

## تبیین رویکرد سلبی فخر رازی به زبان دینی با تأکید بر مبانی آن

معصومه سالاری راد\*

رضا اکبری\*\*، محمدحسین مهدوی نژاد\*\*\*، علیرضا اژدر\*\*\*\*

### چکیده

از میان سه طریق سنتی مورد ادعای استیور در باب زبان دینی، رویکرد فخر رازی به زبان دینی را می‌توان در حیطه طریق سلبی جای داد؛ زیرا دیدگاه وی در زمینه اثبات و شناخت ذات خداوند و معنائشناسی برخی از اسما، اوصاف و افعال الهی بر روش سلبی متکی است. از آنجا که یکی از لوازم رویکرد سلبی به زبان دینی، بیان‌ناپذیری آن است این مسئله در رویکرد رازی آنجا نمایان می‌شود که در حیطه خداشناسی و معنائشناسی برخی اسما و اوصاف الهی از قبیل اسم جلاله الله، اسمای مضمّر، اسم قدوس، رؤیت خداوند، سمع و بصر و برخی از افعال الهی، بر روش عرفانی و شیوه قرآن تأکید می‌کند و از معرفت شهودی سخن می‌گوید. لذا در این قلمرو عقل انسان قادر به شناخت برخی از علوم و اسرار الهی نیست؛ حتی اگر از طریق مجاهده و مکاشفه نیز ادراک حاصل شود زبان قادر به بیان و توصیف این اسرار و احوال نیست. در این مقاله سعی می‌شود تا مواضع فخر رازی در این زمینه با تأکید بر مبانی زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن تحلیل و تبیین شود.

**کلیدواژه‌ها:** رازی، زبان دینی، اوصاف الهی، معنائشناسی، طریق سلبی.

\* دانشجوی دکتری فلسفه دین، نویسنده مسئول، دانشگاه پیام‌نور، ص.ب. ۳۶۹۷-۱۹۳۹۵، ایران  
(masome\_salari@pnu.ac.ir)

\*\* استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق(ع) R. Akbari@isu.ac.ir

\*\*\* استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام‌نور ایران h\_mahdavinejad@yahoo.com

\*\*\*\* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام‌نور ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۵

## ۱. مقدمه

دان. آر استیور در کتاب *فلسفه زبان دینی*، سه طریق سنتی که رویکردهای سنتی مربوط به زبان دینی را فراهم ساخته‌اند این گونه بیان می‌دارد: توماس آکویناس در سده سیزدهم میلادی استدلال کرد که زبان دینی تمثیلی است؛ یعنی زبان دینی حقیقی را بازگو می‌کند، اما حقیقت لفظی را ابراز نمی‌دارد. در همان قرن اسکوتوس تأکید کرد که نسبت به زبان دینی فقط دو راه وجود دارد؛ راه تک معنایی و راه چند معنایی. برای مثال یک کلمه که دارای دو معنای متفاوت است اگر ما ندانیم که واژه مذکور بر کدام معنا دلالت دارد استعمال آن چند معنا است، اما اگر بدانیم که این کلمه در کدام معنا به کار رفته است دلالت آن لفظی یا تک معنا است. از نظر این دو متفکر چون زبان دینی معنادار است پس این زبان یا باید تک معنا باشد یا تمثیلی. رویکرد دیگری که این متفکران از آن غافل بودند آن است که برای فهم درست واقعیت نهایی باید همه کلمات یک سره انکار یا نادیده گرفته شوند؛ این رویکرد از زبان دینی که «طریق سلبی» نام گرفته است، دیدگاه بارز سنت عرفانی است که با ادیان گوناگون جهان ارتباط دارد. آن چه در مکتب سلبی پیوسته مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که تجربه خدا و امورات مربوط به او بیان ناپذیر، توصیف ناپذیر و در عین حال کاملاً واقعی است؛ بنابراین راه نیل به خداوند فراسوی زبان و اندیشه صرف قرار دارد (استیور، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۲).

از میان سه طریق سنتی مورد ادعای استیور در باب زبان دینی، تلقی فخر رازی از زبان دینی را می‌توان در حیطه طریق سلبی جای داد؛ زیرا سخنان وی در باب شناخت ذات و معنانشناسی پاره‌ای از اوصاف الهی بر روش متداول وجه سلبی متکی است. در وجه سلبی، انسان با نفی کلمات و مفاهیم به ماورای آن‌ها می‌رود و این کار منجر به شکاکیت و بی‌اعتقادی نمی‌شود بلکه به این حقیقت رهنمون می‌شود که خدای تعالی ماورای چنین کلمات و عباراتی است. از آن‌جا که یکی از لوازم رویکرد سلبی به زبان دینی بیان ناپذیری و وصف ناپذیری آن است این مسئله به طور کامل در تلقی رازی از زبان دینی نمایان است.

## ۲. بیان ناپذیری زبان دینی

مقصود از بیان‌ناپذیری زبان دینی از دیدگاه رازی، ورای عقل و نطق بودن آن و ناتوانی عقل در شناخت اموری از دین و تمام حقایق الهی، و عدم استقلال زبان در ریختن این حقایق در قالب مفاهیم زبان روزمره و عجز زبان در بیان این قسم امور است. هرچند در نگاه فخر رازی، عقل استدلالی و مفهوم‌ساز بشر از شرافت ذاتی برخوردار است اما این شرافت به معنای توانایی تام و تمام آن در ادراک همه حقایق نیست بلکه عقل در شناخت خود، محدود و متناهی است. از نظر رازی، عقل همانند حواس پنج‌گانه است که توانایی ادراک حیطة و طور ورای خود را ندارد. این امور از طریق پیامبران ارائه شده‌اند و این‌جاست که ارسال رسل و وجه حاجت بشر به دین معنا می‌یابد. در واقع بخش عمده‌ای از گزاره‌های دینی که خردگیرند و عقل قادر به شناخت آن‌ها نیست از طریق وحی و مراجعه به تعالیم پیامبران قابل شناخت هستند. از دیدگاه رازی، اگرچه قلمروی شناخت نامحدود است و علم را پایانی نیست، اما توان عقل بشری محدود است و برای شناخت آن چه بیرون از محدوده عقل است از وحی استمداد می‌شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۷۲-۷۱). رازی در وصیت‌نامه نیز در حالی که از پرداختن به علوم ظاهری اظهار تأسف می‌کند به شرح حکایت ناتوانی عقل و محدودیت آن می‌پردازد. از دیدگاه رازی، محدودیت و ناتوانی ادراک عقل اولاً مربوط به شناخت ذات خداوند است، که در نهایت وی بر روش عرفانی و امکان شناخت خداوند در جهان دیگر تأکید دارند. ثانیاً در حیطة معناشناسی پاره‌ای از اسما و اوصاف الهی (اسم جلاله الله، اسمای مضممر، صفت رؤیت و ...) قائل به بیان‌ناپذیری است و بر روش سلبی در شناخت این قبیل گزاره‌ها کرده است که شرح تفصیلی آن در ادامه خواهد آمد.

## ۱.۲ بیان‌ناپذیری ذات خدا و امکان شناخت آن در جهان دیگر

در مسئله شناخت ذات خداوند، فخر رازی گاهی صرفاً به طرح دیدگاه‌ها می‌پردازد و گاهی از دیدگاهی خاص دفاع می‌کند، و در دوره دوم حیات فکری خود، راه تلفیق روش‌های عقلی با روش صوفیانه و روش قرآنی را در پیش می‌گیرد. در این دوره رازی را خسته از برهان‌های فلسفی و عقلی می‌یابیم که سخن از معرفت ذوقی و کشف و شهود می‌گوید (ر.ک: رازی، ۱۹۷۶: ۴-۱). وی در کتاب *المطالب العالیه* آشکارا از تلفیق روش کلامی و فلسفی با روش صوفیانه سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اگر روش

صوفیانه قرین روش عقلانی شود استدلال از خطا مصون می ماند و برهان های عقلی به برکت شیوه های صوفیانه استوارتر می شوند (ر.ک: رازی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۹۵). اما وصیت نامه رازی، گواه روشنی است بر این مدعا که فخر در واپسین روزهای عمر خویش، روش قرآن را بر دیگر روش ها در خداشناسی ترجیح می دهد و می گوید: «به روش کلامی و شیوه های فلسفی روی آوردم و بدان ها پرداختم اما در آن ها سودی نیافتم و دریافتم که هیچ یک از این دو روش در جنب روش قرآنی وزنی ندارد» (رازی، ۱۳۸۳: ۶۱۰). در حقیقت بین «عدم درک واقعی وجود خدا» با «ورای نطق بودن ذات خدا» ارتباط وثیقی وجود دارد، به گونه ای که ریشه اصلی عدم درک و بیان معنای وجود خداوند ناشی از ورای طور عقل و نطق بودن وجود خداست.

رازی در غالب آثار خود از ناممکن بودن شناخت خدا در این جهان سخن می گوید، و به تلویح و به تصریح از امکان چنین شناختی در جهان دیگر دفاع می کند. وی در کتاب *المباحث المشرقیه تحت عنوان «إنَّ حقیقته سبحانه و تعالی غیر معلومه للبشر»* بر اثبات ناممکن بودن شناخت ذات خدا در این جهان، چهار برهان می آورد (ر.ک: رازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۹۷-۴۹۵). در *التفسیر الکبیر، الاربعین و البراهین* نیز از همین نظریه دفاع می کند. این دیدگاه، نظریه نهایی وی به شمار می آید، که در *التفسیر الکبیر* در این باره می نویسد: وقتی به عقول و افهام خود رجوع می کنیم در باب شناخت خدا، یکی از امور چهارگانه زیر معلوم ماست: ۱. وجود؛ ۲. کیفیات وجود، مثل ازلی بودن، ابدی بودن و وجوب؛ ۳. صفات سلبی (سلوب)؛ ۴. صفات اضافی (اضافات). ذات مخصوص او مغایر هر یک از این امور چهارگانه است. وجود که مشترک میان واجب و ممکن و مناقض عدم است برای ما معلوم و مسلم است، اما حقیقت خدا معلوم ما نیست. بدین ترتیب، حقیقت او غیر از وجود اوست، و چون چنین است حقیقت او با کیفیات وجودش نیز مغایر است. از سوی دیگر، وقتی سلوب را به خدا اطلاق می کنیم و می گوئیم «خدا جسم نیست» یا «خدا جوهر نیست» کاری جز انکار جسمیت و جوهریت که مفهوم سلبی است نکرده ایم و این با ذات مخصوص او که امری ثابت است مغایرت دارد؛ زیرا اختلاف سلب و ثبوت به ضرورت معلوم است. همچنین ذات مخصوص او عبارت از نفس قادریت و عالمیت نیست؛ زیرا گفتن این که خدا عالم و قادر است بدین معنی است که او صفاتی دارد و این صفات موجد آثاری است که به ما امکان می دهد تا این صفات اضافی را بر سبیل صحت نه بر سبیل وجوب بر خدا اطلاق

کنیم. حال آن که حقیقت او ذاتی قائم به نفس است و فرق میان موجود قائم به نفس و اعتبارات نسبی و اضافی نیز به ضرورت معلوم است. اگر چنین باشد که هیچ معلومی نزد بشر جز این امور چهارگانه نیست و این امور همه با حقیقت مخصوص او مغایر است؛ ثابت می شود که ذات مخصوص او بر بشر نامعلوم است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۰۹-۱۰۸).

پرسشی که این جا مطرح می شود این است که اگر عقول بشری از ادراک این حقیقت مخصوص عاجز است آیا معرفت به این حقیقت برای فرشتگان و بندگان خاص خدا امکان پذیر است؟ فخر رازی با بیان ناتوانی عقل در رسیدن به این معرفت می گوید: شناخت خدا در این دنیا میسر نیست؛ زیرا عقول بشر و معارف ایشان متناهی است ولی حق تعالی نامتناهی است. از این رو، برای متناهی ناممکن است که به نامتناهی برسد. اما درباره این که فرشتگان یا بندگان خاص هم پی به حقیقت خدا نمی برند اظهار نظر قطعی نمی توان کرد؛ زیرا هنگامی که مسائل الهیات به چنین نقطه حساس و ظریفی می رسد عقل دچار حیرت شده و فکر متوقف می شود. در این نقطه، به جز پناه بردن به خدا در افاضه معرفت حقیقی اش به برخی بندگان، راه دیگری نیست (رازی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۹۸). بنابراین شناخت ذات خدا از دیدگاه فخر رازی، رنگ عارفانه دارد؛ زیرا همانند صوفیان از معرفت ذوقی و شهود تام سخن می گوید و بر انکشاف تام خدا در روز رستاخیز بر نیک مردان تأکید می کند (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۱۶۶).

## ۲.۲ بیان ناپذیری اسمای الهی

رازی در غالب آثار خود، متأثر از غزالی<sup>۱</sup>، ادعا می کند که درک برخی از علوم و اسرار الهی، خصوصاً معرفت الله، صرفاً از راه مجاهدت، تطهیر دل و پاکی روح میسر می شود؛ زیرا در سایه طهارت دل و صفای روح، حقایق بر آدمی منکشف می شود. لذا در بحث معناشناسی اوصاف الهی، به بیان ناپذیری پاره ای از این اوصاف معتقد است. ایشان نور جلال حق را از همه چیزها نمایان تر می داند، اما دیده عقل انسان را در نسبت با نور جلال او، هم چون دیده خفاش نسبت به نور خورشید می داند که تاب پرتوی نور جلال الهی را ندارد و در مقابل این نور، مضمحل و ناتوان می شود؛ زیرا معرفت الله فقط در گرو تطهیر دل پدید می آید و

با حصول معرفت قلبی به خداوند زبان از سخن گفتن فرومی ماند و عقل چاره‌ای جز توقف نمی‌بیند.

### ۱.۲.۲ بیان ناپذیری اسم جلاله الله

فخر رازی در توصیف لفظ جلاله «الله» رویکرد کاملاً عارفانه در پیش می‌گیرد و سخنان وی نمایان گر ناتوانی عقل و زبان در ادراک و بیان این نام خداوند است. بنا بر یک تفسیر، «الله» را مشتق از ریشه «أله» می‌داند که این واژه نیز مشتق از «وَلَه» و به معنای «ذهاب العقل: زایل شدن خرد» است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۴۶) و می‌گوید حق محتجب است و خلق محجوب. به همین دلیل است که یکی از اصحاب حقیقت گفته است: «سبحان من احتجب عن العقول بشده ظهوره و اختفی عنها بکمال نوره». محتجب بودن حق بدان معناست که کُنه و حقیقت صمدیت او از عقول پوشیده و در پرده است (ر.ک: رازی، ۱۳۸۳: ۱۷). رازی می‌گوید: «الله»، قوی‌ترین اسم در تجلی ذات خداوند است، زیرا ظاهرترین اسم در لفظ است و از نظر معنا دورترین اسم از دسترس عقول است، و ظاهر و باطن است و عقول قادر به درک اسرارش نیستند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۴۴). همچنین آن‌جا که می‌گوید واژه الله مشتق از «إله الرجل بأله إذا تحیر» است تلقی صوفیانه‌ای را ابراز کرده است؛ زیرا می‌گوید: پس خداوند تبارک و تعالی به این اسم نامیده شده است چراکه عقول در فهم کُنه جمال و جلال او دچار حیرت می‌شوند. از نظر رازی، عقل با اندیشیدن (نظرافکندن) پیرامون حق تعالی متحیر می‌شود؛ زیرا حق تعالی نور قوی است و عقل انسان با نظر افکندن به عالم نور الهی دچار حیرت، تعجب و سردرگمی و به قول وی، این موقفی عجیب است که عقول در آن حیران می‌ماند و خردها در حواشی آن پریشان می‌شود. پس عقل و دیده انسان باید با تهجد و ریاضت از مرتبه نور ضعیف به مراتب بالاتر حرکت کند تا در طی این مراحل انس به عالم انوار جلال الهی بر وی غالب شود.

همین‌طور رازی آن‌جا که می‌گوید «الله مأخوذ از لاه یلوه إذا احتجب» نیز رویکرد عارفانه در پیش گرفته است و می‌گوید: بدان صحیح آن است که گفته شود خداوند تعالی خود را می‌پوشاند و صحیح نیست که گفته شود پوشیده و دارای حجاب (محجوب) است؛ زیرا احتجاب دلیل بر کمال قدرت اوست، و این بدین معناست که خداوند قادر بر کنترل عقول از رسیدن به کُنه صمدیت وی است و قادر بر کنترل دیدگان از رسیدن به نهایت

جلال حضرتش است، اما محجوب بر عجز و ناتوانی دلالت می‌کند؛ زیرا او کسی است که مقهور غیر شده است. هنگامی که این مطلب دانسته شد می‌گوییم خداوند تعالی در ذات، در دوام، در ازلیت و ابدیت و در صفات و نعمت‌هایش نامتناهی است، و مخلوقات در ذات و صفات و افکارشان متناهی‌اند و متناهی قادر به ادراک و رسیدن به نامتناهی نیست؛ پس به ناچار عقول ابداً در انوار صمدیتش مغلوب‌اند و افکار در بیابان اشراق عظمتش نابود و نیست‌اند. همان‌گونه که خداوند فرموده است: «و هو القاهر فوق عباده»<sup>۲</sup> (رازی، ۱۹۷۶: ۱۱۶). بنابراین حق از نگاه رازی محتجب است و خلق محجوب، و محتجب بودن حق به این معناست که کُنه صمدیت وی از دیدهٔ عقول و افکار انسان پوشیده و در پرده است؛ پس عقل قادر به ادراک و زبان قادر به بیان کُنه صمدیت وی نیست.

## ۲.۲.۲ بیان‌ناپذیری اسمای مضمَر

فخر رازی از اسمای مضمَر (هُوَ، أَنَا و أَنْتَ) که در قرآن بر خداوند اطلاق شده‌اند با تلقی عارفانه سخن گفته است. از دیدگاه رازی، الفاظ بر دو نوع هستند: مظهر و مضمَر (ر.ک، رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۵۱-۱۵۰). الفاظ مظهر، الفاظی‌اند که بر ماهیت مخصوص من حیث می‌هی، دلالت می‌کنند مانند سیاه و سفید، سنگ و انسان، اما مضمَرات، الفاظی‌اند که بر چیزی‌هایی که می‌توانند غائب، مخاطب یا متکلم باشند دلالت کنند، بدون این‌که بر ماهیت شیء معینی دلالت داشته باشند. الفاظ مضمَر سه قسم هستند که عبارت‌اند: أَنَا، أَنْتَ و هُوَ. شناخته‌ترین آن‌ها لفظ أَنَا، سپس أَنْتَ و بعد از آن لفظ هُوَ است. وی در تفسیر کبیر بیان می‌دارد که در لفظ «هُوَ» اسرار عجیب و احوال عالی‌ای نهفته است که شرح و تقریر برخی از این اسرار، شدنی و بیان بعضی دیگر این اسرار، ناممکن است (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ۱۴۰-۱۳۶)؛

۱. این لفظ تأثیر شگرفی در قلب دارد که نمی‌توان آن را بیان و شرح کرد، اما از این اسرار آنچه که ذکر آن ممکن است را بیان می‌دارم. رازی در شرح اولین مورد از اسرار مترتب بر لفظ «هُوَ» می‌نویسد که انسان با گفتن «یا هُوَ» گویی می‌گوید من کیستم که تو را بشناسم و من کیستم که مخاطب تو باشم، چه نسبتی است میان خاک با عالم پاک، و چه نسبتی است میان زائیده از نطفه و خون و میان موصوف به ازلیت و قدم؟ پس تو برتر از همهٔ مناسبات و مقدس از علایق عقول و خیالات هستی. به همین سبب خطاب کردن بنده با خطاب غائبین است و می‌گوید: یا هُوَ.

۲. از سوی دیگر شرح جلالیت ذکر «هو» بدون بیان دو مقدمه ناتمام است؛ مقدمه اول آن است که علم بر دو قسم است: تصور و تصدیق. تصور این است که در نفس صورتی حاصل شود بی آن که نفس درباره آن حکم وجودی یا حکم عدمی کند. اما در تصدیق، نفس بر صورت حاصل در آن حکم می کند. از این رو، تصور، مقام توحید، و تصدیق مقام تکثیر است. مقدمه دوم این است که تصور بر دو قسم است: تصویری که امکان تصرف عقل در آن وجود دارد (تصور ماهیات مرکب)، و تصویری که عقل نمی تواند در آن تصرف کند (تصرف ماهیات بسیط). پس این «یا هو» گفتن ما که مترتب بر تصور حقیقتی است که از همه جهات ترکیب و کثرت منزله است غایت و نهایت توحید است، و آن بزرگ ترین مقامات است. بنابراین رازی، ذکر «هو» را که فقط بر خداوند اطلاق می شود تصور محض خالی از تصدیق می داند که عقل در ورود به آن ناتوان است و فقط دل و باطن انسان است که نسبت به آن معرفت حاصل می کند.

۳. رازی در مقام بیان اسرار ذکر «هو» تأکید دارد که عقل و فهم انسان ناتوان از تعریف خداوند هستند. وی به انواع تعریف اشاره می کند یعنی تعریف بنفسه، تعریف به اجزاء داخل در آن شیء، و تعریف به امور خارج از آن شیء، و تعریف خداوند بر اساس آن‌ها را محال می داند؛ نوع اول تعریف، یعنی تعریف بنفسه، محال است زیرا معرف سابق بر معرف است، پس تعریف شیء بنفسه مستلزم تقدم علم به شیء بر علم به خودش است و این محال است. نوع دوم تعریف در مورد ماهیت مرکب ساری است و ماهیت مرکب در حق خداوند متعال محال است. نوع سوم، یعنی تعریف شیء به امور خارج از آن، نیز در مورد خداوند محال است؛ زیرا چیزی از احوال مخلوقات مناسب احوال قدیم واجب بالذات نیست چراکه خداوند تعالی با ذات مخصوص و هویت معین خود با همه ماسوای خودش مخالف و متفاوت است و هرگاه چنین باشد ممتنع است که احوال مخلوقات کاشف از ماهیت خداوند تعالی و حقیقت مخصوص او باشد. بنابراین ابواب تعاریف نسبت به هویت مخصوص و ماهیت معین خداوند مسدود است؛ پس راهی به سوی او جز از یک جهت باقی نمی ماند و آن جهت این است که انسان چشم عقل و دلش را به مطلع نور آن هویت مواجه کند به این امید که هرگاه آن نور طلوع کرد چشم عقل متوجه او شود و با مطالعه آن نور سعادت مند شود. پس سخن ذاکر که می گوید «یا هو» مواجه کردن چشم عقل و دل به حضرت قدسی است به امید این که آن سعادت برای آن حاصل شود.

### ۳.۲.۲ بیان‌ناپذیری اسم قدوس

فخر رازی در تفسیر اسم قدوس به عنوان یکی از اسمای الهی می‌گوید: معنی این اسم آن است که خداوند متعال منزّه از نقایص و عیوب است، و در تکمیل مقصود خود، به سخن غزالی استناد می‌کند که شیخ غزالی گفت قدوس یعنی او منزّه از هر وصفی از اوصاف کمالی است که اکثر مردم آن‌ها را کمال می‌دانند؛ زیرا خلق (مردم) به خودشان نگاه کرده‌اند و صفاتشان را شناخته‌اند و آن صفات را به صفات کمال و صفات نقصان تقسیم کرده‌اند. از جمله صفات کمالشان، علم، قدرت، سمع و بصر و اراده و کلام آن‌هاست. اما صفات نقصانشان عبارت است از اضداد این صفات. غایت و مقصود خلق در ستایش و ثنای خداوند، وصف او به اوصاف کمال از جمله علم، قدرت، سمع و بصر و کلام است. در حالی که خداوند متعال منزّه از این اوصاف کمال است<sup>۳</sup> و هر صفتی را که خلق تصور می‌کند؛ خداوند از این اوصاف مقدس و منزّه است (رازی، ۱۹۷۶: ۱۸۶).

### ۳.۲ بیان‌ناپذیری اوصاف الهی

فخر رازی (همان: ۴۶-۴۰) در بیان رویکردش به طبقه‌بندی صفات الهی، اسم را بر سه قسم می‌داند:

الف) اسم ذات؛ که خود به دو قسم فرعی تقسیم می‌شود: ۱. اسمی که بر شخص معینی دلالت می‌کند، که آن را اسم خاص می‌گوییم؛ ۲. اسمی که بر ماهیت کلی دلالت می‌کند و در این صورت آن را اسم جنس می‌گوییم؛

ب) اسمی که بر جزئی از اجزاء ذات دلالت دارد؛

ج) اسمی که بر امری خارج از ذات دلالت دارد، و این قسم از اسما را صفت می‌نامیم. صفات خداوند عبارت‌اند از: ۱. صفات حقیقی، مانند موجود، حی؛ ۲. صفات اضافی، مانند معبود، معلوم، مشکور؛ ۳. صفات سلبی، مانند قدوس، سلام، غنی، واحد؛ ۴. صفات حقیقی-اضافی، مانند عالم، قادر، مرید، سمیع و بصیر؛ ۵. صفات حقیقی-سلبی، مانند قدیم و ازلی، یعنی موجودی (= صفت حقیقی) که علم سابق بر او نیست (= سلب)؛ ۶. صفات اضافی-سلبی مانند اول، و آخر؛ ۷. صفات حقیقی-اضافی-سلبی؛ مانند ملک.

از آن جا که سلوب و اضافات نامتناهی اند، شمار اسما و صفات خدای تعالی را نیز نهایتی نیست.<sup>۴</sup> رازی در اطلاق برخی از این صفات بر خداوند متعال قائل به بیان ناپذیری است و تحلیل عرفانی از آن‌ها ارائه می‌کند.

### ۱.۳.۲ صفت رؤیت

رازی در تبیین صفت رؤیت تحلیلی عرفانی-شهودی ارائه می‌دهد. نفسی رؤیت با چشم ظاهر، یک صفت سلبی است. رازی در آثار خود، ابتدا دلایل عقلی و نقلی امکان پذیر بودن رؤیت خداوند را نقل کرده است سپس دلیل وجودی اشاعره (= خدا چون وجود دارد پس دیده می‌شود) را به نقد می‌کشد و آن را دلیلی ضعیف بر اثبات رؤیت پذیری خدا می‌داند (ر.ک: رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۱۷۰-۱۶۸). رازی، رؤیت را مسئله‌ای سمعی (نقلی) می‌داند که با دلایل عقلی و فلسفی نمی‌توان آن را تبیین و اثبات کرد بلکه به مدد نقل باید به طرح و بررسی آن پرداخت. رؤیتی که اشاعره از آن سخن می‌گویند و رازی از آن دفاع می‌کند دیدنی نیست که از ارتسام صور حسی در چشم حاصل آید و یا شعاعی از چشم به جسم مرئی انتقال یابد و به سبب آن، رؤیت به وقوع پیوندد. رؤیت مورد نظر وی نوعی کشف است؛ دیداری است که با چشم باطن صورت می‌گیرد و کیفیت آن بر انسان پوشیده است. غزالی در این باب می‌گوید:

خدا در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است، چنان که او را در این جهان، بی‌چون و بی‌چگونه دانند، در آن جهان بی‌چون و بی‌چگونه بینند، که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۲۵).

فخر نیز از رؤیت به معنای کشف تام سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلاء و ظهور ذات مخصوصه الله سبحانه و تعالی، و نسبت آن حالت به آن ذات مخصوصه مانند نسبت مرئیات به مبصرات است. پس این که می‌گوییم رؤیت حق سبحانه و تعالی ممکن است یا نه، به این معناست که مثل این حالت که شرح دادیم ممکن است یا نه؟ ما ثابت کردیم که ذات باری تعالی نه جسم است و نه جوهر، و نه عرض و نه در هیچ مکان و جهت، و ادعا می‌کنیم که رؤیت این ذات جایز است (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۱۶۶). ایشان در مسئله رؤیت همانند صوفیان، از گونه‌ای کشف و شهود سخن می‌گویند و از امکان تحقق رؤیت به این معنا جانب‌داری کرده و تصریح می‌کند که «صحت و جواز رؤیت از لوازم

ذات حق تعالی است» (رازی، ۱۹۸۹: ۵۶) و اگر رؤیت به معنای «کشف تام» باشد خدا قابل رؤیت است؛ چراکه این مسلم است که همه معارف انسان در روز قیامت بدیهی و ضروری می شود (ر.ک: رازی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۸۷-۸۶). رازی در *التفسیر الکبیر* به ذکر دلایل سمعی مسئله رؤیت خداوند می پردازد و در مقام بیان حجت های دال بر این که مؤمنان در روز رستاخیز خداوند متعال را می بینند و جوهری از اخبار و یازده وجه از قرآن برمی شمرد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۱۰۳-۱۰۲).

### ۲.۳.۲ صفات سمع و بصر

سمیع و بصیر دو وصف از اوصاف الهی هستند که متفکران اسلامی در باب اتصاف حق تعالی به این دو صفت، دیدگاه های متفاوتی دارند: ۱. فلاسفه، معتزله و امامیه بر این باورند که سمع و بصر دو صفت غیر مستقل اند، آن ها سمع و بصر الهی را به معنای علم خداوند به شنیدنی ها و دیدنی ها می دانند؛ ۲. در مقابل، اشاعره سمع و بصر را همانند صفات ثبوتی حق تعالی، دو صفت مستقل، حقیقی و قدیم بر ذات می دانند و استدلال می کنند که چون خداوند زنده است و به دور از هر گزند، همانند دیگر زندگان می بیند و می شنود؛

گویم خدا حی است و اتصاف حی به سمع و بصر صحیح است و هر که اتصافش به صفتی درست باشد، پس اگر بدان متصف نشود، اتصافش به ضد آن صفت لازم آید. پس اگر خدا سمیع و بصیر نباشد آن گاه به ضد آن اوصاف موصوف شود. حال آن که ضد این دو صفت نقص است و نقص بر خدای متعال محال است (رازی، ۱۴۰۴: ۲۴۸).

ظاهراً تا زمان غزالی، در میان متکلمان اشعری کسی سخن از انکشاف سمع و بصر الهی به میان نیاورده بود. غزالی سمیع و بصیر بودن خداوند را گونه ای انکشاف می دانست و معتقد بود که از پرتوی این دو صفت کمال دیدنی ها و شنیدنی ها بر خداوند منکشف می شود (ر.ک: غزالی، ۱۳۲۴: ۴۱). رازی نیز همانند غزالی سمع و بصر را دو صفت حقیقی، مستقل، زائد بر ذات می داند و آن را گونه ای انکشاف تلقی می کند و در اثبات آن بر نقل تأکید می ورزد. وی تصریح می کند که انکشاف و تجلی الهی با انکشاف و تجلی عالم انسانی جنساً متفاوت است و در این باره می گوید: لفظ سامع و سمیع در لغت موضوع این انکشاف و تجلی است؛ هنگامی که در مورد حق تعالی به کار رود به ثبوت جنس این انکشاف در حق تعالی معتقدم و نوع این انکشاف حاصل برای خداوند مورد نقل نیست، بلکه گفتیم: جنس این انکشاف متفاوت است، و این بدان سبب است که انکشافات حاصل

برای خداوند تعالی نسبت به انکشافات حاصل برای بندگان مانند نسبت ذات خداوند به ذوات بندگان و مانند نسبت وجود خداوند تعالی به وجود بندگان است. و همان گونه که هیچ مشارکتی بین ذات خداوند و ذوات بندگان و بین وجود خداوند و وجود بندگان جز اشتراک در نام آن‌ها نیست، به همین قیاس، هیچ اشتراکی میان انکشافات حاصل از حق تعالی با انکشافات حاصل از بندگان نخواهد بود و عقول را توان و یارای شناخت آن نخواهد بود (رازی، ۱۹۷۶: ۲۳۹). بنابراین تأویل سمع و بصر به تجلی و انکشاف نشان‌دهنده گرایش رازی به باورهای عارفانه و نمایان‌گر رویکرد صوفیانه وی در تبیین زبان دینی است، و این که وی در دوره متأخر حیات فکری خویش ضمن تأکید بر ناتوانی و محدودیت‌های عقل بشری، روش قرآنی و عرفانی را بهترین راه در کشف حقیقت و شناخت وجود و اسما و صفات الهی می‌داند.

### ۳. مبانی دیدگاه فخر رازی در باب زبان دینی

رویکرد سلبی رازی به زبان دینی و معناشناسی بسیاری از اسما و اوصاف الهی مبتنی بر مبانی زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی زیادی است. وی در تعریف دین و ایمان دینی، نظریه ایمان تصدیق‌گرایانه را پذیرفته است. مراد رازی از عرفان و تصوف همان تزکیه نفس در سایه عمل به دستورات دین و رسیدن به کشفیات عرفانی و شهود است. شناخت ذات و اوصاف خداوند از دیدگاه رازی، رنگ عارفانه دارد؛ وی با استمداد از آیات الهی از معرفت ذوقی و شهودی سخن می‌گوید. رویکرد فخر رازی به مسئله زبان دینی را می‌توان به لحاظ معرفت‌شناختی در حیطه نظریه‌های عقل‌گرایانه-ایمان‌گرایانه جای داد. در حوزه توجیه باورهای دینی، رویکرد واقع‌گرایانه وی به گزاره‌های دینی کاملاً مشهود است.

#### ۱.۳ مبانی زبان‌شناختی

از جمله مبانی زبان‌شناختی هر نظریه، صرف نظر از صحت و سقم آن، معنی الفاظ و اصطلاحات به کاررفته در آن، و پرسش از مراد فرد از مفاهیم مأخوذ در نظریه‌اش است. از جمله مبانی زبان‌شناختی دیدگاه رازی، می‌توان به مقصود وی از مفاهیمی چون دین و شهود اشاره کرد.

۱. در فرهنگ اسلامی نظریات متعددی دربارهٔ ایمان ارائه شده‌اند. رازی از میان نظریات متعدد در باب ایمان دینی<sup>۵</sup> (معرفت گرایانه، تجربت گرایانه، عمل گرایانه و تصدیق گرایانه) نظریهٔ ایمان تصدیق گرایانه<sup>۶</sup> را برمی‌گزیند و در عین حال در برخی موارد به نظریهٔ معرفت گرایانه هم گرویده است. رازی ایمان را عبارت از اعتقاد و باور می‌داند و عقل را سبب ظهور و بروز ایمان، و اعمال صالح را خارج از مسمی ایمان می‌داند (رازی، ۱۹۹۲: ۹۵). از این عبارات استنباط می‌شود که فخر رازی، اصل ایمان دینی را همان اعتقاد و باور قلبی می‌داند و اعمال صالح را لازمهٔ خارجی ایمان تلقی می‌کند. در جای دیگری وی معنای مورد نظر خویش از ایمان را با «تصدیق» توضیح می‌دهد و می‌گوید: ایمان، تصدیق حضرت رسول (ص) است در تمام آن چیزی که وحی بودن آن ضرورتاً معلوم باشد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۷۱)؛ بنابراین معلوم است که رازی اصل ایمان دینی را اعتقاد قلبی می‌داند و چون اصل ایمان پیش گفته، قابل زیادت و نقصان نیست<sup>۷</sup> اعمال صالح بیان‌گر این دو خصوصیت ایمان هستند. از آن‌جا که فخر رازی ایمان را تصدیق قلبی یا اعتقاد قلبی می‌داند، می‌توان مدعی شد که وی رویکرد گزاره‌ای به دین دارد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۱). در همین راستا می‌گوید: بدان که برابر و یکسان است که بگوییم: دین عبارت از عمل است، یا بگوییم عبارت از معرفت و شناخت است، یا بگوییم که عبارت از مجموع اعتقاد و اقرار و فعل است؛ پس استدلال آشکار و واضح است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۸۸). فخر رازی در این جا حقیقت دین را عبارت از اعتقاد و تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به دستورات و فرامین الهی و پای‌بندی به باورهای دینی می‌داند. از آن‌جا که وی به عنوان یک متکلم مسلمان در باب دین سخن می‌گوید بدیهی است که چنین رویکردی نسبت به دین و ماهیت آن داشته باشد؛ زیرا یکی از پیش فرض‌های اساسی جهان‌بینی وی، پذیرش اسلام به عنوان دین جامع، جاودان و جهان‌شمول است، و لذا لازمهٔ باور به چنین پیش فرضی، داشتن نگاه جامع به دین و لحاظ کردن تمام ابعاد در تعریفش است.

۲. از آن‌جا که عوامل غیر معرفتی نقش عمده‌ای بر قبض و بسط زبان دینی دارند، و تأثیر این عوامل را بر معناشناسی اوصاف الهی نمی‌توان نادیده گرفت، و یکی از این عوامل غیر معرفتی مؤثر در معناشناسی صفات خداوند، تزکیهٔ نفس است به تبیین این عامل و نحوهٔ گرایش رازی به آن می‌پردازیم. در باب چگونگی گرایش رازی به عرفان و تصوف و مقصود وی از تصوف می‌توان گفت که گرایش‌های رازی به تصوف بر پایهٔ تزکیهٔ نفس و پالایش درون از آلودگی‌های اخلاقی و نفسانی در چهارچوب نصوص بوده است، نه در

قالب تصوف رسمی که دارای آداب و موازین خاص خود است. یعنی ایشان تحت تأثیر دین و احکام و باورهای دینی و ضمن تقید به آن، شخصاً به تجربیات عرفانی، تصوفی و احوالات باطنی نائل آمده است و هیچ‌گاه در زمره طوایف صوفیه درنیامده و با مشایخ صوفیه ارتباط مرید و مرادی نداشته است. بنابراین مراد رازی از عرفان و تصوف همان تزکیه درون و تصفیه نفس در سایه عمل به دستورات دین و رسیدن به احوال و کشفیات عرفانی و به عبارتی همان کشف و شهود است. درحقیقت، گرایش به عرفان و تصوف در دوره متأخر حیات فکری رازی و به واسطه تأثیر نامه ابن عربی به ایشان، بوده است. وی به‌صراحت بر روش صوفیان صحه گذارده است:

حاصل گفتار صوفیان این است که راه معرفت الله، تصفیه نفس و تجرد روح از علایق و عوایق بدن است و این نیکوترین و نزدیک‌ترین راه‌ها است (رازی، ۱۳۸۳: ۱۲۹).

از نظر رازی، حقیقت آدمی، نفس ناطقه اوست که تعلقش به بدن برای رسیدن به کمال معرفت است و بخشی از این معرفت، شناخت وجود خداوند و درک معنا و مفهوم اسما و اوصاف الهی است. از دیدگاه رازی، شناخت حق تعالی که هدف خلقت است، بدون تزکیه نفس و پاک کردن قلب از آلودگی‌ها میسر نیست؛ زیرا تزکیه، نفس آدمی را مستعد می‌کند تا بتواند معرفت را به طور کامل دریافت کند. بدون تزکیه، نفس تحت تأثیر حس، وهم، غضب و شهوت قرار می‌گیرد و از درک معنای حقیقی گزاره‌های دینی و آنچه مربوط با اسما و اوصاف الهی است باز می‌ماند.

## ۲.۳ مبانی معرفت‌شناختی

۱. رجحان روش عرفانی قرآنی در مسئله شناخت خداوند و معناشناسی اوصافش از مبانی معرفت‌شناسانه رویکرد رازی به مسئله زبان دینی است. ایشان گرچه در مواجهه با مخالفان از روش‌های فلسفی و کلامی بهره می‌جوید، اما در مرحله نهایی تفکر خویش، روش عرفانی و قرآنی را ترجیح داده است تا جایی که به بداهت وجود خداوند نیز بی‌توجهی نکرده است (رازی، ۱۳۰۱: ۴۸). آن‌گاه که در باب اثبات وجود خداوند اقامه دلیل و برهان می‌کند، در نهایت با استناد به آیه ۱۶۴ سوره بقره می‌گوید: به نظر من راهی را که قرآن نشان می‌دهد به درستی و حقیقت نزدیک‌تر است تا دلایلی که متکلمان و فیلسوفان مطرح می‌کنند؛ زیرا این گونه دلایل از ظرافتی برخوردارند که می‌تواند موجب گشوده شدن

دروازه شبهات و مطرح شدن برخی اعتراضات و سؤال‌ها شود، اما راهی که قرآن بر آن تأکید دارد بر پایه ممانعت از فروغلتیدن در قیل و قال‌ها استوار است و عقل را به یافتن دلایل و نشانه‌های بیش‌تر در آسمان‌ها و زمین سوق می‌دهد. بدین ترتیب روش قرآن، مفیدترین راه و مؤثرترین شیوه در تأثیرگذاری بر قلوب است و نزدیک‌ترین طریقه به سوی حق به‌شمار می‌آید (ر.ک: رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۳۶-۲۳۳). وصیت‌نامه رازی، شاهد متقنی است بر این مدعا که فخر در واپسین روزهای حیاتش، روش قرآنی، عرفانی را بر دیگر روش‌ها در خداشناسی ترجیح می‌دهد و می‌گوید:

به روش کلامی و شیوه‌های فلسفی روی آوردم و بدان‌ها پرداختم، اما در آن‌ها سودی نیافتم و دریافتم که هیچ یک از این دو روش در جنب روش قرآنی وزنی ندارند» (الزرکان، ۱۳۸۳: ۴۶).

همچنین شناخت اوصاف خداوند و درک معنای آن‌ها از دیدگاه رازی، رنگ عارفانه دارد و در این باب با استمداد از آیات الهی از معرفت ذوقی و شهودی سخن می‌گوید.

۲. چنانچه ذکر شد میان عدم درک واقعی وجود خداوند و معناشناسی پاره‌ای از اوصاف الهی با ورای عقل و نطق بودن برخی از امور دین، ارتباط عمیق و ناگسستنی‌ای وجود دارد؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناسانه رازی در باب زبان دینی، پذیرش اموری از دین ورای عقل و ورای نطق است. از منظر رازی عقل محدودیت‌هایی دارد و متناهی است. در اندیشه رازی، همان‌گونه که حواس پنج‌گانه انسان، قادر به ادراک همه حوزه‌های معرفتی نیستند، عقل انسان نیز توانایی شناخت طور ورای خود را ندارد؛ بنابراین آنچه در سعادت انسان مؤثر است و عقل قادر به ادراک آن‌ها نیست صرفاً از طریق دین و به واسطه انبیا بیان شده است. لذا معناداری دین، ارسال رسل و وجه حاجت بشر به دین در همین امر نهفته است. از دیدگاه رازی از آن‌جا که عقل قادر به ادراک و زبان قادر به بیان وجود، اسما، اوصاف و افعال الهی و بسیاری از مسائل مربوط به معاد، حشر و نشر و عالم غیب نیست وظیفه انسان در قبال این امور که تأمین‌کننده سعادت نهایی اش هم هستند ایمان آوردن به آن‌هاست.

۳. رویکرد فخر رازی به مسئله زبان دینی را می‌توان به لحاظ معرفت‌شناختی در حیطه نظریه‌های عقل‌گرایانه-ایمان‌گرایانه جای داد. به لحاظ معرفت‌شناختی تلقی رازی از زبان دینی در دوره نخست حیات فکری اش رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی است، اما تلقی وی از

زبان دینی در دوره دوم حیات فکری اش، ایمان‌گرایانه<sup>۸</sup> است. فخر رازی متأخر، آن‌جا که دلایل را در اثبات یا نفی یک مسئله، یک‌سان، یا آن‌ها را خلاف رأی خود می‌بیند به ایمان محض متوسل می‌شود. او که در دوره دوم حیاتش به محدودیت عقل و ناتوانی خرد در شناخت حق و حقیقت توجه می‌یابد و برخی مدعیات دینی را فراتر از عقل می‌بیند به روایت خاص از ایمان‌گرایی می‌گراید.

رازی در دوره متأخر حیات فکری اش با توجه به محدودیت عقل و ناتوانی اش در امر خداشناسی و ادراک همه حقایق، به «ایمان‌گرایی خردپیشه» (مهدوی نژاد، ۱۳۸۷: ۹۴) متمایل می‌شود. فردی که دارای رویکرد ایمان‌گرایی خردپیشه است در ارزیابی عقلانی باورهای دینی، برخی از آن‌ها را فراتر از عقل و استدلال‌های عقلانی می‌یابد و با نهادن حکم خردگریزی بر آن‌ها، بر ایمان دینی در چهارچوب شهود و وحی تأکید می‌کند. رازی ایمان دینی را ساحتی کاملاً مستقل و متمایز از عقل و عقلانیت نمی‌داند، بر این باور است که علم عقلی و معرفت تصدیقی از علل ایمان (تصدیق قلبی) است؛ یعنی تصدیق ایمانی، مسبوق به یک تصدیق منطقی و عقلی است که با این تصدیق منطقی، نبوت به صورت یک قضیه خارجی معلوم انسان می‌شود ولی این معلوم شدن معادل ایمان نیست چراکه ممکن است که فردی این علم و معرفت را کسب کند اما در برابر آگاهی‌ها و ادراکات خویش سرسپرده نشود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۶۶). بنابراین از منظر فخر رازی، «معرفت» از علل موجه ایمان است، و کشف و شهود عرفانی هم از دیگر اسباب ایمان به حساب می‌رود. با این بیان می‌توان نتیجه گرفت که رازی در دوره متأخر حیات فکری اش دست‌کم در پاره‌ای از باورهای دینی و یافته‌های غیر بشری، ایمان‌گرا است و با گرایش به عقل‌گرایی اعتدالی، بر نقش اساسی قلب در کنار عقل برای وصول به معرفت امور، تأکید می‌کند.

۴. از آن‌جا که یکی از پیش‌فرض‌های اساسی مبنایگرایی در حوزه توجیه باورهای دینی، واقع‌گروی است، رویکرد رازی در باب زبان دینی و تلقی وی از ذات، اسما و صفات الهی را می‌توان در حیطه نظریات واقع‌گرایانه جای داد. چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، در باب شناخت خداوند رویکرد واقع‌گرایانه وی نمایان است. به علاوه دیدگاه او در باب طبقه‌بندی اوصاف الهی و نحوه اطلاق و ارتباط صفات الهی با ذات خداوند بیان‌گر رویکرد واقع‌گرایانه وی در حیطه زبان دینی است. بنابراین می‌توان مدعی شد که تلقی رازی از زبان دینی، دارای مدل واقع‌گرایی هستی‌شناسانه<sup>۹</sup> است. در این نوع واقع‌گرایی، تأکید بر این است که واقعیتی مستقل از ذهن، زبان و قراردادهای انسان وجود دارد. از آن‌جا که رازی وجود خدا و

اسمای الهی را به عنوان واقعیت مستقل می‌پذیرد اما برخی از آن‌ها را در قالب زبان و ذهن انسان، بیان‌ناپذیر و غیر قابل ادراک می‌داند می‌توان رویکرد وی را در چهارچوب واقع‌گروی هستی‌شناسانه تحلیل کرد. واقع‌گرایی انواعی دارد: واقع‌گرایی هستی‌شناختی که از رابطه ذهن و عالم سخن می‌گوید؛ بدین معنا که عالم مستقل از ذهن و زبان ما انسان‌ها وجود دارد. واقع‌گرایی معناشناختی که از ارتباط زبان و عالم بحث می‌کند بدین معناست که زبان توصیف مشروط به صدق عالم است. با مراجعه به مباحث فلسفی و مسئله منشأ مفاهیم و گزاره‌ها، آنچه واضح است و از سایر دیدگاه‌ها به حقیقت نزدیک‌تر است، دیدگاه آن دسته از حکماست که گزاره‌های کلامی را اخباری و منشأ مفاهیم و گزاره‌ها را عالم واقع و خارج می‌دانند. مطابق این رأی، محمول‌ها در گزاره‌های کلامی، مفاهیمی‌اند که اموری واقعی و محقق در عالم‌اند و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی‌اند که با اتکا به منشأ انتزاع خود دارای حقیقت هستند. ماباه‌زای مفاهیم کلامی و دینی، بخشی از جهان خارجی و عینی است. وجود و اوصاف الهی واقعیاتی هستند که عقل انسان آن‌ها را درک و کشف می‌کند و صرف‌نظر از کار عقل، دارای واقعیت خارجی‌اند و کار عقل فقط کشف و درک آن‌هاست. واقع‌گرایی در گزاره‌های کلامی نیز تابعی از واقع‌گرایی در مفاهیم است و به تبع آن می‌توان رویکرد واقع‌گرایی هستی‌شناختی را در تحلیل گزاره‌های کلامی به عنوان یکی از مبانی معرفت‌شناختی تفکر رازی در تبیین زبان دینی بیان کرد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

آنچه از مباحث مربوط به دیدگاه رازی در باب زبان دینی می‌توان نتیجه گرفت این است که رویکرد رازی در باب زبان دینی (شناخت ذات و معناشناسی پاره‌ای از اوصاف الهی است) مبتنی بر طریق سلبی است. مهم‌ترین وصف این شیوه، بیان‌ناپذیری زبان دینی است که این امر در تلقی رازی نمایان است بالأخص آنجا که بخش عمده‌ای از گزاره‌های دینی را ورای طور عقل و نطق انسان می‌داند؛ زیرا توان عقل بشری را محدود می‌داند که در شناخت آنچه بیرون از محدوده عقل است از وحی استمداد می‌شود. در مسئله شناخت خداوند از عدم شناخت خداوند در این جهان و انکشاف تام خدا در رستاخیز سخن می‌گوید و درک معنای اسمای الهی مانند اسم جلاله الله، اسمای مضمّر و اسم قدوس را از راه مجاهدت و تطهیر دل ممکن می‌داند و در توصیف این اسما رویکرد عارفانه دارد و با

تأکید بر شهود از ناتوانی عقل و زبان در ادراک و بیان آن‌ها سخن می‌گوید. رازی در معناشناسی بسیاری از اوصاف هم‌چون صفت رؤیت، سمع و بصر و برخی از افعال خداوند قائل به بیان‌ناپذیری آن‌هاست و با تأکید بر شیوه قرآنی عرفانی رویکرد ایمان‌گرایی خردپیشه را دارد.

### پی‌نوشت

۱. ر.ک: رازی، ۱۳۹۶: ۱۳۵-۱۳۲؛ بسنجید با غزالی، ۱۳۶۱: ۸۰۱-۷۹۹؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۳۸۵-۳۸۴؛ غزالی، ۱۴۰۳: ۱۴-۱۲، و غزالی، ۱۹۸۵: ۱۱۷-۱۱۲.
۲. جزئی از آیه ۱۸ سوره انعام
۳. به نظر می‌رسد که فخر رازی دیدگاه سلبی را در حوزه معنایی برخی اوصاف از جمله علم، قدرت، حکمت نمی‌پذیرد. رازی در حوزه معناشناسی این دسته از صفات حق تعالی، اوصاف کمالی مشترک میان واجب تعالی و موجودات ممکن را حمل بر مشترک معنوی (به نحو متواطی) کرده است و برخلاف اشاعره، با استفاده از ادله فلاسفه بر اشتراک معنوی مفاهیم مشترک میان ذات حق و مخلوقات تأکید کرده است و از اشتراک لفظی گریزان است. اما در نهایت در کتاب *التفسیر الکبیر*، در حوزه معناشناسی اوصاف مشترک، صراط مستقیم را در جمع میان تشبیه و تنزیه می‌داند. بیان کامل این بخش از رویکرد رازی به زبان دینی مجالی دیگر می‌طلبد.
۴. معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه فخر رازی بر اساس طبقه‌بندی فوق و بیان کامل رویکرد معناشناسانه وی به زبان دینی بر اساس این دسته‌بندی، مقاله‌ای مستقل می‌طلبد هرچند که به مواردی از آن مثل رؤیت، سمع و بصر، قدوس و واحد پرداخته شده است. هدف اصلی این نوشتار صرفاً تبیین رویکرد سلبی فخر در حیطه معناشناسی اسمای الهی و آن دسته از اوصافی است که در تبیین آن‌ها تأکید بر روش سلبی دارد و این شیوه را در تحلیل زبانی معنای آن‌ها در پیش گرفته است.
۵. جهت تمایز این چهار رویکرد و تبیین آن‌ها می‌توان به مدخل «ایمان» نوشته شبستری در *دایره المعارف بزرگ اسلامی* مراجعه کرد.
۶. تصدیق‌گرایان ماهیت ایمان را همان تصدیق می‌دانند و تصدیق اذعان قلبی است که باعث رضایت عمیق و آرامش در انسان می‌شود. در حالی که در نگاه معرفت‌گرایانه، معرفت ماهیت ایمان را تشکیل می‌دهد و هر چیزی جز علم و معرفت از ماهیت ایمان خارج است. اما عمل‌گرایان ماهیت ایمان را عمل می‌دانند و تجربه‌گرایان تأکید بر تجربه دارند.

۷. رازی در *المحصل* می‌نویسد: «الایمان عندنا لایزید و لاینقص لانه لماکان اسما لتصدیق الرسول فی کل ما علم بالضرورة مجیئه به» و هذا لایقبل التفاوت، فکان مسمى الایمان غیر قابل للزیاده و النقصان... (۱۴۰۴: ۳۴۹).

۸. معنای ایمان و ایمان‌گرایی در فخر رازی با آنچه در مغرب زمین است، متفاوت است. مقدمه ایمان در رازی معرفت است و متعلق آن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و باورهای دینی است. ولی ایمان‌گرایان معتدل همچون ویتگنشتاین یا افراطی مثل کرکگور، ایمان را از سنخ حادثه یا واقعه می‌دانند تا فعلی از افعال ارادی - اختیاری انسان. این تفاوت، خود را در تلقی وحی هم نشان می‌دهد. بر طبق دیدگاه غیر گزاره‌ای، وحی ادعای وجود خدا نیست، بلکه تجلی و حضور او در تجربه عرفانی و دینی بشر است. مضمون وحی، مجموعه‌ای از حقایق درباره‌ی خداوند نیست، بلکه خداوند از طریق تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌شود. در تلقی گزاره‌ای، کتاب مقدس منبعی است که حاوی مجموعه‌ای از آموزه‌ها و گزاره‌های صادق دینی و الهی است که از زبان پیامبران، اعلام، ثبت و ضبط شده است. اما در تلقی تجربی از وحی، کتاب مقدس دیگر یک کتاب معصوم املاشده خطاگریز نیست، بلکه سراپا یک مکتوب بشری است که حکایت‌گر آن وقایع و حیانی خواهد بود. از نظر ایمان‌گرایان مغرب زمین از جمله ویتگنشتاین، ایمان نه از سنخ تصدیق گزاره‌ها، بلکه از نوع تجربه حوادث و حیانی است. اما از نظر رازی، کلمه ایمان در اصل لغت و از لحاظ اشتقاقی به معنای تصدیق است. از این رو، معتقد است که تصدیق به ساختار ذاتی ایمان مربوط است و رکن و مقوم اصلی ایمان به‌شمار می‌آید. این در حالی است که عمل در معنای ایمان اشراب نشده است.

۹. ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۲: فصل دهم؛ تالیافرو، ۱۳۸۲؛ فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۱۹-۲۰۶؛ و مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۵۱-۴۰.

## منابع

- استیور، دان. آر (۱۳۸۰). *فلسفه زبان دینی*، ترجمه دکتر حسین نوروزی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی دانشگاه تبریز.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
- رازی، فخرالدین و دیگران (۱۳۸۳). *چهارده رساله (کتاب الفرق فی احوال المسلمین و لمشرکین)*، ترجمه و تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- رازی، فخرالدین (۱۳۹۶ ق، ۱۹۷۶ م). *لواعب البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات*، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.

- رازی، فخرالدین (۱۳۰۱ ق، ۱۸۸۳ م). *اسرار التنزیل و انوار التأویل*، تهران: چاپ سنگی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۰ ق، ۱۹۹۰ م). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ ق). *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- رازی، فخرالدین (۱۳۴۱). *البراهین در علم کلام*، مقدمه و تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۹ م). *المسائل الخمسون فی اصول الدین*، تحقیق احمد حجازی السقا، القاهره: المکتب الثقافی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۵ ق، ۱۳۷۳ م). *شرح عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی السقا، تهران: مؤسسه الصادق (ع).
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۴ ق). *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکماء و المتکلمین*، و بذیله تلخیص المحصل للعلامه نصیرالدین طوسی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- رازی، فخرالدین (۱۹۹۲ م). *معالم اصول الدین*، تعلیق د. سمیع دغیم، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- الزرنکان، محمد صالح (۱۳۸۳ ق). *فخرالدین الرازی و آراء الکلامیه و الفلسفیه*، بیروت: دارالفکر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۱). *نهایه الحکمه*، ج ۳، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب قم.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۲۴ ق). *المقصد الاسنی شرح اسماء الله الحسنی*، مصر: مطبعه السعاده.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). *جواهر القرآن*، بیروت: دارالافاق الجدیده.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۸۵ م). *الجام العوام عن علم الکلام*، تصحیح، تعلیق و تقدیم محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: طه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسینی شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مهدوی نژاد، محمدحسین (۱۳۸۷). *ایمان‌گرایی خردپیشه در اندیشه فخر رازی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).