

فخر رازی

از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خردپیشه

محمدحسین مهدوی نژاد*



فخر رازی

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۶

۱. نقش رازی در تحوّل علم کلام

دوره حیات فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ هـ.) از جهات بسیاری تکرار سیر زندگانی غزالی است. او در ابتدا از طریقه اشعری حمایت کرد، اما سرانجام بر این عقیده شد که طریقه اشعریه فقط برای عامه مردم خوب است. با این وجود، نه مشتمل بر اصل حقیقت است و نه از آن تشفی حقیقی حاصل می‌شود. متکلمان پیش از رازی در بُعدی گسترده از اسلاف خود پیروی می‌کردند و از آثار آنان بهره‌مند می‌شدند، اما رازی و هم‌فکرانش بیشتر به آثار فیلسوفانی مانند ابونصر فارابی (متوفی ۳۳۹ هـ.) و ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ.) متکی بودند و از کتاب‌های آنان بهره می‌جستند. از این رو، علم کلام به وضعیتی رسید که بدون دانستن فلسفه و منطق دانسته نمی‌شد. این ویژگی در کلام، باعث شد تا متکلمان بعد از رازی از متکلمان قبل از رازی متمایز شده و به فلسفه‌گرایی یابند. منابع متکلمان پس از رازی بیش از آن که کتاب‌ها و آثار متکلمان باشد، آثار فیلسوفان بود به گونه‌ای که بخشی از نظریات آنان در کتاب‌های کلامی مورد بحث واقع شدند.

* استادیار دانشگاه پیام نور مرکز بافق

دلیل اصلی چنین امری برداشت‌های خاص رازی در موضوعات حکمت و شریعت است. او با مواضع خاص خود از سویی، فلسفه و فیلسوفان را مورد نقد قرار می‌داد و از سوی دیگر با جانبداری از آنان سعی می‌کرد موجب فهم بهتر نظریات آنان گردد. نقد فلسفه از سوی رازی نشان‌گر جنبه کلامی، و جانب‌داری وی از فلسفه نشان‌دهنده جنبه فلسفی اندیشه او بود. به این ترتیب، او ویژگی‌های یک فیلسوف و یک متکلم را در خود جمع داشت. بنابراین، می‌توان گفت رازی کلام فلسفی را پایه‌گذاری کرد و پس از او اعتقادات و آموزه‌های دینی به زبان فلسفی و منطقی بیان شد. ابوزید عبدالرحمن بن خلدون (۷۳۲ - ۸۰۸ ه.ق) که معتقد است رازی کلام و فلسفه را به هم آمیخت، درباره تحولات درونی کلام و روابط آن با فلسفه و منطق از زمان اشعری تا روزگار خود این چنین گزارش می‌دهد:

... قاضی ابوبکر باقلانی (۳۳۸ - ۴۰۳ ه.ق) ... در طریقه مزبور [طریقه اشعری] به مقام پیشوایی نائل آمد و آن را تهذیب کرد و به وضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می‌گردد، از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و این که عرض قائم به عرض نمی‌باشد و در دو زمان باقی نمی‌ماند، و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد به آنها تابع عقاید ایمانی قرار داد؛ زیرا این ادله متوقف بر عقاید مزبور است، و هم از این رو معتقد بود که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول می‌شود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمره بهترین فنون نظری و علوم دینی به شمار آمد. لیکن صورت‌های ادله [در آن فن برخی اوقات به شیوه صناعی نبود، به علت آن که هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند و از سوی دیگر، صنعت منطق که بدان ادله را می‌آزمایند] و قیاس‌ها را به وسیله آن معتبر می‌شمارند، در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود، متکلمان آن را به کار نمی‌بردند؛ زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی به شمار می‌رفت که به کلی مباین عقاید شرعی بود و از این رو فن منطق در میان ایشان متروک بود. آن گاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی، امام الحرمین ابوالمعالی (۴۱۹ - ۴۷۸ ه.ق) پدید آمد و او در این طریقه، کتاب شامل را املاء کرد و آن را توسعه داد و به شرح و بسط آن پرداخت. سپس طریقه مزبور را در کتاب ارشاد تلخیص کرد و مردم آن را به منزله راهنمای عقاید خویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند. پس از چندی، علم منطق در میان ملت اسلام انتشار یافت و مردم به خواندن آن پرداختند و میان آن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند، بدین سان که منطق، تنها قانون و معیاری برای ادله می‌باشد، و هم چنان که دیگر



قرارداد:

مسائل را با منطق می‌آزمایند، ادله را نیز با آن می‌سنجند و از آن پس قواعد مقدماتی فن کلام را که متقدمان وضع کرده بودند، مورد نظر و تحقیق قرار دادند، و با بسیاری از آنها به وسیله براهینی که آنها را راهنمایی کرده بود، مخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فیلسوفان در مباحث طبیعیات و الهیات بود و چون طریقه مزبور را با معیار منطق آزمودند، آن را به اصول منطقی بازگرداندند و دیگر به بطلان مدلول به سبب بطلان دلیل آن اعتقاد نداشتند - چنان که، قاضی [ابوبکر باقلانی] بدان عقیده داشت - و طریقه مزبور در مصطلحات ایشان مابین طریقه نخستین گردید، و آن را به نام طریقه متأخران می‌خواندند و چه بسا که در این طریقه رد بر فیلسوفان را نیز درباره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند، و فیلسوفان را در زمره دشمنان عقاید ایمانی قرار دادند؛ زیرا شیوه‌های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت‌گذاران متناسب بود، و نخستین کسی که در طریقه کلام بر این منهج و شیوه به تألیف پرداخت غزالی بود و امام ابن الخطیب [فخر رازی] و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و به تقلید از وی اعتماد کردند. آن‌گاه پس از ایشان، متأخران کتاب‌های فلسفه را با فن کلام درآمیختند و کتاب‌های موضوع دو علم بر ایشان مشتبه شد، چنان که به سبب تشابه در مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی می‌شمردند.^۱



فخر رازی

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

دوره دوم، دوران توجه جدی متکلمان به منطق و فلسفه است. در این دوره متکلمان از منطق به عنوان ابزاری برای آزمودن برهان‌ها استفاده می‌کنند و حتی به کمک برخی از مبادی فلسفی به رد مبادی آراء متکلمان پیشین برمی‌خیزند، هرچند پاره‌ای از آراء فیلسوفان را هم به این دلیل که با اصول دین منافات دارند، رد می‌کنند. در نظر ابن خلدون، غزالی و فخر رازی مهم‌ترین چهره‌های این دوره‌اند. غزالی، منطق ارسطویی را پایه تمام علوم دینی نامید. با این حال، بخش مابعدالطبیعه فلسفه را مورد انتقادهای جدی قرار داد. او مطالعه فلسفه و ابطال آن را از وظایف متکلم خواند و این موضوع را یکی از موضوعات علم کلام می‌دانست. قدر مسلم این است که رازی شیوه غزالی را بسط داد و به مرحله جدیدی رساند. حتی می‌توان گفت که رازی شیوه غزالی

را پشت سر گذاشت و در کلام شیوه خاص خود را ابداع کرد به گونه‌ای که این طرز تفکر، مقبول متکلمان بعد از او افتاد. پیش از رازی، متکلمان به مناسبت‌های متعدد از فیلسوفان و در مسائل فلسفی بحث کرده بودند، این گونه بحث‌ها که توسط متکلمان معتزلی شروع شده و به وسیله باقلانی و جوینی ادامه یافته بود، با کوشش‌های غزالی به مرحله جدیدی رسید. غزالی ابتدا فلسفه را مورد مذاقه قرار داد. او در مقاصد الفلاسفة فلسفه را بی‌هیچ انتقاد و اعتراضی معرفی می‌کند و آن‌گاه در تهافت الفلاسفة، بیست مسئله فلسفی را انتخاب کرده و فیلسوفان را به جهت اعتقاد به این گونه مسائل به شدت به باد انتقاد می‌گیرد. از این دیدگاه، نمی‌توان مشابهت غزالی و رازی را نادیده گرفت. رازی در المباحث المشرقیة که از آثار اولیه‌اش به‌شمار می‌رود، با وجود انتقاداتی که بر برخی آراء ابن‌سینا وارد می‌کند، در کل همچون فیلسوفی مشایی، از عقاید و نظریات وی دفاع می‌نماید. رازی در این کتاب بیش از پیش، از کلام به فلسفه متمایل شده است. از این نظر، المباحث المشرقیة رازی یادآور مقاصد الفلاسفة غزالی است. از سوی دیگر، رازی در شرحی که بر الاشارات و التنبیهاات ابن‌سینا نوشته است، با او از در مخالفت درآمده و در صدد رد دیدگاه‌های اوست. حاصل آن‌که، کلام از عهد غزالی و حتی از دوره امام الحرمین جوینی به تدریج بیش از پیش به فلسفه نزدیک شد، چنان‌که شهرستانی در نهاية الاقدام فی علم الکلام و فخر رازی در المحصل موضوعات فلسفی و کلامی را در هم آمیختند.

دوره سوم، دوران آمیزش کامل فلسفه و کلام است. در نزد متکلمان متأخری مانند قاضی عضدالدین ایجی (۶۷۹ - ۷۵۶ ه. ق.)، مؤلف المواقف فی علم الکلام، کلام به نحو بارزی با فلسفه التباس یافت و به همین جهت جوهر حیاتی خود را از دست داد و به ضبط اقوال مختلف و احتجاج در آنها منحصر گشت. با این وجود، نزد متکلمان شیعه، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، امتزاج کلام با فلسفه به کلی مانع رشد مستقل کلام نشد.

در این بررسی کوتاه از تاریخ کلام اشعری، نقش فخر رازی در تحول کلام از صورت ابتدایی تا صورت فلسفی آن به خوبی پیداست و گزارش ابن‌خلدون گواه روشنی بر تأثیر عمیق رازی در آمیزش فلسفه و کلام است. رازی مانند غزالی می‌کوشد تا به روش فیلسوفان مدعای متکلمان را ثابت کند،^۲ اما به خلاف غزالی، فلسفه را به خوب و بد تقسیم نمی‌کند، بلکه به همه مسائل فلسفه مشایی می‌پردازد. در عین حال، در آثار متأخر خود، به‌ویژه در شرح عیون الحکمة، با اِدبار از آراء ارسطویی و اقبال بیش‌تر به آراء افلاطونی، عقایدی را می‌پذیرد که به نوعی با نظام فکری او سازگاری دارد.



بدین ترتیب، می‌توان گفت که فخر رازی به هیچ‌یک از سه دوره یادشده تعلق ندارد؛ زیرا در وی ویژگی‌هایی از هر سه دوره دیده می‌شود. از این جهت که به آسانی از مسائلی چون مسئله جوهر فرد دست نمی‌شوید،^۳ به متکلمان دوره اول شباهت دارد و از لحاظ این که به روش فلسفی در اثبات مدعیات کلامی ارج می‌نهد، شبیه متکلمان دوره دوم است، و از لحاظ این که در بسیاری از آثارش با استفاده از اصطلاحات فلسفی کاملاً فیلسوفانه سخن می‌گوید، پیشاهنگ متکلمان دوره سوم به‌شمار می‌آید.

بخشی از آثار رازی مانند المحصل^۴ و کتاب الاربعین فی اصول الدین^۵ به دوره‌ای از کلام اختصاص دارد که با عصیان بر ضد فیلسوفان، و در عین حال، با اتکاء بر روش‌های استدلالی آنان و حتی بر اساس برخی از اندیشه‌های ایشان، ممتاز می‌شود و آثاری مانند اساس التقدیس^۶ و لوامع البینات^۷ به دوره پس از غزالی تعلق دارند که در آن کلام بیشتر دانشی مستقل می‌شود و بسیاری از کیفیت دفاعی و جدالی خود را از دست می‌دهد. بدین ترتیب، با رازی کلام فلسفی به نهایت قدرت و کمال خود رسید و آثار او تأثیر پیوسته‌ای بر متکلمان بعدی نهاد.

۲. مراحل مختلف حیات فکری رازی

چنان که اشارت رفت، ابن‌خلدون از عصر غزالی تا فخر رازی را دوره توجّه جدی متکلمان به منطق و فلسفه می‌داند. از داوری او درباره رازی به‌عنوان کسی که کلام و فلسفه را بسیار به هم نزدیک کرده است، می‌توان استنباط کرد که رازی را به‌عنوان یک متکلم - فیلسوف به‌شمار می‌آورد، متکلمی که هرچند پایه بسیاری از آراء او همان اعتقادات متکلمان اشعری است، اما به‌دلیل تقید به دقت‌های فلسفی، این آراء را تعدیل می‌کند و در واقع ترکیبی از اعتقاد فیلسوفان و متکلمان عرضه می‌دارد. با این حال، فخر رازی در درجه اول یک متکلم است؛ زیرا خصوصیت عمده آثار فلسفی محض او، نقد فلسفه مشایی است. او آن‌جا که به‌عنوان فیلسوف سخن می‌گوید، بیش‌تر در مقام رد است و آن‌جا که به‌عنوان متکلم سخن می‌گوید، در مقام اثبات. حتی وقتی یک نظر فلسفی را رد می‌کند هدفش اثبات یک مدعای کلامی، یا دست‌کم یک مدعای فلسفی غیرمشایی است. بدین ترتیب، رازی نه یک فیلسوف تمام‌عیار است، نه یک متکلم صرف. حتی کسانی که او را متکلمی فیلسوف خوانده‌اند، بیش‌تر به مرحله نخست حیات فکری رازی توجه کرده‌اند. رازی با آن که به کلام و فلسفه سخت‌گرایش داشت، سرانجام تحت تأثیر غزالی، به عرفان‌گرایی رسید. هرچند گذر



فخر رازی

رازی از فلسفه به کلام و از کلام به عرفان، آشکار نیست و نمی‌توان ادعا کرد که از روحی کاملاً عرفانی برخوردار بوده است، با این حال در نوع خود پیدا و جالب توجه است.

فخر رازی در برخی از آثار خود به‌ویژه آثار دوره متأخرش، خسته از براهین عقلی و شیوه‌های فلسفی، از معرفت صوفیانه و عارفانه سخن می‌گوید و گاه به این نتیجه می‌رسد که انسان می‌بایست تمام دلایل عقلی را به سویی افکند و حقیقت را با تمام وجود و قلب خود درک کند. وی در التفسیر الکبیر تصریح می‌کند که علم به باطن و معرفت به حقیقت اشیاء با تصفیة باطن و با تطهیر دل و رهایی نفس از علائق مادی حاصل می‌آید.^۹ از نظر رازی، کسی که خواهان دست‌یافتن به سعادت حقیقی است باید به عالم قدسی و شفافیت روحی متمایل شود و با شناخت معانی قرآن و تفسیر اسرار آن، سعادت خود را تضمین کند. به این ترتیب است که انسان در حق واقع خواهد شد و بدون واسطه مخاطب حق قرار خواهد گرفت.^۹ بدین‌سان، فخر رازی خرد را در کشف حقیقت و رسیدن به حق ناتوان می‌بیند و دست در دامن دل صافی می‌زند و سرانجام با چنین رویکردی اسلوب قرآن را برمی‌گزیند و در اواخر عمر و در مرحله‌نهایی اندیشه خود روش عرفانی - قرآنی را در خداشناسی بر سایر روش‌ها ترجیح می‌دهد. در المطالب العالیة - که از آثار مربوط به دوره متأخر حیاتش است - اظهار می‌کند که عقول و افکار در رسیدن به حقیقت حق تعالی و ادراک او عاجز، و اوهام و افهام از وصول به میادین اشراق کبریایی‌اش ناتوان‌اند؛ زیرا دیده عقل بشر نسبت به نور جلال حق چون دیده خفاش نسبت به نور آفتاب است. با این همه، راه تصوف و عرفان (طریق اصحاب الریاضة) مسیری عجیب، با عظمت، و باقوت است.^{۱۰} رازی در واپسین روزهای حیات درمی‌یابد که حکایت حق و حقیقت ورای مدرسه و قیل و قال مسئله است و درمی‌یابد که خردورزی‌ها و تعقل‌کردن‌ها، حجاب و مانع است و ما را از سیر به سوی حق باز می‌دارد و آن‌همه بحث و فحص‌ها و مجادلات و مناظرات را بی‌ثمر می‌شمارد و از راه‌یافتن به مقصود ناتوان می‌یابد و باگرایش به شیوه اهل عرفان، راه عرفانی - قرآنی را برمی‌گزیند. رازی در وصیت‌نامه خود می‌گوید:

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



عراق

علما بر آن اتفاق دارند رجوع کرد.^{۱۱}

فخر رازی با توجه به تجدد فکری خود که مستلزم تغییر روش در چنین مسائلی بوده، گاه به کلام گراییده، گاه به فلسفه، گاه از هر دو ادبار کرده و گاه به هر دو اقبال نموده و سرانجام هم به طریقه عرفان و قرآن روی آورده است. محمد صالح الزرکان بر اساس تألیفات رازی،^{۱۲} با ملاحظه ترتیب تاریخی و طبقه‌بندی موضوعی آنها، به پنج مرحله در حیات فکری رازی قائل شده است:^{۱۳}

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

(۲) گرایش به فلسفه مشایی به‌ویژه فلسفه ابن‌سینا؛ کتاب المباحث المشرقیة، مربوط به این مرحله است.

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

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

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

به نظر می‌رسد که تقسیم‌بندی زرکان، فخر رازی را در هر یک از مراحل حیات فکری‌اش در یک مقوله خاص و از پیش تعیین‌شده قرار می‌دهد؛ زیرا تاریخ تألیف آثار رازی درست معلوم



فکر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۵۲

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

فخر رازی که در زمان خود از سوی کرامیان، حنابله و حنفیان متهم به فلسفه‌گرایی بوده است، در برخی آثارش از خود دفاع کرده و تهمت‌های مخالفان را مردود شمرده است. در کتاب الفرق فی احوال المسلمین و المشرکین، با اشاره به این که برخی از حاسدان و دشمنان در دین و ایمان او طعن می‌زنند و او را خارج از مذهب اهل سنت و جماعت می‌دانند، در دفاع از خود می‌گوید: «دانا یان قوم می‌دانند که من و پیشینیان من جز بر مذهب سنت و جماعت نبوده‌ایم و در یاری و تحکیم آن کوشش‌های فراوان و سعی بی‌پایان کرده‌ایم. هم‌اکنون همه شاگردان من^{۱۴} و شاگردان پدرم، مروجان و داعیان دین حق و آیین رستگاری‌اند و با بدعت و بدعت‌گذاران مبارزه می‌کنند.»^{۱۵} پیروی از روش فلسفه و فیلسوفان، سبب آن تهمت‌ها و طعن‌ها بود که رازی در دفاع از خود می‌گوید: «در آغاز اشتغال به تحصیل علم کلام، اشتیاق فراوان به دیدن کتاب‌های فیلسوفان



تاریخ:

داشتم و مدتی از عمر خود را بدان صرف کردم تا این که فضل و توفیق حق شامل حالم شد و کتاب‌هایی در رد آراء فیلسوفان تألیف کردم که همگی در بیان اصول دین و ابطال شبهات فیلسوفان و دیگر مخالفان است.^{۱۶} نکته جالب توجه این است که رازی در میان نه کتابی که ذکر می‌کند، المباحث المشرقیة را نیز در ردیف آنها قرار می‌دهد. این ادعای رازی تا حدی بیان‌گر قصد وی از نگارش این کتاب است و به راحتی نمی‌توان بر پایه المباحث المشرقیة، گرایش رازی به فلسفه مشایی را اثبات و آن را به صورت مرحله‌ای مجزاً و مستقل در میان مراحل حیات فکری او دانست.

بنابراین، با توجه به آنچه اشارت رفت، صواب‌تر آن است که از دو دوره فخر رازی متقدم و متأخر سخن به میان آوریم؛ به این معنا که حرکت‌های کلامی و تلاش‌های فکری او را مقدمه گرایش نهایی او، یعنی تمسک به روش عرفانی - قرآنی بدانیم و بر این اساس، آراء و اندیشه‌های نهایی وی را در دوره متأخرش جست‌وجو کنیم. در مباحث آینده، تمایز این دو دوره روشن‌تر خواهد شد.

۳. از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خردپیشه

فخر رازی همانند غزالی، به مدد قرآن و سنت، دین‌باوری را از خردورزی جدا نمی‌داند و آن را تنها نمی‌گذارد. غزالی معتقد است که عقل،^{۱۷} تنها با شرع هدایت می‌یابد و شرع نیز تنها با عقل قابل تبیین است.^{۱۸} رازی نیز مدعی است که فهم مسموعات دین از طریق عقل امکان دارد. وی یکی از کارکردهای بسیار مهم عقل را که فهم معتقدات دینی و رفع تناقض ظاهری از مجموعه باورهای ایمانی است به رسمیت می‌شناسد. البته، این کارکرد عقل نه اختصاص به عقل‌گرایی دارد و نه ایمان‌گرایی، و به نوعی در هر دو به رسمیت شناخته می‌شود. ایمان‌گرایان هم در فهم متعلق ایمان خود و یا برقراری انسجام و ارتباط منطقی در میان مجموعه گزاره‌های ایمانی از عقل استفاده می‌کنند. از این‌رو، می‌توان قائل به نوعی معقولیت درونی در نظریه‌های ایمان‌گرایانه شد که پس از ایمان و در میان مؤمنان قابل درک و توضیح است. آنچه عقل‌گرایان را از ایمان‌گرایان جدا می‌کند، پذیرش نوعی معقولیت پیشینی (مقدم بر ایمان) به عنوان مرجحی برای ایمان آوردن است. بنابراین، بسیاری از اظهارنظرهای رازی در تعریف و تمجید از عقل و همراهی عقل و دین لزوماً ناظر به عقل‌گرایی و نفی ایمان‌گرایی نیست.



فخر رازی

فخر رازی در جامع العلوم که به نام سستی معروف است، به پیروی از غزالی، از وجوه هفت گانه برتری ادراک عقل بر ادراک حس سخن می گوید.^{۱۹} همچنین، در شرح عیون الحکمة، معتقد است که حکمت نظری اشرف از حکمت عملی است و علم به اعمال از جهت رتبه و منزلت پایین تر از معارف الاهی قرار دارد. این سخن بدان معنی است که حکمت عملی از جهت رتبه و منزلت به پایه حکمت نظری نمی رسد. از نظر وی، قرآن کمالات آدمی را در دو مرتبه قوه نظریه و قوه عملیه منحصر دانسته است. با این تفاوت که استكمال قوه نظریه اشرف از استكمال قوه عملیه می باشد. برای مثال در آیه ۸۳ سوره شعراء، خداوند متعال به حکایت از حضرت ابراهیم ۷ فرموده است: (رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ) که مراد از «حکم»، تکمیل قوه نظریه است، ولی «الحاق به صالحان»، اشاره به تکمیل قوه عملیه دارد. در آیات ۱۳ و ۱۴ سوره طه، خطاب به حضرت موسی ۷ آمده است: (فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ اِنَّنِي اَنَا اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِي) که (لا اله الا انا) اشاره به کمال قوه نظریه است، ولی (فاعبُدْنِي) به کمال قوه عملیه دلالت دارد.^{۲۰} هرچند رازی برای اثبات برتری عقل نظری بر عقل عملی به آیات مذکور و نیز آیاتی دیگر استناد جسته و از سوی دیگر، دلیلی عقلی و منطقی به نفع مدعای خود آورده است، اما این مقدار بر عقل گرایی رازی دلالت ندارد.



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۸۵

مدعای عقل گرایان از دو بخش تشکیل شده است: (۱) دست یابی به گزاره های دینی با تعقل امکان پذیر است. (۲) اعتبار و ارزش باور دینی در معقول بودن آن است. گزاره ای که بدون تعقل یا با تعقل ناصواب به دست آمده باشد، بی اعتبار بوده و نمی تواند متعلق باور قرار گیرد. پذیرش فقرة دوم مدعای عقل گرایان از سوی فخر رازی - با این عمومیت و کلیت مطرح شده در عقل گرایی - مردود است؛ زیرا در موارد متعدّد و به مناسبت های مختلف از محدودیت عقل سخن گفته است. بخشی از تعالیم دین با عقل بشر مستقیماً قابل دست یابی نیست. اما این بدین معنی نیست که این دسته از گزاره ها و تعالیم، پشتوانه توجیه عقلانی ندارند. از آن جا که رازی به صراحت عقل انسان را تصدیق کننده مقام نبوت دانسته است، حتی زمانی که بدون چون و چرا با اطمینان به صدق نبی، سخنی را از او می پذیریم، معقول است. در مباحث آینده، نشان می دهیم که رازی به تناسب افراد گوناگون و مختلف، مکانیزم های متفاوت اعتقاد و ایمان را به رسمیت می شناسد.

فخر رازی در فصل سی و دوم اساس التّقدیس، در باب تعارض برهان های عقلی با دلایل نقلی از یک قانون کلی سخن گفته است. از نظر وی، اگر با دلیل عقلی قطعی، حقیقتی ثابت گردید و



فهرست

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۸۵

سپس به دلایل نقلی برخورد کردیم که ظواهر آن مخالف با آن برهان است، از چهار صورت بیرون نیست: ^{۲۱}

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

صورت دوم این است که این تعارض سبب تساقط شده، متعارضان از درجه اعتبار ساقط شود. این نیز محال است؛ زیرا موجب رفع نقیضین است و همان گونه که اجتماع نقیضین امکان پذیر نیست، ارتفاع نقیضین نیز ممتنع به شمار می آید.

صورت سوم این است که حکم نقل پذیرفته، و حکم عقل انکار شود. این صورت نیز باطل است؛ زیرا حجیت ظواهر شرع و صحت احکام نقلی از آن رو مسلم است که به دلیل عقل، اثبات صانع و صفات ثبوتیه و سلویه کرده، لزوم بعثت انبیاء و ظهور معجزات به دست آنان را دلیل صدق دانسته ایم و اینها همه به حکم عقل بوده است. پس اگر عقل متهم گردد و حکم آن اجرا نشود، قبول احکام عقول در مبانی و اصول این معانی، مردود شناخته می شود و موجب بطلان دلایل شرعی می شود. پس قدح در احکام عقل، سبب قدح در عقل و نقل هر دو خواهد بود.

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

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

پیش از آن که در مطلوب شروع کنیم باید دانستن که دلیل از سه قسم بیرون نبود: یا عقلی محض باشد یا نقلی محض یا مرکب باشد از مقدماتی که بعضی عقلی و بعضی سمعی باشد. اما آنچه عقلی محض باشد یا همه مقدمات آن یقینی بود یا همه ظنی بود یا بعضی یقینی بود و بعضی ظنی بود. اگر همه مقدمات یقینی بود، نتیجه هم یقینی بود؛ زیرا آنچه لازمه مقدمات حقه یقینی است ناچار باید یقینی بوده باشد. ولی اگر همه مقدمات ظنی بود یا بعضی یقینی بود و بعضی ظنی، نتیجه نیز ظنی خواهد بود؛ زیرا فرع هرگز قوی تر از اصل نیست. به این ترتیب، هنگامی که همه اجزاء یک اصل و یا برخی از اجزاء آن ظنی بوده باشد، ناچار فرع به ظنی بودن سزاوارتر خواهد

بود. اما آن دلایل که سمعی محض باشد، این خود محال است؛ زیرا که صحّت استدلال به آیه یا به خبر، موقوف است بر صحّت نبوّت، لیکن صحّت نبوّت، اثبات نتوان کردن به دلیل سمعی و الاّ دور لازم آید، بلکه اثبات آن به مقدمات عقلی توان کردن. پس آن دلایل عقلی که مثبت نبوّت بود، جزیی از آن دلیل سمعی بود فی الحقیقه، اما آنچه مرگب باشد از مقدماتی که بعضی سمعی باشد و بعضی عقلی، بسیار باشد و چون این معلوم شد، گوییم عقلاً را خلاف است در آنچه دلیل سمعی، مفید یقین باشد یا نه. قومی گویند دلیل سمعی البته مفید یقین نبود؛ زیرا دلیل سمعی موقوف است بر ده مقدمه که هر یک از آنها ظنی است و هر چه موقوف باشد بر ظنی، خود آن هم ظنی باشد، بیان آن که دلیل سمعی موقوف است بر ده مقدمه ظنی این است... مقدمه دهم: شرط تمسک به دلیل سمعی، عدم معارض دلیل عقلی قاطع است؛ زیرا در صورتی که فرض شود که یک دلیل عقلی قاطع، معارض دلیل سمعی است، ناچار باید دست از ظاهر دلیل سمعی برداشت و در این هنگام از دلیل بودن خارج می‌شود. لکن عدم معارض دلیل عقلی قاطع، مضمون است نه مقطوع؛ زیرا نهایت امر این است که انسان به وجود معارض عقلی عالم نیست، ولی علم نداشتن نسبت به عدم معارض عقلی، مستلزم علم به عدم معارض نیست. پس پیدا شد که دلایل سمعی موقوف است بر این ده مقدمه ظنی و آنچه بر یک امر ظنی موقوف است، ناچار ظنی خواهد بود.^{۲۲}

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

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



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۵۷

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

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

افزون بر این، رازی در مواردی، موضوعات دینی را در چارچوب یافته‌های انسانی و داده‌های وحیانی (عقل و وحی) ارزیابی می‌کند و این ارزیابی را تا جایی پیش می‌برد که از دانش‌های عقلی چون کلام و فلسفه فراتر نباشد. گاه به دلیل دست‌نیافتن به نتیجه رضایت‌بخش در مسائل فلسفی و



فکر:

کلامی و عدم دست‌یابی به آرامش فکری و روحی - آن‌گونه که در «وصیت‌نامه» خود معترف است - برای تسلی روح، از معقولات می‌رهد و به منقولات (ظواهر قرآن) می‌گراید. رازی در اواخر عمر و در مرحله‌نهایی اندیشه خود نسبت به یافته‌ها یا علوم و معارف انسانی سُست‌باورتر و کم‌مهرتر می‌شود و در عوض باورش نسبت به داده‌ها یا علوم و معارف وحیانی آن‌هم به شیوه‌های صوفیانه و عارفانه سخت‌تر و راسخ‌تر می‌شود. از این‌رو، در دوره متأخر که می‌بیند «کنه خردش درخور ادراک و اثبات حق نیست»،^{۲۳} و می‌بیند که از آن همه اندیشیدن «مویی بندانست و به کمال ذره‌ای هم راه نیافت»،^{۲۴} اقدام العقول^{۲۵} (یافته‌های انسانی ناشی از خردورزی) را عقلا و مانع سیر به سوی حق می‌داند و با بی‌اعتنایی به یافته‌های انسانی و قیل و قال‌ها، دلبستگی خود را به داده‌های وحیانی شدیدتر می‌کند که نتیجه آن، ایمان را در معرض جذبۀ عاشقانه وحی قرار دادن و وحی را تماس عالم غیب با قلب و روح انسانی خاص تلقی کردن است که دل آدمی را نشانه می‌رود و قلوب مریض را درمان می‌کند.

اگر ایمان را همانند فخر رازی «تصدیق قلبی»^{۲۶} بدانیم که این تصدیق به معنای شهادت دادن به حقایق واقعی آشکار شده و پذیرفتن آن واقعیت است، این حالت از یک طرف، گونه‌ای خضوع و تسلیم درونی (دل‌سپردگی) است و از طرف دیگر، نوعی ارتباط فعالانه با موضوع تصدیق است. در این صورت، هم ایمان مبتنی بر تعبد به یک شخص (برای مثال، تعبد به بنیانگذار دین و مذهب) می‌توان داشت، هم ایمان مبتنی بر علم، یعنی مبتنی بر باور صادقی که صدقش اثبات شده است و هم ایمان مبتنی بر شهود و رؤیت باطنی یا کشف و شهود عرفانی. بر این اساس است که رازی در برخی از موارد، ظواهر قرآنی و نصوص دینی، و در بعضی مواضع، علم و معرفت و در مواردی بسیار دریافته‌های عرفانی و درونی خود را علت ایمان (تصدیق قلبی) و یا قبول عقاید دینی دانسته است، با این تفاوت که رازی در دوره متأخر از حیات فکری‌اش با توجه به محدودیت عقل و ناتوانی خرد در کار خداشناسی و توحید و دشواری کار حقیقت‌شناسی، به «ایمان‌گرایی خردپیشه»^{۲۷} گرایش می‌یابد، یک ایمان‌گرایی خردپیشه شیوه‌ای دوگانه در پیش می‌گیرد؛ آن‌جا که براهین خوبی در اختیار دارد، با طیب خاطر از آن براهین استفاده می‌کند، اما وقتی در بحث دچار محمصه می‌شود، یا دلایل را در اثبات یا نفی یک مسئله یکسان، یا آنها را خلاف رأی خود می‌بیند، به ایمان محض متوسل می‌شود. یک ایمان‌گرایی خردپیشه، بیش از آن‌که به اثبات صحت ایمان خود پردازد، می‌کوشد تا خلل‌ها، نقصان‌ها و تناقضات اعتقادات دینی



تذکره:

رقیب را نشان دهد. او در ارزیابی‌های عقلانی مدعیات دینی، برخی از آنها را فراتر از عقل و استدلال‌های عقلانی می‌یابد و با حکم به خردگریزی آنها، بر ایمان دینی در قالب وحی و شهود تأکید می‌ورزد.

فخر رازی متأخر در اندیشه‌های خود همانند غزالی معتقد است که سرایمان را نمی‌توان مکشوف کرد و در باب گنه ایمان نمی‌توان به صورت نظری سخن گفت. چیزی در ایمان هست که در مقابل این که نظری و معقول شود تا پایان ایستادگی می‌کند که اگر علی‌رغم آن، راه خود را به سوی فهمی فکری و عقلی از این پدیده بگشاییم، حیات تپنده ایمان لزوماً از دست می‌رود. البته، فخر رازی ایمان دینی را ساحتی کاملاً مستقل از عقل و عقلانیت نمی‌داند، بلکه بر آن است که علم و معرفت و تصدیق منطقی از اسباب و علل ایمان (تصدیق بالقلب) است، هرچند که جوهر ایمان معادل آنها نیست؛ یعنی این تصدیق ایمانی مسبوق به یک تصدیق منطقی است. با این تصدیق منطقی، نبوت پیامبران به صورت یک قضیه خارجی معلوم انسان می‌شود، ولی این معلوم شدن همان ایمان نیست؛ چرا که ممکن است شخصی صاحب این علم و معرفت گردد، ولی در برابر آگاهی‌های خود سرسپرده و انقیاد پیشه نکند.^{۲۸} پس «معرفت» یکی از علل موجب ایمان است. با دقت نظر در اندیشه فخر رازی، می‌توان کشف و شهود عرفانی را از دیگر اسباب ایمان تلقی کرد. از آنچه اشارت رفت، می‌توان نتیجه گرفت که رازی متأخر دست کم در بخشی از عقاید دینی ایمان‌گرا است. در بخش پایانی به یکی از مهم‌ترین مبانی نظریه ایمان‌گرایی خردپیشه رازی متأخر اشاره می‌کنیم.



فخر رازی

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۹۰

۴. پذیرش اموری از دین وورای عقل و وورای نطق

فخر رازی با اعتقاد به توانایی عقل در شناخت، استقلال عقل در درک تمامی حقایق را مردود می‌داند. گرچه عقل در نظر وی از شرافت ذاتی برخوردار است، اما شرافت عقل به معنای توانایی عقل در شناخت همه مسایل نیست، بلکه عقل در شناخت خود، محدودیت‌هایی دارد. عقل آن‌گاه که روی پای خود می‌ایستد و بر عصای استقلال تکیه می‌زند و به تفکر می‌پردازد محدود و متناهی است و همین جاست که ضرورت مرزشناسی عقل هویدا می‌شود؛ مبادا که پا از گلیم خویش فراتر نهد و قدم در ساحتی گذارد که آشنای او نیست و در نتیجه گرفتار تعارض شود و به هلاکت افتد. همان‌گونه که حواس پنج‌گانه آدمی توانایی ادراک اطوار و حوزه‌های خود را ندارد، عقل انسانی

نیز توانایی شناختِ طَوْر وِ رای خود را ندارد. آنچه که در سعادت انسان مؤثر است و عقل توانایی وصول به آن را ندارد، از طریق پیامبران بیان شده است. معناداری ارسال رُسل و به‌طور کلی وجه حاجت بشر به دین، به همین مطلب است؛ زیرا تمام گزاره‌های وحیانی را در مقام سنجش عقلانی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: گزاره‌های خردپذیر یا عقلی، گزاره‌های خردگریز یا فراعقلی، و گزاره‌های خردستیز یا ضد عقلی. از نظر متکلم بما هو متکلم، در وحی واقعی و پیام راستین الهی هیچ گزاره‌ای از نوع سوّم یافت نخواهد شد. از این رو، هیچ متکلمی نمی‌تواند بپذیرد که در دین و مذهب، حکم خردستیز وجود دارد، و این بدان معنی نیست که وی حق دارد ادّعا کند که تمام گزاره‌های دینی خردپذیر است؛ زیرا اولاً، گزاره‌های دینی خردگریز وجود دارد (مانند اکثر گزاره‌های توصیفی در باب جهان آخرت)، ثانیاً، اگر همه گزاره‌های دین و مذهب خردپذیر باشند، آن‌گاه بشر نیازی به دین و مذهب احساس نمی‌کرد. بنابراین، هیچ یک از گزاره‌های دینی اسلام خردستیز نیست، بلکه یا خردپذیر است و یا خردگریز، که این قسم اخیر نیز از راه قابل اعتمادی یعنی استناد به وحی به‌دست آمده‌اند.

از نظر رازی، گرچه قلمرو شناخت نامحدود است و علم را پایانی نیست، اما توان عقل بشری محدود می‌باشد، و برای معرفت آنچه بیرون از محدوده عقل است، وحی امداد می‌شود.^{۲۹} محدودیت توان عقل، در ادراک خود حقایق به‌طور عام، و در ادراک حقایق فراعقلی به‌طور خاص، انکارناپذیر است، و همین امر سبب اقبال بشر به سوی سرچشمه قیاض وحی شده است. چگونه کسی که به صرف بحث عقلی و پیروی از آن اکتفا کند و از نور شرع و وحی بهره نبرد، به راه صواب هدایت می‌شود؟ در دیدگاه رازی، دست کم عقل در دو مورد معتمد بر ایمان و محتاج به وحی و نبوت است: یکی برای رهایی از شک و شبهه، و دوّم برای فراگیری یا تنبیه به اموری الهی که عقل به تنهایی توان کافی برای علم به آنها ندارد.

چه بسیار از پژوهندگان زیرک می‌بینیم که همه عمر خود را در شبهه واحدی باقی می‌مانند و جواب آن را هرگز نمی‌دانند، بلکه بر آن سرسختی می‌کنند و گمان می‌برند که علم ایشان یقینی و برهان‌شان جلی است. آن‌گاه پس از سپری شدن عمرشان، کسی پیدا می‌شود و از دلیل غلط در آن باره ایشان را آگاه می‌سازد و برای مردمان نیز وجه فساد آن شبهه را آشکار می‌سازد، و هر گاه این نکته بر برخی از مردم روا باشد، مانند آن بر همه جایز است... اگر یاری و فضل و راهنمایی خدا نباشد چه کسی می‌تواند به کشتی فکرت خود از امواج ضلالت‌ها و تیرگی‌های ظلمت‌ها رهایی یابد؟!^{۳۰}



تفصیل:



قرآنی

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۹۰

رازی بر این باور است که از تاریکی گمراهی جز به یاری خداوند رهایی نیست. در آن جا که انسان در غایت حیرت و دهشت می ماند، و در درستی یا نادرستی مسئله ای توقف می کند و برای جزم به آن راهی نمی یابد، ناگزیر باید طلب معرفت به صیرف دلیل و حجّت را وانهد و با تصفیۀ باطن، هدایت قرآنی را طلب کند؛ چرا که در هدایت قرآنی، عقل و قلب انسان هر دو مورد توجه است. حال اگر تعقل به مرکز عواطف انسانی؛ یعنی قلب، راه نیابد و پیوند نخورد، فاقد نتیجه درخور و شایسته خواهد بود. در بینش قرآن، نجات از آن کسانی است که «قلب سلیم» دارند. رازی در تفسیر آیه ۸۹ سوره شعراء (إِلَّا مَنْ أْتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ)، با ذکر سه وجه در طهارت و سلامت نفس، بهترین وجه را طهارت قلب از جهل و رذایل اخلاقی دانسته، می گوید: «سلامت قلب عبارت از حصول چیزهای شایسته؛ یعنی علم و فضایل اخلاقی است».^{۳۱}

رازی مانند ابن عربی گاهی طهارت قلب را علم به خدا، و ناقض آن را غفلت می داند و تأکید می کند هر آنچه انسان را از علم به خدا، علم به توحید، علم به اسماء و نام های نیکوی او باز دارد، ناقض طهارت قلب است. گاهی هم طهارت قلب را حضور با خدا می داند و ناقض آن را میل به شهوات و لذات دنیا می شناسد و حصول صفای قلب را وابسته به آذکار می داند، چنان که در جلالت ذکر «هو» بدان اشارت رفت. پس هدایت قرآنی ترکیبی است از ایجاد موج در عقل و شور در عاطفه؛ زیرا مخاطب وحی، فطرت است. «عقلانیت» بدون «وحياتیت» از سطح ادراک بشری نمی گذرد، و به اعماق عقل که متصل به قلب و فطرت است نمی رسد. از این رو، رازی در اسرار التنزیل، در ذیل آیه ۳۷ سوره ق (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ)، دل را مرکز تلقی هدایت دانسته و می گوید: «این آیت صریح است در آنچه فهم و ادراک جز به دل نیست».^{۳۲} رازی، بدون آن که از حقیقت دل سخن بگوید، در پرتو آیات الاهی، با تمثیلاتی لطیف و عناوینی باشکوه به تبیین آن پرداخته است که دلالت بر رفعت مقام و علو مرتبت آن در اندیشه وی دارد. از آن جمله است: محلّ علم و معرفت، محلّ اراده، محلّ عقل، مخزن اسرار حق، محلّ ایمان، مبدأ جمله افعال، رئیس مطلق در تن آدمی.^{۳۳}

هم چنان که در بخش گرایش عرفانی رازی متأخر به تصوّف و عرفان اشاره شد، وی روش عقلانی را در کار خداشناسی کافی نمی بیند و بر آن می شود که با پیوند روش عقلانی و روش صوفیانه است که استدلال از خطا مصون می ماند؛ چرا که برهان های عقلی به برکت شیوه های صوفیانه استوارتر می شود.

رازی در المحصل عقیده مشهور میان متکلمان مبنی بر این که معرفت خداوند واجب است و حصول آن جز با نظر و استدلال ممکن نیست را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اشکال او به این رأی مشهور این است که تحصیل علم مقدر انسان نیست و چیزی که مقدر انسان نیست نمی‌تواند واجب باشد. سپس استدلال دیگری مطرح می‌کند که نتیجه آن این است که تحصیل علوم مقدر انسان نیست و بنابراین امر به آن، تکلیف به محال است.^{۳۴} چنین دیدگاهی رازی را برای پذیرش خداشناسی فطری آماده می‌کند. وی در مرحله نهایی اندیشه خویش، روش قرآنی را در خداشناسی بر دیگر روش‌ها رجحان می‌دهد و با تأکید بر برهان آفاق و آنفس (برهان احکام و اتقان)، آن را برترین و استوارترین برهان مورد پذیرش دل و خرد می‌داند و آن را نزدیک‌ترین طریقه به سوی حق به‌شمار می‌آورد. به علاوه، در باب اوصاف الاهی نیز سرانجام راه قرآن (صراط مستقیم) را - که راهی به دور از تنزیه افراطی معتزله و تشبیه افراطی مشبّهه است - برمی‌گزیند.

از نظر رازی، عقل قادر به ادراک برخی از علوم و اسرار الاهی نیست، حتی اگر از طریق مجاهدت و مکاشفت نیز ادراک حاصل شد، این اسرار و احوال را نمی‌توان به زبان باز گفت. پیش‌تر به این مطلب در بحث مربوط به لفظ «هو» و اسرار ناگفتنی و به زبان نیامدنی‌اش اشاره کردیم و یادآور شدیم که در این گونه امور، «زبان قال» به «لسان حال» مبدل می‌شود. حکایت ناتوانی عقل و زبان در آثار رازی تنها در تفسیر کبیر و لوامع الیّنات، آن هم صرفاً درباره جلال نام «هو» نیست. رازی در وصیت‌نامه خود نیز در حالی که از پرداختن به علوم ظاهری اظهار تأسف می‌کند و از خداوند مدد می‌جوید، شرح حکایت ناتوانی عقل و محدودیت آن را به وضوح آورده که به دلیل اهمیتش آن را در ذیل بیان می‌کنیم:

بدانید که من دوست‌دار علم و دانش بودم. از این‌رو، صرف نظر از کمیت و کیفیت آن، حق و باطل و خوب و بد بودنش، در هر موضوعی چیزی نوشتم. اما وقتی به کتب معتبر من دقت شود، دانسته خواهد شد که این عالم محسوس تحت تدبیر مدبری است که از شباهت به اجسام و اعراض منزّه و به کمال قدرت و علم و رحمت، موصوف است. به یقین می‌گویم که از طرق و شیوه‌های کلامی و مناهج و راه‌های فلسفی آگاهی جستم و در آنها هیچ فایده‌ای ندیدم که با فایده‌ای که در قرآن عظیم یافته‌ام برابری کند. دلیل این امر آن است که قرآن می‌کوشد به انسان‌ها تفهیم کند عظمت و جلال مخصوص خداوند است و آدمی را از ژرف بینی و



تفہیم



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۶۱

پافشاری در ایراد معارضه‌ها و مناقضه‌ها (تناقضات و تضادها) باز می‌دارد. سر این مطلب نیز آن است که همه می‌دانند و آشکار است که عقول بشری در این تنگناهای عمیق (کوره‌راه‌های باریک) و راه‌های پنهان (مسیرهای بن‌بست)، پریشان و مُضمحل خواهد شد. به همین دلیل می‌گوییم: هر آنچه با دلایل ظاهری اثبات شود، مانند وجود خدا، یگانگی خدا، منزّه بودن او از شریک در قدم و ازلی بودن، و تدبیر و فعالیت را تماماً 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. برای آن دسته از مواردی که این‌گونه نباشد، می‌گوییم: ای خدای جهانیان! مردم تماماً اتفاق نظر دارند که تو گرامی‌ترین گرامی‌ها و مهربان‌ترین مهربان‌ها هستی. آنچه قلم من نگاشته یا بر ذهنم خطور کرده معلوم توست. علم تو را به گواهی می‌گیرم و می‌گوییم: اگر می‌دانی که من هر آنچه کرده‌ام به سبب حقّ جلوه‌دادن باطل و یا ابطال حقیقت کرده‌ام، با من همان‌گونه که شایسته آن هستم رفتار کن، اما اگر می‌دانی که من تمام اینها را به خاطر بیان آنچه به‌عنوان حقیقت و راستی به آنها ایمان داشته‌ام گفته و نوشته‌ام، در آن صورت نه با آنچه کرده‌ام بلکه با قصد و هدفی که داشته‌ام در پی رحمت هستم. این تنها کاری است که من بیچاره قادر به انجامش هستم. تو بزرگ‌تر از آنی که یک ناتوان گرفتار گناه و خطا را در تنگنا قرار دهی. ای خدایی که عرفان عارفان بر مُلک و سلطنت تو نمی‌افزاید و خطای مجرمان از آن نمی‌کاهد، به فریادم رس و بر من رحم کن و از تقصیرم در گذر و گناهم را محو کن، و می‌گوییم: دین من تبعیت از سرور انبیاء، محمد ﷺ و کتابم قرآن کریم و تکیه گاهم در طلب دین، پیامبر ﷺ و قرآن است.^{۳۵}

از دیدگاه رازی، وظیفه انسان در برابر آنچه دین متکفل بیان آن است و از طریق پیامبران آمده و عقل خود را عاجز به درک آنها می‌داند؛ مانند بیش‌تر مسایل مربوط به معاد و حشر و نشر، ایمان آوردن است. به نظر او، درک اموری نظیر ایمان به عالم غیب فراتر از عقل است و استدلال عقلی در آن امور ره‌گشا نیست. از این‌رو، شرط تحقق ایمان، علم و معرفت تفصیلی عقلی نیست، بلکه معرفت اجمالی در حصول ایمان کافی است. مبادی تصدیق به دین و اموری که حجیت قرآن و سنت متوقف بر آن است از طریق عقل پذیرفته می‌شود و همین که به‌صورت اجمالی دانسته شود

که این گونه مسائل از پیامبری صادق و از جانب خداوند بیان شده‌اند، متعلق ایمان قرار می‌گیرند. البته، هم‌چنان که گفتیم اثبات صدق سخن پیامبر بدون استناد به دلایل و براهین عقلی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا استناد به خود شریعت (کتاب و سنت) در این مسئله، دور باطل است. بنابراین، رازی عقل را شرافت می‌نهد و در عین حال، بر ناتوانی و محدودیت آن تأکید می‌ورزد. به عقیده وی، عقل و دین تعارضی با یک‌دیگر ندارند و این تا هنگامی است که احکام عقل را در حدود خود معتبر بدانیم و به عجز عقل از درک اطوار و رای آن اذعان داشته باشیم. اما آن هنگام که بدون توجه به این مطلب و همانند فیلسوفان، عقل را در خارج از طور خود به کار بریم، به تعارض با دین منجر خواهد شد، و چون به سبب عدول عقل از موضع اصلی خویش است، بدون شک، دین را باید مقدم داشت. اما در اندیشه رازی، حکم یقینی عقل آدمی در همه احوال و مراتب معتبر است؛ چرا که این احکام یقینی به هیچ وجه، با دین منافاتی ندارد. در موضعی که بحث ایمان‌گرایی خردپیشه رازی را بیان کرده‌ایم، به این مطلب به‌طور مفصل پرداخته‌ایم.

از آنچه درباره رویکرد رازی در دین‌پژوهی گفته شد معلوم می‌شود که وی مخالف عقل نبود، بلکه می‌کوشید دست کم در روش بین نقل‌گرایی افراطی اهل حدیث که هرگونه به کارگیری عقل در فهم و تبیین عقاید دینی و دفاع عقلانی از آنها را بدعت انگاشته، محکوم می‌کردند، و عقل‌گرایی افراطی معتزله که عقل را بر وحی ترجیح داده، آن را یگانه ملاک حقیقت و واقعیت قرار می‌دادند و از این رو، آهسته آهسته به صورت بدعت‌گذار در آمده بودند، موضعی میانه و معتدل اتخاذ کند. هرچند رازی به کاربرد عقل در اثبات پیش‌فرض‌های دین با معتزله هم‌گام است، اما در این که به هنگام بروز نزاع میان عقل و وحی کدام یک را باید بر دیگری ترجیح داد، با هم اختلاف دارند. معتزله بر آن بودند که عقل از وحی اساسی‌تر است و هرگاه میان عقل و وحی اختلافی پدید آید، عقل را باید ترجیح داد و وحی را باید طوری تفسیر و تأویل کرد که با حکم عقل منطبق باشد. اما رازی بر دیدگاه عقل‌گرایی افراطی و قول به وجود اصول بدیهی و پیشینی، که همه باورها از آن استنتاج می‌شود و هر عاقل هوشمندی باید آن را بپذیرد و بر یقینی بودن و حقایق باورها و اعتقادات، بدان درجه که با هیچ دلیل نتوان در آن تردید کرد، خط بطلان می‌کشد و با گرایش به عقل‌گرایی اعتدالی، علاوه بر نقش اساسی «عقل» و استدلال‌های عقلی، نقش اساسی «قلب» در معرفت و تشخیص حق را می‌پذیرد، تا جایی که در مرحله دوم حیات فکری‌اش، خردورزی را در کار حقیقت‌شناسی مانع می‌بیند و با ترجیح روش عرفانی - قرآنی،



عقل

اموری و رای عقل (اموری که حکم عقل در آنها جز توقّف نیست و نه امور ضدّ عقل) را در پرتوی وحی می‌پذیرد و بدین سان به ایمان‌گرایی خردپیشه به معنایی که پیش‌تر از آن سخن گفته‌ایم می‌گراید.

پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالرحمن بن خلدون، مقدّمه ابن خلدون، ص ۹۴۷ - ۹۴۸.
۲. از شرحی که غزالی خود درباره‌ی وضعش نسبت به کلام و فلسفه بیان کرده است چنین استنباط می‌شود که او روش کلام را نمی‌پسندید، اما آراء کلامی را قبول داشت، در حالی که در مورد فلسفه، آراء فلسفی را قبول نداشت، لکن روش فیلسوفان را می‌پذیرفت. نک: هاری آسترین و لفسون، معارف، دوره دوم، ش ۱، ص ۳۶.
۳. بنیادی‌ترین پرسش حکمای طبیعی یونان باستان، چستی اصل اشیاء جهان بوده است. تحوّل و تکامل اندیشه فلسفی در یونان موجب ظهور نظریه‌ی ذره‌انگاری (atomism) در سده پنجم و نظریه‌ی ارسطویی ترکیب جسم از هیولا و صورت در سده چهارم پیش از میلاد گردید. در جهان اسلام، فیلسوفان مشایی نظریه‌ی ارسطو را پذیرفتند و متکلمان به نظریه‌ی ذره‌انگاری باور داشتند که طبق آن، اصل اشیاء جهان از ذره‌های بسیار کوچک و بی‌شمار و تجزیه‌ناپذیر (جوهر فرد یا اجزاء لایتجزی) ترکیب یافته‌اند. رازی در آثار اولیه خود مانند المباحث المشرفیه به نظریه‌ی حکمای مشایی می‌گراید و دو دلیل از حکما بر اثبات ترکیب جسم از هیولا و صورت نقل می‌کند (ج ۲، ص ۴۶ - ۴۹) و در الرسالة الکمالیه فی الحقایق الالهیه یکی از این دو دلیل را به صورت ساده‌تری بیان می‌کند (ص ۷۸ - ۷۹) و کتابی با عنوان الجوهر الفرد در ردّ ذره‌انگاری می‌نگارد، اما در برخی دیگر از آثار خود نظیر الملخص فی الحکمة و المنطق و نهاية العقول فی درایة الاصول قائل به توقّف شده و بر آن می‌شود که ادله طرفین در اثبات و نفی جوهر فرد خالی از قوت نیست (نک: الزرکان، ص ۴۲۶ - ۴۲۷). با این همه، در بیشتر کتب دوران متأخر خود در اثبات آن کوشیده است. در المحصل، وجود جوهر فرد را با تحلیل حرکت ثابت می‌کند (ص ۸۷ - ۸۹)، و در شرح عیون الحکمة تعریفی از حرکت به دست می‌دهد که متوقّف بر قبول جوهر فرد است و در بحث احکام هیولا و صورت، دیدگاه ابن سینا را در ترکیب جسم باطل می‌شمارد (الجزء الثالث، ص ۲۵ - ۲۷)، و در المطالب العالیة هم چندین برهان هندسی، در اثبات جزء لایتجزی می‌آورد (ج ۶، ص ۴۷ - ۵۹). او در معالم اصول الدین با توجه به مسئله حرکت و زمان، قول به جوهر فرد را حق می‌داند (ص ۲۸ - ۲۹) و در البراهین همان دلایل معروف متکلمین را در اثبات جوهر فرد ذکر می‌کند (ص ۲۵۶ - ۲۶۴). هم‌چنین رازی در الاربعین و التفسیر الکبیر نظریه‌ی جوهر فرد را پذیرفته است. برای تفصیل بیشتر در این باب، نک: الزرکان، ص ۴۱۹ - ۴۳۷.
۴. المحصل یا محصل افکار المتقدّمین و المتأخّرين من العلماء و الحكماء و المتکلمین، مهم‌ترین کتاب کلامی - فلسفی رازی به شمار می‌رود که با تحلیل ساختار آن، موضع وی با علم کلام روشن می‌شود. رازی در این کتاب



تذکره

کلام را به چهار رکن تقسیم می‌کند: ۱) مقدمات (preliminaries) شامل اصول منطق، کفایت دلیل بر اثبات وجود خدا، و نیز مکلف بودن هر مؤمنی به اثبات وجود خداست؛ ۲) رکن مربوط به وجود و اقسام آن (being and its divisions)، مباحث وجود و عدم، احکام وجود، نفی واسطه میان وجود و عدم، ارتباط واحد و کثیر، علت و معلول، و جز آن را بررسی می‌کند؛ ۳) الاهیات یا کلام عقلی (rational theology) ذات واجب، صفات او، افعال و اسماء الاهی را مورد بحث قرار می‌دهد. سرانجام، سمعیات (traditional questions) که به‌طور کلی مستند به کتب آسمانی است، نبوت، معاد، امامت، ایمان و مباحث وابسته دیگر را بررسی می‌کند.

بدین ترتیب، رازی نقلیات و عقلیات را در هم می‌آمیزد و آن را به‌صورت دانشی در می‌آورد که مسائل دین را تحقیق می‌کند؛ در حالی که بسیاری از مباحث فلسفه را نیز در آن دخالت می‌دهد، از شاگردان رازی، قطب‌الدین مصری (متوفی ۶۱۸ هـ.)، این کتاب را شرح، و تاج‌الدین ارموی (متوفی ۶۵۴ هـ. یا ۶۵۶ هـ.) و سراج‌الدین ارموی (متوفی ۶۸۳ هـ. یا ۶۷۶ هـ.) آن را تلخیص کرده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی بر آن نقد نوشته است و کاتبی قزوینی (متوفی ۶۷۵ هـ.) نیز شرحی به نام المفصل فی شرح المحصل بر آن دارد.

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

۶. رازی اساس التقدیس یا تأسیس التقدیس را حدود سال ۶۰۳ هجری به هنگام اقامتش در هرات، به نام سیف‌الدین ایوبی (۵۳۸ - ۶۱۵ هـ.) به رشته تحریر درآورده است. این کتاب کلامی درباره لزوم تأویل آیات و احادیث مشابه و در مخالفت با کرامیه و حنابله با هدف اثبات تنزیه خداوند از مکان و جهت، نوشته شده است.

۷. لوامع الیئات شرح اسماء الله تعالی و الصفات، مهم‌ترین اثر کلامی - عرفانی رازی است که وی در آن خداشناسی را با تصوف در هم می‌آمیزد. بی‌تردید، رازی در این کتاب از پیشینیان خود، مخصوصاً از غزالی که کتاب المقصد الاسنی شرح اسماء الله الحسنى را به همین موضوع اختصاص داده، بهره گرفته است. ولی کتاب رازی پرداخته‌تر از کتاب اوست و به‌ویژه در قسمت اول آن شامل توضیحاتی است که در نزد غزالی (دست‌کم در کتاب مقصد الاسنی) نمی‌توان یافت. رازی در مقدمه بسیار کوتاهی که در آن کتابش را به ابوالمؤید سام بن عمر بن مسعود بن حسین تقدیم می‌کند از علاقه خود به روشن ساختن مسائل مربوط به اسماء خدای تعالی و صفات او سخن می‌گوید و به عادت مألوف طرح کتاب را از پیش به روشنی باز می‌نماید. کتابش مشتمل بر سه قسمت است: در قسمت اول درباره مبادی و مقدمات بحث می‌کند؛ در قسمت دوم به مطالعه درباره صفات و اسماء الاهی به معنی اخص کلمه می‌پردازد و سرانجام در قسمت سوم تکمله‌هایی بر دو قسمت پیشین می‌آورد.

۸. التفسیر الکبیر، ص ۴۹۰ (۱۶۰/۲۱).

۹. اسرار التنزیل و انوار التأویل، ص ۳۸.

۱۰. نک: المطالب العالیة من العلم الالهی، ص ۴۸، ۴۹ و ۵۴.

۱۱. نک: المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵؛ مقدمه التفسیر الکبیر، ص ۱۸.

۱۲. از فخر رازی، متکلم و فیلسوف و مفسر برجسته نواندیش و جست‌وجوگر، تألیفات بسیاری به دوزبان عربی و فارسی ذکر کرده‌اند. ظاهراً نخستین فهرست آثار او را ابن‌قفطی (۵۶۸ - ۶۴۶ هـ.) در اخبار العلماء بأخبار الحکماء



تذکره



فهرست

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۶۸

(تاریخ الحكماء) آورده است. پس از وی ابن ابی اُصیبیه (۶۰۰ - ۶۶۸ ه. ق.) در عیون الأنبیاء فی طبقات الأُطباء، ابن خلکان (۶۰۸ - ۶۸۱ ه. ق.) در وفيات الأعیان و انباء أبناء الزمان، صفدی در الوافی بالوفیات، تاج الدین سُبکی (متوفی ۷۷۱ ه. ق.) در طبقات الشافعیة الكبرى، طاش کبری زاده (۹۰۱ - ۹۶۸ ه. ق.) در مفتاح السعادة، حاجی خلیفه (متوفی ۱۰۶۹ ه. ق.) در كشف الظنون عن أسامی الكتب و الفنون، ابن عماد در شذرات الذهب، محمد باقی خوانساری در روضات الجنات آثار او را ذکر کرده اند. علی سامی النشار در مقدمه اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ۹۷ اثر از رازی نام می برد و سعید نفیسی در مقاله ای با عنوان «آثار امام فخر رازی» در مجله ایران امروز (سال اول، شماره ۵ و ۶، ۱۳۱۸ ش، ص ۲۱ - ۲۴، ۴۷ و ۴۸)، اثر را ذکر می کند که هیچ یک از این فهرست ها بی نقص نیست. مهم ترین آثار فخر رازی در زمینه های کلام، فلسفه، کلام - فلسفه، و تفسیر چنین است:

الف) آثار کلامی: الاربعین فی اصول الدین، اساس التقدیس یا تأسیس التقدیس، الاشارة فی علم الکلام، المسائل الخمسون فی اصول الدین، شرح اسماء الله الحسنی یا لواح البینات شرح أسماء الله تعالی و الصفات (کلامی - عرفانی)، المعالم فی اصول الدین، الرسالة الکمالیة فی الحقائق الالهیة (به زبان فارسی)، نهاية العقول فی درایة الاصول، أجوبة المسائل التجاریة (أو البخاریة) یا مناظرات جرت فی بلاد ماوراء النهر فی الحکمة و الخلاف و غیرهما، البیان و البرهان فی الرد علی اهل الزیغ و الطغیان، اصول الدین یا تحصیل الحق، حدوث العالم، الخلق و البعث، رسالة فی النبوات و ما یتعلق بها، عصمة الأنبیاء، المباحث العمادیة فی المطالب المعادیة، الزبده فی علم الکلام، إرشاد النظار إلی لطائف الأسرار، نفی الحیز و الجهة.

ب) آثار فلسفی: المباحث المشرقیة، شرح الاشارات و التنبیها، شرح عیون الحکمة، الملخص فی الحکمة و المنطق (به شیوه اشارات ابن سینا، و شامل سه دانش منطق، طبیعیات و الاهیات)، لباب الاشارات (خلاصه اشارات ابن سینا). النفس و الروح و شرح قواهما (اخلاقی - فلسفی)، الهدی.

ج) آثار کلامی - فلسفی: المطالب العالیة من العلم الالهی، المحصل یا محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین، البراهین البهائیة یا البراهین در علم کلام (به زبان فارسی)، شفاء العی من الخلاف، الطریقة العلالیة فی الخلاف، الطریقة فی الخلاف و الجدل.

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

۱۳. نک: فخر الدین الرازی و آراءه الکلامیة و الفلسفیة، ص ۶۱۷ - ۶۲۶.

۱۴. رازی شاگردان بسیاری داشت که نزد او در موضوعات فقه، کلام، اصول فقه، تفسیر، فلسفه و غیره درس

می گرفتند. معروف ترین آنان عبارتند از:

قطب‌الدین مصری (ابراهیم بن علی بن محمد سلمی، متوفی ۶۱۸ ه. که شرحی بر قانون ابن سینا نگاشته است، زین‌الدین کشی (عبدالرحمن بن محمد)، اثیرالدین ابهری (مفضل بن عمر، متوفی ۶۶۳ ه. نویسنده تزیل الأفكار فی تعدیل الأسرار در منطق و هدایة در فلسفه و مختصر در علم نجوم، محمد بن رضوان که رازی به درخواست وی کتاب عیون الحکمة ابن سینا را شرح کرد، ابوبکر ابراهیم بن ابوبکر اصفهانی که رازی وصیت‌نامه خود را بر او املاء کرد، افضل‌الدین خونجی (محمد بن ناماور بن عبدالملک) نویسنده الموجز و کشف الأسرار، شمس‌الدین خسروشاهی (عبدالحمید بن عیسی، ۵۸۰ ه. که آیات البینات رازی را که نیمه تمام مانده بود به پایان رساند، سراج‌الدین ارموی (۵۹۴ - ۶۷۶ یا ۶۸۳ ه. که کتاب‌های الاربعین و المحصل رازی را تلخیص کرده است، تاج‌الدین ارموی (محمد بن حسین، متوفی ۶۵۴ یا ۶۵۶ ه. که کتاب المحصل رازی را تلخیص کرده است، شمس‌الدین خوئی (احمد بن خلیل، ۵۸۳ - ۶۳۷ ه. و نجم‌الدین قمولی (احمد بن محمد، متوفی ۷۷۷ ه. که تفسیر ناتمام رازی توسط آن دو تکمیل شده است، تاج‌الدین زوزنی (محمد بن محمود)، فخرالدین ابوبکر، فرزند امام فخر رازی، که پس از مرگ پدر کار تدریس را ادامه داد. نک: الزرکان، پیشین، ص ۳۲ - ۳۶؛ مقدمه المباحث المشرقیة، ص ۳۴ - ۳۶.

۱۵. نک: کتاب الفرق فی احوال المسلمین و المشرکین، ص ۱۴۵.

۱۶. نک: همان، ص ۱۴۴.

۱۷. در زبان لاتین دو واژه برای عقل به کار برده می‌شود: ratio و intellectus که گاه آن را intelligentia نیز خوانده‌اند. این تفکیک معانی عقل در زبان یونانی نیز وجود داشته است و به وضوح می‌توان آن را در کتاب جمهوری افلاطون در مراتب معرفت دید که چگونه افلاطونیان میان dianoia (عقل استدلالی جزوی) و noesis (عقل شهودی یا عقل کلی) فرق می‌نهد و متعلق اولی را ریاضیات؛ یعنی مفاهیم ریاضی (Mathematica) و متعلق دومی را صور علوی شهودی یا عالم مُثَل (ideas) می‌خواند. لفظ dianoia از پیشوند dia ترکیب شده است و معنای عقل باواسطه را افاده می‌کند. اما باید توجه داشت که این دو کلمه مترادف با علم حضوری و علم حصولی نیست؛ زیرا ملاک در این تمایز وحدت یا مغایرت فاعل و متعلق شناسایی یا مُدْرک و مُدْرک است، هر کس می‌تواند واجد این دو مرتبه از علم؛ یعنی علم حصولی و علم حضوری باشد و حال آن‌که از نظر افلاطون وصول به مرتبه noesis که رؤیت و شهود ذوات و حقایق معقول اشیاء است، فقط برای حکیم کامل و آن هم در نهایت حکمت الاهی میسر است. این دو مرتبه از معرفت تقریباً مطابق است با آنچه سهروردی در آغاز کتاب حکمة الإشراف از آن به حکمت ذوقی و حکمت بحثی تعبیر کرده است. این تمایز میان عقل کلی و عقل جزوی، پیوسته مورد توجه حکما و عرفا در شرق و غرب بوده است. متفکران قرون وسطی نیز به تفاوت این دو عقل واقف بوده، ratio را که در اصل لغت به معنای شمارش کردن و حساب کردن بود و به تدریج معنای «از حساب سردرآوردن» و «دلیل آوردن» و «قوة استدلال» را یافت، در مقابل intellectus که شأنی و ساحتی ورای عقل جزوی (ratio) داشت، قرار می‌دادند. به طور کلی، کلمه intellectus یا عقل کلی از ریشه intelligere به معنای



تذکره

درو کردن، برداشت محصول و جمع کردن است و در اصطلاح فیلسوفان قرون وسطی آن عقلی است که از کثرت به وحدت، از مقید به مطلق و از خلق به حق سیر می کند. تعقل بدین معنی همان تفکری است که شیخ محمود شبستری در شعر زیر بدان اشاره کرده است:

تفکر رفتن از باطل سوی حقّ به جز و اندر بدیدن کلّ مطلق

اما کلمه ratio یا عقل جزوی که عقل شمارش گر، عقل حساب گر، عقل معاش و عقل دنیاوی است، در اصطلاح فیلسوفان قرون وسطی به عقلی اطلاق می شود که از کلّ به جزو، از وحدت به کثرت، از مطلق به مقید و از کلی به جزئی سیر می کند و تأکید آن بر کثرت است، نه بر وحدت، به طور کلی، آن عقلی که به معنای حقیقی قادر به درک و فهم حقایق وحی است، عقل کلی است؛ چرا که عقل جزئی که در فلسفه جدید غرب بیش تر مورد توجه قرار می گیرد، حتی اصالت و حجیت خود را انکار می کند و خود به نقادی قوای خود می پردازد که بارزترین نمونه آن در فلسفه نقادی کانت مشاهده می شود. عقلی که غزالی با آن به مخالفت برخاسته، عقل جزئی است که مورد تأکید مشائیان اسلام بوده است و نه عقل کلی و ذوقی و شهودی که خود در کتاب المنقذ من الضلال بر اهمیت آن تأکید کرده است. وی در این کتاب با اشاره به دو مرتبه علم که به دو مرتبه عقل تعلق دارد، تأکید می ورزد که در امر دین، عقل کلی که آن را به بیداری تشبیه می کند، بیش تر قابل اعتماد است. همچنین در مشکاة الأنوار میان دو نوع معرفت ذوقی و معرفت بحثی یا کسبی فرق می نهد و با بیان تفاوت و اختلاف فاحش میان آن دو، معرفت ذوقی را در دین و زهد حقیقی مهم می شمارد. بر خلاف آنچه از غزالی در برخی کتب تاریخ فلسفه نقل شده است، وی هیچ گونه ستیزی میان عقل و شرع نمی بیند. برای مثال، در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد می گوید: «لا معاندة بین الشرع المنقول و الحق المعقول.» (الاقتصاد فی الاعتقاد، بی تا، قاهره، شرکت مصطفی البابی، ص ۳). غزالی در صفحه ۴ از همان کتاب، عقل و شرع را به دیده بینا و نور خورشید تشبیه می کند و عقل و شرع را «نور علی نور» می داند.

۱۸. «إن العقل لن يهتدى إلا بالشرع و الشرع لم يتبين إلا بالعقل» و بعد می گوید: «فالشرع عقل من خارج و العقل شرع من داخل و هما متعاضان بل متحدان»، نک: معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، ص ۷۳.

۱۹. نک: فخرالدین رازی، جامع العلوم، بمبئی: مطبع مظفری، چاپ سنگی، ص ۴۵؛ رازی همچنین در التفسیر الکبیر بیست وجه بر برتری ادراک عقلی نسبت به ادراک حسّی آورده است (التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۳۸۰ - ۳۸۲ [۲۲۵/۲۳ - ۲۲۸]). درباره وجه برتری ادراک عقلی بر ادراک حسّی از نظر غزالی، نک: محاضرات فی التّفکیر الإسلامی و الفلاسفة، ص ۴۷۹ - ۴۸۳.

۲۰. نک: شرح عیون الحکمة، الجزء الثانی، ص ۵ و ۶.

۲۱. نک: اساس التقدیس، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

رازی درباره تعارض دلیل عقلی قطعی با ظاهر دلیل نقلی در التفسیر الکبیر می گوید: «متی وقع التعارض من القاطع العقلی و الظاهر السّمعی فإما أن یصدقهما و هو محال، لأنّه جمع بین النقیضین، و إما أن یکذبهما و هو محال، لأنّه إبطال النقیضین، و إما أن یکذب القاطع العقلی و یرجّح الظاهر السّمعی، و ذلك یوجب تطرق الطعن فی الدلائل



عقل و نظر

العقلية، و متى كان كذلك بطل التوحيد و النبوة و القرآن، و ترجيح الدليل السمي يوجب القدرح في الدليل العقلي و الدليل السمي معاً، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، و يحمل الظاهر السمي على التأويل. « (التفسير الكبير، ج ٣، ص ١١٧ [١٤١/٧]).

٢٢. البراهين، ج ٢، ص ١٩٣ - ١٩٩؛ بسنجيد با: المحصل، ص ٧١.

٢٣. اشارت است به يك رباعي از فخر رازی، بدان گونه که در هفت اقليم (ج ٣، ص ١٧) آمده است:

کُنْه خردم درخور ادراک تو نیست آسایش جان بجز مناجات تو نیست
من ذات تو را به واجبی کی دانم؟ داننده ذات تو بجز ذات تو نیست

در رياض العارفين (ص ٢٢٩) به جای «ادراک»، «اثبات» و به جای «آسایش»، «و آرامش» ضبط شده است.

٢٤. اشارت است به دو بيت از فخر رازی، آن سان که در نفایس الفنون (ج ٢، ص ١٣٨) آمده است:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت مویی بندانست و بسی موی شکافت
گرچه ز دلسم هزار خورشید بتافت لکن به کمال ذره‌ای راه نیافت

در هفت اقليم (ج ٣، ص ١٧) به جای «بندانست»، «نه بدانست» و به جای «بسی»، «ولی» ضبط شده است.

٢٥. اشارت است به يك قطعه پنج بيتی از فخر رازی، که نخستین بيت آن چنین است:

نه‌ایة إقدام العقول عقلاً و غاية سعی العالمين ضلالاً

٢٦. فخر رازی گاه به بیان ساختار ذاتی مفهوم ایمان می‌پردازد و گاه ایمان را بر حسب متعلقاتش تعریف می‌کند. اما مسئله اصلی در تفکر کلامی وی این بود که «ماهیت واقعی ایمان چیست؟». در واقع صورتی که متکلمان اسلامی ماهیت ایمان را بدان صورت مورد بحث قرار می‌دادند، مبتنی بر بازشناسی سه عامل عمده در مفهوم ایمان است که عبارتند از: ١) تصدیق (بالقلب)، قبول یا اعتراف قلبی؛ ٢) اقرار (باللسان)، اعتراف لفظی یا اقرار زبانی؛ ٣) عمل (الطاعة) طاعات یا اعمال (صالح). رازی در جلد دوم التفسیر الكبير می‌نویسد: «ایمان در لغت از باب افعال است و از ماده آمن گرفته شده است. هنگامی که گفته می‌شود «آمنه» و متعلی به خودش می‌شود، به معنای تصدیق نمودن چیزی است (أى صدقة). به این معنا که گویا فرد تصدیق کننده از تکذیب و مخالفت در امان نگه داشته شده است، اما هنگامی که با حرف جرّ «باء» متعلی شود، متضمن معنای «أقرّ و أعترف» است.»

از نظر رازی، کلمه ایمان در اصل لغت و از لحاظ اشتقاقی به معنای تصدیق است و این معنای اشتقاقی باید معنای اساسی کلامی این اصطلاح نیز باشد. از این رو، معتقد است که عامل نخست؛ یعنی تصدیق، به ساختار ذاتی ایمان مربوط است. وی بر اساس این اعتقاد، معنای ایمان را با «تصدیق» توضیح می‌دهد و تأکید می‌کند که از لحاظ زبان‌شناختی این تنها تعبیر درست از کلمه ایمان است. رازی، پس از بیان چهار دیدگاه عمده درباره معنای اصطلاحی ایمان، دیدگاه خود را این گونه تبیین کرده است: «والذی نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب... فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني... إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد 9 مع الاعتقاد» (التفسير الكبير، ج ١، ص ٢٧١ [٢٥/٢]).



تذکره

ایمان، تصدیق حضرت رسول ﷺ است در تمام آن چیزی که وحی بودن آن ضرورتاً معلوم باشد. از نظر رازی، «تصدیق» رکن ایمان و مقوم اصلی آن است، و چون ایمان کار قلب است و خدای تعالی هرگاه در قرآن «ایمان» را یاد می‌کند آن را به قلب اضافه می‌کند، چنان که می‌گوید: «مِنَ الَّذِينَ آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» (مائده، آیه ۴۱)، و می‌گوید: «كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ» (مجادله، آیه ۲۲)، و می‌گوید «قَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل، آیه ۱۰۶) و... حقیقت ایمان، تصدیق قلبی است، نه اقرار زبانی؛ زیرا اگر ایمان عبارت از اقرار زبانی (تصدیق لسانی) بود، خداوند در آیه ۸ سوره بقره «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ»، مؤمن بودن آنان را نفی نمی‌کرد. از سوی دیگر، خدای تعالی هر جا که ایمان را یاد می‌کند، «عمل صالح» را بدان قرین می‌سازد، و اگر عمل صالح جزء ایمان می‌بود، عطف آن بر ایمان در آیاتی مانند «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (هود، آیه ۲۳)، تکرار معطل بود. بنابراین، عمل صالح در معنای ایمان اِشْرَاب نشده است. افزون بر این، رازی ایمان را مطلق تصدیق قلبی نیز نمی‌داند؛ زیرا کسی که جِبْت و طاغوت را تصدیق کند، در اصطلاح شرعی مؤمن خوانده نمی‌شود. از نظر او، تصدیق به همه صفات خدای تعالی نیز از شرایط ایمان نیست؛ زیرا حضرت رسول ﷺ به مؤمن بودن کسی هم که هرگز «عالم بودن خدا به ذاتش» در ذهنش خطور نکرده بود، حکم می‌کرد و اگر این قید و امثال آن در تحقق ایمان شرط معتبر می‌بود، جایز نبود که حضرت رسول ﷺ پیش از آزمودن او، که آیا امر را می‌شناسد یا نه، حکم به ایمان او بکند. درباره مفهوم ایمان از دیدگاه فخر رازی، نک: التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۲۷۱ - ۲۷۳ (۲۵/۲)؛ المحصل، ص ۳۴۷ - ۳۴۸؛ المعالم، ص ۹۵ - ۹۶.

۲۷. اصطلاح ایمان‌گرایی خردپیشه (rational fideism) را از کتاب عقل و اعتقاد دینی (ص ۸۵) و مقاله زیر اخذ کرده‌ام:

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

۲۸. نک: التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۲۷۱ (۲۵/۲).
۲۹. نک: اسرار التزیل، ص ۶ - ۷؛ التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۷۱ - ۷۲ (۶۵/۱ - ۶۶).
۳۰. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۷۲ (۶۶/۱).
۳۱. التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۵۱۷ (۱۵۱/۲۴)؛ بسنجید با: همان، ج ۹، ص ۳۴۱ (۱۴۶/۲۶).
۳۲. اسرار التزیل، ص ۱۵۸.
۳۳. همان، ص ۱۵۸ - ۱۵۹.
۳۴. نک: المحصل، ص ۶۱ - ۶۲.
۳۵. نک: المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۳ - ۵۷؛ التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۱۷ - ۱۹ (۱/ل م ن).



تذکره

کتابنامه

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳.
۲. پترسون، مايکل و ديگران، عقل و اعتقاد دينی، ترجمه احمد نراقی و ابراهيم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۳. الثعالبي، عبدالعزيز، محاضرات في التفكير الإسلامي و الفلسفة، تقديم و تحقيق: حمادى الساحلى، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الاولى، ۱۹۹۹ م.
۴. رازى، فخرالدين، اسرار التنزيل و انوار التأويل، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۱ هـ. ۱۸۸۳ م.
۵. _____، جامع العلوم، بمبئی: مطبع مظفری، چاپ سنگی، ۱۳۲۳ ق.
۶. _____، الرسالة الكمالية في الحقايق الالهية، مقدمه و تصحيح: سيدمحمد باقر سيزوارى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ش.
۷. _____، البراهين در علم كلام، مقدمه و تصحيح: سيدمحمد باقر سيزوارى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ش.
۸. _____، كتاب الاربعين في اصول الدين، حيدرآباد، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الاولى، ۱۳۵۳ هـ. ق.
۹. _____، لوامع البيّنات شرح أسماء الله تعالى و الصفّات، تقديم و تعليق: طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۳۹۶ هـ. ق.
۱۰. _____، محصل افكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلمين، و بديله تلخيص المحصل للعلامة نصيرالدين الطوسى، راجعه و قدّم له طه عبدالرؤوف سعد، بيروت، دار الكتاب العربى، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۱۱. _____، المطالب العالية من العلم الالهى، تحقيق: احمد حجازى السّقا، بيروت، دار الكتاب العربى، الطبعة الاولى، ۱۴۰۷ هـ. ق.
۱۲. _____، المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات، تحقيق و تعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربى، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ هـ. ق.
۱۳. _____، شرح عيون الحكمة، تحقيق: احمد حجازى السّقا، تهران، مؤسسة الصادق، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ هـ. ق / ۱۳۷۳ ش.



تصویر

١٤. _____، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢ هـ. / ٢٠٠١ م.
١٥. _____، المسائل الخمسون في اصول الدين، تحقيق: احمد حجازى السقا، القاهرة، المكتب الثقافى، الطبعة الاولى، ١٩٨٩ م.
١٦. _____، معالم اصول الدين، تقديم و تعليق: د. سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، الطبعة الاولى، ١٩٩٢ م.
١٧. _____، أساس التقديس في علم الكلام، تحقيق: محمد العريبي، بيروت، دار الفكر اللبناني، الطبعة الاولى، ١٩٩٣ م.
١٨. _____، و ديگران، چهارده رساله، ترجمه و تصحيح: سيد محمدباقر سبزواري، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوّم، ١٣٨٣.
١٩. الزرّكان، محمد صالح، فخرالدين الرازى و آراءه الكلاميّة و الفلسفيّة، بيروت، دار الفكر، ١٣٨٣ هـ. / ١٩٦٣ م.
٢٠. الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الثانية، ١٣٢٤ هـ. ق.
٢١. _____، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٨٨ م.
٢٢. _____، الاقتصاد في الاعتقاد، قاهره، شركت مصطفى البابى. بى تا.
٢٣. ولفسون، هارى آسترين، «مباحثى درباره ظهور علم كلام»، ترجمه نصرالله پورجوادى، مجله معارف، دوره دوّم، شماره ١، فروردين - تير ١٣٦٤.



تذکره