

عقل اخلاقی از منظر دو حکیم رازی

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۹/۲۷

تاریخ تأیید: ۹۹/۱۱/۲۵

محمد هادی فضل اله نژاد بهنمیری *

چکیده

این مقاله با روشی تحلیلی - مقایسه‌ای به شرح مواضع دو حکیم رازی در باب مسأله عقلانیت اخلاقی می‌پردازد و ضمن داوری میان دو موضع، به اخذ جانب مختار توجه دارد. به صورت خلاصه چنین به نظر می‌رسد که هر دو حکیم به عقل مستقل اخلاقی قائل‌اند و از این حیث موضع آنان به حسن و قبح عقلانی متمایل می‌شود. اما تفاوت مواضع آنان در مقام تشخیص مصادیق عمل اخلاقی نمایان می‌شود، که طبق آن زکریای رازی بر استقلال عقل در تشخیص کامل حسنات و قبایح تأکید می‌کند، اما در نقطه مقابل، ابوحاتم رازی با نفی استقلال عباد در تشخیص مصادیق اخلاق، به واگذاری هنجارهای اخلاقی به ساحت اوامر الهی باور دارد. طبق اصطلاحات رایج در فلسفه اخلاق معاصر، زکریای رازی به استقلال عقل اخلاقی از فرامین الهی در هر دو ساحت ارزش و الزام رسیده است، اما ابوحاتم رازی با قبول استقلال عقل اخلاقی در مقام تشخیص ارزش‌ها، کشف الزامات منتج به عمل اخلاقی را در انشائات شریعت جست‌جو می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ارزش، الزام، حسن و قبح عقلی، دین و اخلاق.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

تقویت جانب عقلانیت در اخلاق، طبق یک سنت تاریخی در نقطه مقابل دیدگاه موسوم به حسن و قبح شرعی است، که اخلاقیات را به بیان دین وابسته می‌داند و نقش عقل را در تشخیص آن ناچیز می‌شمارد. البته در سده‌های اخیر دیدگاه‌های موسوم به احساس‌گرایی اخلاق^۱، عاطفه‌گرایی^۲ یا اجتماع‌گرایی^۳ هم به عنوان منادیان کشف منشأ اخلاق مطرح شده‌اند، که هر کدام در حوزه مورد ادعای خود به تحدید موضع عقل مستقل اخلاقی پرداخته‌اند. اما بر مدار اندیشه‌های فلسفی - کلامی سده‌های میانه و نیز طبق مندرجات تاریخ اندیشه اسلامی، رقیب اصلی استقلال اخلاق و عقلانیت حسن و قبح در سنگری استقرار یافته است که ضمن باور به وابستگی اخلاقیات به فرامین الهی، متن دین را به عنوان منشأ ارزش‌های اخلاقی معرفی می‌کند.

در میان متفکران جهان اسلام، مناظره معروف دو حکیم رازی - یعنی زکریای رازی و ابوحاتم رازی - یکی از آوردگاه‌های مهم در سنجش اعتبار عقلانیت در تاریخ اندیشه اسلامی است. (کرمانی، ۱۹۷۷: ۹) البته روایت این مناظره در کتاب اعلام النبوة ابوحاتم رازی و طبق گزارش یک طرف وی ثبت شده است. اما در حد همین گزارش هم می‌توان به طرح مسأله پرداخت و در ادامه بر اساس سایر آثار دو متفکر به کشف مواضع آنان در فضای قبل و بعد از مناظره مذکور امید داشت. اختلاف دیدگاه دو حکیم، که محور آن کفایت عقل و سرّ احتیاج به وحی و نبوت است، علاوه بر صبغه کلامی خود از حیث مسأله اخلاقی هم مورد توجه است. در این نزاع اعتقادی - اخلاقی، علاوه بر این که با دو موضع متفاوت در باب کارکرد عقل و کفایت یا عدم

1. moral sense theory.
2. emotivism.
3. communitarianism.

کفایت آن برای سعادت بشر آشنا می‌شویم، با مسأله «کفایت عقل از شریعت» در تشخیص ارزش‌های اخلاقی و الزامات مبتنی بر این ارزش‌ها نیز به عنوان یک مسأله مورد مناقشه میان دو متفکر، مواجه هستیم.

در جهت بررسی این مناقشه پایدار که از گذشته تا امروز و با مقابله دو موضع «حسن و قبح عقلی» و «حسن و قبح شرعی» مطرح بوده است، این مقاله با طرح دو پرسش جدید نسبت به پیشینه‌ی پر بار تحقیق متمایز می‌شود: نخست) پرداخت متمایز به موضوع دو حکیم رازی است، که تا کنون اختلاف دیدگاه آنان با تأکید بر نقش اخلاقی عقل بررسی نشده است. دوم) تفکیک دو ساحت ارزش و الزام در تقریر رابطه دین و اخلاق، که این مسأله نیز مشخصا با تطبیق آن بر مواضع دو حکیم رازی تا کنون مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است.

زکریای رازی و عقل زیستی - اخلاقی خودبنیاد

عقل‌گرایی خود بنیاد رازی مشخصا در اخلاق خود را نشان می‌دهد. وی به اخلاق، از منظری طب‌نگارانه می‌نگرد و با الگوی طبییانه به پرسش از چرایی و چگونگی تخلق انسان پاسخ می‌دهد. بر این اساس او معتقد است همان‌گونه که فرد بیمار برای رفع مشکلات جسمی به پزشک مراجعه می‌کند، فردی که نفس خود را بیمار می‌یابد نیز به عالم اخلاق روی می‌آورد. ضرورت اخلاق در نظریه رازی منحصر به یک مبنا باز می‌گردد: مهربان بودن با خود و شفقت بر نفس. کسی که با خود مهربان است و صحت او برای خودش مهم است، دغدغه سلامت جسم و نفس او را به برنامه بهداشت و بهبود در هر دو زمینه می‌کشد. از همین روی نظریه اخلاقی رازی را بر حسب طبقه‌بندی رایج از مکاتب اخلاقی می‌توان نظریه غایت‌گرا دانست که با محاسبه لذت - رنج، تکالیف اخلاقی را بر مبنای خودگرایانه ترسیم می‌کند. (قراملکی، ۱۳۹۰: ۲۳)

از این رو است که کتاب کم حجم الطب الروحانی رازی، با هدف اصلاح اخلاق نفوس و به صورت استدلالی و با بیانی قابل فهم برای عامه مردم نوشته شده است و همچنین آگاهانه از رویکرد درون دینی و نقلی دوری گزیده است. چرا که طبق تفصیلات آتی، رازی به یک عقل خودبنیاد در ساحت اخلاق باور دارد. رازی در فصل دوم از کتاب الطب الروحانی در تلاش است تا ضمن تقریر نگاه افلاطونی به عقل، کارکرد عقل را اساساً اخلاقی تعریف کند. به اعتقاد وی عقل در نقش یک حاکم مطلوب، بر قوای دیگر انسان نظارت می‌کند و آن‌ها را به راه درست هدایت می‌کند. در این بیان، وجه تمایز انسان بر غلبه او بر طبایع پست و نازلی است که در توجه صرف به آنان حیوانات از آدمیان پیش‌اند. به این ترتیب تنها مزیت آدمی بر حیوانات، همانا رام کردن نفس و طبع به سود سیطره عقل است و این کار جز از فیلسوف عقل باور و خرد ورز صادر نمی‌شود. در حقیقت فضیلتی را که در مقایسه انسان با حیوانات به آدمی نسبت می‌دهیم، در مقایسه فیلسوف و عامی هم برقرار است. به این معنا منزلت فیلسوفان بر عامه مردم همان منزلت انسان بر سایر مخلوقات است؛ که فیلسوف به سبب تلاش برای بهره گرفتن مطلوب از عقل، اشرف مخلوقات به حساب می‌آید. (رازی، ۱۳۸۱: ۴-۶)

ماهیت هوای نفسانی آن است که انسان را به لذت حال بر می‌انگیزد و در این میان، شأن فیلسوف و حکیم افلاطونی در غلبه او بر این هوای نفسانی تعیین می‌یابد. (همان: ۷) در واقع در تکرار نسبت برتر انسان در قیاس با حیوانات، که در توانایی انسان در غلبه بر هوای نفسانی اش تعیین یافته است، به برتری فلاسفه نسبت به عموم مردم و تکرار این مزیت در غلبه بر تمایلات نفسانی منتقل می‌شویم. فیلسوف عاقل‌ترین مردمان است؛ چرا که علاوه بر تعلیم نظری دقیق، بر قوای نفسانی خود هم مسلط است و برتری انسان به واسطه برخورداری از نفس ناطقه را در مقام عمل به اثبات رسانده است. در بیان رازی فرد عاقل کسی است که طبایع خود را با توجه به

عواقب آن‌ها می‌سنجد. در واقع آن‌چه عاقل را از دیگران ممتاز کرده است، دوراندیشی دقیق او و غافل نشدن از عواقب گریزناپذیر هر کردار است؛ که بدین ترتیب:

«سزاوار است که خردمند هوی و طبع را باز دارد و سرکوبشان نماید، آن‌دو را مگر پس از پاییدن و نگریدن در پیامدهای آن‌ها به حال خود رها نکند؛ سپس که این کار را برآورد نمود و برسنجید، از آن‌چه راجح‌تر است پیروی کند، تا از آن‌چه گمان لذت دارد به رنج نیفتد، و از آن‌چه گمان بر سود می‌برد زیان نبیند.» (همان: ۷-۸)

از نگاه رازی در موقع شک در نسبت سود و زیان عمل، اصل را باید بر احتیاط گذاشته و عمل را تعطیل کرد. چرا که در هر حال زیان عملی که در تأسیس آن هوای نفس مشارکت کرده است، از سود آن بیش‌تر است. در واقع عمل انسان زمانی واجد ارزش و منتهی به مقصود است که به زیور عقل آراسته باشد و عملی که از این قید متن خالی باشد و یا در تفسیر وجه عقلانی آن تردید وارد شود، مملو از زیان و خسران خواهد بود. حتی رازی به این رأی تمایل یافته است که در صورت تساوی نسبت سود و زیان عمل همچنان جانب توقف و احتیاط و ترک عمل اولی است؛ چرا که انسان از ترک عملی که نیمی از آن را گرایش طبیعی او پوشانده و سهم را عقل به نصف تقلیل داده است، زیان نخواهد کرد. در واقع غلبه بر عادت به تدریج برای انسان فواید اخلاقی قابل توجهی خواهد داشت و خوب است که انسان با تمرین نفس، غلبه بر عادت را در خود نهادینه سازد. (همان: ۸)

نظام اخلاقی رازی، سلامت‌محور است؛ به این معنا که در این تفسیر، نفس انسان دچار عارضه و آسیب می‌شود و طب روحانی در پی پیشگیری و درمان این عوارض است. به همین دلیل در طب روحانی صرف‌نظر از چهار فصل مقدماتی و یک فصل در ارائه الگوی عملی اخلاق، پانزده فصل کتاب به بیان پانزده عارضه نفس (یا همان رذایل اخلاقی) اختصاص دارند. تعریف سلامت نفس و علائم آن را با تحلیل فصل‌های مقدماتی این اثر می‌توان به دست آورد. به اجمال می‌توان گفت: سلامت

نفس در حفظ جایگاه عقل، یعنی جایگاه حاکمیت و متبوع بودن عقل و مطابق عقل بودن خواسته‌ها، تصمیم‌ها و رفتارها است. (همان) البته همچنان‌که پیش‌تر بیان شد، در این بحث مراد رازی از عقل، عقل عملی در برابر عقل نظری است. وی برای تمایز آن‌چه عقل نشان می‌دهد و آن‌چه هوی به آن رهنمون می‌کند، سه ملاک را برمی‌شمارد:

۱- عقل دوراندیش است و آن‌چه را که افضل، ارجح و اصلح است از حیث عواقب، برمی‌گزیند هرچند در آغاز برای نفس رنج‌آور و شدت و صعوبت داشته باشد. اما هوی چیزی را برمی‌گزیند که اینک بتواند امر مودی مماس را برطرف سازد هرچند در پس آن مضرات باشد.

۲- عقل هم منافع و هم مضرات (سود و زیان) را رصد می‌کند، ولی هوی فقط سود و منافع را، آن‌هم به طرز برجسته‌تر (مثل عیوب نفس)، نشان می‌دهد.

۳- عقل پای‌بند حجت و عذر واضح است، اما هوی تابع اقتناع و میل و موافقت، و اگر استدلالی نیز بیاورد برای فریب و نیرنگ (استدلال مغالطی) است. (همان: ۸۹)

خلاصه تعلیم رازی در اخلاق، در غلبه بر هوی و شهوت خلاصه شده است به این ترتیب مسیر تربیت عقلانی انسان که همان فصل ممیزه و عامل تفوق وی بر سایر حیوانات است، در غلبه او بر این دو صفت نفسانی تعریف می‌شود. (همان: ۲۰) از نگاه رازی، شناختن عیوب نفس با رجوع به انسان عاقل به عنوان الگوی معرفتی و اخلاقی تسهیل می‌گردد. چرا که طبق بیان رازی، انسان به سبب خوی و عادت و علقه به هوای نفسانی و متعلقات آن، گاه آن‌چه از هوی برخاسته است را در حکم امر لذیذ و التیام بخش و ملائم با طبع خویش می‌شمارد. این چنین راه شناخت عیوب مسدود می‌گردد و از پی این انسداد، غلبه بر هوای نفسانی هم منتفی خواهد شد. از این رو در شناخت عیوب نفسانی و در معالجه امراض آن، رجوع به فرد خبره موضوعیت می‌یابد. (همان: ۲۲-۲۳)

البته رازی در عین حال که رجوع به خبره را لازم شمرده است، اختبار از دوستان و آشنایان و مراودان را هم ضروری خوانده است. چرا که از نگاه وی عیوب نفس گاه آن قدر پنهان هستند که شناخت و غلبه بر آنها جز از طریق استقراء و پرسش از همه اطرافیان ممکن نیست. (همان: ۲۳) حتی در بیان رازی رجوع به دشمن هم واجد این فایده است که وی بی ملاحظه‌تر از دوستان و آشنایان به بیان عیوب ما خواهد پرداخت. به این ترتیب با شناخت بهتر عیوب، غلبه بر آنها آسان‌تر خواهد شد. حتی گاه انسان به سبب شناخت دشمن و سرزنشی که از وی رسیده است، نسبت به اصلاح عیوب خود مشتاق‌تر خواهد شد. (همان)

در فلسفه رازی، یکی از کشش‌ها و کنش‌های مغایر با عقلانیت، عشق و محبت افراطی است. رازی اصحاب این نحله را مردان سست همتی دانسته است که از خرد به دور مانده‌اند و در لذت تنانی و شهوت نفسانی اسیر شده‌اند. (همان: ۲۶) به نظر می‌رسد سرّ مخالفت شدید رازی با عشق، در این تفسیر خاص نهفته است که وی عاشق را برده و مطیع محض معشوق شمرده است. یعنی عاشق کسی است که البته به میل خود زمام امورش را به دست دیگری سپرده و از این رو عقل خود را به تعطیلی کشانده است. (همان: ۲۹)

رازی حکایتی را نقل کرده است که افلاطون در جواب شاگرد عاشق پیشه‌اش چنین استدلال کرده است: در هر حال این معشوق از تو جدا خواهد شد و تو از امروز در اندیشه جدایی قریب الوقوع در بیم و هراس خواهی زیست. پس چه بهتر که اکنون به اختیار خویش از لذت عشق ظاهری بیرون شوی. (همان: ۳۱) وی معیار طرد عشق را در سیره عملی فیلسوفان یافته است. به بیان رازی فیلسوف نزد عشق نمی‌بازد و این حجتی است بر این که صاحبان عقل برتر از بلیه عشق در امان هستند. (همان: ۳۳) انتساب صفت عشق به پیامبران را ممتنع دانسته است، که با فرض صحت انتساب هم این نقصی بر شخص نبی خواهد بود. از نگاه رازی خوب است که در مسیر آنچه

پیامبران برای خود فخر و مباهات شمرده‌اند، به آنان روی کنیم و از مشربشان الگو بگیریم. این در حالی است که از نگاه رازی هیچ پیامبری به صفت عاشقی مباهات نکرده است. (همان: ۳۶)

رازی در مذمت خودبینی سخنان قابل توجهی دارد و در این جا هم رجوع به دیگران را تجویز کرده است: «از آن چه می‌توان خودبینی را بدان دفع کرد، این که آدمی سنجش بدی‌ها و نیکی‌هایش را به دیگری واگذارد.» (همان: ۴۰) به این ترتیب، انسان در عین اتکاء به عقل و پرورش آن، در رفع حاجات حیات اخلاقی خود به عقول دیگران محتاج است. همچنین رازی کارکرد اخلاقی عقل را در زدودن حسد و پیشگیری از ابراز صریح خشم و دور ماندن از دروغ و... معرفی می‌کند. وی در تمام این موارد به این نکته اشاره می‌کند که عقل اگر درست کار کند، آثار وضعی این رذایل را خواهد دید که عمدتاً همان بدنام شدن در میان خلق و افتادن به ورطه هولناک تباهی اخلاقی در انظار عمومی است. (همان: ۴۲)

از نگاه رازی حکیمان دارایی افراد را در پیشه و صناعت دانسته‌اند، نه در اموالی که به سرعت قابل زوال هستند. (همان: ۹۴) عقل امر بهتر را با توجه به پیامد و فایده آن محاسبه کرده و نتیجه را در اختیار انسان قرار می‌دهد. در این جا ممکن است نفس آدمی نسبت به ارتکاب عمل صحیح ناتوان یا کاهل باشد، اما باید جانب عقل را گرفت و این درست بر خلاف مختارات برخاسته از هوای نفسانی است؛ که در لحظه اول مقبول نفس می‌افتد و نسبت به آن مشتاق می‌گردد. در واقع خصلت هوی آن است که به پیامد و دنباله کار نمی‌نگرد و لذت لحظه‌ای نقد را می‌چیند. (همان: ۱۰۰)

رازی به رفتار بر اساس عدل و پذیرش رفتار دیگران به فضل اشاره کرده است و این روش را مشرب حکیمان خوانده است. (همان: ۱۰۳) از این رو فکر و اندوه بسیار را تقبیح کرده و آن را بی‌فایده به حال عقلا نیت و بلکه مضرّ به حال عقل خوانده است. از نگاه وی تمرین عقلا نیت و تمحض و تسلط بر فلسفه به ممارست و دوری از افراط و

تفریط است. افراط این است که فرد گمان کند ظرف یک سال از تعلیم فلسفه به منزلت سقراط و افلاطون خواهد رسید. تفریط هم آن است که فرد با تفنن و به تناوب به فلسفه اشتغال ورزد و به محض عروض اولین مانع دست از کار تأمل فلسفی بشوید. (همان: ۶۲-۶۳) به روایت وی فلیسوفان نفس را سرکوب ناپذیر دانسته‌اند. در واقع ویژگی نفس این است که در هر حال آماده بازگشتن به کار و بار همیشگی خویش و برانگیختن انسان به لذت طلبی است. (همان: ۶۸) از نگاه رازی باده گساری هم به سبب آسیب به عقل محکوم و منفور است. (همان: ۷۷)

چنان‌که مشاهده شد، عقلی که رازی از آن سخن گفته است، در موضع تشخیص حقیقت اخلاق و نیز در ابلاغ روش ایصال به مطلوبات و مطالبات اخلاقی خودمختار است. طبق تشخیص رازی، این عقل هم ضرورت اخلاقی شدن را به عنوان امر متصل به سلامت روح تصدیق می‌کند و هم مصادیق اخلاقیات - اعم از فضایل و رذایل - را طبق تجویز مستقل عقل تشخیص می‌دهد. با حاکمیت مطلق عقل، مجال هر گونه رذیلت از میان می‌رود و فرد با پرهیز از آفات عقل - که حتی عشق را هم شامل می‌گردد - به حیات اخلاقی پایدار دست می‌یابد.

ابوحاتم رازی و عقل اخلاقی وحی‌گرا

ابوحاتم رازی در نقل مناظرات خود با کسی که او را ملحد خوانده است، طی چند موضع ریشه‌ی همه‌ی علوم و توانایی‌های بشر را از جمله نجوم و پزشکی و علم به خواص داروها و ... تعلیم انبیا می‌داند و معتقد است بشر خود به خود امکان دست یافتن به این علوم و آگاهی‌ها را نداشته است. (ابوحاتم رازی، ۱۳۷۷: ۵۳۱) با اضافه کردن این نظر وی به مجموعه‌ی باورهای اعتقادی او و همچنین با توجه به تأکید شدید اسماعیلیه بر ضرورت امام در تشخیص حق و ایصال به سعادت، می‌توان نتیجه گرفت که ابوحاتم در بحث اخلاق نیز نقش اصلی را از آن عقل نمی‌داند.

البته وی در بیان شأن قرآن تأکید می‌کند که نیروی الهی و آسمانی تاثیرگذاری که در قرآن و آیات نورانی آن وجود دارد، بر همه‌ی قلوب موثر نیست و تنها کسانی که نفس خود را از آلودگی‌هایی که وی نام می‌برد دور نگه دارند، به همان نسبت از وحی الهی و نصایح و مواعظ انبیاء عظام تاثیر می‌پذیرند. (همان: ۴۸۸) در نگاه ابوحاتم، امر به معروف و نهی از منکر هم از معرفت و انکار مشتق شده‌اند و از حیث اصطلاحی هم بر این دو مورد دلالت دارند. (ابوحاتم رازی، ۲۰۱۵: ۳۸۴) در واقع معروف و منکر به کمک شرع و به عنوان یک قضیه متقن و مبتنی بر تصدیق عقل شناخته می‌شوند. در این میان حکیم کسی است که مراتب علم و عمل را جمع کرده است. این چنین کسی عملش محکم و استوار است، چرا که با علم همراه شده است. (همان: ۳۸۷) در نقطه مقابل، کفر هم به معنای پرده و ستر است. (همان: ۴۴۸) بنابراین کافر هم کسی است که از موهبت نظری و اخلاقی عقل بی‌بهره مانده و حقیقت را عمداً با حجاب جهل و ظلمت پوشانده است. بدین ترتیب عقل که خود جویای حسنات و گریزان از قبايح است، به کمک شرع به کمال قوه ادراک دست می‌یابد و این چنین عقل انسان به یاری وحی الهی به مدارج عالیة اخلاقی نائل می‌شود.

مواضع ابوحاتم در موضوع رابطه عقل و دین، صریح و نسبتاً مفصل است. وی در کمال صراحت بر محدودیت دانش بشر تأکید دارد و معتقد است هیچ بشری نمی‌تواند به نهایت دانایی و علم برسد. بنابراین اگر تقلید نباشد، و مردم موظف باشند که در هر چیزی خودشان تا نهایت بروند، این نوعی تکلیف ما لایطاق است. (همان: ۷۰) وی می‌گوید: همانا اهل حق و عدل در اصول دین هرگز تقلید را جایز نمی‌دانند. هرگز تقلید در مسائل توحید، نبوت، اثبات امامت که در آن‌ها جایز نیست، هرگاه برای شخصی توحید ثابت گشت و امر نبوت را به صحت پذیرفت و امر امامت بر او ثابت شد، پس از این جایز است از امام حق و عادل تقلید کند. از نگاه وی در سرشت بشر

این نیست که بتواند به غایت و نهایت علوم برسد. زیرا که فوق هر دانشمند، دانشمندتری نیز هست. (همان: ۷۵)

چنان‌که پیداست ابوحاتم در این سخنان به صراحت جایگاه و حد عقل و نسبت آن را با دین مشخص می‌کند. وی در ادامه با بیان این‌که دین اجازه‌ی دقت نظر و تحقیق در عقاید دینی را داده است، مومنان را از تقلید کورکورانه و ممنوع بودن دقت نظر را در دین نفی می‌کند. (همان: ۷۲) ابوحاتم می‌گوید این ادعا که همه شریعت مداران مخالف با «بحث و نظر» هستند، درست نیست، گرچه برخی از ضعفای از اهل ملل، به دلیل ضعف خود، منکر بحث و نظر هستند و به درستی آن باور ندارند، اما این ملحد (زکریای رازی) نمی‌تواند خصیصه گریز از بحث و مناظره را به همه اهالی دین تعمیم دهد. این تفسیر را با مراجعه به قرآن می‌توان دریافت؛ آن‌جا که خداوند مردم را به شنیدن اقوال مختلف و انتخاب احسن آن دعوت می‌کند، یا یهودیان را به «نظر» دعوت کرده و می‌گوید که به کلمه‌ای بیندیشید که میان ما و شما به تساوی است.

ابوحاتم نمونه‌های دیگری از آیاتی که امر به «نظر و بحث» دارد را آورده تا نشان دهد مرام عقل‌گرایان از اهل شریعت، همان روش درست است. بنابراین ملحد نباید روش ضعفای قوم را مبنای استدلال خود قرار دهد. (همان) وی در مورد شناخت خداوند و توانایی عقل در این شناخت معتقد است خداوند ظاهر است، چرا که به مخلوقات ظاهری‌اش شناخته می‌شود و باطن است، چرا که خلاق قادر به شناخت کیفیت او نیستند. (همان: ۱۹۹) از همین نقطه است که وی به روش خاص اسماعیلیان در تفسیر عقلانی - باطنی دین می‌رسد. (بدوی، ۱۹۷۳، ج ۲: ۹۰) در اندیشه ابوحاتم که خود از مبانی اندیشه اسماعیلیان قدیم شمرده شده است، تأویل به معنای راه یافتن به حقیقت باطنی است. طبق این مسلک:

«حقایق نهفته در کتب و شرایع منزله را می‌شود از طریق تأویل، یعنی توضیح نمادین و تمثیلی و استعاری یا تعبیر باطنی که بعداً عیار مذهب اسماعیلیه گشت،

آشکار کرد. تأویل را که در لغت به معنای راه بردن به اصل یا بیرون کشیدن باطن از ظاهر است، باید از تفسیر که شرح و بیان معنای ظاهری کتب مقدس است و نیز از تنزیل که به وحی کتب مقدس از طریق فرشتگان اشارت دارد، متمایز دانست. تأویلی که اسماعیلیان قدیم به کار می‌بردند، بیش‌تر صورت رمزی و کبالی [=عرفانی و باطنی] داشت؛ یعنی مبتنی بود بر خواص نمادین حروف و اعداد... غرض از تأویل باطنی، که اسماعیلیه به طور گسترده از آن سود می‌جستند، این بود که از روی باطن چنان پرده برگرفته شود، که حقیقت معنوی واقعی آن آشکار گردد؛ نمودار سفری بود از ظاهر به اندیشه‌های اصلی نهفته در باطن با باز بردن الفاظ به معانی اصلی آن‌ها، یعنی حقایق باطنی، و سپس عینیت دادن این حقایق با حکمت الهی یا فلسفه اسماعیلی.» (دفتری، ۱۳۷۶: ۱۶۱-۱۶۲)

در مورد تأویل باید توجه داشت که در اندیشه اسماعیلی که ابوحاتم آن‌را نمایندگی و بلکه صورت‌بندی کرده است، تأویل معادل است با گذار از ظاهر به باطن، از شریعت به حقیقت، از نمود به بود، از عالم محسوس به عالم معقول، و نهایتاً از پیام و نشانه به مضمون و مصداق. فایده تأویل اسماعیلی آن است که این تأویل در حکم تولید دوباره است. این چنین عالم اسماعیلی حرکت خود را از ظواهر و دنیای محسوسات و احکام شریعت که در حکم ضوابط تمشیت عالم ظاهری است، آغاز کرده و راه خود را در مسیر باطن و حقیقت نهفته در ظواهر این عالم امتداد می‌بخشد. این چنین یک سالک اسماعیلی به غایت قصوای عالم و هدف نهایی از خلقت بشر تقرب می‌یابد. (همان: ۱۶۳)

در امتداد بحث دین‌شناسی ابوحاتم و رابطه عقل و شرع، دیدگاه‌های ابوحاتم رازی در نقد اندیشه زرتشتی که قائل به دو خالق، یعنی خالق خیر و شرّ یا نور و ظلمت، هستند، نیز وضوح قابل توجهی دارد. وی در کتاب الاصلاح، با نقد عقیده ثنوی به این حکم می‌رسد که این گروه از فهم درست جریان خلقت محروم مانده‌اند و به این

ترتیب هم خود به ضلالت رسیده‌اند و هم جماعتی را از مسیر حق منحرف ساخته‌اند. (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۳: ۲۸) از این رو دین به خودی خود تضمینی برای اخلاق نیست، بلکه این عقل انسان است که اصل دین را برای او تصدیق و به آن دلالت می‌کند.

این چنین ابوحاتم بر خلاف زکریای رازی به جانب احتیاج اخلاق به دین گراییده است. طبق نگاه وی عقل اساساً ناقص‌تر از آن است که جز اصل نیاز به دین و جز اصل نیاز به اخلاق و سعادت را تشخیص دهد و در مقام تشخیص مصادیق اخلاق و سعادت به ابلاغ حکم و تجویز نسخه شفابخش پردازد. هرچند اصل شناخت خداوند و اصل نیاز به وحی و تشخیص نبی و امام از وظایف عقل است، اما در مقام عمل، صرفاً طبق الگوی شرع و بر مدار ابلاغات این منبع متقن عمل می‌شود.

نقش عقل در اخلاق؛ مقایسه تطبیقی

چنان‌که نشان داده شد، زکریای رازی بر مبنای عقل‌گرایی خاص خود به اخلاق روی آورده است. به این بیان که اخلاق را برنامه‌پیشگیری، بهبود و درمان می‌داند و می‌گوید: همان‌گونه که فرد بیمار در جسم و امور جسمانی به پزشک مراجعه می‌کند، فرد بیمار در نفس نیز به عالم اخلاق روی می‌آورد. در این صورت، نظریه اخلاقی رازی را بر حسب طبقه‌بندی رایج از مکاتب اخلاقی می‌توان نظریه غایت‌گرا دانست؛ که با محاسبه لذت/رنج، تکالیف اخلاقی را بر مبنای خودگرایانه ترسیم می‌کند. (صفا، ۱۳۴۳: ۱۰۸) اما ابو حاتم رازی که قائل به نقصان و ناتوانی عقل در یافتن راه و مصداق سعادت است، نه تنها خیر اهل دین و ایمان را در پیمودن مسیری می‌داند که خداوند در اطاعت از انبیاء و رسولان برای آنان قرار داده است، بلکه روش ملحدان را مانند بهایم و چارپایان می‌داند. (ابوحاتم رازی، ۱۳۷۷: ۵۰۲) یعنی بیان وی دقیقاً خلاف نظر محمد بن زکریای رازی است که پیروی از عقل محض را باعث امتیاز انسان از حیوانات می‌دانست.

بنابراین در اندیشه ابوحاتم یکی از اختلافات انسان و حیوان در نزول موهبت دین برای انسان و تعالی اخلاق انسان به یاری این موهبت نمایان می‌شود. اما زکریای رازی معتقد است انسان با همان موهبت یگانه، که عقل خودبنیاد او است، به رتبه عالی حیات تقریب می‌یابد و در این مسیر حاجت به تکلم اختصاصی خدا و خلق و در نتیجه نزول دین و ابلاغ فرامین اخلاقی وابسته به آن نیست. با استناد به روایت مناظره، که ابوحاتم در اعلام النبوه آورده است، این نتیجه به صورت مستقیم از کلمات زکریای رازی استخراج می‌شود. اما اگر بخواهیم صرف نظر از روایت یک سویه ابوحاتم به قضاوت بنشینیم، همچنان می‌توان نسبت به امکان صدور این رأی از جانب رازی اصرار کرد. چرا که طی بیانات وی در کتاب الطب الروحانی که بسیار صریح هستند، اثری از نیاز اخلاقی انسان به دین مشاهده نمی‌شود. در واقع اگر مواضع رازی در اثر اخلاقی وی - الطب الروحانی - حاوی انکار صریح نقش دین در اخلاق نیست، اما در اندیشه اخلاقی او اثری از تصدیق این رابطه نیز نمی‌توان یافت. او به عقل خودکفایی نظر دارد که رافع جمیع حوائج اخلاقی بشر است.^۱

اما ابو حاتم رازی در نقطه‌ی مقابل وی قرار دارد و عقل را ناتوان از دستیابی به حاق حقیقت و مسیر سعادت می‌داند و وجود امام و راهنما را برای هدایت اخلاقی بشر ضروری می‌شمارد. البته چنان‌که مشاهده شد، موضع وی نفی کامل عقل نیست، بلکه وجود آن‌را در سه اصل توحید و نبوت و امامت ضروری می‌داند. همچنان‌که ایمان و کفر را هم به معنای بینایی و نابینایی و به عنوان معرفت و جهل ارزیابی کرده

۱. آن‌چه به عنوان مقایسه نظرات محمد بن زکریای رازی و ابو حاتم رازی در رابطه با نقش و جایگاه عقل و رابطه‌ی آن با دین می‌توان گفت این است که محمد بن زکریا برای عقل نقش اساسی قائل است و هر چیزی غیر از آن را نفی می‌کند. اگر چه درباره‌ی دلیل این موضع وی سخنان زیادی مطرح است و به خاطر مشوش بودن اوضاع فکری و اعتقادی زمانه‌ی وی و وجود گرایش‌های گوناگون و دعوت‌های مختلف به فرقه‌های رنگارنگ، عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی شدید وی را به این موضع‌گیری کشاند. ولی به هر حال در نتیجه امر، وی نبوت و وحی را نفی کرده - و اگر هم نفی نکرده باشد، دست کم تأیید هم نکرده - و تنها راه سعادت را پیروی از عقل و روش فلسفه دانسته است.

است. در واقع مشخصا باید تأکید کرد که وی در اصول دین تقلید را جایز نمی‌شمرد و شروع تقلید و تبعیت از رسول و امام را بعد از پذیرش حیات دینی و در موقعیت تشخیص مصادیق حق و باطل یا تمییز حسنات و قبايح می‌داند.

البته زکریای رازی هم در بحث از شباهت عبد به مولی به این تعریف مشهور فلسفه در عالم اسلام می‌رسد که: «إن الفلسفة هي التشبه بالله عزّ و جلّ بقدر ما فی طاقة الانسان». وی این کلام را جامع سیره فلسفی دانسته است و تفصیل آن را به کتاب الطب الروحانی ارجاع داده است. چرا که شأن اخلاقی فیلسوف است که وی را در تأملات عقلی خود موفق می‌کند و قدرت غلبه بر موانع را به وی منتقل می‌کند. (رازی، ۱۴۰۲: ۱۰۸) به نظر رازی خداوند نه ظلم به دیگری و نه ظلم به خویشان را روا ندانسته است و از این رو بر انسان واجب است که به حکم عقل نسبت به خود و دیگری با ملاطفت رفتار کند. از این رو است که رازی ظلم به نفس را هم مذموم دانسته است و زیاده روی در زهد و پوشیدن جامه خشن و ... را از مصادیق آن شمرده است. (همان: ۱۰۴) از نظر رازی خالق متعال که محبت و رحمت او نسبت به ما مفروض است، طبیعت را برای راحتی و آسایش و نه رنج و تعب ما خلق کرده است. از این رو بر ما است که در اعمال اختیاری و اکتسابی خود جانب اعتدال و انصاف را رعایت کنیم و از زیاده روی در مصرف این نعمت‌هایی که اصالتاً به قصد خیر در اختیار انسان نهاده شده است، خودداری کنیم. (همان: ۱۰۳-۱۰۴)

رازی معتقد است هر یک از ما به حسب سیرتی که در این حیات بدان اشتغال یافته‌ایم، پس از مرگ به حالات حمیده یا ذمیمه خواهیم رسید. این حالات در نتیجه معاشرت طولانی اجسام و نفوس ما در حیات دنیوی ایجاد شده است. (همان: ۱۰۱) در کلام رازی امر افضلی که ما برای تحقق آن خلق شده‌ایم، اشتغال به لذات جسدی نیست، بلکه کسب علم و استعمال عدل است. در بیان رازی با اتصاف به این صفات

است که انسان از عالم مادی و وضع مضطرب کنونی خلاص شده و به عالمی که در آن مرگ و المی نیست رهسپار می‌شود. (همان)

چنان‌که گذشت، در بیان رازی طبیعت و هوی ما را به لذت نقد و حاضر فرا می‌خواند، در حالی که عقل از تعلق به لذات حاضر باز می‌دارد. در این فرآیند ناظری که بر ما مسلط و به حال ما رحیم و دلسوز است، از جور به ما و و استقرار جهل در ما روی گردان است و در عوض عدل و علم را برای ما پسندیده است. این همان ناظری است که ما به ثواب او امیدوار و از عذاب او بیمناک هستیم. (همان) خداوند باری با تأمین ضروریات زندگی انسان و با تسهیل معیشت وی این امکان را فراهم کرده است که انسان به موهبت عقل خود ملتفت گردد و مسیر واقعی سعادت را در پیش گیرد. (همان: ۱۰۲)

در اندیشه رازی با مقایسه لذات آجل دنیوی و لذات جاوید اخروی انتخاب میان آن‌ها دشوار نخواهد بود؛ چرا که شخص عاقل به روشنی در می‌یابد که ترجیح لذات گذرا بر لذات باقی ثمری جز خسران نخواهد داشت. (همان) یکی از جدی‌ترین اشکالات رازی بر جالینوس آن است که از نگاه رازی این فیلسوف طبیعت‌گرا نفس را در حد یک مزاج تقلیل داده است و از پذیرش انیت و قیام ذاتی نفس استیحا ش داشته است. حتی رازی معتقد است این گرایش جالینوس به مادی دانستن نفس و تلاش او برای انکار جنبه مستقل نفس انسان به خطاهای پزشکی مشهود توسعه یافته است. (رازی، ۱۳۷۲: ۵۷) همچنین رازی معتقد است قول به منشأ بودن آب و هوا و ... برای جهان از جمله آراء فاسد طبیعت‌شناسان قدیم است. بر این اساس می‌توان گفت رازی اندیشه دهریون را مقبول ندانسته و بر فساد آن گواهی داده است. همچنین است قول کسانی که گفته‌اند انسان تنها خون یا بلغم یا سوداء است، که این اقوال هم از نگاه رازی در شمار اباطیل قدمات طبیعت‌گرا است. در این بحث رازی معتقد است

علم به اسطقسات طبیعی را باید در شمار علوم الهی - یعنی الهیات بالمعنی الاخص - دانست. (همان: ۳۸)

از این رو نمی‌توان عقل باوری اخلاقی رازی را به معنای انکار باور به خداوند از منظر وی تفسیر کرد. چرا که به گواهی کلمات صریح وی این جهان مبدأ و غایت مشخصی دارد و پدید آمده از آفریدگاری عظیم الشان است. اما چنان‌که پیداست، رازی به کفایت عقل به جای وحی باور دارد و این کفایت را به مرزهای حیات اخلاقی هم توسعه می‌دهد. طبق دیدگاه رازی عقل انسان موهبتی از سوی خداوند است. بر این اساس وجه امتیاز انسان در خردورزی او است، که با التفات به این امتیاز انسان به مدارج عالی کمال راه خواهد یافت. رازی در نخستین کلمات خود در کتاب الطب الروحانی می‌نویسد:

«آفریدگار - که نامش گرامی باد - خرد را از آن به ما ارزانی داشت، تا بتوانیم از بهره و سودهای آنی و آتی برخوردار شویم، چیزهایی که دستیابی بر آن‌ها در گوهر هستی ما نهاده شده است. خرد بزرگ‌ترین نعمت‌های خداوند در نزد ما، و سودمندترین چیزهاست که بهتر از آن نباشد. هم با خرد ما بر چارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم، چندان که بر آن‌ها چیره گشته و رامشان کرده‌ایم، و آن‌ها را به گونه‌های ثمربخش هم برای خودمان و آن‌ها درآورده‌ایم، هم با خرد آن‌چه را که بر فرازمان می‌دارد، زندگی مان را نیک و بهین می‌سازد در می‌یابیم، و هم بدان به آرمان‌ها و آرزوهایمان دست می‌یابیم.» (رازی، ۱۳۸۱: ۱)

نتیجه گیری

چنان که بیان شد، زکریای رازی به نوع خاصی از عقلانیت اخلاقی باور دارد، که این عقلانیت اگر نه در تقابل با شریعت، دست کم در استقلال از بیانات شرع شناخته می شود. این نگاه با افتراض سهم یکسان آدمیان در عقل به صورت بالقوه، تفاوت آدمیان در استعمال این قوه طبیعی - الهی را به همت متفاضل آنان مرتبط دانسته است. بنابراین طبق دیدگاه زکریای رازی عقل به تنهایی برای تشخیص حسن و قبح امور و در تعیین مصادیق اعمالی که ایصال به سعادت را طبق مدار ارزش های اصیل اخلاقی بر عهده دارند، کفایت می کند. بنابراین طبق دیدگاه وی عقل در موقعیت تشخیص ارزش ها و الزامات اخلاقی خودبسنده است.

در نقطه مقابل، ابوحاتم با تصدیق واقعیت وجودی ارزش ها در حاق واقع (حسن و قبح ذاتی) و با تصدیق منزلت عقل در تشخیص ارزش های اخلاقی (حسن و قبح عقلی)، تشخیص اعمال منتهی به این ارزش ها را به دین واگذاشته است. در واقع طبق نگاه وی انسان به سبب حقارت مادی که ملازم حیات این جهانی او است، امکان تشخیص اعمال منتهی به سعادت و در واقع امکان خودفرمایی و قانون گذاری مستقل را ندارد. از این رو دین و کلام و حیانی به عنوان دستگیر انسان اسیر در جهان خاکی عمل کرده و راه درست ایصال به مطلوب را به وی نمایان می کند.

با تقریر دو موضع و ضمن تصدیق نقایص ذاتی و تجارب تاریخ بشر، به نظر می رسد رجحان موضع ابوحاتم رازی مقبول و مستدل باشد. چرا که:

اولاً) انسان به سبب حضور در عالم مادی، که سرشار از تعینات و تزامات است، امکان تعیین دقیق مسیر سعادت را در خود نمی یابد. در واقع هرچند فطرت الهی انسان وی را به تصدیق حیات ربانی و عروج ملکوتی هدایت می کند، اما این

هدایت باطنی و فراگیر به تنهایی به تشخیص اعمال منتج به سعادت منتهی نمی‌شود. بلکه انسان محتاج راهنمایی انبیاء الهی است، تا اعمال صحیح را به او تعلیم دهند.

ثانیا) اگر در زمانه زکریای رازی ادعای وی در کفایت عقل در هدایت بشر سخنی بکر و محک نخورده بوده باشد، تجارت بشر در دوران مدرن و عرضه مکابت اخلاقی مستقل از دین خود گواهی بر ابطال موضع عقل‌گرایانه او است. چرا که انسان امروز بر اثر داعیه مخرب استقلال از دین که طی قرون اخیر حادث شده و منشأ ظلم و جنگ و خشونت و افسردگی و پوچی و سایر آلام بشری گردیده است، بیش از هر زمان دیگر به نقش هدایت‌گر دین در ایصال انسان به سعادت باور دارد.

ثالثا) با فرض قبول استقلال عقل اخلاقی از راهنمایی دین در همین جهان، که تجربه تاریخی بشر بر خلاف آن گواهی می‌دهد- تعیین میزان سعادت اخروی و راه ایصال به آن از عهده عقل مستقل بشر خارج بوده و در این جا بیش از امور دنیوی به راهنمایی دین حاجت‌مندیم.

رابعا) اتکاء به منبع واقعی حیات و کسب تکلیف از آن، خود به حکم عقل صورت می‌گیرد و از این رو ایده اتکاء اعمال اخلاقی به الزامات دینی و عدم کفایت عقل در این امر، خود مستند به یافته مستقل و مستند عقل است.

فهرست منابع و مآخذ

۱. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۳، مذاهب الاسلامیین، ج ۲، بیروت.
۲. دفتری، فرهاد، ۱۳۷۶، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز، چاپ دوم.
۳. رازی، ابوحاتم، ۱۳۸۳، الاصلاح، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۴. _____، ۱۳۷۷، اعلام النبوة، ترجمه سید علی اکبر واعظ موسوی (محب الاسلام)، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۵. _____، ۲۰۱۵، الزینة، تحقیق سعید الغانمی، بیروت، منشورات الجمل.
۶. رازی، محمد بن زکریا، ۱۴۰۲، رسائل فلسفیه، بیروت، دار الأفق الجديدة، الطبعة الخامسة.
۷. _____، ۱۳۷۲، الشکوک علی جالینوس، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
۸. _____، ۱۳۸۱، طب روحانی، ترجمه پرویز اذکائی، تهران، اهل قلم، چاپ اول.
۹. صفا، ذبیح الله، ۱۳۴۳، عقاید حکمی محمد بن زکریای رازی، هنر و معماری، شماره ۱۰۸.
۱۰. فرامرزی قراملکی، احد و همکاران، ۱۳۹۰، ارمغان نقد، به کوشش فرشته ابوالحسنی، تهران، خانه کتاب.
۱۱. کرمانی، احمد بن عبدالله، ۱۹۷۷، الاقوال الذهبیة، چاپ مصطفی غالب، بیروت.