف الجرجاني: التعريفات، ص ١٤٧.
٢٠٤. الرازي: السيرة الفلسفية، ص ١٠٠.
٢٠٥. أبونصر الفارابي: فلسفة أفلاطون وأجزاؤها، ص ١٩.
٢٠٦. جالينوس: مختصر كتاب الاخلاق (مجلة كلية الاداب القاهرية، المجلد ٥، الجزء ١ سنة ١٩٣٧)، ص ٣٦.
٢٠٧. الاب رتشارد يوسف المكارثي اليسوعي: التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب، ص ٣٢.
٢٠٨. أبوالوفا مبشر فاتك: مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ٨٢.
٢٠٩. ابن القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٩٧. يروي مبشرين فاتك أن، أحد تلامذه سقراط سأله يوماً، أيها الاستاذ ما هو السر في أننا لانراك حزينا أبداً؟ أجابه سقراط: أنا لأملك شيئاً يحزنني فقدانه. فقال أحد السوفسطائيين وكان حاضراً اذاك: فماذا اذا انكسرت الخابية؟ - وكان سقراط اذاك مقبياً في الخابية - فقال: اذا انكسرت الخابية، فالمكان لا ينكسر (مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ١٢١). وتنسب اقامة الخابية هذه الى ديوجين الكلبى الحكيم Diogenes the Cynic (مختار الحكم، ص ٨٣)، ونسبها حافظ الى افلاطون (الديوان ص ١٧٨):
- غير أفلاطون المقيم في خابية الخمر من ينبئنا بعد بسر الحكمة
جُرْ فَلَاطُونِ خُمٍ نَشِينِ شَرَابٍ بِسَرِّ جِكْمَتٍ بِمَا كِهْ كَوَيْدُ بَاژ
٢١٠. أبوالحسن الششتري: الديوان (الاسكندرية - ١٦٩٠)، ص ٧٤. واورد لوى ماسينيون البيت المذكور ضمن أبيات أخرى من هذه القصيدة في ديوان الحلاج:
- «Lowis Massignon: Le Divan D'al-Hallaj», Journal Asiatique (Janvier, Mars, 1921) P. 137
٢١١. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٣١.
٢١٢. ابن القفطي، تاريخ الحكماء، ص ١٩٧.

213. Plato: Theaetetus 176 B.

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

يقول شرف الزمان طاهر المروزي في كتاب طبائع الحيوان هناك حيث يبحث في صفة الصين: انهم يتعبدون و يتقربون بواسطة التماثيل لان ماني أمرهم بذلك، و خدعهم بقول الفلاسفة في تعريف الفلسفة فانه التقبل (ظ. التقرب) الى الله على حسب قدرة الادمي. ارجع الى: Marvazi: China the Turks and India (Cambridge 1942) P. 4

٢١٥. الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٩٢-٩٦.

216. Plato: Apology, 29 A.

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

٢١٨. ابن حزم: رسالة في ألم الموت و ابطاله (رسائل ابن حزم الاندلسي)، ص ١٠٥.

٢١٩. ابوحيان التوحيدي: رسالة الحياة (ثلاث رسائل لابي حيان التوحيدي، دمشق ١٩٥١)، ص ٦٦.

٢٢٠. الاقوال الذهبية (حاشية الرسائل الفلسفية)، ص ٩٦.

٢٢١. ابن رشد: فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٢٢.