



The Dilemma of Reincarnation and its Solution in Al-Razi's Theory of Perfection of the Soul

Ahad Faramarz-Qaramaleki* | Mohammad Mehdi Montasseri** | Zeinab Barkhordari***

Received: 2019/05/21 | Accepted: 2019/09/21

Abstract

Muhammad Ibn Zakariya al-Razi, the famous physician and philosopher of the Islamic world, has been considered by many researchers in different aspects. His theory of perfection of the soul, however, is not much appreciated in recent scholarship. Without learning philosophy, he believes the soul cannot be perfected and released from the body after death. This proposition begs the question: What will be the fate of the soul after death if it is not sufficiently perfected? Reincarnation, responds al-Razi. His view on reason and reincarnation sets forth a dilemma in his philosophy. The conception of reincarnation implies two propositions: (1) only human beings are rational, and (2) the transmigrated soul eventually returns to the human body, so that it once again tries to achieve perfection. These propositions raise two questions: Why is the soul rational in the human body and irrational in animals? If rationality is an accident for the souls, how does it survive death? This paper aims to provide a flawless solution for this dilemma through a critical analysis method. Before this, previous attempts for achieving such a solution must be investigated. Therese-Anne Druart has suggested that, for al-Razi, animals have reason to some extent. Therefore, the soul is rational, whether it is a human soul or that of animals. Contrarily, Peter Adamson argues that al-Razi has regarded animals as deprived of



* Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. | ghmaleki@ut.ac.ir
** Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author). | m.montasseri@ut.ac.ir
*** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. | barkhordari@ut.ac.ir

□ Faramarz- Qaramaleki, A; Montasseri, M; Barkhordari, Z. (2020). The Dilemma of Reincarnation and its Solution in Al-Razi's Theory of Perfection of the Soul. *Journal of Philosophical Theological Research*, 22(84), 5 -26. doi. 10.22091/jptr.2019.4400.2131



reason, although they can think. Providing six arguments, Adamson argues that al-Razi does not believe in reincarnation. This way, there will be no reincarnation in al-Razi's philosophy to lead him to the dilemma. We propose that neither of the above solutions can solve the dilemma of reincarnation because al-Razi believes in both reincarnation and depriving animals completely of reason. He does not regard rationality as a condition for the survival of the soul after death. Al-Razi has been influenced by Plato and also mostly by Galen and is opposed to Aristotle's view on the soul. So, his conception of the soul should be conceived in a Platonic sense, not an Aristotelian one. Accordingly, the soul is an eternal self-mover entity and rationality is not the criterion for the survival of the soul. Besides, al-Razi indicates that a human being's reason is due to the particular temperance and structure of his body, especially the brain. Consequently, the soul does not need rationality to survive death. Moreover, the nature of the soul is not necessarily rational. Although the view of reincarnation faces many problems, as many Muslim philosophers have criticized it, this investigation can pave the way for further research on the nature of the soul from al-Razi's viewpoint.

Keywords

Muhammad b. Zakariya al-Razi, the perfection of the soul, reason, animal, reincarnation.



معمای تناسخ و راه حل آن در نظریه استکمال نفس محمد بن زکریای رازی

احد فرامرزی قراملکی* | محمد مهدی منتصری** | زینب برخورداری***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۳۰

چکیده

محمد بن زکریای رازی - فیلسوف دگراندیش قرن سوم هجری - همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. رازی نظریه‌ای در باب استکمال نفس دارد که او را به قائل شدن به «تناسخ» وادار کرده است، اما دیدگاه تناسخ رازی به تعارض دو گزاره می‌انجامد: (۱) عقلانیت مختص انسان است؛ (۲) نفس انسان وارد بدن حیوان شده و در نهایت، به بدن انسان باز می‌گردد. این تعارض دو سؤال را در پی دارد: چگونه نفس در بدن انسان، دارای عقل و در بدن حیوان، فاقد عقل است؟ اگر نفس حیوانات فاقد عقل است، چگونه پس از مرگ بقا می‌یابد؟ برای حل این معما، ترزا در وارت به سلسله مراتب عقلانیت در میان حیوانات قائل شده و پیتر آدامسون، ضمن نقد دیدگاه در وارت، انتساب تناسخ به رازی را مردود دانسته است. نگارندگان با گزارش و تحلیل انتقادی هر دو دیدگاه و با استفاده از تحلیل توصیفی و انتقادی راه حل خود مبنی بر عدم اشتراط عقلانیت در بقای نفس را ارائه کرده و عقلانیت را حالتی غیر ذاتی برای نفس دانسته‌اند که تنها در بدن انسان تحصیل می‌شود. گرچه دیدگاه تناسخ با اشکالات فراوان مواجه است، اما این بررسی می‌تواند زمینه را برای پژوهش‌های بعدی درباره بازنگری در ماهیت نفس هموار کند.



کلیدواژه‌ها

محمد بن زکریای رازی، استکمال نفس، عقل، حیوان، تناسخ.

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. | ghmaleki@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) | m.montasseri@ut.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. | barkhordariz@ut.ac.ir

۱. مقدمه

محمد بن زکریای رازی، پزشک و فیلسوف برجسته مسلمان قرن سوم هجری است که به دلیل آراء خاص فلسفی مورد توجه بسیاری از محققین قرار گرفته. از جمله آراء مهم فلسفی او می‌توان به اعتقاد به قدمای خمسه، قول به خلاء، تناسخ، بیشتر بودن شر از خیر و تعریف لذت به عنوان رهایی از رنج اشاره کرد (محقق، ۱۳۵۲، ص ۸۹-۷۷). نوشتار حاضر در صدد حل مسئله‌ای در باب تناسخ، به عنوان یکی از دیدگاه‌های خاص و برجسته رازی است. رازی از جمله فلاسفه‌ای است که در مورد نفس، سرآغاز و سرنوشت آن تأملات فراوان کرده و راه سعادت را در به کارگیری عقل و پرهیز از تن دادن به هوی نفس دانسته است. رازی - به تبع فلاسفه متأخر یونان باستان - دیدگاه ارسطویی در مورد نفس را نپذیرفته و دیدگاهی افلاطونی در این باره دارد. دغدغه‌های این فیلسوف در مورد نفس تا آن اندازه بوده است که دو اثر از آثار به‌جا مانده از او، به بحث درباره استكمال نفس اختصاص یافته و در خلال آن‌ها نظریه استكمال نفس خود را ارائه کرده است. پرداختن به نظریه استكمال نفس، رازی را وارد بحثی ناظر به نفس حیوانات کرده است. از طرفی حیوانات نیز دارای نفس هستند و از نظر رازی تفاوت چندانی بین نفس انسان و حیوان وجود ندارد و از طرف دیگر، رازی تنها راه رهایی نفس از جهان ماده را استكمال نفس تا حدی مطلوب - از طریق آموختن فلسفه و بکارگیری عقل در مقابل هوی - می‌داند. در صورتی که فرد نتواند مقدار کافی از استكمال را تحصیل کند، در اسارت بدن و در جهان ماده باقی خواهد ماند و این نکته رازی را او می‌دارد تا قائل به تناسخ شود. به اعتقاد رازی، رهایی نفس از جهان ماده تنها در صورتی امکان دارد که نفس به بدن انسان تعلق داشته باشد؛ نه بدن دیگر حیوانات. بنابراین، نفوسی که وارد چرخه تناسخ می‌شوند، باید تا زمانی که دوباره به بدن انسان تعلق می‌گیرند، در جهان مادی بمانند. این تناسخ به مثابه انتظار نفوس برای تعلق دوباره به بدن انسان است و رازی در مورد حیوانات، به تناسخ صعودی قائل شده و در مورد انسان‌ها تناسخ به یکی از دو سنخ متشابه یا نزولی به نحو مانعة الخلو اعتقاد دارد (حسینی شاهرودی و راستین، ۱۳۹۳، ص ۳-۴). از آنجا که رازی معتقد است که همه نفوس در نهایت، از بند بدن و جهان مادی رهایی خواهند یافت، تناسخ مورد نظر او با معاد - به نحوی که مد نظر رازی است - تعارض ندارد.

اما از آنجا که انسان دارای عقل است و حیوان فاقد آن، این اشکال پیش می‌آید که چگونه ممکن است نفس ناطقه انسان تبدیل به نفس غیر ناطقه انسان شود و برعکس؟ افزون بر این، نفس غیر ناطقه حیوان چگونه پس از مرگ بقا پیدا کرده و به بدنی دیگر منتقل می‌شود؟ این ابهامی است که نگارندگان از آن با عنوان «معمای تناسخ در نظریه استكمال نفس رازی» یاد می‌کنند و ارائه راه حلی برای آن، مسئله اصلی این تحقیق را تشکیل می‌دهد.

به رغم آن که پژوهش‌های متنوعی در مورد ابعاد مختلف فلسفه رازی، اعم از جهان‌شناسی

(نیک‌سرشت، جعفریان و فرهی، ۱۳۹۷)، نفس (Goodman, 1972; Goodman, 1975; Druart, 1996)، اخلاق (Goodman, 2015; Mattila, 2017)؛ بوستانچی و دیلمقانی، ۱۳۹۲؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۹؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۹۰؛ Druart, 1997)، نبوت (اکبرزاده و کاظمی، ۱۳۹۳)، روش عقلی او (فرامرز قراملکی و منصور، ۱۳۹۳؛ گنجور، ۱۳۹۷) یا کلیت فلسفه او (اذکایی، ۱۳۸۴؛ محقق، ۱۳۵۲) انجام شده، اما هیچ یک به تناسخ و نقش آن در نظریه استكمال نفس رازی نپرداخته‌اند. مقاله «بررسی درستی انتساب تناسخ به سهروردی و زکریای رازی با تکیه بر آثار» (حسینی شاهرودی و راستین، ۱۳۹۳) تناسخ از دیدگاه رازی را بررسی و مقایسه کرده است، اما به معمای تناسخ در فلسفه رازی نپرداخته. تنها دو پژوهش به طور خاص به بررسی و ارائه راه حل در مورد این معما نگاشته شده است. ابتدا آنه ترزا درواری تلاش کرده تا این معما را با عاقل پنداشتن نسبی همه حیوانات حل کند (Druart, 1996) و پس از او پیتر آدامسون با نقد دیدگاه درواری، انتساب قول به تناسخ به رازی را ناصواب و منافی با شواهد موجود در آثار او دانسته و بدین ترتیب صورت مسئله را پاک کرده است (Adamson, 2012).

نگارندگان این مقاله با گزارش و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های این دو پژوهشگر، به بررسی و نقد آرای ایشان پرداخته و در نهایت، با رد هر دو دیدگاه، نظر خاص خود را بر اساس آثار رازی - مبنی بر عدم احتیاج بقای نفس به عقلانیت - ارائه کرده‌اند، اما پیش از ورود به بحث، مروری اجمالی به دیدگاه رازی در باب نفس، نظریه استكمال نفس او و جایگاه تناسخ در آن ضروری می‌نماید.

۲. نفس و استكمال آن نزد رازی

فلاسفه متأخر یونان باستان با توجه به علاقه‌ای که به طب داشتند، افزون بر انسان به بررسی حیوانات نیز پرداخته‌اند (Sorabji, 1993; Osborne, 2007). حاصل این پژوهش در مورد حیوانات آن بود که دیدگاه ارسطو در مورد ماهیت انسان و فصل ممیز آن (عقلانیت) مورد شک و تردید قرار گرفت. از دیدگاه این فلاسفه، تحقیقات حیوان‌پژوهانه حاکی از این واقعیت هستند که این تنها انسان نیست که دارای افعال و تحلیل‌های فکورانه است و دست‌کم مقداری از چیزی شبیه به عقلانیت در حیوانات نیز مشاهده می‌شود. آشنایی رازی با مباحث نفس‌شناسی از طریق مطالعه آثار طبی مربوط به همین دسته از فلاسفه یونان باستان بود و بنا بر این، طبیعی است که دیدگاه رازی در مورد نفس قربت چندانی به دیدگاه رایج ارسطویی نداشته باشد (Druart, 1996, p. 247). به گزارش اندلسی، رازی به شدت ارسطو را - به دلیل انحراف از استادش و دیگر فلاسفه پیش از او - ملامت می‌کرده است (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶). رازی، در مورد چیستی نفس، از طرفی با آنچه در کتب جالینوس مبنی بر تساوق نفس و مزاج یافته، مخالفت کرده (رازی، ۲۰۰۵، ص ۱۵۲) و از طرف دیگر - بر خلاف دیدگاه ارسطویی - نفس را صورت

بدن به شمار نیاورده و معتقد است که نفس نمی‌تواند فصل جوهری متمم و به منزله تمام (یا متمم) بدن باشد (رازی، ۲۰۰۵، ص ۶۸)؛ هرچند رازی به طور مستقیم از ارسطو نام نبرده، آنچه مورد نقد او قرار گرفته مشخصاً دیدگاه ارسطویی در مورد نفس است. دیدگاه رازی در مورد نفس به شدت متأثر از افلاطون است (رازی، ۱۹۷۸، ص ۴۸-۴۵) و با اعتقاد به دوگانه‌انگاری نفس و بدن، نفس را جوهری قائم به ذات دانسته است (رازی، ۲۰۰۵، ص ۱۵۲).

رازی، مغز را حلقه ارتباطی نفس و بدن می‌داند و به همین دلیل، در باب نحوه این تعلق و ارتباط بخش‌های مختلف مغز با افعال فکری به تأمل نشسته است. رازی - به پیروی از افلاطون - قوای نفس را به طور کلی به سه دسته تقسیم کرده است: نفسانی، حیوانی و طبیعی. از دیدگاه او هر یک از جوف‌های سه‌گانه مغز وظیفه ویژه‌ای در رابطه با افعال فکری انسان یا حیوان بر عهده دارند. برای مثال، خیال، فکر و حافظه به ترتیب با جوف‌های مقدم، میانی و موخر مغز ارتباط دارند (رازی، ۱۳۸۸، ص ۶۵).

این که از دیدگاه رازی نفس در ابتدا چه بوده، چرا به بدن تعلق گرفته و پس از مرگ چه سرنوشتی خواهد داشت را باید در اسطوره نفس وی جست‌وجو کرد. اصل اسطوره در کتاب علم او نگاشته شده بود که متأسفانه مفقود شده است، اما ناقدین او به شدت به این کتاب واکنش نشان داده و آثار متعددی را در نقد آن نگاشته‌اند (رازی، ۱۹۳۹، ص ۱۶۷-۱۶۹) که دسترسی به این اسطوره را ممکن کرده است.

بر اساس گزارش ناصر خسرو، رازی در اسطوره نفس معتقد است که نفوس در ابتدا تعلق به بدن نداشته و در عالم نفوس جای داشته‌اند. نفس در این حالت، زنده و جاهل بوده و بخاطر جهل خود مفتون هیولی شده و برای لذت بردن، از هیولی صورت‌هایی می‌سازد، اما از آنجا که هیولی از صورت‌گریزان است، بر خداوند واجب آمد که نفس را از این بلا نجات دهد و بدین ترتیب جهان مادی را آفرید تا موجب لذت جسمانی نفس شود. سپس خداوند از جوهر خویش عقل را به سوی مردم فرستاد تا به نفس بفهماند که این عالم جای او نیست. نفس ابتدا گمان می‌کند که با جدا شدن از بدن به کلی از بین خواهد رفت، اما با مطلع شدن از عالم علوی که جایگاه حقیقی آن است، از این عالم حذر کرده و به عالم خویش - که جایگاه راحت و نعمت است - باز خواهد گشت. پس از طی این فرایند برای همه نفوس، در نهایت، جهان مادی از بین رفته و هیولی نیز مانند حالت اولیه خود از بند صورت‌رهایی خواهد یافت (ناصر خسرو، ۱۳۴۱، ص ۱۱۴-۱۱۶).

بر اساس این گزارش، رازی خود و دیگر نفوس را به دلیل تعلق به جهان مادی در وضعیت مناسبی نمی‌بیند. این اندیشه احتمالاً یکی از علل پرداختن رازی به فلسفه و به‌ویژه اخلاق فلسفی بوده است. رازی با بهره‌گیری از ترسیم دوگانه عقل-هوی، به دنبال آن است که عقل را عامل زندگی بهینه و رستگاری و هوی را سبب رنج و افتادن به مهالک معرفی کند. بر این اساس، انسان وظیفه دارد با استفاده از عقل خویش بر هوی مسلط شود و رذائل اخلاقی را از وجود خویش بزدايد (رازی، ۱۹۷۸، ص ۳۵-۳۹)، اما رازی به ضرورت عقلانیت برای رستگاری اکتفا نکرده و به طور خاص، فلسفه‌ورزی را شرط ضروری استکمال و

رهایی نفس به‌شمار آورده است. از دیدگاه او، نفس بدون فراگیری فلسفه امکان استكمال و رهایی از جهان مادی را ندارد (ناصر خسرو، ۱۳۴۱، ص ۱۱۶). رازی بدان اندازه بر قول خود اصرار دارد که برتری فیلسوف فاضل بر دیگر انسان‌ها را مانند برتری انسان بر حیوان قلمداد کرده است (رازی، ۱۹۷۸، ص ۳۸).

فلسفه دانستن، شرط بزرگی برای استكمال نفس است که معمولاً برای شمار اندکی از افراد هر جامعه اتفاق می‌افتد. این شرط دشوار دو سؤال را به دنبال خواهد داشت: سؤال نخست این که چه مقدار از دانش فلسفه برای رهایی نفس از جهان مادی کافی است؟ این بحث و مسئله در مناظره رازی و ابوحاتم رازی نیز مطرح شده بود. زکریای رازی در جریان این مناظره ادعا و اذعان کرد که دانستن اندکی فلسفه نیز برای این منظور کافی است و حتی اگر فرد به بحث و نظر پرداخت و به غایت مطلوب نیز نایل نشد، پس از مرگ از بند بدن رهایی خواهد یافت (رازی، ۲۰۰۳، ص ۲۳).

سؤال دوم؛ اگر کسی به همین اندازه نیز فلسفه نیاموخت و طریق سعادت را نیامود، سرنوشت او چه خواهد شد؟ به عبارت دیگر، رها نشدن از جهان مادی نزد رازی چه معنایی دارد؟ پاسخ رازی به این سؤال، «تناسخ» است. رازی معتقد است در صورتی که نفس انسان به اندازه مطلوب کمال خود نرسد، پس از مرگ، تعلق او به جسم و صورت‌های جسمانی قطع نخواهد شد و بخاطر حسرت بر شهوات حسی نمی‌تواند از بند طبایع بگریزد و دچار تناسخ می‌شود. این سلسله تناسخ نفس تا جایی ادامه خواهد یافت که دوباره به بدن انسانی تعلق گرفته و احتمالاً فلسفه بیاموزد و با آموختن فلسفه بتواند از جهان مادی خلاص شود (ناصر خسرو، ۱۳۰۴، ص ۵۶۳-۵۸۳).

دیدگاه رازی در مورد نفس و نحوه استكمال آن، او را به اعتقاد به تناسخ رهنمون ساخته و اعتقاد به تناسخ سبب می‌شود تا رازی در مورد نحوه تعامل با حیوانات نیز به تأملات فلسفی بپردازد. از دیدگاه رازی، نفوس حیوانی - در حقیقت - نفوسی هستند که فعلاً امکان رهایی از جهان مادی را ندارند و در انتظار آن هستند که بالاخره به بدن انسانی وارد شده و سیر استكمال خویش را در پیش گیرند. بنا براین، در تعامل با حیوانات باید رفاه حال حیوان رعایت شود و تلاش شود تا حد امکان از هر کاری که مایه آزار حیوانات می‌شود، پرهیز شود. بنابراین، رازی اخلاق حیوانات خود را در کتاب طب روحانی ارائه کرده است. تبیین و تفصیل نظریه اخلاق حیوانات رازی خارج از مجال این تحقیق است، اما شایان ذکر است که ایلام یا قتل حیوان باید با حکمت و رعایت جوانب مختلف باشد (رازی، ۱۹۳۹، ص ۱۰۴).

از نظر نگارندگان، مباحث مربوط به اخلاق حیوانات رازی که امروزه مورد توجه محققین قرار گرفته، بخشی از نظریه استكمال نفس اوست و در واقع، دیدگاه رازی در مورد چیستی، سرگذشت و سرنوشت نفس، او را بر آن داشته که حیوانات را عبارت از نفوسی بداند که در انتظار رهایی از بدن هستند.

اینک و پس از بیان اجمالی دیدگاه رازی درباره نفس، استكمال و تناسخ آن، نوبت به ترسیم معمای تناسخ می‌رسد.

۳. تبیین معما

مبنای معمای تناسخ رازی بر آن است که نفس انسان و حیوان در نظر او، دقیقاً از یک جایگاه برخوردار نیستند. پیش از تبیین معما، نخست باید روشن شود که نفس انسان و حیوان از چه جهت با یکدیگر تفاوت دارند و در همین راستا، باید به سه پرسش پاسخ داد (Adamson, pp. 2012, 256). آیا حیوانات توانایی تصور، تفکر و یادآوری دارند؟ (۲) آیا حیوانات عاقل هستند؟ (۳) آیا حیوانات اختیار دارند؟

رازی، ناظر به سؤال نخست، تلاش کرده تا نشان دهد که حیوانات تا اندازه‌ای از قوه تصور و تفکر برخوردارند. مشاهدات رازی حاکی از آن است که برای مثال، گوسفند از شیر فرار می‌کند، سگ با دیدن صاحبش شاد می‌شود و اسب به سوار خود اطمینان دارد. این پدیده‌ها حاکی از آن هستند که این حیوانات می‌توانند دشمن، دوست یا صاحب خود را تصور کنند. رازی مشاهده پیچیده‌تری را نیز ارائه کرده است؛ زمانی که موشی نمی‌تواند سر خود را - که بزرگ‌تر از درب ظرف روغن است - وارد ظرف کند، دم باریک خود را داخل ظرف کرده و بدین وسیله از روغن موجود در ظرف تناول می‌کند. از دیدگاه رازی این پدیده حاکی از آن است که موش با فکر و رویه می‌فهمد که سرش بزرگ‌تر از درب ظرف روغن است و این مقدار از فکر و رویه چندان کمتر از فکر انسان نیست (رازی، ۲۰۰۵، ص ۹۱-۹۲).

پاسخ رازی به سؤال دوم، منفی است، به این معنا که او در هیچ یک از آثارش، عقلانیت را به حیوانات نسبت نداده و حتی از حیوانات غیر انسان با عنوان «حیوانات غیر ناطق» یاد کرده است (رازی، ۱۹۳۹، ص ۸۳). افزون بر این، در فصلی که در کتاب طب روحانی به بیان فضل عقل اختصاص داده، اذعان کرده است که اگر عقل نبود، حال ما مانند حال بهائم، اطفال و مجانین بود (رازی، ۱۹۷۸، ص ۳۶). این شواهد حاکی از آن هستند که رازی برای حیوانات شأن عقلانیت قائل نیست و عقلانیت را مختص انسان می‌داند.

پاسخ رازی به سؤال سوم، با ابهام روبه‌رو است. از طرفی، او در طب روحانی اذعان دارد که «اراده»، فضیلت انسان بر بهائم است. برخلاف انسان و حیوانات تربیت شده، دیگر حیوانات از هواها و امیال خود پیروی می‌کنند و در مواجهه با آنچه برای آن‌ها لذت‌بخش است، بدون اراده عمل می‌کنند. برای مثال، هیچ حیوان تربیت نشده‌ای از غذایی که مقابلش قرار دارد، دوری و پرهیز نمی‌کند (رازی، ص ۳۷-۳۸)، اما از طرف دیگر، رازی در کتاب ما بعد الطبیعه بر آن است که حیوانات از اختیار بهره‌مندند و برخلاف آتش که بر اساس طبیعت خود گرما می‌دهد، حیوانات بر اساس طبع خود عمل نمی‌کنند، بلکه از اختیار برخوردار هستند. رازی برای اثبات این مدعا از مشاهدات خود از حیوانات استفاده کرده است (رازی، ۱۹۳۹، ص ۱۲۲). نگارندگان معتقدند که رازی به گونه‌ای از اختیار برای حیوانات قائل است که البته، ضعیف‌تر از اختیار انسان است. همچنین او از «اختیار» در دو موضع به ظاهر متناقض به یک معنا استفاده نکرده است. در طب روحانی، مقصود رازی از اختیار، داشتن قدرت مخالفت با هوئی است و این زمانی حاصل می‌شود که فرد بتواند با استفاده از عقل خود به این نتیجه برسد که متابعت از هوئی

برای او زیان آور است. این معنا از اختیار برای حیوانات ممتنع است، اما در ما بعد الطبیعه رازی به دنبال بیان اخلاقی نیست و در صدد است تا نشان دهد که حیوانات - بر خلاف جمادات - از گونه‌ای اختیار بهره‌مندند و این با آنچه در طب روحانی گفته شده، منافاتی ندارد.

بر اساس آنچه گفته شد، به‌رغم آن که نفوس حیوانی نیز مانند نفس انسان از توانایی تصوّر، تفکر، حافظه و اختیار بهره‌مندند، تفاوتی جدی بین آن‌ها وجود دارد و آن عبارت است از وجود عقل در نفس انسان و نبود آن در نفس دیگر حیوانات. بدین ترتیب این معما از دو گزاره به ظاهر ناسازگار، حاصل می‌شود:

۱. انسان عقل دارد و حیوان عقل ندارد.

۲. نفس انسان به بدن حیوان و نفس حیوان به بدن انسان منتقل می‌شود.

دو گزاره ما را با معضل و معمایی جدی در تناسخ رو به‌رو می‌کند (Adamson, 2012, p. 264): اگر نفس انسان و دیگر حیوانات تا این اندازه تفاوت دارند، چگونه ممکن است که بین انسان و حیوان تناسخ رخ دهد؟ چگونه نفس انسان در بدن حیوان فاقد عقل می‌شود و چطور نفس حیوان در بدن انسان واجد عقل؟ اگر رازی نتواند راه حلی برای خروج از این معضل ارائه کند، نظریه استکمال نفس او با اشکالی اساسی مواجه خواهد بود. برای پاسخ به این معما، درواریت و آدامسون دو دیدگاه مختلف ارائه کرده‌اند که در ادامه، بررسی و نقد خواهد شد.

۴. بررسی و نقد دیدگاه ترزا آنه درواریت

رازی - از دیدگاه درواریت - حیوانات را فاقد عقل نمی‌داند. زمانی که رازی از افعال نفس حیوانی سخن می‌گوید، مقصود او افعال ناخودآگاه و واکنشی است و افعال نفس ناطقه عبارت است از همه افعال آگاهانه فاعل کنش‌گر. در نگاه درواریت، اصطلاح «عقلانیت» شامل همه فعالیت‌های آگاهانه است و حتی حس و حرکات اختیاری را نیز در بر می‌گیرد. این افعال بین انسان و حیوان مشترک‌اند و به همین دلیل، درواریت بر این باور است که عقلانیت نفس در فلسفه رازی مفهومی گسترده‌تر از مفهوم عقلانیت در فلسفه ارسطو دارد. به عبارت دیگر، رازی حیوانات را نیز تا اندازه‌ای برخوردار از عقل به‌شمار می‌آورد (Druart, 1996, pp. 25-52).

از دیدگاه درواریت، شواهد موجود در آثار رازی حکایت از آن دارند که او به مراتب مختلف عقلانیت در حیوانات قائل است. رازی در طب روحانی اشاره کرده که کسانی که در مورد سرنوشت نفس پس از مرگ تأمل نمی‌کنند، بهره‌ای از عقل به اندازه بهائم و یا حتی خفاش، ماهی و دیگر حیوانات بی‌ارزشی است که اصلاً فکر و حافظه ندارند (رازی، ۱۹۷۸، ص ۴۷). این سخن نشان می‌دهد که برخی از حیوانات بهره‌ای از فکر و حافظه ندارند و در مقابل، برخی دیگر دارای سطح مطلوبی از این

توانمندی‌ها هستند (Druart, 1996, p. 252). اما نکات مطرح شده در فصلی از کتاب طب روحانی که مربوط به ذخیره‌سازی غذاست (رازی، ۱۹۷۸، ص ۱۰۸) حاکی از آن است که برخی از حیوانات می‌توانند تصور پیچیده‌ای از آینده داشته باشند و بر اساس آن در زمان حال، تمهیدات مقتضی را اتخاذ کنند. این رفتار یکی از ویژگی‌های عقلانیت به شمار می‌آید (Druart, 1996, p. 253).

دروارت، نتیجه می‌گیرد که به‌رغم آن که «عقلانیت» به انسان اختصاص دارد، برخی از حیوانات نیز چندان از این مرتبه دور نیستند؛ زیرا دارای قدرت درک و انتخاب هستند. بدین ترتیب، نفس حیوانات به دلیل بهره‌مندی از عقلانیت، پس از مرگ باقی مانده و به دلیل این اندازه از سنخیت، تناسخ بین آن و بدن انسان ممتنع نخواهد بود (Druart, 1996, p. 253).

دیدگاه دروارت از چند جهت با مشکل مواجه است؛ نخست این که رازی، «عقلانیت» را در هیچ یک از آثارش به حیوان منتسب نکرده و در چند موضع به‌صراحت تأکید کرده که حیوانات از عقل بهره‌مند نیستند. برای مثال، او – در فصل نخست کتاب طب روحانی – اشاره می‌کند که خداوند انسان را با فضیلت عقل بر حیوانات غیر ناطق برتری داده است؛ بدون عقل، حال ما مانند حال بهانم، اطفال و مجانین بود (رازی، ۱۹۷۸، ص ۳۶-۳۷). یا آن که غیر از انسان، از دیگر حیوانات با عنوان «حیوان غیر ناطق» یاد می‌کند (رازی، ۱۹۷۸، ص ۴۲). حتی در موردی که رازی اقتناء و ذخیره غذا را حاصل فهم عقلی می‌داند (رازی، ۱۹۷۸، ص ۱۰۸)، نمی‌توان گفت که برای حیوانات شأن عقلی قائل شده است؛ زیرا در همین عبارت نیز از این حیوانات با وصف «غیر ناطق» یاد می‌کند. بنابراین، در این مورد نیز باید گفت که شباهت عملکرد این حیوانات را باید به عنوان «حسن عیش» به شمار آورد و نه اشتراک در عقلانیت با انسان (Adamson, 2012, p. 258).

اشکال دوم آن است که دروارت تلاش کرده تا کارکردهایی چون حس، تصور، فکر، حافظه و اختیار را با عقلانیت یکسان بداند، اما اثبات این که «عقلانیت» به معنا و مساوق با داشتن چنین کارکردهایی است، ساده به نظر نمی‌رسد. نگارندگان با این بخش از گفته دروارت موافق‌اند که رازی در مقایسه با نگاه و سنت ارسطویی، مفهوم گسترده‌تری از عقل را در نظر داشته، اما ابهام در معنای عقل در فلسفه رازی ریشه در آن دارد که او هرگز در صدد ارائه تعریفی از مفهوم «عقل» بر نیامده است. با این حال، رازی – در ابتدای طب روحانی – کارکردهایی را برای عقل برشمرده که می‌تواند برای فهم مقصود او از عقل راه‌گشا باشد (رازی، ۱۹۷۸، ص ۳۵-۳۶):

۱. نیل به غایت آنچه که در جوهر ماست؛
۲. درک آنچه که ما را تعالی می‌بخشد؛
۳. بهره‌مندی از صنایعی مانند کشتی‌سازی و طب؛
۴. فهم امور پیچیده‌ای که از ما دورند؛ مانند شکل کره زمین، بزرگی خورشید و جهت حرکت ستارگان؛

۵. معرفت خداوند، به عنوان بزرگ‌ترین و نافع‌ترین چیزی که توسط عقل درک می‌کنیم.

با توجه به این کارکردها، نمی‌توان حیوان را در «عقلانیت» شریک انسان دانست.

۵. بررسی و تحلیل دیدگاه آدامسون

روش آدامسون برای حل این معما ساده است؛ رازی قائل به تناسخ نیست. به اعتقاد او، شواهد مربوط به قول رازی به تناسخ، ضعیف و محدود به این بند و عبارت از کتاب سیره فلسفی است:

ليس تخلص النفوس من جثة من جثت الحيوان إلا من جثة الانسان تنها و اذا كان الامر كذلك كان تخلص امثال هذه النفوس من جثتها شبيهاً بالتطريق والتسهيل الى الخلاص. فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم الوجهان جميعاً وجب إبادتها ما امكن، لأنّ في ذلك تقليلاً من ألم الحيوان و رجاء ان تقع نفوسها في جثت اصلح (رازی، ۱۹۳۹، ص ۱۰۵).

دلایل آدامسون برای ادعای خویش بدین شرح است (Adamson, 2012, pp. 26 - 66):

۱. عبارت فوق تنها شاهدهی است که می‌توان بر اساس آن رازی را به قول به تناسخ منتسب کرد.
۲. همین عبارت سبب شده که دشمنان رازی (از جمله ناصر خسرو و ابن حزم اندلسی) اتهام اعتقاد به تناسخ را به او وارد کنند.
۳. می‌توان این عبارت را به نحوی غیر تناسخی تفسیر کرد؛ به این صورت که چون تعلق به بدن مطلوب نیست، بهتر است این حیوانات را کشت تا از بند بدن رها شوند. بنابراین، این عبارت ضرورتاً به این معنا نیست که نفس این حیوانات پس از مرگ، به بدن مادی دیگری تعلق خواهد گرفت.
۴. رازی، معتقد است که تنها «نفس ناطقه» می‌تواند پس از مرگ باقی بماند و حیوانات نفس ناطقه ندارند.
۵. رازی - در انتهای این عبارت - نسبت به تعلق نفس این حیوانات به بدنی بهتر، تنها ابراز امیدواری (رجاء) کرده و این حاکی از آن است که رازی مطمئن نیست و تنها در باب امکان آن صحبت می‌کند.
۶. ممکن است مقصود رازی در این عبارت «معاد جسمانی» باشد؛ نه تناسخ. طبق این تفسیر و تلقی، خداوند در جهان پس از مرگ به حیوانات بدنی دیگر اعطا می‌کند که بهتر از بدنی است که در دنیا داشته‌اند. این دیدگاه بسیار نزدیک به نظر نظام معتزلی است.

از دیدگاه نگارندگان، دلایلی که آدامسون بر مدعای خود اقامه کرده است، خدشه‌پذیرند؛ نقد این ادله به ترتیب چنین است:

۱. هرچند این عبارت یکی از معتبرترین فقرات دال بر تناسخ است، اما تنها مورد نیست. رازی در

ادامه همین بحث در طب روحانی به بحث در مورد علت جایز بودن ذبح حیوانات گیاه‌خوار می‌پردازد و تصریح می‌کند که ذبح این حیوانات تنها از آن جهت جایز است که امکان رهایی از بدن تنها از طریق بدن انسان ممکن است (رازی، ۱۹۳۹، ص ۱۰۵). نکته دیگر آن که سخن رازی در مورد نفس انسان و حیوان نیست، بلکه او در باره بدن انسان و بدن حیوان صحبت می‌کند. بنا براین، به‌طور ضمنی اشاره می‌کند که نفس حیوان برای رهایی از جهان ماده به بدن انسان نیاز دارد.

۲. صریح‌ترین اظهار نظر رازی در مورد تناسخ در اسطوره نفس او در کتاب علم الهی بوده است. افزون بر گزارش ناصر خسرو، ابن حزم نیز با واسطه مطالب این کتاب را نقل کرده و اشاره کرده که رازی در کتاب علم الهی به تناسخ اعتقاد داشته است (ابن حزم، ۱۹۷۵، ص ۱۰)، اما آدامسون هیچ اشاره‌ای به این کتاب و اسطوره نمی‌کند و تنها به‌طور ضمنی و بدون ارائه دلیل این گزارش‌ها را حاصل عناد اسماعیلیان با رازی تلقی کرده است. افزون بر این، قول به تناسخ در مناظره با ابو حاتم نیز به‌طور غیر مستقیم مطرح شده و زکریای رازی در آن مناظره تصریح می‌کند که بدون فراگیری فلسفه، امکان تخلص نفوس از این عالم وجود ندارد (رازی، ۲۰۰۳، ص ۲۳). فخر رازی (رازی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۱) و صاعد الدین اندلسی (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶) نیز به تناسخی بودن رازی تصریح کرده‌اند. غیر از گزارش‌های متعدد از این دیدگاه رازی، بررسی محتوای اسطوره نفس حاکی از آن است که بااستثناء یک مورد (خدا) دیگر عناصر این اسطوره در فصل اول طب روحانی تکرار شده است (Druart, 1996, p. 261). بنا براین، هرچند دشمنان اسماعیلی رازی احتمالاً مطالبی خلاف واقع (به ویژه در باب نبوت) را به او نسبت داده‌اند (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۴۶۱-۴۶۴)، اما شواهد نشان می‌دهد که تناسخ نمی‌تواند از زمره این نسبت‌ها باشد.

۳. تفسیر این عبارت به بد بودن تعلق به بدن قابل قبول نیست. رازی، تعلق به بدن را به‌خودی‌خود بد نمی‌داند و اگر از ضرورت رهایی از بدن و جهان مادی سخن می‌گوید، به دلیل تلاش او برای بازگشت نفس به جایگاه حقیقی خود است. در مقابل، او از ضرورت رعایت حال حیوان سخن می‌گوید و هر نوع آزار و اذیت بی‌دلیل را ناشایست می‌داند (رازی، ۱۹۳۹، ص ۱۰۳). اگر تعلق به بدن نزد رازی به‌خودی‌خود بد بود، باید حکم به قتل همه حیوانات در حد امکان می‌داد. نکته دیگر آن که با توجه به ادعای آدامسون - مبنی بر عدم بقای نفس حیوان پس از مرگ - سخن گفتن از بد بودن تعلق به بدن و اجازه کشتن حیوان برای رهایی آن، متناقض و غیر قابل قبول است. افزون بر این، رازی - بر اساس عبارت پیش‌گفته - کشتن این حیوانات را مساوی با رهایی آن‌ها نمی‌داند، بلکه آن را صرفاً راهی به سوی رهایی و تسهیل آن به‌شمار آورده است. این می‌تواند اشاره به این مطلب داشته باشد که با رهایی از بدن حیوانی، نفس یک مرحله به رهایی خود از طریق بدن انسان نزدیک‌تر شده است.

۴. رازی با تأیید سخن افلاطون، بر آن است که بر خلاف نفس ناطقه، نفوس نباتی و حیوانی پس از

مرگ و زوال جسم باقی نمی‌ماند (رازی، ۱۹۷۸، ص ۴۵)، اما این به معنای آن نیست که آنچه از نفس باقی می‌ماند، به دلیل ناطق بودن باقی می‌ماند. شاهد این مدعا آن است که رازی اموری مانند حس، حرکت، اراده، تخیل، فکر و حافظه را ناشی از مزاج مغز نمی‌داند، بلکه علت آن را جوهری می‌داند که در مغز حلول کرده است (رازی، ص ۴۶). همین امور را می‌توان در حیوانات نیز مشاهده کرد و بر اساس قول رازی، این امور باید ناشی از جوهری حال در مغز حیوان باشند که غیر از مزاج مغز بوده و طبیعتاً جسم و جسمانی نیست و رازی - چنان که بیان شد - حیوانات را فاقد عقل دانسته است. بنابراین، جوهر حال در مغز حیوان نیز باید باقی و در عین حال غیر ناطق باشد، اما اگر عقلانیت ملاک بقای این جوهر پس از مرگ نیست، چرا رازی از آن با عنوان «نفس ناطقه» یاد کرده؟ از دیدگاه نگارندگان، این نام‌گذاری می‌تواند از باب نام‌گذاری بر اساس مشهورترین فعل صادر شده از این جوهر در انسان باشد.

۵. این که آدامسون واژه «رجاء» را دال بر عدم اطمینان رازی از قول به تناسخ دانسته، ناشی از برداشتی ناروا از عبارت عربی است. عبارت رازی در صدد بیان امیدواری و تردید او از تعلق نفس حیوان به بدنی دیگر نیست، بلکه در صدد بیان آن است که با کشتن حیوان این امید وجود دارد که بدن بعدی که بدان تعلق خواهد گرفت، بهتر از بدن فعلی او باشد. به عبارت دیگر، واژه «رجاء» به «بدنی بهتر» اشاره دارد، نه به «تعلق به بدنی بهتر».

۶. مطالب پیش‌گفته دلالت بر قول رازی به تناسخ دارند و با وجود آن نیازی به توجیه سخن رازی به یک دیدگاه معتزلی در مورد حشر حیوانات نیست. بعلاوه، اگر طبق اعتقاد آدامسون حیوانات فاقد عقل بوده و پس از مرگ بقا نخواهند داشت، این نظریه که دارای حشر اخروی بوده و بدنی در جهان آخرت خواهند داشت، متناقض و بی‌معنا خواهد بود.

۶. راه‌حل نگارندگان: بقا و تناسخ نفس بدون عقلانیت

نقطه مشترک دیدگاه‌های درواری و آدامسون آن است که هر دو عقلانیت را شرط بقای نفس و امکان تناسخ دانسته‌اند. بر اساس این پیش‌فرض، درواری تلاش کرده تا عقلانیت را برای حیوانات نیز اثبات کند و آدامسون تناسخی بودن رازی را انکار کرده است. نگارندگان با مردود دانستن این دو دیدگاه، معتقدند که رازی، عقلانیت را شرط بقای نفس و تناسخ نمی‌داند. بنابراین، رازی از طرفی حیوانات را فاقد عقل می‌داند و از طرف دیگر، حقیقتاً به تناسخ اعتقاد دارد.

از دیدگاه نگارندگان، اشتراط عقلانیت نفس برای بقا و تناسخ در دیدگاه درواری و آدامسون به نحوی خلط بین سنت رایج در فلسفه اسلامی و دیگر دیدگاه‌هایی است که رسیدن به تجرد عقلی یا خیالی را شرط بقای نفس می‌دانند. این دیدگاه که نفس صورت بدن است و با فساد بدن دچار زوال می‌شود، از

ارسطو آغاز شده (فروغی، ۱۳۵۴، ص ۵۲) و در سنت افلاطونی وجود ندارد. ارسطو، به‌طور تلویحی تنها بخشی از نفس که به مرتبه عقلانیت رسیده را قابل بقا دانسته و استدلال کرده که این بخش از نفس، در واقع، کمال برای هیچ‌گونه جسمی نیست (Aristotle, 1990, 412a). مخالفت رازی با آرای ارسطو (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶)، نقد دیدگاه ارسطویی دربارهٔ چیستی نفس (رازی، ۲۰۰۵، ص ۶۸) و اعتقاد به ازلیت و ابدیت نفوس (ناصر خسرو، ۱۳۴۱، ص ۱۱۴-۱۱۶) حاکی از آن است که معیارهای ارسطویی قابل انطباق بر نفس‌شناسی رازی نیست. تلاش برای انطباق دیدگاه رازی با نظریهٔ ارسطویی نفس که در فلسفهٔ اسلامی رواج دارد، یک اشتباه در فرایند رازی‌پژوهی به‌شمار می‌آید.

دیدگاه نگارندگان مبتنی بر این واقعیت است که نفس‌شناسی رازی به‌شدت از اندیشه‌های افلاطون تأثیر پذیرفته و بررسی دیدگاه افلاطون دربارهٔ ملاک بقای نفس می‌تواند در حل معمای تناسخ رازی راه‌گشا باشد. بر این اساس، شایسته است به دیدگاه افلاطون در مورد نفس و ملاک بقای آن اشاره شود. افلاطون در اسطورهٔ فایدروس که به نفس، اعم از حیوان و انسان می‌پردازد، معتقد است که نفس فناپذیر بوده و علت این فناپذیری، خودجنبان بودن نفس است. بر اساس این ملاک نفس جوهری مستقل است که خود جنبانهٔ خود بوده و همین سبب ابدی و ازلی بودن نفس است. در کلام افلاطون سخنی از عقلانیت به‌عنوان ملاک بقای نفس وجود ندارد و همچنین در این باره تمایزی میان نفس انسان و نفوس حیوانی مشاهده نمی‌شود. عبارت افلاطون در این مورد شایان تأمل است (فایدروس، c۲۴۵):

چون پذیرفتیم که آنچه جنبشش از خود است جاویدان و فناپذیر است، پس نباید شرم کنیم از این‌که صریح و بی‌پرده بگوییم که همان خود ذات و ماهیت روح است. ... اگر این سخن راست باشد که جز روح هیچ چیزی نیست که جنبشش از خود باشد، مسلم است که روح بالضروره ازلی و ابدی است. هرچند رازی به این کلام افلاطون اشاره نکرده، اما بقای نفس را در آثارش مشروط به عقلانیت نیز نکرده است. بدین ترتیب روشن می‌شود که هیچ دلیلی مبنی بر آن که رازی برای بقا و تناسخ نفس به عقلانیت نفس معتقد باشد، وجود ندارد. کلام افلاطون و تأثر رازی از او نیز مؤید این نکته است.

افزون بر این، رازی - چنان که بیان شد - نفس را جوهری مستقل دانسته که با بدن در ارتباط است. اگر نفس نه مزاج است و نه صورت بدن و اگر - چنان که رازی می‌گوید - نفس جوهری است مستقل، پس باید جوهری باشد که در وجود و بقای خود وابسته به بدن نیست و این حتی در مورد حیوانات، اطفال و مجانین نیز صدق می‌کند. هیچ‌یک از این سه دسته دارای عقلانیت نیستند و در عین حال از نفسی برخوردارند که نه صورت بدن است و نه مزاج آن. این تحلیل از کلمات رازی، حاکی از عدم اشتراط عقلانیت در وجود و بقای نفس است.

بیان دیگر استدلال نگارندگان چنین است: رازی در مورد نفس گرایش‌ها افلاطونی دارد و افلاطون - برخلاف ارسطو - ملاک بقای نفس پس از مرگ را عقلانیت نمی‌داند، بلکه خودجنبان بودن نفس را

دلیل ازلی و ابدی بودن نفس به شمار آورده است. رازی نیز در هیچ کجا از آثار خود، عقلانیت را شرط بقای نفس ندانسته، بلکه چنانکه در اسطوره نفس نیز اشاره کرده، نفس پیش از آن که عقل از طرف خداوند بدو هبه شود، وجود داشته است. بنابراین، اگر بقای نفس نیازی به عقلانیت ندارد، در چرخه تناسخی که رازی از آن یاد می‌کند، نه نیاز به آن است که مانند درواریت برای همه حیوانات مقداری از عقلانیت را لحاظ کنیم، نه نیاز است که مانند آدامسون بر همه شواهد صریح موجود در عبارت رازی مبنی بر اعتقاد او به تناسخ پا بگذاریم. راه حل نگارندگان برای این معما، اثبات این نکته است که رازی بقای نفس را منوط به «عقلانیت» نمی‌داند.

اما اگر نفوس تفاوت چندانی با هم ندارند، چرا عقلانیت به انسان اختصاص دارد و حیوانات عاقل نیستند؟ از دیدگاه نگارندگان؛ این به ساختار مزاجی بدن انسان و حیوان ارتباط دارد و اشاره‌ی پیاپی رازی به دوگانه بدن انسان و بدن حیوانات (و نه نفس انسان و نفس حیوان) شاهد این مدعا است. ساختار مغز انسان را باید در ساختار و کیفیت مزاجی آن جست‌وجو کرد. رازی، معتقد است که مغز انسان نسبت به مغز دیگر حیوانات مرطوب‌تر است و روییدن موی بلند بر سر انسان نیز دلالت بر همین امر دارد (رازی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۴۳۷). او همچنین در باب چهارم از جلد اول کتاب الحاوی (رازی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۷۵-۶۹) به امراض مربوط به مغز و قوای نفسانی پرداخته و در ضمن اموری که برای عقل مفید یا مضر هستند را بررسی کرده است. نکته قابل توجه در این مطالب آن است که او کارکرد صحیح عقل را منوط به برخورداری از مزاجی سالم دانسته و همه بیماری‌ها و سلامتی را از طریق غلبه اخلاط و آمزجه بر مغز مورد بررسی قرار داده است. در یکی از مواضع این بخش، رازی نقل می‌کند که رطوبت سبب کند ذهنی می‌شود و سبب می‌شود تا فهم انسان کمتر از فهم ملانکه باشد (رازی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۷۰). همچنین رازی معتقد است که خون غلیظ به فهم لطمه وارد می‌کند و به همین دلیل است که حیواناتی که خون ندارند، در مقایسه با حیواناتی که خون دارند، فهم بیشتری دارند، اما در میان حیوانات، آن دسته که دارای خونی گرم و لطیف و صافی هستند، بیشترین فهم را دارند (رازی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۷۰). این نکته به صراحت دال بر این نکته است که رازی تا چه اندازه به ساختار مزاجی مغز در مورد فهم و دیگر افعال ذهنی و از جمله عقل، اهمیت قائل است.

رازی، مزاج انسان را در میان مزاج دیگر حیوانات، دارای این ویژگی خاص دانسته که معتدل‌ترین مزاج است. او حتی معتقد است که مزاج انسان، افزون بر حیوانات، در میان همه اجسام اعم از نباتات و دیگر اجسام نیز دارای معتدل‌ترین مزاج است (رازی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳). با توجه به آن که رازی سلامت عقل، فهم، تخیل و دیگر فعالیت‌های ذهنی را منوط به داشتن مزاجی مناسب دانسته و از طرف دیگر، در میان همه موجودات مادی، بدن انسان را دارای خاص‌ترین و معتدل‌ترین مزاج به شمار آورده، می‌توان فهمید که توانایی انسان برای برخورداری از قوه عقل، به دلیل آن است که واجد مزاجی معتدل است. این مزاج

بر اساس قول جالینوس دارای بازه‌ای است که افراد مختلف انسانی بر اساس اختلاف مزاج خود در آن قرار می‌گیرند و در صورتی که بدن از آن بازه خارج شود، دیگر مزاج بدن انسان نخواهد بود و داخل در مزاج بدن دیگر حیوانات خواهد شد (جالینوس، ۱۳۸۷، ص ۸۰). بنا براین، نه تنها برخی از افراد انسان در غایت اعتدال مزاج هستند، بلکه مزاج نوع انسان نیز - در مقایسه با دیگر حیوانات - دارای بیشترین اعتدال است. بنابراین، عقلانیت به ساختار مزاجی خاص بدن انسان، به‌ویژه مغز اتکا دارد. شاهد دیگر آن است که از نظر رازی، نفس در ابتدا جاهل بوده و به دلیل جهل خود گرفتار جهان مادی شده و پس از این گرفتاری است که خداوند عقل را برای بیدار کردن نفس به سوی مردم (یعنی انسان‌ها) فرستاده است (ناصر خسرو، ۱۳۴۱، ص ۱۱۵-۱۱۶). از این گفته می‌توان چنین برداشت کرد که (۱) عقل، امری ذاتی برای نفس نیست و (۲) عقل تنها به انسان‌ها هبه و اعطا شده است. بنابراین، این دیدگاه که نفس به خودی خود دارای عقلانیت است و ساختار مزاجی بدن حیوان، امکان استفاده نفس از عقلانیتش را محدود می‌کند، چندان با شواهد موجود در اندیشه رازی سازگار نیست.

عقلانیت نیز مرتبه‌ای از استكمال انسان است که به محض تعلق نفس به بدن انسان حاصل نمی‌گردد، بلکه با گذشت عمر به تدریج مهارت استفاده از آن در انسان حاصل می‌شود. شاهد این ادعا آن است که رازی اطفال را در کنار دیگر حیوانات دسته‌بندی کرده و آن‌ها را فاقد عقل می‌داند (رازی، ۱۹۷۸، ص ۳۶). بنا براین، از نظر نگارندگان، «عقلانیت» حالتی است که بر اثر مزاج خاص و استعداد قوی انسان برای تفکر و دیگر توانایی‌های ذهنی برای او حاصل می‌شود. از آنجا که این نوع از استعداد در حیوانات وجود ندارد، آن‌ها در طول حیات خود از عقل بهره‌مند نیستند.

۷. نتیجه

در نظریه استكمال نفس رازی، انسان با استفاده از عقل بر هوی چیره شده و با اکتساب فضایل علمی و عملی زمینه را برای رهایی از بند بدن فراهم می‌کند. استكمال مطلوب و رهایی از بدن تنها با فراگیری فلسفه ممکن است و در صورت عدم کامیابی در استكمال، نفس وارد چرخه تناسخ خواهد شد تا بالاخره مجدداً به بدن انسانی تعلق بگیرد که با آموختن فلسفه بتواند استكمال مطلوب را برای نفس خود حاصل کند.

ترزا آنه دروارت و پیتر آدامسون با این پیش فرض ارسطویی که «عقلانیت» شرط بقای نفس است، تناسخ رازی را به دلیل عدم سنخیت نفس انسان و حیوان، معماگونه قلمداد کرده‌اند. دروارت برای خروج از این معضل، عقلانیت را کم و بیش برای همه حیوانات اثبات کرده و آدامسون اساساً انتساب قول تناسخ به رازی را ناروا دانسته است.

نگارندگان با نقد دو دیدگاه پیش گفته، راه حل خود برای این معما - مبنی بر عدم اشتراط عقلانیت در

بقای نفس - را با ارائه مستندات تبیین کرده و «عقلانیت» را حالتی غیر ذاتی برای نفس دانسته‌اند که نیل به آن صرفاً در ساختار مزاجی بدن انسان که معتدل‌ترین مزاج در میان همه حیوانات است، ممکن است. گرچه دیدگاه رازی در مورد نفس و تناسخ قابل نقد و بررسی است، اما این پژوهش زمینه را برای بررسی‌های بعدی در مورد این که آیا نفس به‌خودی‌خود مجرد است یا آن که برای بقا نیازمند نیل به گونه‌ای از تجرد است را فراهم می‌کند. بررسی این مسئله می‌تواند گامی در راستای اسلامی‌تر شدن فلسفه اسلامی باشد.

فهرست منابع

- ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد. (۱۹۷۵ م). *الفصل فی الملل و الالهواء و النحل*. بیروت: دار احیاء التراث الذکایی، پرویز. (۱۳۸۴). حکیم رازی. تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۶۹). *دوره آثار افلاطون*. (ترجمه: علی مراد داوودی). تهران: انتشارات حکمت.
- افلاطون. (۱۳۵۶). *دوره آثار افلاطون*. (جلد سوم، ترجمه: محمد حسن لطفی). تهران: انتشارات خوارزمی.
- اکبرزاده، حوران؛ کاظمی، نیره. (۱۳۹۳). *بررسی نسبت انکار نبوت و الحاد به محمد بن زکریای رازی، تأملات فلسفی*، ۱۳(۴)، ۱۵۷-۱۲۹.
- اندلسی، صاعد الدین. (۱۳۷۶). *التعریف بطبقات الامم*. (تحقیق: غلامرضا جمشیدنژاد). تهران: انتشارات هجرت.
- بوستانچی، امین؛ دیلمقانی، صمد. (۱۳۹۲). «مبانی و عناصر اخلاق در اندیشه محمد بن زکریای رازی»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ش ۶، ۵۴.
- جالینوس. (۱۳۸۷). *کتاب جالینوس الی غلقون؛ مجموعه هشت کتاب طبی*. (ترجمه: حنین بن اسحاق). تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ راستین، امیر. (۱۳۹۳). *بررسی درستی انتساب تناسخ به سهروردی و زکریای رازی با تکیه بر آثار. آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۴(۵)، ۲۲-۳.
- رازی، ابوحاتم. (۲۰۰۳). *أعلام النبوة*. بیروت: دار الساقی.
- رازی، فخر الدین. (۱۹۸۷). *المطالب العالیة فی العلم الهی (الجزء السابع)*. (تحقیق: احمد حجازی السقا). بیروت: دار الکتب العربی.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۴۲۲). *الحاوی فی الطب*. (تصحیح: هیشم خلیفة تمیمی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۷۸). *الطب الروحانی*. (تصحیح: عبد اللطیف محمد العبد). قاهره: المكتبة النهضة المصرية.
- رازی، محمد بن زکریا. (۲۰۰۵). *الشکوک للرازی علی کلام فاضل الاطباء جالینوس فی الکتب الی نسیب الیه*. (تحقیق: مصطفی لیب عبد الغنی). قاهره: دار الکتب والوثائق القومية.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۳۸۸). *المدخل الی صناعة الطب (ایساغوجی)*. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۳۹). *رسائل فلسفیه لابی بکر محمد بن زکریاء الرازی*. (تصحیح: پاول کراوس). قاهره، مطبعة بول باریه.
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۸۹). *نظریه انسان سالم در نظام اخلاقی رازی*. انسان‌پژوهشی دینی. ۲۴(۷)، ۳۴-۱۹.
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۹۱). *نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فرامرزی قراملکی، احد؛ منصوری، عباسعلی. (۱۳۹۳). *مقایسه دو سنخ خردورزی خودبنیاد و وحی‌بنیاد در مناظره ابوحاتم رازی و محمد بن زکریای رازی*. تاریخ فلسفه. ۱۹(۵)، ۹۱-۱۱۰.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۴). *سیر حکمت در اروپا به ضمیمه گفتار در روش راه بردن عقل*. تهران: حکمت.
- گنجور، مهدی. (۱۳۹۷). *گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی (تلاقی «عقل‌گرایی خودبنیاد زکریای رازی با عقلانیت وحیانی ابوحاتم رازی)*. تاریخ فلسفه. ۳۳(۹)، ۱۱۹-۱۵۲.
- محقق، مهدی. (۱۳۵۲). *فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. تهران: انتشارات صدرا.

ناصر خسرو. (۱۳۰۴). دیوان اشعار. (تصحیح: نصر الله تقوی). تهران.
ناصر خسرو. (۱۳۴۱). زاد المسافرین. تهران: کاویانی.
نیک‌سرشت، ایرج؛ جعفریان، رسول؛ فرهی، عبدالله. (۱۳۹۷). جهان‌شناسی محمد بن زکریای رازی. تاریخ فلسفه. ۱۰۲-۸۱، (۹)۳۳.

References

- Adamson, p. (2012). Abu Bakr Al-Razi on Animals. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 94(3), 249-273. <https://doi.org/10.1515/agph-2012-0011>.
- Akbarzadeh, H. & Kazemi, N. (2014). A Criticism on Accusations against Muhammad Ibn Zakariyya Razi Regarding Atheism and Denial of Prophecy. *Philosophical Meditations*, 4(13), 129-157. [in Persian]
- Andalusi, S. D. (1997). *Al-Ta'rif bi Tabaqat al-Umam*. (G. R. Jamshidnezhad Awwal, Research). Tehran: Hejrat. [in Arabic]
- Boustanchi, A. & Dalmaghani, S. (2013). Principles and Elements of Morality in Muhammad Ibn Zakariya Al-Razi's Thought. *The Epistemological Research*, 2(6), 41-64. [in Persian]
- Druart, T.-A. (1996). Al-Razi's Conception of the Soul: Psychological Background to His Ethics. *Medieval Philosophy and Theology*, 5(2), 245-264.
- Druart, T.-A. (1997). The Ethics of Al-Razi. *Medieval Philosophy and Theology*, 6(1), 47-72.
- Faramarz Qaramaleki, A. & Mansori, A. A. (2015). A Comparison of Two Types of Autonomous and Revelation-Based Rationalism in Abu Hatam Al-Razi and Muhammad Ibn Zakariyya Al-Razi's Debate. *History of Philosophy*, 3(5), 91-110. [in Persian]
- Faramarz Qaramaleki, A. (2011). The Theory of a Healthy Man in Razi's System of Ethics. *Religious Anthropology*, 7(24), 19-37. [in Persian]
- Faramarz Qaramaleki, A. (2012). *Nazariye-i Akhlaqi-yi Muhammad b. Zakariyyah Razi* [Razi's Ethical Theory]. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy (IRIP). [in Persian]
- Furughi, A. (2005). *Sayr-i Hikmat dar Uropa be Zamime-yi Guftar dar Ravish-i Rah Burdan-i Aql* [the course of philosophy in Europe, including the discussion regarding the method of applying the intellect]. Tehran: Hekmat. [in Persian]
- Galenus, A. (Galen). (2008). *Kitab-i Jalinus, ila Aghlooqan fi Shifa al-Amrad, Majmu'at-i Hasht Kitab-i Tibbi* [a collection of eight books on medicine by Galen]. (H. b. Ishaq, Trans.). Tehran: Iran University of Medical Sciences Press. [In Arabic]

- Ganjvar, M. (2018). Typology of Rationality in Two Philosophers: Confluence of Zakariya Al-Razi's Autonomous Rationality and Abu Hatam al-Razi's Revealed Rationality. *History of Philosophy (Tārīkh-i Falsafeh)*, 1(9), 119-152. [in Persian]
- Goodman, L. E. (1972). Razi's Psychology. In *History of Philosophy*, H. O. Nasr & O Leaman (Eds.), New York: Routledge, 372-404.
- Goodman, L. E., (1975). Razi's Myth of the Fall of the Soul: Its Function in His Philosophy. In *Essays in Islamic Philosophy and Science*, F. G. Hourani (ed.), Albany: State University of New York Press, 25-40.
- Goodman, L. E., (2015). How Epicurean was Rāzī?. *Studia graeco-arabica*, 5, 247-260.
- Hoseini Shahrudi, M. & Rastin, A. (2014). *Barrasi-i Durusti-i Intisab-i Tanasukh be Suhrawardi va Zakariyya Razi ba tikye bar Aathar* (a study of the truth of ascribing reincarnation to Suhrawardi and Zakariyya Razi based on their works). *Islamic Philosophical Doctrines*, 9(14), 3-21. [in Persian]
- Mattila, J. (2017). The Ethical Progression of the Philosopher in Al-Rāzī and Al-Fārābī. *Arabic Sciences and Philosophy*, 27(1), 115-137. <https://doi.org/10.1017/S0957423916000114>
- Motahhari, M. (1387 AP/2008-9). *Khadamat-i Mutaqabel-i Islam va Iran* [Islam and Iran: A Historical Study of Mutual Services]. Tehran: Sadra.
- Muhaqqeq, M. (1974). *Filsoof-i Ray, Muhammad b. Zakariyyah Razi* [the philosopher from Rey, Muhammad b. Zakariyya Razi]. Tehran: Islamic Studies Institute, McGill University Press.
- Nasir Khusrow. (1923). *Zad al-Musafirin* [traveling provision of pilgrims]. Tehran: Kaviani.
- Nasir Khusrow. (1925). *Divan-i Ash'ar* [book of poems]. (N. A. Taqavi, Ed.). Tehran: n.p.
- Nikseresht, I., Jafarian, R., & Farrahi, A. (2018). Cosmology of Muhammad Ibn Zakariya al-Razi. *History of Philosophy (Tārīkh-i Falsafeh)*, 1(9), 81-102.
- Osborne, C. (2007). *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature* (1st edition). Oxford: Oxford University Press.
- Plato. (1977). *Dore-yi Athar-i Aflatun* [a collection of Plato's works] (vol. 3). (H. Lutfi, Trans.). Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Razi, A. H. A. (2003). *A'laam al-Nubuwwah* (the Proofs of Prophecy). Beirut: Dar al-Saqi.
- Razi, F. D. (1987). *Al-Matalib al-'Aliya fi al-'Ilm al-Ilahi* (vol. 7). (A. Hijazi al-Saqa, Research). Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Razi, M. (1939). *Al-Madkhal ila Sana'at al-Tibb* [Introduction to the Art of Medicine]. Tehran: Iran University of Medical Sciences Press.
- Razi, M. (1939). *Rasa'il Falsafiyya li Abi Bakr Muhammad b. Zakariyya al-Razi*

- [Opera Philosophica]. (P. Kraus, Ed.). Cairo: Bowl Bariba Printing.
- Razi, M. (1978). *Al-Tibb al-Ruhani* [The Spiritual Physik of Rhazes]. (A. L. M. Al-Abd, Ed.). Cairo: Al-Maktabat al-Nehdat al-Misriyya.
- Razi, M. (2002). *Al-Hawi fil al-Tibb* [The Comprehensive Book on Medicine]. (H. Khalifa Tamimi, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Razi, M. (2005). *Al-Shukook li al-Razi 'ala Kalam Fadil al-Atibba' Jalinus fi al-Kutub al-lati Nusibat ilehy* [The Doubt on Galen in the books attributed to him]. (M. Labib Abdulghani, Research). Cairo: Dar al-Kutub wa al-Wathaiq al-Qowmiyya.
- Sorabji, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press.
<https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv1nhkqr>