

در تفسیر کبیر فخرالدین رازی

نوشته‌روژه آرنالدز

ترجمه و تلخیص رضا داوری

فلسفه با تمام اهمیتی که در تاریخ اسلام دارد مظهر تام و تمام وسعت و عمق تفکر اسلامی نیست، بلکه متفکران اسلامی در علم کلام و عرفان به معانی و حقایق رسیده‌اند که برای اهل فلسفه تازگی داشته و مورد اعتناء ایشان قرار گرفته است. مفسرانی مثل امام فخر رازی نیز نکاتی در تفسیر خود آورده‌اند که با مسائل فلسفه جدید و تعلق خاطر فلاسفه عصر حاضر مناسبت دارد.^۱ گفته‌اند که تحول منطق، یا اعراض از منطق ارسطویی، از جمله نشانه‌های آغاز فلسفه جدید است، و حال آنکه قبل از دوره جدید متفکران اسلامی برای اینکه قدرت الهی را فوق ضرورت منطقی می‌دانستند در تحقیق و پی‌جویی حقایق شیوه دیگری پیش گرفته بودند.^۲

نویسنده مقاله پس از بیان اهمیت تفسیر و مددی که متفکران می‌توانند از آن بگیرند، به بیان دو نکته از تفسیر کبیر فخر رازی که او را فیلسوف و متکلم و مفسر می‌خواند می‌پردازد. او دو نکته را از کتاب مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) ذکر می‌کند تا نشان دهد که در این کتاب چه گوهرهایی وجود دارد و مخصوصاً با کسانی به مقابله برمی‌خیزد که تفکر اسلامی را امری متعلق به گذشته می‌دانند.

فخرالدین رازی در تفسیر آیه شریفه هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن در معانی اول و آخر و ظاهر و باطن تحقیق می‌کند. او ابتدا اقسام پنجگانه تقدم، یعنی تقدم بالتأثیر، تقدم بالاحتیاج، تقدم بالشرف، تقدم بالرتبه و تقدم بالزمان را می‌آورد و می‌گوید اولیت خدا از سنخ هیچیک از تقدمهای مذکور نیست. البته متذکر است که خدا پدیدآورنده همه چیز است و همه

موجودات به او محتاجند و او برتر از هر موجود است و وجود او فوق زمان یعنی سابق بر زمان است.

فخر رازی این پرسش را مطرح می‌کند که وقتی می‌گوییم خدا سابق بر زمان است، مقصود چیست. قبل از زمان و سابق بر زمان موهم این معنی است که زمانی قبل از زمان وجود دارد، زیرا الفاظ سابق و قبل حاکی از زمان است، ولی اولیّت خدا زمانی نیست. این اولیّت در حدود عقل ما نمی‌گنجد. اگر تحقیقاتی که در این خصوص شده است مبهم و نارساست بدان جهت است که عقل بشر در مقابل نور جلال اولیّت و ازلیّت به حیرت می‌افتد. به نظر فخرالدین رازی می‌توان گفت که چون عقل هر وجود ممکن را به ضرورت بر واجب اسناد می‌دهد، این وجود واجب اول است. اما در این بیان ما از خارج به اولیّت رسیده‌ایم و این ظاهر اولیّت است، اما اولیّت خدا از هر باطنی ابطن است و سرّ آن در مفاهیم نمی‌گنجد. اما چون فخر رازی این سرّ را از سرّ زمان دور نمی‌داند، علاوه بر اقسام پنجگانه تقدّم، که قبلاً ذکر شد، به تقدّم دیگری قائل می‌شود که تقدّم اجزاء زمان نسبت به اجزاء دیگر است؛ ولی این تقدّم ظاهری است و در باطن زمان تقدّم و تأخر زمانی معنی ندارد. «در غیر این صورت ضروری است که زمان زمان دیگری را در بر گیرد و دربارهٔ زمان در بر گیرنده نیز باید همان را گفت که در مورد زمان در بر گرفته گفتیم، به قسمی که هر زمانی در نتیجه باید در بر گرفتهٔ زمان دیگر باشد و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد». یعنی هر يك از این زمانها در این لحظهٔ کنونی حضور دارد و این لحظه حاضر یگانه نیست، بلکه هر لحظه حاضر باید حاضر در لحظهٔ دیگر باشد. استدلال رازی مبتنی بر اصول و مقدماتی است که به آن تصریح نمی‌کند و از جمله آن اصول این است که زمان مثل يك موجود طبیعی وجود دارد و دارای اجزاء است. این نظر قابل چون و چراست و قبل از فخر رازی هم مورد چون و چرا بوده است. اما در این مقام عمدهٔ مطلب تصدیق تعیین این نکته است که جزء زمان، مانند يك متحرک که در هر لحظه سیر مسافت حرکت در زمان است، در زمانی که خود جزئی از آن است نیست. این است که فخر رازی با نظر ارسطو مخالفت می‌کند و می‌گوید زمان را با حرکت تبیین نمی‌توان کرد بلکه حرکت را باید با زمان فهم کرد، زیرا حرکت بدون زمان معنی ندارد. در نظر رازی زمان از حرکت منفک نیست، آن را مقدار حرکت هم نباید دانست. بلکه زمان صرف حرکت است. زمان عین سیلان و تجدد است. اگر زمان سیلان و تجدد است، وجه مشترکی با ازلیّت و اولیّت خدا ندارد، بلکه با آن یگانه است. زمان و ازلیّت دو حقیقت متفاوت و متمایزند. چنان که اشاره شد، امام فخر تقدّم و اولیّت الهی را با تصوّر وجود واجب بنفسه بیان می‌کند، اما متوجه است

که با این بیان تمام مشکلات رفع نمی شود. مشکل نسبت میان ظاهر و باطن حل شدن نیست. در مورد زمان می توانیم بگوییم که آنچه در زمان T (ز) می گذرد نسبت به آنچه در T' (ز') می گذرد تقدّم زمانی دارد. اما زمان T بر زمان T' تقدّم ندارد، یعنی در زمان حقیقی که طومار آن دائماً به صورت قبل و بعد گشوده می شود و سیلان می یابد نسبت میان قبل و بعد و اجزاء ظاهر زمان معین نیست. به نظر فخر رازی برای تعیین این نسبت زمان دیگری لازم است، یعنی زمانی که زمان اول را با آن بسنجد. اما این زمان اگر در ماهیت با زمان اول یکی باشد، نمی تواند میزان خود باشد و به زمان دیگری نیاز دارد که با آن سنجیده شود و بدین ترتیب تسلسل لازم می آید. برگسون که راه احتراز از این تسلسل را نشان می دهد، می گوید که زمان سنجش زمان حقیقی نیست، بلکه زمان مکانی است و ماهیت زمانی ندارد که بتوان آن را مورد تحقیق قرار داد. مثال دوم راجع به مسئله ای است که در فلسفه غربی قدری دیر عنوان شده و اهمیت بسزایی پیدا کرده است و آن مفهوم شعور و خودآگاهی است. در فلسفه یونانی توجهی به این معنی نشده است. روایان اشاره ای به آن کرده اند و از زمان ایشان مدّت مدیدی طول کشید تا فلسفه های خودآگاهی پیدا شد. رازی در تفسیر خود معانی و مفاهیم مختلف شعور را گرد آورده است. در زبان عربی چندین لفظ کم و بیش مترادف با کنسیانس (conscience) متداول است، یکی «شعور» است که مثلاً در آیات و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون (بقره، ۹) یا در آیه کریمه الا انهم هم المفسدون ولكن لا یشعرون (بقره، ۱۲) آمده است. طبری گفته است که در این آیه که مصداق مفسدون منافقاند آمده است که آنها به این معنی شعور یا خودآگاهی ندارند که خدا گمراهشان کرده است. آنها خود را در راه راست و کردار درست می دانند و حال آنکه تابع فرمان حق نیستند و از نافرمانی خود خبر ندارند. در اینجا خودآگاهی و شعور به معنی معرفت نفس است.

امام فخر رازی با نظر در آیاتی که در آن لایشعرون و لایعلمون آمده است به این نتیجه رسیده است که آیات دسته اول به يك حقیقت شهودی که جاری مجرای حواس است نظر دارد و آیات نوع دوم ناظر به عقل نظری است. «شعر» در معنی اصلی شناخت چیزی است که با ادراک حسی متمثل می شود و در مقابل علم انتزاعی است. تحقیقی که فخر رازی در این باب کرده است اهمیت خاصی دارد.

البته شعور (خودآگاهی) شناسایی قطعی نیست و در معرض خطا و اشتباه است، لیکن همواره نمی توان اطمینان داشت که ما را چنان که هستیم نشان دهد. آیات ۲۸ و ۲۹ سوره آل عمران ما را به یاد نظریه هیجانات ویلیام جیمز می اندازد: لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من

دون المؤمنین... الا ان تتقوا منهم تقية... و قل ان تخفوا ما فی صدورکم اوتبدوه يعلمه الله... رازی می‌گوید وقتی مؤمنان می‌توانند غیر مؤمن را، چه آشکارا و چه پنهانی، به دوستی برگزینند، که مقام تقیه باشد، و این مقام مستثنی است و در صورتی مورد دارد که شخص تقیه‌کننده باطن اعتقاد را حفظ کند و اعمال و اقوال ظاهر در هنگام تقیه در آن مؤثر شود و البته خدا به او یاری می‌کند و او را در مقابل دشمنان محافظت می‌فرماید. به عبارت دیگر دوستی ظاهری نباید به دوستی حقیقی مبدل شود.

می‌بینیم که خود آگاهی و شعور میان دو قطب در جریان است: از یک سو باطن انسان است که تنها خدا از آن آگاه است و جز از خلال ظهورات خود آگاهی (شعور) که کم و بیش حقیقی است شناخته نمی‌شود و از سوی دیگر شعور سطحی و آشکار و ظاهر است که به احساساتی تعلق دارد که افعال و کردار ما با آن توجیه می‌شود، اما علت حقیقی آن افعال نیست. با توجه به این معنی، اگر حفظ باطن نباشد، چه بسا که ترس باعث شود که دوستی ظاهری در تقیه به دوستی واقعی مبدل شود. امام فخر رازی در تفسیر آیه شریفه که نقل شد می‌گوید صدر قلب است که «محل بواعث و ضمائر است». ضمیر هم در اینجا به معنی باطن شعور است. رسیدن به عمق شعور و مرتبه اخلاص دشوار است. در این راه است که چهره منافق نیز پدیدار می‌شود. او صرفاً مظهر گروه مخالفان رسول خدا که چهره خود را می‌پوشاندند و ظاهر دوست به خود می‌بستند و اسباب زحمت بسیار می‌شدند نیست، بلکه وجود او صورتی از شعور است و با این شعور وظیفه‌ای برای خود قائل می‌شود و چه بسا که در ادای این وظیفه به شخصیتی که به خود گرفته است مبدل شود. مؤمن اهل تقیه هم به نحو دیگری در معرض خطر است. در واقع این بازی خطرناکی است، اما شأن شعور این است که می‌تواند منشأ و تنها منشأ ترقی در وجود و اخلاق باشد. شعور از ابتدا يك موجود متعین واقعی نیست که بتوان با نظر در آن رفتارهای آینده را پیش بینی کرد، بلکه در نوسان دائم میان آنچه می‌خواهد باشد و آنچه هست، میان وجود ظاهر و وجودی که کم کم قوام می‌یابد، در طلب خویش است.

امام فخر رازی در ضمن تفسیر آیه ۲۸۴ سوره بقره (وَإِنْ تُبَدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوْهُ يُعَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ...) از قول ابن عباس نقل می‌کند که ابو بکر و عمر وقتی از مضمون آیه آگاه شدند، نزد پیامبر (ص) رفتند و گفتند که این تکلیف ما لا یطاق است و چه بسا که چیزی به خاطر یکی از ما خطور کند که در دل آن را تصویب نکند.^۳ پیامبر فرمود شما بگویند سماعاً و طاعةً و آنها چنین گفتند و بعد آیه لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا نازل شد. خواطر و هوا جس نفسانی که در آیه شریفه به آن اشارت رفته است دو نوع است. بعضی از آنها متحقق می‌شود

و بعضی دیگر متحقق نمی شود. خداوند اربابِ خواطر فاسده را از بابت نوع اول سرزنش می کند، زیرا به حکم آیه کریمه لایُواخِذْكُمْ اللَّهُ بِاللُّغُوِّ فِي إِيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذْكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (بقره، ۲۲۵) کسی را از بابت «لغو» در ایمان مواخذه نمی کند. در این آیه تقابلی میان «لغو» و «کسب» وجود دارد. کسب مفهوم پرمعنایی است و در علم کلام به مسئولیت و تکلیف بشر در مقابل خدا بازمی گردد. کسب در قرآن به دو معنی آمده است: یکی شامل تمام چیزهای خوب و بدی است که انسان به دست می آورد: وَرَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لِيُؤَاخِذْكُمْ بِمَا كَسَبُوا الْعَجَلُ لَهُمُ الْعَذَابُ (کهف، ۵۷). گاهی هم «کسب» از «اکتساب» ممتاز شده است، چنان که می فرماید: لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ... (آل عمران، ۲۸۶). زمخشری گفته است بدان جهت «کسب» خوب و «اکتساب» بد است که این یکی مستلزم پرداختن و اشتغال خاطر به چیزی است و با میل و تعلق خاطر به چیزها قرین است و نفس با آن به سوی چیزها کشیده می شود و کوشش بسیار برای رسیدن به آن می کند، و حال آنکه در خیر چنین نیست. شعور انسان سه مرحله دارد. اول مرحله لغو که اعمال عادی بدون ذکر و فکر است و کسی از بابت آن مواخذه نمی شود. دوم مرحله خودآگاهی محیوس و در بسته است که از جهت نفسانی و روان شناسی ناخوشایند و در جهت اخلاقی مذموم است. سوم مرحله خودآگاهی و تذکر قلبی گشاده به روی رحمتهای الهی است که انسان با آن واجد تمام خیرات و حسنات وجود و حیات می شود.

به نظر امام فخر رازی، «لغو» به دل مرتبط نیست و شامل اعمال و اقوال پریشان و پراکنده ای است که آدمی از روی غفلت و سهو به آن می پردازد. اما «کسب» قرین تذکر است و برای کاسب، فعل امر جدی و اساسی است. با این بیان پیداست که نظر رازی در تفسیر بیشتر به افعال است و علم و عمل را از هم جدا نمی داند. او می گوید «لغو» فعل نسنجیده و بلهوسانه است و اکتساب فعل توأم با میل شدید. اما کسب فعلی است که در قرآن از آن به «عمل صالح» تعبیر شده است. در مرحله کسب، علم و شعور یکی می شود. در آیه شریفه كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (مدثر، ۷۴) نسبت میان «کسب» و «فعل» بیان شده است. آدمی با کسب در پیشگاه الهی رهین و مسئول است. اگر در مرحله «لغو» تکلیف و مسئولیت جایی ندارد، مرحله کسب مرحله تذکر به تکلیف است.

باز در آیه ۲۱ سوره طور فرموده است: وَ مَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ. نکته باریکی که رازی در تفسیر این آیه شریفه می گوید این است که خداوند در حالی که ظاهراً باید از جزا و پاداش بگوید، از عمل گفته است. به نظر او معنی آیه این است که

نحوه بقای آدمی به عمل اوست. اگر خوبی کند به بهشت جاویدان و اگر بدی کند به دوزخ می‌رود. از توضیحی که فخر رازی در این باب می‌دهد نتیجه می‌گیرد که اگر در این عالم دوام افعال بستگی به وجود فاعل و موجوداتی که فعل بر آن انجام می‌شود دارد در عالم عقبی دوام و بقای موجودات بسته به دوام افعال است و چون با این افعال قرب به خدا حاصل شده است، خدا فعل و فاعل فعل را با هم باقی می‌دارد. به عبارت دیگر انسان با شنیدن خطاب الهی با افعال خود یگانه می‌شود. در ظاهر افعالی که از بشر سر می‌زند اعراض است. اما اگر به وجود باقی او نظر شود افعال مقوم ذات آدمی است. پس اگر حیات آدمی بسط ذات متعین و معلوم او از طریق افعال و اعمال نیست باید آن را طلب ذاتی دانست که باید با عمل تحقق یابد و باز یافته شود. شعور ابزار این طلب و تحقیق است، هر چند که یک ابزار تام و تمام نیست، می‌توان گفت که خودآگاهی در عمل و در طی سعی‌ها و سهوها و در حالی که همواره در معرض خطر هولناک ظاهر سازی و نفاق و غرور است به وجود می‌آید و این معنی در تفسیر آیه کریمه *وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ* (آل عمران، ۱۸۵) به خوبی مورد تحقیق قرار گرفته است.

رازی پس از آنکه منشأ بستگی به دنیا و تألم قلبی ناشی از آن را بیان می‌کند و نشان می‌دهد که طلب دنیا و میل موجب افزونی حرص و طمع می‌شود، می‌گوید که بشر در دنیا گرفتار گردابه‌های تأمل است و برای اینکه در این گردابها کشتی براند نیاز به هدایت الهی دارد. در اینجا رازی به وضع توأم با درد آدمی می‌رسد و به معنایی که در قرآن از آن به «ضیق» تعبیر شده است و شاید قریب به چیزی باشد که در زبان فلسفی جدید *angoisse* گفته می‌شود می‌پردازد: «ضیق» در بعضی آیات با اندوه و حزن مناسبت دارد، اما رازی با رجوع به آیات آن *الإنسان خُلِقَ هَلُوعاً. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً* (معارج، ۱۹-۲۱) وضع آدمی را تفسیر می‌کند.

پرسش رازی این است که اگر انسان هلوع و جزوع و منوع است و ضجرت و تنگدلی و بی‌قراری و بی‌صبری به قوام ذات و خلقت او تعلق دارد چگونه در کتاب الهی مورد سرزنش و عتاب و خطاب قرار گرفته است. جواب این است که لفظ «هلوع» به دو امر اطلاق می‌شود، یکی حالت نفسانی و نحوه وجود عمیق انسان است از آن حیث که مخلوق است. و دیگر اقوال و افعالی که حاکی از این حالت است. حالت تابع حکم ضرورت و اضطرار است، اما افعال را می‌توان انجام داد یا انجام نداد و این به اختیار ماست.

می‌بینیم که باز هم فعل مقام اول دارد و وضع بشر با آن فهمیده می‌شود. با این تفکیک

اختیار و آزادی بی‌واسطه در مقابل ضرورتها و اصطلاحاتی که لازمه خلقت است قرار نمی‌گیرد. در عوض بشر با اختیار و با مدد و هدایت الهی افعالی به جای می‌آورد که تابع ضرورت و اضطرار نیست و با این افعال و در این افعال است که بشر باقی است و در روز جزا به صورت مظهر آن افعال ظاهر می‌شود. در مطلب دوم می‌بینیم که تفکر مفسر با رجوع به متونی که تفسیر می‌شود جان تازه گرفته و در باب شعور و خودآگاهی نظری از قرآن استنباط شده است که حتی و شاید مخصوصاً برای متجددان دارای اهمیت بی‌چون و چرا باشد. از این موارد بسیار می‌توان ذکر کرد، اما ذکر این دو مورد کافی است تا نشان دهد که تفکر اسلامی فی‌المثل به صورتی که در کتاب فخر رازی آمده است صرف یک سند تاریخی که حاکی از یک عهد به سر آمده باشد، نیست، بلکه درخور و شایسته آن است که در عصر حاضر هم مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد. شاید که به تفکر فلسفی معاصران مدد برساند.

یادداشتها

۱. فلسفه جدید به طور کلی دو صورت دارد، یکی شبیه به علم کلام ماست (ولی چندان شباهتی به علم کلام قرون وسطایی مسیحی ندارد که آن بیشتر به فلسفه اسلامی نزدیک است) و دیگری به علم اصول شباهت دارد. فلسفه عمیق و جدی اروپا همان است که به علم کلام شباهت دارد، منتهی هم در مبادی و هم در غایات با علم کلام اختلاف دارد و اگر مشابهتی در مسائل فلسفه جدید و علم کلام اسلامی می‌بینیم (که آن مشابهتها بسیار زیاد است) در تطبیق آراء مشابه اختلاف در مبادی و غایات را از نظر دور نداریم. صورت دیگر فلسفه جدید که به علم اصول شباهت دارد و در کشورهای آنگلو ساکسون به صورت «فلسفه اخلاق» و... درآمده است یک بازی فکری است و علم اصولی است که با آن استنباط احکام نمی‌شود و شأن آن هم این نیست. مع هذا نظر نویسندگان درخور توجه و تأمل است. مهم فلسفی عصر حاضر به نحوی در آثار فلاسفه و متکلمان و مفسران ما سابقه دارد درخور توجه و تأمل است. م.
۲. نباید تصور شود که طایفه متفکران اسلامی مورد اشاره و فلاسفه دوره جدید مخالف منطق بوده‌اند و هستند. البته کسانی بوده‌اند که با منطق به طور کلی مخالفت کرده‌اند، چنان که طوایفی هم در دوره جدید پیدا شده‌اند که Logiciste یعنی منطق زده هستند و منطق را سلطان دائره وجود می‌انگارند. ولی غیر از این دو وضع افراط و تفریط، وضع دیگری هم هست و آن اینکه منطق درست و معتبر است، ولی عالم و قلمر و خاصی دارد و در آن عالم میزان است نه اینکه میزان مطلق یا هیچکاره صرف باشد. البته خطر منطق زدگی برای تفکر از انکار منطق بیشتر است، یعنی اگر معتقد باشیم که همه چیز در صورتهای قیاس می‌گنجد و هر چه نکتجد باید به دور انداخته شود، تفکر را به خطر می‌اندازد. عقل را هم در حدود صورتها و ضروب قیاس محدود نباید کرد، پس اگر طایفه‌ای از متفکران اسلام یا بعضی از متفکران غربی در باب منطق چون و چرا کرده‌اند، این چون و چرا را به ضدیت با منطق نباید حمل کرد و چه بسا که مقصود تعیین حد و مقام و مرتبه منطق باشد. م.
۳. «قدر این خطاب را شبلی دانست که می‌گفت بار خدایا، چه باشد گر گناه همه عالمیان بر گردن شبلی نهی تا فراد در خلوتگاه هر گناهی را با من شمار کنی تا با توام سخن دراز گردد. حرام دارم با دیگران سخن گفتن که تا حدیث تو گویم سخن دراز کنم.» نقل از تفسیر جامع الاسرار میبیدی.
۴. جزئی از آیه ۲۸۶ از سوره آل عمران.