

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او

اعظم قاسمی*

آریا یونسی**

چکیده

وصیت‌نامه‌ای که از فخر الدین رازی باقی مانده است از گذشته‌های دور مورد بحث و تفسیر بوده است؛ در وصیت‌نامه روش قرآنی برتر از کلام فلسفه قرار داده شده است و همین سبب شده است که عالمانی مانند ابن عماد حنبلی و نویسندگان معاصرمانند فتح الله خلیف تصور کنند که این بیان، نشانه توبه متکلم از بحث استدلالی است. همچنین، جمله‌ای از قول ابن صلاح که فخر از کلام ابراز ندامت کرد، سبب تقویت این دیدگاه شده است. در این نوشته با بررسی این تفاسیر نشان خواهیم داد که با توجه به کلیت وصیت‌نامه و آنچه که در آن آمده است معنای سخن رازی حاکی از توبه و پشیمانی نیست، بلکه بیان موضعی میانه است میان عقل‌گرایی افراطی و انکار عقل که این دیدگاه میانه روانه را همیشه داشته است و در آثار دیگرش نیز وجود دارد. همچنین نشان داده شده است که آنچه از ابن صلاح در مورد ندامت فخر از پرداختن به کلام روایت شده است از چند جهت مخدوش است، چون هم مستندی ندارد و راویانی که از ابن صلاح روایت کرده‌اند فاصله‌ای چند قرن با او دارند؛ لذا پذیرفتن صحت آن دشوار است. در

* استادیار فلسفه دین و کلام، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)،
azam_ghasemi@yahoo.com

** پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی،
arya.younesi@outlook.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

نهایت نتیجه گرفته می‌شود که این روایت افسانه‌ای جعلی است که از جانب عالمان ظاهری مخالف کلام بسط یافته است و با شتابزدگی تفسیرهایی غیرمعتبر به دست داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: فخرالدین رازی، وصیت‌نامه، عقل‌گرایی، ابن عماد حنبلی، کلام.

۱. مقدمه

فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ ه.ق) یکی از متکلمانی است که نظرات در مورد او بسیار متفاوت است و از مدح تا ذمّ را نصیب خود کرده است؛ خصوصاً عالمان رجال، مانند ذهبی و ابن حجر، از کسانی هستند که در مقام علمی و مذهبی وی تردید کرده‌اند. هرچند عموماً متفکرانی که تفکرشان به دو یا چند دوره منقسم می‌شود یا در زمانی از زندگی فکریشان از عقاید قبلیشان باز می‌گردند، مسائل پیچیده‌ای را پیش روی محققان می‌گذارند. همچنین، در مورد تفکر کسانی که در گذشته‌ای نسبتاً دور می‌زیسته‌اند، این مسئله بسیار پیچیده تر است. برای نمونه، در مورد اینکه ارسطو زمانی افلاطونی بوده است و سپس از این دیدگاه بازگشته است، یا اینکه در تمام عمر افلاطونی بوده است، یا حتی از همان اوان جوانی غیرافلاطونی بوده است، بحث‌ها بسیار زیاد و متضاد است. نه فقط ماهیت تفکر وی و اینکه آیا انقطاعی قابل مشاهده است، مورد مناقشه است، بلکه اساس تاریخی آن مورد بحث است. به عبارت دیگر، ابتدا باید تحقیق کرد که چنین روایتی مقرون به صحت باشد. در این رابطه وصیت‌نامه‌ای از فخر رازی بر جای مانده است که سبب ایجاد برخی تفاسیر متضاد شده است. نسخه‌های زیادی از این وصیت‌نامه بر جای مانده است که برخی در ضمن آثار دیگران است و برخی طرفاً وصیت‌نامه است: ابن ابی اصیبعه و سبکی هر دو وصیت‌نامه کامل را گزارش کرده‌اند، و علاوه بر آن نسخه‌های زیادی از وصیت‌نامه به صورت خطی وجود دارد مانند نسخه مضبوط در سفینه تبریز (ص ۲۲۲ نسخه برگردان) و نسخه کتابخانه مجلس به شماره ۶۶۸۳۱^۱. بر اساس محتویات و آنچه که به متن الحاق شده است، از یک طرف، کسانی معتقدند که وی در آخر عمر از اشتغال به کلام و به طور کلی، عقل‌گرایی عدول کرد، و از طرف دیگر، دیگرانی هستند که چنین مسئله‌ای را نمی‌پذیرند. اهمیت این مسئله در این است که اگر وی از عقاید قبلی خود عدول کرده باشد پس نباید وی را سردمداری برای عقل‌گرایی در کلام یا اساساً متکلمی واقعی و همیشگی پنداشت. و نیز، اگر وی از این مسئله برائت جسته باشد، پس باید آن را شکستی واقعی برای کلام و بررسی‌های استدلالی تلقی کرد، و یکی از دلایل تأکید این نویسندگان بر این امر نیز همین

است. اما به نظر می‌رسد که روایاتی که مبنای چنین بازگشتی هستند نتوانند مسجل کنند که این داستان معتبر باشد، خصوصاً از پس بار معنایی قوی و منفی واژه کاملاً دینی «توبه» برنمی‌آیند. چنانکه خواهیم دید، به مرور زمان و هرچه از زمان وی دورتر می‌شویم، این داستان بیشتر قوت می‌یابد. به همین خاطر، به نظر می‌رسد که نوعی واکنش از جانب قشری گری است. یعنی آنها که نه می‌توانند عقل‌گرایی و کلام فلسفی رازی را برتابند و نه می‌توانند مقام علمی و مرجعیت دینی او را نادیده بگیرند، با چنین تفسیری خواسته‌اند تا شرایط را به نفع خود تغییر دهند. در این نوشته ابتدا مطالبی که از جانب تذکره نگاران و تاریخ نگاران فلسفه اسلامی آمده است بررسی می‌شود و سپس به تفسیری که فتح‌الله خلیف ارائه داده است و رازی را در آخر عمر تائب معرفی کرده است می‌پردازیم. در عین حال، سعی خواهد شد تا روشن شود که معنای عقل‌گرایی در کارهای رازی به گونه‌ای خاص است. هدف این نوشته تحلیل عقل‌گرایی فخر رازی است با توجه به آنچه که در وصیت‌نامه اش آمده است و بررسی تفسیرهایی که از آن شده است، تا از رهگذر آنها نشان داده شود که فخر رازی به چه معنایی عقل‌گرا بوده است و اینکه در آخر عمرش نظر دچار تغییر بنیادی، چیزی مثل توبه، نشده است.

۲. پیشینه بررسی معاصر

در میان نوشته‌های معاصر می‌توان تعدادی از بررسی‌ها را یافت که درباره مسئله عقل و ایمان نزد فخر رازی هستند. فرق نوشته حاضر با دیگر نوشته‌ها این است که اولین مقاله است که بحث عقل و ایمان نزد رازی را در دوره اخیر عمرش با توجه به وصیت‌نامه او، که طبعاً آخرین نوشته اوست، بررسی نکرده است. چنین کاری مزایای خاصی دارد: نخست، دوره را کاملاً مشخص و محدود کرده است؛ دوم، با توجه به یک نوشته خاص است و حجم این بررسی در توان یک مقاله است. مقالات دیگر که درباره عقل و دین نزد امام فخر هستند، اغلب درباره وجه کلی نظر فخر درباره عقل و دین هستند، چنانکه که «فخر رازی از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خرد پیشه» (مهدوی نژاد، ۱۳۸۷)، «چیستی ایمان و مقومات مفهومی آن از دیدگاه فخرالدین رازی» (خادمی و علی زاده، ۱۳۸۸)، «سنجش و سازش عقل و ایمان از منظر فخرالدین رازی» (جوادپور، ۱۳۸۹)، و «هندسه معرفت دینی فخرالدین رازی» (نوری، عرفانی و صیدی، ۱۳۹۵) همه کلیت بحث و مناظره عقل و دین را نزد فخر بررسی کرده‌اند. از آن میان جوادپور (۱۳۸۹) بدون تمییز

عقل را در نزد او برتر دانسته است و در بخش آخر نوشته به اختصار به بحث وصیت نامه و چند جمله ای که به آن الحاق می شود پرداخته است (۱۳۵) اما هیچ تذکری داده نشده است که این بحث حول وصیت نامه است و تنها به اشاره ای مبهم که امام فخر در آخر عمر «نسبت به عقل بی مهرتر بوده» اکتفا شده است، و در عین پذیرش آن به همان معنای ظاهر آن و بدون تدقیق در صحت انتساب مدارک و کلمات آن را مبین دوره اخیر تفکر امام فخر دانسته است. خادمی و علی زاده (۱۳۸۸) بیشتر به مقومات مفهوم ایمان نزد رازی پرداخته اند و نتیجه ای که گرفته اند، در زمینه بحث عقل و ایمان، بیشتر به این نظر، بر اساس شواهدی که یافته‌اند، متمایل شده‌اند که به نزد رازی تعقل وجه غالبی دارد. این دو توجهی به وصیت نامه نکرده‌اند. مهدوی نژاد با نقل دوره های حیات فکری رازی که محمد صالح زرکان ارائه کرده است نشان داده است که چنین دوره هایی را قائل شدن صحیح نیست؛ چراکه حتی بر اساس ترتیب کتاب‌های فخر، تا جایی که ممکن باشد، می‌توان نشان داد که این تقسیم درست نیست (۱۳۵-۱۳۶). در این نوشته هیچ اشاره‌ای به وصیت نامه نشده است مستقیماً بلکه از کتاب محمد صالح الزرکان گرفته شده است که او هم خود از ابن تیمیه گرفته است (الزرکان، بی تا، ۶۲۵) و او هم به طریق امانت نقل نکرده است.^۲ آخرین اثری که باید مورد نظر باشد نوشته نوری، عرفانی و صیدی است که در همان ابتدا با ارجاع به ابن عماد الحنبلی^۳ صاحب شذرات گزارش جرح گونه او را پذیرفته‌اند و گویی که سخن آخر همین است و معتقد شده‌اند که فخر در اواخر زندگی‌اش از عقل‌گرایی برگشته است؛ همان چیزی که ابن عماد گفته است (۹۸). ما در این نوشته نشان داده ایم که کسی مانند ابن عماد در راستای دیگر حنبلیان، خاصاً ابن تیمیه که هیچ‌گاه دست از جرح و حتی گه‌گاه تکفیر شوافع اشعری برداشت، موانع زیادی برای نزدیکی به انصاف دارد و حتماً لازم است که گزارشش نقادانه بررسی شود. ما در این نوشته بر خود وصیت نامه تکیه کرده‌ایم تا نشان دهیم که محتوای آن توبه نامه یا ضدیت با عقل نیست بلکه معنایی متعادل دارد که قبلاً هم فخر بر آن بوده است.

۳. پیشینه موضوع در آثار متقدم عالمان اسلامی

آنچه که در تواریخ الحکماء در مورد رازی آمده است اغلب ستایش آمیز است، مانند آنچه که ناصرالدین بن عمده الملک منتجب الدین منشی یزدی (قرن ۸هـ) ذیل مدخل الإمام، المحقق العلامه، فخرالدین محمد بن عمر الرازی، می‌گوید: «خاتم حکمای اسلامی و مطلع

مهر اجتهاد و امامی؛ و مطبوع معاشر تحقیق و ینبوع زلال تدقیق بوده است. و مصنفات و مولفات آن خلاصه ادوار از دایره اعداد و حدّ تفصیل متجاوز است...» (منشی یزدی، ۱۳۸۸، ۱۱۷-۱۱۶). گزارش‌های ابن ابی اصیبعه، در *عیون الأبناء فی طبقات الأطباء* (نک: ابن ابی اصیبعه، بی تا، ۴۶۲)، و ابن قفطی، در *إخبار العلماء بأخبار الحكماء* (ابن قفطی، ۱۳۴۷، ۳۹۶-۳۹۸)، ابن خلکان، در *وفیات الأعیان* (ابن خلکان، ۱۳۸۱، ج ۳، ۷۰)، همگی حکایت از مقام شامخ علمی او دارند. اگرچه برخی از تاریخ‌نگاران حکمت دیدگاه مساعدی نسبت به او نداشته‌اند، همانند شمس‌الدین محمد شهرزوری که در *نزهة الأرواح و روضه الأرواح* که به *تاریخ الحكماء* مشهور است، در مقام عقلی و علمی فخر رازی تردید می‌کند و او را از علوم باطن بی‌خبر می‌داند و با این حال منکر استادی او در علوم «ظاهری» نیست (شهرزوری، ۱۳۸۹، ۳۵۵)؛ همین اقوال عیناً در *محبوب القلوب قطب الدین اشکوری* آمده است (اشکوری، ۱۳۹۱). بیان شهرزوری درباره فخر پیچیده و غریب است و نمی‌توان دقیقاً مطمئن بود که معنای نهایی آن چیست، چراکه او را دارای «حدّت ذهن» می‌داند ولی در عین حال می‌گوید که به واسطه این حدّت ذهن در علوم نیز که تصرف نداشته است، کتاب نوشته است، مانند کتاب *سرّ المکتوم* در سحر و طلسم و نیرنجات که شهرزوری مثال می‌آورد (شهرزوری، ۱۳۸۹، ۳۵۶). دلیل اینکه شهرزوری چنین بر فخر می‌تازد، به نظر می‌رسد به خاطر دوری رازی از کشف و شهود است که او بیشتر عقل‌گراست تا اهل شهود هرچند در مسائل عقلی قائل به سیر و سلوک است؛ اما حتی این سیر و سلوک هم عقلی است (فخر رازی، ۱۳۴۴) شهرزوری می‌نویسد: «فخرالدین از این عوالم بی‌خبر بوده و از ظاهر پی به باطن نبرده، از این جهت بر خطا رفته و واقف به اسرار نشده.» (شهرزوری، ۱۳۸۹، ۳۵۸) بنابراین در واقع، از نظر شهرزوری نقص تفکر رازی در این است که به باطن توجهی نداشته است. از این رو، روشن است که وی از تقسیم‌بندی حکماء که شیخ اشراق ارائه می‌دهد، استفاده می‌کند و از منظری اشراقی به مسئله می‌نگرد. شیخ اشراق در مقدمه *حکمه الاشراف* می‌گوید: «بهترین جویندگان دانش الهی کسانی هستند که هم طالب تالّه و هم خواستار حکمت بحثی باشند و در درجت بعد، خواستاران حکمت الهی [بدون توجه به بحث]، و سپس، جویندگان حکمت بحثی [بدون توجه به تالّه] اند.» (شهاب‌الدین سهروردی، ۱۳۶۷، ۲۱) چنین دیدگاهی در میان اشراقیان شایع بوده است، چنانکه قطب‌الدین شیرازی هم در مقدمه بر شرح *حکمه الاشراف* چنین دیدگاهی را مطرح می‌کند و می‌گوید: مشاهدت مجردات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملک و ملکوت از

راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه که پی در پی آید.» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۷، ۵-۴)

از طرف دیگر تذکره نگاران و خصوصاً عالمان رجال نظری نامساعد نسبت به فخرالدین رازی داشته‌اند. دو موضوع درباره رازی هست که عالمان رجال ذکر کرده‌اند و این دو موضوع یکی سخنان رازی در بستر مرگ است و دیگری نوشتن کتاب *سرّ المکتوم فی مخاطبه الشمس و النجوم* است. چنانکه خواهد آمد عالمان رجال و تذکره نگاران جمله‌ای به رازی منسوب می‌کنند که ظاهر آن این است که از پرداختن به کلام و فلسفه پشیمان است. اما بحث نوشتن کتاب *سرّ المکتوم* نیز در نگاه‌های شکاکانه به او بی‌تاثیر نبوده است.

مذهب شافعی داشته است و به همین جهت نام و «ترجمه» اش در همه طبقات فقه‌های شافعی آمده است؛ از جمله *طبقات الشافعیه الکبری سبکی* و *طبقات الشافعیه ابن قاضی شهبه*، و نیز چون عالم قرآن و حدیث بوده است در بسیاری از کتاب‌های رجال مدخلی درباره اش هست، مانند *لسان المیزان ابن حجر عسقلانی* و *شذرات الذهب ابن عماد حنبلی*.^{۸۷} از میان این نویسندگان، که اغلب عالمان رجال و درآیه هستند، سبکی، فخرالدین را صراحتاً «تعديل» و او را از معایب بری می‌کند و کتاب *سرّ المکتوم* را از او نمی‌داند و می‌گوید که آن را به او نسبت داده‌اند، چنانکه سبکی می‌گوید: «وَأما کتاب السّر المکتوم فی مخاطبه [الشمس و] النجوم، فلم یصحّ أنه له، بل قیل: أنه مُختَلَق علیه.» (سبکی، ۱۹۷۱، ج ۸، ۸۷). در حالی که ابن حجر، فخرالدین را به دو چیز متهم می‌کند: نخست، تشکیک و پرسش از ستون‌های دین، چنانکه می‌گوید: «و له تشکیکات علی مسائل من دعائم الدین تُورث حیره، نسأل الله یثبّت الإیمان فی قلوبنا. و له کتاب السّر المکتوم فی مخاطبه [الشمس و] النجوم، سحر صریح، فلعله تاب من تألیفه إن شاء الله.» (ابن حجر عسقلانی، ج ۶، ۲۰۰۲، ۳۱۸). ابن حجر یکی از محدثان و علمای برجسته رجال است و در اینجا نیز به جرح رازی می‌پردازد، یعنی روایت حدیث از جانب او را مورد تردید قرار می‌دهد؛ زیرا فخر به مفسر و عالم قرآن نیز مشهور بوده است و تحصیل فقه و اصول به مذهب شافعی پیش پدرش داشته است. از این رو، گاهی به روایت حدیث هم می‌پردازد، خصوصاً در برخی از مواضع تفسیر کبیر (برای نمونه‌ای از آن نک: رازی، ۱۳۸۶، ۳۲۱۴-۳۲۱۵). حال اینکه ابن حجر از *سرّ المکتوم* سخن می‌گوید و امیدوار است که فخر از نوشتن آن توبه کرده باشد، جرحی

متوسط یا کم شدت است چراکه الفاظی که به کار برده است به صراحت بر ضعف راوی دلالت نمی‌کند (نک: ابن حجر، ۱۳۹۵، ۱۰۶)؛ و نیز، پرداختن به سحر از محرمات است و تحریم آن شدید. نووی درباره تحریم سحر می‌گوید که احادیث زیادی وجود دارد در این باره و یکی از این احادیث روایت ابن عباس از پیامبر (ص) است که فرمود: «مَنْ اقْتَبَسَ علماً مِنَ النُّجُومِ اقْتَبَسَ شَعْبَهُ مِنَ السَّحْرِ، زَادَ مَا زَادَ» [هر کس علمی از نجوم فراگیرد، در حقیقت شاخه‌ای از سحر را فراگرفته است و هرچه بیشتر فراگیرد، بیشتر در سحر وارد شده است].^۴ (نووی، ۱۳۹۶، ۲۸۳-۲۸۴). محتوای این حدیث، از میان دیگر احادیث مرتبط، دال بر این است که اگر موضوع کتاب سر‌الکتوم نجوم هم باشد، قذح در مولف پابرجاست.

فتح الله خلیف یکی از نویسندگان معاصر عرب است که وصیت‌نامه رازی را حاکی از توبه از کلام و فلسفه و به طور کلی عقل‌گرایی می‌داند و منبع مورد استناد او *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب* نوشته ابن عماد است. ابن عماد در قرن یازدهم هجری، ۱۰۳۲ تا ۱۰۸۹، می‌زیسته است و چیزی حدود شش قرن با رازی بُعد زمانی داشته است. کتاب وی باید در نیمه دوم قرن یازدهم تألیف شده باشد. اما در خود وصیت‌نامه چیزی که بتوان آن را نشانه‌ای برای عدول رازی از کلام باشد، یافت نمی‌شود. بلکه وی، سوای وصیت‌نامه، از قول ابن صلاح نقل می‌کند که رازی گفت: «قال ابن الصلاح: اخبرني القطب الطوعاني مرتين، إنه سمع فخرالدین الرازی يقول: یا لیتنی لم أشتغل بعلم الکلام، و بکی.» [ابن صلاح می‌گوید: قطب طوعانی به من دوبار گفت که از فخر رازی شنیدم که گفت: ای کاش به علم کلام نمی‌پرداختم و گریست.] (ابن عماد، ۱۹۹۱، ۴۱). چنانکه در ادامه خواهد آمد این جمله جزئی از وصیت‌نامه نیست و ابن عماد آن را به عنوان اظهار نظری بیرونی نقل می‌کند، اما هیچ یک از اسناد دست اول و نزدیک به رازی چنین چیزی را نقل نکرده‌اند. فتح الله خلیف، نویسنده معاصر، چنین تفسیر می‌کند: «رازی در اواخر عمرش، مانند غزالی، از اشتغال به علوم عقلی توبه کرد» (Kholeif, 1966, 21). در واقع، چند نقد وجود دارد که یکی از آنها توسط ابن عماد برجسته می‌شود و خلیف به او ارجاع می‌دهد.

۴. سنجش و بررسی

یکی از استنادات نویسنده به کتاب ابن عماد، *شذرات الذهب*، است که با توجه به بعد زمانی می‌توان در صحت آن تردید کرد. ابن عماد حنبلی است، در حالی که فخر شافعی بوده است. این می‌تواند نکته‌ای مهم باشد. زیرا مذهب حنبلی به شدت با کلام و فلسفه

مخالف است و عقل‌گرایی در آن هیچ جایی ندارد؛ در صورتی که مذهب شافعی نسبت به استدلال عقلی تساهل بیشتری دارد و تا حدی از استدلال‌های عقلانی استفاده می‌کند (نک: شافعی، ۱۳۵۷هـ.). از طرف دیگر، از زمان‌های بسیار دور، خصوصاً با ابن تیمیه، که تمایل زیادی در تکفیر و تشریک دارد، خصومت حنابله با شوافع اشعری بسیار برجسته تر می‌شود و کسانی که بر شافعیان اشعری اهل کلامی مثل غزالی و امام فخر ردّ می‌نویسند بسیار زیاد هستند (طاهری عراقی، ۱۳۶۵، ۲۰-۲۲). پس می‌توان دیدگاه ابن عماد را مبتنی بر تعصبی حنبلی دانست، اما نمی‌توان با قطعیت به آن حکم داد. اما نقد این تفسیر را می‌توان دو گونه پیش برد: یکی با توجه به مطالب داخل در وصیت‌نامه، و دیگری مسائل دیگری مانند صحت انتساب قول‌ها. ابتدا روش دوم را بررسی خواهیم کرد. چیزی که ابن عماد آورده است و خود او از آن نتیجه‌ای «توبه» آمیز می‌گیرد و مبنای تفسیر خلیف نیز می‌شود، قولی است که از ابن صلاح که او هم از قطب طوعانی نقل قول می‌کند. ابن عماد به اینکه ابن صلاح در چه اثری چنین چیزی گفته است نمی‌گوید و اکنون هم در کتاب‌هایی که از ابن صلاح باقی مانده است چنین چیزی وجود ندارد، خصوصاً که ابن صلاح قطعاً تقی‌الدین ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمان بن عثمان ابن موسی بن ابی‌نصر نصری شهرزوری و هیچ کس دیگر نیست که تصور کنیم دو ابن صلاح با هم اشتباه گرفته شده‌اند. از طرف دیگر، کتابی که به نظر می‌رسد منشاء آن باشد احتمالاً *طبقات فقهاء الشافعیه* ابن صلاح است؛ زیرا موضوع دیگر کتاب‌های مفقود ابن صلاح متفاوت است و بعید است که در آنها چیزی بوده باشد. اما چیزی که مشخص است این است که کتاب *طبقات ابن صلاح* یک «ذیل علی طبقات ابن صلاح» در انتهایش دارد که برخی از مداخل فراموش شده به آن اضافه شده‌اند؛ در آن ذیل یک مدخل درباره رازی هست و در آن صرفاً به استادان و تصانیفش اشاره کرده است و او را علامه و مفسر و متکلم عصر خودش معرفی کرده است (ابن صلاح، ۱۹۹۲، ۸۶۶).^۶ میان ابن صلاح و ابن عماد بیش از ۴۰۰ سال فاصله است و چون آنچه او نقل می‌کند اکنون موجود نیست تکیه بر آن معقول نیست، خصوصاً که ممکن است ابن عماد خود اشتباه کرده باشد یا تصحیفی موجب آن شده باشد. در مورد راوی هم چیزی در دست نیست و اینکه قطب طوعانی کیست هیچ اطلاعی در دست نیست.^۷ علاوه بر آن، در همه نسخ وصیت‌نامه، وصیت بر شاگرد فخر^۸، ابراهیم بن ابی بکر اصفهانی املاء شده است و اسمی از دیگران نیست (ابن ابی‌اصیبه، ۲۰۰۱، ۱۴۰؛ سبکی، ۱۹۷۱، ۹۰؛ فخرالدین رازی، نسخه خطی ش ۶۶۸۳۱، ۷پ).

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او ۱۸۷

نوشته خلیف تز دکترایی است که از آن در دانشگاه کمبریج دفاع کرده است و پس از آن به اثری نسبتاً کلاسیک تبدیل شده است و به زودی چند بار چاپ شده است (Kholeif, 1966, XI). او می‌نویسد:

خلیف در ادامه همین قطعه ادامه می‌دهد و از این نظر مهم است که او سخن رازی را به گونه‌ای نادرست می‌فهمد. وی می‌نویسد:

در ۲۱ محرم سال ۶۰۶ هجری قمری و ۲۶ ژوئیه ۱۲۰۹ میلادی، رازی که در حال مرگ بود، آخرین وصیت خود را بر شاگرد خود، ابوبکر ابراهیم بن ابوبکر بن علی اصفهانی، املا کرد و در آن بر توبه و استغفار خود تأکید کرد. (Kholeif, 1966, 21)

تکیه خلیف بر بخشی است که رازی می‌گوید که «قرآن» از تعمق برای ایراد اعتراض و مناقضات منع می‌کند و همانا عقل بشری در این تنگناها دچار تلاشی و اضمحلال می‌شوند»^۹ (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ۱۴۱). خود این گزاره در کنار گزاره قبل از آن، «فائده‌ای که در روش قرآن هست در کلام و فلسفه ندیدم» (همان)، می‌تواند موید نظر خلیف و کسان دیگری باشد که این نوعی استغفار است؛ اما در ادامه وصیت این حرف بیشتر واضح می‌شود و معنای اصلی آن مکشوف می‌شود؛ زیرا که تا این مرحله هنوز بحث به طور کامل منعقد نشده است. رازی پس از این چیزی می‌گوید که معنای سخنش را عوض می‌کند:

به همین جهت می‌گویم: آنچه که به دلایل روشن از وجوب وجود و توحید و برائت خدا از شریک قدیمی و ازلی و [توحید] ربوبی و فعلی، چنان است که تاکنون گفته‌ام و الله را بر همان منهج ملاقات خواهم کرد. و اما [درباره] آنچه که مبهم و ظریف است، [می‌گویم] آنچه که در قرآن و احادیث صحیحی که امامان در مورد معنای آن با هم اتفاق دارند^{۱۰}، همان است که هست [همانطور که آمده می‌پذیرم]. و درباره چیزهایی چنان نیست می‌گویم: ای پروردگار دو جهان همه می‌گویند که تو اکرم الأکرمن و ارحم الراحمین هستی، آنچه از قلم من بیرون آمده و آنچه که در دل داشته‌ام از علم تو نهان نیست؛ می‌گویم: دانسته‌ای که مقصودم تحقیق باطل و ابطال حق نبوده است و چیزی ننگاشته‌ام مگر اینکه آن را حق پنداشته باشم و تصور کرده باشم که آن صادق است^{۱۱}، ... (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ۱۴۲)

در این قطعه رازی از سه نوع متفاوت از موضوعات بحث می‌کند: برخی موضوعات ابتدایی و بدیهی کلام و اصول در مورد توحید و وجود صانع و غیره که او می‌گوید تغییری در آنها نیست؛ دوم، موضوعات ظریف و دقیقی که در قرآن و احادیث صحیح آمده است و

او می‌گوید که آنها را چنان که هستند می‌پذیرد (فهو كما هو)؛ و سوم، موضوعاتی که از این دو دسته نیستند و رازی می‌گوید که تعمداً حق را ناحق نکرده است و اگر اشتباهی کرده است در حال استغفار است. این دسته سوم چیزهایی هستند که یا نص صریحی ر مورد آنها نیست یا اینکه تفسیر نصوص مربوطه محل اختلاف است. در واقع، آنچه که رنگی از پشیمانی دارد مربوط به این دسته سوم است که اکنون مردی متکلم در بستر مرگ از خدای خود استغفار می‌کند. اما استفاده از واژه «توبه»^{۱۲} جلوه‌ای بسیار قوی به داستان می‌دهد و تا حد زیادی کل معنا را تغییر می‌دهد. به همین خاطر ممکن است، کل فهم خلیف از داستان مورد تردید باشد و کسانی دیگر، مانند طارق جعفر به آن اعتراض کرده‌اند. جعفر علاوه بر خلیف کسانی دیگر را نیز نام می‌برد که با خوانشی سطحی از وصیت‌نامه تصور کرده‌اند که نوعی توبه نامه است (Jaffer, 2015, 119-125). تمام چیزی که از این قسمت از وصیت‌نامه رازی قابل برداشت است این است که روش و محتوای قرآن برتر از کلام و فلسفه است، اما کدام متکلمی چنین باوری ندارد؟ یا حتی کدام فیلسوف اسلامی است که نمی‌پذیرد قرآن برتر از همه دیگر نوشته‌ها است. بخشی از متن آن نیز دلالت صریحی دارد بر اینکه رازی نمی‌گوید که تا کنون کاری کرده است که اکنون پشیمان است.

از جانب دیگر، اینکه عقل بشری با محدودیت‌های بسیاری روبرو است از اوان زندگی فکری اش، به آن اذعان داشته است و در جای جای کتاب *جامع العلوم* به آن اذعان می‌کند. کتاب *التحییر فی علم التعبیر* رازی حاوی قطعه‌ای است که در هر صورت مربوط به قبل از وصیت‌نامه است و او حتی در علم تعبیر خواب هم به قرآن برتری و اولویت می‌دهد. وی می‌گوید:

بدان که معبر باید که چون کسی از وی خوابی پرسد، نخست اندر قرآن نظر کند که دلیل این علم اندر قرآن بسیار است، و چون دلیل این خواب را در قرآن بیابد، محتاج نشود به چیزی دیگر. آنگاه اگر در قرآن نیابد، در حدیث رسول الله علیه السلام و غیر آن شروع کند. (رازی، ۱۳۵۴، ۳۴)

از اینکه رازی به برتری قرآن و فرومائیگی کلام و فلسفه نسبت به آن سخن می‌گوید، نمی‌توان نتیجه گرفت که وی به طور کامل دست از عقل‌گرایی شسته است. و حتی نمی‌توان از توبه غزالی سخن گفت، اشتغال وی به عرفان در اواخر عمر دلیلی بر ترک عقل نیست، بلکه غزالی هیچ‌گاه از دو چیز دست برداشت: نخست، او هیچ‌گاه مذمت فلاسفه

را کنار نگذاشت؛ و دوم، هیچگاه دست از بررسی عقلانی برنداشت. این دو وجه منافاتی با هم ندارند، چراکه بررسی عقلانی عام است و فلسفه خاص.

مسئله‌ای که پیش روی بسیاری از محققان، خصوصاً محققان عرب است، این است که آنها تمایزی بین عقل و فلسفه قائل نیستند. در مورد رازی هم هیچ کدام از نویسندگان نزدیک به زمانش چیزی در مورد توبه یا دست کشیدن از فلسفه و کلام ذکر نکرده‌اند. تنها گزارش نزدیک به زمان وی گزارش ابن خلکان است که بدون نقل مستقیم وصیت وی، می‌گوید: «و وصیت او که در وقت موت پیش شاگردان املا کرد، دلالت بر حسن عقیده او می‌کند.» (ابن خلکان، ۱۳۸۱، ج ۳، ۷۳) ابن خلکان دو سال پس از مرگ رازی، یعنی در ۶۰۸، به دنیا می‌آید و مرگ وی در سال ۶۸۱ بوده است. نقل قول وی نسبت به تفاسیر گوناگون گشوده است، اما در مواجهه با دیگر قراین و همچنین آثار خود رازی، وی به اذعان به برتری قرآن اشاره می‌کند و این را دلیلی بر حسن عقیده رازی می‌پندارد. به نظر می‌رسد قول ابن خلکان روی در ردّ اتهامات عالمان قشری داشته باشد که رازی یا امثال وی را به کفر و بدعت متهم می‌کردند. بنابراین نمی‌توان تأیید کرد که رازی در اواخر عمرش دست از عقل‌گرایی، کلام یا فلسفه برداشت، چون: نخست، شواهدی که در تأیید آن است چندان قوت و اعتبار ندارد. اغلب آنها در زمانی دور و بعید نوشته شده‌اند و به نظر می‌رسد که حربه‌ای باشد برای تفسیری قشری، مخصوصاً که مدعیان آن اغلب به مذاهبی تعلق دارند که قشری و ضدعقل هستند. دوم، آثار دست اول و معتبری مانند کنزالحکمه، زهره الارواح در چنین موردی کاملاً ساکت هستند، و در حالی که کسی مانند شهرزوری وی را متهم به ماندن در حکمت بحثی می‌کند هیچ اشاره‌ای به دست کشیدن از عقل‌گرایی نمی‌کند، اگر چنین چیزی صحت داشته باشد، می‌توانست موجب مسرت عارف مسلک‌انی مانند شهرزوری یا ابن عربی باشد؛ یا آثار دیگری مانند وفیات الاعیان ابن خلکان تفسیری ارائه می‌دهند که دست بالا می‌تواند موید اذعان به برتری قرآن باشد؛ و نهایتاً هیچ اثری از فخر در دست نیست که چنین رویه‌ای را تأیید کند. مدعیان هم می‌گویند که وی در بستر مرگ «توبه» کرد. این امر با دیانت و صداقت فخر در تضاد است، گویی او مدت‌های مدید به چیزی نادرست معتقد بوده است. اگر بخواهیم نظریه توبه فخر در اواخر عمر را رد کنیم، چنین دلایلی کفایت می‌کند، اما به لطف گزارش ابن اصیبعه می‌توان به صورتی قطعی تفسیر خلیف یا دیگران را انکار کرد. قطعه‌ای که رازی این سخنان را بر زبان جاری می‌کند در زمینه‌ای وسیع تر است که بدون توجه به زمینه بحث و بدون توجه به ارتباط آن با کلیت

سخن گمراه کننده است. رازی در وصیت نامه اش پس از اذعان به اسلام و توکل به رحمت الهی چنین می گوید:

... مردم می گویند چون آدمی بمیرد علاقه او از جهان خلق قطع گردد. این منحصص از دو وجه بیرون نیست. اول آنکه اگر اعمال صالح و یادگار نیک از آدمی بماند، سبب دعای مردم خواهد شد و دعا در حضور حضرت باری تعالی اثر نیکو دارد؛ دوم آنکه آدمی درباره مصلحت اولاد و فرزندان و زنان و رد مظالم اهتمام نماید. اما نسبت به موضوع نخست، مردی بودم دوست دار دانش و در همه موضوعات مطالبی نوشته ام. از نگاه کمیت و کیفیت در نوشتن توقف نکردم، صرف نظر از آنکه حق و باطل و غث و ثمین به وجود آمده باشد ... وقتی که به کتب کلامی و طرق فلاسفه آشنا شدم و در این راه خدا داناست رنج عظیم بردم، به آنقدر رنج سودی نبردم، زیرا هر موضوعی در صفحه قرآن عظیم الشان تجلی می کرد و قرآن به ما می فهماند که همه خود را تسلیم عظمت مطلق جل جلاله کنند و قرآن عظیم انسان را از نقض و ابرام بی جا بی نیاز می سازد، چه حقایق و معانی در مضایق الفاظ ننگجد و عقل بشری در تنگنای قوانین منطقی و براهین فلسفی نابود می گردد و عقول بشری مضمحل می گردد. از آن رو، می گویم آنچه از دلایل ظاهره و براهین باهره دانسته ام، و خوب خداوند یکتایی است که از شریک بیزار است. چون ازلیت و قدمت و تدبیر و تقدیر و فعالیت اینها اموری است که بدان معتقد و بر من ثابت و محرز است و خدا را بر همین عقیده ملاقات می کنم. و اما آنچه غموض داشته و عقل من بدان نرسیده به دستگیری قرآن و پیروی از ائمه دین و پیشوایان به میزان آیات و روایات سنجیده و فهمیده و نگاشته ام.^{۱۳} (ابن اصبیعه، ۲۰۰۱، ۲-۱۴۰؛ مایل هروی، ۱۳۴۳، ۴۰-۲۳۹)

برای درک معنای سخن رازی لازم است تا برخی ملاحظات را پیش چشم داشت: نخست، این سخنان مردی است که در بستر مرگ منتظر پایان حیات دنیوی اش است. بنابراین نباید انتظار استدلال دقیق و جدی را داشت. چنین موقعیتی سراسر احساس است، ترس از مرگ، اندیشیدن به حیات اخروی، محاسبه اعمال هنگامی که در صورت قصور، زمانی برای جبران نیست و از این قبیل. دوم، صدر متن چیزی را القاء می کند که می تواند کل معنا را دگرگون کند. او می گوید وقتی انسان بمیرد دستش از این دنیا کوتاه خواهد شد، در این صورت باید به فکر توشه آخرت هم بود. رازی می گوید اعمال صالح می توانند مددی برای جهان باقی باشند و از جمله کارها و اعمال صالح خود دوست داری دانش به طور کلی، که دانش های فلسفی را هم در بر می گیرد، و سعی وافر در آن را نام می برد. سوم،

آنچه که وی به آن اذعان دارد، یکی محدودیت عقل و علم بشری، و دیگری، برتری قرآن بر اهتمام بشر است. تأکید بر برتری قرآن و اینکه قرآن سرچشمه تمامی دانش‌ها است در دیگر آثار رازی به وفور یافت می‌شود، مانند آنچه که در مورد دانش‌های مستنبط از سوره حمد در تفسیر کبیر وجود دارد و یک مقدمه و چندین کتاب را شامل می‌شود (رازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۶-۵۴)؛ غزالی هم در *جواهر القرآن* به چنین چیزی برای قرآن قائل است، یعنی برتر بودن مطلق قرآن بر دیگر علوم و استنتاج علوم دیگر از قرآن (غزالی، ۱۳۹۴، ۳۲-۴۳). با در نظر گرفتن این ملاحظات، می‌توان گفت که گرچه وی شأن فلسفه و کلام را پایین می‌آورد، اما مقیاسی که وی استفاده می‌کند نسبت به قرآن است، و قرآن نمونه‌ای عالی آن است، نه نسبت به علوم دیگر. بنابراین در واقع وی چیز جدید و تازه‌ای در باره فلسفه نمی‌گوید. نکته مهم دیگر این است که رازی فقط در مورد فلسفه سخن نمی‌گوید، بلکه روی سخنش با کلام و فلسفه است. پس موضع وی بسیار متفاوت از دیگران است. حتی مقایسه نظرات غزالی و فخر رازی با هم نشان می‌دهد که دیدگاه‌های آن دو در مورد فلسفه، دقیقاً مانند کلام، بسیار متفاوت و دور از هم است. غزالی در *احیاء علوم الدین* می‌گوید:

سوم [بخش فلسفه] الهیات است، و آن بحث است از ذات خدای و صفات او، و آن داخل کلام است. و فلاسفه در آن به نمطی دیگر از علم منفرداند، بل به مذهب‌ها که بعضی از آن کفر است و بعضی بدعت منفردند. (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱، ۶۵)

می‌توان گفت غزالی دست از فلسفه و کلام کشید، اما باید نشان داد که چرا چنین شد. غزالی به عرفان پرداخت اما با این حال عقل را کنار نگذاشت، چنانکه بخش بزرگی از کتاب *علم ربیع عبادات احیاء علوم الدین* در فضیلت و برتری و شرف عقل است (ر.ک. غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱، صص. ۱۸۹-۲۰۲). دیگرانی مانند شهرستانی به علوم نقلی روی می‌آوردند، اما رازی در این زمینه متفاوت است، زیرا وی همیشه متکلمی عقل‌گرا باقی ماند. اما نقص اساسی استدلال خلیف و دیگران برای توجیه «توبه» رازی این است که آنها هیچ توجهی به دیگر مدارک موثق ندارند. گویی که رازی در اواخر عمرش چنین چیزی در مورد فلسفه و کلام گفته است. در حالی که وی دست کم از یک یا دو دهه قبل از مرگ، بر اساس شواهد متقن، موضعی نقادانه نسبت به فلسفه و فلاسفه داشته است. هر چند باید موضع نقادانه وی را نسبت به فلاسفه دانست، نه خود فلسفه. این موضع نقادانه به گونه‌ای نیست که بتوان تخطئه فلسفه را از آن نتیجه گرفت. او در مقدمه *شرح عیون الحکمه ابن سینا* می‌نویسد:

عیون الحکمه دفتری است ارجمند که آن را از نوشته‌های گران بها به شمار آورده‌اند. درست بگوییم صدفی است در بردارنده مروارید کاوش‌های گذشتگان. یکی از یاران بزرگوار من ... از من درخواست کرد تا دشواری‌های آن را بردارم و گره‌های آن را باز کنم. من از این کار سر برتافتیم، چه آن مروارید را کسی هنوز نسفته ... پس من چگونه بتوانم در برابر این دریای خروشان درآیم و راه این ابر سنگین را ببندم. دیگر اینکه من همه این دفتر را سراسر نمی‌پذیرم و خرد و بزرگ مسائل آن گرایش ندارم، اگر با آن سازگاری کنم و چرب زبان باشم، چنان است که خواسته باشم بندگان خدا را به گمراهی بکشانم، و اگر آنچه را نمی‌پسندم آشکار کنم، مرا رسوا خواهند ساخت و سرزنش خواهند کرد. سوم اینکه این دفتر بر پایه کج نهاده شده و نگارنده در آن به راه راست نرفته است. گذشته از این بسیار گزیده و کوتاه است و مردم آن را پربرار می‌دانند، چه نگارنده آن را نامور می‌پندارند، و همواره می‌کوشند به راز آن راه یابند، و نهفته‌های آن را به روشنی ببینند. ... و عبارتهای آن روشن و باز نیست و ناگزیر هرکسی آن را به دلخواه خویش تفسیر می‌کند و خیال‌ها می‌پردازد و بر آن می‌افزاید، و آیندگان که نادان تر از آنانند، این افزوده‌ها را از خود آن می‌پندارند. از این روی رخنه‌ها و لغزش‌ها در آن رخ می‌دهد ... من خامه و کاغذ را از سرزنش و دشنام و نفرین دور برداشتم، اگرچه آنچه را که درست و راست است نهفته نگذاشتم، و آن را تا می‌توانستم سنجیده نشان دادم، و آنچه را که تباه می‌دانستم به اندازه توانایی خود بی پایه و سست ساختم. (رازی، نقل از: محقق، ۱۳۶۵، ۸-۱۱۷)

چنانکه از متن بر می‌آید او نه تنها اساس فکری مندرج در *عیون الحکمه* را نادرست می‌داند، می‌گوید که شهرت نگارنده سبب شده است تا کاستی‌ها پنهان بماند، و حتی این شهرت سبب شده است که نادرستی‌هایی که دیگران به آن افزوده‌اند به نویسنده نسبت داده شود و شهرت نویسنده اعتبار آنها باشد. وی تاکید می‌کند در برابر نادرستی‌های اساسی موضعی نقادانه گرفته است و آنها را آشکار کرده است و در عین حال از خطاهای آشکاری که احتمالاً افزوده‌های آیندگان باشند غافل نبوده است. همچنین، به درستی تاکید می‌کند که آنچه را حق و درست پنداشته است کتمان نکرده است. این شرح احتمالاً در دوره میان سالی فخر نوشته شده است، چراکه خود اذعان می‌کند که در هنگام نوشتن آن سی سال از شروع نوشتن آثارش گذشته است (رازی، نقل از: محقق، ۱۳۶۵، ۱۱۸). رازی در رساله *الفرق فی شرح احوال مذاهب مسلمین و المشرکین*، که مشخص است سال‌ها پیش از مرگش نوشته شده است چون بسیاری از دیگر کتاب‌هایش در مورد کلام و فلسفه را نام نمی‌برد، فیلسوفان را فرقه‌ای خاص از مسلمین می‌داند و آنها را در کنار دیگر فرق قرار

می‌دهد. وقتی رازی یا دیگران از واژه «فرقه» استفاده می‌کنند، منظورشان این است که عقاید آن «فرقه» با اهل سنت و جماعت متفاوت است. هرچند ممکن است که عقایدشان کفرآمیز یا بدعت‌آمیز نباشد. بنابراین، وقتی وی فیلسوفان را فرقه‌ای خاص تلقی می‌نماید این مسئله جای تأمل دارد، به ویژه وقتی بر اهل سنت و جماعت بودن خود تأکید می‌کند. از نوشته وی بر می‌آید که دلیل مجزا کردن فیلسوفان به صورت یک فرقه برخی عقاید و آموزه‌های آنها است، مانند اعتقاد به قدّم عالم و انکار علم خداوند به جزئیات. او می‌نویسد:

مذهب ایشان آن است که عالم قدیم بود و علت مؤثر بالایجاب است نه بالاختیار، و بیشترین فلاسفه علم خدا را منکرند و حشر اجساد باور ندارند. بزرگترین ایشان ارسطاطالیس است و او را کتاب‌های بسیار بود و هیچکس در نقل گفتار او و ترجمه کتاب‌های او بهتر از بوعلی سینا، شیخ الرئیس، نیست که ... دوست داران علم و فلاسفه را اعتقادی عظیم و عنایتی کامل به آن کتاب‌ها هست. ما نیز در آغاز کار و اوان اشتغال به علم کلام، اشتیاق فراوان به دیدن کتب ایشان داشتیم. مدتی از عمر را به آن صرف کردیم و پیوسته در صدد بودیم، فضل و توفیق حق ما را بر آن داشت کتاب‌هایی تصنیف کنیم که متضمن ردّ آنها باشد. چون کتاب نهاییه العقول و کتاب المباحث المشرقیه و کتاب المملخص و کتاب شرح اشارات و کتاب جوابات المسائل النجاریه و کتاب البیان و البرهان فی الردّ علی اهل الزيغ و الطغیان و کتاب المباحث العمّادیه فی المطالب المعادیه و کتاب تهذیب الدلائل فی عیون المسائل و کتاب اشاره النظار الی لطائف الاسرار. همه این‌ها در کتاب در بیان اصول دین و شرح و ابطال شبهات فلاسفه مخالفان است. (سفینه تبریز، ۱۳۸۱، ۲۲۲)

رازی هر جا در مخالفت فیلسوفان سخن می‌گوید می‌گوید «فلاسفه مخالفان»، و بر اساس آنچه از آثارش باقی مانده است نمی‌توان تحقیق کرد که دسته دیگری که «فلاسفه مخالفان» تلقی نمی‌شوند چه کسانی هستند. می‌توان بر اساس احتمالی ضعیف و با توجه به همعصری و برخی دیگر از شواهد، گفت احتمالاً نسبت به مکتب اشراق و شخص سهروردی نظری مثبت داشته است و این قید را بر فلاسفه به این خاطر می‌آورد که آنان را مورد مخالفت قرار ندهد. از جهت دیگر، ممکن است بتوان حدس زد که منظور فلاسفه و متکلمان زیدی و اسماعیلی باشد که به همین اصول معتقد بودند. به هر حال، مشخص است که منظور وی از اینکه فلاسفه علم خداوند را رد می‌کنند، علم خداوند به جزئیات است نه اینکه آنها منکر کلیت آن باشند. در مورد انکار حشر اجساد هم وی به ابن سینا نظر دارد که قائل به معاد روحانی است و معاد جسمانی را به ایمان واگذار می‌کند. در قطعه

منقول جمله‌ای هست که رازی در آن می‌گوید که کتاب‌هایی در ردّ فلاسفه مخالفان تصنیف کرده است؛ از این جمله می‌توان یقین کرد که موضع نقادانه وی نسبت به فلاسفه از سال پیش از مرگش بوده است. مخصوصاً که تأکید می‌کند در اوان کارش نسبت به فلسفه اشتیاقی وافر داشته است و گویا بعداً نظرش تغییر کرده است. هرچند که نباید در نتیجه‌گیری از این سخنان شتاب زده عمل کرد. زیرا ادامه همین سخنان نشان می‌دهد که وی از جانب مخالفان بسیار تحت فشار بوده است و اکنون به نوعی دارد از خود دفاع می‌کند. شدت این مخالفت‌ها به قدری زیاد بوده است که وی از دوستانش درخواست حمایت می‌کند و از اینکه تاکنون از او حمایتی نکرده‌اند، شکایت می‌کند. بیان او، پس از ذکر آثارش و اذعان به اینکه در دفاع از دین به رد مخالفان، چنین است:

با این همه حاسدان و دشمنان پیوسته زبان طعن به ما دراز کرده‌اند و در دین ما با این چندین جدّ و اجتهاد طعن می‌کنند و لکن ایشان کی طعن می‌کنند از جهت آن طعن که اعتقاد اهل سنت و جماعت نزدیک ایشان باطل است و جمله عالمیان را معلوم است که مذهب من و مذهب اسلاف من جز مذهب اهل سنت و جماعت نیست و پیوسته بر اطراف عالم شاگردان من و شاگردان پدر من به دین حق و بدین خلق را می‌خوانده‌اند و همه بدعت‌ها باطل کرده‌اند اگر ایشان در حق من طعن کنند بس عجب نبود ... (سفینه تبریز، رساله اصول دین والملل والنحل، ۲۲۲)

از این بیان واضح است که فشارها به قدری بوده است که دوستان وی جرأت حمایت از وی را نداشته‌اند. بنابراین، پایبندی به هر نظری که حاکی از روی گردانی و توبه رازی از فلسفه در اواخر عمر و در بستر مرگ باشد، مردود است. زیرا از یک طرف، چنانکه نشان داده شد، این گرایش دست کم از بیست سال قبل از مرگش وجود داشته است. از طرف دیگر، این گرایش صرفاً موضعی نقادانه به فلسفه است، نه طرد و تخطئه آن. همچنین، با توجه به فشارها و مخالفت‌های قشریان با علاقه رازی به فلسفه و کلام، موجه است که بپنداریم موضع نقادانه وی بسیار رقیق‌تر و کمتر بوده است، اما زیر فشارها مجبور شده است تا از درجه تمایلش بکاهد.

۵. معنای عقل‌گرایی نزد فخر رازی

چنانکه بیان شد، رازی یک خط فکری نقادانه را برای سال‌های متوالی داشته است، اما لازم است تا به طور خلاصه و در جمع مطالب پیشین به معنای عقل‌گرایی نزد او بپردازیم.

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او ۱۹۵

عقل‌گرایی نزد اشاعره و کسانی مانند فخر رازی معنایی خاص دارد؛ آنها از یک جهت منکر عقل‌گرایی معتزله هستند و قائل به این نیستند که عقل بتواند منبعی مستقل برای احکام باشد و حتی منکر سنجش افعال الهی با عقل هستند (حلبی، ۱۳۷۶، ۹۵؛ قاسمی، ۱۳۹۵، ۱۱۴-۱۱۷). چنانکه ابوجعفر طحاوی، صاحب کتاب مشهور العقیده الطحاویه، در زمینه توحید می‌گوید: «لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَفْهَامُ» [وهم به او نمی‌رسد و فهم او را درک نمی‌کند] (الطحاوی، ۱۹۹۵، ۸). غزالی در کیمیای سعادت این موضع را روشن می‌کند؛ او تفکر را دارای چهار میدان می‌داند و درباره میدان دوم آن می‌نویسد:

و تفکر یا در ذات و صفات وی [خدا] بود، یا در افعال و مصنوعات وی؛ و مقام بزرگترین تفکر در ذات و صفات وی بود، ولیکن چون خلق طاقت آن ندارد و عقول بدان نرسد، شریعت منع کرده است و گفته که در وی تفکر مکنید: فَإِنَّكُمْ لَمْ تَقْدِرُوا قَدْرَهُ^{۱۴}. و این دشواری نه از پوشیدگی جلال حق است بلکه از روشنی است، که بس روشن است و بصیرت آدمی ضعیف است طاقت آن ندارد، بلکه در آن مدهوش و متحیر شود. (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۵۰۸-۵۰۹)

قطعاتی مانند این در آثار غزالی بسیارند و همه آنها دلایل قاطعی هستند بر اینکه مدعای خلیف برای توبه غزالی به این معنا نیست که غزالی ابتدا عقل‌گرایی صرف بوده است و عقل را به عنوان یک منبع شناخت در همه موضوعات می‌پذیرفته و در آخر عمر از آن رأی برگشته و «توبه» کرده است، بلکه غزالی همیشه با اعمال ملاحظاتی مانند آنچه ذکر شد به عقل و علم می‌نگریسته است. از جانب دیگر، فخر رازی نیز در تفسیر کبیر و در رساله خداشناسی معنایی قریب به این معنا را تایید می‌کند. او در رساله خداشناسی تاکید می‌کند که شناخت خدا از این لحاظ که خدا از هر چیزی ظاهرتر است و در تمام عالم آفرینش ساری و جاری است، از همه چیز آسان‌تر است اما از آن لحاظ که او نامتناهی است و حدی ندارد و عقل بشر چیزی محدود و متناهی است، پس متناهی نمی‌تواند بر نامتناهی احاطه یابد و بنابراین علم بشر در مورد هستی خدا همیشه ناکامل است (رازی، ۱۳۴۰، ۱۷)؛ و در تفسیر کبیر ذیل تفسیر آیه ۷ آل عمران می‌گوید که در آیه

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران ۳: ۷)

معنا قبل از راسخون فی العلم تمام می شود و تاویل آیات را فقط خدا می داند (رازی، ۱۳۸۶، ۳۲۱۴-۳۲۱۵)؛ و در ادامه می گوید:

آنچه ظاهرش با دلایل عقول مخالف است متشابه باشد، آنگاه می دانند که همه آن دو [محکّمات و متشابهات] کلام کسی است که در سخن او تناقض و باطل جایز نیست، پس در می یابند که آن متشابه ناچار نزد خدای تعالی معنایی صحیح دارد. (رازی، ۱۳۸۶، ۳۲۱۹)

از سخن رازی این بر می آید که عقل در متشابهات کارساز نیست و نمی تواند آنها را تاویلی دقیق کند. از این رو، می توان گفت که عقل گرایی نزد رازی در معنایی خاص است و آن معنا، استفاده از روش استدلالی است در هنگامی که مواد استدلال از شرع اخذ شده است؛ در واقع، عقل به ابزاری تبدیل می شود که به خدمت شرع در می آید. در اسرار التنزیل او در فصل ششم از مقالت اول به این می پردازد که ایمان تقلیدی درست نیست و در فصل هفتم آن بلافاصله از برتری قرآن و موجود بودن همه علوم در قرآن سخن می گوید؛ یعنی دقیقاً همانطور که در وصیت نامه گفته است. رازی در فصل ششم «در بیان اینکه ایمان مقلد درست نبود» می نویسد:

«بدانکه جماعتی حشویان چنین گویند که تقلید در راه معرفت کفایت باشد، و جماعتی می گویند که معرفت جز به واسطه دلیل و حجت حاصل نشود و ما را به درستی این مذهب [دوم] براهین بسیار است.» (فخرالدین رازی، نسخه خطی ش ۷۸۷۰۲، ۳۰)

و سپس به بیان براهین می پردازد. پس از آن موضوع فصل هفتم «در فضایل قرآن و تفسیر» است و می گوید: «باید دانستن که الله تعالی جمله علوم اولین و آخرین را در قرآن جمع فرموده است و ما را بر^{۱۵} صحت این دعوی براهین بسیار است.» (فخرالدین رازی، نسخه خطی ش ۷۸۷۰۲، ۳۰) بنابراین با کمترین جستجویی در آثار رازی می توان دید که آنچه در وصیت نامه آمده است، نه تنها موضوعی جدید نیست، بلکه مهر تاییدی است بر آثار و مواضع گذشته. به همین معنا است که رازی عقل گرا بوده است؛ ولی آنچه که خلیف یا نویسندگان متقدم، مانند ابن عماد، تصور کرده اند چیزی بوده است معادل عقل گرایی معتزله که فخر و غزالی خود را دور از آنها می دانند.

۶. نتیجه‌گیری

برای اشعریانی چون فخر رازی عقل ابزاری سودمند است برای سنجش و بررسی مدعیات و مباحث و روش استدلالی برای آنها از ملزومات است؛ چراکه آنها متکلمان استدلالی و بحثی هستند. اما عقل‌گرایی آنها با عقل‌گرایی معتزله متفاوت است و عقل را منبع مستقلاً برای شناخت احکام نمی‌دانند بلکه عقل را در جایی کارآمد می‌دانند که مواد استدلال قبلاً از شرع، آیات قرآن و احادیث، به دست آمده باشد. این معنای عقل‌گرایی نزد فخرالدین رازی است. او در بخش بزرگی از زندگی فکری اش چنین نظری را داشته است و در آثار او همیشه انتقاداتی بر معتزله و فلاسفه، کسانی که بسیار بر عقل تکیه دارند، وارد آورده است، اما در عین حال چنین نبوده است که مانند قشریان باب استدلال و بحث را ببندد و خصوصیت استدلالی او در تفکرش مشخص است. وصیت‌نامه‌ای که از رازی باقی مانده است دقیقاً این گرایش میانه روانه را بازتاب داده است: زیرا از یک طرف اذعان کرده است که مسائلی را که نص مشخص کرده است می‌پذیرد و در آنها بحثی ندارد، اما برای مسائلی که آیه‌ای محکم و مبین در مورد آن نیست یا احادیث صحیحی که نتوان آنها را مورد ظن دانست، موجود نباشد، آنگاه باب بحث و استدلال باز خواهد بود. وی سپس در وصیت‌نامه تاکید می‌کند که در هرچه بحث کرده است با لجاجت و خیره سری و ابطال حق و تلبیس باطل نبوده است؛ به بیان بهتر، موضعی میانه و معتدل در زمینه عقل و استدلال. با در نظر داشتن این ملاحظات، برخی از عالمان رجال و فقهاء و طبقات نگاران با توجه به معنای ظاهری برخی از قسمت‌های وصیت‌نامه و بدون توجه به اینکه وصیت‌نامه هم عقل‌گرایی افراطی را رد می‌کند و هم تعطیل عقل را، تصور کرده‌اند که وصیت‌نامه تنها به انکار عقل پرداخته است و فخر رازی در بستر مرگ از مواضع نقادانه و استدلالی خود توبه کرده است. بنابراین به هیچ عنوان نمی‌توان گفت وی در بستر مرگ از عقل و روش عقلی توبه کرده است، گویی که با لجاجت عقل گرا بوده است در حالی که نسبت به ضعف آن آگاه بوده است و تنها در بستر مرگ بوده است که دست از لجاجت برداشته باشد. از طرف دیگر، رازی روش قرآنی را برتر از علم کلام می‌داند، سبب شده است که برخی از عالمان تصور کنند این هم مهر تاییدی بر بازگشت و توبه است. این دیدگاه خصوصاً با چیزی که ابن عماد حنبلی از قول ابن صلاح نقل می‌کند که فخر رازی دو بار از پرداختن به علم کلام ابراز ندامت کرد و گریست تقویت شده است. اما چنانکه نشان داده شد که محتوای وصیت‌نامه چیزی دیگر است و معنای آن دور از برداشت و تفسیری است که حاکی از

پشیمانی است، نقل قولی هم که از ابن صلاح شده است قابل تحقیق نیست و ضعیف است؛ زیرا اولاً طبقات ابن صلاح باقی مانده است و در ذیلی که دارد مدخل فخر رازی آمده است ولی هیچ اثری از نقل قولی که ابن عماد می‌کند وجود ندارد؛ ثانیاً از گزارش ابن عماد و دیگران بر نمی‌آید که این جمله در بستر مرگ گفته شده است، بلکه قرینه‌ای که بتوان آن را به وصیت‌نامه ربط داد وجود ندارد، و از این جهت کسانی مانند فتح الله خلیف که ارتباطی دیده‌اند بدون دلیل چنین چیزی گفته‌اند؛ ثالثاً مذاهب فقهی و آراء کسانی که چنین نظری را در ابتدا مطرح کرده‌اند سبب می‌شود که تصور کنیم این روایت قرین به صواب نباشد، زیرا اگرچه اکثر این افراد عالمان رجال و فقیه هستند، اما از دسته قشریان و دشمنان کلام هستند، و از این جهت اگر متکلمی اهل بحثی همچون فخر رازی در آخر عمر از استدلال و بحث توبه کرده باشد، آنگاه معنای آن تایید موضع فقیهان ظاهری خواهد بود. و نهایتاً، مقایسه خلیف خصوصاً با غزالی مناقشه‌انگیز و تحریف بحث است؛ در واقع خلیف بدون اینکه دلایلی متقن و تفسیری دقیق از مواضع و تحولات فکری غزالی داشته باشد، او را به گونه‌ای وانمود کرده است که گویی او هم از عقل تائب بوده است؛ در حالی که غزالی نیز، همچون فخر، همیشه دیدگاهی معتدل به عقل داشته است، هرچند او در اواخر عمرش به کشف و شهود بهای بیشتری داد ولی برجسته کردن این تغییر موضع به گونه‌ای که غزالی در آخر عمر عقل و فضیلت عقل را انکار کرده باشد، گمراه کننده و به دور از صحت است.

*** این نوشته برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «تدوین، تحلیل و نقد آراء دین شناسانه ی فخر رازی در حوزه ی عقل و ایمان» که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی انجام شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. عکس این نسخه در اختیار ما بوده است و وصیت نامه در ضمن رسالات کوتاه دیگر کتابت شده است؛ این نسخه بدون افتادگی و خوش خط و سالم است و احتمالاً کتابت آن مربوط بیه قرن دهم است. به دلیل وجود اختلافات جزئی میان ابن ابی اصیبعه و سبکی در جاهایی که گزارش‌ها متفاوت بوده اند هر سه را مقابله کرده ایم.

۲. در یک نوشته دیگر که به زودی منتشر خواهد شد این بحث باز شده است.
۳. ارجاع آنها تنها به واژه «حنبلی» است، گویی که این اسم است! مثل این است که برای اشاره به شیخ صدوق بگوییم: «قمی»!
۴. از این میان جز ابن عماد بقیه همگی شافعی هستند.
۵. حدیث از منابع اهل سنت است و درجه آن حسن است (نه صحیح) که فقط توسط ابوداود و ابن ماجه روایت شده است.
۶. در مورد اینکه شکل کنونی طبقات ابن صلاح را باید به چه کسی نسبت داد بحث وجود دارد اما چیزی که مشخص است این است که یحیی بن شرف النووی آن را تهذیب و ابوحجاج یوسف بن عبدالرحمن المزنی آن را تنقیح کرده است (نک: ابن صلاح، ۱۹۹۲، ۵۵-۷۰).
۷. حتی تصحیح آثاری که ناقل این ماجرا هستند هرکدام به گونه‌ای تصحیح کرده‌اند و نتوانسته‌اند کلمه را درست بخوانند و ب صورت‌های «طوعانی»، «طوغانی» و «طوقانی» ضبط کرده‌اند.
۸. ابن ابی اصیبعه و سبکی آن شخص را شاگرد فخر می‌دانند (تلمیذة) ولی در نسخه خطی ای که در دست ماست او را شاگرد و غلام (تلمیذة و غلامه) دانسته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ۱۴۰؛ سبکی، ۱۹۷۱، ۹۰؛ فخرالدین رازی، نسخه خطی ش ۶۶۸۳۱، ۶۷پ).
۹. [القرآن] يمنع عن التعمق فی ایراد المعارضات و المناقضات، و ما ذاک الا العلم بأن العقول البشريه تتلاشى و تضمحل فی تلك المضایق العمیقه
۱۰. حدیث متفق العلیه از منظر اهل سنت حدیثی است که هم بخاری و هم مسلم آن را روایت کرده باشند (نووی، ۲۶، ۱۳۹۴)؛ علاوه بر آن، خود عبارت ثقیل بود و در منابع به تفاوت آمده بود. در اینجا به صورت « فکل ما ورد فی القرآن و الاخبار الصحیحه المتفق علیها بین الائمه المتبعین للمعنی الواحد» و در طبقات سبکی به جای «الاخبار ... الائمه المتبعین» گفته است: «صَّحَّاح، المتبعین ...». به نظر می‌رسد سبکی جمله را کوتاه کرده باشد. در یک نسخه خطی که در دست ما هست، احتمالاً کتابت قرن دهم، همان الفاظ عیون الانبیا آمده است (نک: فخر رازی، نسخه خطی کتابخانه مجلس ش ۶۶۸۳۱، ۸پ).
۱۱. كلما ثبت بالدلائل الظاهره من وجوب الوجوده و وحدته و براءته عن الشركاء فی القدم و الازلیه، و التدبیر و الفعالیه، فذاک هو الذی أقول به و ألقى الله تعالی به. و اما ما انتهى الامر فیہ الی الدقه و الغموض، فکل ما ورد فی القرآن و الاخبار الصحیحه المتفق علیها بین الائمه المتبعین للمعنی الواحد، فهو کما هو. والذی لم یکن كذلك اقول: یا اله العالمین انی اری الخلق مطبقین علی انک اکرم الاکرمین و ارحم الراحمین، فکل ما مر به قلمی أو خطر بیالی فاستشهد علمک. و أقول: ان علمت منی انی اردت به تحقیق باطل او ابطال حق فافعلی ما انا اهله؛ و ان علمت منی انی ما سعیت الا فی تقریر ما اعتقدت انه هو الحق، و تصورت انه الصدق، ...

12. repent

۱۳. در ترجمه به ترجمه مایل هر وی نظر افکنده ایم (به سبب فضل تقدمش) و اگر جایی خطایی به نظر رسید اصلاح کردیم که بی خطا نیز نیست، اما سبقش سقمش را می پوشاند.
۱۴. مشخص نشد حدیث است یا خیر و از کیست؛ همانند احیاء علوم الدین کیمیا هم احادیث موضوع و مجعول و مرسل زیاد دارد و ظاهراً این یکی از آنها است. این حدیث در کتب پس از کیمیا، خصوصاً کتب شیعی چون تنبیه الخواطر و زهة النواظر معروف به مجموعه ورام، آمده است اما اینکه غزالی خود آن را از کجا آورده است مشخص نیست.
۱۵. در متن نسخه: برین

کتابنامه

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۵) شرح نخبه الفکر، ترجمه اسماعیل آل ابراهیم ارباب، تربت جام: انتشارات امام محمد غزالی.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۳۸۱) منظر الانسان: ترجمه و فیات الاعیان، ج سوم، احمد بن محمد بن عثمان بن علی بن احمد شجاع سنجری (مترجم)، فاطمه مدرس (مصحح)، ارومیه: انتشارات دانشگاه ارومیه.
- ابن قفطی، جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف (۱۳۴۷) تاریخ الحكماء [اخبار العلماء باخبار الحكماء]، ترجمه‌ای کهن، به تصحیح بهین دارائی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اشکوری، قطب الدین (۱۳۹۱) «فخر رازی به روایت اشکوری»، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، کتاب ماه فلسفه، ش ۵۹، صص. ۱۰۸-۱۱۴.
- جوادیپور، غلامحسین (۱۳۸۹) «سنجش و سازش عقل و ایمان از منظر فخرالدین رازی»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۰، صص. ۱۲۱-۱۳۸.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶) تاریخ علم کلام، تهران: انتشارات اساطیر.
- خادمی، عین الله؛ علی زاده، عبدالله (۱۳۸۸) «چیستی ایمان و مقومات مفهومی آن از دیدگاه فخرالدین رازی»، ادیان و عرفان، سال ۴۲، ش ۱، صص. ۶۹-۹۲.
- الزکری، محمد صالح (بی تا) فخرالدین الرازی: آراؤه الكلامیة والفلسفیة، بیروت: دارالفکر.
- شهاب الدین سهروردی (۱۳۶۷) حکمه الاشراف، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۸۹) کنز الحکمه (تاریخ الحكماء)، ضیاء الدین دری (مترجم)، چ اول، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الطحاوی، ابی جعفر (۱۹۹۵) عقیده الطحاوی، بی جا: دار ابن حزم.

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او ۲۰۱

- طاهری عراقی، احمد (۱۳۶۵) «زندگی فخر رازی»، معارف، ۱۳۶۵، ش ۷، صص. ۵-۲۸.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۲) *احیاء علوم الدین*، ج ۱ (ربع عبادات)، مؤید الدین محمد خوارزمی (ترجمه)، حسین خدیو جم (تصحیح)، چ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۴) *جواهر القرآن*، مهدی کمپانی زارع (ترجمه و تحقیق)، چ اول، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۸۰) *کیمیای سعادت*، ج ۲، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۰) «رساله در خدا شناسی»، در: فخر رازی و دیگران (۱۳۴۰) *چهارده رساله*، سید محمد باقر سبزواری (تصحیح)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۴) *سیر نفس*، تصحیح مایل هروی، کابل: بی نا.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۵۴) *التحییر فی علم التعبير*، ایرج افشار (مصحح)، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر بن حسین؛ (۱۳۸۶) *تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)*، ج ۹، ترجمه ی علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات اساطیر.
- قاسمی، اعظم (۱۳۹۵) «رابطه دین و اخلاق نزد معتزله»، تاریخ فلسفه، ش ۳، صص. ۱۱۳-۱۳۸.
- قطب الدین اشکوری، محمد بن علی دیلمی لاهیجی (۱۳۹۱) «فخر رازی به روایت اشکوری» [مدخل فخر از محبوب القلوب
- قطب الدین شیرازی (۱۳۶۷) «مقدمه بر حکمه الاشراق»، در: شهاب الدین سهروردی (۱۳۶۷) *حکمه الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مایل هروی، غلامرضا (۱۳۴۳) *شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخر الدین رازی*، [بی جا] انتشارات مطبوعات تووژارت.
- محقق، مهدی (۱۳۶۵) «آشنایی با شرح عیون الحکمه امام رازی»، معارف، ش ۱، سال سوم، دوره سوم، فروردین و تیر، صص. ۱۰۹-۱۳۰.
- منشی یزدی، ناصر الدین بن عمده الملک مستجب الدین (۱۳۸۸) *دره الأخبار و لمعه الأنوار (برگردان فارسی تمه صوان الحکمه)*، چ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- مهدوی نژاد، محمد حسین (۱۳۸۷) «فخر رازی از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خرد پیشه»، نقد و نظر، ش ۴۹ و ۵۰، صص. ۷۴-۶۶.
- نوری، ابراهیم؛ عرفانی، مرتضی؛ صیدی، محمود (۱۳۹۵) «هندسه معرفت دینی فخر الدین رازی»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش ۱۲، صص. ۹۷-۱۲۱.

۲۰۲ حکمت معاصر، سال یازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹

النووی، یحیی بن حبش (۱۳۹۴) *التقريب و التيسير في اصول الحديث*، ترجمه عدنان فلاحی، تهران: انتشارات احسان.

النووی، یحیی بن حبش (۱۳۹۶) *فتاوی امام نووی (المسائل المشوره)*، ترجمه اسماعیل قاضی نیا و عبدالرحمن قلابندی، تهران: انتشارات احسان.

عربی:

ابن ابی اصیبعه، موفق الدین ابوالعباس احمد بن قاسم (۲۰۰۱) *عيون الانباء في طبقات الاطباء*، عامر النجّار (مصحح)، ج ثالث، قاهره: الهيئته المصريه العامه للكتاب.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۲۰۰۲) *لسان الميزان*، ج ۶، تحقیق عبدالفتاح ابوغدّه، بی جا: مکتب المطبوعات الاسلامیّه.

ابن صلاح، تقی الدین ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوری (۱۹۹۲) *طبقات الفقهاء الشافعيه*، هذب و استدرک علیه محیی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف النووی، نقحه ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن المزی، تحقیق یحیی الدین علی نجیب، بی جا: دار البشائر الاسلامیّه.

ابن عماد حنبلی، شهاب الدین ابوفلاح عبدالجی بن احمد بن محمد (۱۹۹۱) *شذرات الذّهب في اخبار من ذهب*، ج ۸، تحقیق عبدالقادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن کثیر.

سبکی، تاج الدین ابی نصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی (۱۹۷۱) *طبقات الشافعيه الكبرى*، ج ۸، تحقیق عبدالفتاح محمد و محمود محمد الطناحی، بی جا: دار احیاء الکتب العربیّه.

الشافعی، محمد بن ادريس (۱۳۵۷هـ) *الرساله*، تحقیق احمد محمد شاکر، مصر: مطبعه مصطفی البابی.

نسخ خطی (فارسی و عربی):

فخرالدین الرازی، *الوصيه*، نسخه خطی ش ۶۶۸۳۱، کتابخانه مجلس.

فخرالدین رازی، *لطائف غیائی (ترجمه اسرار التنزیل)*، ش ۷۸۷۰۲، کتابخانه مجلس.

سقیه تبریز (۱۳۸۱) نسخه برگردان نسخه شماره ۱۴۵۹۰ کتابخانه مجلس شورا، ابوالمجد تبریزی (کاتب)، به کوشش ن. پورجوادی و ع. حائری، تهران:

Jaffèr, Tariq (2015) *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*, USA:OUP.

Kholeif, Fathalla (1966) *A Study on Fakhr Al-Din Al-Razi and His Controversies in Transoxiana*, Beyrouth: Dar El-Machreq.