

هندسه معرفت دینی فخرالدین رازی

ابراهیم نوری^۱
مرتضی عرفانی^۲
محمود صیدی^۳

چکیده

فخر رازی در اوایل حیات علمی خود سخت از نقش عقل در حوزه دین دفاع می‌کرد اما در دوران متأخر، بُرد عقل در حوزه الهیات را محدود دانسته و نقل و شهود را کارآمدترین ابزار می‌داند. او برهان، قرآن و عرفان و به تعبیری دینداری و خردورزی را با هم قابل جمع می‌بیند و به جایگاه برتر نقل و شهود اذعان می‌کند، فهم دین را به وسیله عقل لازم و یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل را فهم باورهای دینی و رفع تعارض و تناقض از مدعیات دینی می‌داند. تمام تعریف و تمجیدی که رازی از جایگاه خرد و خردورزی به عمل می‌آورد، به همین کارکرد عقل برمی‌گردد. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی به ترسیم هندسه معرفت دینی رازی پرداخته و دیدگاه وی در باب جایگاه هر یک از اضلاع این شکل هندسی و چگونگی ترتب آنها بر یکدیگر مورد بررسی قرار گرفته و به این نتیجه می‌رسد که هندسه معرفت دینی وی مثلی است که اضلاع آن را قرآن، عرفان و برهان تشکیل می‌دهد. عقل نقش مقدماتی و مبنایی برای حصول معرفت متعالی قرآنی و عرفانی دارد و کنار نهادن آن در هیچ مرحله‌ای موجه نیست.

کلید واژه‌ها: فخر رازی، معرفت دینی، قرآن، عرفان، برهان.

۱. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول)؛ enoori@theo.usb.ac.ir

۲. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان؛ erfani.morteza@gmail.com

۳. استادیار دانشگاه شاهد؛ m.saidiy@gmail.com

مقدمه

عقل و وحی دو حجت الهی برای شناخت خداوند و معرفی مسیر سعادت بشر هستند و هیچ محققى در اصل استقلال وجودى آنها از یکدیگر و کارآمدی آنها بحثی ندارد اما سخن در باب هم‌سویی و هم‌خوانی یا عدم آنها قدمتی طولانی دارد. در این میان، سخن کسانی که دین و دانش و تسلط آنان بر معارف معقول و منقول زبان‌زدها را تحقیق بوده است، شایستگی بیشتری برای واکاوی دارد. از جمله این بزرگان می‌توان به فخر رازی، متکلم، مفسر و فیلسوف شهیر مسلمان اشاره کرد.

فخر رازی در اوایل زندگی علمی خود عقل را برای تحصیل و ارزیابی معارف و موضوعات دینی کافی می‌دانست اما در اواخر عمر، آن‌گونه که از آثار او به‌ویژه وصیت‌نامه‌اش برمی‌آید، شیوه‌های عرفانی و صوفیانه را جایگزین عقل نموده و قرآن و عرفان را یگانه منجی معرفتی خود می‌داند. او در این مرحله نسبت به معارف عقلی (فلسفی و کلامی) سست‌باور و حتی بدبین شده و معتقد است عقل هرگز از کمند اسارت محدودیت‌های ذاتی خود رهایی نمی‌یابد. وی پایان کوشش‌های عقل در حوزه الهیات را چیزی فراتر از بحث و جدل نمی‌داند و معتقد است بسنده کردن به عقل و عدم توجه به آموزه‌های وحیانی باعث خسران و نابودی می‌شود. از این‌رو بر گذشته خویش حسرت می‌خورد و می‌گریست که ای کاش به علم کلام مشغول نمی‌شد (حنبلی، ۱۹۷۹، ج ۵، ۲۱).

رازی در وصیت‌نامه خویش عدم کفایت عقل را در این زمینه چنین بیان می‌کند:

و لقد اخترنا الطرق الكلامية فما رایت فیها فایدة تساوی الفایدة التی وجدتها فی القرآن العظیم، لأنه یسعی فی تسلیم العظمة و الجلال بالکلیة لله تعالی و یمنع عن التعمق فی ایراد المعارضه و التناقض و ما ذالک الا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى و تضحل فی تلك المضایق العمیقة و المناهج الخفیة. (زرکان، ۱۹۶۳،

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۹۹

رابطه عقل و نقل در الهیات اسلامی دارای فراز و فرود بوده و دیدگاه‌ها در این حوزه از گوناگونی زیادی برخوردار است. برخی آن‌دو را متعارض و غیر قابل جمع دانسته‌اند و گروهی آنها را مؤید و مکمل یکدیگر خوانده‌اند. تقسیم متفکران جهان اسلام در مسئله فوق به دو گروه عقل‌گرا^۱ و نص‌گرا^۲ اگرچه جامع و مانع نیست ولی به‌منظور بیان فراز و فرود جایگاه عقل در میان متفکران مسلمان می‌تواند مفید باشد. عقل‌گرایان کسانی هستند که اصالت گزاره‌های دینی را با ابزار عقل محک زده و مورد سنجش قرار می‌دهند. این گروه دائماً به دنبال توجیه و تأویل عقلانی گزاره‌های دینی هستند و در مواردی که میان عقل و نقل تعارض و تنافری بروز نماید، جانب عقل را ترجیح داده و حتی الامکان به تأویل نص می‌پردازند. متکلمین معتزله نمونه بارز این گروه بوده‌اند.

از سوی دیگر، نص‌گرایان عقل را ناقص و ناتوان از فهم دین و گزاره‌های دینی دانسته و شایسته ورود به این عرصه نمی‌دانند بلکه آن را نامحرمی تلقی می‌کنند که با ورودش به قلمرو مسائل دینی نه تنها ایمان‌ساز نیست بلکه ایمان‌سوزی به ارمغان می‌آورد. رویکرد اهل حدیث در جهان تسنن و اخباریگری در جهان تشیع نمونه بارز این طرز تفکر است.

به نظر می‌رسد فخر رازی^۳ در استفاده از عقل و نقل و شهود دارای فراز و فرودهایی بوده است. از این‌رو در باب ادوار زندگی علمی وی میان پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد. به‌طور کلی تقسیم مراحل حیات علمی او به دو دوره موجه‌تر به نظر می‌رسد؛ در دوره اول، سخت به استدلال عقلی پایبند است به گونه‌ای که منقولات را بدون تأیید عقل به‌سختی می‌پذیرد اما در دوره دوم به ناتوانی و محدودیت عقل در حوزه دین و الهیات اذعان می‌نماید (Shihah,)

1. Rationalisms

2. Textualisms

۳. فخرالدین رازی معروف به امام فخر، ابن الخطیب و امام المشککین، در ۲۵ رمضان ۵۴۴ یا به‌قولی ۵۴۳ هـ.ق. در ری متولد و اول شوال ۶۰۶ هـ.ق. در هرات دیده از جهان فرو بست (زرکان، ۱۹۶۳، ۲۹؛ شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ۸۱). اهمیت فخر رازی در کلام اسلامی مربوط به توفیقی است که در بنیان‌گذاری کلام فلسفی داشته است. این رویکرد قبل از او به‌وسیله غزالی آغاز شده بود و در آن، هم عقل و هم نقل نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند (اکبریان، ۱۳۸۶، ۳۹۸).

14-15, 2006). برای اشاره به این دو دوره، ما در این مقاله از فخر متقدم و متأخر استفاده می‌کنیم و منظور همان ادوار زندگی اوست.

پرسش این پژوهش این است که اولاً، منابع معرفت دینی نزد فخر رازی کدامند؟ ثانیاً، جایگاه و ارتباط آنها با یکدیگر چگونه است؟ فرضیه پژوهش آن است که قرآن، برهان و عرفان سه ضلع هندسه معرفت دینی فخر رازی است و عقل عمود خیمه معرفت دینی اوست. از سخنان رازی در مسئله معرفت دینی چنین برمی‌آید که وی برهان (عقل)، قرآن (نقل) و عرفان (شهود) را اضلاع اساسی تشکیل‌دهنده معرفت دینی می‌داند. او عقل و عشق را نه تنها معارض و منافی یکدیگر نمی‌داند بلکه حتی عشق را در مراحل اولیه نیازمند قوه عاقله معرفی می‌کند. از نظر وی باید مرحله عقل را طی نمود تا بتوان در میدان عشق وارد شد؛ او برای رسیدن به ایمان حقیقی گام اول را معرفت به اصول و ارکان ایمان می‌داند (رازی، ۱۴۰۱، ج ۵، ۷، ۲۶، ۴۲، ۱۴۳-۱۴۰ و ۲۶۸-۲۷۰) و می‌گوید پس از ارتقا در معرفت، انسان به مقامی می‌رسد که عقل را عقال (بند) و پای‌چوبین می‌داند. رازی عرفان و قرآن را فراتر از برهان می‌داند نه خنثی‌کننده آن. مطلب دیگر اینکه رازی عقل و استدلال را اصالتاً گمراه‌کننده نمی‌داند بلکه بر محدودیت و ناتوانی آن از پاسخ‌گویی به برخی مسائل تأکید می‌کند.

پیشینه پژوهش

درباره افکار و اندیشه‌های فخر رازی به نسبت کثرت آثار او در قیاس با شخصیت‌های علمی هم‌طراز وی، مثل غزالی، کمتر کار شده است. هر جا سخن از فخر به میان می‌آید بیشتر جنبه تفسیری یا انتقادات و خرده‌گیری وی بر فلسفه به ذهن متبادر می‌گردد تا دیدگاه‌های مستقل او در کنار نقادان کلامی و فلسفی‌اش؛ تا جایی که بررسی‌های نگارنده نشان می‌دهد در زمینه معرفت دینی از دیدگاه امام فخر کار مستقلاً انجام نشده است. از آثار و مقالات مرتبط با این حوزه می‌توان به کتاب ایمان‌گرایی خردپیشه (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۷ الف)، مقاله «فخر رازی، از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خردپیشه» (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۷ ب) و

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۰۱

مقاله «سنجش و سازش عقل و ایمان از منظر فخرالدین رازی» (جوادپور، ۱۳۸۹) اشاره نمود. مدعای مقالات مذکور آن است که فخر در مرحله‌ای از زندگی علمی خویش یک عقل‌گرای تمام‌عیار و در اواخر عمر ایمان‌گرای صرف بوده است.

در این پژوهش ضمن بهره‌گیری از پژوهش‌های مذکور، با مراجعه و تأمل در آثار فخر ثابت شده است که رازی در آرای نهایی خویش برهان، عرفان و قرآن را با هم قابل جمع می‌داند و هرگز به عقل (برهان) پشت نکرده است.

عقل، نقل و عرفان در کلام فخر رازی

واژگان کلیدی مبحث پژوهش حاضر (عقل، نقل و عرفان) در هیچ‌یک از آثار فخر رازی و همچنین موسوعه مصطلحات الامام فخرالرازی تعریف نشده است. او درباره عقل به بیان معنای لغوی آن می‌پردازد و هرگز در صدد تعریف اصطلاحی آن برنیامده است. رازی عقل را از ماده «عقل» به معنای «بستن» می‌داند که اگر از وهم تاثیر نپذیرد از خطا به‌دور است (رازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ۷). او در جایی دیگر آن را علم به حسن و قبح و کمال و نقصان اشیا معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۱، ج ۲، ۲۰۵).

فخر از عقل و نقل با اصطلاحاتی نظیر «الادلة العقلية»، «الادلة السمعية»، «القاطع العقلي»، «الظاهر السمعي» و... یاد نموده است که خود بیانگر عنایت او به نقش نقل و عقل در معرفت‌سازی دینی، به‌ویژه در دوران متاخر حیات وی است. منظور از نقل در کلام رازی قرآن کریم است، چنانکه می‌گوید: پس از سرخورده شدن از عقل (کلام و فلسفه) قرآن را نسخه شفابخش می‌یابد (همو، ۱۴۲۸، ج ۱، ۶۰).

فخر از عرفان نیز هیچ تعریفی ارائه نمی‌دهد ولی می‌توان گفت منظور او از عرفان همان معرفت قلبی است که برتر از استدلال عقلی و منطقی است (همو، ۱۳۸۳، ۱۵). او می‌گوید موضع شناخت و انکار و علم و جهل قلب است و موضع فکر، وهم و خیال، سر (رأس) و آثار همه این حالات در صورت بروز پیدا می‌کند (همو، ۱۴۰۱، ج ۱۹، ۱۵۲). او در مواردی قلب را

۱۰۲ «دوفصلنامه علمی پژوهشی ژوئیه‌شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵»

مرکز مطلق علم می‌داند: «... انّ القلب محلّ للعلم بواسطة تعلق النفس بالقلب» (همو، ۱۹۸۷، ج ۷، ۱۶۵).

کارکرد معرفت‌عامیانه در حوزه دین از دیدگاه فخر رازی

به‌طور کلی، تمام علوم و معارف انسان به دو شیوه به‌دست می‌آید: برخی از آنها بدون مطالعه و تحقیق رسمی حاصل می‌شود، مثل آداب و رسوم و... و برخی دیگر بر منابع و مبانی علمی شناخته شده مبتنی هستند (شاله، ۱۳۷۸، ۷). در مورد مسئله ایمان و معرفت دینی نیز همین‌گونه است و مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای که ایمان و معرفتشان صرفاً ناشی از تقلید و اعتماد به سخنان پیشینیان است، این گروه عامه مردم هستند که باورهایشان خالی از ابهام و تضاد و تعارض نیست. گروه دوم در مقولات دینی گام از تقلید و تعبد نسبت به گذشتگان فراتر نهاده و با بهره‌گیری از عقل و نقل و شهود به استقبال دین می‌روند.

رازی ایمان تقلیدی و عامیانه را بر نمی‌تابد و تن دادن و تسلیم شدن به آموزه‌های دینی را در صورتی معقول و موجه می‌داند که مسبوق به اثبات عقلی باشد. انسان پس از آنکه اصول باورهای خود نه جزئیات آنها را با ابزار عقل اثبات نمود و به صحت و اتقان آنها معرفت یقینی پیدا نمود، آن‌گاه نسبت به فروع و نتایج حاصله از آنها پایبند گردیده و به اقتضای آنها عمل خواهد کرد، ولی چنانچه آموزه‌های دینی را بدون تحقیق و سنجش عقلی و معیارهای منطقی بپذیرد، چه بسا در مصداق‌شناسی پیامبر یا آموزه‌های او گرفتار خطا شود (رازی، ۱۳۴۱، ج ۲، ۱۹۹-۱۹۳).

بی‌تردید عقل برخی از مبادی و سرمایه‌های اولیه خود را از نقل (به‌معنای عام)^۱ می‌گیرد و عقل در مواردی نیازمند نقل است، زیرا نقطه شروع فعالیت‌های عقلانی گزاره‌ها و جملاتی است که از اطراف و اکناف خود می‌شنود و آنها را با قالب و معیارهای خاص خود ارزیابی

۱. نقل به معنای عام یعنی سخنان محیط پیرامون انسان، در مقابل نقل به معنای خاص که به معنای سخن دین است.

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۰۳

می‌کند. تسلیم شدن در برابر نقل به معنای نفی نقش عقل در فهم فحوای آن نقل یا نص نیست، حتی گزاره‌های فقهی که انسان غالباً آنها را تعبداً می‌پذیرد نیز به نوعی مورد فهم عقل قرار می‌گیرند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۳۴۱).

عقل یکی از منابع معرفتی است که پایه‌های نقل را در ذهن انسان مستحکم و اطمینان و اعتماد لازم را در او ایجاد می‌نماید تا انسان به سرچشمه زلال معرفت متصل و از آن بهره‌ر لازم را ببرد. بنا بر روایات، خداوند متعال برای انسان دو رسول (حجت) قرار داده است: ظاهری (پیامبران) و باطنی (عقل)؛ «و انّ لله علی الناس حجّین، حجة ظاهرة و حجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة، و اما الباطنة فالعقول» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۳۰).

کارکرد معرفت تخصصی (علمی) در حوزه دین از دیدگاه فخر رازی

منظور از معرفت علمی معارفی است که به صورت رسمی و مستند و مبتنی بر منابع مشخص در یک زمینه، از جمله در حوزه دین، حاصل می‌شود و می‌توان صحت و سقم آنها را به شیوه‌های منطقی مورد ارزیابی قرار داد (شاله، ۱۳۷۸، ۶). منابع رسمی این معارف در قلمرو الهیات از دیدگاه فخر رازی، در یک نگاه کلی عبارتند از: عقل، نقل و شهود. از نگاه او این سه منبع مؤید و مکمل یکدیگرند.

رازی عقل را نقطه شروع و ملازم همیشگی فهم دین می‌داند:

مؤمن در جستجوی دانش رغبت نمی‌کند مگر اینکه از نفس خود چند صفت ببیند: یکی آنکه بگوید خدا مرا به انجام فرایض امر کرده است و من بر انجام آنها قادر نیستم مگر به مدد دانش. دوم آنکه خداوند مرا به سپاسگزاری از نعمتهایش دستور داده است و من از پس آن بر نمی‌آیم مگر با دانش. سوم، مرا به انصاف و عدالت میان مردم امر کرده است و من نمی‌توانم مگر به وسیله دانش. چهارم، خداوند مرا بر شکیبایی امر کرده است و من نمی‌توانم آن را به جای آورم مگر به وسیله دانش. پنجم، خداوند از من دشمنی با شیطان را

خواسته است و من بر آن قادر نیستم مگر به وسیله دانش. (رازی، ۱۴۰۱، ج ۲، ۲۰۰).

او عقل را در حصول موارد فوق کارآمد و بلکه شرط لازم می‌داند. رازی با تمسک به قرآن می‌گوید یکی از مهم‌ترین اهداف آفرینش انسان، عبودیت است که تنها در پرتوی معرفت معبود به جایگاه حقیقی خود می‌رسد. معتقد است معرفت معبود مشکل صعوبت و دشواری عبودیت را به حداقل می‌رساند و بلکه مرتفع می‌سازد. هر اندازه معرفت به خدا و اسماء و صفات او افزایش یابد، سنگینی بار عبودیت کاهش می‌یابد. خداوند از آن‌رو بندگان را توصیه به شناخت خود می‌نماید که اولاً، عبادت او توأم با حشمت و عظمت باشد. ثانیاً، از هر گونه غفلت و سهل‌انگاری در انجام عبادات دور شوند. ثالثاً، سنگینی عبادات و مرارت آنها به شیرینی و لذت مبدل گردد. در این صورت، مؤمن گویی عاشقی است که در راه معشوق هر گونه ضرب و شتم را با جان و دل، به امید وصال می‌پذیرد (همان، ج ۱، ۲۵).

۱- کارکرد عقل (برهان) در معرفت دینی

در مباحث الهیاتی فخر رازی، به‌ویژه اوایل حیات علمی وی، عقل نقش برجسته‌ای در فهم دین دارد. او منقولات را در پرتو نور عقل معتبر می‌داند و تأثیرگذاری دین بر انسان که مهم‌ترین اثر آن ایجاد ایمان دینی است را در ابتدای راه به تأیید عقل در فهم آموزه‌های دینی منوط می‌سازد (رازی، ۱۳۴۱، ج ۲، ۱۹۹-۱۹۳). گفتنی است که رازی عقل را از نظر ارزش برتر از نقل نمی‌داند بلکه از نظر رتبه معرفت عقلی بر معرفت نقلی مقدم است. به عبارت دیگر، عقل خادم نقل است نه سرور آن. وی عقل را دارای محدودیت و برخی از آموزه‌های دینی را فراعقلی می‌شمارد.

اما او در اندیشه‌های متأخر خود همانند غزالی معتقد است سرّ ایمان با ابزار عقل کشف ناشدنی است و در باب کنه آن به صورت نظری نمی‌توان سخن گفت. حقیقت ایمان در مقابل

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۰۵

نظری و معقول شدن تا پایان ایستادگی می‌کند که اگر علی‌رغم آن، راه خود را به سوی فهمی فکری و عقلی از این پدیده بگشاییم، حیات تپندهٔ ایمان لزوماً از دست می‌رود.

البته فخر رازی ایمان را ساحتی کاملاً مستقل از عقل و عقلانیت نمی‌داند بلکه معتقد است علم و معرفت و تصدیق منطقی از اسباب و علل ایمان (تصدیق بالقلب) است، هر چند که جوهر ایمان معادل آنها نیست؛ یعنی این تصدیق ایمانی مسبوق به یک تصدیق منطقی است. با این تصدیق منطقی، نبوت پیامبران به صورت یک قضیه خارجی معلوم انسان می‌شود ولی این معلوم شدن همان ایمان نیست، چراکه ممکن است شخصی صاحب این علم و معرفت گردد اما در برابر آگاهی‌های خود سرسپردگی و انقیاد پیشه نکند. پس «معرفت» یکی از علل موجب ایمان است (مهدوی نژاد، ۱۳۸۷، ب، ۶۰-۵۹).

رازی ایمان حقیقی را در گرو معرفت به متعلقات آن می‌داند. از نظر وی مؤمن باید به اصول و ارکان ایمان معرفت پیدا نماید. این اصول بر یکدیگر مترتب هستند و باید به ترتیب حاصل شوند؛ پذیرش اولین اصل زمینه‌ساز و بلکه شرط پیدایش و پذیرش دومی است و به همین ترتیب استمرار می‌یابد. این اصول عبارتند از:

الف) اثبات هستی ذات متعال و صفات و افعال او. عمود خیمه ایمان دینی وجود خداست، مادامی که برای عالم صانع حکیم، بی‌نیاز، عالم و قادر مطلق ثابت نگردد، معرفت و پذیرش صدق معارف و مدعیات پیامبر معقول و منطقی نخواهد بود.

مؤمن باید آگاهانه باور کند که با توجه به مخلوقات او، که از نظم و نسق بهره‌مند و همگی در اوج احکام و اتقان هستند، خداوند نیز دانا و توانا و جامع جمیع صفات کمال و جلال است. در حوزه افعال باری تعالی، از روی معرفت باور نماید که هر آنچه غیر خداست، مخلوق و حادث است تا آن‌گاه به بداهت عقلی حکم به نیازمندی و وابستگی آنها به خدا نماید. (رازی، ۱۴۰۱، ج ۵، ۴۲؛

ج ۷، ۱۴۳-۱۴۰؛ ج ۲۶، ۲۶۸-۲۷۰)

ب) انسان در مورد احکام (شریعت) الهی باید به چهار اصل باور عالمانه پیدا نماید: اول، احکام خداوند، بر خلاف مثل احکام بشری، معلل نیستند؛ کارهای بشر از آن رو مسبب به اسباب هستند که انسان ناقص است و با انجام آنها به مطلوب و مقصودی که رفع نقصان می‌نماید، می‌رسد در حالی که خداوند از هر گونه نقصانی به‌دور است. دوم، غرض از شریعت این است که بنده به سود و نوابی برسد نه خدا. سوم، خداوند حاکم مطلق دنیاست و هر گونه بخواهد حکمرانی می‌کند. چهارم، هیچ چیزی بر خداوند واجب نمی‌گردد؛ او در آخرت به فضل خود به هر کس هر چه بخواهد می‌دهد، زیرا او مالک مطلق و بقیه مملوک محض هستند و هیچ مملوکی بر مالک حقی ندارد (همان‌جا).

ج) شناخت اسماء الهی؛ چنانکه خداوند می‌گوید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (الاعراف، ۱۸۰)، «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (طه، ۸) و نام‌های نیک خداوند عبارت است از نام‌های مذکور در کتب او که بر زبان پیامبران معصوم جاری گردیده است (همان‌جا).

د) باور یقینی به وجود فرشتگان؛ رازی باور یقینی به وجود فرشتگان را در چهار وجه ضروری می‌داند: نخست اینکه چنین موجوداتی واقعی هستند. دوم، آنان معصوم، مطهر، سبوح و قدوس و تابع محض فرامین خداوند بوده و اوج لذت آنها عبادت و عبودیت اوست. سوم، یقین به واسطه‌بودن آنها میان خدا و انسانها و اینکه آنها دارای اصناف و هر یک عهده‌دار امری از اوامر الهی هستند. چهارم، باور آگاهانه به ارسال کتاب‌ها بر پیامبران به واسطه فرشتگان؛ «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ. مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (تکویر، ۲۲-۱۹). از نظر فخر رازی ایمان و علم به فرشتگان تا حد مذکور ضروری است و هر چه عقل در مراتب فرشتگان بیشتر عمیق بشود، ایمانش به آنها بیشتر خواهد شد (همان، ج ۵، ۴۲؛ ج ۷، ۱۴۳؛ ج ۲۶، ۲۷۰).

هـ) ایمان عالمانه به وحیانی بودن کتب آسمانی. در ایمان به کتب نیز چهار نکته نهفته است؛ اول اینکه، کتب مذکور از جانب خدا برای رسول است نه از روی سحر و کهنات و... دوم، واسطه ابلاغ کتب فرشتگان بوده‌اند و به امر خداوند هیچ دخل و تصرف و القاء شیطانی

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۰۷

در آنها صورت نگرفته است. سوم، قرآن عاری از هر گونه تحریف و تغییر بوده است. چهارم، قرآن مشتمل بر محکم و متشابه بوده و مدلول متشابهات به وسیله محکّمات کشف می شود (همان، ج ۷، ۱۴۴؛ ج ۵، ۴۲؛ ج ۲۶، ۲۷۱).

و اصل نبوت باید از سر معرفت مورد باور یقینی قرار گیرد؛ پیامبران انوار وحی را از فرشتگان دریافت می نمایند. در ترتیب مذکور در آیه شریفه (بقره، ۲۸۵) اسراری نهفته است که دریافت آن برای توده مردم مقدور نیست و تنها راسخان در علم به آن پی می برند. در بحث پیامبرشناسی نیز دریافت چهار نکته ضروری است: اول، همه آنها از گناه به دور هستند (عصمت). دوم، آنان افضل انسان‌های زمان خود بوده‌اند. سوم، برخی از آنها از برخی فرشتگان برتر و شریف‌تر هستند. چهارم، برخی از پیامبران از برخی دیگر افضل هستند (همان، ج ۷، ۱۴۳).

۲- کارکرد نقل (قرآن) در معرفت دینی

فخر رازی در هیچ مرحله‌ای از زندگی خویش از نقش و کارکرد نقل در الهیات غافل نبود؛ گرچه در دوران نخست زندگی خویش نقش عقل را برجسته می دانست اما در اواخر عمر از معرفت عقلی سرخورده و آن را برای نیل به مقصود ناکافی دانست و نقل را بی بدیل معرفی نمود. او نهایتاً برای جبران این نقیصه و رسیدن به معرفت الهی، قرآن و عرفان را ترجیح می دهد. شرح ناتوانی عقل و ضرورت توجه به قرآن و عرفان در وصیت نامه وی که سند متقنی بر جایگاه عقل، نقل و شهود در دوران پختگی فکری اوست، چنین بیان شده است:

بدانید که من دوست دار علم و معرفت بودم، از این رو بدون در نظر گرفتن کمیت و کیفیت، و حق و باطل یا خوب و بد بودن آنها در هر زمینه‌ای چیزهایی نوشتم ولی هرگاه به کتب معتبر من مراجعه و دقت شود، معلوم خواهد گردید که این عالم محسوسات تحت تدبیر مدبری است که از شباهت به اجسام و اعراض منزّه و به کمال قدرت و علم و رحمت، موصوف است. به

یقین می‌گوییم روش‌های کلامی و شیوه‌های فلسفی را آزمودم و در آنها فایده-ای که با فواید قرآن عظیم برابری کند نیافتیم، زیرا قرآن می‌کوشد به انسان‌ها تفهیم نماید که شکوه و جلال ویژه خداست و انسان را از ژرف‌بینی و پافشاری بر معارضه‌ها و مناقضه‌ها (بیان تضادها و تناقض‌ها) باز می‌دارد. سرّ این مطلب آن است که به روشنی همه می‌دانند که عقول بشری در این تنگناهای عمیق (کوره راه‌های باریک) و راه‌های پنهان، پریشان و سرگردان خواهد شد. به همین دلیل می‌گوییم: هر آنچه با دلایل ظاهری اثبات شود، مانند وجوب وجود خدا، منزّه بودن او از شریک در قدّم و ازلیت، تدبیر و فعالیت را به تمام و کمال می‌پذیریم و با این وضع به حضور خدای تعالی می‌روم.

اما در باب مسائل ظریف و پیچیده دینی باید پیرو قرآن و احادیث صحیح و اجماع مسلمین بود... و می‌گوییم: دین من تبعیت از سرور پیامبران، محمد(ص) و کتاب قرآن کریم و تکیه گاهم در طلب دین، پیامبر(ص) و قرآن است. الهی! ای شنونده صداها و ای اجابت‌کننده دعاها و... من به تو حسن ظن دارم و به رحمت تو امید فراوان و... پس ناامیدم مکن و مرا از عذاب قبل از مرگ و پس از آن و هنگام آن، بازدار و سكرات موت را بر من آسان نما... (زرکان، ۱۹۶۳، ۶۴۳-۶۳۸)

فرازهای آخر وصیت‌نامه رازی با این رباعی مولوی مطابقت تام دارد که

من بنده قرآنم اگر جان دارم من خاک ره محمد مختارم
گر نقل کند جز این کس از گفتارم بیزارم از او وز این سخن بیزارم
(گولپینارلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ۲۲)

بی‌تردید فخر رازی همانند سایر متکلمان مسلمان، نقش محوری نقل(قرآن) را در هیچ مرحله‌ای از حیات علمی خویش فراموش نکرده است. او در برخی موارد، ظواهر قرآنی و نصوص دینی، در مواردی علم و معرفت و در بیشتر موارد دریافته‌های عرفانی و درونی خود را علّت ایمان و پذیرش باورهای دینی دانسته است، با این تفاوت که در دوره متأخر حیات

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۰۹

فکری اش، با توجه به محدودیت عقل و ناتوانی خرد در کار خداشناسی و توحید و دشواری کار حقیقت‌شناسی، به «ایمان‌گرایی خردپیشه»^۱ گرایش می‌یابد؛ گویی شیوه‌ای دوگانه در پیش می‌گیرد، آنجا که چنانچه براهین خوبی در اختیار دارد با طیب خاطر از آنها بهره می‌گیرد و هر گاه دلایل متقن و قابل اعتمادی نمی‌یابد یا دلایل را در اثبات و نفی مدعا یکسان یا خلاف رأی خود می‌بیند، از سر ایمان در اثبات مدعا به نقل موثق متوسل می‌شود. او در ارزیابی‌های عقلانی مدعیات دینی، برخی از آنها را فراتر از عقل و استدلال‌های عقلی می‌یابد و با حکم به خردگریزی آنها، بر ایمان دینی در قالب وحی و شهود تأکید می‌ورزد.

۳- کارکرد عرفان (شهود) در معرفت دینی

گرچه فخر رازی در بین اهل فن بیشتر به عنوان یک متکلم و مفسر معروف است تا یک عارف و صوفی، و هر چند وی از واژگان اهل طریقت به شیوه مرسوم در میان‌شان کمتر استفاده می‌نماید، ولی افکار و اندیشه‌های اهل شهود و ادبیات رایج میان آنان، مانند واژگان عشق و شهود در سخنان فخر متأخر جایگاه نسبتاً بالایی دارد (زرکان، ۱۹۶۳، ۶۴۳-۶۳۸). در باب استفاده فخر از واژگان عشق و حب ذکر چند نکته ضرورت دارد:

الف) واژه «عشق» در آثار صوفیان و عرفای قبل از رازی از کلید واژه‌های مباحث عرفانی بوده است. رازی این واژه را در تفسیر کبیر به کار گرفته (رازی، ۱۴۰۱، ج ۴، ۲۲۹) و از واژه «حب» با استناد به آیات قرآن کریم، در مقیاس وسیع استفاده کرده است.

ب) او در نوشته مختصری به نام «کتاب فی الحب» محبت را روشی می‌داند که در فکر بشری به گردش در می‌آید، پدیده‌ای که در خیالات انسانی دور می‌زند، پیوندی روحانی است جذبه‌های نفسانی ربّانی را اقتضا می‌کند، احوالی که الفاظ و کلمات به تعبیر و تعریف آن نمی‌رسد. از دیدگاه وی، محبت کانون توجه به عالم یگانگی است که کثرت‌ها را به وحدت تبدیل و هر آنچه غیر محبت باشد را از دل بیرون می‌کند؛ روش‌های گوناگون در نهر محبت جاری و

1. rational fideism

متحد می‌گردند و به تمام و کمال یافت می‌شود. او بیان واقعیت محبت را فراتر از الفاظ و تعابیر می‌داند که تنها خیال می‌تواند آن را بیان می‌کند (رازی، ۱۳۹۰).

ج) رازی معتقد است عشق از افق بندگی خدا طلوع می‌کند، عشق جامه اختیار از دل سلب نموده و موجب نابودی رسوم و آثار می‌گردد، عشق از تمام جهات و آسوده از تاریکی شب و روشنایی روز، ظهور می‌کند و در اثنای این رویداد پدیدار می‌شود، عشق برقی است که از افق بندگی خدای توانا می‌درخشد.

د) او می‌گوید: محب در حب و عاشق در عشق غرق می‌شود؛ چنانچه عشق، الهی باشد عاشق به عالم مثال صعود می‌کند و اثر و خبری از عاشق باقی نمی‌ماند. باید عشق را متوجه خدای یگانه نمود و از امور متغیر و فناپذیر دور کرد، زیرا عشق حالتی است که در روح و روان انسان پدید می‌آید و عاشق را از تشخیص و تمییز رنج و راحت و تاریکی و روشنی باز می‌دارد و گاهی حتی باعث مرگ می‌گردد:

و لی فؤاد اذا طال الغرام به طار اشتیاقاً الی لقیاء معذبّه
یفدیک بالروح صبّ لو یکون له اعز من روحه فداک به
(همان، ۵۵)

ه) از دیدگاه فخر رازی عشق ممکن است از قوه شهوانی نفس تأثیر بپذیرد یا از قوه عاقله و منشأ برکات یا خسارت می‌گردد، اگر نیروی شهوانی بر انسان عاشق چیره شود، عشق لذات جسمانی بر وی غلبه می‌کند و اگر نیروی ناطقه روحانی بر آدمی غالب آید، عشق امور روحانی و ربّانی بر وی چیره می‌گردد. بنابراین، رازی توصیه می‌کند که در پرورش و تقویت بینش‌های عقلانی بکوشید تا به شهود آفریننده و مدبر آسمان‌ها و زمین برسید و نیز به رهایی از قید و بند امور مادی سفارش می‌کند. البته او عشق اصیل را به دور از قوای شهوانی می‌داند.

حدیث ناکامی عقل در حوزه الهیات، مفصل و حد و مرز توانایی آن در این حوزه مبهم است. قدر مسلم آن است که در عین ظهور نور جلال و عظمت الهی، عقل هرگز نمی‌تواند بر

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۱۱

هستی خداوند احاطه یابد. فخر رازی ناتوانی عقل در شناخت خدا را محدودیت قوای شناختی انسان از یک سو و نامحدود بودن نور وجودی خداوند، از سوی دیگر می داند:

اما آسانی از آن روی است که نور جلال حق از همه چیزها ظاهرتر است و حقیقت هستی او از همه هستی‌ها کامل‌تر و هیچ چیز را با وی هیچ‌گونه مشابهت نیست و هر چه چنین باشد دریافت او سخت آسان باشد. اما دشواری از آن جهت است که دیده عقل بشر نسبت با نور جلال او چون دیده خفاش است نسبت با نور آفتاب، پس هم‌چنانکه دیده خفاش لیاقت لمعان نور آفتاب نمی‌دارد، دیده عقل بشر لمعان نور جلال حق نمی‌دارد و چون دیده خیره شود بینایی ناقص گردد، و چون کمال نور جلال حق، صفت ذاتی است او را و نقصان قوت دیده صفت لازم است، عقل بشر را لاجرم آن نقصان هرگز زایل نشود. (رازی، ۱۳۸۳، ۱۷)

رازی قلب را مرکز علم و معرفت می داند: «... نعم لأن المقصود من قوله «قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج، ۴۶) العلم، و قوله «يعقلون بها» كدلالة علي أن القلب آلة لهذا التعقل، فوجب جعل القلب محلاً للتعقل و سمي الجهل بالعمي لأنّ الجاهل لكونه متحيراً يشبه الاعمي» (همو، ۱۴۰۱، ج ۲۳، ۴۶). همچنین در جایی دیگر می گوید موضع شناخت و انکار و علم و جهل، قلب است و موضع فکر و وهم و خیال، سر (رأس) و آثار همه این حالات در صورت بروز می کند. (همان، ج ۱۹، ۱۵۲). در مواردی نیز قلب را جایگاه قوای نفسانی تلقی می کند و کارکرد آنها را از رهگذر مغز (دماغ) ممکن می داند. گاه نیز قلب را مرکز مطلق علم معرفی می کند: «... انّ القلب محل للعلم بواسطة تعلق النفس بالقلب» (همو، ۱۹۸۷، ج ۷، ۱۶۵).

در مجموع، فخر رازی می کوشد با بهره‌گیری از قرآن کریم و دلایل عقلی نشان دهد که محل ذکر و فهم قلب است و پایگاه و جایگاه شهود را در حوزه الهیات از استحکام و کفایت لازم برخوردار می داند (همان‌جا) و سخن کسانی همچون جالینوس که مغز (دماغ) را معدن

علم دانسته بودند را با دلایل متعددی رد می‌کند (همان، ۱۷۶).

رازی به تفاوت دیدگاه عرفا و متکلمان در مسئله ایمان و عشق و محبت به خدا توجه دارد. او پس از نقل و تحلیل هر دو دیدگاه، جانب عرفا را ترجیح می‌دهد (همو، ۱۴۰۱، ج ۴، ۲۳۰). از نظر وی محبت جمهور متکلمان به خدا از سنخ محبت عوام است که دانسته یا ندانسته خداوند را محبوب بالذات نشمرده‌اند بلکه ثواب یا خدمت خدا را مطلوب و محبوب بالذات تلقی کرده‌اند: «أما العارفون فقد قالوا: العبد قد يحب الله تعالى لذاته، و أما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة» (همان، ۲۲۷) در حالی که عرفا محبت مورد نظر متکلمان را از درجات پایین محبت شمرده و ذات الهی را که کمال مطلق است، محبوب و مطلوب بالذات دانسته‌اند: «... أما العارفون الذين قالوا: إنه تعالى محبوب في ذاته و لذاته، فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته، و ذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه و تعالى، فإنه لوجوب وجوده: غنى عن كل ما عداه، و كمال كل شيء فهو مستفاد منه و أنه سبحانه و تعالى أكمل الكاملين في العلم و القدرة...» (همان، ۲۲۸).

او در ادوار متأخر حیات علمی خود نه تنها محبت اهل عرفان را می‌پذیرد بلکه از برخی کلمات آنان که اتهام کفر و الحاد را در پی داشته است، نیز دفاع می‌نماید؛ چنانکه در مقام داوری در باب «انا الحق» گفتن حلاج، ضمن رد قاطع حلول و اتحاد، با آوردن تأویلاتی او را از اتهام الحاد و کفر مبرا می‌داند: «ما معنى قول الحسين بن منصور [الحلاج]: أنا الحق؟ و الجواب: أما القول بالاتحاد فظاهر البطلان، لأنه إذا اتحد شيان فإن بقيا فهما اثنان، و إن فنيا كان الثالث شيئاً آخر، و إن بقى أحدهما و فنى الآخر امتنع الاتحاد، لأن الموجود لا يكون نفس المعدوم، فبقى أن يطلب لكلام هذا الرجل تأويل. تأويله من وجوه...» (همو، ۱۳۲۳، ۲۹۲-۲۹۱).

به باور فخر برای رسیدن به مرتبه‌ای از مراتب محبت الهی باید نشانه‌های علم، حکمت، قدرت و کمالات و جمالات الهی را در آثار او با تأمل به نظاره نشست تا پس از گذر از این مرحله، انوار رحمت و محبت الهی بر قلب بتابد و انسان در مراتب محبت الهی رشد نماید

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۱۳

(همو، ۱۴۰۱، ج ۴، ۲۲۸). او در تفسیر سوره حمد بیش از سایر مواضع تفسیر کبیر در وادی عرفان و تصوف پا گذاشته و هر چند بسیاری از اصطلاحات آنها را به کار نمی‌گیرد اما در طرح مباحث ذوقی و فراعقلی، همچون یک عارف سخن می‌گوید. وی در مقام تفسیر اسماء الهی به اسرار و رموز برخی از آنها اشاره می‌کند که می‌توان آنها را نمونه‌ای از تفسیر عرفانی شمرد.

رازی در باب مراتب معرفت بندگان به درجات توحید سخن نغزی دارد که به صراحت مقامات معنوی بندگان را نشان می‌دهد و حاصل کشف و شهود آنهاست:

... اینکه می‌گوید «لا إله إلا أنا»، گفتاری است که جز خدای یگانه تعالی بدان تکلم نمی‌کند یا اینکه کسی از باب حکایت از خداوند بر زبان آورد، زیرا این واژه برای گوینده اثبات الوهیت می‌نماید و لذا جز برای خداوند سبحان شایسته کسی نیست. باز باید دانست که شناخت این واژه منوط به قول او «انا» است و این شناخت به نحو تمام و کمال عاید هیچ شخصی نمی‌گردد جز خداوند متعال، زیرا هر کس به ذات خویش کامل‌تر از دیگران علم دارد. وجه دوم که می‌گوید: «لا اله الا أنت» یاد نمودن آن از سوی بنده درست است ولی به شرط اینکه حاضر باشد نه غایب. این حالت برای حضرت یونس (ع) زمانی که از تمام بهره‌های نفسانی فارغ گردید، حاصل شد و این تذکری است برای انسان که مادامی که از همه بهره‌های نفسانی فراغت پیدا نکند به مقام مشاهده نخواهد رسید. درجه سوم آن، این سخن خداوند است: «لا اله الا هو» این مرتبه از آن غایبان است. (همان، ج ۱، ۱۵۲)

به عقیده فخر رازی از میان مراتب سه گانه فوق، برترین مرتبه توحید مرتبه اول (انا)، پس از آن مرتبه دوم (انت) و سپس مرتبه سوم (هو) است؛ هر سه لفظ فوق در قرآن کریم آمده است (همان جا). او این سخن غزالی را که گفته است: «لا اله الا الله» توحید عوام است و «لا اله الا

هو» توحید خواص، پذیرفته و بر این مدعا شاهد قرآنی و برهانی اقامه کرده است (همان، ۱۵۸).

چگونگی ارتباط و ترتب اضلاع معرفت دینی فخر رازی

هندسه معرفت دینی فخر متأخر مثلثی است که اضلاع آن را قرآن، برهان و عرفان (عقل)، نقل و شهود) تشکیل می‌دهد. او در اوایل حیات علمی خویش یک عقل‌گرای تمام‌عیار بود تا جایی که اشعری شمردن او سخت مشکل می‌نماید ولی در دوران متأخر زندگی خویش نقش عقل را تعدیل و حضور آن را فقط در کلیات دین لازم می‌داند، چنانکه اثبات اصل توحید، علم باری تعالی، معاد و... را به شیوه عقلی واجب می‌شمرد اما فهم جزئیات آنها را از توان عقل خارج می‌داند. گرچه از نظر وی اعتبار عقل و نقل در یک سطح نیست ولی هر کدام در مرتبه و مرحله‌ای لازم و ضروری است.

رازی پس از معرفت عقلی به معرفت عرفانی (شهودی) روی می‌آورد و چون پا در این وادی می‌نهد، پایگاه و جایگاه عقل را سخت متزلزل و ناچیز می‌بیند (زرکان، ۱۹۶۳، ۵۸۹-۵۸۸). او عبادت و عرفان را غایت حرکت انسان در سلوک معنوی به سوی خدا می‌داند. درجات بالای معرفت، حالتی قرین با احساس حضور دائم معبود با مؤمن ایجاد می‌کند به گونه‌ای که مؤمن خود را در پیشگاه حق تعالی می‌بیند و حالت خشوع و خضوع و خوف حقیقی بر او چیره می‌گردد. چنین حالاتی در پرتو معرفت، تصفیة و تزکیه، و مجاهده نفسانی حاصل می‌شود و چنان آرامش و اطمینان درونی در مؤمن ایجاد می‌نماید که گویی خدا را به چشم می‌بیند. این حالت همان شهود عرفانی است که فخر رازی مرکز آن را قلب مؤمن می‌داند، چنانکه در روایات نیز آمده است که «قلب مؤمن عرش الهی است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۳، ۳۲۷).

رازی اوهام و عقول را از رسیدن به حقیقت باری تعالی و پی بردن به کنه وجودی او ناتوان می‌داند و معتقد است تمرکز در مرتبه تعقل و خردورزی، برای دستیابی به ذات کبریایی حق، مانع و حجاب سلوک الی‌الله است و لذا راه قرآن و عرفان را توأمان ترجیح می‌دهد و در عین حال عقل را به عنوان ابزار و هموارکننده مسیر سلوک همواره لازم می‌شمرد (رازی، ۱۹۸۷،

فخر رازی مطالعه و تأمل در کمالات مملوکات الهی را مقدمه لازم برای پی بردن به کمالات الهی و رسیدن به حبّ او می‌داند:

حقیقت این است که هر کس در مملوکات او (خداوند) تأمل ننماید وصول به این مقام (حبّ الهی) برایش میسر نیست. بنابراین هر کس که آگاهی او از دقایق حکمت خداوند و قدرت او در آفرینش کامل تر باشد، علم او به کمال وی کامل تر و در نتیجه حبّ او به خدا بیشتر خواهد بود، و چون مراتب آگاهی بنده از دقایق حکمت خداوند نهایی ندارد، مراتب محبت بندگان به جلال حضرت باری تعالی نیز پایان ندارد. در اینجا حالتی دیگر پدیدار می‌گردد و آن چنین است که چون تأمل و مطالعه بنده در دقایق حکمت الهی زیاد شد، پیشرفت او در مقام محبت به خداوند نیز زیاد می‌شود و هر اندازه علم به دقایق حکمت فزونی یابد حبّ الهی نیز افزایش پیدا می‌کند و این خود موجب می‌شود که حبّ الهی بر قلب بنده حاکم مطلق شود؛ گویی قطرات آب زلالی است که بر سنگ خارا می‌ریزد و با لطافتش آن سنگ را می‌شکافد. چون محبت خداوند در دل نفوذ نمود، دل کیفیت آن محبت را به خود می‌گیرد و الفت و انس آن به محبت مذکور افزایش می‌یابد. هر چه این محبت شدیدتر بشود، تنفر از غیر خدا نیز شدت می‌گیرد، زیرا توجه به غیر خدا انسان را از توجه به خدا باز می‌دارد و هر چیزی که مانع حضور محبوب بشود ناپسند است. پس محبت خداوند و تنفر از غیر خدا پی‌درپی بر قلب بنده وارد می‌گردد و شدت پیدا می‌کند تا اینکه قلب از غیر خدا بیزاری جسته و اعراض می‌نماید؛ همین اعراض و بیزاری مایه فنای [بنده] می‌شود. چنین قلبی از انوار قدسی و به‌مدد آنها کسب نور نموده و از روشنایی‌های عالم عصمت پرتو می‌گیرد و از بهره‌های عالم حدود فانی می‌گردد. این برترین مقام هاست. این محبت در این

عالم همانند ندارد [مگر اینکه آن را تشبیه نماییم] جز عشق شدید به چیزی، مثل بازرگانی که برای نگهداری دارایی خود، تشنگی و گرسنگی را فراموش می‌نماید و غرق در دارایی‌اش می‌شود. حال که در امور ناچیز (پست) این امر (حب) معقول است چگونه در زمان مطالعه جلال حضرت صمدیت این امر بعید باشد! (رازی، ۱۴۰۱، ج ۴، ۲۲۹-۲۲۸)

او جویندگان معرفت الهی را دو گروه می‌داند: جویندگان به حرکت که به جستجوی معبود در خارج از وجود خودشان می‌پردازند و جویندگان به سکون که چشم از غیر برداشته و در حجره دل ساکن گردیده‌اند. گروه اول ناگزیر از رهبر و راهنمای هستند، گرچه ممکن است در مصداق آن اتفاق نظر نداشته باشند. برخی این راهنما را از جنس بشر دانسته‌اند و در مصداق آن اختلاف دارند؛ دسته‌ای پیامبر، عده‌ای امام معصوم، گروهی قرآن و اخبار و عده‌ای دیگر پیر و مرشد را راهبر و راهنما دانسته‌اند. بعضی نیز راهبر و راهنما را فوق بشری دانسته‌اند چرا که عقول بشری را ناقص و ناتوان می‌دانند؛ اینان نیز در میان خود درباره مصداق راهبر و راهنمای سلوک الی الله وحدت نظر ندارند. و سرانجام، کسانی عقل را راهنمای خدایابی و خداشناسی معرفی کرده‌اند؛ به باور این گروه حس به دلیل خطاهای متعدد و اجتناب‌ناپذیر نمی‌تواند معرفت طریق الی الله باشد.

رازی همه دیدگاه‌های مذکور را نقد و و در خاتمه عقل را برتر می‌داند:

بدانکه هیچ شك نیست که راه معرفت خدای طلب کردن از معظمت مهمّات است، و هر آینه به پیشرو حاجت است و ما را هنوز نارفته در تعیین پیشرو این همه شبهات جمع شد، لکن به بدیهه عقل می‌دانیم که تا عقل ما بر چیزی به نیکی یا به بدی حکم نکند صدور آن فعل از ما نامعقول بود. پس بهترین مذاهب آن است که پیشرو عقل بود و ما خدای را به عقل بدانیم و امام‌الائمه در حق ما عقل است که به واسطه عقل، نبوت نبی و امامت امام دانسته شود. (رازی،

او در ادامه به سخن حلاج استناد می‌نماید و به مقام فنا فی الله اشاره می‌کند:

الوجد یطرب من فی الوجود راحته و الوجد عند وجود الحق مفقود
قد کان یطربنی و جدی فغیبنی عن رؤية الوجود من فی الوجود مفقود

(رازی، ۱۳۸۳، ۳۱)

نهایتاً وی شیوه شهودی را برای وصول به حق و فناء در او می‌پذیرد و تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید تا سالک پا در این طریق ننهد و به مقام فنا نرسد هرگز آنچه را می‌جوید نخواهد یافت: «لمعان ینبوع نور اعظم جلال اقدس حق از مشرق اُفمن شرح الله چون طالع شود، نه حس ماند نه خیال، نه وهم نه عقل، نه طلب نه طالب، نه مطلوب موجود ماند، و او بود که موجود بود و از این مقام تا چاشنی نکنی، نجوئی و کلّ میسر لَمَّا خَلَقَ له»؛

زان می‌خوردم که روح پیمانه اوست زان مست شدم که عقل دیوانه اوست
دودی به من آمد آتشی در من زد زان تیغ که آفتاب پروانه اوست

(همان‌جا)

نتایج مقاله

فخر رازی در مرحله اول زندگی علمی خویش یک عقل‌گرای تمام‌عیار بوده است، تا آنجا که منقولات را تنها در پرتو تأیید عقل معتبر می‌داند. از نظر وی عقل نه تنها یکی از منابع دین بلکه زیربنای سایر منابع است و برای فهم سایر منابع به آن نیازمندیم. او معتقد است برای استخراج معارف دین از بطن و متن آیات و روایات و وصول به آموزه‌های صحیح، چاره‌ای جز به کارگیری نیروی اندیشه و عقل نیست. بنابراین، عقل نه از حیث شرافت بلکه به لحاظ رتبه بر نقل تقدم دارد. اما در دوران متأخر زندگی علمی خویش، او ضمن تأیید نقش و منزلت عقل در دریافت آموزه‌های دینی، آن را صیاد بلامنازع وادی معرفت دینی ندانسته و معتقد است برخی امور از تیررس قوه عقل خارج است و عقل دلیلی بر اثبات یا انکار آنها ندارد.

در هندسه معرفت دینی رازی عقل باید در برابر آموزه‌های انبیا که قادر به درک آنها نیست -مثل مسائل مربوط به زندگی اخروی- تسلیم بوده و به همه آنها ایمان بیاورد. تسلیم و تعبد انسان در برابر آموزه‌های الهی در صورتی از ارزش متعالی برخوردار می‌شود که از جانب خدا بودن آنها یقینی باشد. چنین یقینی یا حاصل شهود است، یا ناشی از عملکرد عقل یا اینکه در پرتو نقل مسبوق به اثبات عقلی به وجود می‌آید. آنچه به عنوان دلیل نقلی مورد اعتنا است باید حاوی نوعی مبادی عقلی باشد. منظور فخر از مبادی عقلی این است که هر گونه بهره‌گیری استدلالی از آیات و روایات، متوقف بر اثبات وثاقت جایگاه منطقی و مستند بودن آنهاست که آن‌هم فقط باید با عقل اثبات می‌گردد نه با نقل صرف، زیرا در غیر این صورت منجر به دور یا تسلسل محال خواهد شد.

او نقش عشق و عرفان در معرفت الهی را بسیار متعالی می‌داند و به صراحت از روش کشف و شهود برای رسیدن به حق و فناء در او دفاع می‌کند، تا جایی که می‌گوید تا سالک پا در این طریق ننهد و به مقام فنا نرسد هرگز طعم ایمان حقیقی را نمی‌چشد. او عشق حقیقی را در مقدمات و پیدایش معلول فعالیت قوه ناطقه (عاقله) نفس و دوری از قوه شهوانیه دانسته و متعلق حقیقی آن را ذات اقدس باری تعالی می‌داند. از نگاه وی عشق و ایمان رابطه متقابل دارند، عشق هم در اثر ایمان به خدا پدید می‌آید و هم می‌تواند موجب ارتقاء مراتب ایمان و افزایش مراتب قرب الهی گردد.

به عقیده رازی کانون معارف و مقامات عرفانی همچون حب، شوق، توکل و... دل است. او میان عقل و عشق هیچ تعارضی نمی‌بیند، تا آنجا که عشق را در مراحل اولیه نیازمند عقل می‌داند و می‌گوید پس از ارتقاء مراتب معرفت، انسان عقل را عقلا (بند) می‌بیند.

کوتاه سخن آنکه هندسه معرفت دینی فخر رازی مثلثی است که اضلاع آن عبارتند از عقل، نقل و شهود و نفی یک ضلع ملازم با فروپاشی این نظام است. حال ممکن است این پرسش مطرح گردد که با توجه به دو قطبی بودن کانون معرفت از دیدگاه رازی، وی کدام یک را برتر

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۱۹

و کارآمدتر می‌داند؟ در نگاه فخر متقدم نقش عقل بر سایر منابع معرفتی برتری دارد ولی در دوران متأخر، معرفت قلبی و نقلی بر عقل برتری می‌یابد و عرفان و قرآن فراتر از برهان شمرده می‌شوند؛ البته نه خنثی کننده آن.



۱۲۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

کتابشناسی

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶) *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
اکبریان، رضا (۱۳۸۶) *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جوادیپور، غلامحسین (۱۳۸۹) «سنجش و سازش عقل و ایمان از منظر فخرالدین رازی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۲۰، ص ۱۳۸-۱۲۱.

حنبللی، ابن العماد (۱۹۷۹م) *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
رازی، فخرالدین (۱۳۲۳ق) *لوامع البینات فی شرح الاسماء الله الحسنی و الصفات*، قاهره: المطبعة الشرقیه.

همو. (۱۳۴۱) *البراهین در علم کلام*، مقدمه و تصحیح محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.

همو. (۱۳۸۱) *شرح الاشارات*، تهران: دانشگاه تهران.

همو. (۱۳۹۰) «فخر رازی و کتاب فی الحب». تحقیق قاسم انصاری، *فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی*، شماره ۳۰، ۵۸-۵۱.

همو. (۱۴۰۱ق) *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار الفکر.

همو. (۱۴۲۸ق) *المباحث المشرقیه*، قم: ذوی القربی.

همو. (۱۹۸۷م) *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت: دار الکتب العربی.

رازی، فخرالدین و دیگران (۱۳۸۳) *چهارده رساله*، ترجمه، تصحیح، مقدمه و تراجم احوال از سید محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.

زرکان، محمد صالح (۱۹۶۳م) *فخرالدین رازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه*، بیروت: دارالفکر.

شریف، میان محمد (۱۳۶۵) *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شاله، فلیسین (۱۳۷۸) *فلسفه علمی (شناخت روش علمی)*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.

کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵) *الاصول من الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۱) *نثر و شرح مثنوی شریف*، ترجمه و توضیح توفیق هد سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بند معرفت دینی فخرالدین رازی ۱۲۱

ملاصدرا (۱۳۸۳) *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مهدوی نژاد، محمدحسین (۱۳۸۷ الف) *ایمان گرایی خردپیشه در اندیشه فخر رازی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

همو. (۱۳۸۷ ب) «فخر رازی، از عقل گرایی اعتدالی تا ایمان گرایی خردپیشه»، *نقد و نظر*، ش ۴۹ و ۵۰، ص ۷۴-۴۶.

Shihaheh, Ayman (2006) *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dina Al-Razi*, edited by H. Daiber and D. Pingree, volume LXIV, Boston: Brill Leiden.

