



اولین کنگره بین‌المللی اخلاق پزشکی

۲۵-۲۳ تیرماه ۱۳۷۲

تهران - ایران

طب و حالی رازی

تلفیض و ترجمه و تحلیل

دکتر محمد محقق

معاونت امور فرهنگی، حقوقی و مجلس
وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی



اولین کنگره بین‌المللی اخلاق پزشکی

۲۵-۲۴ تیرماه ۱۳۷۲

تهران - ایران

International Congress on
Medical Ethics

14 - 16 July

Iran - Tehran

THE SPIRITUAL PHYSIC OF RAZI

Educational, Legal, and Parliamentary Affairs

Ministry of Health and Medical Education

تاریخ

مقدم

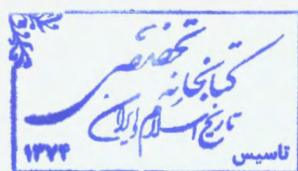
۱۷

۵

۲۲

کرم

اسکن شد



طب روحانی رازی

نویسنده: دکتر مهدی محقق

عضو مجمع بین المللی تاریخ پزشکی

و

عضو گروه علمی طب اسلامی و پزشکی سنتی

فرهنگستان علوم پزشکی جمهوری اسلامی ایران



- ☐ نام کتاب: طب روحانی رازی
- ☐ نویسنده: دکتر مهدی محقق عضو مجمع بین المللی تاریخ پزشکی و عضو گروه علمی طب اسلامی و پزشکی سنتی فرهنگستان علوم پزشکی جمهوری اسلامی ایران
- ☐ ناشر: معاونت امور فرهنگی، حقوقی و مجلس وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی (دبیرخانه کنگره بین المللی اخلاق پزشکی)
- ☐ خدمات نشر: مؤسسه خدمات فرهنگی چشمه
- ☐ زمان و نوبت چاپ: بهار ۱۳۷۲ - اول
- ☐ تیراژ: ۲۰۰۰ جلد

100000
R



طب روحانی رازی

پیشینیان فلسفه را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کردند و اخلاق را یکی از شعب فلسفه عملی بشمار می‌آوردند. ابن مسکویه می‌گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد و حکمت را دو جزء است نظری و عملی و سپس گوید کتابهای حکمت عملی همان کتابهای اخلاق است که نفس بوسیله آن پاک و مهذب می‌گردد^۱ و همچنین طب را به طب اجسام و طب نفوس تقسیم می‌کردند و می‌گفتند با طب نفس باید باصلاح و درمان اخلاق پرداخت و آن را از افراط و تفریط دور کرد و باعتدال نزدیک ساخت.^۲ در سخنان فیلسوفان و همچنین در قرآن و احادیث اشاره به بیماری نفس و قلب شده است افلاطون گفته: «بیماری نفس عبارتست از نادانی».^۳ و در قرآن آمده: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

۱. ابن مسکویه، الفوز الاصر، ص ۶۸

۲. ابن حزم اندلسی، رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۷۹

۳. جالینوس، جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیبی، ص ۳۱. متن عربی این کتاب با ترجمه لاتین و فهرست لغات فلسفی آن که بوسیله پول کراوس و ریچارد والزر انجام گرفته در مجموعه (Plato Arabus) I) تحت عنوان زیر چاپ شده است:



فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا».^۱ و نیز روایت شده: «الْمَرَضُ نَوْعَانِ: مَرَضُ الْقُلُوبِ وَ مَرَضُ الْأَبْدَانِ».^۲ بنابراین از طبیب و فیلسوفی چون رازی از دو جهت باید انتظار داشت که درباره اخلاق سخن گفته و کتاب تألیف کرده باشد خوشبختانه علی‌رغم اینکه بیشتر کتابهای فلسفی رازی در نتیجه تعصب و تکفیر و حوادث روزگار از بین رفته چند کتاب از او که درباره اخلاق است باقی مانده که مهمترین آنها «الطَّبُّ الرُّوحَانِي» است. این کتاب در ضمن «رسائل فلسفیه رازی» بوسیله پول کراوس در سال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسیده است.^۳ مآخذ چاپ کراوس نسخه‌های موزه بریتانیا و واتیکان و دارالکتب المصریه بوده است و نسخه قدیمی‌تری در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بشماره ۱۵۵۹ میکروفیلم موجود است که در سال ۶۳۶ نوشته شده است و برای چاپ بعدی طب روحانی باید مورد استفاده قرار گیرد.

این کتاب نیز مورد توجه و عنایت خاورشناسان بوده است چنانکه دی‌بور مستشرق هلندی در سال ۱۹۲۰ مقاله کوتاهی درباره آن نوشته و بعضی از فقرات آن را بزبان هلندی ترجمه کرده است.^۴ و در سال ۱۹۵۰ بوسیله آربری استاد دانشگاه کمبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده است.^۵

رازی کتاب طب روحانی را بخاهش ابو صالح منصور بن اسحق بن احمد بن اسد که از

۱. قرآن کریم، سوره البقره، آیه ۱۰.

۲. ابن‌القیم الجوزیه، الطب النبوی، ص ۱.

۳. این قسمت بعنوان «الجزء الاول» منتشر شده. کراوس مواد جلد دوم «رسائل فلسفیه» را بنا باظهار خود در آغاز جلد اول آماده برای چاپ کرده بود ولی متأسفانه او در روز ۱۲ اکتبر ۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کرد و آن مواد به مؤسسه فرانسوی باستان‌شناسی شرقی منتقل گشت. کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نوبه کوتاه عمر علمی خود آثار کم‌نظیری از خود بجا گذاشت برای آشنائی با آثار کراوس رجوع شود به مقاله رزنتال درباره «مجموعه رسائل جابر بن حیان» که بوسیله کراوس چاپ شده، در مجله:

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

۴. این مقاله در مجله آکادمی علوم هلند (آمستردام ۱۹۲۰)، ص ۱ - ۱۷ تحت عنوان زیر چاپ شده است: De "Medicina Mentis" Van Den Arts Razi.

۵. بدین عنوان: The Spiritual Physick of Rhazes.



سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ از طرف پسرعم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است^۱ نوشت، این امیر همان کسی است که رازی «کتاب المنصوری» خود را که بعدها شهرت جهانی یافت بنام او کرده است و در آغاز طب روحانی می‌گوید این کتاب را الطب الروحانی نامیدم تا عدیل و قرین کتاب المنصوری باشد که در طب جسدانی است.^۲

پیش از رازی یعقوب بن اسحق کندی کتابی بنام الطب الروحانی داشته ولی بدست ما نرسیده^۳ و معلوم نیست آیا این همان کتابی است که بعنوان «فی الأخلاق» نوشته که نسخه‌ای از آن در یکی از کتابخانه‌های شخصی در شهر حلب بدست آمده^۴ و یا اینکه کتابی دیگر است علی‌ای حال افکار و عقائد اخلاقی کندی مورد توجه دانشمندان فن بوده و ابن مسکویه در کتاب خود فصلی را از او نقل می‌کند^۵ و از رساله‌ای که او بنام «فی حدود الأشياء و رسومها» نوشته^۶ و در آن بتعریف اصطلاحات و لغات فلسفی و اخلاقی پرداخته استنباط می‌شود که روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در «تَهْذِيبُ الْأَخْلَاقِ وَ تَطْهِيرُ الْأَعْرَاقِ»^۷ و یحیی بن عدی در «تَهْذِيبُ الْأَخْلَاقِ»^۸ و ابن سینا در رساله «فِي عِلْمِ الْأَخْلَاقِ»^۹ و ابن حزم در رساله «فِي مَدَاوِی النَّفُوسِ وَ تَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ»^{۱۰} مانندگی دارد و می‌توان گفت که این‌ها روش کندی را که بیشتر ارسطویی بوده دنبال کرده‌اند ولی رازی چنانکه پس از این دیده می‌شود بیشتر متأثر

۱. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲ ص ۹۰۱

۲. رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۱۵

۳. الاب رتشر دیوسف مکارثی الیسوعی، التصانیف المنسوبه الی فیلسوف العرب، ص ۴۳

۴. والزر، تاثیر فلسفه یونان در اسلام، ص ۲۲۳

۵. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۶۷

۶. الکندی، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیه)، ج ۱، ص ۱۷۸

۷. و نیز در کتابهای دیگر او مانند: الفوز الاصح و کتاب السعاده.

۸. این کتاب در مجموعه رسائل البلغاء، ص ۵۲۲ - ۴۸۳ چاپ شده است.

۹. ابن سینا، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، ص ۱۵۲.

۱۰. رسائل ابن حزم الاندلسی، ص ۱۷۳ - ۱۱۵



از افلاطون و جالینوس بوده و کمتر اثر ارسطو در افکار او دیده می‌شود. پیش از رازی کتاب قابل توجهی دیگر در اخلاق بنظر نمی‌آید که بتوان طب روحانی را با آن مقایسه کرد و کتابی که شهاب‌الدین احمد بن محمد بن ابی‌الربیع بنام «سُلُوكُ الْمَالِكِ فِي تَدْبِيرِ الْمَالِكِ» برای المعتصم بالله خلیفه عباسی تألیف کرده^۱ و در آن مباحث مربوط به سیاست مدُن و تهذیب اخلاق را آورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته و پرداخته شده است که بعید بنظر می‌نماید در سیاست مدن مقدم بر فارابی و در اخلاق مقدم بر ابن مسکویه و یحیی بن عدی باشد و چنانکه جرجی زیدان حدس زده است احتمال می‌رود که کلمه «معتصم» در اصل «مستعصم» بوده و نسخ مرتکب اشتباه شده‌اند.^۲ پس از رازی تعبیر طب روحانی شایع و متداول گردید چنانکه میرسید شریف جرجانی در کتاب «التَّعْرِیْفَات» طب روحانی را چنین تعریف کرده است: «الطَّبُّ الرُّوحَانِیُّ هُوَ الْعِلْمُ بِكَمَالَاتِ الْقُلُوبِ وَ آفَاتِهَا وَ أَمْرَاضِهَا وَ أَدْوَائِهَا وَ بِكَيْفِیَّةِ صَحَّتِهَا وَ أَعْتَدَ لَهَا».

و سپس در تعریف طب روحانی می‌گوید: «هُوَ الشَّيْخُ الْعَارِفُ بِذَلِكَ الطَّبِّ الْقَادِرُ عَلَى الْإِزْشَادِ وَ التَّكْمِيلِ».^۳ ابوالفرج عبدالرحمن ابن جوزی متوفی ۵۹۷ کتابی بنام «الطَّبُّ الرُّوحَانِیُّ» نوشته و عنوان نوزده فصل از فصول بیستگانه کتاب رازی را برای فصول کتاب خود انتخاب کرده و فقط عنوان فصل چهاردهم را که «فِي دَفْعِ الْأَنْهَمَاكِ فِي الشَّرَابِ» می‌باشد نیاورده است. در این کتاب

۱. این کتاب در قاهره بسال ۱۳۲۹ ق. چاپ شده است. برای آگاهی بیشتر از سلوك المالك رجوع شود به مقاله شروانی تحت عنوان: متفکری سیاسی در قرن نهم میلادی، مجله فرهنگ اسلامی (۱۹۴۱)، ج ۱۵ شماره ۲ ص ۱۴۳ - ۱۵۶

۲. جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیة، ج ۲ ص ۲۱۴
۳. میرسید شریف جرجانی، التعریفات، ص ۱۲۲. از طب روحانی تعبیر به طب نفوس نیز شده چنانکه طب جسدانی را طب اجسام هم گفته‌اند. بی‌مناسبت نیست یادآور شود که برخی از دانشمندان هنگام یادکردن از طب روحانی و جسمانی طب دیگری را هم ذکر کرده‌اند بنام «طب المعاشرات» و از آن حکومت را اداره کرده‌اند رجوع شود به: تدبیر المتوحد، ابن باجه اندلسی، ص ۱۲



مطالب کتاب رازی را با آیات و احادیث و اشعار و امثال و حکم آمیخته و ابوابی را بر آن افزوده و نامی هم از متقدم خود نیاورده است. او حتی آغاز کتاب خود را مانند رازی درباره ستایش عقل و برتری آن قرار داده^۱ ولی تعبیر «زَمُّ الْهَوَى» یعنی مهار کردن هوای نفس را که رازی در طب روحانی آن را بسیار بکار برده در کتاب ابن جوزی بصورت «ذَمُّ الْهَوَى» یعنی نکوهش هوای نفس دیده می‌شود^۲ او نیز کتاب مستقل دیگری نیز تألیف کرده و آن را «ذَمُّ الْهَوَى» نامیده است^۳ و مانمی دانیم این اشتباه ناشی از ابن جوزی است یا از نسخاتی که کتابهای او را کتابت کرده‌اند.

در اینجا دو نکته مهم باید در نظر گرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه در فلسفه متمایل به افلاطون بوده است در اخلاق نیز از او پیروی کرده و دیگر اینکه او برخلاف ابن مسکویه که هرچه را پیشینیان گفته‌اند بدون هیچ‌گونه نقد و نظری نقل کرده، خود را بعنوان یک انتقاد کننده که دارای فکری مستقل است نشان می‌دهد و همین دو جنبه رازی موجب شده است که مورد طعن و حمله قرار گیرد او در مناظره‌ای که با ابوحاتم رازی^۴ همشهری خود درباره مطالب فلسفی و کلامی کرده است هنگام بحث در باب قدیم بودن مکان صریحاً اظهار می‌کند که آنچه او گفته است قول افلاطون است و آنچه ابوحاتم در مخالفت با او بدان متشبث شده است قول ارسطو می‌باشد^۵ و صاعد اندلسی نیز تصریح می‌کند باینکه رازی از ارسطو کناره‌گیری کرده و بر ارسطو خرده گرفته که از

۱. ابن جوزی، الطب الروحانی، ص ۵ «فی فضل العقل».

۲. ابن جوزی، الطب الروحانی، ص ۵ «فی ذم الهوی».

۳. این کتاب در قاهره سال ۱۹۶۲ چاپ شده است. عنوان باب اول و دوم این کتاب نیز مانند کتاب دیگر او بمتابعت از رازی چنین آمده است: «فی ذکر العقل و فضله و ذکر ماهیته» «فی ذم الهوی والشهوات».

۴. ابوحاتم احمد بن حمدان رازی از داعیان مشهور اسماعیلیه و از معاصران محمد بن زکریاء بوده است او مناظرات خود را با رازی در کتابی گرد کرده و آن را بنام «اعلام النبوة» نامیده است. درباره ابوحاتم و کتاب او پس از این بحث خواهد شد.

۵. ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، (رسائل فلسفیه)، ص ۳۰۷.



افلاطون و متقدمان فلاسفه جدا شده است.^۱ و چون در عتیده بقدم زمان و مکان که مسعودی اصل آن را به «مجوس»^۲ و نیز مؤلف البدء والتاریخ به «ثنویة»^۳ نسبت می‌دهد پنداشته شده که رازی متمایل به ثنویت بوده لذا کتاب الطب الروحانی او هم مانند کتاب العلم الالهی او مورد حمله و اتهام به ثنویت قرار گرفت چنانکه صاعد اندلسی گوید او در کتاب العلم الالهی والطب الروحانی بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراک مذهب ثنویت را نیکو شمرد^۴ و گرنه رازی که «الرد علی سیسن الثنوی»^۵ را نوشته و در الطب الروحانی^۶ و السیرة الفلسفیه^۷ آشکارا «مناهیة» را مورد طعن قرار داده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده باشد.

به رازی کتابی منسوب است که آن را «مَخَارِيقُ الْأَنْبِيَاءِ» پنداشته^۸ و در آن برّد مسأله نبوت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسأله امامت نیز سست می‌شود - زیرا شیعه قائل به تشاکل میان پیغمبران و امامان است^۹ - دانشمندان اسماعیلی بیش از همه در صدد ردّ و نقض رازی برآمدند از جمله حمیدالدین کرمانی مشهور به «حجة العرافین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام «الْأَقْوَالُ الذَّهَبِيَّةُ» نوشت که در آن از یک طرف بدفاع از ابو حاتم رازی گفته‌های او را در مباحثات فلسفی و کلامی با رازی تتمیم و تکمیل کرد و از طرفی دیگر مستقیماً عقائد اخلاقی رازی را در الطب الروحانی مردود جلوه داد. فقراتی از کتاب الاقوال الذهبیه که در ردّ بر الطب الروحانی است در ذیل کتاب

۱. صاعدین احمد الاندلسی، طبقات الامم، ص ۳۳

۲. ابوالحسن المسعودی، التنبيه والاشراف، ص ۸۱

۳. مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۴ ص ۲۵

۴. صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص ۲۵

۵. ابوریحان، رساله، شماره ۱۴۰

۶. رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۱

۷. رازی، السیرة الفلسفیه (رسائل فلسفیه)، ص ۹۷ و ۹۹

۸. مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۳، ص ۱۱۰

۹. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ص ۳



طب روحانی بوسیله پول کراوس آورده شده کتاب الاقوال الذهبیه هنوز چاپ نشده و نسخه‌های متعددی از آن در دسترس می‌باشد.^۱

رازی در اخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود و از راه مطالعه کتابهای جالینوس به افکار افلاطون دست یافته بود و جالینوس خود هم از جهت طبی و هم از جهت فلسفی در او مؤثر بوده است. نفوذ فلسفی افلاطون در فلاسفه اسلام بوسیله مفسران نو افلاطونی مانند پلوتن (Plotinus) و فروریوس (Porphyry) و ابرقلس (Proclus) صورت گرفت^۲ و نفوذ اخلاقی فلسفی (Moral Philosophy) او در دانشمندان اسلامی که کتاب در علم اخلاق تصنیف کردند بیشتر مرهون جالینوس بوده است زیرا مهمترین مرجع اخلاق فلسفی در آثار افلاطون کتابهای جمهوریت Republic و تیمائوس Timaeus و نوامیس Laws است و جالینوس در سلسله کتبی که بنام جوامع^۳ Epitome معروف است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمه عربی آنها در دسترس فلاسفه اسلامی قرار گرفته است. چنانکه می‌دانیم جالینوس کتابی بنام «جوامع کتاب التوامیس» داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای از آن را در شرح کتاب الفصول بقراطی نقل کرده است^۴ و همچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاسة المَدَن» را نوشته که مورد استفاده ابن‌الاثیر در الکامل قرار گرفته است^۵ و ابن ابی اصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون از جالینوس کتاب «بولیطیتوس فی المدبّر» را یاد کرده^۶ و این همان کتاب است که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسک جسته و از آن بنام بولیطیقی Politic نام

۱. ایوانف W. Ivanow، ادب اسماعیلی، ص ۴۲

۲. دائرة المعارف اسلام، ج ۱ ص ۲۴۳ (چاپ جدید)

۳. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۱۴۷.

۴. نقل از ضمیمه کتاب جوامع تیمائوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۹

۵. ماخذ پیشین، ص ۳۵

۶. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۱۴۷.



برده است^۱ و نیز «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» را جالینوس نوشته که ترجمه عربی آن بطبع رسیده است^۲ و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشّو از مطالب اخلاق فلسفی است مورد توجه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر آن کتاب نوشته است^۳. جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن‌الدیم و بیرونی و ابن‌القفطی و ابن‌ابی‌اصیبه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *On Moral character* خود در باره اینکه چگونه مرد می‌تواند نفس خود را خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته‌ام^۴. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمه عربی آن مورد استفاده بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده است^۵ ارباب تراجم ترجمه این کتاب را به حبیش‌الاعسم نسبت می‌دهند و این درست نیست زیرا حنین بن اسحق در رساله‌ای که به علی بن یحیی نوشته و در آن درباره کتابهایی که از جالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته است که مردی از صابیان بنام منصور بن اثاناس آن را به

۱- ابونصر فارابی، احصاء العلوم، ص ۹۶

۲- رجوع شود به پاورقی شماره ۳، ص ۱

۳- ابوریحان بیرونی، رساله، شماره ۱۰۷

۴- جالینوس، در درمان هوی و خطای نفس، ص ۴۶

۵- پول کراوس در مقدمه خود بر کتاب «مختصر کتاب الاخلاق» جالینوس، (مجله کلیه الاداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الاول، قاهره ۱۹۳۷)، ص ۲۴-۱ فقراتی از کتاب الاخلاق جالینوس را که دانشمندان زیر در کتابهای خود نقل کرده‌اند آورده است: ابن‌القفطی در تاریخ الحكماء، ص ۱۲ و ابن‌ابی‌اصیبه در عیون الانباء، ص ۱۵ و ابوریحان در رساله فی فهرست کتب الرازی، ص ۱۶ و مسعودی در التنبيه و الاشراف، ص ۱۹ و ابویوب اسرائیلی در اصلاح الاخلاق و ابوریحان در تحقیق ماللهند، ص ۲۱ و ابوسلیمان سجستانی در منتخب صوان الحکمة. و نیز استرن فقراتی از آن کتاب را که قدامة بن جعفر در نقد الشر، و ابوالحسن طبری در المعالجات البقراطية و موسی بن عذار در کتاب الحديقة فی معنی المعجاز و الحقیقة، و مروزی در کتاب طبایع الحيوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم نقل کرده‌اند در یکی از مقالات خود آورده و بزبان انگلیسی نیز ترجمه کرده است رجوع شود به:

S.M.stern: «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», The Classical Quarterly (Oxford 1956) P. 91-101

ابن‌مسکویه نیز در کتاب تهذیب الاخلاق قسمتی از کتاب اخلاق جالینوس را نقل کرده است.



سریانی و خود آن را عبری ترجمه کرده است و سپس حبیش الاعم از روی ترجمه عربی دوباره سریانی ترجمه کرده است.^۱ محتمل است کتابی که در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال از جالینوس بنام «فی اصلاح الاخلاق» بشماره ۱۵۷ آمده و پیش از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد^۲ خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور در ضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریه بدست آمده که متعلق بکتابخانه احمد تیمورپاشا بوده است این تلخیص که بوسیله ابو عثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجله دانشکده ادبیات قاهره بوسیله پول کراوس بنام «مختصر من کتاب الاخلاق لجالینوس» چاپ شده و کراوس مقدمه محققانه‌ای هم بر آن نوشته است.^۳ این مختصر هم مانند اصل چهارمقاله است.

ریچارد والزر نویسنده ماده اخلاق (Ethics) در دائرة المعارف اسلام گفته است که مقاله دوم و سوم این کتاب همان دو مقاله است که رازی در فصل چهارم کتاب الطب الروحانی از جالینوس بنام «فی أنَّ الْأَخْيَارَ يَنْتَفِعُونَ بِأَعْدَائِهِمْ» و «فِي تَعْرِفِ الرَّجُلِ عُيُوبَ نَفْسِهِ» یاد کرده^۴ و گفته است که او جوامع و خلاصه دومین را در آن فصل ذکر کرده است ولی این درست نیست زیرا بنا بر نقل اصحاب تراجم از جمله ابن ابی اصیبعه کتاب الاخلاق در چهار مقاله غیر از دو مقاله فوق است^۵ و نگارنده معتقد است که منظور رازی مقاله‌ای است که جالینوس نوشته و آن را درمان هوای نفس "The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion" نامیده این مقاله با مقاله دیگر که آن

۱. پول کراوس، مقدمه مختصر کتاب الاخلاق، ص ۱۲

۲. موراتا، فهرست منابع عربی قدیم در کتابخانه اسکوریال، (مجله الاندلس) ج ۲ ص ۱۱۸

۳. مقدمه کراوس، ص ۲۴ - ۱ و متن کتاب ص ۵۱ - ۲۵

۴. دائرة المعارف اسلام، ج ۱ ص ۳۲۷ (چاپ جدید)

۵. ابن ابی اصیبعه در همانجا که نام از دو مقاله مزبور می‌برد: کتاب الاخلاق اربع مقالات او را هم یاد می‌کند رجوع شود به عیون الانباء ص ۱۴۷



را درمان خطای نفس "The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors" نامیده در سال ۱۹۱۴ بوسیله R. Vander Elst بزبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده^۱ و ترجمه انگلیسی آن بوسیله P. W. Harkins انجام یافته و در سال ۱۹۶۳ در آمریکا منتشر گشته است^۲ در این کتاب (= فیلسوف ری) هر جا به «جالینوس در درمان هوی و خطای نفس» ارجاع داده می‌شود مقصود همین ترجمه انگلیسی است.

بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون و جالینوس را بدست آورده است. از آنجا که رازی بمقدار بسیار کم و کندی و یحیی بن عدی و ابن سینا و ابن مسکویه و سپس اخلاق‌نویسان فارسی مانند فخر رازی در فصل اخلاق از جامع‌العلوم و نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال‌الدین دوانی در اخلاق جلالی باندازه فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بی‌مناسبت نیست از مهمترین منبع اخلاق فلسفی ارسطویی که مسلمانان از آن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو^۳ یاد شود. ترجمه عربی این کتاب در یازده مجلد در ترجمه‌های اسحق بن حنین شناخته شده است^۴ و دانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعددی بر آن نوشته‌اند از جمله ابوالولید بن رشد شرحی بر مقاله اول تا دهم آن داشته است که در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال تحت شماره ۷۴ دیده می‌شود^۵ و نیز نسخه‌ای از ترجمه عربی اخلاق نیکوماخس در مکتبه‌القرویین واقع در شهر فاس از بلاد مراکش بدست آمده که آربری آن را در مجله مدرسه السنه شرقیه معرفی کرده است.^۶ از اخلاق نیکوماخس منتولانی

۱. تحت عنوان: Traite des Passions de l'ame et de Erreurs Par Galien

۲. تحت عنوان: Galen on the Passions and Errors of the Soul

۳. ترجمه انگلیسی اصل اخلاق نیکوماخس تحت عنوان: Ethica Nicomachea در سال ۱۹۲۵ در آکسفورد در مجموعه آثار ارسطو: The Works of Aristotle چاپ شده و در این کتاب باین چاپ ارجاع داده می‌شود.

۴. دائرةالمعارف اسلام، ج ۱ ص ۳۲۷ (چاپ جدید)

۵. موراتا، ماخذ پیشین.

۶. آربری A. J. Arberry، اخلاق نیکوماخس در اسلام، مجله مدرسه السنه شرقیه لندن (۱۹۵۵)، ص ۱



در کتابهای اسلامی آورده شده و معمولاً از آن تعبیر به «نیقوماخیا»^۱ یا «نیقوماخیه»^۲ می‌کنند.

رازی در استفاده از اندیشه‌های پیشینیان بنقل قول اکتفا نکرده بلکه گفتار آنان را با اندیشه ژرف و تفکر نیرومند خود آمیخته است و بخوبی محسوس است که رازی استقلال فکری خود را حفظ کرده و نیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه ساخته است. دانشمندانی که درباره اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند با استقلال فکری رازی و برجسته بودن او اعتراف نموده‌اند از جمله ریچارد والزر در مقاله‌ای که درباره تحلیل افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته او را با رازی مقایسه کرده و رازی را بداشتن اندیشه مستقل و انتقادی ممتاز می‌سازد.^۳ رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات بر طب روحانی دفاع کرده است و کتابی که در رد ابوبکر حسین تمار که کتاب الطب الروحانی را نقض کرده بود نوشته و آن را بنام «کتاب فی نقض الطب الروحانی علی بن التمار» نامیده شاهد این مطلب است.^۴

رازی فصل اول کتاب را در فضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است:

«می‌گویم: آفریدگار که نامش بزرگ‌باد خرد از آن بما ارزانی داشت که بمددش بتوانیم، در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم، خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست و هیچ چیز نیست که در سودرسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید. با خرد بر چارپایان ناگویا

۱. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۱۱

۲. ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۲۰۱

۳. والزر، تأثیر فلسفه یونان در اسلام، ص ۲۲۰

۴. نام این شخص در ابن ندیم و ابن قفطی و ابن ابی اصیبعه «ابن الیمان» آمده و فلوگل و بروکلان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ منطبق ساخته‌اند ولی چون در یکی از نسخه‌های ابن ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین التمار الدهری المتطبب است که نام او در اعلام النبوة در ضمن مناظرات رازی با ابوحاتم آمده رجوع شود به پاورقی رسائل فلسفیه، ص ۲



برتری یافته‌ایم چندانکه بر آنان چیرگی می‌ورزیم و آنان را بکام خود می‌گردانیم و با شیوه‌هایی که هم برای ما و هم برای آنها سودبخش است بر آنان غلبه و حکومت می‌کنیم. با خرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند دست می‌یابیم و به خواست و آرزوی خود می‌رسیم. بوساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنان‌که به سرزمین‌های دور مانده‌ای که بوسیلهٔ دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم. پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که بما فایده می‌رساند در پرتو خرد ما را حاصل آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم، و حتی به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتر است و از آنچه بدان رسیده‌ایم سودبخش‌تر. بر روی هم خرد چیزی است که بی‌آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم، سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانیم، از پایگاهش فرودش نیاوریم و آن را که فرمانرواست فرمانبر نگردانیم سرور را بنده و فرادست را فرودست نسازیم، بلکه باید در هرباره بدان روی نماییم و حرمتش گذاریم، همواره بر آن تکیه زنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن دست از کار کشیم. هیچگاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم زیرا هوی آفت و مایه تیرگی خرد است و آن را از سنت و راه و غایت و راستروی خود بدور



می‌راند و خردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز می‌دارد. برعکس، باید هوی را ریاضت دهیم، خوارش کنیم، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا می‌شود و با تمام روشنایی خود ما را نورباران می‌کند و به نیل آنچه خواستار آنیم می‌کشاند. از بهره‌ای که خدا از خرد بما بخشیده و بدان بر ما منت گذاشته است نیکبختیم».

محتمل است که این فصل بیش از فصول دیگر بر دانشمندان اسماعیلیه گران آمده باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل و نظر نیست و بتعلیم امام است^۱ و بدین جهت است که آنان را تعلیمیه خوانده‌اند.^۲ نظیر آنچه را که رازی در برتری و ستایش عقل گفته در سخنان ابن‌راوندی دیده می‌شود و او با این دلائل مسأله نبوت را انکار می‌کند و همچنانکه سخنان رازی مورد ردّ و نقض ابوحاتم قرار گرفته است ابن‌راوندی نیز مورد ردّ و نقض المؤید فی‌الدین شیرازی که او نیز از دعاة بزرگ اسماعیلیه است قرار گرفت.^۳ دلیل دیگر بر اینکه تأکید بر مسأله برتری و فضیلت عقل بیش از همه متوجه شیعیان یعنی معتقدان به امام بوده است اینکه ابوالعلاء معری نیز با همان لحن عقل را می‌ستاید و مستقیماً سخن خود را متوجه کسانی می‌سازد که معتقدند که باید در مشکلات و معضلات به امام رجوع کرد و در انتظار او بسر می‌برند:

يَرْتَجِي النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمَامٌ نَاطِقٌ فِي الْكَيْبَةِ الْخَرَسَاءِ
كَذِبَ الظَّنُّ لِإِمَامٍ سِوَى الْعَقْلِ مُشِيرًا فِي ضَبْجِهِ وَالْمَسَاءِ^۴
اهل سنت و جماعت نیز برای دفاع از مسأله نبوت به تخطئه عقل پرداخته و مدلل

۱. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، قسمت اسماعیلیه، ص ۱۳

۲. غزالی، فضائح الباطنية، ص ۱۷

۳. کتابی که ابن‌راوندی در آن برد نبوت پرداخته یعنی کتاب «الزمر» از بین رفته ولی فقراتی از آن را المؤید فی‌الدین داعی الدعاة شیرازی در «المجالس المؤيدية» نقل کرده است رجوع شود به من تاریخ الالحاد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، ص ۸۰. درباره ابن‌راوندی و افکار او پس از این بحث خواهد شد.

۴. ابوالعلاء معری: لزوم مالایلم، ج ۱ ص ۱۷۵.



داشته‌اند که عقول را تصرفی در امور نیست و تعلیم ضرورت دارد و آنچه را که ما در بکار بردن زندگی دنیائی خود آموخته‌ایم از منبع نبوت سرچشمه می‌گیرد.

ابومنصور ماتریدی که قسمت معظمی از کتاب خود را اختصاص به اثبات مسئله نبوت و رد منکران آن داده است می‌گوید منکران نبوت سه گروه‌اند: گروهی که صانع را منکراند و گروهی که بصانع مقرّاند ولی امر و نهی او را انکار می‌کنند و گروه سوم که بصانع و امر و نهی او اقرار دارند ولی می‌پندارند که عقل آدمی را از پیغمبر بی‌نیاز می‌سازد. او پس از ردّ دو گروه اول بردّ گروه سوم می‌پردازد و بتفصیل مواردی را که مخالفان او به راهنمایی عقل نسبت می‌دهند ذکر و به اشارات و تعلیم رسول مستند می‌دارد از جمله تدبیر امور کشاورزی، انواع حرفه‌ها، حفظ از گرما و سرما، بکار بردن چارپایان، انواع بازرگانی، دسترسی به بلاد گوناگون، شناختن راهها، شناختن زبانها، دانستن نامهای چیزها، شناختن امر تناسل و تربیت خردسالان، تدبیر غذاها، آموختن برخی از برخی دیگر. او سپس می‌گوید: همه آنچه که یاد شد از زبانها و نامها و حرفه‌ها و طب صناعات و راههای بلاد و پرورش چهارپایان و چگونگی بکار بردن آنها دلیل آشکار است براینکه اصول این امور وابسته به تعلیم و اشارات است نه باستخراج عقول.^۱

با مقایسه گفتار رازی و ماتریدی بخوبی آشکار می‌شود که آن اموری را که رازی به عقل و خرد منسوب می‌دارد ماتریدی از عقل سلب می‌کند و به تعلیم و اشارات نسبت می‌دهد. شکی نیست که افکار رازی در این مسأله مورد استقبال قرار نگرفته زیرا در آثار شیعیان اسماعیلی و اثناعشری و همچنین در مکتب‌های سنی اشعری و ماتریدی مقام وحی و الاثر از مقام عقل شناخته شده است. و این امر اختصاص بمذهب اسلام ندارد بلکه در مذاهب دیگر نیز عقل محکوم شرع شناخته شده. فیومی فیلسوف یهودی می‌گوید که آنچه را که بشر در زندگی و معیشت خود دریافته از راه وحی و نبوت بوده و خرد را در

۱. ابومنصور ماتریدی، کتاب التوحید ص ۱۸۶ - ۱۷۹؛ و نیز رجوع شود به: عبدالکریم شهرستانی، نه‌ایه الاقدام فی علم الکلام ص ۴۲۶.



آن راه نبوده است.^۱

کسانی که پس از رازی در علم اخلاق کتاب تألیف کرده اند کم و بیش به مزیت و برتری خرد اشاره کرده اند هرچند که صراحت رازی را نداشته اند و بهمین جهت احتمال می رود که ابن مسکویه در کتاب «الفوز الاصح» خود در فصلی که آنرا بعنوان «فی ان العقل ملک مطاع بالطبع»^۲ آورده و در آن تأکید کرده که عقل را بالاترین مقام است تحت تأثیر فکر رازی و آن نوع از جریان اندیشه قرار گرفته باشد.

رازی فصل دوم از کتاب را اختصاص به سرکوبی هوای نفس و جلوگیری از امیال آن با خلاصه ای از رای افلاطون حکیم داده و چنین گفته است:

«اینک در پی مطلب پیشین از طب روحانی که غایتش اصلاح اخلاق نفس است سخن می رانیم و سخت به اختصار می کوشیم و بدان نکات و مبانی و معانی که بنیادهای این موضوع است می پردازیم:

می گوئیم: نیت ما از پیش انداختن بحث عقل و هوئی اینست که آنها را آغازگاه مقصد خود دانسته ایم و اکنون با بحثی در مهمترین و والاترین بنیادهای این مقال سخن را دنبال می کنیم.

می گوئیم: از میان این بنیادها آنچه برای نیل به مقصود ما در این کتاب مهمتر و والاتر و سودمندتر می باشد سرکوبی هوئی است و مخالفت با طبع هایی که در غالب موارد پیش می آیند و ورزش نفس برای وصول این منظور و برانگیختن نفس بسوی هدف. زیرا نخستین برتری مردم بر چارپایان همین است یعنی ملکه اراده و صدور فعل پس از تأمل. سبب آن اینست که چارپایان که تحت نظام در نیامده اند آنچه طبع های آنها می خواهد برمی آورند و بدون خودداری یا تأمل عمل می کنند. هرگز جانور نظام نایافته ای نمی توان یافت که از دفع فضول بدن خودداری نماید یا چون خوراکی در دسترس ببیند و خود را

۱. سعید بن یوسف الفیومی، الامانات والاعتقادات، ص ۲۴.

۲. ابن مسکویه، الفوز الاصح، ص ۱۰۸.



هم نیازمند آن یابد از آن پرهیزد آنچنانکه انسان خوراک را بیکسو می‌نهد و طبع‌های خود را به فرمانبری معانی عقلی وامی‌دارد. چارپایان درست به انگیزه طبع‌های خود، بی‌خودداری یا اختیار، عمل می‌کنند. این برتری انسان بر حیوان در مهار کردن طبع حتی اگر نتیجه پرورش و آموزش باشد، در میان اکثر مردم دیده می‌شود و عمومی و در دسترس همگان است و هر کودکی با آن خو می‌گیرد و به اقتضای آن به بار می‌آید. این نکته نیازمند بحث نیست. گرچه از این لحاظ در میان اقوام مختلف اختلاف عظیم و تنوع بسیار وجود دارد، ولی نیل به عالی‌ترین اوج این فضیلت که برای طبع انسانی قابل وصول باشد بندرت کسی را جز فیلسوف با فضیلت دست می‌دهد. چندانکه مردم عامی از جهت مهار کردن طبع و تملک شهوت بر چارپایان ممتازند فیلسوف نیز بر مردم عامی امتیاز دارد. از این نکته درمی‌یابیم که هر کس که خواهان آنست که نفس خود را بدین زیور بیاراید و با این فضیلت کمال بخشد کاری دشوار درپیش گرفته است و بدان نیاز دارد که نفس خود را به ستیزه و مخالفت با هوئی اعتیاد بخشد. اما چون میان مردم، از حیث طبع، اختلاف عظیم و جدائی بسیار وجود دارد، تحصیل پاره‌ای فضایل و دفع پاره‌ای رذایل برای برخی مردم دشوارتر و برای بعضی آسان‌تر خواهد بود.

اینک راه تحصیل این فضیلت - یعنی سرکوب کردن هوئی و مخالفت با آن - را یاد می‌کنیم. زیرا همانا عالی‌ترین و مهمترین فضایل است و وضع آن نسبت به تمامی قصد ما در این کتاب همچون وضع عنصر است در برابر مبدأ.

می‌گوئیم: هوئی و طبع همواره ما را وامی‌دارند که لذات حال را بجوئیم و بی‌آنکه درباره عاقبت کار اندیشه و تأمل کنیم از آنها پیروی نماییم. و این دو حتی اگر در پی خود المی آورند و ما را از حصول لذتی بمراتب بزرگتر بازدارند ما را سوی خویشتن برمی‌انگیزند. علت آن اینست که این دو یعنی هوئی و طبع جز حالت موجودی که خود را در آن می‌یابند چیزی نمی‌بینند و کاری نمی‌کنند مگر اینکه هرگاه با رنج‌گزندان برابر



شوند خلاصی جویند. حال آنان به حال کودکی می ماند که از چشم درد رنجور است، ولی همچنان چشمان خود را مالش می دهد، خرما می خورد و در آفتاب بازی می کند. از اینرو خردمند را سزاوار است که آنها را بازدارد و سرکوبی کند و جز پس از ملاحظه بررسی عواقبشان، راه بر آنها نگشاید، بدقت آنها را بتصور آورد و بسنجد و سپس ارجح را پیروی کند، تا از آنچه گمان لذت دارد به رنج نیفتد و از آنچه انتظار سود می برد خسران نیابد. حتی اگر از این تمثیل و سنجش دچار شک شود باز باید که به شهوت مجال خودنمایی ندهد، بلکه در بازداشت و سرکوبی آن استوار ماند؛ زیرا وی را این اطمینان نیست که از خرسند ساختن شهوت خود به عواقبی که رنج و احتمال آزارش به مراتب از احتمال آزار سرکوبی آن شهوت بیشتر باشد گرفتار نیاید. در این مورد احتیاط سرکوبی شهوت را ایجاب می کند. همچنین اگر هر دو آزار - آزار فرونشاندن و آزار ناشی از خرسند ساختن شهوت - برابر نمایند باید که بر سرکوبی شهوت قیام کند. زیرا غالباً چشیدن تلخی خودداری از انتظار چشیدن مرارت ساده تر و آسانتر است.

اما مرد خوددار تنها به این بسنده نمی کند بلکه همواره حتی در آن موارد که عواقبی ناخوشایند برای کامجویی خود پیش بینی می کند هوئی را سر می کوبد تا نفس خود را برای تحمل و تاب آوردن کظم شهوت تربیت و تأدیب کند و پس بتواند هنگامی که کامجویی متضمن نتایج بد باشد آسان تر از عهده خودداری برآید و در نتیجه شهوت ها او را در میان نگیرد و بر او چیره نگردد. شهوات باقتضای طبیعت و سرشت خود قدرت آن دارند که مقاومت انسانی را سلب کنند و بنابراین دیگر روا نیست که از رهگذر اعتیاد بر نیروی آنها بیفزاید.

این را هم باید بدانی که آنان که مدام به شهوت های خود تمکین می کنند و در شهوت منهمک می شوند به مرحله ای می رسند که دیگر از آنها لذتی نمی برند و باوصف این از ترک آنها عاجزند. مثلاً با آنکه آمیزش با زنان و باده گساری و سماع از نیرومندترین و



استوارترین شهوت‌هاست باز کسانی که دچار آنها می‌باشند کمتر از مردمانی که افراط‌کار نیستند لذت می‌برند؛ زیرا این شهوت‌ها برای آنان بدان حالی درمی‌آید که برای هر صاحب حال پیش می‌آید، یعنی اعتیادی می‌شود. با این وصف سرکوبی شهوت از توان آنان خارج است، زیرا برای آنان شهوت در زندگی امری اضطراری شده و از صورت تجمل و تنفن بیرون آمده است. از این‌رو همه‌گونه تقصیر در امور دینی و دنیائی بر آنها دست می‌یابد و در نتیجه آنان ناگزیر از فریبکاری‌های فراوان می‌شوند و با غرّه ساختن نفس و به مهلکه انداختن آن مال می‌اندوزند. پس آنان از جایی که انتظار سعادت برده‌اند دچار شقاوت گشته‌اند و در موردی که چشم‌خوشی داشته‌اند برنج افتاده‌اند و از آنجا که متوقع لذت بوده‌اند الم یافته‌اند.

چه شبیه‌اند اینان به آن‌کس که بعد و جهد به انهدام خویشتن دست می‌زند. درست به جانورانی می‌مانند که گول طعمه‌ای را که برای آنان در دام نهاده شده است می‌خورند ولی چون به دام می‌رسند نه به آنچه فریبش را خورده‌اند نایل می‌شوند و نه از آنچه در آن افتاده‌اند رهایی می‌توانند بیابند.

ملاک سرکوبی شهوت چنین است: شهوتی را باید سرکوبی کرد که زیان و گزند دنیایی آن در فرجام بالذت نخستین آن برابری کند یا از آن افزون‌تر باشد.

حتی آن فیلسوفانی که برای نفس وجودی مستقل نمی‌شناسند و می‌گویند که آن با فساد جسمی که در آنست فاسد می‌شود در این باره همداستانند و نفس را به رعایت آن سفارش می‌کنند. اما آن فیلسوفانی که معتقدند که نفس برای خود ذاتی مستقل دارد، و بدن را چون ابزار و ادواتی بکار می‌برد و بفساد آن فاسد نمی‌گردد در فرونشاندن طبع و ستیزه و مخالفت با هوئی به مراتب از این پایه فراتر می‌روند و آنکسانی را که فرمانبردار شهوت و دست‌بسته آنند سخت پست و ناقص می‌شمارند و در پایگاه چارپایان می‌نشانند و بر آنند که برگزیدن و پیروی شهوت و گرایش و مهر به لذات و حسرت بر



شهواتی که از کف رفته است و آزردن حیوان در راه حصول و وصول بآنها پس از جدا شدن نفس از تن عواقب نکوهیده‌ای برای آنان به بار می‌آورد که بر رنج و درد و حسرت نفس می‌فزاید. این فیلسوفان به استناد هیأت انسانی استدلال می‌کنند که انسان برای پرداختن به لذات و شهوات مستعد نیست بلکه چون در این زمینه از حیوان ناگویا کمی و کاستی دارد آمادهٔ بکار بردن فکر و اندیشه است. چارپا از لذت خوردن و با جفت آمیختن بهره‌ای می‌برد که از دستیاز گروه کثیری از مردم برکنار است. پس چارپایان که نگرانی و فکر از آنها دور و زندگی بر آنها گوارا می‌باشد و خود با خرسندی بسر می‌برند حالی دارند که انسان نه بدان دسترسی دارد و نه حصول نظایر آن در توانایی اوست. چارپایان از این لحاظ در بالاترین پایه قرار دارند. زیرا چارپا را می‌بینیم که هنگام کشتش فرا رسیده است ولی همچنان مستغرق خوردن و آشامیدن است.

این فیلسوفان می‌گویند که اگر رسیدن به شهوات و گرایش به محرکات طبع‌ها برتر از دیگر اختصاصات انسانی بود انسان از آنها محروم نمی‌شد و جانور که پست‌تر از انسان است بدانش دست نمی‌یافت. چون انسان که از حیوان برتر است حظاً از شهوات را از کف داده و از فکر و اندیشه بهرهٔ وافر برده است پس فضیلت وی در آنست که بجای بندگی و فرمانبری انگیزه‌های طبع‌ها فکر خود را بکار اندازد و در تزکیهٔ آن بکوشد. همین فیلسوفان می‌گویند که اگر فضیلت در نیل به لذات و شهوات بود می‌باید آنان که طبع‌هایشان بیشتر آمادهٔ شهوترانی است بر آنان که چنین آمادگی را ندارند برتر باشند. اگر اینگونه بود می‌باید گاو و خرناس از آدمیان بلکه از هر موجود جاندار و حتی از آفریدگار بزرگ‌تر نیز که صاحب لذات و شهوات نیست والاتر شمرده شوند. و نیز فیلسوفان می‌گویند که شاید برخی از مردم که ورزیدگی ندارند و در اینگونه معانی فکر و اندیشه نکرده‌اند این سخن را که چارپایان بیش از مردم لذت می‌برند نپذیرند و برای احتجاج بر ما از پادشاهی یاد می‌آورند که بر دشمن پرخاشجوی خود چیره می‌شود و



بی‌درنگ مجلس لهو برپا می‌دارد و در نمایش تمام زیور و تجمل دستگاه خود مجاهدت می‌ورزد چندان که به آخرین نهایتی که برای انسان میسر است می‌رسد. این گروه می‌گویند: لذت چارپا کجا و این لذت کجا! چه نسبت لذت آن را با لذت این؟ گوینده این سخن باید بداند که نقصان و کمال لذت از سنجش لذتی با لذت دیگر آشکار نمی‌شود، بلکه این نکته از مقایسه لذت با احتیاجی که بدان هست برمی‌آید. زیرا آن‌کس که بهبود حالش جز با هزار دینار میسر نگردد اگر نهصد و نودونه دینار باو داده شود بهبود نیابد و کسی که نیازمند یک دینار است بهبود حالش با یافتن همان یک دینار حاصل می‌شود، هر چند که اولی چندین برابر او یافت و وضعش سامان نیافت.

چارپا هرگاه آنچه را که طبع‌هایش طلب می‌کنند به فراوانی در برابر خود ببند از آن لذت کامل می‌برد و نبودن چیزهای دیگر او را بهیچوجه به‌گزند و رنج نمی‌افکند، زیرا بدیهی است که وی به ورای لذت خود نمی‌اندیشد. ازین گذشته چارپا همیشه از لحاظ لذت بر انسان ممتاز است. هیچ‌یک از افراد انسان نمی‌تواند به همه آرزوها و شهوات خود برسد، زیرا نفس او چون متفکر و اندیشمند است و نیز آنچه را که موجود نیست تصور می‌کند و در طبع او اینست که حال خود را برتر از حال هر ذی‌حالی بداند در هیچ حالی از اشتیاق و طلب آنچه ندارد و از بیم زوال آنچه دارد خالی نیست. از این جهت همیشه لذت و شهوت انسانی ناتمام است. اگر انسانی نیم زمین را مالک شود باز نفس او برای تصاحب نیم دیگر با او می‌ستیزد و از زوال آنچه بدست آورده است به ترس و هراس می‌افتد. اگر انسان تمام زمین را مالک شود آنگاه دوام صحت و بقای همیشگی خود را می‌خواهد و نفسش به دانستن آنچه در آسمانها و زمین‌هاست مشتاق می‌گردد. به من خبر رسیده است از پادشاهی بزرگوار که در حضورش از بهشت و نعمت فراوان و زندگی جاوید بهشتیان سخن رفت. وی گفت چون می‌اندیشم که مرا مانند کسی که مورد احسان قرار گرفته در آنجا مقام می‌دهند و برتر از من هم در آنجا وجود دارد این



نعمت‌ها را منغص می‌بینیم و تلخ می‌شمارم. بنابراین التذاذ چنین آدمی کی کامل خواهد شد و غبطه خوردنش چه زمان به پایان خواهد رسید. آیا جز چارپایان یا آنانکه چون چارپایان بسر می‌برند کی می‌توانند در نفس خود محظوظ باشند؟ در این باره شاعر می‌سراید:

آیا جز مردی خوشبخت و جاودانی که اندوه او اندک باشد

و با هراس به بستر نرود، کسی از نعمت‌ها برخوردار می‌شود؟

و این گروه از فیلسوفان که یاد کردیم در مهار کردن هوئی و مخالفت با آن و خوار کردن و شکستن آن گام‌های بلندی برمی‌دارند، چندان که نفس ایشان از خوردنی و آشامیدنی به اندکی اکتفا می‌کند و از مال و زمین و خانه دل می‌کند. گاهی هم کسانی از آنان که در این عقیده فرو رفته‌اند به کناره‌گیری از مردم و بریدن از ایشان و ماندن در جاهای متروک می‌پردازند. آری اینان برای اثبات درستی رأی خود به مدد اشیاء محسوس و موجود چنین استدلال می‌کنند.

اما احتجاجاتی که برای اثبات صحت رایشان درباره حالات نفس پس از مفارقت از بدن می‌کنند از لحاظ اهمیت و طول و عرض از حوصله این کتاب بیرون است. از لحاظ اهمیت در این مورد چنین بحث می‌شود که نفس چیست و چرا به جسم می‌پیوندد و برای چه از بدن جدایی می‌گیرد و پس از مفارقت تن چه حالی دارد. از لحاظ طول نیز بحث‌هایی پیش می‌آید که بیان و تعبیر آن چندین برابر مطالب این کتاب است. اما از لحاظ عرض باید گفت که قصد این مباحث بهبود حال نفس پس از ترک تن است ولی بسیاری از آنچه را که مربوط به اصلاح اخلاق می‌باشد نیز دربر می‌گیرد پس بی‌مناسبت نیست که از استدلالاتی که در این باره می‌کنند اجمالی نقل کنیم بی آنکه به سود یا زیان صاحبان استدلال سخن گوئیم و در این مورد فقط به آن معانی نظر می‌افکنیم که برای حصول غرض کتاب ما سودمند و فایده‌رسان است.



پس می‌گوییم: افلاطون سرور فیلسوفان و بزرگترین آنان معتقد بود که در آدمی سه نفس وجود دارد یکی به نام نفس گویا و خدایی و دیگری نفس غضبی و حیوانی و سدیگر نفس نباتی و نامی و شهوانی. نفس حیوانی و نباتی برای خاطر نفس گویا به وجود آمده‌اند. نفس نباتی به جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس گویا بمنزله آلت و وسیلت است، زیرا جسم از جوهر باقی تحلیل‌ناپذیر ساخته نشده، بلکه از جوهر سیال تحلیل‌پذیر پدید آمده است و هیچ تحلیل‌پذیری پایدار نماند مگر که بدل مایتحلل بیابد. نفس غضبی در سرکوبی نفس شهوانی به نفس گویا مدد می‌دهد و نمی‌گذارد که نفس شهوانی با زیادتی شهوات نفس گویا را از اندیشمندی - که اگر به حد کمال رسد نفس گویا را از بدنی که آن را دربر گرفته است می‌رهاند - بازدارد. این دو نفس یعنی نفس نباتی و نفس غضبی به نظر افلاطون مانند نفس گویا دارای جوهر خاصی که پس از فساد جسم باقی بماند نیستند، بلکه یکی از آنها یعنی نفس غضبی مزاج قلب و دیگری یعنی نفس شهوانی مزاج جگر می‌باشد. اما مزاج دماغ نخستین آلت و وسیله نفس گویا است. تغذیه و رشد و نمو انسان زاده جگر است. حرارت و حرکت نبض از قلب است. حس و حرکت ارادی و تخیل و فکر و ذکر نیز از دماغ صادر می‌شود. اما فعالیت‌های اخیر از خاصیت و مزاج دماغ نیست، بلکه معلول جوهریست که در دماغ حلول کرده و آن را چون ابزار و وسیله بکار می‌برد منتهی این ابزار و وسیله بیش از دیگران به این فاعل نزدیک‌تر است.

افلاطون بر آن بود که انسان باید برای تعادل بخشیدن به این نفس‌ها از پزشکی تن که همان طب معروف است و پزشکی روان که پایه بر احتیاج و استدلال دارد سود جوید تا نفس‌ها از آنچه مورد طلب است نه فرونجویی کنند و نه کمی و کاستی نمایند. تقصیر و کاستی نفس نباتی در اینست که غذای بدن را به آن نرساند و بر چندی و چونی که تن بدان نیازمند است نیفزاید. زیاده‌روی نفس نباتی اینست که در تغذیه بدن افراط کند و



بیش از آنچه مورد نیاز آنست به آن خوراک برساند و از این راه بدن را در لذات و شهوات غرقه سازد. اما تقصیر نفس غضبی وقتی ظاهر می شود که شور و غیرت و شهامت آن به حد کفایت نباشد و از این روی نتواند نفس شهوانی را در حال طغیان مهار کند و نیروی آن را مقهور گرداند و میان آن و شهواتش حایل شود. زیاده روی نفس غضبی در اینست که کبر و غلبه دوستی آن افزونی گیرد تا بدان پایه که خواستار تسلط بر همه مردمان و جانواران باشد و مانند اسکندر پادشاه چیزی جز جاه جویی نشناسد. کاستی نفس گویا در اینست که از این جهان به اعجاب نیفتد و درباره آن نیندیشد و از آن به حیرت نیفتد و به دانستن آنچه در جهانست مخصوصاً جسدی که در آن خانه کرده است و هیأت آن و فرجام پس از مرگ مشتاق نباشد. زیرا کسی که از این جهان به اعجاب نیفتد و از هیأت آن حیرت زده نشود و به دانستن آنچه در آنست مشتاق نشود و به شناختن حال پس از مرگ راغب نباشد هر آینه بیش از چارپایان بلکه خفاش و ماهیان و موجودات بی ارزشی که البته قدرت تفکر ندارند از خرد برخوردار نیست. زیاده روی نفس گویا نیز در اینست که چندان به فکر بگراید و مسخر آن شود که نفس شهوانی نتواند غذا و آنچه را که صلاح جسم در اوست - چون خواب و جز آن بمقتداری که برای صحت مزاج دماغ لازم است - فراهم آورد. چنین نفسی همواره با تمام توش و توان خود تفحص و جهد می کند و می خواهد در زمانی کوتاهتر از آنچه ممکن است به آن معانی برسد. پس از این رهگذر مزاج جسدش تباه می شود و وسواس سودایی و مالیخولیا بر آن دست می یابد و از آنجا که می خواست بشتاب پیش رود پای طلبش بگل می نشیند.

افلاطون می گفت که مدت زمانی که این جسد تحلیل پذیر فاسد شدنی باقی می ماند و نفس گویا می تواند در آن فاصله برای گرد آوردن متاع اخروی آنرا بکار گیرد - یعنی فاصله بین زاده شدن و پیری و پژمردگی - همه کس حتی ابله ترین مردم را کفایت می کند مشروط بر آنکه شخص هرگز از تفکر و تأمل باز نایستد و شوق خود را از آن معانی که



مختص نفس گویاست بازنگیرد و این جسد و عالم جسمانی را پست شمارد و بدو دشمن دارد و بداند که نفس حساس تا زمانی که وابسته جسم است بسبب کون و فساد دایم به آسیب و درد می‌افتد. همچنین باید که از ترک و رهایی تن اکراه نداشته باشد بلکه خواستار آن باشد.

وی معتقد بود که اگر نفس حساس این معانی را باور دارد و اکتساب کند چون زمان مفارقت آن از جسد خود فرارسد بی‌درنگ به عالم خود باز می‌گردد و دیگر تعلق به جزوی از اجزای جسم را نمی‌خواهد و برکنار از درد و خوشنود از مقام خود جاودانه بسر می‌برد و می‌اندیشد، زیرا حیات و تفکر ذاتاً بدان تعلق دارند و چون از کون و فساد برکنار است از درد مصون می‌باشد و چون از بستگی جسم و هستی عالم جسمانی آزاد است در جای خود خوشنود بسر می‌برد. اما اگر نفس حساس این معانی را اکتساب نکند و عالم جسمانی را چنانکه شاید نشناسد و بدان اشتیاق نورزد و بزنگی آن آزمند نباشد هیچگاه اقامتگاه کنونی خود را یکسره رها نخواهد کرد بلکه تا اندازه‌ای وابسته آن خواهد ماند و همیشه بسبب کون و فساد دایم جسمی که در آنست گرفتار آلام پایدار افزاینده و دغدغه‌های فراوان آسیب بخش خواهد بود.

چنین است خلاصه رای افلاطون و پیش از او سقراط پارسای خداشناس.

از اینها گذشته هیچ رای دنیایی نیست که لگام زدن بر هوی و شهوات را لازم نداند و آنها را بحال خود رها کند. لگام زدن به شهوات و فرونشاندن آن بنابر هر عقیده و نزد هر خردمند و در پیشگاه هر دینی ضرورت دارد. بنابراین بر مرد خردمند است که با چشم خرد بدین معانی بنگرد و آنها را نصب‌العین خود سازد و اگر نمی‌تواند به والاترین پایه‌ها و مراتبی که در این کتاب گفته شد نائل آید، حداقل به فروترین پایگاه آن فراشود. اینست رأی کسانی که مهار کردن هوی را تا آن اندازه که متضمن زیان دنیایی نباشد روا می‌دانند. زیر بنظر اینان اگر شخص در آغاز کار بر اثر مهار کردن و سرکوبیدن هوی



به مرارت و سختی افتد، در پس آن شیرینی و حلاوتی می‌یابد که نزد او سخت خوشایند و لذت بخش خواهد بود. وانگهی رنجی که از غلبه بر هوس و سرکوبی شهوت بدو می‌رسد بر اثر عادت و مخصوصاً اگر بتدریج باشد سبک می‌گردد. زیرا نفس خود را ورزیده می‌کند و ابتدا به انکار شهوات ناچیز و فدا کردن برخی هوی‌ها در راه خرد و فکر می‌پردازد و سپس پیشتر می‌رود تا آنکه ترک شهوات بسته خلق و عادتش می‌گردد. به این شیوه نفس شهوانی او زبون می‌شود و به فرمانبری نفس گویا خو می‌گیرد. پس این کوشش بیشی می‌گیرد و با لذت ناشی از نتایج مهار کردن هوی و فایده بردن از عقل و خرد و بکار بستن آنها و ستایش مردم از او و اشتیاق آنان به تبعیت او استواری می‌یابد. چنانکه دیده می‌شود رازی رذائل نفس را که در فصول آینده به تفصیل یاد کرده در نتیجه غلبه هوی بر عقل می‌داند و معتقد است که با راهنمایی عقل باید هوی ذلیل و مقهور گردد و فیلسوفان بزرگ را نمونه کاملی از مردمانی می‌داند که در این باره باقصی غایت و اعلی نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هوی و میراندن آن و خوار داشتن خواهشهای نفسانی از مردم کنار گرفته و کنج عزلت را برگزیده و حتی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند.

کلمه هوی در بیشتر ابواب کتاب آمده و رازی صفات رذیله مانند غضب و کذب و بخل و غم و شره و رتب دنیاوی^۱ و غیره را بدان منسوب می‌دارد. جالینوس نیز در کتاب درمان هوای نفس حرص و طمع و شره و غضب و حسد و امل و غیره را نسبت به هوی می‌دهد.^۲

آوردن کلمه هوی در برابر عقل در مواضع متعدد بوسیله افلاطون بکار رفته است^۳ او

۱- رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، صفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰.

۲- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۴۳، ۶۰، ۶۲.

۳- افلاطون، نوامیس (Laws, 843 B)

آنچه که در این کتاب بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعه آثار اوست که بانگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن در سال ۱۹۵۳ در آکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده است: The Dialogues



هوئ را حالتی یا جزئی از نفس بشمار می‌آورد که با نیروی غیرمعتول خود موجب بسیاری از دگرگونیها می‌شود.^۱ ابوالوفاء مبشر بن فاتک از افلاطون نقل می‌کند که گفته است برتری عقل بر هوئ اینست که عقل ترا سالار و هوئ ترا بنده روزگار می‌کند.^۲ جالینوس نیز آنجا که بیان منشأ خطا (Error) و هوئ (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شود که هوئ از قدرت نامعتول بر می‌خیزد و از متابعت عقل (Reason) سر می‌پیچد.^۳ تعبیر «زَمُّ الهوئ» یعنی مهار کردن آن که در کتاب طب روحانی بسیار بچشم می‌خورد تعبیر افلاطونی است و رازی در فصل‌های دیگر نیز اشاره به مهار کردن هوای نفس کرده است. در فصل هفتم گوید خردمند با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیه‌اش نفس بهیمیه را مهار می‌کند^۴ و نیز در فصل هیجدهم از مهار کردن هوئ و سرکوبی (= قمع) آن و خدعه و مکیدت آن یاد می‌کند.^۵ و نیز براساس جدائی عقل و هوئ صفات آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوئی» مندرج ساخته است^۶ و میان فرمان عقل و فرمان هوئ بدین گونه جدائی افکنده است که عقل همیشه بعواقب امور می‌نگرد و آنچه را که افضل و ارجح و اصلح در پایان کار است بر می‌گزیند هر چند که در آغاز امر رنج و سختی در بر داشته باشد ولی هوئ بر خلاف آن است^۷ و نیز رأی هوئی بدون حجتی آشکارا و عذری واضح بلکه بصرف میل و حب نفس مورد متابعت قرار می‌گیرد در حالیکه رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می‌شود هر چند

of plato, Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett,

۱- افلاطون، جمهوریت (Republic 440c)

۲- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص ۱۵۸.

۳- جالینوس، درمان هوئ و خطای نفس، ص ۲۸.

۴- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۵۱.

۵- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۵. در زبان فارسی نیز کلمه «مهار» برای هوای نفس بکار رفته است مانند گفته شمس تبریزی (منتخب دیوان، ص ۳۱۱):

هوای نفس مهارست و خلق چون شتران
بغیر آن شتر مست را مهار مگیر

۶- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۶۳ و ۷۹.

۷- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۹.



نفس آن را ناخوش و مکروه دارد.^۱ او می‌گوید گاهی هوئی در برخی از احوال بعقل ماندگی پیدا می‌کند و موجب تدلیس و ایهام نفس می‌گردد که آن را عقلی بنمایاند نه هوائی و حتی بمرحله اقناع و حجاج هم می‌رسد ولی اگر با اندیشه راست و درست سنجیده شود اقناع و حجت آن درهم شکسته و باطل می‌گردد. او در پایان گوید که فرق میان آنچه را که هوئی می‌نمایاند بایی عظیم از ابواب صناعت برهان است که نقل آن در این جا ضروری نیست^۲ البته در صناعت برهان است که با قیاسهای عقلی قیاسهائی که مبتنی بر برهان و عقل نیست سست می‌گردد. رازی نیز درجائی دیگر اشاره می‌کند باینکه باید از «قیاس عقلی» پی‌بواقب و اواخر امور برد و از امور زیان‌آور دوری جست و بامور سودمند روی آورد^۳ تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان است در کتب فلسفی مکرراً بکار رفته است.^۴

کلمه «هوئی» در قرآن مقصوراً و ممدوداً در موارد متعدّد دیده می‌شود^۵ و اهل لغت یکی از معانی آن را بمعنی کام و آرزوی نفس آورده‌اند^۶ و در تفسیر «وَأَفْتِدُ لَهُمْ هَوَاءً» گفته شده: «أَنَّهُ لَا عَقُولَ لَهُمْ»^۷ و در ادب عربی هم در مقابل عقل بکار رفته است. ابن دُرَید

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۴.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۸.

۳- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۵.

۴- ابن رشد می‌گوید: قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد و کامل‌ترین قیاس عقلی برهان است رجوع شود به: فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال، ص ۶ و ۷. ناصر خسرو (دیوان ص ۴۷۳) گوید:

بیاموزی قیاس عقلی از حجت اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی از قیاس عقلی تمثیل منطقی را اراده کرد، که نظیر قیاس فقهی است ولی در معقولات در بیت زیر از مولانا، (ج ۱ ص ۱۸) نیز کلمه قیاس ذکر و از آن تمثیل اراده شده:

از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

۵- از جمله: و من اضل ممن اتبع هویه (سورة القصص آیه ۵۰)، و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی (سورة النازعات آیه ۴۰).

۶- حبیش بن ابراهیم تفلّیسی، وجوه قرآن، ص ۳۳.

۷- ابن منظور: لسان العرب، مادة «هوئی».



در مقصوده خود گوید:

وَ آفَةُ الْعَقْلِ الْهَوَى فَمَنْ عَلَا عَلَى هَوَاهُ عَقَلُهُ فَقَدْ نَجَا^۱
ناشی اکبر گوید:

هَوَايَ وَ عَقْلِي فِيكَ ضِدَانٍ لَمْ يَزَلْ عَلَيْكَ طَوَالَ الدَّهْرِ بَيْنَهُمَا خُلْفٌ
إِذَا مَا نَهَانِي الْعَقْلُ فِيكَ أَعَادَنِي إِلَيْكَ هَوَى تَغْفُو الْعُيُونُ وَلَا يَغْفُو^۲

رازی عقل و هوئی را در برابر نفوس سه گانه قرار می‌دهد، آنچه که از مواد هوئی باشد از آفات عقل است و نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّه را نیرومند می‌گرداند.^۳ نفوس سه گانه را رازی از افلاطون اخذ کرده و چنانکه دیده شد می‌گوید که افلاطون بر آنست که در آدمی سه نفس وجود دارد یکی ناطقه و الهیه و دیگری غضبیّه و حیوانیه و سدیگر نباتیه و نامیه و شهوانیه. نفس نباتیه و حیوانیه برای نفس ناطقه آفریده شده است نفس نباتی به جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت است و نفس غضبیّه در سرکوبی نفس شهوانیه نفس ناطقه را یاری می‌دهد و این دو نفس را یعنی نباتیه و غضبیّه جوهری خاص نیست که پس از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهر نفس ناطقه باقی می‌ماند. او سپس می‌گوید که آدمی باید بکوشد تا بوسیله طب جسدانی که همان طب معروف است و طب روحانی که مبتنی بر اقامه حجج و براهین است تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد. او سپس تفریط و افراط این نفوس را بتفصیل بیان می‌کند.^۴

تقسیم سه گانه نفس که بر مبنای آن فضائل چهارگانه پدید می‌آید از ابتکارات

۱- خطیب تبریزی، شرح مقصوده ابن درید، ص ۱۹۱. در ادب فارسی نیز خرد (= عقل) و هوئی در مقابل هم قرار گرفته است. ناصر خسرو (دیوان ص ۳۹۲) گوید:

و گهر عشان خرد داده‌ای بدست هوئی چو اسب لانه سر افشان و بی عنان شده‌ای

۲- عیدالله بن عبدالکافی، شرح المضمون به علی غیر اهله، ص ۴۵۷.

۳- رازی، الطب اروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۷۳.

۴- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۲۷ و ۲۸ و ۲۹.



افلاطون است. این فکر در مسلمانان اثری آشکار گذاشته است افلاطون در موارد متعدّد اشاره باجزاء سه گانه نفس کرده است از جمله در کتاب جمهوریت گوید: ما باید بیاد آوریم که نفس را سه جزء تقسیم کردیم و بوسیله نسبت آنها با یکدیگر ما می‌توانیم طبایع مختلف عدالت و عفت و شجاعت و حکمت را مشخص سازیم.^۱ و در کتاب طیماوس گوید: من بارها گفته‌ام که سه نوع نفس در ما نهاده شده که هر کدام دارای حرکت است و بنحو خلاصه باید تکرار کنم که اگر هر کدام از فعالیت باز ماند و حرکت طبیعی خود را انجام ندهد بسیار ناتوان می‌گردد ولی آن که پرورش یابد و فعالیت نماید بسیار نیرومند می‌گردد.^۲

جالینوس نیز در کتاب «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» در جاهای مختلف اشاره باین نفوس و افعال آنها کرده از جمله در آنجا که بحث امراض بدنی را ختم می‌کند و به بیان امراض عارض بر نفس می‌پردازد نخست توجه به صحّت هر دو را با هم و نگاهداشت آن دو را در حال اعتدال سفارش می‌نماید و سپس می‌گوید نفس و بدن باید با هم توافق داشته باشند اگر یکی بر دیگری چیره‌تر گردد موجب بیماری‌هایی می‌شود و برای جلوگیری از این باید نفس را با فکر و تعلیم و بدن را با ریاضت بسوی اعتدال طبیعی برگرداند و آن نفسی که تدبیر این امر را عهده‌دار است نفس ناطقه الهیه است که آن نیز باید با حرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست‌تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیه و شهوانیه ریاضت خود را بیابند ولی نفس ناطقه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بهیمیه نیرومند می‌شوند و نفس ناطقه‌ای که خداوند آن را موجب سعادت آدمی قرار داده است ناتوان می‌گردد و نیک بخت کسی است که این نفس در او نیرومندتر و والاتر باشد.^۳ و همچنین در کتاب الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه گانه و حرکات آنها

۱- افلاطون (جمهوریت 504 A) (Republic)

۲- افلاطون (طیماوس 89 E) (Timueus)

۳- جالینوس، جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۳.



یاد کرده که خلاصه آن در مختصر کتاب الاخلاق آمده است. او می‌گوید حرکات نفس شهوانیه و نفس غضبیه برای نیروهای نفس ناطقه زیان‌آور است زیرا نفس شهوانیه با نفس ناطقه مابینت دارد.^۱ و نفس غضبیه هم در برابر نفس ناطقه بمنزله سگ است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سگ و اسب بنا بر اراده شکارگر و سوارکار آن دو را یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد که بر خلاف اراده آن دو رفتار می‌کنند.^۲

حمیدالدین کرمانی در ایرادات خود بر رازی بر این قول افلاطون که بوسیله رازی نقل شده خرده گرفته باینکه این سه (= شهوانیه و غضبیه و ناطقه) نامهای افعالی هستند که از یک فاعل صادر می‌شود مانند نجار که بر حسب کارهای مختلف که با آلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی‌بان که مادام که در کشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا می‌کند که بر حسب هر یک بنامی خوانده می‌شود و وقتی که بخشی آید این افعال و عناوین از او بریده می‌گردد.^۳ چنانکه پیش از این یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو بر این تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند.

ارسطو در کتاب النفس می‌گوید از کجا می‌توان دانست که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام است زیرا واضح است که عدد آن از جهتی بی‌نهایت است و کافی نیست که همچون برخی از فیلسوفان آن را به جزء عاقل (= ناطقه) و جزء غضبی و جزء شهوانی ممتاز کنیم و یا مانند برخی دیگر آن را به جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نماییم زیرا اگر از ممیزاتی که این اقسام سه‌گانه بر آن مبتنی است جستجو کنیم اجزاء دیگری نیز بدست می‌آید که هر یک از دیگری ممتاز است.^۴

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، سال ۱۹۳۷)، ج ۵، جزء ۱ ص ۲۷.

۲- مأخذ پیشین، ص ۲۸.

۳- حمیدالدین کرمانی، الاقوال الذهبیه (منقول در پاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۲۸.

۴- ارسطوطالیس، کتاب النفس (ترجمه عربی)، ص ۱۲۱. و نیز رجوع شود به:

Aristotle, De Anima 442 A25



تامسپطیوس (Themistius)^۱ در تفسیر مقاله سوم از کتاب فی النفس ارسطو De Anima پس از آنکه نفس را منحصر به دو نیروی محدود یعنی حاکمه و محرکه می‌کند این بحث را بمیان می‌آورد که آیا این دو نیرو جزئی از نفس هستند با مقدار و معنی جداگانه، یا عین نفس هستند و اگر جزء نفس اند آیا غیر از آن سه نیروی مشهور هستند که فکری و غضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی از آنها هستند و در این باره نیز بسیار شک است که آیا نفس دارای اجزای ممیز بمقدار و موضع است و یا نیروهای بسیاری است که در موضوع واحد قرار گرفته است همچنانکه شیرینی و خوشبوئی و سفیدی که در سیب قرار یافته است. و اگر این نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چند است؟ آیا منحصر بهمین سه نیرو است چنانکه گروهی بآن معتقدند یا بیشتر است زیرا از تعداد اجزای نفس چنین آشکار می‌شود که احصاء و برشماری آن دشوار است^۲. جالینوس نیز اشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می‌کند ولی خود را از کیفیت آن و ایراداتی که ارسطوئیان می‌کنند برکنار می‌دارد او در آغاز اخلاق خود که عقیده قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را در باره اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه است و یا از برای غیر نفس ناطقه نقل می‌کند گوید من این را در کتاب خود موسوم به «آراء ابقراط و افلاطون» بیان کرده‌ام و در آنجا آشکار ساخته‌ام که در آدمی چیزی است که فکر با آن صورت می‌پذیرد و چیز دیگری که غضب با آن پدیدار می‌گردد و چیز سومی که شهوت از آن بر می‌آید و باک ندارم که این سه چیز نفسهای مختلف یا اجزاء نفس انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون در این کتاب چیزی را که فکر از آن حاصل می‌شود نفس ناطقه و نفس مفکره می‌خوانم خواه این چیز نفسی

۱- فیلسوف یونانی قرن چهارم میلادی مریی آرکادیوس بود که بعداً امپراطور روم شرقی شد بعضی از حواشی و شروح وی بر آثار ارسطو به زبان عربی ترجمه شده است.

۲- لاینز M. C. Lyons، ترجمه عربی تفسیر تامسپطیوس، مجله مدرسه السنه شرقیه لندن (۱۹۵۵)، ص ۴۲۶. نسخه‌ای از ترجمه عربی تفسیر تامسپطیوس بر کتاب النفس ارسطو در مکتبه القرویین واقع در شهر فاس از بلاد مراکش بدست آمده که قسمت فوق منقول از آن است.



جداگانه یا جزء یا قوت باشد و چیزی را که غضب از آن بر می‌خیزد نفس غضبیه یا نفس حیوانیه و چیزی که شهوت از آن بلند می‌شود نفس نباتیه می‌نامم^۱.

از مطالب فوق اساس و ریشه فکر تقسیم نفس به نفوس سه‌گانه که در رازی آمده و همچنین منشأ ایراداتی که حمیدالدین کرمانی بر او گرفته آشکار گردید.

ناگفته نماند که نظریه نفوس سه‌گانه و فضائل چهارگانه که اصل آن از افلاطون است اثر مهمی در کتابهای اخلاق اسلامی داشته و نویسندگان آن کتابها همه آن را با کمی اختلاف نقل کرده و تقسیمات و تعاریف خود را بر آن اساس قرار داده‌اند^۲ بدین معنی که نخست فضائل چهارگانه را و سپس رذائلی که طرف مقابل آنهاست ذکر کرده و آنگاه هر یک از این هشت طبیعت را جنس از برای اقسامی که تحت آنها مندرج است قرار داده‌اند و تهذیب الأخلاق ابن مسکویه مثال کاملی از این روش است ولی رازی چنانکه پیش از این اشاره شد اساس و پایه کتاب خود را بر «عقل» و «هوی» قرار داده و فضائل و رذائل را پدیده آن دو می‌داند.

فصل سوم کتاب که مختصر است پیشگفتاری است در باره یکایک از عوارض نکوهیده نفس و رازی در این فصل چنین گوید:

«اکنون که اساس مطالب آینده را نهاده و مهمترین اصولی را که دستگیر و یاور ما خواهد بود یاد کرده‌ایم بعنوان نمونه‌ای از آنچه هنوز بمیان نگذاشته‌ایم عوارض نکوهیده نفس و راه اصلاح آنها را باز خواهیم نمود. سزاوار می‌دانیم که تا آنجا که ممکن باشد در کوتاهی سخن بکشیم، زیرا پیش از این، سبب اعظم و علت اصلی همه طرق اصلاح خویهای بد را ذکر کرده‌ایم.

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۲۶.

۲- الکندی، فی حدود الاشياء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیه)، ج ۱ ص ۱۷۷؛ یحیی بن عدی، تهذیب الاخلاق (رسائل البلغاء چاپ چهارم)، ص ۴۹۰؛ ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۹؛ ابن سینا، فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات)، ص ۱۵۲؛ ابن حزم، فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۴۵.



براستی اگر یکی از این خواها را جدا نکنیم و مورد توجه خاص قرار ندهیم بلکه بدون بحث در باره یکی همه را یکسو نهیم باز با رعایت اصل نخست خود می‌توانیم بخوبی راه اصلاح آنها را بیابیم. زیرا اینها همه از آن عوارضی هستند که هوی آنها را فرا می‌خواند و شهوت بر آنها سوار می‌شود و فرونشاندن و لگام زدن این دو باعث پیش‌گیری آنچه معلول آنها است می‌گردد.

با این همه هر چه در این باره برای نیل بمقصود خود واجب و لازم و سودمند بدانیم ذکر می‌کنیم و از خدا یاری می‌جوییم».

رازی فصل چهارم را تحت عنوان «فِي تَعْرِيفِ الرَّجُلِ عُيُوبَ نَفْسِهِ» آورده یعنی در شناختن مرد عیب‌های خود را و این عنوان نام مقاله جالینوس است که پیش از این در باره آن سخن رفت و در پایان این فصل نیز رازی تصریح می‌کند که این فصل خلاصه مقاله آن حکیم است. او در این فصل می‌گوید:

«چون هر یک از ما نفس خود را دوست می‌دارد و کنش‌های خوشتن را پسندیده و شایسته می‌داند قدرت آن ندارد که هواهای خود را وازند یا بادیده خرد محض و پاک به خواها و رفتار خود بنگرد. از اینرو نمی‌تواند عیب‌ها و زشتی‌های اندرون خود را آشکار سازد و چون بر اینها آگاهی نمی‌یابد پس نمی‌تواند سرکوبشان کند و بدانها وقوف ندارد تا آنها را بدشمارد و در سرکوبی آنها بکوشد.

بنابراین باید در این زمینه به مردی خردمند که با او بستگی و پیوستگی بسیار داشته باشد رجوع کند و از وی بخواهد و در خواهش خود تأکید ورزد که او را از معایبی که در او می‌بیند آگاه سازد و مرد خردمند را متوجه کند که راهنمایی وی از هر چیز دیگر برای او گرامی‌تر و سودمندتر است و سخت مایه منت داری و سپاسگزاری او می‌شود. باید از مرد خردمند خواستار شود که در این کار خطاپوشی و چرب‌زبانی نکند و اگر در نکته‌ای سهل‌انگاری ورزد و پرده‌پوشی نماید او را به مشقت می‌اندازد و گمراه می‌سازد



و از اینرو مستوجب سرزنش می‌شود. باید که چون این مرد آگاهاننده از آنچه در او می‌بیند و به او آگاهی دهد اندوه و خفت ننماید، بلکه از آنچه می‌شنود ابراز شادی کند و نسبت بدیگر شنیدنی‌ها مشتاق باشد. و اگر دریابد که مرد خردمند در موردی چیزی را بسبب شرمگینی از او پوشانیده و یا در تقبیح آن سخن کوتاه کرده و یا عیب را نیکو شمرده است باید که وی را بیاد ملامت گیرد و آگاهش کند که از او دل‌تنگ است و چنین کاری را نمی‌پسندد و آنچه می‌خواهد فقط اینست که واقع را بر او آشکار و نمایان سازد.

از سوی دیگر اگر دریابد که مرد خردمند در نکوهش و تقبیح او فرونگویی و زیاده‌روی می‌کند نباید که بخشم افتد بلکه باید وی را برای این کار بستاید و از شنیدن آنچه در او دیده است اظهار شادی و سرور کند.

وانگهی باید خواهش خود را از مرد آگاهاننده مکرر کند، زیرا خواها و عوارض زشت پس از آنکه طرد می‌شوند باز می‌گردند.

همچنین سزاوار است که جويا و پسران آنچه همسایگان و همکاران و بستگانش در ستایش یا نکوهش او می‌گویند باشد.

هرگاه مردی در این معنی در چنین راهی بخرامد هیچیک از عیب‌هایش - هر چند ناچیز و نهان باشد - از او پنهان نمی‌ماند.

اگر چنین اتفاق افتد که دشمن یا مخالفی با او در افتد که با اظهار زشتی‌ها و عیب‌هایش مولع باشد نباید که در صدد شناختن همه عیب‌های خود از زبان او بر آید، بلکه اگر نزد خود حرمتی دارد و خواهان نیکی و فضیلت است باید که بیدرننگ به سرکوبی آنها برخیزد در این باره جالینوس کتابی نوشته است بنام «در باب این که نیکان از دشمنان خود سود می‌جویند». وی در این کتاب سودهای دشمن داری را یاد می‌کند. همچنین جالینوس رساله‌ای دارد بنام «در شناختن مرد عیب‌های نفس خود را» که



خلاصه و فشرده آنرا در اینجا آوردیم».

کتاب جالینوس نزد مسلمانان معروف بوده است حنین در باره آن می‌گوید: که جالینوس گفته است که این کتاب در دو مقاله بوده ولی من یک مقاله آن را فقط یافتم که ناقص بود قسمتی از آن را به سریانی ترجمه کردم برای داود متطبب سپس بختیشوع از من خواست تا آن را تمام کنم و من آن را به مردی از اهل رها بنام دادم تا ترجمه کند سپس آن را با تفحص و اصلاح به قسمت پیشین اضافه کردم.^۱

ابن مسکویه توجه باین کتاب جالینوس داشته است و در این باره نظر مخالف با جالینوس دارد. او می‌گوید واجب است آنکس که خواستار صحت نفس خود است که خود باستقصاء عیوب نفس خود پردازد و بآنچه جالینوس در این باب گفته است بسنده نکند.^۲ او سپس عقیده جالینوس را بتفصیل بیان کرده است. نظر جالینوس در کتابهای دانشمندان اسلامی آورده شده است چنانکه ابوالوفاء مبشر بن فاتک نیز از قول جالینوس نقل می‌کند که گفته است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تا آنچه را که او هر روز انجام می‌دهد بیازماید و صواب و خطای آن را باو بنماید در این صورت آن مرد به بیهوده نمی‌پندارد که خود خردمندترین مردمان است.^۳

در کتب اخلاقی فارسی نیز اشاره به کتاب و نظر جالینوس شده است.^۴

جالینوس در موارد متعدّد از کتاب درمان هوای نفس خود اشاره باین موضوع کرده است که یک مورد آن در اینجا نقل می‌شود. او می‌گوید از آنجا که ما خود را بحدّ افراط دوست داریم ممکن نیست که بر هوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آن را دریابیم از این رو باید آن را بعهدۀ دیگری محوّل سازیم. او سپس در باره آن شخص

۱- حنین، رساله، شماره ۱۱۸.

۲- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۱۶۶.

۳- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص ۲۹۶.

۴- نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۵۱.



دیگر و چگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را در شهر خود دیدید و یا آوازه او را شنیدید که مورد ستایش مردم است برای اینکه کسی را بتملق نمی‌ستاید باید نخست باو نزدیک گردید تا ببینید که او چنانکه مردم در باره او می‌گویند و او را می‌ستایند هست یا نه. اگر دیدید او مکرراً بخانه توانگران و ارباب قدرت حتی بخانه سلطان می‌رود و بآنان بخاطر زر و زورشان احترام می‌کند و با آنان بر سر یک سفره می‌نشیند یقین کنید که بشما دروغ گفته‌اند که این مرد جز حقیقت را نمی‌گوید زیرا کسی که چنین زندگی برای خود برگزیند نه تنها راست نمی‌گوید بلکه وجودش سراپا شر است زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زور است. اما اگر دیدید که او مردی است که زبان چابلوسی به زورمندان و توانگران نمی‌گشاید و بیدار آنان نمی‌رود و بر سفره آنان نمی‌نشیند بلکه بر طبق اصول درست زندگی می‌کند بدانید که این آن مرد است که حقیقت را می‌گوید باو تقرب جوئید و در خلوت از او بخواهید که آنچه از هوای نفس در شما سراغ دارد در حال برای شما آشکارا باز نماید و باو بگوئید که شما بسیار از این خدمت او سپاسگزار خواهید بود و منزلت او را برتر از کسی خواهید دانست که شما را از بیماری جسمانی رهائی بخشیده است. اگر پس از مدتی چیزی در این باره با شما نگفت دو باره باو نزدیک شوید و زبان الحاح بگشایید اگر این بار او گفت که چیزی از شما نمی‌داند که حاکی از هوای نفس باشد زود باور مکیند و مپندارید که شما ناگهان از خطا آزاد شده‌اید بلکه احتمال دهید که آن شخص توجه وافیه بشما مبذول نداشته و در این امر غفلت ورزیده و یا آنکه ترسیده است که اگر حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرار گیرد و یا آنکه باور نمی‌دارد که شما از دل و جان می‌خواهید که بر خطاهای خود واقف شوید.^۱

رازی چنانکه دیده شد در پایان این فصل اشاره می‌کند باینکه آدمی باید بوسیله همسایگان و همکاران و دوستان و حتی دشمنان بر عیوب خود واقف گردد و می‌گوید

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۲ و ۳۳.



که جالینوس در این باره کتابی نوشته و آن را بنام «فی أَنَّ الْأَخْيَارَ يَتَنَفَعُونَ بِأَعْدَائِهِمْ» کرده است و در آن سودهائی را که از طرف یکی از دشمنانش باو عاید گشته یاد کرده است. این مقاله جالینوس نیز شهرت فراوان داشته. حنین می‌گوید که این کتاب یک مقاله بود و من آن را به سریانی برای داود ترجمه کردم و حبیش آن را برای محمد بن موسی عبری ترجمه کرد^۱ و ابن مسکویه در کتاب خود از آن یاد کرده و گفته است این مطلب یعنی اینکه نیک بختان از دشمنانشان سود می‌جویند درست است و کسی با آن مخالفت ندارد^۲. نصیرالدین طوسی نیز در کتاب خود اشاره باین نظر و این رساله کرده است^۳. همین اندیشه در نظر شاعر شیرین زبان سعدی بوده آنجا که گفته است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاک تا عیب مرا بمن نماید^۴

رازی در جائی دیگر در باره اینکه آدمی از عیوب نفس خود نا آگاه است چنین گفته: «آدمی از عیوب نفس خود کور است و اندک محاسن خود را بیش از آنچه که هست می‌پندارد»^۵ این تعبیر نیز در سخنان افلاطون سابقه دارد او می‌گوید این در طبیعت آدمی نهاده شده که از خطاهای محبوب خود چشم پوشی کند و هیچ محبوبی دوست داشته‌تر از نفس برای آدمی نیست^۶. و نیز از گفته اوست: عاشق در باره معشوق کور است^۷.

جالینوس در کتاب درمان هوای نفس این مطلب را با تفصیل بیشتری بدین گونه یاد می‌کند: چنانکه ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی از پیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته است زنبیل پیشین مملو از عیوب دیگران است و زنبیل پسین از عیوب خودمان

۱- حنین، رساله، شماره ۱۲۱.

۲- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۱۶۷.

۳- نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۵۲.

۴- سعدی، گلستان، ص ۱۳۰.

۵- رازی، الطب الوجانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۹.

۶- جالینوس، جوامع کتاب طیماوس فی العالم الطبیعی، ص ۲۶.

۷- افلاطون، نوامیس (Laws, 73 I E)



پیرگشته است باین دلیل است که ما عیبهای دیگران را می‌بینیم ولی از عیبهای خود غافل می‌مانیم این مطلبی است که همه آن را راست می‌دارند افلاطون دلیل آن را چنین بیان می‌کند که چشم عاشق بمعشوق کور است بنابراین اگر هر یک از ما خود را بیش از همه چیز دوست داشته باشد باید که در مورد خود کور باشد پس چگونه می‌تواند بدیهای خود را به بیند؟ و چگونه می‌تواند خطای خود را تشخیص دهد^۱.

و همین مضمون است که در احادیث اسلامی بصورت «حُبُّكَ الشَّيْءُ يُعْمِي وَيُصِمُّ»^۲ دیده می‌شود و در ادب فارسی هم بکار برده شده مولوی گوید:

در وجود تو شوم من مُنعدم چون محبم حب یعمی و یصم^۳

تمثیل ایزوپ^۴ عیناً در کتاب مختصر الاخلاق جالینوس دیده می‌شود و محتمل است که خلاصه‌کننده کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ را حذف کرده و آن را به حکیمی نسبت داده است اینک عین عبارت آن کتاب نقل می‌گردد.

«وَقَدْ قَالَ حَكِيمٌ إِنَّ فِي عُنُقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلَاطَيْنِ وَاحِدَهُ مِنْ قُدَامِهِ وَ أُخْرَى مِنْ خَلْفِهِ وَ فِي الْبَیِّنِ يَدَيْهِ عُيُوبُ النَّاسِ وَ فِي الْآتِي مِنْ خَلْفِهِ عُيُوبُ نَفْسِهِ وَلِذَا لِكَ يَرَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَيْبَ غَيْرِهِ عَلَى الْإِسْتِقْصَاءِ وَ الْحَقِيقَةِ وَ لَا يَرَى شَيْئاً مِنْ عُيُوبِ نَفْسِهِ»^۵.

رازی باب پنجم را تحت عنوان «در عشق و دوستی و خلاصه سخن در لذت» قرار داده او در آغاز گفتار در باره عشق چنین گوید: مردان والا همت و بزرگ نفس این بلیت از طبایع و غرائزشان دور است زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست. آنان وقتی می‌اندیشند که عشاق دچار این گونه

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۰ و ۳۱.

۲- ا.ی. و نسنک، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۱ ص ۴۰۹.

۳- بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۲۵.

۴- ایزوپ Aesop نویسنده معروف یونانی است که داستانها و تمثیل‌های او (Fables) در غرب بسیار شهرت دارد.

۵- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۴۷.



سرگشتگی‌ها باید بشوند از این ورطه خود را برکنار می‌دارند و اگر هم بدان مبتلی گردند می‌کوشند که بردبار باشند تا آنکه هوئی از دلشان بدر رود و همچنین است حال آنانکه گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. اما مردان مخنث و زن صفت و فارغ‌البال و نعمت پرورد، آنانکه جز ارضای امیال و اطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند و نرسیدن بآن را اندوه و بدبختی بشمار می‌آورند از این بلیه باسانی نمی‌رهند بر خصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش بآهنگهای خوش والحن نیکو فرا دهند. او سپس سخن را به عشق حیوانی و لذت جسمانی می‌رساند و می‌گوید چنین عشاق در عدم تملک نفس و اختیار هوای نفس و انقیاد شهوات از حدّ بهائم گام فراتر می‌نهند. و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن بیدگویی فلاسفه در این باب می‌کشایند فصلی مشبع ایراد کرده و می‌گوید آنان مدعی‌اند بر اینکه عشق مخصوص طبایع رقیقه و اذهان لطیفه است و بسیاری از ادیبان و شاعران و بزرگان و حتی پیغمبران از این موهبت برخوردار گشته‌اند و حال آنکه امر بر عکس است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه و نظر در آنان محدود است روی بامیال نفسانی و لذات شهوانی می‌آوردند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر و حکمتشان ظاهرتر از مردمان دیگر است عشق در آنان کمتر دیده می‌شود. او سپس مناظره خود را با یکی از اینگونه ادیبان نقل می‌کند که آن ادیب گمان می‌برده که علم آنست که او دارد و ورای آن جهل است رازی از او می‌پرسد آیا علوم اضطراری است یا اصطلاحی و بنابر هر دو پاسخ آن ادیبک را ملزوم و مجاب می‌کند و شیخی که این مناظره در حضور او رخ داده باریش‌خند می‌گوید ای پسرک من اکنون مزه علم حقیقی را بچش^۱. ایلای نصیبی مطران نصیبین در رساله‌ای که برای استاد ابوالعلا صاعد بن سهل الکاتب نوشته و در آن مناظره خود را با وزیر مغربی یاد کرده این داستان رازی را مورد

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۳ - ۳۵.



اقتباس قرار داده است.^۱

در منابعی که در اختیار مسلمانان بوده سخن از نکوهش و ستایش عشق بسیار بمیان آمده و رازی که عشق را می‌نکوهد در این باره تحت تأثیر حکمای یونان قرار گرفته است خاصه که خود صریحاً گفته است که عشق در یونانیان کمتر است و فیلسوفان آنان رقت طبع و لطافت ذهن خود را مصروف به معضلات علمی می‌دارند.^۲

از سقراط نقل شده که گفته است عشق دیوانگی است و دارای رنگهای گوناگون است چنانکه دیوانگی را رنگهای گوناگون است.^۳ و از افلاطون نقل شده که گفته است عشق بر دو نوع است الهی و انسانی اولی ستوده و محمود و دومی نکوهیده و مذموم است.^۴ و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیرا که عاشق معشوق را برای لذت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذت و منفعت هر دو فانی شونده است.^۵ و عین این بیان در کتاب اخلاق ادیمیا *Ethica Eudemia* دیده می‌شود.^۶ و همین تعبیر است که ابن مسکویه گوید: «أَحَدُهُمَا يَلْتَذُّ بِالنَّظَرِ وَالْأُخْرَى يَنْتَظِرُ الْمُنْفَعَةَ».^۷

در ستایش عشق گفته شده که آن منبع و اصل همه نسبتهای علوی و سفلی است و اگر

۱- نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه واتیکان بشماره ۱۳۴۳ موجود است (کراوس، پاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۳.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۲.

۳- جعفر بن احمد السراج، مصارع العشاق، ج ۱، ص ۱۵.

۴- فارابی، فلسفه افلاطون و اجزائها، ص ۱۵. متن عربی این کتاب با فهرستی از لغات فلسفی با ترجمه لاتین بوسیله فرانز رزنتال و ریچارد و الزر در مجموعه (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده است: *Alfarabius De Platonis Philosophia*

۵- آربری، اخلاق نیکوماخس در عربی، مجله مدرسه السنه شرقیه لندن (لندن ۱۹۵۵)، ص ۴.

۶- ارسطو، اخلاق ادیمیا (Aristotle: *Ethica Eudemia* 1234 B 15)

۷- ابن مسکویه تهذیب الاخلاق، ص ۱۳۲. از شعر حافظ (دیوان، ص ۱۴۰) عکس این مطلب استنباط می‌شود:

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



عشق نمی بود حرکت و متحرک و کامل و مکملی در جهان وجود نمی داشت.^۱ بدانشمندی خبر دادند که فرزندان عاشق شده او گفت باکی نیست زیرا عشق او را لطیف و ظریف و دقیق و رقیق می گرداند.^۲ بنابراین دو طرف دعوی در کلام رازی در سایر منابع نیز مشخص است و شکی نیست که نظر رازی متوجه عشق ظاهری و انسانی است و گر نه در باره عشق معنوی و حقیقی مخالفتی با استاد خود افلاطون ندارد و او در همین باب داستان افلاطون و شاگرد عاشق پیشه او را نقل کرده و بیان داشته که افلاطون چگونه او را با دلیل و برهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خود را از عشق شست و ملازم مجلس علم افلاطون گردید.^۳

ایلیای نصیبینی داستان فوق را بطور تفصیل نقل و سپس گفته است که این داستان در اخبار افلاطون مشروح است و همچنین ابوبکر رازی آن را در فصل پنجم از طب روحانی آورده است.^۴

مسأله نکوهش عشق و انتساب آن به حکمای یونان که رازی نیز بدان متمایل است در برخی از منابعی اسلامی نیز انعکاس یافته است از جمله ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در کتابی که در باره عشق و محبت تألیف کرده و در آن نظر حکمای الهی و متکلمان و فلاسفه و منجمان و اطباء و متصوفان را ایراد نموده نقل می کند که یکی از شاگردان ارسطو از او سؤال کرد: ای حکیم ما را از ماهیت عشق و از آنچه که از آن زاده می شود با خبر گردان. او در پاسخ گفت که عشق طمعی است که در دلها زائیده می شود و

۱- عبدالرحمن بن الدباغ، مشارق انوار القلوب و مفاتيح اسرار الغيوب، ص ۹۷.

۲- علاءالدین ابو عبدالله مغلطای: الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين، ص ۴۵.

۳- رازی، الطب الروحاني (رسائل فلسفية)، ص ۴۱. شاید مأخذ داستان فوق با آنچه که ابوالوفاء بشرین فاتک نقل کرده یکی باشد: «و عاتب افلاطون بعض الناس عن تخلفه عن طلب العلم. فقال: شغلتنی عن ذلك اللذة. فقال: لو اشتغلت بالعلم ما وجدت للذة لذة» (مختار الحكم و محاسن الکلم، ص ۱۷۷) و بیت زیر را از ناصر خسرو (دیوان، ص ۹۴) بیاد می آورد:

لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد زان سپس ناید بچشمت لذت جسمی لذت

۴- ایلیای نصیبینی، رسالة في فضيلة العفاف، مجلة المشرق سال ۶۲ (بیروت ۱۹۶۸)، ص ۳۰-۲۹.



پرورش می‌یابد و در پایان به اندوه و شب‌بیداری و حزن و فساد عقل منتهی می‌گردد. مؤلف کتاب (= دیلمی) می‌گوید از این جواب بر می‌آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب در خور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الهی بوده است.^۱ و نیز در فصلی که در نکوهش عشق آورده از فورس طبیب نقل می‌کند که گفته است عشق در سرزمین یونان بسیار کم است زیرا که بیشتر مردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خود را بدین آلايشها نمی‌آلایند. و از طبیعی دیگر نقل می‌کند که در پاسخ سؤال از عشق گفته است که عشق از تأخیر معرفت بر می‌خیزد و همه عشاق ضعیف‌العقل‌اند.

مؤلف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان و طبیعیان شده و گوید یونانیان که عشق و محبت در آنان نادر است برای اینست که بیشتر همشان مصروف به الهیات است ولی طبیعیان در نکوهش عشق نامعذورند زیرا همشان از عالم طبیعت تجاوز نمی‌کند.^۲ بنابراین ظاهر گشت که چگونه رازی که طبیب و فیلسوف بود در این امر متمایل به اسلاف خود از اطباء و فلاسفه یونانی شده و معتقد است که باید خود را از آن برکنار داشت تا بتوان فارغ‌البال به تحقیق علمی و تحصیل معارف پرداخت.

رازی در همین فصل بحث لذت را بمیان می‌آورد و می‌گوید کسانی که ورزش علمی نیافته‌اند تصور می‌کنند که لذت خالص است و با رنج مشوب نیست در حالیکه چنین نمی‌باشد بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجه خروج از حال طبیعی اتفاق می‌افتد بآدمی دست می‌دهد. درباره عقیده رازی در مسأله لذت و الم پس از این بتفصیل بحث خواهد شد.

او در فصل ششم در باره «عجب» بحث می‌کند و علت این عارضه را در این می‌داند که آدمی خود را افزون از آنچه هست تصور می‌کند. درمان این درد را رازی به فصل

۱- ابوالحسن دیلمی، عطف الالف المالوف علی اللام المعطوف، ص ۳۰. این دیلمی یکی از شاگردان و راویان صوفی معروف ابو عبدالله بن خفیف متوفی ۳۷۱ بوده است.

۲- مأخذ پیشین، ص ۷۲.



چهارم یعنی «فی تعرّف الرّجل عیوب نفسه» ارجاع می‌دهد و می‌گوید بهتر آنست که انسان سنجش خوبیها و بدیهای خود را بدیگری واگذار کند. بنابراین رازی در این باب نیز همان طریقه جالینوس را برگزیده است. ابوالوفاء مبشر بن فاتک از جالینوس نقل می‌کند که گفته است «عجب عبارت از این است که آدمی خود را آنچنان که دوست دارد تصور کند در حالیکه چنان نیست»^۱. رازی می‌گوید نه تنها آدمی نباید خود را افزون از آنچه که هست بداند بلکه نباید هم خود را کمتر از آنچه هست تصوّر کند بلکه باید آشنا و عارف بنفس خود باشد و خود را در همان پایه که واقعاً هست بداند^۲. جالینوس نیز برای رفع «عجب و اصلاح اخلاقی پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خودشناسی «حکمت عظمی» است^۳. و نیز درجائی دیگر گوید من در جوانی عبارت معروف «خود را بشناس» را بی اهمیت تلقی می‌کردم تا اینکه در سالهای بعد پی بردم که خردمندترین مردان می‌توانند خود را چنانکه هستند بشناسند^۴. در اسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده و عبارت «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۵ مؤید این مطلب است.

فصل هفتم را در باره «حسد» قرار داده و آن را نتیجه بخل و شره می‌داند و می‌گوید فرق میان شرّیر و خیر اینست که اولی از مضارّ دیگران لذّت و از سود آنان رنج می‌برد و دومی بالعکس. او معتقد است که این عارضه از آنجا بوجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد و هوئی را دنبال کند و درمان آن باین است که با بصیرت نفس ناطقه و نیرو نفس غضبیّه نفس بهیمی خود را که منشاء این رذیلت است سرکوب سازد. جالینوس نیز

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختار الحکم، ص ۲۹۵.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۷.

۳- مبشر بن فاتک، ماخذ پیشین.

۴- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۲۹.

۵- شرح نهج البلاغه، ج ۴ ص ۵۴۷ (بنقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص ۱۶۷).

ناصر خسرو (دیوان ص ۴۱۴) گوید:

چون گوهر خویش را ندانستی
مرخالت خویش را کجا دانی



بهمین منوال حسد را از بدترین شرور محسوب می‌دارد و حاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناک گردد. همه انواع اندوه بیماری است و حسد بدترین اندوه است.^۱ نکوهش این رذیله در قرآن نیز دیده می‌شود و در ادب عربی و فارسی نیز از آن تعبیر به درد بی‌درمان شده است:

كُلُّ الْعَدَاوَةِ قَدْ تُرْجَى إِفَاقَتُهَا . إِلَّا عَدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ
بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست که از مشقت آن جز بمرگ نتوان رست^۲

او در فصل هشتم که در باره غضب و خشم بحث می‌کند گوید غضب در آدمی نهاده شده تا بوسیله آن از مودی انتقام گیرد و این عارضه هرگاه از حد خود تجاوز کند بطوریکه خرد در برابر آن ناپدید گردد بسا که زیان آن بر خشم گیرنده سخت‌تر و بیشتر است از آنکه مورد خشم واقع شده است. او سپس از جالینوس نقل می‌کند که گفته است مادرش هرگاه باز کردن قفلی بر او دشوار می‌نمود از شدت خشم بر قفل می‌جست و آن را بدن‌دان می‌گرفت.^۳

محتمل است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس درباره مردی آورده و با آنچه که در جای دیگر درباره مادرش گفته آمیخته شده باشد. او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری را باز کند و وقتی این امر بر طبق مراد او حاصل نمی‌گشت او را می‌دیدم دشنام‌گویان و دیوانه‌وار کف بر دهان همچون گرازی وحشی کلید را بدن‌دان می‌گرفت و در را بالگد می‌کوبید.^۴ و درباره مادرش می‌گوید که او در هر حال چنان آماده خشم بود که گاهی خدمتکار خود را دندان می‌گرفت.^۵ رازی نتیجه می‌گیرد که میان آنکه در حال خشم

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۵۳.

۲- سعدی: گلستان، ص ۲۵.

۳- رازی، الطب الروحانی، (رسائل فلسفیه)، ص ۵۵.

۴- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۸.

۵- مأخذ پیشین، ص ۵۷.



فکر و رویت خود را از دست می‌دهد و میان دیوانه جدائی بسیاری نیست.
داستان گازگرفتن قفل و نقل آن از جالینوس در میان مسلمانان شهرت داشته و
ابوحیان توحیدی در مسأله علت غضب بدان اشاره کرده است.^۱

فصل نهم درباره دروغ و دورافکندن آن است رازی دروغ را از عوارض پست
می‌داند که در نتیجه غلبه هوئی پیدا می‌شود و جز پشیمانی و اندوه و درد ثمره‌ای برای
دارنده‌اش ندارد. او فقط یک نوع دروغ را تجویز کرده است و آن را نکوهیده نمی‌داند
و آن در موردی است که بوسیله آن جان کسی از مرگ رهایی یابد. او برای تمهید این نظر
مثالی می‌آورد که آدمی را بیاد داستان سعدی در گلستان می‌اندازد آنجا که پادشاهی
وزیر خود را که با دروغ جان بیگناهی را از مرگ رهایی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر
دیگر را که با گفته راست خود موجب مرگ آن بیگناه می‌شد نکوهش نمود. و عبارت
معروف سعدی در این مورد: «دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه‌انگیز»^۲ حکم
ضرب‌المثل را پیدا کرده و در زبان فارسی سائر شده است.

فصل دهم تا شانزدهم بترتیب درباره صفات و اعمال زیر آورده شده: بخل، فکر و
نگرانی زائد و زیان‌آور، اندوه، حرص، انهماک در می‌خواری، مقاربت افراط آمیز،
ولع و عبث.

رازی برخی از صفات فوق را از جمله صفات رذیله بشمار آورده و در برخی دیگر
حالت اعتدال و دوری از افراط و تقصیر را سفارش کرده چه آنکه او چنانکه خواهیم
دید افراط و تقصیر در بعضی از امور را رذیلت و اعتدال را فضیلت می‌داند. او مطابق
روش معمول خود حوزه عقل و هوئی را در صفات و اعمال فوق مشخص ساخته و
حکم و وظیفه هر یک از نفوس سه‌گانه را در ایجاد اعتدال و دوری از افراط و تفریط
بیان کرده است. نظر رازی درباره تحلیل این صفات و بیان قوی شدن آنها در آدمی و

۱. ابوحیان توحیدی، الهوامل و الشوامل، ص ۱۸۵.

۲. سعدی، گلستان، ص ۱۷.



چگونگی تضعیف آنها بسیار شبیه است بآنچه که افلاطون و جالینوس در آثار خود بیان کرده‌اند مثلاً درباره‌ی دوری از غم و اندوه جالینوس فصل مشبعی را در کتاب خود آورده و پند پدر خود را که باو گفته بآنچه که از دست دادی غمگین مباش^۱ آویزه‌ی گوش هوش ساخته است و افلاطون درباره‌ی شرب خمر قائل به اعتدال شده و گوید اگر نوشیدن آن مطابق ناموس و قانون باشد فوایدی را دربر دارد ولی اگر در غیر آن جهت باشد زیان‌بخش است.^۲

او فصل هفدهم را در باب کسب مال و اندوختن و هزینه کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد.^۳ این نظر او در مورد توجه عامری قرار گرفته و در کتاب خود که فقط یکبار از رازی یاد کرده این نظر او را آورده است. عامری می‌گوید: محمد بن زکریا گفته است توانگری در صنعت است و صانع باید باندازه‌ی هزینه و ذخیره روز تنگدستی کسب کند.^۴

رازی معتقد است که آدمی باید در این باره رعایت اعتدال را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر در این امر موجب پستی و خواری می‌شود و افراط در آن باعث رنج و تعب دائمی می‌گردد. و در مورد اندوختن مال نیز این اصل را لازم‌الاجرا می‌داند و می‌گوید تقصیر در این امر موجب می‌گردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی که در بیابانی بی آب و علف زاد و توشه‌ی خود را از دست داده باشد و افراط در آن موجب دوام رنج و تعب می‌شود.

چنانکه پیش از این یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه‌گانه افلاطونی نیز اشاره به تقصیر و افراط قوای نفوس کرد و گفت آدمی بمدد طب جسدانی و طب روحانی باید

۱. جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۶۰

۲. ابونصر فارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ص ۱۰

۳. رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۴

۴. ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی السیره الانسانیة، ص ۹۲



این قوی را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر و افراط بازدارد. مسأله رعایت و اعتدال و دوری از افراط و تفریط نیز مورد نظر فلاسفه باستان بوده و دانشمندان اسلامی هم به تعبیرهای مختلف بآن اشاره کرده‌اند در اینجا بنحو اختصار آنچه در این باره گفته‌اند نقل می‌کنیم.

افلاطون می‌گوید اخلاق را توابع و مشابهاتی است که باید میان آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده است مرحله افراط آن که عجز است نکوهیده است، همچنین خویشتن‌داری که ستوده است مرحله افراط آن که ترس است ناستوده است.^۱ ارسطو می‌گوید افعال ستوده بوسیله افراط تباه می‌گردند مانند حرکات بدن و خوردن طعام و نوشیدن شراب در هنگام کمی و بسیاری. زیرا قلت و کثرت صورت صحت و تندرستی را تباه می‌سازد ولی اعتدال و میانه‌جوئی موجب حفظ صحت و دوام آن می‌شود همچنین است حال فضائل که با کمی و بسیاری فاسد می‌گردند مانند ترس و بی‌باکی. آنکس که حالت ترس و بددلی بدو دست می‌دهد و در مهالک و معارک فرار را بر قرار برمی‌گزیند جهان و بددل خوانده می‌شود و از حالت شجاع و پردل بدور است، و آنکه هاجم و حمله‌ور است و از چیزی نمی‌ترسد و بدون رویت خود را در مهالک می‌افکند متهوّر و بی‌باک است، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری است که حالت اعتدال را نگه دارد و بهیچ‌یک از دو طرف مزبور نگراید.^۲ و نیز همو گوید ردائل بوسیله زیادت و نقصان پدید می‌آید و حالت میانین است که ستوده و محمود است.^۳ جالینوس نیز می‌گوید همچنانکه اعتدال اعضا در آدمی موجب جمال بدن می‌گردد

۱. ابونصر فارابی: تلخیص نوامیس افلاطون، ص ۱۰. متن عربی این کتاب با ترجمه لاتین بوسیله گابریلی F. Gabrieli در مجموعه (Plato Arabus III) تحت عنوان زیر در سال ۱۹۵۲ در لندن چاپ شده است: Alfarabius Compendium Legum Platonius

۲. ابوالوفاء مشربین فاتک، مختارالحکم ومحاسن الکلم، ص ۲۱۱.

۳. ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۷۴. و نیز رجوع شود به اخلاق نیکوماخس ارسطو Aristotle, Ethica Nicomachea IIo7 A



اعتدال نفس موجب جمال نفس می‌شود خیر و شرّ برای نفس همچون صحت و بیماری برای بدن است و همچنانکه قبح و زشتی برای بدن مکروه است برای نفس نیز ناخوش است و قبح نفس جور است زیرا جور عبارت از قبح نفوس سه‌گانه است.^۱ و همو نیز در جای دیگر همان تعبیری را که در عربی بصورت «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا»^۲ درآمده یاد کرده است که در ترجمه انگلیسی آن چنین آمده **"Moderation is the Best"** یعنی میانه‌جویی بهترین چیز است.

چنانکه گفته شد تقسیم افعال نفس بر حسب افراط و تقصیر و اعتدال نفوس و قوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می‌شود از جمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت است از افعال معتدلی که در میان دو طرف افراط و نقص که هر دو شرّ است قرار گیرد و همچنین فضائل عبارتست از هیأت و ملکات نفسانیّه که در میان دو هیأت ازید و انقص که هر دو از رذائل بشمار می‌آیند واقع شود.^۴ یعقوب بن اسحق کندی می‌گوید اعتدال از عدل مشتق شده.^۵ و این تعبیر نیز سابقه‌دار است زیرا افلاطون هم از حالت تسلّط آدمی بر رذائل تعبیر به عدل و از چیرگی آنها بر آدمی تعبیر به جور کرده است^۶ و چنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی و قبح نفوس سه‌گانه تعبیر به جور کرد.

ابن مسکویه در رساله‌ای که بابو حیان توحیدی نوشته و در آن به تقسیم انواع و اقسام عدل از طبیعی و وضعی و الهی و اختیاری انسان پرداخته می‌گوید: اما عدل اختیاری موجود در انسان که به وسیله آن آدمی ستوده است عبارتست از هماهنگی نیروهای

۱. جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۳۴

۲. غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳ ص ۵۷.

۳. جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۳۹.

۴. ابو نصر فارابی، فصول مدنی، ص ۱۱۳.

۵. الکندی، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیه)، ج ۱ ص ۱۷۹.

۶. جالینوس: جوامع کتاب طیماس فی العلم الطبیعی، ص ۱۰. و نیز از قول افلاطون «عدل عامی» به اعتدال قوای نفوس و اعتدال حرکات نفوس سه‌گانه تعریف شده است. رجوع شود به السعادة و الاسعاد ابوالحسن عامری، ص ۲۲۴.



نفسانی او بنحوی که یکی بر دیگری غلبه نکند و ستم نوزد و این عدل از برای نفس همچون صحت است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن به وسیله مزاج معتدل پایدار گردد هیچ یک بر دیگری چیرگی نمی‌ورزد و بهمان اندازه که نفس بر بدن برتری و فضیلت دارد صحت آن نیز بر صحت بدن برتر و مقدم‌تر است.^۱

حکیم ناصر خسرو نیز که در دو جا از دیوان خود اعتدال طبیعت را که ابن مسکویه از آن تعبیر به عدل طبیعی کرده‌است بیان نموده و آن را همراه با کلمه «عدل» آورده تحت تأثیر همین اندیشه بوده‌است.^۲

بی‌مناسبت نیست یاد آورده شود که تأکید به نگهداشت حالت اعتدال و برکناری از افراط و تقصیر در احادیث اسلامی و مباحث کلام نیز انعکاس یافته است مثلاً عبارت زیر اشاره به اعتدال و میانه‌روی در دین است: «دَيْنُ اللَّهِ بَيْنَ الْعُلُوِّ وَ التَّقْصِيرِ»^۳ و همچنین روایتی که از امام صادق (ع) سؤال شده که حق تشبیه است یا تعطیل پاسخ داده‌اند: «مَنْزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ»^۴ و یا در پاسخ سؤال اینکه جبر حق است یا تفویض که فرموده‌اند: «أَمْرٌ بَيْنَ

۱. ابن مسکویه: رسالة في ماهية العدل، ص ۱۹. این کتاب با مقدمه و ترجمه انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده‌است:
An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice

۲. مقصود دو مورد زیر است که در صفحه ۱۳۶ و ۱۴۰ از دیوان او آمده‌است.

آنچه ایزد کرد خواهد با تو آنجا روز عدل
دشت دیباپوش گردد ز اعتدال روزگار
عدل است اصل خیر که نوشروان
بسنگر کز اعتدال چو سر برزد
همچنین مولوی (مثنوی ج ۱ ص ۳۳) می‌گوید:

با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند
زان همی بر عدل ایزد وعده دیا کند
اندر جهان بعدل مسمی شد
با خورچه چند چیز مهیاشد.

۳. ابن قتیبه دینوری، عیون الاخبار، ج ۱ ص ۳۲۷. تعبیر فوق در این بیت عربی که محمد بن عبد الملک الهمدانی در کتاب تکملة تاریخ الطبری (ص ۲۲۹) نقل کرده آمده‌است:

يسقول لي الواشون: كيف تحبها؟ فقلت لهم بين المقصر والغالي

۴. ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۳۳. در دیوان او (ص ۳۰۰) نیز چنین آمده‌است:

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست پاک و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چو سیم



الأمیرین»^۱

بنابراین بطور اجمال سابقه اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجه دانشمندان اسلامی بآن آشکار گردید و توجیه مسأله فوق در طب روحانی رازی بسیار جالب توجه است.

فصل هیجدهم درباره طلب مراتب و درجات دنیوی است. رازی این فصل را مبتنی بر آنچه که پیش از این درباره عقل و هوئی و لذت و حسد گفته است می‌کند او می‌گوید که ما باید با دیده عقل عاری از شائبه هوئی به تنقل حالات و مراتب بنگریم و به بینیم که آیا آن مرحله بالاتر بکوشش و جهدی که در راه رسیدن بآن صرف می‌شود می‌ارزد یا نه. او معتقد است که هوئی در این مورد آدمی را وادار به رنجی می‌کند که چند برابر لذتی است که محتملاً بدست خواهد آمد و وقتی آدمی بدان لذت دست یافت پس از کمی آن لذت محو می‌گردد و بازگشت بحالت اولی و عادی صورت می‌پذیرد سپس خواهان مرتبه بالاتر می‌شود و همچنین لذت پایدار نمی‌ماند و نفس بهیچ یک از مراتب ارضاء و اقناع نمی‌گردد. جالینوس این مسأله را در مواضع مختلف از آثار خود بیان کرده است و او نیز تصریح می‌کند که آدمی بمرحله‌ای قانع نیست اگر مرحله‌ای را بدست آورد خواهان مرحله بالاتر است و همیشه مرتبه بالا نصب عین اوست و نظرش بمرتبه پائین معطوف نیست.^۲ و در این مورد بیت سعدی بیاد آورده می‌شود:

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر^۳
همو گوید که حالت نفس چنانست که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی‌تر و

۱. محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۳ باب اول. ابوالعلاء معری (لزوم مالایزم، ج ۲ ص ۳۶۸) گوید:
لا تمعش مجبراً و لا قدراً و اجتهد فی توسط بین بینا
ناصر خسرو نیز (دیوان ص ۴۶) گوید:
بمیان قدر و جبر ره راست بجوی
۲. جالینوس، درمان هوئی و خطای نفس، ص ۶۲.
۳. سعدی، گلستان، ۲۱.



حریص تر می‌گردد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام در آید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد.^۱ گفته ابو ذویب هذلی نیز بهمین معنی ناظر است:

النفس راغبه اذا رغبتها و اذا ترد الی قلیل تقنع^۲
جالینوس حب ریاست و جاه را در آدمی نتیجه میل نفسی غضبی می‌داند و معتقد است که این میل آدمی را از مرحله انسانیت بسوی بهیمیت می‌کشانند.^۳

رازی فصل نوزدهم کتاب را تحت عنوان «در سیرت فاضله» آورده در این فصل می‌گوید سیرتی که افاضل فیلسوفان بر آن رفتار نموده و بر آن گذشته‌اند اجمالاً عبارتست از عدل و بزرگواری با مردم و استشعار عفت و رحمت و خیرخواهی برای همه و کوشش در تأمین سود برای همه مگر درباره کسانی که ظلم و جور را آشکار می‌سازند و در افساد سیاست و تجویز محرمات می‌کوشند. از این جهت است که بسیاری از مردم بوسیله شرایع و نوامیس پست و فرومایه و ادار به سیرت بغی و عناد می‌شوند همچون دیصائیه و محمّره و مانند آنان که معتقد به غش و هلاک مخالفان خود هستند و متّائیه که از دادن نوشیدنی و خوردنی به کسانی که با آنان هم رای نیستند امتناع می‌کنند و حتی اگر بیمار باشند از مداوای آنان خودداری می‌نمایند و از کشتن افعی‌ها و عقرب‌ها و سایر جانوران آزار دهنده که راهی برای اصلاح آنها و بکار بردنشان در مواردی که سودمند باشند نیست سر باز می‌زنند و با آب خود را پاک و پاکیزه نمی‌سازند و مانند این امور که زیان برخی به جماعت و برخی دیگر بخود انجام دهنده برمی‌گردد. این سیرت ذون و رفتار فرومایه را از آنان و مانند آنان فقط از راه بحث و کلام در آراء و مذاهب و بیان سیرت فاضله می‌توان ریشه کن نمود. سیرت فاضله آنست که آدمی با رفتار بآن از مردم در امان باشد و محبت آنان را بخود جلب نماید و این دو امر بوسیله بکار بردن عدل و عفت و رحمت و

۱. جالینوس، ماخذ پیشین، ص ۴۱.

۲. ابن قتیه دینوری، الشعر و الشعراء، ج ۱ ص ۱۳.

۳. جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۳۰.



خیرخواهی حاصل می‌شود.^۱ چنانکه ملاحظه شد او سیرت فاضله را همان سیرتی می‌داند که فیلسوفان بر آن بوده‌اند. و در جای دیگر نیز اشاره کرده است که این گروه متفلسفان که در مخالفت هوای نفس و خوار داشتن و میراندن آن نهایت کوشش را مبذول داشته‌اند.^۲ و در کتاب «السيرة الفلسفية» نیز شرح مبسوطی درباره سیرتی که فیلسوف باید بآن متصف باشد و روشی که باید بدان رفتار نماید آورده است هرچند هدف اصلی او از نوشتن آن رساله بیان سیرت شخصی خود و دفاع از آن بوده است. بحث درباره سیرت عادله و فاضله که فیلسوف باید زندگی خود را با آن تطبیق دهد در سایر کتابهای فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود از جمله ابونصر فارابی در کتاب «تحصیل السعادة»^۳ و حکیم مجریبی در «الرسالة الجامعة»^۴ فیلسوف واقعی را معرفی و وظیفه او را تعیین می‌کنند.^۵ این والا قرار دادن مرتبت فیلسوف و انتظار داشتن از او بر اینکه بر سیرت مرضیه بر استاد کند مبنی بر این است که در تعریف فلسفه گفته‌اند که آن عبارتست از تشبّه به خداوند بقدر طاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی.^۶ و رازی در کتاب السيرة الفلسفية عین این تعریف را آورده است.^۷

رازی فصل آخر کتاب را درباره ترس از مرگ قرار داده و چنین می‌گوید: اگر نفس انسانی قانع شود و بپذیرد این موضوع را که پس از مرگ حالتی بهتر و نیکوتر دارد ترس او از مرگ مرتفع می‌شود و ما در برابر آنکه معتقد است که نفس بنابودی بدن نابود

۱. رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ص ۹۲-۹۱.

۲. ماخذ پیشین، ص ۲۶.

۳. ابونصر فارابی: تحصیل السعادة، ص ۴۵.

۴. المجریبی، الرسالة الجامعة، ص ۱۰۰.

۵. درباره آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله‌های متعدد نوشته شده رجوع شود به مقدمه محمدنقی دانش پژوه بر رساله «مختصر فی ذکر الحکماء اليونانین» فرهنگ ایران زمین، ج ۷ (تهران ۱۳۳۹)، ص ۲۸۳.

۶. میرسید شریف جرجانی، التعریقات، ص ۱۴۷.

۷. رازی، السيرة الفلسفية (رسائل فلسفیه)، ص ۱۰۸.



می شود بدفاع می پردازیم آنان می گویند آدمی پس از مرگ هیچ گونه درد و رنج را درک نمی کند زیرا درد و رنج حسی است و حس خاص زندگانی است و چون از جهان درد و رنج بجهان آسایش و آرامش انتقال یابد بحالتی بهتر و نیکوتر انتقال یافته است و اگر کسی معتقد است که پس از مرگ از برای او حالت و عاقبتی است نباید از مرگ وحشت و هراس داشته باشد زیرا او اگر اهل خیر و فضیلت باشد و درگزارد آنچه شریعت راست و درست بر او واجب کرده سستی نورزیده ایمان دارد باینکه با مرگ به آسایش جاوید و راحتی ابدی که شریعت و صول و فوز به آن را وعده کرده است می پیوندد اما اگر کسی در این شریعت شک نمود و بدان معرفت پیدا نکرد بر اوست که کوشش و توان خود را بر بحث و نظر در آن مصروف دارد اگر کوشش و توان خود را بر آن مصروف داشت مقصر و کاهل نیست زیرا از صواب دور نمی ماند و اگر بصواب نرسید خداوند بزرگ بخشنده و آمرزنده است و آنچه را که در وسع و طاقت بندگانش نیست باز نمی خواهد.

آنانکه از مرگ ترس و وحشت دارند هر بار که مرگ را در نظر خود مجسم سازند بآنان مرگی دست می دهد و در مدتی دراز ممکن است دچار مرگ های متعددی بشوند پس بهتر و نیکوتر آنست که نفس انسانی با لطف و حیلت این اندوه و ترس را از خود دور سازد و خردمند کسی است که غم و اندوه را در خود مجال ندهد زیرا اگر غم و اندوه او را سببی است که برکنار ساختن آن امکان دارد بهتر آنست که بجای اندوه و غم، برطرف نمودن آن سبب را اندیشه ای سازد و اگر برکنار ساختن آن درخور امکان نیست نیکوتر آنکه تسلی و تلّهی را جایگزین غم سازد و در نابودی و بیرون کردن آن از نفس خود بکوشد! ^۱

افلاطون در آثار خود بارها اشاره بمرگ کرده و او می گوید که ترس از مرگ نشانه

۱. رازی الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۶ - ۹۲.



بی‌خردی است و از کجاکه این مرگ که مردم آن را بزرگترین شرّ می‌پندارند بزرگترین خیر نباشد.^۱ و در جای دیگر گوید که از کجاکه زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد.^۲ مسأله درد جسمانی مرگ نیز بوسیله دانشمندان مطرح شده و آن را نفی کرده‌اند از جمله ابن سینا در یکی از رسائل خود می‌گوید مرگ عبارت است از اینکه نفس استعمال ابزارهای خود را که مجموع آن بدن نامیده می‌شود ترک کند و مرگ را دزدی جز درد بیماری نیست زیرا درد بوسیله ادراک است و ادراک جز در موجود زنده متصور نیست و اگر کسی بجهت عقاب از مرگ می‌ترسد در واقع از عقاب می‌ترسد نه از مرگ و بجای ترس باید از گناهان پرهیز کند.^۳ ابن حزم در یکی از رسائل خود که آن را بنام «فی‌ألم الموت» نامیده می‌گوید که متقدمان از اهل طبایع اختلاف کرده‌اند بر این که آیا مرگ درد آور است یا نه. برخی گفته‌اند که مرگ اصلاً درد آور نیست بدو دلیل یکی حسی و دیگری عقلی که آن نیز بحس بازگشت می‌کند. اما دلیل حسی آنکه آنکس که مشرف بر مرگ است اگر دردی حس کند درد بیماری است و بهمین جهت است که کلمه «راحة الموت» ورد زبانها شده است و دلیل عقلی آنکه هیچ‌گاه الم برای شیء مألوم در حین وقوع پدید نمی‌آید بلکه در لحظه پس از وقوع پیدا می‌شود و نفس پس از مرگ باقی نیست تا درد بدنی را حس کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدامی شود.^۴ رازی در این بحث اشاره به دو نوع مرگ که از افلاطون نقل شده و در آثار صوفیه بسیار دیده می‌شود نکرده است افلاطون معتقد بود که مرگ دو مرگ است ارادی و طبیعی هرکس با مرگ ارادی نفس خود را بمیراند مرگ طبیعی برای او حیات است^۵ نه تنها در این مورد بلکه در هیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی‌شود زیرا او پای از حد فلسفه بیرون

۱. افلاطون، دفاع (Plato : Apology , 29 A)

۲. افلاطون، گرگیاس (Plato. Gorgias , 492 E , 93 V)

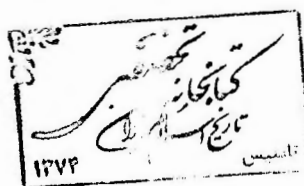
۳. ابن سینا، رساله فی دفع الغم من الموت (رسائل ابن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیة) ص ۵۵-۵۰

۴. ابن حزم، رساله فی الم الموت (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۱۰۵.

۵. ابو حیان توحیدی، رساله الحیة «ثلاث رسائل»، ص ۶۶.



نهاده است.^۱ حمید الدین کرمانی به عقیده رازی درباره اینکه خداوند بنده را که کوشش کرده ولی به یقین دست نیافته مؤاخذه نمی‌کند ایراد گرفته و می‌گوید چنین شخصی بمنزلت جانوران و وحوش است و مورد غضب و سخط خداوند می‌باشد.^۲ در میان مسلمانان کسان دیگری هم هستند که با رازی هم عقیده‌اند از جمله ابن رشد اندلسی که می‌گوید اختلاف در مسائل فلسفی نمی‌یابد موجب تکفیر یکی از طرفین گردد زیرا هر یک از طرفین اگر مصیب‌اند مأجورند و اگر مخطی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادله و براهین خود را بر تصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن آن برای او اضطراری است نه اختیاری.^۳



۱. در دائرة المعارف اسلام در ذیل ماده «رازی» آمده که رازی در تصوف شاگرد حسین بن منصور حلاج بوده و به صفحه ۱۹۰ کشف المحجوب هجویری ارجاع داده شده و این اشتباه از نام «محمد زکریا» ناشی شده که شخصی دیگر بوده است و هجویری در همان کتاب در ص ۵۷ می‌گوید: «پیری بود از محققان علمای طریقت بنزدیک پارس نشستی ویرا محمد زکریا گفتندی هرگز مرقعه نهوشیدی» و مسلماً این شخص نمی‌تواند ابوبکر محمد بن زکریای رازی پزشک مشهور بوده باشد.

۲. حمید الدین کرمانی، الاقوال الذهبية (پاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۹۶.

۳. ابن رشد، فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال، ص ۲۲.

“*Kitāb al Shuṣūk ‘alā Jālīnūs*” where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen⁽¹⁾.



(1) Rāzī, *Kilūb al-Shūkūk ‘alā Jālīnūs* (Ms . 4573, Malik Library , Tehran).

sophers and Šūfis is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him⁽¹⁾. It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Mahjūb*⁽²⁾ and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book⁽³⁾.

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

(1) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in "Thalāth Rasā'il" (Damascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op. cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Dīwān* of Ḥallāj, p. 33; and the *Dīwān* of Sanā'ī (Tehran, 1336), p. 27.

(2) al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Šūfī seekers of truth, who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Šūfī garment."

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men consider the greatest evil, may in fact be the greatest good⁽¹⁾. In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?⁽²⁾. Ibn Miskawayh,⁽³⁾ Ibn Sīnā⁽⁴⁾, and Ibn Ḥazm⁽⁵⁾ have views on the fear of death similar to those of Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhib...*, p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al-ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fī ḥal al-mawt wa-ibtālīh*, "Rasā'il", p. 105.

Rāzī cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhallī* and *al-muta'allih* for Socrates⁽¹⁾. The first term is used by al-Qifī and it is defined as a person who has been freed from the pleasures of the mortal world⁽²⁾. The second attribute is described by Naṣīr-i-Khusraw as "becoming God" *Khudā shavanda*⁽³⁾. Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato⁽⁴⁾ and Galen⁽⁵⁾ praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively⁽⁶⁾. Mubashshir Ibn Fātik uses the word pious "*al-zāhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates⁽⁷⁾. The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources⁽⁸⁾. And Abū al-Ḥasan-i-Shushtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend⁽⁹⁾.

(1) *Opera Philosophica*, p. 31.

(2) Ibn al-Qifī, *Tā'rikh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nāṣīr-i-Khusraw, *Ḥāmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fārābī, *Falsafat Aflāūn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jalīnūs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al Qifī, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shīrāz to Plato. *Dīwān*, ed. by Qazwīnī and Ghānī (Tehran), p. 178.

(9) al-Shūshtarī, *Dīwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon, "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved⁽¹⁾ further illustrates this argument⁽²⁾. This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature⁽³⁾.

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Rāzī this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Rāzī had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control⁽⁴⁾. Also in *al-Sīra al-Falsafīyya* he gives an account of the conduct of the true philosopher⁽⁵⁾. Rāzī accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness⁽⁶⁾. The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God⁽⁷⁾. The second has stated that the wise man is he who resembles God⁽⁸⁾.

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fārābī' *Talkhīṣ*..., p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1, p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnavī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādīth-i Mathnāvī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al-Fārābī, *Taḥṣīl al-Sa'ādah*, in *Rasā'il* (Hydarabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions*..., p. 34.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature⁽¹⁾.

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position⁽²⁾. In this context the well-known poem of Sa'dī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another⁽³⁾.

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminution." Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7, p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggeration and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārikh al-Ṭabarī* (Beirut, 1961), p. 229. Nāṣir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A believer lives neither in exaggeration nor in diminution." *Dīwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(3) Sa'dī, *Gulistān*, p. 21.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation⁽¹⁾. In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice⁽²⁾. According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation⁽³⁾. Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty⁽⁴⁾. Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"⁽⁵⁾.

Among Muslim sources al-Kindī⁽⁶⁾, al-Fārābī⁽⁷⁾, Ibn Miskawayh⁽⁸⁾ and others⁽⁹⁾ have emphasized the importance of moderation. Also there are

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālīnūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al-Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmiḥā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madanī* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māhiyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with "Adl", *Diwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses⁽¹⁾. Galen in this connection has a similar statement⁽²⁾. Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficent, but that excess would make it harmful⁽³⁾. Rāzī holds a similar view and further explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question⁽⁴⁾. On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

(1) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 118.

(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.

(3) al-Fārābī, *Talkīs Nawāmīs Aflākūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).

(4) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter nine is on Lying. According to Rāzī lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a time when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection⁽¹⁾.

Ḥamīd al-Dīn Kirmānī refutes Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falsehood⁽²⁾. On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good⁽³⁾.

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Rāzī considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with "*Ifrāt*" or "*Taqṣīr*", it would become evil.

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Opera philosophica*, p. 59.

(3) Plato, *Republic*, 389 B.

grief is disease, but that envy is the worst grief (1). It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature(2).

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul*." In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants(3), and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman(4).

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather than a man(5).

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Mavdūnī, *Majma' al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'dī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)⁽¹⁾. Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-‘Uẓmā* “The Great Knowledge”⁽²⁾. He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum “know thyself”, but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy⁽³⁾.

This knowledge of self has been emphasized in both Arabic and Persian literature⁽⁴⁾

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: “Whoever knows himself, knows his Lord”. Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: “Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?” *Dīwān*, p. 414.

and refutes it⁽¹⁾. The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*"⁽²⁾ gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*⁽³⁾ examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius⁽⁴⁾.

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain⁽⁵⁾. But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter⁽⁶⁾. The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Ṭāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī⁽⁷⁾.

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Ṣād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inaccurate because in the *Dīwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Dīwān* p. 281, 287, he mentions that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi' al-Hikmatayn* in 462.

(2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(3) Galen, *Galenī Compendium Timaei*, p. 19.

(4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

(5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(7) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī sharḥ al-Ṭāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit⁽¹⁾. Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al - Ḥasan al - Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind ⁽²⁾. The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medicine and philosophy ⁽³⁾.

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost⁽⁴⁾. Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Ẓād al-Musāfirin*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemia*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, '*Alf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'lūf*' (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qiftī p. 94: or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qiftī. p. 95.

(4) Bīrūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p. 422.

third parts of Galen's "*On Moral Character*"⁽¹⁾. However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybi'a when listing the works of Galen mentions "*On Moral Character*" as comprising four parts and besides that mentions these two treatises⁽²⁾.

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours⁽³⁾, and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice⁽⁴⁾; and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. 1, p. 327.

(2) Ibn Abī Uṣaybi'a, '*Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aʿlabbā*' (Beirut, 1965) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Ja'far Ibn Aḥmad, *Maṣāri' al-'Ushshāq* (Beirut, 1958) vol. 1, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abī Naṣr, *Falsafat Aflātūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's "*On the passions of the Soul*." (1)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection (2). Towards the end of this chapter Rāzī mentions the treatise by Galen entitled "*Good Men Profit by Their Enemies*." It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments (3). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings (4).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Sa'dī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the "*Republic*" (1), the "*Timaeus*" (2), and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Bīrūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work (3). Of the works of Galen the "*Epitome of the Timaeus of Plato*" (4) and "*On Moral Character*" (5) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

Ḥamīd ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the "*Spiritual Physic*" (6) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his "*De Anima*" argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (7). His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them (8).

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Bīrūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galenī Compendium Timaei*... p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

virtues to reason and all vices to passion. The word “*Hawā*” (passion) is found in the Qur’ān⁽¹⁾, but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word “reason” in opposition to the Quranic usage of *Hawā*⁽²⁾. In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition⁽³⁾. It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam‘* (suppressing), *rad‘* (restraining), *mughālahah* (overcoming), *ṣamm* (reining) ⁽⁴⁾. This last word misled Ibn al-Jawzī in his “*Spiritual Physic*” because he spelled the word *dhamm*, which means condemnation⁽⁵⁾, and he also wrote a book entitled “*Dhamm al-Hawā*” where he repeated the same mistake⁽⁶⁾.

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive⁽⁷⁾. Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāzi‘āt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, “*Hawā*”.

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: “Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved”. al-Khaṭīb al-Tabrizī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: “If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild”. *Dīwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

Physic" of Rāzī⁽¹⁾.

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his "*Kitāb al-Ẓumurrud*" (*The Book of the Emerald*). This book was later refuted by the Ismā'īlī *dā'i*, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470), in a work called "*Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*"⁽²⁾. Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'āl had written two books called "*Naqḍ Kalām al-Rāwandī*" and "*Naqḍ Kalām al-Rāzī*"⁽³⁾. But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason⁽⁴⁾.

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato⁽⁵⁾ and Galen⁽⁶⁾ is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) *Ibid.*, p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā ḡalẓam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. I, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 e.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

Ismā'ilīs, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'lim* (teaching) of the Prophet⁽¹⁾. However more opposition came from the Ismā'ilī theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*⁽²⁾, since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*⁽³⁾.

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'ilī *dā'i*⁽⁴⁾, held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Ḥātim's "*A'lām al-Nubuwwa*" (5) (*The Signs of Prophecy*). About a century later Ḥamid al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'ilīs as Ḥujjat al-Irāqayn, supplemented the work of Abū Ḥātim with his "*al-Aqwāl al-Dhahabiya*" (*Golden Words*) in which he refuted the "*Spiritual*

(1) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for example al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shī'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfi* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah* (Cairo, 1383 A.H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi' al-Tawārikh* (Tehran, 1337 A.H. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Šā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī* (*Metaphysical Knowledge*) and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle⁽¹⁾.

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, "*Fī Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih*" (*How a man may discover his own Vices*) and "*Fī anna l-akhyār yantaḥi'ūna bi-a'dā'ihim*" (*Good men profit by their enemies*)⁽²⁾. It is probable that he had read an Arabic translation of "*The Epitome of the Timaeus of Plato*" by Galen⁽³⁾ and also his "*On Moral Character*" translated into Arabic by Ḥunain Ibn Ishāq⁽⁴⁾. Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's "*On The Passions of the Soul*"⁽⁵⁾.

Rāzī has divided the "*Spiritual Physic*" into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

(1) Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) P. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galenī Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālīnūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, vol. V/1 (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*⁽¹⁾ (*Rasā'il Falsafiyya*) and was translated into English by A. J. Arberry in 1950⁽²⁾.

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Ishāq, governor of Rayy 290-296 A.H.⁽³⁾ This is the same person for whom Rāzī had written his "*Kitāb al-Manṣūrī*" (*Liber Almansoris*) named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūrī*, the purpose of which was to study bodily physic⁽⁴⁾. It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost⁽⁵⁾. After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work⁽⁶⁾. Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rifāt* (*Definitions*) defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabīb al-Rūḥānī*⁽⁷⁾.

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavi and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p.5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rifāt* (Cairo, 1357 A.H.) p.

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher⁽¹⁾. Also to Galen was attributed a work called *Fī ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibū an yakūna Faylasūfā*. (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)⁽²⁾. Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abū'l-Ḥasan-i Ṭabarī, a fourth century A. H. physician, in his "*al-Mu'ālaḡāt al-Buḡrāṭiyya*" (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable⁽³⁾. It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Bīrūnī in the *Fihrist*⁽⁴⁾.

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy⁽⁵⁾, and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine⁽⁶⁾. Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote "*al-Ṭibb al-Rūḡānī*" (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

(1) Ishāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

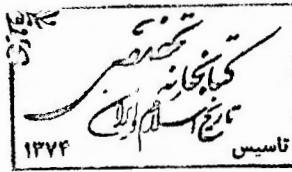
(2) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā wal-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.

(3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Mu'ālaḡāt al-Buḡrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(4) al-Bīrūnī Abū Rayḡān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḡammad ibn Ṣakariyyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣḡhar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'ulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.



The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī (Rhazes), d. 320' A.H./932 A. D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe⁽¹⁾.

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

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

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. 1, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

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

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.

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

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