

نقد و تحلیل دیدگاه فخررازی در مسأله‌ی تباین جوهری نفوس ناطقه

ابراهیم نوری*

چکیده

پرسش از چیستی نفس ناطقه و ویژگی‌های آن، از مهم‌ترین مبانی معرفت و تربیت اخلاقی انسان است که با رویکردهای علمی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی، کلامی، دینی و غیر آن، مورد توجه بوده است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی دیدگاه فخرالدین رازی در مسأله‌ی چگونگی اختلاف نفوس ناطقه پرداخته شده است. فخررازی حقیقت انسان را نفس و آن را موجودی مجرد می‌داند، وی با استناد به دلایل عقلی و نقلی، بر آن است که نفوس مذکور با یکدیگر تفاوت ماهوی و جوهری دارند، این دیدگاه علاوه بر پیامدهای تربیتی، از نظر عقلی و نقلی نیز قابل تأمل است. هم سخنان او در باب تربیت و تکامل‌پذیری نفس با مدعای فوق منافات دارد و هم دلایل او بر این مدعا قابل نقد می‌باشد که در حد و وسع به آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: ۱. فخررازی، ۲. نفس ناطقه، ۳. تفاوت جوهری، ۴. تجرد.

۱. بیان مسأله

بی‌تردید پرسش از «چیستی انسان» یکی از بنیادی‌ترین و کهن‌ترین پرسش‌های زندگی بشر است که روان‌شناسان، فیلسوفان، عرفا، متکلمان، دانشمندان علوم دینی، جامعه‌شناسان و سایر دانشمندان هر یک متناسب با تخصص خود به آن پرداخته‌اند. این مسأله یکی از مسائل پیچیده‌ی فلسفی است که بحث در احکام و جزئیات آن همواره مورد اختلاف بوده است.

فخرالدین رازی معروف به امام فخر، ابن‌الخطیب و امام‌المشککین (۵۴۴-۵۶۰ ه.ق) (۱۰، ص: ۲۹ و ۱۱، ج ۲ ص: ۸۱) مفسر و متکلم شهیر جهان اسلام، متناسب با علوم و معارف زمان خویش و به روش عقلی، نه به سبک روان‌شناسان تجربی که البته در آن زمان رایج

نبوده است، به اظهار نظر در باب حقیقت نفس می‌پردازد. از سخنان رازی در باب نفس، تمایز آن از بدن، به وضوح قابل فهم است و باور به تجرد و وحدت آن نیز در کلام او شواهدی دارد (۶، ج ۷، صص: ۱۱۹-۱۲۰).

امام فخر با بهره‌گیری از شواهد نقلی و دلایل عقلی در باب چگونگی تفاوت نفوس ناطقه، مسیر تقریباً متفاوتی با سایر متکلمان و حکمای پیشین و معاصر خود در پیش می‌گیرد، از دیدگاه وی، نفوس ناطقه به‌طور کلی به دو دسته تقسیم گردیده‌اند و با یکدیگر تفاوت جوهری (ذاتی) دارند (۴، ج ۱۳، ص: ۱۷ و ج ۱۶، ص: ۱۸۷ و ج ۲۱، ص: ۳۷، ۶، ج ۹، ص: ۷). از دیدگاه او، گروهی از واجدان نفوس ناطقه (نیک‌سرشت) به دلیل ویژگی‌های ذاتی (غیر اکتسابی)، بدون هیچ تلاشی به کمال می‌رسند و گروهی دیگر (بدسرشت) به‌رغم هر کوشش و تلاشی، به سبب خصوصیتی که به‌طور جبری دامنگیر آنان گردیده است، هیچ راهی به جانب کمال نمی‌برند (۶، ج ۹، ص: ۷).

رازی در مواضع متعددی از تفسیر کبیر، صراحتاً قائل به تباین و تفاوت جوهری نفوس ناطقه بشری با یکدیگر است، از نگاه او، ذات بد هرگز خوب نمی‌شود و تربیت، هیچ تأثیری در آن ندارد، به بیان دیگر، نفوس بد هرگز به سبب تربیت، تحول جوهری پیدا نمی‌کنند و چنانچه تغییری در آن‌ها رخ دهد، سطحی و عرضی خواهد بود. او تکلیف نفوس پست (النفوس الدنیئه) به ایمان و نیکی را تکلیف به مالایطاق می‌داند (۴، ج ۱۶، ص: ۱۸۷).

در این پژوهش سعی بر تحلیل دیدگاه وی در باب نفس و چگونگی اختلاف نفوس ناطقه با یکدیگر داریم، با توجه به گستردگی دامنه‌ی بحث نفس، تلاش بر آن است که تنها به تحلیل دیدگاه رازی در مسأله‌ی مذکور و نقد و بیان ناسازگاری درونی سخنان وی پرداخته شود. تفکیک سخنان رازی در مسأله‌ی مذکور به عنوان یک فیلسوف یا یک متکلم یا یک مفسر، تقریباً غیرممکن است، زیرا اولاً در باب تقدم و تأخر آثار رازی بر یکدیگر، بین فخرپژوهان اتفاق نظری وجود ندارد. از این‌رو برخی از آنان حیات علمی و فکری فخر را پنج مرحله، عده‌ای سه و گروهی دیگر دو مرحله دانسته‌اند (۱۰، صص: ۶۱۷-۶۲۶ و ۱۴، صص: ۱۴-۱۵) و این اختلافات عمدتاً ناشی از نامعلوم بودن زمان تألیف آثار وی است. ثانیاً او در تمام آثارش، از عقل و نقل در اثبات مدعیاتش، از جمله مسأله‌ی مورد بحث، در کنار هم بهره می‌گیرد و هرگز به روش فیلسوفان، به بحث عقلی محض یا به سبک متکلمان، به نقل بسنده نمی‌کند.

پرسش‌های اصلی این پژوهش آن است که آیا از دیدگاه امام فخر تفاوت نفوس ناطقه با یکدیگر، عرضی است یا ذاتی؟ دلایل وی بر مدعایش کدام‌اند؟ هدف، ارزیابی دلایل و میزان مؤیدات منطقی او بر مدعای مذکور است.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

در زمینه‌ی نفس، از دیدگاه امام فخر رازی، تا آنجا که نویسنده بررسی نموده است، کارهای زیادی انجام نشده است. از جمله پژوهش‌های ارائه‌شده می‌توان به مقاله‌ی «ادله‌ی تجرد نفس از دیدگاه فخر رازی» از حامده خادم جهرمی و محمد سعیدی‌مهر (دوفصلنامه‌ی علمی و پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، شماره‌ی ۳۳، تابستان و پاییز ۱۳۹۴) اشاره کرد. نویسندگان، در مقاله‌ی مذکور اثبات نموده‌اند که بیشتر دلایل فخر، دال بر مغایرت نفس و بدن است و نمی‌توان آن‌ها را دال بر تجرد نفس دانست و اینکه علی‌رغم تعارض در سخنان رازی در باب تجرد نفس، می‌توان او را قائل به تجرد نفس دانست. نوآوری فخر نسبت به فیلسوفان مشاء این است که ادله‌ی فخر رازی عمومیت دارد و نفس حیوانی را نیز دربرمی‌گیرد. درحالی‌که ادله‌ی حکمای مشاء فقط ناظر بر تجرد نفس ناطقه است. مقاله‌ی «مراتب کمال انسان: بررسی، تحلیل و نقد دیدگاه فخر رازی» از عین‌الله خادمی (فصلنامه‌ی پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم، شماره ۶۷)؛ در این مقاله نویسنده مراتب کمال انسان را در دنیا و آخرت از نگاه امام فخر بررسی و طبقه‌بندی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که بین تقسیمات کمال از نگاه فخر، سازگاری منطقی وجود ندارد. اما در زمینه‌ی حقیقت نفس از نگاه امام رازی، به‌ویژه مسأله‌ی تباین جوهری نفوس ناطقه، هیچ پژوهشی صورت نگرفته است. در این مقاله، هدف آن است که چگونگی اختلاف نفوس ناطقه از دیدگاه رازی مورد تحلیل، بررسی و نقد قرار گیرد.

۳. حقیقت نفس از دیدگاه رازی

دیدگاه فخر رازی در مسأله‌ی نفس و حقیقت وجود انسان، متزلزل و مضطرب به‌نظر می‌رسد، او نفس را حقیقت انسان می‌داند، در مواردی آن را موجودی از نوع جسم مادی (عنصری) و در بعضی جاها، آن را موجودی از سنخ اجسام اثیری (جسم لطیف) و درنهایت، آن را موجودی مجرد معرفی می‌کند (۴، ج: ۳۱، ص: ۱۷۸) وی در کتاب *الاربعین فی اصول الدین*، پس از نقل دیدگاه‌های گوناگون در مسأله‌ی فوق، چنین می‌گوید:

«چرا جایز نباشد که بگوییم حقیقت انسان، اجزای لطیفی می‌باشند که در بدن او ساری و جاری‌اند و تا پایان عمر دنیوی همراه انسان است و چون از نظر ماهوی با اجسام عنصری (مادی) متفاوت‌اند، فسادناپذیرند و دچار هیچ تغییر و تبدیلی نمی‌شوند؟» (۳، ج: ۲، ص: ۵۹) چنان‌که ملاحظه می‌شود، در اینجا او به صراحت نفس را جسمی لطیف می‌داند که غیر از تن و جسم بوده و خود از عالمی دیگر است.

وی این توهم را که روح انسان، جزء یا بخشی از وجود خداوند متعال باشد مردود می‌داند و آن (روح) را متعلق به عالم برتر از ماده می‌شمارد: «... پس معلوم شد که هم عالم ارواح و هم عالم اجسام، همه مخلوق‌اند و او پدیدآورنده‌ی همه و ذات مقدس جلّ جلاله از جزء و بعض و عدد و قسمت منزّه است» (۹، صص: ۸۲-۸۳).

به‌نظر می‌رسد رأی نهایی امام فخر در این مسأله، همان است که در کتاب ارزشمند *مفاتیح الغیب* (تفسیر کبیر) که جامع آراء و اندیشه‌های کلامی وی است، آمده است. او در این تفسیر دایرة‌المعارف‌گونه، در جاهای متعددی درباب حقیقت انسان سخن می‌گوید و به‌صراحت آن را موجودی غیرمادی می‌داند که سطح و رنگ ندارد و هرگز قابل‌رؤیت نیست (۴، ج: ۲۱، ص: ۴۴).^۱

فخر قائل به وحدت نفس است و می‌گوید نفس هرکس امر واحدی است و لازمه‌ی وحدت نفس، عدم جسمانیت آن است، زیرا جسم، متحیز است و امر متحیز و حال در متحیز، نمی‌تواند امر واحدی باشد. اگر نفس متعدد باشد نه واحد، لازم می‌آید که فرد به احوال نفس خود عالم نباشد و این، خلاف واقع است. از نگاه وی، لازمه‌ی متعددبودن نفس این است که هریک از اجزا، عالم به خود و غافل از غیر باشد و درنهایت، فرد به احوال نفس خود عالم نخواهد بود (۶، ج ۷، ص: ۱۲۰).

۴. تجرد نفس

سخنان فخر رازی در مسأله‌ی موردبحث، متشکّث و دارای فراز و فرود است. او دلیل یا اظهارنظر صریحی درباب تجرد نفس ناطقه ندارد؛ گاهی نفس را جسمی مادی، گاهی جسمی لطیف و درنهایت، آن را موجودی مجرد می‌داند. رازی در *المطالب‌العالیة* در مقام اثبات وجود نفس، ده دلیل اقامه می‌کند، وی به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی در برخی از دلایل، به تجرد نفس اشاره دارد؛ چنان‌که می‌گوید: «فهذا شرح جملة الوجوه القویه فی اثبات تجرد النفس» (۶، ج ۷، ص: ۱۱۹). وی بر آن است که حقیقت انسان عبارت است از نفس ناطقه که جوهری فناپذیر، مقدس و روحانی (غیرجسم) است و بدن، ابزاری برای آن می‌باشد (۴، ج: ۲۱، صص: ۳۷، ۳۸ و ۴۱) از نظر ایشان، حقیقت انسان همان چیزی است که با لفظ من (انا) به آن اشاره می‌کنیم و تمام افعال بدنی، مانند شنیدن، دیدن، خشم، خواست، تخیل، تذکر و... را به آن نسبت می‌دهیم، مشارالیه بدن مادی انسان نیست، بلکه واقعیتی غیر از بدن است (۴، ج: ۳۱، ص: ۱۷۸ و ج: ۱۷، صص: ۲۸-۲۹).^۲

به‌نظر می‌رسد آخرین دیدگاه فخر درباب حقیقت نفس انسان، حکم به تجرد آن است، ایشان برای اثبات تجرد نفس، بیش از بیست دلیل نقلی و عقلی ارائه می‌کند (۴، ج: ۲۱

صص: ۵۳-۴۱ و ج ۳۱، صص: ۱۷۸-۱۷۹) هرچند که برخی از ادله‌ی او بر مدعای مذکور، بیشتر بیانگر غیریت نفس از بدن است، ولی می‌توان آن‌ها را مؤید اثبات تجرد نیز به‌شمار آورد. برخی ادله او از این قرار است:

۴. ۱. بدیهی است که اجزای جسم محسوس دائماً در حال افزایش و کاهش و تغییر و تبدل است و نیز بدیهی است که امر متحوّل و متبدّل، مغایر با امر ثابت و پایدار است، بنابراین حقیقت انسان که امری ثابت و لایتغیر می‌باشد، جسم محسوس متغیر نیست (۴، ج: ۲۱، ص: ۴۲).

۴. ۲. هنگامی که فکر انسان به تمام وجودش، متوجه چیزی معین می‌باشد، از تمام اجزاء و اعضای بدنش غافل است، درحالی‌که از خودش غافل نیست، زیرا در همان حال، تمام افعال و کارهایی را که انجام می‌دهد، به خودش نسبت می‌دهد: می‌شنوم، می‌بینم، شادم و... در چنین حالتی انسان به خودش عالم است و توجه دارد، درحالی‌که از تمام بدنش غافل می‌باشد. بر همین اساس رازی می‌گوید: «... فالانسان یجب ان یکون مغایراً لجملة هذا البدن و لكل واحد من اعضائه و ابعاضه» (۳، ج: ۲۱، ص: ۴۲).

۴. ۳. هر انسانی تمام اعضاء و جوارح جسم محسوس خود را به خودش منتسب می‌کند، مثلاً می‌گوید: دست من، چشم من، سر من و... بدیهی است که مضاف، غیر از مضاف‌الیه است، بنابراین انسان، چیزی غیر از اعضای بدن مادی‌اش است (همان).

۴. ۴. در قرآن کریم آمده است که انسان، زنده است، درحالی‌که جسد او میت است: «و لاتحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران / ۱۶۹). کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، زنده هستند. درحالی‌که حس، مرده‌بودن جسم (جسد) را به‌صراحت نشان می‌دهد، بنابراین حقیقت انسان که متصف به زنده‌بودن می‌باشد، چیزی غیر از جسم اوست (۳، ج: ۱۵، ص: ۱۱۴).

۴. ۵. خداوند متعال می‌گوید: «یا ایتها النفس المطمئنة! ارجعی اِلَی رَبِّکِ راضیةً مرّضیةً». (فجر / ۲۷-۲۸) آنچه به سوی خدا برمی‌گردد، جسم نیست، بلکه امری زنده و ذی‌شعور، مأمور به بازگشت به سوی خداست و آن، حقیقت انسان می‌باشد: «الشیء الذی یرجع الی الله بعد موت الجسد، یکون حیاً راضیاً عن الله و یکون راضیاً عنه الله و الذی یکون راضیاً لیس إلاً الانسان، فهذا یدلّ علی ان الانسان بقی حیاً بعد موت الجسد و الحی غیر المیت، فالانسان مغایر لهذا الجسد» (۴، ج: ۲۱، ص: ۴۲).

باتوجه به گستردگی ادله‌ی رازی در این باب و نیز مقاله‌ی مستقلی که در پیشینه‌ی پژوهش به آن اشاره شد و نیز جهت جلوگیری از اطاله‌ی کلام، از بیان آن‌ها خودداری می‌شود (۳، ج: ۲۱، صص: ۴۱-۵۳).

۵. رابطه‌ی نفس و بدن

فخر دلایل متعددی بر دوگانگی (غیریت) نفس و بدن ارائه می‌کند. وی در *المطالب‌العالیة* ده دلیل بر مدعای مذکور می‌آورد (۶، ج: ۷، ص: ۱۱۹ و ۹، ص: ۸۲)، در اینجا مجال بیان همه‌ی آنها نیست.

او می‌گوید: «حقیقت آدمی چیزی است که دانا بود و گویا بود و متفکر بود و متذکر بود و این صفات در تن، جمع ناید و جمع نافتد، [نیفتد= نشود] در تن، هیچ عضوی نیست که این همه صفات در وی جمع باشد؛ زیرا که چشم بینایی دارد، اما شنوایی و گویایی ندارد و گوش شنوایی دارد، اما بینایی و دانایی و گویایی ندارد و زبان، گویایی دارد و دیگر صفات در وی ندارد و دماغ، تفکر، تذکر و تخیل دارد، اما شنوایی و گویایی ندارد و دل، دانایی دارد اما دیگر صفات در وی ندارد، پس پیدا شد که هیچ عضو نیست در تن که این همه صفات در او جمع شده باشد، پس لازم آید که حقیقت آدمی چیزی دیگر بود و رای این اعضا و اجزا» (۹، ص: ۸۵).

رازی ضمن تأکید بر دوگانگی نفس و بدن، تأثیر و تأثر متقابل آن دو از یکدیگر را می‌پذیرد. وی در باب چگونگی علاقه و ارتباط آن دو می‌گوید: میان روح و بدن وابستگی شگفت‌انگیزی است، هر فعل و انفعالی که در جوهر روح رخ دهد، از رهگذر بدن پدید می‌آید و هر آنچه در بدن رخ دهد، آثارش در روح منعکس می‌شود. هرگاه اشیاء خوشایند یا ناخوشایندی در مخیله‌ی انسان متصور گردد، آثار آن در بدن بروز می‌کند، همچنان‌که اگر انسان بر انجام عملی مواظبت داشته باشد و آن را تکرار نماید، ملکه‌ای متناسب آن فعل، در نفس او پدید می‌آید (۴، ج ۱۵، ص: ۱۱۴).

۶. تفاوت نفوس ناطقه از دیدگاه رازی

یکی از مسائل مهم و قابل تأمل در کلام فخر رازی که این مقاله درصدد تحلیل و بررسی آن است، دیدگاه او در باب چگونگی اختلاف نفوس ناطقه است، وی تفاوت آن‌ها را ریشه‌ای و جوهری می‌داند و بر آن است که از عقل مفارق صادر گردیده‌اند (۸، ج: ۱، ص: ۱۵۹). برخی حکمای جهان اسلام بر این عقیده بوده‌اند که هر انسان یا گروهی از آن‌ها دارای یک روح کوبی هستند که علت وجودی آن‌ها و کمالاتشان است و از آن‌ها حراست می‌کند. این ارواح کوبی با یکدیگر تباین جوهری دارند و به‌همین سبب، معلولاتشان (نفوس ناطقه‌ی بشری) نیز با یکدیگر تفاوت جوهری دارند؛ لذا هرگونه تشابه و تفاوت، کمال و نقص، بغض و حب، یا هر حالت دیگری که در نفوس ناطقه مشاهده می‌شود،

حکایت از چنین وضعیتی در علتشان دارد که همان ارواح کوچک هستند. فخررازی از دیدگاه اخیر متأثر بوده است (۴، ج: ۱۳، صص: ۱۷ و ۱۰، ص: ۴۸۳).

رازی می‌گوید هم به حکم شرع و قرآن، هم به دلالت عقل و برهان، نفوس بشری مؤید به موجودی برتر از ماده هستند که حفظ و حراست آن‌ها را عهده‌دار است و اختلاف نفوس که در این عالم سفلی هستند، ناشی از روحی است که در عالم علوی و در حکم پدر آن‌هاست (۴، ج: ۱۶: ۱۸۷ و ۱۳، ص: ۱۷).^۳

رازی با اشاره به دیدگاه‌های گوناگون درباب چگونگی اختلاف نفوس ناطقه، تأکید می‌کند که اختلاف و تفاوت نفوس ناطقه‌ی بشری با یکدیگر، اختلافی غرضی یا به سبب حالات و افعال آن‌ها نیست، بلکه میان آن‌ها اختلاف ماهوی (نوعی) است. وی در ذیل آیه‌ی ۸۴ و ۸۵ سوره‌ی اسراء می‌گوید: «... خردورزان در اینکه آیا نفوس ناطقه‌ی بشری با یکدیگر تفاوت جوهری دارند یا نه، اختلاف نظر دارند. برخی برآنند که اختلاف نفوس در احوال و افعال، ناشی از اختلاف جوهر و ماهیت (ذاتشان) است. گروهی دیگر نفوس را از نظر ماهیت یکسان می‌دانند و می‌گویند اختلاف افعالشان به سبب اختلاف مزاج آن‌هاست. رازی دیدگاه اول را پسندیده و با استناد به آیات مذکور، می‌گوید قرآن کریم برای برخی نفوس، شفاء و رحمت افاده می‌کند و نسبت به برخی نفوس، جز خسران و خواری نمی‌باشد، این تأثیر، ناشی از شأنیت نفوس مذکور است. بهره‌ی نفوس پاک از شمیم قرآن، کمال و معرفت و عایدات نفوس ناپاک، چیزی غیر از گمراهی و ظلمت نیست. نفوس، به اقتضای ذاتشان، از قرآن، نور هدایت، یا تاریکی ضلالت دریافت می‌کنند (۴، ج: ۲۱، ص: ۳۷).^۴

وی در کتاب *المطالب العالیة* که پس از تفسیر کبیر، مفصل‌ترین اثر وی و به روایتی، در زمره‌ی تألیفات دوران متأخر حیات علمی وی و به‌گفته‌ی زرکان، جامع افکار فلسفی و کلامی اوست و بیشتر رنگ‌وبوی افلاطونی و اشراقی دارد تا رنگ‌وبوی ارسطویی و مشایی (۱۰، صص: ۳۳۰ و ۴۷۶ و ۶۲۳)، می‌گوید برخی از نفوس، نورانی و برخی دیگر ظلمانی هستند و این ویژگی، از اختلاف جوهری و ماهوی آن‌ها ناشی می‌شود (۶، ج: ۷، ص: ۱۴۱ و ج: ۹، ص: ۳۵) او نفوس را به‌طور فطری، خالی از اخلاقیات و باورهای نیک یا بد بالفعل می‌داند و آن‌ها را تنها، حامل استعداد ویژه‌ای می‌داند که به نیکی یا بدی گرایش پیدا می‌کنند (۶، ج: ۹، ص: ۳۷). به‌همین جهت، او می‌گوید که خصلت‌های باطنی، تغییرناپذیرند، فرد ترسو گرچه ممکن است تظاهر به شجاعت کند، ولی هرگز از دام ترس رهایی پیدا نمی‌کند، زیرا ریشه در نفس او دارد و تا مرگ، همراه اوست و با مرگ جسد هم از بین نمی‌رود (همان).

رازی در جای دیگر، همین مطلب را چنین بیان می‌کند: خداوند نفوس را از نظر ماهیت مختلف آفرید؛ به عبارت دیگر، نفوس ماهیتاً مختلف خلق شده‌اند، برخی از آن‌ها نورانی، شریف، آماده‌ی پذیرش امور الهی و مشتاق پیوستن به عالم روحانیات هستند و برخی دیگر، پست و راغب به امور جسمانی هستند، از نظر ایشان، این تفاوت، تفاوت عَرْضی نیست، بلکه ناشی از ذات و جوهر آن‌هاست و می‌گوید استقراء مؤید این مدعاست. به عقیده‌ی او، شرح صدر که در آیات قرآن آمده است، همان استعداد فطری نفوس است. هرگاه استعداد فطری نفس برای قبول معارف الهی و رسیدن به کمال، زیاد باشد، به سهولت از قوه به فعلیت می‌رسد، همچون کبریتی که به سرعت مشتعل می‌شود و چنانچه نفوسی استعداد پذیرش عنایات قدسی و حالات روحانی را نداشته باشند، تیره و ظلمانی خواهند بود و هر اندازه براهین روشن و ادله‌ی یقینی بر آن‌ها عرضه شود، نه تنها تأثیر مثبتی بر آن‌ها نمی‌گذارد، بلکه بر قساوت آن‌ها می‌افزاید (۴، ج: ۲۶، ص: ۲۶۶).

به اعتقاد ایشان، شرط تشریف انسان به دین اسلام و تحصیل خشنودی خداوند، همین آمادگی ذاتی نفس ناطقه برای پذیرش انوار پرودگار است (همان). چنان‌که خداوند متعال می‌گوید: «أَمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (زمر/۲۲).

فخر در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «وَ الْأَبْلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَآ يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا» (اعراف/۵۸)، می‌گوید: آیه‌ی مذکور، نوعی مثل (تشبیه) است که خداوند متعال آن را برای بیان واقعیت نفوس (وجود) مؤمن و کافر استخدام نموده است، نفس مؤمن همچون زمین مستعد و حاصلخیزی است که چون باران رحمت الهی بر آن بارد، محصول آن، به اذن خدا، می‌روید و می‌بالد و به ثمر می‌نشیند و نفس کافر همچون زمین پلید و ناپاکی است که هرچه باران بر آن بارد، چیزی جز خار و خاشاک در آن نمی‌روید. ارواح پاک، چون به نور قرآن منور بشوند، از آن بهره‌مند می‌گردند و از هرگونه جهل و ناپاکی فاصله می‌گیرند و انواع طاعات و عبادات و معارف الهی و اخلاق پسندیده در آن‌ها شکوفا می‌شود و ارواح پلید، هرگاه به قرآن پیوند پیدا نمایند، هیچ بهره‌ای از معارف الهی - قرآنی و اخلاقیات پسندیده نمی‌برند. گویی سعادت و شقاوت، ذاتی و همزاد انسان است و قبل از تولد به پای هر فردی نوشته شده است، وی با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی مذکور می‌گوید ارواح دو دسته‌اند:

برخی از آن‌ها ذاتاً و جوهراً پاک و بی‌شائبه هستند و آمادگی شناخت حق و خیر و نیکی و عمل به آن را دارند و برخی از ارواح، ذاتاً ناپاک و خشن و تیره بوده و هیچ آمادگی برای پذیرش معارف حقّه و اخلاق پسندیده ندارند، یا خیلی کُند آن‌ها را می‌پذیرند و حتی

در صورت پذیرش هم، چه‌بسا که نتوانند آن‌ها را نگهداری کنند و بهره ببرند. همچنان‌که ممکن است در زمین ناپاک و خشن، گل و شکوفه بروید، ولی عمر کوتاهی خواهد داشت، در نفوس ناپاک نیز اگرچه ممکن است به‌ندرت معارف یقینی حقیقی و اخلاق پسندیده پدیدار شود، ولی به دلیل عدم‌آمدگی و ظرفیت و استعداد نگهداری فضایل مذکور، خیلی زود آن‌ها را از دست خواهند داد (۴، ج: ۱۴، ص: ۱۵۰).^۵

وی در ادامه می‌گوید آنچه مدعای ما را قوت می‌بخشد، این است که نفوس ناطقه از نظر صفات و استعداد، اختلاف ذاتی دارند، برخی از آن‌ها ذاتاً (جیلاً) بر حبّ و دوستی عالم صفا و الهی و نفرت از لذات مادی و جسمانی سرشته (خلق) شده‌اند، چنان‌که خداوند متعال می‌گوید: «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ» (مائده/۸۳).

برخی از ارواح گرفتار قساوت و خشونت ذاتی هستند و از پذیرش معانی و معارف قدسی و الهی ناتوان‌اند: «فهی کالحجارة أو اشدّ قسوة» (بقره / ۷۴) و برخی از آن‌ها میل و گرایش شدید به ارضای شهوات دارند و از غضب به دورند و بعضی دیگر، به‌شدت متأثر از قوه‌ی غضبیه بوده و از شهوت به دورند، عده‌ای فقط حب مال دارند و گروهی دل‌سپرده‌ی جاه و مقام می‌باشند و گروهی برعکس این‌ها هستند (۴، ج: ۱۴، ص: ۱۵۱). رازی پس از ذکر مثال‌هایی و توضیح آن‌ها، اصل دیدگاه خود را این‌گونه بیان می‌کند:

«إِذَا تَأَمَّلْتَ فِي هَذَا النُّوعِ مِنَ الِاعْتِبَارِ، تَيَقَّنْتَ أَنَّ أَحْوَالَ النُّفُوسِ مُخْتَلِفَةٌ فِي هَذِهِ الْأَحْوَالِ، اخْتِلَافاً جَوْهَرِيّاً ذَاتِيّاً لَا يُمْكِنُ إِزَالَتَهُ وَلَا تَبْدِيلَهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، امْتَنَعَ مِنَ النَّفْسِ الْجَاهِلَةُ الْمَائِلَةُ بِالطَّبَعِ إِلَى أَفْعَالِ الْفُجُورِ، أَنْ تُصَيِّرَ نَفْساً مُشْرِقَةً بِالْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْإِخْلَاقِ الْفَاضِلَةِ، وَ لَمَّا ثَبِتَ هَذَا، كَانَ تَكْلِيفُ هَذِهِ النَّفْسِ بِتِلْكَ الْمَعَارِفِ الْيَقِينِيَّةِ وَالْإِخْلَاقِ الْفَاضِلَةِ، جَارِياً مُجْرَى تَكْلِيفِ مَا لَا يَطَاقُ. فَثَبِتَ بِهَذَا الْبَيَانِ: أَنَّ السَّعِيدَ مِنْ سَعْدٍ فِي بَطْنِ أُمَّةٍ، وَالشَّقِيَّ مِنْ شَقِيٍّ فِي بَطْنِ أُمَّةٍ، وَ أَنَّ النَّفْسَ الطَّاهِرَةَ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ مِنَ الْمَعَارِفِ الْيَقِينِيَّةِ وَالْإِخْلَاقِ الْفَاضِلَةِ بِأَذْنِ رَبِّهَا، وَ النَّفْسَ الْخَبِيثَةَ لَا يَخْرُجُ نَبَاتُهَا إِلَّا نَكْداً؛ قَلِيلُ الْفَائِدَةِ وَ الْخَيْرِ، كَثِيرُ الْفُضُولِ وَ الشَّرِّ» (۴، ج: ۱۴، ص: ۱۵۱).

بنابراین جای تردید باقی نمی‌ماند که از نگاه فخر، نفوس ناطقه‌ی بشری دارای اختلاف جوهری هستند، برخی ذاتاً مستعد نیل به کمال و رسیدن به سعادت هستند و عده‌ای ذاتاً نمی‌توانند راهی به علوم و معارف حقیقی الهی و سعادت ببرند.

فخر میان اسماء الهی و مخلوقاتش مناسبتی انکارناپذیر قائل است و هر دسته‌ای از انسان‌ها (نفوس ناطقه) را مظهر اسمی می‌داند که طبیعت و ذاتش نشأت‌گرفته از همان اسم است و هرگز تبدیل و تبدل جوهری در آن رخ نخواهد داد و اگر در اثر مجاهدات و

ریاضات، تغییرات و تحولاتی در آنها مشاهده بشود، مقطعی و ظاهری خواهد بود (۴، ج: ۱، ص: ۱۶۲).

وی مدعی است که هر انسانی در احوالات نفسانی خود تأمل کند، به وضوح درمی یابد که چه چیزهایی برایش خوشایند و لذت بخش، و چه چیزهایی ناخوشایند و دردآور است. اگر انسان تمام تلاش خود را برای تغییر خصایص نفسانی به کار گیرد، شاید بتواند برخی از خلقیات را تضعیف نماید، ولی هرگز نمی تواند آنها را ریشه کن کند. او در تأیید مدعی خود، به سخنانی از رسول اکرم (ص) تمسک می جوید، از جمله اینکه آن حضرت می فرماید: «الناس معادنٌ كمعادن الذهب والفضة» (۱۳، ج ۸، ص: ۱۷۷) و «الارواح جنود مجتدة» (۱۲، ص: ۱۴۵). وی همچنین به چله نشینی مریدان برخی متصوفه اشاره می کند که پس از یک یا دو چله نشینی، اسماء الهی بر آنها عرضه می شد، چنانچه تغییری در چهره‌ی آنان پدیدار نمی گشت، آنها را به امور دنیوی واگذار می نمودند؛ زیرا آنها ذاتاً مستعد دریافت کمالات و معارف حقّه و اخلاق فاضله نبودند (۴، ج ۱، ص: ۱۶۲).

همچنین رازی در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج / ۱۹)، بر ذاتی بودن ویژگی‌های نفسانی انسان، تأکید و از رهگذر آن، مدعی خود را تأیید می کند و می گوید «هلع» حالتی نفسانی است که انسان به سبب وجود آن، گرفتار بی تابی و تضرع می شود. این رفتارها ریشه در حالت نفسانی مذکور (هلع) دارد. بی تردید این حالت نفسانی مخلوق خداست که در نفس انسان نهادینه گردیده است و هرگز از دایره‌ی وجود انسان محو نمی گردد. شاید انسان بتواند رفتارهای مقتضی صفات (حالات) نفسانی اش را بروز دهد، ولی اصل صفات نفسانی، هرگز از بین نمی رود:

«لأنّ من خلقت نفسه على تلك الحالة [النفسانية] لا يمكنه إزالة تلك الحالة من نفسه، و من خلق شجاعاً بطلاً لا يمكنه إزالة تلك الحالة عن نفسه، بل الأفعال الظاهرة من القول و الفعل يمكنه تركها و الأقدام عليها فهي أمور اختيارية أما الحالة النفسانية التي هي الهلع في الحقيقة فهي مخلوقة على سبيل الاضطرار» (۴، ج: ۳۰، ص: ۱۲۹).

۷. نقد و بررسی دیدگاه رازی

باتوجه به آنچه گذشت، جای تردید باقی نمی ماند که نگاه و دیدگاه امام فخر به نفس و اوضاع و احوال آن، در آثار و ادوار گوناگون زندگی اش یکسان نیست. این امر، آن گونه که خود می گوید، نشانگر پویایی و آزادگی علمی او و گریز از تقلید از پیشینیان است: چیزی که ما برای تحصیل آن کوشش نمودیم و رنج بردیم، به دست آوردن جوهر و هسته‌ی مسائل پیشینیان بود... پس به طرح مواضع تردید و اعتراضات پرداخته و تلاش

کردیم بر این تردید و اعتراضات، راه‌حل و پاسخ وافی بیاوریم... پس روش ما در ژرف‌نگری و باریک‌بینی، راهی است به سوی مقصدی صحیح و فتوای این مقلدان به وجوب پیروی از پیشینیان، موجب می‌شود خودشان راه عدم‌تقلید از پیشینیان را در پیش گیرند» (۵، ج: ۱، صص: ۳-۴).

نقد مدعای وی در مسأله‌ی موردبحث، از جهات متعددی، همچون فلسفی، کلامی، عرفانی، تفسیری، روایی، روان‌شناختی، تربیتی و جز آن، قابل‌پیگیری و تبیین است، لیکن داوری درباب مدعای او و نقد وی از هر یک از جهات مذکور، خود، مستلزم مقالاتی مستقل است؛ از این‌رو، جهت اجتناب از اطاله‌ی کلام، سعی بر آن است که در این مقام، از دو محور کلی به نقد مختصر آن پرداخته شود: ناسازگاری درونی سخنان رازی و ناسازگاری آن با عقل و نقل.

۱.۷.۱. ناسازگاری درونی سخنان رازی

۱.۷.۱.۱. سخنان رازی درباب تحول‌ناپذیری نفوس ناطقه و مرزبندی ذاتی آن‌ها، خالی از تعارض نیست. وی در بعضی جاها مطالبی می‌گوید که حکایت از تحول جوهری و تأثیرپذیری نفوس ناطقه دارد و با آنچه قبلاً از او بیان کردیم، مبنی بر تغییرناپذیری ذاتی نفوس، تعارض دارد. فخر با استناد به سخنانی از رسول اکرم (ص) و مفسرین قرآن کریم می‌گوید گناه، موجبات رکود معنوی انسان و دوری از طریق کمال و پیروی از حق می‌شود، چنان‌که پیامبر(ص) فرموده‌اند: از گناهان صغیره بپرهیزید، زیرا زمینه‌ساز جهنمی سترگ بر دل صاحبانشان می‌شوند: «إياكم و المحقرات من الذنوب، فان الذنب علی الذنب یوقد علی صاحبه جحیماً ضخماً» (۱۳، ج: ۲، ص: ۲۸۸).

رازی در ادامه می‌گوید: بی‌تردید تکرار کارها موجب می‌شود ملکه‌ای نفسانی حاصل گردد، چنان‌که کسی که خواستار آموزش نوشتن (کتابت) می‌شود، هر اندازه بیشتر تمرین و تکرار کند، توانایی و تسلطش بر فن مذکور افزایش می‌یابد تا به درجه‌ای از چیرگی می‌رسد که بدون تأمل می‌تواند مهارت مذکور (مثلاً نوشتن) را به راحتی انجام دهد. هرگاه حالتی نفسانی، منشأ تولد اعمالی قرار گیرد، هر یک از آن اعمال، تأثیراتی بر حالت نفسانی مذکور خواهد گذاشت (۴، ج: ۳۱، صص: ۹۵-۹۶).

فخر می‌گوید توجه و تمرکز نفس روی چیزی، و تکرار رفتار و کرداری، ملکه‌ای نفسانی را خلق و تداوم می‌بخشد: «إذا واطب الانسان علی عمل من الاعمال و کرر مرآت و کرآت، حصلت ملکه قویة راسخة فی جوهر النفس، فهذه آثار صعدت من البدن الی النفس» (۴، ج: ۱۵، ص: ۱۱۴). این مطلب مغایر با مدعای رازی مبنی بر تغییرناپذیری نفوس است، او که می‌گوید نفوس با خصلت‌هایی خلق می‌شوند و هرگز تغییر بنیادین نمی‌یابند، در

اینجا، سخن از تربیت‌پذیری نفوس به میان می‌آورد که مستلزم نوعی تغییر بنیادین در ساختار آن‌هاست.

۱.۷. ۲. فخر، نظر ابن‌سینا که نفوس را به‌طور یکسان مستعد معرفت و پذیرش دانش نمی‌داند، رد می‌کند و می‌گوید: تمام نفوس، فطرتاً دارای حدس قوی بوده و همگی قابل تعلیم علوم و معارف می‌باشند و هیچ‌گونه تفاوت فطری میان آن‌ها وجود ندارد و تنها تفاوت انسان‌ها، در قوه‌ی تفکر و عوارض آن می‌باشد (۸، ج: ۱، ص: ۱۵۷).

فخر در جایی دیگر به دیدگاه ابن‌سینا نزدیک می‌شود و با عنایت به اینکه نفوس با یکدیگر اختلاف جوهری دارند، می‌گوید: برخی ارواح دارای استعداد برتر و برخی از استعداد کمتر و ضعیف‌تری برخوردارند، لذا از نظر پذیرش علوم و معارف یکسان نمی‌باشند (۱۰، ص: ۴۹۲).

۱.۷. ۳. سخن رازی در *المطالب العالیة* با آنچه در تفسیر کبیر آورده است، متفاوت است. او در *المطالب العالیة* اسباب اختلاف انسان‌ها در «عقاید و اخلاق» را دو دسته می‌داند: اسباب داخلی که به اختلاف ماهوی و جوهری نفوس مربوط می‌شود و اسباب خارجی که ناشی از اموری همچون: معاشرت انسان‌ها با یکدیگر، انس و الفت آن‌ها (نفوس ناطقه) با اشیاء و امور، اختلاف احوال کواکب، اختلاف مزاج‌ها و احوال و سایر امور است (۶، ج: ۷، ص: ۱۴۹). او می‌گوید گوش‌سپردن و تن‌دادن به کلام کسانی که به صداقت آن‌ها باور دارد، موجب پیدایش باورهایی در نفس می‌شود و هرگاه استماع از منبع موردتوق مذکور، تکرار و تداوم پیدا کند، خود به‌مثابه‌ی علت پیدایش باورهایی در نفس، راسخ شده و منشأ پیدایش آنان می‌شود. این سخن رازی به‌وضوح با مدعای او مبنی بر «تحول‌ناپذیری» آن‌ها منافات دارد. وی می‌گوید، نفوس ناطقه در بعضی صفات و حالات مثل علم و اخلاق، با یکدیگر تشابه زیادی دارند، ولی این تشابه صرفاً در صفات است نه در ماهیت و ذات آن‌ها: «...إلا أن تلك المشابهة والمشاكله واقعة في الصفات، لكن المشاكله في الصفات لا تدل على المماثلة في الماهية، فكل واحد من جواهر النفوس [البشرية] مخالف بالماهية و الذات المخصوصة لسائر النفوس، و إن كانت مساوية في الصفات» (۶، ج: ۷، ص: ۱۴۳).

۱.۷. ۴. رازی همانند دیگر مفسران و متکلمان مسلمان، جهان و انسان را هدفمند می‌داند، (۴، ج: ۲۸، ص: ۲۳۱ و ۶، ج: ۷، ص: ۲۲۴) از نظر وی، هدف از آفرینش انسان، رسیدن به کمال نفسانی است و شناخت کمال، شرط ضروری رسیدن به آن می‌باشد، ممکن است به‌ندرت برخی افراد بدون شناخت و طی مقدمات به کمالاتی برسند، ولی قاعده‌ی کلی و عقلی این است که بدون معرفت به کمال، نیل به آن ممکن نیست، انسان

باید بشناسد تا میل و رغبت به کمال پیدا کند و سپس به سمت آن حرکت کند (۴، ج: ۲، ص: ۲۰۰ و ۹، ص: ۴۶).

وی می‌گوید شناخت «کمال» و «خیر» اکتسابی است، نه فطری. کمال انسان در شناخت ذاتی حق است، به عبارت دیگر شناخت حق، ذاتاً کمال است، شناخت حقیقت برای عمل نمودن به آن است نه متوقف شدن در مرتبه‌ی شناخت آن. رسیدن به هر دو کمال مذکور (حق و خیر) از رهگذر بدن امکان‌پذیر می‌باشد، از این رو آفرینش بدن برای رسیدن به کمال، حکیمانه بوده و هدف اصلی از آفرینش آن، تکمیل نفس با علم و عمل است. از آنجا که این دو (کمال و خیر)، ذاتی انسان نیست، بنابراین باید قوای لازم برای شناخت و تحصیل آن‌ها در اختیار انسان قرار گیرد، این ابزار، از طریق بدن به انسان بخشیده شده است (۴، ج: ۱، ص: ۳۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، میان صدر و ذیل سخن رازی ناسازگاری به چشم می‌خورد، او درباب علت داخلی اختلاف نفوس ناطقه می‌گوید: اختلاف در عقاید، ناشی از اختلاف جوهری و تباین ذاتی نفوس ناطقه است و براین اساس برخی از اخلاقیات تغییرناپذیرند، زیرا ذاتی نفس است و از آن جدانشدنی است، درحالی‌که در بحث علت خارجی اختلاف باورها و اخلاقیات می‌گوید: انسان در بدو تولد، خالی از هر عقیده و خلقی (خصلت نفسانی) می‌باشد (۱۰، ص: ۵۸۰).

حال می‌گوییم، بی‌تردید نفوس ناطقه واجد باورها و اخلاقیاتی می‌باشند، باتوجه‌به اینکه بنا به گفته‌ی اخیر رازی، نفوس در بدو تولد فاقد آن‌ها هستند، پس باید به مرور زمان آن‌ها را کسب نموده باشند که بنا به اقتضاء، امیال و غرایز حاصل گردیده و منشأ اثر (تحول و تکامل و...)، در نفوس واقع می‌شوند. ازسوی دیگر، باتوجه‌به اینکه بنا به دیدگاه تباین جوهری نفوس، کمال و سعادت و شقاوت نفوس، غیراکتسابی است، باورهای مذکور نمی‌توانند منشأ هیچ تحول و تکاملی در نفوس ناطقه باشند. با تأمل در سخنان فخر درباب صفات نفس ناطقه و مقایسه‌ی آن‌ها با یکدیگر مشخص می‌شود که سخنان او دراین‌باب، خالی از اضطراب و تعارض نیست.

۵.۱.۷. رازی به‌صراحت تأثیر و تأثر نفوس از یکدیگر را می‌پذیرد، چنان‌که وی یکی از راه‌های رسیدن به مقامات عالی کمال را در گرو اقتدای به راهنمای کامل می‌داند (۴، ج: ۱، ص: ۱۹۰). او ضمن بیان نظریه‌ی خود درباب نبوت، چگونگی تأثیر نفس کامل را بر نفوس ضعیف توضیح می‌دهد و ازهمین‌باب، دیدگاه اهل تشیع را در مسأله‌ی ضرورت وجود امام معصوم در تمام زمان‌ها، تصدیق می‌کند (۶، ج: ۸، ص: ۱۰۶) از نظر رازی شریعت، به‌طورعام و عبادت در ضمن شریعت به‌نحوخاص، بر تکمیل نفوس مؤثر است، علاوه‌بر این دو، نفس

پیامبر نیز نفوس ضعیف را تحت تأثیر خود قرار داده و پل ارتباطی میان آن‌ها و «عقل فعال» می‌شود.

قدر مسلم آن است که از دیدگاه رازی، ارواح بشری به‌طور کلی از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند، جز اینکه برخی از آن‌ها به دلیل ضعف مرتبه‌ی وجودی، به‌تنهایی قادر به تأثیرگذاری نیستند، ولی چنانچه گروهی از آن‌ها با هم یکی (مجتمع) بشوند، چه‌بسا که قدرت تأثیرگذاری آن‌ها افزایش پیدا کند، این امر در امور جسمانی تجربه شده است. هرگاه جمع بزرگی حول یک انسان گرد آیند و به سپاس و ستایش او بپردازند، چه‌بسا همت جمعی این ارواح ضعیف، موجب فیضان و افزایش چشمگیر کمال از عالم قدس به انسان موردنظر بشود. درحالی‌که عامه مردم استعداد برخورداری مستقیم از انوار قدسی را ندارند، هرگاه این ارواح با ارواح قوی همچون ارواح انبیاء پیوند پیدا کنند، چون انوار الهی در انبیاء تجلی پیدا نماید، ارواح ضعیف متوجه انبیاء نیز پرتویی از آن انوار الهی را دریافت خواهند نمود؛ به‌عبارت‌دیگر، ارواح ضعیف با پیوند و محبتی که با ارواح قوی (ارواح انبیاء) برقرار می‌کنند، به‌واسطه‌ی آن‌ها محل بروز انوار الهی خواهند شد و به سعادت می‌رسند (۱۰، ص: ۵۵۶).

براساس سخنان اخیر فخر، نفوس ناقص با استعانت از نفوس کامل به تعالی و کمال می‌رسند، یا نزدیک می‌شوند، بدیهی است که کمال مذکور، چیزی غیر از خروج از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر که ملازم با تحول وجودی آن‌هاست، نمی‌باشد. این مطلب با دیدگاه رازی مبنی بر «تفاوت جوهری نفوس» و تقسیم آن‌ها به دو دسته‌ی لایتغیر «بدطینت و خوش‌طینت» تعارض دارد.

۶.۱.۷. فخر در مواردی به‌صراحت کمال‌پذیری نفس را تأیید و حتی مسیر کمال نفوس را ترسیم می‌کند، وی می‌گوید: همان‌گونه که عالم دوگونه است: جسمانی و روحانی، سفر نیز بر دو قسم می‌باشد: روحانی و جسمانی، سفر جسمانی به‌وسیله‌ی جسم و سفر روحانی توسط روح انجام می‌شود، سفر جسمانی منوط به حضور روح است، زیرا جسم بدون روح، جمادی بیش نیست و روح نیز بدون جسم نمی‌تواند سفر کند. سفر روح در گرو عقل و معرفت است، همان‌گونه که سفر جسم، با دست و پا و سایر قوای جسمانی عملی می‌گردد و هراندازه ابزارهای جسمانی قوی‌تر باشد، سفر نیز هموارتر خواهد بود، سفر روح نیز به میزان عقل و معرفت بستگی دارد و همچنان‌که جسم نیازمند تغذیه است، روح نیز محتاج تغذیه می‌باشد (۹، صص: ۱۰۱-۱۰۲). بدیهی است که کمال‌پذیری نفس، جز با تحول وجودی آن معنا پیدا نمی‌کند.

۷.۱.۷. رازی به‌وضوح می‌گوید، نفس انسان در هر دسته‌ای از انواع نفوس ناطقه که قرار داشته باشد، خواهان استکمال است و برای وصول به کمال نیازمند ریاضت و مراقبت و مجاهدت است، وی در کنار مجاهدات نفسانی، شرایط دیگری را نیز برای رسیدن به کمال، ضروری می‌داند که در اینجا امکان ذکر آن‌ها نیست (۸، ج: ۲، ص: ۱۱۲ و ۶، ج: ۷، صص: ۱۳۲ و ۲۷۱ و ۴، ج: ۹، ص: ۱۶۰، ج: ۳۱، صص: ۱۷۷-۱۷۸).

اصل تربیت و تکامل نفس، در کلام امام فخر به‌روشنی بیان گردیده است. فرایند تکامل نفس، مستلزم تبدیل و تحول آن است و این امر، خلاف مدعای «قول به تفاوت جوهری نفوس ناطقه» است، زیرا براساس دیدگاه مذکور، هریک از نفوس ناطقه در هر دسته یا گروهی که قرار می‌گیرد، ذاتاً اقتضای مرتبه‌ی فراتر یا فروتر را ندارد و برحسب ذاتش نمی‌تواند متحول گردد، مگر در اعراض و احوال. بنابراین نباید هیچ‌گونه کمالی متوجه نفوس ناطقه بشود.

۷.۲. ناسازگاری با عقل

۷.۲.۱. قول به تفاوت جوهری نفوس ناطقه و تقسیم آن‌ها به دو دسته‌ی خوب و بد، همچنان‌که ملازم با عدم کمال‌پذیری برخی نفوس است، همچنین مستلزم عدم امکان سقوط برخی دیگر است. شاید گفته شود با توجه به جبری مسلک‌بودن فخررازی و «جواز تکلیف به مالا یطاق» از جانب وی، این مطلب برای امثال او تاحدودی قابل حل است، زیرا به اعتقاد آنان، نفوس، بنابه طینت خدادادی لایتغیرشان، ذاتاً رو به جانب کمال یا نقصان دارند. بدیهی است که چنین نگرشی با حکمت و عدالت الهی و خیرخواهی محض خداوند متعال و نیز فلسفه‌ی وجودی پاداش و کیفر آخروی و ارسال پیامبران منافات دارد. انبیاء آمده‌اند تا نفوس بشری را به کمال مقصود و مطلوب رهنمون گردند و امر و نهی آنان جز با فرض امکان تأثیرگذاری تکوینی بر مخاطبان، بیهوده و نامعقول خواهد بود؛ ازسوی دیگر، تهدید به مجازات و بشارت به پاداش افرادی که از هیچ امکان تحول نفسانی (کمال) برخوردار نمی‌باشند، کاملاً خلاف عقل و منطق است. کمال موردنظر خالق، و امر به تحصیل آن، جز با امکان تحول جوهری نفس حاصل نمی‌شود.

۷.۲.۲. پژوهش‌های علمی و فلسفی گرچه تفاوت انسان‌ها را از نظر دستیابی به کمال و تربیت‌پذیری تأیید می‌کند، ولی عمومیت تربیت‌پذیری انسان‌ها را که خلاف دیدگاه رازی است، نشان می‌دهد (۱، صص: ۴۰۵-۴۰۷ و ۲، صص: ۶۵۴-۶۵۷ و ۱۴، صص: ۲۳-۲۸ و ۱۵، صص: ۵۲-۵۴).

۷.۲.۳. پذیرش تفاوت جوهری نفوس ناطقه‌ی انسان‌ها و تفکیک آن‌ها به دو دسته‌ی بدسرشت و نیکوسرشت ذاتی و حکم به لایتغیربودن آنان، پیامدهای تربیتی و اخلاقی

عیده‌ای به دنبال دارد. اگر بپذیریم که برخی انسان‌ها با نفوس خالی و عاری از استعداد رشد و کمال متولد می‌شوند و از بدو تولد تا لحظه‌ی مرگ، تربیت‌ناپذیر هستند، بی‌تردید هیچ انسانی در سیر الی‌الله، گامی پیشرفت نخواهد کرد، و برعکس، اگر باور کنیم که انسان با نفس و طبیعتی مستعد تربیت، متولد می‌گردد، آنگاه سیر انسان در مسیر و مدارج کمال و طی مراتب قرب الهی، قابل تصور و تصدیق خواهد بود. همین مطلب در جانب سقوط و انحطاط نیز صادق است.

۴.۲.۷. مخاطبان انبیاء، همه‌ی انسان‌ها، و تکالیف الهی متوجه همه‌ی آن‌ها بوده است، اگر گروهی از انسان‌ها ذاتاً فاقد استعداد هدایت‌پذیری و استکمال نفسانی می‌بودند، امر به تزکیه‌ی عموم انسان‌ها لغو بود.

۳.۷. ناسازگاری با نقل

۱.۳.۷. رازی با تمسک به استقرای ناقص و نقل، دیدگاه «تفاوت جوهری نفوس ناطقه» را ارائه می‌کند، حال با تمسک به همان اصول (استقراء و نقل) می‌توان نقیض مدعای وی را نیز اثبات نمود، چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «کل نفس بما کسبت رهینة» (مدثر/۳۸)، «ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (رعد/۱۱)، «و ان لیس للانسان الا ماسعی» (نجم/۹) و... .

۲.۳.۷. قرآن کریم همه‌ی انسان‌ها را برگرفته از «یک نفس» (نساء/۱) و «یک پدر و مادر» (حجرات/۱۳) می‌داند، از این دسته آیات و موارد مشابه آن می‌توان استفاده نمود که به تعبیر فلسفی، انسان‌ها با یکدیگر تنها تفاوت عرضی دارند، نه ذاتی و جوهری.

۳.۳.۷. همه‌ی انسان‌ها، نه دسته یا گروه خاصی بر فطرت توحیدی- الهی آفریده شده‌اند (روم/۳۰ و اعراف/۱۷۲).

۴.۳.۷. کلیت و عمومیت حکم به خلافت الهی (بقره/۳۰) بیانگر آن است که استعداد مذکور، با شدت و ضعف، در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد. چیزی که هست، انسان‌ها باید در سایه‌ی آموزه‌های دینی و مجاهدات نفسانی و... استعداد مذکور را فعلیت بخشند.

۸. نتیجه‌گیری

از دیدگاه فخر رازی، حقیقت انسان، روح یا همان نفس ناطقه‌ی اوست که چیزی غیر از تن و جسم بوده و خود، از عالمی دیگر است. وی بر این باور است که تفاوت نفوس با یکدیگر، عرضی یا به سبب احوال و افعال آنان نمی‌باشد، بلکه نفوس مذکور، با یکدیگر تفاوت جوهری دارند، او می‌گوید برخی از نفوس، نورانی و برخی دیگر ظلمانی هستند و این ویژگی از اختلاف جوهری و ماهوی آن‌ها ناشی می‌شود. از نظر او، ارواح (نفوس ناطقه) دو

دسته‌اند: برخی از آن‌ها ذاتاً و جوهرراً پاک و بی‌شائبه بوده و آمادگی شناخت حق و خیر و نیکی و عمل به آن را دارند و برخی از ارواح، ذاتاً ناپاک و خشن و تیره بوده و آمادگی پذیرش معارف حقه و اخلاق پسندیده را ندارند، یا خیلی کُند آن‌ها را می‌پذیرند و حتی در صورت پذیرش هم، چه بسا که نتوانند آن‌ها را نگهداری کنند و بهره ببرند. از دیدگاه ایشان، نفوس بدذات اگر تمام تلاش خود را برای تغییر خصایص ناپسند به کار گیرند، شاید بتوانند برخی از خلقیات را تضعیف نمایند، ولی هرگز نمی‌توانند آن‌ها را ریشه‌کن کنند. وی برای تأیید مدعای خود، به برخی آیات قرآن و روایات و نیز استقراء متوسل می‌شود. واقعیت آن است که اولاً سخنان رازی در مسأله‌ی مورد بحث، گرفتار تعارض درونی است؛ ثانیاً با همان ابزاری که وی به اثبات مدعای خود می‌پردازد (نقل و استقراء)، دیدگاه وی قابل نقد و نقض است؛ در آیات و روایات، همه‌ی انسان‌ها از نفس واحد، یک پدر و مادر، دارای فطرت سلیم و مستعد کمال و بندگی، خلیفه‌ی الله و... هستند، نه گروه ویژه‌ای از آن‌ها. از سوی دیگر، هیچ گروهی از خطر سقوط و سیر قهقرایی به دور نیست؛ ثالثاً با بهره‌گیری از ادله‌ی عقلی نیز می‌توان مدعای مذکور را با تردید جدی مواجه نمود و حتی خلاف آن را اثبات کرد.

یادداشت‌ها

۱. «انّ الانسان غیر محسوس و هو انّ حقیقه الانسان شیء مغایر للسطح و اللون و کل ما هو مرئی، فهو إمّا السطح و إمّا اللون، و هما مقدمتان قطعیتان و ینتج هذا القیاس انّ حقیقه الانسان غیر مرئیة و لا محسوسة و هذا برهان یقینی» (۴، ۴۴/۲۱).

۲. «و اعلم انّ النفس، ذاتک و حقیقتک و هی الّتی تشریح الیها بقولک «انا» حین تخبر عن نفسک بقولک فعلت و رأیت و سمعت و غضبت و اشتھیت و تخیلت و تذکرت، إلی انّ المشاریله بهذه الاشارة لیس هو هذه البنیة...» (۴، ۳۱/۱۷۸ و ۲۹/۱۷-۲۸)

۳. «أما بحسب الشرع فلأن القرآن دلّ علی ان الانسان لا یخلو عن جمع من الملائكة یحفظونه و یراقبون امره، كما قال تعالی «و إنّ علیکم لحافظین کراماً کاتبین» (انفطار، آیه‌ی ۱۰-۱۱) و العقل ایضاً یدلّ علیه، و ذلك لأنّ الارواح البشریة انواع مختلفة، فبعضها ارواح خیرة عاقله، و بعضها کدره خبیثه، و بعضها شهوانیة، و بعضها غضبیة، و لكل طائفة من طوائف الارواح البشریة السفلیة، روح علوی قوی یكون کالأب لتلك الارواح البشریة و...» (۴، ۱۸۷/۱۶ و ۱۷/۱۳)

۴. «و المختار عندی هو القسم الاول و القرآن مشعر بذلک، و ذلك لأنه تعالی بیّن فی الآیة المتقدمة، انّ القرآن بالنسبة الی البعض، یفید الشفاء و الرحمة و بالنسبة الی اقوام آخرین

یغید الخسار والخزی، ثم أتبعه بقوله (قل كل يعمل على شاكلته) و معناه ان اللائق بتلك النفوس الطاهرة ان يظهر فيها من القرآن آثار الذكاء و الكمال و بتلك النفوس الكدره ان يظهر فيها من القرآن آثار الخزی و الضلال كما ان الشمس تعقد الملح و تلين الدهن و تبيض ثوب القصار و تسود وجهه. و هذا الكلام إنما يتم المقصود منه إذا كانت الارواح و النفوس مختلفه بماهياتها فبعضها مشرقه صافیه يظهر فيها من القرآن نور على نور و بعضها كدره ظلمانيه يظهر فيها من القرآن ضلال على ضلال و نکال على نکال» (۴، ۳۷/۲۱).

۵. «هذه الآية دالة على ان السعيد لا ينقلب شقياً و بالعكس، و ذلك لأنها دلّت على انّ الارواح قسمان، منها ما تكون في اصل جوهرها طاهرة نقيه مستعدة لأن تعرف الحق لذاته، و الخير لأجل العمل به. و منها ما تكون في اصل جوهرها غليظة كدره بطيئة القبول للمعارف الحقيقية و الاخلاق الفاضلة» (۴، ۱۵۰/۱۴).

۶. «أنه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفه بالجوهر و الماهية، فبعضها مشرقه حرة كريمة، و بعضها سفلية ظلمانية نزلت خسيه و بعضها رحيمه عظيمة الرحمة، و بعضها قاسية قاهرة، و بعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها، و بعضهم محبة للرياسة و الاستعلاء...» (۴، ۱۶۲/۱).

منابع

* قرآن كريم.

۱. ابن سينا (۱۳۶۳)، الشفاء، الاهيات، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲. _____ (۱۳۶۴)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح و مقدمه محمدمتقى دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
۳. رازی، فخرالدين، (بی تا)، الف، الاربعين في اصول الدين، قاهرة: مكتبة الكليات الازهرية.
۴. _____ (۱۴۰۱ق)، التفسير الكبير، الطبعة الاولى، بيروت: دارالفکر.
۵. _____ (۱۳۴۳ق)، المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات، قم: انتشارات بيدار.
۶. _____ (۱۹۸۷)، المطالب العالية من العلم الالهي، بيروت: دار الكتب العربي.
۷. _____ (بی تا)، شرح الاشارات و التنبيهات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.

نقد و تحلیل دیدگاه فخررازی در مسأله‌ی تباین جوهری نفوس ناطقه ۱۶۱

۸. ——— (۱۹۸۶)، *شرح الفخرالرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)* قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۹. ——— (۱۳۸۳)، *دیگران، چهارده رساله، ترجمه و تصحیح و مقدمه و تراجم احوال: سیدمحمدباقر سبزواری، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.*
۱۰. زرکان، محمدصالح (۱۹۶۳)، *فخرالدین رازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، بیروت: دارالفکر.*
۱۱. شریف، میان محمد (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه در اسلام، نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.*
۱۲. صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۶ش)، *امالی، تهران: انتشارات کتابچی.*
۱۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *اصول کافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.*
۱۴. فارابی (۱۹۹۶)، *کتاب السیاسة المدنیة، بیروت: مکتبه‌الهیال.*
۱۵. ——— (۲۰۰۲)، *آراء اهل المدینة الفاضلة و المضادةها، بیروت: مکتبه‌الهیال.*
16. Shihadeh, Ayman (2006), *The Teleological Ethics of fakhr al – Din Al-Razi*, Edited by H. Daiber and D. pingree volume Lxiv. Boston: Brill Leiden.