فخر رازی؛ از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خردپیشه

فهرست عناوین مهدوی نژاد محمد حسین

1. نقش رازی در تحوّل علم کلام

دورۀ حیات فخر رازی (543 ـ 606 ه‍ .) از جهات بسیاری تکرار سیر زندگانی غزالی است. او در ابتدا از طریقة اشعری حمایت کرد، امّا سرانجام بر این عقیده شد که طریقة اشعریّه فقط برای عامّة مردم خوب است. با این وجود، نه مشتمل بر اصل حقیقت است و نه از آن تشفّی حقیقی حاصل می‌شود. متکلّمان پیش از رازی در بُعدی گسترده از اسلاف خود پیروی می‌کردند و از آثار آنان بهره‌مند می‌شدند، امّا رازی و هم‌فکرانش بیشتر به آثار فیلسوفانی مانند ابونصر فارابی (متوفّی 339 ه‍ .) و ابن‌سینا (370 ـ 428 ه‍ .) متّکی بودند و از کتاب‌های آنان بهره می‌جستند. از این‌رو، علم کلام به وضعیّتی رسید که بدون دانستن فلسفه و منطق دانسته نمی‌شد. این ویژگی در کلام، باعث شد تا متکلّمان بعد از رازی از متکلّمان قبل از رازی متمایز شده و به فلسفه‌گرایش یابند. منابع متکلّمانِ پس از رازی بیش از آن‌که کتاب‌ها و آثار متکلّمان باشد، آثار فیلسوفان بود به‌گونه‌ای که بخشی از نظریّات آنان در کتاب‌های کلامی مورد بحث واقع شدند.

دلیل اصلی چنین امری برداشت‌های خاصّ رازی در موضوعات حکمت و شریعت است. او با مواضع خاصّ خود از سویی، فلسفه و فیلسوفان را مورد نقد قرار می‌داد و از سوی دیگر با جانبداری از آنان سعی می‌کرد موجب فهم بهتر نظریات آنان گردد. نقد فلسفه از سوی رازی نشان‌گر جنبة کلامی، و جانب‌داری وی از فلسفه نشان‌دهندة جنبة فلسفی اندیشة او بود. به این ترتیب، او ویژگی‌های یک فیلسوف و یک متکلم را در خود جمع داشت. بنابراین، می‌توان گفت رازی کلام فلسفی را پایه‌گذاری کرد و پس از او اعتقادات و آموزه‌های دینی به زبان فلسفی و منطقی بیان شد. ابوزید عبدالرحمن بن خلدون (732 ـ 808 ه‍ .) که معتقد است رازی کلام و فلسفه را به هم آمیخت، دربارة تحولات درونی کلام و روابط آن با فلسفه و منطق از زمان اشعری تا روزگار خود این‌چنین گزارش می‌دهد:

... قاضی ابوبکر باقلانی (338 ـ 403 ه‍ .)... در طریقة مزبور [طریقة اشعری] به مقام پیشوایی نائل آمد و آن را تهذیب کرد و به وضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می‌گردد، از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و این‌که عرض قائم به عرض نمی‌باشد و در دو زمان باقی نمی‌ماند، و امثال اینها از مسائلی که ادلة ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد به آنها تابع عقاید ایمانی قرار داد؛ زیرا این ادله متوقف بر عقاید مزبور است، و هم از این‌رو معتقد بود که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول می‌شود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمرة بهترین فنون نظری و علوم دینی به‌شمار آمد. لیکن صورت‌های ادله [در آن فن برخی اوقات به شیوة صناعی نبود، به علت آن‌که هنوز آن قوم در مرحلة سادگی بودند و از سوی دیگر، صناعت منطق که بدان ادله را می‌آزمایند] و قیاس‌ها را به وسیلة آن معتبر می‌شمارند، در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود، متکلمان آن را به‌کار نمی‌بردند؛ زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی به‌شمار می‌رفت که به کلی مباین عقاید شرعی بود و از این‌رو فن منطق در میان ایشان متروک بود. آن‌گاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی، امام الحرمین ابوالمعالی (419 ـ 478 ه‍ .) پدید آمد و او در این طریقه، کتاب شامل را املاء کرد و آن را توسعه داد و به شرح و بسط آن پرداخت. سپس طریقة مزبور را در کتاب ارشاد تلخیص کرد و مردم آن را به منزلة راهنمای عقاید خویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند. پس از چندی، علم منطق در میان ملت اسلام انتشار یافت و مردم به خواندن آن پرداختند و میان آن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند، بدین‌سان که منطق، تنها قانون و معیاری برای ادله می‌باشد، و هم‌چنان که دیگر مسائل را با منطق می‌آزمایند، ادله را نیز با آن می‌سنجند و از آن پس قواعد مقدماتی فن کلام را که متقدمان وضع کرده بودند، مورد نظر و تحقیق قرار دادند، و با بسیاری از آنها به وسیلة براهینی که آنها را راهنمایی کرده بود، مخالفت کردند و چه‌بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فیلسوفان در مباحث طبیعیات و الهیات بود و چون طریقة مزبور را با معیار منطق آزمودند، آن را به اصول منطقی بازگرداندند و دیگر به بطلان مدلول به سبب بطلان دلیل آن اعتقاد نداشتند - چنان‌که، قاضی [ابوبکر باقلانی] بدان عقیده داشت - و طریقة مزبور در مصطلحات ایشان مباین طریقة نخستین گردید، و آن را به نام طریقة متأخران می‌خواندند و چه‌بسا که در این طریقه رد بر فیلسوفان را نیز دربارة مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند، و فیلسوفان را در زمرة دشمنان عقاید ایمانی قرار دادند؛ زیرا شیوه‌های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت‌گذاران متناسب بود، و نخستین کسی که در طریقة کلام بر این منهج و شیوه به تألیف پرداخت غزالی بود و امام ابن‌الخطیب [فخر رازی] و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و به تقلید از وی اعتماد کردند. آن‌گاه پس از ایشان، متأخران کتاب‌های فلسفه را با فن کلام درآمیختند و کتاب‌های موضوع دو علم بر ایشان مشتبه شد، چنان‌که به سبب تشابه در مسائل آن‌ دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی می‌شمردند.[1]

مطابق گفتار ابن‌خلدون، سه مرحلة متمایز در تاریخ علم کلام قابل تشخیص است: دورۀ اول، مرحلة ورود «مقدمات عقلی» است که «ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می‌گردد». بعضی از این مقدمات، مانند اثبات جوهر فرد (جزء لایتجزی) و خلأ با مسائل طبیعی بستگی دارد. اما در این دوره متکلمان هنوز عنایت جدی به فن منطق ندارند و حتی آموختن آن را معصیت می‌دانستند.

دورۀ دوم، دوران توجه جدّی متکلّمان به منطق و فلسفه است. در این دوره متکلمان از منطق به‌عنوان ابزاری برای آزمودن برهان‌ها استفاده می‌کنند و حتی به کمک برخی از مبادی فلسفی به رد مبادی آراء متکلمان پیشین برمی‌خیزند، هر‌چند پاره‌ای از آراء فیلسوفان را هم به این دلیل که با اصول دین منافات دارند، رد می‌کنند. در نظر ابن‌خلدون، غزالی و فخر رازی مهم‌ترین چهره‌های این دوره‌اند. غزالی، منطق ارسطویی را پایة تمام علوم دینی نامید. با این حال، بخش مابعدالطبیعة فلسفه را مورد انتقادهای جدی قرار داد. او مطالعة فلسفه و ابطال آن را از وظایف متکلم خواند و این موضوع را یکی از موضوعات علم کلام می‌دانست. قدر مسلم این است که رازی شیوة غزالی را بسط داد و به مرحلة جدیدی رساند. حتی می‌توان گفت که رازی شیوة غزالی را پشت سر گذاشت و در کلام شیوة خاص خود را ابداع کرد به‌گونه‌ای که این طرز تفکر، مقبول متکلمان بعد از او افتاد. پیش از رازی، متکلمان به مناسبت‌های متعدد از فیلسوفان و در مسائل فلسفی بحث کرده بودند، این‌گونه بحث‌ها که توسط متکلمان معتزلی شروع شده و به وسیلة باقلانی و جوینی ادامه یافته بود، با کوشش‌های غزالی به مرحلة جدیدی رسید. غزالی ابتدا فلسفه را مورد مداقه قرار داد. او در مقاصد الفلاسفة فلسفه را بی‌هیچ انتقاد و اعتراضی معرفی می‌کند و آن‌گاه در تهافت‌الفلاسفة، بیست مسئلة فلسفی را انتخاب کرده و فیلسوفان را به جهت اعتقاد به این‌گونه مسائل به‌شدت به باد انتقاد می‌گیرد. از این دیدگاه، نمی‌توان مشابهت غزالی و رازی را نادیده گرفت. رازی در المباحث المشرقیة که از آثار اولیه‌اش به‌شمار می‌رود، با وجود انتقاداتی که بر برخی آراء ابن‌سینا وارد می‌کند، در کل همچون فیلسوفی مشایی، از عقاید و نظریات وی دفاع می‌نماید. رازی در این کتاب بیش از پیش، از کلام به فلسفه متمایل شده است. از این نظر، المباحث المشرقیـة رازی یادآور مقاصد الفلاسفـة غزالی است. از سوی دیگر، رازی در شرحی که بر الاشارات و التنبیهات ابن‌سینا نوشته است، با او از درِ مخالفت درآمده و در صدد رد دیدگاه‌های اوست. حاصل آن‌که، کلام از عهد غزالی و حتی از دورۀ امام الحرمین جوینی به‌تدریج بیش از پیش به فلسفه نزدیک شد، چنان‌که شهرستانی در نهایة الاقدام فی علم الکلام و فخر رازی در المحصل موضوعات فلسفی و کلامی را در هم آمیختند.

دورۀ سوم، دوران آمیزش کامل فلسفه و کلام است. در نزد متکلمان متأخری مانند قاضی عضدالدین ایجی (679 ـ 756 ه‍ .)، مؤلف المواقف فی علم الکلام، کلام به نحو بارزی با فلسفه التباس یافت و به همین جهت جوهر حیاتی خود را از دست داد و به ضبط اقوال مختلف و احتجاج در آنها منحصر گشت. با این وجود، نزد متکلمان شیعه، از جمله خواجه نصیر‌الدین طوسی، امتزاج کلام با فلسفه به کلی مانع رشد مستقل کلام نشد.

در این بررسی کوتاه از تاریخ کلام اشعری، نقش فخر رازی در تحول کلام از صورت ابتدایی تا صورت فلسفی آن به خوبی پیداست و گزارش ابن‌خلدون گواه روشنی بر تأثیر عمیق رازی در آمیزش فلسفه و کلام است. رازی مانند غزالی می‌کوشد تا به روش فیلسوفان مدعای متکلمان را ثابت کند،[2] اما به خلاف غزالی، فلسفه را به خوب و بد تقسیم نمی‌کند، بلکه به همة مسائل فلسفة مشایی می‌پردازد. در عین حال، در آثار متأخر خود، به‌ویژه در شرح عیون الحکمة، با اِدبار از آراء ارسطویی و اِقبال بیش‌تر به آراء افلاطونی، عقایدی را می‌پذیرد که به نوعی با نظام فکری او سازگاری دارد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که فخر رازی به هیچ‌یک از سه دورۀ یادشده تعلق ندارد؛ زیرا در وی ویژگی‌هایی از هر سه دوره دیده می‌شود. از این جهت ‌که به آسانی از مسائلی چون مسئلة جوهر فرد دست نمی‌شوید،[3] به متکلمان دورۀ اول شباهت دارد و از لحاظ این‌که به روش فلسفی در اثبات مدعیات کلامی ارج می‌نهد، شبیه متکلمان دورۀ دوم است، و از لحاظ این که در بسیاری از آثارش با استفاده از اصطلاحات فلسفی کاملاً فیلسوفانه سخن می‌گوید، پیشاهنگ متکلمان دورۀ سوم به‌شمار می‌آید.

بخشی از آثار رازی مانند المحصّل[4] و کتاب الاربعین فی اصول الدین[5] به دوره‌ای از کلام اختصاص دارد که با عصیان بر ضد فیلسوفان، و در عین حال، با اتکاء بر روش‌های استدلالی آنان و حتی بر اساس برخی از اندیشه‌های ایشان، ممتاز می‌شود و آثاری مانند اساس التقدیس[6] و لوامع البینات[7] به دورۀ پس از غزالی تعلق دارند که در آن کلام بیشتر دانشی مستقل می‌شود و بسیاری از کیفیت دفاعی و جدالی خود را از دست می‌دهد. بدین ترتیب، با رازی کلام فلسفی به نهایت قدرت و کمال خود رسید و آثار او تأثیر پیوسته‌ای بر متکلمان بعدی نهاد.

2. مراحل مختلف حیات فکری رازی

چنان‌که اشارت رفت، ابن‌خلدون از عصر غزالی تا فخر رازی را دورۀ توجه جدّی متکلّمان به منطق و فلسفه می‌داند. از داوری او دربارة رازی به‌عنوان کسی که کلام و فلسفه را بسیار به هم نزدیک کرده است، می‌توان استنباط کرد که رازی را به‌عنوان یک متکلم - فیلسوف به‌شمار می‌آورد، متکلمی که هرچند پایة بسیاری از آراء او همان اعتقادات متکلمان اشعری است، اما به‌دلیل تقید به دقت‌های فلسفی، این آراء را تعدیل می‌کند و در واقع ترکیبی از اعتقاد فیلسوفان و متکلمان عرضه می‌دارد. با این حال، فخر رازی در درجة اول یک متکلم است؛ زیرا خصوصیت عمدة آثار فلسفی محض او، نقد فلسفة مشایی است. او آن‌جا که به‌عنوان فیلسوف سخن می‌گوید، بیش‌تر در مقام رد است و آن‌جا که به‌عنوان متکلم سخن می‌گوید، در مقام اثبات. حتی وقتی یک نظر فلسفی را رد می‌کند هدفش اثبات یک مدعای کلامی، یا دست‌کم یک مدعای فلسفی غیرمشایی است. بدین ترتیب، رازی نه یک فیلسوف تمام‌عیار است، نه یک متکلم صِرف. حتی کسانی که او را متکلمی فیلسوف خوانده‌اند، بیش‌تر به مرحلة نخست حیات فکری رازی توجه کرده‌اند. رازی با آن‌که به کلام و فلسفه سخت‌گرایش داشت، سرانجام تحت تأثیر غزالی، به عرفان‌گرایید. هرچند گذر رازی از فلسفه به کلام و از کلام به عرفان، آشکار نیست و نمی‌توان ادعا کرد که از روحی کاملاً عرفانی برخوردار بوده است، با این حال در نوع خود پیدا و جالب توجه است.

فخر رازی در برخی از آثار خود به‌ویژه آثار دورۀ متأخرش، خسته از براهین عقلی و شیوه‌های فلسفی، از معرفت صوفیانه و عارفانه سخن می‌گوید و گاه به این نتیجه می‌رسد که انسان می‌بایست تمام دلایل عقلی را به سویی افکند و حقیقت را با تمام وجود و قلب خود درک کند. وی در التفسیر الکبیر تصریح می‌کند که علم به باطن و معرفت به حقیقت اشیاء با تصفیة باطن و با تطهیر دل و رهایی نفس از علائق مادی حاصل می‌آید.[8] از نظر رازی، کسی که خواهان دست‌یافتن به سعادت حقیقی است باید به عالم قدسی و شفافیت روحی متمایل شود و با شناخت معانی قرآن و تفسیر اسرار آن، سعادت خود را تضمین کند. به این ترتیب است که انسان در حق واقع خواهد شد و بدون واسطه مخاطب حق قرار خواهد گرفت.[9] بدین‌سان، فخر رازی خرد را در کشف حقیقت و رسیدن به حق ناتوان می‌بیند و دست در دامن دل صافی می‌زند و سرانجام با چنین رویکردی اسلوب قرآن را برمی‌گزیند و در اواخر عمر و در مرحلة نهایی اندیشة خود روش عرفانی - قرآنی را در خداشناسی بر سایر روش‌ها ترجیح می‌دهد. در المطالب العالیة - که از آثار مربوط به دورۀ متأخر حیاتش است - اظهار می‌کند که عقول و افکار در رسیدن به حقیقت حق‌تعالی و ادراک او عاجز، و اوهام و افهام از وصول به میادین اشراق کبریایی‌اش ناتوان‌اند؛ زیرا دیدة عقل بشر نسبت به نور جلال حق چون دیدة خفاش نسبت به نور آفتاب است. با این همه، راه تصوف و عرفان (طریق اصحاب الریاضة) مسیری عجیب، باعظمت، و باقوت است.[10] رازی در واپسین روزهای حیات درمی‌یابد که حکایت حق و حقیقت ورای مدرسه و قیل و قال مسئله است و درمی‌یابد که خردورزی‌ها و تعقل‌کردن‌ها، حجاب و مانع است و ما را از سیر به سوی حق بازمی‌دارد و آن‌همه بحث و فحص‌‌ها و مجادلات و مناظرات را بی‌ثمر می‌شمارد و از راه‌یافتن به مقصود ناتوان می‌یابد و با‌گرایش به شیوة اهل عرفان، راه عرفانی - قرآنی را برمی‌گزیند. رازی در وصیت‌نامة خود می‌گوید:

به روش‌های کلامی و شیوه‌های فلسفی تحقیق کردم، ولی در آنها سودی ندیدم که بتواند با فوایدی که از قرآن دریافتم برابری کند... آشکار است که عقل آدمی در کوره‌راه‌های باریک و مسیرهای بن‌بست، پریشان و مضمحل خواهد شد... در خصوص اسرار ظریف و پیچیده و حیرت‌آور باید به قرآن و احادیث صحیح و آنچه علما بر آن اتفاق دارند رجوع کرد.[11]

فخر رازی با توجه به تجدد فکری خود که مستلزم تغییر روش در چنین مسائلی بوده، گاه به کلام‌گراییده، گاه به فلسفه، گاه از هر دو اِدبار کرده و گاه به هر دو اِقبال نموده و سرانجام هم به طریقة عرفان و قرآن روی آورده است. محمدصالح الزرکان بر اساس تألیفات رازی،[12] با ملاحظة ترتیب تاریخی و طبقه‌بندی موضوعی آنها، به پنج مرحله در حیات فکری رازی قائل شده است:[13]

1( مرحلة کلامی؛ آثار رازی در این دوره بیان‌گر مذهب اشعری اوست؛ هر‌چند که در کتاب‌هایی مانند الارشاد فی علم الکلام با برخی آراء اشعری مخالفت می‌کند.

2( ‌گرایش به فلسفة مشّایی به‌ویژه فلسفة ابن‌‌سینا؛ کتاب المباحث المشرقیة، مربوط به این مرحله است.

3( مرحلة توقف با‌گرایش به آراء افلاطونی؛ برای مثال رازی در الملخص فی ‌الحکمة و المنطق در میان برخی مسائل و مشکلات حیران می‌مانَد و در مواردی، آراء و روش‌های گوناگون را در یک سطح می‌بیند. با این همه، وی از بسیاری از آراء خود در المباحث المشرقیة فاصله می‌گیرد و به آراء افلاطون که بیش‌تر با مذهب اشعری سازگار است، نزدیک می‌شود.

4( بازگشت به کلام و نقد صریح فلسفة مشایی، در عین استمرار تأثیر آراء افلاطونی در فکر او؛ در این مرحله می‌توان به کتاب‌های شرح الاشارات و التنبیهات و شرح عیون الحکمة اشاره کردکه گذشته از این‌که به توضیح و تفسیر سخن ابن‌سینا می‌پردازد، در صدد رد آراء او نیز بر می‌آید و در این مقام عقاید خاصّ خود را هم به تفصیل (گاه به اجمال) بیان می‌کند. کتاب المطالب العالیة، مهم‌ترین کتاب کلامی - فلسفی رازی در این دوره است که در آن به افلاطون بیش از ارسطو‌گرایش یافته است.

5( ‌گرایش به روش قرآنی و رهایی کامل از مباحث فلسفی و کلامی؛ رازی در اواخر عمرش از این‌که زندگی‌اش را صرف فلسفه و کلام کرده ناخشنود و پشیمان گشته و با اشاره به دشواری کار حقیقت‌شناسی و بیان عجز و ناتوانی عقول بشری، به طریقة قرآن تمسک می‌جوید.

به نظر می‌رسد که تقسیم‌بندی زرکان، فخر رازی را در هر یک از مراحل حیات فکری‌اش در یک مقولة خاص و از پیش تعیین‌شده قرار می‌دهد؛ زیرا تاریخ تألیف آثار رازی درست معلوم نیست، و در آن مواردی که معلوم است با نظر زرکان سازگار نیست. برای مثال، المطالب العالیة از آثار دورۀ متأخر حیات رازی است، در عین حال حاوی برخی از جسورانه‌ترین آراء فلسفی او مثل قول به قِدَم هیولی است. شرح عیون الحکمة نیز حاصل تفکرات نهایی رازی است که بنا بر برخی ارجاعات و اشارات می‌توان گفت که پس از المطالب العالیة یا هم‌زمان با آن نوشته شده است که به‌شدت صبغة فلسفی دارد. به‌طور مشخص، می‌توان گفت که رازی در ده سال آخر عمر خود به امر تفسیر پرداخت. او تاریخ تحریر تفسیر برخی سوره‌ها را در پایان آنها قید کرده است. با نگاهی به تاریخ‌های مذکور می‌توان نتیجه گرفت که وی به‌طور مدام مشغول نگاشتن تفسیر نبوده و بنا بر مقتضیات، هم‌زمان اقدام به نوشتن آثار دیگر از جمله المطالب العالیة نیز نموده است. با این همه، التفسیر الکبیر هم خالی از آراء فلسفی نیست. بنابراین، نه دورۀ تفسیری - قرآنی رازی از آراء فلسفی خالی است و نه مرحلة فلسفی او از آراء کلامی. در حقیقت، رازی در طول حیاتش همواره با فلسفه و کلام همراه بوده است. در عین حال، در بعضی آثار خود به نظرات کلامی اهمیت بیشتر داده و در بعضی آثار به دیدگاه‌های فلسفی. زرکان با نادیده‌گرفتن این مهم و تأکید بیش از حد بر نفسِ آراء رازی در آثارش و طبقه‌بندی نادرست آنها، نقش تاریخی وی را مورد غفلت قرار می‌دهد. از سوی دیگر، هنوز درست معلوم نیست المباحث المشرقیة که زرکان آن را به‌عنوان یک اثر فلسفی محض، مربوط به مرحلة دوم حیات فکری رازی می‌داند، به قصد اثبات آراء فیلسوفان مشایی و به‌طور خاص نظرات ابن‌سینا نوشته شده است، یا به قصد نقل و بیان آنها. هم‌چنان که قبلاً اشارت رفت، می‌توان گفت که المباحث المشرقیة رازی یادآور مقاصد الفلاسفـة غزالی است.

فخر رازی که در زمان خود از سوی کرامیان، حنابله و حنفیان متهم به فلسفه‌گرایی بوده است، در برخی آثارش از خود دفاع کرده و تهمت‌های مخالفان را مردود شمرده است. در کتاب الفرق فی احوال المسلمین و المشرکین، با اشاره به این که برخی از حاسدان و دشمنان در دین و ایمان او طعن می‌زنند و او را خارج از مذهب اهل سنت و جماعت می‌دانند، در دفاع از خود می‌گوید: «دانایان قوم می‌دانند که من و پیشینیان من جز بر مذهب سنت و جماعت نبوده‌ایم و در یاری و تحکیم آن کوشش‌های فراوان و سعی بی‌پایان کرده‌ایم. هم‌اکنون همة شاگردان من[14] و شاگردان پدرم، مروجان و داعیان دین حق و آیین رستگاری‌اند و با بدعت و بدعت‌گذاران مبارزه می‌کنند.»[15] پیروی از روش فلسفه و فیلسوفان، سبب آن تهمت‌ها و طعن‌ها بود که رازی در دفاع از خود می‌گوید: «در آغاز اشتغال به تحصیل علم کلام، اشتیاق فراوان به دیدن کتاب‌های فیلسوفان داشتم و مدتی از عمر خود را بدان صرف کردم تا این که فضل و توفیق حق شامل حالم شد و کتاب‌هایی در رد آراء فیلسوفان تألیف کردم که همگی در بیان اصول دین و ابطال شبهات فیلسوفان و دیگر مخالفان است.»[16] نکتة جالب توجه این است که رازی در میان نُه کتابی که ذکر می‌کند، المباحث المشرقیّة را نیز در ردیف آنها قرار می‌دهد. این ادّعای رازی تا حدّی بیان‌گر قصد وی از نگارش این کتاب است و به راحتی نمی‌توان بر پایة المباحث المشرقیّة، ‌گرایش رازی به فلسفة مشّایی را اثبات و آن را به‌صورت مرحله‌ای مجزّا و مستقل در میان مراحل حیات فکری او دانست.

بنابراین، با توجّه به آنچه اشارت رفت، صواب‌تر آن است که از دو دورۀ فخر رازی متقدّم و متأخّر سخن به میان آوریم؛ به این معنا که حرکت‌های کلامی و تلاش‌های فکری او را مقدّمة‌گرایش نهایی او، یعنی تمسّک به روش عرفانی - قرآنی بدانیم و بر این اساس، آراء و اندیشه‌های نهایی وی را در دورۀ متأخّرش جست‌وجو کنیم. در مباحث آینده، تمایز این دو دوره روشن‌تر خواهد شد.

3. از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خردپیشه

فخر رازی همانند غزّالی، به مدد قرآن و سنّت، دین‌باوری را از خردورزی جدا نمی‌داند و آن را تنها نمی‌گذارد. غزّالی معتقد است که عقل،[17] تنها با شرع هدایت می‌یابد و شرع نیز تنها با عقل قابل تبیین است.[18] رازی نیز مدّعی است که فهم مسموعات دین از طریق عقل امکان دارد. وی یکی از کارکردهای بسیار مهم عقل را که فهم معتقدات دینی و رفع تناقض ظاهری از مجموعة باورهای ایمانی است به رسمیّت می‌شناسد. البته، این کارکرد عقل نه اختصاص به عقل‌گرایی دارد و نه ایمان‌گرایی، و به نوعی در هر دو به رسمیّت شناخته می‌شود. ایمان‌گرایان هم در فهم متعلّق ایمان خود و یا برقراری انسجام و ارتباط منطقی در میان مجموعة گزاره‌های ایمانی از عقل استفاده می‌کنند. از این‌رو، می‌توان قائل به نوعی معقولیّت درونی در نظریّه‌های ایمان‌گرایانه شدکه پس از ایمان و در میان مؤمنان قابل درک و توضیح است. آنچه عقل‌گرایان را از ایمان‌گرایان جدا می‌کند، پذیرش نوعی معقولیّت پیشینی (مقدّم بر ایمان) به‌عنوان مرجّحی برای ایمان‌آوردن است. بنابراین، بسیاری از اظهارنظرهای رازی در تعریف و تمجید از عقل و همراهی عقل و دین لزوماً ناظر به عقل‌گرایی و نفی ایمان‌گرایی نیست.

فخر رازی در جامع العلوم که به نام ستّینی معروف است، به پیروی از غزّالی، از وجوه هفت‌گانة برتری ادراک عقل بر ادراک حسّ سخن می‌گوید.[19]همچنین، در شرح عیون الحکمة، معتقد است که حکمت نظری اشرف از حکمت عملی است و علم به اعمال از جهت رتبه و منزلت پایین‌تر از معارف الاهی قرار دارد. این سخن بدان معنی است که حکمت عملی از جهت رتبه و منزلت به پایة حکمت نظری نمی‌رسد. از نظر وی، قرآن کمالات آدمی را در دو مرتبة قوّة نظریّه و قوّة عملیّه منحصر دانسته است. با این تفاوت که استکمال قوّة نظریّه اشرف از استکمال قوّة عملیّه می‌باشد. برای مثال در آیة 83 سورة شعراء، خداوند متعال به حکایت از حضرت ابراهیم7 فرموده است: (ربّ هَب لی حُکماً و أَلحقنی بالصّالحین)که مراد از «حکم»، تکمیل قوّة نظریّه است، ولی «الحاق به صالحان»، اشاره به تکمیل قوّة عملیّه دارد. در آیات 13 و 14 سورة طه، خطاب به حضرت موسی7 آمده است: (فاستمع لِما یُوحی انّنی أنا الله لا إله إلّا أنا فاعبُدْنی)که (لا إله إلّا أنا) اشاره به کمال قوّة نظریّه است، ولی (فاعبُدْنی) به کمال قوّة عملیّه دلالت دارد.[20] هرچند رازی برای اثبات برتری عقل نظری بر عقل عملی به آیات مذکور و نیز آیاتی دیگر استناد جسته و از سوی دیگر، دلیلی عقلی و منطقی به نفع مدّعای خود آورده است، اما این مقدار بر عقل‌گرایی رازی دلالت ندارد.

مدّعای عقل‌گرایان از دو بخش تشکیل شده است: 1) دست‌یابی به گزاره‌های دینی با تعقّل امکان‌پذیر است. 2) اعتبار و ارزش باور دینی در معقول‌ بودن آن است. گزاره‌ای که بدون تعقّل یا با تعقّل ناصواب به‌دست آمده باشد، بی‌اعتبار بوده و نمی‌تواند متعلّق باور قرار گیرد. پذیرش فقرة دوّم مدّعای عقل‌گرایان از سوی فخر رازی - با این عمومیّت و کلیّت مطرح‌شده در عقل‌گرایی - مردود است؛ زیرا در موارد متعدّد و به مناسبت‌های مختلف از محدودیّت عقل سخن گفته است. بخشی از تعالیم دین با عقل بشر مستقیماً قابل دست‌یابی نیست. اما این بدین معنی نیست که این دسته از گزاره‌ها و تعالیم، پشتوانة توجیه عقلانی ندارند. از آن‌جا که رازی به صراحت عقل انسان را تصدیق‌کنندة مقام نبوّت دانسته است، حتّی زمانی که بدون چون و چرا با اطمینان به صدق نبیّ، سخنی را از او می‌پذیریم، معقول است. در مباحث آینده، نشان می‌دهیم که رازی به تناسب افراد گوناگون و مختلف، مکانیزم‌های متفاوت اعتقاد و ایمان را به رسمیّت می‌شناسد.

فخر رازی در فصل سی و دوم اساس التّقدیس، در باب تعارض برهان‌های عقلی با دلایل نقلی از یک قانون کلّی سخن گفته است. از نظر وی، اگر با دلیل عقلی قطعی، حقیقتی ثابت گردید و سپس به دلایل نقلی برخورد کردیم که ظواهر آن مخالف با آن برهان است، از چهار صورت بیرون نیست:[21]

صورت اوّل این است که به مقتضای هر دو عمل شود و حکم علم، عقل، شرع و نقل پذیرفته شود. این امر محال است؛ زیرا لازمة آن تصدیق نقیضین است.

صورت دوّم این است که این تعارض سبب تساقط شده، متعارضان از درجة اعتبار ساقط شود. این نیز محال است؛ زیرا موجب رفع نقیضین است و همان‌گونه که اجتماع نقیضین امکان‌پذیر نیست، ارتفاع نقیضین نیز ممتنع به‌شمار می‌آید.

صورت سوّم این است که حکم نقل پذیرفته، و حکم عقل انکار شود. این صورت نیز باطل است؛ زیرا حجّیت ظواهر شرع و صحّت احکام نقلی از آن رو مسلّم است که به دلیل عقل، اثبات صانع و صفات ثبوتیّه و سلبیّه کرده، لزوم بعثت انبیاء و ظهور معجزات به‌دست آنان را دلیل صدق دانسته‌ایم و اینها همه به حکم عقل بوده است. پس اگر عقل متّهم گردد و حکم آن اجرا نشود، قبول احکام عقول در مبانی و اصول این معانی، مردود شناخته می‌شود و موجب بطلان دلایل شرعی می‌شود. پس قدح در احکام عقل، سبب قدح در عقل و نقل هر دو خواهد بود.

چون سه صورت از صورت‌های چهارگانه باطل گشت، جز این نمی‌توان گفت که باید به حکم عقل گردن نهاد. اگر دلیل عقلی قطعی، حکم به بطلان نقل کرد و یا این‌که حکم به صحّت نقل نمود، ولی تأویل آن را لازم شمرد، ناچار باید پذیرفته شود.

فخر رازی، مسئلة سی و هشتم کتاب البراهین را به بحث از این مسئله اختصاص داده است که آیا دلایل سمعی مفید یقین است یا نه؟ او در مقام پاسخ به این پرسش می‌گوید:

پیش از آن که در مطلوب شروع کنیم بباید دانستن که دلیل از سه قسم بیرون نبوَد: یا عقلی محض باشد یا نقلی محض یا مرکّب باشد از مقدّماتی که بعضی عقلی و بعضی سمعی باشد. امّا آنچه عقلی محض باشد یا همة مقدّمات آن یقینی بُوَد یا همه ظنّی بُوَد یا بعضی یقینی بُوَد و بعضی ظنّی بُوَد. اگر همة مقدّمات یقینی بود، نتیجه هم یقینی بُوَد؛ زیرا آنچه لازمة مقدّمات حقّة یقینی است ناچار باید یقینی بوده باشد. ولی اگر همة مقدّمات ظنّی بود یا بعضی یقینی بود و بعضی ظنّی، نتیجه نیز ظنّی خواهد بود؛ زیرا فرع هرگز قوی‌تر از اصل نیست. به این ترتیب، هنگامی که همة اجزاء یک اصل و یا برخی از اجزاء آن ظنّی بوده باشد، ناچار فرع به ظنّی‌بودن سزاوارتر خواهد بود. امّا آن دلایل که سمعی محض باشد، این خود محال است؛ زیرا که صحّت استدلال به آیه یا به خبر، موقوف است بر صحّت نبوّت، لیکن صحّت نبوّت، اثبات نتوان کردن به دلیل سمعی و الّا دور لازم آید، بلکه اثبات آن به مقدّمات عقلی توان کردن. پس آن دلایل عقلی که مثبِت نبوّت بُوَد، جزیی از آن دلیل سمعی بُوَد فی الحقیقه، امّا آنچه مرکّب باشد از مقدّماتی که بعضی سمعی باشد و بعضی عقلی، بسیار باشد و چون این معلوم شد، گوییم عُقلا را خلاف است در آنچه دلیل سمعی، مفید یقین باشد یا نه. قومی گویند دلیل سمعی البته مفید یقین نبوَد؛ زیرا دلیل سمعی موقوف است بر ده مقدّمه که هر یک از آنها ظنّی است و هرچه موقوف باشد بر ظنّی، خود آن هم ظنّی باشد، بیان آن‌که دلیل سمعی موقوف است بر ده مقدّمة ظنّی این است... . مقدّمة دهم: شرط تمسّک به دلیل سمعی، عدم معارض دلیل عقلی قاطع است؛ زیرا در صورتی که فرض شود که یک دلیل عقلی قاطع، معارض دلیل سمعی است، ناچار باید دست از ظاهر دلیل سمعی برداشت و در این هنگام از دلیل‌بودن خارج می‌شود. لکن عدم معارض دلیل عقلی قاطع، مظنون است نه مقطوع؛ زیرا نهایت امر این است که انسان به وجود معارض عقلی عالم نیست، ولی علم ‌نداشتن نسبت به عدم معارض عقلی، مستلزم علم به عدم معارض نیست. پس پیدا شد که دلایل سمعی موقوف است بر این ده مقدّمة ظنّی و آنچه بر یک امر ظنّی موقوف است، ناچار ظنّی خواهد بود.[22]

به این ترتیب، دلالت یک دلیل نقلی، مشروط به عدم وجود معارض یک دلیل عقلی قاطع است و در این صورت آن‌جا که یک دلیل عقلی قاطع وجود داشته باشد، جایی برای یک دلیل نقلی معارض نخواهد بود. این سخن به معنی این است که هرگونه دلیلی در مقابل یک برهان عقلی قاطع، از درجة اعتبار ساقط است.

نکتة مهم در سخن رازی این است که آنچه به‌عنوان دلیل نقلی مطرح می‌شود، متضمّن نوعی از مبادی عقلی است. بنابراین دلیل نقلی محض وجود ندارد. منظور رازی از مبادی عقلی این است که هر گونه استدلال به آیات و اخبار، بر صحّت نبوّت توقّف دارد و صحّت نبوّت چیزی است که به کمک عقل به اثبات می‌رسد؛ زیرا اگر استدلال به ادلّة نقلی را فقط مستند به ادلّة نقلی دیگر بدانیم، مستلزم تسلسل یا دورِ باطل خواهد بود. به این ترتیب، نقل خالص یا دلیل سمعی صِرف وجود ندارد.

هر‌چند فخر رازی فقط وجود نقل خالص را محال دانسته است، ولی باید به این مسئله توجّه داشت که اگر کسی نقل خالص بدون ارتباط با عقل را انکار کند، باید این واقعیّت را نیز بپذیرد که حدّاقل در برخی از مراحل، عقل خالص بدون ارتباط با نقل نیز نمی‌تواند منشأ استدلال واقع شود. اگر بپذیریم که عقل و وحی همواره در زبان و کلام ظهور و تجلّی پیدا می‌کند، می‌توان گفت که کلمات و اقوال شرعی نیز بدون این‌که در آنها نوعی نظر و تأمّل صورت پذیرد، قابل وصول و دریافت نخواهد بود. از این‌رو، هرگونه دریافت و استماع سخن مشتمل بر نوعی فهم و تعقّل است. تسلیم‌شدن در برابر امر منقول موجب نمی‌شود که انسان از درک عقلانی مفاد و مضمون مندرج در آن بی‌نیاز گردد. از سوی دیگر، عقل بدون دست‌مایه فعالیّتی ندارد و از صفر آغاز نمی‌کند، بلکه در گفت‌و‌گوهایش با محیط پیرامون، هر لحظه خود را از نو کشف می‌کند. وقتی انسان وابستگی خود را به گذشته ادراک می‌کند، به این واقعیّت نیز آگاه می‌شود که عقل بر نقلِ سابق مبتنی است.

به هر حال، رازی نقش عقل را در ادراک معانی نقل برجسته نشان داده است. با این‌که رازی بر اهمیت عقل تأکید می‌ورزد و منقولات را در پرتو معقولات، معتبر می‌شمارد و به‌طور کلّی از دین به‌عنوان یک امر معقول دفاع می‌کند، آیا دیدگاهش هر دو مؤلّفة مدّعای عقل‌گرایی را در بر دارد یا خیر؟ از نظر رازی، اهمیّت عقل در این است که نه‌تنها خود از منابع دین به‌شمار می‌رود، بلکه برای فهم سایر منابع نیز به آن نیازمندیم؛ یعنی برای دست‌یابی به معارف دین از آیات و روایات، چاره‌ای جز به کارگیری نیروی اندیشه نیست. بنابراین، عقل نه از حیث شرافت، بلکه به‌لحاظ رتبه بر شرع تقدّم دارد. برای فهم کتاب و سنّت، از عقل بهره می‌بریم، امّا چنان نیست که ارزش و منزلت عقل والاتر از جایگاه قرآن و روایات باشد. تأکید رازی بر عقل چنان نیست که هر امر دور از دسترس عقل را نپذیرد، و به منابع دیگر استنباط بی‌اعتنا باشد. وی پاره‌ای از باورهای دینی را از راه نقل به‌دست می‌آورد و ناتوانی عقل از راه‌یابی به قلمرو آنها را دلیلی بر انکار نمی‌داند؛ چنان‌که دربارة «چگونگی پرسش و عذاب قبر»، تصریح می‌کند که تنها راه دست‌یابی به این امور، نقل است و عقل راهی به آنها ندارد.

افزون بر این، رازی در مواردی، موضوعات دینی را در چارچوب یافته‌های انسانی و داده‌های وحیانی (عقل و وحی) ارزیابی می‌کند و این ارزیابی را تا جایی پیش می‌برد که از دانش‌های عقلی چون کلام و فلسفه فراتر نباشد. گاه به دلیل دست ‌نیافتن به نتیجة رضایت‌بخش در مسائل فلسفی و کلامی و عدم دست‌یابی به آرامش فکری و روحی - آن‌گونه که در «وصیّت‌نامة» خود معترف است - برای تسلّی روح، از معقولات می‌رهد و به منقولات (ظواهر قرآن) می‌گراید. رازی در اواخر عمر و در مرحلة نهایی اندیشة خود نسبت به یافته‌ها یا علوم و معارف انسانی سُست‌باورتر و کم‌مهرتر می‌شود و در عوض باورش نسبت به داده‌ها یا علوم و معارف وحیانی آن‌هم به شیوه‌های صوفیانه و عارفانه سخت‌تر و راسخ‌تر می‌شود. از این‌رو، در دورۀ متأخّر که می‌بیند «کُنه خِرَدش درخور ادراک و اثبات حق نیست»،[23] و می‌بیند که از آن همه اندیشیدن «مویی بِنَدانست و به کمال ذرّه‌ای هم راه نیافت»،[24] إقدام العقول[25] (یافته‌های انسانی ناشی از خردورزی) را عِقال و مانع سیر به سوی حق می‌داند و با بی‌اعتنایی به یافته‌های انسانی و قیل و قال‌ها، دلبستگی خود را به داده‌های وحیانی شدیدتر می‌کند که نتیجة آن، ایمان را در معرض جذبة عاشقانة وحی قرار دادن و وحی را تماس عالم غیب با قلب و روح انسانی خاص تلقّی کردن است که دل آدمی را نشانه می‌رود و قلوب مریض را درمان می‌کند.

اگر ایمان را همانند فخر رازی «تصدیق قلبی»[26] بدانیم که این تصدیق به معنای شهادت‌ دادن به حقانیّت واقعیّت آشکارشده و پذیرفتن آن واقعیّت است، این حالت از یک طرف، گونه‌ای خضوع و تسلیم درونی (دل‌سپردگی) است و از طرف دیگر، نوعی ارتباط فعّالانه با موضوع تصدیق است. در این صورت، هم ایمان مبتنی بر تعبّد به یک شخص (برای مثال، تعبّد به بنیانگذار دین و مذهب) می‌توان داشت، هم ایمان مبتنی بر علم، یعنی مبتنی بر باور صادقی که صدقش اثبات شده است و هم ایمان مبتنی بر شهود و رؤیت باطنی یا کشف و شهود عرفانی. بر این اساس است که رازی در برخی از موارد، ظواهر قرآنی و نصوص دینی، و در بعضی مواضع، علم و معرفت و در مواردی بسیار دریافت‌های عرفانی و درونی خود را علّت ایمان (تصدیق قلبی) و یا قبول عقاید دینی دانسته است، با این تفاوت که رازی در دورۀ متأخّر از حیات فکری‌اش با توجّه به محدودیّت عقل و ناتوانی خِرَد در کار خداشناسی و توحید و دشواری کار حقیقت‌شناسی، به «ایمان‌گرایی خردپیشه»[27]‌گرایش می‌یابد، یک ایمان‌گرای خردپیشه شیوه‌ای دوگانه در پیش می‌گیرد؛ آن‌جا که براهین خوبی در اختیار دارد، با طیب خاطر از آن براهین استفاده می‌کند، امّا وقتی در بحث دچار مخمصه می‌شود، یا دلایل را در اثبات یا نفی یک مسئله یکسان، یا آنها را خلاف رأی خود می‌بیند، به ایمان محض متوسّل می‌شود. یک ایمان‌گرای خردپیشه، بیش از آن‌که به اثبات صحّت ایمان خود بپردازد، می‌کوشد تا خلل‌ها، نقصان‌ها و تناقضات اعتقادات دینی رقیب را نشان دهد. او در ارزیابی‌های عقلانی مدّعیات دینی، برخی از آنها را فراتر از عقل و استدلال‌های عقلانی می‌یابد و با حکم به خردگریزی آنها، بر ایمان دینی در قالب وحی و شهود تأکید می‌ورزد.

فخر رازی متأخّر در اندیشه‌های خود همانند غزّالی معتقد است که سرّ ایمان را نمی‌توان مکشوف کرد و در باب کُنهِ ایمان نمی‌توان به‌صورت نظری سخن گفت. چیزی در ایمان هست که در مقابل این‌که نظری و معقول شود تا پایان ایستادگی می‌کند که اگر علی‌رغم آن، راه خود را به سوی فهمی فکری و عقلی از این پدیده بگشاییم، حیات تپندة ایمان لزوماً از دست می‌رود. البته، فخر رازی ایمان دینی را ساحتی کاملاً مستقل از عقل و عقلانیّت نمی‌داند، بلکه بر آن است که علم و معرفت و تصدیق منطقی از اسباب و علل ایمان (تصدیق بالقلب) است، هرچند که جوهر ایمان معادل آنها نیست؛ یعنی این تصدیق ایمانی مسبوق به یک تصدیق منطقی است. با این تصدیق منطقی، نبوّت پیامبران به‌صورت یک قضیّة خارجیه معلوم انسان می‌شود، ولی این معلوم‌شدن همان ایمان نیست؛ چرا که ممکن است شخصی صاحب این علم و معرفت گردد، ولی در برابر آگاهی‌های خود سرسپرده و انقیاد پیشه نکند.[28] پس «معرفت» یکی از علل موجبة ایمان است. با دقّت نظر در اندیشة فخر رازی، می‌توان کشف و شهود عرفانی را از دیگر اسباب ایمان تلقّی کرد. از آنچه اشارت رفت، ‌می‌توان نتیجه گرفت که رازی متأخّر دست‌کم در بخشی از عقاید دینی ایمان‌گرا است. در بخش پایانی به یکی از مهم‌ترین مبانی نظریّة ایمان‌گرایی خردپیشة رازی متأخّر اشاره می‌کنیم.

4. پذیرش اموری از دین ورای عقل و ورای نطق

فخر رازی با اعتقاد به توانایی عقل در شناخت، استقلال عقل در درک تمامی حقایق را مردود می‌داند. گرچه عقل در نظر وی از شرافت ذاتی برخوردار است، امّا شرافت عقل به معنای توانایی عقل در شناخت همه مسایل نیست، بلکه عقل در شناخت خود، محدودیّت‌هایی دارد. عقل آن‌گاه که روی پای خود می‌ایستد و بر عصای استقلال تکیه می‌زند و به تفکّر می‌پردازد محدود و متناهی است و همین‌جاست که ضرورت مرزشناسی عقل هویدا می‌شود؛ مبادا که پا از گلیم خویش فراتر نهد و قدم در ساحتی گذارد که آشنای او نیست و درنتیجه گرفتار تعارض شود و به هلاکت افتد. همان‌گونه که حواس پنج‌گانة آدمی توانایی ادراک اطوار و حوزه‌های خود را ندارد، عقل انسانی نیز توانایی شناخت طَوْرِ ورای خود را ندارد. آنچه که در سعادت انسان مؤثّر است و عقل توانایی وصول به آن را ندارد، از طریق پیامبران بیان شده است. معناداریِ ارسال رُسُل و به‌طور کلّی وجه حاجت بشر به دین، به همین مطلب است؛ زیرا تمام گزاره‌های وحیانی را در مقام سنجش عقلانی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: گزاره‌های خردپذیر یا عقلی، گزاره‌های خردگریز یا فراعقلی، و گزاره‌های خردستیز یا ضدّ عقلی. از نظر متکلّم بما هو متکلّم، در وحی واقعی و پیام راستین الاهی هیچ گزاره‌ای از نوع سوّم یافت نخواهد شد. از این‌رو، هیچ متکلّمی نمی‌تواند بپذیرد که در دین و مذهبش، حکم خردستیز وجود دارد، و این بدان معنی نیست که وی حق دارد ادّعا کند که تمام گزاره‌های دینی خردپذیر است؛ زیرا اوّلاً، گزاره‌های دینی خردگریز وجود دارد (مانند اکثر گزاره‌های توصیفی در باب جهان آخرت)، ثانیاً، اگر همة گزاره‌های دین و مذهب خردپذیر باشند، آن‌گاه بشر نیازی به دین و مذهب احساس نمی‌کرد. بنابراین، هیچ یک از گزاره‌های دینی اسلام خردستیز نیست، بلکه یا خردپذیر است و یا خردگریز، که این قسم اخیر نیز از راه قابل اعتمادی یعنی استناد به وحی به‌دست آمده‌اند.

از نظر رازی، گرچه قلمرو شناخت نامحدود است و علم را پایانی نیست، امّا توان عقل بشری محدود می‌باشد، و برای معرفت آنچه بیرون از محدودة عقل است، وحی امداد می‌شود.[29] محدودیّت توان عقل، در ادراک خودِ حقایق به‌طور عام، و در ادراک حقایق فراعقلی به‌طور خاصّ، انکارناپذیر است، و همین امر سبب اقبالِ بشر به سوی سرچشمة فیّاض وحی شده است. چگونه کسی که به صرف بحث عقلی و پیروی از آن اکتفا کند و از نور شرع و وحی بهره نبرد، به راه صواب هدایت می‌شود؟ در دیدگاه رازی، دست‌کم عقل در دو مورد معتمد بر ایمان و محتاج به وحی و نبوّت است: یکی برای رهایی از شک و شبهه، و دوّم برای فراگیری یا تنبیه به اموری الاهی که عقل به تنهایی توان کافی برای علم به آنها ندارد.

چه بسیار از پژوهندگان زیرک می‌بینیم که همة عمر خود را در شبهة واحدی باقی می‌مانند و جواب آن را هرگز نمی‌دانند، بلکه بر آن سرسختی می‌کنند و گمان می‌برند که علم ایشان یقینی و برهانشان جَلیّ است. آن‌گاه پس از سپری شدن عمرشان، کسی پیدا می‌شود و از دلیل غلط در آن باره ایشان را آگاه می‌سازد و برای مردمان نیز وجه فسادِ آن شبهه را آشکار می‌سازد، و هر گاه این نکته بر برخی از مردم روا باشد، مانندِ آن بر همه جایز است... اگر یاری و فضل و راهنمایی خدا نباشد چه کسی می‌تواند به کشتی فکرتِ خود از امواجِ ضلالت‌ها و تیرگی‌هایِ ظلمت‌ها رهایی یابد؟![30]

رازی بر این باور است که از تاریکی گمراهی جز به یاری خداوند رهایی نیست. در آن‌جا که انسان در غایتِ حیرت و دهشت می‌ماند، و در درستی یا نادرستی مسئله‌ای توقّف می‌کند و برای جزم به آن راهی نمی‌یابد، ناگزیر باید طلبِ معرفت به صِرفِ دلیل و حجّت را وانهد و با تصفیة باطن، هدایت قرآنی را طلب کند؛ چرا که در هدایت قرآنی، عقل و قلب انسان هر دو مورد توجّه است. حال اگر تعقّل به مرکز عواطف انسانی؛ یعنی قلب، راه نیابد و پیوند نخورد، فاقدِ نتیجة درخور و شایسته خواهد بود. در بینش قرآن، نجات از آنِ کسانی است که «قلب سلیم» دارند. رازی در تفسیر آیة 89 سورة شعراء (إلا مَن أتی الله بقلبٍ سلیمٍ)، با ذکر سه وجه در طهارت و سلامت نفس، بهترین وجه را طهارت قلب از جهل و رذایل اخلاقی دانسته، می‌گوید: «سلامت قلب عبارت از حصول چیزهای شایسته؛ یعنی علم و فضایل اخلاقی است».[31]

رازی مانند ابن‌عربی گاهی طهارت قلب را علم به خدا، و ناقض آن را غفلت می‌داند و تأکید می‌کند هر آنچه انسان را از علم به خدا، علم به توحید، علم به اسماء و نام‌های نیکوی او باز دارد، ناقض طهارت قلب است. گاهی هم طهارت قلب را حضور با خدا می‌داند و ناقض آن را میل به شهوات و لذّات دنیا می‌شناسد و حصول صفای قلب را وابسته به اَذکار می‌داند، چنان‌که در جلالت ذکر «هو» بدان اشارت رفت. پس هدایت قرآنی ترکیبی است از ایجاد موج در عقل و شور در عاطفه؛ زیرا مخاطب وحی، فطرت است. «عقلانیّت» بدون «وحیانیّت» از سطح ادراک بشری نمی‌گذرد، و به اعماق عقل که متّصل به قلب و فطرت است نمی‌رسد. از این‌رو، رازی در اسرار التنزیل، در ذیل آیة 37 سورة ق (إنّ فی ذلک لَذکری، لمن کان له قلبٌ)، دل را مرکز تلقّیِ هدایت دانسته و می‌گوید: «این آیت صریح است در آنچه فهم و ادراک جز به دل نیست».[32] رازی، بدون آن‌که از حقیقت دل سخن بگوید، در پرتو آیات الاهی، با تمثیلاتی لطیف و عناوینی باشکوه به تبیین آن پرداخته است که دلالت بر رفعت مقام و علوّ مرتبت آن در اندیشة وی دارد. از آن جمله است: محلّ علم و معرفت، محلّ اراده، محلّ عقل، مخزن اسرار حقّ، محلّ ایمان، مبدأ جملة افعال، رئیس مطلق در تن آدمی.[33]

هم‌چنان که در بخش‌گرایش عرفانی رازی متأخّر به تصوّف و عرفان اشاره شد، وی روش عقلانی را در کار خداشناسی کافی نمی‌بیند و بر آن می‌شود که با پیوند روش عقلانی و روش صوفیانه است که استدلال از خطا مصون می‌ماند؛ چرا که برهان‌های عقلی به برکت شیوه‌های صوفیانه استوارتر می‌شود.

رازی در المحصّل عقیدة مشهور میان متکلّمان مبنی بر این‌که معرفت خداوند واجب است و حصول آن جز با نظر و استدلال ممکن نیست را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اشکال او به این رأی مشهور این است که تحصیل علم مقدور انسان نیست و چیزی که مقدور انسان نیست نمی‌تواند واجب باشد. سپس استدلال دیگری مطرح می‌کند که نتیجة آن این است که تحصیل علوم مقدور انسان نیست و بنابراین امر به آن، تکلیف به محال است.[34] چنین دیدگاهی رازی را برای پذیرش خداشناسی فطری آماده می‌کند. وی در مرحلة نهایی اندیشة خویش، روش قرآنی را در خداشناسی بر دیگر روش‌ها رجحان می‌دهد و با تأکید بر برهان آفاق و اَنفس (برهان اِحکام و اِتقان)، آن را برترین و استوارترین برهانِ مورد پذیرش دل و خِرَد می‌داند و آن را نزدیک‌ترین طریقه به سوی حقّ به‌شمار می‌آورد. به علاوه، در باب اوصاف الاهی نیز سرانجام راه قرآن (صراط مستقیم) را - که راهی به دور از تنزیه افراطی معتزله و تشبیه افراطی مشبّهه است - برمی‌گزیند.

از نظر رازی، عقل قادر به ادراک برخی از علوم و اسرار الاهی نیست، حتّی اگر از طریق مجاهدت و مکاشفت نیز ادراک حاصل شد، این اسرار و احوال را نمی‌توان به زبان باز گفت. پیش‌تر به این مطلب در بحث مربوط به لفظ «هو» و اسرار ناگفتنی و به زبان نیامدنی‌اش اشاره کردیم و یادآور شدیم که در این‌گونه امور، «زبان قال» به «لسان حال» مبدّل می‌شود. حکایت ناتوانی عقل و زبان در آثار رازی تنها در تفسیر کبیر و لوامع البیّنات، آن هم صرفاً دربارة جلالتِ نام «هو» نیست. رازی در وصیّت‌نامة خود نیز در حالی‌که از پرداختن به علوم ظاهری اظهار تأسّف می‌کند و از خداوند مدد می‌جوید، شرح حکایت ناتوانی عقل و محدودیّت آن را به وضوح آورده که به دلیل اهمیّتش آن را در ذیل بیان می‌کنیم:

بدانید که من دوست‌دار علم و دانش بودم. از این‌رو، صرفِ نظر از کمیّت و کیفیّت آن، حق و باطل و خوب و بد بودنش، در هر موضوعی چیزی نوشتم. اما وقتی به کتب معتبر من دقّت شود، دانسته خواهد شد که این عالم محسوس تحت تدبیر مدبّری است که از شباهت به اجسام و اعراض منزّه و به کمالِ قدرت و علم و رحمت، موصوف است. به یقین می‌گویم که از طُرُق و شیوه‌های کلامی و مناهج و راه‌های فلسفی آگاهی جُستم و در آنها هیچ فایده‌ای ندیدم که با فایده‌ای که در قرآن عظیم یافته‌ام برابری کند. دلیل این امر آن است که قرآن می‌کوشد به انسان‌ها تفهیم کند عظمت و جلال مخصوص خداوند است و آدمی را از ژرف‌بینی و پافشاری در ایرادِ معارضه‌ها و مناقضه‌ها (تناقضات و تضادها) باز می‌دارد. سرّ این مطلب نیز آن است که همه می‌دانند و آشکار است که عقول بشری در این تنگناهای عمیق (کوره‌راه‌های باریک) و راه‌های پنهان (مسیرهای بن‌بست)، پریشان و مُضمحل خواهد شد. به همین دلیل می‌گویم: هر آنچه با دلایل ظاهری اثبات شود، مانندِ وجوب وجود خدا، یگانگی خدا، منزّه بودن او از شریک در قِدَم و ازلی بودن، و تدبیر و فعالیّت را تماماً می‌پذیرم و با این وضع به حضور خدای تعالی می‌روم. امّا در باب مسائل ظریف و پیچیدة دینی باید پیرو قرآن و احادیث صحیح و اِجماع مسلمین بود. برای آن دسته از مواردی که این‌گونه نباشد، می‌گویم: ای خدای جهانیان! مردم تماماً اتّفاق نظر دارند که تو‌گرامی‌ترین‌گرامی‌ها و مهربان‌ترینِ مهربان‌ها هستی. آنچه قلم من نگاشته یا بر ذهنم خطور کرده معلومِ توست. علم تو را به گواهی می‌گیرم و می‌گویم: اگر می‌دانی که من هر آنچه کرده‌ام به سبب حقّ جلوه‌دادن باطل و یا ابطال حقیقت کرده‌ام، با من همان‌گونه که شایستة آن هستم رفتار کن، امّا اگر می‌دانی که من تمام اینها را به خاطر بیان آنچه به‌عنوان حقیقت و راستی به آنها ایمان داشته‌ام گفته و نوشته‌ام، در آن صورت نه با آنچه کرده‌ام بلکه با قصد و هدفی که داشته‌ام در پیِ رحمتت هستم. این تنها کاری است که من بیچاره قادر به انجامش هستم. تو بزرگ‌تر از آنی که یک ناتوانِ گرفتار گناه و خطا را در تنگنا قرار دهی. ای خدایی که عرفانِ عارفان بر مُلک و سلطنت تو نمی‌افزاید و خطای مُجرمان از آن نمی‌کاهد، به فریادم رس و بر من رحم کن و از تقصیرم درگذر و گناهم را محو کن، و می‌گویم: دین من تبعیت از سرور انبیاء، محمد9 و کتابم قرآن کریم و تکیه‌گاهم در طلب دین، پیامبر9 و قرآن است.[35]

از دیدگاه رازی، وظیفة انسان در برابر آنچه دین متکفّل بیان آن است و از طریق پیامبران آمده و عقل خود را عاجز به درک آنها می‌داند؛ مانند بیش‌تر مسایل مربوط به معاد و حشر و نشر، ایمان آوردن است. به نظر او، درک اموری نظیر ایمان به عالَم غیب فراتر از عقل است و استدلال عقلی در آن امور ره‌گشا نیست. از این‌رو، شرط تحقّق ایمان، علم و معرفت تفصیلی عقلی نیست، بلکه معرفت اجمالی در حصول ایمان کافی است. مبادی تصدیق به دین و اموری که حجیّت قرآن و سنّت متوقّف بر آن است از طریق عقل پذیرفته می‌شود و همین که به‌صورت اجمالی دانسته شود که این‌گونه مسائل از پیامبری صادق و از جانب خداوند بیان شده‌اند، متعلّق ایمان قرار می‌گیرند. البته، هم‌چنان که گفتیم اثبات صدق سخن پیامبر بدون استناد به دلایل و براهین عقلی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا استناد به خود شریعت (کتاب و سنّت) در این مسئله، دور باطل است. بنابراین، رازی عقل را شرافت می‌نهد و در عین حال، بر ناتوانی و محدودیّت آن تأکید می‌ورزد. به عقیدة وی، عقل و دین تعارضی با یک‌دیگر ندارند و این تا هنگامی است که احکام عقل را در حدود خود معتبر بدانیم و به عجز عقل از درک اطوار ورای آن اذعان داشته باشیم. امّا آن هنگام که بدون توجّه به این مطلب و همانند فیلسوفان، عقل را در خارج از طور خود به‌کار بریم، به تعارض با دین منجر خواهد شد، و چون به سبب عدول عقل از موضع اصلی خویش است، بدون شک، دین را باید مقدّم داشت. امّا در اندیشة رازی، حکم یقینی عقل آدمی در همة احوال و مراتب معتبر است؛ چرا که این احکام یقینی به هیچ وجه، با دین منافاتی ندارد. در موضعی که بحث ایمان‌گرایی خردپیشة رازی را بیان کرده‌ایم، به این مطلب به‌طور مفصّل پرداخته‌ایم.

از آنچه دربارة رویکرد رازی در دین‌پژوهی گفته شد معلوم می‌شود که وی مخالف عقل نبود، بلکه می‌کوشید دست‌کم در روش بین نقل‌‌گرایی افراطی اهل حدیث که هرگونه به کارگیری عقل در فهم و تبیین عقاید دینی و دفاع عقلانی از آنها را بدعت انگاشته، محکوم می‌کردند، و عقل‌گرایی افراطی معتزله که عقل را بر وحی ترجیح داده، آن را یگانه ملاک حقیقت و واقعیّت قرار می‌دادند و از این‌رو، آهسته آهسته به‌صورت بدعت‌گذار در آمده بودند، موضعی میانه و معتدل اتّخاذ کند. هرچند رازی به کاربرد عقل در اثبات پیش‌فرض‌های دین با معتزله هم‌گام است، امّا در این‌که به هنگام بروز نزاع میان عقل و وحی کدام یک را باید بر دیگری ترجیح داد، با هم اختلاف دارند. معتزله بر آن بودند که عقل از وحی اساسی‌تر است و هرگاه میان عقل و وحی اختلافی پدید آید، عقل را باید ترجیح داد و وحی را باید طوری تفسیر و تأویل کرد که با حکم عقل منطبق باشد. امّا رازی بر دیدگاه عقل‌گرایی افراطی و قول به وجود اصول بدیهی و پیشینی، که همة باورها از آن استنتاج می‌شود و هر عاقل هوشمندی باید آن را بپذیرد و بر یقینی بودن و حقانیّت باورها و اعتقادات، بدان درجه که با هیچ دلیل نتوان در آن تردید کرد، خط بطلان می‌کشد و با‌گرایش به عقل‌گرایی اعتدالی، علاوه بر نقش اساسی «عقل» و استدلال‌های عقلی، نقش اساسی «قلب» در معرفت و تشخیص حقّ را می‌پذیرد، تا جایی که در مرحلة دوّم حیات فکری‌اش، خردورزی را در کار حقیقت‌شناسی مانع می‌بیند و با ترجیح روش عرفانی - قرآنی، اموری ورایِ عقل (اموری که حکم عقل در آنها جز توقّف نیست و نه امورِ ضدِّ عقل) را در پرتوی وحی می‌پذیرد و بدین‌سان به ایمان‌گرایی خردپیشه به معنایی که پیش‌تر از آن سخن گفته‌ایم می‌گراید.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. ابن‌خلدون، عبدالرّحمن، مقدّمۀ ابن خلدون، ترجمة محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1353.

2. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمة احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ اوّل، 1376.

3. الثعالبی، عبدالعزیز، محاضرات فی التّفکیر الإسلامی و الفلسفة، تقدیم و تحقیق: حمّادی السّاحلی، بیروت، دار الغرب الإسلامی، الطبعة الاولی، 1999 م.

4. رازی، فخرالدّین، اسرار التّنزیل و انوار التّأویل، تهران، چاپ سنگی، 1301 ه‍ . 1883 م.

5. ـــــــــــــــ ، جامع العلوم، بمبئی: مطبع مظفری، چاپ سنگی، 1323 ق.

6. ـــــــــــــــ ، الرسالة الکمالیة فی الحقایق الالهیّة، مقدمه و تصحیح: سید‌محمّد باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1335 ش.

7. ـــــــــــــــ ، البراهین در علم کلام، مقدّمه و تصحیح: سید‌محمد‌باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1341 ش.

8. ـــــــــــــــ ، کتاب الاربعین فی اصول الدّین، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیة، الطبعة الاولی، 1353 ه‍ . ق.

9. ـــــــــــــــ ، لوامع البیّنات شرح أسماء الله تعالی و الصّفات، تقدیم و تعلیق: طه عبدالرّؤوف سعد، القاهرة، مکتبة الکلّیات الأزهریّة، 1396 ه‍ . ق.

10. ـــــــــــــــ ، محصّل افکار المتقدّمین و المتأخّرین من العلماء و الحکماء و المتکلّمین، و بذیله تلخیص المحصّل للعلّامة نصیرالدّین الطوسی، راجعه و قدّم له طه عبدالرّؤوف سعد، بیروت، دار الکتاب العربی، الطبعة الاولی، 1404 ه‍ . ق.

11. ـــــــــــــــ ، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق: احمد حجازی السَّقا، بیروت، دار الکتاب العربی، الطبعة الاولی، 1407 ه‍ . ق.

12. ـــــــــــــــ ، المباحث المشرقیّة فی علم الالهیّات و الطبیعیّات، تحقیق و تعلیق: محمّد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دار الکتاب العربی، الطبعة الاولی، 1410 ه‍ . ق.

13. ـــــــــــــــ ، شرح عیون الحکمة، تحقیق: احمد حجازی السّقا، تهران، مؤسسة الصادق، الطبعة الاولی، 1415 ه‍ . ق / 1373 ش.

14. ـــــــــــــــ ، التفسیر الکبیر، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة، 1422 ه‍ . / 2001م.

15. ـــــــــــــــ ، المسائل الخمسون فی اصول الدّین، تحقیق: احمد حجازی السّقا، القاهرة، المکتب الثّقافی، الطبعة الاولی، 1989 م.

16. ـــــــــــــــ ، معالم اصول الدّین، تقدیم و تعلیق: د. سمیح دغیم، بیروت، دار الفکر اللبنانی، الطبعة الاولی، 1992 م.

17. ـــــــــــــــ ، أساس التّقدیس فی علم الکلام، تحقیق: محمّد العریبی، بیروت، دار الفکر اللبنانی، الطبعة الاولی، 1993 م.

18. ـــــــــــــــ ، و دیگران، چهارده رساله، ترجمه و تصحیح: سید محمّدباقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوّم، 1383.

19. الزّرکان، محمد صالح، فخرالدّین الرّازی و آراءه الکلامیّة و الفلسفیّة، بیروت، دار الفکر، 1383 ه‍ . / 1963 م.

20. الغزالی، ابوحامد محمّد بن محمّد، المقصد الأسنّی شرح أسماء الله الحسنی، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الثانیة، 1324 ه‍ . ق.

21. ـــــــــــــــ ، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1988 م.

22. ـــــــــــــــ ، الاقتصاد فی الاعتقاد، قاهره، شرکت مصطفی البابی. بی‌تا.

23. ولفسون، هاری آسترین، «مباحثی دربارة ظهور علم کلام»، ترجمة نصرالله پورجوادی، مجلة معارف، دوره دوّم، شمارة 1، فروردین - تیر 1364.

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. عبدالرّحمن بن خلدون، مقدّمۀ ابن‌خلدون، ص 947 ـ 948.

[2]. از شرحی که غزالی خود دربارة وضعش نسبت به کلام و فلسفه بیان کرده است چنین استنباط می‌شود که او روش کلام را نمی‌پسندید، امّا آراء کلامی را قبول داشت، در حالی‌که در مورد فلسفه، آراء فلسفی را قبول نداشت، لکن روش فیلسوفان را می‌پذیرفت. نک: هاری آسترین ولفسون، معارف، دوره دوّم، ش 1، ص‌36.

[3]. بنیادی‌ترین پرسش حکمای طبیعی یونان باستان، چیستی اصل اشیاء جهان بوده است. تحوّل و تکامل اندیشه فلسفی در یونان موجب ظهور نظریّة ذرّه‌انگاری (atomism) در سدة پنجم و نظریّة ارسطویی ترکیب جسم از هیولا و صورت در سدة چهارم پیش از میلاد گردید. در جهان اسلام، فیلسوفان مشایی نظریّة ارسطو را پذیرفتند و متکلّمان به نظریّة ذرّه‌انگاری باور داشتند که طبق آن، اصل اشیاء جهان از ذرّه‌های بسیار کوچک و بی‌شمار و تجزیه‌ناپذیر (جواهر فرد یا اجزاء لایتجزّی) ترکیب یافته‌اند. رازی در آثار اوّلیّة خود مانند المباحث ‌المشرقیة به نظریّة حکمای مشایی می‌گراید و دو دلیل از حکما بر اثبات ترکیب جسم از هیولا و صورت نقل می‌کند (ج 2، ص 46 ـ 49) و در الرّسالة الکمالیّة فی الحقایق الالهیّة یکی از این دو دلیل را به‌صورت ساده‌تری بیان می‌کند (ص78 ـ 79) و کتابی با عنوان الجوهر الفرد در ردّ ذرّه‌انگاری می‌نگارد، امّا در برخی دیگر از آثار خود نظیر الملخّص فی الحکمة و المنطق و نهایة العقول فی درایة الاصول قائل به توقّف شده و بر آن می‌شود که ادلّة طرفین در اثبات و نفی جوهر فرد خالی از قوّت نیست (نک: الزّرکان، ص 426 ـ 427). با این همه، در بیشتر کتب دوران متأخّر خود در اثبات آن کوشیده‌ است. در المحصّل، وجود جوهر فرد را با تحلیل حرکت ثابت می‌کند (ص 87 ـ 89)، و در شرح عیون الحکمة تعریفی از حرکت به‌دست می‌دهد که متوقّف بر قبول جوهر فرد است و در بحث احکام هیولا و صورت، دیدگاه ابن‌سینا را در ترکیب جسم باطل می‌شمارد (الجزء الثالث، ص 25 ـ 27)، و در المطالب العالیة هم ‌چندین برهان هندسی، در اثبات جزء لایتجزّی می‌آورد (ج 6، ص 47 ـ 59). او در معالم اصول الدّین با توجّه به مسئلة حرکت و زمان، قول به جوهر فرد را حق می‌داند (ص 28 ـ 29) و در البراهین همان دلایل معروف متکلّمین را در اثبات جوهر فرد ذکر می‌کند (ص256 ـ 264). هم‌چنین رازی در الاربعین و التفسیر الکبیر نظریّة جوهر فرد را پذیرفته است. برای تفصیل بیشتر در این باب، نک: الزّرکان، ص419 ـ 437.

[4]. المحصّل یا محصّل افکار المتقدّمین و المتأخّرین من العلماء و الحکماء و المتکلّمین، مهم‌ترین کتاب کلامی - فلسفی رازی به‌شمار می‌رود که با تحلیل ساختار آن، موضع وی با علم کلام روشن می‌شود. رازی در این کتاب کلام را به چهار رکن تقسیم می‌کند: 1) مقدّمات (preliminaries) شامل اصول منطق، کفایت دلیل بر اثبات وجود خدا، و نیز مکلّف‌بودن هر مؤمنی به اثبات وجود خداست؛ 2) رکن مربوط به وجود و اقسام آن (being and its divisions)، مباحث وجود و عدم، احکام وجود، نفی واسطه میان وجود و عدم، ارتباط واحد و کثیر، علت و معلول، و جز آن را بررسی می‌کند؛ 3) الاهیات یا کلام عقلی (rational theology) ذات واجب، صفات او، افعال و اسماء الاهی را مورد بحث قرار می‌دهد. سرانجام، سمعیّات (traditional questions) که به‌طور کلّی مستند به کتب آسمانی است، نبوّت، معاد، امامت، ایمان و مباحث وابستة دیگر را بررسی می‌کند.

بدین ترتیب، رازی نقلیّات و عقلیّات را در هم می‌آمیزد و آن را به‌صورت دانشی در می‌آورد که مسائل دین را تحقیق می‌کند؛ در حالی‌که بسیاری از مباحث فلسفه را نیز در آن دخالت می‌دهد، از شاگردان رازی، قطب‌الدّین مصری (متوفّی 618 ه‍ .)، این کتاب را شرح، و تاج‌الدّین ارموی (متوفّی 654 ه‍ . یا 656 ه‍ .) و سراج‌الدّین ارموی (متوفّی 683 ه‍ . یا 676 ه‍ .) آن را تلخیص کرده‌اند. خواجه نصیرالدّین طوسی بر آن نقد نوشته است و کاتبی قزوینی (متوفّی 675 ه‍ .) نیز شرحی به نام المفصّل فی شرح المحصّل بر آن دارد.

[5]. کتاب الاربعین از آثار کلامی رازی است که در آن چهل موضوع کلامی مورد بحث قرار گرفته است.

[6]. رازی اساس التّقدیس یا تأسیس التّقدیس را حدود سال 603 هجری به هنگام اقامتش در هرات، به نام سیف‌الدین ایّوبی (538 ـ 615 ه‍ .) به رشتة تحریر درآورده است. این کتابِ کلامی دربارة لزوم تأویل آیات و احادیث متشابه و در مخالفت با کرّامیّه و حنابله با هدف اثبات تنزیه خداوند از مکان و جهت، نوشته شده است.

[7]. لوامع البیّنات شرح اسماء الله تعالی و الصّفات، مهم‌ترین اثر کلامی - عرفانی رازی است که وی در آن خداشناسی را با تصوّف در هم می‌آمیزد. بی‌تردید، رازی در این کتاب از پیشینیان خود، مخصوصاً از غزالی که کتاب المقصد الاسنی شرح اسماء الله الحسنی را به همین موضوع اختصاص داده، بهره گرفته است. ولی کتاب رازی پرداخته‌تر از کتاب اوست و به‌ویژه در قسمت اوّل آن شامل توضیحاتی است که در نزد غزالی (دست‌کم در کتاب مقصد الاسنی) نمی‌توان یافت. رازی در مقدّمة بسیار کوتاهی که در آن کتابش را به ابوالمؤیّد سام بن عمر بن مسعود بن حسین تقدیم می‌کند از علاقة خود به روشن‌ساختن مسائل مربوط به اسماء خدای تعالی و صفات او سخن می‌گوید و به عادت مألوف طرح کتاب را از پیش به روشنی باز می‌نماید. کتابش مشتمل بر سه قسمت است: در قسمت اوّل دربارة مبادی و مقدّمات بحث می‌کند؛ در قسمت دوّم به مطالعه دربارة صفات و اسماء الاهی به معنی اخصّ کلمه می‌پردازد و سرانجام در قسمت سوّم تکمله‌هایی بر دو قسمت پیشین می‌آورد.

[8]. التفسیر الکبیر، ص‌490 (21/160).

[9]. اسرار التّنزیل و انوار التّأویل، ص‌38.

[10]. نک: المطالب العالیة من العلم الالهی، ص 48، 49 و 54.

[11]. نک: المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج 1، ص 54 و55؛ مقدمة التفسیر الکبیر، ص‌18.

[12]. از فخر رازی، متکلّم و فیلسوف و مفسّر برجستة نواندیش و جست‌وجوگر، تألیفات بسیاری به دو زبان عربی و فارسی ذکر کرده‌اند. ظاهراً نخستین فهرست آثار او را ابن‌قفطی (568 ـ 646 ه‍ .) در اخبار العلماء بأخبار الحکماء (تاریخ الحکماء) آورده است. پس از وی ابن‌ابی اُصیبعه (600 ـ 668 ه‍ .) در عیون الأنبیاء فی طبقات الأطبّاء، ابن‌خلّکان (608 ـ 681 ه‍ .) در وفیات الأعیان و انباءُ ابناءِ الزّمان، صفدی در الوافی بالوَفیات، تاج‌الدّین سُبکی (متوفّی 771 ه‍ .) در طبقات الشافعیة الکبری، طاش کبری‌زاده (901 ـ 968 ه‍ .) در مفتاح السَّعادة، حاجی خلیفه (متوفّی 1069 ه‍ .) در کشف الظّنون عن أسامی الکتب و الفنون، ابن‌عماد در شذرات الذّهب، محمد باقی خوانساری در روضات الجنّات آثار او را ذکر کرده‌اند. علی سامی النشّار در مقدّمة اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، 97 اثر از رازی نام می‌برد و سعید نفیسی در مقاله‌ای با عنوان «آثار امام فخر رازی» در مجلّة ایران امروز (سال اوّل، شماره 5 و6، 1318 ش، ص 21 ـ 24، 47و48)، 137 اثر را ذکر می‌کند که هیچ‌یک از این فهرست‌ها بی‌نقص نیست. مهم‌ترین آثار فخر رازی در زمینه‌های کلام، فلسفه، کلام ـ فلسفه، و تفسیر چنین است:

الف) آثار کلامی: الاربعین فی اصول الدّین، اساس التّقدیس یا تأسیس التّقدیس، الاشارة فی علم الکلام، المسائل الخمسون فی اصول الدّین، شرح اسماء الله الحسنی یا لوامع البیّنات شرح أسماء الله تعالی و الصّفات (کلامی ـ عرفانی)، المعالم فی اصول الدّین، الرّسالة الکمالیّة فی الحقائق الالهیّة (به زبان فارسی)، نهایة العقول فی درایة الاصول، أجوبة المسائل النّجاریة (أو البخاریّة) یا مناظرات جرت فی بلاد ماوراء‌النّهر فی الحکمة و الخلاف و غیرهما، البیان و البرهان فی الرد علی اهل الزیغ و الطغیان، اصول الدّین یا تحصیل الحقّ، حدوث العالم، الخلق و البعث، رسالة فی النبوّات و ما یتعلّق بها، عصمة الأنبیاء، المباحث العمادیّة فی المطالب المعادیة، الزبدة فی علم الکلام، إرشاد النّظار إلی لطائف الأسرار، نفی الحیّز و الجهة.

ب) آثار فلسفی: المباحث المشرقیّة، شرح الاشارات و التّنبیهات، شرح عیون الحکمة، الملخّص فی الحکمة و المنطق (به شیوة اشارات ابن‌سینا، و شامل سه دانش منطق، طبیعیّات و الاهیات)، لباب الاشارات (خلاصة اشارات ابن‌سینا). النّفس و الرّوح و شرح قواهما (اخلاقی ـ فلسفی)، الهُدی.

ج) آثار کلامی ـ فلسفی: المطالب العالیة من العلم الالهی، المحصّل یا مُحصّل أفکار المتقدّمین و المتأخّرین من العلماء و الحکماء و المتکلّمین، البراهین البهائیّه یا البراهین در علم کلام (به زبان فارسی)، شفاء العی من الخلاف، الطّریقة العلائیّة فی الخلاف، الطّریقة فی الخلاف و الجدل.

د) آثار تفسیری: التفسیر الصغیر یا اسرار التّنزیل و انوار التّأویل (به زبان فارسی و دارای چهار بخش اصول، فروع، اخلاق، مناجات (ادعیه) است و رازی پیش از به اتمام رساندن آن وفات کرده است)، تفسیر سورة البقرة (تفسیری است به شیوة عقلی، نه نقلی)، تفسیر سورة الفاتحة یا مفتاح العلوم، التفسیر الکبیر یا مفاتیح الغیب، أسرار القرآن یا رسالة فی التّنبیه علی بعض الأسرار المودعة فی بعض سور القرآن الکریم (در این اثر چهار سوره تفسیر شده است. در تفسیر سورة «اخلاص» موضوعات مربوط به الاهیات، در تفسیر سورة «اعلی» موضوعات مربوط به الاهیات، نبوّت و معاد، در تفسیر سورة «تین» موضوعات مربوط به آخرت و در تفسیر سورة «عصر» موضوعات مربوط به عمل صالح مورد بحث قرار می‌گیرد).

[13]. نک: فخرالدّین الرّازی و آراءهُ الکلامیّة و الفلسفیّة، ص 617 ـ 626.

[14]. رازی شاگردان بسیاری داشت که نزد او در موضوعات فقه، کلام، اصول فقه، تفسیر، فلسفه و غیره درس می‌گرفتند. معروف‌ترین آنان عبارتند از:

قطب‌الدّین مصری (ابراهیم بن علی بن محمّد سلمی، متوفّی 618 ه‍ .) که شرحی بر قانون ابن‌سینا نگاشته است، زین‌الدّین کشّی (عبدالرّحمن بن محمّد)، أثیرالدّین ابهری (مفضّل بن عمر، متوفّی 663 ه‍ .) نویسندة تنزیل الأفکار فی تعدیل الأسرار در منطق و هدایة در فلسفه و مختصر در علم نجوم، محمّد بن رضوان که رازی به درخواست وی کتاب عیون الحکمة ابن‌سینا را شرح کرد، ابوبکر ابراهیم بن ابوبکر اصفهانی که رازی وصیّت‌نامة خود را بر او املاء کرد، أفضل‌الدّین خونجی (محمّد بن ناماور بن عبدالملک) نویسندة الموجز و کشف ‌الأسرار، شمس‌الدّین خسروشاهی (عبدالحمید بن عیسی، 580 ه‍ .) که الآیات البیّنات رازی را که نیمه‌تمام مانده بود به پایان رساند، سراج‌الدّین ارموی (594 ـ 676 یا 683 ه‍ .) که کتاب‌های الاربعین و المحصّل رازی را تلخیص کرده است، تاج‌الدّین ارموی (محمّد بن حسین، متوفّی 654 یا 656 ه‍ .) که کتاب المحصّل رازی را تلخیص کرده است، شمس‌الدّین خوئی (احمد بن خلیل، 583 ـ 637 ه‍ .) و نجم‌الدّین قَمُولی (احمد بن محمّد، متوفّی 777 ه‍ .) که تفسیرِ ناتمام رازی توسّط آن‌ دو تکمیل شده است، تاج‌الدّین زوزنی (محمّد بن محمود)، فخرالدّین ابوبکر، فرزند امام فخر رازی، که پس از مرگ پدر کار تدریس را ادامه داد. نک: الزّرکان، پیشین، ص 32 ـ 36؛ مقدّمة المباحث المشرقیّة، ص 34 ـ 36.

[15]. نک: کتاب الفرق فی احوال المسلمین و المشرکین، ص‌145.

[16]. نک: همان، ص‌144.

[17]. در زبان لاتین دو واژه برای عقل به کار برده می‌شود: ratio و intellectus که گاه آن را intelligentia نیز خوانده‌اند. این تفکیک معانی عقل در زبان یونانی نیز وجود داشته است و به وضوح می‌توان آن را در کتاب جمهوری افلاطون در مراتب معرفت دید که چگونه افلاطونیان میان dianoia (عقل استدلالی جزوی) و noesis (عقل شهودی یا عقل کلّی) فرق می‌نهد و متعلّق اوّلی را ریاضیّات؛ یعنی مفاهیم ریاضی (Mathematica) و متعلّق دوّمی را صور عِلْوی شهودی یا عالَم مُثُل (ideas) می‌خواند. لفظ dianoia از پیشوند dia ترکیب شده است و معنای عقل باواسطه را افاده می‌کند. امّا باید توجّه داشت که این دو کلمه مترادف با علم حضوری و علم حصولی نیست؛ زیرا ملاک در این تمایز وحدت یا مغایرت فاعل و متعلّق شناسایی یا مُدرِک و مُدرَک است، هر کس می‌تواند واجد این دو مرتبه از علم؛ یعنی علم حصولی و علم حضوری باشد و حال آن‌که از نظر افلاطون وصول به مرتبة noesis که رؤیت و شهود ذوات و حقایق معقول اشیاء است، فقط برای حکیم کامل و آن‌ هم در نهایت حکمت الاهی میسّر است. این دو مرتبه از معرفت تقریباً مطابق است با آن‌چه سهروردی در آغاز کتاب حکمة الإشراق از آن به حکمت ذوقی و حکمت بحثی تعبیر کرده است. این تمایز میان عقل کلّی و عقل جزوی، پیوسته مورد توجّه حکما و عرفا در شرق و غرب بوده است. متفکّران قرون وسطی نیز به تفاوت این دو عقل واقف بوده، ratio را که در اصل لغت به معنای‌ شمارش‌کردن و حساب‌کردن بود و به تدریج معانی «از حساب سردرآوردن» و «دلیل‌آوردن» و «قوّة استدلال» را یافت، در مقابل intellectus که شأنی و ساحتی ورای عقل جزوی (ratio) داشت، قرار می‌دادند. به‌طور کلّی، کلمه intellectus یا عقل کلّی از ریشة intelligere به معنای دروکردن، برداشت محصول و جمع‌کردن است و در اصطلاح فیلسوفان قرون وسطی آن عقلی است که از کثرت به وحدت، از مقیّد به مطلق و از خلق به حقّ سیر می‌کند. تعقّل بدین معنی همان تفکّری است که شیخ محمود شبستری در شعر زیر بدان اشاره کرده است:

تفکّر رفتن از باطل سوی حقّ

به جزو اندر بدیدن کلِّ مطلق

امّا کلمة ratio یا عقل جزوی که عقل شمارش‌گر، عقل حساب‌گر، عقل معاش و عقل دنیاوی است، در اصطلاح فیلسوفان قرون وسطی به عقلی اطلاق می‌شود که از کلّ به جزو، از وحدت به کثرت، از مطلق به مقیّد و از کلّی به جزئی سیر می‌کند و تأکید آن بر کثرت است، نه بر وحدت، به‌طور کلّی، آن عقلی که به معنای حقیقی قادر به درک و فهم حقایق وحی است، عقل کلّی است؛ چرا که عقل جزئی که در فلسفة جدید غرب بیش‌تر مورد توجّه قرار می‌گیرد، حتّی اصالت و حجیّت خود را انکار می‌کند و خود به نقّادی قوای خود می‌پردازد که بارزترین نمونة آن در فلسفة نقّادی کانت مشاهده می‌شود. عقلی که غزّالی با آن به مخالفت برخاسته، عقل جزئی است که مورد تأکید مشّائیان اسلام بوده است و نه عقل کلّی و ذوقی و شهودی که خود در کتاب المنقذ من الضلال بر اهمیّت آن تأکید کرده است. وی در این کتاب با اشاره به دو مرتبة علم که به دو مرتبة عقل تعلّق دارد، تأکید می‌ورزد که در امر دین، عقل کلّی که آن را به بیداری تشبیه می‌کند، بیش‌تر قابل اعتماد است. همچنین در مشکاة الأنوار میان دو نوع معرفت ذوقی و معرفت بحثی یا کسبی فرق می‌نهد و با بیان تفاوت و اختلاف فاحش میان آن دو، معرفت ذوقی را در دین و زهد حقیقی مهم می‌شمارد. بر خلاف آن‌چه از غزّالی در برخی کتب تاریخ فلسفه نقل شده است، وی هیچ‌گونه ستیزی میان عقل و شرع نمی‌بیند. برای مثال، در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد می‌گوید: «لا معاندة بین الشرع المنقول و الحقّ المعقول. » (الاقتصاد فی الاعتقاد، (بی‌تا)، قاهره، شرکت مصطفی البابی، ص3). غزّالی در صفحة 4 از همان کتاب، عقل و شرع را به دیدة بینا و نور خورشید تشبیه می‌کند و عقل و شرع را «نورٌ علی نور» می‌داند.

[18]. «إنّ العقل لن یهتدی إلّا بالشّرع و الشّرع لم یتبیّن إلّا بالعقل» و بعد می‌گوید: «فالشّرع عقل من خارج و العقل شرع من داخل و هما متعاضدان بل متّحدان»، نک: معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، ص‌73.

[19]. نک: فخرالدّین رازی، جامع العلوم، بمبئی: مطبع مظفری، چاپ سنگی، ص‌45؛ رازی همچنین در التفسیر الکبیر بیست وجه بر برتری ادراک عقلی نسبت به ادراک حسّی آورده است (التفسیر الکبیر، ج 8، ص 380 ـ 382 [23/225 ـ 228]). دربارة وجوه برتری ادراک عقلی بر ادراک حسّی از نظر غزّالی، نک: محاضرات فی التّفکیر الإسلامی و الفلاسفة، ص 479 ـ 483.

[20]. نک: شرح عیون الحکمة، الجزء الثّانی، ص 5 و6.

[21]. نک: اساس التّقدیس، ص 125و126.

رازی دربارة تعارض دلیل عقلی قطعی با ظاهر دلیل نقلی در التفسیر الکبیر می‌گوید: «متی وقع التعارض من القاطع العقلی و الظاهر السّمعی فإمّا أن یصدقهما و هو محال، لأنّه جمع بین النقیضین، و إمّا أن یکذبهما و هو محال، لأنّه إبطال النقیضین، و إمّا أن یکذب القاطع العقلی و یرجّح الظاهر السّمعی، و ذلک یوجب تطرق الطعن فی الدلائل العقلیّة، و متی کان کذلک بطل التوحید و النبوّة و القرآن، و ترجیح الدلیل السّمعی یوجب القدح فی الدلیل العقلی و الدلیل السّمعی معاً، فلم یبق إلّا أن یقطع بصحّة الدلائل العقلیّة، و یحمل الظاهر السّمعی علی التأویل. » (التفسیر الکبیر، ج 3، ص‌117 [7/141]).

[22]. البراهین، ج 2، ص 193 ـ 199؛ بسنجید با: المحصّل، ص‌71.

[23]. اشارت است به یک رباعی از فخر رازی، بدان‌گونه که در هفت اقلیم (ج3، ص‌17) آمده است:

کُنهِ خردم درخور ادراک تو نیست

من ذات تو را به واجــبی کی دانم؟

آسایش جان بجز مناجات تو نیست

دانندة ذاتِ تو بجــز ذات تو نیست

در ریاض العارفین (ص 229) به جای «ادراک»، «اثبات» و به جای «آسایش»، «و آرامش» ضبط شده است.

[24]. اشارت است به دو بیت از فخر رازی، آن‌سان که در نفایس الفنون (ج2، ص‌138) آمده است:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت

گرچه ز دلـــم هزار خورشید بتافت

مویی بِنَدانست و بسی موی شکافت

لکن به کمال ذرّه‌ای راه نیافت

در هفت اقلیم (ج 3، ص‌17) به جای «بِنَدانست»، «نه بدانست» و به جای «بسی»، «ولی» ضبط شده است.

[25]. اشارت است به یک قطعة پنج بیتی از فخر رازی، که نخستین بیت آن چنین است:

نِهایة إقدام العقول عِقالٌ

و غایة سعی العالَمین ضلالٌ

[26]. فخر رازی گاه به بیان ساختار ذاتی مفهوم ایمان می‌پردازد و گاه ایمان را بر حسب متعلّقاتش تعریف می‌کند. امّا مسئلة اصلی در تفکّر کلامی وی این بود که «ماهیّت واقعی ایمان چیست؟». در واقع صورتی که متکلّمان اسلامی ماهیّت ایمان را بدان صورت مورد بحث قرار می‌دادند، مبتنی بر بازشناسی سه عامل عمده در مفهوم ایمان است که عبارتند از: 1) تصدیق (بالقلب)، قبول یا اعتراف قلبی؛ 2) اقرار (بالّلسان)، اعتراف لفظی یا اقرار زبانی؛ 3) عمل (الطّاعة) طاعات یا اعمال (صالح). رازی در جلد دوّم التفسیر الکبیر می‌نویسد: «ایمان در لغت از باب اِفعال است و از مادّة اَمَنَ گرفته شده است. هنگامی که گفته می‌شود «آمَنَهُ» و متعدّی به خودش می‌شود، به معنای تصدیق‌نمودن چیزی است (اَی صَدَّقَهُ). به این معنا که گویا فرد تصدیق‌کننده از تکذیب و مخالفت در امان نگه داشته شده است، امّا هنگامی‌که با حرف جرّ «باء» متعدّی شود، متضمّن معنای «اَقَرَّ و اَعْتَرَفَ» است. »

از نظر رازی، کلمة ایمان در اصل لغت و از لحاظ اشتقاقی به معنای تصدیق است و این معنای اشتقاقی باید معنای اساسی کلامی این اصطلاح نیز باشد. از این رو، معتقد است که عامل نخست؛ یعنی تصدیق، به ساختار ذاتی ایمان مربوط است. وی بر اساس این اعتقاد، معنای ایمان را با «تصدیق» توضیح می‌دهد و تأکید می‌کند که از لحاظ زبان‌شناختی این تنها تعبیر درست از کلمة ایمان است. رازی، پس از بیان چهار دیدگاه عمده دربارة معنای اصطلاحی ایمان، دیدگاه خود را این‌گونه تبیین کرده است: «و الذی نذهب إلیه أن الإیمان عبارة عن التصدیق بالقلب ... فالمراد من التصدیق بالقلب هو هذا الحکم الذهنی ... إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: الإیمان عبارة عن التصدیق بکل ما عرف بالضّرورة کونه من دین محمّد9 مع الاعتقاد» (التفسیر الکبیر، ج 1، ص‌271 [2/25]). ایمان، تصدیق حضرت رسول9 است در تمام آن چیزی که وحی‌بودن آن ضرورتاً معلوم باشد. از نظر رازی، «تصدیق» رکن ایمان و مقوّم اصلی آن است، و چون ایمان کار قلب است و خدای تعالی هرگاه در قرآن «ایمان» را یاد می‌کند آن را به قلب اضافه می‌کند، چنان‌که می‌گوید: «مِن الّذین آمنّا بأفواههم و لم تؤمن قلوبهم» (مائده، آیة 41)، و می‌گوید: «کتب فی قلوبهم الإیمان» (مجادله، آیة 22)، و می‌گوید «قلبه مطمئن بالایمان» (نحل، آیة 106) و... حقیقت ایمان، تصدیق قلبی است، نه اقرارِ زبانی؛ زیرا اگر ایمان عبارت از اقرارِ زبانی (تصدیق لِسانی) بود، خداوند در آیة 8 سورة بقره «و من النّاس من یقول آمنّا بالله و بالیوم الآخر و ما هم بمؤمنین»، مؤمن بودن آنان را نفی نمی‌کرد. از سوی دیگر، خدای تعالی هر جا که ایمان را یاد می‌کند، «عملِ صالح» را بدان قرین می‌سازد، و اگر عملِ صالح جزء ایمان می‌بود، عطف آن بر ایمان در آیاتی مانند «إن الّذین آمنوا و عملوا الصّالحات» (هود، آیة 23)، تکرار مخلّ بود. بنابراین، عمل صالح در معنای ایمان اِشراب نشده است. افزون بر این، رازی ایمان را مطلق تصدیق قلبی نیز نمی‌داند؛ زیرا کسی که جِبْت و طاغوت را تصدیق کند، در اصطلاح شرعی مؤمن خوانده نمی‌شود. از نظر او، تصدیق به همة صفاتِ خدای تعالی نیز از شرایط ایمان نیست؛ زیرا حضرت رسول9 به مؤمن‌بودن کسی هم که هرگز «عالم‌بودن خدا به ذاتش» در ذهنش خطور نکرده بود، حکم می‌کرد و اگر این قید و امثال آن در تحقّق ایمان شرط معتبر می‌بود، جایز نبود که حضرت رسول9 پیش از آزمودن او، که آیا امر را می‌شناسد یا نه، حکم به ایمان او بکند. دربارة مفهوم ایمان از دیدگاه فخر رازی، نک: التفسیر الکبیر، ج 1، ص 271 ـ 273 (2/25 ـ 27)؛ المحصّل، ص 347 ـ 348؛ المعالم، ص 95 ـ 96.

[27]. اصطلاح ایمان‌گرایی خردپیشه (rational fideism) را از کتاب عقل و اعتقاد دینی (ص 85) و مقالة زیر اخذ کرده‌ام:

Richard Amesbury, (2005) “Fideism” in Edward N. Zalta, ed., Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford, CA: CSLI, Stanford University, sect. 4.

[28]. نک: التفسیر الکبیر، ج1، ص‌271 (2/25).

[29]. نک: اسرار التّنزیل، ص 6 ـ 7؛ التفسیر الکبیر، ج 1، ص 71 ـ 72 (1/65 ـ 66).

[30]. التفسیر الکبیر، ج 1، ص‌72 (1/66).

[31]. التفسیر الکبیر، ج 8، ص‌517 (24/151)؛ بسنجید با: همان، ج 9، ص‌341 (26/146).

[32]. اسرار التّنزیل، ص‌158.

[33]. همان، ص 158 ـ 159

[34]. نک: المحصّل، ص 61 ـ 62.

[35]. نک: المباحث المشرقیة، ج1، ص 53 ـ 57؛ التفسیر الکبیر، ج 1، ص17ـ 19 (1/ ل‌م‌ن