أبو بكر الرازي العقل والأخلاق: دراسة فلسفية تحليلية

الاستاذ المساعد الدكتور علي هادي طاهر

جامعة البصرة / كلية الآداب

الملخص:-

يُعد أبو بكر الرازي من الفلاسفة الذين أكدوا أهمية العقل في المعرفة والأخلاق والسياسة ،وعلاج امراض النفس المختلفة .ونظر للأخلاق من زاوية عقلية من جانب ،ومن زاوية طبية نفسية من جانب أخر خصوصاً في مجال حديثه عن الأمراض التي تصيب النفس من بخل ،وحسد، وكذب، وشره ،وحزن مبالغ فيه ...الخ وكيفية علاجها عن طريق العقل .وهنا مارس دوره كطبيب نفساني .

ومن خلال حديثه عن الأخلاق والعقل مارس دوره كفيلسوف اخلاقي عقلي ،إذ أكد أنه من خلال العقل تتحدد سيرة الإنسان وفهمه للموضوعات الأخلاقية ومعرفة الضار من النافع، والحسن من القبيح ،والخير من الشر ،والفضيلة من الرذيلة ،واللذة من الألم .وكان من المؤكدين على أهمية اللذات العقلية والمعنوية على اللذات المادية الزائلة .وبنى اتجاهه الأخلاقي على أساس العقل.

وكان الرازي من المؤكدين على ضرورة سير الإنسان بالسيرة الفلسفية من خلال التعويل على العقل والتزام القيم الأخلاقية الصحيحة ،وهذا الأمر لم يقتصر على من أراد أن يسير بالسيرة الفلسفية وحسب ،بل على من أراد ممارسة السياسة وتولي الحكم.

وهكذا فالرازي مثلما ربط الأخلاق بالعقل ،ربط السياسة بالعقل أيضاً ،ودعا إلى تفعيل العقل ومكانته في مختلف مجالات الحياة

كلمات مفتاحية: فلسفة اسلامية ، ابو بكر الرازي ، فلسفة اخلاق

Abu Bakr Al-Razi Mind and Ethics: A Philosophical and Analytical Study

Assistant Professor Dr. Ali Hadi Tahir

College of Arts/ University of Basrah

Abstract:

Abu Bakr al-Razi was one of the philosophers who emphasized the role of reason in knowledge, ethics, politics and treatment of various psychiatric diseases. Al-Razi looked at morality from a mental angle on the one hand and from a medical and psychological angle on the other. In his explanation of the diseases that afflict the soul of stingy and envy and the lied and glutton and sadness exaggerated, and how to treat them through the mind, he practiced his role as a psychologist. He also clarified the morality exercise though which his role as a mental moral philosopher was highlighted. He confirmed that through reason human biography and understanding of moral issuses and knowledge (the harmful of the beneficial, good from ugly and good from evil, virtue of vice, the pleasure of pain,the importance of mental and moral pleasures) could emphasized. He built his moral direction on the basis of reason. Al-Razi was one of those who emphasized the necessity of man's philosophical biography by relying on reason and commitment to the right moral values. This was not only for those who wanted follow the philosophical biography ,but also for those who wanted to practice politics and assume power .Thus, Al-Razi linked morality to reason, and he also linked politics to reason. He invited scholars to activate the role of the mind and its stature in various areas of life.

Keywords: Islamic philosophy, Abu Bakr Al-Razi, moral philosophy

المقدمة:-

يُعد فيلسوفنا قيد البحث مفكر متعدد المعارف فلا غرابة إذا كتب حوله الطبيب، والصيدلاني، والرياضي، والمنطقي والفلكي ،والكيميائي ،فضلاً عن المهتم والمختص بالفكر الفلسفي الإسلامي ،بل يتطرق لآرائه المفكر المسلم الذي يُريد الدفاع عن عقيدته حيال أفكار هذا الفيلسوف الجريئة .

وبدوري كمهتم بدراسة التراث الفلسفي الإسلامي فقد شمرت عن ساعد الجّد لتقديم دراستي هذه التي تهدف إلى إيضاح المسائل الأخلاقية التي تطرق لها ،وبما أنه جعل من العقل توأماً للمسائل الأخلاقية لذا وسمت بحثني بـ(أبو بكر الرازي العقل والأخلاق دراسة فلسفية تحليلية).

ومن باب مراعاة المنهج التحليلي (Analytical approach) خصصت المبحث الأول للتعريف بالرازي حياته ومؤلفاته وعطاؤه الفكري لتكون شبه المدخل لولوج موضوع المبحث الثاني وهو العقل فتكلمت عن مكانته عنده ودوره في المعرفة والصنائع وجوانب الحياة المختلفة ،كما تطرقت إلى تحديد أهمية النفس الناطقة وتفضيلها على سائر قوى النفس الأُخرى.

وعرضت في المبحث الثالث الموضوعات الأخلاقية التي ناقشها موضحا أهمية العقل فيها كالألم واللذة وأقسامهما وتفاوت الناس في احتمالهما ، علاوة على المسائل الأخلاقية التي توجب مراعاتها لمن أراد أن يسير في السيرة الفلسفية، فضلاً عن ربطه قضايا السياسية بالأخلاق المبنية على أوامر العقل ،ثم عملت على تركيب ما قمت بتحليله إذ تكلمت في المبحث الرابع حول ما يجب على الإنسان التزامه قبل الشروع بعلاج أمراض النفس أو الرذائل كقمع الهوى ،وضرورة معرفة الإنسان لعيوب نفسه . أما المبحث الخامس فكان محوره الرئيس تسليط الأضواء على تحديد موقفه من العقل في علاج الأمراض التيُ تتعرض لها النفس من عشق وألفة وعيوب متنوعة : من عُجب ،وحسد ،وكذب وغضب ،وبخل ،وهم ،وغم وشَرَه، وسكر وافراط الجماع والوسواس وطلب المراتب والمنازل الدنيوية ،علاوة على ظاهرة الخوف من الموت، وطريقة علاجها، محاولاً من خلال هذه الموضوعات توضيح كيفية استفادته من جهود الفلاسفة الذين تقدموه من جانب ،ومن جانب آخر الإشارة إلى نقاط الشبه بين أفكاره وأفكاره الفلاسفة الذين سبقوه والذين جاءوا من بعده من فلاسفة وعلماء.

كل هذه الموضوعات حاولت تغطيتها معتمدا على ما توافر من مؤلفاته التي سلمت من أيدي الحدثان إذ كان جُل التأكيد على الرسائل التي تطرقت للموضوعات الأخلاقية حصراً وتحديداً. سائلاً الباري تعالى السداد والرشاد وحسن القبول والله ولي التوفيق.

المبحث الأول أبو بكر الرازي حياته وعطاؤه الفكري:-

أولاً – التعريف بالرازي

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي من الفلاسفة الذين دونوا سيرتهم الذاتية ،وبالمقابل كتب ثُلة من المؤرخين والباحثين حول سيرة هذا المفكر وعطائه الفكري المتنوع، ولكن ما يُميز سيرته عند هؤلاء أنهم تكلموا عن الجانب السلبي والإيجابي لديه ،بينما لم يكتب الرازي إلا إيجابياته، فضلاً عن ذلك فالمهتمون بهذا الفيلسوف وعلى الرغم من تقديمهم لتفاصيل أكثر عن حياته إلا أن

التباين واضح بينهم : في تحديد تاريخ ميلاده ووفاته على وجه الدقة ،ومهنته الأولى قبل احترافه الطب ،وسبب عماه آخر أيامه.

ولإعطاء صورة واضحة حوله فلا مندوحة لنا إلا المواشجة بين ما ذكره الرازي عن نفسه ،وما كتبه المهتمون بتراثه.

ولد الرازي في مدينة الري على بعد بضعة عشر كيلو مترات جنوب طهران سنه٢٢٦هـ أو نحو سنة ٢٥٠هـ[١].

وقيل أنه في بداية أمره كان يضرب على العود ثم ترك ذلك وأقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كثيراً، وألف كتباً كثيرة ومتنوعة في صناعة الطب وسائر ضروب المعارف الطبيعية والإلهية فضلاً عن إجادة صناعة الكيمياء[٢].

وقيل على رأي آخر أنه كان في أول أمره صيرفياً إذ عُثر على نسخة من كتابه المنصوري في الطب الذي أهداه (للمنصور بن إسماعيل بن خاقان صاحب خراسان وما وراء النهر) كُتب عليه تأليف محمد بن زكريا الرازي الصيرفي[٣].

ومن ضمن ما قيل عنه أيضاً أن والده كان تاجراً في الري وأراد إدخاله فيها فرفض وفضّل طلب العلم والمعرفة[٤] .

ورفضه للتجارة ا دليل على شغفه بالعلم والحرص علية إذ كان ذلك ديدنه منذ حداثته إلى آخر أيامه ،إذ تكلم بلسان حاله مؤكداً أنه ما صادف كتاباً إلا وقرءه ،وما صادف رجلاً عنده علم إلا وعرف ما عنده من علم إذ كان صبوراً مجتهداً حتى قيل أنه كتب بمثل خط التعاويذ في عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة ،وأفنى في تأليف كتاب الجامع الكبير في الطب خمس عشر سنة عاملاً فيه ليل ونهار حتى ضعف بصره وحدث فسخ في عضل يده حتى اضطراً للاستعانة بمن يقرأ له ويكتب عنه[٥].

ثانياً – عطاؤه الفكري .كان فيلسوفنا فضلاً عن اهتمامه بالعلوم العقلية مهتماً بالأدب وقول الشعر ،والذي يهمنا من حياته هو نتاجه الفلسفي والطبي ؛لأنهما يشكلان مفارقة واضحه حول مكانته والتي تتمثل بموقف الآخرين منه بين السلب والإيجاب ،وتبدأ نقطة الأهمية الأولى معه كطبيب وعليه سأشير إلى الروايات التي قيلت حول تعلمه الطب .قيل بداية أنه قدم بغداد وله من العمر نيف وثلاثون سنة ،وقيل أنه تعلم الطب عند كبره إذ تعلمه على يد علي بن ربن الطبري[٦].

تعلم الرازي للطب بكبره مسألة لم تثار حولها الشكوك ،ولكن ما أثير حوله الشكوك هو هل تعلم الرازي الطب قبل قدومه بغداد ،أم بعدها وهنا يجد الباحث نفسه أمام روايات عدة هي:

١-إن الرازي وبسبب اشتغاله بالكيمياء رمدت عيناه جراء أبخرة العقاقير فقصد طبيباً للعلاج ،فقال له : ((لا أُعالجك حتى تدفع لي خمسمائة دينار .وعندها قال الرازي :هذا هو الكيمياء لا ما اشتغلت فيه))[٧].

٢-روايات أبن أبي اصيبعة المتعلقة بنشاط الرازي الطبي في بغداد وهي:

أ-رواية أبو سعيد ومفادها ، أن الرازي لما دخل مدينة السلام (بغداد) زار البيمارستان العضدي ليشاهده فأتفق له أن ظفر برجل شيخ صيدلاني وسأله عن الأدوية وشاهد عجائب في هذه المستشفى وعندها شغف الطب[٨].

ب-إن الرازي دخل بغداد وهو طبيب حاذق وكان في جملة من أجتمع على بناء المستشفى العضدي إذ استشاره عضد الدولة (٢٧٩هـ-٢٨٩هـ)في الموضع الذي يجب أن تبنى فيه فأقترح الرازي أن يعلق الغلمان في كل ناحية من جانبي بغداد شقة لحم ،وعدَ التي لم يتغير فيها اللحم ويسهك بسرعة هي المكان الأنسب.

جـ - إن عضد الدولة عندما بنى البيمارستان آنف الذكر طلب أن يذكروا له أسماء الأطباء وأعمالهم ،فكانوا مئة فأختار خمسين لجودتهم ومهارتهم وكان الرازي منهم ،وأقتصر على عشرة منهم وكان الرازي واحداً منهم ،فأقتصر على ثلاثة أطباء أحدهم فيلسوفنا فأدرك المعتضد انه أفضلهم وجعله مسؤولاً عليها. وبعد أن ذكر صاحب كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء هذه الروايات عبر عن وجهة نظره قائلاً:((والذي صح عندي أن الرازي أقدم زماناً من عضد الدولة))[٩].

فما الحل لهذه الإشكالية ،وفقاً للرواية الأولى أنه جاء بغداد ولم يكن طبيباً، والثانية أنه دخل بغداد وهو من كبار الأطباء وكان عضد الدولة عارفاً في مقامة ،وأعان عضد الدولة على تحديد موقع بناء المستشفى، الثالثة تؤكد أن الخليفة لم يعرفه بداية وعرف إمكاناته فيما بعد.

الإشكال يُحل مع ما ذكره القفطي وصاعد الأندلسي إذ أكدا أن الرازي دبر بيمارستان الري ثم بيمارستان بغداد[١٠]وهذا أقرب للمقبولية وعندها تصح رواية تعلمه الطب في بغداد وممارسته في الري وبعدها جاء بغداد وهو محترف في مهنته، وربما المستشفى الذي عمل فيه في بغداد ،إذا صح قول أبن أبي أصيبعة هو غير العضدي، فهذا الدكتور فرات فائق يعلن أن الراجح هو المستشفى المقتدري الذي أنشأه الخليفة العباسي المقتدر سنة(٣٠٦هـ/ ٩١٨م) أو ربما هو البيمارستان الصاعدي الذي بنى على عهد الخليفة المعتضد. وربما حصل خلط في الأسماء بين الخليفة المعتضد وعضد الدولة البويهي[١١].

وبعد أن بيَنت ما قيل من روايات حول تعلمه الطب وممارسته سنشير بصورة مقتضبة لمجلسه العلمي حيث كان يجلس ودونه تلاميذ ودونهم تلاميذ آخرون حتى أن المريض يأتي للمجلس فيصف ما عنده لأول من تلقاه ،فأن كان عندهم علم وإلا تخطاهم إلى غيرهم فأن أصابوا فبها وإلا تكلم الرازي في ذلك ، إذ كان مُجداً في عمله مستثمراً وقته بالتأليف والنسخ والتبييض وكان معروفاً بتفضله وبره بالناس و مساعدته للفقراء حتى كان يجري عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم[١٢].

هذا فيما يتعلق بالرازي الطبيب الذي استحق المدح والثناء و الإعجاب من قبل المؤرخين والباحثين .أما الرازي الفيلسوف الباحث في الإلهيات فكان متهماً بعقيدته وفكره ،ففي الوقت الذي وصف فيه بأنه طبيب الإسلام غير مُدافع وأحد المشاهير في علم المنطق ،والهندسة

وغيرها من العلوم ،وصف نتيجة بحثه بالإلهيات باضطراب الرأي وتقلد آراء سخيفة ،وانتحال مذاهب خبيثة وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدي بسبيلهم[١٣].

حتى قيل أنه صنف وجماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس و أتباعه وانتصروا للفلسفة الطبيعية القديمة وأنه كان شديد الانحراف عن أرسطو طاليس وغانياً له في مفارقته معلمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلسفة في جملة من آرائهم ، فضلاً عن أتهامه لأرسطو بإفساد الفلسفة وتغيير الكثير من أصولها ،وما كتبه الرازي في العلم الإلهي والطب الروحاني وغير ذلك من كتبه يدل على استحسانه لمذهب الثنوية[١٤]في الإشراك ولآراء البراهمة[١٥] في إبطال النبوة واعتقاد عوام الصابئة في التناسخ ،ولو كان منصفاً لعرف أن أرسطو محص آراء الفلسفة ونحل مذاهب الحكماء ونفى خبثها وأسقطه عنها وأنتقى لبابها وخيارها[١٦].

وهكذا أصبح الرازي الفيلسوف عرضه للنقود والاتهامات في فلسفته، وأيضاً لم تكن خاتمة حياته سعيدة؛ كونه عمى في آخر عمره ،وتعددت الأقوال في تحديد سبب عماه .فهذا أبن النديم يرى أنه وبسبب كثرة أكله للباقلاء أصبح في بصره رطوبة عمى على أثرها[١٧].

أما أبن أبي أصيبعة فيرى أنه نزل في عينية ماء ولم يحدد سبب نزوله واكتفى بذكر أنه طُلب منه أن يقتدح فرفض ذلك مُصرحاً لقد نظرت من الدنيا حتى مللت[١٨] .

أما أبن خلكان فذكر رواية غريبة حول هذا الأمر مفادها أن الرازي ألّف لمنصور الساماني كتاباً في الكيمياء وقصده به من بغداد فأعجبه ذلك وأعطاه ألف دينار ووفر له كل الاحتياجات والآلات لتحقيق ما ورد فيه عملياً وبعد أن عجز محمد بن زكريا عن ذلك حمل الساماني السوط على رأسه وأمر أن يُضرب بهذا الكتاب على رأسه جراء تخليده الكذب في كتبه وعلى أثر ذلك الضرب نزل الماء في عينيه ولم يعالج عينيه بالقدح فعمي آخر مدته ومات بعد حياة طويلة سنة ٣١١هـ[١٩].

وهناك من يعتقد أن السبب كثرت مطالعاته ومواصلة التأليف فضلاً عن تأثير الأبخرة المؤذية والمهيجة المتصاعدة أثناء تحضيره العقاقير الكيميائية ضعف بصره وقبل وفاته بسنتين أُصيب بمرض الساد cataract ثم عمى بعد ذلك[٢٠].

وهذا الرأي هو الأرجح إذ ليس كل من أكثر من أكل الباقلاء عمى ولو فرضنا أنها تُسبب ذلك فكيف يخفى عليه وهو الطبيب الحاذق والمعالج الماهر الذي لم يقتصر في علاجه على الدواء فقط وإنما أكد أثر الغذاء.

أما رواية أبن خلكان ففيها نظر ؛لأن الواقع يؤكد ليس كل من ضُرب بكتاب على رأسه نزل ماء في عينية بغض النظر عن لونه أسود كان أو أبيض .

أذن اتفقت كل الروايات مع تنوعها على أن فيلسوفنا فقد بصره ومات وهو بصير ،مع تباين في تحديد وفاته ،فقيل سنة ٣٢٠هـ،أو سنة ٣٦٤هـ[٢١].

وقيل أن وفاته كانت في مسقط رأسه (الري) ودفن هناك سنة ٣١٣هـ عن عمر يناهز الثمانين وهو في مسيس الحاجة والعوز[٢٢]وقيل على رأي آخر أنه توفي في بغداد سنة ٣٢٠هـ أو ٣٢١هـ[٢٣].

وحتى اختم الحديث عن حياته أجد من المناسب القول أنه أراد أن تُخلد ذكراه بعد موته وأن يقدم خدمة مجانية للأجيال اللاحقة وما مؤلفاته المتنوعة كماً وكيفاً إلا دليلاً قاطعاً على ذلك ، تلك المؤلفات التي أختلف المؤرخون في تحديد عددها إذ أحصاها أبن أبي أصيبعة بـ(٢٣٨)كتاباً، وجعلها القفطي (١٣٧)كتاباً. وكانت عند ابن النديم ١٤٠كتاباً،و٢٧ رسالة[٢٤].

وما يؤسف له أن هذه الكنوز ضاع أكثرها ،وما سلم منها إلا النزر اليسير ،ناهيك عن جهلنا بأكثرها .

وبعد التعريف بالرازي فالباب أصبح مفتوحاً للولوج إلى موضوع العقل عنده.

المبحث الثاني –مكانة العقل عند الرازي

أفتتح فيلسوفنا كتاب الطب الروحاني بفصل سماه (في فضل العقل ومدحه)أكد فيه أن الله أعطانا العقل لننال به المنافع العاجلة والآجلة وهو أعظم نعم الله[٢٥]عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا، به فُضّل الإنسان على الحيوانات غير الناطقة، فملكها وساسها وذللها وصرفها بوجوه تجلب له ولها المنافع. بالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن عيشنا ،عرفنا صناعة السفن واستعمالها في قطع البحار .ونلنا الطب الذي فيه مصالح أجسادنا ،وسائر الصناعات النافعة، فضلاً عن إدراك الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية عنا فعرفنا شكل الأرض والفلك وعِظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها. بفضله وصلنا إلى معرفة الباري عزَ وجلَ الذي هو أعظم ما أستدركناه وأنفع ما أصبنا فلو عدمنا العقل لكان حالنا حال المجانين والأطفال والبهائم ، فبفضله أصبح بإمكاننا تصور الأعمال العقلية قبل ظهورها في الواقع أو حسب قوله قبل ظهورها للحس إذ نراها وكأننا قد أحسسناها ،ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها وبما أن للعقل هذه الجلالة والمقدار والحظوة فعلى الإنسان أن لا يحط من رتبته ولا ينزله عن درجته ، هو الحاكم والزمام والمتبوع ،فلا يجوز جعله محكوماً عليه أو مزموماً أو تابعاً، الأخلق الرجوع إليه في أمورنا ونعتبرها به ونعتقد فيها بموجبه ونمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه ،وأن لا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدَره والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته. إن الهوى يمنع العاقل من إصابة رشده وما فيه صلاح عواقب أمره .إذن يجب ترويض الهوى وإذلاله وإجباره على الوقوف عند أمر العقل ونهيه وإذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وأضاء لنا غاية أضاء ته وبلغ بنا إلى نهاية قصد بلوغنا به ونكون عندها سعداء بما وهب الله لنا منه ومنَ علينا به[٢٦].

وأكد كذلك مكانة العقل في تدبير حياة الإنسان الجماعية القائمة على التعاون إذ بفضله أصبح البشر يرفق بعضهم ببعض مما أسهم في حسن معاشهم وسد احتياجات بعضهم البعض الآخر ولولا ذلك الفضل لكنا كالبهائم العاجزة عن تحقيق كمال التعاون والتعاضد العقلي على ما يصلح عيشها . واضاف مؤكداً والواقع خير شاهد على ذلك فترى الرجل طاعم كاسٍ مستكن آمن ولكل منهم عمله الخاص منهم الفلاح والبنَاء والحائك والمحارب ....الخ. ولا يمكن للإنسان أن يؤدي كل هذه الأمور ،فلا يمكن أن يكون الحراث بنَاء ولا البناء يمكنه أن يكون حائكاً ولا الأخير بإمكانه أن يكون محارباً، فالحياة الجماعية مهمة للإنسان حتى اننا لو توهمنا إنساناً قد

عاش بمفردة في فلاة لعلنا لم نتوهمه عائشاً ،ولو فرضنا وجودة فعيشه بلا شك وحشياً ، بهيمياً سمجاً؛ بسبب ما فقده من التعاون والتعاضد[٢٧].

يتضح من كلامه مدى تأثره بأفلاطون(٤٢٧-٣٤٧ ق .م)بفكرة التخصص بالعمل التي طرحها في كتاب الجمهورية إذ أكد التزام كل شخص بالعمل المنوط به وانه لا يحق له تغيير مهنته والتجاوز على المهن الأخرى[٢٨] فضلاً عن تأكيده على حاجة الإنسان للحياة الجماعية القائمة على التعاون ،تلك الفكرة التي أكد اهميتها افلاطون ،وأرسطو(٣٨٤ق.م -٣٢٢ق.م) ،وبعض الفلاسفة المسلمون[٢٩] .

وبلغ من إعلاء مكانة العقل عند فيلسوفنا أنه أكد تساوي الناس بعقولهم ،ورفض مسألة التفاوت المعرفي بينهم حتى أنه ووفقاً للمناظرات التي دارت بينه وبين أبو حاتم الرازي(ت٣٢٢)و التي دونها الأخير في كتاب أعلام النبوة[٣٠].

أن أبا بكر الرازي رفض ان يكون الله قد أختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم، وذريعته في ذلك هي :كيف تقضي حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلا بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويُكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ،وأكد أن الله الهم عبادة أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وأجلهم ولا يُفضل بعضهم على بعض ولا يكون بينهم تنازع واختلاف وهذا أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمةً لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتُكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات ، فالبشر متساوون بناءً على ذلك في عقولهم وفي الفطنة والهمة متى اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيهم ،بل بإمكانهم أ ن يكونوا فلاسفة أيضاً[٣١].

وما يراه الرازي أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع ،ولم يمنح الدين هذه المهمة إذ كان يرفض كل الرفض أي محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين[٣٢].

وهكذا كان أبو بكر من المفكرين الذين فضلوا العقل على النقل ،وكان موضوع النبوة من الإشكالات المهمة جداً التي أُثيرت حوله وكانت السبب الرئيس في عدم رواج فلسفته ،وهذه نتيجة طبيعية لأي مفكر محسوب على الإسلام وهو يتبنى أفكاراً بعيدة عن روح الإسلام[٣٣].

ومثلما بيَن مكانة العقل أكد دور النفس الناطقة أيضاً معرفياً وأخلاقياً. فهو بعد أن أعلن تبنية تقسيم أفلا طون الثلاثي للنفس (النفس الناطقة والإلهية ،والنفس الغضبية والحيوانية، والنفس النباتية والنامية والشهوانية) أكد أن النباتية والحيوانية كونتا من أجل النفس الناطقة ، النباتية تغذي الجسم الذي هولها بمثابة آله وأداة للناطقة ،أما الغضبية فلتستعين بها الناطقة على قمع النفس الشهوانية وتمنعها عن أشغال النفس الناطقة بكثرة شهواتها التي تحول دون استعمال نطقها ،فالنفس النباتية والغضبية التي من مزاج القلب ،والشهوانية التي من مزاج الكبد دورهما الحفاظ على الحياة إذ الغذاء والنمو كما يرى الرازي من الكبد،أما الحرارة وحركة النبض فمن القلب. وعلى هذه النفوس الخضوع للناطقة التي تتعامل مع الدماغ كآله لها وبفضلها صار للدماغ الحس والحركة الإرادية والتخيل والفكر والذكر (لا على أن ذلك من خاصيته ومزاجه

(أي الدماغ) بل من الجوهر الحال فيه المستعمل له على طريق استعمال آلة وأداة ،إلا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل)[٣٤].

فالرازي يرى بناءً على قوله بأن الوظائف المعرفية التي تُنسب للدماغ من إدراك حسي وتخيل وفكر ...الخ لم يكن هو مصدرها الرئيس، بل النفس الناطقة وكلامه هذا يعيد للذهن فكرة القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م)التي طرحها في حديثه عن المدركات المادية عندما أرجع الإدراك الحسي إلى النفس لا الحواس و وصف الإدراك بأنه أنتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم ،وأن هذه التغيرات وأن كانت جسمية بحته فما يعقبها هو الإدراك وهو فعل النفس وحدها وليس لانفعال الجسم أي تأثير ؛لأن الأدنى لا يؤثر بالأعلى و نتج عن هذا الاعتقاد رفضه القول بأن العين ترى وعدَ هذا كلام من أعتقد بأن الإحساس فعل جسمي ،أما هو فيعتقد أن الإحساس فكر[٣٥].

وعلى الرغم من المكانة البارزة التي منحها الرازي للنفس الناطقة ،إلا أنه رفض الإفراط والتفريط في استعمالها و دعا إلى مسك العصا من المنتصف ؛إذ الإفراط والتفريط لا يجلبان لصاحبهما إلا المضار المادية والمعنوية ، فحدَ التفريط أو التقصير يتمثل بعدم تفكير الإنسان حتى لا يخطر بباله استغراب هذا العالم واستكباره والتعجب منه والتطلع والشوق إلى معرفة جميع ما فيه وخاصة علم الجسد وهيئته وعاقبته بعد الموت ،ومن كانت هذه حاله فنصيبه من النطق نصيب البهائم ونصيب الحيتان والخفافيش وغيرها من الكائنات التي لا تتفكر ولا تتذكر البتة. أما الإفراط فهو إن تستحوذ هذه الأفكار ونحوها على الإنسان حتى يصل إلى حاله لا يُمكن النفس الشهوانية من نيل الغذاء وما به صلاح الجسم من نوم وغيره[٣٦]مما تحتاج إليه النفس الناطقة في بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحة ،وهذه حال من أراد معرفة كل هذه الأمور في زمان أقصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلا فيه وبالتالي فساد مزاج جملة الجسد حتى يقع في الوسواس والمالنخوليا[٣٧] .

ومع ذلك لا ينال مطلوبه ،فالإنسان حال تأمله بمعاني النفس الناطقة فانه سيزهد الجسد والعالم المادي أو الجسداني على حدَ تعبيره ولأدرك أن النفس متى كانت مرتبطة فيه لم تزل في أحوال مؤذية مؤلمة ؛وذلك لتداول الكون والفساد إياه، وعندها يصبح لديه شوقاً للتخلص من هذا العالم ؛لأن النفس العارفة متى فارقت الجسد وصارت في عالمها قطعاً لا تشتاق إلى التعلق بشيء من الجسد لبقائها بذاتها حية ناطقة غير مائته ولا آلمه مغتبطة بموضعها ومكانها .فأما الحياة والنطق فلها من ذاتها وأما بُعدها عن الألم فلبعدها عن الكون والفساد ،أما اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلصها من مخالطة الجسد،أما النفس المفارقة للجسد غير المكتسبة لهذه المعاني فضلاً عن عدم معرفتها العالم الجسدي حق معرفته وكان همها الاشتياق إليه والكون فيه فمصيرها التعلق بالماديات والخضوع لتداول الكون والفساد للجسد التي هي فيه في آلام متصلة ومترادفة وهموم جمة مؤذية ، لذلك أوجب العقلاء زم الهوى والشهوات ومع ذلك لا يطلقون إهمالها وهذا موجود في كل دين أيضاً[٣٨].

هذه باختصار الأفكار الرئيسة التي ناقشها في حديثه عن العقل والنفس الناطقة وبعد ذكرها سأعرض الموضوعات الأخلاقية التي ركزعليها أبو بكر الرازي.

المبحث الثالث الأخلاق:-

تكلم فيلسوفنا عن عدة موضوعات أخلاقية متنوعة كاللذة والألم ،والسيرة العملية التي يمارسها الفلاسفة فضلاً عن مسائل أخلاقية مرتبطة بالسياسة ، فضلاً عن قضايا أُخرى تطرق لها بين جنبات هذه الموضوعات كما تكلم أيضاً عن الطب الروحاني إذ بيّن فيه الرذائل التي تصيب البشر ووصفها بالأمراض، وبما أنه قرن علاج هذه الأمراض باللجوء إلى العقل بوصفه مرشداً وهادياً سأشير لهذا الموضوع بعنوان مستقل .

أولاً-اللذة والألم :- تطرق الرازي لمسائل عدة تحت عنوان اللذة كحدَ ها وأقسامها وتفاوت الناس في احتمالهما، فضلاً عن السبب الأساس الذي يُحرك الإنسان نحو طلب اللذات الحاضرة وأثر العقل في كبح جماحها .وما نوَد الإشارة إليه قبل مناقشة هذه المسائل أن كتابه في اللذة قد ضاع أصله المكتوب بالعربية وهذا ما جعل محققي رسائله الفلسفية يعتمدون على ما ذكره المؤرخين والمهتمين بهذا الكتاب كالمفكر والكاتب والشاعر الفارسي ناصر خسرو(١٠٠٤م - ١٠٨٨م) وغيره[٣٩].

ومن حسن الحظ أن الرازي ناقش اللذة في كتاب الطب الروحاني ،وكتاب السيرة الفلسفية ،وبوساطة هذين المصدرين أصبح ممكناً إعطاء صورة واضحة المعالم لتحديد موقفه من اللذة.

١-حدَ اللذة:-إ نها ليست سوى إعادة ما أخرجه المؤذي من حالته التي كان عليها أي الرجوع إلى الحالة الطبيعية وأوضح مثال على ذلك رجل خرج من مكان كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس الصيف فمسه الحرَ ثم رجع إلى مكانه الأول فاستلذ هذا المكان حتى عاد إلى حالته الأولى وعندها بدأ يفقد الالتذاذ فشدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة بلوغ الحرَ إليه وبسرعة هذا المكان في تبريده وبهذا حدَ الفلاسفة الطبيعيون اللذة بأنها رجوع إلى الطبيعة[٤٠].

أكد أن الأذى والخروج عن الطبيعة إذا حدث قليلاً في زمان طويل أي تدريجياً ثم رجع إلى الحالة الطبيعية دفعة واحدة في زمانٍ قصير تولد عن ذلك لذة حتى يفوتنا بهذه الحال الحس المؤذي ويتضاعف الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة.

وأن من لا رياضه له قد يظن أن هكذا لذة تم نيلها من غير أذى سابق ،فعدها مفردة خالصة بريئة من الأذى وهكذا رأي لا يُمثل الحقيقة ، فالحقيقة أنه لا يمكن أن تكون لذة البتة إلا بمقدار ما تقدمها من ألم أو أذى الخروج عن الحالة الطبيعية، مثال ذلك الجوع و العطش فأنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بهما حتى إذا عاد الإنسان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولهما ،بعد أن كانا ألذ الأشياء عنده وأحبهما إليه وكذا الحال في سائر اللذات، ولكن أكثر المائلين والمنقادين إلى اللذات لا يعرفون ذلك ؛لأنهم لم يتصوروا منها إلا الحالة الثانية أي التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى ؛ومن أجل ذلك أحبوها وتمنوا أن لا يخـــلو في حال منها[٤١].

وما أريد إيضاحه أن الرازي في موقفه من اللذة والألم تعرض للانتقادات من قبل المفكرين ،فهذا فخر الدين الرازي عدّ وصف الرازي الفيلسوف اللذة بأنها الخروج عن الحالة غير الطبيعية ،والألم بأنه الخروج عن الحالة الطبيعية بأنه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ،فجعل تمام اللذة بالإدراك الحسي خصوصاً اللمسي القائم على الانفعال عن الضد ،وعند استقرار الكيفية لم يحصل الانفعال والشعور وعندها لا تحصل لذة وهذا قول باطل ؛لأن الإنسان يستلذ بالنظر إلى الصورة الحسنة علماً بأنه لم يراها من قبل ولا كان عالماً بوجودها وعندها لا يصح القول بأن النظر يدفع ضرر الاشتياق ،وكذلك ربما يدرك الإنسان مسألة علمية من غير طلب منه لها ولا شوقاً إلى تحصيلها أو قد يتفق أن ينال أحدنا مالاً عظيماً أو منصباً جليلاً مع أنه لم يكن متوقعاً لهما ولا طالباً لحصولهما حتى يُقال بأن حصول هذه الأمور يُزيل ألم الطلب والتشَوق مع أن كل هذه الأمور لذيذة(٤٢).

وما اراه أيضاً أن الرازي الفيلسوف و الطبيب فعلاً عدّ اللذة حس مُريح والأذى حس مؤلم ،فهو أكد أن الحس تأثير محسوس والتأثير فعل المؤثر في المتأثر ،والتأثر تغير الحال المتأثرة فإن أخرجته عن الطبيعة كان ألماً ،وأن أرجعته إلى طبيعته حصلت اللذة . أما الحال الطبيعية المتوسطة بينهما فهي لا لذة ولا ألم وغير محسوسة فلا هي خروجاً عن الطبيعة ولا هي رجوعاً إليها(٤٣).

وما دمت بصدد الحديث عن موقف فيلسوفنا من اللذة بوصفها الرجوع إلى الحالة الطبيعية أود أن أقول أنه لم يعد الرجوع التدريجي إلى الحالة الطبيعية لذة ،وقدم مثالاً على ذلك جاء فيه لو أُصيب احدنا فجأة وهو في حال سلامته بجراح وخرج بذلك عن حالته الطبيعية دفعة واحدة فأنه يجد من ذلك أذى وألم ،وحينما ترجع جراحه بالشفاء شيئاً فشيئاً فلا يجد من ذلك لذة(٤٤).

فاللذة عنده هي الفورية أما التدريجية فلا يعدها لذة ،و مثاله على ذلك لذة الجماع إذ بيَن أنه بعد اجتماع مادة في مكان حيث يصبح ذلك المكان غاية في اليقظة ونهاية في الإحساس خصوصاً عندما يطول اجتماعها فيه فاللذة تحصل عند خروجها على نحو فوري(٤٥).

٢-أقسام اللذات:-

لو تأملنا تقسيمه للذات لوجدناها على قسمين :ماسماها بالجسدانية وأُخرى يمكن تسميتها بالمعنوية ، وفضّل المعنوية على الجسمانية ومصداق ذلك نجده عند تتبع أفكاره إذ أكد أن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة حسب سيرتنا عندما كانت النفس مع الجسد والأمر الأفضل الذي إليه خُلقنا والأحرى بنا ليس نيل اللذات الجسدانية ،بل اقتناء العلم والعمل والعدل إذ بهما خلاص الإنسان من عالمنا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم .أي أنه فضّل اللذة الآجلة الدائمة على الحاضرة التي يدعو الهوى إلى إيثارها، بينا العقل يدعو إلى تركها لأمور يؤثرها عليها(٤٦).

وهكذا بات لموضوعي اللذة والألم منحى أخروي بجانب الدنيوي ولم تكن المسألة مسألة استنتاج وحسب ،بل نجده يُعلن عن رأيه في تأكيد هكذا تقسيم ومصداق ذلك ما ورد عنه في حديثِهِ عن الله تبارك وتعالى إذ بيَن أن الله مالكنا رحيم بنا ناضراً لنا وعلينا أن نرجو منه الثواب

ونخاف العقاب ،ومع العلم أن مالكنا لا يُريد إيلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويُحب منا العلم والعدل[٤٧] ومع ذلك فإنه يُعاقبنا بقدر استحقاقنا من الإيلام ،وانطلاقاً من ذلك لا ينبغي أن نتحمل ألماً في جنبِ لذة يفضل عليها الألم كماً وكيفاً، و أن لذات الدنيا وآلامها مُنقطعة بانقطاع العمر ،بينا لذات العالم الذي لا موت فيه دائمة غير منقطعة ولا متناهية ،وعندها فالمغبون من أشترى لذة بائدة مُنقطعة متناهية بأُخرى دائمة مستمرة لا متناهية ،وكل لذة لا تؤدي بصاحبها إلى هذه النتيجة فمباحة ومع ذلك تجد الفيلسوف يترك كثيراً منها ليمرن نفسه على فعل الواجب و بسهولة ،إذ لذتنا الحقه هي رضا الله ولو قُدر لنا أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا شريطة ارتكاب ما لا يُرضي الله فلا فائدة بما ملكنا ما دمنا سنُحرم من الخير الدائم والنعيم المُقيم[٤٨].هذا فيما يتعلق بأقسام اللذة عنده ذكرناه بصورةٍ مُقتضبةٍ لنفسح المجال أمام الموضوعات الأخرى .

٣- تفاوت الناس في احتمال اللذة والألم:-

نظر لطبقات الناس من عدة جوانب ،اقتصادية واجتماعية ,وسايكلوجية فأكد أن من الناس من تربى على النعم والملذات ومنهم من عاش حياة البؤس والفقر ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات على نحوٍ كبيرٍ كالمُغرمين بالنساء أو شرب الخمر وما شاكل ذلك من اللذات التي يتفاوت الناس فيها و احتمال الألم الناجم عن قمع الشهوات ،إذ تختلف الحالة حسب اختلاف أحوالهم ،وبناءً على ذلك يجب على المُربي أو المتفلسف كما سماه أن يعلم بواقع و إمكانية من يُريد تهذيبهم .

واعتمد في كلامه على اتخاذ أنموذجين هما: أولاد الملوك والناشئين في نعمهم ،وعامة الناس ،أما الأولون قطعاً لا تحتمل بشرتهم خشن الثياب، ولا تقبل معدهم بشع الطعام ،فعلى المُهذِب أن لا يُثقل عليهم ولا يُلزمهم بما يُلزم به العامة ولو دعته الضرورة إلى ذلك عليه أن يعمله لهم بمراحل تدريجية ،شريطة أن يلتزم الحدَ الأوسط ولا يُبيح لهم الملاذ التي لا يتم الوصول إليها[٤٩] إلا بارتكاب الظلم والقتل و بالجملة بجميع ما يُسخط الله وما لا يجب في حكم العقل والعدل ويُبيح لهم ما دون ذلك وهذا هو الحد من فوق في إطلاق التنعم. أما الحدَ من أسفل أي التقشف والتقليل فيصح بأن يأكل الإنسان مالا يضره ولا يمرض عليه على أن لا يتجاوز إلى ما يستلذه غاية الاستلذاذ ويشتهيه؛ لأن المسألة تتحول عندئذ إلى طلب اللذة والشهوة لا لسد الجوع، وكذا الحال في مسألة الملبس والمسكن فعلى الإنسان أن يرتدي ما تحتمله بشرته ولا يرتدي الثياب المنقوشة طلباً للتفاخر ويكتفي من السكن الذي يقيه من الحر والبرد المفرطين ولا يتعدى إلى طلب المساكن الكبيرة المنقوشة المزخرفة إلا إذا كانت حالته ميسورة شريطة إلا يجهد نفسه في الكسب أو يظلم الغير[٥٠].

وعلى الرغم من تأكيده أمكانية اصلاح الناس أغنياء كانوا أم فقراء إلا أنه فضّل الفقراء والناشئون في أحوال رثة حسب تعبيره وعلة؛ ذلك أن التقلل على أمثال هؤلاء يكون ايسر، وانطلاقا من ذلك كان التقشف والتقلل على سقراط (٤٦٩ق.م-٣٩٩ق.م) أسهل منهما على أفلاطون، وأكد بأنه من المؤيدين لالتزام الحد الوسط كونه بين الحد الأعلى والأدنى ولا ضير على الفيلسوف التزامه ،وأن كان الفضل في الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى ،أما مجاوزة

الحدّ الأسفل فخروج عن السيرة الفلسفية العادلة وفيه إسخاطا لله تعالى ؛لأنه إيلام للنفوس وهذه حال بعض أهل الهند و المنانية[٥١] فضلاً عن الرهبان والنساك .إما من تجاوز الحّد الأعلى فخارج عن الفلسفة[٥٢].

وبعد أن ناقش فيلسوفنا مسألة التقشف والتقليل ختم هذا الموضوع بقوله:((وما علينا في نهاية الأمر إلا أن نسأل الله واهب العقل و فارج الغم وكاشف الهم توفيقنا وتسديدنا ومعونتنا على ما هو الأرضى عنده والأزلف لدية))[٥٣].

٤-اللذة والعقل :- نسب الرازي سبب أتباع اللذات الحاضرة وإيثارها إلى الهوى إذ يقدم الإنسان عليها بلا فكر ولا روية في عاقبتها وبالتالي تجلب له الألم وتمنعه عن لذات كثيرة قد تكون أضعاف ما ناله من لذة مؤقتة هدفها طرح المؤذي كإيثار الطفل المريض بالرمد حك عينية وأكل التمر واللعب في الشمس ،الأجدر بنا أن نرجع للعقل قبل القدوم على أي لذة وأن نفكر بالعواقب والنتائج كي لا نألم من حيث نظن أننا نستلذ ونخسر من حيث نظن أننا نربح فالأمر إذن يقتضي بالعاقل أن يرى المرارة المتجرعة أهون وأيسر من المنتظرة التي لا بد من تجرعها ،فضلاً عن قمعه هواه في كثيرٍ من الأحوال حتى لو لم يرَ لذلك عاقبة مكروهه ليُعّود نفسه ويروضها على تحمل ذلك حتى لا تتمكن الشهوات منه وتتسلط عليه إذ لها من التمكن في النفس الطبيعية والجبلة حتى يعسر عليه مقاومتها[٥٤].

ونبه فيلسوفنا على مسألة مهمة هي أن الإفراط في اللذات يتحول في نهاية المطاف إلى عدم التذاذ ومع ذلك تجد المدمن عاجز عن ترك ما أبتُلي فيه وأبسط مثال المُدمن على غشيان النساء وشرب الخمر والسماع، فعلى الرغم من قوة هذه الشهوات في الطباع إلا أن لذة غير المدمن تكون أكثر ؛ فهي عند المدمنين أصبحت حاله مألوفة واضطرارية غير قادر على الإقلاع عنها ،فليست القضية فضل أو ترف إذ نجدُ المدمنون يقصرون بسببها في دينهم ودنياهم ،ويضطرون إلى استعمال شتى ضروب الحيل من أجل كسب المال ويطرحون أنفسهم في المهالك[٥٥].

وتطرق إلى موضوع اللذة من وجهة نظر الفلاسفة إذ ربط موقفهم من إشباع اللذات ونوعها بمعتقدهم في مصير النفس بعد مفارقة الجسد، وقسم آراءهم قسمان :اللذين يرون أن النفس ليس وجودها بذاتها وأنها تفسد بفساد الجسم التي هي فيه وهؤلاء أباحوا للإنسان أطلاق اللذات التي لا تجلب له ضرراً دنيائياً فورياً، أما القسم الثاني فهم المعتقدون بأن للنفس آنية وذاتاً قائمة بنفسها وهي المستعملة للجسم الذي لها أداة وآله وأنه لا تفسد بفساده وهؤلاء طالبوا بزم الطباع ومجاهدة الهوى إذ يرذلون من ينقاد إلى اللذات ويأسف على ما فات منها ،بل وصفوا من هذه حاله بالحيوان الذي لا هم له إلا إشباع اللذات والشهوات دون فكر ولا روية ،وبيّنوا أن الإنسان مهما سعى في إشباع لذاته فلا ينال منها إلا القليل ،بينما بهيمة واحدة بإمكانها أن تنال من لذة المأكل والمنكح ما لا يُصيبه أو يقدر عليه عدداً كبيراً من الناس، وكذا الحال في سقوط الهم والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها حتى أننا نجد الحيوان في أحلك ظروفه إذا حضر وقت ذبحه منهمكاً في أكله وشربه ،فاللذة إذن متهيئة بالطباع للحيوان لا للإنسان ولو كان مقياس الفضل اللذات في كثرتها قطعاً لكان حال الثيران والحمير أفضل من كل البشر ومن الإله المنزه عن كل

هذه الأشياء .صفوة القول على الإنسان أن يعرف أن الأفضل له هو استعمال النطق وتزكية النفس ومن ظن أن بإمكانه إصابة اللذات أكثر من الحيوانات فما ذلك إلا دليل على عدم معرفته بالرياضة وعدم الفكر والروية في أمثال هذه المعاني[٥٦].

وبعد أن أشار الرازي إلى وجهتي نظر الفلاسفة قام بتحليل ما ذكروه فأكد أن كمال اللذة ونقصانها لا يكون بالإضافة من بعضها البعض ،بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها فمن لا يُصلح حاله إلا ألف دينار لا تصلح حالته إذا أُعطي تسع مائة وتسع وتسعين ديناراً ، ولو أن شخصاً بحاجه إلى دينار واحد وأعطي لسدّ حاجته بينما السابق أعطي أضعافاً ولم تسد حاجته إذن اللذة على قدر الحاجة إليها .أما عن مسألة تفاوت اللذة عند الإنسان والحيوان فيرى أن البهيمة إذا حصلت على التذاذها والتام فلا يضرها أو يؤلمها ما وراء ذلك من لذات ؛كونها لا تفكر ولا يخطر ببالها البته إذ تختلف عن الإنسان في ذلك وبناءً عليه فلذتها أكبر من التي ينالها الإنسان ،فالإنسان يتمنى اللذات دائماً ويجد نفسه غير قادر على تحقيق كل ما يتمناه ويرغب به فهو يفكر دائماً بالغائب ويتصوره ؛وبالتالي يُصاب بالقلق والخوف على ما ناله والخشية من فقدانه وعلى ما لم يحظَ به وعندها تكون لذته وشهوته ناقصة ، فلو ملك أحدنا نصف الأرض لتمنى أن يملك النصف الآخر ،ولو ملك الأرض بأسرها لتمنى دوام الصحة والخلود ليعرف جميع ما في السماوات و الأرضيين[٥٧].

من كلامه يتضح أنه أراد ان يؤكد بأن طموحاتنا نحن البشر ورغباتنا في نيل اللذات تفوق رغبة الحيوانات إذ يكتفي الحيوان بلذة نالها وسدت حاجته الغريزية ،بينما الإنسان لا يقنع بما ناله وما عنده وكأن الرغبات غير المحدودة ديدنه وحب الأنا خاصته .

وما ذكره فيلسوفنا يذكرنا بما نُقل عن الفيلسوف الألماني عما نوئيل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤)عندما ميَز بين الإنسان الأول والحيوان إذ بيّن أن الحيوان وأن شارك الإنسان في بعض الرغبات الطبيعية من مأكل ونوم ومأوى ورغبة الحفاظ على النوع ،إلا أنها عند الحيوان غريزية إذ يكتفي القرد بموزه، ولكنه لا يرغب في رغبة قرد آخر. وكذا الدولفين الذي قد يكتفي بسمكة ،ولكنه لا يرغب في رغبة دولفين آخر ،أما البشر فبالإضافة إلى نيل رغباتهم تجدهم يسعون إلى نيل اعتراف الآخرين به و بإنسانيتهم فيضطرون للمخاطرة بحياتهم وعندها تكون حياتهم الاجتماعية متسمة بصراعٍ عنيفٍ حتى الموت[٥٨].

وحتى نختم هذا الموضوع نوّد الإشارة إلى أن الرازي وإن أيد الفلاسفة في مسألة كبح جماح الشهوات إلا أنه نقد بعض الفلاسفة اللذين بالغوا في زم الهوى حتى وصلوا به حدّ الإهانة والإماتة ؛لأنهم طالبوا بأن لا ينال الإنسان من المآكل والمشرب إلا قوتاً وبُلغة ،ولا يغتني مالاً ولا عقاراً أو داراً ،فضلاً عن عدم لزوم المناطق العامرة واعتزال الناس[٥٩].

فهو رفض هذه الأفكار؛ كونه يرى مدى ضررها على الإنسان نفسياً وجسدياً من جانب ،ومن جانب آخر أنه من المؤكدين على الحياة الاجتماعية وأن كانت لا تخلوا من السلبيات والمشاكل .

ثانياً- السيرة الفلسفية:-

وضع الرازي كتاباً حمل عنوان السيرة الفلسفية وكان هدفه الرئيس الدفاع فيه عن نفسه والرد على من عابوه واتهموه بالحياد عن سيرة الفلاسفة ،لما نادى به من أفكار خالفت الشائع ؛لأنه كان يعلن عنها دون الالتفات إلى الرأي العام كالطعن بالنبوة وعدم اتفاقها والحكمة وتفضيله الفلسفة عليها فعدّ النبوة سبباً فعالاً في العداوة بين البشر وهلاكهم[٦٠] فضلاً عن قوله أفكاراً خالف فيها أرسطو ،كتأكيد وجود الخلاء وعد الحركة خاصة جوهرية من خواص الجسم (أي أنها حالّة فيه)وليس كما أعتقد أرسطو طاليس بأنها تتحرك صعوداً وهبوطاً تبعاً لمكانها الطبيعي أو للعناصر الغالبة الداخلة في تركيبها .

فضلاً عن قوله بتركيب الأجسام من جزئيات أو ذرات يفصل بينهما الخلاء ،وعندها فكثافة الذرات أو تخلخلها أو حجم الخلاء الفاصل بينها هو ما يُعين به صفات الأشياء الأساسية من خفة أو ثقل وصلابة أو ليونة[٦١].

وقول فيلسوفنا أيضاً بالقدماء الخمسة (الله ،النفس الكلية ،الهيولى الأولى ،المكان والزمان)[٦٢].

ولو تميزت الأمور لوجدنا هذا الكتاب حمل عدة أفكار أخلاقية وما من خيار أمامنا إلا ذكرها لنوفي موضوع الأخلاق حقه وقبل ولوجها نجد من المناسب التنويه إلى لطيفة أدركناها من خلال قراءة كتابه السيرة الفلسفية وهي أن الرازي لم يتأثر بالنقود التي وجهت لعقيدته الدينية .وما أثار حفيظته اتهامه بالحياد عن سيرة الفلاسفة بوجه عام وسقراط بوجه الخصوص.

فهو لم يفعل ما فعله سقراط إذ كان زاهداً في الدنيا متواضعاً في أكله وشربه وسكنه ،فلم يقتنِ شيئاً ولم يتزوج ولم ينسل ولم يشهد لهواً ولم يشرب خمراً ولم يأكل لحماً ،بل كان يتناول من الحشائش ويؤوى إلى حبٍ في البريةِ فضلاً عن عدم التفاته إلى الملوك ،فلم يذهب لهم بل كان يستخف بهم عندما يغشونه ، وبيّن أن هذا نُقل عن سقراط في بداية أمره إلى مدةٍ طويلةٍ من عمره عندما كان مغموراً بالفلسفة إذ لكل جديد لذة ،ولكنه بعد أن قرت به الأمور قرارها تزوج وأنسل وشارك في الحروب وحضر مجالس اللهو . وبيّن الرازي حقيق أنه لم يحقق كل ما كان يفعله سقراط في سيرة حياته الأولى ؛كونه ضد التفريط الذي يحرم الإنسان من نيل اللذات التي فيها صلاحه ومع ذلك أعترف بتقصيره عن وصوله إلى ما وصل إليه وأنه لا يعيبه على سيرته من الناحية الكيفية بل الكمية المُبالغ فيها[٦٣].

وبعد أن ذكر ما في نفسه عن سقراط صرح فيلسوفنا بأنه إذا كان لا يستحق لاسم الفلسفة كونه لا يُضاهي سقراط فهو يستحقها فضلاً عن الناس غير المتفلسفين ؛لأن سيرته الفلسفية تقوم على ما يلي:

١-إن السيرة الفلسفية هي معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار العفة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل إلا من ظهر عندهم جور أو ظلم فلإنسان متى ما لزم العدل والعفة وأقل من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم ومتى ما ضم إلى ذلك النصح والرحمة كان محبوباً عندهم[٦٤].

٢-إن مصير الإنسان بعد الموت تقرره علاقة النفس مع الجسم وأن الله خلقنا لا لطلب اللذات الجسمانية ،بل لطلب العلم والعدل إذ بهما خلاصنا في العالم الذي لا موت فيه فهذا ما إرادة الله

لنا ومنا ،فقد ينال الإنسان في حياته لذات تتحمل النفس بسببها ألماً كبيراً فيما بعد فلا ينفع ملك إنسان مهما كان مكانته وصاحبه عاصٍ لله.

٣- تحكيم العقل في التعامل مع اللذات ومحاربة الهوى الذي يدعونا إلى نيل اللذات الحاضرة وأن كانت نتائجها إصابة آلام كبيرة فيما بعد فالعاقل هو من لا يُفضل لذة عاجلة تعقبها آلام أكبر منها وأجلّ وعلى الفيلسوف أن يترك كثيراً من اللذات المُباحة ليُعوّد نفسه فيكون فعله في الموضع الواجب أهون وأيسر[٦٥] .

٤-عدم الإضرار بالنفس والحفاظ على بقائها وهذه إرادة الله فضلاً عن ذلك فأنه تعالى كرمنا وفضلنا على الحيوانات وأباح لنا صيدها والاستفادة منها وأباح التغذي من بعضها فالأجدر بنا فعل ذلك عن قصد ومذهب عقلي عدلي لا نتعداه أو نتجاوز عليه ؛لأن صيدها يسبب لها الألم والإيذاء والإبادة ،وانطلاقاً من ذلك يجب أن يكون قدومنا على هذا الفعل عند الضرورة .

وكذا الحال في استعمالها فتكدَ البهائم كدَ قصد لا عنف إلا في المواضع التي تدعو الضرورة فيها إلى الأعناق كحث الفرس عند طلب النجاة من العدوّ ،فمن العدل حينئذ أن يُحث ويُتلف إذا كانت النتيجة خلاص الإنسان لاسيما أن كان عالماً خبيراً وله غناء عظيم لما يُقدمه من منافع للناس ، اما الحيوانات ذات الأعشاش فلم يُجوز إبادتها ،بل طالب الرفق بها والاستفادة منها كغذاء ،والسماح بتكاثرها شريطة أن لا تزيد زيادة تضطرنا إلى كثرة ذبحها [٦٦].

من خلال ما ذُكر حول التعامل مع الحيوان نقول أننا لا نُجانب الصواب إذا وسمنا الرازي بأنه من دعاة المحافظة على البيئة وحماية الحيوان ،ولكن حدة الصواب تلين عند تتبعنا لموقفه من الحيوانات المفترسة المؤذية للإنسان خصوصاً التي تتغذى على اللحوم كالأسد والنمر والذئب وما شاكلها فضلاً عن التي يصعب استصلاحها كالقوارص(الحيات والعقارب والزنابير)إذ طالب بضرورة طردها وإبادتها وإهلاكها[٦٧].

٥- نقد الذين حرموا على الإنسان الكثير من الأمور المُباحة ويلجئون إلى تعذيب نفوسهم تحت ذريعة الدين كإحراق الهنود أجسادهم وطرحها على الحدائد المشحوذة بنية التقرب إلى الله ،ونحو ما يفعله المنانية من جبّ أنفسهم عند منازعتها إلى الجماع واضنائها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتناب الماء واستعمالها البول مكانة فضلاًعن تصرفات النصارى من الترهب والتخلي بالصوامع ، وقيام بعض المسلمين بلزوم المساجد والمكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعة ومؤذي الثياب وخشنه[٦٨].

٦-إن البشر متفاوتون في احتمال اللذة والألم ،وعلى من يُريد إصلاح حالهم أن يكون عارفاً بذلك وأن يطالبهم التزام الاعتدال في نيل اللذات ؛لأن الإفراط والتفريط مرفوضان[٦٩].

٧- إنّ الله عزّ وجلّ عالم لا يجهل وعادل لا يجور ،ونحن عبيده ومملوكين له وكما يحب العبيد آخذهم بسيرة مواليهم والجري على سننهم فعلينا بناءً على ذلك التزام العلم والعدل وهذا هو معنى قول الفلاسفة :(إنّ الفلسفة هي التشبه بالله عز وجلّ ،وبقدر ما في طاقة الإنسان) لذا على الفيلسوف أن لا يُقصر بجزئي الفلسفة (العملي والعلمي)ومن فعل ذلك استحق المحو من أسمها ،وهنا تكلم الرازي عن نفسه مؤكداً أنه لم يُقصر بأي جانب من جوانب الفلسفة ،فمن الناحية

العلمية ألف كتباً عدة قاربت مائتي كتاب ومقالة ورسالة فضلاً عن جهوده العلمية الكثيرة ،أما سيرته العملية فأعلن فيها أنه لم يُصاحب السلطان صحبة حامل سلاح ولا المتولي أعماله بل صحبة متطبب ومنادم إذ يقدم له المشورة بما فيه صلاح له وللرعية[٧٠].

بيّن عدم شراهته في جمع المال و عدم الإفراط والتفريط في المأكل والمشرب والملبس والمركوب فضلاًعن تركه منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم ،بل كان يُجافي الكثير من حقوقه إذ كان كل همه هو طلب العلم والتأليف ليل ونهار[٧١].

هذه باختصار الأفكار الأخلاقية التي بيّنها في كتاب السيرة الفلسفية عرضناها بصورة موجزة وعندها سنعول على أفكار أخلاقية أخرى ناقشها فيلسوفنا في مقالة سماها (في إمارات الإقبال والدولة) ولا نكون مخطئين إذا سمينا هذا الموضوع بالسياسة والأخلاق.

ثالثاً-السياسة و الأخلاق :- تكلم أبو بكر الرازي عن أمارات أو علامات إقبال الدولة ،فأعلن أن العلم أحد الإمارات كونه حالة جليلة وعند نيل صاحبه منصباً فإنه ينتقل إلى حالة جليلة أخرى وهذا الانتقال دليل على تيقظ السعادة له من جانب، ووجود قوة وافرة أسهمت في نقله سواء أكانت إلهية أم طبيعية من جانب أخر فتتسق له الأمور وتقع لصالحه سواء أكانت صغيرة أم كبيرة إذ إن حصولها يدل على أنه مسوس ومؤيد بقوةٍ غير قوته وانه متكفل به لحصول النكبات لأعدائه وبوار المُضادين والمُخالفين والمُنازعين له[٧٢].

وتطرق وهو في صدد الحديث عن امارات الدولة عن الصفات والمؤهلات الواجب توافرها بالرئيس والتي يمكن اجمالها :

بعدة صفات هي :

أن يتصف بعلو الهمة، والنبل والجود وقلة مهابة الأكفاء وفضل الرأي وجودته وأن يكون عاشقاً للرياسة حتى أنه لا يرى عيشاً إلا بها .ولا يهمه أمراً سواها .أن يكون له فضل الصدق ودقة حس النفس والتذكر والتخمين على ما كان له قبل وذلك علامة على تسديده وتوفيقه بقوة إلهية ،ناهيك عن ضرورة توافر العلم بالشكل الذي يجعل المسوسين ينسبون أمورهم له و اكتفائهم بسياسته .أن يكون السائس ميالاً لموافقة الخلطاء والأصحاب والأعوان فيحب صلاح أمورهم باستجلاب مودتهم وإخلاصهم له وفي ذلك إثبات لقوته الدائمة ؛ليسخرهم ويضمن وحدتهم كي لا يتفرقوا عنه ولا يُضمروا له سوءً ولا يرون عيشاً إلا معه فضلاً عن ضرورة مهابة الأصحاب له والخدم و إجلالهم له من غير أن يحدث له في ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب ذلك من مزيد في رتبته أو زيادة في احسان أو إساءة .ضرورة خلو قلب السائس من الضغائن والأحقاد التي كانت في نفسه على أكفائه وأجلت أصحابه وخلطائه ما دام دوره السياسة والإصلاح وليس الاستفساد .وأن تكون نفسه ميالة للعدل كارهه للجور وأن كان له عاجل ناجز ؛لأن في ذلك دليل على إيقان نفسه بالتمكن من المُلك ودوامه دون أن تكون مختطفة مغتمة ،على أن ذلك لا يتم إلا بحمل قوة إلهية بالإضافة إلى ما كسبه من ميل الرعايا والمملوكين والمسوسين إليه وفي ذلك توطيد ملكه وإرساء قواعده والبُعد عن الوهن والتضعضع وانعزال المناوئين والمُضادين ،بل

أجلالهم إياه وشوقهم إلى مثل حاله ،وهذه هي أمارات الإقبال الأشرف الأعظم ويدخل ضمنها حتى الإمارات الصغيرة[٧٣].

من خلال ما تم عرضه يتضح مدى تأكيد ه على الأخلاق العملية و مواشجتها بالسياسة العملية فضلاً عن تأكيده تدخل العناية الإلهية في مسألة قيام الدول وتوفيق أرباب السياسة في تولي المناصب القيادية وخدمة أنفسهم ومراعاة مصالح شعبهم .

وبعد الحديث عن الأخلاق والسياسية عند فيلسوفنا سأتطرق لأفكاره الأخرى بوصفه كطبيب نفساني وفيلسوف أخلاقي .

المبحث الرابع- ما يجب التزامه قبل الشروع بعلاج أمراض النفس (الرذائل)

لم يشأ فيلسوفنا الوقوف عند الطب الجسدي ،وإنما أراد أن يكون طبيباً نفسانياً أيضاً، فإذا تطرق في كتاب المنصوري إلى أمراض البدن وطرق علاجها ،فأنه عرض في الطب الروحاني الأمراض التي تُصيب النفس وطرق علاجها[٧٤].

وأتخذ من بعض الأمراض انموذجا لاسيما الأكثر شيوعاً بين الناس ،وهو بلا شك عدّ الصفات السيئة أو الرذائل أمراضاً كالبخل والشرهَ والحسد والعُجب والكذب ،وكثرة تعاطي الكحول والمبالغة في الجنس والطمع وطلب المناصب ،والظاهر أنه فعل ذلك ؛لأنه أعتقد إمكانية علاجها ؛ولذلك نظر لها بمنظور الطبيب النفساني .وقبل الشروع بذكر أمراض النفس وطرق علاجها لابد من الإشارة إلى أنه تطرق لموضوعين رئيسين هما :قمع الهوى ،ومعرفة الإنسان عيوب نفسه كخطوتين لا مندوحة عنهما لمن أراد تخليص نفسه من الأمراض التي تتعرض لها ويمكن توضيح افكاره بالآتي:

أولاً:- قمع الهوى: - أكد الرازي أن مخالفة الهوى لا تحصل بشكلٍ فوري ،بل تحتاج إلى تدرج وتمرين للنفس إذ يعتمد الأمر على قوة الإرادة والعقل أو (إطلاق الفعل بعد الروية)فالإرادة والعقل ملكتان فُضّلَ بهما الإنسان على سائر البهائم ، البهيمة تفعل ما يُمليه عليها الطبع دون روية أو تفكير ،بينما الإنسان العاقل هو من يترك كثيراً من الأفعال التي تورثه آلام ونتائج لا تُحمد عقباها ، و ما يراه أيضاً أن أمكانية زم الطبع عنصر مشترك بين سائر البشر إذ للتربية والتعليم الدور الرئيس في ذلك[٧٥].

وعلى الرغم من عموم هذه الإمكانية المكتسبة وشمولها إلا أن الناس والأمم متفاوتون فيها ولا يبلغ هذه الفضيلة على التمام إلا الفيلسوف الفاضل فبمقدار فضّل العوامّ من الناس على البهائم في زم الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل الفيلسوف على سائر العوام، فعلى الإنسان إذن أن يروض النفس ويعودها لمواجهة الأفعال الرديئة التي تعودها مع ضرورة العلم بأن القدرة في التخلص من بعض الرذائل ونيل بعض الفضائل أمر نسبي إذ يصعب على المدمن للخمر أن يقلع عنه ويواجه صعوبة في ذلك ،وكذا المتعلق بغشيان النساء إذ يجد صعوبة في نيل فضيلة العفة لتمكن ما تعوده حتى يصبح الصبر بدونها من ضروب المحالات[٧٦].

ولغرض معالجة مرض الهوى يجب الاعتقاد بعدة قناعات هي :

ما من رأي دنيوي إلا ويوجب شيئاً من زم الهوى والشهوات ولا يطلق إهمالها وإمراجها . إنّ زم الهوى وردعه واجب في كل رأي وعند كل عقل ودين. على الإنسان العاجز عن نيل أعلى المراتب والمنازل الواردة في كتاب الطب الروحاني أن يتعلق ولو بأخس المنازل منها ،وهو رأي من رأى زم الهوى بمقدار ما لا يجب ضرراً عاجلاً دنيوياً. إن الإنسان الذي يتحمل مرارة قمع هواه سيحظى بالحلاوة واللذة والارتياح إذ يسهل عليه التغلب على الشهوات بالاعتياد التدريجي فيبدأ أولاً بمنع اليسير منها ويترك بعض ما يهوى لما يوجبه العقل والرأي ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك عنده خُلق وعادة فتذل نفسه الشهوانية وتتعود الانقياد للنفس الناطقة إن قمع الهوى وأتباع العقل وسياسة الأمور تمنح صاحبها سروراً ،علاوة على مدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله(٧٧).

ثانياً- معرفة الإنسان عيوب نفسه :- للأمانة العلمية نقول أن الرازي لم يستعمل في هذا العنوان كلمة الإنسان ،بل استعمل كلمة (رجل) إذ كانت لغة الخطاب عند فيلسوفنا تتسم بالذكورية ،وبما أن هذه الأمراض والرذائل توجد عند الرجال والنساء على حدٍ سواء لجئنا إلى استعمال كلمة إنسان وكذا إمكانية العلاج إذ تشمل الطرفان.

أكد أن معرفة النفس وعيوبها من المسائل الفلسفية المهمة التي أكدها سقراط و جالينوس (١٢٩-٢١٦م) .

أما سقراط فمنذ قراءته لتلك الحكمة المنقوشة على واجهة هيكل دلفى بأثينا (أعرف نفسك بنفسك)أخذ يتغنى بها وأصبحت شعاره المُفضل وعندها خصص فلسفته للبحث في الإنسان ووجه بعض الفلاسفة لذلك حتى عُد مؤسساً لعلم الأخلاق إذ بيّن أن معرفة الإنسان نفسه يعني تخلصه من عيوبه للإقلاع عنها فمن لم يعرف نفسه قطعاً لا يترك تلك العيوب ،بل لا يشعر بها وربما يستقبح أي محاولة للإقلاع عنها .أما جالينوس الفيلسوف اليوناني الشهير فأكد طريقاً آخر لمعرفة عيوب النفس ألا وهو طريق الأعداء إذ الأخيار بإمكانهم الاستفادة من أعدائهم في كشف عيوبهم ،حتى أنه صرح استفادته شخصياً من أحد أعدائه في معرفة بعض العيوب(٧٨).

واعلن الرازي انتفاعه من جهود وآراء اللذين سبقوه بالركب فأعلن عن تأثره بجالينوس حيث بيّن أن لجالينوس كتاباً سماه(في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم) فضلاً عن مقالة وسمها بـ(في تعَرف الرجل عيوب نفسه)وأعلن فيلسوفنا بأنه أخذ أفكاره من تلك المقالة ومن التزم بمعطياتها سينال صفاء جوهر النفس والاستقامة بالعمل (٧٩).

وأوجز الرازي عدة خطوات أوجب مراعاتها لإصلاح النفس وتتمثل بما يأتي:

التحرر من سلطان الهوى وحب النفس وضرورة نظر الإنسان إلى اخلاقه وسيرته بعين العقل المجردة الخالصة المحضة ليعرف عيوبه ،فمن لم يعرف لم يفلح في استبيان العيوب ولا في علاجها ،إذ قد يدفع حب الذات بصاحبه إلى استحسان أفعاله وصوابها ، أما العقل فيغير قناعاته عندما يتضح له أن أغلبها أو بعضها لا يمت إلى الصواب في صلة، وإذا لم يتسنَ لإنسان معرفة عيوبه بنفسه عليه أن يسند أمره لرجلٍ عاقلٍ كثير اللزوم له والكون معه ويطلب منه أن يوضح له جميع عيوبه وأن لا يخفي عليه شيئاً منها بدافع الخجل أو الاستحياء أو التقصير في العبارات

عن تقبيح أفعاله أو تحسينها أو مجاملته ،وأن يبلغه بأنه راضٍ عن كل نقد يوجه إليه وكله أذنٌ صاغية لما يسمع وهو في منتهى السرور ،وكله شوقاً إلى ما لم يسمعه بعد ،بل سيكون في غاية الغم عندما يعرف أن المقابل قد أخفى عليه عيباً وسيلومه على ذلك ،فعلى من يريد التخلص من عيوبه أن لا يتثاقل عندما يزيد المشرف عليه في تقبيح شيء رآه منه وتهجينه الأجدر به أن لا يغضب ،بل يحمده ويُظهر البشر والسرور إضافة إلى المواظبة على طرح الأسئلة على المرشد حالاً بعد حال ؛لأن الأخلاق الرديئة قد تحدث بعد أن لم تكن .وعلى الإنسان أن يستخبر ويتحسس ما يقوله فيه جيرانه ومعامليه وإخوانه فيعرف بماذا يمدحونه وبما يذمونه ومن سلك هذا الطريق لم يكد يخفى عليه شيئاً من عيوبه وأن قل أو خفي[٨٠].

هذه بإيجاز الخطوات التي أقترحها الرازي لمن أراد أن يتخلص من عيوبه وفي حال نجاحه سيواجه حزمة من الأمراض وعليه علاجها بوصفها آفات ومزالق تسوقه إلى هاوية الضرر الجسدي والنفسي .

المبحث الخامس- أمراض النفس وأثر العقل في علاجها.

أولاً- العشق والألفة والعجب:-

١- العشق:-

عدّ الرازي (العشق) بليه تجنبها كبار الهمم والأنفس من الرجال فابتعدوا عنها بطباعهم وغرائزهم إذ يعز عليهم أن ينالوا ما يدره عليهم من ذل وخضوع واستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجني والاستطالة، وحالة العشاق خير شاهد على ذلك ،فالعشق يتركه فضلاً عن أصحاب الهمم الرجال المشغولون بهمومٍ اضطراريةٍ دنيوية كانت أم أخروية، والذي يهتم به بمعية اللذة الخنث من الرجال كما يرى وأهل الغزل والفراغ والمترفون والمؤثرون للشهوات اللذين جعلوا غايتهم من الدنيا نيل اللذات فيأسفون على ما فاتهم ويتحسرون ويشقون على التي لم يقدروا عليها ،وهؤلاء يصعب عليهم ترك العشق خصوصاً إذا أكثروا النظر في قصص العشاق ورواية رقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان و الغناء[٨١]حتى تصل الحال ببعضهم تجاوز حدّ البهائم بعدم ملكة النفس وزم الهوى في الانقياد وراء الشهوات إذ لم يرضوا بإصابة لذة ألباه التي تُعد من اسمجها وأقبحها عند النفس الناطقة (التي هي الإنسان بالحقيقة)من أي موضع يمكن إصابتها منه حتى إذا نالوها من الموضع المشتهى أرادوها من موضع أخر فيضمون شهوة إلى أخرى ويركبون بعضها ببعض حتى يُذل الإنسان للهوى ويُزاد عبودية على أخرى وهنا تصبح حالته أحط من مرتبة البهيمة إذ البهيمة تُصيب منها مالها بالطبع وتنال الراحة الكاملة ،بينما الإنسان يستعمل عقله في التسلق على لطيف الشهوات و خفيها فتزداد البواعث عنده ويسعى إلى نيل ما لانهاية له منها ومن كانت هذه حاله فلا سعادة له ولا لذة ولا فرح ؛لأن هذه أمور مظنونة ،بينما الواقع أنه لا ينال من اللذات شيئاً إلا بعد أن يمسه الهم والجهد وقد يتحمل المتاعب ولم يحظَ بما أراد فيصيبه من جراء ذلك الهم والحزن والسهر وقلة الغذاء، والنتيجة الذبول والوسواس والجنون ،فعلى الإنسان أن يدرك جيداً أن لذة العشق لا تنال كاملة ومن تصور خلاف ذلك فرأيه باطل ؛لأن من ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه الباعث

الداعي له وهدأ سريعاً فكل موجود مملول وكل ممنوع مطلوب هذا من ناحية ومن ناحية أُخرى إن كل محبوب لابد من مفارقته بالموت وعندها لابد من إساغة هذه الغصة وتجرع هذه المرارة فأن في تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها والانتظار لها والخوف من قدومها وانطلاقا من ذلك على العاقل أن يمنع النفس من محبوباتها قبل أن يستحكم حبه ويرسخ(٨٢).

وحتى يقلل فيلسوفنا من مكانة العشق عمد إلى عرض مبررات من حبذوه ليفندها واحدة تلو الأخرى وهو بلا شك يرى أنهم أعداء للفلاسفة وإليك آراءهم ممزوجة بردود الرازي ،قالوا إن العشق أعتاده ذوو الطبائع الرقيقة والأذهان اللطيفة إذ يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة واحتجوا بالشعر البليغ من الغزل الناتج عن عشق الشعراء والأدباء فضلا عن عشق السراة والرؤساء والأنبياء ،وكان رده إن رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يعرفان بإشراف أصحابهما على العلوم اللطيفة الدقيقة وإيضاح مشاكلها واستخراج الصناعات النافعة ،وهذا لا يوجد إلا عند الفلاسفة اللذين تركوا العشق ،فاليونان كما يرى الرازي أرقى الأمم فطنة وأظهر حكمة ؛لذا نجد العشق في جملتهم أقل مما هو موجود في سائر الأمم بينما يكثر بين أجلاف العرب والأكراد والأعلاج والأنباط .أما عن عشق الأدباء والشعراء وأهل الفصاحة ،فالأدب والشعر والفصاحة والبلاغة والنحو لا تدل على كمال العقل ،والحكماء لا يعدون ولا واحدة من هذه حكمة ولا يسمون الحاذق بها حكيماً؛لأن الحكمة عندهم المعرفة بشروط البرهان وقوانينه ،والعلم الرياضي والعلم الإلهي بمقدار ما في وسع الإنسان بلوغه(٨٣).

أما عشق الأنبياء فهو أمر ابتلوا به ولا يجوز عده منقبة من مناقبهم ولا فضيلة من فضائلهم ولا هو شيء آثروه واستحسنوه ،بل هو هفوه من هفواتهم وزلة من زلاتهم وإذ كان الأمر كذلك فلا يجوز تحسينه وتزيينه ومدحه وترويجه بهم ،والأجدر بنا أن نحث أنفسنا على ما ارتضاه الفضلاء لأنفسهم واستحسنوه وأحبوا أن يقتدى بهم فيه لا على هفواتهم وزلاتهم وما تابوا عنه ،اما مبرر النظافة واللياقة فمردود ؛لأن الجمال جمال النفس لا الجسد فما الفائدة من جمال الجسد وقبح النفس ،فضلاً عن ذلك أن من يحتاج إلى الجمال الجسماني ويجتهد فيه هم النساء والخنث من الرجال كما يرى(٨٤).

عند هذا الحدّ ختم فيلسوفنا موضوع العشق ثم انتقل بالحديث عن الأُلفة ، وقبل الحديث عن الأُلفة نرغب مناقشة موضوع عشق الأنبياء ولنا علية عدة مأخذ هي :

أنه ذكر رأي من قالوا بعشق الأنبياء و لم يحدد هوية القائلين .

إنه لم يُبين أي الأنبياء أصيب بهذا البلاء فهو لم يبعض بل عمم بقوله (الأنبياء) وكأن كلهم أُصيبوا به .

أنه وبصدد ذكره الأنبياء لم يعلن عن رفضه للنبوة، فهل كان مقراً بها من حيث لايشعر؟ أم كانت لدية غاية أخرى من وراء ذلك؟

الجواب لا يتم من الوهلة الاولى بنعم أو لا بل، بحاجة إلى تأمل ولعدة أسباب :

إن أغلب المؤرخون أثبتوا رفضه لها ونذكر منهم على سبيل المثال القفطي ،وصاعد الأندلسي إذ ورد إن الرازي وعلى الرغم من تأليفه في النبوة والإمامة ككتاب (ما يُدعى من عيوب

الأولياء) وكتاب (في آثار الإمام الفاضل المعصوم)وكتاب (في الإمام والمأموم المحققين)[٨٥]، إلا أن هذه المؤلفات ضاعت وأصبحت مجرد عنوانات في فهرست كتبه ولم نعرف حقيقة ما ورد فيها .تشكيك أبن ابي اصيبعة في صحة نسبة الكتاب المنسوب للرازي الذي سماه (فيما يرومه من أظهار عيوب الأولياء) وأنه قد يكون خصومه ألفوه ونسبوه له للطعن به حتى أن علي بن رضوان المصري(ت٤٥٣هـ)وغيره سموه بمخاريق الأنبياء ،وأثبت كتبه الأُخرى في الإمامة[٨٦].

ومن تتبع كلام القفطي يتبيَن أن أبا بكر الرازي رفض النبوة وكتب في الإمامة ،ومن قول أبن ابي اصيبعة أنه لم يرفض النبوة وكتب في الإمامة ،فأي الرأيين أقرب للمنطق يا ترى؟

الأقرب للمقبولية أن نقول أنه أما يقر بالنبوة والإمامة معاً ،أو يرفضهما معاً، أما قول من يرى أنه رفض النبوة وكتب عن الإمامة ففيه نظر هل كانت كتابته تدل على قبوله للإمامة أم لا ؟ فأن كانت نعم فالجواب مرفوض وأن كانت لا فهو عين الصواب، ومثل من يقر بالإمامة ويرفض النبوة كمثل من يقُر بالنبوة ويرفض القول بالتوحيد .

وتبقى قضية النبوة والإمامة على الرغم من كل التساؤلات التي طرحت محل إشكال ما دمنا لا نملك النص الذي يُشبع الفضول المعرفي ،وربما أنه ذكر النبوة في هذا الموضع لا لأنه مؤمن بها ،بل أرا د نقد من برر العشق واستحسنه لأن بعض الأنبياء تعرضوا له .

٢ـ الأُلفة :ـ الإلف هو ما يحدث في النفس من طول الصحبة وكراهة مفارقة المصحوب وهي بلية عظيمة تنمو وتزداد بمرور الأيام ولا يُحس بها إلا عند مفارقة المصحوب ثم يظهر حينئذ دفعة أمرٌ مؤلم للنفس جداً، وهذا العارض يحصل للبهائم أيضاً ،إلا أنه متفاوت فيما بينها قوة وضعفاً،وعلاجه يتم عن طريق الاحتراس منه بالتعرض لمفارقة المصحوب حالاً بعد حال وأن لا يُنسى ذلك ويغفل البتة بل تدرج نفسه إليه ويمرن عليه[٨٧].

٣ـالعُجب:ـ حالة سببها حب الإنسان لنفسه فيكون استحسانه للحسن منها فوق استحقاقه، واستقباحه للقبيح منها دون حقه .

والعاقل كما يرى فيلسوفنا لا يُصاب به إذا تحرر من الهوى، فعند التحرر من الهوى سيترك الآخرين يُقيمون عمله ويُحددون ما له وما عليه بمقدار حقه بلا زيادة أو نقصان ،خلافاً للمُبتلى بالعُجب الذي يدفع صاحبه إلى استعظام أدنى فضائله وحبه أن يمدح عليها بما فوق استحقاقه خصوصاً إذا كان هناك أشخاص يساعدونه على ذلك فيمدحونه ويزكونه بما يحب وينتج عن ذلك عدة سلبيات هي :إنه يؤدي إلى النقص في العمل والتقصير فيه ؛لأن المُعجب بعمل لا يروم الزيادة فيه ولا الاقتناء والاقتباس من الغير وبالتالي سيخلفه هذا النقص عن رتبة نظرائه وأمثاله غير المُعجبين بأنفسهم ؛لأنهم يزيدون في أعمالهم وعندها يتجاوزوا المصاب بالعُجب والذي يجعل صاحبه يَكِلَ مساوئه و محاسنه إلى غيره ،بل يقيس نفسه بقوم أخساء أدنياء ليس لهم حظ وافر من الشيء الذي أُعجب به من نفسه .و من أراد التخلص من هذا الداء عليه أن يعرف عيوب نفسه ويحدد ما لها وما عليها فلا تعظم نفسه إلى درجة وصف نفسه أعلى من أقرانه، ولا تصغر إلى حدّ عده من هم أدنى منه أفضل وأعلى منه[٨٨].

ثانياً-الحسد والغضب والكذب:-

١-الحسد عارض رديء للنفس ناتج عن اجتماع البخل والشَره، وهو شر إذ المهتمون بالأخلاق يسمون الشرير من يلتذ طباعاً مضاراً تقع بالناس ،ويكره ما وقع بموافقتهم وأن كانوا لم يضروه ولم يسيئون له ،كما يُسمون الخير من أحب و التذ ما وقع بوفاق الناس ونفعهم ، والحسد شرٌ من البخل ؛لأن البخيل لا يحب إعطاء أحدا شيئاً مما يملكه ويحويه ،أما الحسود فيجب أن لا ينال الخير أحدا بته ولو كان مما لا يملكه ؛ولهذا فهو داء نفسي عظيم الأذى يجب الخلاص منه .وأفضل طريق أقترحه الرازي للخلاص من الحسد هو العقل إذ لو تأملنا الحسد لوجدناه شر بكل معنى الكلمة إذ يتمنى صاحبه زوال نعمة الآخرين حتى اللذين لا يؤذوه أو يسيئوا له وهذا عمل يُمقت الرب والناس معاً ، فإما الرب لأن الحاسد يريد شيئا مضاداً له في إرادته عز أسمه المفضَل على الكل المُريد الخير للكل .أما الناس فلأن الحاسد مُبغض ظالم لهم ماداموا لم يؤذوه في شيء،بل لربما أن المحسود لم يبخل عليه بشيء كان يقدر عليه أو مساعدة كان قادراً على تقديمها ومما يثير السُخرية من الحسد إن بعض الناس يحسدون من كانوا غائبين عنهم أو بعيدين أو في بلدٍ آخر إذ يحسد مثلاً من بالهند من بالصين فيتصور أحوالهم وما هم فيه من نعيم الآن وهذا هو الحمق ! والأنكى من ذلك الحزن والغم لما يناله هؤلاء على الرغم من أنهم لم يسلبوا الحاسد شيئاً مما في يديه .فليس الحاسد هو الكاره الخير للقوم اللذين إذا أصابوه عاد عليه بالمضار والمؤن ،فالحق أن ذلك عداوة ولا ينطبق عليها حدّ الحسد ،بل الحاسد مطلقاً من أغتم من خيرٍ يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منهم البتة ،ويسمى بليغ الحسد من أغتم من خيرٍ يناله غيره وإن كان له في ذلك نفع ما[٨٩].

كل هذه الأمور تتضح عند الرجوع للعقل لذا يجب التعويل عليه في ظاهرة الحسد بكل انواعه سواء أكان بين الغرباء أم بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف ،وكان مثاله حول حسد الأقرباء تولي منصب الحكم ففي حال حكم أو ملك شخص قوماً كانوا يعرفونه أو قريباً لهم فإنهم سيبغضونه حتى لو كان رحيماً بهم و رؤوفا ،بينما لو حكمهم الغريب لا يكرهونه وعلة ذلك حب النفس إذ يحب الإنسان أن يكون سابقاً للخيرات غير مسبوق فيها وعندها يكره أن يصبح من كان معه بالأمس سابقاً له مقدماً عليه اليوم ،أما الغريب فقد لا يعرفون عن حالته السابقة شيئاً فيقل غمهم وهكذا حسد يخبرنا حكم العقل بعدم عدالته لأن ما أوصل الأخر لهذا المنصب هو جدّه وعمله وحظه ،وعندها على الحاسد أن يلوم جدّه وحظه إذ أن أحدهما يكون سبب حرمانه هذا من ناحية ومن ناحية اخرى أن الذي نال المنصب لو كان أخاً أو ابن عماً أو قريباً أو معرفة أو بلدياً قطعاً سيكون أصلح له ولخيره أرجى وآمن من شره لوجود صلة التحنن بينهما .فضلاً عن حقيقة مهمة هي حاجة الناس إلى الرؤساء والملوك والأثرياء ولابد من أن يتسنم هذا المناصب أحدهم أن لم يكن القريب فالغريب سيتولاه. فعلى العاقل إذن ترك الحسد إذ لا لذة فيه ،فإذا كان العقل يأمرنا بترك إصابة الأشياء اللذيذة الشهية التي تجلب لصاحبها آلام وأذية فما بالنا بالحسد الذي لا لذة فيه .حكم العقل يؤكد أن الحسد مُضر بالنفس والجسد معاً ،فأما النفس ؛لأنه يُذهلها و يُعزب فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرف بما يعود نفعه عليها إذ يكثر السهر والهم، والفكر

والحزن وكل هذه تؤثر على الجسد لأنها تؤدي إلى سوء التغذية وما يعقبها من رداءة اللون وفساد المزاج ،فالعاقل يدرك أن حسد الآخرين ما هو بالحقيقة إلا مضرة لنفس الحاسد كون الحسد نعم العون والمنتقم من الحاسد للمحسود لما يجلبه من هم وغم وإذهال الذهن وعذاب الجسد[٩٠] هذا من جهة ،ومن جهة أخرى أن أغلب الحُساد يعتقدون أن الأشخاص اللذين يحسدونهم في غاية السعادة للحالة التي هم عليها ولكن الواقع قد يكون خلاف ذلك ،فلو نال الحسود حالة كان يتمناها لوجد نفسه يفرح لمدة قصيرة ولكنه و بعد أن يألفها يقل فرحه بها ويزول ،بل سيناله أمران : الخوف والحزن .أما الخوف فمن النزول عن الدرجة التي نالها وحصّلها ،أما الهم فلسعيه إلى نيل المرتبة الأعلى ،ولو فرضناه نالها فأنه سيطمع بما هو أعلى منها وكذا الحال في اللذات التي ينالها الإنسان وعندها فلا راحة له .فالخلاصة أن ترك الحسد واجب بحكم العقل واللجوء له نابع من الجهل وأتباع الهوى دون العقل وأن لذة العيش وراحته تكمن في الكفاف[٩١].

٢-**الغضب :-** أكد الرازي دور العقل في علاج الغضب إذ بيّن أنه وجد عند الحيوان كوسيلة للانتقام من المؤذي ،وعلى العاقل أن يدرك إن هذا العارض إذا أفرط وجاوز حده سيفقد العقل معه مما يؤدي إلى وقوع الضرر على الغاضب أكثر من المغضوب عليه فكم من شخص لطم آخر فتكسرت أصابع يده وأخذ يُعالجها أشهر بينما لم يتأذَ المضروب بشيء وكم من شخص استشاط غضباً وصاح ففتق الدم مكانه وأدى ذلك إلى إصابته بمرض السل وصار فيما بعد سبب موته، وكم من أُناس آذوا أهلهم وأولادهم ومن يحبون حال غضبهم وأوقعوا بهم أضرارا جعلتهم يندمون عليها لآخر العمر ،والأخلق بالعاقل أن يتفكر قبل التصرف وقت غضبه كي لا يشارك البهائم التي تفعل بلا روية. وبناءً على ما تقدم يجب على الإنسان إذا أراد معاقبة أحداً الانتباه إلى مسألة مهمة هي أن يكون المُعاقِب بعيداً عن الكبر والبغض ؛لأنهما يدعوان إلى الانتقام والعقوبة المُجاوزين لمقدار الجناية ،ومتى ما تحررت العقوبة منهما كانت عادلة .وهكذا فالكبر والبغض يدعوان للإفراط ،والتواضع والمحبة يدعوان إلى التقصير فيها[٩٢].

٣- **الكذب :-** وصفه ابو بكر الرازي بأنه عارض رديء يدعو إليه الهوى ،وسببه حب الإنسان للترؤس والتكبر من جميع الجهات إذ يحب أن يكون هو المُخبِر المُعلِم وغير المُخبَر المُعلَم ، ولا سبيل إلى الخلاص منه إلا بالرجوع إلى العقل إذ به ندرك خطأ الكذب ؛لأنه سينفضح في يوم من الأيام أما لمناقضة تكون من الكاذب لسهو ونسيان يحدثان له أو لعلم بعض من حدثهم وهم مطلعون على شيء مخالف لما ذكره فضلاً عن ذلك فالعقل يخبرنا أن الكذب لا يمنح صاحبه لذة ولو كذب عمره كله ،بل هو جالب للهم والخجل والاستحياء والألم والندم عند الافتضاح ،ناهيك عن احتقاره واستصغاره من قِبل الناس وتسفيههم وترذيلهم وعدم الركون والثقة به[٩٣].

ثالثاً-البخل ودفع الضار من الفكروالهم والغم :-

١- **البخل:-** بيّن الرازي أن البخل عارض من عوارض الهوى، ولكنه ليس بإطلاقه فلا يدخل فيه من يدعون إلى التمسك والتحفظ بما في أيديهم خشية الفقر أو لبُعد النظر في العواقب وشدة الأخذ بالحزم في الاستعداد للنكبات والنوائب ،والذين يصدق عليهم مفهوم البخل هم من يلتذون

الإمساك لنفسه لا لشيء آخر وإذا سئلوا عن السبب لم يجدوا في ذلك حجة مقبولة تنبئ عن عذرٍ واضحٍ ويكون جوابهم مرقعاً على الرغم من أنهم لو انفقوا من مالهم فإنه لا يحط من مرتبتهم وغناهم، وهنا يكمن التمييز بين البخل كهوى وبين الإمساك وفقاً للروية والعقل(٩٤).

وميّز فيلسوفنا أيضا بين الاكتساب والادخار كمسألة مقبولة عقلاً وأخرى مرفوضة فخصص لها عنواناً منفرداً في كتاب الطب الروحاني وكان(في الاقتناء والأنفاق)جاء فيه أن الادخار ظاهرة موجودة عند بعض الحيوانات التي عدّها أفضل من التي لا تدخر ،أما الاقتناء والادخار البشري فهو أحد الأسباب الاضطرارية في حسن العيش الكائن عن المعرفة العقلية وهما بحد ذاتهما مقبولان ،إلا أن التفريط والإفراط مرفوضان ففي التقاعس عن العمل والتقصير ذل لصاحبه ؛لأنه يجلب له الذل والخساسة والدناءة والمهانة ،كونه يصبح عالة على غيره، أما رفض الإفراط فناتج عن كونه يدعو الإنسان للكد على الدوام دون أن يجد الراحة لنفسه حتى لا يمنحها فرصة الاستمتاع بما لديها وبالتالي يصبح هكذا شخص خادماً للغير فقط دون أن يستفيد من خدامتهم .فالاكتساب يجب أن يكون موازياً لمقدار الإنفاق ومن حقنا الاحتفاظ بالباقي خشية النوائب والحدثان وهذا لا يتم إلا في حالة كون مقدار الإنفاق أقل من مقدار الاكتساب (٩٥).

٢ـدفع الضار من الفكر والهم :-

رفض أبو بكر الرازي ظاهرتي الإفراط والتفريط في الفكر والهم لما يجلبانه للإنسان من أذية وضرر ،وأكد أن العاقل من تجنب ذلك وسعى إلى راحة الجسد من هذه الأمور ومنح نفسه فرصة للسرور واللهو واللذة بقدر ما يبلغ له ما فيه صلاحه وحفظ صحته ؛لئلا يخور و ينهد وينهك. وتتفاوت الناس في احتمال الفكر و الهم ومرجع ذلك التفاوت إلى اختلاف الطبائع والعادات ،فقد يتحمل البعض الكثير منها من غير أن تضر بهم ،بينما لا يحتمله غيرهم،فعلى الإنسان أن يتفقد ذلك ولا يجعل الهوى يقوى عنده كي لا يتعود عليه لأن التعود يجعل زوال ما تعودناه صعبا ،لذا يجب منح النفس فرصة للراحة واللهو والسرور لا لذاتهما ،بل لمعالجة النفس وتغلبها على الضار من الأفكار والهموم. وعلينا التزام الحالة الوسطى في الفكر وتجنب المبالغة والتقصير إذ كلاهما لا يجديان نفعا ،وأبسط مثال على ذلك رجلان أرادا تعلم الفلسفة فرغب أحدهما أن يصل إلى ما وصل إليه سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من الفلاسفة الكبار في مدة سنة وأدام النظر والفكر حتى قل غذاءه ونومه وراحته ووقع بالوسواس والمالنخوليا وأنتهى إلى الدق والذبول قبل مضي تمام هذه المدة وقبل أن يُقارب هؤلاء الفلاسفة .والثاني أراد استكمال علم الفلسفة ولكنه لم ينظر فيها إلا وقت الفراغ من أشغاله ولذاته وشهواته حتى أنه متى ماعرضت له ادنى لذة أو شغل ترك الفلسفة وبالتالي لم يستكمل فيها ولم يقارب ذلك ولم يدانيه(٩٦).

والفكرة التي أراد تأكيدها من هذا المثال أن الأول لم يحقق مبتغاه وذلك لأفراطه ،والثاني لم يحقق رغبته وذلك لتفريطه .

مما تقدم أتضح لنا أن الرازي يرى بأن أمراض النفس تؤثر على الجسد مثلما تؤثر أمراض الجسد على النفس وسعى إلى علاج أمراض النفس والجسد معاً لترابطهما ،وهذا يُعيد للذهن

محاولات علماء النفس الحديث فيما يسمى بالطب النفسي البدني إذ أكدوا تأثير النفس على الجسم ،فهذا أميل كويا(١٨٥٧م-١٩٢٦م) الطبيب النفسي الألماني يؤكد أن النفس إذا ما استطاعت أن تولد مرضاً فهي ذاتها التي تتمكن من شفائه ، ولكن ثمة فارق بسيط وهو أن كويا قصد بالنفس الدماغ[٩٧].

وأكد بعض علماء النفس أن حقيقة العلاقة التبادلية بين النفس والجسد تتضح من خلال تأثير إيحاءات التنويم المغناطيسي على الجسد إذ ناقش بيير داكو عالم النفس الفرنسي وبشكل مفصل تأثير الإيحاءات على ظاهر الجسد وعلى عمل الأعضاء الداخلية كالقلب والجهاز الهضمي والجهاز التنفسي[٩٨].

وما دمت بصدد الحديث عن علم النفس أود الإشارة إلى أن الرازي سبق في الكثير من الأفكار علماء النفس اللذين تكلموا عن القلق وآثاره وطرق علاجه وهذا نجده في كلام فيلسوفنا عن أي مرض يُصيب النفس الإنسانية فكان يتكلم عن المرض ويُبين أسبابه وآثاره السلبية على الجسد والعقل وبعدها يقترح الحلول للتخلص من القلق الناتج عن إصابة الإنسان بواحد من الأمراض كالهم والغم وغيرها من الأمراض التي تكلمنا عنها في صفحات سابقة والتي سنناقشها في الصفحات اللاحقة .

ففيلسوفنا أكد أثر الهم على الجسم والعقل ودعا إلى ضرورة الاحتكام للعقل لعلاج هذا المرض فسبق بلا شك جون كينيدي الذي أعلن أن القلق يؤثر على الجسد والعقل معاً وما يُسبب الإزعاج والمُضايقة لبعض الناس ما هو إلا النفس اللامركزية التي لا تقوم إلا بقسطٍ قليلٍ من العمل الفعال ،إذ أن أجسامهم في أتم صحة ولكن عقولهم هي المريضة ؛كونها تصرف فعالية الذهن إلى الجسم ذاته بدلاً من أن يكون مجال عملها واهتمامها هو العالم الخارجي بأفراده وأشيائه ،وما يراه هو أن قوة العقل والروح وحدهما يستطيعان حمل جسم المريض لاجتياز العناء ونيل الراحة[٩٩].

وسبق الرازي أيضاً العلامة النمساوي فرويد صاحب التحليل النفسي(١٨٥٦م-١٩٣٩م)في دعوة الناس بأن لا يتركوا الهوى يقوى عندهم و يتعودوه ولسببين:لأن التعود والاكتساب يصعبان مهمة زوالها؛ ولأن الهم ظاهرة قابلة للعلاج. وإليك ما ذكره زعيم التحليل النفسي أن القلق داء أصيب به كثير من الناس منذ زمن طويل ولا يزالون يرزحون تحته ويجر عليهم وبالاً وأسوء العواقب مع العلم أنه لم يولد معهم فالإنسان لم يولد حزيناً كئيباً ممتلئ الرأس بالأفكار والهموم ،فالقلق عادة مكتسبة سببها الظروف المحيطة به في حياته ،وكل عادة مكتسبة يمكن الإقلاع عنها[١٠٠] .

هذا باختصار ما كان في جعبتي من الأفكار التي طرحها فيلسوفنا حول موضوع الهم ،ولإكمال الصورة سأنتقل لموضوع أخر .

٣- الغم:- أكد أبو بكر الرازي إن الغم مكدر للفكر والعقل ومؤذي للنفس والجسد وبناءً على ذلك يفترض بنا أن نحتال لصرفه ودفعه والتقليل منه وهذا لا يتم إلا بطريقين:

أ-الاحتراس منه قبل حدوثه أو يكون أقل ما يكمن ،أي أن حدث يكون بنسبة ضئيلة.

ب-دفع ما قد حدث ونفيه أما أكثره أو بشكلٍ كلي[١٠١].

وأكد فيلسوفنا على الإنسان إدراك مسألة مهمة هي أن مادة الغم أنما تتمثل بفقد المحبوبات التي لا بد من زوالها لتعرضها للكون والفساد وعندها يكون أكثر الناس وأشدهم غماً من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشد حباً ،وأقل الناس غماً من كانت حالته بالضد من ذلك ؛لذا على العاقل أن يبتعد عن الأشياء التي يجلب فقدانها الغم في نهاية المطاف ،وأن لا يغره ويخدعه وجودها وحلاوتها ،بل يجب أن يتذكر ويتصور المرارة المتجرعة حال فقدها، و أن وجود المحبوب موافق للطبيعة وفقدها مخالف لها ؛لهذا صرنا نحس من ألم فقد المحبوب ما لا نحس من لذة وجوده خصوصاً إذا طالت صحبته معنا ،مثال ذلك لو إن رجلاً استمتع دهراً طويلاً بأهل وولد ثم ابتُلي بفقدهم لأحس من التألم في يوم واحد وساعة واحدة ما يفضل على لذة إمتاعه السابق ؛وذلك أن الطبيعة تحسب ذلك الاستمتاع كله حقاً لها ،بل دون حقها وذلك طلباً بالزيادة الدائمة بلا نهاية حباً منها إلى اللذة واشتياقاً إليها، وحتى يتجنب الإنسان الغم عليه العودة للعقل وترك مسبباته[١٠٢].

ويتصور حال اللذين عانوا منه جراء فقدهم المحبوبات ،عند الأمعان في سبب طلب المحبوبات لوجدناه إلا الهوى والرغبة في دوام اللذات ،بينما العقل يرى خلاف ذلك ،لذا فالعاقل من مرّن نفسه ودرجها على ترك المحبوبات، وتصور المصائب الناتجة عن فقدها قبل حصولها حتى لا يُصدم وتكون النتائج سيئة إذ العقل يجزم بزوال المحبوبات المادية ؛ لأنها من عنصر مُنحل سيال لا ثبات لشيء منها ولا دوام ،والأجدر بنا أن نعد مدة بقائها لنا فضلاً وما استمتعنا به من ذلك ربحاً ومحبة بقائها تعني طلبنا ما لا يمكن وجوده ،ومن أحب ما لا يمكن وجوده كان جالباً بذلك الغم إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه ؛لأن فقد بعض المحبوبات قد يجرّ علينا نفعاً وأن كان الهوى كارهاً لذلك، فضلاً عن ذلك فأن الأشياء التي ليست اضطرارية في بقاء الحياة لا يدوم الغم بها والحزن عليها إذ يُسرع منها البديل والنائب ويعقب ذلك السلوى والنسيان والرجوع إلى الحالة الأولى قبل المُصيبة ،وحال مواجة صعوبة في النسيان والسلوى فعليه أن يتذكر أحوال من أصيبوا بمثل مصيبته وكيف استطاعوا السلوى والنسيان فيقلدهم. وهكذا فالغم ناتج عن الهوى لا العقل فالأجدر بنا التقليل من المحبوبات لنريح أنفسنا من الهم والخوف المنتظر ،والعمل على ضبط النفس ومعرفة أسباب الغم الوارد علينا فأن كان بالإمكان زواله أزلناه ،وإن كان صعباً نلجأ إلى التلهي عنه وتناسيه والعمل على محوه . فالغم مضر بالإنسان عاجلاً أم آجلاً ،بينما العقل لا يجلب لنا إلا النفع عاجلاً وآجلاً خلافاً للهوى[١٠٣].

رابعاً- الشَرَه والسكروالجماع:-

١- الشَرَه

بعد أن أكد فيلسوفنا الأضرار الصحية الجسدية الناجمة عن الَشَره من: سوء الهضم وما ينتج عنه من أمراض أخرى[١٠٤]

تكلم عنه من الناحية الأخلاقية ،فاكد أن الشَرَه سببه إطلاق العنان للنفس الشهوانية لممارسة أثرها دون الاكتراث للنفس الناطقة وهذا خلاف الأصول الفلسفية؛ لأن الشهوانية قُرنت بالناطقة

لتكون الشهوانية بمنزلة أداة لها للحفاظ على الجسد و تدبيره والحفاظ على حياة الإنسان لنيل المعرفة بهذا العالم ،وأن تُصيب الغذاء الكافِ للبقاء دون أن يكون الهدف منه الالتذاذ، وهذا دأب الفلاسفة إذ ورد أن فيلسوفاً كان يأكل مع بعض الأحداث فتعجب أحدهم واستغرب من قلة أكله فأجابه أنا آكل لأبقى ،وأنت إنما تُريد أن تبقى لتأكل .وهكذا فالعقلاء من تجنبوا الشَرَه ووازنوا بين اللذة المصابة وما ينتج عنها من ألم معقب ،و إذا كان انقطاع الطعم المستلذ عن المتطعم مما لابد منه فالأولى أن يقَدم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبة رديئة ؛لأنه أن لم يفعل ذلك خسر ولم يربح لما سيلاقيه من ألم وسقم للنفس ،فالعقل يؤكد عدم الإفراط لما فيه من ضراوة وشراسة واستكلاب، كما يرفض التعود عليه لصعوبة تركه ،إضافة إلى رفضه التفريط ؛لأنه يولد الوهن والذبول والضعف للإنسان حتى يفقد البتة[١٠٥].

٢-السكر:-

ناقش فيلسوفنا آثار السكر السلبية من الناحية الصحية والاجتماعية والنفسية والمعرفية والأخلاقية فأكد أنه عارض رديء مؤذي يقود الإنسان إلى المهالك والأسقام الجمة ؛وذلك أن المُفرط فيه مُشرف على السكتة و الاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة وعلى انفجار الشرايين التي في الدماغ ،.ناهيك عن فعل الحُميَات والأورام الدموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء الرئيسية فضلاً عن الرعشة والفالج بالنسبة لضعيف الاعصاب، ومن مضاره أيضاً تعرض الثمل للتردي والسقوط في الأغوار والآبار وفقدان العقل وهتك الستر وإفشاء السِرّوالقعود عن إدراك جلّ المطالب الدينية والدنيوية حتى أنه لا يكاد يتعلق منها بمأمول ولا يبلغ منها خطوة. فالسكر آفة من آفات العقل ؛كونه يقوي النفسين الشهوانية والغضبية فتطالبانه مطالبة حثيثة إلى المبادرة لما يحبانه بعد أن تبلد قوة النفس الناطقة ويسهل انقيادها للشهوانية ولا تكاد تستقصِ الفكر والروية قبل العمل ،بل تُسرع إلى فعله وهذا خروج عن حدّ النطق والدخول في البهيمية ،ومن أجل ذلك على العاقل أن يتوقاه ويحذره حذر من يروم سلب أفضل عُقَدِه وأنفسها[١٠٦]

وأضاف أيضاً أن الإدمان على السكر فضلاً عن كل ما تقدم لا يجعل صاحبه يلتذ فيه على الرغم من أن لذة السكر من أوكد اللذات ؛وذلك لأن المُدمن لا يرى العيش إلا معه وتكون حال صحوته كحال من قد لزمته هموم اضطرارية فللسكر ضراوة الشَرَه ،بل أكثر منه كثيراً لذا يجب الزم والمنع منه[١٠٧].

وعلى الرغم من تأكيد الرازي أن العقلاء من تجنبوا الإدمان على المسكر لما يجلبه من أضرار صحية ومعنوية ،إلا أنه أباح للعقلاء شرب الخمر في بعض المواضع كدفع الهم والغم و في المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل من الانبساط والجرأة والإقدام والتهور شريطة أن لا يؤدي إلى سوء الحال أو فساد المزاج ،وأن لا يكون تعاطيه بدافع إيثار اللذة ،وأن نبتعد عنه ولا نقرب إليه البتة في المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل من الفكر فيه تبّين وتثبت[١٠٨].

يلاحظ تعدد رؤى الرازي حيال الخمر إذ نهى عن إدمانه ،وأباح للعقلاء احتسائه في بعض المواطن ،وعاد إلى نهي العقلاء عنه في المواضع التي تحتاج إلى الفكر. والسؤال الذي يُطرح الآن هل كان موقفه من السكر والخمر متناقض أم لا؟

الجواب إن موقفه متماسك لأنه عندما نهى عن الإدمان كان منطلقاً في رؤيته من وجهة نظر الطبيب البدني الممزوجة بنظرة اجتماعية وأخلاقية.

أما ترخيصه في بعض المواضع فناتج عن رؤيته للموضوع من زاوية الطب النفسي أو الروحاني كما كان يُحبذه فيلسوفنا

أما نهيه عنه في حال التأمل والتفكر فبديهة لا تحتاج إلى تعليل .

فالرازي ناقش موضوع السكر والخمر من زاوية علمانية فصل بموجبها الدين عن العلم وتعرض للنقد على ذلك فهذا المستشرق الهولندي دي بور على سبيل المثال قد أكد أن الرازي لم يكترث لأوامر الشريعة في تحريم الخمر وغيره ،وأنه صاحب نزعة إباحية قادته في نهاية المطاف إلى التشاؤمية إذ وجد الشر في العالم أكثر من الخير ،وما اللذة إلا الخروج عن الألم[١٠٩].

وما نراه أن الرازي فعلاً تجاوز على أوامر الشريعة التي حرمت الخمر وغيره حتى وأن كانت له منافع للناس ومصداق ذلك قوله تعالى: ((يَسئَلُونَكَ عَنِ الخَمرِ والمَيسِرِ قُل فِيهِمَا إِثمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاس وَ إِثمُهُمَا أَكبَرُ مِن نَّفعِهِمَا وَيَسئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُل العَفوَ كَذَلِكَ يُبَيّنُ اللَّهُ لَكُمُ الأيَاتِ لَعَلَّكُم تَتَفَكَّرُونَ))[١١٠].وقوله تعالى : ((يَاأَيُّهاَ الَّذِينَ امَنُوا إِنَّمَا الخَمرُ والمَيسِرُ والأَنصَابُ والأَزلَامُ رِجسٌ مِّن عَمَلِ الشَّيطَانِ فَاجتَنِوُهُ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ))[١١١] .

وما ذكره دي بور عن نظرة فيلسوفنا التشاؤمية ذكرني بفيلسوف التشاؤم أرتور شوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) عندما بيّن أننا نحس بالألم أكثر مما نحس باللذة ،إذ كل لذة يتقدمها ألم وبمجرد إشباعها تصبح لا قيمة لها، بل تتحول إلى ألم ،وهكذا فالألم والحرمان وحدهما اللذان يحدثان تغييراً إيجابياً فينا ،أما التمتع فعلى العكس من ذلك ؛كوننا لا نُقدر الخيرات مادمنا لها مالكين ولا نحس بها إلا بعد فقدها إذ تمتاز ساعات الألم والجزع والملل بطولها خلافاً لساعات السرور واللهو التي تمضي بسرعة ،فنحن ندور في عجلة الألم المستمر ؛لذا فمن الطبيعي أن نرى الألم ماثلاً في كل موجود وكل لذة ممزوجة بألم[١١٢].

٣- **الجماع :-** نظر الرازي للجماع من زاويتين: طبية وأخلاقية فأكد في الجانب الأول أن الجماع عارض رديء سببه إتباع الهوى لذا يجب على العقلاء تجنب الإقدام عليه والإدمان به لأنه ؛يُضعف البصر، ويُعجل بالشيخوخة والهرم والذبول ويهدّ البدن، ويضر بالدماغ والعصب، وكثرة ألباه تجعل من ممارسها مدمناً ؛لأنه يوسع أوعية المني فيجلب إليها دماً كثيراً يكثر من أجله تولد المني فيها وعندها تزداد الشهوة له والشوق إليه ويتضاعف. أما التقليل منه ففيه فوائد عديدة تتمثل :بحفاظ الجسد على رطوبته الأصلية الخاصة بجوهر الأعضاء فتطول مدة النشوء والنماء، وتبطئ الشيخوخة والجفاف والضعف فضلاً عن تضييق أوعية المني وعندها لا

تستجلب المواد التي تُثير الشهوة. وحال تأمل العاقل بهذه الأضرار فأنه يزم النفس ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك حتى لا تتغلب عليه ظاهرة الإدمان على الجماع ويعسر عليه صدها[١١٣].

أما الجانب الأخلاقي فأكد فيه أهمية العقل أيضاً في تخليص الإنسان من الإدمان إذ لا يُدمن عليه إلا النفس غير المؤدبة كما يرى وأن صاحبها سيصلى ذات يوم بحَرّ فقدان الالتذاذ بالمشتهى كأن يمر بحالة عوز في الإمكانية المادية التي تحول دون تحقيق رغباته ،أو قد يُصاب بضعف وعجز في الطبع والبنية وتحول هي الأخرى دون تحقيق الشهوة التي اعتادها في السابق إذ لديه الرغبة ،ولكن ضعفه لا يعينه على ذلك .وبناءً على ما تقدم علينا تركه والعقلاء قادرون على ذلك ،فالجماع ليس شيئاً اضطراريا في بقاء العيش كالطعام والشراب ،وليس في تركه كما يرى ألم ظاهر محسوس كألم الجوع والعطش ،ومما يُثبت عدم أهمية الجماع والإكثار منه أن جمهور الناس وصفوه شيئاً سمجاً ؛لذا يخفونه ويسترون ما يأتِ منه وهذا دليل على أنه أمر مكروه عند النفس الناطقة واستسماجه لا يخلو من أمرين: أما أن يكون بنفس الغريزة والبديهية ،وأما بالتعليم والتأديب ،وعلى أي الوجهين وجب أن يكون سمجاً رديئاً في نفسه. قصارى القول علينا ترك الجماع وأن كان مما لابد منه فما علينا إلا الإقلال منه مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ،وأن لا نطلق جماح الهوى لنيل هذه اللذة حتى لا تكون حالنا كحال بعض البهائم[١١٤].

يتضح من كلام الرازي إنه فسح مجالاً ضيقاً للجماع الذي لابد منه ولم يحدد المقصود به ،وما **نراه أنه يعني الزواج أو الجماع الذي هدفه الحفاظ على النوع والنسل ،والجماع لغرض العلاج الطبي .**

خامساً-الولع والعبث والمذهب:-

١- الولع والعبث:- تطرق تحت هذا العنوان لظاهرتين منتشرتين بين بعض الناس الولع والعبث ويقصد بهما ممارسة بعض الحركات والأفعال التي تجلب لصاحبها السُخرية من الآخرين كإدمان العبث باللحية أو الشارب أو وضع الأصبع في الأنف بشكل متكرر ....الخ من التصرفات ،أما المذهب فيقصد به المُبالغة في النظافة أو الطهارة. وعولّ كعادته على العقل في التخلص من هذه الأمور إذ المواشجة بين العقل والموضوعات الأخلاقية كان ديدنه فأكد أن الولع والعبث يمكن الإضراب عنهما بالعزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما مع الأخذ بتذكر ذلك حال السهو والعودة لذلك إذ للنفس الناطقة دوراً فعالاً في ذلك ومصداق ذلك نجدة في ما ورد في الخبر أن ملكاً كان يعاني من العبث في لحيته ،وعلى الرغم من تنبيه الوزراء له إلا أنه كان يغفل ويعود إليها وفي يوم من الأيام قال له بعضهم :أيها الملك جِّرد لهذا الأمر عزمه من عزمات أولي العقل فأحمر الملك واستشاط غضباً ولم يُرَ بعد ذلك عائداً إلى شيء من ذلك ؛وعلة ذلك أن نفسه الناطقة أثارت نفسه الغضبية بالحمية والأنف وصح العزم وتأكد في الناطقة حتى أثر فيها بقوه فصار مذكراً ومنبه له متى ما غفل عنه. وهكذا فالنفس الغضبة جُعلت لتستعين بها الناطقة على الشهوانية وعلى الأمور غير المرغوب فيها إذ يحق للعاقل أن يغضب متى رأى شهوة تروم قهره وغلبته على رأيه وعقله وإذا كان الأمر كذلك فالأحرى بالعاقل أن يتخلص من الولع والعبث إذ ليس فيهما كبير شهوة ولا لذة[١١٥].

٢-المذهب ويعني به (المبالغة في النظافة والطهارة) فأسلم طريق لعلاجه هو اعتماد أسلوب الإقناع العقلي فالنظافة والطهارة يجب أن تُعتبر بالحواس ،لا بالقياس وأن يجري الأمر فيهما حسب ما يبلغه الإحساس لا حسب ما يبلغه الوهم ،فما فات الحواس إدراك نجاسته سمي ووفقاً للدين طاهراً ،وما فاتها إدراك قذارته سمي نظيفاً ؛لأن قضية طلب النظافة والطهارة أما أن تكون بسبب الدين أو بدافع التقذر ،فأن كانت للدين فالدين أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذي قد ماسته أرجل الذباب الواقعة على الدم والعذرة وأباح التطهر بالماء الجاري ولو علمنا أنه مما يُبال فيه ،وبالراكد في البركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قطرة من دمٍ ولا يضرنا ذلك في التقذر ؛وذلك لأن ما فات حواسنا لا نشعر به وما لم نشعر به لم تخشَ أنفسنا منه، وما كان كذلك فليس لتقذرنا منه معنى البتة إذ لا يضرنا الشيء النجس والقذر ما دام مستغرقاً فائتاً لقلته ،ولا ينبغي لنا التفكير فيه أو يخطر وجوده على بالنا .أما إذا طلبنا الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناهما للوهم لا للحس ،لم نجد سبيلاً إلى شيء طاهر أو نظيف على هذا الحكم ؛وذلك لأننا لا نأمن المياه التي تصل إلينا من أنها لا تتقذر من الناس أو نأمن عليها من وقوع جيف السباع والهوام والوحش وسائر الحيوانات وفضلاتها، ولو بالغنا في طهارة الماء ونظافته فلا نأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأقذر والأنجس ؛ولذلك ما وضع الله على العباد المبالغة بالتطهر على هذا النحو الموجود عند بعض الناس إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم. والخلاصة على العاقل ترك المبالغة في النظافة والطهارة لما تجلبانه من مشاكل إذ تُبغض عيشه فالنظر بالوهم للتقذر لا يُعذر عليه الإنسان وما أقبح بالعاقل أن يُقيم على مالا عذر فيه ولا حجة له عنده ففي ذلك مفارقة للعقل وإتباعا للهوى الخاص المحض[١١٦].

سادساً- طلب المراتب والمنازل الدنيوية :- أعلن فيلسوفنا أن على من يُريد التخلص من طلب الأمور الدنيوية ويتشرف بهذه الفضيلة التي يتحرر الإنسان بموجبها من الأسر والرق والهموم والأحزان التي تُصيبه جراء ذلك وتفضي به إلى الهوى أن يتأمل بما طرحه من أفكار حول فضل العقل وقمع الهوى ويتأمل باللذة وما ورد في ذكر الحسد ودفع الغم. ومن الضروري الاستفادة من التمثيل والقياس العقلي لتصور عواقب الأمور وأواخرها والعمل بما هو نافع وتنكب الضار منها وهذا أفضل لحسن عيشنا وسلامتنا من الأشياء المؤذية الرديئة، والأخلق بنا تعظيم فضيلة معرفة عواقب الأمور تلك التي فُضلنا بها على البهائم .فعلينا إذن النظر بعين العقل البريء من الهوى في التنقل في الحالات والمراتب لنعلم أيها أصلح وأروح وأولى بالطلب ، إذ الأحوال لا تخلو من ثلاثة مراتب: الحالة التي لم نزل عليها وربينا ونشئنا فيها ، الحالة التي أجلّ وأعلى منها ، الحالة التي أدنى وأخس منها على حدّ تعبيره. فالنفس تؤثر وتُحب وتتعلق من الوهلة الأولى بالحالة التي هي أجلّ وأعلى دون نظر ولا فكر وهذا بدافع الهوى لا العقل ؛وذلك لأن التنقل من الحالة المألوفة عندنا إلى ما هو أعلى منها إّذا أزلنا عنه الاتفاقات النادرة العجيبة لا يتم إلا بالحمل على النفس وإجهادها في الطلب فمن أراد بلوغ مرتبة يأمر بها الناس وتسير أمامه وخلفه المواكب[١١٧] دون أن يحرك ساكناً قطعاً مال عن عقله إلى هواه وذلك لأن هكذا مرتبة لا تحصل إلا بالكد والجهد الشديد وحمل النفس على الهول والخطر والتغرير الذي يؤدي

إلى التلف في أكثر الأحوال ،ولم يبلغها حتى يصل إلى نفسه من الألم أضعاف ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال، وإنما يخدعه ويغره في هذه الحال تصوره نيل المطلوب من غير أن يتصور الطريق إليه. إذن طلب المراتب الدنيوية أمر متعب ولا راحة فيه ولا لذة ولا ربح بل هو للألم والخسارة والخوف أقرب لا لذة فيه لأن الإنسان لا يلتذ ولا يغتبط بمرتبة جديدة نالها بعد التمني إلا قليلاً إذ سرعان ما تصبح لديه حالة مألوفة معتادة فيقل التذاذه بها وتشتد وتغلظ عليه المؤن في استدامتها والحفاظ عليها بدافع الهوى وعندها يشعر بالخوف من زوالها والغم من فقدها .وهذه النتائج تنطبق على بقية المراتب التي نطلبها من عز وجاه ونباهه ....الخ فعلينا الحذر من إتباع الهوى في طلبها ،واللجوء للعقل وهذا يحتاج بدوره إلى تأملٍ دقيق ؛كون الهوى يخدع ويتشبه بالعقل في مثل هذه الأحوال ويدلس نفسه ليوهم الإنسان أنه أمر عقلي لا هوائي غايته الخير لا الشهوة إذ يُدلي ببعض الحجج ويقنع بعض الإقناع ،ولكن إقناعه وحججه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم فسرعان ما تُدحض وتبطل(١١٨).

وبيّن فيلسوفنا بعد كل ما ذكره الطريقة التي بموجبها يمكن أن نُميز بين الهوى والعقل و هي :

إن العقل يُري ويختار ويؤثر الشيء الأفضل والأرجح والأصلح عند العواقب وأن كان على النفس منه في أوائله مؤنه وشدة وصعوبة ،أما الهوى فبالضد من ذلك ؛لأنه يختار ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي المماس الملازق له في وقته وإن كان يُعقب مضرة من غير نظر فيما يأتي من بعد ولا روية فيه، فالعقل يُري صاحبه ما له وما عليه ،أما الهوى فيُريه أبداً ما له ويعمى عما عليه ،ومثال ذلك عمى الإنسان عن عيوب نفسه والتأكيد على قليل محاسنه حتى يمنحها أكثر مما تستحق .وعليه وجب على العاقل أن يتهم رأيه دائماً في الأشياء التي له لا عليه ويضن به على أنه هوائي لا عقلي ويستقصي النظر فيه قبل إمضائه .إذن العقل يرى ما يرى بحجة وعذر واضح ،أما الهوى فيُقنع ويُري بالميل والموافقة لا بالحجة ،ولكن في بعض الحالات قد يتعلق الهوى بشيء من الحجة ،إلا أن حجاجه ملجلج منقطع والعذر فيه غير بيّن وواضح(١١٩).

والمستخلص مما تقدم علينا الالتزام بحدّ الكفاف وهذا أسهل واسلم للعاقبة ، وفي حال حصولنا على مرتبة يتجاوز فيها حدّ الكفاف فالأصح الوقوف عند الحالة الأولى المألوفة وأن لا نبذل جهوداً لتغييرها حتى لو أتفق لنا الحصول على المرتبة الجديدة دون جهد للنفس ؛لأننا لانُعدم من الأضرار التي تصيبنا من وراء ذلك الانتقال كتغيير الأكل والشرب والملبس وتصبح عادة في الإسراف وسيُصيبنا الغم عند فقدانها مستقبلاً(١٢٠).

هذه مجمل الأفكار التي ناقشها الرازي حول ظاهرة طلب المراتب الدنيوية التي يصاب بها الكثير من الناس وبعد إيضاحها سنتكلم عن أخر الموضوعات التي ناقشها وهو الخوف من الموت إذ يُعد من المسائل المهمة والحساسة ،بل من المشاكل الرئيسة التي عانت منها البشرية على مر العصور ،وما نُريد توضيحه في هذا الموضع هو كيف نظر فيلسوفنا للموت والقلق منه ،وما الطرق التي أقترحها لعلاج المصابين بهذا الداء ،وهل كان ما قدمه ناجعاً أم لا ؟.

سابعاً- الخوف من الموت:- بداية أعلن فيلسوفنا أن الخوف من الموت عارض لا يمكن دفعه عن النفس بشكلٍ كاملٍ إلا بالإقناع بأنها أي النفس ستصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها

مما كانت فيه .وأكد أنه بعد استقراءه عقائد الناس في مصير النفس بعد الموت ووجدها صنفان: صنف يرى أنها تفسد بفساد الجسد وصنف يعتقد أنها لا تفسد بفساده ،بل لها مصير منتظر بعد الموت أما نعيم وأما عذاب ،وأراد صاحبنا أقناع كلى الفريقين بضرورة تجنب الخوف من الموت ،فإما أصحاب الصنف الأول فلا مبرر لخوفهم ما داموا يتصورون بأن الإنسان لا يناله بعد الموت شيئاً من الأذى بته ؛لأن الأذى حس والحس لا يتوافر إلا للحي فالإنسان يكون مغموراً بالأذى في حال حياته ،أما بعد الموت فلا أذى وعندها فالحالة التي لا أذى فيها أصلح من التي له فيها أذية وعليها يكون الموت أصلح لهم من الحياة ،فأن قال أحدهم إن الإنسان وأن كان يصيبه الأذى في حياته ،إلا أنه مع ذلك ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته فجوابه يكون وهل يتأذى أو يبالي أو يضره بوجه من الوجوه في هذه الحال أن لا ينال اللذات؟ فإذا قال لا –وكذا يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حياً في حال موته إذ الأذى إنما يلحق الحيّ دون الميت وعندها فلا يضره أن لا ينال اللذات عند موته. وإذا كان الأمر كذلك فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح ؛لأن الشيء الذي حسب أن للحي به الفضل هي اللذة وليس للميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه في أن لا ينالها أذى كما ذاك للحيّ فليس للحي عليه فضل فيها؛ لأن التفاضل يكون بين المحتاجين إلى شيء ما وهذا يرجعنا إلى النتيجة السابقة ،ولو فرضنا أن أحدهم أعترض علينا بأن هذه المعاني لا ينبغي قولها على الميت لأنها غير موجودة لديه. فجوابه إنا لم نقل أنها موجودة ،بل ذُكرت على سبيل التصور لغرض قياس شيء على شيء وعد شيئاً بأخر ،وهذا باب متى منعته كنت منقطعاً في قوانين البرهان وهو معروف عند أهل البرهان بغلق الكلام وذلك أن صاحبه يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجه عليه الحكم ،فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس بعد هذا إلا هذا[١٢١].

بهذه الطريقة عزم فيلسوفنا إقناع وطمأنة الناس اللذين لا يرون للنفوس حياة بعد الموت بأن الخوف من الموت خروج عن حكم العقل وميل نحو الهوى. وعند التمعن بما ذكره الرازي لوجدناه مشابهاً لأفكار الأبيقورية[١٢٢].

إذ ورد عنهم أن سبب الخوف من الموت هو المصير المنتظر بعده ،و للخرافات أثرها الفاعل إذ ترعبنا من العذابات والعقوبات في جهنم ،وما يرونه أن هذه الأمور لا صحة لها إلا في أقوال الشعراء والمعتقدات الشعبية ،وما سبب تعلقنا بالحياة إذن إلا طلب الشهوات فنجمع الثروات ونسعى لنيل المراتب ،عادين ذلك من مظاهر الاطمئنان الضروري[١٢٣].

وكذا ورد عنهم ضرورة تعويد النفس على أن الموت لا يعنينا بشيء ،ففي الواقع أن كل خير وشر إنما يقيمان في الإحساس ،والحال أن الموت هو حرمان من الإحساس ومن هنا يأتي أن الموت لا يعنينا بشيء يتيح لنا بأن ننعم بما هو ماءت في الحياة ،دون أن نضيف إليه مدة محددة ،بل بانتزاع رغبة الخلود منا[١٢٤].

عود على ذي بدء نقول أن الرازي دعا إلى أتباع حكم العقل لا الهوى إذ العقل يؤكد أن حالة الموت أصلح من الحياة وعلى الإنسان قبول هذه الحقيقة وأن كانت النفس كارهة لها ومنحرفة عنها وما تشبثنا بالحياة إلا بدافع الميل العاطفي. الأفضل إذن تجنب الخوف من الموت ،ومن

كان يطلب الحياة رغبة باللذة فما اللذة المرغوب فيها المتنافس عليها إلا الراحة من الألم وما يطلبها إلا الجاهل ؛لأن المستريح من الأذى غني عن الراحة التي متى أعقبته سُميت لذة ،وإذا كان الموت حقيقة لابد منها فلأوجب التلهي عنه وتناسيه باللجوء إلى الحيلة لطرح فكرة الخوف هذه .أما التفكير فيه باستمرار حتى نصل إلى حالة نغبط بها البهائم كونها لا تقلق حيال هذا الأمر (انتظار الموت)فأمر مرفوض إذ التفكير بقدوم الموت يجلب للإنسان من الألم أضعاف اضعاف المنتظر ؛وذلك أن المتصور له الخائف منه يموت في كل تصويره موته فتجتمع له موتات كثيرة ،فما أمامنا إلا التلطف والحيلة لتحاشي هذا الغم وعلى العقلاء أن لا يغتموا[١٢٥].

وهنا تجاوزت المسألة وجود شبه بيت أفكار الرازي والأبيقورية فما ورد عنه في هذه الفقرة يجعلنا نقول وبملء الفم أنه تأثر بهم وإليك ما ذكروه .

أكد الأبيقوريون أنه لا يوجد شيء مخيف في الحياة لمن فهم جيداً بأن لا شيء مرعب في واقع عدم الحياة ،ومن الباطل خشية الموت ؛لأنه يؤلمنا بحضوره بل هو يؤلمنا بانتظاره وجعله أكثر الشرور رعباً ،الأجدر أن لا يعنينا لأنه عندما نكون هنا (أي أحياء)فالموت غير موجود وعندما يحضر فنحن لا نوجد بعد .فالموت لا يُعنى إذن لا بالأحياء ولا بالأموات لأنه لا يطال الأوائل والآخرون ليسوا في الوجود ،إنما العامة تهرب تارة من الموت كأكبر الشرور وتارة تبحث عنه كهدنه لشرور الحياة[١٢٦].

ونظير الأفكار التي طرحها الأبيقوريون ومن بعدهم الرازي طرحها فيما بعد الفيلسوف الألماني التشاؤمي أرتور شوبنهاور(١٧٨٨م-١٨٦٠م) ولا نقصد من وراء الإشارة إلى بعض أفكار شوبنهور المشابهه لأفكار الرازي أنه تأثر به لسببين هما :أن التشابه في الأفكار لا يُعد دليلاً على ذلك إذ قد يفكر شخصان أحدهما في المشرق والأخر بالمغرب بنفس الفكرة ونفس الموضوع دون أن يعرف أحدهما الأخر فقدرة التفكير لم تكن وقفاً على شخص دون شخص بل هي عامة .وقد يعترض علينا معترض بمداخلة فحواها ولكن الرازي فيلسوف معروف في أوربا ولابد من أن يكون شوبنهور قد أطلع على بعض من جوانب فلسفته أن لم نقل كلها فجوابنا يكمن في السبب الثاني وهو أن شوبنهور أعلن عن أخذه بأفكار الأبيقوريين ومصداق ذلك بتتبع ما ذكره، أن عدم الحياة خير من حياة السوء وهذا ما يقره العقل ،وما تعلقنا بالحياة إلا بسبب الإرادة العمياء[١٢٧] .

فتجد الإنسان يجزع من الموت ويلجأ إلى تجنبه وأن لم يكن ويسعى لتأجيل قدومه بشتى الحيل والمصانعة بينما المسألة لو تأملناها عقلياً لوجدنا أن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار وليس من المؤكد أن الوجود خير من اللاوجود، بل لعل العكس هو الصحيح فلو فرضنا أن إنساناً استطاع أن يسعى إلى قبور الموتى وقرع أبوابهم سائلاً هل تريدون العودة إلى الحياة؟ لرآهم ينغضون رؤوسهم بالرفض فلما نخاف الموت ؟هل السبب هو الشعور بالجزع إزاء فكرة اللاوجود ؟ فأن كان هو الشعور بالجزع حيال اللاوجود إذن لشعرنا بالجزع ونحن نفكر في الزمان الذي لم نكن بعد فيه إذ ليس من فارق بين العدم الذي سأصير إليه بعد الموت وبين العدم الذي كنت فيه قبل الميلاد ومع هذا فنحن لا نجد في هذا العدم الأخير ما يثير فينا

عاطفة الجزع ،ومن الحمق عدّ عدم الوجود شراً ؛لأن كل شر وكل خير يقتضي بالضرورة الوجود ولا يمكن وصف المعدوم بشيء بل ويقتضي أكثر من هذه المعرفة والشعور[١٢٨].

وذلك الوجود ينتهيان بالموت فلا مجال للتحدث عن الشر بالنسبة إليه إذ فقدان الشعور ليس شيئاً خطيراً في ذاته ؛لأن المسألة مسألة لحظة وحسب وهذا ما جعل أبيقور يؤكد مقولته (طالما نحن موجودين لا يوجد الموت ولهذا لم يعننا عدم وجودنا من قبل وكذا أن لا يعني لنا شيء فيما بعد)[١٢٩].

وهكذا بات واضحاً تأثر شوبنهور بأبيقور .وبعد أن بيّنا ذلك وقبل الحديث عن موقف الرازي من الصنف الثاني (القائلين بأن النفس لا تفسد بفساد الجسد) اود أن أقول أن بعض ما ذكره الرازي من أفكار حول الموت ذكرها الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هيدجر(١٨٨٩م)إذ يرى أن الموت حقيقة لا مفر منها وعلى الإنسان قبولها بكل شجاعة وأن يتخلص من الخوف الذي يساوره باستمرار من قدوم الموت كحقيقة مستقبلية[١٣٠]،

ولكن الفارق بينهما أن الرازي دعا إلى اللجوء للهو والمرح لنسيان كابوس الخوف هذا ،بينما هيدجر نقد من يحاول تناسي حقيقة الموت بإنفاذ النفس داخل العالم والانخراط مع الآخرين والتعلق بالأحداث اليومية الزائلة مع العلم أن الموت هو الذي يضع نهاية كينونة الإنسان الحقيقية والأصلية له كمتواجد ،علينا أن لا نحسب الموت هو موت للغير كأن نقول المرء صائر إلى الموت بل علينا التفكير في حقيقة موتنا نحن ونصمم على ذلك من خلال التطابق مع الذات[١٣١].

هذا باقتضاب ما أردنا إيضاحه وما أمامنا الآن إلا الحديث عن صنف المؤمنين بخلود النفس وكيف كان خطاب فيلسوفنا لهم .

أكد الرازي أن المؤمن بالشريعة الحقة لا يصح منه الخوف من الموت إذا كان خيراً فاضلاً عاملاً بها مكملاً لفرائضها لأنها وعدته بالفوز والوصول إلى النعيم الدائم .

ولو شك إنسان في هذه الشريعة ولم يعرفها ويتيقن بصحتها فما عليه إلا البحث والنظر جهده وطاقته فإنه لا يكاد يعدم الصواب وأن عدمه ولا يكاد أن يكون ذلك ،فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له؛لأن الإنسان غير مطالب بما ليس في الوسع ،بل تكليفه وتحميله دون ذلك كثيرا[١٣٢].

فالرازي يرى أن الله لا يكلف الإنسان بما لا يطاق وما لا قدرة للعبد عليه وأقترب في ذلك من المعتزلة [١٣٣].

كما أقترب منهم أيضاً في تعظيم مكانة العقل في المعرفة و المسائل الأخلاقية إذ ورد عنهم أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح ،إلا إن الفارق بينهما أنهم أكدوا دور الأنبياء في تعليم الناس ما **هو الحسن والقبيح أي ربطوا الأخلاق بالدين الإسلامي الحنيف**[١٣٤]**وهذا ما لم يفعله أبو بكر الرازي .**

وقد يعترضنا أحد قائلاً لماذا جزمت بأن الرازي لم يفعل ما فعله المعتزلة ولماذا فاتك أنه أستعمل مصطلح الشريعة الحقه لماذا مررت على الموضوع مرور حاطب ليل ألا يُعد هذا المصطلح علامة على اعتقاده بوجود شريعة حقه وأن لم يُحددها أوليس المعترف بشريعة حقه

يعترف بالواسطة التي نقلتها من الباري إلى الناس فما يدريك لعله مؤمن بالنبوة كما هو مؤمن بالله تعالى؟

الجواب أن الرازي عندما استعمل مصطلح الشريعة الحقة كان هدفه إيصال أفكاره إلى أصحاب الشرائع إذ كان همه الأساس العلاج النفسي لا أكثر ولا أقل فكان يُساير كل فئة في أفكارهم ومعتقداتهم فيستفيد من أقوم مُسلماتهم كوسيلة للإقناع حتى أنه يُشعر المخاطب بإيمانه بمعتقداته .هذا هو الجواب الأكثر مقبولية في الوقت الحاضر ،أما التساؤلات التي طرحت في الفقرة السابقة فجوابها في ذمة الزمن إذ قد يكشف الغبار عن مؤلفات الرازي المفقودة والمتعلقة بآرائه في النبوة والإمامة وعندها قد أغير وجهة نظري أو أبقى عليها فهذه مشكلة تبقى قائمة وما قدمته من إجابات هي مجرد مهدئات مؤقتة .

هذا ما استطاعت أن تخطه يراع الفقير إلى الله حول العقل والأخلاق عند الرازي سائلاً الباري التوفيق والسداد أنه سميع مُجيب والحمد لله رب العالمين .

الخاتمة

يُستخلص من هذه الدراسة أن ابا بكر الرازي كان فيلسوف العقل وبامتياز إذ عده المصدر الرئيس للمعرفة، وبفضله تميز البشر عن سائر الحيوانات غير الناطقة ،وأنه من أشد النعم تساوياً من حيث القسمة بين البشر حتى رفض فكرة التفاوت المعرفي بين الناس ورفض الفكرة القائلة بأن هذا نصيبه من العقل أكبر من نصيب الآخر.

أكد الرازي أهمية العقل في الاستدلال على وجود الله ،ومعرفة عالم الطبيعة وعالم الكواكب ،واستنباط العلوم والمعارف النافعة فضلاً عن الحرف والصنائع والمهن المتنوعة .بالعقل يستطيع الإنسان أن يعرف الصح من الخطأ ،ويميز الفضيلة من الرذيلة ،والخير من الشر حتى بلغ به أن يستغني عن النبوة إذ كل ما يذكره الأنبياء تجد العقل قادر على معرفة وتمييزه وعندها رفض أن يكون العقل تابعاً للنقل وذلك؛ لعلو مكانته وجلالة قدره .

بالعقل يستطيع الإنسان سياسة نفسه وتدبير شؤونها ،بل وتدبير شؤون الغير من خلال الحياة الجماعية حيث يتعاون الفرد والجماعة على سد احتياجات بعضهم البعض ونيل سعادة الفرد والجماعة من خلال السياسة والأخلاق واعلاء دور النفس الناطقة وجعل الغضبية والشهوانية تابعتان لها مأتمرتان بأمرها دون أفراط أو تفريط.

في مجال الموضوعات الأخلاقية أكد الرازي وهو بصدد الحديث عن اللذة واقسامها وتفاوت الناس في احتمالها أنه من المفضلين للذة العقلية والمعنوية على اللذة المادية الجسدية .واشار إلى سيرته كفيلسوف وأنه لم يخرج عن سيرة من تقدمه من الناحية الأخلاقية إذ بيّن أنه يدعو للتعامل مع الأخرين بالعدل والعفة والرحمة والنصح والمحبة ،وأنه من الحريصين على تهذيب النفس وتكميلها بالعلم والمعرفة وتحكيم العقل في التعامل مع اللذات ومحاربة الهوى ،كما واشار إلى موقفه من موضوع ضرورة الرفق بالحيوان والحفاظ على بقائها إذ علينا عدم الاضرار بها مثلما نحافظ على عدم الاضرار بأنفسنا ،وانه من اشد الناقدين للذين حرموا على انفسهم للطبيات التي ابيحت لهم من باب التقشف وتعذيب النفس تحت حجة التقرب إلى الله.

وأكد ضرورة التزام كل إنسان بالعلم والعدل تشبهاً بالله العالم العادل فإذا كان مالكنا عالم وعادل فالأجدر بنا كمملوكين التزم ذلك والتشبه به حسب طاقة كل إنسان وهذا أحد مصاديق الفلسفة والتفلسف .

ربط الرازي السياسة بالأخلاق وأكد ضرورة توافر الكمالات العقلية والأخلاقية في شخص الرئيس والذي وفق لهكذا منصب بفضل قوة وافرة اسهمت في نقله ونيله لهذه المكانة سواء كانت إلهية أو طبيعية ،واشترط صفات عدة لابد من ان يتصف بها ليتسنى له أداء عمله على أدق وجه واتم صورة .

شرع فيلسوفنا وقبل البدء بعلاج أمراض النفس بالحديث عن هذه الأمراض أو الرذائل مؤكداً على ضرورة اقرار ومعرفة من اصيب بها إذ عد اقرار الإنسان بعيوب نفسه ومعرفة امراضها خطوة رئيسة نحو النجاح في امكانية علاجها .

عمل الرازي على اعمال العقل بوصفهِ خير وسيلة لإقناع الأخرين بضرورة الخلاص من الأمراض النفسية او الر ذائل التي اصبحت بمثابة طباع يصعب على البعض الخلاص منها والتحرر من سطوتها من غلبة الهوى والعشق والألفة والعُجب والحسد والغضب والكذب والبخل والهم والغم والشَرَه ،والعادات السيئة والوسواس القهري كهوس المبالغة في الطهارة والنظافة ،علاوة على مرض المبالغة في طلب المناصب الدنيوية وانتهاءً بموضوع الخوف المبالغ فيه من الموت .

وكان الرازي في خطابهِ مع الأخر يستشهد ببعض الامثلة لتدعيم فكرته والتي يريد من خلالها اقناع من ابتلي برذيلة أو عدة رذائل بضرورة تركها والتحرر من سيطرتها مركزاً على الأمثلة القصيرة كشواهد على صحة ما يقول فالرازي مارس دوره كفيلسوف اخلاقي من جانب وكطبيب نفساني لمعالجة مرضاه من جانب أخر علاوة على عمله الرئيس كطبيب للأبدان .

الهوامش

---

(١) فائق- د.فرات ،أبو بكر الرازي حياته ومؤلفاته، مطبعة الإرشاد ،بغداد،ط١ ،١٣٩٣هـ-١٩٧٣م،ص ١٠.كذلك قُرّوخ-عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ،دار العلم للملايين ،بيروت،ط٣،١٩٨٣،ص ٣١٥.والري كما نقل د.فرات من أقدم المدن الفارسية وكانت تسمى باليونانية بـ(راغيس أو راجيس)يُنظر المصدر السابق هامش ص١٠.

(٢) القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الوزير ت ٥٦٨هـ-٦٤٦هـ،تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزني المسمى المنتجات الملتقطات من أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليبرت، ترجم حواشيها ومقدماتها وأضاف إليها د.محمد عوني عبد الرؤوف ،مكتبة الآداب ، القاهرة،ط١،١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م،ص ٢٧١-٢٧٢.

(٣) يُنظر ابن ابي اصيبعة ،عيون الأنباء في طبقات الأطباء،ص ٣٧٢-٣٧٣، يُنظر ابن ابي اصيبعة ،عيون الأنباء في طبقات الأطباء،ص ٣٧٢-٣٧٣، مكتبة المصطفى الإلكترونيةhtt p://www.al-mostafa.com

(٤) ترجم الشاعر الكبير معروف الرصافي المتوفى سنة ١٩٤٥حياة الرازي ومراحل تطوره العلمي بقصيدة تحت عنوان جالينوس العرب أو أبو بكر الرازي إذ تكلم عنه كحكيم ورياضي ومنجم وأديب وكيميائي وفيلسوف ...الخ ديوان الرصافي طبعة بيروت ،١٩٧٢،مجلد ٢،ص١٧٠-١٨٥نقلاً عن د.فائق،المصدر

السابق من ص١٩إلى ص٢٩.وبيّن أن الرازي ترك الغناء والموسيقى وعمل صائغاً وبعدها عمل بالكيمياء.يُنظر المصدر نفسه ،ص١٠.

(٥) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا ،كتاب السيرة الفلسفية ،ضمن رسائل فلسفية ،مضاف إليها قطعاً من كتبه المفقودة منشورات دار الآفاق الجديدة ،بيروت ،ط١٩٧٩،٣ص١١١.

(٦) ابن ابي اصيبعة ،عيون الأنباء في طبقات الأطباء ،ص ٣٦٨.وجدير بالذكر أن د.فرات شكك في تعلم الرازي الطب على يد الحكيم علي بن ربن المتوفى ٨٥٠هـ صاحب كتاب فردوس الحكمة تحت طائلة أن ابن ربن ولد سنة ٢٤٧هـ وفيلسوفنا ولد سنة ٢٥١هـ فلا يُعقل أن يتعلم الطب وعمره أربع سنوات .المصدر السابق ،ص ١١.

(٧) فائق ،د.فرات،المصدر السابق ،ص ١٠.

(٨) ابن ابي اصيبعة ،المصدر السابق ،ص٣٦٨.

(٩) المصدر نفسه ،ص٣٦٩.

(١٠) القفطي ،جمال الدين علي بن يوسف،تاريخ الحكماء،ص٢٧١.كذلك الأندلسي ،القاضي صاعد بن أحمد المتوفى سنة٤٦٢هـ(١٠٦٩-١٠٧٠م)كتاب طبقات الأمم ،نشره وذيله بالحواشي وأردفه بالروايات والفهارس الأب لويس شيخو اليسوعي ،المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين،بيروت،١٩١٢،ص٥٣.

(١١) فائق،د.فرات،أبو بكر الرازي حياته ومؤلفاته،ص١٢.

(١٢) يُراجع ابن النديم ،الفهرست،ص٢٩٤-٢٩٥.مكتبة المصطفى الالكترونية http://www.al-mostafa.com

كذلك القفطي ،تاريخ الحكماء ،ص٢٧٣ كذلك ابن ابي اصيبعة ،عيون الأنباء في طبقات الأطباء ،ص٣٦٩-٣٧٠ولمزيد من التفصيل حول حذق الرازي في علاج المرضى يُراجع المصدر نفسه ،ص ٣٧١.

(١٣) يُنظر القفطي ،تاريخ الحكماء،ص٢٧١. وذكر ابن النديم أن الرازي قرأ الفلسفة على البلخي إذ كان هذا الرجل حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة وله كتب كانت موجودة بخراسان .ومن اللذين كانوا يناظرون الرازي بالمسائل الفلسفية شهيد بن الحسين المكنى بأبي الحسن وله كتب مصنفة .يُنظر الفهرست،ص٢٩٥.

(١٤) الثنوية :-هم القائلون بألهين ،إله النور وإله الظلمة .وكانو قسمان:من يقول أنهما قديمان أزليان متساويان في الجوهر والطبع والفعل والخير والمكان والأجناس والأبدان والأرواح.ومنهم من يرون قدم النور وحدوث الظلمة وهم الفرس.يُنظر الشهرستاني ،الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم المتوفى سنة ٥٤٨هـ،الملل والنحل ،صححه وعلق عليه الأستاذ أحمد فهمي محمد،دار الكتب العلمية ،بيروت،ط١٤٢٨،٧هـ-٢٠٠٧م،جـ٢،ص٢٦٨.

(١٥) البراهمة:هم الهنود اللذين انتسبوا إلى براهام ذلك الرجل الذي مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك إذ كان يرى أن الذي يأتي به الرسل لم يخلُ من أمرين ،أما أن يكون معقولاً أو غير معقول ،فإن كان الأول كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه ولا حاجة لنا بهم ،وأن كان الثاني (غير المعقول)فلا يكون مقبولاً إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حدّ الإنسانية ودخول في حريم البهيمية كما يعتقد،وأكد أن العقل يدل على أن الله أوجب علينا نعماً توجب الشكر فإذا عرفناها وشكرناه استوجبنا ثوابه ،وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه ،فما بالنا نتبع بشراً مثلنا .وكان يعتقد أيضاً أن لدى أصحاب الشرائع أفعالاً لا تتفق والعقل مثل التوجه إلى مكان مخصوص للعبادة والطواف حوله والسعي ورمي الحجارة والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم ....الخ .خلاصة فكر البراهمة أنهم يرون أن من أكبر الكبائر عندهم إتباع رجل مثلهم في الصورة والنفس والعقل ،ويأكل ويشرب ،فلا يحق له التصرف بالآخرين كالحيوانات كما يعتقدون أو كالعبيد يأمرهم وينهاهم .وإذا كان دليل تمييز الرسل أقوالهم فلا تمييز لقول على قول ،وأن كانت المعجزات فالمخبرين عن المغيبات كثرة.يُنظر الشهرتاني ،الملل والنحل ،جـ٣،ص٧٠٨-٧٠٩.وورد عن الإيجي أن البراهمة ليسو وحدهم اللذين أنكروا النبوة بسم العقل بل الصابئة والتناسخية ،فالصابئة احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه يفعل ،وما حكم بقبحه يترك ،أما التي لم يحكم عليها بالحسن والقبح فيفعل عند الحاجة ؛لأن الحاجة ناجزه ولا يعارضها مجرد الاحتمال ويترك عند عدمها للاحتياط.وبيّن الإيجي أن رفض النبوة لم يكن مطلقاً عند البراهمة والصابئة ،بل أكد بعض البراهمة نبوة آدم فقط ،ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط.وكذا الصابئة فمنهم من قال بنبوة شيث

وإدريس فقط.يُنظر الإيجي،عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد ،المواقف في الكلام ،عالم الكتب ،بيروت،بلا تاريخ ص٣٤٤.

(١٦) صاعد الأندلسي ،كتاب طبقات الأمم،ص٣٣.

(١٧) ابن النديم،الفهرست،ص٢٩٥.

(١٨) ابن ابي اصيبعة ،عيون الأنباء في طبقات الأطباء ،ص٣٧٣. وذكر عمر فَرّوخ أن الرازي عمي بسبب نزول ماء أزرق أو أسود في عينيه ،يُنظر تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ،ص٣١٥.

(١٩) ابن خلكان ،أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٠٨-٦٨١هـ)وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،حققه د.إحسان عباس،دار صادر بيروت،بلا تاريخ،المجلد٥،ص١٥٩-١٦٠.

(٢٠) يُنظر فائق،د.فرات،أبو بكر الرازي حياته ومآثره،ص١٩.

(٢١) يُنظر القفطي ،تاريخ الحكماء،ص٢٧١-٢٧٢.

(٢٢) فائق،د.فرات،المصدر السابق،ص١٨.

(٢٣) فروخ ،عمر ،المصدر السابق،ص٣١٥.

(٢٤) يُنظر مثلاً فائق،د.فرات المصدر السابق،ص١٦كذلك ابن ابي اصيبعة ،عيون الأنباء في طبقات الأطباء،من ص٣١٥إلى ص٣٨١.كذلك القفطي،تاريخ الحكماء،من ص٢٧٣إلى ص٢٧٦.

(٢٥) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،كتاب الطب الروحاني ،ضمن رسائل الرازي الفلسفية،ص١٧.

(٢٦) المصدر نفسه،ص١٨-١٩.يُنظر كذلك طوقان،قدري حافظ،العقل عند العرب،دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت،بلا تاريخ،ص١١١-١١٢.كذلك رجب،منصور علي ،تأملات في فلسفة الأخلاق ،مطبعة مخيمر القاهرة،١٩٥٣،ص ٨٤-٨٥.

(٢٧) الرازي ، أبو بكر محمد،الطب الروحاني،ص٨٠-٨١.

(٢٨) يُنظر أفلاطون،الجمهورية ،ترجمة حنا خباز ،دار القلم ،بيروت،ط٢،١٩٨٠،ص٩٠.

(٢٩) نادى أفلاطون بضرورة عيش الفرد مع الأخرين ؛وذلك لسد احتياجته التي يعجز عن سدها بمفرده ،فاللجماعة الدور المهم في اصلاح الكمالات البشرية ،ونادى بتلك الفترة أيضاً أرسطو طاليس الذي أعلن أن الإنسان مدني بالطبع ,ولديه الرغبة والنزوع تجاه الحياة في دولة المدينة .يُنظر حول أفلاطون الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة ،نقله عن العبرية إلى العربية د.أحمد شحلان .مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح د.محمد عابد الجابري ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط١ ،١٩٩٨،ص٧٤-٧٥-٧٦. أما عن أرسطو يُنظر علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ،ترجمة اسحق بن حنين ،حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي ،الناشر وكالة المطبوعات ،الكويت ،ط١ ،١٩٧٩،ص٣٢٥.وفيما يخص الفلاسفة المسلمين فنذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر الفارابي (٢٥٩هـ -٣٣٩هـ) الذي أكد أن الإنسان مفطورعلى أنه يحتاج في قوامه ،وفي بلوغ افضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لايمكنه القيام بها كلها وحده ،بل يحتاج إلى قوم بحيث يكون عند كل واحد منهم شيئاً ،ولهذا السبب كثرت الاجتماعات الإنسانية في المعمورة .يُراجع الفارابي ،أبو نصر ،كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ،قدم له وشرحه إبراهيم جزيني ،منشورات دار القاموس الحديث،بيروت ،بلا تاريخ ،ص ٩٥.وأكد على فائدة التجمع الإنساني بعد الفارابي جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء الذين بيّنوا أن الإنسان لو قدر له أن يعيش بمفرده لعاش عيشة نكدة ،وذلك لحاجته إلى الأخرين وصناعاتهم في تلبية احتياجات ،ولو أراد أن يتعلمها فأنه قطعاً لا يستطيع أن يتعلمها كلها وذلك لكثرتها من جانب ،ولقصر العمر من جانب أخر إذ يحتاج تعلمها إلى سنوات كثيرة ،فضلا عن كون المهن موهبة إلهية منحت لبعض البشر إذ قدر لبعضهم أن يعملوا بالبناء وغيرهم بلصناعة وأخرين بالتجارة ،وغيرهم بالعلوم ،وأخرين بالسياسة ؛لذا يتوجه الفرد نحو حياة الجماعة في القرى والمدن لغرض معاونة بعضهم البعض.يُنظر إخوان الصفاء ،رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء،ت بطرس البستاني ،دار صادر ،بيروت ،ط٤ ،٢٠٠٤،ج١ ،ص١٠٠.وأكد على أهمية حياة الجماعة بعدهم ابن سينا (٢٧٠هـ -٤٢٧هـ) الذي أكد أن الإنسان يختلف عن الحيوان إذ سائر الحيوان يقتصر كل واحد منها على نفسه وعلى الموجودات الطبيعية في نظام معيشته ،بينما الإنسان لوترك وحده لهلك أو لساءت معيشته ؛وذلك لإحتياجة إلى امور أزيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول ،واللباس المعمول لذا يحتاج إلى الفلاحة والصناعات الأخرى ،وعليه فهو ملزم للعيش بالمشاركة مع الأخرين لسد متطلباته .يُراجع ابن سينا ،الشيخ الرئيس ،النفس من كتاب الشفاء ،تحقيق آية الله حسن زاده الآملي،مطبعة ونشر مكتبة الإعلام الإسلامي ،إيران ،ط١ ،١٤١٧هـ -١٣٧٥ش ،ص٢٨٠.وأكد ضرورة العيش الجماعي

أيضاً عبد الرحمن أبن خلدون (٧٣٢هـ -٨٠٨هـ) والذي أشار لأهمية الجماعة من حيث توفيرهم مستلزمات العيش للفرد بما تتضمنه من حرف ومهن لتوفير غذائه من جانب ،ولما توفره من حماية للفرد ضد المخاطر التي تواجهه إذ يستعين بالدفاع عن نفسه بأبناء جنسه .يُنظر ابن خلدون ،العلامة المؤرخ عبد الرحمن محمد ،مقدمة ابن خلدون ،اعتناء ودراسة أحمد الزغبي ،دار الأرقم ابن ابي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ،٢٠٠١،ص٧٣.

(٣٠) أبو حاتم الرازي هو أحمد بن حمدان الورسناني ،وقيل انه كان من كبار دعاة الإسماعيلية في الري واصفهان وطبرستان ،ولو أمعنا النظر في هذا الكتاب لم نجد ه يذكر أسم أبو بكر الر ازي ،بل كان يسميه بالملحد،يُنظر الرّازي أبو حاتم ،أعلام النبوة الرد على الملحد أبي بكر الرازي،تصدير جورج طرابيشي ،دار الساقي ،بيروت بالإشتراك مع المؤسسة العربية للتحديث الفكري ،جنيف،ط٣،٢٠٠١ص ٩-١١.

وعُرِفَ عن أبي حاتم أنه أقام حملة على المتفلسفة وندد بأقوالهم الشنيعة ولكنه ميّز بين المحققين منهم إذ كان يرى أن الحكمة القديمة يسري عليها الحكم القرآني في الديانات الكتابية السابقة للإسلام إذ الشرائع كلها حق ولكن خلط به باطل .

وكان يعتقد أنه من المحتمل أن يكون قدماء الحكماء أنبياء أو كالأنبياء الذين أوحي لهم فوضعوا هذه الرسوم الصحيحة في النجوم والهندسة والطب ...الخ من علوم الطبيعة ،وكان يرى أن متقدمي الأنبياء قد حملوا في أسمائهم بلذات علامة تدل على المصدر الإلهي لحكمتهم –فهرمس المذكور في الفلاسفة هو إدريس النبي ،وهكذا فاسمه في القرآن يختلف عن اسمه عند الفلاسفة ، وهذان الاسمان مشابهان لأسماء الحكماء مثل جالينوس وارسطوطاليس وغير ذلك مما في آخرها سين،أما اسمه في سائر الكتب المنزلة أخنوخ ،وهذا دليل بأنهم كانوا يكنون بهذه الأسماء وعلى هذا التقطيع من اسماء الأنبياء ممن ذُكروا في القرآن ،الياس وإدريس .ومن هو مذكور عند أهل الكتاب من الأنبياء والحكماء :شمعون تلميذ المسيح(ع)كان يُقال له فطروس،وأخوه اندريوس ،ومن الحواريين أيضاً فيلوس ،ومارقوس.يُنظر طرابيشي جورج،مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام،دار الساقي ،بيروت،ط١،١٩٩٨ص٧٧-٧٨.كذلك الرازي ،أبو حاتم،أعلام النبوة ،ص٢٠٩-٢١٠-٢١١.

(٣١) يُراجع الرازي ،أبو حاتم ،أعلام النبوة،ص١٥-١٦-١٧.وحاول أبو حاتم أن يؤكد التفاوت المعرفي للناس وأكد حاجتهم للنبوة والإمامة .يُنظر المصدر نفسه من ص١٦إلى ص٢٠.

(٣٢) د.مدكور ،إبراهيم ،في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقة ،دار المعارف ،مصر ،ط٣ ،١٩٧٦،جـ١،ص٨٩.كذلك الرازي ،أبو حاتم،أعلام النبوة،ص٢٣-٢٤إذ عدّ أبو الرازي من الفلسفة المصدر الأوحد لمن أراد أن تخلص نفسه من كدورة هذا العالم والانتقال إلى العالم الآخر ،فهي الموصلة للحق والخروج من الباطل .وعدّ جهود الفلاسفة الذين آمنوا بالشرائع أنهم اعتقدوا الخرافات وأقاموا على الاختلافات وهذا إصرار على الجهل والتقليد.بينما أكد أبو حاتم أن القرآن يدعو إلى النظر والتأمل وأمر بالاستماع من المختلفين .المصدر نفسه ،ص٢٤.

(٣٣) ظهرت في القرن الثاني للهجرة محاولات بعض الزنادقة من العرب بنشر دعوة التثنية وهدم كرة التوحيد-وأبرز محاولة كانت جهود بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس الثنويين اللذين كانت لهم مجالس خاصة يتطرقون فيها لآراء المزدكية والمانوية والسمنية وغيرهم براهمة الهند ،وانتشرت في ذلك العصر فكرة تناسخ الأرواح وإنكار النبوات .يُنظر د.مدكور ،إبراهيم ،في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقة ،جـ٢،ص ٨٢-٨٣.

ومن اللذين اتهموا الأنبياء بالتدجيل كان أحمد بن الطيب السرخسي ،أحد تلاميذ الكندي والمعلم والنديم للخليفة العباسي المعتضد فكان يتطرق لأحاديث بمعية المعتضد تتسم بالزندقة ،و أستغل هذه العلاقة بالمعتضد فتجاوز حدّ التعبير الشفهي إلى تدوين آرائه برسائل مما حمل المعتضد في نهاية المطاف على نبذه والأمر بقتله سنة ٨٩٩م.يُنظر ماجد،د.فخري تاريخ الفلسفة الإسلامية،نقله إلى العربية د.كمال اليازجي ،الجامعة الأمريكية ،بيروت ،الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤،ص١٣٦.

ومن الذين رفضوا النبوة بشكل عام ونبوة محمد(ص)بشكل خاص كان أبو الحسين أحمد بن يحيى بن أسحق البغدادي المعروف بابن الراوندي المولود في مرو الروذ سنة ٢٠٥ هـ وسكن بغداد وتوفى هناك سنة ٢٩٨هـ كان في بداية أمره معتزلياً ثم فارقهم وصار ملحداً ،وهذا غير مستغرب منه إذ كان والده يهودياً وحاول

تحريف التوراة ثم أسلم فيما بعد وكان اليهود يعلنون للمسلمين بأن ابن الراوندي سيفسد عليكم القرآن كما أفسد أبوه التوراة علينا،وتبنى أفكار البراهمة

وألفَ عدة مؤلفات مناهضة للدين الإسلامي الحنيف،ككتاب الدامغ الذي أراد فيه دمغ القرآن ،وكتاب الزمردة الذي أزرى فيه النبوات ،وكتاب فضيحة المعتزلة ،وألفَ لليهود والنصارى يحتج لهم في إبطال نبوة سيد البشر محمد (ص) ,فكان يقول أن في القرآن لحن ،ورفض إعجازه وأنه لا أحد يأتي بمثله ،فهذا أقليدس كما يرى لا يأتي احد بمثله وكذا ديمقريطس . وأعلن أن المعجزات أمور ليست وقفاً على الأنبياء ،بل يقول بها المنجم أيضاً.وقال بقدم العالم.يُراجع مقدمة كتاب الأنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد للخياط،تقديم ومراجعة محمد حجازي ، الناشر مكتبة الثقافة الدينية مطبعة المدني (المؤسسة السعودية في مصر)١٩٨٨،ص٢١-٢٢-٢٣.ولمزيد من التفصيل يُنظر ص٢٤-٢٥.

وكان ابن الراوندي آنف الذكر يرى أن بعض العبادات مناف لمبادئ العقل كالصلاة والغسل والطواف بالكعبة ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة إذعدّهما حجران لا ينفعان ولا يضران وأنهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحُراء ي شيء وعندها فالطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت .يُنظر مدكور ،د.إبراهيم ،في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ،جـ١،ص٨٥-٨٦.ولمزيد من التفصيل يُنظر ص٨٧

(٣٤) الرازي ،أبو بكرمحمد الطب الروحاني ،ص٢٨-٢٩.

(٣٥) كرم،يوسف،تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ،مديرية دار الكتب للطباعة والنشر ،بغداد،بلا تاريخ،ص٣٥.

(٣٦) الرازي ،أبو بكرمحمد ،الطب الروحاني ،ص٢٩.

(٣٧) المالنخوليا أو الذهان المزمن :هو نوع من العُصاب يبدأ باختلال طفيف في التوازن ينتهي باضطرابات ذهنية خطره وهلوسة ويُطلق على هذا المرض بالعامية على من يعاني جنون العظمة –وجنون الإضطهاد ،وهو تشويه للطبع إذ يكون المصاب به مغروراً ويحاول أن يحجبه أحياناً بالتواضع مع أعتقاد نفسه بقمة الذكاء المتكامل ويمنحها كل التقديرات والفضائل والوضوح في الرؤيا ،ويطالب الآخرين باحترامه .ويكون هكذا إنسان أناني ولكنه يحاول إخفاءها تحت غطاء حب الآخرين والحلم والعدالة بينما هو عدواني حسود،يعاني من الشعور بالنقص فيحاول سدّ هذا النقص بالانتباه إلى كمالاته ،فيكون إنساناً متقلباً من الصعب التعامل معه لحقده وكثرة انفعالاته التي ربما تحصل من لا شيء.ومن العلامات الأخرى لهذا المرض أن المصاب به تكون أحلامه خاطئة ومسبقة ،وقد يلجأ للتسامح مع الآخرين كلعبة تقوي مظهره لعظمة النفس ،وقد يشغل مركزاً اجتماعيا عالياً –وقد يكون كريماً باندفاع لفرض حلمه وكرمه.يُنظر داكو،بيير،العصاب والأمراض الذهنية ،ترجمة رعد اسكندر-أركان بيثون ،مطبعة منير للطباعة والنشر والتوزيع ،الناشر دار التربية ،بغداد ،١٩٨٨،ص٥٤-٥٥.ولسعة الإطلاع يُنظر ص٥٦-٥٧.

(٣٨) الرازي ،أبو بكر محمد،الطب الروحاني ،ص٣١.وما نوّد ذكره أن الرازي مثلما تكلم عن حدّ الإفراط والتفريط في النفس الناطقة تكلم أيضاً عن الحدّين في النفس النباتية والحيوانية .يُنظر المصدر نفسه من ص٢٧إلى ص٣١.

(٣٩) يُنظر حول اللذة رسائل الرازي الفلسفية من ص١٣٩إلى ص١٦٤.

(٤٠) الرازي ،أبو بكر محمد،الطب الروحاني ،ص٣٦-٣٧.

(٤١) المصدر نفسه ،ص٣٧-٣٨.

(٤٢)يراجع الرازي ،الإمام فخر الدين محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات،تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي ،ط١،١٤٢٨هـ، الناشر ذوي القربى ،قم،جـ١،ص٥١٢-٥١٣.

يراجع كذلك الإيجي عضد الله والدين ،المواقف في علم الكلام،ص١٥٨-١٥٩.

وما دمنا بذكر فخر الدين الرازي والإيجي نقول أن المستشرق واط وجه لهما نقداً ،فبعد أن أعلن أن الفارابي وأبن سينا من الورثة الحقيقين للأفلاطونية المحدثة أكد بأن علماء الكلام التقليديون مثل الإيجي وفخر الدين الرازي كانا ضيقا من فائدتها،إذ كرس مفكرو الإسلام أنفسهم أكثر وأكثر إلى علوم الإسلام مثل النحو والقانون ،وبمرتبة أدنى وأقل للعلوم الدخيلة على الإسلام كالرياضيات والطب .يُنظر W.Montgomery Watt,Islam and The integration of Socity,printed in Great Britain,first published 1961,p272.

(٤٣) يُنظر رسائل الرازي الفلسفية،ص١٤٩-١٥٠-١٥١ .ويلاحظ أن جامعي هذه الرسائل قد أعتمدوا في هذا الموضوع على ما ذكره ناصر خسرو في كتابه زاد المسافرين ولم يذكروا رقم الصفحات التي أخذوا منه المعلومات .
(٤٤) رسائل الرازي الفلسفية ،ص١٥٤.
(٤٥) المصدر والصفحة نفسهما.
(٤٦) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،كتاب السيرة الفلسفية ،ص١٠١.
(٤٧) المصدر والصفحة نفسهما .
(٤٨) المصدر نفسه،ص ١٠٢-١٠٣.
(٤٩) المصدر نفسه،ص١٠٦.
(٥٠) المصدر نفسه ،ص ١٠٧.
(٥١) المنانية :- نسبة إلى ماني المولد في بابل سنة (٢١٦م).وهو من أسرة إيرانية ،وكان أبوه باتيك قد أنتقل من همدان إلى بابل وأعتنق هناك دين الصابئة .أدعى ماني النبوة عام (٢٢٨م)وجاب مختلف البلدان لنشر دينه الجديد وتوجه عام (٢٤٣م) إلى شابور الأول حين تتويجه ،ودعاه إلى دينه ،فرحب به الشاه وقد دون كتباً باللغة الفهلوية الساسانية واسماه (شابوركان).وجاب ماني أيضاً بلاد أسيا الوسطى ،وعاد بعد عشرين سنة إلى إيران زمن الشاه بهرام الأول الذي عاداه وتمكن من قتله عام (٢٧٤م).ظهرت المانوية في الفترة الممتدة بين ظهور المسيحية والإسلام ،وتمكنت في فترة وجيزة الأنتشار لتبلغ سواحل الصين شرقاً ،وتخوم أوربا غرباً وكسب انصار متحمسين ومخلصين .وهي في الحقيقة مزيج من معتقدات الصابئة ،والبوذية ،والزرادشتية ،والمسيحية .وقد تعرضت المانوية إلى عداء من قبل حكام إيران والروم حتى مارسوا بحقهم عمليات قتل جماعية ،وقامت أيضاً محكمة التفتيش في أوربا في القرن الثلث عشر بحملات من اجل القضاء على ما تبقى منهم .يُنظر حسيبه ،د.مصطفى ،المعجم الفلسفي (أول معجم شامل المصطلحات الفلسفية المت الرازي أبو بكر محمد بن زكريا،كتاب السيرة الفلسفية ،ص ١٠٧-١٠٨.داولة في العالم وتعريفاتها)دار أسامه للنشر والتوزيع ،الأردن ،ط١ ،٢٠٠٩م،ص ١٩٨-١٩٩.
(٥٢) الرازي أبو بكر محمد بن زكريا،كتاب السيرة الفلسفية ،ص ١٠٧-١٠٨.
(٥٣) المصدر نفسه ،ص١٠٨.
(٥٤) الرازي أبو بكر محمد بن زكريا،كتاب الطب الروحاني،ص٢١-٢٢.
(٥٥) المصدر نفسه،ص٢٣.
(٥٦) المصدر نفسه،ص٢٤-٢٥.
(٥٧) المصدر نفسه،ص٢٥-٢٦.
(٥٨))يُنظر فوكو ياما ،فرانسيس،نهاية التاريخ والإنسان الأخير ،ترجمة وتعليق د.حسين الشيخ ،دار العلوم العربية بيروت،ط١،١٩٩٣،ص١٦٨-١٦٩.ويعد هذا المفكر ياباني الأصل الأمريكي الجنسية والانتماء من المهتمين بفلسفة هيجل .
(٥٩) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا ،الطب الروحاني ،ص٢٦-٢٧.
(٦٠) ينظرلمزيد من التفصيل طوقان،قدري حافظ، العقل عند العرب ،ص ١١٣-١١٤.
(٦١) يُنظر فخري ،د.ماجد،تاريخ الفلسفة الإسلامية ،ص١٤٠-١٤١.كذلك رسائل الرازي الفلسفية،ص٢٢٧-٢٢٨.
(٦٢) يُنظر الأستاذ ت –ج –دب بور ،تاريخ الفلسفة في الإسلام ،نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة ،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة ،١٩٣٨،ص٩١وما بعدها. كذلك فخري ،د. ماجد المصدر السابق،ص١٤٢.وللمزيد من التفصيل والشرح حول القدماء الخمسة تراجع رسائل الرازي الفلسفية من ص١٩١-إلى ص٢٧٢.كذلك من ص٢٨٤إلى ص٢٨٧.
(٦٣) يُنظر الرازي،أبو بكر محمد،كتاب السيرة الفلسفية ،ص٩٩-١٠٠ .

على ذكر سقراط نوّد الإشارة إلى أنه مثل لغزاً وشخصية غريبة الأطوار إذ لم ينل اهتمام الرازي وحسب، بل نال اهتمام القدماء والمعاصرين لذا كثرة الدراسات حوله ولا بأس من التعويل على ما ذكره فرانسيس وولف حول هذا الفيلسوف من أمور مثيرة للانتباه وهي:

إنه لم يكتب شيئاً ولم يُدر مدرسة ،بينما كُتب باسمه وكانت المدارس تُفتح باسمه بالدزينات ،وكانت تنسب نفسها له كالسقراطيين الكبار وأكاديمية أفلاطون ثم مدرسة أرسطو والكلبيين اللذين أكدوا على احتقار العرف والتقاليد والرأي العام والأخلاق الشائعة .والمغياريون الذين عدّوا الخير سيداً في لذات الحواس المعتدلة عن طريق العقل .والمتعية الذين جعلوا من السعادة واللذة الخير الأوحد في الحياة .كل هذه تثير الغرابة إذ كيف ينسب هؤلاء مذهبهم إلى سقراط وهو مخالف لمذهبه.يُنظر وولف ،فرانسيس،سقراط،ترجمة منصور القاضي ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت،ط٣،٢٠٠٨م،ص١٥-١٦.

كان سقراط غير مهتم بمظهره الخارجي إذ كان مهملاً غير نظيف الثياب مرتدياً معطفه القديم شتاءً وصيفاً حاملاً عصاه ومع ذلك كان يحضر عشاء أغاتون وهو مغتسل بشكلٍ جيد منتعلاً خفيه.نظر له كقديس وهو حافي القدمين إذ كان يسد بعصاه الطريق على المارة طارحاً عليهم الأسئلة التي تربك ضميرهم كي يهديهم في البحث عن القيم الحقيقية،و مع ذلك اتهم بأنه لم يحترم آلهة الدولة ويريد إدخال آلهة جديدة .

إن سقراط نقل عنه أنه مجرد من الموهبة الخطابية ،ومع ذلك كانت كلمته مؤثرة في مُحادثيه إلى درجة أن لا أحد يقاوم إغراءها.المصدر نفسه،ص١٧-١٨.

على الرغم من بسالته في الحروب وتوليه المناصب في الدولة ونصرته للعدالة .المصدر نفسه،ص١٩-٢٠-٢١ولكنه قبل الحكم عليه بالموت وبهدوء وربما أراده حتى التعذيب ،وعلى الرغم من محاولة أصحابه مساعدته للفرار من سجنه إلا أنه رفض وقبل بشرب نبات الشوكران تلك النبتة الطبية السامة.المصدر نفسه ،ص٢٩-٣٠.

عُرف عنه عداءه للمرأة .نفس المصدر ،ص١٨وعلى الرغم من ذلك تزوج من زانتيب تلك المرأة الغضوبة الشرسة حتى أنه كان يتحمل برباطة جأش نوحاً دائماً وكان يهرب إلى معهد الرياضة للتخلص منها ،ومع ذلك أنجب منها ثلاثة أولاد(لامبركليس-وسوفرونيسك ومينيكسين)وقيل أنه تزوج بأخرى اسمها ميرتو التي لا يُعلم وقت زواجها أكان قبل زانتيب أم بعده.المصدر نفسه،ص١٦٥.

(٦٤)الموسوي ،د.موسى ،من الكندي إلى ابن رشد،منشورات عويدات،بيروت،ط١٩٨٩،٤،ص٧٧.

يُنظر كذلك الرازي،أبو بكر محمد بن زكريا،كتاب الطب الروحاني ،ص٩١-٩٢.

(٦٥) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،كتاب السيرة الفلسفية ،ص١٠١-١٠٢-١٠٣.

(٦٦) المصدر نفسه ،ص ١٠٣-١٠٤.

(٦٧) المصدر نفسه ،ص ١٠٤ .ولو أسدلنا الستار عن الخلفية الكامنة وراء دعوته لتلف هذه الحيوانات للمسنا أن الرازي ربط هذا الموضوع بمعتقده في التناسخ فبيّن أن قتل الحيوانات آكلة اللحم يُسهم في تخليص النفوس التي في أجسادها رجاء وقوعها في جثث أصلح. يُنظرالمصدر نفسه ،ص ١٠٥.

(٦٨) المصدر نفسه،ص ١٠٤-١٠٥.

(٦٩) المصدر نفسه،ص١٠٦-١٠٧.

(٧٠) المصدر نفسه،ص١٠٨-١٠٩.

(٧١) يُنظر المصدر نفسه،ص١١٠-١١١.

(٧٢) يُنظر الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،مقالة في أمارات إقبال الدولة ،ص١٣٦-١٣٧.

(٧٣) المصدر نفسه،ص١٣٨.

(٧٤) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،كتاب الطب الروحاني ،ص١٥.

(٧٥) المصدر نفسه،ص٢٠.

(٧٦) يُنظر المصدر نفسه ،ص٢١-٢٢ولمزيد من التفصيل تراجع ص٢٣.

(٧٧) المصدر نفسه،ص٣١-٣٢.

وَرَدَفي تعريف الرازي الطب الروحاني :بأنه الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس أي النفس الناطقة والإلهية، والنفس الغضبية والحيوانية ،والنفس النباتية والشهوانية ،لئلا تقصر عما أُريد بها ولئلا تجاوزه .المصدر نفسه ص٢٩.

(٧٨) رجب ،منصور علي ،تأملات في فلسفة الأخلاق،ص٧.

(٧٩) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا، الطب الروحاني ،ص٣٥

(٨٠) يُنظر المصدر ،ص٣٣-٣٤.

(٨١) المصدر نفسه،ص٣٥-٣٦.

(٨٢)) يُنظر المصدر نفسه،ص٣٩-٤٠.
ذكر الرازي قصة حول التخلص من العشق جاء فيها أن احد تلاميذ أفلاطون وقع بالعشق وأنقطع من الدرس ،فبعث له أستاذه وأقنعه بأن عشقه لا يدوم إذ لا بد من مفارقته لحبيبة في يوم من الأيام وأنه سيتحمل أحزان وآلام ومرارة ،فطلب منه أن يجعل يومه هذا هو يوم الفراق ويجعله السلوة ،وهذا خير له من توثيق العلاقة معها ؛لأن النتيجة قد تكون أشد عند الانتصار مادامت النتيجة معروفة وهي الفراق .يُنظر لمزيد من التفصيل ص٤٢.
(٨٣) المصدر نفسه ،ص٤٢-٤٣.
وما نوّد الإشارة إليه أن الرازي ما أراد أن يقلل من شأن علوم اللغة أو التنقيص من شأن من عمل بها ،ولكنه يدحض قول من أدعى أنه ليس من علم موجود سواها ولا يستحق صفة العلم إلا بها .الواقع أنه حبذ للحكيم أن يكون جامعاً لعلوم اللغة بالإضافة للعلوم الفلسفية .يُنظر القصة الواردة في الطب الروحاني ،ص٤٣-٤٤.
(٨٤) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،الطب الروحاني ،ص٤٥.
(٨٥) يُنظر القفطي ،تاريخ الحكماء،ص ٢٧٦.
(٨٦) يُنظر ابن ابي اصيبعة ،عيون الأنباء في طبقات الأطباء،ص ٣٨٠-٣٨١.
(٨٧) الرازي ،الطب الروحاني،ص٤٦.
(٨٨) المصدر نفسه،ص٤٦-٤٧.
(٨٩) المصدر نفسه،ص٤٨-٤٩.
(٩٠) يُنظر المصدر نفسه ،ص٥٠-٥١.
(٩١) يُنظر المصدرنفسه ،ص٥٢-٥٣-٥٤.
(٩٢) يُنظر المصدر نفسه،ص٥٥-٥٦.
(٩٣) المصدر نفسه،ص٥٦-٥٧.
وحقيقة لا بد منها أن الرازي لم يرفض كل أنواع الكذب ،إذ قسمه نوعان :نوع يقصد به أمر جميل مستحسن كدفع الضرر ونوع عديم الفائدة وهو المرفوض بشكلٍ قطعي .يُنظر الطب الروحاني ،ص٥٧-٥٨-٥٩.
(٩٤) يُنظر المصدر نفسه ،ص٥٩-٦٠-٦١.
(٩٥) يُراجع المصدر نفسه ،من ص٨١ إلى ص٨٤.
يرى الرازي بأفضلية الصناعات الطبيعية الاضطرارية التي يحتاجها الناس باستمرار في جميع البلدان وعند جميع الأمم على الأملاك والأعلاق والذخائر؛لأنها غير مأمون عليها من حوادث الدهر ؛ولذلك لم ينعت الفلاسفة أحداً غنياً إلا بالصناعات دون الاملاك .المصدر نفسه ،ص٨٤.
(٩٦) يُنظر المصدر نفسه،ص٦١-٦٢-٦٣.
(٩٧) يُنظر داكو ،بيير،استكشاف أغوار الذهن والتنويم المغناطيسي،ترجمة رعد اسكندر ،أركان بيثون ،مطبعة منير الناشر دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع ،بغداد،١٩٨٨،ص٣٣-٣٦.
(٩٨) يُراجع المصدر نفسه،ص١١-١٢ وللتوسع في أثر التنويم المغناطيسي على الجسم يُنظر أيضاً داكو، بيير ،العصاب والأمراض الذهنية ،الصفحات من ٩٣إلى ص٩٨كذلك ١٠٥-١١٤-١١٥-١١٨-١٣١-١٣٢.
(٩٩) يُنظر كينيدي،د.جون،القلق اسبابه وعلاجه ،ترجمة وإضافة د.إبراهيم مهدي الشبلي،دار الأمل للنشر والتوزيع أربد،ط٣،٢٠٠١-٢٠٠٢،ص٥٦-٥٧.
(١٠٠) فرويد،سيجمند،سيكلوجية الشذوذ النفسي عند الجنسين،ترجمه بتصرف فؤاد ناصر ،مؤسسة الزين للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت،مكتبة الأشتراكي ،بغداد ،بلا تاريخ،ص٣١١.
أرجع فرويد أسباب القلق الرئيسة إلى :الوحدة ،مصيبة مالية ،الحزن،المرض المزمن ،توقع الشر،توتر الأعصاب .المصدر السابق،ص٣١١-٣١٢.
أما د.جون كينيدي فأكد أن من أسباب القلق:سوء التربيةالبيتية،ضعف الشخصية،شدة اهتمام الفرد بكل صغيرة وكبيرة شدة محاسبة الضمير،الخوف،شبح الماضي. كينيدي ،د.جون،القلق أسبابه وعلاجه،ص٧٣-٧٤.
ومن الأمور اللطيفة التي بيّنها جون كينيدي أنه لابد من وجود لذة في القلق وإلا لما أغرم به بعض الناس إلى هذا الحدّ ففيه شيئاً من اللذة إذ يعطي القلق شكلاً مزيفاً للعمل فيجعلهم يشعرون بتأثير الأنفعالات وحيوية العمل ونشوة المخاطر وهم جالسون في أماكنهم .المصدر نفسه ،ص ٤٧.

(١٠١) الرازي،أبو بكر محمد بن زكريا،الطب الروحاني،ص٦٤.
(١٠٢) يُنظر المصدر نفسه،ص٦٥-٦٦.وبيّن الرازي أن الإنسان إذا عجز عن التخلص من كل المحبوبات عليه أن يختار واحدة منها ويتصور أنه فقدها ليمرن نفسه على ذلك .المصدر نفسه،ص٦٧.
(١٠٣) المصدر نفسه،من ص٦٧إلى ص٦٩.
(١٠٤) المصدر نفسه،ص٧٠-٧١.
(١٠٥) المصدر نفسه،ص٧١-٧٢.
(١٠٦) المصدر نفسه،ص٧٢-٧٣.
(١٠٧) المصدرنفسه،ص٧٣-٧٤.
(١٠٨) المصدر والصفحة نفسهما.
(١٠٩) يُنظر
T-J-De Bore,The history of philosophy in Islam,Translated by Edward –R-Jones,cosmo puplica tion,New Delhi,1933 ,p78.
(١١٠) سورة البقرة،آية (٢١٩).
(١١١) سورة المائدة،آية (٩٠).
(١١٢) يُنظر بدوي،د.عبد الرحمن،أرتور شوبنهور ،الناشر وكالة المطبوعات ،الكويت،دار القلم بيروت،بلا تاريخ ،من ص٢٧٥إلى ص٢٧٨.ولمزيد من التفصيل حول أسباب تشاؤمية شوبنهور يُنظر المصدر نفسه من ص٢٧٩إلى ص٢٨١.
ويلاحظ أن بدوي لم يقصر دراسته على شوبنهور فقط بل تكلم عن ابي العلاء المعري والخيام ودفني .يُنظر المصدر نفسه من ص٢٥٧إلى ص٢٧٣.
(١١٣) يُنظر الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،الطب الروحاني ،ص٧٤-٧٥.
(١١٤) المصدر نفسه،ص٧٦-٧٧.
(١١٥) المصدر نفسه،ص٧٧-٧٨.
(١١٦) المصدر نفسه،ص٧٩-٨٠.
(١١٧) المصدر نفسه،ص٨٥-٨٦.
(١١٨) المصدر نفسه،ص٨٧-٨٨.
(١١٩) المصدر نفسه ،ص٨٨-٨٩.
(١٢٠) المصدر نفسه،ص٩٠-٩١.
(١٢١) المصدر نفسه،ص٩٢-٩٣-٩٤.
(١٢٢) الابيقورية :ما نُريد تأكيده ونحن بصدد ذكر الابيقورية أن بعض الابيقوريين وبسبب مشابهتهم لبعض أفكار القورنائيين جعلوا من اسم ابيقورس(٣٤١-٢٧٠ق.م)عنواناً لمذهب اللذة والاستهتار .يُنظر كرم،يوسف،تاريخ الفلسفة اليونانية ،دار القلم ،بيروت،بلا تاريخ ،ص٢٢٢.بينما ابيقورس لم يكن اباحياً ،فلو تأملنا على سبيل المثال بما ذكره بيار بويانسي في كتابه حول ابيقورس لأتضح لنا عدة أمور : إن ابيقورس لم يدعو إلى نيل أي لذة اتفقت لنا ،بل أكد ضرورة تركنا لكثير من اللذات خصوصاً التي تجلب لنا آلاماً وانزعاجات ،بل فضّل الكثير من الآلام متى ما كانت النتيجة نيل لذات أكبر.بويانسي،بيار،ابيقورس،تعريب بشارة صارجي ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط١،١٩٨٠ص١٠٨.
إن ابيقورس فضّل اللذات النفسية على الجسدية إذ عدّالأولى أقرب منالاً من الثانية ؛كونها لا تفيض عن الأطار الضيق للحظة الحاضرة بل تظم إليه الماضي والمستقبل إذ للمتخيلة الدور البارز في ذلك فضلاً عن الذاكرة إذ عدّ تذكر اللذة هو ذاته لذة ،وهذا ما لا يحصل للجسمية ؛لأنها تنغمس كلياً باللحظة الراهنة فقط.وبيّن أن من أبرز لذات النفس هي تلك التي تولد من الفلسفة ومن ممارسة الطاقات العقلية .المصدر نفسه ،ص٦٠-٦١.
أكد ابيقورس مكانة العقل إذ بيّن أنه لا يمكن العيش بلذة بدون العيش حسب العقل والشرف والعدالة ،ولا العيش بعقل وشرف وعدالة دون اللذة .المصدر نفسه،ص١١٢.فليس المسكرات ولا الولائم غير المنقطعة ولا التنعم بالفتيات والنساء وتناول الأسماك وبكل ما تحويه مائدة فخمة ،بل هي عقل قنوع يبحث عن أسباب الأختيارات والأشمئزازات بطرد الآراء الباطلة التي تولد منها أكثر الأضطرابات التي تستحوذ على النفوس

.المصدر نفسه،ص١٠٩. وبناءً على ما تقدم فالرازي لم يتأثر بأبيقورس في مسألة الخوف من الموت وحسب بل وفي اللذة أيضاً.

(١٢٣) يُنظر بويانسي ،بيار،ابيقورس،ص٢٤.

(١٢٤) المصدر نفسه،ص١٠٥.

(١٢٥) الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،الطب الروحاني ،ص٩٤-٩٥.

(١٢٦) يُنظر بويانسي،بيار المصدر السابق،ص١٠٥-١٠٦.

(١٢٧) يُنظر بدوي،د.عبد الرحمن ،ارتور شوبنهور ،ص٢٠٢.

(١٢٨) المصدر نفسه،ص٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩.

(١٢٩) المصدر نفسه،ص٢٤٠.

(١٣٠) يُنظر بوخينسكي ،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،نقله إلى العربية محمد عبد الكريم الوافي ،مؤسسة الفرجاني طرابلس،ط١،١٣٨٩هـ ،ص٢٥٧-٢٥٨-٢٥٩.

(١٣١) يُنظر المصدر نفسه،من ص٢٥٦-٢٥٩.

(١٣٢) يُنظر الرازي ،أبو بكر محمد بن زكريا،ص٩٥.

(١٣٣) أكد واصل بن عطاء (٨٠هـ -١٣١هـ)استحالة مخاطبة الله تعالى للعبد بأ فعلْ ،وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ،ومن أنكره فقد أنكر الضرورة .الشهرستاني ،الملل والنحل ،جـ١،ص٤١.

١٣٤ اتفقت المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب ،قبل ورود السمع ،والحسن والقبح تجب معرفتهم بالعقل فنعتنق الحسن ونتجنب القبيح ،مع تأكيد دور الأنبياء عليهم السلام في أخبارنا بالحسن والقبيح ،امتحاناً واختباراً {ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة} الأنفال –آية ٤٢.ويُعدّ النظّام أبرز نموذج على تأكيد التفكر قبل ورود السمع ودور العقل في تحسين وتقبيح الأفعال وضرورة تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال .الشهرستاني ،الملل والنحل،جـ١،٥٢.

المصادر والمراجع

اولاً: العربية.

القرآن الكريم.

١. إخوان الصفاء ،رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء،ت بطرس البستاني ،دار صادر ،بيروت ،٢٠٠٤.
٢. ابن أبي أصيبعة،عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مكتبة المصطفى الألكترونية.-http://www.@l-mostafacom
٣. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار القلم ،بيروت،ط٢،١٩٨٠.
٤. افلاطون،الضروري في السياسة –مختصر كتاب السياسة ،نقله عن العبرية إلى العربية د.أحمد شحلان ،مدخل ومقدمة تحليلية د.محمد عابد الجابري ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط١ ،١٩٩٨.
٥. الأندلسي،القاضي صاعد بن أحمد المتوفى سنة (٤٦٢هـ)(١٠٦٩-١٠٧٠م)كتاب طبقات الأمم ،نشره وذيله بالحواشي وأردفه بالروايات والفهارس الأب لويس شيخو اليسوعي ،المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين،بيروت،١٩١٢.
٦. لإيجي عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد ،المواقف في الكلام ،عالم الكتب ،بيروت، بلا تاريخ.
٧. بدوي، د.عبد الرحمن، أرتور شوبنهور ،وكالة المطبوعات ،الكويت، دار القلم ،بيروت، بلا تاريخ.
٨. بوخينسكي ،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،نقله إلى العربية محمد عبد الكريم الوافي ،مؤسسة الفرجانـــــــــي طرابلس،ط١،١٣٨٩هـ.
٩. بويانسي،بيار،ابيقورس،تعريب بشارة صارجي ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط١،١٩٨٠.
١٠. أبن خلدون،العلامة المؤرخ عبد الرحمن محمد ،مقدمة أبن خلدون ،اعتناء ودراسة أحمد الزغبي ،دار الأرقم أبن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ،٢٠٠١.

١١. أبن خلكان،أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تحقيق د.إحسان عباس،دار صادر ،بيروت،بلا تاريخ.
١٢. الخياط،كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد،تقديم ومراجعة محمد حجازي ،الناشر مكتبة الثقافة الدينية مطبعة المدني (المؤسسة السعودية في مصر)١٩٨٨.
١٣. داكو،بيير ،استكشاف أغوار الذهن والتنويم المغناطيسي،ترجمة رعد اسكندر-أركان بيثون،مطبعة منير،الناشر دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع ،بغداد،١٩٨٨.
١٤. داكو،بيير،العصاب والأمراض الذهنية ،ترجمة رعد اسكندر –أركان بيثون ،مطبعة منير للطباعة والنشر والتوزيع الناشر دار التربية ،بغداد ،١٩٨٨.
١٥. دي بور،الأستاذ ت-ج،تاريخ الفلسفة في الإسلام ،نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة ،١٩٣٨.
١٦. الرازي،أبو بكر محمد بن زكريا،رسائل الرازي الفلسفية مضافاً إليها قطعاً من كتبه المفقودة ،منشورات دار الأفاق الجديدة ،بيروت،ط٣،١٩٧٩.
١٧. الرازي ،أبو حاتم ،أعلام النبوة(الرد على الملحد أبي بكر الرازي)تصدير جورج طرابيشي ،دار الساقي ،بيروت بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتحديث الفكري جنيف،ط١،٢٠٠٣.
١٨. الرازي،الإمام فخر الدين محمد بن عمر المتوفى سنة (٦٠٦هـ)،المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات،تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي ،الناشر ذوي القربى ،قم،ط١،١٤٢٨هـ.
١٩. رجب،منصور علي،تأملات في فلسفة الأخلاق،مطبعة مخيمر ،القاهرة،١٩٥٣.
٢٠. الشهرستاني ،الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم المتوفى سنة (٥٤٨هـ)،الملل والنحل،صححه وعلق عليه الأستاذ أحمد فهمي محمد ،دار الكتب العلمية ،بيروت،ط٧،١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٢١. أبن سينا،الشيخ الرئيس ،النفس من كتاب الشفاء ،تحقيق آية الله حسن زاده الآملي،مطبعة ونشر مكتبة الإعلام الإسلامي ،إيران ،ط١ ،١٤١٧هـ -١٣٧٥ش.
٢٢. طاليس،أرسطو ،علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ترجمة اسحق بن حنين ،حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ،الناشر وكالة المطبوعات الكويت ،ط١ ،١٩٧٩.
٢٣. طرابيشي ،جورج ،مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام،دار الساقي ،بيروت،ط١،١٩٩٨.
٢٤. - طوقان،قدري حافظ،العقل عند العرب ،دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،بلا تاريخ. و لو فرضنا جدلاً صحة هذه الرواية نقول أن هذا الكتاب هو الذي أعلن فيه فيلسوفنا أمكانية تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة أو ذهب.(الباحث)
٢٥. فائق،د. فرات ،أبو بكر الرازي حياته ومؤلفاته،مطبعة الإرشاد بغداد ،ط١،١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٢٦. - الفارابي،أبو نصر ، آراءأهل المدينة الفاضلة ،قدم له وشرحه إبراهيم جزيني ،منشورات دار القاموس الحديث ،بيروت ،بلا تاريخ.
٢٧. فخري،د.ماجد،تاريخ الفلسفة الإسلامية ،نقله إلى العربية د.كمال اليازجي ،الجامعة الأمريكية ،بيروت،الدار المتحدة للنشر ،١٩٧٤.
٢٨. فرّوخ ،عمر ،تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون،دار العلم للملايين،بيروت،ط٣،١٩٨٣.
٢٩. فرويد،سيجمند،سيكلوجية الشذوذ النفسي عند الجنسين،ترجمه بتصرف فؤاد ناصر ،مؤسسة الزين للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت،مكتبة الأشتراكي ،بغداد ،بلا تاريخ.
٣٠. فوكو ياما ،فرانسيس،نهاية التاريخ والإنسان الأخير ،ترجمة وتعليق د.حسين الشيخ ،دار العلوم العربية بيروت ط١،١٩٩٣.
٣١. القفطي،جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الوزير ت(٥٦٨-٦٤٦هـ)،تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزني المسمى المنتخبات الملتقطات من أخبار العلماء بأخبار الحكماء ،تحقيق يوليوس ليبرت ،ترجم حواشيها ومقدماتها وأضاف إليها د.محمد عوني الرؤوف ،مكتبة الآداب ،القاهرة،ط٢،١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٣٢. كرم ،يوسف،تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط،مديرية دار الكتب للطباعة والنشر ،بغداد،بلا تاريخ.
٣٣. كرم ،يوسف،تاريخ الفلسفة اليونانية،دار القلم ،بيروت،بلا تاريخ.

٣٤. كينيدي ،د.جون ،القلق أسبابه وعلاجه،ترجمة وإضافة د.إبراهيم مهدي الشبلي،دار الأمل للنشر والتوزيع ،أربد ط٣, ٢٠٠٢- ٢٠٠١
٣٥. مدكور،د.إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه،دار المعارف،مصر،ط١٩٧٦،٣.
٣٦. الموسوي،د.موسى،من الكندي إلى أبن رشد،منشورات عويدات،بيروت،ط١٩٨٩،٤.
٣٧. أبن النديم،الفهرست،مكتبة المصطفى الإلكترونيةhttp://www.@lmostafa.com
٣٨. وولف،فرانسيس،سقراط،ترجمة منصور القاضي ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،ط٣م, ٢٠٠٨.

ثانياً: المصادر الاجنبية:

1. **T.J-De Bore, The history of philosophy in Islam,Translated by Edward –R-Jones,Cosmo publication,New Delhi,1933.**
2. **W.Montgomery Watt,Islam and The Integration of Socity,printed in Great Britain,First Published,1961**.

Sources and references

The Holy Quran.

1 .The Ikhwan al-Safa ', Letters of the Ikhwan al-Safa and Khallan al-Wafa', Boutros al-Bustani, Dar Sader, Beirut, 2004.

2 .Ibn Abi Usa'a'a, Uyun al-Anbaa fi Tabaqat al-Tabaa` al-Ataba, al-Mustafa electronic library. Http: //www.@l-mostafacom

3 .Plato, The Republic, translated by Hanna Khabbaz, Dar Al-Qalam, Beirut, Edition 2,1980.

4 .Plato, The Necessary in Politics - Brief of the Book of Politics, translated from Hebrew into Arabic by Dr. Ahmad Shahlan, Introduction and Analytical Introduction Dr. Muhammad Abed Al-Jabri, Center for Arab Unity Studies, Beirut, Edition 1, 1998.

5 .Al-Andalusi, Judge Saed bin Ahmed, who died in the year 462 AH (1069-1070 AD), The Book of Classes of Nations, published and attached to it in footnotes and supplemented with novels and indexes by Father Louis Sheikho Al-Jesuit, Catholic Press of the Jesuit Fathers, Beirut, 1912.

6 .Iji Aid God and Religion, Judge Abdul Rahman bin Ahmed, Attitudes in Speech, The World of Books, Beirut, without history.

7 .Badawi, Dr. Abdel-Rahman, Artur Chopenhour, Publications Agency, Kuwait, Dar Al-Qalam, Beirut, without history.

8 .Buchynski, A History of Contemporary Philosophy in Europe, Transferred to Arabic by Muhammad Abd Al-Karim Al-Wafi, Al-Furjan Foundation, Tripoli, Issue 1,1389 AH.

9. .Boyansy, Pierre, Epicurus, Arabization of Bechara Sarji, Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut, 1st Edition, 1980.

10 .Ibn Khaldun, the scholar and historian Abd al-Rahman Muhammad, Introduction to Ibn Khaldun, Attention and Study of Ahmad Al-Zoghbi, Dar Al-Arqam Ibn Abi Al-Arqam for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, 2001.

11 .Ibn Khallakan, Abu al-Abbas Shams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr, the deaths of notables and the news of the sons of time, investigation by Dr. Ihsan Abbas, Dar Sader, Beirut, without history.

12 .Al-Khayyat, The Book of Victory and Response to the atheist Ibn al-Rawandi, presented and revised by Muhammad Hegazy, the publisher, Religious Culture Library, Al-Madani Press (The Saudi Foundation in Egypt) 1988
13.Daco, Pierre, Exploring the depths of the mind and hypnosis, translated by Raad Iskandar-Arkan Python, Mounir Press, the publisher, Dar Al Tarbiah for printing, publishing and distribution, Baghdad, 1988.
14 .Daco, Pierre, Neurosis and Mental Illnesses, translated by Raad Iskandar - Staff of Python, Munir Press for Printing, Publishing and Distribution, Dar Al Tarbiah Publishing House, Baghdad, 1988.
15 .De Boer, Professor T-J, History of Philosophy in Islam, transcribed into Arabic by Muhammad Abd al-Hadi Abu Raida, Committee of Authorship, Translation and Publication Press, Cairo, 1938.
16 .Al-Razi, Abu Bakr Muhammad bin Zakaria, Al-Razi's Philosophical Letters, in addition to pieces of his lost books, Publications of the New Horizons House, Beirut, Ed 3, 1979.
17 .Al-Razi, Abu Hatim, The Signs of Prophethood (Response to the Atheist Abi Bakr Al-Razi), published by George Tarabishi, Dar Al-Saqi, Beirut, in association with the Arab Foundation for Intellectual Modernization, Geneva, ed. 1, 2003.
18 .Al-Razi, Imam Fakhr al-Din Muhammad bin Omar who died in the year (606 AH), The Eastern Investigations in the Science of Theology and Physics, investigation and commentary by Muhammad al-Mu'tasim Billah al-Baghdadi, the kin publisher, Qom, ed. 1,1428 AH.
19 .Rajab, Mansour Ali, Reflections on the Philosophy of Ethics, Mekhemer Press, Cairo, 1953.
20 .Al-Shahristani, Imam Abu Al-Fath Muhammad bin Abdul Karim who died in the year (548 AH), Al-Milal and Al-Nahl, corrected and commented on by Professor Ahmed Fahmy Muhammad, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 7th Edition, 1428 AH-2007AD.
21 .Avicenna, the chief Sheikh, Al-Nafs from Kitab al-Shifa, verified by Ayatollah Hassan Zadeh al-Amili, Islamic Media Library Press and Publishing, Iran, 1st Edition, 1417 AH-1375 AM.
22 .Thales, Aristotle, ethics to Nicomachus, a translation of Isaac bin Hunayn, verified by Dr. Abdul Rahman Badawi, Publisher, Kuwait Publications Agency, 1st Edition, 1979.
23 .Tarabishi, George, The Destinies of Philosophy between Christianity and Islam, Dar Al-Saqi, Beirut, 1st Edition, 1998.
24 - .Toukan, Qadri Hafez, The Mind among the Arabs, Dar Al-Quds for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, without history. And if we assume the authenticity of this story, we say that this book is the one in which our philosopher announced the possibility of converting base metals into precious or gold. (The Researcher(
25 .Faiq, Dr. Furat, Abu Bakr Al-Razi, His Life and His Books, Al-Irshad Press, Baghdad, ed. 1,1393 AH-1973AD.

26 -.Al-Farabi, Abu Nasr, The Opinions of the People of the Virtuous City, presented to him and explained by Ibrahim Jezzini, publications of Dar al-Qamoos al-Hadith, Beirut, without history.
27 .Fakhry, Dr. Majid, History of Islamic Philosophy, Transferred to Arabic by Dr. Kamal Al-Yazji, American University, Beirut, United Publishing House, 1974.
28 .Farroukh, Omar, History of Arab Thought to the Days of Ibn Khaldun, House of Knowledge for the Millions, Beirut, 3rd Edition, 1983.
29 .Freud, Sigmund, Psychological Perversion of the Sexes, translated by Fouad Nasir, Al-Zein Foundation for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, Al-Ashtraki Library, Baghdad, undated.
30 .Foucault Yama, Francis, The End of History and the Last Man, translated and commented by Dr. Hussein Al-Sheikh, Dar Al-Uloom Al-Arabiya, Beirut, 1, 1993.
31 .Al-Qifti, Jamal al-Din Abu al-Hasan Ali ibn Yusuf al-Wazeer (568-646 AH), The History of the Wise, which is a summary of the Zuzani called The Entirehs, which was taken from the news of scholars with the news of the wise men, Julius Liebert's investigation, translated its footnotes and introductions and added to it by Dr. Muhammad Awni Al-Raouf, Literature Library Cairo, 2.1429 AH -2008 AD.
32 .Karam, Yusuf, History of European Philosophy in the Medieval Age, Directorate of Dar Al Kutub for Printing and Publishing, Baghdad, without history.
33 .Karam, Youssef, History of Greek Philosophy, Dar Al-Qalam, Beirut, without history.
34 .Kennedy, Dr. John, Anxiety, its Causes and its Treatment, translated and added by Dr. Ibrahim Mahdi Al-Shibli, Dar Al-Amal for Publishing and Distribution, Irbid, 3rd Edition, 2002-2001
35.Madkour, Dr. Ibrahim, In Islamic Philosophy, Methodology and Its Application, Dar Al Maaref, Egypt, Ed.3.1976.
36.Al-Mousawi, Dr. Musa, from Al-Kindi to Ibn Rushd, Awaidat Publications, Beirut, Edition 4,1989.
37.Ibn Al-Nadim, Al-Fihrist, Al-Mustafa Electronic Library, http: //www.@lmostafa.com
38. Wolf, Francis, Socrates, translated by Mansour Al-Qadi, University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, Beirut, 3rd Edition, 2008.
Second: Foreign Sources:
1. T.J-De Bore, The history of philosophy in Islam,Translated by Edward –R-Jones,Cosmo publication,New Delhi,1933.
2. W.Montgomery Watt,Islam and The Integration of Socity,printed in Great Britain,First Published,1961.