

ضرورت تعلیم فلسفه برای نیل به سعادت از دیدگاه محمد بن زکریای رازی

ثریا سلیمانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه رازی

عباسعلی منصور^۱

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه رازی کرمانشاه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۹ - تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۰

چکیده

اگرچه از بین رفتن اکثر آثار محمد بن زکریای رازی بررسی اندیشه‌های وی را دشوار نموده، اما مطالعه آثار به جای مانده از وی نشان می‌دهد که مسأله سعادت برای او یک مسأله مهم بوده است. در اندیشه رازی سعادت همان رهایی از درد و ورنج و رسیدن به بی‌رنجی است و چون عالم ماده مقرون و مشحون با رنج است و قوای جسمانی سبب پیوند ما با این عالم هستند، لذا سعادت انسان در رهایی از این عالم و قوای جسمانی است. زکریا معتقد است که انسان می‌تواند بدون کمک گرفتن از دین و تنها به کمک عقل و فلسفه این راه رهایی را بییماید. وی فلسفه و داشتن سیرت فلسفی را تنها راه سعادت‌مندی و نائل شدن شخص به سعادت حقیقی می‌داند. و در نظام فکری او فلسفه و داشتن زیست فلسفی نقش ضروری و بدیل ناپذیر در بحث سعادت‌مندی نوع انسانی ایفا می‌کند. در این مقاله اثبات مدعاهای فوق و اینکه فلسفه چگونه می‌تواند سبب رسیدن به سعادت شود، به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: محمد بن زکریای رازی، فلسفه، سعادت، عمل و نظر.

۱. مقدمه

مسأله سعادت یکی از مهمترین مسائلی است که ذهن اکثر فلاسفه یونان و جهان اسلام را به خود مشغول کرده است. هرچند ایشان در تعریف سعادت و چگونگی و مسیر دستیابی به آن، اتفاق نظر ندارند، اما با وجود اختلاف نظرها همه در این امر اتفاق نظر دارند که سعادت، مطلوب نهایی همه‌ی انسان‌هاست و فلسفه و نظر ورزی نقش به‌سزایی در کسب سعادت و رستگاری دارد. پرسشی که این نوشتار در صدد پیگیری و پاسخ به آن است، این است که محمدبن زکریای رازی، نقش فلسفه در دستیابی به سعادت را چگونه می‌بیند و تا چه اندازه به سعادت‌بخشی فلسفه معتقد بوده و یادگیری آن را ضروری و اساسی به‌شمار می‌آورد؟ با توجه به کمبود نوشته‌ها در حوزه اندیشه‌های فلسفی زکریا این مقاله علاوه بر پاسخ به پرسش مذکور گامی در جهت معرفی اندیشه‌های فلسفی وی نیز می‌باشد. برای پاسخ به پرسش مذکور ابتدا باید ماهیت سعادت، و سپس تلقی رازی از فلسفه مورد بررسی قرار گیرد تا بتوانیم وارد مرحله پاسخ به پرسش مذکور شویم. علاوه بر اینکه همچنان که اشاره شد تحقیقات ناظر به اندیشه‌های فلسفی رازی بسیار اندک است در مورد سؤال اصلی تحقیق نیز هیچ نوشته‌ای یافت نشد.

۲. ماهیت و چیستی سعادت

در تلقی عرفی، سعادت عالی‌ترین مقصد ممکن برای انسان و غایتی است که هر انسانی برای رسیدن به آن تلاش می‌کند. دیدگاه رازی در خصوص مسئله سعادت و ماهیت آن و راه وصول بدان، جدایی و تفاوت چندانی با تلقی رایج در میان فیلسوفان مسلمان پیرو افلاطون و ارسطو ندارد.

از نگاه محمدبن زکریای رازی انسان هدفمند خلق شده و از دغدغه‌های این انسان هدفمند، رسیدن به سعادت و رستگاری است و تا زمانی که به این رستگاری و کمال مطلوب خود نرسد، به آسایش و راحتی ابدی نخواهد رسید. یکی از عباراتی که در متون به جای مانده از زکریای رازی صراحتاً ناظر به مسئله‌ی سعادت و دغدغه بودن آن نزد وی می‌باشد، اصل دومی است که آن را در ضمن شمارش اصول سیرت فلسفی در کتاب «السیره الفلسفیه» خود مطرح می‌کند. آن اصل چنین است:

«الأمر الأفضل الذی له خلقنا و إليه أجرى بنا لیس هی إصابه اللذات الجسدانیة بل اقتناء العلم و استعمال عدل اللذین بهما یكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذی لاموت فیه ولا ألم...». (رازی، ۱۳۹۰، ص ۷۵)

«کمال مطلوبی که در پی آن موجود شده و به سمت آن رهسپاریم، تحصیل لذات جسمانی نیست، بلکه طلب علم (نظروزی) و به کار داشتن عدل (یعنی رعایت اعتدال در مقام عمل) است، تا بدین وسیله از این عالم رهایی یافته و به عالم دیگر که مرگ و ألم را در ساحت آن راهی نیست، هدایت شویم.»

این عبارت گویای ماهیت سعادت در نظام فکری محمدبن زکریا رازی است و با تحلیل آن و مدد گرفتن از عبارات دیگر وی می توانیم نظریه سعادت او را بازنویسی کنیم. همچنان که در بخش پایانی عبارتی که از «السیره الفلسفیه» نقل کردیم مشهود است، بهترین و گویا ترین مفهومی که می توان مسأله سعادت را از نگاه زکریا ذیل آن پیگیری و واکاوی کنیم، مفهوم رهایی است.

یعنی سعادت حقیقی نزد رازی در رهایی تام و تمام است. به این معنا که انسان، نفس خود را که گرفتار آمیزش با تن است را از زندان تن و جهان تنانی (جسدانی) آزاد کند و به کمال برساند. (رازی، ۱۳۸۰، ص ۱۷). و به هر میزان که انسان نفس خود را از این حدود جسمانی و نواقص منبعث از آن مرتفع سازد، به سعادت و کمال نزدیک تر می شود. رازی در متون خود بر مفهوم یا معنای رهایی تأکید و تصریح می کند و همانطور که در اصل دوم مشهود است وی در این اصل از رهایی نفس از این عالم و هدایت شدن به عالمی دیگر سخن به میان می آورد و خواهان نجات نفس از درد و رنج عالم مادی و هیولانی و رسیدن به عالم روحانی و عالم حقیقی نفس است. در اقوال و متون دیگری که مخالفان و منتقدان رازی از وی نقل کرده اند، این رهایی و نجات نفس از درد و رنج به چشم می خورد. ناصر خسرو به عنوان یکی از منتقدان آراء رازی در «زادالمسافرین» خود، از وی چنین نقل می کند که نفس به خاطر هبوط در این عالم و شیفتگی اش به هیولی و تعلقات جسمانی از عالم اصلی خود دور شده و باید روزی به آن بازگردد. (ناصر خسرو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵)

این تأکید رازی بر سعادت به مثابه رهایی از عالم ماده، مبتنی بر انسان شناسی خاص اوست. از نظر زکریای رازی بعد حقیقی انسان همان نفس ناطقه است که جوهری مجرد و زوال ناپذیر بوده و سعادت حقیقی نیز مربوط به این قوه است و دیگر قوا در

خدمت به این قوه و کمال آن فعالیت می‌کنند. (رازی، ۱۳۸۰: ۱۴-۱۵) و چون نفس ناطقه در عالم ماده با این قوای جسمانی در ارتباط بوده، باید از این قوا و تعلقات آن رهایی پیدا کند. لذا مقصود از رهایی، رهانیدن نفس ناطقه از نفس نباتی و حیوانی یا به عبارتی رهایی قوه عاقله از قوه شهوانیه و غضبیه است و این از راه خوگرفتن نفس به اموری که از سنخ نفس ناطقه یعنی امور عقلی و مجردات همچون کسب علم و دانش هستند می‌باشد. رازی در کتاب «طب روحانی» خود بیان می‌کند که این جهان، جهان تباهی و درد و رنج است و انسان تا زمانی که در این عالم است و آن را نشناخته باشد و خود را از تعلقات آن نرهاند، گرفتار درد و رنج خواهد بود؛ اصل عبارت وی چنین است:

«حیات و نطق (تفکر) از ذات نفس گویاست، دوری اش از درد و رنج هم به سبب دوری از تباهی و بودش است؛ و اما خشنودی اش به جایگاه و جهانش، همانا رهایی اش از آمیزش با تن و از بودش در جهان تنانی (=جسدانی) است. پس اگر به گاه جدایی اش از تن، این معانی را کسب نکرده و دنیای جسمانی را چنانکه سزاوار شناختن است، نشناخته، بل بدان هم شوق می‌ورزیده بر بودش در آن آز می‌نموده؛ هیچ جایگاه خویش ترک نگفته باشد و هم پیوسته به چیزی از آن وابسته است؛ همواره به سبب فرایند بودش و تناهی تن که در اوست، یکسره در رنج‌های پیاپی و در انبوه اندوهان آزارگر باشد». (رازی، ص ۱۷)

می‌توان گفت که زکریا همچون ابن سینا سعادت را رهایی از رنج و رسیدن به لذت می‌داند (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۱۰)؛ یعنی انسان سعادت‌مند انسانی است که گرفتار هیچ رنج و المی نباشد و البته چون زکریای رازی منشأ رنج و ألم را عالم ماده می‌داند، (رازی، ۱۳۸۰: ۱۷) راه رهایی از رنج را در رهایی از همین عالم ماده نیز می‌بیند.

۳. تلقی رازی از فلسفه

همچنان که در مقدمه اشاره شده یکی از مقدمات ضروری برای فهم پاسخ محمدبن زکریا به پرسش «نقش فلسفه در نیل به سعادت»، بررسی تلقی وی از چیستی و غایت فلسفه است.

رازی در رساله‌ی «السیره الفلسفیه»^۱ تعریفی از فلسفه به لحاظ غایت ارائه می‌کند. وی تصریح می‌کند که مراد همه‌ی فلاسفه و حکما از فلسفه یکی است و آن عبارت است از: «تشبّه به خداوند عزوجل است به قدر طاقت انسانی». سپس در توضیح این تشبّه تصریح می‌کند که محبوب‌ترین بندگان نزد خداوند کسی است که بهتر صفات خدا را در خود تحقق بخشد و تصریح می‌کند که محبوب‌ترین بندگان نزد خدا کسی است که داناترین، عادل‌ترین و مهربانترین ایشان باشد. و در ادامه سیره فیلسوف در مقام عمل را اینگونه معرفی می‌کند که فیلسوف کسی است که در مقام عمل، ضمن رعایت زهد جانب افراط یا تفریط را نگرفته و از رهبانیت و ریاضت‌های مشقت‌آور پرهیز می‌کند. (رازی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰-۱۰۱)

تعریف فلسفه به تشبّه به اله در سنت فلسفه اسلامی تعریفی رایج و شایع است که هم شامل صفات ناظر به مقام نظرورزی می‌شود و هم صفات ناظر به اخلاق و عمل؛ زیرا خدای متعال از طرفی عالم و حکیم و خبیر و بصیر و سمیع است و از طرف دیگر رحیم و کریم و جواد و عادل و... است.

این تعریف از فلسفه مختص به رازی نیست، بلکه سابقه‌ی آن به یونان باستان برمی‌گردد. آنجا که افلاطون معتقد بود سعادت باید با پیروی از فضیلت بدست آید، که به معنی حتی‌الامکان شبیه شدن انسان به خداست، و می‌گوید: «ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم و آن هم عبارت است از عادل و درستکار شدن به کمک حکمت». (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۲۸۰)

رازی در این کتاب سیره فلسفی، به طور خلاصه برخی از صفات باری تعالی از جمله علم، عدل، خالق و مالک بودن وی را بر می‌شمارد، و محبوب‌ترین بندگان را پیش

۱. که توسط عباس اقبال آشتیانی، همراه با ترجمه مقدمه فرانسوی پاول کراوس در تهران (۱۳۱۵ش) طبع و نشر یافت مهدی محقق بر آن کتاب شرحی بر احوال و آثار رازی را اضافه نموده.

۱. این تعریف بعدها با تعبیر دیگری مورد توجه ابن سینا هم قرار گرفته است. وی در اوایل شفا می‌گوید: «همانا غرض در تحصیل فلسفه وقوف و آگاهی بر همگی حقایق اشیاست، به اندازه‌ای که برای آدمی امکان‌پذیر باشد». (ابن سینا، بی‌تا، ج ۱: ۱۲) ملاصدرا نیز در اسفار تعریف تشبّه‌جستن را بر تعاریف دیگر حکمت افزوده و می‌گوید که: «فلسفه، عالم را نظامی عقلی، به قدر توان بشری می‌بخشد تا تشبّه به باری تعالی حاصل آید... و در ادامه در تأیید آن حدیث شریف نبوی را می‌آورد که «تخلّفوا بأخلاق»، و در معنای آن می‌گوید که: «به صفات و اخلاق الهی خوپذیر شوید، یعنی در احاطه‌ی به معلومات و تجرد و ره‌ای از جسمانیات». (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱-۲۲)

مولای خود، آن کسی می‌داند که بهتر صفات خداوندی را در خود ایجاد کند. پس نزدیک‌ترین بندگان به خدای عزوجل از نظر او، داناترین، عادل‌ترین و رحیم‌ترین ایشان است. از نظر رازی این شخصی کسی نیست جز فیلسوف فاضل. (رازی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰) اعتدال و میانه‌روی عنصر مهم دیگری است که زکریا رازی بر آن انگشت تأکید می‌نهد. بر اساس این عنصر، ساحت زندگی فیلسوف ساحتی آمیخته از تفکر و علم او و میانه‌روی در امور است. فیلسوف از نظر رازی باید علاوه بر جامع الاطراف بودن در زمینه‌های علمی، دائماً میانه‌ی هر چیزی را برگزیند و بر اساس آن رفتار کند. یعنی زندگی فیلسوف از آن جهت که فیلسوف است، در نحوه‌ی زندگی او که یک زندگی علمی و بر مبنای اعتدال است، نهفته است. در این صورت، اینکه فیلسوف چه ارتباطی با اشخاص، همسایگان و اهل منزل دارد مهم خواهد بود، چراکه با این وجود است که می‌توان زندگی وی را زندگی فلسفی و شخص وی را فیلسوف نامید.

محمدبن زکریا در فصل نوزدهم کتاب «طب روحانی» بیان می‌کند که فیلسوفان و حکمای صاحب فضیلت گونه‌ی خاصی از زندگی دارند که به بیان کوتاه، زیست با مردم بر اساس عدل، فضل، ترویج عفت، مهربانی و پنددهی است، (رازی، ۱۳۸۰: ۹۱) داشتن چنین نحوه‌ی زندگی سیره‌ی فلسفی و یا سیره فیلسوفان است. شاید بتوان گفت بر طبق این تعریف از فلسفه و تعلق چنین صفاتی به شخص فیلسوف، از نظر وی اکثر فیلسوفانی که صرفاً در امور خاص نظرورزی می‌کنند، فیلسوف نباشند و نتوان بر آن‌ها عنوان فیلسوف نهاد.

۴. اهمیت و ضرورت تعلیم فلسفه برای نیل به سعادت

رازی بر نقش فلسفه و فلسفه‌ورزی در رهانیدن نفس از عالم ظلمانی تأکید و تصریح فراوان دارد. اما نکته‌ای که ذکر آن را پیشاپیش ضروری می‌دانم این است که با توجه به نبود منابع و مفقود شدن آثار رازی و تنها در دست داشتن گزارش عقاید وی توسط مخالفان‌اش، در روشن‌سازی عقاید و آراء رازی به ناچار بخشی از منابع ما همین نقل قول‌ها و روایت‌ها از رازی است.

وی به پیروی از سقراط حکیم معتقد است که نفس باید فلسفه بیاموزد و به فلسفه روی آورد و مادامی که نفس انسان فلسفه‌ورزی نکند در این عالم خواهد ماند، مگر اینکه به علم فلسفه قصد عالم خویش کند و نفس توجه به اصل خود پیدا کند. عبارت وی که

ناصر خسرو آن را هم در «زاد المسافرین» و هم در «جامع الحکمتین» از قول رازی نقل کرده و این دیدگاه وی را تأیید می‌کند، چنین است که در «زاد المسافرین» تحت عنوان «علت آویختن نفس به هیولی» می‌نویسد:

«... چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم، خبر یابد، مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند تا به عالم خویش که آن جای راحت و نعمت است باز رسد. و گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر به فلسفه و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم‌آزار باشد، از این شدت برهد و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفس‌ها اندر هیکل مردمی به علم فلسفه از این راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه به کلیت آنجا باز رسند، آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این بند گشاده شود همچنان که اندر ازل بوده است.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶)

یا اینکه ناصر خسرو در کتاب «جامع الحکمتین» به دنبال نقل عقاید فلاسفه و اصحاب هیولی می‌نویسد:

«گفته‌اند که حکما خلق را ازین سر آگاه همی‌کنند تا نفس‌ها بدین فلسفه از این عالم هستی بیرون شود تا همگی نفس به آخر از این عالم بیرون شود، و چو تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد و نعمت خویش را باز یابد و دانا شده باشد به غایت، به عنایت خدای. آنگاه چو عنایت الهی ازین عالم برخیزد، این عالم فرو ریزد و همه جزو هاء لایتجزی شود، همچنان که بودست و به جای خویش باز رسد. این قول محمد بن زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الهی خویش، که رأی سقراط این بوده است و مر علم الهی را - که مندرس شده بود- جمع کردم به تأیید الهی. و گفته است که هیچ‌کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود، و به عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد.» (همو، بی‌تا، ص ۱۰۴)

در جایی دیگر در باب اهمیت فلسفه در رهایی نفس از عالم غربت، ابوحاتم رازی از وی نقل می‌کند که زکریای رازی معتقد است نفوس در این دنیا بارها می‌میرند و زنده می‌شوند و این تکرار تا هنگامی ادامه می‌یابد که ایشان با نظر کردن در فلسفه از کدورت عالم جسمانی رهایی یابند. (ابوحاتم، ۱۳۸۱، ص ۶۱)

شاهد دیگر آنکه زکریا در فصل دوم کتاب «طب روحانی» هنگام بحث از چگونگی سرکوب کردن هوی به منظور حفظ سیطره عقل می‌گوید: البته مردم از حیث توان مخالفت با هوی مختلف‌اند. ولی نیل به عالی‌ترین اوج این فضیلت که برای طبع انسانی قابل وصول باشد، به ندرت کسی را جز فیلسوف با فضیلت دست دهد، و چنان‌که مردم عامی از جهت مهار کردن طبع و شهوت خود بر چارپایان ممتازند، فیلسوف نیز بر مردم عادی امتیاز دارد. (رازی، ۱۳۸۰: ۱۷) یا اینکه فلاسفه را محبوب‌ترین بندگان پیش خداوند می‌شمارد، به این سبب که فلسفه سبب نزدیک شدن به سیرت خداوند در علم (نظر) و عدالت (عمل) می‌شود. (رازی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰)

شاهد دیگر اینکه وی در کتاب سیره فلسفی، دیدگاه اخلاقی خود را نسبت به کتاب «طب روحانی» که در دوران جوانی‌اش نگاشته است، تکامل بخشیده و هدف اخلاق را از سلامت نفس به معنای رفع بیماری‌های روانی در زیست این جهانی فراتر می‌برد و تشبیه به خدا و سعادت ابدی را هدف تهذیب اخلاق می‌داند. (فرامرزق‌املکی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹) و این در حالی است که میدانیم زکریا این کتاب را در اثبات فیلسوف بودن خود و به تعبیر دیگر در ضرورت و اهمیت فلسفه نوشته است.

آنچه گذشت ناظر به قسم نظری فلسفه بود. اما در قسم عملی فلسفه، زکریا صراحت بیشتری دارد. یعنی او اخلاق و تهذیب را که یکی از اقسام سه‌گانه فلسفه عملی است در راستای سلامت نفس و فراتر از آن یعنی سعادت و خداگونه شدن تبیین می‌کند. (محقق، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵)

علاوه بر تصریحاتی که در بالا به آنها اشاره شد، از تحلیل دو مبحث سابق؛ یعنی چیستی سعادت و چیستی فلسفه از نگاه رازی، میزان اهمیت و نقش فلسفه در نیل به سعادت از نگاه رازی به روشنی قابل استنباط است. وی از یک طرف سعادت و کمال مطلوب نوع انسانی را در رهایی دانسته و مقصوداش از رهایی، رهایی قوه عاقله از قوه شهوانیه و غضبیه، و خوگرفتن نفس به اموری که از سنخ نفس ناطقه یعنی امور عقلی و مجردات همچون کسب علم و دانش و برپایی اعتدال، بوده است و از طرف دیگر، در تعریف خود از فلسفه، آن را خداگونه شدن می‌داند. تشبیه به باری تعالی زمانی حاصل می‌شود که شخص سعادت‌مند سیرتی فلسفی داشته باشد. این سیرت فلسفی چنین است که شخص فیلسوف علاوه بر جامع الاطراف بودن در زمینه‌های علمی؛ یعنی کسی که قوای عاقله‌ی خود را رشد دهد، دائماً میانه‌ی هر چیزی را برگزیند و بر اساس آن

رفتار کند، یعنی کسی که خود را از تعلقات قوای شهوانیه و غضبیه رهایی دهد، این تنها سیرتی است که با رعایت آن از جانب هر فیلسوفی رهایی و کمالی برای آن حاصل می‌شود یا به عبارتی به سعادت قصوی نائل می‌گردد.

۵. تبیین چگونگی سببیت فلسفه در سعادت

پرسشی که بلافاصله پس از تأیید و قبول اینکه زکریای رازی حصول سعادت را از مسیر فلسفه ممکن می‌داند طرح می‌شود، پرسش چگونگی این تأثیر است. یعنی اینکه محمدبن زکریا تأثیر و سببیت فلسفه در سعادت را به چه نحوی و چگونه تبیین می‌کند؟

برای پاسخ به این پرسش باید بیش از پیش بر تلقی زکریا از فلسفه تمرکز کنیم و ببینیم که در اندیشه زکریا فلسفه چگونه چیزی است که غایت آن رساندن آدمی به سعادت است به گونه‌ای که کأنه فلسفه‌ورزی همان سلوک در طریق سعادت است. تأمل در عبارات رازی نشان می‌دهد که مقصود رازی از واژه فلسفه در کتب و رسالاتی که به نگارش درآورده است، فلسفه به معنای فلسفه‌خوانی و فلسفه‌دانی نیست، بلکه بیش‌تر به معنای نحوه‌ی زندگی درست و سیرت فاضله داشتن است.

البته نباید چنین پنداشت که این شیوه‌ی درست زندگی که سیره‌ی فلسفی نام دارد و غایت آن تشبه به الله و خداگونه شدن است، صرفاً به این صورت است که انسان فقط در عمل، خود را مطابق آنچه سنجه و معیار است، میزان کند و مثلاً عادل، مهربان و بخشنده باشد، بلکه به معنای لزوم تلاش برای کسب بیش‌تر علوم از علوم طبیعی گرفته تا سیاست و تدبیر منزل نیز هست. زکریا فراون بر اهمیت علم و تلاش برای کسب تمامی علوم به اندازه توانایی هر انسانی تأکید دارد. رازی نپرداختن به شناخت حقایق و واقعیات پیرامون انسان را نوعی کوتاهی در کار نفس تلقی می‌کند و در کتاب طب روحانی می‌گوید:

«کوتاهی نمودن در کار نفس گویا آن است که شگفت‌آوری این

جهان و بزرگی‌اش به خاطر نرسد، درباره آن نیندیشد و از آن به حیرت

نیفتد، آگاهی و شوق به شناخت همه آنچه در اوست نداشته باشد، به ویژه

دانش «تن» وابسته بدان و هیأت و فرجام آن «تن» که پس از مرگ چه

خواهد شد». (رازی، ۱۳۸۰: ۱۶)

و در ادامه همین متن تأکید می‌کند که اگر شخصی بزرگی و شگفتی این جهان را درک نکند و از هیأت آن به حیرت نیفتد، و نیز نفس او مشتاق به شناخت آنچه در این جهان است، نشود و هیچ توجهی به عالم پس از مرگ و شناخت آن نداشته باشد، بهره چنین شخصی از عقلانیت و گویایی، که ملاک تمایز انسان از حیوانات است، به اندازه چارپایان و ماهیات و حشرات موجود در این عالم خاکی است. بعلاوه در «رسائل الفلسفیه» در مقاله «فی امارات الاقبال و الدوله» خود در باب اهمیت علم می‌نویسد که یک از نشانه‌های اقبال، علم و دگرگونی روحی است که دفعتهً برای شخص حاصل می‌شود و زوال آن سریع نیست. سبب این انتقال دفعی می‌تواند امری الهی و طبیعی باشد، حدوث چنین حالتی دال بر بیدار شدن سعادت فرد دارد. (رازی، ۱۴۰۲: ۱۳۶) در این عبارت وی بیدار شدن یا شروع حالت سعادت را با یک انتقال روحی که از سنخ علم و معرفت است، می‌داند.

علم و نظر ورزی در اندیشه رازی از چنان جایگاهی برخوردار است که او نظر ورزی را وظیفه تمام انسان‌ها دانسته و با تقلید به شدت در ستیز است. و معتقد است کسی با تقلید نمی‌تواند به کمال و سعادت برسد؛ زیرا قوه عاقله‌ی هیچ‌کس با تقلید، کامل و بالفعل نمی‌شود و آنچه سعادت است، بالفعل شدن قوه‌ی عاقله است و این هنگامی حاصل می‌گردد که فرد خودش نظرورزی کند. این اندیشه بارها در کتاب «اعلام النبوه» به بیان‌های مختلف ظهور می‌نماید. از جمله زکریا در پاسخ به این اشکال ابوحاتم، که روش و منسک فلاسفه جز به اختلاف و تناقض آراء نینجامیده است، می‌گوید: «این اختلاف باطل و سبب ضلالت نیست؛ زیرا اگر کسی اشتغال به بحث و نظر داشته باشد و در این راه تلاش کند، راه حق را می‌پیماید؛ چه آنکه نفوس از کدورت این عالم پاک نمی‌شوند و برای ورود به عالم دیگر خالص نمی‌گردند مگر با بحث و نظر». (ابوحاتم، ۱۳۸۱: ۲۳)

به جهت همین نوع نگاه به علم و اندیشه‌ورزی است که زکریا در زندگی تلاش طاقت فرسایی برای کسب علم و معرفت می‌نماید و سعی می‌کند در هر حوزه‌ای که آن را ضروری می‌دانست به تعلیم و تحقیق بپردازد. دانش دوستی وی به گونه‌ای است که به قول ابن ندیم هیچگاه از خواندن و نوشتن جدایی پیدا نمی‌کرد. (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۵۱) و تذکره نویسان در مورد وی نوشته‌اند که زکریا از فرط علم دوستی، چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌گذاشت و کتاب خود را بر آن دیوار تکیه می‌داد و به

خواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را در ریاید کتاب از دستش بیفتد و او بیدار شود و به مطالعه خود ادامه دهد. (محقق، ۱۳۸۷: ۶)

بنابر آنچه گذشت از نگاه زکریا اولاً کسب علم و تلاش برای شناخت جهان از اصول سیره‌ی فیلسوف محسوب می‌شود. و ثانیاً فیلسوف کسی است که علم و عمل، هر دو را به حد کمال رسانده باشد. نکته مهمی که در اینجا نباید از آن غفلت نمود این است که به نظر می‌رسد مراد زکریا از فلسفه، صرفاً فلسفه اولی نیست بلکه او علم دوستی و تلاش برای کسب علوم مختلف را فلسفه می‌داند و فیلسوف از نظر او کسی است که دوستدار دانش باشد و در مقام عمل هم واقعاً جستجوگر دانش باشد.

۶. پیش‌درآمد ورود به فلسفه

مطلب دیگری که لازم است بررسی شود این است که رازی راه ورود به این سیرت فاضله و شیوه‌ی زندگی درست را در چه چیزی می‌داند؟ به عبارت دیگر، پیش‌درآمد ورود به فلسفه و فلسفه‌ورزی را در چه چیزی می‌داند؟ انسان برای اینکه با فلسفه و فلسفه‌ورزی رنگ خدایی به خود بگیرد، قبل از هر چیز چه کاری باید انجام دهد؟

قدیمی‌ترین نسخه کتاب «طب نفوس یا طب روحانی» رازی، که توسط شادروان دکتر یحیی مهدوی به چاپ رسیده است، دیباچه‌ای دارد که در دیگر نسخه‌ها یافت نمی‌شود. رازی در این دیباچه نگرش‌های متفاوت پیش‌درآمد ورود به فلسفه را سه قسم می‌داند: برخی ورود به فلسفه را از طریق صنعت هندسه (ریاضی) ممکن می‌دانند. برخی دیگر نیز ورود به آن را از طریق اصلاح اخلاق نفس می‌شناسند، و برخی هم ورود به آن را از طریق صنعت منطق میسر می‌دانند.^۱ (رازی، ۱۳۸۰: قسمت مقدمه «ز»)

رازی در ادامه تأکید می‌کند که هیچ کدام از این نگرش‌ها نپذیرفتنی و دور انداختنی نیست، منتهی از نظر وی کسی که رأی افلاطون حکیم را برگزیند طریق دوم را انتخاب می‌کند، که همان اکتساب خوی‌های پسندیده و تزکیه‌ی آن از حرص و آز و غیره. می‌باشد. (رازی، ۱۳۸۰: مقدمه قسمت «ز»)

نوشته‌های رازی هم نشان می‌دهد که وی واقعا به پیروی از افلاطون همین طریق دوم یعنی اصلاح اخلاق نفس یا همان طب نفوس را انتخاب کرده است. تا جایی که طبق

۱. در تاریخ فلسفه بحث پیش‌درآمد ورود به فلسفه، بحث بسیار مهمی بونه تا حدی که فارابی یک رساله مل‌قتد به نام «ما ینعی ان یقدم قبل تعلم الفلّسفه» در این باب می‌نویسد.

بیان خود او در دیباچه کتاب طب روحانی، اساساً هدفش از نوشتن این کتاب فراهم کردن این مدخل و شرط ورود به فلسفه است. او پس از اذعان به این مطلب که مسئله اصلاح اخلاق نزد همه حکیمان مهم و اساسی تلقی شده، در حالی که کسی گفتاری را به این مسئله مهم اختصاص نداده، پس تدوین چنین گفتاری ضروری و لازم است، می گوید: «چون حکیمان در مورد اصلاح اخلاق، نامه‌های بلند نوشته و نکات و معانی ضروری و لازم از برای آن آورده‌اند، وقتی دیدم آن‌ها پراکنده و یک‌جا گرد نیامده است، از این رو گفتاری موجز و مختصر بدین مقصود ویژه ساختم». (رازی، ۱۳۸۰: مقدمه قسمت «ز»)

۷. راه تحقق حکمت عملی و تهذیب نفس از امراض روحانی

زکریای رازی جهت تحقق این هدف یعنی سلامت نفس از امراض و ازاله آن‌ها و به عبارتی اصلاح اخلاق نفس در کتاب طب روحانی دو گام مقدماتی را پیش بینی می کند: اول بیان اهمیت و جایگاه عقل و دوم بحث هوی و نحوه سرکوب کردن آن است. اصل عبارت وی چنین است: «اینک در پی آنچه گذشت، درباره‌ی طب روحانی گوییم که غایت آن، همانا بهسازی اخلاق نفس است و این مسأله را در نهایت اختصار بیان خواهیم کرد؛... اما پیش انداختن بحث عقل و هوی از آنروست، که هم آن‌ها را آغازگاه مقصود خود دانسته‌ایم، اکنون با اصول عالی‌ه این امر سخن خود را پی می‌گیریم». (رازی، ۱۳۸۰: ۵)

همچنانکه اشاره شد رازی فصل اول کتاب طب نفوس خود را به ستایش از عقل اختصاص می‌دهد. اینکه چرا وی شروع بحث را با ستایش از عقل شروع می‌کند، حائز اهمیت است. همچنانکه آقای قراملکی به درستی اشاره کرده‌اند ستایش رازی از عقل در «طب روحانی»، برخاسته از نظریه‌ی خاص وی در سلامت نفس است. از نظر زکریای رازی چالشی که بین عقل و هوی است، سرنوشت سلامت نفس را رقم می‌زند. این چالش چیزی نیست، جز جنگ بر سر حاکمیت و فرمانروایی عقل و محکوم بودن هوی، و تابعیت عقل و متبوع بودن هوی. (قراملکی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰)

رازی مبحث عقل و ستایش آن را مقدم بر هوی، در طب روحانی بحث می‌کند و به تعیین محدوده آن می‌پردازد، چراکه انسان، اگر از عقل متابعت کند و هوی را محکوم نماید، به سلامت نفس، که پایین‌ترین مرتبه طولی کمال است، نایل می‌گردد. درحالی

که اگر عقل را تابع هوی قرار دهد و عقل را محکوم هوی نماید، نفس وی بیمار می‌شود و در دام هوی گرفتار می‌شود. لذا متابعت از عقل و حاکم قرار دادن آن ملاک سلامتی نفس در نظام فکری رازی است. و اما بیماری‌های نفس ناشی از غلبه هوی بر نفس است که باید مقهور گردد. اینجاست که رازی از هوی و سرکوب کردن آن بعد از ستایش عقل سخن گفته است، که در ادامه به چگونگی این مقهور کردن هوی از نظر محمدبن زکریا می‌پردازیم.

هوی و آز در نظام فکری محمدبن زکریا در مقابل خرد و عقل قرار دارد. البته برخی رازی پژوهان معتقدند که کلمه هوی در برابر عقل مکرر در آثار افلاطون آمده، و آن را حالتی یا جزئی از نفس می‌شمارد که با نیروی غیرمعقول خود موجب بسیاری از دگرگونی‌ها می‌شود. (ازکائی، ۱۳۸۴، ص ۵۴۹) اما این سخن محل تأمل است؛ زیرا مطمئناً افلاطون از کلمه عربی هوی استفاده نکرده است. لذا لازم است با مراجعه به افلاطون شناسان اصیل و منابع اصلی بررسی شود که اصطلاح افلاطون چه بوده است و در آثار اسلامی به چه کلمه‌ای ترجمه شده است یا مترجمان حاضر معمولاً چه معادلی را قرار می‌دهند.

رازی اساس کتاب طب روحانی خود را بر همین عقل و هوی نهاده و فضایل و رذائل را نتیجه آن دو می‌داند. اگر انسان از عقل پیروی کند، فضایل در او پدید می‌آید و اگر از هوی پیروی کند، به صفات رذیله دچار می‌شود. وجود هوی و آز در نفس، منشأ خرابی‌های بسیاری می‌شود که او را از هدف و مقصود اصلی خود دور می‌کند. هوی تنها منشأ صفات رذیله در نفس نیست، بلکه حتی علت هبوط نفس از عالم حقیقی خود نیز شده است. همانطور که ازکائی می‌گوید: صفات رذیله مانند غضب و کذب و بخل و غم و شره و غیره در کتاب رازی به کلمه هوی مربوط است. (ازکائی، ۱۳۸۴، ص ۵۴۹) زکریا حتی سهو و غفلتی را که به نفس اهریمنی راجع می‌داند، در خصوص ابناء بشر از ویژگی‌های هوی می‌داند؛ چه آنکه چیرگی هوی بر عقل گاهی در برخی از امور، چنان چشم عقل را در آدمی می‌پوشاند که به خطا می‌افتد، خواه فرد از خطای خود آگاه باشد یا نباشد. ولی مرد خردمند و برکنار از هوی به بررسی می‌پردازد و به خطا نمی‌رود. (ازکائی، ۱۳۸۴، ص ۵۴۹)

بحث هوی و لزوم سرکوب نمودن و تابع نمودن آن برای عقل چنان برای محمدبن زکریا اساسی است که در بهر دوم از کتاب طب روحانی، شریف‌ترین اصل‌ها و والاترین

آن‌ها را، سرکوب کردن هوی و ستیزش با آنچه طبع‌ها در اغلب موارد بدان گرویده، می‌داند. وی نخستین برتری انسان را بر حیوان، همین مقابله با هوی و به عبارتی ملکه اراده و انجام فعل پس از سنجش دانسته، چراکه چارپایان تأدیب نیافته بوده و به دنبال خواهش طبع خود بوده و هر چیزی را که طبع آن‌ها خواهان آن است، دنبال کرده و به سرانجام می‌رساند. در حالی که انسان آن را کنار می‌گذارد و طبع خود را به فرمان‌روایی از معانی عقلی وامی‌دارد. یعنی چون هوی و طبیعت همیشه به برگرفتن لذت حاضر فرا می‌خواند و بدون اندیشه و سنجش و شتاب در پی لذت می‌رود، حتی اگر سبب رنج بعدی و یا مانع لذت بیش‌تر در آینده شود. پس بر عهده شخص عاقل است که باید هوی و طبیعت را باز دارد و خواسته‌ی آن دو را در ترازوی سنجش قرار دهد و آثار و عواقبش را بسنجد، تا سرانجام بدی پیدا نکند (رازی، ۱۳۸۰: ۵-۶).

رازی این ملاک تصمیم‌گیری در فعل را سنجش پیامدهای فعل از حیث میزان لذت و رنج و تبعیت از ارجح می‌داند. به این صورت که اگر احتمال پیامدهای رنج‌آور بیش‌تر از رنج صبر بر دفع هوی باشد، حزم در منع هواس (قراملکی، ۱۳۹۱: ۶۹)

رازی برای بازداشت و سرکوب کردن هوی در نفس از دو موضع پیشگیری و درمان استفاده می‌کند. در مرحله‌ی پیشگیری از غلبه هوی بر عقل، مراحل را یادآور می‌شود. این مراحل بدین صورت است که نخست، امور شهوانی آسان منع شود و برخی از هوی که عقلاً ضروری است، ترک شود. دوم اینکه جهت منع بیش‌تر کوشش کند، به گونه‌ای که این بازداشت مقارن با خلق و عادت شود و ذلت نفس شهوانی و انقیاد به ناطقه حاصل گردد. سوم اینکه، رسیدن به مرحله‌ای که حاکمیت عقل و دوری از هوی ملاک هر رفتاری باشد. (رازی، ۱۳۸۰: ۸-۹) با این اوصاف، وقتی دو نیروی متضاد (عقل و هوی) در نفس وجود دارد که یکی از آن‌ها سلامت نفس را تأمین کرده و دیگری نفس را بیمار و او را در دام ماده اسیر می‌کند، در حالی که نفس جوهری مجرد از ماده و از عالمی روحانی است که باید به اصل خود برگردد، پس چه بهتر از نیروی که وی را از زندان ماده رها کرده و وی را به سعادت، هم در این عالم و هم در عالم دیگر می‌رساند، تبعیت کند. این نیرو، همانطور که قبلاً نیز گفتیم، چیزی جز عقل و ملاک قرار دادن آن نیست. لذا از منظر رازی این عقل و حاکمیت اوست که با سرکوب کردن هوی، بر او غلبه کرده و سلامت نفس را تأمین می‌کند و انسان را به سعادت ابدی می‌رساند.

۸. راه رهایی از هوی و تابع نمودن آن برای عقل

اما این ستیزش با هوی و تابع نمودن آن برای عقل، چگونه صورت می‌گیرد؟ انسان چگونه می‌تواند به سلامت نفس، که پایین‌ترین مرتبه کمال است، و به ترتیب به مراتب بالاتر کمال دست پیدا کند؟

لازمه‌ی معالجه امراض نفس و از بین بردن خلق و خویهای ناپسند از نفس، معرفه النفس یا شناخت فضایل و رذائل نفس است. لازم به ذکر است که مقصود از معرفه النفس در این مبحث، شناخت حقیقت نفس، به این معنا که حقیقتی تعلقی است یا خیر؟! یا اینکه قدیم است یا حادث؟!، نیست، بلکه شناخت عیوب و اوصاف آن مدنظر بوده، و اینکه انسان بر نفس خود احاطه داشته و به تمام رذائل و فضائل خود واقف باشد. هر چند اهمیت معرفت نفس مختص به زکریا نیست اما به نظر می‌رسد شناخت نفس و رفع عیوب آن، نزد حکیم رازی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث مطرح نزد وی است. از نظر رازی چون هوی و شهوت، عقل انسان را می‌پوشاند و چشم وی را به زیبایی‌ها می‌بندد و در عوض زشتی‌ها را برای وی زیبا نشان می‌دهد، لذا باید خود را شناخت و به رفع عیوب خود، که در نتیجه پیروی از هوی در انسان پدید آمده، پرداخت؛ زیرا تا وقتی آن‌ها شناخته نشده باشند، نمی‌توان آن عیب‌ها را از بین برد، چون به آن‌ها آگاه نیست. رازی در همان کتاب طب روحانی، مبحثی را به شناخت عیوب نفس، اختصاص داده و در عین برشمردن تک‌تک عیوب نفس، راه برطرف کردن هر یک از این عیوب را نیز ذکر می‌کند. رازی این مبحث را در بهر چهارم کتاب طب نفوس، تحت عنوان «شناخت آدمی عیب‌های خود را» به بحث می‌گذارد. رازی تأکید می‌کند که تا وقتی که نفس به عیب‌ها و زشتی‌ها خود آگاه نگردد، نمی‌تواند در جهت رفع آنها اقدام کند. در واقع گام نخست جهت از بین بردن عیب‌های، شناخت آن عیب‌هاست. عبارت وی چنین است:

«چون ما نمی‌توانیم هوی را باز داریم، از بابت دوستکامی‌اش و درست شمردن و نیکو دانستن کنش‌هایش؛ و هم نتوان با دیده‌ی خرد ناب و پاک به خوی‌ها و رفتارش نگریست، نزدیک است که عیب‌های موجود و چیزهای نکوهیده‌ی گوناگون آن فاش نگردد؛ و آن هنگام که آشکار و شناخته نشده‌اند، نتوان آن‌ها برانداخت. چون بدان‌ها آگاه نگردیده، افزون براینکه آن‌ها را زشت ندانسته است» (رازی، ۱۳۸۰: ۲۱).

رازی چند اصل را در رفع عیوب نفس مبنا قرار می‌دهد. یکی از آن‌ها، درک درست از لذت و ألم و اینکه اکثر عیوب نفس بر این مسئله و درک درست آن استوار است. رازی اکثر ردائلی را که نفس به آن دچار می‌شود، در نتیجه درک غلط از لذت و ألم می‌داند که چون انسان‌ها درکی که از ماهیت لذت دارند، متفاوت از ماهیت حقیقی لذت است، به رنج و ألم گرفتار می‌شوند. مثلاً در بیان درمان عشق دنیوی می‌نویسد: دلدادگان به عشق دنیوی، ریاست، ثروت و... لذت‌اش را چنان بزرگ می‌بینند که چشمشان به خطرات و رنج‌های همراه آن، نابینا می‌شود. در واقع این لذت، چیزی جز رنج نیست که صاحبان آن، آن را لذت می‌پندارند، درحالی که لذت پنداری رنج است. و تلاشی هم که برای کسب آن می‌کنند، نه غایتی دارد و نه لذتی و همیشه در رنج و اذیت می‌افتند و گاهی به دیوانگی می‌رسند (رازی، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۹).

دومین اصل رعایت حد اعتدال و میانه‌روی در هر امری است، که این، صرفاً با حاکمیت عقل صورت می‌گیرد. این اصل مهم‌تر بوده و اصل اول را نیز تحت شعاع خود قرار می‌دهد؛ زیرا اگر هیچ درک و تصویری هم از لذت صورت نگیرد، وقتی میانه‌روی و اعتدال در لذت‌طلبی رعایت شود، نفس به این ردائل متصف نخواهد شد. اما سؤال مهمی که ممکن است اینجا مطرح شود این است که آیا به نظر رازی همه می‌توانند با نیروی هوی و شهوت خود مقابله کرده و در جهت سلامتی نفس خود کوشا باشند؟ به عبارتی توان مقابله با هوی و هوس در هر فرد انسانی وجود دارد یا اینکه فقط تعداد کمی به نفس خود آگاهی داشته و در جهت رفع عیب‌های خود با هوی و شهوت خود مقابله می‌کنند؟

در پاسخ باید گفت که رازی توان سرکوب کردن هوی و شهوت را در همه افراد نوع انسانی یکسان نمی‌داند. وی معتقد است که چون بالاترین فضیلت، همان سرکوبی هوی و ستیزش با آن است، میان مردمان در طبع‌های ایشان اختلاف بسیار و فرق فاحش وجود دارد، برای برخی کسب فضیلت آسان و برای برخی دیگر از بین بردن ردایل دشوار است (رازی، ۱۳۸۰: ۷).

در سرکوبی هوی، که ملاک سلامت نفس و مرتبه پایین کمال است، از عوام تا فیلسوف بین آن‌ها اختلاف هست، که هر کسی به اندازه توان خود از آن برخوردار است و تنها کسی که هوی را از خود دور کرده و عقل او بر هوی غلبه کرده، از سعادت کامل برخوردار است و به سعادت ابدی می‌رسد و این شخص کسی نیست، جز فیلسوف فاضل.

بنابراین همه به جز شخص فیلسوف، به درجه‌ی عالی مقابله با هوی نمی‌رسند. این فیلسوف است که با به کار بردن تمام توان خود در سرکوبی هوی و شهوت و برپایی عدل و اعتدال در لذت طلبی و امور دنیوی، به اخلاق الهی متخلق شده و صفاتی مشابه صفات خداوند را در خود ایجاد می‌کند. هر فرد دیگری از عوام که بتواند به درجه‌ای از مقابله با هوی و سرکوبی آن برسد به شخص فیلسوف نزدیک می‌شود.

اما این سخن زکریا درست است، اینکه تشکیک در بهره‌مندی از سعادت را به رسمیت می‌شناسد، اما تأکید رازی بر اینکه تنها نفوسی سعادت‌مند می‌شوند که فلسفه را انتخاب کرده باشند این سؤال را مطرح می‌کند که آیا تمامی نفوس می‌توانند فلسفه‌ورزی و به عبارتی تفکر عقلانی داشته و خردمندانه زندگی کنند؟ در واقعیت و عالم خارج ما نفوسی را می‌بینیم که در تفکر ضعیف‌اند. پس نفوس ضعیفه در تفکر و بی‌اعتنا به عمل و تعدیل آن بر مبنای عقلانیت در نظام فکری رازی چه وضعیتی خواهند داشت؟ آیا رستگار نمی‌شوند؟

به نظر می‌رسد رازی در تبیین وضعیت این نفوس ناتوان در تفکر عقلانی، قائل به نظریه‌ی تناسخ و حلول نفوس در اجساد دیگر است و براساس همین نظریه تناسخ شاید بتوان وضعیت این نفوس را از بلا تکلیفی خارج کرد.

در کتاب سیرت فلسفی خویش پس از آنکه از سقراط به عنوان پیشوای سیرت فلسفی خویش یاد می‌کند، طبق یکی از اصول سیرت فلسفی خود که متضمن این است که خدای متعال از ما خواستار عدل و علم است و آزار رساندن و ستم و بدی کردن و نیز نادان بودن را برای ما نمی‌پسندد و متعاقباً کسی که این اعمال را انجام دهد گرفتار عذاب خواهد شد، (رازی، ۱۳۹۰، ص ۹۳) به این نتیجه می‌رسد که هرگز نباید به غیر استحقاق به ذی حسّی برسانیم مگر اینکه با این ألم، ألمی شدیدتر از آن را از او دفع کنیم. (رازی، ۱۳۹۰، ص ۹۵) از نگاه او این آزار، اقسامی را شامل می‌شود که یکی از آن‌ها در باب کشتن و شکار و بر انداختن حیوانات است. او کشتن حیوانات گوشتخوار مثل پلنگ و شیر و گرگ و سای حیواناتی که آزارشان زیاد است و استفاده از آن‌ها غیر ممکن و استخدام آن‌ها مطلوب نیست مثل مار و عقرب و نظیر آن‌ها را جایز می‌داند. (رازی، ۱۳۹۰، ص ۹۶) اما چرا برای فیلسوفی همچون رازی که فیلسوفی اخلاقی بوده و بهترین سیرت را سیرتی می‌داند که به دیگران آزار نرساند و کم‌آزار باشد، با کشتن این حیوانات موافق است؟ دلیل رازی در دفاع از گفته خودش چنین است که می‌گوید:

«و إنما جاز أن تتلف هذه الحيوانات من جهتين: إحداهما أنها متى لم تتلف أتلفت حيوانات كثيرة... و أما الأخرى فإنه ليس التخلص النفوس من جثة من جثت الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط... (رازی، ۱۳۹۰، ص ۷۸)

طبق این عبارت رازی برانداختن و از بین بردن یکسری حیوانات را از دو راه مجاز می‌داند. یکی اینکه اگر آن‌ها را بر نیندازند از وجود آن‌ها به حیوانات دیگر آزار فراوان می‌رسد، که اکثر حیوانات گوشت‌خوار چنین‌اند. و دیگر اینکه نفس از هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارقت نمی‌کند و چون حال حیوان چنین است، پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد در حکم باز کردن راه نجاتی جهت آن‌هاست، و از بابت اینکه در حیوانات گوشت‌خوار هر دو حال موجود است، پس برانداختن آن‌ها حتی‌الامکان واجب است؛ چون در نتیجه‌ی این کار هم آلم حیوان تقلیل می‌یابد و هم امکان آنکه نفس او در اجساد صالح‌تر حلول کند، فراهم می‌شود. (رازی، ۱۳۹۰، ص ۹۶)

همچنان‌که شاهدید، به خوبی می‌توان از این عبارت دیدگاه رازی را نسبت به تناسخ و حتی نوع تناسخ آن، که از نوع تناسخ صعودی یعنی انتقال نفس حیوان به بدن انسان که از آن شریف‌تر است، فهمید. رازی معتقد است که نفس تنها در قالب بدن انسانی آن هم انسانی که فلسفی زیسته باشد، از این عالم مادی مفارقت کرده و به عالم اصلی خودش می‌پیوندد. پس نفوس حیوانات باید در نهایت به جسد انسانی حلول کنند.

۹. نتیجه

مسئله سعادت را می‌توان یکی از مباحث اصلی در اندیشه محمد بن زکریای رازی دانست که به صورت مستقیم و غیرمستقیم به آن توجه نموده است. در اندیشه زکریا عالم ماده و قوای جسمانی منشأ رنج و شقاوت برای انسان بوده و سعادت او در رهایی از این عالم ماده و قوای جسمانی و نیل به عالم روحانی است. به بیان دیگر سعادت همان رهایی از درد و رنج و رسیدن به بی‌رنجی است و چون عالم ماده مقرون و مشحون با رنج است، لذا سعادت انسان در رهایی از این عالم است. زکریا معتقد است که انسان می‌تواند بدون کمک گرفتن از دین (ابوحاتم، ۱۳۸۱، ص ۱۲) و تنها به کمک عقل خود این راه رهایی را بی‌پیماید و آن بهره و مدد گرفتن از فلسفه است. وی فلسفه و داشتن سیرت فلسفی را تنها راه سعادت‌مندی و نائل شدن شخص به سعادت حقیقی می‌داند. به عبارتی راهی برای سعادت‌مندی جز نظرورزی و عمل بر پایه‌ی عدل که در قالب فلسفه

میسر است، وجود ندارد. از نظر وی همه افراد نوع انسانی فقط در قالب شخص فیلسوف از این عالم مفارقت کرده و به رهایی تام می‌رسند، در غیر این صورت در این عالم مادی که همراه با رنج و الم است، ماندگار خواهند شد. به عبارت دیگر نفوس تنها در صورتی از این عالم رهایی پیدا می‌کنند که به علم فلسفه خوگیر شده و نظوروزی و عمل را به حد کمال رسانده باشند. در غیر این صورت در این عالم یکسره در رنج‌های پیاپی خواهند بود؛ یعنی دچار تناسخ شده و تا علم و عمل خود را سامان ندهد، رهایی کامل پیدا نخواهد کرد. بنابراین تنها یک فیلسوف می‌تواند بالاترین مرتبه کمال را به خود اختصاص داده و به سعادت قضوی نایل گردد. فلسفه مدنظر وی به معنا و مفهومی که امروزه متداول بوده و بر فلسفه اولی اطلاق می‌شود، نیست، بلکه بیش‌تر به معنای شیوه‌ی زندگی درست و سلامت قلب از امراض روحانی است. او تأکید فراوان دارد که همانطور که در رفع بیماری‌های جسمی نیازمند طبیب جسمانی و پزشک هستیم در رفع امراض روان نیز به طبیب روان نیازمند خواهیم بود. اما این طبیب روحانی در نظام فکری رازی کسی نیست جز خود شخص. یعنی در نظام فکری رازی ارباب وحی نقشی در طبابت انسان در جهت رفع این بیماری‌ها ندارد، هر انسانی شخصاً باید در جهت رفع امراض روح و روان خود اقدام کند.

منابع

- ابن سینا، (بی‌تا)، المبدأ و المعاد، موسسه مطالعات اسلامی
-----، (بی‌تا)، الشفاء (المنطق)، ج ۱، (بی‌جا): مکتبه آیه الله المرعشی
ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجرد، چاپ اول، تهران: اساطیر
افلاطون، (۱۳۳۶) چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
رازی، ابوحاتم محمد بن حمدان، (۱۳۸۱)، اعلام النبوه، چاپ صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، جلد اول،
تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
رازی، محمد بن زکریا، (۱۴۰۲هـ)، رسائل الفلسفیه، چاپ افست تهران
_____، (۱۳۸۰)، الطب الروحانی، ترجمه پرویز سپیتمان ازکائی، تهران: اهل قلم
_____، (۱۳۹۰)، السیره الفلسفیه، به تصحیح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال، شرح
احوال و آثار از مهدی محقق، تهران: علمی فرهنگی
سپیتمان ازکائی، پرویز، (۱۳۸۴)، حکیم رازی، تهران: طرح نو
قراملکی، احدفرامرزی، (۱۳۹۱)، نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و
فلسفه ایران و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۸۳)، زادالمسافرین، تصحیح و تحشیه محمدبندل الرحمن، چاپ اول، تهران: اساطیر

----- (بی تا)، جامع الحکمتین، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، محمد معین، تهران: انجمن ایران‌شناسی فلسفه در ایران

کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

محقق، مهدی، (۱۳۸۷)، فیلسوف ری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث.

