

مقایسه دو سنخ خردورزی خودبنیاد و وحی بنیاد در مناظره ابو حاتم رازی و محمد بن زکریای رازی

احد فرامرز قراملکی^۱، عباسعلی منصور^۲

چکیده

در بررسی سیر جریان عقلگرایی در جهان اسلام معمولاً به بررسی چالشهای جریان عقلگرایی با گروههای ظاهرگرا، متکلمان اشعری و صوفیه پرداخته میشود و کمتر به بررسی و مقایسه جریانهای مدافع عقل با یکدیگر اقبال میگردد.

در میان جریانهای مدافع عقل، دو سنخ خردورزی خودبنیاد و خردورزی وحی باور جایگاه مؤثرتری دارند. زیرا در گفتگوی این دو سنخ از خردورزی است که نیازهای متقابل عقل و دین به هم آشکار میشود و گفتگوها از جدلهای صنفی فاصله گرفته و به گفتگوی واقعی نزدیکتر میگردند.

هدف این نوشتار بررسی مواضع خلاف و وفاق خردورزی ابو حاتم رازی، احمد بن حمدان (ف. ۳۲۲ ه. ق.) و محمد بن زکریای رازی (ف. ۳۱۳ ه. ق.) بعنوان نمایندگان خردورزی خودبنیاد و خردورزی وحی بنیاد در قرن سوم و چهارم هجری است. این دوره اهمیت زیادی در تاریخ تفکر اسلامی دارد، زیرا در این دوره است که گفتمانها و مکاتب فکری شکل میگیرد و نظریهها و مرزبندیها ظهور و نمود مییابد.

۱. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): abas.mansory@ut.ac.ir

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۱۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۲۷



فروکاستن اختلاف عقلگرایی ابوحاتم و محمدبن زکریای رازی به اعتقاد یا عدم اعتقاد ایشان به ضرورت نبوت، یک مقایسه بسیار سطحی است که مؤلفه‌ها و ماهیت عقلگرایی ایشان را بیان نمی‌کند. نوشتار حاضر در پی این است که ریشه‌های دورتر و اصلی این اختلاف را واکاوی نماید و تصویری از روش عقلگرایی و نظام معرفتی هر یک ارائه دهد.

کلید واژه‌ها: ابوحاتم رازی، محمدبن زکریای رازی، عقلگرایی، عقلگرایی خودبنیاد، عقلگرایی وحی باور، سعادت، نظر و عمل، فلسفه

* * *

بیان مسئله

نسبت «دینداری» و «خردباوری» یا بعبارتی جایگاه و گستره خرد و خردورزی در نسبت با دین همواره از نخستین و مهمترین مشغله‌های ذهنی متفکران مسلمان بوده است. در جهان اسلام در سه قرن نخست، عقلگرایی و خردورزی در قالب رویکردها و صورتهای مختلفی بروز و ظهور یافت: عقلگرایی سیاسی و دنیا اندیش، عقلگرایی ماتریدیه، عقلگرایی شیعه امامیه، عقلگرایی فلاسفه وحی باور، عقلگرایی فلاسفه وحی منکر.

در بررسی چالشها و فراز و فرودهای جریان عقلگرایی در جهان اسلام، معمولاً به بررسی چالشهای جریان عقلگرایی با گروههای ظاهرگرا، متکلمان اشعری و صوفیه پرداخته میشود و کمتر به بررسی و مقایسه جریانهای مدافع عقل با یکدیگر اقبال میشود. در میان جریانهای مدافع عقل، دو سنخ خردورزی خودبنیاد و خردورزی وحی باور جایگاه مؤثرتری دارند. زیرا در گفتگوی این دو سنخ از خردورزی است که نیازهای متقابل عقل و دین به هم آشکار میگردد و گفتگوها از جدلهای صنفی فاصله گرفته و به گفتگوی واقعی نزدیک میشود.

مقصود از خردورزی خودبنیاد در این متن، گونه‌یی از تفکر نیست که منکر امکان معرفت مابعدالطبیعی و یا در پی اصالت بخشیدن به انسان و زندگی این جهانی است و همچنین مقصود اشاره به این بحث نیست که عقل حجیت ذاتی داشته و حجیت خود را از دین نمیگیرد؛ بلکه بطور مشخص مراد از خردورزی خود بنیاد در اینجا آن نوع خردورزی است که در عین اعتقاد به خدا و معاد و اصالت داشتن زندگی پس از مرگ، معتقد است که تنها منبع معرفتی برای رسیدن به

۹۲



سعادت دنیوی و اخروی، عقل است و انسان به منبع معرفتی بیرون از تواناییهای ادراکی خود - یعنی وحی - نیاز ندارد.

در مقابل نیز مراد از عقل وحی‌بنیاد، نفی حجیت عقل یا کافی و وافی بودن وحی صرف نیست، بلکه مقصود این است که عقل بتنهایی برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی کافی نیست و بشر به منبع معرفتی بیرون از تواناییهای ادراکی خود - یعنی وحی - نیاز دارد.

نوشتار حاضر درصدد مقایسه این دو سنخ و تحلیل مواضع خلاف و وفاق آنها در اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم هجری است. این دوره اهمیت زیادی در تاریخ تفکر اسلامی دارد، زیرا در این دوره است که گفتمانها و مکاتب فکری شکل میگیرد و نظریه‌ها و مرزبندیها ظهور و نمود مییابد. همچنین این پژوهش علاوه بر اینکه یک حقیقت تاریخی را کشف میکند، میتواند در فهم و بازشناختن جریانهای خردگرایی معاصر نیز سودمند باشد. دو بحث اخیر «امکان یا عدم امکان روشنفکری دینی» و «زندگی اصیل»، صورتی دیگر از چالش خردورزی وحی بنیاد و خردورزی خودبنیاد است.

نماینده مشهور خردورزی خودبنیاد در این دوره و شاید در تمام تاریخ تفکر اسلامی، محمد بن زکریای رازی^(۱) است که شهرتش در جهان اسلام بیشتر از آنکه مدیون دستاوردهای طبی او باشد معلول دیدگاههای خاصش در مورد شریعت و نبوت است.

اندیشمند همعصر او که با وی به مقابله برمیخیزد و سنخ خردورزی او را مورد نقد قرار میدهد ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان بن احمد است. ایشان با هم مناظره‌هایی داشته‌اند که ابوحاتم گزارش این مناظره‌ها را در کتابی تحت عنوان *اعلام النبوة* جمع‌آوری نموده است. اهمیت و ارزش این کتاب را نباید در موضوعات، مدعاها و ادله طرفین دید، بلکه اهمیت این کتاب در تاریخ تفکر اسلامی از این جهت است که بیانگر و گزارشگر دو سنخ از نظوروزی و عقلگرایی در تاریخ تفکر اسلامی است. مطالب کتاب *اعلام النبوة* در واقع تصویرگر سنخ خاصی از خردورزی فلسفی (نه مطلق خردورزی فلسفی) و اندیشه مقابل و ضد آن است.

ازاینرو، این نوشتار درصدد بررسی مواضع خلاف و وفاق خردورزی ابوحاتم رازی و زکریای رازی بعنوان نمایندگان خردورزی خودبنیاد و خردورزی وحی بنیاد میباشد. برای روشن شدن جهت مقایسه و مسیر پژوهش، اشاره به این نکته

ضروری است که مقایسه نظرورزی و خردگرایی اندیشمندان از دو حیث ممکن است: تحلیل جنبه‌های معرفت‌شناختی و تحلیل جنبه‌های غیرمعرفتی (مانند: زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، روانی، تعلیمی و...) این پژوهش حاضر به تحلیل نخست، محدود است.

علت انتخاب زکریا بعنوان نماینده خردورزی خودبنیاد در سده سوم و چهارم هجری این است که از او بعنوان معدود متفکرینی در جهان اسلام یاد میشود که قائل به عقل خودبنیاد بوده‌اند؛ بدینمعنا که وی بر این باور بوده است که عقل انسان برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی کافی است و نیازی به معرفت و حیانی ندارد. از این جهت او را با دانشمندان عصر روشنگری مقایسه میکنند^(۲) و وی را تنها کسی میدانند که در فرهنگ ما یونانی می‌اندیشیده است.^(۳)

انتخاب ابوحاتم بعنوان نماینده خردورزی و وحی‌بنیاد نیز از دو حیث اهمیت و اولویت دارد: اول اینکه همچنانکه گذشت بین ایشان مناظره‌ها و گفتگوهای صورت گرفته مواد لازم برای تحلیل و مقایسه این دو سنخ از نظرورزی را مهیا میسازد. دیگر اینکه ابوحاتم در تاریخ تفکر اسلامی آنقدر شناخته شده است که ما اجازه داشته باشیم او را بعنوان یک نماینده قدر از جریان خردورزی و وحی‌بنیاد در مقابل زکریای رازی بنشانیم.

آنچه امکان بحث و بررسی درباره این دو سنخ از نظرورزی را بیشتر مهیا میکند، نخست این است که ابوحاتم در تاریخ تفکر جهان اسلام از حیث روش اندیشه‌ورزی بعنوان یک عقلگرا، متکلم و فیلسوف اسماعیلی مذهب مشهور است. ازاینرو، دو طرف مقایسه هر دو بنحوی متعلق به اردوگاه عقلگراها بوده و به دستاوردها و مقام عقل با دیده احترام مینگرند؛ ضمن اینکه ابوحاتم از حوزه علوم و تعلیمات مورد علاقه زکریا نه تنها بیگانه نبوده بلکه - همچنانکه کتابهای باقی مانده از او نشان میدهند - با علوم روزگار خود بخوبی آشنا بوده است.

دیگر آنکه ابوحاتم که از حیث احترام به دین و نبوت به نوعی مقابل زکریاست، اطلاعاتش از دین بطور مطلق و از تعالیم و تاریخ و فرهنگ اسلام بطور خاص آنقدر عمیق و گسترده هست که بتوان وی را در این زمینه بعنوان یک مقابل قدر برای زکریا دانست؛ مقابلی که بتواند از مقام جدلها عبور کند و با زکریا به گفتگوی واقعی بنشیند.

ازاینرو، وجود این قرابت فکری و آشنایی عمیق و گسترده ابوحاتم با دین و تعالیم اسلام، سبب گردید که مقایسه در سطح جدلهای ظاهری و جواب و اشکالهای اسکاتی

باقی نماند و گفتگو و مفاهمه وارد لایه‌های عمیق‌تر شود و زمینه را برای مقایسه بیشتر فراهم سازد.

برای مقایسه سنخ خردورزی دو اندیشمند مذکور و استخراج مواضع خلاف و وفاق ایشان، میتوان شیوه‌های مختلفی را اتخاذ نمود. اما اگر بخواهیم از مقایسه ظاهری و بیان شباهتها و تفاوت‌های ظاهری فاصله بگیریم، بهترین راه، تمرکز و تلاش برای فهم نظام و سیستم معرفتی هریک از ایشان است. در نظام معرفتی هر اندیشمندی معمولاً یک کانون اصلی وجود دارد که وحدت‌بخش سایر مطالب و نظریه‌های اوست و تمام آراء و عقاید او در ارتباط با آن کانون اصلی قابل فهم است.

«سعادت» نقطه کانونی نظام معرفتی محمدبن زکریا و ابوحاتم رازی است و برای فهم نظام معرفتی ایشان بهترین آغاز، مسئله سعادت است و با تمرکز بر این نقطه است که میتوانیم به مواضع وفاق و خلاف ایشان دست یابیم و سنخ‌نظوروزی هریک از آنها را بازنویسی کنیم. زیرا علم و نظوروزی برای ایشان معیار سعادت و شقاوت است؛ یعنی هر دو دغدغه سعادت دارند و تلاش علمی ایشان تلاشی برای نیل به سعادت و کمال آدمی است. اساساً علم و نظر در اندیشه ایشان یک ضرورت است نه یک فضیلت.

ابوحاتم و زکریا در مسئله سعادت بطور مشخص در دو امر با هم اشتراک‌نظر دارند: یکی اینکه رسیدن به سعادت بدون علم و معرفت میسر نیست و اساساً سعادت نوعی از معرفت است. دیگر آنکه به هیچ‌وجه نمیتوان از اهمیت و نقش عقل و نظوروزی در نیل به سعادت چشمپوشی نمود.

اما همین وجه اشتراک‌های ایشان دقیقاً همان چیزی است که نظوروزی خاص هریک را مشخص کرده و اختلاف و تمایزهای ایشان را نمایان میسازد. ازاینرو، راه فهم خردگرایی و نظوروزی مورد توجه هر یک از این دو اندیشمند، تمرکز بر دو مبحث سعادت و راه حصول و وصول بدان است.

بنابراین در ادامه، ابتدا این دو وجه اختلاف در نظریه سعادت شرح داده میشود و در مرحله بعد نشان داده میشود که چگونه مسئله سعادت میتواند بیانگر و راه فهم نوع خردگرایی و نظوروزی خاص هریک از دو اندیشمند مذکور باشد.

سعادت در اندیشه زکریای رازی

اگرچه برخی معتقدند که محمد بن زکریا رازی نظریه اخلاقی خود را همانند

نظریه فلسفیش از طریق جالینوس وامدار دیدگاه اپیکور و پیروان وی است^(۴)، اما واقعیت این است که نظریه اخلاقی او و رأی وی درباره ماهیت سعادت و راه وصول به آن در راستا و هماهنگی با دیدگاه عموم فلاسفه در اینباب است. مقصود این نیست که وی در نظریه سعادتش پیرو و تابع فیلسوف خاصی است، بلکه مقصود این است که نظریه وی داخل در گفتمان نظریه سعادت فلاسفه است. ازاینرو، برای فهم نظریه او چاره‌ی جز اشاره اجمالی به نظریه فلاسفه در باب سعادت نیست؛ ضمن اینکه هنگام بیان نظریه سعادت ابوحاتم به این بخش احتیاج خواهیم داشت.

فلاسفه جهان اسلام در باب مفهوم و ماهیت سعادت، کم و بیش با هم اتفاق نظر دارند. نظریه اخلاق و سعادت ایشان تا حد زیادی ادامه گفتمان ارسطوست.^(۵) محور مشترک نظریه ایشان، انحصار سعادت در محصول معرفت فلسفی و تنزیه نفس از لذت‌های غیرعقلی است. وجه اشتراک تمام تعاریف و سخنان پراکنده‌ی که ایشان در آثار مختلف خود در باب اهمیت فلسفه و چرایی لزوم تعلیم و تعلم آن گفته‌اند، این است که انسان برای رسیدن به کمال یا سعادت باید فلسفه بیاموزد و به فلسفه روی آورد. درواقع ایشان فلسفه را استکمال نفس انسانی (با متشبه شدن به خدا، با عالم عقلی مشابه عالم عینی شدن، با علم یافتن به وجود به ما هو وجود) میدانند.^(۶)

آنها معتقدند که گوهر و جوهر انسان، قوه عاقله اوست و کمال و سعادت نهایی و واقعی انسان سعادت عقلی است.^(۷) ابن‌سینا تصریح میکند که سعادت انسان فعلیت یافتن قوه عاقله است؛ به اینصورت که نفس انسان به یک عقل مجرد از ماده و لوازم ماده تبدیل شود.^(۸)

این نوع نگاه فلاسفه به سعادت مبتنی بر انسان‌شناسی خاص ایشان است که داخل در گفتمان ارسطوست. ارسطو فعالیت عقلانی را اصیلترین مؤلفه سعادت میدانست، زیرا انسان‌شناسی او مبتنی بر توجه به کارکرد خاص و ویژه نوع انسانی بود. وی استدلال میکرد که تنها کاری که مختص و ویژه انسان است، همان نظرکردن است. انسان می‌اندیشد، بویژه درباره واقعه‌های غایی و نامحسوس هستی مانند خداوند، ولی هیچ نوع طبیعی دیگری نمیتواند چنین کاری انجام بدهد. پس سعادت خاص انسان را هم باید در فعالیت خاص او، یعنی نظرکردن دانست.^(۹) در این تلقی، انسان خاکی، موجودی مرکب از نفس و بدن است، اما نه بدینمعنا که حقیقت انسان متشکل از دو جزء است، بلکه این ترکیب امری عارضی و مربوط به عالم ماده است و حقیقت انسان همان جزء نفسانی اوست و بدن ذاتی ماهیت انسان نبوده و

ارتباطات و نیازهای او با مادیات مدخلیتی در انسانیت او ندارد و سعادت انسان در رهایی از بدن و بدنیات/ ماده و مادیات است. فارابی تصریح میکند:

سعادت آن است که نفس انسان از حیث کمال در وجود به مرتبه‌یی برسد که در قوامش هیچ نیازی به ماده نداشته باشد؛ یعنی داخل در خیل موجوداتی شود که بری از جسمند و از جمله جواهر مفارق از ماده شود و با قطع تعلق از ماده به مرتبه‌یی برسد که همچون عقل فعال حیاتش ابدی باشد بجز اینکه از حیث مرتبه پایینتر از عقل فعال باشد.^(۱۰)

اما راه این رهایی چیست؟ ایشان همگی سعادت را بر دو رکن اساسی استوار می‌بینند: ترک شهوات و بحث و نظر در حقایق اشیاء؛ یعنی معتقدند که حصول سعادت و رهایی از بدن منوط به استکمال در عمل (ملکات اخلاقی) و نظر (استکمال قوه عاقله) است. با این قید که رکن دوم مهمتر و اساسیتر است و نقش عمل در حکم مقدمه و خادم است و ارزش استقلاللی ندارد.^(۱۱) زیرا عمل بخودی خود اهمیت ندارد و اهمیت آن از این جهت است که موانع نظوروزی را رفع میکند. از نگاه ایشان اساساً عمل بنفسه فضیلت نیست بلکه از آن جهت فضیلت است که به نظر می‌انجامد.

مدعایی که درصدد پیگیری آن بودیم این است که نظریه سعادت‌شناختی زکریای رازی داخل در گفتمان نظریه سعادت فلاسفه است. رازی‌شناسان هنوز درباره جنبه‌های فلسفی تفکر و آثار رازی به اجماع نرسیده‌اند. به همین سبب روی آورد رازی به فلسفه را به صورتهای گوناگون تفسیر کرده‌اند؛ عده‌یی برآنند که رازی به توصیه جالینوس - که طبیب برجسته باید فیلسوف نیز باشد - توجه کرد و برخی روی آورد او به فلسفه را نه صرفاً بمنزله مقدمه‌یی لازم یا پیوستی ملحق به طب بلکه بعنوان یک هدف مستقل معرفی میکنند.^(۱۲)

در این میان آثار برجای مانده از زکریا و نقدهای دیگران بر آراء فلسفی او مدعای دوم را تقویت میکند. اما فارغ از آراء دیگران، زکریا خود را در زمره فلاسفه و شیوه خویش را فلسفه میدانند و کتاب *السیره الفلسفیه* را بمنظور اثبات همین مدعا نگاشت و تصریح میکند که ما اگرچه در عالم قیاس با سقراط سزاوار نام فلسفه نیستیم، اما در مقابل کسانی که شیوه ایشان فلسفه نیست، حق آن را داریم که خود را به این نام بخوانیم^(۱۳) همچنین تصریح میکند که هیچ سیرتی در او نبوده است که

۹۷



بدان سزاوار خروج از صف فلاسفه باشد، زیرا کسی سزاوار این عقوبت است که نسبت به دو جزء فلسفه، یعنی علم و عمل قصور ورزد، اما او ساحت خود را از این قصور بری میداند.^(۱۴)

نگاه او به ماهیت سعادت و راه حصول به آن، شاهدهی قوی بر درستی مدعای مذکور است. وی در ایده سعادت و ماهیت و کارکرد فلسفه موافق رأی جمهور فلاسفه است^(۱۵) و همچون فلاسفه سعادت را از سنخ معرفت فلسفی و محیط شدن قوه عاقله بر سایر قوا میداند. از همینرو، بشدت با تقلید در ستیز است و نظورری را وظیفه تمام انسانها دانسته و معتقد است که کسی با تقلید نمیتواند به کمال و سعادت برسد. زیرا قوه عاقله هیچکس با تقلید، کامل و بالفعل نمیشود و آنچه سعادت است، بالفعل شدن قوه عاقله است و این هنگامی حاصل میگردد که فرد خودش نظورری کند، زیرا خود این تلاش و مسیر نظورری است که مهم است و سبب حصول سعادت میشود نه نتیجه آن. 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 بنظر و بحث داشته باشد و در این راه تلاش کند، راه حق را مییابد؛ چه آنکه نفوس از کدورات این عالم پاک نمیشوند و برای ورود به عالم دیگر خالص نمیگردند مگر با بحث و نظر.^(۱۶)

شواهد فراوانی دال بر موافقت زکریا با نظریه سعادت فلاسفه وجود دارد؛ مثلاً وی در توصیف کمال مطلوب برای نوع انسانی تصریح میکند:

کمال مطلوبی که در پی آن موجود شده و بسمت آن رهسپاریم، تحصیل
لذات جسمانی نیست، بلکه طلب علم (نظورری) و بکار داشتن عدل (عمل)
است. تا بدینوسبیل از این عالم رهایی یافته و به عالم دیگر که مرگ و آلم را
در ساحت آن راهی نیست، هدایت شویم.^(۱۷)

زکریا در کتاب سیره فلسفی، دیدگاه اخلاقی خود را نسبت به کتاب طب روحانی که در دوران جوانیش نگاشته است، تکامل بخشیده و هدف اخلاق را از سلامت نفس بمعنای رفع بیماریهای روانی در زیست این جهانی فراتر میبرد و تشبه به خدا و سعادت ابدی را هدف تهذیب اخلاق میداند.^(۱۸) یا اینکه در توضیح مراد فلاسفه از اینکه فلسفه تشبه به خداوند است، این تشبه را از این جهت میداند که فلسفه سبب نزدیک شدن به سیرت خداوند در علم (نظر) و عدالت (عمل) است و

۹۸



فلاسفه را محبوبترین بندگان پیش خداوند می‌شمارد.^(۱۹)

همچنین در فصل دوم کتاب *طب روحانی* هنگام بحث از چگونگی سرکوب کردن هوی بمنظور حفظ سیطره عقل می‌گوید: البته مردم از حیث توان مخالفت با هوی مختلفند ولی نیل به عالیترین اوج این فضیلت که برای طبع انسانی قابل وصول باشد، بندرت 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.^(۲۰)

همچنین هنگام اثبات عدم خروجش از روش و منش سقراط، سیرت سقراط را بعنوان پیشوای فلاسفه کشتن هوی و دوستداری علم و تلاش در طلب آن میدانند. عبارت وی چنین است:

با اینکه اعتراف دارم که در تعقیب سیرت سقراط از کشتن هوی و دوستداری علم و جهد در طلب آن به مقام او نرسیده‌ام اما تصور نمی‌کنم که در پیروی از قسمت پسندیده سیرت او، راه خلاف رفته باشم و اگر هم خلافی باشد، در کمیت آن سیرت است نه در کیفیت آن.^(۲۱)

او معتقد است که 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.^(۲۲)

بجهت همین نوع نگاه به نظرورزی است که وی در زندگی تلاش طاقت‌فرسایی برای کسب علم و معرفت مینماید و سعی میکند در هر حوزه‌یی که آن را ضروری میدانست به تعلیم و تحقیق پردازد؛ بگونه‌یی که بقول ابن‌ندیم هیچگاه از خواندن و نوشتن جدایی پیدا نمی‌کرد.^(۲۳)

سعادت در اندیشه ابوحاتم

۹۹

در مناظره ابوحاتم و زکریای رازی کاملاً مشهود است که تصویر و تلقی ابوحاتم از انسان، موجود مختاری است که نسبت به خالق خود عبد بوده و مورد امر و نهی اوست، نه یک سالک که در راه بدست آوردن کمالات عقلی و اخلاقی است. ازاینرو، سعادت در اندیشه وی صرفاً سلوک عقلانی و اخلاقی برای استکمال نیست بلکه سعادت در تقرب هر چه بیشتر به خداوند است.

قراملکی، مصوری؛ مقایسه دو سنخ خردورزی خودبنیاد و وحی بنیاد در مناظره ابوحاتم رازی و محمد بن زکریای رازی



تلقى ابوحاتم از سعادت یک تلقی دینی است؛ یعنی مفاهیم دینی (چون بهشت، قرب به خدا، رضایت الهی و...) در آن اخذ است و صرفاً استکمال قوه عاقله یا رسیدن به حد اعتدال در قوا، بدون لحاظ عنصر اخلاص و ایمان، نمیتواند باشد. اما از آنجایی که سنخ این تقرب با توجه به اندیشه باطنی و عقلگرایی ابوحاتم، تقرب روحانی و معرفتی است، از اینرو سعادت در اندیشه وی نیز نوعی معرفت و حکمت است. بتعبیر خود او، سعادت در وصول به باطن و حقایق علوم شریعت است و شقاوت در وقوف به ظواهر شریعت، بدعت نمودن و قیاس به رأی است.^(۲۴)

این امر، نظریه وی را با نظریه سعادت زکریا و فلاسفه یکی نمیکند؛ چه آنکه این نوع معرفت با معرفت مورد نظر فلاسفه متفاوت است. وی اساساً علم و حکمت را باطن و سر مستور در اعمال و مناسک شریعت میداند و وجود حکمت و معرفت حقیقی را منوط به وجود شریعت می‌شمارد و بدون شریعت وجود حکمت را محال میداند و بر این عقیده است که حقیقت حکمت و معرفت نمیتواند صرفاً در کلمات و مفاهیم ظاهر شود، بلکه راه ظهور حکمت، تمثل یافتن از طریق اعمال و مناسک شریعت است.^(۲۵)

طبق این بینش، چنین نیست که فرد با تفکر و اندیشه در وجود و مسائل فلسفه - مفاهیم غیر منبعث و غیرمرتبط با شریعت - به حکمت برسد، بلکه حکمت همیشه در لباس و قالب شریعت و عمل تمثل و تحقق مییابد. در چنین تلقی از حکمت، عنصر غایت نقش برجسته‌یی دارد؛ یعنی برخلاف نظریه زکریا در اینجا جوهره و اساس حکمت، روند و سیر رسیدن به مجهولات نیست، بلکه خود آن مقصد است که مهم است، ولو اینکه رسیدن بدان با تقلید باشد. از همینرو، ابوحاتم ارزش نظروری را بخاطر خود نظروری نمیداند و نظر را بخاطر خود نظر ممدوح ندانسته و کمال محسوب نمیکند، بلکه ارزش نظروری را بسته به متعلق آن دانسته و تصریح میکند که اگر معاد و جهنم و بهشت و عقاب و ثوابی در کار نباشد، نظر کردن و طلب علم و اجتهاد در این امور و سایر مباحث بیفایده و بیحاصل است و عالم و جاهل و عادل و ظالم و فاجر و نیکوکار مساوی خواهند بود و در اینصورت به رنج انداختن نفس با بحث در این امور و طلب معنی، نفع و سودی نخواهد داشت.^(۲۶)

با این وصف، هرچند نظروری شرط وصول به مراتب خاصی از سعادت است، اما دیگر فلسفه و نظروری بصورت مطلق شرط لاینفک سعادت نیست، بلکه برعکس، این دین و شریعت است که عوض و جانشینی ندارد؛ «فلیس من الدین عوض»^(۲۷) و بصورت مطلق شرط لاینفک سعادت است؛ یعنی رسیدن به هر مرتبه



از سعادت، بدون شریعت میسر نیست. زیرا از یک طرف همچنانکه اشاره شد، اساساً حکمت فقط در پرتو شریعت است که تحقق مییابد و حکمت لخت و عاری از شریعت هیچگاه نمیتواند عینیت و تحقق داشته باشد، پس هیچ متفکر و نخبه‌یی بدون استمداد از شریعت نمیتواند راهی به حکمت بیابد و از طرف دیگر، همچنانکه ابوحاتم در پاسخ به طعن زکریا که پیروان شرایع را احمقان، زنان، کودکان و ضعیف‌عقلان میدانند تصریح میکند که این فقط دین است که میتواند تمام طبقات مردم بخصوص ضعیفا را از کدورات این عالم برهاند و فلسفه هیچگاه توان این کار را ندارد، زیرا طبقات ضعیف، توان فهم و میل به مباحث ایشان را ندارند.^(۲۸)

در این تلقی از حکمت و معرفت، اولاً، مراد از عمل لازم و مؤثر در سعادت، دیگر فقط ملکه‌های اخلاقی نیست، بلکه مناسک و اعمال شریعت نیز هست. ثانیاً، عمل دیگر در حکم مقدمه و خادم است و اهمیت آن صرفاً از این جهت نیست که موانع نظروزی را رفع میکند، بلکه عمل، حامل حکمت بلکه خود، نوع برتری از حکمت است.

این تلقی از رابطه وثیق حکمت و شریعت است که سبب میشود در اندیشه ابوحاتم نیل به سعادت بدون وجود نبی محال باشد و مدعی شود که فیلسوف منکر شریعت نمیتواند به سعادت برسد. زیرا در این تلقی - برخلاف رویکرد فلاسفه که ضرورت وجود نبی و شریعت بیشتر یک ضرورت سیاسی - اجتماعی بمنظور حفظ و بقای نوع بشر و استکمال زندگی اجتماعی است، ضرورت و کارکرد اصلی و نهایی نبوت و شریعت، راهنمایی در سلوک فردی و یاری رساندن در جهت نیل به سعادت است.

معنای سعادت و سنخ نظروزی

تا اینجا تقریباً نظریه سعادت شناختی ابوحاتم و زکریای رازی روشن شد؛ اما چگونه تلقی متفاوت ایشان از ماهیت سعادت و راه حصول به آن، نظروزیشان را متفاوت و متمایز میکند؟

۱۰۱

دیدیم که سعادت در اندیشه ابوحاتم تقرب به خداوند از راه حکمت و معرفت است و حکمت واقعی در نگاه او همان باطن شریعت و گذر از ظواهر امور است. از همینرو، نظروزی برای ابوحاتم تبدیل به گذر از ظاهر به باطن میشود. اما گذر از ظاهر به باطن و بینا شدن به عالم باطن و دیدن پدیده‌ها در قالب ساختار



قراملکی، منصور؛ مقایسه دو سنخ خردورزی خودبنیاد و وحی بنیاد در مناظره ابوحاتم رازی و محمد بن زکریای رازی

باطنیشان توسط عقل صرف میسر نیست، بلکه این گذر هنگامی میسر است که ما از ویژگیها و نسبتهای این جهانی و محسوس امور عبور کنیم و این برای قوه عاقله بتنهایی میسر نمیشود. زیرا قوه عاقله انسان مادامی که در این دنیا است، در حکم مرز بین ظاهر و باطن است؛ یعنی یک پا در عالم ظاهر دارد و عقل، داده‌هایش را از حواس ظاهری میگیرد و تحلیلش مبتنی بر این داده‌هاست، ازاینرو هیچگاه نمیتواند از چنگال حس و ظاهر بیرون رود. به این ترتیب ممکن است که فرد عقلگرای منطقی باشد و از سلطه قوای جسمانی رهایی یافته باشد، اما همچنان در عالم ظاهر باشد و چشم او به عالم باطن باز نشده باشد.

این رهایی از عالم ظاهر هنگامی میسر میگردد که عقل موادش را از قوای جسمانی نگیرد، بلکه آنها را از قوه‌ی غیرجسمانی (نبی و تعالیم شریعت) بگیرد؛ یعنی چاره آن است که کسی که قوای درک آن عوالم باطن را دارد، راهنمای عقل ما باشد.

با این تفسیر، نظوروزی و خردگرایی بیشتر از آنکه رعایت قوانین منطقی باشد، تفسیر مفاهیم و پدیده‌های عالم و نوعی نشانه‌شناسی و علم‌التأویل است. از این جهت است که در این رویکرد، متون و نشانه‌هایی که ادعای ارتباط با عالم باطن را دارند (متون مُنزل) ابزار و موضوع اصلی خردورزی هستند. این معنا از خردورزی در کتاب الاصلاح ابوحاتم کاملاً مشهود و روشن است. اندیشه و نظوروزی وی در تمام موضوعاتی که در این کتاب مطرح میشود بر حول محور تفسیر و تأویل آیات، احادیث، اعداد، پدیده‌های طبیعی (افلاک، جسم انسان،....) پیش میرود.

اهمیت متن و تفسیر در نظوروزی خاص ابوحاتم، به دو صورت خود را نشان میدهد: یکی آنکه چون تفکر برای او بیشتر در قالب و صورت تفسیر است، او اغلب مواد استدلالهایش را از امور واقعی اطرافش میگیرد و از ادله‌های انتزاعی و مفهومی صرف فاصله میگیرد؛ متن *اعلام النبوة* مشحون از استدلالهایی است که در آنها ابوحاتم به زندگی واقعی و آنچه بالفعل موجود است تمسک میجوید و از استدلال مبتنی بر فروض یا مفاهیم انتزاعی قطع نظر از مصادیق بیرونی آنها پرهیز میکند و اغلب اتخاذ هیمن شیوه است که سبب میشود مناظره به نفع او و سکوت زکریا ختم گردد.^(۲۹)

دیگر آنکه سبب میشود زبان و علم‌اللغة در خردورزی او جایگاه ویژه‌ی بیابد. برخلاف فلاسفه که به علم‌اللغة توجه نداشته و حتی سعی در فاصله گرفتن از زبان عرف و جعل زبان اختصاصی دارند، در نظوروزی ابوحاتم، علم‌اللغة و تحلیل زبانی جایگاه ویژه‌ی دارد؛ یعنی وی راه تفکر و رسیدن به حقیقت را تمرکز بر عالم زبان



میداند نه ذهن و معتقد است که فهم پدیده‌های عینی عالم و مفاهیم انتزاعی بدون غور در اسمائی که دال بر آنهاست، میسر نمیباشد و با تحلیل و ریشه‌شناسی این اسماء است که میتوان به حقیقتی که این اسامی دال بر آنهاست، پی برد. زیرا اصل و اساس علم همان حروف بیست و هشتگانه معجم است که مشتمل بر جمیع اسماء میباشد و تمام علم مستخرج از اسماء است.^(۳۰) همچنین اساساً فضل و برتری انسان بر ملائکه، معرفت اسماء اشیاء است، زیرا هر شیئی بواسطه اسم آن شناخته میشود و با صفتش بر آن استدلال میگردد و ظهور مییابد.^(۳۱) میتوان به موارد متعددی اشاره نمود که وی با همین سبک تحلیل زبانی به تحلیل و استدلال میردازد؛ از جمله: چرایی نهی از تعمق در دین^(۳۲) و چرایی قبح جدل و تفاوت آن با نظر.^(۳۳)

در همین راستاست که ابوحاتم علم لغت را در خیل علوم واجبه برای رسیدن به حقیقت میدانند.^(۳۴) از سه کتاب برجای مانده از او، یک کتاب *(الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة)* مستقیماً در علم اللغة است و در دو کتاب دیگرش بکرات برای اثبات نظر خود یا نفی نظر رقیب از تحلیل مفاهیم و فنون علم اللغة کمک میگیرد.

مبنای این اعتقاد ابوحاتم، دیدگاه خاص وی در مورد زبان است. در کتاب *الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة* در بحثی تحت عنوان «أسماء الاشیاء و معانیها» بعد از بیان این قول که ترمذی اسم شیء را دال بر لب آن دانسته و ترجمان مکنون آن میدانند، میگوید: هیچ شیئی نیست مگر آنکه خداوند برای او اسم قرار داده که دال بر جوهر اوست. پس اسماء دربردارنده جمیع علم به اشیاء هستند و خداوند با تعلیم اسماء به آدم، فضیلت او در علم را بر ملائکه آشکار کرد.^(۳۵) وی در بخش دیگری از همین کتاب تصریح میکند: اسم دال بر مکنون و جوهر شیء است.^(۳۶)

اینکه اسم دال بر جوهر شیء و اسماء دربردارنده جمیع علم به اشیاء هستند، مبتنی بر نظریه توقیفی بودن زبان است که ابوحاتم از طرفداران این نظریه میباشد. زیرا اگر زبان و اسماء توقیفی باشد، این وضع از جانب خداوند بوده و وضع او نمیتواند غیر مشعر به ذات و ماهیت شیء باشد. زیرا او مانند انسان نیست که تنها جهت تمایز اسم بگذارد، بلکه اسمگذاری او دال بر ذات اشیاء است. در ارتباط با همین نگاه ویژه به ماهیت زبان و اهمیت و جایگاه آن است که ابوحاتم معتقد است علم به حقیقت اشیاء برای انسان میسر نیست بلکه فقط منحصر به خداوند و اولیای اوست. او تصریح میکند: هر اسمی مشتق از غیر خود است تا اینکه به اسمهای اولی برگردند که مصطلح علیه بوده و از هیچ اسمی مشتق نشده‌اند، زیرا در اینصورت به

۱۰۳



قراملکی، مصوری؛ مقایسه دو سنخ خردورزی خودبنیاد و وحی بنیاد در مناظره ابوحاتم رازی و محمد بن زکریای رازی

تسلسل می‌انجامد و معنای آن اسم مصطلح را جز خدا و کسی که خدا به او علم داده، نمیداند.^(۳۷)

اما رابطه نظریه سعادت‌شناختی زکریای رازی و سنخ نظروری وی اینگونه است که همچنانکه اشاره شد سعادت در نگاه او کمال قوه عاقله و رهایی آن از قوای جسمانی و ماده و مادیات است و این با ضعیف کردن قوای جسمانی و قوی کردن قوه عاقله حاصل میشود.

او معتقد است راه ضعیف کردن قوای جسمانی، ریاضت و کنترل این قوا تحت سیطره و فرمان عقل است. اما راه قوی کردن قوه عاقله، کثرت نظروری و تمسک به قوانین منطقی است؛ یعنی از دیدگاه وی برای مصونیت از خطا آفرینی هوای نفس باید از طریق مهارت منطقی، احکام واقع‌گرایانه عقل را از احکام وهم‌آلود هوا جدا کرد.^(۳۸) ازاینرو، نظروری در این سیستم همان بحث، قیاس‌گرایی و منطقی‌گرایی است و زکریا متعلق به این سنت است؛ همچنانکه مهدی محقق در ضمن شمارش آثار زکریا، هفت رساله و اثر منطقی را برای او برشمرده است.^(۳۹)

شاید به همین خاطر است که زکریا قائل به یکسان بودن عقل افراد نوع بشر است. چون اساساً منطق مبتنی بر این پیش‌فرض است. اما ابوحاتم منکر تساوی است، زیرا در سنت فکری او عواملی چون میزان توفیق و مدد الهی یا اولیای او، جذبه و کشش، شیطان خارجی، اختلاف سرشتی انسانها، در معرفت دخیلند.

اختلاف دو این اندیشمند در باب نظر، به دیدگاه ایشان در باب بال دیگر نظروری و در عین حال بال دیگر حصول سعادت یعنی عمل نیز سرایت کرده است و سیستم و مکتب اخلاقی ایشان را نیز متفاوت ساخته است. زیرا عقل خودبنیاد به یک نظام اخلاقی می‌انجامد و عقل وحی باور به یک نظام اخلاقی دیگر. در نظروری خودبنیاد، عمل فرع بر نظر بوده و در راستای حفظ سیطره عقل و تقویت آن است و به عمل بعنوان امر مستقل کمتر نگریسته میشود. همچنین در این نظام چون هدف کمال عقل است، معیار فعل و عمل اخلاقی، کمال یا مانع بودن برای عقل است و اخلاص جایگاه چندانی ندارد؛ مثلاً کم خوردن، عفت و... بنفسه سبب کمال میشوند، هرچند برای رضای خدا نباشند. اما در اندیشه‌یی که ثواب و عقاب در آن اهمیت دارد، اخلاص یک عنصر اساسی و کلیدی است. در نظروری خودبنیاد سرعت و جسارت در عمل بیشتر است، زیرا مسئله مطابقت یا عدم مطابقت با وحی منتهی است.

در نظام فکری وحی‌باور چون جلب رضایت الهی مهم است، مطابقت با فرمان و



رضای الهی، جزئی از معیار فعل اخلاقی است. انگاره ثواب و عقاب در این نظام اخلاقی، جایگاه ویژه‌ی دارد؛ بدینمعنا که محرک و علت برخی از افعال، حصول ثواب و یا فرار از عقاب است و اخلاص، شرط کمال یافتن نفس و حسن بودن فعل اخلاقی است. دیگر اینکه عمل جدایی واقعی از نظر ندارد، بلکه نوع و مرتبه‌ی خاص از نظروری است، نه قسمی در مقابل آن. در این خردورزی، اقدام به عمل با تأنی بیشتری همراه است، زیرا در اینجا دغدغه مطابقت با شرع مطرح است.

آنچه تاکنون گفته شد، ما را به این نکته رهنمون میسازد که اختلاف خردگرایی ابوحاتم و زکریای رازی ریشه در اختلاف نظر ایشان در باب توانایی و گستره عقل دارد. اما این تمام مسئله نیست. بنظر میرسد که این اختلاف ریشه‌ها و مبانی دورتری داشته باشد؛ یکی از این ریشه‌ها، تفاوت نظام انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ایشان است. جهان در اندیشه رازی آنقدر پیچیده نیست که از دسترس عقل بیرون بماند، اما در اندیشه ابوحاتم جهانی ذومراتب است که حذف وسایط از آن میسر نیست و هر موجودی نقش خاصی در این سلسله دارد و در این جهان، نوع بشر نمیتواند بنفسه و با ابزار عقل به عوالم بالا ورود نماید و حقایق متعالی را درک کند، مگر با استمداد از مردانی که مؤید من عندالله هستند^(۴۰) رابطه این مردان مؤید نیز بصورت سلسله مراتب است؛ یعنی اتماء از اساس میگیرند و اساس از ناطق و لواحق از اتماء و مادون لواحق از لواحق میگیرند و حذف واسطه و گرفتن برکت و فیض مستقیم میسر نیست.^(۴۱)

طبق این بینش، نظام سلسله و مراتب فقط از حیث وجود نیست بلکه این نظام در معرفت نیز جاری است؛ یعنی هیچ موجودی نمیتواند مستقیماً و بنفسه به مراتب بالاتر معرفت راه یابد، مگر اینکه به وسایط متوسل شود. ازاینرو، عقل بتنهایی توان سیر در مراتب معرفت را ندارد و انسان نمیتواند در نظروری صرفاً بر خرد خود تکیه کند بلکه بناچار باید از این وسایط استمداد طلبد.

مبنا و ریشه دوم این اختلاف، نوع نگاه ابوحاتم به فلسفه بمعنای عام کلمه است نه فلسفه یک فیلسوف خاص، یعنی مقابله ابوحاتم با زکریا فقط از این حیث نیست که ابوحاتم معتقد به عقل خودبنیاد است و منکر ضرورت وحی برای حصول سعادت دنیوی یا اخروی است؛ هرچند که وی سعی میکند چنین وانمود نماید که طرف مناظره او مطلق فیلسوف و مطلق فلسفه (عقل فلسفی) نیست بلکه نوعی خاص از فلسفه‌ورزی است و در کتاب *اعلام النبوة* در موارد متعدد بین فیلسوف

۱۰۵

حقیقی و قدما از حکما و مدعیان فلسفه تمایز مینهد؛ از جمله: الفلاسفه المحققین (ص ۵۹)؛ المتفلسفون/متفلسفین (ص ۶۲)؛ الفلاسفه الحکماء المحققین (ص ۶۷)؛ الفلاسفه الحکماء القدما (ص ۹۰)؛ الذین تشبهوا بالفلاسفه (ص ۱۰۳)؛ المبتدعون (ص ۱۰۳)؛ المبتدعین و الحکما القدما المحققین (ص ۱۰۷) و... زکریا را بعنوان شبه فیلسوف و متفلسف به میز محاکمه میکشاند نه بعنوان فیلسوف.

ابوحاتم بارها به سخن عموم فلاسفه میتازد و ایشان را سرزنش میکند و شیوه مواجهه و موضعگیریهای ایشان را نپسندیده و رضایت ندارد که خود را از جمله فلاسفه و در خیل ایشان محسوب کند. شواهد متعددی وجود دارد که حکایتگر تفاوت مشی فکری او با مشی فلسفی و یا بیانگر نارضایتی او از روش فکری فلاسفه است؛ از جمله:

۱. در نقد اعتقاد رازی به قدمای خمس، فلاسفه را در زمره متقابلان خود میبیند و میگوید: و ما میبینیم که شما فلاسفه با کثرت بحث و نظر جز بر اختلاف و تناقض آراء نیفزوده‌اید و سپس به بیان آراء بسیاری از فلاسفه بزرگ یونان میپردازد.^(۴۲)

۲. پرهیز از جسارتهای اهل فلسفه و وقوف در امور پیچیده دینی؛ وی برخلاف روش فلاسفه که به خود اجازه میدهند در مورد تمام اصطلاحات دینی نظوروزی کنند و دست به تأویل و کتابت بزنند، جانب احتیاط را نگه داشته و توقف میکند؛ مثلاً از اطلاق عناوینی که فلاسفه بر خدا حمل میکنند مانند علت فاعلی و... تبری میجوید و هنگام ذکر اقوال فلاسفه در باب مبادی و مبدأ عالم، هرگاه ذکری از این اسامی میکند بلافاصله میگوید: «تعالی الله عن ذالک»^(۴۳) یا در شرح اسم قلم بعد از ذکر چند روایت و اقوالی از حکما میگوید: اما آن قلمی که خداوند قبل از هر چیزی آن را خلق نموده خداوند به کیفیت آن آگاهتر است و ما را نشاید که جز آنچه در این باب روایت شده، چیزی بگویم.^(۴۴) یا در معنای لوح نیز به همین صورت وقوف میکند و به خدا میسپارد^(۴۵) یا در شرح پل صراط پس از ذکر روایات در این باب توقف کرده و میگوید: «والله اعلم بکیفیه».^(۴۶)

۳. دغدغه و دلنگرانیی که ابوحاتم از کثرت اندیشه‌ها، نظریه‌ها و فرق مختلف دارد - هم در اعلام النبوة در بیان متشتت بودن رأی متشبهین فلاسفه و هم در بخش سوم الزیته فی کلمات الاسلامیه العربیه در ستایش اهل جماعت و تقبیح اهل بدعت و فرقه - حکایت از مشی متکلمانه و انحصارگرایانه وی دارد و از مشی فلاسفه که این امر چندان مورد هم و غم ایشان نیست فاصله دارد.

۴. فلاسفه برترین علم را علمی میدانند که در مورد قواعد عام وجود بحث

۱۰۶



میکنند و بالتبع اندیشمند در این حوزه (یعنی فیلسوف) را صاحب برترین درجه در میان اهل علم می‌شمارند. اما ابوحاتم علم برتر را علمی میدانند که درباره اسماء و صفات الهی بحث میکند و تصریح دارد که بالاترین درجه برای عالم و دانشمندی است که در حقیقت اسماء و صفات الهی نظر و اندیشه کند.^(۴۷)

۵. مشی محتاطانه وی در مباحث، آرزو و دعاهاى وی، نوع خاتم دادن به مباحث - مثلاً تعبیرهایی نظیر «الله اعلم» و... - التجا بردنهای مکرر او به خداوند از گمراهی و شقاوت، نقل قولهای وی از رجال دین، لعن و نفرینهای او بر دشمنان دین همگی حاکی از ابوحاتم است که جویای فهم حقیقت دین است نه چهره یک فیلسوف باحث. زیرا مشی فلاسفه غیر از این مشی است.

نتیجه گیری

در نظام معرفتی ابوحاتم و محمد بن زکریای رازی یک کانون مشترک وجود دارد که وحدت بخش سایر مطالب و نظریه‌های ایشان است؛ آن کانون مرکزی، مسئله سعادت است. از اینرو، در نوشتار حاضر ابتدا نظریه سعادت هریک از ایشان مورد بررسی قرار گرفته و در ادامه، سعی شده که نشان داده شود که چگونه مسئله سعادت میتواند بیانگر نوع خردگرایی و نظرورزی خاص هریک از دو اندیشمند مذکور باشد. اهم آنچه در این بررسی به آن رسیدیم از این قرار است:

سعادت در اندیشه ابوحاتم، تقرب به خداوند از راه حکمت و معرفت است و حکمت واقعی در نگاه او همان باطن شریعت و گذر از ظواهر امور است. از اینرو، نظرورزی برای ابوحاتم، گذر از ظاهر به باطن است. اما گذر از ظاهر به باطن و بینا شدن به عالم باطن توسط عقل صرف میسر نیست و چاره آن است که کسی که قوای درک آن عوالم باطن را دارد، راهنمای عقل ما باشد. در این رویکرد، نظرورزی و خردگرایی بیشتر از آنکه رعایت قوانین منطقی باشد، تفسیر مفاهیم و پدیده‌های عالم و نوعی نشانه‌شناسی و علم‌التأویل است و به همین خاطر، در این رویکرد، متون منزل، ابزار و موضوع اصلی خردورزی هستند. اهمیت متن و تفسیر در نظرورزی خاص ابوحاتم، به دو صورت خود را نشان میدهد: یکی آنکه چون تفکر برای او بیشتر در قالب و صورت تفسیر است، ابوحاتم اغلب مواد استدلال‌هایش را از امور واقعی اطرافش میگیرد و از ادله‌های انتزاعی و مفهومی صرف فاصله میگیرد. دیگر آنکه سبب میشود زبان و علم‌اللغة در خردورزی او جایگاه ویژه‌ی بیابد؛ یعنی وی راه تفکر را تمرکز بر

۱۰۷



عالم زبان میدانند نه ذهن و معتقد است که فهم پدیده‌های عالم، بدون غور در اسمائی که دال بر آنهاست، میسر نیست.

محمد بن زکریا رازی سعادت را از سنخ معرفت فلسفی و محیط شدن قوه عاقله بر سایر قوا میدانند؛ از همینرو بشدت با تقلید در ستیز است و نظروری را وظیفه تمام افراد بشر می‌شمارد، زیرا قوه عاقله هیچکس با تقلید، کامل و بالفعل نمیشود. سعادت در نگاه زکریا کمال قوه عاقله و رهایی آن از قوای جسمانی و ماده و مادیات است و این با ضعیف کردن قوای جسمانی و قوای کردن قوی عاقله حاصل میشود. راه ضعیف کردن قوای جسمانی، ریاضت و کنترل این قوا تحت سیطره و فرمان عقل است. اما راه قوی کردن قوه عاقله، کثرت نظورری و تمسک به قوانین منطقی است. ازاینرو، نظورری در این سیستم، همان بحث، قیاس‌گرایی و منطقی‌گرایی است.

اختلاف این دو اندیشمند در باب نظر، به دیدگاه ایشان در باب عمل نیز سرایت میکند و سیستم و مکتب اخلاقی ایشان را نیز متفاوت می‌سازد که در متن نوشتار حاضر به این اختلاف اشاره شد. نکته آخر اینکه نباید اختلاف خردگرایی ابوحاتم و زکریای رازی را فقط معلول اختلاف نظر ایشان در باب توانایی و گستره عقل دانست. این اختلاف ریشه‌ها و علل دورتری نیز دارد، یکی از این ریشه‌ها، تفاوت نظام انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ایشان است و دیگری، نوع نگاه ابوحاتم به فلسفه بمعنای عام کلمه است که در متن مقاله بتفصیل از این دو عامل بحث گردید.

پی‌نوشتها:

۱. برای گزارشی از پژوهشهای رازی‌شناسی ر.ک: اذکابی، پرویز، «رازی‌شناسی در عصر حاضر»، آینه میراث، دوره جدید، پاییز ۱۳۸۲، ش ۲۲، ص ۳۸-۵۲؛ قراملکی، احدفرامرز، نظریه اخلاقی محمدبن زکریای رازی، ص ۳۹-۵۰.
۲. البدوی، الرحمن، *التاریخ الالحاد فی الاسلام*، ص ۲۶۳.
۳. دوستدار، آرامش، *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.
۴. نصر، سیدحسین؛ لیمان، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶.
۵. احمدی طباطبائی، سیدمحمدرضا، «تأثیر رساله اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی»، *دانش سیاسی*، ش ۱، ص ۱۰۳.
۶. ابن‌سینا، *عیون الحکمة*، ص ۱۶؛ همو، *الهیات شفاء*، ص ۳؛ شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۰؛ ملاصدرا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، ص ۲؛ همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۰؛ همو، *شرح الهدایة الاثیریة*، ص ۷.
۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲۲، ص ۴۸۰.
۸. ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰۹؛ همو، *رساله احوال النفس*، ص ۷۹.
۹. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۳۰.
۱۰. اصل عبارت وی چنین است: «السعادة هی أن تصیر نفس الانسان من الکمال فی الوجود إلى حیث لا

۱۰۸



سال پنجم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۳

- تحتاج في قوامها إلى مادة، و ذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، و في جملة الجواهر المفارقة للمواد، و أن تبقى على تلك الحال دائما أبدا. إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال» (فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص ۱۰۱).
۱۱. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص ۱۰۲؛ طبيعيات شفاء، ج ۲، ص ۴۱.
۱۲. نظريه اخلاقی محمد بن زکریای رازی، ص ۲۰.
۱۳. محقق، مهدی، فیلسوف ری، ص ۲۱۷.
۱۴. همان، ص ۲۲۴.
۱۵. شاید تفاوت او با جمهور فلاسفه مسلمان رادیکالتر بودن نظریه وی است. او قائل به برابری همه انسانها در بهرمندی از عقل و امکان دسترسی همه به سعادت حقیقی - اتصال به عقل فعال یا مفارقات - است ازاینرو نظروزی را وظیفه تمام افراد بشر میدانند و مسئولیت تمام افراد را یکسان میدانند و معتقد است که کسی با تقلید نمیتواند به کمال و سعادت برسد و همین نکته است که عقل‌ورزی او را بسوی عقل‌ورزی خود بنیاد سوق میدهد.
۱۶. عبارت وی چنین است: «لیس هذا باطلا و لا ضلالا، لان كل واحد منهما مجتهد، فإذا اجتهد و شغل نفسه بالنظر و البحث فقد اخذ في طريق الحق؛ لأن الانفس لا تصفو من كدوره هذا العالم، و لا تتخلص إلى ذلك العالم الا بالنظر إلى الفلسفه» (رازی ابوحاتم محمد بن حمدان، اعلام النبوة، ص ۲۳).
۱۷. فیلسوف ری، ص ۲۱۷.
۱۸. نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی، ص ۱۰۹.
۱۹. فیلسوف ری، ص ۲۲۳.
۲۰. همان، ص ۱۷۰.
۲۱. همان، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.
۲۲. اعلام النبوة، ص ۶۱.
۲۳. ابن ندیم، المهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، ص ۳۵۱.
۲۴. رازی، ابوحاتم محمد بن حمدان، الاصلاح، ص ۷۹.
۲۵. همان، ص ۶۸.
۲۶. اعلام النبوة، ص ۱۳۰.
۲۷. همان، ص ۸۰.
۲۸. همان، ص ۶۰.
۲۹. بعنوان مثال: در اثبات ضرورت نبوت ر.ک: ص ۱۶؛ در اثبات اختلاف بهره مردم از عقل ر.ک: ص ۱۷؛ در ردّ نظریه قدمای خمسه ر.ک: ص ۲۱؛ در دفاع از تقلید ر.ک: ص ۴۰؛ در واجب نبودن نظروزی برای افراد ضعیف ر.ک: ص ۶۰؛ در نفی تناقض‌گویی در بیانات حضرت رسول (ص) ر.ک: ص ۶۸ و ۶۹ و ...
۳۰. رازی، ابوحاتم محمد بن حمدان، الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، تصحیح حسین همدانی، ص ۱۷۳.
۳۱. همان، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.
۳۲. اعلام النبوة، ص ۴۷.
۳۳. همان، ص ۴۳.
۳۴. الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، ص ۶۸.
۳۵. همان، ص ۱۳۷.
۳۶. همان، ص ۱۷۳.
۳۷. همان، ص ۱۳۸.
۳۸. نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی، ص ۱۲۳.
۳۹. فیلسوف ری، ص ۹۰.

۴۰. الاصلاح، ص ۲۶۰ - ۲۹۰.
 ۴۱. همان، ص ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۷۳.
 ۴۲. اعلام النبوة، ص ۲۲.
 ۴۳. همان، ص ۱۱۰.
 ۴۴. همان، ص ۳۲۴.
 ۴۵. همان، ص ۳۲۹.
 ۴۶. همان، ص ۳۹۸.
 ۴۷. الزینة فی کلمات الاسلامیة العربیة، ص ۱۳۷.

منابع:

۱. ابن سینا، عیون الحکمة، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۲. _____، رساله احوال النفس، پاریس، دار بیبلیون، ۲۰۰۷م.
۳. _____، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۴. _____، الشفاء (الهیات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۵. _____، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ب ۱۴۰۴ق.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۷. احمدی طباطبایی، سیدمحمدرضا، «تأثیر رساله اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی»، دانش سیاسی، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۴.
۸. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۹. البدوی، عبدالرحمن، تاریخ الالحاد فی الاسلام، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۳م.
۱۰. رازی، ابوحاتم محمد بن حمدان، اعلام النبوة، بیروت، دار الساقی / المؤسسة العربیة للتحديث الفکری، ۲۰۰۳م.
۱۱. _____، الاصلاح، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۷.
۱۲. _____، الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، تصحیح حسین همدانی، صنعاء، مرکز الدراسات و البحوث الیمنی، ۱۹۹۴م / ۱۴۱۵ق.
۱۳. دوستدار، آرامش، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۸۳.
۱۴. شیرازی، قطب الدین، محمد بن مسعود، شرح حکمه الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۱۶. _____، الجمع بین رأیی الحکیمین، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۱۷. قراملکی، احد فرامرزی، نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
۱۸. محقق، مهدی، فیلسوف ری، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹.
۱۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، بی تا.
۲۰. ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۲۱. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۲. _____، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۳. نصر، سیدحسین؛ لیمان، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.

۱۱۰



سال پنجم، شماره سوم
 زمستان ۱۳۹۳