




فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم • شماره سوم • پاییز ۱۴۰۴

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 8, No. 3, Autumn 2025



بررسی انتقادی دیدگاه فخر رازی دربارهٔ شیوه و شرایط صدور فعل اخلاقی از انسان

محمد انصاریان* 

 10.22034/ethics.2025.51991.1790

چکیده

فخر رازی دربارهٔ چگونگی صدور فعل اخلاقی از انسان دو دیدگاه متمایز دارد: او نخست به تعامل نفس و بدن، و نقش قوا و ساختار جسمانی در صدور فعل اخلاقی اشاره کرده و در نظریهٔ دوم، (نظریهٔ مراتب نفوس)، انسان‌ها را به سه دسته «مقربین»، «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال» تقسیم می‌کند که هر کدام ظرفیت‌ها و جایگاه اخلاقی متفاوتی دارند. مقربین، غرق در معارف الهی و متصل به علم ریاضت روحانی‌اند، اصحاب الیمین دارای استعداد حرکت به سوی کمال و علم اخلاق‌اند، و اصحاب الشمال فاقد هر گونه قابلیت تحول اخلاقی‌اند. فخر رازی با تأکید بر ماهیت ذاتی و غیرقابل تغییر نفوس، تغییر اخلاقی را برای برخی افراد ناممکن می‌داند که این دیدگاه با مفاهیم معاصر ضعف اراده و بی‌پروایی اخلاقی نیز ارتباط دارد؛ اگرچه سخت‌گیری بیشتری دربارهٔ امکان تحول اخلاقی در پی دارد. او در اثبات تفاوت ماهوی میان نفوس، تفاوت‌های اخلاقی کودکان را ناشی از تفاوت‌های ذاتی نفس آنها می‌داند و تأثیر بدن و محیط را رد می‌کند که البته، به دلیل غفلت از عوامل ژنتیکی و پیشازادی، تعمیم نادرست از تفاوت‌های رفتاری به تفاوت ماهوی، کم‌توجهی به تأثیر محیط‌های، مورد نقد قرار گرفته است. در این مقاله، ضمن اشاره به خاستگاه عقلی و قرآنی دیدگاه فخر رازی، به اهم نقدهایی که به نظریهٔ مراتب نفوس فخر رازی وارد شده، پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

فخر رازی، مراتب نفس انسان، اصحاب الیمین، آکراسیا، ضعف اراده.

* دانشجوی دکتری فلسفهٔ اخلاق، دانشگاه ادیان و مذاهب، و استاد سطوح عالی حوزهٔ علمیه، قم، ایران. | m.ansarian121@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

■ انصاریان، محمد. (۱۴۰۴). بررسی انتقادی دیدگاه فخر رازی دربارهٔ شیوه و شرایط صدور فعل اخلاقی از انسان. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۲۸(۲۸)، ۱۶۸-۱۴۳. doi: 10.22034/ethics.2025.52090.1804

۱. مقدمه

اخلاق، به‌عنوان یکی از پایه‌های اساسی زندگی انسانی، نقشی تعیین‌کننده در دستیابی به کمال و سامان‌بخشی به زیست انسانی دارد. اما این پرسش که آیا اخلاق امری عام و فراگیر است و آیا درباره همه انسان‌ها صدق می‌کند، همواره در کانون مباحث فلسفی و اخلاقی بوده است. این پرسش، خود، در پی پرسشی دیگر طرح می‌شود و آن اینکه فعل اخلاقی چگونه و به چه ترتیبی از انسان صادر می‌شود. مقاله پیش رو، این پرسش‌ها را در کانون توجه گذاشته است و می‌کوشد دیدگاه فخر رازی را در این باره پیگیری کند.

بررسی صدور فعل اخلاقی در اندیشه فخر رازی، از دو جهت دارای ضرورت و اهمیت است: نخست، از حیث تاریخ اندیشه اسلامی؛ زیرا فخر رازی به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین متکلمان اشعری و فیلسوفان اسلامی، کوشیده است پیوندی میان مبانی کلامی، فلسفی و روان‌شناختی برقرار کند. فهم دقیق تحلیل او از منشأ و علل افعال اخلاقی، می‌تواند تصویری روشن‌تر از جایگاه وی در تاریخ علم کلام و فلسفه اخلاق اسلامی به دست دهد. دوم، از حیث مطالعات معاصر در فلسفه اخلاق و روان‌شناسی اخلاق؛ زیرا چنانکه خواهیم دید، توجه فخر رازی به ارتباط نفس و بدن در فرایند اخلاقی، فرصتی برای گفت‌وگوی میان اندیشه سنتی اسلامی و دستاوردهای جدید در علوم شناختی و عصب‌پژوهی فراهم می‌آورد. این تحقیق با در نظر داشتن این نکات، می‌کوشد کاستی پژوهش‌های پیشین را جبران کند و سهمی در بازخوانی نظام‌مند دیدگاه‌های اخلاقی فخر رازی داشته باشد.

اگر چه تاکنون مقالات بسیاری درباره فخر رازی و دیدگاه‌های او در حوزه اخلاق، ماهیت انسان و نفس نگاشته شده است، اما نویسنده با مقاله‌ای که صرفاً بر چگونگی صدور فعل اخلاقی در نظریه رازی متمرکز باشد، مواجه نشده است. برای نمونه، سهرابی فر (۱۳۹۶) در مقاله «تفاوت ماهوی انسان‌ها در اندیشه فخر رازی» هرچند به‌طور انتقادی به نگاه فخر رازی در تقسیم‌بندی انسان‌ها بر اساس تفاوت‌های ماهوی آنها پرداخته است، اما تمرکز اصلی مقاله بر جنبه‌های کلامی این مسئله بوده و سخنی از صدور فعل اخلاقی و بازتاب تفاوت ماهوی انسان‌ها در صدور فعل اخلاقی نیامده است. همین وضعیت در مقاله نوری و جهان‌شاهی جواران (۱۳۹۶) با عنوان «شخص کامل از دیدگاه فخر رازی» نیز به چشم می‌خورد؛ زیرا هرچند در آن از استعداد‌های ذاتی انسان‌ها در رسیدن به کمال معنوی بحث شده، اما تأکید چندانی بر نقش این استعدادها در تفاوت‌های اخلاقی انسان‌ها وجود ندارد. مقاله قربانی و ابوالحسنی

نیارکی (۱۳۹۸) نیز شاید - در نگاه نخست - مشابه مقاله پیش رو به نظر برسد، اما مقاله حاضر به بررسی علل صدور فعل اخلاقی در انسان‌ها و تفاوت‌های موجود در این علل که در نهایت، به تفاوت در افعال اخلاقی می‌انجامد، می‌پردازد؛ در حالی که مقاله قربانی و ابوالحسنی نیارکی (۱۳۹۸) بیشتر بر دلایل صدور فعل اخلاقی و تفاوت در آن دلایل که به تفاوت افعال اخلاقی می‌انجامد، متمرکز است. به عبارت دیگر، آن مقاله دوره‌ای از حیات فکری رازی را لحاظ کرده است که او انسان را تاحدودی مختار می‌بیند و از این رو، آن مقاله بیشتر به عوامل اختیاری مؤثر در صدور فعل اخلاقی، همچون آگاهی، می‌پردازد؛ حال آنکه، مقاله پیش رو، رازی را همچون متکلمی اشعری مسلک و جبرگرا در نظر داشته و بر نقش عوامل ذاتی و غیراختیاری در صدور فعل اخلاقی متمرکز است.

پیش از پرداختن به این پرسش که در نظر فخر رازی، فعل اخلاقی چگونه از انسان صادر می‌شود، سزاوار است که نخست، تصویری روشن از چیستی انسان و نفس ناطقه در منظومه فکری فخر رازی ترسیم کنیم. همچنین، تبیین جایگاه انسان در میان مراتب هستی نیز می‌تواند زمینه‌ساز درکی عمیق‌تر از نحوه شکل‌گیری افعال اخلاقی و نقش اراده، عقل و قوای نفسانی در آن باشد.

۲. ماهیت نفس ناطقه در نگاه فخر رازی

فخر رازی در تحلیل چیستی انسان، با بررسی کاربرد ضمیر «من» نشان می‌دهد که مقصود از آن، نه بدن یا قوای جسمانی، بلکه «نفس ناطقه» است؛ جوهری مجرد و غیرمادی که هویت واقعی انسان را شکل می‌دهد. در نظر او، چون نفس ناطقه مادی نیست، فناپذیر هم نیست و نمی‌توان انسان را صرفاً موجودی جسمانی تعریف کرد. او همچنین تصریح می‌کند که منظور از «ناطقه» در ترکیب «نفس ناطقه»، توان عقلانی و ادراک کلیات است، نه صرف گفتار. این دیدگاه، به‌ویژه تحت تأثیر فلسفه ابن سینا شکل گرفته است (فخر رازی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۷۱-۷۲).

فخر رازی، نفس ناطقه را هویت واقعی انسان می‌داند و آن را جوهری مجرد و بسیط معرفی می‌کند که در ذات خود مستقل از بدن است (فخر رازی، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۱۴۸). با این حال، در برخی مواضع، تأثیر قوای بدنی بر ادراک جزئیات را نیز می‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۴۲). این تنوع دیدگاه باعث شده برخی از فیلسوفان، مانند خواجه نصیر، در نظریه او نوعی ناسازگاری ببینند (نک: حسنی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۵۸-۱۵۹).





فخر رازی نفس ناطقه را دارای دو قوه نظری و عملی می‌داند: عقل نظری به شناخت کلیات می‌پردازد و عقل عملی رفتار را هدایت می‌کند. به باور او، عقل عملی از عقل نظری سرچشمه می‌گیرد (۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۱۵۴). او در تمثیل‌هایی، نفس ناطقه را چون حاکم یا سوارکاری تصویر می‌کند که باید قوای شهوانی و غضبی را مهار کند. به‌زعم او، کمال انسان در گرو تعامل درست نفس ناطقه با قوای دیگر است و اصلاح اخلاقی تنها از راه شناخت و تربیت این قوه ممکن می‌شود (فخر رازی، ۱۳۶۴ش، ص ۸۱).

در تبیین جایگاه انسان نیز، فخر رازی دو تقسیم‌بندی ارائه داده است: نخست، بر مبنای عقل و حکمت. در این صورت‌بندی، انسان تنها موجودی است که هم از عقل و حکمت و هم از طبیعت و شهوت برخوردار است و به این ترتیب، تنها موجود اخلاق‌مدار تلقی می‌شود (فخر رازی، ۱۳۶۴ش، ص ۳). دوم، بر پایه کمال و نقصان؛ که انسان در آن گاه کامل و گاه ناقص است (فخر رازی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۸). چنان‌که می‌بینیم در هر دو رویکرد، اخلاق‌محور حرکت انسان به‌سوی تعالی یا سقوط است.

۳. چگونگی صدور فعل اخلاقی از انسان در نگاه فخر رازی

پرسش کانونی این پژوهش تبیین این امر است که در نظر فخر رازی، فعل اخلاقی چگونه و به چه ترتیبی از انسان صادر می‌شود و کنش‌های اخلاقی انسان‌ها را باید مرتبط با کدام بخش یا ویژگی انسانی دانست و آیا آن ویژگی به همه انسان‌ها تعلق دارد یا منحصر است به گروهی خاص. در بررسی آثار فخر رازی می‌توان دو رویکرد متمایز را در تبیین منشأ افعال اخلاقی انسان بازشناخت. از یک سو، او در برخی مواضع بر تعامل متقابل نفس و بدن تأکید می‌کند و تحقق افعال اخلاقی را نتیجه پیوند و تأثیر متقابل این دو ساحت می‌داند. در این نگاه، ویژگی‌های اخلاقی انسان صرفاً برآمده از ساحت روحانی او نیست، بلکه با وضعیت جسمانی و تأثیرات بدنی و وضعیت بیرونی او نیز نسبت دارد. از سوی دیگر، فخر رازی در مواضعی دیگر با تمرکز بر مراتب نفوس انسانی، تفاوت در اخلاقیات را ناشی از تفاوت‌های ماهوی میان جواهر نفوس می‌داند و به این ترتیب، منشأ فضائل و رذائل را درون‌ذاتی و برخاسته از مرتبه وجودی هر نفس تلقی می‌کند. روشن است که در این تلقی دوم، اخلاق تنها به کسانی اختصاص می‌یابد که قابلیت تعالی و رشد اخلاقی در وجودشان معنا دارد؛ نه کسانی که ذاتاً صالح یا فاسد مطلق‌اند و

هیچ گونه تحول اخلاقی در آنان متصور نیست. در ادامه، این دو دیدگاه فخر رازی درباره چگونگی صدور فعل اخلاقی از انسان، به ترتیب مطرح می‌شود.

۱.۳. نظریه نخست: قوای جسمانی نفس انسان و ارتباط آن با فعل اخلاقی

شاید بتوان گفت نخستین اندیشمندی که در آثارش به پیوند میان اخلاق و پزشکی و مشابهت میان این دو حوزه تصریح کرده، ارسطو بوده است. دانشمندان علم اخلاق نیز همواره در تلاش بوده‌اند لایه‌های پنهان این ارتباط را کشف کنند و نشان دهند که چگونه صدور فعل اخلاقی به گونه‌ای الزامی متأثر از رابطه میان نفس و بدن است.

فخر رازی نیز در کتاب المطالب العالیة شاخص‌هایی را بیان کرده است که از طریق آنها می‌توان دریافت چگونه تأثیر و تأثر متقابل میان نفس و جسم، نقشی تعیین‌کننده در چگونگی صدور افعال اخلاقی ایفا می‌کند. او هم‌پوشانی و درهم‌تنیدگی میان بدن و نفس را در فرآیند صدور افعال این‌گونه تحلیل می‌کند:

بدان که حکما در کتاب‌های اخلاق بیان کرده‌اند که قوای اصلی نفسانی سه‌تا هستند: شریف‌ترین آن‌ها، قوه ناطقه مغزی است؛ در میانه، قوه غضبیه قلبی؛ و پایین‌ترین، قوه شهویه کبدی. و تمام اخلاق و صفات، از همین سه قوه منشعب می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۵۰، مقایسه کنید با فخر رازی، ۱۳۶۴ش، ص ۵۱).

بر اساس این بیان، روشن است که خاستگاه و منشأ صفات اخلاقی انسان تا حد زیادی به ساختار جسمانی او بازمی‌گردد.

همچنین فخر رازی در جایی دیگر تصویری نظام‌مند از رابطه میان روح و جسم و نزاع میان آن دو به دست می‌دهد. او در کتاب شرح اسماء الحسنی با بهره‌گیری از استعاره‌ها و تمثیل‌هایی، این تقابل را تحلیل می‌کند و نقش آن را در شکل‌گیری اخلاق مورد توجه قرار می‌دهد. در این چارچوب، قلب به مثابه جایگاه حکمت و تدبیر و روح به منزله سلطان معرفی می‌شود و در مقابل، نفس به‌عنوان دشمن این سلطان، جایگاهی ضد اخلاقی و مخرب در ساختار وجودی انسان پیدا می‌کند.

در این تمثیل، عقل وزیر وفادار روح، و جهل وزیر خدمتگزار نفس است. این دو وزیر، به‌صورت مداوم در پی تقویت جبهه متبوع خود و تضعیف دیگری هستند. این کشمکش در



درون انسان به‌گونه‌ای تمام‌عیار و مستمر جاری است و به تعبیر فخر رازی، عرصه هستی انسان صحنه‌ای مداوم از نبرد این دو نیروی متضاد است. او برای این نبرد درونی، ابزارها و سلاح‌هایی نیز تصویر می‌کند: سلاح نفس، «تعجیل» است؛ یعنی شتاب‌زدگی در طلب لذت‌ها و بی‌صبری در برابر رنج‌های مسیر رشد. در مقابل، سلاح روح، «عفت» است؛ یعنی خودداری و مهار خواسته‌های آنی در پرتو بصیرت و اراده.

موضوع این نزاع، همانا تسلط بر قلب انسان است، و سربازان نفس با ابزار تزیین لذت‌های مادی و شهوانی وارد میدان می‌شوند. در برابر آن، روح با لشکری از اخلاق فاضله و صفات روحانی به مقابله می‌پردازد. در نگاه فخر رازی، پیروزی در این میدان تنها از راه یاری گرفتن از «جنود الهی» یعنی قوای ملکوتی و امدادهای غیبی امکان‌پذیر است. به این ترتیب، اخلاق نه صرفاً یک آموزه تربیتی، بلکه همچون سلاحی در نبرد میان دو ساحت اصلی وجود انسان، یعنی روح و نفس تلقی می‌شود (فخر رازی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۸۲-۱۸۳).

بر اساس این تلقی از صدور افعال اخلاقی، فخر رازی منشأ تفاوت‌های اخلاقی انسان‌ها را به دو دسته علل داخلی و خارجی تقسیم می‌کند و معتقد است که منشأ خلیقات فضیلت‌مند و ردیلت‌مند را باید در این دو دسته عوامل جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد مقصود او از «داخل» و «خارج» همان «داخل در ذات» و «خارج از ذات» انسان باشد.

عوامل داخلی که منشأ تفاوت‌های اخلاقی دانسته شده‌اند، عبارت‌اند از: تفاوت در ماهیت نفوس ناطقه، تفاوت در مزاج‌ها و کیفیات بدنی، و تفاوت در ساختار و هیئت ظاهری بدن. در کنار این عوامل ذاتی، عوامل بیرونی نیز در شکل‌گیری و تفاوت‌های اخلاقی نقش دارند، از جمله: انس و عادت‌های رفتاری، انگیزه‌هایی نظیر دستیابی به موقعیت‌های اجتماعی و ریاست، و تمرین و ممارست در تکرار افعال (فخر رازی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱-۵۲).

بنابر این تصویرسازی فخر رازی از ارتباط میان جسم و روح، می‌توان گفت تحول در رفتار و سلوک اخلاقی انسان‌ها از تعامل میان جسم و روح انسان ناشی می‌شود. برخی نفوس، تمایل به لذات زودگذر دنیوی دارند و اخلاق نیک را در برابر آن قربانی می‌کنند؛ اما گروهی دیگر با حرکت در مسیر کسب فضائل، به سوی سعادت و کمال گام برمی‌دارند.

این دیدگاه اگرچه تبار به آراء بسیاری از متفکران پیشین می‌رساند، به‌گونه‌ای که نزد آنان تفاوت در مزاج‌ها عامل اختلاف در رفتار و خلق و خوی انسان‌ها بود، اما در دوران معاصر نیز برخی از نظریه‌های علوم اعصاب در تأیید این نگرش شواهدی ارائه کرده‌اند. برای نمونه، آنتونیو داماسیو،

عصب‌شناس پرتغالی-آمریکایی، به ماجرای مشهور فینیاس گیج اشاره می‌کند؛ کارگر راه‌آهنی که در سال ۱۸۴۸ بر اثر حادثه‌ای دچار آسیب جدی در مغز شد. این آسیب، تحولی بنیادین در شخصیت او پدید آورد؛ واکنش‌های هیجانی‌اش نابه‌هنجار شد و با وجود حفظ توان استدلال انتزاعی، از اجرای عملی آن ناتوان ماند. این واقعه، شاهدی علمی بر تأثیر ساختارهای جسمانی، به‌ویژه مغز، در رفتارهای اخلاقی انسان تلقی می‌شود.^۱

مشابه همین مضمون، فخر در اسرار التنزیل قوای نفسانی-جسمانی انسان را در کانون کنش‌های اخلاقی انسان می‌داند و می‌نویسد:

بیشتر خردمندان بر این باورند که شریف‌ترین عضو بدن، قلب است. قلب فرمانروای مطلق سایر اعضا بوده و در حقیقت مخاطب اصلی به شمار می‌آید و جایگاه تمییز و تشخیص است. اما دیگر اعضای بدن در خدمت و فرمانبرداری او هستند (فخر رازی، ۲۰۰۰م، ص ۷۰۴).



۱۴۹

اشاره او به شریف‌ترین عضو بدن و اینکه دیگر اعضای بدن در خدمت این عضو شریف هستند، گویای این نکته است که قلب در نظر او، که خاستگاه صفات اخلاقی انسان است، امری بدنی و جسمانی است و نه امری فرابدنی و از سنخ روح. همچنین فراموش نکنیم که فخر به‌عنوان یک متکلم اشعری مسلک در دوره‌هایی از حیات فکری خود به تبیین‌های مادی از نفس‌گرایش داشته است و نفس را جزئی از اجزا بدن به شمار آورده است.^۲ او تا آنجا پیش رفته که تقدهایی بر نظریه تجرد نفس فلاسفه نیز وارد کرده است.^۳

او در ادامه، برای اثبات نقش محوری جسم و به‌ویژه قلب در رفتار و کردار انسان، نه استدلال عقلی و نقلی مطرح می‌کند. فخر در تأکید بر محوریت قلب به‌عنوان کانون رفتار و کنش انسانی،

۱. گزارش این حادثه با جزئیات تمام و تغییراتی که در خلق و خوی گیج حاصل شد، در (Damasio, 1994, §2) ببینید.
۲. فخر رازی می‌نویسد: «اجزاء بدن به دو قسمت تقسیم می‌شوند که برخی از آن اجزاء اصلی هستند که از آغاز زندگی تا آخر عمر باقی می‌ماند، بدون اینکه تغییر و انحلال و زیادت و نقصان در آن‌ها تأثیر بگذارد، و برخی از اجزاء عارضی و وابسته است؛ گاهی افزایش می‌یابند و گاهی کاهش می‌یابند. نفس و چیزی که هرکس با کلمه «من» به آن اشاره می‌کند، تنها جزء اول اجزا هستند. ... این نظریه مختار محققین متکلمان است. با این نظریه، پاسخ بیشتر شبهات منکران معاد نمایان می‌شود. و این شرحی بود از آن گفته که فرمود: نفس جسم است (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷). «فخر رازی برای مادی بودن نفس و مشخصاً این ادعا که «انسان، جسم موجود در داخل بدن است» دلیل قرآنی نیز پیش کشیده است. بنگرید به (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۸).
۳. سه نقد فخر رازی بر نظریه تجرد نفس فلاسفه را در (فخر رازی و نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۴-۶۵) ببینید.

تا آنجا پیش می‌رود که در آخرین استدلال خود، با استناد به آیات قرآن و روایات^۱ نشان می‌دهد که حتی جایگاه عقل نیز در درون قلب است. از نگاه او، قلب نه تنها مرکز ادراک و اندیشه، بلکه محل اراده و تصمیم‌گیری است و از این جهت، عقل که درون قلب قرار دارد، فاعل اصلی افعال و رفتارهای انسان و در عین حال، مخاطب واقعی قرآن و موضوع تکلیف الهی به‌شمار می‌آید. بر این مبنا، به اعتقاد او، سلامت قلب به سامان‌یافتگی قوای نفسانی و اعضای بدن در جهت فضیلت می‌انجامد، و فساد آن، موجب تباهی کل وجود انسان می‌شود (فخر رازی، ۲۰۰۰م، ص ۷۰۸-۷۰۹).

سپس فخر رازی به چستی حقیقت نفس و نسبت آن با افعال و رفتار انسان، و نیز به اختلاف نظر فلاسفه درباره وحدت یا تعدد نفس می‌پردازد. او با اشاره به رأی ارسطو، نفس را جوهری یگانه می‌داند که سه قوه تفکر، غضب و شهوت از آن صادر می‌شود. در مقابل، اندیشمندانی چون بقراط، افلاطون و جالینوس معتقد به سه نفس مستقل اند: نفس ناطقه در مغز، نفس غضبیه در قلب و نفس شهوانیه در کبد. فخر رازی، با اتکا به عقل و تأیید متون دینی، نظریه وحدت نفس را هماهنگ با آیات قرآن و از نظر عقلی موجه‌تر ارزیابی می‌کند و برای اثبات آن، استدلال‌هایی ارائه می‌دهد.

نخست، به بدهت درونی این موضوع توجه می‌دهد و می‌گوید هنگامی که انسان به خود اشاره می‌کند و می‌گوید «من»، مقصودش ذات واحدی است که هم می‌اندیشد، هم خشم می‌گیرد و هم شهوت می‌ورزد. همچنان که می‌گوییم: «این جسم، گرم، سیاه و خشک است»، که همه صفات به یک موضوع تعلق دارند.

در مرحله استدلال، او سه برهان عمده مطرح می‌کند: نخست آنکه خشم و شهوت، بدون ادراک ممکن نیستند و چون ادراک نیز امری نفسانی است، پس هر سه صفت از یک گوهر ناشی می‌شوند. دوم آنکه اگر این سه قوه مستقل بودند، اشتغال یکی مانع دیگری نمی‌شد، در حالی که تجربه نشان می‌دهد که مثلاً میل شهوانی می‌تواند مانع خشم‌ورزی شود. سوم آنکه اگر ادراک از

۱. از آن جمله اند: «أَلَمْ نَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُنْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا» (سوره حج، آیه ۴۶). «قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (سوره اعراف، آیه ۱۷۹). «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (سوره بقره، آیه ۱۰). «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (سوره بقره، آیه ۸)، «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ» (سوره بقره، آیه ۸۸)، «يَحْذَرُ الْمُنافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ» (سوره توبه، آیه ۶۴). «يَقُولُونَ يَا فَوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» (سوره آل عمران، آیه ۱۶۷)، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (سوره محمد، آیه ۲۲). «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (سوره حج، آیه ۴۶).

جوهری غیر از شهوت و غضب بود، نمی توانست بر آنها اثر بگذارد، در حالی که در انسان، ادراک منشأ برانگیختگی غضب و شهوت است.

در برابر این دیدگاه، قائلان به نفوس سه‌گانه با استناد به تمایز افعال در نبات، حیوان و انسان استدلال می‌کنند، اما فخر رازی این استدلال را با تکیه بر امکان اشتراک در افعال با وجود اختلاف ماهوی، رد می‌کند و نفس انسانی را جوهری واحد با افعالی متنوع می‌داند (فخر رازی، ۲۰۰۰م، ص ۷۰۹-۷۱۳).

بنابراین، در نظریه نخست فخر رازی، خاستگاه صفات اخلاقی در پیوندی ناگسستگی با سه قوه اصلی نفسانی ترسیم می‌شود که هر یک، به اندامی مشخص در بدن نسبت داده شده‌اند: ناطقه به مغز، غضبیه به قلب و شهویه به کبد. این ارتباط، هرچند بر پایه سنتی دیرین در اخلاق و پزشکی استوار است، اما در نگاه فخر رازی، صرفاً بازتاب یک ارتباط سطحی میان نفس و بدن نیست، بلکه تبیینی وجودشناختی و زیستی از منشأ اخلاق در انسان به‌شمار می‌رود. همچنین، این تلقی از اخلاق، آن را امری همگانی و متناسب با همه انسان‌ها در نظر می‌گیرد؛ نه منحصر به گروهی خاص. به این ترتیب، قوا و افعال اخلاقی نه صرفاً اموری روحانی و فارغ از بدن، بلکه نتایج تعامل و هماهنگی میان ابعاد جسمانی و نفسانی انسان تلقی می‌شوند. این دیدگاه، راه را برای درک دقیق‌تری از نقش ساختار بدنی در شکل‌گیری منش‌های اخلاقی می‌گشاید و به‌نوعی زمینه‌ساز رویکردهای روان‌شناختی و زیست‌پایه (و مثلاً فرگشتی) به اخلاق در دوران متأخر می‌شود، هرچند خود فخر رازی - چنان‌که در نظریه دومش نشان خواهد داد - در کلیت امر، این مبنا را ناکافی می‌داند.

۲.۳. بررسی انتقادی نظریه نخست فخر رازی درباره چگونگی صدور فعل اخلاقی از انسان

نظریه نخست فخر رازی درباره صدور فعل اخلاقی که در آن قوای جسمانی نفس انسان را مرتبط با فعل اخلاقی قلمداد می‌کند، خالی از اشکال نیست. در اینجا - به اختصار و گذرا - چند نقد را بر آن وارد می‌کنیم. نخست اینکه تقسیم‌بندی سه‌گانه قوای نفسانی و نسبت دادن آنها به اعضای بدن (مغز، قلب، کبد)، صرفاً نوعی تقسیم‌بندی تمثیلی، تاریخی و مبتنی بر طب و فلسفه سنتی اسلامی و یونانی به نظر می‌آید و به هیچ‌رو، با یافته‌های مدرن مغزشناسی و روان‌شناسی تطابق ندارد. همین نقد به محوریت قلب به‌عنوان کانون رفتار و اندیشه نیز وارد



است. دوم اینکه، در تبیین فخر رازی از اخلاق به عنوان نتیجه تعامل جسم و نفس، باید اشاره کرد؛ گرچه این رویکرد باعث توجه به بُعد زیستی اخلاق می‌شود، اما جایگاه و نقش عوامل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی را در شکل‌گیری فضایل اخلاقی کم‌رنگ می‌کند. این برخلاف تحقیقاتی گسترده در روان‌شناسی اخلاق است که محیط اجتماعی و یادگیری اجتماعی را دارای نقشی تعیین‌کننده در رفتار اخلاقی تلقی می‌کنند. پس این نظریه فخر رازی این حقیقت آشکار را که صفات اخلاقی نه تنها پایه‌هایی زیستی دارند، بلکه محصول یادگیری، بستر اجتماعی و هویت فرهنگی نیز هستند، منکر شده است. همچنین، این نظریه فخر رازی، نظریه وحدت نفس را پیش‌فرض گرفته است که این پیش‌فرض باید در جای خود اثبات شود؛ اگرچه اثبات آن ممکن است پیچیدگی تعامل میان قوای هیجانی، انگیزشی و شناختی را کم‌رنگ کند.

۳.۳. نظریه دوم: مراتب نفوس انسان و ارتباط آن با فعل اخلاقی

نظام‌های فکری گوناگونی به تحلیل مراتب نفسانی و اخلاقی انسان پرداخته‌اند. فخر رازی نیز در نظریه‌ای ناسازگار با نظریه نخستش، انسان‌ها را به لحاظ نفوس آنها در دسته‌ها و مراتبی گوناگون جای می‌دهد و اخلاق را در نسبت با این مراتب پیگیری می‌کند. او مراتب نفوس انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند: درجه اعلی، درجه وسطی و درجه سفلی. فخرالدین دسته نخست را «مقربین»، دسته دوم را «اصحاب الیمین» و دسته سوم را «اصحاب الشمال» می‌نامد. البته، این نام‌گذاری ریشه‌ای قرآنی دارد. به تعبیر فخر رازی، «مقربین» غرق در معارف الهی و انوار صمدانی‌اند و اصحاب الشمال در عالم اسفل مستغرق‌اند؛ گویی فاقد تحولی در رفتارند. اما در اصحاب الیمین، استعداد حرکت و صبرورت به‌سوی یکی از دو گروه دیگر وجود دارد. پس از این تقسیم‌بندی، فخر رازی درباره ارتباط میان علم اخلاق و مراتب نفس انسانی می‌نویسد: «پس دانشی که راهنمای مسیر مقربان است، علم ریاضت روحانی است، و دانشی که راهنمای مسیر اصحاب یمین است، علم اخلاق است» (فخر رازی، ۱۳۶۴ش، ص ۲۶).

همچنین در جایی دیگر، فخر رازی با تقسیم انسان‌ها به دو گروه سعادت‌مند (سعید) و شقاوت‌مند (شقی)، هر گونه تلاش را در جهت هدایت گروه دوم ناممکن می‌بیند و می‌نویسد:

احوال نفوس در امور اخلاقی تفاوتی ماهوی و ذاتی دارند که قابل رفع یا تغییر نیست. اگر چنین باشد، در این صورت محال است که نفسی درشت‌خو، نادان و متمایل به

افعال زشت و فاسد بتواند به نفسی تبدیل شود که سرشار از معارف الهی و اخلاق فاضله است. بنابراین، تکلیف چنین نفسی به تحصیل معارف یقینی و فضایل اخلاقی، همچون تکلیف به امری خارج از طاقت خواهد بود. پس از این بیان، نتیجه گرفته می‌شود که سعادت‌مند (سعید)، از همان زمان در بطن مادرش سعادت‌مند است، و شقاوت‌مند (شقی)، از همان آغاز در بطن مادرش شقاوت‌مند است. نفس پاک‌سرشت، چون گیاهی پاک، به اذن پروردگارش، می‌رویند و محصولش معارف یقینی و اخلاق فاضله است، در حالی که نفس پلید، جز رویشی نکبت‌بار، بی‌فایده، بر ضرر و مملو از شر نمی‌پروراند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۲۹۲).

در این تقسیم‌بندی، سعادت‌مندان را می‌توان همان اصحاب الیمین دانست و شقاوت‌مندان را می‌توان همان اصحاب الشمال به حساب آورد. اما چنانکه از این تقسیم‌بندی‌ها برمی‌آید، علم متناسب با گروه نخست، یعنی مقربین، «علم ریاضت روحانی» یا عرفان به معنای عام آن است، و علم متناسب با گروه دوم، یعنی اصحاب الیمین، علم اخلاق است. اما درباره گروه سوم، یعنی سافلان یا شقاوت‌مندان، فخر رازی سکوت می‌کند و این سکوت، می‌تواند دلالت کند بر اینکه علم اخلاق با وضعیت آنان تناسبی ندارد. به عبارت دیگر، از نگاه او، کار بست اخلاقی منحصر در گروه دوم است.

به‌طور خلاصه، دیدگاه دوم فخر رازی را دربارهٔ صدور فعل اخلاقی از انسان، می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد: معیار اصلی برای بهره‌وری از اخلاق، امکان حرکت و تحول نفسانی است؛ بدین معنا که انسان، در صیوروت و سیر درونی خود، یا قابلیت تقرب به مقام مقربان را دارد، یا در معرض سقوط به جایگاه سافلان است و علم اخلاق، فقط جایی معنا می‌یابد که این امکان تحول و پویایی وجود داشته باشد، یعنی نزد اصحاب الیمین.

۴. خاستگاه قرآنی و روایی نظریهٔ دوم فخر رازی

جهت‌گیری فخر رازی در مراتب نفوس انسانی نشان می‌دهد که او این تقسیم‌بندی و گونه‌شناسی را از جوهر وجودی انسان، از آیات سورهٔ واقعه برگرفته است. فخر رازی از تعبیرات این سوره (آیات ۸-۱۱) همانند «مُقَرَّبُونَ»، «أَصْحَابُ الِیْمِیْنِ» و «أَصْحَابُ الشَّمَالِ» استفاده کرده و آنها را به نحوی مناسب در نظریهٔ خویش بازسازی کرده است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد پشتوانهٔ روایی این نظریه نیز متأثر از روایاتی باشد که فخر رازی، با تسلطی که بر منابع حدیثی شیعی داشته، از آنها الهام گرفته



است. یکی از این روایات، سخن امیر مؤمنان علی (ع) است که از امام صادق (ع) نقل شده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ (ع) فَقُلْتُ: الْمَلَائِكَةُ أَفْضَلُ أَمْ بَنُو آدَمَ؟ فَقَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع): إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلَا شَهْوَةَ، وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةَ بِلَا عَقْلَ، وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ (الصدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۴، ۵).

این روایت، از یک سو امکان سیر و حرکت اخلاقی و حکیمانه را در انسان مشروط به داشتن قوه انتخاب و امکان غلبه عقل بر شهوت می‌داند، و از سوی دیگر، تقسیم‌بندی انسان‌ها را بر اساس نسبت میان این دو قوه تبیین می‌کند؛ همان نکته‌ای که در بنیان نظریه فخر رازی نیز قرار دارد.

افزون بر این، یکی دیگر از مستندات قرآنی فخر رازی در تحلیل مراتب نفوس انسانی، آیه معروف «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا، فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ، وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ، ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (سوره فاطر، آیه ۳۲) است. فخر رازی در تفسیر این آیه، می‌نویسد:

ظالم کسی است که بدی‌هایش بر خوبی‌هایش چیره باشد، مقتصد کسی است که بدی‌ها و خوبی‌هایش با یکدیگر برابر باشند، و سابق کسی است که خوبی‌هایش بر بدی‌هایش برتری یابد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۳۹).

پس فخرالدین با برداشتی انکشافی از این آیه، سه‌گانه‌ای را از مراتب نفوس انسان استخراج می‌کند که کاملاً با نظریه او درباره جوهره نفس تطابق دارد. در این تقسیم‌بندی، «سابق» همان «مقربون»، «مقتصد» در مقام اعتدال و «اصحاب الیمین»، و «ظالم» معادل «اصحاب الشمال» تلقی می‌شود. به این ترتیب، کاربرد علم اخلاق در نگاه فخر رازی، بیشتر متوجه گروه «مقتصد» است که در میانه‌راه ایستاده‌اند و نیاز به هدایت و رشد دارند.

۵. خاستگاه عقلی نظریه دوم فخر رازی

فخر رازی در چارچوب تفکر اشعری، نظریه خویش را بر مبنای اصل جبر تکوینی نفوس بنیاد نهاده است. او بر این باور است که تفاوت‌های بنیادین میان انسان‌ها، برخاسته از خلقت الهی آنهاست و نه از انتخاب و اختیار ایشان. در یکی از صریح‌ترین عباراتش تصریح می‌کند که

خداوند ذات نفوس انسانی را در اصل آفرینش، متفاوت و متباین خلق کرده است. او در ادامه، این تفاوت را به دو سنخ کلی تقسیم می‌کند: نفوسی شریف و نورانی که به‌سوی معارف الهی و معنوی متمایل‌اند، و نفوسی دنیّ و خسیس که گرایش طبیعی به جسمانیات و لذات مادی دارند. پس، گرایش نفوس به خیر یا شر، نه امری اکتسابی، بلکه ریشه در جوهر ذاتی آنان دارد:

همانا خداوند تعالی جواهر نفوس را با ماهیت‌هایی متفاوت آفرید؛ پس برخی از آنها نیک‌سرشت، نورانی، شریف، متمایل به امور الهی و مشتاق پیوند با روحانیات‌اند، و برخی دیگر پست‌سرشت، تیرمدل، فرومایه، و متمایل به امور جسمانی‌اند. و این تفاوت، امری است که در جواهر نفوس انسانی حاصل و برقرار است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۴۴۰).^۱

در همین راستا، فخر رازی در جایی دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که تفاوت حالات نفسانی، ناشی از اختلاف ذاتی در جوهر وجودی انسان‌هاست؛ به‌گونه‌ای که هیچ نوع تربیت یا تخلّقی اخلاقی نمی‌تواند طبیعت فردی را که با حبّ مال، جاه، یا دنیاگرایی خلق شده است، دگرگون کند. او چنین تغییری را نه‌تنها دشوار، بلکه ممتنع و خارج از طاقت بشر می‌داند و ارائه آموزه‌های اخلاقی به چنین نفوسی را نوعی «تکلیف بما لا یطاق» می‌شمرد:

و اگر در این نوع از تأمل و ملاحظه دقت کنی، به‌یقین درمی‌یابی که حالات نفوس در این امور، تفاوتی جوهری و ذاتی دارند؛ تفاوتی که نه می‌توان آن را از میان برداشت و نه دگرگون ساخت. و چون چنین باشد، محال است که نفسی درشت‌خو، جاهل، و طبیعتاً متمایل به افعال فاسقانه و زشت، به نفسی نورانی و آراسته به معارف الهی و اخلاق فاضله تبدیل شود. و چون این امر ثابت شد، روشن می‌گردد که تکلیف چنین نفسی به معرفت‌های یقینی و اخلاق نیکو، همانند تکلیف به کاری است که خارج از طاقت و توان است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۲۹۲).

افزون بر این، فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیة در مخالفت با نظریه نخست خویش (وابستگی اخلاق به جسم و شرایط بیرونی)، استدلال می‌کند. او در آنجا دو دلیل در ردّ این دیدگاه ارائه می‌دهد که منشأ تفاوت‌های اخلاقی انسان‌ها ریشه در تفاوت‌های مزاجی و تربیت بیرونی دارد. فخر رازی، نخست بر تفاوت اخلاقی در افراد با مزاج و تربیت یکسان اشاره می‌کند و می‌گوید که گاهی دو نفر دارای مزاج و تربیت بیرونی کاملاً مشابه‌اند، اما از نظر اخلاقی کاملاً

۱. مقایسه کنید با (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۴۳).



متفاوت اند؛ یکی بخشنده، عفیف و مهربان، و دیگری بخیل، فاسق و خشن است. برعکس، گاهی افرادی با مزاج و تربیت کاملاً متفاوت، از نظر اخلاقی مشابه اند. پس مزاج و تربیت، دلیل نهایی در تفاوت اخلاق نیستند.

سپس او به پایداری خلیات انسان‌ها علی‌رغم تغییر مزاج آنها اشاره می‌کند. به اعتقاد او، ممکن است مزاج یک فرد به شدت تغییر کند، ولی خُلق و منش او ثابت بماند. بنابراین، اگر منش اخلاقی وابسته به مزاج بود، باید با تغییر مزاج خلیات نیز تغییر می‌کرد. او از این دو استدلال نتیجه می‌گیرد که تفاوت‌های اخلاقی ریشه در تفاوت جوهر نفس انسان‌ها دارد، نه در عوامل جسمانی یا محیطی.

در ادامه، فخر رازی مدعی خود را تقویت می‌کند و مثال نفس‌هایی را پیش می‌کشد که قدرت تصرف در ماده این جهان را دارند (مانند تبدیل عصا به اژدها یا آب به آتش). او می‌گوید که این قدرت نمی‌تواند ناشی از مزاج باشد؛ زیرا مزاج نمی‌تواند چنین تأثیری داشته باشد. او حتی در این باره به سخن ابن‌سینا استناد می‌کند که چنین مزاجی نادر است، و بنابراین، اصل نظریه وابستگی نفس و حالات خلقی به مزاج را رد می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۸۸).

فخر رازی همچنین در المطالب العالیة ابتدا چهار استدلال در رد این دیدگاه مطرح می‌کند که تفاوت میان انسان‌ها ناشی از تفاوت در اموری غیر از نفس، همچون حیثی از حیثیات نفس (یک استدلال)، آثار و لوازم آن، یا تفاوت در مزاج‌ها و تربیت‌ها است (سه استدلال). سپس در ادامه، شش استدلال در اثبات تفاوت ماهوی میان نفوس ارائه می‌دهد. استدلال چهارم او را برای اثبات این تفاوت می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

استدلال از راه تفاوت‌های اخلاقی در اوان کودکی

مقدمه نخست: کودکان در همان سال‌های آغازین زندگی، پیش از آنکه تحت تأثیر آموزش و تربیت بیرونی قرار گیرند، در صفات اخلاقی و تمایلات رفتاری تفاوت‌های چشم‌گیر دارند؛ برخی مهربان، خوش‌خو و فرمان‌بردارند، و برخی دیگر شرور، لجوج و بدخوی‌اند.

مقدمه دوم: این تفاوت‌های آشکار در اخلاق و رفتار کودکان، تنها می‌تواند ناشی از یکی از این سه عامل باشد: تفاوت در جواهر و ماهیات نفوس، تفاوت در مزاج‌های بدنی، تأثیر محیط بیرونی، مانند آموزگاران و معاشران.

مقدمه سوم: عامل سوم (محیط بیرونی) نمی تواند منشأ این تفاوت باشد، زیرا کودکان مورد بحث هنوز در سنینی اند که تأثیر معلمان، دوستان یا محیط‌های اجتماعی بر آنان آغاز نشده یا بسیار محدود است.

مقدمه چهارم: عامل دوم (مزاج بدنی) نیز نمی تواند منشأ این تفاوت‌ها باشد، زیرا: مزاج و اعضای بدنی صرفاً ابزارهایی منفعل در اختیار نفس اند، و ابزارهای منفعل، به خودی خود نمی توانند ویژگی‌های فعال و درونی فاعل (یعنی نفس) را تعیین کنند. اگر هم اثرگذار باشند، تنها پس از مدت طولانی از تکرار یک رفتار خاص می توانند موجب پدید آمدن ملکه‌ای پایدار در فاعل شوند، حال آنکه کودکان در همان آغازین رفتارها، پیش از چنین تکرار طولانی، این تفاوت‌ها را بروز می دهند.

نتیجه: پس از آنکه بطلان دو عامل بیرونی و بدنی در اختلاف اخلاق و رفتار کودکان روشن شد، تنها علت معقول باقی مانده، تفاوت ذاتی در جواهر و ماهیات نفوس است (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۴۶-۱۴۷).

با این حال، سزاوار است در اینجا به طور مشخص از ارتباط میان نظریه دوم فخر رازی در صدور فعل اخلاقی و جبرگرایی او سخن بگوییم. می دانیم که او بر اساس گرایش‌های اشعری خود، استدلال‌هایی گوناگون را به نفع جبرگرایی پیش کشیده است. از آن میان، در اینجا به سه استدلال او به نفع جبرگرایی - از کتاب الأربعین فی أصول الدین - اشاره می کنیم؛ این سه استدلال بیشتر به نظریه دوم فخر رازی در صدور فعل اخلاقی مرتبط است.

یکی از استدلال‌های فخر در دفاع از جبرگرایی، استدلال از راه قدرت مطلق خداوند است. او اشاره می کند که قدرت خداوند شامل همه ممکنات، از جمله افعال انسان می شود. اگر انسان خالق افعال خود باشد، این با شمول مطلق قدرت الهی ناسازگار است. بنابراین، انسان به تنهایی خالق افعال خود نیست و قدرتش بر ایجاد واقعی افعال بی اثر است (فخر رازی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۶). در استدلال دیگری، او ناآگاهی انسان در صدور افعال را دلیلی بر جبرگرایی و اینکه فاعل افعال شخص دیگری است معرفی می کند. فخر توضیح می دهد که انسان در مواردی (مثل جهل کافر) چیزی را می خواهد (علم و صدق)، اما خلاف آن برایش رخ می دهد (جهل و خطا). به عبارت دیگر، آنچه از شخص سر می زند برخلاف اراده و خواست اوست. این نشان می دهد که افعال اختیاری در بنیادشان از خود انسان صادر نمی شوند، بلکه ریشه در اراده و تقدیر الهی دارند (فخر رازی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۷). او به استدلال‌های قرآنی نیز در نفی اختیار متوسل شده است. مثلاً



فخر رازی به آیه ششم سوره بقره توجه می‌دهد: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ». او اشاره دارد که بر اساس این آیه برخی افراد هرگز ایمان نخواهند آورد. اما اگر چنین افرادی اختیار واقعی در ایمان آوردن داشتند، خبر الهی ممکن بود خلاف درآید که محال است. پس ایمان یا کفر نیز از اختیار انسان بیرون است و به تقدیر الهی بازمی‌گردد (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۲۹).

با در نظر داشتن این سه استدلال فخر در دفاع از جبرگرایی، اکنون می‌توان به خاستگاه جبرگرایانه نظریه دوم او در صدور فعل اخلاقی اشاره کرد. استدلال از راه قدرت مطلق خدا با این دیدگاه هماهنگ است که افعال انسان به اختیار او شکل نمی‌گیرند، بلکه سرشت ذاتی نفس که آفریده خداست، تعیین‌کننده مسیر اخلاقی اوست. استدلال از راه ناآگاهی انسان در صدور افعال نشان می‌دهد که حتی وقتی فرد قصد خیر دارد، ممکن است شر از او صادر شود، زیرا اصل فعل وابسته به تقدیر الهی است؛ همان‌گونه که در نظریه دوم، شقاوت‌مندان (اصحاب شمال) با وجود امکان تعلیم، هیچ‌گاه به خیر نمی‌رسند. استدلال قرآنی نیز پشتیبان تقسیم ذاتی نفوس است: گروهی اساساً در مسیر ایمان قرار نمی‌گیرند (اصحاب شمال)، در حالی که گروهی دیگر همواره در مسیر کمال‌اند (مقربین). به این ترتیب، نظریه دوم فخر رازی در صدور فعل اخلاقی را می‌توان پیامد اخلاقی و انسان‌شناختی همان مبانی جبرگرایانه فخر رازی دانست.

بنابراین، دانسته می‌شود که نظریه دوم فخر رازی در باب صدور فعل اخلاقی از انسان، مبتنی بر گونه‌شناسی سه‌گانه‌ای از انسان است که ریشه در قرآن، روایات و آموزه‌های عقلی دارد. این نظریه، پیوندی وثیق میان توانایی اخلاقی انسان و جایگاه نفسانی او برقرار می‌کند و اخلاق را دانشی می‌داند که نه برای همه، بلکه برای بخشی از انسان‌ها کاربرد دارد. این بخش، همان کسانی‌اند که در میانه راه ایستاده‌اند؛ نه مقربانی‌اند که از ریاضات عرفانی بهره می‌برند، و نه شقاوت‌مندانی که هرگونه تحول در آنان ناممکن است. از این منظر، اخلاق دانشی است برای «مقتصدان» یا «اصحاب الیمین» که هنوز در مسیرند، و همین مسیرمندی، آنان را شایسته خطاب اخلاقی و تربیت اخلاقی می‌سازد.

۶. تفاوت نظریه نخست و دوم فخر رازی در صدور فعل اخلاقی

پیش از آنکه به بررسی انتقادی نظریه دوم فخر رازی درباره صدور فعل اخلاقی بپردازیم، سزاوار

است برای روشن تر شدن این دو نظریه، اندکی درباره تفاوت‌های موجود میان آن دو بحث کنیم. چنان‌که روشن است دو نظریه درباره خاستگاه فعل اخلاقی تفاوتی آشکار دارند. طبق نظریه نخست، منشأ فعل اخلاقی در پیوند نفس و بدن است و اخلاق، نتیجه تعامل قوای نفسانی (ناطقه، غضبیه، شهویه) با ساختارهای جسمانی (مغز، قلب، کبد) است. بنابراین، اخلاق ریشه‌ای زیستی - نفسانی دارد. اما دیدیم که نظریه دوم منشأ فعل اخلاقی را در مراتب نفس انسان می‌داند. یعنی نفس، مراتب وجودی دارد (مقربین، اصحاب یمین، اصحاب شمال) و اخلاق بسته به جایگاه نفس در این مراتب معنا پیدا می‌کند.

تفاوت دوم در امکان تغییر و تربیت اخلاقی برقرار است. در نظریه نخست، چون اخلاق به قوا و بدن وابسته است، امکان اصلاح و تربیت (با تمرین، ممارست، عادت و تغییر شرایط بیرونی) وجود دارد و عوامل درونی و بیرونی می‌توانند اخلاق را دگرگون کنند. اما براساس نظریه دوم، تفاوت‌های نفس، ذاتی و تغییرناپذیرند. سعید از مادر، سعید است و شقی از مادر، شقی. بنابراین تربیت برای شقاوت‌مندان بی‌ثمر است و تنها اصحاب یمین در معرض تغییر و ارتقا هستند.

تفاوت سوم دو نظریه، که تفاوتی مهم است، در نگاه این دو نظریه به همگانی بودن اخلاق است. در نظریه نخست، اخلاق امری عام و فراگیر است و همه انسان‌ها بالقوه درگیر آن هستند. پس همه می‌توانند با مدیریت قوای بدنی - نفسانی، فضایل را به‌دست آورند. اما در نظریه دوم، اخلاق امری طبقه‌بندی شده و محدود است و فقط در سطح میانی (اصحاب یمین) کارکرد دارد. برای مقربین، مباحث اخلاقی زائد است (آنان مستقیم با ریاضت روحانی به مقامات اخلاقی رسیده‌اند) و برای اصحاب شمال، اخلاق بی‌معناست (زیرا نفس آنان تغییرناپذیر است).

تفاوت چهارم دو نظریه ناظر است به تبیین ماهیت نفس. نظریه نخست گرایش به تبیین مادی و جسمانی نفس دارد (به‌ویژه در دوره‌ای که فخر رازی نفس را جزئی از بدن می‌دانست). اما نظریه دوم متمایل است به تبیین وجودی و مراتبی نفس، با الهام از آموزه‌های قرآنی (مقربین، یمین، شمال).

سرانجام می‌توان از تفاوت این دو نظریه ناظر به پیامدهای کلامی و اخلاقی آنها سخن گفت. نظریه نخست با اختیار و مسئولیت اخلاقی سازگار است؛ چون تغییر و تربیت ممکن است. این دیدگاه به وظایف و تکلیف اخلاقی و امکان سعادت برای همگان مشروعیت می‌دهد. اما نظریه دوم، نوعی جبرگرایی و تقدیرگرایی اخلاقی را تداعی می‌کند؛ زیرا سرنوشت انسان از پیش در ذات نفس او نهاده شده است و تنها عده‌ای می‌توانند از اخلاق بهره‌مند شوند.



۷. بررسی انتقادی نظریهٔ دوم فخر رازی دربارهٔ چگونگی صدور فعل اخلاقی از انسان

در نگاه نخست، این نظر فخر رازی که آموزه‌های اخلاقی تنها بر گروه خاصی از انسان‌ها، یعنی «اصحاب الیمین» قابل انطباق است، شاید معقول و پذیرفتنی به نظر برسد؛ اما با تأمل بیشتر، این دیدگاه با چالش‌هایی جدی روبه‌روست. اختصاص اخلاق به گروهی محدود، تجربه‌پذیر نیست و حتی با شواهدی که فخر رازی در تفاسیرش بیان داشته، در تعارض است. ما در ادامه، ابتدا تعارض این دیدگاه را با آیات قرآن و حتی تفاسیر خود فخرالدین از آنها نشان می‌دهیم و سپس، به نقد برون‌دینی استدلال فخر در اثبات تفاوت ماهوی میان نفوس و خلقیات انسان‌ها می‌پردازیم.

۱.۷. نقد تفسیر فخر رازی از قرآن در منحصر دانستن اخلاق برای گروهی خاص

فخر رازی در تفسیر خویش بارها از این نظریه که اخلاق تنها منحصر به اصحاب الیمین است، عدول کرده. به عنوان نمونه، دربارهٔ تنزل اخلاقی گروه «مقربین»، فخر رازی ذیل تفسیر آیات ۱۷۵ و ۱۷۶ سورهٔ الأعراف، روایتی را از سه تن از روایان برجسته اهل سنت، یعنی ابن عباس، ابن مسعود و مجاهد بیان کرده است. بنابر این روایت، حضرت موسی (ع) قصد سفر به شهری داشت که مردمان آن کافر بودند. در آن شهر، عالمی وجود داشت که به اسم اعظم الهی آگاه بود و از مقربان درگاه خداوند محسوب می‌شد. مردم آن شهر نزد آن عالم آمدند و از او خواستند که حضرت موسی و قومش را نفرین کند. آن عالم که از طایفهٔ مقربین بود، برخلاف انتظار، به این درخواست غیراخلاقی تن داد. فخر رازی این روایت را ذیل آیاتی می‌آورد که شدیدترین نکوهش‌ها را از جانب خداوند متوجه این شخص، که در تفاسیر با نام بلعم باعورا شناخته می‌شود، کرده است: از جمله پیروی از شیطان، گمراهی، گرایش به دنیا، تبعیت از هوای نفس، و تکذیب آیات الهی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۰۳).

نمونهٔ دیگری از تنزل اخلاقی گروه مقربین که قرآن به آن اشاره داشته است، برصیصای عابد است؛ شخصیتی که بسیاری از مفسران شیعه و سنی، داستان او را ذیل آیهٔ شریفهٔ «كَمْثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» بیان کرده‌اند. برصیصا نیز در زمرهٔ مقربین بود، اما سقوط اخلاقی و بی‌تقوایی اش او را تا مرز کفر پیش برد (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۵۴۴).

نمونه‌ای برجسته‌تر از این دو، ابلیس است. موجودی که بی‌تردید از مقربین بود و در جمع

فرشتگان حاضر می‌شد؛ هر چند جنس او از فرشتگان نبود، اما در اثر عبودیت و طهارت به جایگاهی درخور رسید. با این حال، یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های سوءاخلاق، یعنی تکبر، باعث شد از مقام تقرب به درگاه الهی سقوط کند و در ردیف رانده‌شدگان قرار گیرد.

از سوی دیگر، فخر رازی در تفاسیر خود تحول درونی برخی از افراد سافل و منحرف را نیز ممکن می‌داند. فرعون، به‌عنوان یکی از تاریک‌ترین چهره‌های تاریخ بشری و نماد فساد و ظلم، مصداق بارزی از این موضوع است. در قرآن، اعمال جنایت‌بار او از جمله قتل نوزادان، به بند کشیدن زنان بنی‌اسرائیل، و ایجاد تفرقه میان مردم، مورد نکوهش شدید قرار گرفته است (سوره قصص، آیه ۴). با این حال، وقتی خداوند حضرت موسی و هارون را مأمور دعوت فرعون می‌کند، به آن دو فرمان می‌دهد که با او به زبان نرم سخن بگویند: «أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ» (سوره طه، آیه ۴۳-۴۴). این آیه به‌وضوح نشان می‌دهد که حتی در اوج انحراف اخلاقی، هنوز امکان بازگشت به مسیر صحیح برای انسان وجود دارد.

فخر رازی ذیل تحلیل احوال فرعون، به تقسیمی سه‌گانه از حالات قلب انسان اشاره می‌کند: اصرار بر حق، اصرار بر باطل، توقف میان این دو (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۵۳). این مراتب، آشکارا با دیدگاه او درباره تقسیم انسان‌ها به مقربین، اصحاب الشمال و اصحاب الیمین ارتباط دارد. او اگرچه فرعون را از مصادیق اصرارکنندگان بر باطل می‌داند، اما احتمال بازگشت از انکار به پذیرش حق و پیدایش خوف و ترک گمراهی را برای او به‌طور کامل منتفی نمی‌داند.

نمونه‌ای دیگر از امکان تغییر در افراد گمراه، «وحشی» قاتل حمزه، عموی پیامبر است. او در جنگ احد یکی از فجیع‌ترین قتل‌ها را مرتکب شد، اما سال‌ها بعد تحولی عمیق در او پدید آمد. او توبه کرد و این توبه مورد پذیرش پیامبر و خدای متعال قرار گرفت و درباره این تحولش این آیه شریفه نازل شد: «قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (سوره زمر، آیه ۵۳). فخر رازی درباره شأن نزول این آیه می‌نویسد: «گفته شده که این آیه در شأن وحشی - قاتل حمزه - نازل شد، آنگاه که او قصد اسلام آوردن داشت، اما می‌ترسید که توبه‌اش پذیرفته نشود. پس وقتی آیه نازل شد، اسلام آورد. و از پیامبر خدا (ص) پرسیده شد: آیا این آیه فقط درباره «وحشی» نازل شده یا شامل همه مسلمانان می‌شود؟ پیامبر خدا (ص) فرمود: برای همه مسلمانان است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۴۶۵).

بنابر این آیات و تفاسیر، اخلاق نقشی بنیادین و ارزش‌محور در هر سه مرتبه از مراتب نفسانی انسان دارد و نیاز انسان به اخلاق، در هر مرتبه از مراتب وجودی، آشکار و غیرقابل انکار است.



۲.۷. نقد استدلال فخر در اثبات تفاوت ماهوی میان نفوس

استدلالی که از فخر رازی در این باره مطرح شد (استدلال از راه تفاوت‌های اخلاقی در اوان کودکی) تلاشی است در اثبات اینکه تفاوت‌های اخلاقی میان کودکان، پیش از هرگونه تأثیر محیطی یا بدنی، باید ناشی از تفاوت‌های ذاتی در ماهیات نفوس آنان باشد. او ابتدا سه علت ممکن را برمی‌شمارد (روح، بدن، و محیط)، سپس دو مورد اخیر را رد می‌کند و در نهایت، به علیت جوهری و فطری نفس حکم می‌دهد. اما این استدلال را می‌توان از چند جهت نقد کرد:

۱. امکان تأثیر عوامل ژنتیکی و پیش‌زادی درون‌رحمی (مغالطه طرد شقوق دیگر)

این استدلال فرض کرده است که چون کودکان هنوز تحت تأثیر تعلیم و تربیت و محیط اجتماعی قرار نگرفته‌اند، پس تفاوت خلق و خوی آنها را باید در تفاوت‌های ذاتی شان جست‌وجو کرد. اما این استدلال از عوامل پیش‌اتریتی مانند ژنتیک، وضعیت رشد جنین، تغذیه مادر، سطح هورمون‌ها در بارداری، شرایط زایمان، و سلامت عصبی کودک غفلت می‌کند. این عوامل می‌توانند خلق و خو و تمایلات روانی ابتدایی کودک را به شدت تحت تأثیر قرار دهند بدون آنکه نیازی به فرض تفاوت ماهوی در جواهر نفوس باشد. بنابراین، تفاوت در رفتارهای آغازین لزوماً مستلزم تفاوت در «جوهر نفس» نیست، بلکه می‌تواند معلول تفاوت‌های مادی و زیستی پیش‌بالینی باشد.

در نتیجه، فخر در این استدلال، تمامی شقوق را احصا نکرده است و لذا، مشابه نقدی که بر استدلال نخست فخر در اثبات رؤیت خداوند آوردیم، او در اینجا دچار مغالطه طرد شقوق دیگر شده است.

۲. خطای تعمیم از مشاهده به ماهیت

این برهان از مشاهده تفاوت‌های رفتاری در سطح ظاهر (اخلاق، رفتار، تمایل) نتیجه‌ای درباره تفاوت در «ماهیت» یا «جوهر نفس» می‌گیرد؛ در حالی که چنین گذری از ظاهر به ماهیت نیازمند استدلال قوی‌تری است. به نظر می‌رسد این استدلال دچار مغالطه تعمیم ماهوی از صفات عرضی شده است، یعنی از تفاوت‌های ظاهری و گذرا نتیجه‌ای درباره تفاوت ذاتی و تغییرناپذیر گرفته می‌شود، که نتیجه‌ای بسیار قوی‌تر از مقدمات است.



۱۶۲

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم

شماره سوم

پاییز ۱۴۰۴

۳. تغییرپذیری صفات اخلاقی در کودکان

شواهد روان‌شناسی رشد نشان می‌دهد که صفات اخلاقی و رفتاری کودکان به‌طور قابل‌توجهی در طول زمان تغییر می‌کند. بسیاری از کودکانی که در سنین پایین خجالتی یا پرخاش‌گرند، اما چه‌بسا در اثر تربیت، تجربه، و تعاملات اجتماعی به‌مرور دگرگون می‌شوند. اگر این صفات تغییرپذیر باشند، دشوار است آنها را معلول جوهر ثابت و تغییرناپذیر «نفس» بدانیم. جوهر تغییرناپذیر باید ویژگی‌هایی پایدار را رقم بزند، نه ویژگی‌هایی که قابل‌اصلاح یا تربیت‌اند.

۴. امکان تأثیر محیط‌های بسیار ابتدایی

استدلال فرض گرفته است که کودکان هنوز تحت تأثیر معلمان و اطرافیان قرار نگرفته‌اند، ولی در عمل، نوزاد از بدو تولد (و حتی پیش از تولد) در معرض محیط خانوادگی، زبان، حالات عاطفی والدین، و ساختار اجتماعی پیرامون قرار دارد. این محیط‌های آغازین می‌توانند رفتار و منش او را بدون نیاز به فرض تفاوت جوهری شکل دهند. به این ترتیب، این استدلال در قالب حذف علل ممکن (آموزش، مزاج بدنی) و اثبات علت باقی‌مانده (تفاوت جوهر نفس) بنا شده است، اما اگر نشان دهیم که علت‌های دیگری نیز محتمل و قوی‌اند (مانند عوامل ژنتیکی، رشد عصبی، یا تأثیر محیط اولیه)، استدلال از نظر منطقی دچار نقص تبیینی یا ناتمامیت تحلیل علل می‌شود.

۳.۷. نقد کلیت دیدگاه فخر در مراتب نفسانی و اخلاقی

فخر رازی، با تقسیم مراتب نفوس انسانی به سه‌گانه قرآنی «مقربین»، «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال»، علم اخلاق را دانشی می‌داند که تنها برای «اصحاب الیمین» معنا دارد؛ یعنی کسانی که هنوز در مرحله میانی‌اند و قابلیت صعود یا سقوط دارند. «مقربین» فراتر از اخلاق‌اند، زیرا در سلوک عرفانی‌اند؛ و «اصحاب الشمال»، فروتر از آن‌اند که اخلاق بر آنان کارگر افتد. در نتیجه، دایره کاربرد علم اخلاق محدود به اصحاب الیمین است. اما این دیدگاه، در پیش‌فرض‌ها و کلیت نگرشش به انسان و اخلاق، دارای مشکلاتی بنیادین است:

۱. تقلیل اخلاق به ابزار سعادت

فخر رازی، علم اخلاق را فقط برای کسانی مفید می‌داند که هنوز در صیوروت و حرکت‌اند



۱۶۳

(اصحاب الیمین). این یعنی اخلاق صرفاً ابزاری است برای سیر و سلوک، نه غایت و ارزشی فی نفسه. حال آنکه بسیاری از نظریه‌های اخلاقی، از جمله نظام‌های وظیفه‌گرایانه یا فضیلت‌مدار، اخلاق را غایت و فی نفسه ارزش‌مند می‌دانند؛ نه صرفاً وسیله‌ای برای صعود یا نجات یا رسیدن به سعادت.

۲. بیرون انگاشتن مقربان از دایره اخلاق

در این دستگاه، «مقربین» از اخلاق فراتر شمرده شده‌اند؛ گویی نیازی به اخلاق ندارند. این تلقی، با تصویر دینی یا عرفانی از بزرگان اخلاق‌مدار هم‌خوان نیست. انسان‌های کامل، مانند پیامبران و اولیا، نه تنها اخلاق را پشت سر نگذاشته‌اند، بلکه آن را در بالاترین درجات تجسم بخشیده‌اند و از همین‌رو، فراتر دانستن عرفان از اخلاق، نباید به معنای بی‌نیازی از اخلاق تفسیر شود.

۳. سلب صلاحیت اخلاقی از اصحاب الشمال

یکی از تبعات نگران‌کننده این دیدگاه، این است که افراد در گروه «اصحاب الشمال»، ذاتاً فاقد اصلاح اخلاقی فرض می‌شوند. این نگاه، با آموزه‌هایی که بر اختیار، تربیت‌پذیری، و امکان توبه و تحول انسانی تأکید دارند، ناسازگار است؛ به‌ویژه در اخلاق اسلامی که اصل بر «امکان تحول» است، نه جبر ذاتی.

۴. ابهام در تمایز اخلاق و عرفان

فخر رازی، علم اخلاق را از علم ریاضت روحانی جدا می‌سازد و آن را در رتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌دهد، اما در عمل، بسیاری از آموزه‌های عرفانی، بدون زیربنای اخلاقی ممکن نیستند. اگر ریاضت روحانی مستلزم ترکیه نفس، ترک رذایل، و اکتساب فضایل است، این دقیقاً همان مضمون اخلاق است. تمایز میان این دو، بدون تحدید دقیق آن‌ها، موجب خلط و ابهام می‌شود.

۵. ناسازگاری با رویکردهای تربیتی و اصلاحی

در رویکرد فخر رازی، نوعی تقدیرگرایی اخلاقی دیده می‌شود: افراد از آغاز به سه دسته ثابت



۱۶۴

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم

شماره سوم

پاییز ۱۴۰۴

تقسیم شده‌اند و امکان گذار برای گروه سوم (اصحاب الشمال) منتفی است. این دیدگاه با فلسفه تربیت، دعوت انبیا، و سنت‌های اصلاح‌گرایانه‌ای که همواره بر امکان تحول اخلاقی انسان تأکید کرده‌اند، تعارض دارد.

در نتیجه، دیدگاه فخر رازی، اگرچه ظاهری قرآنی دارد و بر پایه تحلیل دقیق مراتب نفسانی بنا شده، اما به لحاظ اخلاقی دارای تبعاتی است که می‌تواند منجر به تقلیل اخلاق به ابزار و نه غایت، بی‌نیاز دانستن قربان از اخلاق، ناامیدی از اصلاح گروهی از انسان‌ها، و ناسازگاری با رویکردهای تربیتی و اصلاح‌گرانه شود. البته، شاید با تمایز میان قابلیت‌ها اخلاقی و فعلیت‌های اخلاقی بتوان این دیدگاه فخر رازی را تا حدودی اصلاح کرد، یعنی پذیرفت که همه انسان‌ها، در مقام قابلیت، امکان اخلاقی شدن دارند، حتی اگر در فعلیت، درجات متفاوتی داشته باشند. در این صورت، اخلاق قلمروی عام و همه‌شمول می‌یابد؛ نه مختص به دسته‌ای خاص.



۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله، دو نظریه مختلف درباره صدور فعل اخلاقی در نظر فخر رازی بررسی شد. نظریه نخست فخر رازی که قوای جسمانی نفس را مبنای صدور فعل اخلاقی می‌داند، با یافته‌های مدرن عصب‌شناختی و روان‌شناختی هم‌خوانی ندارد. همچنین، محوریت قلب، کم‌رنگ کردن نقش عوامل اجتماعی و فرهنگی در صدور فعل اخلاقی، و پیش‌فرض وحدت نفس، محدودیت‌های اصلی این دیدگاه در تحلیل رفتار اخلاقی انسان است. اما بیشتر نظریه دوم فخر رازی در کانون توجه این مقاله بود که در آن، او فضیلت اخلاقی را به گروهی خاص به نام «اصحاب الیمین» محدود می‌سازد. اما این دیدگاه با شواهد متعدد قرآنی و تفسیری در تعارض است. فخر رازی، خود، در مواردی همچون داستان بلعم باعورا، بر صیصا و ابلیس، سقوط اخلاقی مقربین را تصدیق کرده و از سوی دیگر، امکان بازگشت افراد فاسد و منحرفی چون فرعون و وحشی (قاتل حمزه) را نیز محتمل دانسته است. این شواهد نشان می‌دهد که اخلاق را نمی‌توان محدود به طبقه‌ای خاص دانست و در هر مرتبه‌ای از مراتب نفسانی انسان، اخلاق نقشی بنیادین دارد.

فخر رازی، برای اثبات تفاوت ماهوی نفوس انسان‌ها، تفاوت‌های رفتاری کودکان پیش از تعلیم و تربیت را پیش کشیده است. اما در این مقاله بر این استدلال نقدهایی جدی وارد شد. نخست، فخر رازی در نظریه دوم خود به‌طور قابل توجهی نقش عوامل ژنتیکی، رشد پیش از

تولد، و محیط‌های اولیه را نادیده گرفته است و این غفلت به نوعی موجب مغالطه‌طرد شقوق دیگر شده و تفاوت‌های رفتاری و اخلاقی انسان‌ها را صرفاً به مراتب نفسانی پیشین و سرشت ذاتی نسبت داده و دیگر عوامل مؤثر را کنار گذاشته است. دوم، استنتاج مستقیم از تفاوت‌های ظاهری رفتاری به تفاوت‌های ماهوی در جوهر نفس نوعی تعمیم نادرست است که پشتوانه تجربی و عقلانی محکمی ندارد؛ زیرا رفتارهای مشاهده‌شده ممکن است ناشی از شرایط محیطی یا تربیتی باشند نه جوهر ثابت نفوس. سوم، شواهد تجربی و مشاهدات تربیتی نشان می‌دهند که صفات اخلاقی کودکان قابلیت تعلّم و تغییر را دارند و نمی‌توان آنها را به‌عنوان بازتابی از جوهر ذاتی و غیرقابل تغییر دانست. چهارم، حتی نوزادان و کودکان خردسال نیز تحت تأثیر محیط‌های ابتدایی و تعاملات اولیه با اطرافیان قرار می‌گیرند و نمی‌توان فرض کرد که تفاوت‌های اخلاقی آنان صرفاً محصول تفاوت‌های ذاتی است، بلکه این تفاوت‌ها حاصل ترکیبی از عوامل زیستی، روان‌شناختی، و محیطی است.

در نهایت، نظریه فخر در تقسیم انسان‌ها به سه‌گانه مقربین، اصحاب الیمین و اصحاب الشمال، اگرچه در برخی موارد کاربرد تفسیری دارد، اما نمی‌تواند پایه‌ای معتبر برای تبیین ماهیت فعل اخلاقی و قابلیت اخلاق‌پذیری انسان دانسته شود. شواهد عقلی و نقلی متعدد، نشان می‌دهد که اخلاق، نه امری محدود به طبقه‌ای خاص، بلکه ظرفیتی عمومی و تحول‌پذیر در همه انسان‌هاست.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه.

آذرگین، آروین؛ توکلی، غلامحسین. (۱۳۹۴). امکان‌پذیری آکراسیا از منظر سقراط و ارسطو. پژوهش‌های فلسفی، ۹(۱۶)، ۱-۲۲.

افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. (ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱). تهران: خوارزمی.

حسینی، حسن. (۱۳۷۳). بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی، خواجه نصیر

طوسی و امام فخر رازی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
سهرابی فر، محمدتقی. (۱۳۹۶). تفاوت ماهوی انسان‌ها در اندیشه فخر رازی. انسان‌پژوهی دینی،

DOI: 10.22034/ra.2018.29945.۳۷-۲۵، (۳۸)۱۴

الصدوق، ابي جعفر محمد بن علي. (۱۳۸۵ق). علل الشرايع. النجف: منشورات المكتبة الحيدرية.
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۶۴ش). كتاب النفس و الروح و شرح قواهما. (تحقيق: محد صغير حسن معصومی). تهران: مركز نشر دانشگاهی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۳ش). شرح عيون الحكمة. (محقق: احمد حجازی سقا). تهران: مؤسسة الصادق.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۸۴ش). شرح الاشارات والتنبیها. (مصصح: علی رضا نجف‌زاده). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۹۶ق). شرح اسماء الحسنی. (مصصح: سعد طه عبد الرؤوف). قاهره: مكتبة الكليات الزهرية.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الإلهی. (تحقیق: احمد حجازی سقا. ج ۷ و ج ۹). بیروت: دار الكتاب العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: بیدار.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۴ق). قضاء و قدر. (مصصح: معتصم بالله). بیروت: دار الکتب العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار الحیاء تراث العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۲۰۰۰م). أسرار التنزیل و أنوار التأویل. (تحقیق: عبد الرحمن عمیره و عبد المنعم فرج درویش). قاهره: دار رکابی للنشر.

فخر رازی محمد بن عمر. (بی تا). الأربعین فی أصول الدین. (تقدیم، تحقیق و تعلیق: الدكتور احمد حجازی سقا، ج ۱ و ج ۲). قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.

قربانی، هاشم؛ ابوالحسنی نیارکی، فرشته. (۱۳۹۸). تحلیل پیش‌انگاره‌های معرفتی و غیر معرفتی رفتار در اندیشه فخر رازی. پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱۷(۳۳)، ۱۶۳-۱۸۷.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. (چاپ سی و دوم) تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مک‌ناوتن، دیوید. (۱۳۹۳). بصیرت اخلاقی. (ترجمه: محمود فتح‌علی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نوری، ابراهیم؛ جهان‌شاهی جواران، ناصر. (۱۳۹۶). شخص کامل از دیدگاه فخر رازی. نقد و نظر، ۲۲(۸۵)، ۸۸-۱۱۲.

Damasio, Antonio R. (1994). *Descartes' Error, Emotion, Reason and Human Brain*. New York: Avon Books.

