



فخر رازی

اصغر دادبه





بنیاد فرهنگ امروز



طرح

فخرانی

اصغر دادبه

۱۰۰	۸
۱۷	۸



وقتی از امام فخر رازی سخن به میان می‌آید در ذهن اکثر اهل فضل و حکمت، تندیس تردید و قهرمان انتقاد و نقد مجسم می‌گردد. لقب امام المشککین هم که به‌وی داده‌اند اشاره به همین معنا دارد. مستأسفانه گسترده‌ی دانش و فرهنگ این شخصیت بزرگ جهان اسلام زیر نفوذ لقب شکاک، در پرده غفلت و بوته فراموشی قرار گرفته است. با این توجه نویسنده کتاب کوشیده است تا چهره جامعی از امام فخر رازی ارائه کند؛ خاصه جایگاه او را در تفسیر قرآن و فلسفه و کلام و بویژه نقد فلسفی باز نماید. نویسنده نشان داده است، تشکیک‌های فخر رازی ناشی از جوشش و کوششی است برای تحرّی حقیقت. و این از ویژگی پویای فرهنگ ایرانی/اسلامی در سده چهارم تا ششم هجری است؛ جستجوگری‌هایی که در فرهنگ امروزمین مان نیز به احیای آن سخت نیازمندیم. دکتر اصغر دادبه استاد فلسفه و ادبیات عرفانی بویژه حافظ‌شناسی در دانشگاه علامه طباطبائی و برخی دانشگاه‌های دیگر است. وی دکترای فلسفه و حکمت اسلامی از دانشکده الهیات دانشگاه تهران است و از سال ۱۳۵۳ به تدریس در دانشگاه اشتغال داشته است. از جمله آثار او تگارش حدود ۵۰۰ مقاله کلامی، منطقی، اخلاقی و عرفانی در دایرةالمعارف تشیع است و تگارش دایرةالمعارفی تفصیلی تحت عنوان فرهنگ اصطلاحات کلام اسلامی که حاصل سالها تحقیق و پژوهش این مؤلف است.

بنیادگر فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هرسل جوانان
بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می‌سازد.
فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان
معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می‌گیرد. تعاطی
در سوانح زندگانی و روح اندیشه این نخبگان تنها
طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است.
هدف مجموعه بنیادگذاران فرهنگ امروز آن
است که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع
از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و
نحله‌ها و مکتب‌های برآمده از اندیشه آنان به نحوی
مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مانوس و
آشنا سازد.



طرح نو

● بنیانگذاران فرهنگ امروز ●

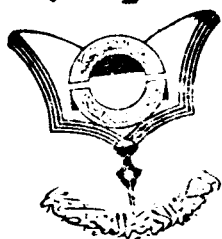
ویژه فرهنگ ایران و اسلام



فخر رازی

نوشتهٔ اصغر دادبه

۱/۱۰۰





نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا)، خیابان نوبخت، کوچه دوازدهم، شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

- فخر رازی
- نویسنده: اصغر دادبه
- طراح روی جلد: محسن محبوب
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی قُما (امید سیدکاظمی)
- چاپ: قیام
- نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۴
- تعداد: ۳۳۰۰ جلد
- این کتاب با استفاده از تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسید.
- همه حقوق محفوظ است.

دادبه، اصغر
فخر رازی نوشته اصغر دادبه. — تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۳۵۰ ص.
ص.ع. پدانگلیسی Daadbeh, Asghar. Fakhr-e-razi
کتابنامه: ص. ۳۰۸—۳۱۲
۱. فخر رازی، محمد بن عمر، ۵۴۴—۶۰۶ ق. — سرگذشتنامه.
الف. عنوان.

۳ ف ۲۹۷/۴۹۲۴

۳ ف ۲۰۱/۴۵/۲۲ BP

فهرست

۷	□ درآمد
۱۵	۱. احوال و آثار
۵۵	۲. سنت ستیزی و دشمن آفرینی
۸۹	۳. تفسیر کبیر
۱۰۰	۴. متافیزیک
۱۴۶	۵. مناظره‌ها
۱۶۵	۶. ادب و عرفان
۱۹۶	۷. فیلسوف یا متکلم؟
۲۲۷	□ پیوست (آراء کلامی فخر رازی)
۳۰۸	□ برای مطالعه بیشتر
۳۱۳	□ نمایه (اعلام، اشخاص، جاها، کتابها، اقوام و قبایل)
۳۲۵	□ (اصطلاحات علوم عقلی و نقلی و اجتماعی، ملل و نحل)
۳۴۴	□ فهرست تفصیلی مطالب

۱۵۷ ۶۱۵۲

درآمد

نام فخرالدین رازی، یا امام فخرالدین رازی را آنگاه شنیدم که درس تاریخ ادبیات را در دوره دبیرستان می‌گذراندم و نام برخی از آثار او را وقتی به‌خاطر سپردم که برای پاسخ‌دادن به پرسشهایی از این دست، در امتحان پایان سال آماده می‌شدم: «احوال و آثار... را شرح دهید» یا «... کتاب از... نام ببرید»؛ پرسشهایی که هرگز ندانستم توان پاسخ‌دادن به آنها برآستی، دانش و بینش محسوب می‌شود یا نه؟ گرچه بر این باور هم نیستم که نخواندن و نیاموختن به‌بهانه جدی نبودن و علمی نبودن چنین پرسشها و چنین پاسخها دانش و بینش به‌بار می‌آورد. آن روزگار گذشت و چنانکه افتد و دانیم و چنانکه افتاد و دانستیم و دیدیم «احوال و آثار فخر رازی» را هم خواندم و به‌خاطر سپردم و بر ورق امتحان نوشتم و نام کتابهای او را هم الفبایی، ردیف کردم و بر آن ورق نگاشتم: الاربعین، البراهین، تفسیر کبیر و... المباحث المشرقیه...، اما هرگز در آن روزگاران ندانستم که در این کتابها چه حکایتهاست؛ ندانستم که نویسنده در آراء و در اندیشه‌های متفکران پیش از خود تا چه مایه تأمل کرده است؛ ندانستم که جستجوگریهای او تا چه پایه گسترده و ژرف بوده است؛ ندانستم سقراطوار معلومش شده است که هیچ معلوم نشده است؛ و ندانستم که چه ستیزها با سنت‌ها کرده است و چه سان از «خلاف آمد عادت کام طلبیده» است و چه دشمنی‌ها را به‌جان خریده است...

عمر به رفتن شتاب کرد و آن روزگاران؛ روزگاران نوجوانی و جوانی و بالاتر از همه روزگاران بی خبری - که طرفه بهشتی است و روزگاران آرزوها و امیدهاست - چون گذشتن ابر گذشت و شادمان و سرمست از پیروزی، زمینه انتقال از مدرسه به دانشگاه برایم فراهم آمد، اما به هر حال با گذشت آن روزگاران بخشی از نامه جوانی بوده که طی می شد و فصلی از بهار زندگانی بود که به دی بدل می گشت ...

کار خواندن فلسفه را در دانشگاه آغاز کردم و در حالی که «ز تحت و فوق وجودم خبرم نبود» به کار آموختن علم الوجود پرداختم، بدان امید که به مکتب غمی راه برم و در آن مکتب نکته دان شوم! و اگر نکته دان نشدم، دست کم نکته ها آموختم و قصه ها خواندم؛ قصه دلنشین فلسفه را و سرگذشت دلپذیر فیلسوفان را: قصه آرامش آفرین جزم و یقین (dogmatism) را خواندم، و حکایت حیرت انگیز و بیقراری آفرین شک و تردید (scepticism) را، که راستی این حکایت و آن قصه، قصه و حکایت بنیادی شناخت فلسفی است. خواندم و دیدم که «حدیث چون و چرا»، بویژه آنجا که هنر، تسلیم است و رضا و شک، مردود، چه دردسرها به بار می آورد! و در آثار فیلسوفان خواندم و از زبان آنان، به گوش جان شنیدم که خواب خوش و آرام جزم، تفسیر حقیقت در پی ندارد و از جزم - که ملازم سکون است^۱ - حقیقت شناسی به بار نمی آید. خواندم و شنیدم که پیشروان اندیشه و تفکر بترک عادت جزم گفته اند، دست در دامن شک زده اند و همواره، از خلاف آمد عادت کام طلیده اند و از زلف پریشان حقیقت کسب جمعیت کرده اند، و دردسرها ناشی از حدیث چون و چرا را هم به جان خریده اند و چنین بود که دانستم در سیر و سفر فلسفی به شهر

۱. بدیهی است که جزم حرکتی در پی نمی تواند داشت و این شک - البته شک علمی و فلسفی - است که حرکت و جنبش به بار می آورد و نقطه پایان بر سکون می نهد.

حقیقت، نخستین گام، بیدارشدن از خواب خوش جزم است، و پیوستن به بامداد شک؛ بامدادی که آغاز روز روشن جستجوگریهاست؛ روزی روشن که خورشید فروزان حقیقت همواره در دل آسمان اوست؛ خورشیدی که در ورای ابرهای تیره تقلید و جزم نهان است و وزش نسیم جستجوگریهای بی طرفانه و تأملات خردمندانه است که موجب پراکنده شدن ابرهای تیره می گردد و خورشید حقیقت را آشکار می سازد. تاریخ تفکر حکایتگر بیداریها و جستجوگریهاست. نه تنها پدر علم و فلسفه جدید رنه دکارت فرانسوی (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) در پی بیداری از خواب جزم و پیوستن به بامداد شک - شک دستوری - به آن همه دانش و بینش و حکمت دست یافت و منشأ آن همه تحول گشت، و نه تنها ایمانوئل کانت آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) با بیدارشدن از این خواب، در فلسفه انقلاب کپرنیکی کرد و بنیادهای حکمت را دگرگون ساخت، که - بی مبالغه - هر جا و در هر زمان، خورشید حقیقت از ورای ابرهای تیره تقلید و جزم، چهره نموده است و بوسعیدی در خراسان فلسفه پدیدار گشته و اویسی در قرن حکمت^۱، بی گمان، حکایت بیدارشدن از خواب جزم و ماجرای پیوستن به بامداد شک، سخت معنی داشته است، حکایت ظهور سقراطها و افلاطونها، دکارتها و کانتها، فارابیها و پورسیناها، سهروردیها و فخر رازیها، حکایت همان بیداری است و ماجرای همان پیوستن... بر عکس در هر جا و در هر زمان که نه آن «بیداری» معنی داشته است، نه این «پیوستن»، حاصل کار جز ظهور خوابزدگانی اسیر غار تعصب و بی خبری به نام فیلسوف و جز

۱. اشارت است بهیتی از حکیم سنائی غزنوی

سالها باید که تا صاحبذلی پیدا شود یوسعید اندر خراسان یا اویس اندر قرن ابوسعید ابوالخیر، عارف بزرگ سده چهارم و پنجم است که احوالش در کتاب اسرارالتوحید ثبت شده و اویس، صافی ضمیری است از یمن به روزگار پیامبر.

خوابهای شوریده و پریشان با تفسیرهایی برخاسته از تنگ نظری به نام فلسفه چیزی نبوده است. در چنین حال و هوایی است که رودخانه پُر آب و برکت خیز هراکلیتوس، یکباره می خشکد و آتشفشان پُرجوش و خروش او به خاموش و فسرده گی می گراید؛ خزان، بهار باغ سرسبز افلاطون را در کام خود می کشد و بلبلان خوش آوایی که بسا در سایه این باغ از غار غفلت و بی خبری رهایی می یافتند به بی خبران ناخوش آوای «غار» می پیوندند و آرامش خود را در جهل و غفلت غار می جویند! نیز در چنین اوضاع و احوالی است که حرکت جوهری ملاصدرا به سکون ذاتی بدل می شود! و سقراط مجبور می گردد تا آزادانه جام شوکران بنوشد و شهید اندیشه آزاد و آزادفکری گردد. نیز در چنین حال و هوایی است که سهروردی در انتخاب چگونگی مردن خویش و رسیدن به مقام شهادت در جهان اندیشه و فکر، آزادی می یابد! پیدا است که در چنین حال و هوایی، یا دست کم در حال و هوایی شبیه بدین حال و هوا، لقب طنزآلود و طعن آمیز امام المشککین گرفتن و - احتمالاً - در شصت و چند سالگی مسموم گشتن کیفری شدید نمی تواند بود! (رک: فصل ۱)... باری روزگاران همچنان می گذشت و من در مقام دانشجوی فلسفه و سپس در مقام معلم فلسفه، و دقیق تر بگویم، سپس در هر دو مقام (که دانشجویی را پایانی نیست) به امام المشککین می اندیشیدم و هرگز در او به چشم «اشکال تراشی که مخالفت می ورزد تا نامور شود» (رک: فصل ۲) نمی دیدم و نمی توانستم بپذیرم که نویسنده لباب الاشارات، مطالب اشارات و شفا را درست نفهمیده است! و آنگاه این باور در من

۱. برخی نوشته اند که: سهروردی، شیخ اشراق، پس از محکوم شدن به مرگ، مخیر شد تا نحوه مردن خود را خود برگزیند، و او چنین کرد. (نزهة الارواح، ترجمه فارسی، ضمن مقدمه دکتر نصر بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۲۸).

راسخ و راسخ‌تر گشت که در جریان نوشتن فرهنگ اصطلاحات کلامی؛ کاری که بخش قابل توجهی از بیست سال زندگی علمی مرا - در فاصله سالهای ۵۴ تا ۷۴ - به خود اختصاص داده است^۱، آثار این اندیشمند جستجوگر را - به جد - در مطالعه گرفتم. حاصل این مطالعات، اعجاب بود و تحسین و باور کردن این معنا که فخر رازی براستی، اندیشمندی است جستجوگر، که گناه او جستجوگری است و پیش از بسیاری از متفکران سده‌های بعد، «بیدار شدن از خواب جزم» و «پیوستن به بامداد شک» با این امید و با این هدف که با خردورزیدنها و بترک تقلیدگفتن‌ها، در «روز روشن جستجوگریها» به «خورشید حقیقت» دست یابد... به روزگار فخر رازی (سده ششم)، فرهنگ گرانسنگ ما، گرچه به اوج شکوه و عظمت خود رسیده بود، اما - درینا - که دیگر از پویایی سده‌های چهارم و پنجم؛ و بویژه پویایی سده چهارم برخوردار نبود و زمینه‌های درونی افول آن نیز فراهم می‌آمد. به همین سبب، آرام آرام، از شمار رهاشدگان از «غار» غفلت می‌کاست و بر شمار گرفتاران «غار» تعصب و تنگ‌نظری و جزمیت می‌افزود. و چنین بود که فخر رازی، این اندیشمند جستجوگر سنت‌ستیز، یک عمر دشمن آفرید و پس از مرگ همچنان تارو زگار ما، آماج تیرهای طعن و طنز و نقد و تنقید و خصومت گشت!

من در این کتاب، بی آنکه، ادعا کنم یکسره بر صوابم و فریاد برآورم که «من مصییم و خصم، مخطی»، کوشیده‌ام تا ابرهای تیره را از خورشید رخسار این بزرگ‌مرد فرهنگ گرانسنگ اسلامی ایران بزدایم و تصریحاً و تلویحاً نشان دهم که فرهنگ ما تا چه حد به فخر رازی‌ها و جستجوگریهایشان و تشکیک‌هایشان نیازمند است و جای این‌گونه

۱. امیدوارم، امسال، قصه دراز فرهنگ اصطلاحات کلامی هم پایان گیرد.

متفکران تا چه مایه در فرهنگ کنونیمان خالی است...

نوشتن این کتاب، در واقع، وقتی آغاز شد که مسئولان محترم مجلهٔ معارف در سال ۱۳۶۵ آهنگ انتشار ویژه‌نامه‌ای به نام این بزرگ‌مرد کردند و قرار شد تا من نیز مقاله‌ای در زمینهٔ آراء کلامی وی بنویسم؛ مقالهٔ آراء کلامی فخرالدین رازی، همان مقاله که در ویژه‌نامهٔ فخر رازی به چاپ رسید و اکنون به صورت پیوست، بعینه (مگر با اندک تغییراتی)، در کتاب حاضر نیز به چاپ رسیده است. بدان سبب این مقاله، نام «پیوست» گرفت که مقاله‌ای است فنی و علمی، و نه عمومی، یا عمومی-فنی، مثل فصول همین کتاب. تشخیص چنین بود و چنین است که خوانندهٔ کتاب فخر رازی، پس از مطالعهٔ فصول هفتگانهٔ کتاب می‌تواند از پیوست (= آراء کلامی فخرالدین رازی) بهره گیرد. این امر «عارضه» ای، یا «فایده» ای نیز در بر داشت؛ فایده برای دانشجویان، و عارضه برای اهل فن، و آن تکرار برخی مطالب است به دو زبان ساده و فنی؛ «عارضه»، یا «فایده» ای که معلول «خصلت معلمی» نیز هست و اهل فن بر این معلم بی‌بضاعت خواهند بخشود^۱...

تلاش دیگر این‌بنده در جهت تألیف کتاب حاضر به شرکت و سخنرانی در سمینار دوره‌ای بازمی‌گردد که در اسفندماه ۱۳۶۵ در انجمن حکمت و فلسفه برگزار شد. من در آن سمینار - چنانکه در فصل «برای مطالعهٔ بیشتر» آمده است - تحت عنوان «فخر رازی اندیشمندی جستجوگر» سخن گفتم. این سخنرانی که حکایتگر دیدگاه من نسبت به فخر رازی است، نخست، در مجلهٔ فرهنگ، کتاب اول، به چاپ رسید و سپس اساس تألیف فصل دوم کتاب حاضر

۱. البته مجموع این «تکراها» بیش از چند صفحه نیست و تشخیص نگارنده آن بود که «تکرار» در این موارد از «حذف» اولی است.

(= سنت ستیزی و دشمن آفرینی) قرار گرفت ...

ادامه تلاش، و نه پایان آن، کتابی است که پیش روی خوانندگان قرار دارد؛ کتاب فخر رازی؛ کتابی که امیدوارم - دست کم - گامی باشد در جهت معرفی اندیشمندی بزرگ، و متفکری سترگ که اگر این دفتر به پایان آمد بی گمان، حکایت او، بسان حسب الحال مشتاقی، همچنان باقی است و همچنان باقی باد ...

در پایان، از همه کسانی که به گونه ای در پدید آمدن این اثر به من یاری رساندند سپاسگزاری می کنم: یاری رساندن از طریق لطف و عنایت و تشویق، تا خواندن نمونه و غلط گیری و ره نمودن به مطلبی و به مأخذی، چنانکه در جای خود بدان اشاره شده است.

سرانجام سپاسگزاری از مدیر محترم انتشارات طرح نو، آقای حسین پایا و همکارانشان سخت، بایسته و درخور می نماید که: اندیشه معرفی «بنیانگذاران فرهنگ امروز» جهان، موجب نشده است تا ایران را از یاد ببرند و از بنیانگذاران «فرهنگ ایران و اسلام» غافل بمانند؛ بزرگانی که اگر از سر انصاف و به دیده تحقیق بنگریم در زمره بنیانگذاران مؤثر فرهنگ جهان نیز هستند. سبب دیگر سپاس من از ایشان، همانا تحمل «امروز و فردا کردنهای» این معلم «بی بضاعت» و «کم کار» است، آن هم در جهانی سخت ناپایدار که عمر کسی را مهلت امروز و فردای دیگران نیست! و نیز به سبب «نواختن دائمی» این فقیر، و «تنبيه گاهگاهی» او، با تعبیرهای شیوا و دلنشین ... و چنین بود که به لطف لایزالی حق، داستان فخر رازی پایان گرفت و حکایت نظامی آغاز گشت؛^۱ حکایتی که به سربردن آن نیز درگرو لطف حق است و من در این کار و در این راه نیز از حق مدد می جویم که خود، از پای

۱. قرار است نگارنده کتابی هم درباره نظامی برای همین سلسله آثار بنویسد.

اوتادهام و دلیلی جز حق در هر راه نمی بینم و نمی یابم و پیوسته زبانم
مترنم است بدین بیت خواجه که:
کار از تو می رود، مددی ای دلیل راه
کانصاف می دهیم وز پای اوتاده ایم*



تقدیم به ...

و سرانجام دلم می خواهد این مجموعه را به معلمانم تقدیم کنم؛
به معلمان عاشق اندیشمند جستجوگرم؛ به آنان که مستقیم و
غیرمستقیم موجب شدند تا من فخر رازی را نه در لباس
امام المشککین، که در جامه جستجوگری اندیشمند بنگرم ...

۱. دادیه

تهران - تیرماه یکهزار و سیصد و هفتاد و چهار خورشیدی

* به قول قدما، شاید به قصد «دَفْعُ دَخْلٍ مَقْدَرٌ» (= پاسخ گفتن به ایراد و انتقادی که ممکن است بعدها وارد شود) توجه دادن خوانندگان به نکته ای دیگر نیز بایسته می نماید، و آن اینکه استفاده از پاره ای تعبیرات امروزی مثل «آزادی»، «امپریالیسم»، و همانند آن، به «گونه ای خاص» و با «هدفهایی ویژه» در این کتاب صورت گرفته شده است. بدیهی است که بر نویسنده پوشیده نبوده است که این گونه تعابیر با مفاهیم خاص آنها، تعابیر و مفاهیمی امروزی است. اما اینکه آن «گونه خاص» چیست، و آن «هدفها» کدام است، موضوعهایی است که نویسنده قصد داشته است تا خوانندگان، خود بدانها پی ببرند ...

احوال و آثار

وقتی از فخر رازی سخن به میان می‌آید در ذهن اکثر اهل فضل و حکمت، تندیس تردید و قهرمان انتقاد و نقد مجسم می‌گردد و خاطره شخصیتی منفی، مخالف‌خوان و اشکال‌تراش زنده می‌شود؛ شخصیتی ناقد و منتقد که - احياناً - مغرضانه در پی وارد آوردن ایرادهای نابجا و بی‌مورد بر آراء سخته و سنجیده متفکران پیشین است تا به مصداق خَالِفٌ تُعْرِفُ (= مخالفت کن تا معروف شوی) خودی بنماید و نامور شود.^۱ لقب امام‌المشککین هم که به‌وی داده‌اند لقبی است که از همین معنا و از همین دیدگاه حکایت می‌کند... در نظر آنان که در شمار خواص نیستند، و در زمره عوام هم محسوب نمی‌شوند، و به‌هر حال کتابی می‌خوانند و قصه‌ای می‌شنوند و بیکباره مسحور جعبه جادویی این روزگار - که تیلوزیونش می‌نامند - نگشته‌اند و همچنان دلبسته قصه‌ها و حکایتها هستند و دل به شهرزاد

۱. عبارتی است ضرب‌المثل‌گونه که بر زبانها می‌رود. گویا این عبارت نخست به‌صورت خَالِفٌ تُدَكِّرُ (= مخالفت کن تا از تو یاد کنند و از تو سخن بگویند) از سوی الحطیبه، یکی از شاعران صدر اسلام، در گفتگویی، به‌کار گرفته شده و به‌تدریج به‌مثل بدل گردیده است. رک: ابوطالب المفضل، الفاخر، ص ۲۱۲. از دوست و همکار دانشمندم دکتر سیدمحمد حسینی سپاسگزارم که مرا بدین منبع رهنمون شدند.

قصه گوی تاریخ می سپارند تا اوقاتشان یکسره به بطلالت نگذرد نام فخر رازی زنده کننده خاطره دانشمندی است که از استدلالها حکایتها داشت و از بیراهیهها و گمراهیهها شکایتها، اما با «برهان قاطع»^۱ اسماعیلیان مُجاب شد و لب از نقدهای طعن آمیز آنان فرو بست؛ برهان قاطعی که در همه زمانها و همه مکانها بسیاری از متقدّان زبان دراز را مُجاب کرده است و مجاب خواهد کرد!

اگر به دیده تحقیق بنگریم در میان این قصه و آن داستان، حکایت فخر رازی را حکایت اندیشمندی جستجوگر و سنت شکن می یابیم که همانند دیگران به شیوه معمول به باورهای رایج و به نظریه های حاکم گردن نهاده و در کار نقد و بررسی آراء فلسفی عمری از پای ننشست، بدان امید که ره به مشرب مقصود بُرد و شب تاریکی حیرت را به روز روشنی یقین پیوندد و راهی به دیار حقیقت بگشاید و اگر سرانجام «ره زین شب تاریک برون نبرد» و او نیز بسان «آنان که محیط فضل و آداب شدند» و «در جمع کمال شمع اصحاب» گشتند فسانه ای گفت و در خواب شد و خود از سر درد و حسرت بنالید که «معلوم شد که هیچ معلوم نشد» به هیچ روی از اهمّیت کار او و از ارج سنت شکنیهای او و سر به دیوار حیرت زدنهای او نمی کاهد، و این همان داستانی است که پس از گزارشی کوتاه از شرح حال این بزرگ مرد، در فصول مختلف کتاب، بدان خواهیم پرداخت که بی گمان، این اندیشمند جستجوگر سنت ستیز در زمره متفکران برجسته ای است که فرهنگ اسلامی ایران زمین به جهان دانش و اندیشه عرضه کرده است؛ متفکری سخت کوش و پژوهنده که در تاریخ اندیشه اسلامی سخت تأثیر گذاشته و تأثیر او در اندیشه جهانی نیز مثل تأثیر هر متفکر بزرگ انکارناپذیر است.

۱. در باب «برهان قاطع» و حکایت امام با اسماعیلیان در همین بخش سخن خواهیم گفت.

زندگی

نام و نسب^۱: محمد بن عمر بن حسین رازی، معروف به ابن خطیب، و ملقب به امام المشککین، در تاریخ ۲۵ رمضان سال ۵۴۳ یا ۵۴۴ هجری قمری در ری زاده شد، و روز دوشنبه، عید فطر، سال ۶۰۶، در ۶۳ یا ۶۲ سالگی در هرات درگذشت. پیکر او را در محلی به نام مُزداخان، نزدیک هرات، به خاک سپردند (ابن خلکان ۲۵۲/۴). برخی بر آنند که مخالفان سرسخت او، یعنی کُرامیان، مسمومش ساخته‌اند. در تذکرة الشعراء دولتشاه سمرقندی (چاپ کلاله خاور، ص ۱۰۵) آمده است: «وفات امام فخرالدین در هرات بوده و مدفن مبارک او در خیابان (= نام محلی در هرات) است، و عزیزی در تاریخ امام می‌فرماید:

امام عالم عامل محمد رازی

که کس ندید و نبیند ورا نظیر و همال

به مهال ششصد و شش درگذشته شد به هرات

نماز دیگر، اثنین، غرّه شوال»

تعبیر تیمی بکری که در نسب فخر رازی ذکر می‌شود حکایتگر این معناست که خاندان او، مثل بسیاری از خاندانهای دیگر، نسب خود را به خلیفه اول، ابوبکر، و به قبیله قریش، یعنی قبیله پیامبر (ص)، می‌رسانده‌اند^۲. از شیعی بودن فخر رازی هم – که سخت بعید می‌نماید – سخن به میان آمده است؛ چرا که – فی المثل – کتاب الاربعین خود را با دعای بازمانده از امامان شیعه به پایان می‌برد و در

۱. ابن خلکان نام و نسب او را چنین می‌آورد: «ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین بن الحسن بن علی التیمی البکری الطبرستانی الأصل، الرازی المولد، الملقب به فخرالدین، المعروف بابن الخطیب» (وفیات الأعیان، ۲۴۹/۴).

۲. «بکری» حکایتگر انتساب به «ابوبکر» است، و «تیمی» منسوب است به «تیم بن مرّه» که شاخه‌ای و بطنی بوده است از قبیله قریش و خاندان ابوبکر هم از این شاخه است.

نظریه امامت به تشیع می‌گراید (ر.ک: متافیزیک، امامت).

پدر فخر رازی، ضیاءالدین عمر، از جمله فقیهان برجسته بود و از دانشمندان دانش اصول و کلام و در وعظ و خطابه هم دست داشت و از خطیبان نام‌آور ری به‌شمار می‌آمد. شهرت یافتن فخر رازی به این خطیب به همین سبب بوده است.

فخر رازی یک دختر داشت و دو پسر به نامهای: ضیاءالدین، و شمس‌الدین که بعدها لقب فخرالدین یافت و همنام پدر شد. دختری را علاءالملک علوی، وزیر سلطان محمد خوارزمشاه به‌زنی گرفت و پسرانش همسر دختران پزشکی ثروتمند در ری گشتند. این دو ازدواج پس از بازگشت فخر رازی از سفر خوارزم و ماوراءالنهر به‌ری انجام شد.

تحصیلات، استادان

عمر شصت و دو ساله، یا شصت و سه ساله فخر رازی، یکسره در کار تحصیل و تدریس و تألیف و بحث و جدل و مناظره گذشت. جز در اواخر عمر که حافظ‌وار از قیل و قال مدرسه دلش گرفت^۱ و از این معنا سخن گفت که «از آن‌همه بحث و جدل جز قیل و قال حاصلی نبردیم^۲»، و بدین سان کوشید تا «یکچند نیز خدمت معشوق و می» کند^۳، بی‌گمان هیچگاه در طول زندگی از قیل و قال درس و بحث مدرسه، و از هیاهوی جدل و مناظره و موعظه خسته نشد: خواند و خواند؛ گفت و گفت؛ و نوشت و نوشت، یعنی که: آموخت و تعلیم

۱ و ۲. اشارت است بهیتی از حافظ (غزل ۳۵۱):

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت یکچند نیز خدمت معشوق و می کنم
۲. اشارت است بهیتی عربی از فخر رازی (ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۴/ ۲۵۰):
وَلَمْ نَسْتَفِذْ مِنْ بَحْثِنَا طَوْلَ عُمْرِنَا سِوَىٰ أَنْ جَعَلْنَا فِيهِ قِيلَ وَقَالَ (= قالوا)
رک: فصل «ادب و عرفان» در همین کتاب.

داد؛ بحث و جدل کرد؛ به اندرزگفتن و موعظه کردن پرداخت، و در کار تألیف و تصنیف سخت کوشید...

اما استادان فخر رازی؟ او چنانکه پسرش گفته است استاد مشهوری نداشت و دانشهای گوناگون روزگار خویش را با هوش سرشار و ذهن وقاد از کتابها فرامی گرفت. ابن خلکان (ج ۴/ ۲۵۰ و ۲۵۲) از سه تن به عنوان استاد فخر رازی نام می برد: از پدرش ضیاءالدین عمر؛ از کمال الدین سمنانی (متوفی ۵۷۵ ق)؛ و از مجدالدین جیلی:

نخستین استاد فخر رازی پدرش بود که به فرزند خود هم دانش کلام آموخت، هم دانش فقه؛ کلام اشعری، و فقه شافعی. فخر رازی در یکی از آثار خود موسوم به تحصیل الحق سلسله استادان خود را در دانش کلام به پیشوای مکتب اشاعره، ابوالحسن اشعری می رساند و سلسله استادان خود را در دانش فقه به بنیانگذار مکتب شافعی، امام شافعی، و بدین سان استاد خود را در دانش کلام ابوالحسن اشعری معرفی می کند و در دانش فقه، امام شافعی.

دومین استاد فخر رازی کمال الدین سمنانی است. وی پس از مرگ پدر - که نخستین استاد او نیز بود - به سمنان و به احتمال بیشتر به نیشابور نزد فقیه شافعی کمال الدین سمنانی رفت و یکچند نزد او شاگردی کرد و به تکمیل دانش خود در فقه پرداخت.

سومین استاد فخر رازی مجدالدین جیلی است؛ استادی که فخر رازی نزد وی به تحصیل حکمت پرداخت و از وی بهره ها بُرد. وی از سمنان، یا نیشابور به ری بازگشت و به حلقه درس مجدالدین پیوست و چون مجدالدین برای تدریس به مراغه - که از مراکز علمی-فرهنگی آن روزگار بود - دعوت شد فخر رازی به همراه استاد به مراغه رفت و کار دانشجویی خود را در آنجا، در محضر مجدالدین، پی گرفت. از

همدرسان فخر رازی و از شاگردان نامبردار ابن مجدالدین جیلی - که از احوال او اطلاعی بس اندک در دست است - در شهر مراغه شیخ شهاب الدین سهروردی، یعنی شیخ اشراق، یا شیخ شهید است؛ همان اندیشمند آزاده‌ای که چون پیشوای آزاده‌اش سقراط، شهید راه آزادفکری گردید، و اگر سقراط جام شوکران نوشید و خود نماند تا اندیشه آزاد بماند، سهروردی آزاده، محبوس در گوشه‌ای نخورد و ننوشید و روزه‌دار به محبوب پیوست^۱ تا عشق بماند و حقانیت عشق - که همانا بنیاد آزادی نیز هست - بار دیگر مسلم گردد...

«گفته‌اند پس از مرگ سهروردی نسخه‌ای از کتاب تلویحات وی را به امام فخر دادند، او آن کتاب را ببوسید و بر دیده نهاد و به یاد دوست قدیمی و یار مدرسه‌ای خود اشک حسرت از دیده فرو ریخت» (جهانگیری، فلسفه در ایران، ۱۸۰).

باری دانشجوی جستجوگر ما که اینک به اندیشمندی جستجوگر بدل می‌گشت، زمانی دراز نزد مجدالدین جیلی دانش کلام و حکمت خواند. در همین زمان بود که گفته‌اند کتاب الشامل امام الحرمین جوینی را - که در دانش کلام نگاشته شده بود - و نیز کتاب المستصفی نوشته غزالی در اصول فقه را از بر کرد.

با پایان‌گرفتن این دوره از دانشجویی، و به اصطلاح قدما با پایان‌گرفتن این دوره از تلمذ، یا تَلَمُّذ، فخر رازی از دانشهای روزگار خود توشه‌ها اندوخته بود، اگرچه آرام در گوشه‌ای نمی‌نشست و بی‌قرار مرحله دیگری از زندگی خود را آغاز می‌کرد (= سفرها)، اما بی‌گمان، اینک، به قول ادیب پیشاوری، شاعر توانای سده سیزدهم و

۱. شمس الدین شهرزوری، شاگرد و مرید باوفای سهروردی می‌نویسد: «چون شیخ را این حکم (= حکم مردنش، یا به شهادت رساندنش) محقق گشت و حال را بر این منوال دید، گفت: مرا در خانه محبوس سازید و طعام و شراب مدهید تا آنکه به الله - که مبدأ کل است - واصل شوم.» (نزهة الارواح، ۴۶۲).

چهاردهم هجری قمری (دیوان، ۱۴)، جهانی بود عقلی بسانِ جهان عینی:

کسی کو ز دانش بَرَد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای
چرا که به نظر فیلسوفان، هدف فلسفه آن است که انسان را به جهانی
عقلی بدل سازد؛ جهانی که به جهان عینی می‌ماند: «الفلسفَةُ صیرورَةُ
الانسانِ عالِماً عقلياً مُضاهِياً للعالمِ العینی» و این هدف در وجود فخر
رازی تحقق یافته بود.

سفرها و خطرها

امام، فخرالدین رازی، پس از تکمیل تحصیلات، به یک سلسله
سفرهای پرمخاطره و پُر حادثه دست زد، یعنی که سفرها کرد و
خطرها. او، اینک، هم دانشمند بود، و هم ثروتمند، با ذهنی وقاد و
تحلیل‌گر، با هوشی سرشار، با زبانی گویا، و بیانی شیوا در فارسی و
عربی و به تعبیر علمایی و قدمایی «ذواللِّسَانِین» بود، و بدین سان
«اسباب بزرگی، همه، آماده» داشت، و با این همه آمادگی، بحق، در
جستجوی مهتری بود و آماده خطرکردن در این راه. توگویی او نیز
چون بسیاری از بزرگان این سخن را آویزه گوش جان خود کرده بود
که:

مهتری گر به کام شیر در است شو خطر کن به کام شیر بجوی
یا بزرگی و عزّ و نعمت و جاه یا چو مردانّت مرگ رویاروی
(رک: نظامی عروضی، چهارمقاله، ۴۲)

چرا که برآستی در آنان که جوهره «مهتری» هست و اسباب بزرگی
آماده، از پای نشستن نه رواست، چنانکه فخر رازی نیز از پای ننشست،
خطرها کرد و حادثه‌ها دید و در میدان مناظرات - که پس از این از آن
سخن خواهیم گفت - با شیرانی روبه‌رو گشت که تنها چنو پهلوانی

می‌توانست در برابر آنان بایستد. به‌مهتری هم رسید و سروری هم یافت که به‌قول خداوندگار سخن و هنر، سعدی، در کتاب ارجمند گلستان (ص ۲۰۳)، علی‌رغم «بی‌هنران [که] هنرمندان را نتوانند دید»، «هنرمند هر جا که رود قدر بیند و بر صدر نشیند» و فخر رازی هر جا که رفت قدر دید و بر صدر نشست و حتی اخراج شدن‌هایش هم از شهرها، چنانکه خواهیم دید، توأم با خواری و بی‌قدری نبود! شاید حکایت «هنرمند»^۱ در روزگار فخر رازی و سعدی، حکایتی دیگر بود و زمان و زمانه آنان، زمان و زمانه‌ای دیگر! و شاید پس از آنان زمانه، دگر گشت و مردم، دگر گشتند و چون نوبت به‌خواجه رندان و دردمندان، حافظ و ارادتمندان آن بزرگ‌مرد رسید دیگر، فلک در قصد دل دانا بود و زمانه زمام مراد، به‌مردم نادان داد و اهل فضل و دانش‌بودن گناهی بس بزرگ به‌شمار آمد که کمترین کیفر آن خون‌خوردن است و خاموش‌بودن (رک: دیوان حافظ، غزل‌های ۲۰۳، ۲۶۹ و ۳۴۰). باری فخر رازی - دست‌کم - از جمله معدود استثناهایی است بر این قاعده که «فلک به‌مردم نادان دهد زمام مراد»... حکایت سفرکردنها و خطرکردنهای فخر رازی شنیدنی است، که حکایت این سفرها و قصه این خطرها همانا سرگذشت بخشی از تاریخ فرهنگ و اندیشه ایران‌زمین نیز هست و آینه‌ای است که اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی میهن ما را در روزگاری پُراهمیت می‌نماید؛ روزگاری که اگر دگر نشده بود و اگر طومار آن با حمله ویرانگر مغول درنور دیده نمی‌گشت شاید داستان

۱. «هنر» در متون ادب و در فرهنگ ما به‌معنی «فضیلت» (= صفت نیک، در برابر رذیلت = صفت بد) نیز هست و «هنرمند»، به‌معنی صاحب فضیلت. فضایل هم از این دیدگاه عبارتند از: حکمت، شجاعت، عفت، و عدالت. آنچه امروز «هنر» (Art) خوانده می‌شود و در برابر علم (science) قرار می‌گیرد و شعر و موسیقی و نقاشی و... از شاخه‌های آن است جلوه‌ای است از هنر در معنی فضیلت.

زندگی ما داستانی دیگر بود و ما امروز با واقعیتهای دیگری روبه‌رو بودیم؛ واقعیتهایی - دست‌کم - نه این‌همه دردناک؛ واقعیتهایی که در فصل مربوط به‌روش فلسفی-علمی فخر رازی از آن سخن خواهیم گفت.

و اما سفرها، اگر مبدأ سفرهای فخر رازی را ری به‌شمار آوریم و بپذیریم که امام پس از تکمیل تحصیلات در مراغه نزد مجدالدین جیلی به‌زادگاه خود ری بازگشته و از ری سفر خود را به‌شهرهای بزرگ آن روزگار در خوارزم و خراسان و ورارود (= ماوراءالنهر) آغاز کرده است می‌توانیم سلسله سفرهای او را، در چهار مرحله، بدین شرح، برشماریم:

- سفر به‌خوارزم

- سفر به‌ورارود (= ماوراءالنهر)

- سفر به‌ری (= بازگشت به‌ری)

- سفر به‌غور و خراسان

این سفرها، حدود سالهای ۵۷۶-۵۷۷، بدانگاه که فخر رازی ۳۳ یا ۳۴ سال از عمرش می‌گذشت آغاز شد و تا سال ۶۰۶ - که سال مرگ اوست - ادامه یافت و بدین‌سان حدود سی سال، یعنی نیمی از عمر امام در این سفرها گذشت؛ دوره‌ای از عمر پُربرکت امام که غالب نوشته‌های ارجمند وی بدان تعلق دارد و فعالیت‌های علمی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی او در این دوره صورت می‌گیرد: مناظره‌ها، مجالس بحث و تدریس، محافل موعظه و تذکیر، همه و همه، بدین عهد بازمی‌گردد و چنین است که حکایت این سفرها، حکایت زندگی امام است؛ حکایتی که نادیده‌گرفتن آن به‌معنی نادیده‌گرفتن زندگی فرهنگی، اجتماعی و علمی امام خواهد بود.

سفر به خوارزم

این سفر حدود سال ۵۷۷ ق آغاز شد و حدود سال ۵۸۰ ق با اخراج امام فخر از خوارزم پایان یافت. بدین ترتیب، چنانکه امام، خود در مقدمه کتاب جامع العلوم تصریح کرده «مدّت سه سال در دارالملک خوارزم در نشر علم روزگار گذرانیده» است. خوارزم در آن روزگار جزء قلمرو خوارزمشاه (تکش پسر ایل ارسلان: ۵۶۸-۵۹۶ ق) بود و از مراکز مهم و پُرواق دانش و فرهنگ به شمار می آمد. آنجا، در خوارزم، با جاذبه های فرهنگی خاص دو ویژگی جلب توجه می کرد: یکی حضور معتزله؛ دوم رونق آزادی بیان و مناظره. بدین معنا که علی رغم افول خورشید اعتزال در قلمرو سلجوقیان در برابر درخشش آفتاب آیین سنّیان اشعری، آیین معتزله همچنان پیروزمندانه به حیات خود ادامه می داد و بزرگانی چون جاراالله زمخشری (درگذشته ۵۳۸ ق)، صاحب تفسیر کشاف - که از بزرگان معتزله محسوب می شود - همچنان در آن دیار فعال بودند.

همچنین خوارزم، چنانکه محیطی آرام و آباد بود، جامعه ای - بالنسبه - آزاد نیز بود. به برکت آزادی بیان، بحثهای آزاد، به دور از تعصّبا و تنگ نظریها در زمینه های عقیدتی (= کلامی)، و به تعبیر امروز در زمینه های ایدئولوژیکی، همه جا، در دربارهای امیران، در مسجدها، در مدرسه ها، و حتی در کوچه ها و بازارها در جریان بود؛ بحثهایی که در آن سوی تاریخ یادآور مناظرات خیابانی سقراط است و در این سوی تاریخ - فی المثل - بحثهای خیابانی آزادی خواهان فرانسه را در آستانه انقلاب کبیر به یاد می آورد، یا بحثهای خیابانی ژان پل سارتر، فیلسوف معاصر فرانسوی را تداعی می کند. شاید در کنار عوامل گوناگون که بی گمان استمرار سنّت سامانیان در آن سامان از جمله آنهاست، خردگرایی معتزله و آزاداندیشی نسبی آنان نیز به رواج

این سنت گرانسنگ در خوارزم کمک می‌کرد. امام فخر، فعلاً نه، در این بحثها و در این مناظره‌ها شرکت جست و با اندیشمندان معتزلی – که نمی‌دانیم کیستند – به بحث نشست و به نقد نظریه‌ها و آراء آنان پرداخت؛ بحثها، نقدها، و مناظره‌هایی که به پیروزی امام و شکست علمای معتزلی انجامید و سرانجام با وجود آن همه آزادی و سعه صدر و تسامح موجب اخراج وی از خوارزم گردید.^۱

اخراج فخر رازی از خوارزم این حقیقت مسلم را مسلم‌تر ساخت که نه سعه صدر و آزادی خواهی بی‌کران است، نه آزادی، مطلق، و طرفداران آزادی، در طول تاریخ، هر جا موجودیت خود را – که در نظر آنان با موجودیت آزادی برابر است – در خطر ببینند، حکم اخراج و تبعید و اجرای این حکم، ساده‌ترین و انسانی‌ترین حکمی است که به‌صورت و اجرای آن مبادرت می‌ورزند! فخر رازی تبعید شد و آزادی بیان در خوارزم از خطر رست.^۲

سفر به ماوراءالنهر

امام فخر پس از اخراج شدن از خوارزم، در سال ۵۸۰ ق، آهنگ ورارود (= ماوراءالنهر) کرد. ورارود، زادگاه فارسی دری و خاستگاه فرهنگ و تمدن اسلامی ایران است؛ سرزمینی است که فرهنگ و تمدن شکوهمند ایران اسلامی، نخست، در آنجا شکل گرفت و سپس در سراسر ایران، و سراسر شبه‌قاره گسترش یافت. ورارود

۱. بر خلاف مناظرات امام فخر در ماوراءالنهر – که خود آنها را در رساله مناظرات فی بلاد ماوراءالنهر ثبت کرده است – معلوم نیست که طرف مناظرات او در خوارزم چه کسانی بوده‌اند.
۲. جان اشتاین‌بک نویسنده آزادی‌خواه آمریکایی و صاحب رمان معروف خوشه‌های خشم ضمن حمایت دولت آمریکا در جنگ ویتنام و پرواز با هلی‌کوپتر بر فراز صحنه‌های جنگ، در جواب نویسندگانی که به او معترض بودند نوشت: «آزادی در ویتنام به‌خطر افتاده است! مطمئن باشید وقتی خطر از میان رفت و آزادی از خطر رست بچه‌های ما (=سربازان آمریکایی) به‌وطن بازمی‌گردند!»

(= ماوراءالنهر)، و بویژه مرکز آن بخارا؛ بخارای شریف - که قبة الاسلام نامیدند و شکوه و درخشش فرهنگی آن با بغداد، مرکز خلافت، پهلوی می‌زد - سرزمینی بود که به عهد سامانیان ایرانی نژاد ایران‌دوست رنسانس اسلامی فرهنگ ایران در آن روی داد و فرهنگی گرانسنگ ایران زمین در آنجا به آیین اسلام پیوست و نتیجه‌ای درخشان به بار آورد. بدین معنا که از «برنهاد (= تنز)» و «برابر نهاد (= آتی تنز)» آریایی و سامی «باهمنهاد (= سن تنز)» ارجمندی پدید آمد که فرهنگ و تمدن اسلامی ایران نام گرفت، فرهنگی گرانسنگ که توصیف آن از زبان «معمار تفکر اسلامی در عصر جدید»، یعنی از زبان شاعر بزرگ پارسی‌گوی شبه قاره، علامه محمد اقبال لاهوری شنیدنی است؛ علامه محمد اقبال، پیامبری در هنر شعر که به قول خودش به زبان فارسی به او الهام می‌شد.^۱ وی در باب برخورد فرهنگ ایران با آیین اسلام و ظهور فرهنگ شکوهمند و گرانسنگ اسلامی ایران در یادداشتهای پراکنده خود (یادداشت شماره ۳۲) می‌گوید:

«اگر از من بپرسید بزرگترین حادثه تاریخ اسلام کدام است؟ بی‌درنگ به شما خواهم گفت: فتح ایران. جنگِ نهاوند (= جنگی که به شکست نهایی سپاه ایران انجامید و فتح آلتوح نام گرفت) نه تنها کشوری آباد و زیبا را نصیب عربها کرد؛ بلکه تمدن و فرهنگی کهن را نیز در اختیار آنان گذاشت. به‌زبانی دیگر عربها با ملتی روبه‌رو شدند که قادر بود از عناصر آریایی و سامی، تمدن جدیدی را به وجود آورد. تمدن اسلامی، محصول اختلاط تفکرات آریایی و سامی است. کودکی را مانند که لطافت را از مادر آریایی و صلابت را از پدر سامی به ارث برده است. اگر اعراب، ایران را تسخیر نکرده بودند تمدن اسلامی ناقص

۱. وقتی از اقبال می‌پرسند: چرا به زبان فارسی شعر می‌گویی؟ پاسخ می‌دهد: به زبان فارسی به من الهام می‌شود.

می‌شد. با فتح ایران، مسلمانان به همان اندازه سیراب شدند که رومیان از فتح یونان».

رودکی (درگذشته ۳۳۰ ق) و رودکی‌ها؛ فردوسی (درگذشته ۴۱۶ ق) و فردوسی‌ها؛ ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) و ابن سیناها؛ فارابی (درگذشته ۳۳۹ ق) و فارابی‌ها؛ ابوریحان بیرونی (۳۶۱-۴۲۱ ق) و بیرونی‌ها و... پرورده این فرهنگ گرانسنگ‌اند... گرچه سامانیان دیری نپاییدند و رفتند و دولتشان در ایران زمین مثل همیشه دولتی مستعجل بود، اما خوش درخشیدند و از پرتو این درخشش و به‌همت آنان و یاران و دستیاران فرهنگدوستان بنایی پی افکنده شد که نه از باد و باران گزند یافت، نه از هجوم قبایل نه ایرانی‌نژاد غزنویان و سپس سلجوقیان. راست است که اگر دولت سامانیان می‌پایید، یا جانشینی ایرانی‌نژاد می‌داشت حکایت، حکایتی دیگر بود، اما به هر حال فرهنگ گرانسنگ و پاینده‌ای که از آن سخن رفت با ارزشهای ارجمند آن پویید و پایید و در پی پروردن فارابی و ابن سینا و ابوریحان، غزالی را پرورد و سپس امام فخرالدین رازی را، و امام که در نواحی دوردست، در ری و آذربایجان (مراغه) از پرتو خورشید فروزان فرهنگ گرانسنگ اسلامی ایران پرورده شده بود اینک به‌خرگاه خورشید این فرهنگ می‌آمد، به‌سراپرده آفتاب تمدن ایران؛ به‌ماوراءالنهر؛ به‌بخارای شریف، به‌سمرقند، به‌خجند و به‌دیگر شهرهایی که این آفتاب، نخست از آنها سر برآورده بود و نخست بر آنها تابیده بود و خورشید این فرهنگ همچنان می‌تابید و آفتاب این تمدن همچنان می‌بالید، و چنین بود که امام، زمانها در این دیار ماند، به‌این شهر و آن شهر سفر کرد و آزادانه با دانشمندان ماوراءالنهر به‌بحث و مناظره پرداخت و بر همه غالب شد، و با آنکه این

دانشمندان شکست خورده همه صاحب نفوذ بودند و در میان آنها صاحبان منصب قضا هم دیده می شد هیچکس به تبعید و اخراج امام از ماوراءالنهر رأی نداد، که خاستگاه فرهنگ ارجمند اسلامی ایران، خاستگاه سعه صدر، آزادی و آزادفکری نیز هست. امام سالها در آن بلاد به بحث و مناظره و تحقیق و تألیف مشغول بود و رساله اثبات جزء لایتجزئی^۱ را هم همانجا نوشت. سرگذشت خواندنی و دلکش شانزده مناظره خود را هم با علمای ماوراءالنهر، در کتابی تحت عنوان مناظرات فی بلاد ماوراءالنهر به تحریر آورد که اینک در دست است و ما در فصل مناظرات به تحلیل آن خواهیم پرداخت.

بازگشت بهری

امام پس از سالها اقامت در ماوراءالنهر، بار دیگر، به زادگاه خود، ری بازگشت، همان شهر که نیمی از عمر خود را در آن گذرانده بود و بخشی از آثار ارجمند خود را در آنجا تصنیف و تألیف کرده بود. گرچه تاریخ بازگشت امام فخر بهری دقیقاً معلوم نیست، اما می توان این بازگشت را حدود سال ۵۹۰ ق یا پس از آن دانست؛ چرا که در رساله اثبات جزء لایتجزئی - که پیشتر از آن سخن گفتیم - تصریح می کند که نگارش این رساله را در ماوراءالنهر آغاز می کند و کار تألیف آنرا، که تا نیمه رسیده بوده، یکچند متوقف می سازد و هفت سال بعد بنا به خواهش دوستی آنرا در مرو به پایان می آورد. اگر کار تألیف رساله را در سالهای نخستین سفرش به ماوراءالنهر آغاز کرده باشد پایان کار - به احتمال قریب به یقین - حدود سالهای ۵۹۰ یا پس از آن خواهد بود. از سوی دیگر شرکت امام در یک مناظره جنجال برانگیز در

۱. این رساله هنوز به چاپ نرسیده و نسخه ای از آن در کتابخانه مجلس شورا به شماره ۳۹۹۸ موجود است. در این رساله، امام داستان تألیف آنرا بیان کرده است.

فیروزکوه، مرکز قدرت غوریان، به سال ۵۹۵ مسلّم است؛ مناظره‌ای که در بحث سفر به خراسان از آن سخن خواهیم گفت...

اقامت امام در ری، در این سفر یا در این بازگشت دو-سه‌سالی بیش نبوده است. ری، زادگاه فخرالدین، و آرامگاه خاطره‌های روزگاران جوانی وی، همواره برایش شهری میمون و مبارک بوده و به اصطلاح برایش «شگون داشته است»؛ چرا که بنیاد بنیۀ علمی امام فخر امروز، دیروز، به دست پدر او در این شهر نهاده شد و آمادگیهای لازم در بحث و فحص و تحقیق و تألیف به برکت تعالیم پدر و از پرتو شرایط مناسب، در این شهر برای وی فراهم آمد، و اگر اصل داستان ساختگی نباشد ماجرای وی با اسماعیلیان - که ممکن بود به قیمت جاننش تمام شود - در همین شهر به خیر و خوبی پایان یافت... و اینک دست سرنوشت امام هوشمند دانشمند را از ماوراءالنهر به ری می‌آورد تا از او امامی ثروتمند نیز بسازد؛ امامی هوشمند و دانشمند و ثروتمند، که اگر تاکنون از خرمن دانش خود به دانش‌پژوهان بهره‌ها می‌رساند و با دانشی مردان دادوستد می‌کرد از این‌پس با پادشاهان نیز معامله کند و به آنان نیز مالی قرض بدهد و بهره‌ای برساند؛ و چنین نیز شد، از آن‌رو که چون امام به ری بازگشت؛ چنانکه پیشتر هم اشارت رفت، دو دختر پزشکی ثروتمند را - که بیمار بود و در حال مرگ - به همسری دو پسر خود برگزید و با مرگ پزشک، امام هوشمند دانشمند، امام ثروتمند نیز شد؛ امری که امام همچون علم به تحقق آن اهمیت می‌داد و توگویی همانند ولتر، فیلسوف فرانسوی آن‌را از لوازم شخصیت و تشخیص می‌شمرد (ویل دورانت، تاریخ فلسفه، فصل «ولتر»). با همین ثروت بود که به شهاب‌الدین غوری، پادشاه غزنه وام داد و زمینه را برای حضور احترام‌آمیز خود در سرزمین غور و سرانجام زمینه را برای اقامت خود با لقب شیخ‌الاسلام در هرات

فراهم آورد؛ حضور و اقامتی که بخش پرماجرا و نیز بخش پایانی سفرها و بخش پایانی زندگی اوست.

حکایت امام و اسماعیلیان

پیش از پرداختن به بخش پایانی سفرها و نیز بخش پایانی زندگی پرماجرای امام، فخرالدین رازی از ماجرای او با اسماعیلیه سخن می‌گوییم؛ ماجرای که، به گفته خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، در ری روی داده است، آن هم بدانگاه که امام از آذربایجان (= مراغه) به ری بازگشت و در این شهر بساط تدریس و تعلیم و وعظ گسترد، یعنی پیش از آنکه سلسله سفرهای خود را آغاز کند... باری ماجرا چنان است که امام - که در فصاحت و بلاغت و قدرت در بحث و مناظره کم‌مانند بود و به تعبیر قدما «مردی به‌غایت فصیح بود و قادر سخن» - از سر اعتقاد، یا چنانکه رشیدالدین فضل‌الله می‌گوید بدان سبب که او را متهم ساختند که از جمله داعیان (= دُعاة) اسماعیلی است، بر منبر آنان را لعنت کرد و نفرین گفت و ضمن نقد آراء این فرقه ادعا کرد که آنان بر اثبات باورها و نظریه‌های خود «برهانهای قاطع» ندارند. اسماعیلیان هم به وسیله یکی از فداییان خود «برهان قاطع» خود را به امام نمودند و امام را خاموش ساختند! ماجرا را خواجه رشیدالدین فضل‌الله در کتاب جامع‌التواریخ (ص ۱۷۰-۱۷۳) بدین شرح گزارش کرده است^۱:

امام، فخرالدین رازی از آذربایجان بازگشته و در شهر ری به درس و بحث مشغول بود. «و چون او مردی بود به‌غایت فصیح و قادر سخن» و بر تمام مذاهب و ملل و نحل (مکاتب دینی و فلسفی) آگاه و مسلط و در سخنان خود دلایل و براهین قاطع

۱. در گزارشی که می‌خوانید عبارتهای خواجه رشیدالدین یا تغییر یافته تا به‌نثر امروز نزدیک شود، یا اگر عین عبارات وی نقل شده داخل علامت « » قرار گرفته است.

می آورد «او را به دعا ملاحظه (= اسماعیلیه) متهم کردند. امام بر منبر رفت و بر ملاحظه لعنت کرد و نفرین گفت.» چون این خبر به قلعه الموت به محمد بن حسن، رهبر اسماعیلیان، رسید یکی از فداییان را مأمور کار امام کرد و به او فرمان داد که امام را به قلعه آورد تا همه از او فرمان برند، و اگر نپذیرفت تا به قلعه آید او را بترساند و توبه دهد و از بدگویی بازدارد. فدایی بهری، نزد امام آمد و گفت: «شخصی فقیه و هوس آن دارم که وجیز (کتابی در فقه از امام محمد غزالی) بر تو (= نزد تو) خوانم.» امام پذیرفت و فدایی در هیأت دانشجوی فقه مدت هفت ماه نزد او درس می خواند و منتظر فرصت بود. سرانجام روزی مولانا (= امام فخر) را در مدرسه، یا خانه خود تنها یافت. به درون رفت، «کارد بکشید و قصد مولانا فخرالدین کرد. امام برجست و گفت: ای مرد، چه می خواهی؟! فدایی گفت: آنکه شکم مولانا از سینه تا ناف خواهم درید» تا دیگر بر منبر ما را ناسزا نگوید و لعنت نکند. «امام از یمین و یسار می جست و فدایی با کارد کشیده از عقب او می دوید.» امام به زمین افتاد و فدایی بر سینه او نشست. مولانا امان خواست و توبه کرد و سوگند خورد که توبه نشکند. «فدایی زود برخاست و بر امام سلام کرد و گفت: مترس و ایمن باش! از حضرت اجازت کشتن تو نبود و گرنه در دم تو را می کُشتم.» مولای ما (رهبر الموت) تو را درود می فرستد و به قلعه می خواند تا تو خداوندگار باشی و ما همه بندگان فرمانبردار و «می فرماید که اگر عزیمت آمدن نداری، باری ما را مذمت و ملامت منماید که کلام تو بر دلهای خواص و عوام می نشیند، چونان نقش بر سنگ. «اگر جمله عالم از عوام ما را دشمن باشند چه باک! سخن عوام به جایی نرسد و مثال جوز و گنبد بود.» آنگاه فدایی «مبلغ سیصد و شصت و پنج دینار سرخ از میان خود بگشاد و بیوسید و به خدمت مولانا بنهاد و گفت: از آن روز که - مولای ما - مرا اینجا فرستاد، هر سال این مقدار

(= سالی سیصد و شصت و پنج دینار) تو را وظیفه معین کرده و دو خلعت و تشریف (= جامه‌ای که بزرگان هدیه دهند) در خانه من (= حجرة من) است. من همین دم بازمی‌گردم، بفرستد و جامه بردارد (یعنی بفرست و بردار). و امام چنین کرد، و بترکی رسم و عادت خود نیز گفت؛ بترکی این رسم و این عادت که: در اثنای مباحثه می‌فرمود: «خِلافًا لِلْمَلَا حِدَةِ لَعَنَهُمُ اللَّهُ، دَمَرَهُمُ اللَّهُ، خَذَلَهُمُ اللَّهُ» و پس از این ماجرا هر بار می‌فرمود: «خِلافًا لِلْإِسْمَاعِيلِيَّةِ». یکی از شاگردان پرسید: هرگاه از اسماعیلیه سخن می‌گفتی «ایشان را لَعَنَهُمُ اللَّهُ می‌گفتی» و اکنون نمی‌گویی، «موجب آن چیست؟ امام گفت: ای یار، ایشان برهان قاطع دارند، مصلحت نیست با ایشان به لعنت خطاب و عتاب کردن.»

خواجه رشیدالدین، سپس می‌کوشد تا کار امام فخر را مبنی بر گرفتن مستمری سالانه، هر سال سیصد و شصت و پنج دینار زر سرخ، از اسماعیلیه موجه جلوه دهد. به نظر وی تهیدستی و بینوایی امام در آن روزگار گرفتن این مستمری را، البته تنها به مدت چهار یا پنج سال، در نظر خواجه رشیدالدین توجیه کند. امام - به قول خواجه - با این مستمری چهار-پنج سالی در ری روزگار می‌گذراند و اسباب سفر خود را به خراسان، به دربار سلاطین غور و سپس به درگاه خوارزمشاه فراهم می‌آورد...

داستان امام فخر و اسماعیلیه در بسیاری از منابع قدیم و جدید ثبت شده است. چنانکه جامع‌التواریخ - که از جمله منابع کهن به شمار می‌آید - پنجاه و چهار سال پس از مرگ امام، یعنی به سال ۷۱۰ تألیف گردیده است. چنین است کتاب زبدة‌التواریخ، تألیف جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی بن محمد کاشانی (درگذشته ۸۳۶ ق) که در آن نیز گزارش خواجه رشیدالدین در جامع‌التواریخ تکرار شده است.

تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است این داستان در منابعی ثبت شده است که در آنها از تاریخ اسماعیلیه سخن می‌رود، و نه در منابعی که حکایتگر شرح حال فخرالدین رازی است و همین امر صحت ماجرا را مورد تردید قرار می‌دهد و این پرسش را به ذهن می‌آورد که اگر به راستی چنین ماجرای بر امام فخر گذشته است چرا - فی‌المثل - ابن خلکان آنرا ضبط نکرده است؟ از دیرباز، اغلب نویسندگان کتب تاریخی و کتب فرق و ملل و نحل به سبب وابستگی به حکومتها، و یا به سبب گرایشهای عقیدتی خاص در اسماعیلیه به چشم دشمنی نگریسته‌اند و این فرقه را - به تعبیر امروز - گروهی تروریستی دیده‌اند و با آب و تاب از ترورهایی که از سوی آنان انجام گرفته است سخن گفته‌اند، آن‌سان که گویی اسماعیلیه هدفی جز ترور نداشته‌اند! نوشته‌های نویسندگان هم در باب اسماعیلیه بی‌طرفانه نیست؛ بلکه - غالباً - بغض‌آلود است و طعن‌آمیز. چنانکه بارها و بارها با استفاده از تعبیر کنایه‌آمیز «برهان قاطع» کوشیده‌اند تا این امر را به اثبات رسانند که: برهان قاطع اسماعیلیه «زور» است و «زر»، و نه استدلالی منطقی که امری را خردمندانه، به‌طور قاطع، اثبات یا نفی کند. گزارشگران این ماجرا، یا دقیق‌تر بگوییم قصه‌پردازان با نگرش دشمنانه خود به یک دست فدایی‌کار می‌دهند، و به دست دیگر او کیسه‌ای از زر سرخ نیشابوری و چون فدایی‌کار می‌کشند و قصد جان امام می‌کنند این سخن بر زبان او می‌نهند که: «این است برهان قاطع ما، اما برهان دیگری هم داریم و آن یک کیسه زر سرخ نیشابوری است که به شرط سکوت، هر ساله، می‌توانی از نماینده ما در ری تحویل بگیری». امام، برهان دوم را می‌پذیرد. او بدین‌سان با این قصه‌پردازی - که در عین حال فریبنده نیز هست - از یک سو،

چنانکه گفتیم، برهان قاطع^۱ اسماعیلیه را «زر و زور» می‌شمارند، و از سوی دیگر از فرصت‌طلبی و محافظه‌کاری امام و به تعبیری از «خردمندی او در زندگی اجتماعی» سخن می‌گویند (دکتر نصر، فخرالدین رازی، ضمن تاریخ فلسفه در اسلام، م. م. شریف، مرکز نشر دانشگاهی، ۹۷/۲).

چنین می‌نماید که هدف پردازندگان این قصه هم بدنام کردن اسماعیلیه بوده است و تأکیدی بر ترورست بودن آنها، هم بدنام کردن امام فخر رازی که او نیز، چنانکه پس از این در باب آن سخن خواهیم گفت، در زمان حیات خویش و در طول تاریخ، دشمنان بسیار داشته است. اما از آنجا که هیچ افسانه‌ای و هیچ قصه‌ای خالی از حقیقت نیست که حقیقت را در دل افسانه باید جست:

گر حقیقت جویی ای مرد نکو رو حقیقت در دل افسانه جو
در دل این افسانه سه حقیقت نهفته است: نخست، توانایی فخر رازی در سخنوری و چیرگی وی در مناظره و مباحثه؛ دوم، دشمنی‌هایی که از این رهگذر همواره متوجه فخر رازی بوده است؛ سوم، اینکه همیشه جنبشهای ضدسلطه به صفت‌هایی چون ترورسم موصوف می‌شده است.^۲

۱. «قاطع» به معنی «برنده» است و «برهان قاطع»، در اصطلاح اهل فلسفه، استدلالی است که به‌طور قطع و یقین امری را اثبات یا نفی کند. «قاطع»، در معنی «برنده» در ارتباط با شمشیر یا کارد، و به‌طور کلی در ارتباط با «زور» — که شمشیر و کارد و تفنگ و... حاکی از آن است — حکایتگر تعبیری است طنزآمیز و انتقادی مبنی بر اینکه، وقتی برهان و استدلال در کار نبود زور جای آن را می‌گیرد.

۲. گرچه جنبش اسماعیلیه را از جهات گوناگون باید مورد بررسی قرار داد، اما در این امر نمی‌توان تردید کرد که این جنبش، در آغاز، حرکتی علیه سلطه بغداد و به تعبیر امروزیها علیه امپریالیسم، یا استکبار آن روزگار نیز بود.

سفر به سرزمین غور (بازگشت به خراسان)

اقامتِ امام در ری، چنانکه گفتیم چندان دراز نبود و دیری نگذشت که به بهانه بازپس گرفتن وامی که به معزالدین محمد سام (= شهاب الدین غوری) پرداخته بود (ابن خلکان، ۲۵۰/۴) آهنگ ولایت غور^۱ کرد و خورشیدوار سر از مشرق به در آورد. امیران ولایت غور مقدم امام را گرامی داشتند. امام یکچند نزد بهاء الدین سام (امیر بامیان)، پسر خواهر شهاب الدین به سر برد و یکچند هم در خدمت غیاث الدین محمد سام غوری روزگار گذراند و کتاب *البراهین البهائیه*، معروف به *البراهین* در علم کلام را به زبان فارسی به نام بهاء الدین سام بهاء المله والدین ابوالمؤید سام بن محمد (البراهین، چاپ سبزواری، ۳/۱) نوشت. غیاث الدین محمد در شهر هرات - که در آن روزگار جزء قلمرو غوریان بود - مدرسه ای نزدیک مسجد جامع برای امام ساخت (ابن اثیر، *الکامل*، ۲۴/۲۱۴؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایه*، ۱۳/۱۹). امام در این مدرسه با شکوه و جلال تمام به تدریس و تعلیم و موعظه می پرداخت و روزهای جمعه در مسجد جامع نماز می گزارد و سخنرانی می کرد. در همین شهر بود که امام لقب «شیخ الاسلام» گرفت و تا پایان عمر با شکوه و جلال زیست و به درس و بحث و وعظ مشغول بود و در همین شهر بود که آفتاب عمرش غروب کرد. امام در این شهر چنان مورد احترام بود که خانه کاخ گونه اش چون اماکن مقدسه محل امن به شمار می آمد و به اصطلاح «حرم» محسوب می شد. حتی در ماجرای حمله مغولان - که حدود دوازده سال از مرگ امام می گذشت - گفتند که: مغولان هم خانه امام را حرم امن

۱. ولایت غور به سرزمینی اطلاق می شد که میانه هرات و غزنه واقع بود. مرکز غور فیروزکوه نام داشت و در زمان غوریان، بویژه غیاث الدین محمد (۵۵۸-۵۹۹ ق) مرکز تجمع عالمان و شاعران بود.

می‌دانند! به‌همین سبب مردم بسیاری بدانجا پناه بردند، اما مهاجمان، جز فرزندان امام همه را کُشتند!

ماجرای امام و کرامیان

مردم غور آیین کرامی داشتند و از محمد بن کرام (درگذشته ۲۵۵ ق) - که بنا بر قول مشهور به‌گونه‌ای تشبیه و تجسیم باور داشت - پیروی می‌کردند. سلطان غیاث‌الدین محمد پادشاه غور، به‌ملاحظات سیاسی و نیز تحت تأثیر علمای شافعی، از جمله امام فخر رازی، در سال ۵۹۵ بترک آیین کرامی گفت و به‌آیین شافعی گروید و در اصول مذهب اشعری را برگزید. امام فخر هم در هرات، آزادانه از مذهب شافعی (در فروع) و از آیین اشعری (در اصول) دفاع می‌کرد و در ردّ باورهای کرامیان می‌کوشید و مردم را به‌تغییر مذهب وامی‌داشت. تغییر مذهب سلطان غیاث‌الدین و تبلیغات امام فخر مردم کرامی مذهب غور را آزرده می‌ساخت و به‌دشمنی با وی برمی‌انگیخت... سرانجام کرامیان - که تمام گرفتاریهای خود را از امام فخر می‌دانستند - به‌سال ۵۹۵ او را برای بحث و مناظره به‌فیروزکوه خواندند. مجلسی متشکل از فقیهان و متکلمان سه مذهب کرامیه، حنفیه و شافعیه در حضور سلطان غیاث‌الدین غوری برپا شد؛ همان سلطان که اینک روی از آیین کرامی برتافته بود و به‌آیین شافعی و اشعری روی آورده بود. مدافع آیین کرامی قاضی مجدالدین عبدالمجید بن عمر، معروف به‌ابن قُدوه بود؛ دانشی مردی زاهد و از خانواده‌های بانفوذ غور، اما حکایت مناظره، آن هم با پهلوانی چون امام فخرالدین رازی حکایتی دیگر بود. ابن قُدوه مقاومت نتوانست و از امام فخر شکست خورد. ظاهراً، امام در حین بحث یا پس از چیره‌شدن در مناظره بر ابن قُدوه علی‌رغم یکی از توصیه‌های خود در

آداب مناظره در کتاب جامع‌العلوم (ص ۱۱) مبنی بر اینکه باید «در مناظره حلیم و خردمند بود و از خشم‌کردن و رنجانیدن خصم احتراز» باید کرد، بدو ناسزا می‌گوید و او را می‌رنجاند. نخست ضیاء‌الدین، پسرعم سلطان غیاث‌الدین - که از طرفداران ابن‌قُدوه بود و از مخالفان سرسخت امام فخر - برمی‌آشوبد و نزد غیاث‌الدین از امام فخر بد می‌گوید و او را به زندقّه و مذهب فلاسفه منسوب می‌سازد و با آنکه «زبان آتشینش هست لیکن در نمی‌گیرد» و در سلطان مؤثر نمی‌افتد. روز بعد پسرعم ابن‌قُدوه که از سختوران آن دیار بوده است در مسجد جامع فیروزکوه به منبر می‌رود و پس از ستایش خدای یگانه و فرستاده او - محمد (ص) - با حالتی افسرده و بغض‌آلود می‌گوید:

«اما دانش ارسطاطالیس (= ارسطو) و کفریاتِ ابن‌سینا و فلسفه فارابی را که فخر رازی از آنها سخن می‌گوید ما نمی‌دانیم. پس چگونه است که دیروز یکی از شیوخ اسلام - که از دین خدا و سنت پیغمبر او نگاهبانی می‌کند - دشنام شنید و خوار شد؟!»

گوینده این سخنان را گفت و به‌گریه درافتاد و سخت بگریست و مردم نیز بگریستند و فریاد و فغان برآوردند. شهری به‌پا خاست و بیم شورش عظیم می‌رفت؛ شورش‌ی که مردم بسیاری در آن کشته می‌شدند. سلطان، کسان فرستاد تا مردم را آرام کردند و شورش را فرونشاندند و به امام فخر نیز توصیه کرد تا به هرات بازگردد و به‌گفته ابن‌کثیر حکم به اخراج فخر رازی از فیروزکوه داد و فخر رازی گریزان به هرات بازگشت (ابن‌کثیر، ۲۴/۲۱۴-۲۱۷؛ ابن‌کثیر، ۱۳/۱۹-۲۰)، و از مهلکه جان به‌در بُرد، چنانکه در ماجرای کشته‌شدن سلطان شهاب‌الدین (۵۹۹-۶۰۲)، به سال ۶۰۲، هنگام بازگشت از هندوستان نیز چیزی نمانده بود که قربانی یک توطئه شود. این

شهاب‌الدین، برادر غیاث‌الدین بود و از سوی وی امارت غزنه داشت. وی در هندوستان فتوحات بسیار کرده بود و در تحکیم و گسترش دولت غوریان نقش عمده داشت و پس از مرگ برادرش، غیاث‌الدین، به جای او نشست. شهاب‌الدین نیز چون غیاث‌الدین مرید امام فخر رازی بود و بدو احترام می‌گذاشت. امام فخر، چنانکه خود در رساله مناظرات^۱ می‌گوید به هندوستان سفر کرده و ظاهراً در آخرین سفر شهاب‌الدین به هند - که در بازگشت از آن به قتل رسید - همراه وی بوده است. ابن‌اثیر (ج ۷۶/۲۵-۷۷) در این باب می‌نویسد:

«یکی از آشوبگران شهر غزنه - که مخالف فخر رازی بود - به سپاهیان و غلامان سلطان گفت: سرور شما را فخر رازی کشته است. چرا که فخر رازی با دشمن سلطان، یعنی با خوارزمشاه ارتباط دارد و به قصد جانبداری از خوارزمشاه نقشه قتل سلطان را طرح و اجرا کرده است. غلامان قصد جان فخر رازی کردند و او به مؤیدالملک، وزیر پادشاه (سلطان شهاب‌الدین) پناه برد و وزیر او را پنهان کرد و به جایی امن فرستاد و جانش را خرید...»

با کشته شدن شهاب‌الدین غوری به سال ۶۰۲، چهار سال پیش از درگذشت امام فخر رازی، سلسله غوریان پرافتاد و سراسر خراسان، و از جمله هرات، آنجا که امام با احترام می‌زیست و به درس و بحث مشغول بود، به تصرف خوارزمشاه درآمد و امام که با خوارزمشاه پیوند دوستی داشت همچنان با عزت و حرمت به زندگی و به کار خود در هرات ادامه داد و خوارزمشاه نیز همانند سلطان غیاث‌الدین و سلطان شهاب‌الدین غوری در گرامیداشت وی می‌کوشید. بدین سان شکوه و

۱. «چون به بلاد ماوراءالنهر رسیدم نخست به شهر بخارا رفتم، سپس به سمرقند، آنگاه رهسپار خجند شدم و پس از آن به شهری رفتم موسوم به بناکت. از بناکت به غزنه روی آوردم و سرانجام به بلاد هند سفر کردم» رک: مناظرات، تحقیق دکتر فتح‌الله خلیف، چاپ بیروت، ص ۷.

جلال امام فخر و مجالس درس و بحث و وعظ او چه در زمان پادشاهان غور و سلطه آنان بر هرات و چه در عهد خوارزمشاهیان محفوظ بود. مورّخانی چون ابی‌أَصِیْبَه، صفدی، و قفطی از این شکوه و جلال سخن گفته‌اند:

«سیصد عالم و طالب در رکابش پیاده می‌رفتند. مجلس درسش شکوه و نظمی خاص داشت. کبار تلامذه نزدیک کرسی استاد می‌نشستند و پس از آنان، شاگردان دیگر به‌حسب مراتبشان جای می‌گرفتند. مجالس خطبه و وعظش جلال و شکوهی ملکانه داشت. شمس‌الدین موصلی یکی از مجالس او را در جامع هرات تصویر کرده است که چگونه او با شکوه و ابّهت بر منبری در صدر ایوان نشسته بود و ممالیک و غلامان ترک شمشیر به‌کف از دو سوی صف کشیده بودند و امیران غوری می‌آمدند و تواضع و ادب می‌نمودند و به‌اشاره فخرالدین در جایی می‌نشستند» (دکتر طاهری عراقی، «زندگی فخر رازی»، معارف، ص ۱۸)

بهاء ولد، پدر مولانا (= مولوی) نیز از این شکوه و جلال به‌عهد خوارزمشاه سخن می‌گوید:

«جمع فخر رازی در مسجد جامع هری (= هرات) نمی‌گنجد. همه در شب شمعها گرفته می‌آیند تا جایگاه گیرند. او شیخ‌الاسلام هری است و خوارزمشاه یکی از مقرّبان خود را فرموده است تا [امام فخر] هر کجا که باشد و هر کدام ولایت که بیاشد آن کس با کمر زر و کلاه مغرّق (به‌نقره آراسته) بر پایه‌های منبر وی می‌نشیند» (معارف «بهاء ولد»، ۱/۲۴۵).

ممدوح شاعران

آری، امام، خود، سلطانی بی‌تاج و تخت بود و چون پادشاه صاحب

حشمت و قدرت و ممدوح شاعران. شاعرانی به زبان فارسی و عربی در ستایش او شعر می سرودند و صله می گرفتند. شاعری اهل دمشق، موسوم به شرف الدین عَنین، قصایدی به عربی در مدح امام سرود و به قول خود او، سی هزار دینار صله گرفت (در باب این شاعر رک: ابن خلکان، ۱۴/۵-۱۸). این شاعر ضمن یک ستایش نامه امام را بدعت ستیز و اسلام پناه می خواند، با ابن سینا، با ارسطو، با بطلمیوس و با جمله نامبرداران فکر و اندیشه مقایسه می کند و او را از همه برتر می شمارد (همان، ۲۵۱/۴)، این سان:

ماتَتْ بِه بَدْعُ تَمَادِی عَمَرِهَا	دهراً و کاد ظلامها لاینجلی
فَعَلَا بِه الْإِسْلَامُ أَرْفَعَ هُضْبَةً	ورسا سواه فی الحَضِیضِ الْأَسْفَلِ
غَلَطَ امْرُؤٌ بِأَبَى عَلِيٍّ قُاسَةً	هیهات قَصَرَ عَنْ مَدَاهِ ابُو عَلِيٍّ
لَوْ أَنَّ رِسْطَالِيْسَ يَسْمَعُ لَفِظَةً	مَنْ لَفِظَهُ لَعَرَّتْهُ هَزَةُ أَفْكَلٍ
وَلِحَارِ بَطْلَمِيُوسٍ لَوْ لَاقَاهُ مَنْ	بِرَهَانِهِ فِي كُلِّ شَكْلِ مُشْكَلٍ
وَلَوْ أَنَّهُمْ جَمَعُوا لَدَيْهِ تَيَقَّنُوا	أَنَّ الْفَضِيلَةَ لَمْ تَكُنْ لِلْأَوَّلِ

ترجمه: با ظهور امام فخرالدین رازی بدعتهای دیرینه ای که تیرگی و سلطه آنها جاودانه می نمود، از میان رفت (= بدعت ستیزی) / از پرتو وجود امام، اسلام، به بالاترین پایگاه خود رسید و آیینهای دیگر به فروترین مرتبه ممکن سقوط کردند (= اسلام پناهی) / هر آنکس او را با ابن سینا بسنجد به خطا می رود که میان او و ابن سینا فاصله ای است بس دور و ابن سینا هرگز به پایگاه او نمی رسد (= برتری امام بر ابن سینا) / اگر واژه ای از سخنان بلند او به گوش ارسطو (معلم اول) برسد لرزه بر اندام او می افتد (= برتری بر ارسطو) / نیز بی گمان اگر بطلمیوس، یکی از برهانهای او را در حل مشکلی ببیند، شگفت زده می شود (= برتری بر بطلمیوس هیئت دان و هندسه دان یونان) / اگر تمام بزرگان بر او گرد می آمدند یقین می کردند که [با وجود او]

شایستگی و فضیلت از آن نخستین اندیشمند نیست (یعنی وجود امام
قاعده الفضل للأول را بر هم زده است)...

محمد بن بدیع نسوی، که عوفی (لباب‌الالباب، چاپ علامه
قزوینی، ۱/ ۲۴۰-۲۴۲) او را با القابی چون سید الکتاب و قدوة
(= پیشوا) اولی‌الالباب توصیف می‌کند قصیده‌ای استادانه به زبان
فارسی، اما با قافیه‌ای سخت غیر هنرمندانه و غریب - که به قول عوفی
آن را «به حکم امتحان اختیار کرده است!» -، در بیست و سه بیت، در
ستایش امام فخر سروده است. اگر قافیه این قصیده این سان غریب
نبود، از جمله قصاید خوب به شمار می‌آمد. برخی از ابیات قصیده
نسوی چنین است:

زهی ز نسخ رُقاعِ تو عقل برده نُسخ
نهاده علم تو در زیر سرِ حکمت فُخ
چو فیض علم لدنی تو را شود از غیب
به ساحتِ دل تو نعره برکشد بَخِخ
چو آفتابِ یقین تو تیغِ زن گردد
کمان کشنده بهرام بشکند ناچخ
ز حاسد تو چو آتش، نَفَس برون آید
چنانکه دود برآید ز مَنقَذِ مَطَبَخ
تو شاد باش که در انسلاخِ ماهِ مراد
چو گوسفند کشیدش سپهر در مسلَخ
لطیف طبعا آورده‌ام به خدمتِ تو
لطایفی که نه از آب شنیده‌ام نه ز آخ
مراسم شیوه نو در سخن که پیش از من
بدند اهل ترسل از این به صد فرسخ

ولی ز جور فلک پای طبعم آبله کرد
 ز چشم خاطر چون چشمه‌ام دمید آرخ
 دلم چو غنچه، دهان از مرادها بریست
 به گلستان معانی گرفت جای و سَخ
 تویی سلیمان بر تخت فضل و مستندِ علم
 میان وحی و ولایت بیانِ تو بر رَخ
 جهان نهاد ز حکم تو، برگریبان، داغ
 فلک نهاد ز امر تو بر دل و جان رَخ
 بگو جهان را با این ضعیف هیچ میچ
 بگو فلک را با این اسیر هیچ مَجخ...
 گرچه قافیه این قصیده با ملائمت زبان فارسی سازگار نیست و در
 نخستین برخورد حتی مضحک می‌نماید، اما قطع نظر از قافیه، هم
 سخن شیواست، هم توصیفها حکایتگر عظمت امام فخر رازی و نفوذ
 و پایگاه والای او در نظر اهل دانش و ادب است؛ پایگاهی چون پایگاه
 سلیمان، سلیمان فضل و علم، و مقام و منزلتی فروتر از نبوت و فراتر
 از ولایت، یعنی مقامی میانه این دو مقام: «میان وحی و ولایت بیان تو
 بر رخ» و چه نیکو سستی است ستایش امیران سخن، آنان که به حق
 مسند نشین خرگاه فضل و ادب‌اند، و امام فخرالدین رازی، به حق تکیه
 بر تخت فضل و مستندِ علم زده بود.

مرگ می‌آید

... «مرگ می‌آید و تدبیری نیست»^۱، و سرانجام مرگِ امام فخرالدین

۱. مصراع‌ی است از مثنوی بلند «عقاب»، سروده زنده‌یاد استاد دکتر پرویز ناتل خانلری. این مثنوی در مجموعه شعر آن مرحوم به نام «ماه در مرداب» و نیز در مجموعه‌های بسیار دیگر به چاپ رسیده است. مثنوی «عقاب» را استاد خانلری به‌نویسنده بزرگ معاصر صادق هدایت تقدیم کرده است.

رازی نیز از راه آمد که از آن گزیر و گریزی نبود، و سرانجام این آتشفشان نیز خاموش گشت و آن همه شور و جنبش و حرکت به سکون بدل شد. نوشته‌اند در سال ۶۰۵ در خوارزم بوده است، همان‌جا که سالها پیش آزادی‌خواهان آن دیار، برای نجات آزادی او را تبعید کردند! و به‌ماوراءالنهر رانند، اما این بار، اگر حکایت زهردادنش از سوی کرامیان درست باشد، خوارزمیان زمینه انتقال او را از این سرای به سرای دیگر فراهم آوردند! به‌رحال امام در خوارزم سخت بیمار شد و با حالت بیماری به‌هرات بازگشت. در هرات بیماری امام شدت گرفت و چون احساس کرد که به‌پایان راه رسیده است، یکی از شاگردان خود به‌نام ابراهیم بن ابوبکر اصفهانی را به‌نزد خود خواند و وصیت‌نامه‌ی بالنسبه مفصل خود را بر او املا کرد؛ وصیت‌نامه‌ای که حکایتگر دیدگاه‌های نهایی او نیز هست. باری پس از ماه‌ها بیماری، سرانجام شمع وجود امام، روز دوشنبه، عید فطر، اوّل شوال سال ۶۰۶ هجری قمری، یکباره فرومرد و آتشفشان هستی سراسر شور و حرکت او یکباره خاموش گشت. پیکر بی‌جانش را، چنانکه خود خواسته بود و چنانکه خود وصیت کرده بود، به‌دور از هیاهو و تبلیغات، بی‌آنکه مردم را خبر کنند و جمعی را گرد آورند، شُستند و در کفن پیچیدند و در دامنه‌ی کوهی، نزدیک به‌قریه‌ی مُزداخانِ هرات - که جزء بلوک خیابان بوده است - در خاک کردند. (وصیه‌الرازی، زرکان، ۶۴۳). آرامگاه امام، همانند بسیاری از آرامگاه‌های دانشمندان و شاعران که در آن ناحیه به‌خاک سپرده شده بودند، عمارتی زیبا و صحنی وسیع داشته که - متأسفانه - در جنگ‌هایی که در عهد صفویان در آن نواحی رخ داد، همچون بناهای باشکوه دیگر، ویران گردید. در سال ۱۳۲۴ هجری قمری به‌همت یکی از نیکوکارانِ هرات بنایی و ایوانی نو بر تربت امام ساختند و لوح گورش را با کتیبه‌ای آراستند و

سپس در سال ۱۳۷۰ هجری قمری، برابر با ۱۳۲۴ هجری خورشیدی، عمارات مزار را توسعه دادند و بناهایی تازه در آنجا برافراشتند.^۱

اورگنج یا هرات؟

در کهنه اورگنج، یا اورگنج کهنه^۲، آنجا که نجم‌الدین کبری، عارف بزرگ، در خاک شد؛ ابرمردی که «به یکی دست می خالص ایمان نوشید، و به یکی دست دگر پرچم کافر گرفت» (رک: دیوان کبیر، ۲/ غزل ۷۸۵) و بدین سان در نبردی مردانه با مهاجمان مغول به شهادت رسید، ساختمانی برپاست، بازمانده از سده هفتم هجری قمری (سده دوازدهم میلادی) که به سبک بناهای مغولی با گنبد هرمی شکل ترک‌دار، با دوازده ترک، ساخته شده است و به آرامگاه فخر رازی شهرت دارد (رک: ابنیه و آثار تاریخی اسلام در اتحاد شوروی سابق، ردیف ۱۱ تصاویر). اگر مسموم شدن امام، به دست

۱. رک: مقاله محققان زنده یاد دکتر احمد طاهری عراقی، تحت عنوان «زندگی فخر رازی» در مجله معارف، ویژه فخر رازی. این مقاله محققان در نوشتن این بخش (زندگی فخر رازی) مورد استفاده نگارنده بوده است.

۲. اورگنج کهنه، بخشی از سرزمین خوارزم قدیم بوده که اینک در شمال جمهوری ترکمنستان فعلی قرار دارد و جزء همین جمهوری است (با سپاس از دوست فاضل محقق آقای مهدی صدری که توجه مرا بدین نکات و به وجود آرامگاهی به نام فخر رازی در اورگنج جلب کردند).
۳. «پرچم»، به معنی کاکل است و «کافر»، یعنی مغولان. بیت تلمیح دارد به ماجرای حیرت‌انگیز و غرورآفرین شیخ نجم‌الدین کبری و نبرد او با مغولان در سن هشتادسالگی و کشته شدنش و از اسب فروافتادنش در حالی که کاکل مغولی در چنگ داشت. گفته‌اند و نوشته‌اند که شیخ در پاسخ مغولان که او را بترک شهر می خواندند گفت: «من در شادی با این مردم بوده‌ام، در غم و بلا هم با آنان می مانم»، و ماند و نبرد کرد و به شهادت رسید، و بدین سان جوانمردی و وفا را به سر برد. نوشته‌اند هنگام نبرد این رباعی را می خواند:

های ای مردان هوی، های ای جوانمردان هوی

مردی کنی و نگاه داری سر کوی

ور تیر چنان رسد که بشکافد موی

زنهار ز یار خود نگراندانی روی

کرامیان، در خوارزم واقعیت داشته باشد، مدفون شدن وی در کهنه اورگنج نیز به ضوابط نزدیک است، چرا که سفر از خوارزم تا هرات - که راهی است دراز - آن هم در حالت مسمومیت، سخت بعید می نماید! گرچه قول مشهور آن است که امام در هرات دفن شده است.

او که بود؟

ژان پل سارتر و پیروان وی بر آنند که انسان، ماهیت خود را خود می سازد و بنای شخصیت خویش را به دست خویش پی می افکند و برمی افرازد و در سراسر عمر در کار این ساختن و برافراشتن است، یعنی این پی افکندن و این ساختن زمانی می طلبد به اندازه تمام عمر کسی که از شخصیت و از ماهیت او سخن می گوئیم. بنابراین تنها پس از پایان گرفتن زندگی یک تن است که می توان گفت: او کیست، و ماهیت و شخصیت او چیست؟ درست همان کاری که ما هرگز گرد آن نمی گردیم! که ما ایرانیان، همواره، در آرایشی که در زمینه شخصیت اشخاص صادر می کنیم، به حکم خصیصه افراط و تفریط - که بنیادی ترین خصیصه ماست - با یک نگاه و بر اساس یک - دو کردار که از کسی سر می زند و آن را می پسندیم، یا نمی پسندیم، حکم قطعی به نیک بودن، یا بد بودن او صادر می کنیم! چرا که خصیصه بنیادی ما موجب می شود که میان خدا و شیطان فاصله ای نبینیم و میان آن سوی افراط و این سوی تفریط، حد وسطی قائل نشویم! آخر گناهی بزرگتر از این هست که کسی چون ما نیندیشد و به «گروه» ما تعلق نداشته باشد؟! باری، من با نتیجه گیریهای خدا ناکرایانه (= ملحدانه) سارتر و پیروان او کاری ندارم؛ نتیجه گیریهایی که حکایتگر حذف خدا در نظام هستی و پذیرش تنهایی و «وانهادگی» انسان در جهان است (سارتر،

اگرستانسالیسم و اصالت بشر، ۲۳-۲۴، ۵۳) من این سخن را که: «پس از پایان یافتن حیات یک تن می‌توانیم حکم کنیم که او کیست و شخصیتش چیست؟»، سخت خردمندانه می‌بینم و سازگار با مبانی خردگرایی می‌بایم، چنانکه آن را با مبانی دینی هم ناسازگار نمی‌بینم؛ چرا که خدای بزرگ، همان آفریدگار خرد، نیز از معدلِ کردارهای انسان سخن می‌گوید و در جریان «حساب» و «کتاب» در آن سرای و دادن پاداش و کیفر به نیکان و بدان، به معدل‌گیری کردارهای انسان از طریق سنجش کردارهای نیک و بد او می‌پردازد، یعنی اعلام می‌دارد: نیکان، آن کسانی که کفّه کردارهای نیکشان سنگین‌تر است، و بدان، آن کسان که کفّه کردارهای بدشان سنگین‌تر. این سخن خدای جهان و خدای جهانیان است که: «آنکس که کفّه نیکباهش سنگین آید در بهشت زندگی نیک خواهد داشت، و آنکس که کفّه نیکباهش سبک آید در دوزخ به هر خواهد برد: فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ، فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (القارعة، ۶-۹)»... باری با این نگاه که هم نگاه خردمندانه است، و هم نگاه مؤمنانه و دیندارانه می‌کشیم تا بدین پرسش پاسخ دهیم که: فخر رازی که بر-؟ تلاش برای پاسخ‌دادن بدین پرسش هدف نهایی و علت غایی تألیف این کتاب بوده است و هر فصلی از این کتاب بخشی است از پاسخ بدین پرسش که: او که بود؟ اینجا، در ادامه بحث، گزارشی کوتاه از پاسخهایی که بدین پرسش داده‌اند به دست می‌دهیم. اگر از این معانی بگذریم که: تنومند بود و میانه‌بالا (= متوسط‌القامه)، با ریش انبوه و خلقی خوش^۱ و صورتی نیکو، و ذهنی وقاد و بیان شیوا و رسا و... به حکم گرایش به افراط و تفریط، از سویی او را مُشکک و بدعت‌گذار

۱. قدما «خلق خوش» یعنی ظاهر زیبا را در برابر «خلق خوش»، یعنی باطن و خوی نیکو به کار می‌بردند. «خلق خوش» همان است که امروز از آن به «خوش تیپ» بودن تعبیر می‌کنند.

و حتی کافر و بت پرست خواندند، و از سوی دیگر او را «مُجَدِّد» (= زنده کننده اسلام) به شمار آوردند و همان «أَلِفٌ قَدَى» شمردند که «به هر آلفی برآید»!

تشکیک و بدعت و کفر: از سویی طرفداران فلسفه مشایی، یعنی پیروان فارابی و ابن سینا، چنانکه بدان اشارت رفت، امام را مشکیک و اشکال تراش معرفتی می کنند، آن سان که توگویی نقدهایش معلول عدم ادراک درست مسائل فلسفی است. از سوی دیگر هم صوفیان او را مُتَبَدِّع (= بدعت گذار) می شمارند، هم سَنِّیان حنبلی (= حنابله)، و نه فقط بدعت گذار که او را مرتد و کافر محسوب می دارند! چنانکه سلطان العلماء بهاء الدین، پدر مولوی، معروف به بهاء ولد (معارف، ۸۲/۱؛ افلاکی، مناقب العارفین، ۱۱/۱-۱۲):

«دائماً از سر منبر، در اثنای تذکیر، فخر رازی (و شاگردان او را) و محمد خوارزمشاه را مبتدع خطاب کردی (= خطاب می کرد). روزی در وعظ، عظیم گرم شده بود، فرمود که: ای فخرالدین رازی و محمد خوارزمشاه و مبتدعان دیگر، بدانید و آگاه باشید که شما صدهزار دلهای باراحت را و شکوفه ها و دولتها را رها کرده اید و در این دوسه تاریکی گریخته اید و چندین معجزات و براهین را مانده اید و به نزد دوسه خیال رفته اید... نفس غالب است، شما را بی کار می دارد و سعی می کنید به بدی... و چون بنی کار باشید همه بدی کرده شود... از آنک عقل، غریب است و نفس، در مملکت خود است و آن مملکت از آن شیاطین است و این دنیا است که ماحضرت و حجاب است از در غیب...»

پیدا است که بهاء ولد قصه همیشگی عقل و عشق را بازمی گوید: «دلهای باراحت»، یعنی دلهای آسوده و شکوفه ها و دولتها (= سعادت ها)، همانا دلهایی است که از پرتو عشق آرام و قرار یافته اند و

به شکوفه‌های آرامش رسیده‌اند و به سعادت دست یافته‌اند و صاحبان چنین دل‌هایی عارفان اهل عشق‌اند، نه فیلسوفان اهل عقل. «معجزات و براهین»، از سویی اشارت است به معجزه‌ها و براهانهای پیامبر (ص) و از سویی به معجزه‌های عشق، در برابر «دوسه تاریکی» و «دوسه خیال»، تاریکی فلسفه و منطق یونان است و خیال و گمان به بار آمده از تعقل و استدلال. «نفس»، نفس اماره است، و «کار»، کار عشق و «بی‌کاری»، یعنی بطلالت که همان بی‌عشق بودن است و نپرداختن به عاشقی، که به قول خواجه (دیوان، ۱۳۵):

به هرزه بی‌می و معشوق عمر می‌گذرد

بطالتم بس از امروز کار خواهم کرد
و سرانجام «عقل» که غریب است و در مملکت خود نیست، نه عقلی است که فیلسوفان از آن سخن می‌گویند؛ بلکه همان روح ملکوتی انسان است که پرتوی از حق و نفخه الهی است که در انسان دمیده‌اند که حق تعالی فرمود: «از روح خود در انسان دمیدم: وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي (الحجر، ۲۹)» و این عقل (= روح) در این جهان غریب است، اما «نفس (= نفس اماره)» متعلق است به این جهان مادی، که مملکت شیطان است و مانع و حجابی است که انسان را از توجه به جهان برین (= عالم غیب) باز می‌دارد... باری این همه، سخنان همیشگی عرفاست در برابر فلاسفه که گرفتار عقل و فضل‌اند و به معرفت حق نمی‌توانند رسید و بهاء و لذت عارف، فخر رازی فیلسوف را از این دیدگاه می‌نگرد، و اما بدعت! از دیدگاه عارفان، عرفان همان حقیقت دین است و عارف، متدین واقعی است و بر آن است که نظام دین، کامل است و هر گونه افزودن بر این نظام و هر گونه کاستن از آن نارواست و گمراهی و بیراهی از آن را به بدعت تعبیر باید کرد، یعنی نهادن آیین تازه و آوردن رسم نو؛ آیین و رسم ناسازگار با دین. در

حدیث هم آمده است که: «هر بدعتی گمراهی است» (طوسی، تفسیر تسیان، ۱/۴۲۹). از دیدگاه عارفان فلسفه ستیز، در عالم اسلام، بزرگترین بدعت، همانا فلسفه است؛ فلسفه یونانی؛ همان که خاقانی از آن، در برابر «احسن الملل (= دین اسلام)» به «فعل اسطوره ارسطو» و «نقش فرسوده فلاطون» تعبیر می کند^۱...

اما حکایت تکفیر فخر رازی! این تکفیر، بنا به گزارش افلاکی از سوی مولانا جلال الدین صورت گرفته! بدان سبب که بنا به نقل وی وقتی فخر رازی خود را همتای پیامبر (ص) دیده بود و سخن خود را وحی گونه شمرده بود!

«همچنان روزی در مدرسه مولانا به حضور حضرتش از ماحضر دل، معرفت می فرمود و اکابر عهد حاضر بودند. گفت: فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی گوید و محمد رازی گوید! این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند...» (افلاکی، مناقب العارفین، ۲/۶۷۶).

وقتی که برخورد عارفان، با آن همه سعه صدر و تسامح چنین باشد دیگر تکلیف حنبلیان روشن است. لابد آنان، هیچگاه از یاد نبردند و نمی توانستند از یاد ببرند که پیشوای کبیرشان و بنیانگذار آیینشان، امام احمد حنبل (۱۶۴-۲۹۱ ق) را فلسفه گرایان معتزلی به محکمه تفتیش عقاید (= مخنه) کشاندند و بدان سبب که همانند آنان نظریه خلق قرآن را نپذیرفته بود او را تازیانه زدند! با چنین پیشینه ای و با چنین ذهنیتی

۱. خاقانی (دیوان، تصحیح دکتر سجادی، ص ۱۷۲) می گوید:

فعل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهید

نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین حلل منهید

۲. مولانا در سال ۶۰۴ متولد شده و فخر رازی در سال ۶۰۶ درگذشته است، یعنی در دوسالگی مولانا و مولانا بعد از مرگ فخر رازی او را تکفیر می کرده است!

۳. این ماجرا در منابع گوناگون نقل شده است. از جمله: ابن خلکان، وفيات الأعیان، ۱/۶۴.

شگفت نبود که حنبلیان امام فخر را به سبب گرایش به فلسفه، بدعت‌گذار و گمراه به‌شمار آورند و هیچگاه عذر او را مبنی بر دفاع عقلی-فلسفی از دین نپذیرند که از نظر آنان هر گونه عدول از سنت، بدعت است و با چنین دیدگاهی نه جای حیرت است، نه جای تعجب که ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق)، از پیشوایان سخت سنت‌گرا و تندرو حنبلیان، بدین حکم که «امام فخر مبتدع (= بدعت‌گذار) است» خرسند نگردد و او را بت‌پرست و کافر به‌شمار آورد!

أَلْفَ قَدِّ هَزَاةٍ هَا (= مَجْدِد): اگر خصیصه افراط و تفریط، البته به همراه باورهای خاص، موجب می‌شود تا گروه‌هایی از تشکیک و بدعت و کفر امام فخر سخن گویند، به هیچ‌روی شگفت نیست تا گروه‌هایی هم بر اساس یک حدیث او را از جمله «مَجْدِدَانِ» اسلام به‌شمار آورند و «أَلْفَ قَدِّ هَزَاةٍ هَا» محسوب دارند.

بر طبق مفاد حدیثی نبوی، خداوند - که خود نگاهبان دین^۱ خویش (= اسلام) است - در هر سده‌ای دانشمند و اندیشمندی بزرگ را به جهان می‌فرستد تا آیین اسلام را نیرو بخشد و در آن جانی تازه بدمد (متقی هندی، کنز العمال، حدیث شماره ۳۴۶۲۳). این دانشمند را «مَجْدِد» یعنی تجدیدکننده و نوکننده و احیاگر می‌نامند؛ تجدیدکننده و نوکننده اسلام، و مورخان مسلمان باورمند بدین معانی، در میان دانشمندان فعال و مؤثر و پر جنب و جوش مسلمان در هر سده، مَجْدِدِی می‌جویند و طبیعی است که امام فخرالدین رازی را مَجْدِدِ اسلام در آغاز سده هفتم به‌شمار آورند، که برآستی مؤثرتر و فعال‌تر از او در میان دانشمندان مسلمان در آن روزگاران کسی را سراغ نمی‌توانستند کرد؛ چرا که او یک عمر با هیجان و با جوش و خروش،

۱. چنانکه خود در مورد محافظت قرآن، که همانا محافظت دین است فرموده: «إِنَّا نَحْنُ نَرْكَبُ الْدَكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ: ما خود قرآن را فرو فرستادیم و خود نگاهبان آن خواهیم بود» (الحجر، ۹).

سنگ اسلام و باورها و سنت‌های اسلامی را به‌سینه زد و در برابر هر باوری که گمان بُرد علیه اسلام است، یا - اساساً - ناسازگار با اسلام است و اسلامی نیست فریاد برآورد و خروشید، و بدین‌سان همان دانشمندی که جمعی، از دیدگاه‌هایی، او را بدعت‌گذار و حتی کافر و مشرک می‌خواندند، اینک جمعی دیگر، با دیدگاهی دیگر «آلف قَدِّ هزاره‌ها» یش می‌شمردند و بر آن بودند که سزد تا او نیز بسانِ باباطاهر، عارف سوخته‌دل سده پنجم همدان، ضمن سخنی که یادآور حکایت ظهور سوشیانت‌ها (= سوشیانس‌ها = موعودهای مصلح) در آیین مزدیسنا (= زردشت) است^۱، خود را «مجدّد» یا «آلف قَدِّ هزاره‌ها» معرفی کند:

به‌هر آلفی آلف قَدِّ برآید آلف قَدِّم که در آلف آمدستم
باری چنین است نتیجه نگرش بر بنیاد خصیصه افراط و تفریط؛
خصیصه‌ای که جلوه‌ای از آن به‌قول خواجه رندان از سویی به‌فسق
مباهات کردن است و از سویی زهد فروختن (دیوان، ۲۸۳)، و جلوه‌ای
از آن هم شخصیتی چون امام فخرالدین رازی را از یک سو کافر و
بُت‌پرست خواندن، و از سوی دیگر «مجدّد» و «آلف قَدِّ هزاره‌ها»
به‌شمار آوردن! اما اگر بنا باشد یکی از این دو حکم را بپذیریم و
صواب انگاریم، بی‌گمان، حکم دوم به‌حقیقت نزدیک‌تر است، که

۱. بر طبق جهان‌شناسی زرتشتی، عمر جهان دوازده‌هزار سال است. در سه‌هزار سال اوّل و دوم، اهورامزدا (= خدا) جهان روحانی (= فروهر) و عالم جسمانی را می‌آفریند. در سه‌هزار سال سوم، اهریمن طغیان می‌کند و به‌خلق بدیها دست می‌زند. در سه‌هزار سال چهارم (= هزاره‌های ۱۰، ۱۱، ۱۲) زرتشت، پیامبر ایرانی و سوشیانت‌ها، یا موعودهای سه‌گانه - که فرزندان او هستند - ظهور می‌کنند: زرتشت، در آغاز هزاره دهم؛ سوشیانت نخست (= هوشیدر) در آغاز هزاره یازدهم؛ سوشیانت دوم (= هوشیدرماه) در آغاز هزاره دوازدهم؛ و سرانجام سوشیانت سوم - که سوشیانت مطلق است - در پایان هزاره دوازدهم، و اوست که جهان‌آکنده از بیداد و ستم را نو خواهد ساخت و پُر از عدل و داد و نیکی خواهد کرد (برای آگاهی بیشتر رک: مقاله «سوشیانت» در دایرة‌المعارف فارسی، و کتب تاریخ ادیان، «آیین زردشت»).

کافر خواندن و بت پرست انگاشتن نویسنده تفسیر کبیر کاری آسان نیست؛ چرا که اگر او نیز چون ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) بر آشوبد و با پر خاشی درد آلود بموید که «کفر چو منی گزاف و آسان نبود...»، جای هیچ سخن و جای هیچ پاسخ نخواهد بود، که به هر حال در بزرگ بودن نویسنده تفسیر کبیر و در تأثیر او بر فرهنگ اسلامی تردید نمی توان کرد.

آثار و شاگردان

امام فخرالدین رازی هم آثار بسیار بر جای نهاد، هم شاگردان بسیار تربیت کرد. معرفی تمام آثار و تمام شاگردان امام مناسب این مجموعه نیست و از حوصله خوانندگان این کتاب بیرون است. محمد صالح زرکان، مؤلف کتاب فخرالدین رازی نام هفده تن از شاگردان امام فخر را از منابع گوناگون گرد آورده و معرفی کوتاهی از آنها به دست داده است (زرکان، ۳۲-۳۶). در میان این هفده تن نام نامبردارانی نیز دیده می شود، مثلاً، زین الدین کشی؛ اثیرالدین ابهری، نویسنده هدایه اثیریه، همان کتاب که ملاصدرا آنرا شرح کرده است؛ تاج الدین ارموی؛ تاج الدین زوزنی؛ شمس الدین خسروشاهی؛ و سراج الدین ارموی. زرکان تصریح می کند که: از یاد نبریم که ابوبکر، فرزند امام فخرالدین رازی که پس از پدر کار تدریس را به جای وی به عهده گرفت نیز از شاگردان اوست.

همچنین زرکان با جستجوهای بسیار یکصد و نود و چهار اثر از رازی - که در تمام علوم روزگار اوست - معرفی کرده است. انتساب برخی از این آثار به امام رازی مسلم است و برخی مسلم نیست، برخی از این آثار باقی مانده و برخی باقی نمانده است (همان، ۴۰-۱۶۴). در اینجا شماری از آثار برجسته و معروف این نویسنده بزرگ را - که غالب

آنها به چاپ نیز رسیده است - ضمن طبقه‌بندی کردن موضوعی آنها معرفی می‌کنیم و در این کار از تحقیق مؤلف فخرالدین رازی (زرکان، ۶۱۸-۶۱۹) بهره می‌گیریم:

(الف) کتب فلسفی: یعنی کتابهایی که فلسفی است و رنگ کلامی ندارد و اگر آرائی کلامی در آنها نقل شده، بس اندک است. مهمترین این کتب عبارتند از: (۱) المباحث الشرقيه؛ (۲) شرح الاشارات والتنبیها؛ (۳) شرح عیون الحکمه؛ (۴) الملخص فی الحکمة والمنطق (این کتاب ظاهراً هنوز به چاپ نرسیده است)؛ (۵) لباب الاشارات.

(ب) کتب کلامی: مراد کتابهایی است که در آنها هدف نویسنده طرح مباحث کلامی بوده است و اگر در کتب نظریات فلسفی نقل شده به قصد نقد و رد آنها بوده است. مهمترین کتب کلامی عبارتند از: (۱) الاربعین فی اصول الدین؛ (۲) اساس التقدیس؛ (۳) النبوات وما يتعلق بها؛ (۴) البراهین در علم کلام (به زبان فارسی)؛ (۵) مناظرات فی بلاد ماوراءالنهر؛ (۶) الاشارة؛ (۷) المعالم فی اصول الدین؛ (۸) نهاية العقول (ظاهراً سه کتاب اخیر چاپ نشده است).

(ج) کتب فرق: کتاب اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین.

(د) کتب فلسفی-کلامی: یعنی کتبی که مشترک است بین علم کلام و فلسفه. مهمترین این کتب عبارتند از: (۱) المحصّل؛ (۲) المطالب العالیه (ظاهراً در سالهای اخیر تصحیح شده و به چاپ رسیده).

(ه) کتب تفسیری (قرآنی): یعنی کتابهایی که در زمینه تفسیر قرآن نوشته شده، یا در آنها از پشیمانی نویسنده به پرداختن به دانشهای کلامی و فلسفی سخن رفته است. مهمترین این کتب عبارتند از: (۱) تفسیر کبیر (= مفاتیح الغیب)؛ (۲) اسرار التنزیل؛ (۳) اسرار القرآن، (۴) اقسام اللذات.

(و) کتب اخلاقی-عرفانی: در میان آثار معروف و چاپ شده رازی

دو کتاب رنگ اخلاقی-عرفانی دارد. این دو کتاب عبارتند از: (۱) کتاب النفس والروح وشرح قواهما (اخلاقی-فلسفی)؛ (۲) لوامع الیّنات شرح اسماء الله تعالی والصفات (کلامی-عرفانی).

(ز) دایرة المعارف: دو کتاب از جمله کتب معروف و چاپ شده رازی را می توان در شمار کتابهای چنددانشی، یا دایرة المعارف محسوب داشت. این دو کتاب عبارتند از: (۱) جامع العلوم یا ستینی، که در آن شصت دانش به اختصار معرفی شده است؛ (۲) یواقیت العلوم ودراری النجوم، که آن نیز در معرفی اجمالی دانشهای مختلف است. هر دو کتاب به زبان فارسی است، اما انتساب کتاب دوم به رازی مسلم نیست...

... و اینک ماجرا را با حکایت جستجوگریها، سنت ستیزیها و دشمن آفرینی های امام فخرالدین رازی پی می گیریم.

سنت ستیزی و دشمن آفرینی

جستجوگری و سنت ستیزی حرکتی است، غالباً، خلافِ عادت و عرف. از آن رو که در هر جامعه نه فقط یک سلسله رسم و عادت پذیرفته می شود و حاکم می گردد که یک سلسله نظریه و باور نیز به صورت رسم و عادت درمی آید؛ نظریه ها و باورهایی که مخالفت کردن با آنها خلافِ آمدِ عادت محسوب می شود و به اصطلاح «شناکردن در جهت خلاف جریان آب، یا بر خلاف مسیر آب...»؛ آخر اگر خواجه رندان، حافظ، در عالم خیال شاعرانه - که بس زیباست - و در آرزوی ایجاد دگرگونی - که در زمره آرمانها و آرزوهاست - در خلاف آمد عادت کام می طلبد و کسب جمعیت از زلف پریشان می کند^۱ بدان سبب است که در عالم هنر ناممکنها، ممکن می گردد بدان امید که در عالم واقع نیز چنین شود. اما در عالم واقع، ستیز با عاداتها و کسب جمعیت از پریشانیهها، نه فقط کار آسانی نیست که گاه در حکم مُحال است! (در چنین حال و هوایی است که مخالفت کننده با سنتها عنصری غیر عادی جلوه می کند و در ذهنها در هیأت شخصیتی

۱. حافظ می گوید (دیوان، ۳۱۹):

در خلاف آمد عادت بطلب کام، که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

غیر معقول جلوه گر می‌گردد. بر این بنیاد است که فخرالدین رازی، چنانکه پیشتر هم اشارت رفت، در نظر بسیار کسان، شخصیتی است منفی، مخالف‌خوان و اشکال‌تراش که برآستی لقبِ امام‌المشککین زبیده اوست! همه آنان که امام فخرالدین رازی را به امام‌المشککین ملقب ساختند بدین نامگذاری بسنده نکردند که بسیاری از آنان با امام دشمنیها ورزیدند و به تعبیر امروز «پرونده‌ها ساختند» و بدین سان تشکیک‌های فلسفی و سنت‌ستیزیهای نوگرایانه‌ای که در آن‌سوی جهان، فی‌المثل، برای دکارت، حکیم فرانسوی سده هفدهم میلادی، موجب آن‌همه شهرت و محبوبیت گشت، در این‌سوی جهان، برای اندیشمندی جستجوگر و بیقرار چون امام فخرالدین رازی دشمنیها آفرید و بدینی‌ها پدید آورد. گرچه می‌توان گفت موجب آن‌همه دشمنی و بدینی چیزی جز سنت‌ستیزیها، تشکیک‌ها، و جستجوگریهای امام نبود، اما به هر حال عوامل دیگری نیز در این کار تأثیر داشت و چنین است که می‌توان از عوامل گوناگون سخن گفت؛ عواملی که هر یک به‌نسبتهای مختلف در برانگیختن دشمنیها و بدینی‌ها علیه امام مؤثر بوده‌اند. این عوامل عبارتند از:

۱. به‌کام و به‌نام زیستن

فخر رازی، چنانکه در شرح حالش بیان شد، به‌کام و به‌نام زیست. صیت شهرت او در دوران حیاتش عالمگیر شد، کتابهایش را تدریس می‌کردند، از اطراف و اکناف جهان اسلام در محضر درسش حاضر می‌شدند، سیصد عالم و طالب در رکابش می‌رفتند، شاه و گدا، و عالم و عامی به‌او احترام می‌گذاشتند و خلاصه زندگی او استثنایی بود بر این قاعده، در این‌سوی دنیا که «فلک به‌مردم نادان دهد زمام مراد...». این امور به‌همان نسبت که مریدان و شاگردان ارادتمند می‌پرورد،

دشمنیها و حسادتها را هم برمی‌انگیخت؛ دشمنیها و حسادتهایی که همهٔ معلّمان خوب و دردمند، که جز معلّمی نخواستند به کاری دیگر بپردازند، از آن بهره‌ها می‌برند!

۲. مناظره

فخر رازی در فن مناظره، سخت توانا بود. در باب چیرگی وی در این فن گفته‌اند که: او می‌توانست هر باطلی را حق بشماید و هر حقی را باطل جلوه دهد! این معنی مورد تأیید همهٔ کسانی است که در احوال وی تحقیق کرده‌اند. مجموعهٔ مناظرات بازمانده از وی در شهرهای ماوراءالنهر، گواهی صادق بر این مدّعا تواند بود. مناظره‌های فخر رازی با طرفداران فرقه‌های مختلف و چیرگی وی بر آنها، آن‌سان که حیرت و خاموشی احیاناً آمیخته به احترام التورالصابونی (احمد بن محمود بن بکر، درگذشته ۵۸۰ ق) را برانگیخت، همواره تنها سبب بهت و حیرت و سکوت شکست‌خوردگان نمی‌گشت؛ بلکه غالباً تخم کینه و دشمنی را در دل آنان و طرفدارانشان می‌افشاند و سرانجام ثمرها می‌داد! چنانکه از ثمرهای آن در زمان حیات امام گاه، اخراج و تبعید بود، گاه، دیدن برهان قاطع، و در پایان کار هم به قول برخی از مورّخان، جان‌باختن. تخمهای کینه و دشمنی پس از مرگ امام نیز همچنان، تا روزگار ما، بر می‌دهد و میوه‌های طعن و طنز نصیب جستجوگری می‌سازد که گناه او اندیشیدن است و سنت ستیزیدن (رک: فصل مناظره).

۳. تصوّف

مخالفت صوفیان، عاملی بسیار مهم در بدنام کردن امام فخر در طول تاریخ بوده است، و این از آن روست که بی‌گمان، جهان‌بینی صوفیانه از

قرن دوم و سوم هجری قمری به این سو به عنوان مطلوب ترین و مؤثرترین جهان بینی در ایران مورد توجه بوده است. این مطلوبیت و این تأثیر، بویژه از آن زمان که اندیشه های صوفیانه به زبان شعر بیان شد فزونی یافت.^۱ مردم عاطفی و شاعر مشرب ایران، بویژه فرزندان این مرزوبوم، به جهات مختلف - که خود بحثی جداگانه می طلبد (رک: فصل ادب و عرفان) - به تصوّف که پیام عشق و برادری و برابری می داد، روی آوردند و آن را به عنوان جهان بینی ای که هم انسان دردمند را از رنجها و اندوهها می رهند، و هم او را به حق می رساند، پذیرفتند، و بزرگان تصوف را از صمیم جان گرامی داشتند. این ادعا که عنایت و توجه مردم نسبت به شخصیهایی چون ابوسعید و مولوی و عطار و سنایی، همواره بیش از توجه و عنایت آنها نسبت به شخصیهایی چون فارابی و ابن سینا بوده است، به هیچ روی گزافه آمیز نیست. داستانهای از نوع داستان ملاقات شیخ ابوسعید با ابن سینا هم که جمله مؤید دیدگاههای عرفانی شخصیهایی چون شیخ ابوسعید است، در نظر آنان که با این معانی سروکار دارند، داستانهای مطلوب به شمار می آید و تعبیراتی از نوع «آنچه او (= ابن سینا) می داند ما (= ابوسعید) می بینیم» (اسرارالتوحید، تصحیح بهمنیار، ۱۵۹-۱۶۰) در شمار دلنشین ترین داستانها و تعبیرهاست. مطالبی را هم که شهرزوری، شاگرد و مرید شیخ اشراق و حکیم اشراقی قرن ششم و هفتم، در زمینه اظهار نظر منفی سهروردی در باب امام فخر، و اظهار نظر مثبت امام فخر در باب سهروردی نقل می کند، یا احتمالاً آن را، خود، کرامت اندیشانه ساخته است، در شمار این گونه داستانهاست. داستان

۱. وجود شعر صوفیانه از اواسط قرن چهارم مسلم است، اما به کارگرفتن شعر فارسی برای بیان اندیشه های صوفیانه، به طور همه جانبه و گسترده و جایگزین کردن شعر به جای نثر برای طرح جهان بینی عرفانی، بی گمان کوششی است که با حکیم سنائی (متوفی ۵۳۵ ق) آغاز شد. رک: فروزانفر، سخن و سخنوران، چاپ خوارزمی، حاشیه صفحات ۲۵۴-۲۵۵.

چنین است که: چون از سهروردی در باب امام فخر می‌پرسند، چنین پاسخ می‌شنوند که: «ذهن او پسندیده (= پویا) نیست»، و چون از امام فخر در باب سهروردی سؤال می‌کنند، این‌سان جواب می‌شنوند که: «او را ذهنی است آتشین و سرشار از هوش و ذکاوت و پویایی» (نزهة الارواح، ضمن آثار فارسی شیخ اشراق، به تصحیح دکتر نصر، مقدمه، ۱۹). این داستان اگر راست و درست باشد از بی‌انصافی سهروردی حکایت می‌کند و از انصاف و بی‌طرفی امام فخر^۱. بدین‌سان شگفت نیست اگر اتهام مخالفت و احیاناً دشمنی با صوفیان در چنین شرایطی و چنین حال‌وهوایی سبب بدنامی شود و در متهم به چشم دشمنی نگریسته آید. آیا اتهام واهی دخالت امام فخر رازی، در قتل مجدالدین بغدادی - که در سال ۶۰۷ ق، یعنی یک سال پس از مرگ امام صورت گرفت - و نیز قصه بی‌بنیاد دخالت وی در هجرت بهاء ولد، پدر مولانا، صاحب مثنوی معنوی و محبوب‌ترین چهره در تصوف و شعر صوفیانه فارسی - که در سال ۶۰۹ یا ۶۱۰، یعنی سه یا چهار سال پس از درگذشت امام فخر انجام پذیرفت - از جمله عواملی نیست که به ناحق فخر رازی را در طول تاریخ بدنام کرده است؟! و آیا بیت معروف مولانا که (مثنوی، چاپ نیکلسن، دفتر پنجم، بیت ۴۱۴۴)^۲:

اندرین بحث ار خرد ره بین بُدی فخر رازی رازدان دین بُدی

۱. به نظر می‌رسد که این بی‌انصافی را دیگران کرده‌اند، نه سهروردی که او نیز بزرگ‌مردی آزاداندیش بود؛ چرا که این مطلب در ترجمه نزهة الارواح از مقصود علی تبریزی (به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولائی، ص ۴۶۳) چنین آمده است: «در باب فخر رازی از او (= سهروردی) پرسیدند گفت: ذهن او در غایت ذکا و فطنت چون آتش مشتعل می‌شود».

۲. برابر تحقیقاتی که به عمل آمده است، دخالت امام فخر در قتل مجدالدین بغدادی و نیز دخالت وی در هجرت بهاء ولد، اتهامی بیش نیست؛ اتهامی که بر ساخته پیروان طریقه مولویه در قرنهای بعد است. رک: زندگانی مولانا جلال‌الدین، استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ زوار، صص ۹-۱۶، بویژه ص ۱۴، پاراگراف دوم؛ مقاله محققانه دکتر نصرالله پورجوادی، تحت عنوان «رابطه فخر رازی با مشایخ صوفیه»، مجله معارف، ویژه‌نامه فخر رازی، فروردین-تیر ۱۳۶۵ ش.

با تفسیرهای نادرستی که از سوی مخالفان فخر رازی - به عمد یا غیر عمد - در طول زمان از آن شده است، خود به تنهایی از عوامل مؤثر در این بدنامی نیست؟

حتی برخی بی توجه به این حقیقت که بهنگام مرگ فخر رازی (۶۰۶ ق) مولانا کودکی دوساله بوده است (تولد مولانا: ۶۰۴ ق) سخن از اخراج مولانا به فتوای فخر رازی از بلخ در میان آورده و چنین اظهار نظر کرده اند که بیت مذکور چیزی جز واکنشی کین توزانه علیه فخر رازی از سوی مولانا نیست! امیرعلیشیر نوایی در مجالس النفایس (چاپ حکمت، ۳۲۲) می نویسد: «و مولانا رومی اگرچه در مثنوی مذمت امام فخر کرده و گفته:

گر در این ره خود خُرد ره بین بُدی فخر رازی رازدار دین بُدی
لیکن آن مذمت را بنا بر آن است که چون امام بر ظاهر شرع محافظت می کرده و مولانا سخنان صوفیه را - که فی الجمله مخالفت با ظاهر شرع دارد - می گفته، امام فتوی داده که مولانا را از بلخ اخراج کردند.»^۱

حقیقت آن است که در بیت مورد بحث دو نکته قابل توجه است: نکته اول آنکه: انتقاد و طعن مولانا معلول مخالفت و دشمنی شخصی وی با فخر رازی نیست؛ بلکه همان انتقاد معروف و همیشگی اهل عشق و عرفان است بر اهل عقل و استدلال، با تأکید بر این نکته که جز از طریق عشق و اشراق و فنا به حقیقت نمی توان رسید و عقل و استدلال هنری جز حیرت افزایی ندارد. ابیاتی که پس از بیت

۱. وقتی امیرعلیشیر وزیر دانشمند و همنشین جامی چنین گوید و چنین دریا بد! تکلیف «جَهْلُهُ صوفیه» معلوم است و از آنها انتظاری نمی توان داشت و شگفت نیست اگر به قصد توهین به امام فخر بیستی مبتذل - که در هیچ یک از نسخ معتبر مثنوی نیست - بسازند و به مولانا نسبت دهند:

فخر رازی آرد را لیتی کند از برای طفلکان تری تی کند!
(لغت نامه، ذیل ماده «تری تی»)

مورد بحث می‌آید، مؤید این معنی است (همان، دفتر چهارم، ابیات ۴۱۴۵-۴۱۴۷):

... لیک چون مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَذْرِ بود

عقل و تخیلاتِ او حیرت‌فزود

کی شود کشف از تفکّر این انا

آن انا مکشوف شد بعد از فنا

می‌فند این عقلها در افتقاد

در مفاکسّ حلول و اتّحاد

این طعن و انتقاد، از نوع همان طعنه و انتقاد سنائی بر بوعلی سیناست در این بیت از حدیقه (چاپ مدرس، ۳۰۰):

عقل در کوی عشق نایبناست عاقلی کار بوعلی سیناست

یا شبیه انتقاد عطار است از حکیم عمر خیّام در مثنوی الهی‌نامه (چاپ زوار، ۲۱۵) آنجا که ضمن یک حکایت از زبان مردی رازدان - که از او درباره خیّام می‌پرسند - چنین می‌گوید:

جوابش داد آن مرد گرامی

که او مردی است اندر ناتمامی ...

آیا عطار نسبت به حکیم عمر خیّام دشمنی می‌ورزیده، یا سنایی نسبت به ابن‌سینا خصومتی شخصی داشته است؟ و یا این‌ها هر یک جلوه‌ای است از همان انتقاد عمومی اهل عشق بر اهل عقل و مولانا این بار نیز «در پی سنائی و عطار» آمده است؟

آنچه در مقالات شمس تبریزی در این باب می‌خوانیم نیز از همین لون و از همین نوع است، چنانکه شمس در یکی از مقالات خود، از یک سو فخر رازی را خداوندگار ادراک و دانش و بحث می‌خواند و بایزید و جنید را در این راه کمترین شاگردان او می‌شمارد، و از سوی دیگر چنین اظهار نظر می‌کند که صدهزار فخر رازی در راه سیر و

سلوک معنوی به‌گرد بایزید و جنید هم نتوانند رسید:

«اگر این معنیها (= حقیقت‌شناسی و حقیقت‌یابی) به‌تعلّم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سربایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرتِ فخر رازی؛ که صد سال او را شاگردی فخر رازی بایستی کردن... صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد، و چون حلقه‌ای بر در باشد...» (مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، ۱۳۵).

نکته دوم آنکه: با وجود شخصیت‌هایی چون ابن سینا و فارابی در حکمت استدلالی، معرفی فخر رازی به‌عنوان قهرمان استدلال و عقل از سوی مولانا، خود دلیل اهمیت و عظمت این اندیشمند حتی در نظر شخصیتی چون مولاناست.

باری طعن و طنزها و انتقادهایی که از آن سخن رفت، پادافراهی است که اهل حکمت و استدلال به‌گناه صوفی نبودن همواره تحمّل کرده‌اند. چنانکه فخر رازی نه فقط به‌اتهام مخالفت با صوفیان که به‌گناه صوفی نبودن نیز از سوی شیفتگان مشرب تصوّف و عرفان پیوسته مورد طعن‌ها و اتهام‌ها بوده است. مثلاً مطالبی را که شهرزوری (نزهة‌الارواح، به‌نقل از: معارف، ویژه فخر رازی، ۲۰ و ۴۳) در باب وی می‌گوید و اظهار عقیده می‌کند که: «این مرد (= فخر رازی) از سرائر حکمای متألّه چیزی درک نکرده... و سراسر عمر را به‌گردآوری، تلخیص، یا تفسیر سخنان پیشینیان صرف کرده است» و حتی او را به‌شکم‌بارگی و جاه‌طلبی متهم می‌کند، نمونه‌ای است از این طعن‌ها و اتهام‌ها. چنین است آن‌همه طعن و طنز که شمس تبریزی عارفانه نثار فخر رازی می‌کند! طعن و طنزهایی که گاه، در آنها شاهد رکیک‌ترین تعبیرها نیز توانیم بود! (رک: مقالات شمس تبریزی، چاپ

احمد خوشنویس، ص ۱۹۵ و ۳۰۷). نیز چنین است داستانی را که در باب ملاقات وی با شیخ نجم‌الدین کبری نقل کرده‌اند. بر طبق این داستان فخر رازی از نجم‌الدین درخواست ارشاد و ورود به سلک اهل حقیقت می‌کند. نجم‌الدین بدو می‌گوید که تو مرد این میدان نیستی و نمی‌توانی از بتهای خود (= علوم ظاهری) دست برداری. فخرالدین اصرار می‌ورزد. نجم‌الدین او را به خلوتخانه می‌برد تا مسلوب‌العلومش گرداند؛ فخرالدین تاب نمی‌آورد، صیحه‌ای می‌زند و از خلوتخانه خارج می‌گردد، یا به بهانه تجدید وضو بیرون می‌رود، و فی الحال به هرات متوجه می‌گردد! (حکایت ملاقات فخر رازی با نجم‌الدین کبری، ضمن معارف، ویژه‌نامه فخر رازی، ۷۶).

حقیقت آن است که نه تنها اتهام فخر رازی در باب کینه‌ورزیها و دشمنی‌هایش با بزرگان صوفیه چنانکه گفته‌ام^۱ اتهامی است بی‌بنیاد که مخالفتش با تصوف هم به صورت مبالغه‌آمیز^۲ که مخالفان طرح کرده‌اند، بی‌اساس است. فخر رازی صوفی نیست، متکلم اشعری است، یا به گفته مخالفان پیرو حکمت مشائی است و مسائل کلامی را با دیدی فلسفی طرح و تفسیر می‌کند، با این همه از ذوق عشق و عرفان بی‌ بهره نیست. او نیز مانند بیشتر اندیشمندان جای‌جایی در آثارش به عرفان می‌گراید و سخنانی می‌گوید که همچون شوریدگان عشق از «شکستگی خاطر و دیوانگی» حکایت می‌کند. (رک: فصل ادب و عرفان).

گناه نابخشودنی دیگر فخر رازی نگرش خردمندانه و بینش فلسفی اوست؛ نگرش و بینشی که آزادفکری به بار می‌آورد و آزادی

۱. اشارت است به بیتی از شاعر معاصر، مرحوم، پرومان بختیاری:

ما هم شکسته خاطر و دیوانه بوده‌ایم ما هم اسیر طرّه جانانه بوده‌ایم
ای عاقلان به لذت دیوانگی قسم ما نیز دلشکسته و دیوانه بوده‌ایم

از رنگ تعلق و وابستگی، و همین امر موجب می‌شود تا در عین گرایش به عرفان در برابر «نظام مرید و مرادی صوفیانه» سر تسلیم فرود نیاورد، دست ارادت به مرادی ندهد و حلقه غلامی پیری در گوش نکند و از اطاعت بی‌چون و چرا سر باز زند! آخر آن کس که سر بر آستان خرد می‌ساید اهل چون و چراست و حدیث چون و چرا را با اطاعت بی‌چون و چرا نسبتی نتواند بود، و راستی را آنجا که «اطاعت بی‌چون و چرا» بنیاد رابطه‌هاست گناهی بزرگتر از باورد داشتن «حدیث چون و چرا» و پیش چشم داشتن آن متصور تواند شد؟!... فخر رازی آنقدر آزاده و بی‌طرف بود که در مجالس وعظ بهاء ولد حاضر شود و به وعظ گوش فرادهد، اما دریغ که آنچه می‌شنود نه وعظ، که زخم زبان بود و بس؛ چرا که:

«مولانا (= بهاء ولد) در اثنای موعظه مذمت مذهب حکمای یونان فرمودی و گفתי (= می‌فرمود و می‌گفت) که: جمعی (= فخر رازی و دیگر طرفداران فلسفه) که کتب آسمانی را در پس پشت انداخته‌اند چگونه امید نجات داشته باشند؟!» (زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، سپهسالار، چاپ مرحوم سعید نفیسی، ص ۱۲؛ نیز: مناقب العارفین، افلاکی، چاپ تحسین یازیجی، ۱۱/۱-۱۲).

اما آیا بهاء ولد در مجالس وعظ فخر رازی حاضر می‌شده، و از فخر رازی طعن و طنز می‌شنیده است؟ بی‌گمان، هرگز... و آیا نقد و نفی و حتی تکفیر دیگران به گناه آنکه چون ما نمی‌اندیشند و از ما پیروی نمی‌کنند به آزادگی تعبیر تواند شد؟! باری زین قصه بگذرم که قصه‌ای است دردناک و حکایتی است تلخ و درخور توجه که پرداختن بدان در بحثی دیگر و در مقالاتی دیگر سخت سودمند است و روشنگر...

سنت ستیزی، روشمندی

نفی تقلید و کوشش برای دست یافتن به دیدگاهی مستقل - که با انقلاب فرهنگی و اجتماعی موسوم به رنسانس در اروپا وجهه نظر و همّت متفکران گردید - تلاش اصلی و هدف بنیادی و نهایی فخر رازی، این اندیشمند جستجوگر و خستگی ناپذیر بود. پیش از او این تلاش ارجمند به صورتهای مختلف از سوی بخردانی چون ابوریحان بیرونی (متوفی ۴۴۰ ق) و جستجوگرانی چون امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) صورت گرفته بود. اما جستجوگری فخر رازی، با آنکه ادامه سنت علمی آن بزرگ مردان بود، کیفیتی ویژه داشت. اگر سابقه ستیز با سلطه دوهزارساله فلسفه یونان در اروپا به عصر رنسانس (قرن ۱۴-۱۶ میلادی) و عصر جدید می رسد، پیشینه آنرا در ایران، در قرن ششم و حتی در قرن پنجم هجری قمری باید جست، قری که اروپا هنوز در خواب جهل و بی خبری قرون وسطی بود. در اواخر قرن پنجم و نیز قرن ششم، رشد تفکر فلسفی، بویژه در مشرق ایران به کمال رسیده بود و متفکری چون فخر رازی پدید آمده بود، متفکری که اصول حکمت یونان را به عنوان مسلمات چون و چراناپذیر نمی پذیرفت. در نظری حقیقتهای ارسطویی جای خود را به اسطوره می داد و نقشهای استوار افلاطون به فرسودگی می گرایید و فریاد (دیوان خاقانی، چاپ دکتر سجادی، ۱۷۲):

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهد

نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین جلال منهد

از سوی او نه به گونه ای شاعرانه، که فیلسوفانه در فضای آن روزگار طنین می افکند. پیشتر که این کمال حاصل نیامده بود، در همان عصر زرین فرهنگ و تمدن اسلامی ایران، یعنی سده چهارم، بزرگان و بخردانی چون ابوعلی سینا با همه بزرگی و عظمت فکری چنان شیفته

فلسفه یونان بودند که حتی اندیشه چون و چرا در باب آن هم در خاطرشان نمی گذشت. در چشم این متفکران، فلسفه یونان به بیتی مقدس می مانست که نه تنها شکستن آن کفر فلسفی بود که هر گونه تردید در باب آن نیز ناروا شمرده می شد. «روش اکثر معلمان و متعلمان این فن (= فلسفه)، تحقیق و بحث در اقوال و مُصنّفات ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و جمود بر آراء منقول از حکماء یونان بوده و در حقائق وجود به نظر مجرّد و فکر حُرّ مطالعه نمی کرده اند و براستی آنکه مدعیان علوم برهانی و عقلی خود نیز مشتی مقلّد و متعصّب بوده اند و حکمت را مانند علوم نقلی می آموخته اند... (اینان) آراء ارسطو و افلاطون و دیگران را به منزله اصلی ثابت و اساسی پای برجا می پنداشتند و تصوّر می کردند که علم و معرفت وقف یونانیان است و کسی نمی تواند بر علوم یونانی سخنی بیفزاید یا حرفی از آن بکاهد!» (شرح احوال و نقد آثار عطار، فروزانفر، ۴۷).

این پندارهای نادرست پیش از آنکه از سوی متفکران اروپایی با ظهور رنسانس مورد انتقاد قرار گیرد، اینجا در ایران اسلامی از سوی اندیشمندانی سنت ستیز چون ابوریحان بیرونی، غزالی، بوئزه فخر رازی مورد انتقاد قرار گرفته بود، و بت شکنی و شک علمی، خاصه از سوی فخر رازی سرآغاز پژوهشهای فلسفی شمرده شده بود. نیک پیداست که این هر دو (= بت شکنی و تشکیک) در نظر آنان که دلبسته و شیفته آراء پیشینیانند، گناهی بزرگ محسوب می شود و مُشکّک، شخصیتی منفی به شمار می آید. بهمین سبب برخی ممکن است ضعف یا نادرستی نظریه ای را دریابند، اما از بیم آنکه مبادا مُشکّک

۱. بدیهی است که این حاکم در حق بزرگان و آزادفکرانی چون فارابی و ابن سینا صادق نیست؛ بلکه در حق کسانی صادق است که در زمانهای بعد مقلدانه در آثار آنان نگریستند و از خود ابتکاری نشان ندادند.

شمرده شوند و مورد ملامت علمی قرار گیرند، لب از نقد فرو می‌بندند و بسا در توجیه دیدگاهی که در نهان نیز بدان باور ندارند، می‌کوشند تا از داغ ننگِ تشکیک برهند! بدین‌سان تشکیک در آراءِ کهن و سنت‌ستیزی، گذشته از آنکه به‌دانشی گسترده و بینشی ژرف نیاز دارد، محتاج شجاعت و شهامتی ویژه نیز هست؛ شجاعت و شهامتی که سبب می‌شود تا پژوهنده ارسطووار بتِ محبتِ افلاطون را در پای خدای حقیقت قربان کند.^۱ فخر رازی، هم واجد آن دانش و بینش بود، هم دارای این شجاعت و شهامت. از سخنان حضرت علی (ع) است که: «انسان نسبت بدانچه نمی‌داند دشمنی می‌ورزد (= النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا)». بنابراین شگفت نیست که نسبت بدانچه می‌داند سخت مهر بورزد و باورهای خود را سخت دوست بدارد، و کار این دوستداری بدانجا کشد که هر گونه مخالفت با دانسته‌های خود را مخالفت با خود بینگارد و آن را برتابد، علیه مخالف واکنش نشان دهد و او را مشکک بنامد. آخر، بشر، مقلد است. نه تنها عوام، که خواص نیز راه تقلید می‌پویند و در این پویش، دانسته و نادانسته، آرامش و قرار می‌جویند، آرامشی که در نفی تقلید وجود ندارد و توگویی نیک می‌دانند که دغدغه‌خاطر و بی‌تابی درونی از آن کسانی است که زنجیر تقلید را می‌گسلند، محققانه می‌اندیشند و جستجوگرانه راه حقیقت می‌پویند و در این راه نه از تجدد دائمی فکر بیمی به خود راه می‌دهند، نه از حیرت و توقف می‌هراسند، نه از بی‌تابی و اضطراب و ناآرامی می‌گریزند، که این همه لازمه پویایی و حقیقت‌جویی است و کیست که نداند (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۹۳):

۱. اشاره است به سخنی معروف از ارسطو: «افلاطون را دوست دارم، اما به حقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم.»

از محقق تا مقلد فرقه‌است

کین جو داوودست و آن دیگر صداست
و پیشروان دانش و فلسفه در طول تاریخ بشری نه مقلدان که
مشک‌کانش و محققان. فخر رازی، بی‌گمان از جمله این پیشروان است.
لقب امام‌المشک‌کین هم گرچه در نظر مقلدان سنت‌گرا، لقبی است
طعن‌آمیز، اما در نظر محققان که در مسائل با دیده نقد می‌نگرند، از
جستجوگری و پویایی وی حکایت می‌کند، حکایتی که نقد حال همه
سنت‌ستیزان تاریخ اندیشه بشری است. مطالبی را که فخر رازی، این
اندیشمند جستجوگر در مقدمه کتاب المباحث‌المشرقیه مطرح می‌کند،
بیانگر دیدگاه مترقیانه اوست در زمینه تحقیق و حکایت‌کننده اعتقاد
اوست به روشی علمی و پویا و در عین حال معقول و معتدل.
مطالب مقدمه المباحث‌المشرقیه را می‌توان شامل سه موضوع
دانست:

– مردود بودن مخالفت‌های بی‌بنیاد.

– ناپسندیده بودن تقلید.

– شک علمی (= راه میانه).

مردود بودن مخالفت‌های بی‌بنیاد: فخر رازی بر خام‌اندیشانی که
جویای نامند و به مصداق خالف تُعَرَف، خرده‌گیری بر بزرگان دانش و
فلسفه را در هر بد و نیک و درست و نادرست، به عنوان بهترین روش
برگزیده‌اند سخت انتقاد می‌کند و می‌گوید: «بر خلاف پندار این
خام‌اندیشان، مخالفت‌ها و ستیزه‌های بی‌بنیاد، نه نشانه بخردی تواند
بود، نه سبب بزرگی، و اهل خرد، هیچگاه این ستیزه‌گران را – که نام
بزرگان به‌زشتی برند و رای بخردان نادانانه بی‌بنیاد شمرند – بزرگ
نخوانند و در زمره خردمندان و دانشوران نشمارند. اینان جز
آشکارا کردن نادانی خود، طرفی بر نمی‌بندند.» (المباحث‌المشرقیه،
۴/۱ س ۹-۱۳).

ناپسندیده بودن تقلید: فخر رازی خطاب به مقلدان که پیروی و تقلید از گذشتگان را در هر مسأله واجب می‌شمارند و مخالفت کردن با آراء پیشینیان را حتی در کوچکترین مسائل گناهی نابخشودنی می‌دانند می‌گوید: «پیشینیان خود، با متقدمان خویش در همه زمینه‌ها همداستانی نداشته‌اند. بسا که برگفته‌های آنان خرده گرفته‌اند و آرای خلاف آراء آنان اظهار داشته‌اند. این امر اگر روشی ناپسندیده باشد پیشینیان خود شایسته نکوهش‌اند نه سزاوار تقلید، و اگر آن‌سان که ما باور داریم، طریقی پسندیده باشد، دیگر تقلید در همه زمینه‌ها بنیادی نمی‌تواند داشت.» (همان، ۳/۱ س ۱۶-۱۸؛ ۴ س ۱-۹).

بدین‌سان فخر رازی بر تقلید همه‌جانبه از گذشتگان - که سنت علمی عالمان آن روزگاران و بسیاری از علما در روزگاران دیگر است - خط بطلان می‌کشد.

نفی تقلید از سوی فخر رازی و مذموم شمردن آن، مقدمه شک علمی از سوی این اندیشمند و زمینه‌ساز بت‌شکنی و سنت‌ستیزی اوست.

شک علمی (راه میانه): امام فخر از سخنان پیشین خود چنین نتیجه می‌گیرد که: «مقلدان، طریق افراط می‌پویند و مخالفان جوای نام، راه تفریط، و این هر دو ناپسندیده و مردود است.» پس از مردود شمردن شیوه افراط و تفریط مقلدان و مخالفان، راه میانه خود را - که بدان عنوان روش استوار و راه درست می‌دهد - این‌سان معرفی می‌کند: «روش ما ژرف‌اندیشی در مسائل دشوار و تأمل در نکته‌ها و دقیقه‌هاست. این روش - که بی‌گمان راه راست و روش استوار است - در بسیاری از موارد به نتایجی می‌انجامد که با آراء کهن پذیرفته شده سازگاری ندارد. کسانی که تقلید از دیدگاههای پیشینیان را واجب می‌شمردند از روش استوار و راه درست ما روی می‌گردانند،

سر بر آستانه تقلید می‌نهند و به‌ترکی دلیل و برهان می‌گویند» (همان، ۴/۱ س ۸-۴).

فخر رازی در ادامه بحث از راه میانه خود از کوشش در تقریر و تثبیت آراء پیشینیان سخن می‌گوید. نیز از تأویل سخنهای مجمل آنان و تلخیص نظریه‌های مفصلشان که در سراسر نوشته‌هایشان پراکنده است. همچنین از اشکالها، از نارساییها، و از کاستیهای آراء آنان سخن در میان می‌آورد و سرانجام از طرح اصول و نظریه‌های تازه‌ای که دانش‌پژوهان پیشین از آن آگاه نبوده‌اند گفت‌وگو می‌کند (همان، ۴/۱ س ۱۶-۱۹؛ ۵ س ۱-۲).

با عنایت بدانچه گفته آمد می‌توان روش منتقدانه و عالمانه فخر رازی را شامل چهار مرحله دانست:

- مرحله اول: نقل آرا
- مرحله دوم: نقد آرا (= تأمل و تشکیک)
- مرحله سوم: نظم آرا (= تنظیم و تشخیص)
- مرحله چهارم: نوآوری

الف) مرحله اول: نقل آرا: نقل آرا، مقدمه نقد و بررسی آنهاست. در این مرحله - که نخستین گام در پژوهش محسوب می‌شود - نظریه‌ها و آراء فرقه‌ها و مکتبهای مختلف، اعم از مخالفان و موافقان، نقل می‌شود. در معرکه آراء فرقه‌ها، نخست آراء فرقه معتزله و سپس نظریه‌های کرامیه - که امام با آنان در خراسان مناظره‌ها و گفت‌وگوها داشت - مورد توجه خاص اوست. حکایت نقل آرا به‌گونه‌ای عالمانه و روشمندانه، و در عین حال امانت‌دارانه از سوی امام فخر، حکایتی است درخور توجه؛ کاری خطیر که از هر کس بر نمی‌آید. این نقل امانت‌دارانه که همراه است با تلخیص مطالب و طبقه‌بندی و تنظیم آنها، به‌گونه‌ای روشن و دقیق صورت می‌پذیرد، که - اساساً - امام

فخر در نقل و تلخیص و طبقه‌بندی مطالب نیز استاد است. لب‌باب الاشارات، که تلخیص کتاب اشارات و تنبیهات ابن سیناست شاهکاری است در تلخیص و تحریر مطالب فلسفی از سوی امام؛ شاهکاری که حتی مخالفان وی را در طول تاریخ به تحسین واداشته است. نقل و تحریر و تلخیص و طبقه‌بندی آراء و نظریه‌های مخالفان هم از سوی امام فخر به همین صورت عالمانه و روشمندانه صورت می‌گیرد. گفته‌اند که اگر نه در تمام موارد، دست‌کم در پاره‌ای موارد آراء مخالفان از سوی امام بهتر از خود آنان طرح می‌شود. مخالفان امام فخر، که به هیچ‌روی نقل و تقریر عالمانه و روشمندانه آراء و نظریه‌ها را از سوی وی انکار نمی‌توانند کرد زیرکانه و رندانه چنین اظهار نظر می‌کنند که تقریر امام از آراء مخالفان خود بسی نیرومندتر از نقدهای او از این آراست. به نظر مخالفان، امام تمام نیروی خود را صرف نقل آراء می‌کند و چون هنگام نقد و پاسخگویی فرا می‌رسد آثار دلتنگی و سستی در سخنان او آشکارا می‌گردد! اگر به‌دیده انصاف بنگریم حقیقت را به گونه‌ای دیگر می‌یابیم و امام را در تمام مراحل، چه در مرحله تقریر و نقل آراء، چه در مرحله نقد و نقض آراء و چه در مراحل بعد تا مرحله اظهار آراء تازه توانمند و روشمند می‌بینیم.

ب) مرحله دوم: نقد آراء (= تأمل و تشکیک): با نقل سنجیده آراء گذشتگان و تنظیم و طبقه‌بندی این آراء، آن‌سان که بیان شد زمینه نقد آراء فراهم می‌آید و مرحله نقادی نظریه‌ها تحقق می‌یابد. در این مرحله آراء گذشتگان با دیده نقد و شک مورد تأمل قرار می‌گیرد. وقتی امام فخر تصریح می‌کند که: «روش ما تأمل در آراء پیشینیان است» بدان معناست که او طبق سنت معمول آراء گذشتگان را چون و چرناپذیر نمی‌شمارد و آنها را به مثابه حقایق مسلم و انکارناپذیر نمی‌نگرد،

یعنی که قرن‌ها پیش از دکارت به گونه‌ای شک دستوری^۱ و علمی (= تردید در آنچه بدیهی نیست) می‌رسد و همچون فرانسیس بیکن فیلسوف انگلیسی سده شانزدهم و هفدهم میلادی به بت شکنی (= نقد و نفی آراء نادرست) دست می‌زند و بدین سان روشی نو و عالمانه طرح می‌کند. امام فخر از پایان نوعی برخورد سخن می‌گوید، و از آغاز نوعی برخورد: پایان برخورد مقلدانه نسبت به آراء بت‌ماند کهن؛ و آغاز برخورد منتقدانه نسبت به این آراء. این طرز برخورد پس از آن‌همه دگرگونی‌های علمی-فلسفی که طی چند سده اخیر در جهان روی داده و نیز بعد از آن‌همه روشهای علمی که در جهان دانش طرح شده است شاید تازگی نداشته باشد، اما در روزگاری که اصل، نظر قدما بود و آراء گذشتگان تا سرحد تقدس مورد احترام، آیا برخوردی این چنین عالمانه و نگرشی این سان منتقدانه، نشانه اندیشه‌ای بزرگ نبود، و از تحوّل شگرف خبر نمی‌داد؟

آری تأمل و تشکیک از فخر رازی اندیشمندی جستجوگر ساخته بود؛ اندیشمندی جستجوگر با ذهنی بی‌قرار؛ ذهنی که پیوسته در حال تجدّد فکر بود: یک چند نظریه‌ای را به عنوان یک حقیقت می‌پذیرفت، اما جستجوگری دوباره او را به وادی تأمل و تشکیک می‌کشید و به اندیشه‌ای نو و رأیی تازه رهنمون می‌گشت. گاه، تشکیک و تأمل

۱. شک، در فلسفه، در برابر جزم (= یقین) قرار دارد. جزم، یعنی یقین کردن در این امر که با نیروی خرد (= عقل) می‌توان به حقیقت رسید، بنابراین شک، به طور کلی، عبارت است از تردید در این امر که با نیروی خرد می‌توان به شناخت حقیقت دست یافت. در طول تاریخ تفکر، شک، معانی گوناگون داشته است، اما تمام مکاتب شکاکنه در امر تردید در توان خرد در شناخت حقیقت، همدستان بوده‌اند. برخی از انواع معروف شک عبارت است از: الف) شک نسبی، شک در توان عقل در کار حقیقت‌شناسی، اما یقین در این امر که می‌توان امور قابل تجربه (= ظواهر) را شناخت؛ ب) شک مطلق، شک در امکان هر گونه شناخت (= نفی شناخت ظواهر و حقایق؛ ج) شک ایمانی و عرفانی، شک در توان عقل در کشف حقیقت و یقین در توان دل صافی و ایمان قلبی در کار رسیدن به حقیقت؛ ذ) شک دستوری، شک در هر آنچه بدیهی نیست و آغاز کردن کار علم از امور بدیهی.

آن‌سان در ذهن وی شدّت می‌گرفت که ترجیح نظریه‌ای بر نظریه دیگر، در عین شناخت دقیق و عمیق نظریه‌ها بر او ناممکن می‌شد و ذهن متأمل و جستجوگرش متوقف می‌گردید و ره به جایی نمی‌برد. این توقفها، همانند تجدّد فکری، بر خلاف آنچه غالباً می‌انگارند، نه نشانه نقص دانش و دریافت است، نه نشانه رکود و سکون؛ بلکه عین تحرک و پویایی است و از جستجوگری و احتیاط علمی، و نیز از بیش‌جویی و در عین حال از گونه‌ای فروتنی عالمانه حکایت دارد. فی‌المثل در مسأله رابطه وجود و ماهیت خدا و اینکه آیا الحقّ ماهیّتهُ اِتیّه، یا آنکه ماهیت حق نیز همچون ماهیت آفریدگان زاید بر وجود اوست، چنان نیست که فخر رازی آنچه حکما در باب یگانگی ماهیت و وجود خدا مطرح کرده‌اند نداند و نفهمد، یا آنچه مثلاً ابوهاشم معتزلی در باب زیادت مفهوم وجود و ماهیت در واجب و ممکن مطرح می‌کند، درنیابد. او همه این معانی را نیک می‌داند، با این‌همه زمانی دراز در این باب متوقف است و آرزو می‌کند که خدا پرده از روی حقیقت برگیرد. چرا که به نظر او مطلب دقیق‌تر آن است که بتوان درباره آن اظهار نظر قطعی کرد. یا در دوره‌ای که در باب مسأله حدوث و قدم جهان متوقف است، می‌نویسد: «گفته‌اند که جالینوس در بستر مرگ به یکی از شاگردان خود گفت سرانجام ندانستم که جهان قدیم است یا حادث» و آنگاه چنین اظهار نظر می‌کند که: «جالینوس حقیقت‌جویی مُنصف بوده است. چرا که مسأله حدوث و قدم عالم، مسأله‌ای است بس دشوار و فراتر از اندیشه بشر. به همین سبب است که کتب آسمانی نیز به صراحت از این معنی سخن نگفته‌اند و پیامبران هم در این باب سکوت اختیار کرده‌اند» (رک: پیوست: آراء کلامی فخرالدین رازی).

گفته‌اند که فخر رازی گه‌گاه سخن از رستگاری کسانی می‌گفت که

پای‌بندی‌شان به باورهای مذهبی همچون پای‌بندی پیرزنان بدین باورهاست^۱؛ همان پای‌بندی که در نظر مولانا (مثنوی، چاپ نیکلسن، ۶/ب ۴۸۲۸-۴۸۳۹) نیز موجب رستگاری است:

خرم آن، کاین عجز و حیرت قوت اوست
در دو عالم خُفته اندر ظلّ دوست
هم در آخر، هم در آخر عجز دید

مرده شد، دین عجایز را گزید
آیا فخر رازی این سخن را نه از آن‌رو می‌گفت که می‌دید رازها
گشودنی نیست و به جایی رسیده بود که سقراط‌وار می‌دانست که
نمی‌داند و «معلومش شده بود که هیچ معلومش نشده است»؟ و آیا
این مقام خود در دانش مقامی والا نیست؟ مقام والای «جهل بسیط»؟
آخر مگر نه این است که «هر کسی را نرسد گفتن من نادانم»! برتراند
راسل، فیلسوف معاصر انگلیسی که نخست به دانش ریاضی پرداخت
و سپس به فلسفه روی آورد «با اینکه از همه فیلسوفان هم عصر خود
بیشتر با جهان دانش آشنایی داشت، زمانی، ضمن سخن با یکی از
دوستانش درباره نظریه نسبیت گفته بود: کاش به جای این همه فلسفه
به کسب دانشی (مثلاً فیزیک، یا شیمی، یا ...) پرداخته بودم!» (زمان،
کتاب پنجم، زیر نظر مصطفی رحیمی، ویژه برتراند راسل، ۱۳۴۹ ش،
ص ۹). پیداست که سخن راسل نیز حکایتگر عظمت فلسفه است، یا
دست کم حکایتگر عظمت فلسفه نیز هست و بیانگر ناگشودنی بودن
راز هستی، و رفتن و رفتن و نرسیدن و نرسیدن، اما در عین نرسیدن،

۱. «وَكَانَ مَعَ تَبَحُّرِهِ فِي الْأَصُولِ، يَقُولُ مَنْ أَلْتَزَمَ دِينَ الْعَجَائِزِ فَهُوَ الْفَاسِقُ» رک: ابن حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، چاپ بیروت، مؤسسه اعلمی، ۴/ماده «ألفخرین الخطیب». و شمس تبریزی در مقالات خود (چاپ احمد خوشنویس، ص ۳۰۷) از سر تکبر و به قصد طنز و طعن، ضمن ذکر حدیث «علیکم بدین العجائز» می‌گوید: «فخر رازی و صد چون او باید که گوشه مقنعه آن زن نیازمند راستین برگیرند به تبرک و افتخار، و هنوز حیف بر آن مقنعه باشد.»

به گونه‌ای رسیدن، و در عین نادانستن، به گونه‌ای دانستن؛ همان دانایی سقراطی: «می‌دانم که نمی‌دانم...». شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری، مرید شیخ اشراق - که خود از جمله حکمای اشراقی است - در کتاب *نزهة الأرواح و روضة الأفراح* داستانی در باب فخر رازی نقل می‌کند که اگر نیک در آن تأمل شود، مؤید مدعای ما در باب این متفکر جستجوگر است:

«نقل است که یکی از یاران فخر رازی، روزی او را اندوهگین و گریان می‌بیند. سبب می‌پرسد. فخر رازی پاسخ می‌دهد: دیری بود که در باب مسأله‌ای باوری داشتم و آن را درست می‌انگاشتم. اینک یکی از دانشجویان خطای مرا به من نمود و دریافتم که زمانی دراز بر عقیده‌ای نادرست بوده‌ام. با خود می‌اندیشم که از کجاست که در دیگر مسائل نیز بر خطا نباشم!» (*نزهة الأرواح*، با واسطه زندگی فخر رازی، معارف، ویژه‌نامه فخر رازی، ۲۷).

شهرزوری از نقل این داستان دو هدف دارد: یکی، شگاک معرفی کردن فخر رازی و صحه‌گذاردن بر دیدگاه آنان که این متفکر را امام‌المشککین خوانده‌اند.

دوم، بیان ضمنی این معنا که تشکیک‌های فخر رازی و دست‌نیافتن او به یقین، معلول بی‌خبری وی از شیوه شهودی و روش اشراقی است، و تنها رهروان راه اشراق به یقین توانند رسید و دیگران، پیرو هر روشی که باشند، بهره‌ای جز تردید و توقف نخواهند داشت و به حقیقت ره نتوانند بُرد «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا».

اما نگرش بر این داستان و تأمل در آن از دیدگاه منطقی و علمی، نتیجه‌ای دیگر به بار می‌آورد، نتیجه‌ای بی‌گمان مثبت. با چنین نگرشی است که فخر رازی در خلال این داستان و داستان‌هایی همانند آن، شخصیتی نقاد و جستجوگر جلوه می‌دهد، شخصیتی که دارای بینشی

علمی و منطقی است و تا مسائل را به محک نقد نیازماید، آنها را نمی‌پذیرد و همواره آمادۀ قبول انتقاد و پذیرش نظریه‌های دقیق‌تر و درست‌تر از باورهای پیشین خویش است و هر اشارت، حتی اشارت یکی از دانشجویانش می‌تواند در او تأمل و تشکیک برانگیزد.

(ج) مرحله سوم: نظم آرا (= تنظیم و تشخیص): در این مرحله، فخر رازی به تنظیم آراء پیشینیان می‌پردازد و می‌کوشد تا آراء درست آنها را از دیدگاه‌های نادرستشان جدا کند. تقسیم آراء قدما به مجمل و مفصل از سوی فخر رازی، با این هدف که به تأویل آراء مجمل و تلخیص آراء مفصل آنها بپردازد، از توجه وی به تنظیم مطالب پراکنده حکایت می‌کند، بویژه که تلخیص مطالب، چنانکه خود تصریح کرده است، با گردآوری آراء پراکنده قدما از سراسر آثارشان صورت می‌گیرد. این تنظیم و تأویل و تلخیص، مقدمه تشخیص آراء درست قدما از آراء نادرست و ناقص آنهاست که با روش منتقدانه فخر رازی، یعنی با تأمل و تشکیک (= مرحله دوم) صورت می‌گیرد؛ روشی که فخر رازی خود از آن به قصد قویم و صراط مستقیم (= روش استوار و راه درست) تعبیر کرده است. کوششهای ارجمند و عالمانه فخر رازی در این مرحله متوجه هدفی عالی است و آن بیان این حقیقت است که آراء قدما بر خلاف آنچه غالباً پنداشته می‌شود، نه وحی مُنَزَل است، نه حقیقت مطلق. بسا که آنان راه خطا پوییده‌اند و خود ندانسته‌اند. وظیفه عالم، تشکیک و تأمل در این آراء به قصد تشخیص درستها از نادرستهاست. نیک پیدا است که درستی این تشخیص خود در گرو بصیرت و آگاهی تشخیص‌دهنده است. آیا فخر رازی دارای چنین بصیرت و آگاهی بوده است؟ از آثار گرانقدر فخر رازی - که هر یک گواه صادقی است بر خُبرت و بصیرت و وسعت اطلاعات نویسنده آن - می‌گذریم و پاسخ این پرسش را از زبان مخالف‌ترین مخالفان

فکری فخر رازی، یعنی خواجه نصیر طوسی می‌شنویم؛ خردمندی که او را عقل حادی عشر خوانده‌اند. خواجه - که کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا را شرح کرده و به انتقادهای فخر رازی بر نظریه‌های ابن سینا پاسخ داده است - می‌گوید: «فخر رازی کوشیده است تا عبارتهای ناپیدای (= دشوار و مبهم) کتاب اشارات و تنبیهات را به روشن‌ترین وجه تفسیر کند و آنچه مبهم و دویهلست به نیکوترین روش تعبیر نماید. او در این کار موفق بوده و مطالب کتاب اشارات و تنبیهات را به نهایت درجه مورد بررسی و کنجکاوی قرار داده است.» خواجه نصیر، جای‌جای، در شرح خود بر اشارات با ملقب ساختن فخر رازی به فاضل شارح، رندانه کوشیده است تا فیلسوف بودن امام فخر را مورد تردید و سؤال قرار دهد. با این همه خود اعتراف می‌کند که پاره‌ای از اعتراضهای فخر رازی بر ابن سینا، اعتراضهایی است بجا و عالمانه که نمی‌توان بدانها پاسخ داد! (خواجه نصیر، شرح اشارات، ۲/۱-۳). آیا این اعتراف از عمق اندیشه فخر رازی و غور و احاطه وی در مسائل فلسفی حکایت نمی‌کند و او را شایسته تشخیص درست‌ها از نادرست‌ها در آراء قدما نمی‌سازد؟... باری در این مرحله و در جریان نظم آرا، سه حرکت صورت می‌گیرد و سه کار انجام می‌شود:

یک) گردآوری آراء پراکنده

دو) جداسازی آراء درست از آراء نادرست

سه) تنظیم و طبقه‌بندی آراء

بدیهی است که در جریان کار و در مرحله جداسازی، ذهن پویا و منطقی فخر رازی پذیرفتنی‌ها را می‌پذیرد و در جریان تنظیم و طبقه‌بندی آراء، نظریه‌های پذیرفته‌شده را در نظامی که خود می‌سازد جای می‌دهد و در برابر، ناپذیرفتنی‌ها را مستدل و قاطع رد می‌کند. در

کار ردّ و قبول آرا، معیار و میزان همانا اندیشه سنجیده است و براهین منطقی، نه موافقت با این مکتب و مخالفت با آن؛ نه دوستی با این فرقه، و دشمنی با آن. چنانکه علی رغم انتسابش به مکتب اشعری بسا که نظریه‌های معروف و پذیرفته شده در مکتب اشاعره را مورد نقّادی قرار می‌دهد و آنها را ضعیف و حتّی مردود می‌شمارد و بسا که آراء مشهور معتزله را بدان سبب که با معیارهای منطقی، معقول و سنجیده می‌نمایند می‌پذیرد و از آنها دفاع می‌کند. فی المثل وقتی تفسیر باطنی مخالفان خود، یعنی معتزله را از استواء، در آیه معروف و بحث‌انگیز «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه ۵/۲۰) تفسیری خردمندانه و منطقی می‌بیند آنرا می‌پذیرد و تصریح می‌کند که: «اگر خرد، معنی حقیقی واژه‌ای از واژه‌های قرآن را تأیید نکند باید به تأویل آن واژه پرداخت و از آن واژه تفسیری باطنی و معنوی به دست داد و چون عقل سلیم، استواء را در معنی «نشستن»، در مورد حق تعالی نمی‌پذیرد، راهی جز تأویل آن به «استیلا» باقی نمی‌ماند» (البراهین، ۸۹/۱-۹۵؛ تفسیر کبیر، ۱۲/۱۷-۱۴؛ ۵/۲۲-۷).

در برابر پذیرش رأی منطقی مخالفان خود از مردود شمردن نظریه موافقان خویش نیز پروا ندارد، چنانکه وقتی «دلیل وجودی» اشاعره را که بر طبق آن «چون خدا موجود است دیده می‌شود» ضعیف می‌یابد از نقد آن غفلت نمی‌ورزد.

دلیل، یا برهان وجودی بدین سان طرح می‌شود:

- خدا موجود است.

- هر چه موجود است مرئی است.

- خدا مرئی است.

امام فخر در کتاب البراهین در علم کلام (ج ۱/۱۶۸-۱۷۰) با هشت دلیل، یا هشت پرسش اثبات می‌کند که دلیل وجودی ضعیف

است، آنگاه چون نظریهٔ امام منصور ماتریدی، پیشوای فرقهٔ ماتریدیّه (= سنت‌گرایان ماوراءالنهر) را مبنی بر اینکه «رؤیت حق تعالی، امری نقلی (= دینی) است، نه عقلی» معقول و منطقی می‌بیند بدان می‌گراید و اعلام می‌دارد که مسألهٔ نقلی را با نقل باید اثبات کرد (همان، ۱۶۶/۱ و ۱۷۱) و سپس در یک تحلیل عرفانی-شهودی رؤیت حق تعالی را نه دیدار آفریدگار با چشم جهان‌بین (= چشم سر) که دیداری می‌بیند با دیدهٔ جان‌بین (= چشم سر= باطن) و همان می‌گوید که خواجهٔ رندان، حافظ (دیوان، ۵۲) می‌گفت:

دیدن روی تو را دیدهٔ جان‌بین باید

این کجا مرتبهٔ چشم جهان‌بین من است
(د) مرحلهٔ چهارم: نوآوری: پس از نقل، نقد، و نظم آراء، فخر رازی در مقدمهٔ کتاب المباحث المشرقیه آشکارا از افزودن اصول تازه بر آراء پیشینیان، سخن می‌گوید؛ اصولی که «دانش‌پژوهان گذشته از آن آگاه نبوده‌اند و خداوند او را در تحریر و تحصیل و تقریر و تفصیل آنها موفق داشته است». پیداست که این سخنان چیزی جز ادّعای نوآوری، یا کشفِ حقایق تازه نمی‌تواند بود. اینکه فخر رازی آراء تازه‌ای نیز اظهار داشته است، جای هیچ‌گونه تردید نیست؛ آرائی که به‌گفتهٔ خود وی دانش‌پژوهان پیشین از آن بی‌خبر بوده‌اند. اما اینکه این آراء تازه کدامند، و بویژه اینکه آیا می‌توان از مجموعهٔ آراء تازهٔ فخر رازی، نظامی نوین در فلسفه بنیاد نهاد یا نه، نیاز به جستجوی همه‌جانبه دارد. این جستجو و این پژوهش به هر نتیجه‌ای که بینجامد، خواه مثبت و خواه منفی، در این حقیقت که فخر رازی اندیشمندی است جستجوگر، سنت‌ستیز و بت‌شکن تغییری نخواهد داد و نوآوری او را در زمینهٔ شک علمی و سنت‌ستیزی و طرح پرسشهای فلسفی، نفی نخواهد کرد؛ شکی که بنیاد تحولات تازهٔ فکری و پایهٔ

اندیشه‌های نو از عصر جدید - در اروپا - تا روزگار ما بوده است، و پرسشهایی که طرح کردن آنها امروز در جهان فکر و فلسفه اهمیتی ویژه دارد. بدین سان شک و پرسش - که بنیاد کار فخر رازی است - اگر از دیدگاه مقلدانِ سنت‌گرای دیروز، دارای ارزش منفی است، در نظر بسیاری از متفکرانِ سنت‌ستیز امروز، دارای ارزش مثبت خواهد بود. اگر این تعبیر که «فخر رازی، شبهه‌ها را نقداً وارد می‌آورد، ولی حل آن‌را به‌نسیه می‌گذاشت» (ابن حجر، لسان‌المیزان، ۴/ ماده «الفخر بن الخطیب») در نظر متفکران گذشته و گذشته‌گرایان امروزی، تعبیری تعریض‌آمیز و انتقادی به‌شمار آید و «به‌نسیه گذاشتن حل شبهه‌ها» - که چیزی جز طرح کردن پرسشهای فلسفی و پاسخ ندادن به آنها نیست - عیب محسوب شود، بی‌گمان در چشم بسیاری از متفکران جستجوگر امروز - که فلسفه را دانش پرسشها می‌دانند و فیلسوف را آن کس که به‌طرح پرسشهای فلسفی می‌پردازد - نه تنها عیب نیست که عینِ حُسن و نشانه پویایی اندیشه نیز هست. سخن کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹ م)، فیلسوف وجودگرای (= اگزیستانسیالیست) آلمانی مبنی بر اینکه «فلسفه دانش قطعی به‌دست نمی‌دهد و در آن اتفاق عقیده و وحدت نظر موجود نیست» (یاسپرس، درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، از انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۸) ناظر بر همین معناست. نیز قول برتراند راسل فیلسوف انگلیسی معاصر در مقدمه کتاب تاریخ فلسفه غرب مبنی بر اینکه «اگر جواب دادن به این‌گونه مسائل (= مسائل فلسفی) کار فلسفه نباشد باری مطالعه آنها کار فلسفه است» به‌گونه‌ای مؤید همین دیدگاه است...

آیا نقادها و تردیدهای «نقد» فخر رازی، که مخالفان او از آن به‌طعن و طعن یاد می‌کنند، و «نسیه» گذاشتن پاسخها حکایتگر همان تلاش و

همان جستجوگری نیست که بایسته یک حرکت فلسفی و شایسته یک ذهن پویاست؛ همان تلاش و همان جستجوگری که راسل و یاسپرس نیز از آن سخن می‌گویند؟

نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م) حکیم آلمانی سده نوزدهم، در کتاب معروف خود موسوم به چنین گفت زرتشت می‌گوید: جان انسان در سیر کمالی خود از پذیرش ارزشهای کهن تا آفرینش ارزشهای نو از سه مرحله می‌گذرد: مرحله شتری، مرحله شیری و مرحله کودکی. شتر، نماد بردباری است و مرحله شتری، مرحله پذیرش ارزشهای کهن و سازگاری با این ارزشهاست.

شیر، نماد ستیزه‌گری و ویران‌سازی است، و مرحله شیری، مرحله سنت ستیزی، یا ناسازگاری و ستیزکردن با ارزشهای کهن و کهنه است. کودک، نماد تولدی دیگر است، و مرحله کودکی، مرحله آفرینش ارزشهای تازه خواهد بود.^۱

جان بیشتر مردم، اعم از خواص و عوام، در مرحله شتری متوقف می‌ماند، که بیشتر مردم اهل سازگاری‌اند، نه اهل ستیز. جان شماری از بخردان ناآرام جستجوگر به مرحله شیری می‌رسد، که شمار ستیزندگان، چون شمار شیران بسیار نیست. سرانجام شماری بس اندک از جانهای جستجوگر به مرحله کودکی، یعنی به مرحله ارزش آفرینی ارتقا می‌یابد... اگر پژوهندگانی در ارتقای جان فخر رازی به مرحله کودکی تردید روا دارند - که روا نیست - در این حقیقت که این اندیشمند جستجوگر از معدود شیران سنت ستیز تاریخ تفکر ماست، تردید نمی‌توان کرد، که جان ناآرام و بی‌قرار او، پیوسته، شیرسان، با ارزشهای کهن در ستیز بوده است. نگاهی به سیر آراء این

۱. «سه دگردیسی جان را برای شما نام می‌بریم: چگونه جان شتر می‌شود، و شتر، شیر و سرانجام شیر، کودک» (نیچه، چنین گفت زرتشت، ترجمه آشوری، چاپ آگاه، ۲۹-۳۲).

اندیشمند جستجوگر در آثار ارزشمند گوناگونش و تأمل در آنچه از آن با عنوان «تجدّد فکر» یاد می‌شود مؤید مدّعی ماست. در مورد ارتقاء جان ناآرام این اندیشمند جستجوگر به مرحله کودکی و ارزش‌آفرینی‌های او، چنانکه پیشتر گفته آمد، جستجویی همه‌جانبه و جدی می‌طلبد. من در فصل مربوط به آراء کلامی (پیوست همین کتاب) که هم آینه‌ای است از مرحله شیری این جستجوگر سنت‌ستیز و هم نماینده مرحله کودکی اوست، کوشیده‌ام تا با طرح نظریه‌های وی در کنار نظریه‌های دیگران نوآوریهایش را نشان دهم. نیز در ادامه مطلب در همین فصل با عنوان «برخی از نوآوریها» پاره‌ای از آراء تازه و درخور توجه او را طرح کرده‌ام... اما اینکه چرا سنت علمی-فلسفی فخر رازی ادامه نیافت، چرا شیران دیگر پدید نیامدند، چرا تولّدی دوباره نیافتند، و چرا تولّدی دوباره در تمدّن ما رخ نداد و جان در کالبد فرهنگ گرانسنگ ما فسرده و به تعبیر نیچه این جان همچنان شتر ماند، شیر نشد، و شیر، کودک نگشت پرسشی است همیشگی و بنیادی که تبیین و توضیح آن به تحقیقی جداگانه نیاز دارد.

شاید با حمله ویرانگر مغول، طومار این سنت علمی نیز در هم پیچیده شد و این نهال نورسته به کمال نرسید و به بار ننشست...

شاید اشکال کار فخر رازی آن بود که با همه تشکیک‌هایش و شیربودن‌هایش، گرفتار جهان‌بینی بسته و محدود کلامی بود و با تمام تلاشهای فلسفیش از همان دیدگاهی به جهان می‌نگریست که قدما می‌نگریستند و تا آنجا می‌پوید و تا آنجا می‌کوشید که به گمان خود مشکلی از مشکلات دین حل شود و گرهی از کار فروبسته باوری مذهبی گشوده آید و چون بدین کار توفیق می‌یافت، آرام می‌گرفت و از

۱. خواندن مقاله ارزشمند «پیشروان فلسفه جدید» را به علاقه‌مندان توصیه می‌کنم. رک: منوچهر بزرگمهر، فلسفه تحلیلی منطقی، چاپ خوارزمی.

تلاش باز می‌ایستاد! آخر تا انسان نحوه نگرش خود را نسبت به جهان تغییر ندهد و جهان را به گونه‌ای دیگر نبیند ارزشهای نو نمی‌تواند آفرید و به آراء تازه دست نمی‌تواند یافت. انسان عصر جدید با تغییر دیدگاه خود و دگرگون ساختن طرز نگرش خود به جهان، به دانشها و به ارزشهای تازه دست یافت. این نگرش دیگرگونه و این نگاه نو نه تنها بنیاد دانشها و ارزشهای فلسفی تازه است که بنیاد ارزشهای هنری تازه نیز هست و هنرمندی مبتکر به شمار می‌آید و هنری نو محسوب می‌شود که از نگاه نو به جهان مایه بگیرد.

با این همه همواره این پرسش می‌تواند مطرح شود که: اگر شیوه منتقدانه فخر رازی و سنت علمی او ادامه می‌یافت و به روشی رایج و غالب در حوزه‌های علمی-فلسفی ما بدل می‌گشت، آیا اینجا، در میهن ما، ایران، سرانجام بزرگان دانش و فلسفه دیدگاه خود را نسبت به جهان تغییر نمی‌دادند؟

برخی از نوآوریها

وقتی از نوآوری سخن در میان می‌آید، عادتاً، چنین انگاشته می‌شود که نوآورنده کسی است که بر آنچه پیشینیان در قلمرو نوآوری او گفته‌اند خط بطلان کشد و بناهای آراء و اندیشه‌های آنان را یکسره ویران سازد و خود بنیاد بنایی تازه پی افکند. اما آیا چنین نوآوری در طول تاریخ ظهور کرده و بنایی این‌سان تازه در طول تاریخ پی افکنده شده است؟ پاسخ، بی‌گمان منفی است. حتی افلاطون، نخستین نظریه‌پرداز بزرگ در تاریخ تفکر غرب، بنایی این‌سان تازه بنیاد ننهاده است؛ متفکری که او را پدر اندیشه‌های فلسفی خوانده‌اند. افلاطون نیز در پرداختن آراء فلسفی خود از مجموعه آراء و اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود از تالس تا فیلسوفان موسوم به سوفیست

(= سوفسطاییان) در یونان بهره گرفته، و از آراء فلسفی حکیمان ایران باستان و هند کهن نیز سودها جُسته است. تمام آراء یک فیلسوف، هر اندازه که مبتکر و نواندیش باشد، تازه نخواهد بود و این از آن روست که به هر حال هر فیلسوفی از آراء گذشتگان خود اثر می‌گیرد. مجموعه حرکت و تلاش یک متفکر مبتکر در دو بخش خلاصه می‌شود: ویران ساختن؛ و ساختن:

(۱) ویران ساختن، همانا مرحله نقد آراء کهن و نفی بخشی از این آرا و پذیرش برخی دیگر از آنهاست؛ مرحله‌ای که با توجه به نظریه نیچه، متفکر آلمانی و نویسنده کتاب چنین گفت زرتشت، از آن به مرحله «شیری» تعبیر شد و در جریان طرح و بررسی مراحل چهارگانه روش فلسفی امام فخرالدین رازی، در همین فصل، از آن سخن رفت.

(۲) ساختن، عبارت است از مرحله نوآوری و بنیاد نهادن «نظام نو»؛ نظامی که تمام اجزاء و عناصر سازنده آن، الزاماً، تازه نیست؛ بلکه پردازنده نظام، بی‌گمان، از آراء پیشینیان نیز در پرداختن آن بهره‌ها می‌گیرد؛ آرائی که در جریان جداسازی «درستها» از «نادرستها» (= صوابها از ناصوابها)، در مرحله دوم روش فلسفی امام فخر رازی از آن سخن رفت. پرداختن «نظام نو» با بهره‌گیری از آراء درست (= صواب) پیشینیان، شیوه تمام فیلسوفان صاحب نظام از افلاطون تا صدر المتألهین در ایران اسلامی، و از افلاطون تا هگل و تا پرداختن نظامهای فلسفی موسوم به اگزیستانس در جهان غرب بوده است. مقصود از این سخن آن است که در مرحله دوم نوآوری، یعنی مرحله «ساختن» آنچه مهم است «نظام نو»، و به زبان ساده «چارچوب تازه» است. وقتی حافظ، نظام نو در شعر فارسی پدید می‌آورد؛ نظامی

که از آن به مکتب رندی^۱ تعبیر باید کرد از سعدی، از خواجو، و به طور کلی از بسیاری از شاعران پیش از خود بهره‌ها برد: مضمونها گرفت؛ تعبیرها و حتی مصراعها اقتباس کرد، اما آنچه به بار آورد تازگی داشت و کاملاً مبتکرانه بود؛ چرا که نظام هنری او، نظامی نو بود و به همین سبب جذب عناصر کهنه به تازگی آن خللی وارد نمی‌آورد. مصراع دوم بیت زیر را حافظ (دیوان، ۱۹۳) از سعدی وام کرده است: زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد

«دیو بگیرزد از آن قوم که قرآن خوانند»

بیت سعدی چنین است:

دیو بگیرزد از آن قوم که قرآن خوانند

و آدمیزاده نگه‌دار که قرآن ببرد

مصراع دوم این بیت حافظ (دیوان، ۳۹۵) هم از شاعری است به نام ضیاء خجندی؛ شاعری از اوایل سده هفتم:

حافظ وصال می‌طلبد از ره دعا

«یارب، دعای خسته‌دلان مستجاب کن»

بیت ضیاء خجندی چنین است (رک: انجوی، دیوان حافظ، ص ۲۱۶): از جان دعای دولت او می‌کنند خلق

یارب دعای خسته‌دلان مستجاب کن

سخن‌شناسان می‌دانند که مصراع ضیاء خجندی و حتی مصراع سعدی در نظام اندیشه هنرمندان حافظ چنان جذب شده است که توگویی نه پیش از این، که اکنون، در ابیات حافظ، در جای واقعی خویش قرار دارد! چنین است حکایت وام‌کردن آراء پیشینیان و جذب آن در نظام نوین فلسفی، چنانکه فی‌المثل در نظام فلسفی

۱. دیدگاههای نگارنده در زمینه حافظ‌شناسی با عنوان «مکتب رندی» بزودی منتشر می‌شود.

صدرالمآلهین شاهد آنیم^۱.

و اما حکایت نوآوری امام فخرالدین رازی! در نوآوری این اندیشمند جستجوگر در مرحله نخست نظام پردازی، یعنی مرحله ویران سازی تردید نمی توان کرد؛ همان مرحله ای که پیشتر از آن سخن گفتیم و بسیاری از محققان از آن سخن گفته اند و آن را مورد تأیید قرار داده اند؛ اما در مرحله دوم، یعنی ساختن و پرداختن نظامی نو توفیق نیافته است، به همین سبب حاصل کار او غیر از «ویران ساختن» و «شیربودن»، پرداختن یک سلسله آراء تازه است در درون نظام کهن و به تعبیر دقیق تر در درون نظامهای کهن، و نه در یک نظام نو و به عنوان اجزاء یک نظام تازه. بنیانگذاری مکتب کلام فلسفی، یا کلام عقلی هم - که برخی امام را بنیانگذار آن به شمار آورده اند و برخی وی را یکی از برجسته ترین بنیانگذاران آن دانسته اند - گرچه از جهتی نظامی نو به شمار می آید و در روزگار خود از اهمیت خاصی برخوردار بوده و در تاریخ تفکر ایران اسلامی و جهان اسلام همچنان حائز اهمیت است، اما بدان سبب که این مکتب هم مکتبی بود که می توان آن را از جهتی به مکتب خردگرایانه معتزله نزدیک دانست^۲، آن سان که انتظار می رفت و انتظار می رود، با همه اهمیتش، نظامی نو به شمار نیامد، لکن آن قدر تأثیر و توان داشت که در دوره فترت، یعنی از ویرانگری مغول تا تأسیس مکتب اصفهان در فلسفه (= مکتب ملاصدرا)، موجب شد تا چراغ تفکر اسلامی فرونمیرد و با شراره های لرزان، همچنان تا شعله ور شدن دوباره روشن بماند و این،

۱. صدرالمآلهین از آراء پیشینیان به بهترین وجه در نظام فلسفی خود، موسوم به حکمت متعالیه سود جست و این خود حکایتی است نیازمند به بحث جداگانه.

۲. این سخن گزافه نیست که فخر رازی، خود از جهتی یک معتزلی است؛ چرا که اولاً، همانند معتزله خردگراست و مسائل فلسفی-کلامی را از دیدگاه خرد و منطق می نگرد؛ ثانیاً، در بسیاری از نظریه ها با معتزله همداستانی دارد.

خود، حکایتی است که غفلت از آن، همانا غفلت از پایگاه بلند امام فخرالدین رازی، یکی از فرزندان بزرگ فرهنگ اسلامی ایران‌زمین است...

باری، در اینجا، در خاتمه این فصل، به تازگی روش فلسفی امام فخر و نیز به برخی از آراء تازه این متفکر بزرگ اشاره می‌کنیم؛ آرائی که طی فصول مختلف کتاب حاضر مورد بحث و بررسی قرار گرفته، و روشی که در تمام مباحث و در تمام بحثها و بررسیها از سوی امام به کار گرفته شده است:

اولاً، چنانکه در همین فصل گفتیم، روش فلسفی رازی، روشی است تازه و مبتکرانه؛ روشی که اگر استمرار می‌یافت امیدها می‌رفت که حکایت فلسفه و تفکر فلسفی در سرزمین ما دگرگون شود؛ روشی که یکی از نتایج آن، توگویی، همان نتیجه‌ای است که بسیاری از متفکران در روزگار معاصر بدان رسیده‌اند، این نتیجه که: «فلسفه دانش پرسشهاست و نه دانش پاسخها». این موضوع را در فصل «فیلسوف یا متکلم» مورد بحث قرار داده‌ایم. نیز روشی که از امام فخرالدین رازی آن روزگاران یک منتقد کتاب امروزی می‌سازد. از این موضوع در فصل «مناظره‌ها» سخن گفته‌ایم.

ثانیاً، برخی از آراء تازه امام فخرالدین رازی بدین شرح است:

(۱) در فصل متافیزیک (مبحث جهان‌شناسی):

الف) نقد قاعده الواحد

ب) نظریه نفی وحدت جهان و اثبات امکان وجود جهانهای بسیار.

ج) نظریه زمان مکانی (شبیه نظریه برگسن).

(۲) در فصل متافیزیک (مبحث انسان‌شناسی):

الف) نقد نظریه «ذهن، لوح نوشته»، نظریه افلاطون (در

شناخت‌شناسی)

- (ب) نظریه خدا، عامل سیر نفس از مرحله هیولانی تا مستفاد (در شناخت شناسی)
- (ج) نظریه وجود ذهنی و نظریه اضافه بودن علم (در شناخت شناسی)
- (د) تفسیر حسن و قبح به صفت کمال و نقص (در مسأله حسن و قبح)
- (۳) در فصل پیوست (آراء کلامی فخرالدین رازی):
- الف) طبقه بندی براهین اثبات خدا
- ب) نظریه رؤیت خدا
- ج) کلام نفسی و کلام لفظی (آشتی معتزله و اشاعره)
- د) دلیل انتخاب و ترقی در نبوت
- ه) برهان لزوم اجرای عدالت در پذیرش خدا (شبهه نظریه کانت)
- در فصول آینده نخست به بحث و بررسی تفسیر کبیر و دیدگاههای تفسیری امام فخر می پردازیم، سپس طی یک فصل گزارشی از متافیزیک به دست می دهیم. آنگاه از مناظره ها، و از ادب و عرفان سخن می گویم و در پایان بدین پرسش پاسخ می دهیم که: امام فخرالدین رازی فیلسوف بود یا متکلم؟

تفسیر کبیر

تفسیر واژه‌ای است عربی از ریشه «ف، س، ر»، که مصدر باب تفعیل است و بیانگر معنایی چند چون: ظهور، کشف، آشکار ساختن، هویدا کردن و روشن ساختن معنی سخن. تفسیر دارای دو معنی اصطلاحی است:

(۱) معنی عام، و آن شرحی است که بر آثار فلسفی، علمی و دینی می‌نویسند، چنانکه - فی‌المثل - شرح خواجه نصیر، یا شرح امام فخر بر اشارات ابن سینا - که یک اثر فلسفی است - تفسیر اشارات نامیده می‌شود.

(۲) معنی خاص، و آن شرح و توضیحی است که با هدف تبیین و توضیح کتب مقدس دینی می‌نگارند، چنانکه از دیدگاه مسلمانان تفسیر اختصاصاً بر شرح و توضیح قرآن کریم اطلاق می‌شود؛ شرح و توضیحی که به قصد رفع ابهام از واژه‌ها و عبارتهای قرآنی و با هدف روشن ساختن معانی نهفته آنها نوشته می‌آید و در طبقه‌بندی علوم اسلامی شاخه‌ای و شعبه‌ای از علم‌الحديث محسوب می‌شود. بدیهی است که مراد از تفسیر در اینجا همین معناست؛ یعنی شرح و تبیین و توضیح قرآن. آغاز تفسیرنویسی به عصر تابعین، و حتی به روزگار

صحابه^۱ باز می‌گردد. امروز تفسیری در دست است که نویسنده آن را ابن عباس، عم و صحابی پیامبر (ص) می‌داند و آن را تفسیر ابن عباس می‌نامند. نیز تفسیری موجود است منسوب به یک تابعی موسوم به مجاهد که به نام خود او تفسیر مجاهد خوانده می‌شود. با این همه به گواهی تفاسیر معتبر موجود، جدی شدن کار تفسیرنویسی و رواج یافتن دانش تفسیر، همانند علم کلام، امری است که به بخشهای پایانی سده سوم و دورانهای آغازین سده چهارم هجری قمری باز می‌گردد؛ چرا که تفاسیری چون تفسیر ابن عباس و تفسیر مجاهد، و حتی تفسیر منسوب به امام صادق (ع) هم از دل تفاسیر دیگر بیرون آمده‌اند، چنانکه تفسیر منسوب به امام صادق (ع) از دل حقائق التفسیر سلمی (ابو عبدالرحمن سلمی، مجموعه آثار، چاپ مرکز نشر، ۲۱/۱) برآمده، چنین است تفسیر مجاهد و تفسیر ابن عباس...

این سخنان بیانگر این حقیقت است که مسلمانان صدر اسلام، هم به سبب ارتباط با پیشوایان اصلی دین، یعنی پیامبر (ص) و نخستین جانشینان او، و هم به سبب اعتقاد بی‌آلایشی که داشتند یکسره باور بودند و یکپارچه شور و ایمان. نه در کلام خدا ابهامی می‌دیدند، نه در سخن رسول او. عدم ارتباط و عدم اختلاط با دیگر ملتها و دیگر فرهنگها نیز عاملی بود که بدین امر کمک می‌کرد. آنان سخنان خدا و رسول خدا را مستقیماً از پیامبر (ص) و صحابه می‌شنیدند، معنای آنرا درمی‌یافتند و بدان باور می‌داشتند. نکته‌های گفتنی در باب کلام خدا را هم پیامبر (ص) برایشان باز می‌گفت... چنین وضعی برای مسلمانان دوره‌های بعد فراهم نبود. در دوره‌های بعد نه آن ارتباط مستقیم در کار بود، نه آن اعتقاد بی‌آلایش. قلمرو اسلام گسترش

۱. صحابه، آنان که پیامبر (ص) را دیدند و معاصر آن حضرت بودند؛ تابعین، آنان که صحابه را دیدند و پیامبر (ص) را ندیدند.

می‌یافت و مسلمانان با صاحبان فرهنگهای دیگر، با فرهیختگان ایران‌زمین، با رومیان و یونانیان، با هندیان، و با دیگر ملل متمدن آن روزگاران ارتباط پیدا می‌کردند. این ارتباطها و این پیوندها موجب می‌شد که مسلمانان از یک‌سو با چون‌وچراها، با نقدها و با تأییدها و تکذیبها روبرو گردند، و از سوی دیگر از فرهیختگان ملل مختلف نکته‌ها بیاموزند و دانشها کسب کنند و بدین‌سان با نگاهی دیگر به‌باورهای خود و به‌متون مقدس دینی خود بنگرند. در جریان این تحوّل و در ماجرای این ارتباطها و پیوند و تأثیر و تأثرها ترجمه آثار علمی و فلسفی نقشی ویژه داشت. ترجمه آثار ایرانی و یونانی و هندی - که در فاصله نیمه دوم قرن دوم تا نیمه دوم قرن چهارم صورت گرفت (= عصر ترجمه) - ابوابی از دانش و پژوهش به‌روی مسلمانان گشود و به آنان شیوه‌هایی در نقد و تبیین و تفسیر آموخت. آنان می‌دیدند که چگونه پیروان آیینهای دیگر به تفسیر و تبیین متون دینی خود پرداخته‌اند تا از یک‌سو با زدودن ابهام از این متون در راه تفهیم هر چه بهتر آن به پیروان مؤمن بکوشند و سایه شک و ریب را از سر ذهن آنان دور سازند، و از سوی دیگر بدین وسیله هم به‌خوانندگان باورمند و هم به‌منکران باورستیز بنمایند که چه وجوهی از عظمت هنری و فلسفی و فکری در این متون هست. مجموعه این عوامل موجب شد تا مسلمانان نیز دست به کار تفسیرکردن کتاب مقدس خود، قرآن، گردند و چنانکه خواهیم دید، در طول زمان، با مددجستن و بهره‌گرفتن از دانشهای مختلف از دیدگاههای گوناگون به قرآن بنگرند و تفسیرهای گوناگون پدید آورند. ابن‌خلدون، آنجا که از دانش تفسیر، در کتاب معروف خود، موسوم به مقدمه (= مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه پروین گنابادی، ۸۹۰/۲ - ۸۹۳)، سخن می‌گوید تفسیر را به دو قسم روایتی و زبانی (= ادبی) تقسیم می‌کند. اما تفسیر محدود به دو

قسم روایتی و زبانی نیست که از آمیزش این دو، گونه سوم تفسیر، یعنی تفسیر روایتی-زبانی پدید آمد و از تأثیر فلسفه بر ذهن و اندیشه مفسران فلسفی مشرب گونه چهارمی در تفسیر به ظهور رسید که می توان از آن با عنوان تفسیر فلسفی یاد کرد:

۱. تفسیر روایتی (= روایی)

تفسیرهایی که بر اساس روایات منقول از صحابه و تابعین و در نتیجه روایات منقول از پیامبر (ص) از قرآن به عمل آمده است تفسیر روایتی یا روایی نامیده می شود. در این گونه تفاسیر به مدد روایات، آیات قرآنی تبیین می گردد. ابن خلدون با ذکر این معنا که «قرآن به زبان عرب و بر اسلوب بلاغت آن قوم نازل شده و همه اقوام عرب آن را می فهمیدند» (مقدمه، ۸۹۰/۲) بدین نکته تصریح می کند که «پیامبر (ص) آیات مجمل را تشریح می فرمود و ناسخ را از منسوخ^۱ جدا می کرد و این امور را به یاران خویش می آموخت». صحابه این آگاهیها را به تابعین دادند و بدین سان آنچه پیامبر (ص) در این زمینه تعلیم داده بود سینه به سینه حفظ شد و سپس در کتابها نوشته آمد و سرانجام به مفسرانی چون طبری و واقدی و ثعالبی رسید و بدین سان تفاسیر روایتی پدید آمد. نیز ابن خلدون نقل می کند که آنچه سینه به سینه حفظ شد و انتقال یافت تنها سخنان پیامبر (ص) نبود، بلکه مشتی اطلاعات عامیانه در زمینه راز آفرینش و اسرار گیتی نیز بود که اعراب بیسواد بادیه نشین مسلمان شده از همکیشان پیشین خود

۱. ناسخ و منسوخ: نسخ آن است که حکمی از احکام الهی، یا حتی منصبی از منصبهای خدایی (مثل نبوت) را با حکمی دیگر باطل سازند. آیه یا حدیث حاوی حکم تازه را «ناسخ» (= باطل کننده، لغوکننده)، و آیه یا حدیث بیانگر حکم باطل شده را «منسوخ» نامند. در زمینه نسخ (= ناسخ و منسوخ) در فرهنگ اسلامی کتابها نوشته اند، از آن جمله است: شرح کتاب النسخ والمنسوخ متن از: شهاب الدین احمد بحرانی، شرح از: سید عبدالجلیل حسینی قاری، ترجمه از: دکتر محمدجعفر اسلامی، چاپ دانشگاه تهران.

(یهودیان، مسیحیان و...) شنیده و آموخته بودند و چنین بود که کتب تفسیر از این گونه افسانه‌ها نیز آکنده گشت. بعدها برخی از دانشمندان مسلمان، مثل ابومحمد بن عطیه در مغرب و اندلس به تلخیص و تنقیح تفاسیر پرداختند و کتب تفسیر را از خرافه‌ها و افسانه‌ها پیراستند.

۲. تفسیر زبانی (= ادبی)

تفسیرهایی هستند که هدف نویسندگان آنها تحلیل زبانی-ادبی واژه‌ها و جمله‌های قرآنی و بررسی این واژه‌ها و این جمله‌ها از دیدگاه صرف و نحو و نیز از دیدگاه علوم بلاغی است. تفسیر کشاف زمخشری نمونه برجسته تفسیر زبانی-ادبی است. زمخشری، معتزلی است و تفسیر کشاف، نه تنها از دیدگاه ادبی و زبانی که از دیدگاه کلام معتزلی نیز شایان توجه است.

۳. تفسیر روایتی-زبانی

تفاسیری که در آنها واژه‌ها و آیه‌های قرآنی هم از دیدگاه زبانی-ادبی تحلیل و تشریح می‌شوند، هم از دیدگاه روایتی، تفاسیر روایتی-زبانی، یا روایی-ادبی نام دارند. غالب تفاسیر چنین‌اند. به عنوان مثال می‌توان از تفسیر مجمع‌البیان طبرسی، یا تفسیر ابوالفتح رازی نام برد. ابن‌خلدون - که تفاسیر را به دو قسم روایتی و زبانی تقسیم می‌کند - خود تصریح کرده است که کمتر می‌توان تفسیر زبانی-ادبی را از تفسیر روایتی جدا کرد (مقدمه، ۸۹۲/۲-۸۹۳) و بدین سان خود از گونه‌ای دیگر - که همان تفسیر زبانی-روایتی است - سخن می‌گوید.

۴. تفسیر فلسفی

تحلیل و تشریح آیات قرآنی از دیدگاهی فلسفی است. با ظهور نهضت ترجمه در عالم اسلام، نگرش فلسفی در تفسیر قرآن سهمی بسزا یافت و تفسیر فلسفی نیز پدید آمد. مقصود از فلسفه در این مقام نه جهان‌بینی عقلی-استدلالی است که معنای خاص فلسفه عبارت از آن است؛ بلکه مراد معنای عام فلسفه است که هرگونه جهان‌بینی، اعم از جهان‌بینی عقلی-استدلالی، جهان‌بینی عقلی-دینی (= کلامی) و نیز جهان‌بینی شهودی-عرفانی را در بر می‌گیرد و کلام و عرفان را نیز شامل می‌گردد. چنین است که هم تفسیرهای کلامی قرآن در شمار تفاسیر فلسفی است، هم تفسیرهای عرفانی این کتاب مقدس؛ چرا که به هر حال خصلت و سرشت دین، به عنوان جهان‌بینی مبتنی بر وحی، مانع از آن است که یکسره رنگ فلسفی (در معنی خاص آن) پیدا کند. زیرا از آن زمان که فلسفه در یونان به ظهور رسید، به قول برتراند راسل (تاریخ فلسفه غرب، مقدمه، ۶)، دانشی پدید آمد، میانه الهیات (= جهان‌بینی دینی) و علم (= دانش تجربی)، که نه علم بود و نه دین. بنابراین نگرش فلسفی، آنگاه که در خدمت تفسیر کتاب مقدس قرار گرفت، خواه ناخواه رنگ دینی می‌یابد و در هیأت کلام، یا به صورت عرفانی متجلی می‌شود. بر این بنیاد است که - فی المثل - تفسیر کشف الاسرار میباید را تفسیری فلسفی توان خواند که بخشی از آن (= النوبة الثانية) کلامی است و بخشی دیگر (= النوبة الثالثة)، عرفانی، و بخشی (= النوبة الاولى) هم زبانی و ادبی است. چنین است تفسیر سوراآبادی که آن نیز رنگ کلامی دارد و تفسیر معروف به تفسیر ابوالفتح رازی که آکنده است از اصطلاحات و آراء کلامی... این نکته هم گفتنی است که تفاسیر فلسفی، گونه کمال یافته تفسیر به شمار می‌آیند. چنانکه تفسیرهای زبانی (= ادبی) و روایتی به هم

می‌آمیزند و تفاسیر روایی-زبانی یا روایتی-ادبی پدید می‌آورند که گونه‌ای تکامل یافته‌تر از گونه زبانی و گونه روایتی است. در تفاسیر فلسفی نیز تحلیل زبانی-ادبی آیه‌ها همراه با تحلیل روایتی آنها، که غالباً انجام می‌پذیرد، به تحلیل فلسفی می‌پیوندد و گونه‌ای تفسیر پدید می‌آید که می‌توان آن را تکامل یافته‌ترین گونه تفسیر خواند، چنانکه -فی‌المثل- در تفسیر کشف‌الاسرار شاهد آن توانیم بود...

تفسیر کبیر

وامّا تفسیر کبیر! تفسیر کبیر، یا مفاتیح‌الغیب، جامع‌ترین اثر امام فخر و یکی از مهمترین تفاسیر قرآن و در شمار سه-چهار تفسیر درجه‌اول این کتاب مقدّس به‌شمار می‌آید. تفسیر کبیر، نمونه برجسته، یا برجسته‌ترین نمونه تفسیر فلسفی است. پیش از نوشته شدن تفسیر کبیر هم از سوی مفسران اهل سنت، و هم از سوی مفسران شیعه تفاسیر ارجمندی نوشته شده بود. تفاسیر معتبر اهل سنت عبارتند از: تفسیر طبری، تاج‌التراجم اسفراینی، تفسیر سورآبادی، و تفسیر کشاف زمخشری. تفسیر طبری و کشاف به زبان عربی است و تفسیر سورآبادی و تاج‌التراجم به زبان فارسی. این دو تفسیر در شمار متون ادبی درجه‌اول ادب فارسی نیز هست. از میان تفاسیر ارزشمند شیعه نیز می‌توان از: تبیان شیخ طوسی، مجمع‌البیان طبرسی و نیز از روض‌الجنان و روح‌الجنان، معروف به تفسیر ابوالفتح رازی نام برد. تبیان و مجمع‌البیان به زبان عربی تألیف شده اما تفسیر ابوالفتح به زبان فارسی است و همانند تاج‌التراجم و تفسیر سورآبادی از جمله متون ادبی درجه‌اول به‌شمار می‌آید. این تفسیر از هر جهت درخور توجه است. هم از این جهت که به زبان فارسی نوشته شده، و هم از این بابت که تفسیری روایتی-زبانی یا روایی-ادبی است. این تفسیر از دیدگاه

فلسفی (= کلامی) نیز معتبر است و حتی در پاره‌ای موارد دارای حال و هوای عرفانی نیز هست. تفسیر ابوالفتح از جمله تفاسیری است که، بی‌گمان، مورد توجه و مورد استفاده امام فخر در کار تألیف تفسیر کبیر بوده است... باری امام فخر جامع علوم معقول و منقول، داننده فلسفه، کلام، منطق، عرفان، فقه، اصول فقه، دانای دانشهای ادبی و زبانی و آگاه از تفسیر و تفسیرنگاری، تمام داناییهای خود را با زیرکی و دقت و ژرف‌اندیشی خاص به کار گرفت تا تفسیری بی‌مانند و دست‌کم، سخت‌کم‌مانند پدید آمد؛ تفسیری که - به قول گلدزهر - پایان تفسیرنگاری سودمند و اصیل است (بهاء‌الدین خرمشاهی، قرآن‌پزوهی، ۱۹۹). امام فخر در جریان کار، آیات قرآنی را از دیدگاههای گوناگون، از دیدگاه روایتی، از دیدگاه زبانی-ادبی و از دیدگاه فلسفی تشریح و تحلیل می‌کند. فلسفه در تفسیر کبیر - غالباً - رنگ کلامی می‌یابد و براهین فلسفی در خدمت تأیید و اثبات آراء دینی به کار می‌رود. جنبه کلامی، مهمترین جنبه تفسیر کبیر است. اگر دیدگاههای کلامی تفسیر کبیر استخراج گردد کتابی مفصل در زمینه علم کلام و سیر آراء و عقاید فرقه‌های اسلامی پدید می‌آید. اگرچه کلامی بودن ویژگی اصلی و بنیادی تفسیر کبیر است، اما این امر نه بدان معناست که تفسیر کبیر چیزی نیست جز عرضه دیدگاههای کلامی، که این کتاب براستی کبیر، آکنده از دانشها و معارف گوناگون است: از لغت و صرف و نحو و علوم بلاغی و نقل اشعار و احادیث تا نظریه‌های فقهی و فلسفی و کلامی و حتی نظریه‌های عرفانی در تفسیر کبیر کم نیست. استخراج هر یک از این معارف، همانند استخراج نظریه‌های کلامی، مجموعه‌ای پدید می‌آورد حاوی دانشی خاص، که گفتیم تفسیر فلسفی، نمونه کمال‌یافته تفاسیر است و جامعیت تفسیر کبیر در میان تفاسیر جامع، حکایتی دیگر است؛ جامعیتی که موجب

شده است تا به قول خداوند حکمت و خداوندگار نثر و نظم پارسی، سعدی، در کتاب گلستان، «زبان طاعنان در وی دراز» گردد که «در تفسیر کبیر همه چیز هست، جز تفسیر!» (طاش کبری زاده، مفتاح السعاده، ۴۲۱/۱؛ دکتر صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۲/۲۵۶). و راستی را که این سخن جز از سر بی انصافی بر زبان و بر قلم نرفته است که تفسیر کبیر جامع التفاسیر است و هر چه خوبان تفسیر نویس در تفاسیر خود نهاده اند امام فخر جمله را در تفسیر کبیر جمع آورده و با آن دانش و بینش - که از آن سخن گفتیم - خود نکته ها و جنبه ها و مسائل بسیار بر آن افزوده است. گذشته از جامعیت، تفسیر کبیر جلوه گاه روش عالمانه و جستجوگرانه ای است که در فصل مربوط به روش (فصل سنت ستیزی و دشمن آفرینی) از آن سخن گفتیم. امام فخر بر بنیاد روش جستجوگرانه و منتقدانه خود به آیات و نظریه های مفسران می نگرد: نخست، چنانکه شیوه اوست، آراء گوناگون مخالفان، بویژه آراء معتزلیه و کرامیه را با دقت نقل می کند (= نقل آراء: مرحله اول)؛ آنگاه آراء نقل شده را مورد تأمل و نقادی قرار می دهد (= نقد آراء: مرحله دوم)؛ سپس به تنظیم مطالب می پردازد، پذیرفتنی ها را می پذیرد و در نظام ساخته خود برای آنها جایی می یابد و ناپذیرفتنی ها را مستدل و قاطع رد می کند (= نظم آراء: مرحله سوم) و در پایان به طرح نظریه های تازه خود می پردازد (= نوآوری: مرحله چهارم)؛ نظریه هایی که اگر از سر انصاف و تحقیق، و نه از دیدگاه طاعنان، بدانها بنگریم در بسیاری از موارد آرایبی است تازه و نظریه هایی است نو، یا دست کم پخته تر است و سخته تر از آراء و نظریه هایی که پیشتر اظهار و ابراز شده و از این بابت نو است و تازگی دارد.

۱. از این روشها و از این مراحل در فصل «جستجوگری و دشمن آفرینی» سخن گفته ایم.

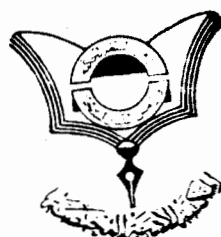
نظریه نقصان و تکمیل

آیا امام فخر تألیف تفسیر کبیر را خود به پایان برده، یا این کار سترگ ناتمام مانده و از سوی دیگران تکمیل شده است؟ نظریه «نقصان» ناتمام ماندن این کار را تأیید می‌کند و نظریه «تکمیل» به آخر رسیدن کار را:

(الف) نظریه نقصان: ابن خلکان، از دانشمندان بزرگ سده هفتم هجری قمری، نخستین کسی است که از ناتمام ماندن تفسیر کبیر سخن گفته است. وی با تأکید بر این معنا که تفسیر کبیر، برآستی کبیر است، تصریح می‌کند که نویسنده، خود، این کار عظیم را به پایان نرسانده است. سخن ابن خلکان چنین است: «وهو کبیر جدّاً، لکنّه لم یُکْمَلْهُ» (ابن خلکان، ۲۴۹/۴). حاجی خلیفه کاتب چلبی نویسنده ترک، در سده یازدهم در کتاب خود موسوم به کشف الظنون ضمن نقل و تأیید نظر ابن خلکان، تکمیل‌کنندگان تفسیر کبیر را هم معرفی می‌کند (حاج خلیفه، کشف الظنون، ماده «مفاتیح الغیب»).

(ب) نظریه تکمیل: تحقیقات علمی روزگار ما نشان می‌دهد که امام فخر، خود، این کار عظیم را به پایان برده است؛ چرا که اولاً، کار از آغاز تا انجام یک‌دست است؛ ثانیاً، نظریه «نقصان و تکمیل» نیم قرن پس از وفات امام فخر و ظاهراً نخستین بار از سوی ابن خلکان مطرح شده است. این، نظریه دکتر علی محمد حسن العماری است که زندگینامه مفصلی از امام فخر نوشته است. اگر نظریه «نقصان و تکمیل» را هم درست و راست بشماریم، بنا به تحقیق و محاسبه فاضل گرانمایه قرآن‌شناس بهاء‌الدین خرمشاهی، نقص تفسیر چیزی است در حدود $\frac{4}{3}$ و نه بیشتر از آن. یعنی که $\frac{26}{3}$ کار را - که بس عظیم است - امام فخر، خود، به انجام رسانده است (بهاء‌الدین خرمشاهی، قرآن‌پژوهی، ۱۹۵-۱۹۸). غیر از آنکه دیدگاه قرآنی، دیدگاهی است

که همواره با امام فخر رازی است و سرانجام هم با نفی دیدگاهها و روشها، در وصیت‌نامه خود، از تأیید یگانه دیدگاه و یگانه راه و روش در حقیقت‌شناسی یعنی تأیید دیدگاه قرآنی و روش قرآنی سخن می‌گوید، اما چنانکه در معرفی آثار امام گفتیم، غیر از تفسیر کبیر، چهار اثر دیگر نیز در زمینه تفسیر قرآن از این متفکر بزرگ باقی است: اسرارالتنزیل؛ اسرارالقرآن؛ و اقسام اللذات، و التنبيه على بعض الاسرار المودعة في بعض سور القرآن. این کتاب، تفسیر چهار سوره قرآن کریم است: سوره حمد، سوره اعلی، سوره تین، و سوره عصر. امام فخر خود گفته است که در این تفاسیر، مطالب و اسراری را آورده است که دیگران به دریافت آنها نائل نشده‌اند. التنبيه بر اساس ابواب و فصول کتب کلامی تنظیم و تألیف شده است. بدین ترتیب ابواب کتاب عبارتند از: باب توحید، باب نبوت، باب معاد، و باب کیفیت تکامل نفسانی انسان. امام مطالب ابواب چهارگانه التنبيه را از سور چهارگانه قرآن (حمد، اعلی، تین، عصر) بیرون آورده و به تفسیر و تأویل آنها پرداخته است (دکتر صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۲/ ۲۵۵). التنبيه را می‌توان از جهتی تفسیر کلامی و از جهتی تفسیر موضوعی قرآن به‌شمار آورد.



متافیزیک^۱

اگر ارسطو انسان را حیوان ناطق (= متفکر = اندیشمند) می خواند، شوپنهاور، فیلسوف آلمانی سده نوزدهم میلادی بر آن بود که: انسان، حیوانِ متافیزیکی (= فلسفی) است (تاریخ فلسفه، ویل دورانت، دکتر زریاب، چاپ نهم، ۲۸۲). مقصود شوپنهاور از یک سو این بود که در میان موجودات تنها انسان به مسائل متافیزیکی می اندیشد و با این گونه مسائل سروکار دارد، و از سوی دیگر اینکه: هر جا و هر گاه که انسان حضور داشته است به مسائلی که از آنها به مسائل متافیزیکی تعبیر می شود اندیشیده است. بدین سان می توان گفت: متافیزیک (= فلسفه) از زندگی انسان و از ذاتِ اندیشنده او جدا نیست! اما جای شگفتی است که غالب مردم، مسأله ای این سان نزدیک به خود را این همه از خود دور می بینند و این آشناترین آشنایان خویش را بیگانه ترین بیگانگان می انگارند! این احساس دوری و بیگانگی را می توان معلول دو عامل دانست: عامل طبیعی؛ عامل اجتماعی-فرهنگی:

۱. متافیزیک را گاه مترادف با فلسفه به کار می برند و گاه بخشی از فلسفه. در اینجا مترادف با فلسفه به کار رفته است.

بر طبق عامل طبیعی، سبب این احساس بیگانگی و دوری، بیگانه شدن از «حیرت» و دور ماندن از تحیر است؛ چرا که به گفته افلاطون، فیلسوف (= متافیزیک)، زاده حیرت است و تمام هنر فیلسوفان و تفاوت آنها با مردم عادی، همانا آشنایی آنان با حیرت و دور نشدنشان از این ویژگی است. تمام پدیده‌های جهان هستی، حیرت‌انگیز است، اما مأنوس شدن با این پدیده‌ها و تکرار برخورد با آنها موجب عادی شدنشان در نظر انسان می‌گردد و بدین سان انسان با «حیرت» بیگانه می‌شود و دیوار فاصله‌ها او را از «تحیر» جدا می‌کند و دور می‌سازد... و فیلسوفان با حیرت، بیگانه نمی‌شوند و به همین سبب فیلسوف به شمار می‌آیند. ملاصدرا از این معنا به بیانی دیگر سخن می‌گوید، با این بیان که آثار صنع حق، جمله شگفت‌انگیزند و تکرار مشاهده آنها سبب عادی شدنشان در نظر مشاهده‌کننده می‌گردد، ورنه اگر به دیده تحقیق بنگریم و فیلسوفانه در آثار صنع تأمل کنیم غرق در حیرت خواهیم شد...

- بر طبق عامل اجتماعی-فرهنگی، سبب این دوریها و علت این بیگانگیها همانا بی‌توجهی نسبت به اندیشه و نسبت به اندیشمندان و بی‌عنایتی نسبت به تفکر فلسفی و نسبت به متفکران خواهد بود. آنجا که فرهنگ، دوران شکوفایی خود را می‌گذرانند یا هنوز یکسره سترون نگردیده است تفکر و حیرت و در نتیجه فلسفه معنی خواهد داشت، و هر جا که فرهنگ، سترون است، یا رو به افول و رکود نهاده است وضع تفکر فلسفی حکایتی دیگر دارد. آنجا این احساس که فلسفه، جزئی از زندگی است به هیچ‌روی مفهوم نیست و این سخن که انسان، حیوان متافیزیکی (= فلسفی) است یکسره از معنا تهی است!

... اما این متافیزیک - که بلا تشبیه از رگ گردن هم به انسان نزدیک تر است - چیست؟ پاسخ دادن بدین پرسش، بویژه آنجا که

آشنایی با حیرت، جای خود را به بیگانگی داده است سخت ملال انگیز می نماید و سخنانی دور از زندگی جلوه می کند! من - در این فصل - می کوشم تا گزارشی نه چندان تخصصی و تا حدّ ممکن کوتاه، از متافیزیک به دست دهم، بدان امید که مایه ملال و موجب خستگی نگردد.

واژه متافیزیک، مثلث متافیزیک

این واژه، در اصل در زبان یونانی «متا-تا-فوسیکا» بوده است. «تا» بعد از «متا» حذف شده و «متافوسیکا» باقی مانده و در زبانهای فرنگی به متافیزیک (metaphysics) بدل شده است. معنی لغوی این واژه «بعد از فیزیک»، یا «آن سوی طبیعت» است. به همین سبب در زبان عربی و فارسی آن را به «مابعد الطبیعه» ترجمه کرده اند... یکی از پیروان ارسطو به نام آندروونیکوس، که ظاهراً حدود یکصد سال پس از ارسطو می زیست آثار این فیلسوف را جمع آوری کرد. وی مباحث پس از کتاب فیزیک (= مباحث طبیعی) را متافیزیک (= متا-تا-فوسیکا)، یعنی بعد از فیزیک، یا بعد از طبیعت (= مابعد الطبیعه) نامید. به تدریج این عنوان - که صرفاً یک نامگذاری ظاهری بود - بر معانی و مفاهیم و مسائلی اطلاق شد که محتوای کتاب بعد از فیزیک را تشکیل می داد...

اما این مباحث چیستند و این مسائل کدامند؟ هیچ وقت از خود پرسیده اید: از کجا آمده ام؟ کجا هستم؟ به کجا می روم؟ آیا من، خود بدین جا آمده ام یا مرا بدین جا آورده اند؟ هیچ وقت ززمه کرده اید: از کجا آمده ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می روم آخر ننمایی وطنم؟

مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا؟!
 یا چه بوده است مراد وی از این ساختن؟!
 من به خود نامدم اینجا که به خود باز روم
 آنکه آورد مرا باز بَرَد در وطنم
 در این پرسشها - که صدها مسأله از آن برمی‌خیزد - سه عنصر
 برجسته و بنیادی جلب توجه می‌کند:
 - عنصر «من»، که در افعال جمله‌ها با ضمیر متصل «م» بیان شده
 است.

- عنصر «جا»، در تعبیر «کجا هستم»، یا «به کجا می‌روم».
 - عنصر «که» یا «کسی»، در تعبیر «آنکه آورد...».
 عناصر سه‌گانه را می‌توانیم در یک جمله خلاصه کنیم: «کسی، مرا
 (= من را) به/ اینجا آورده است»، یا «کسی مرا به اینجا نیاورده است».
 این پرسشها و این پاسخها، پرسشها و پاسخهای متافیزیکی، یا فلسفی
 است...

س) چه کسی این پرسشها را طرح کرده است؟
 ج) انسان.
 س) از چه زمان (کی) این پرسشها طرح شده است؟
 ج) از وقتی که انسان بوده است.
 س) آیا کسی هست که «به گونه‌ای» بدین پرسشها و بدین پاسخها
 نیندیشد؟

ج) خیر! این پرسشها برای تمام افراد انسان در هر پایه و مایه از
 دانش و خرد که باشند مطرح است.
 بدین ترتیب عناصر سه‌گانه، مثلثی پدید می‌آورند که می‌توان آنرا
 مثلث فلسفی یا مثلث متافیزیکی نامید؛ مثلث «که؟»؛ «کجا؟»؛ و «من»:
 - «که»، تعبیری است از «مبدأ هستی»، یا «خدا».

- «کجا»، تعبیری است از «جهان»، یا «عالم».

- «من»، تعبیری است از «انسان»، یا «بشر».

«جهان (= عالم)»، دو معنا دارد: (۱) ماسوی الله، یعنی هر چه جز خداست؛ (۲) هر چه جز خدا و انسان است. در مثلث موضوعهای فلسفی، «جهان» در معنی دوم به کار می‌رود. بدین ترتیب متافیزیک، یا فلسفه، به طور کلی، از سه موضوع بحث می‌کند:

(۱) خدا = بحث خداشناسی (theology)

(۲) جهان = بحث جهان‌شناسی (cosmology)

(۳) انسان = بحث انسان‌شناسی (Anthropology)

پیدا است که هر موضوع، خود، شامل مسائل و مباحثی گوناگون خواهد بود. اما چگونه؟ با کدام ابزار و روش؟ پیش از پرداختن به هر یک از موضوعات سه‌گانه، باید به یک پرسش بنیادی پاسخ داد، به این پرسش که: با کدام وسیله، و با کدام ابزار و کدام روش می‌توان به بررسی موضوعات سه‌گانه پرداخت و به فهم و شناخت آنها دست یافت؟ آخر نه خدا را می‌توان دید و با یکی از حواس دریافت، نه - فی‌المثل - این حکایت را که «جهان چگونه پدید آمده است»، و نه این داستان را که: «آیا حقیقت انسان همین پیکر است، یا روح آسمانی اوست؟» بیایید پیش از پاسخ فنی به موضوع، به زبان تشبیه و تمثیل سخن بگوییم؛ زبانی که اگر بشر از آن سود نمی‌جست، بسیاری از مفاهیم را در نمی‌یافت: می‌خواهیم بنویسیم. چگونه؟ با کدام ابزار و کدام روش؟ ابزار ما در کار نوشتن یا قلم است، یا فی‌المثل ماشین تحریر، و روش ما به دست گرفتن قلم است به گونه‌ای خاص، یا فشار آوردن با انگشتان بر دکمه‌های ماشین تحریر به شیوه‌ای که باید... می‌خواهیم به بحث و بررسی خدا، جهان، و انسان پردازیم، با ابزاری مناسب و روشی درخور. متفکران اسلامی و به طور کلی

حکمای الهی - که به وجود خدا و روح باور دارند - بر آنند که: هر چه هست در خود ماست، از بیگانه تمنا کردن خطاست. ابزار ما همانا روح ملکوتی ماست. باید از «عقل»، یعنی «روح اندیشنده و استدلال‌کننده» مدد جست و آن را بر طبق اصول منطقی به کار گرفت، یا باید دست در دامن «دل (= قلب)»، یعنی «روح تزکیه شده» زد و آن را با روشهای صوفیانه - عارفانه که عبارت است از سیر و سلوک باطنی، یا ریاضت کشیدن و عشق ورزیدن، چنان آماده کرد که جلوه گاه حقیقت گردد. از یاد نبریم که بخشی از دین نیز نظامی متافیزیکی است؛ نظامی که در آن «خدا»، «جهان»، و «انسان» با تکیه بر «وحی» و «کتاب مقدس» و گفته‌های پیامبر (= خبر) - که از آنها به «نقل» تعبیر می‌شود - مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. آنان که خرد می‌ورزند و می‌اندیشند و نیز آنان که ریاضت می‌کشند و عشق می‌ورزند، بی آنکه قصد ستیز با دین داشته باشند ممکن است اندیشیدن، یا ریاضت کشیدن خود را مقید به دین انجام دهند و بکوشند تا حاصل اندیشه، یا نتیجه ریاضتشان با دین سازگار افتد. نیز ممکن است این همه را آزاد و غیرمقید به دین انجام دهند و در کار این سازگاری تلاش نورزند. آنان از پیش هدف خود را تعیین کرده‌اند: اندیشیدن، یا ریاضت ورزیدن مقید به دین؛ و اینان، به قصد جستجوی حقیقت، بدون تعیین هدفی از پیش می‌اندیشند یا عشق می‌ورزند و ریاضت می‌کشند:

الف) اندیشیدن و استدلال کردن آزاد، و آزادانه از خدا و جهان و انسان بحث کردن فلسفه نام دارد، و اندیشمند آزاد، فیلسوف.

ب) اندیشیدن و استدلال کردن مقید به دین، یعنی فلسفه مدافع دین، کلام نامیده می‌شود و اندیشمند مقید، یا متفکر مدافع دین، متکلم.

ج) ریاضت کشیدن و عشق ورزیدن آزاد، و آزادانه در خدا و جهان و انسان تأمل کردن، عرفان نام می‌گیرد و تأمل‌کننده عاشق، عارف.

د) ریاضت کشیدن و زهد و محبت ورزیدن مقید به دین، به تصوف موسوم می‌گردد و ریاضت‌کشنده زاهد، صوفی^۱.

امام فخرالدین رازی، بنا به قول مشهور، متکلم است؛ متکلم اشعری، اما کلام او چنان رنگ فلسفی دارد که بسیار کسان او را فیلسوف به شمار آورده‌اند. نیز جای جای آراء این فیلسوف، یا متکلم فیلسوف مشرب، رنگ صوفیانه نیز پیدا می‌کند. در باب هر یک از این مسائل در فصولی جداگانه بحث و گفت‌وگو خواهیم کرد. اینک مثلث موضوعات متافیزیکی، یا فلسفی را از دیدگاه این اندیشمند مورد بررسی قرار می‌دهیم:

خداشناسی

خداشناسی در فرهنگ اسلامی به علم کلام مشهور است و متفکرانی که در ذات و صفات خدا می‌اندیشند و از وجود خدا و صفات او بحث می‌کنند متکلم نامیده می‌شوند. بحث خدا در فلسفه - که امور خاصه، یا الهیات به معنی اخص نامیده می‌شود - در واقع بحثی کلامی است که از دیدگاهی فلسفی طرح می‌گردد. علم کلام، دانشی است که با تکیه و تأکید بر دین و با بهره‌گیری از «نقل (= ادله دینی)» در کنار «عقل»، در برابر مکتب عقلانی معتزله - که بر «عقل» تأکید می‌ورزیدند - ظهور کرد و راه کمال پویید و به مکتب اشعری، یا اشاعره معروف شد. این مکتب - که زمینه‌های ظهور آن به تدریج

۱. صوفی و عارف معانی دیگری هم دارند: گاه مترادف به کار می‌روند؛ گاه، تصوف، جنبه عملی و عرفان جنبه نظری مکتب شهودی به شمار می‌آید؛ گاه، تصوف، مراحل آغازین و میانیین سیر و سلوک محسوب می‌شود و عرفان، مرحله نهایی و کمال یافته و...

آماده شده بود - با طغیان ابوالحسن اشعری (درگذشته ۳۳۰ ق) علیه معتزله - که خود تا چهل سالگی پیرو و مدافع آنان بود - در کوفه استقلال یافت. این مکتب با تلاشهای شاگردان و پیروان اشعری، بویژه متکلمانی چون باقلانی، صاحب کتاب التمهید (درگذشته ۴۰۳ ق)، و امام الحرمین جوینی، صاحب کتاب الارشاد (درگذشته ۴۷۹ ق) به کمال خود رسید (= دوره اول).

با ظهور امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ق) دوران تازه‌ای در مکتب اشعری آغاز گشت. غزالی با استفاده از نظریه‌های فلسفی در علم کلام و با به‌کارگیری روش قیاسی در این دانش، بنیانگذار کلام فلسفی به‌شمار می‌آید (= دوره دوم).

امام فخرالدین رازی کمال‌بخش مکتب کلام فلسفی و بزرگترین اندیشمند و استاد بزرگ این مکتب محسوب می‌شود. او، بی‌گمان، از جهات بسیار در این زمینه بر غزالی نیز برتری دارد و اوست که به کلام فلسفی (= مکتب جدید = دوره سوم) کمال و معنا می‌بخشد و بر متکلمان پس از خود، اعم از سنی و شیعه، مثل عضدالدین ایجی صاحب کتاب عظیم مواقف و خواجه نصیر طوسی، صاحب تجرید الاعتقاد تأثیر می‌گذارد و بدین‌سان، امام فخرالدین رازی در ظهور جریانهای فکری پس از خود تا جریان فلسفی ملاصدرا نقش ویژه‌ای دارد. در میان آثار کلامی امام الاربعین فی اصول الدین؛ البراهین در علم کلام (به فارسی)؛ المحصل؛ اساس التقدیس؛ و سرانجام کتاب لوامع الیئینات فی شرح اسماء الله الحُسنى والصفات اَهمیّت ویژه‌ای دارند.

در فصل پیوست (آراء کلامی فخرالدین رازی)، به تفصیل، از خداشناسی در نظام فکری امام فخر بحث شده است. اینجا به گزارشی کوتاه بسنده می‌شود. به چند پرسش توجه کنیم:

(۱) آیا خدا هست؟ چگونه می‌توان بودن خدا را اثبات کرد؟
 (۲) اگر خدا هست، چیست؟ آیا می‌توانیم چستی خدا را دریابیم،
 یعنی بفهمیم که خدا چیست؟

(۳) خدا دارای چه صفاتی است؟ چگونه هست و چگونه نیست؟
 (۱) هستی خدا: برای اثبات وجود خدا هر گروه از متفکران راهها و روشهایی را پیشنهاد می‌کنند: فیلسوفان از روش عقلی-استدلالی سخن می‌گویند و با برهانهای فلسفی خدا را اثبات می‌کنند. مثلاً می‌گویند: در جهان هستی، به‌ناگزیر موجودی مستقل و غیروابسته هست که همواره بوده است و همواره خواهد بود؛ موجودی که پدیدآورنده پدیده‌ها و هستیهای وابسته به‌شمار می‌آید و اگر سلسله هستیهای وابسته سرانجام به‌هستی مستقل منتهی نشود کار به‌تسلسل می‌کشد، یعنی سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و محال است که در پهنه کرانمند و متناهی هستی، سلسله هستیها تا بی‌کران و بی‌نهایت ادامه پیدا کند! فیلسوفان به‌موجود مستقل نام واجب‌الوجود می‌دهند و به‌هستیهای غیرمستقل وابسته، نام ممکن‌الوجود. نیز چنین است وقتی متکلمان از این معنا سخن می‌گویند که: هستیها و به‌طور کلی تمام جهان، زمانی نبوده است و سپس پدید آمده است. بنابراین در نهایت باید پدیدآورنده‌ای که خود همواره بوده است و خواهد بود وجود داشته باشد والا همان حکایت ناممکن‌بودن تسلسل پیش می‌آید. متکلمان موجوداتی را که زمانی نبوده‌اند و سپس پدید آمده‌اند موجودات «حادث (= مُخْدَث)» می‌نامند و آن یگانه موجود همیشگی را «محدث» و «قدیم» می‌خوانند. در برابر این سخنان و این دلایل و برهانها اهل تصوّف و عرفان بر آنند که خداجویی با دلیل و برهان، جستجوی آفتاب (= خورشید) با چراغ است و مثل آن کس که با دلیل و برهان خدا را می‌جوید و خدا را اثبات می‌کند مثل آن نادانی

است که با چراغ، آفتاب می‌جوید! حکایت اینان، حکایتی دیگر است؛ حکایت این باور که «پای استدلالیان چوبین است و پای چوبین، سخت، بی‌تمکین»، و حکایت این اعتقاد که: خدا از انسان جدا نیست، و گویا حقیقت، در صدف دل صافی است و خودشناسی، خداشناسی است... فخر رازی، گاه، با لحن موافق از تمام شیوه‌ها سخن می‌گوید و نسبت به تمام روشها اظهار تمایل می‌کند (المباحث المشرقیه، ۲/ ۴۵۰-۴۵۱). گاه، بر شیوه‌ای خاص تأکید می‌ورزد: از روش فلسفی دفاع می‌کند و به شیوه فلسفی از امکان وجود به اثبات خدا می‌رسد (تلخیص‌المحصل، ۵۱) و برهانهای اثبات خدا را به گونه‌ای مبتکرانه طبقه‌بندی می‌کند؛ گاه - چنانکه در فصل ادب و عرفان نیز بیان کرده‌ایم - روش صوفیانه را برترین روش خداشناسی می‌شمارد؛ گاه همانند همدرس شهید خود، سهروردی در کتاب المطالب‌العالیه از تلفیق فلسفه و عرفان سخن می‌گوید و از این معنا که اگر شیوه صوفیانه به مدد برهان عقلی برخیزد، برهان از خطا مصون می‌ماند (زرکان، فخرالدین رازی، ۱۹۵)، و سرانجام به گواهی وصیت‌نامه‌اش سر بر آستانه قرآن می‌ساید و دین‌ورزانه از بی‌وزنی روشها در جنب روش قرآنی سخن می‌گوید (ابن‌کثیر، ۱۳/ ۵۶).

۲) چیستی خدا: این پرسش از جهتی به هستی‌شناسی مربوط می‌شود، و از جهتی به شناخت‌شناسی. از جهت هستی‌شناسی، این پرسش حکایتگر هستی و چیستی است؛ چرا که ما در مورد یک چیز که هست، یعنی در مورد یک موجود دو سخن می‌توانیم بگوییم، یعنی دو گزاره ترتیب دهیم: یک) ... هست؛ دو) ... چیست؟ «هست» حکایت «وجود» است، و «چیست» قصه‌ای است که از آن به «ماهیت» و گاه از آن به «ذات» تعبیر می‌کنند. در این گزاره‌ها تأمل کنیم: - انسان، هست (وجود دارد).

– حیوان، هست.

– نبات، هست.

– جماد، هست.

مسندها، یعنی «هست» ها تکرار شده است. این بدان معناست که حکایت وجود مشترک است؛ اما مسندالیه‌ها، یعنی «انسان»، «حیوان»، «نبات»، و «جماد» هر یک چیزی است جدای از سه چیز دیگر. مسندالیه‌ها قصه «چیستی» است، بدین معنا که «انسان»، بیانگر چیستی (= ماهیت) یک موجود است و «حیوان»، بیانگر چیستی (= ماهیت) موجودی دیگر، و چنین است «نبات» و «جماد». آنچه مستقل از ذهن و اندیشه ماست، یعنی آنچه واقعیت دارد یک چیز بیش نیست: انسان، حیوان یا ... ما با تحلیل ذهنی «هست» را از «چیست»، یا «وجود» را از «ماهیت» جدا می‌کنیم و از چیستی و هستی چیزها سخن می‌گوییم. مقصود از چیزها، همان موجودات وابسته و به اصطلاح موجودات ممکن (= ممکن الوجود) است. آیا می‌توانیم به همین سان با تحلیل ذهنی، هستی خدا را از چیستی او جدا سازیم؟ به بیان دیگر آیا وجود و ماهیت واجب الوجود (= خدا) هم مثل ممکن الوجود در ذهن جداست؟ غالب متفکران این تحلیل را ناممکن می‌دانند و با توحید ناسازگار می‌شمرند. از جهت شناخت‌شناسی پرسش دوم بیانگر این معناست که آیا چیستی (= ماهیت) چیزها، به طور عام، و چیستی (= ماهیت) خدا را، به طور خاص، می‌توان شناخت یا نه؟ یعنی امکان شناخت ذاتها، و نیز امکان شناخت ذات خدا هست یا نه؟ از امکان شناخت ذاتها در جای خود سخن خواهیم گفت، اما شناخت ذات خدا و معرفت به ماهیت حق تعالی امری است از دیدگاه متفکران ناممکن؛ همان حکایت خس است و رسیدن به قعر دریا!

به کُنه ذاتش خرد بُرد پی اگر رسد خُس به قعر دریا
 رازی در پاره‌ای از آثار خود با این امید که خدا پرده از حقیقت
 رابطه وجود و ماهیت برگیرد در این زمینه اظهار نظر نمی‌کند، لیکن
 گاه، با این استدلال که ما از وجود (= هستی) خدا آگاهیم، اما از
 چیستی (= ماهیت) او ناآگاه، هم از دوگانگی هستی و چیستی خدا
 سخن می‌گوید و از امکان تحلیل خدا به وجود و ماهیت، هم از
 ناممکن بودن شناخت ذات (= ماهیت) حق (المباحث المشرقیه،
 ۳۴/۱)، چنانکه در پاره‌ای از آثار خود همانند فیلسوفان، تحلیل
 موجودیت خدا را به وجود و ماهیت ناممکن می‌داند و ماهیت خدا را
 عین وجود او می‌شمارد (تفسیر کبیر، ۱۲/۱۷۳). داستان عینیت وجود
 و ماهیت خدا به نظریه اصالت وجود می‌انجامد و حکایت دوگانگی
 وجود و ماهیت حق به نظریه اصالت ماهیت منتهی می‌گردد، حکایتی
 که شیخ اشراق بدان تصریح کرد و داستانی که ملاصدرا بدان استقلال
 بخشید و بر آن تأکید ورزید. مراد از اصالت - در اینجا - واقعیت
 داشتن و ذهنی نبودن است. آیا وجود، اصالت دارد، یا ماهیت؟ هستی
 یا چیستی؟ وقتی بپذیریم که ماهیت خدا عین وجود اوست، و وجود
 در خدا همان معنا دارد که در غیر خدا (= ممکنات)، به ناگزیر اصالت
 وجود را پذیرفته‌ایم و ماهیت را اعتباری دانسته‌ایم. اعتباری، در برابر
 اصیل قرار دارد و معنی آن، ذهنی بودن و اصیل نبودن است. اما اگر
 بپذیریم که وجود خدا زاید بر ماهیت اوست، یعنی معنا و مفهومی
 است جدای از ماهیت خدا و تأکید کنیم که: وجود خدا عارض بر
 ماهیت اوست به اصالت ماهیت گرایده‌ایم؛ چرا که آنچه اصیل است و
 واقعی همانا معروض (= ماهیت) است و عارض^۱ (= وجود)، امری
 است غیراصیل و غیرواقعی و وابسته به معروض... مسأله را با

۱. عارض، تقریباً معادل صفت است و معروض، معادل موصوف.

مثالهایی روشن کنیم: مثال انسان و علم او؛ یا گل و بوی گل. در این مثالها «انسان و گل»، معروض است و «علم و بوی»، عارض. پیدا است آنچه اصل است و اصیل، همانا انسان است و گل (= معروض)، و نه علم و بوی (= عارض) که این هر دو وابسته اند و طفیلی و غیراصیل. وقتی می گویند: وجود، عارض بر ماهیت است - تقریباً - سخنان شبیه دو مثال «انسان و علم» و «گل و بوی گل» است. باری چنین است که رازی بی آنکه آشکارا از اصالت وجود، یا اصالت ماهیت سخن بگوید در موضوعی از تفسیر کبیر به اصالت وجود می گراید و در المباحث المشرقیه به اصالت ماهیت؛ مباحثی که در فلسفه ملاصدرا از جمله مهمترین مسائل هستی شناسی به شمار می آید. بدین ترتیب پاره ای از مسائل خداشناسی با برخی از مسائل هستی شناسی^۱ (ontology) تلاقی می کند.

در باب جنبه شناخت شناسانه پرسش دوم (= آیا ذات خدا شناختنی است؟) فخر رازی علی رغم دیدگاه فیلسوفانه فارابی و ابن سینا و برخی از متکلمان مبنی بر ناممکن بودن شناخت ذات خدا در این جهان و در آن جهان، در پاره ای از آثار خود از امکان شناخت ذات حق در این جهان سخن می گوید (لوامع الینات، ۹۹-۱۰۰) و در بیشتر آثار خویش، از جمله در المباحث المشرقیه (ج ۲/ ۴۹۵-۴۹۷) شناخت ذات خدا را نه در این جهان، که تنها در آن جهان ممکن می شمارد؛ نظریه ای که می توان آن را نظریه نهایی فخر رازی به شمار

۱. هستی شناسی یا علم وجود، نظریه عمومی در باب هستی (= وجود) است. یعنی در باب «چیزی که هست». به قول حکمای اسلامی علم به وجود از حیث آنکه وجود است هستی شناسی نام می گیرد. در هستی شناسی، ذات هستی، جدای از احوال و پدیدارهای آن مورد بررسی قرار می گیرد و مراد حکمای اسلامی از امور عامه بیان همین معناست. یعنی بحث از صفات عمومی وجود، یا بحث از مسائلی که اختصاص به گونه ای خاص از موجودات ندارد، مثل وحدت، کلیت، علیت، وجوب، امکان، و... اصالت وجود یا اصالت ماهیت، و رابطه وجود و ماهیت از جمله مسائل هستی شناسی است.

آورد. چنین می‌نماید که شناخت ذات حق از دیدگاه فخر رازی رنگ عارفانه دارد؛ چرا که در کتاب *لوامع البینات* از روشن شدن دل‌های برخی از مردم با نور معرفت ذات حق در این جهان، سخن به میان می‌آورد، و در کتاب *البراهین* (ج ۱/ ۲۰۶) شناخت ذات خدا را در آن جهان در پی رؤیت حق تعالی - که از دیدگاه او گونه‌ای کشف به شمار می‌آید - ممکن می‌شمارد (در این باب در فصل ادب و عرفان هم بحث شده است)...

۳) صفات خدا: پرسش سوم، یعنی پرسشی که بحث از صفات خدا را در پی دارد حکایتی است دراز که در فصل پیوست بدان پرداخته‌ایم. در بحث صفات از این معنا سخن می‌رود که خداوند دارای بعضی صفات هست، صفاتی که حکایتگر کمالند (= صفات ثبوتی) و دارای برخی صفات نیست؛ صفاتی که حکایتگر کاستی‌هاست (= صفات سلبی). تبیین و توصیف هر یک از این صفات، فصل مربوط به صفات خدا را کامل می‌سازد...

جهان‌شناسی

گفتیم که جهان به معنی ماسوی‌الله است، یعنی هر چه هست جز خدا، یا هر چه هست جز خدا و انسان. در کتب فلسفی و کلامی حکمای اسلامی در کنار پرسشهای سه‌گانه‌ای که در خداشناسی طرح شد پرسش دیگری نیز طرح می‌شود، این پرسش که: فعل خدا، یا افعال خدا چیست؟ غالباً بدین پرسش چنین پاسخ می‌دهند که: فعل خدا، آفرینش است. گاه افعال خدا را - چنانکه در بخش پیوست می‌خوانیم - به افعال این جهانی، و افعال آن جهانی (= دنیوی و اخروی) تقسیم می‌کنند. بر طبق این تقسیم، افعال این جهانی خدا عبارت است از: آفریدن، و هدایت کردن یعنی فرستادن پیامبران برای

هدایت مردم و نیز تعیین امامان (از دیدگاه شیعه) برای استمرار و ادامه کار هدایت؛ افعال آن جهانی خداوند هم عبارت است از: میراندن و دوباره زنده کردن (= معاد)، و حساب و دادن ثواب و عقاب. بدین ترتیب مسائل و مباحثی که ذیل عنوان جهان‌شناسی می‌توان از آنها سخن گفت در فلسفه و حکمت اسلامی جزئی است از بحث افعال خدا.

پرسشهای اساسی در بحث جهان‌شناسی این پرسشهاست:

(۱) جهان چگونه پدید می‌آید؟ آیا ممکن است از «هیچ (= عدم)» چیزی هست شود؟ و آیا ممکن است جهان از نیستی، هستی یافته باشد؟

(۲) آیا جهان برای همیشه - تا ابد - باقی خواهد ماند یا سرانجام نابود می‌شود و از میان می‌رود؟

(۳) جهان از چه ساخته شده؟ خمیرمایه جهان چیست؟

(۱) خلق از عدم؟ پاسخ دادن به پرسش نخست، منوط بدان است که خلق از عدم، یا پدید آمدن هستی از نیستی ممکن است یا نه؟ آیا برآستی شهر وجود از صحرای عدم سر برآورده است یعنی زمانها جز خدا هیچ چیز نبوده است و سپس به اراده خدا هستی از نیستی پدید آمده است، یا هستی‌ها سلسله وار به مبدأ هستی (= خدا) می‌پیوندند و تا سرحد ازل امتداد می‌یابند؟ در این صورت خلق از عدم بی‌معناست که اساساً اندیشه فلسفی برخاسته از یونان، خلق از عدم را نمی‌پذیرد و پیروان آن همانند خواجه رندان (دیوان، ۳۵) بر آنند که: آفریدن از هیچ «دقیقه‌ای است که هیچ آفریده نگشاده است». بر بنیاد این اندیشه، جهان (= ماسوی‌الله) نه در زمان که فراتر از زمان، یعنی در ازل هستی یافته است و به اصطلاح فلاسفه، قدیم زمانی (= ازلی) است. در حالی که بر طبق نظریه خلق از عدم - که بنیاد آن دینی و

شرقی است -، جهان در زمان هستی یافته و به اصطلاح متکلمان حادث زمانی است. به نظر فلاسفه، آفرینش معلول فیض یا فیضان (emanation) مبدأ کل است، یا نتیجه تعقل ذات حق از سوی او و این امر - فیضان، یا تعقل - در ازل صورت گرفته و در نتیجه نخستین فرزند خدا تولد یافته است؛ تولدی بی واسطه و نه خلق از عدم. ارسطو و پیروان وی این فرزند را عقل اول می نامند و افلوطین، حکیم نوافلاطونی از آن به عقل کل تعبیر می کند. به نظر افلوطین عقل کل، نخستین فرزند بی واسطه احد (= خدا) است. فرزندان دیگر خدا یعنی هستی های گوناگون، نه به طور مستقیم، که با واسطه نخستین فرزند (= عقل اول/عقل کل) در وجود آمده اند: به نظر ارسطویان از عقل اول، به ترتیب نه عقل (با عقل اول، ده عقل) و نه فلک هستی می یابد و از عقل دهم - که از آن به عقل فعال نیز تعبیر می شود - عالم عناصر و مرکبات، یعنی جهان مادی در وجود می آید. بر طبق نظریه افلوطین، از عقل کل، نفس کل و از نفس کل، عالم جسمانی (= مادی) هستی می یابد و بدین سان هم از دیدگاه افلوطین، و هم از دیدگاه ارسطویان سلسله هستی در ازل به مبدأ هستی می پیوندد؛ چرا که فیضان مبدأ کل، یا تعقل حق تعالی ذات خود را در ازل صورت گرفته است. اما حکایت عقول دهگانه و افلاک نه گانه، یا عقل کل و نفس کل که اصطلاحاً آنها را وسایط (= واسطه های آفرینش) می نامند از آنجا پدید می آید که اولاً، از دیدگاه فلسفی از موجودی که از هر جهت یگانه باشد و هیچ گونه کثرت در آن راه نداشته باشد، بی واسطه، تنها یک موجود پدید می آید^۱ و دیگر هستی ها (= کثرات) با واسطه در وجود می آیند. از همین دیدگاه و بر همین بنیاد است که فلاسفه

۱. قاعده فلسفی «الواحد لا یصدُر عنه إلاّ ألواحِد، یعنی از موجود یگانه (بی واسطه) جز یک موجود هستی نمی یابد» بیانگر همین معناست.

به وحدت جهان باور دارند؛ ثانیاً؛ بدان سبب که فرزند از جنس پدر است و به تعبیر فلسفی، معلول (= فرزند) با علت (= پدر) سنخیت^۱ دارد. جهان مادی، مستقیماً از خدا، که موجودی است فراماده و با جهان مادی سنخیت ندارد، در وجود نمی آید. به نظر فلاسفه و ساینده (= واسطه ها) نقش تبدیل کننده (آداپتور) دارند و همان سان که تبدیل کننده، ولتاژ برق را تقلید می دهد و مثلاً به ۲۲۰ ولت می رساند تا لامپ با آن روشن شود، واسطه های آفرینش نیز وجود مطلق فراماده را سرانجام به وجودهای ضعیف نسبی تبدیل می کنند و زمینه را برای پدید آمدن موجودات مادی (= جهان جسمانی) فراهم می آورند...

در برابر دیدگاههای فلسفی متکلمان بر آنند که آفرینش، همانا خلق از عدم است. زمانها خدا بود و جهان نبود و سپس در زمانی خاص آفرینش با «امر کُنْ = فرمان باش یعنی موجود باش» آغاز شد و بدین سان خداوند، به طور مستقیم و بدون آنکه واسطه هایی در کار کند خود، تمام هستی ها را پدید آورد. به نظر متکلمان سخن خداوند مبنی بر اینکه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» یعنی فرمان نافذ خداوند در جهان چنان است که چون بخواهد چیزی را پدید آورد به محض اینکه بگوید: موجود باش، آن چیز موجود می شود» (یس، ۸۲) بیانگر این معنا و حدیث «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» (شهرستانی، نهاییه الاقدام، ۵) مؤید این دیدگاه است. فخر رازی با توجه بدین سخنان و با تأمل در آنها و نیز با طرح و تبیین دیدگاهها در آثار خود همواره، به گونه ای از نظریه دینی-کلامی «خلق از عدم» جانبداری می کند و در کار نقد و نفی دیدگاههای فلسفی می کوشد و برای تحقق این منظور، بنیاد اندیشه فلسفی، یعنی قاعده الواحد را مورد نقادی

۱. سنخیت، یعنی همگونی و همجنسی و مراد همگونی و همجنسی در مادی بودن و غیرمادی بودن است.

قرار می‌دهد و آنرا مردود می‌شمارد (المباحث المشرقیه، ۵۰۵/۲-۵۰۷) و تصریح می‌کند که هیچ مانعی بر سر راه آفرینش تمام موجودات (= ممکنات)، بی‌واسطه، از سوی خدا وجود ندارد، منتهی برخی از موجودات بدون هر گونه شرط و تنها بدان سبب که ماهیتشان ممکن است (ممکن‌الوجودند) آفریده می‌شوند، مثل افلاک، و برخی دیگر، که همان موجودات مادی و جسمانی (= زمینی) اند آفریده‌شدنشان مشروط بدین امر نیز هست که پیش از آفرینش آنها، موجوداتی دیگر (= افلاک) نیز آفریده شود؛ موجوداتی که تنها زمینه‌سازند و به‌هیچ‌روی در ایجاد مؤثر نیستند (همان، ۵۰۷/۲-۵۰۸). بر بنیاد نفی قاعده الواحد - که به وحدت جهان می‌انجامد - فخر رازی نیز همانند متکلمان وحدت جهان را نفی می‌کند و امکان آفرینش هزاران جهان را از سوی خدا ممکن می‌داند (زرکان، ۳۷۹).

۲) بقا یا فنای جهان: پاسخ دادن به پرسش دوم نیز همانند داستان آفرینش، با پذیرش نظریه خلق از عدم، یا نفی این نظریه پیوند دارد. بدین معنا که طرفداران خلق از عدم (= آفرینش از هیچ) یعنی متکلمان به فنای جهان باور دارند و بر آنند که عمر جهان نیز به پایان می‌رسد؛ چرا که هر چه را آغاز هست انجام نیز هست. در برابر، نفی‌کنندگان نظریه خلق از عدم، یعنی فیلسوفان، بر آنند که هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام و جهان که ازلی است، لامحاله ابدی نیز خواهد بود. فخر رازی، با آنکه در کتاب المباحث المشرقیه (۷۸/۲-۸۱ و ۹۶-۹۷) با سخن‌گفتن از ازلیت افلاک و نفی تباهی و نابودی آن، از نظریه فلسفی بقای جهان دفاع می‌کند، اما در بیشتر آثار خود به شیوه متکلمان اشعری از فنای جهان سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که جهان تا آن زمان باقی است که خدا می‌خواهد و چون

خداوند اراده نابودی جهان کند جهان یکسره نابود خواهد شد (به عنوان مثال: تلخیص‌المحصل، ۲۱۹).

۳) خمیرمایه جهان: در توضیح و تبیین پاسخ سوم، فیلسوفان اسلامی به نظریه ارسطو گراییده‌اند و متکلمان به نظریه ذره‌گرایی (atomism). بر طبق نظریه ارسطو، موجودات از هیولی (= ماده) و صورت (= حقیقت هر چیز) ترکیب و تشکیل شده‌اند و بر بنیاد نظریه ذره‌گرایی، اشیای جهان، جمله، از ذره‌های تجزیه‌ناپذیر یا جوهرهای فرد ترکیب یافته‌اند. در این زمینه نیز، گرچه فخر رازی در پاره‌ای از آثار خود از نظریه «هیولی و صورت» سخن می‌گوید، اما به گواهی به‌بیشتر آثارش نظریه نهایی او همانا نظریه ذره‌گرایی است. فخر رازی در این زمینه کتابی مستقل نیز تألیف کرده است. وی در کتاب جامع‌العلوم (ص ۷) از این معنا سخن می‌گوید که برهانی قاطع بر اثبات جوهر فرد (= ذره تجزیه‌ناپذیر) برای متکلمان استخراج کرده است تا در برابر فیلسوفان از نظریه خود دفاع کنند.

از آنجاکه جهان ما، جهانی است در زمان و مکان، بحث از زمان و مکان نیز از مباحث جهان‌شناسی است؛ بحثی دور و دراز با دیدگاه‌های مختلف. در این زمینه نیز، مثل بسیاری از موارد آراء افلاطون و ارسطو مورد عنایت فیلسوفان و متکلمان است. فخر رازی در زمینه زمان و مکان، افلاطونی است. به نظر وی مکان، بعدی است موجود و خلأ (= مکان خالی) نیز امری است وجودی که در داخل و نیز در خارج جهان موجود است. رأی نهایی فخر رازی در باب زمان نیز رأی افلاطونی است. بدین معنا که به نظر فخر رازی زمان، جوهری است موجود، قائم به نفس و مستقل به ذات که حادث نیست؛ بلکه ازلی و ابدی است و چنین است که فخر رازی در اظهار نظر خود در زمینه زمان همانند متکلمان نمی‌اندیشد و زمان را امری حادث و

موهوم نمی‌شمارد^۱... اما حکایت «زمان معیار»، یعنی زمانی که با آن زمان را می‌سنجند، حکایتی است بدیع و نظریه‌ای است شبیه نظریه «زمان مکانی» که هانری برگسن، حکیم فرانسوی سده نوزدهم میلادی از آن سخن می‌گوید. حکایت چنان است که ماجرای که در زمان معین - مثلاً زمان A - می‌گذرد بر ماجرای که پس از آن - فی‌المثل در زمان B - جریان می‌یابد تقدم زمانی دارد، اما این تقدم مربوط به زمان A بر زمان B نیست. پرسش آن است که تقدم و تأخر اجزای زمان را، مثل تقدم زمان A بر زمان B و تأخر زمان B بر زمان A، چگونه و با کدام زمان باید سنجید؟ اگر «زمان معیار» یا «زمان میزان» از جنس زمان باشد کار به تسلسل می‌کشد؛ چرا که هر جزء از زمان را با جزئی دیگر اندازه باید گرفت و آن جزء را هم با جزئی دیگر و بدین سان تسلسل لازم می‌آید. بنابراین زمان معیار یا زمان میزان باید زمانی دیگر باشد؛ زمانی که ماهیت زمانی ندارد و چیزی است نه از جنس زمان. «زمانی که ماهیت زمانی ندارد»، یعنی زمان معیار که فخر رازی از آن سخن می‌گوید، چنانکه گفته آمد به «زمان مکانی» برگسن می‌ماند (رک: روزه آرنالدز، یافته‌های فلسفی در تفسیر کبیر، ترجمه و تلخیص رضا داوری، معارف، ویژه‌نامه فخر رازی، ۳۱۳-۳۱۴).

انسان

سومین ضلع مثلث مسائل متافیزیکی (= فلسفی) ضلع انسان است و در باب انسان می‌توان سه پرسش طرح کرد و مسائل انسان‌شناسی را

۱. در باب ماهیت مکان نظریه‌های مختلفی اظهار شده است که از جمله آنهاست: (۱) بُعد مجرد (فضا)، که دیدگاه افلاطون است و شیخ اشراق و ملاصدرا. افلاطون می‌گفت: فی‌المثل اتاق بعد مجردی دارد که در همه حال (پرسیدن و خالی شدن اتاق) موجود است؛ (۲) بُعد موهوم، یعنی وجودی وهمی و نه واقعی؛ البته ملاعبدالرزاق لاهیجی منشأ انتزاع مکان را موجود و واقعی می‌شمارد؛ (۳) سطح باطن جسم حاوی که مماس است با ظاهر جسم محوی، که دیدگاه ارسطو و پیروان اوست (= دیدگاه مشائیان).

ذیل سه عنوان مورد بررسی قرار داد:

(۱) انسان، یا حقیقت انسان چیست؟

(۲) حکایت افعال انسان چیست؟

(۳) انسان باید چگونه رفتار کند؟

(۱) حقیقت انسان: حکایت حقیقت انسان دو مسأله را پیش روی ما قرار می‌دهد: نخست، مسأله مادی بودن یا روحی بودن (= مجرد بودن) هستی انسان؛ دوم، مسأله معرفت (= شناخت) که ویژگی اختصاصی انسان است.

در تبیین مسأله نخست، متکلمان حقیقت و ذات انسان را مادی می‌شمارند و آن را عبارت از ذره‌های بنیادی یا اجزای اصلی می‌دانند، ذره‌ها یا اجزائی که همواره باقی است و هیچ‌گاه از میان نمی‌رود. در برابر دیدگاه متکلمان، فیلسوفان اسلامی حقیقت انسان را روح مجرد او می‌دانند؛ روحی که به گونه‌ای ملکوتی و آسمانی است. فخر رازی، گاه از دیدگاه متکلمان دفاع می‌کند (الاربعمین، ۲۶۷ و ۲۹۲؛ البراهین، ۳۱۲/۱) و گاه به نظریه فیلسوفان می‌گراید و حقیقت انسان را نفس مجرد یا روح مجرد می‌شمارد (المباحث المشرقیه، ۳۴۵/۲، ۳۷۷-۳۷۹).

در تبیین و توضیح مسأله دوم، یعنی مسأله معرفت (= شناخت) - که از مهمترین مسائل فلسفی است و ویژگی اختصاصی انسان به‌شمار می‌آید - رازی تقریباً پیرو ابن‌سیناست و نظام شناخت‌شناسانه‌ای که به‌دست می‌دهد همان نظام شناخت‌شناسانه مشائی است. به‌نظر فخر رازی سرچشمه شناخت و معرفت، روح اندیشنده یا نفس ناطقه انسان است که از آن به‌عقل یا قوه عاقله تعبیر می‌شود. این روح اندیشنده - که نام دیگر آن ذهن است - بر خلاف دیدگاه افلاطون «لوح نانوشته» است. معنای این سخن آن است که

روح (= نفس) قدیم (= ازلی) نیست و حقایقی را با خود این جهان نمی آورد و به فراموشی نمی سپارد تا علم (= شناخت) چنانکه افلاطون و سقراط بر آن بودند تذکر (= یادآوری) به شمار آید. روح، حادث است، و چنانکه گفته آمد بسان «لوح نانوشته». تنها چیزی که ذهن (= روح) با خود به این جهان می آورد، آمادگی و استعداد یادگیری است؛ آمادگی و استعدادی که زمینه کسب معرفت است. روح انسان از استعداد تا حضور ذهن نسبت به دانشها چهار مرحله طی می کند: (۱) مرحله استعداد یادگرفتن و آموختن که در اصطلاح از آن به عقل هیولانی تعبیر می شود؛ (۲) مرحله یادگرفتن و آموختن بدیهیات (= عقل بالملکه)؛ (۳) مرحله یادگرفتن دانشهای اکتسابی و نظری، یعنی نظریات (= عقل بالفعل)؛ (۴) مرحله حضور ذهن نسبت به آموخته ها (= عقل مستفاد). در مرحله سوم انسان به دانش آموزی می ماند که دانش خاصی را به طور کامل آموخته و در امتحان بالاترین نمره را گرفته است و در مرحله چهارم به معلمی شبیه است که مباحثی را به قصد تدریس و تبیین در کلاس درس یاد گرفته است. بدیهی است که معلم، نسبت به دانش خود، حضور ذهن تام و تمام دارد، یعنی خزانه ذهنش همواره مورد استفاده اوست و دانشهای او در برابر دیدگانش مصور است. روح انسان، به شرط تزکیه و تصفیه با عقل فعال؛ همان نیرویی که به نظر حکمای مشایی رابط جهان برین و جهان فرودین، یعنی رابط جهان مجرد و جهان مادی است، پیوند می یابد و خزانه دانش عقل فعال را مورد استفاده قرار می دهد. نیز به نظر مشائیان، سیر تکاملی روح اندیشنده (= عقل) از مرحله استعداد تا مرحله حضور ذهن، یعنی از مرتبه هیولانی تا مستفاد به مدد عقل فعال صورت می گیرد، یعنی که روح، این ره نه به خود، که به مدد عقل فعال می پوید. فخر رازی، از آنجا که جهان عقول فیلسوفان مشائی را قبول

نداشت این امر را نیز به خدا بازگرداند و اعلام داشت که سیر تکاملی روح از استعداد تا کمال معرفت، نتیجه فیض خدا و حاصل لطف و دستگیری اوست. وی مراحل چهارگانه را در این سخن خدای بزرگ می‌جوید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ: خداوند شما را از بطن مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ نمی‌دانستید (= مرحله هیولانی) و سپس به شما چشم و گوش و قلب عطا کرد (= مراحل دیگر) تا مگر سپاسگزار باشید» (نحل، ۷۸). مراد فخر رازی از تطبیق مراحل چهارگانه شناخت با آیه تأکید بر این امر نیز هست که راهبر روح از استعداد تا کمال معرفت، نه عقل فعال، که خداست.

آیا شناخت حقیقت ممکن است؟ گرچه برخی از حکما علی‌رغم هدف فلسفه که عبارت است از شناخت حقیقت، یا معرفت ماهیت اشیا، تصریح می‌کنند که: شناخت حقیقت ممکن نیست، و معرفت انسان، محدود است به صفات و ظواهر اشیا، اما فخر رازی، همانند بسیاری از فیلسوفان از امکان شناخت حقایق اشیا سخن می‌گوید و در کتاب المباحث المشرقیه (ج ۱/ ۳۷۵-۳۷۷، و ۳۴۵) تصریح می‌کند که امکان شناخت حقایق اشیا هست (نیز رک: همان، ۵۱۳/۲-۵۱۴؛ تفسیر کبیر، ۸۹/۲۰-۹۰). اما حقیقت، خود معانی گوناگون دارد، بدین شرح:

الف) در جهان‌شناسی و هستی‌شناسی، مراد از حقیقت، هم چیستی اشیا است (= ماهیت اشیا)؛ هم واقعیت اشیا، یعنی عینیت و استقلال اشیا نسبت به ذهن؛ و هم چهره تجربه‌ناپذیر اشیا است که از آن به ذات، کنه، و بود نیز تعبیر کرده‌اند و مراد از این سخن که: «فلسفه، حقیقت‌شناسی است»، شناخت حقیقت در همین معانی است.

ب) در شناخت‌شناسی، مراد از حقیقت، مطابقت ذهن است با

عین، یا مطابقت فکر است با واقع و بدین ترتیب، حقیقت، در شناخت‌شناسی، «صفت فکر» است: فکری حقیقت است که با واقع مطابق باشد (حکایت رئالیسم) و فکری خطاست که با واقع مطابقت نکند. پیداست که در جریان حقیقت‌شناسی، معنای شناخت‌شناسانه حقیقت به معنای جهان‌شناسانه آن می‌پیوندد.

ج) در ارزش‌شناسی، یعنی در اخلاق و زیبایی‌شناسی، حقیقت، در برابر واقعیت است. واقعیت، حکایت چیزی است که هست (مثلاً دیکتاتوری و گرسنگی)، و حقیقت، حکایت چیزی است که باید باشد؛ حکایت آرزو و آرمان (مثلاً آزادی و نبودن گرسنگی)...

رئالیسم یا ایده‌آلیسم؟ در بحث شناخت پس از طرح این معانی که: شناخت، با کدام ابزار و کدام روش حاصل می‌شود، و آیا به شناخت حقایق می‌توان رسید یا نه، به طرح مهم‌ترین حکایت شناخت‌شناسی می‌پردازند؛ همان حکایت که یا به واقع‌گرایی (= اصالت واقع: realism) می‌انجامد، یا به انگارگرایی (= اصالت تصور: idealism) منتهی می‌شود. حکایت چنین است: متعلق شناخت ما چیست؟ آیا شناخت ما به واقعیتهای خارجی تعلق می‌گیرد و ذهن (= شناخت = تصویر ذهنی) ما با عین (= واقعیت بیرونی ذهنی) تطابق ماهوی دارد یا نه؟ یعنی وقتی ما یک پدیده را می‌شناسیم، مثلاً یک درخت را، و صورتی از آن را به ذهن می‌آوریم، آیا صورت ذهنی ما با درخت مطابقت دارد و ماهیت ذهنی و عینی درخت یکی است، یا چنین نیست و ذهن و عین مطابقت ندارند؟ کدامیک؟ پاسخها چنین است.

۱) در جریان شناخت، ذهن و عین، مطابقت ماهوی دارند و شناخت ما امری واقعی و عینی (objective) است. این است حکایت واقع‌گرایی یا رئالیسم.

۲) در جریان شناخت، ذهن و عین، مطابقت ماهوی ندارند و شناخت ما امری ذهنی و غیرواقعی (subjective) است. به بیان دیگر ما، نه واقعیت‌ها را، که تجربه‌های ذهنی، یا تصویرهای ذهنی خود را - که به هیچ‌روی با واقعیت‌های بیرون ذهنی مطابقت ندارند - می‌شناسیم؛ چرا که ذهن، فعال است و تصویرها را دگرگون می‌سازد. چنین است داستان غوغابرانگیز انکارگرایی یا ایده‌آلیسم.

امام فخرالدین رازی انگارگر است، یا واقع‌گرا؟ به بیان امروزی ایده‌آلیست است، یا رئالیست؟ حکمای اسلامی، غالباً، واقع‌گرا هستند و متکلمان، اکثر، انگارگرا؛ چرا که حکما به بیانهای مختلف از «وجود ذهنی» سخن می‌گویند و اکثر آنها بر این باورند که پدیده‌ها دارای دو گونه وجودند: وجود عینی (= خارجی = واقعی)؛ و وجود ذهنی (= شناخت = علم)، اما ماهیت هر پدیده، چه در مورد وجود عینی، و چه در مورد وجود ذهنی یکی است و این سخن به معنای تطابق ماهوی ذهن و عین است^۱ (رک: ابن سینا، شفا، الهیات، ۱۴۰؛ ملاصدرا، اسفار، ۱/۲۶۶). در برابر حکما، متکلمان از نسبی بودن و اضافی بودن شناخت سخن می‌گویند و وجود ذهنی را نفی می‌کنند. چنانکه فخر رازی، خود تصریح می‌کند که: شناخت، اضافه‌ای است بین عالم و معلوم (= شناسنده و شناخته‌شده). این سخنان بدان معناست که تطابق ماهوی ذهن و عین، متفی است و انگارگرایی (= ایده‌آلیسم)، چنانکه گفتیم معنایی جز عدم تطابق ماهوی ذهن و عین ندارد. بدین ترتیب امام فخرالدین رازی بدان سبب که آشکارا شناخت را اضافه بین عالم و معلوم می‌داند (المباحث المشرقیه، ۱/۳۳۱؛ تلخیص المحصل، ۱۵۷) و تطابق را منکر است آشکارا از

۱. ملاصدرا تصریح می‌کند که: «المَاهِيَةُ مَحْفُوظَةٌ فِي الْوُجُودَيْنِ: ماهیت در وجود ذهنی و عینی محفوظ است» (اسفار، ۱/۲۶۶).

انگارگرایی (= ایده‌آلیسم) جانبداری می‌کند و همانند بیشتر متکلمان، انگارگرا (= ایده‌آلیست) به‌شمار می‌آید، اما بدان‌سبب که آشکارا، طی فصلی مستقل، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، از «وجود ذهنی» سخن می‌گوید و پیش از دیگر طرفداران وجود ذهنی با براهین مختلف، وجود ذهنی را به اثبات می‌رساند (المباحث المشرقیه، ۴۱/۱-۴۲) در شمار واقع‌گرایان (= رئالیستها) محسوب می‌شود؛ چرا که پذیرش وجود ذهنی به معنی پذیرش اشتراک ماهیت در هر دو وجود، یعنی در وجود ذهنی و عینی است و این اشتراک و به تعبیر ملاصدرا «محفوظ بودن ماهیت در هر دو وجود» تصریح به نظریه واقع‌گرایی و تأکید بر صحت این نظریه خواهد بود.

۲) افعال انسان: در زمینه افعال انسان، نیز دو مسأله درخور توجه است: مسأله جبر و اختیار؛ و مسأله حُسن و قُبْح افعال:

الف) مسأله جبر و اختیار، یکی از دشوارترین و حل‌ناشدنی‌ترین معماهای وجود انسان است. آیا انسان کردارهای ارادی خود را با توانایی و با خواست و اراده خود انجام می‌دهد، یا خواست (= خدا) است که انسان را به کارهایی وامی‌دارد و یا مانع انجام گرفتن کارهایی از سوی انسان می‌گردد و انسان، دل خوش می‌دارد و گمان می‌کند که فاعل کردارهای ارادی خویش است؟! راستی را حقیقت چیست؟

آزادی انسان در کردارهای ارادی خود، حکایت اختیار است و آزادی اراده، و حکایت این معناست که خداوند توانایی انجام دادن کردارهای ارادی انسان را به او داده و او را در انجام دادن این کردارها به خود واگذاشته است (= تفویض)، و به همین سبب است که انسان «مُختار (= صاحب اختیار)» است و به سبب مختار بودن، مسئول. در برابر، سلطه قدرت پروردگار بر کردارهای ارادی انسان و انجام گرفتن

این کردارها هم به اراده او، داستان جبر است که بنا به باور طرفداران جبر، و به تعبیر صائب:

با اختیار او چه بود اختیار ما؟! با نور آفتاب چه باشد شرار ما؟! نظریه نخستین، مذهب اختیار (= تفویض) است و نظریه دوم، مذهب جبر. بنا به قول مشهور معتزله از نظریه نخستین جانبداری می کنند و اشاعره، از نظریه دوم. اما ماجرا به همین جا پایان نمی پذیرد. حکایت اختیار، مشکل مسئولیت انسان و قصه پاداش و کیفر را حل می کند، اما دشواری محدود شدن قدرت خدا را با پذیرش این معنا بر جای می نهد که در جنب قدرت خدا قدرت انسان هم معنی دارد و قدرت خدا را به قلمرو کردارهای ارادی انسان راه نیست! داستان جبر، دشواری محدود شدن قدرت خدا را حل می کند، اما مشکل مسئولیت و پاداش و کیفر را به گونه معمایی لاینحل باقی می گذارد! آخر اگر ما مجبوریم که گناه کنیم کیفر دادنمان چه معنی دارد و اگر از انجام دادن کردار نیک ناگزیریم به چه سبب به ما مزد می دهند؟! این مشکلات، اندیشمندان را به جستجوی راهی میانه کشاند؛ راهی که هم قدرت خدا محدود نشود، هم مسأله مسئولیت انسان حل گردد. اشعری، به گمان خود، راه میانه را در سازگاری دو قدرت دید؛ سازگاری، یا به قول او اقتران قدرت خدا و انسان در انجام گرفتن کارهای ارادی. وی بر این نظریه نام کسب نهاد و اعلام کرد کردارهای ارادی انسان را خدا می آفریند، اما بنده آنها را کسب می کند! حکایتی حیرت انگیز که آنرا از عجایب علم کلام^۱ شمرده اند (الملل والنحل، ۱/ ۹۷-۹۸).

فخر رازی هیچگاه با نظریه اختیار (= تفویض) از در آشتی

۱. نظریه «طفره»، منسوب به نظام معتزلی، و نظریه «حال» منسوب به ابوهاشم جبائی معتزلی به همراه نظریه «کسب» عجایب سه گانه علم کلام به شمار می آیند (عباس اقبال، خاندان نوبختی، چاپ طهوری، ص ۱۶۹ پاورقی).

در نمی آید و اگر جای جای در برخی از آثارش از اختیار سخن می گوید، آن سان می گوید که خواننده آنرا چندان جدی نگیرد، اما همواره از یک سو به جبر می گراید و از سوی دیگر در کار یافتن راهی است میانه جبر و اختیار؛ راهی که ظاهراً یافتنی نیست!

دفاع از جبر، که از آن سو به معنی حمله های سخت به مخالفان معتزلی او نیز هست؛ مخالفانی که او را از خوارزم راندند، سراسر آثار فخر رازی را آکنده است. وی آشکارا از این معنا سخن می گوید که «بنده موجد فعل خود نبود و فرض قدرت بنده بر ایجاد (ایجاد فعل اختیاری) باید که مُحال باشد» (البراهین، ۲۱۸/۱، ۲۲۲-۲۲۳). به همین سبب در تفسیر کبیر استدلال می کند که اساساً اگر کارهای ارادی انسان به اراده او صورت پذیرد کار به تسلسل اراده ها می انجامد و نتیجه می گیرد که سلسله اراده ها به ناگزیر به اراده حق منتهی می گردد (تفسیر کبیر، ۱۴۱/۷). فخر رازی در جستن راهی میانه تلاشها می ورزد و سر به دیوار حیرت و جستجو می زند تا مگر راهی بیابد. او نظریه کسب اشعری را هم نامعقول و محکوم به شکست می داند و در پی راهی دیگر است؛ راهی که توگویی هرگز، آنرا جز در سخن نمی توان یافت و اگر بخواهیم انگشت نقد و نفی بر آن نهیم کاری دشوار نخواهد بود. وی ضمن کژخواندن هر دو راه؛ راه جبر و راه اختیار می گوید: راه راست آن است که انجام گرفتن کارهای ارادی انسان را از سوی او بپذیریم، اما بدین حقیقت هم اقرار کنیم که هر چه روی می دهد معلول قضای الهی است! (همان، ۱۸۳/۱) و بدین سان امام فخرالدین رازی نیز همانند دیگر اندیشمندانی که «محیط فضل و آداب شدند و در جمع کمال شمع اصحاب»، ره زین شب تاریک برون نمی برد، فسانه ای می گوید و در خواب می شود؛ فسانه ای تناقض آمیز، همین و دیگر هیچ...!

ب) *مسأله حُسن و قُبَح افعال انسان*، دومین مسأله‌ای است که ذیل عنوان افعال انسان طرح توان کرد. حُسن یعنی زیبایی و خوبی و قُبَح، یعنی زشتی و بدی، و راستی را چرا برخی از کردارها را خوب و زیبا می‌شمارند و برخی را بد و زشت؟ معیار این تشخیص و این بازشناسی چیست؟ در پاسخ بدین پرسش پیشروان معتزله اعلام داشتند که زیبایی و زشتی یا خوبی و بدی (= حُسن و قُبَح) امری است در سرشت و ذات کردارها، یا دست‌کم (به‌نظر برخی از معتزله) امری است در صفتی از صفات آنها، و عقل دریا بنده و بازشناسنده زیبایی‌ها یا زشتی‌هایی در ذات کردارهاست. به‌نظر معتزله دین (= شرع) تأییدکننده دریافت عقل است. دلیل این امر هم آن است که پیش از آمدن پیامبر (ص) در میان یک جامعه، راهنمای مردم، عقل آنهاست. از این نظریه به‌نظریه حُسن و قُبَح ذاتی یا عقلی تعبیر می‌شود (شرح مواقف، ۸/ ۱۸۱- ۱۸۴؛ الارشاد، ۲۵۸). متکلمان امامیه، ماتریده و فیلسوف مغرب، ابن‌رشد با این نظریه همداستانند.

برخی از معتزله هم حُسن و قُبَح ذاتی را مردود شمردند و از این معنا سخن گفتند که زشتی و زیبایی، نسبی است. به‌تعبیر آنان وجهی و خصوصیتی در کردار هست که آن را زشت یا زیبا می‌سازد، چنانکه -فی‌المثل- برخی از پیروان این نظریه آن وجه و آن خصوصیت را «سودمندی» و «زیانمندی» می‌دانستند و بر آن بودند که اگر کرداری، سود به‌بار آورد خوب و زیباست و اگر زیان به‌حاصل آورد بد و زشت است.^۱

از سوی دیگر پیشروان اشاعره (= اشاعره متقدم)، علی‌رغم دیدگاه پیشروان معتزله، دین (= شرع) را میزان و معیار خوبی و بدی

۱. شبیه نظریه فیلسوفان سودگرای انگلیسی، بنتام و استوارت میل... ر.ک: تاریخ فلسفه، فصل مربوط به فلاسفه انگلیس.

امور می‌دانند و بر آنند که کردار ستوده در شرع، خوب و زیباست و کردار نکوهیده، بد و زشت. به نظر آنان عقل هم در جریان تشخیص‌های خود تحت تأثیر دین است. دلیل آنکه میزان و معیار، دین است از دیدگاه اشاعره آن است که اگر زشتی و زیبایی در ذات و سرشت امور باشد یک چیز همواره یا زشت است یا زیبا (= مطلق بودن زشتی و زیبایی) در حالی که - فی المثل - قتل، گناه زشت است مثل قتل مظلوم بی‌گناه، و گناه، زیبا، مثل قتل ظالم گناهکار (الارشاد، ۲۵۸؛ تلخیص‌المحصل، ۳۳۹). بعدها در مکتب اشاعره تحوّل رخ داد و اشاعره متأخر، یعنی آنان که از اواخر سده پنجم و نیز در سده ششم به بعد ظهور کردند (مثل غزالی و فخر رازی) زشتی و زیبایی یا حسن و قبح را به سه قسم تقسیم کردند: ۱) صفت کمال، زیباست مثل علم و صفت نقص، زشت است، مثل جهل؛ ۲) امر ملایم (= سازگار) با طبع، زیباست، مثل عدل، و امر منافی و منافر (= ناسازگار) با طبع، زشت، مثل ظلم؛ ۳) کرداری که در این جهان موجب ستایش و تحسین شود و در آن جهان، ثواب به بار آورد زیباست و کرداری که در این جهان سبب نکوهش گردد و در آن جهان، عقاب به بار آورد زشت است (شرح مواقف، ۱۸۱/۸ - ۱۸۳؛ تلخیص‌المحصل، ۳۳۹). معنای اول و دوم را تمام متفکران عقلی می‌دانند، اما معنای سوم مورد اختلاف است و حکایت عقلی بودن و شرعی بودن مربوط به همین معناست.

تفسیر حُسن و قُبْح به صفت کمال و صفت نقصان، یعنی صفتی که از کمال، حکایت می‌کند و صفتی که حکایتگر نقص است، ابتکار امام فخرالدین رازی است. ابن تیمیه، در رساله الاحتجاج بالقدر بدین معنا تصریح کرده و اظهار نظر کرده است که فخر رازی در این زمینه تحت تأثیر فلاسفه قرار دارد (زرکان، ۵۱۵). باری در این زمینه نیز فخر

رازی، چنانکه شیوهٔ اوست در طول زندگی نظریه‌های مختلفی اظهار کرده است:

□ مرحلهٔ نخست، مرحلهٔ دفاع از نظریهٔ پیشروان اشاعره یا اشاعرهٔ متقدم است، یعنی دفاع از نظریهٔ حسن و قبح شرعی (الاشاره، نسخهٔ خطی، با واسطهٔ زرکان، ۵۱۵).

□ مرحلهٔ دوم، مرحلهٔ دفاع از نظریهٔ اشاعرهٔ متأخر است، یعنی طرح و دفاع از طبقه‌بندی سه‌گانهٔ حسن و قبح که فخر رازی، خود، چنانکه گفتیم در این طبقه‌بندی نقش اساسی دارد و تفسیر حسن و قبح به‌صفت کمال و نقصان، ابتکار اوست.

□ مرحلهٔ سوم، گرایش به نظریهٔ خردگرایانهٔ معتزله است و دفاع از حسن و قبح عقلی. بدین معنا که فخر رازی در آثاری که در اواخر عمر خود تألیف کرده است، مثل *المطالب العالیه*، و *المعالم فی اصول الدین* به نظریهٔ حسن و قبح عقلی می‌گراید. اصول نظریات فخر رازی در این مرحله، بدین شرح است:

یک) باید بین افعال خدا و افعال انسان فرق نهاد.

دو) فعل خدا فراتر از حسن و قبح و فراسوی نیک و بد است.

سه) فعل انسان را می‌توان با میزانها و معیارهای حسن و قبح سنجید.

چهار) یگانه‌میزان و معیار تعیینِ حُسن و قبحِ افعال انسان «خرد (= عقل)» است و با خرد است که می‌توان زشتی و زیبایی کردارهای انسان را تشخیص داد. فخر رازی می‌کوشد تا نظریهٔ خردگرایانه را در بازشناسی زشتی و زیبایی کردارها، یعنی نظریهٔ حُسن و قبح عقلی را به‌خود نسبت دهد و خود را در این زمینه مبتکر بشمارد. برای این منظور نظریهٔ نسبیّت برخی از معتزله را (اینکه وجوهی در افعال هست که آنها را زشت یا زیبا می‌سازد) به‌تمام معتزله نسبت می‌دهد و

اعلام می‌دارد: «من به حسن و قبح عقلی باور دارم و بر آنم که خرد دریابنده و بازشناسنده زشتی و زیبایی کردارهاست.» وی در اثبات مدّعی خود چنین دلیل می‌آورد که: «مردم پیش از برانگیخته شدن پیامبران با خرد خود زشتی و زیبایی را بازمی‌شناختند و همین امر مثبت این مدّعاست که خرد دریابنده زشتی و زیبایی (= حسن و قبح) امور تواند بود» (زرکان، ۵۱۷-۵۱۹). توگویی فخر رازی یکسره از یاد می‌برد که این دلیل، همان دلیل پیشروان معتزله در اثبات نظریه حسن و قبح عقلی است. البته از یاد نبریم که امام فخرالدین رازی سه دلیل بر اثبات دیدگاه خردگرایانه خود می‌آورد که یکی از آنها دلیل معتزله است و دو دلیل دیگر - ظاهراً - ابتکار خود اوست. نیز از یاد نبریم که اساساً تفسیر ابتکاری امام از حسن به صفت کمال و از قبح به صفت نقصان، خود به معنی گرایش به نظریه حسن و قبح عقلی است و چنین است که فخر رازی، اندیشمند جستجوگر اشعری، در این زمینه نیز به معتزله می‌گراید، که برآستی خود با آن‌همه تأکید که جای جای بر خرد می‌ورزد و آن‌همه سود که از استدلال‌های عقلی-فلسفی می‌جوید و آن‌همه تأویل خردمندانه که از مسائلی چون مسأله رؤیت، یا مسأله استوای خدا بر عرش به دست می‌دهد یک معتزلی تمام‌عیار به شمار نمی‌آید؟!

۳) چگونگی رفتار انسان (مسأله نبوت، امامت، اخلاق): اگر یک روی سکه افعال انسان، حکایت جبر و اختیار است و حکایت حُسن و قبح افعال، که حکایت نخستین، داستان سرچشمه، یا علت و خاستگاه کردارهای ارادی انسان است، و حکایت دوم، داستان تعیین معیار و میزان بازشناسی زیبایی و زشتی، یا خوبی و بدی کردارها. روی دیگر این سکه قصّه چگونگی رفتار انسان است. در طرح این قصّه همواره می‌پرسند: انسان، چگونه باید رفتار کند تا خوشبخت

گردد و به اصطلاح حکما به سعادت برسد؟ وقتی موضوع چگونگی رفتار انسان را با مسأله حُسن و قُبْح پیوند می‌دهیم پرسشی بدین صورت شکل می‌گیرد: رمز و راز خوشبختی انسان در پیروی از «عقل» است، یا در تبعیت از «شرع (= دین)»؟ بدیهی و طبیعی است که طرفداران نظریه حُسن و قُبْح عقلی، عقل را کلید گنج سعادت به‌شمار آورند و طرفداران نظریه حُسن و قُبْح شرعی، شرع را راهبر انسان به‌سوی بهشت خوشبختی محسوب دارند، اما در جایی که فیلسوف خردگرا همواره دین می‌ورزد و در کار تلفیق دین و فلسفه می‌کوشد و دیندار متکلم همیشه گوشه چشمی به فلسفه و عقل دارد و در بهره‌گیری از عقل تلاش می‌ورزد هر دو راهنما به‌کار می‌آید؛ هم عقل، هم شرع؛ هم فلسفه، هم دین، و هیچ‌گاه یکی از این دو، به‌عنوان یگانه راهبر، دیگری را از مقام رهبری عزل نمی‌تواند کرد...

نبوت، امامت

و چنین است که از یک سو علم اخلاق، در مقام دانشی عقلی-فلسفی از چگونگی رفتار سعادت‌برانگیز فردی حکایت باز می‌گوید، و از سوی دیگر بدان سبب که در مشرق‌زمین، بویژه در ایران همانند دنیای غرب (از یونان آن روز تا غرب امروز) اخلاق و سیاست از دین جدا نیست، پیامبر و پیشوا، یعنی نبی و امام در مقام رهبران دینی و دنیایی مردم دیندار، حکایت احکام سعادت‌آفرین باز می‌گویند و مردم را در کار دنیا و دین، ره می‌نمایند؛ حکایت همان احکام و قوانین الهی که از طریق وحی به پیامبر ابلاغ می‌شود، و پیامبر با تکیه بر این احکام و ابلاغ آن به مردم، به قول متفکران اسلامی و نیز به گفته فخر رازی، از یک سو روابط اجتماعی مردم را تنظیم می‌کند و به آنها می‌آموزد که چگونه رفتار کنند تا در زندگی فردی و اجتماعی سعادت‌مند گردند

(المباحث المشرقیه، ۵۲۳/۲؛ تلخیص‌المحصل، ۳۶۳) و از سوی دیگر با ارشاد خلق و توجه دادن مردم بدین معنا که جایگاه اصلی انسان، نه این جهان که جهانی دیگر است و نیز با آموختن عبادات لازم به مردم و تعلیم شیوه درست بندگی به درگاه حق به آنان، سعادت جاودانشان را در زندگی اخروی تأمین می‌کند. فخر رازی ضمن برشمردن دوازده فایده دنیوی و اخروی نبوت در کتاب‌المحصل، سلطان را رهبر ظاهری، فقیه را رهبر باطنی، و پیامبر را رهبری ظاهری و باطنی، یعنی راهنمای دنیوی و اخروی مردم معرفی می‌کند (تلخیص‌المحصل، ۳۶۲-۳۶۴) و بدین سان امام فخرالدین رازی به گونه‌ای از رهبری گسترده پیامبر سخن می‌گوید که هم رهبری ظاهری و دنیایی را در بر می‌گیرد، هم رهبری باطنی و اخروی را، و به زبان و بیان خود از پیوند دین و سیاست و حکومت سخنها می‌گوید^۱...

و اما مسئله امام و امامت! امام جانشین پیامبر است و امامت، جانشینی پیامبر در امور دینی و دنیایی مسلمانان است. این مسئله بزرگترین مسئله مورد اختلاف مسلمانان و در واقع بنیاد دیگر اختلاف نظرهاست. مباحث سیاسی و نظریه سیاست متکلمان چیزی جز مسئله امامت و خلافت نیست. اگر در آرمان‌شهر (= مدینه فاضله) افلاطون، فیلسوفان، شاه می‌شوند، یا شاهان، فیلسوف می‌گردند، یعنی رهبری جامعه را فیلسوفان به عهده دارند، در آرمان‌شهر دینی متکلمان و حکیمان مسلمان، نخست، نبی، و سپس جانشین و جانشینان وی اداره امور مردم را به عهده دارند و از آنجا که جهان جای درنگ نیست و سعادت جاودان، سعادت اخروی است رهبری

۱. فخر رازی در تبیین وحی و معجزه نیز آراء خاصی دارد که در بحث نبوت، ضمن آراء کلامی فخرالدین رازی (پیوست) مورد بحث قرار گرفته است.

آرمان‌شهر متکلمان - که همان جامعه آرمانی اسلامی است - هم رهبری امور دنیوی است، هم رهبری امور اخروی. مسأله جانشینی پیامبر، مسلمانان را به دو گروه تقسیم کرد: گروه شیعه؛ گروه سنی:

شیعیان، امامت را یکی از اصول دین (= یکی از اصول مذهب شیعه) به شمار می‌آورند و بر آنند که جانشین حضرت محمد (ص)، پسر عم آن حضرت، علی ابن ابیطالب است که هم از قبیله قریش است، هم برترین امت است، و هم معصوم و از سوی پیامبر (ص) به جانشینی برگزیده شده است. از این گزینش که به امر خدا صورت گرفته است به «نص» تعبیر می‌شود. پس علی (ع) و یازده فرزند او - امامان یازده گانه - به ترتیب به جانشینی پیامبر می‌رسند و اداره جامعه مسلمانان را به عهده می‌گیرند. آخرین امام، غایب است و آنگاه که اراده حق اقتضا کند ظهور خواهد کرد و جهان را آکنده از داد خواهد ساخت و مدینه فاضله (= آرمان‌شهر) اسلامی را تحقق خواهد بخشید. او صاحب زمان است و مهدی موعود...

سُنیان، امامت، و به تعبیر دقیق‌تر، خلافت را نه از جمله اصول، که از جمله فروع دین می‌شمارند و بر آنند که جانشین حضرت محمد (ص)، پدرزن آن حضرت ابوبکر است که او نیز از طایفه قریش است و از سوی امت (= مسلمانان) - که موظفند تا جانشین پیامبر (ص) را انتخاب کنند - و به اصطلاح با رأی اکثریت انتخاب شده است. به نظر اهل سنت پس از ابوبکر، عمر، سپس عثمان، و آنگاه علی به خلافت می‌رسند. از این چهار تن به خلفای راشدین تعبیر می‌شود. فخر رازی در مسأله امامت یک اشعری مردّد است و در پاره‌ای از آثار خود به نظریه شیعه در امامت می‌گراید. بدین ترتیب می‌توان دیدگاه‌های او را در امامت بدین شرح مورد بحث و بررسی قرار داد:

(۱) اعتقاد به تسنن: فخر رازی همانند یک سنی معتقد، امامت را مسأله‌ای فقهی و از جمله فروع دین می‌شمارد و امام را رهبر دینی و دنیایی مسلمانان می‌داند. نیز همانند اهل تسنن از جانشینی ابوبکر و خلافت خلفای راشدین به انتخاب مردم (به اجماع اهل حل و عقد یعنی خبرگان اُمت) سخن می‌گوید، و خلفای اموی و عباسی را جانشینان خلفای راشدین و در نتیجه جانشینان پیامبر (ص) می‌داند و سرکشی در برابر آنان را گناهی نابخشودنی می‌شمارد، چنانکه سرکشی تکش خوارزمشاه را در برابر خلیفه بغداد بر نمی‌تابد و در فیروزکوه، روز جمعه، در حضور سلطان غیاث‌الدین محمد سام پادشاه غوری - که مطیع خلیفه است - به منبر می‌رود و با آنکه به نام تکش کتاب نوشته است (کتاب جامع‌العلوم) و از او بهره‌مند گردیده است، خطاب به غیاث‌الدین می‌گوید: «یا ایها الغیاثُ الْمُسْتَفَاتُ! الْمُسْتَفَاتُ مِنْ تَكْشِرِ الطَّاعِيِ الْبَاغِيِ»^۱ (طبقات ناصری، ۱/۳۲۰). امام فخرالدین رازی، علی‌رغم نظریه شیعه مبنی بر عصمت امام، امام را معصوم نمی‌داند، اما معتقد است که موصوف بودن امام به نه صفت ضروری است: اجتهاد؛ تدبیر (= حسن رأی)؛ سیاست؛ شجاعت؛ عدالت؛ آزادگی؛ بلوغ؛ خردمندی؛ مذکور بودن؛ و نسب قریشی داشتن.

(۲) گرایش به تشیع: امام فخر، پس از آن‌همه تعصب در تسنن، در کتاب المطالب‌العالیه (با واسطه زرکان، ۶۰۱-۶۰۲) - که از آثار بسیار

۱. و این امر شگفت نیست که همه باورمندان به خلافت، طغیان علیه خلیفه واجب‌الاطاعه را بر نمی‌تابند، چنانکه ظهیرالدین فاریابی، شاعر سده ششم، نیز درافتادن تکش خوارزمشاه را با خلیفه کفر می‌شمارد و در قطعه‌ای طنزآموز خطاب به وی می‌گوید:

شاهها عجم چو گشت مسخر به تیغ تو	رو لشکری به بارگه مصطفی فرست!
پس کعبه را خراب کن و ناودان بسوز	خاک حرم چو ذره به سوی هوا فرست!
تا کعبه جامه می‌چکند، در خزانه نه	وانگه به سوی کعبه سه گز بوریا فرست!
تا کافری تمام شوی سوی کسرخ شو	وانگه سر خلیفه به سوی خطا فرست!

(دیوان ظهیر فاریابی، تصحیح استاد زنده‌یاد دکتر امیر حسن یزدگردی، نسخه دست‌نوشته، ص ۲۴۳)

مهم اوست و در اواخر عمر نوشته است - به تشیع می‌گراید و نظریه شیعه امامیه را در باب امام زمان؛ امام غایب - که مهدی است و موعود - مورد تأیید قرار می‌دهد. بدیهی است که تأیید نظریه شیعه در مورد امام زمان به معنی تأیید نظریه امامت بر بنیاد باورهای امامیه نیز هست. آنچه فخر رازی در کتاب *المطالب العالیه* مطرح می‌کند برهانی است بر بنیاد تکامل موجودات، موسوم به برهان انتخاب و ترقی در اثبات ضرورت وجود پیامبران. بر طبق این برهان، انسان، کاملترین موجودات در میان جماد، نبات و حیوان است و در میان افراد انسان هم، صرف نظر از عامه مردم، کاملانی هستند که به اصلاح و تکمیل خود مشغولند، مثل قطب و ولی، و نیز کاملانی هستند مکمل که به اصلاح مردم می‌پردازند و آنان را به کمال می‌رسانند. اینان پیامبرانند که پایگاه آنان، پایگاه فرشتگان است و در جامعه انسانی، مقام رهبری دارند (رک: پیوست، دیدگاه فخر رازی در زمینه دلیل انتخاب و ترقی در نبوت). همچنین به نظر فخر رازی در هر دوره و هر عصر، در میان مردم یک تن هست برتر و کامل تر از دیگران در اندیشه و بازشناسی نیک از بد، یعنی در عقل نظری و عقل عملی و هموست که صوفیان او را قطب عالم می‌خوانند و اهل سنت او را ولی می‌دانند. همین انسان کامل است که امامیه (= شیعه) گاه از او با عنوان امام معصوم سخن می‌گویند، و گاه با عنوان صاحب الزمان و بر آنند که امام معصوم و صاحب زمان، غایب است و از دیده‌ها نماند. آنگاه فخر رازی تأکید می‌کند که بی‌گمان، امامیه در هر دو توصیف خود، یعنی توصیف امام به معصوم بودن و صاحب الزمان بودن، راست گفته‌اند و طریق صواب پوییده‌اند؛ چرا که وقتی آن انسان کامل از کاستیهای دیگران منزّه باشد به ناگزیر معصوم است و چون تنها اوست که در هر دوران و هر زمان مقصود بالذات است و دیگران، جمله پیرو اویند و او

مقام رهبری دارد لامحاله صاحب الزمان نیز هست. همچنین بدان سبب که مردم یک عصر نمی دانند صاحب الزمان در روزگارشان برترین خلق خداست، غایب نیز خواهد بود، که مردم، اعم از خواص و عوام، او را نمی شناسند و تنها خدا او را می شناسد، چنانکه حق از زبان پیامبر (ص) می فرماید: «اولیائی تحت قیابی^۱ لا یعرفهم غیری: دوستان من در زیر قبه های من نهانند و جز من کسی آنان را نمی شناسد» (احادیث مثنوی، ۵۲) و بدین سان آشکارا، امام فخر به نظریه شیعه در امامت و سیاست می گراید و در آرمان شهر (= مدینه فاضله) خویش امام معصوم را به رهبری می نشاند تا در کنار راهنماییهای خرد، راه درست و راست را به مردم نشان دهد و بگویدشان چگونه باید رفتار کنند تا به سعادت دنیا و آخرت دست یابند...

دانش اخلاق

اما دانش اخلاق، دانشی است که از نیک و بد (= خیر و شر) سخن می گوید، و نیز از این معنا که انجام دادن کردارهای نیک موجب سعادت و نیکبختی می گردد و انجام دادن کردارهای بد سبب شقاوت و تیره بختی می شود. پیداست که کردارهای نیک، ریشه در خوبیهای نیک دارند و کردارهای بد، ریشه در خوبیهای بد، و اخلاق، جمع کلمه خُلُق است و خُلُق به معنی خوی است؛ خوی نیک، یا بد. خوبیهای

۱. مولانا «قیاب» را به «خویها» تفسیر می کند؛ خوبیهای اولیاء الله، و می افزاید که «اولیاء از آفت شهرت گریخته در راحتِ خمول، حَمُول مکاره باشند (یعنی در گمنامی امور نامطلوب را تحمل می کنند) تا عوام لا بلک (بلکه) خواص آن جماعت را ندانند و بر حالشان مطلع نشوند» (مناقب العارفین، ۱/۱۹۲). نیز در مثنوی (چاپ نیکلسن، ۲/۹۳۱-۹۳۲) در توصیف آنان می فرماید:

صد هزاران پادشاهانِ نهان سرفرازانند ز آن سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان بماند هر گدایی نامشان را برنخواند

نیک (= فضایل) و خویهای بد (= رذایل) در نهاد و سرشت انسان و به تعبیر دیگر در نفس انسانی جای می گیرند و منشأ کردارهای نیک و بد می گردند و موجب سعادت، یا شقاوت انسان می شوند. بدین ترتیب در دانش اخلاق با این پرسشها سروکار خواهیم داشت:

۱) فضیلت و رذیلت (خوی نیک و خوی بد) یعنی چه و فضایل و رذایل کدامند؟

۲) آیا خویها، یعنی فضیلتها و رذیلتها فطری اند یا اکتسابی و تغییر می پذیرند یا نه؟

۳) در سرشت انسان، شر (= خوی بد) غلبه دارد، یا خیر (= خوی نیک)؟ یعنی میل بشر به شر است، یا به خیر؟

۴) سعادت و شقاوت یعنی چه؟

پاسخ دادن به پرسشهای چهارگانه از دیدگاههای مختلف فخر رازی بدین شرح است:

۱) فضیلت و رذیلت؟

دیدگاه فخر رازی در تفسیر فضیلت و رذیلت و طبقه بندی فضایل و رذایل، دیدگاه ارسطویی یا مشایی است. بر طبق این دیدگاه، فضیلت، حد وسط یا اعتدال بین افراط و تفریط است و رذیلت، عدول از اعتدال است و گرایش به افراط و تفریط. از آنجا که جایگاه فضایل و رذایل (= خویهای نیک و بد) نفس انسانی است، فضیلت از اعتدال نیروهای نفس برمی خیزد. نیروهای نفس عبارتند از: نیروی نظری (= عقل نظری)؛ نیروی عملی (= عقل عملی)؛ نیروی غصّبی؛ و نیروی شهوی که از اعتدال آنها چهار خوی نیک، یا چهار فضیلت به بار می آید که بنیاد دیگر فضایل است، یعنی: حکمت؛ عدالت؛ شجاعت؛ و عفت. در برابر چهار فضیلت، چهار رذیلت (= رذایل چهارگانه) که

بنیاد بدیهاست قرار دارد: جهل، در برابر حکمت؛ جور، در برابر عدالت؛ جبن در برابر شجاعت؛ و سَره در برابر عفت (المباحث المشرقیه، ۱/ ۳۸۵-۳۸۶). فخر رازی در تفسیر کبیر (ج ۱/ ۱۸۳) صراط مستقیم را در سوره توحید (حمد) به اعتدال (= میانه‌روی) تفسیر می‌کند و از فضایل و رذایل چهارگانه سخن می‌گوید.

۲) خویهای فطری یا اکتسابی (حکایت تربیت)؟

در پاسخ بدین پرسش دو نظریه جلب توجه می‌کند: نظریه فطرت؛ نظریه اکتساب.

الف) نظریه فطرت: بر طبق این نظریه خویها فطری است، یعنی خویهای نیک و بد در ذات و سرشت انسان است و انسان با این خویها به جهان می‌آید و به قول علمای تربیت نفس یا ذهن انسان «لوحی است نوشته». از این نظریه دو نتیجه قطعی به بار می‌آید: یک) تعدد و تباین نفسها یا ذاتها. بدین معنا که سرشتها بر حسب آنکه دارای خویهای نیک باشند، یا خویهای بد، و یا آمیزه‌ای از خویهای نیک و بد به نسبت‌های مختلف گوناگون و متعدد می‌گردند و چون با یکدیگر فرق دارند متباین نیز خواهند بود؛ دو) تغییرناپذیری خویها. بدین معنا که چون خویها در ذات و سرشت انسان است بدان سبب که ذاتها تغییرناپذیر است، تغییر دادن خویها هم ممکن نیست. نتیجه نهایی این نظریه بی‌اثربودن تعلیم و تربیت است که به تعبیر سعدی در گلستان (ص ۲۱-۲۲)، «عاقبت گرگ زاده گرگ شود» و نیز به گفته او:

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است

تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است

بین نظریه فطرت، با نظریه جبر پیوندی است ناگسستنی؛ چرا که وقتی در ازل سرنوشتها تعیین می‌شود خویهای نیک و بد هر کس را نیز به او

می دهند و بدان سبب که سر نوشت تغییرناپذیر است، به ناگزیر دگرگون ساختن خویهای نیک و بد هم ممکن نخواهد بود. فخر رازی بدان سبب که جبری مذهب است، نظریه فطرت را می پذیرد و از تغییرناپذیری خویها سخن می گوید و از این معنا که «پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است»^۱، و از این معنا که «نیکبخت، در زهدان مادر نیکبخت است و بدبخت هم در زهدان مادر، بدبخت (= السعید سعید فی بطنِ اُمِّه، وَالشَّقِیُّ شَقِیٌّ فِی بَطْنِ اُمِّه = حدیث پیامبر)» تقسیم ارواح (= نفوس) در تفسیر کبیر (ج ۱۴/۱۴-۱۴۵) به ارواح پاک و پاکیزه، و ارواح تیره و ناپاکیزه و تصریح بدین معنا که پذیرش خویهای نیک از سوی ارواح تیره، و قبول خویهای بد از سوی ارواح پاک، تکلیف مالا یطاق (= وظیفه فراتر از توانایی) است حکایتگر تأیید نظریه فطرت از سوی امام فخرالدین رازی است. چنین است تأکید امام بر این معنا که دگرگونی سرشتهای نیک و بد مُحال است. (همان، ۱۵۵/۱-۱۵۶).

ب) نظریه اکتساب: بر طبق نظریه اکتسابی بودن خویها انسان، خویهای نیک و بد را با خود به این جهان نمی آورد، بلکه را در جریان زندگی و در خلال تعلیم و تربیت کسب می کند. نتایج قطعی این نظریه، بر خلاف نظریه فطرت عبارت است از: یک، وحدت نفوس؛ بدین معنا که سرشتهای و نفسهای افراد انسان متفاوت نیست؛ بلکه جمله یکسان است و به مثابه «لوحی نانوشته»؛ همان لوح که هر چه بر

۱. سعدی در باب اول گلستان در حکایت «طایفه ای دزدان عرب بر سر کوهی نشسته بودند...» به تحلیل هنرمندانه دو نظریه فطری بودن یا اکتسابی بودن خویها می پردازد. نظریه فطری بودن را از زبان پادشاه و نظریه اکتسابی بودن را از زبان وزیر و به استناد حدیثی از پیامبر (= کل مولود یوکد علی الفطره...) بیان می دارد. بر این نکته تأکید می ورزیم که دفاع سعدی از نظریه فطری بودن، به معنی آن نیست که سعدی از نظریه خود سخن می گوید، زیرا در مواضع دیگر از نظریه اکتساب دفاع می کند. سعدی، در مقام یک معلم و دانشمند تعلیم و تربیت دیدگاهها را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد.

آن نوشته شود تجربه می‌نویسد؛ دو) تغییرپذیری خویها و تأثیر تربیت؛ بدین معنا که چون حکایت خویهای بد و داستان خویهای نیک را اکتساب و تجربه بر لوح نفس انسان می‌نویسد بنابراین هم تربیت، مؤثر است و می‌توان با تعلیم و تربیت، انسان را نیک، یا بد ساخت، هم امکان آن هست که خویهای کسب‌شده را دگرگون ساخت و خویهایی را به جای خویهایی دیگر نهاد، که به تغییر حافظ (دیوان، ۳۷۹) در چمن جامعه هیچ گلی خودرو نیست و هر گل را چنانکه پرورش می‌دهند و چنانکه تربیت می‌کنند می‌روید:

مکن درین چمن سرزنش به خودروبی

چنانکه پرورش می‌دهند می‌رویم .
نظریه اکتساب، نتیجه منطقی و قطعی نظریه اختیار است، چرا که از اعتقاد به نظریه جبر، نظریه فطرت برمی‌خیزد. از پرتو اعتقاد به اختیار است که می‌توان باور کرد تربیت، ناهالان را اهل و بدان را نیک می‌سازد، اما امام فخرالدین رازی - چنانکه گفتیم - هرگز نسبت به اختیار روی خوش نشان نمی‌دهد. تلاش او غیر از اثبات جبر، متوجه جستن راهی است میانه جبر و اختیار. نتیجه این تلاش و انعکاس این کوشش را در نظریه‌ای که در کتاب المطالب العالیه (با واسطه زرکان، ۵۸۰) با هدف جستن راهی میانه نظریه فطرت و اکتساب، ابراز می‌دارد، می‌توان آشکارا مشاهده کرد. فخر رازی در این کتاب در بحث «اسباب اختلاف مردم در عقاید و اخلاق» اختلاف را معلول دو عامل می‌داند: عامل داخلی (= درونی)؛ و عامل خارجی (= بیرونی). عامل درونی، همانا اختلاف ماهیات نفوس است، یعنی اختلاف مردم در سرشتها و ذاتهای خود با یکدیگر (= نظریه ذات)؛ و عامل بیرونی، عبارت است از عامل تعلیم و تربیت و عادت (= نظریه اکتساب) و بدین سان می‌کوشد تا میان دو نظریه - نظریه فطرت و

اکتساب - راهی بیابد و پیدا است که این تلاش نیز همانند تلاش در کار
جُستن راهی میانه جبر و اختیار موفق نمی تواند بود!

۳) میل به شر، یا به خیر؟

حکایتِ میل بشر به شر، یا گرایش او به خیر، پیوندی ناگسستنی دارد از
یک سو با نظریه فطرت، یا اکتساب، و از سوی دیگر با داستان غلبه
خیر یا شر یعنی غلبه لذت، یا الم در جهان کبیر، چرا که انسان، جهانی
است صغیر و هر چه در عالم است در آدم نیز هست، یعنی که انسان،
پرتوی و جلوه ای است از جهان کبیر.

بدین پرسش از دو دیدگاه پاسخ داده اند: از دیدگاه خوش بینی؛ و از
دیدگاه بدبینی:

الف) دیدگاه خوش بینی (optimism): بر بنیاد این دیدگاه جهان،
بهترین جهان ممکن است. اگر در جهان پاره ای از بدیها (= شرور) و
دردها و المها هم دیده می شود دلیل بر آن نیست که جهان، بهترین
جهان به شمار نیاید که وجود خیر بر وجودش غلبه دارد. بر این بنیاد
در سرشت انسان نیز خیر بر شر غالب است و میل انسان به خیر است
یعنی در کردارهای خود به کردارهای نیک گرایش دارد. از فیلسوفان
قدیم ابن سینا و از متفکران جدید لایب نیتز (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م)
فیلسوف آلمانی بدین نظریه باور دارند. عارفان ما نیز جمله
خوش بین اند. فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه (ج ۲/ ۵۲۳) و نیز
در کتاب تفسیر کبیر (ج ۱/ ۱۸۴؛ ۱۳/ ۱۹۹) با گرایش به نظریه
خوش بینی اعلام می دارد که: استقراء و آمار ثابت می کند که خیر بر
شر غلبه دارد، درست همان سان که شمار افراد سالم از شمار بیماران

بیشتر است و شمار گرسنگان از آنان که سیرند بسی کمتر است!^۱

ب) دیدگاه بدبینی (pessimism): بر طبق این دیدگاه، هم بنیاد جهان بر شر نهاده است و شرّ و بدی در جهان بر خیر و نیکی غلبه دارد، هم بنیاد و سرشت انسان و به همین سبب میل بشر به شر است. از متفکران قدیم ابوالعلاء معری؛ همان بزرگ مردی که تولید مثل را جنایت می شمرد و خواست تا بر گورش بنویسند: «این نتیجه جنایت پدر خویش است»، بدین دیدگاه گرایش دارد و از متفکران جدید شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰ م) متفکر بدبین آلمانی. امام فخرالدین رازی که نخست به نظریه خوشبینی گرایش داشت از آن نظریه روی برتافت و به نظریه بدبینی گرایید و در پاره‌ای از آثار خود مثل الاربعین فی اصول الدین؛ شرح اشارات (ج ۲/۸۱) و نیز در برخی از مواضع تفسیر کبیر (ج ۳/۱۸۲) اعلام داشت که: در جهان، درد و رنج از شادی و لذت بیشتر است و شادی این جهان چیزی جز دفع درد و رنج نیست.^۲ در ذات انسان نیز شر بر خیر و خوبیهای بد بر خوبیهای نیک غلبه دارد و چنین است که بشر به شرّ گرایش دارد! شاید بتوانیم بدبینی فخر رازی را معلول دو علت بشماریم: نخست، سپری شدن عوامل خوشبینی، یا فراهم آمدن زمینه‌های غم‌انگیزی که تاریخ ما را به ورطه هولناک حمله و حشیان مغول در انداخت؛ زمینه‌هایی که آرام آرام پدید آمد؛ دوم، خصلت دین‌گرایانه و صوفی‌منشانه‌ای که توگویی در سرشت ما ایرانیان است! خصلتی که خوشباشان عامی را در اواخر عمر دیندار می سازد و به توبه وامی دارد، و فرهیختگان این مرزوبوم را

۱. آمار فخر رازی از یک سو کسانی را که در جهان گرسنه و بیمار امروز به سر می‌برند دچار شگفتی می‌سازد و از سوی دیگر از حقیقتی بزرگ پرده برمی‌گیرد: از اوضاع مطلوب اجتماعی، اقتصادی و بهداشتی جامعه ایران به روزگار امام فخرالدین رازی.

۲. این، نظریه محمد ابن زکریای رازی است که بر خلاف دیگر فیلسوفان، لذت را امری عدمی می‌داند و از آن به نبودن درد و رنج تعبیر می‌کند.

به صوفی منشی و ترک دنیا و گرایش به آخرت سوق می‌دهد و امام فخرالدین رازی فرهیخته‌ای از این مرزوبوم و متفکری فیلسوف مشرب و جستجوگر را بدان‌جا می‌رساند که عارف منشانه بشیراید: «پایان خردورزیدنها رسیدن به بن‌بست است و نهایت کوشش مردم جهان، گمراهی» (رک: فصل ادب و عرفان) و بدینانه این جهان را جای آرام و قرار نبیند و رسیدن به لذت واقعی را در این جهان ممکن نداند.

۴) سعادت و شقاوت؟

سعادت، یعنی نیکبختی، و شقاوت، یعنی تیره‌بختی. هدف دانش اخلاق در نهایت آموختن روش دورشدن از شقاوت و نزدیک شدن به سعادت است، یعنی به دست آوردن همه‌جانبه بهره‌ها و لذتها و برکناری از دردها و رنجها. این امر با آراسته شدن انسان به فضایل و پاک شدن او از رذایل صورت می‌پذیرد و این همه از دیدگاه فلسفی با خردورزیدن و دانا شدن میسر می‌گردد. در باب اقسام سعادت نظریه‌های مختلفی اظهار شده است. خواجه نصیر در کتاب اخلاق ناصری (ص ۸۳ به بعد) از سه گونه سعادت سخن می‌گوید: نفسانی (= روحی)؛ بدنی (= جسمانی) و مدنی (= اجتماعی)، و فخر رازی با تأکید بر این معنا که هدف نهایی انسان رسیدن به سعادت است و مردم میان سعادت و لذت فرق نمی‌نهند، سعادت را به چهار قسم تقسیم می‌کند: سعادهای نفسی (= روحی)؛ سعادهای ذاتی بدنی؛ سعادهای عرضی بدنی؛ و سعادهای گسسته یا بیرونی. بدین ترتیب می‌توان سه قسم سعادت نخستین را در برابر سعادهای بیرونی، سعادهای درونی (= پیوسته) نامید.

الف) سعادهای درونی (= پیوسته): سعادهایی است پیوسته

به روح و جسم انسان، یعنی سعادتهای روحی (= نفسی)؛ سعادتهای ذاتی بدنی؛ و سعادتهای عرضی بدنی. سعادتهای روحی، کمال عقل نظری و عملی است؛ سعادتهای ذاتی بدنی، سلامت و صحت بدن است و قوت نیروهای حیوانی پیکر انسان؛ و سعادتهای عرضی بدنی، سعادت پدران است و سعادت فرزندان.

ب) سعادتهای بیرونی (= گسسته): در برابر سعادتهای درونی، عبارت است از سعادتهایی که از مال و جاه به بار می آید (تفسیر کبیر، ۲۲۱/۱۹-۲۲۲). بدین سان فخر رازی نیز طبقه بندی ای از سعادت به شیوه ای فیلسوفانه به دست می دهد، سرانجام به حکم سیر از فلسفه به عرفان و به سبب گرایشهای عرفانی که در وجود مردم ایران زمین است (رک: فصل ادب و عرفان) امام فخرالدین رازی سرانجام در کتاب الملخص (نسخه خطی، با واسطه زرکان، ۵۹۲) سعادت را علم به حق و استغراق در محبت او می شمارد و تصریح می کند که از علوم دیگر سعادت به بار نمی آید و جستجوگریهای فیلسوفانه و خردمندانه خود را در طلب لذت عقلی و رسیدن به سعادت، جمله خطا می بیند و اعلام می دارد که دانش اخلاق هم که دانشی است عقلی و هدف آن نمودن راه سعادت است، تنها می تواند نفس را از عذاب و درد دور سازد و به هیچ روی راهی به سوی سعادت نمی گشاید! که سعادت لذت دیدار است و مشاهده دلدار... و به قول خواجه رندان، حافظ (دیوان، ۳۹۲) دولت (= سعادت)، جز دیدار یار نتواند بود:

دانی که چیست دولت؟ دیدار یار دیدن

در کوی او گدایی بر خسروی گزیدن

مناظره‌ها

مناظره، مصدر باب مفاعله، از ریشه «نظر (= ن، ظ، ر)» به معنی مجادله، و نزاع با یکدیگر، بحث با یکدیگر و تفکر در حقیقت و ماهیت چیزی است و همانند واژه‌های «محاوره»، «جدل»، و «جدال» اصطلاحی است که به جای واژه «دیالکتیک dialectic» فرنگی، در زبان فارسی و عربی به کار می‌رود. جَدَل یا دیالکتیک، گونه‌ای قیاس، یا استدلال قیاسی است که با روشی خاص، به صورت پرسش و پاسخ بین دو تن طرح می‌گردد. آن دو تن را، اصطلاحاً، جَدَلِی می‌نامند. روش کار چنان است که یکی از دو طرف گفت‌وگو - که در اصطلاح «سائل = پرسنده» نامیده می‌شود - پیوسته از طرف دیگر سؤال می‌کند و طرف دیگر - که او را «مُجِیب = پاسخ‌دهنده» می‌نامند - به پرسشهای او پاسخ می‌گوید. موضوع مورد بحث و گفت‌وگو - که از آن به «وضع» تعبیر می‌شود - معمولاً موضوعی مذهبی، فلسفی، و یا سیاسی است که «مُجِیب» بدان باور دارد و می‌کوشد تا حَقَّانیت آن را تثبیت کند و استوار دارد و به اصطلاح، در «حفظ وضع» بکوشد. در برابر، «سائل (= پرسنده)» با پرسشهای خود سعی می‌کند تا حافظ وضع، یعنی مُجِیب را به تناقض‌گویی وادار سازد و به اصطلاح،

می‌کوشد تا وضع را خراب کند، یعنی نشان دهد که عقیده مورد قبول مُجیب، درست و راست نیست. نیز سائل، گاه، می‌کوشد تا بر بنیاد باور مُجیب نتایجی بگیرد که مورد قبول مُجیب نیست، اما ناگزیر است به سبب باور خود آن را بپذیرد و خاموشی گزیند. از این امر به اسکاتِ خصم (= خاموش ساختن طرف بحث) تعبیر می‌شود، از آن‌رو که در جریان جدل و مناظره طرفین بحث به یکدیگر به مثابه خصم؛ خصم عقیدتی، می‌نگرند. چنین است که می‌توان گفت سائل در جریان جدل و مناظره دو هدف را دنبال می‌کند:

یک) تخریب وضع، یعنی نفی باور مُجیب

دو) نتیجه‌گیری بر بنیاد باورهای مُجیب^۱.

با این همه نباید گمان کرد که در جدل و مناظره، هدف بنیادی تنها اسکاتِ خصم است و بس، و حقیقت و حقیقت‌جویی را در این کار جایی نیست؛ بلکه می‌توان گفت در جدل و مناظره دو هدف دنبال می‌شود:

یک) اسکاتِ خصم.

دو) کشف حقیقت.

نمونه‌های برجسته جدل و مناظره را در محاوره‌ها و گفت‌وگوهای سقراط در آثار افلاطون می‌توان بازجست. در جهان‌بینی سقراط و افلاطون، و اساساً در نگرش افلاطونی به جدل و مناظره (= دیالکتیک) اهمیتی ویژه می‌دهند و آن را برترین شیوه و روش در کشف حقیقت می‌شمارند. بر این بنیاد و از این دیدگاه بود که سقراط روش خود را روش مامائی می‌خواند و بر آن بود که اگر مادرش - که ماما (= قابله) بوده است - پیکرها را متولد می‌سازد، او با شیوه

۱. برای آگاهی بیشتر از جدل و مناظره می‌توان به کتب منطق، مبحث صناعات خمس، فصل مربوط به «جدل» مراجعه کرد.

دیالکتیک (= جدل = مناظره) در کار شکوفاساختن جانها و تولّد حقیقت از روانها می‌کوشد (فروغی، سیر حکمت در اروپا، زوّار، ۱۴/۱)؛ حقیقتی که جدای از انسان و بیرون از انسان نیست؛ همان جام جم، جام جم حقیقت، یا دل صافی حقیقت‌نما که انسان در خود و با خود دارد و تمناکردنش از غیرخود، یعنی از بیگانه خطاست؛ همان که حافظ قرن‌ها بعد از سقراط با هنرمندانه‌ترین زبان، بیان کرد (دیوان، ۱۴۲):

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
باری جُستن حقیقت با روش جدل و مناظره، شیوه‌ای عرفانی-افلاطونی و نه شیوه‌ای عقلی-ارسطویی است و توجه امام فخرالدین رازی بدین شیوه حکایتگر توجه و گرایش وی به فلسفه افلاطون نیز هست. او خود در کتاب جامع‌العلوم (ص ۱۱-۱۴) از جدل و مناظره سخن می‌گوید و علی‌رغم قشریان که جدل و مناظره را حرام می‌دانند آن‌را در امور عقلی و نقلی پسندیده می‌شمارد و سخن خدای را به پیامبر (ص) مبنی بر اینکه «با مخالفان به‌بهترین طریق مناظره و مجادله کن»: «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، (النحل، ۱۲۵) دلیل پسندیدگی مناظره می‌شمارد. بدین ترتیب می‌توان جدل را دو گونه شمرد:

(۱) جدل احسن = جدل پسندیده، که با هدف کشف حقیقت و به قصد حقیقت‌پزوهی صورت می‌گیرد.

(۲) جدل غیر احسن = جدل ناپسندیده، که با هدف إسکات خصم صورت می‌پذیرد.

برای روشن شدن موضوع مناظره‌هایی کوتاه را از میان مناظره‌های سقراطی برمی‌گزینیم و پیش از پرداختن به مناظرات امام، در اینجا ذکر می‌کنیم:

مناظره سقراط با اتودیموس (هدف: إسکاتِ خصم)

این مناظره از رساله‌ای است به نام اتودیموس. اتودیموس نام شخصی است که با سقراط بحث و مناظره می‌کند. ماجرا چنین است که از دانشی خاص سخن به میان می‌آید و سقراط به دانستن آن دانش، اظهار اشتیاق می‌کند و اتودیموس می‌گوید: من به تو ثابت می‌کنم که تو از این دانش آگاهی و آنگاه مناظره چنین آغاز می‌شود:

اتودیموس: آیا چیزی هست که بدانی؟

سقراط: آری بعضی چیزها می‌دانم.

اتودیموس: اقرار کردی که چیزی می‌دانی؟

سقراط: آری.

اتودیموس: پس اگر می‌دانی دانا هستی و اگر دانا هستی - به ناگزیر - همه چیز می‌دانی و دانشی را که به دانستن آن مشتاقی نیز می‌دانی (افلاطون، اتودیموس، ضمن حکمت سقراط و افلاطون، محمدعلی فروغی، ۱/۹۴-۹۵).

در این مناظره: اتودیموس، «سائل» است؛ سقراط، «مُجیب»؛ و علم و آگاهی سقراط، «وضع» یعنی موضوع مورد بحث. نتیجه‌ای که اتودیموس در مقام «سائل» در این مناظره می‌گیرد همانا اثبات این معناست که: چون سقراط می‌داند دانش مورد علاقه خود را هم می‌داند! اتودیموس برای رسیدن به نتیجه مورد نظر خود در این مناظره (= جدل) از گونه‌ای مغالطه بهره می‌گیرد؛ مغالطه از طریق نهادنِ «کل» به جایِ «جز». بدین معنا که سقراط از دانستنِ «بعضی

چیزها» (= جزء) سخن می‌گوید و اتوذیموس دانستن بعضی چیزها را، دانستن «تمام چیزها» (= کل) به‌شمار می‌آورد و آن‌سان که خود می‌خواهد استدلال می‌کند و نتیجه می‌گیرد؛ همان نتیجه‌ای که خود در جستجوی آن است و «حقیقت» هم نیست. بنابراین در این مناظره، سائل، هدفی جز اسکات خصم نداشته است، همین و بس، و جستجوی حقیقت هدف او نبوده است.

مناظره سقراط با الکیادس (هدف: کشف حقیقت)

الکیادس - که نام جوانی است جویای نام - عنوان یکی از رساله‌های افلاطون نیز هست. سقراط، در این رساله، با روش مناظره، این حقیقت را بر الکیادس روشن می‌سازد که لازمه کشورداری آگاهی از نیکی و بدی و داد و بیداد و صلاح و فساد است و او از این حقایق آگاه نیست:

الکیادس: ... مگر من، خود، نمی‌توانم داد را از بیداد تمیز دهم؟
 سقراط: اگر آنرا یافته‌ای البته می‌توانی.
 الکیادس: چنین می‌پنداری که ممکن نیست آنرا یافته باشم؟
 سقراط: ممکن است یافته باشی اگر آنرا جُسته باشی (= جستجو کرده باشی).

الکیادس: از کجا می‌دانی که آنرا نجُسته‌ام؟
 سقراط: اگر خود را در باب آن نادان دانسته‌ای^۱ (یعنی پذیرفته‌ای که نمی‌دانی) ممکن است آنرا جُسته باشی.
 الکیادس: البته زمانی خود را نادان می‌دانستم (و بر این باور بودم که نمی‌دانم داد و بیداد چیست).

۱. بر طبق نظریه سقراط تا انسان خود را در زمینه‌ای «نادان» (= بی‌خبر) نداند به جستجوی آن بر نمی‌خیزد و تا امری را نجوید، نمی‌یابد و نمی‌داند. سقراط داناترین است چون می‌داند که نمی‌داند.

سقراط: آن، چه وقت بوده است؟ آیا سال گذشته بود که به نادانی خود برخوردی (= پی بُردی) و به جستجو افتادی؟
 الکیادس: نه، آن زمان خود را دانا می دانستم.
 سقراط: آیا سه سال و چهار سال، یا پنج سال پیش نیز چنین نبود؟
 (که خود را دانا می دانستی).
 الکیادس: چنین بود.

آنگاه سقراط گفت وگو را چنین ادامه می دهد: تو در کودکی هم خود را نادان نمی دانستی و گمان می کردی که از داد و بیداد آگاهی و عدل و ظلم را می شناسی، چرا که هنگام بازی با کودکان هم خود را دادگر می خواندی و به یاران خود نسبت بیداد می دادی. بدین ترتیب تو همواره خود را از داد و بیداد آگاه می دانسته‌ای و هیچ‌گاه بر این باور نبوده‌ای که نمی دانی و در نتیجه هرگز در جستجوی شناخت این حقایق نبوده‌ای (افلاطون، الکیادس، ضمن حکمت سقراط و افلاطون، ۱۰/۲-۱۲).

در این مناظره: سقراط، «سائل» است؛ الکیادس، «مُجیب»؛ و ناآگاهی یا جهل الکیادس نسبت به داد و بیداد، «وضع»، یا موضوع مورد بحث و مناظره. نتیجه‌ای که سقراط در مقام «سائل» می گیرد همانا اثبات این معناست که: الکیادس از حقیقت «داد و بیداد» (= عدل و ظلم) آگاه نیست؛ چرا که هیچ‌گاه خود را نسبت بدین حقایق، نادان و ناآگاه نمی دانسته، به همین سبب هیچ‌گاه در جستجوی فهم و شناخت آنها برنیامده است... در این مناظره، هدف، تنها اسکات خصم نیست، که هدف واقعی و نهایی کشف حقیقت است. سقراط، بدون به کارگیری هر گونه مغالطه، از طریق پرسش و پاسخ (= سؤال و جواب) الکیادس را بدین حقیقت رهنمون می شود که: از حقیقت داد و بیداد بی خبر است.

مناظرات امام فخر

و اما حکایت امام فخرالدین رازی و مناظرات او! امام، همچون سقراط و افلاطون به روش جدل و مناظره (= دیالکتیک) ارج می‌نهاد و پیوسته از این روش در برابر مخالفان خود بهره می‌جست. بصیرت و استادی امام در فن مناظره و توانایی او در استفاده از این شیوه از خصوصیات برجسته اوست. گفته‌اند وی چنان در جدل و مناظره توانا بود که می‌توانست حق را باطل بنماید و باطل را حق جلوه دهد و بر هر خصم، در هر موقعیتی که باشد و به هر میزان که در بحث توانایی داشته باشد چیره گردد. او تنها - چنانکه گفته‌اند - در طبیعیات از افلاطون متأثر نبود و تنها از جهان‌شناسی افلاطون در رساله تیمائوس بهره نمی‌گرفت و همانند دیگر فیلسوفان اسلامی مخالف مشائیان، جهان‌شناسی افلاطونی را در خدمت آشتی دین و فلسفه نمی‌نهاد (دکتر نصر، «فخرالدین رازی»، تاریخ فلسفه در اسلام، م. م. شریف، ۸۲/۲)؛ بلکه از جهاتی دیگر، از جمله از جهت توجه به روش مناظره نیز از افلاطون متأثر بود. باری امام، همواره، در برابر مخالفان خود، چه در ری، چه در خوارزم، چه در ماوراءالنهر، و چه در خراسان، از شیوه مناظره بهره می‌گرفت. می‌توان بسیاری از مناظره‌های او را - جز آنچه به قلم خود نوشته است - از آثارش، به گونه‌ای، استخراج کرد، اما او خود، تنها مناظره‌هایش را در شهرهای ماوراءالنهر به رشته تحریر درآورده و به صورت یک اثر مکتوب - که اینک تصحیح و چاپ شده و در اختیار ماست - باقی گذاشته است. مشخصات کتاب چنین است: مناظرات فخرالدین رازی فی بلاد ماوراءالنهر، تحقیق الدكتور فتح‌الله خلیف، بیروت، دارالمشرق، تهران، افست مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴ ش - ۱۴۰۶ ق.

کتاب مناظرات، بدان صورت که اکنون در اختیار ماست شامل دو

بخش است: متن اصلی به زبان عربی، همراه با فهارس، شامل ۷۱ صفحه؛ ترجمه انگلیسی متن همراه با مقدمه مفصل، و فهارس، شامل ۲۲۶ صفحه.

محتوای کتاب بدین شرح است:

- (الف) مقدمه‌ای سخت کوتاه از مصنف، جمعاً ۵/۵ سطر.
- (ب) شانزده مناظره، که هر مناظره ذیل عنوان «مسأله» طرح شده است: المسألة الأولى؛ المسألة الثانية، تا المسألة السادسة عشرة.
- (ج) یکصد و هفتاد و سه (۱۷۳) پرسش و پاسخ، که با شماره گذاری مصحح مشخص شده است.
- موضوعات و مُجیبان: در این مناظره‌ها، امام فخر، خود، «سائل (= پرسنده)» است. موضوعات مورد مناظره، غالباً، کلامی و گاه فقهی است، و مُجیبان، عموماً، اشخاصی معین‌اند، و گاه گروهی از علما و فضلا:
- (۱) مناظره اول، موضوع: مسألة فقهی بیع؛ مُجیب: رضی الدین نیشابوری.
 - (۲) مناظره دوم، موضوع: مسألة کلامی رؤیت؛ مُجیب: نورالدین صابونی.
 - (۳) مناظره سوم، موضوع: مسألة کلامی تکوین و خلق؛ مُجیب: نورالدین صابونی.
 - (۴) مناظره چهارم، موضوع: مسألة کلامی تکوین؛ مُجیب: قاضی غزنه.
 - (۵) مناظره پنجم، موضوع: مسألة کلامی بقاء و باقی؛ مُجیب: نورالدین صابونی.

۱. پیش از طرح مسألة رؤیت، امام با نورالدین صابونی در باب توهین او به مردم عراق و خراسان و نابخرد خواندن آنها بحث می‌کند و نورالدین را سرافکنده می‌سازد.

(۶) مناظره ششم، موضوع: مسأله اصولی تعلیل؛ مُجیب: رکن الدین قزوینی.

(۷) مناظره هفتم، موضوع: مسأله فقهی قیاس؛ مُجیب: گروهی از علمای بخارا.

(۸) مناظره هشتم، موضوع: مسأله فقهی قیاس؛ مُجیب: گروهی از علمای بخارا.

(۹) مناظره نهم، موضوع: مسأله احکام نجومی؛ مُجیب: شرف الدین مسعودی.

(۱۰) مناظره دهم، موضوع: مسأله نقد ملل و نحل شهرستانی؛ مُجیب: شرف الدین مسعودی.

(۱۱) مناظره یازدهم، موضوع: مسأله نقد کتاب شفاء العلیل غزالی؛ مُجیب: شرف الدین مسعودی.

(۱۲) مناظره دوازدهم، موضوع: مسأله فقهی ملک برادر؛ مُجیب: گروهی از بزرگان بخارا.

(۱۳) مناظره سیزدهم، موضوع: مسأله کلامی تکلیف مالایطاق؛ مُجیب: فقهای حنبلی.

(۱۴) مناظره چهاردهم، موضوع: مسأله کلامی کلام؛ مُجیب: متکلمان ماوراءالنهر.

(۱۵) مناظره پانزدهم، موضوع: مسأله فقهی خیار؛ مُجیب: رضی الدین نیشابوری.

(۱۶) مناظره شانزدهم، موضوع: مسأله کلامی حدوث و قدم اجسام؛ مُجیب: فرید الدین غیلانی.

مناظره‌های امام فخر، خواندنی است. اگرچه مباحث مورد مناظره او، مباحثی است فنی؛ مباحثی بیشتر کلامی، و کمتر فقهی و اصولی، و نه مانند بسیاری از موضوعهای مناظره‌های سقراط سیاسی و

اجتماعی و به‌همین سبب جذّاب، با این همه، بدان سبب که، اساساً، مناظره، دلپذیر است و جالب توجه، مناظره‌های امام فخرالدین رازی هم با همهٔ فتنی‌بودنش با فضایی که بر آن حاکم است، اگر خواننده اندکی هم به موضوع آن راه بَرَد، آن را دلپذیر و خواندنی می‌یابد. در این مناظره‌ها برتری امام بر حریفان (= مُجیبان) و تسلّط او بر موضوع آشکار است. در میان مناظره‌ها یک-دو مورد هم - به تعبیر امروز - «نقد کتاب» دیده می‌شود؛ نقد کتاب الملل والنحل، تألیف عبدالکریم شهرستانی، و نقد کتاب شفاء العلیل از امام محمد غزالی. مناظره در زمینهٔ کتاب و به اصطلاح نقد کتاب در میان مناظره‌های امام فخر در شهرهای ماوراءالنهر برای خوانندهٔ غیرمتخصص، مفهوم است و در نتیجه دلپذیرتر، چنانکه برای خوانندهٔ متخصص نیز ناسودمند نیست...

خوانندهٔ مناظرات از خود می‌پرسد: هدف امام از این مناظره‌ها چه بوده است؟ تنها اِسکاتِ خصم؟ تنها حقیقت‌پژوهی؟ یا در عین اِسکاتِ خصم در جستجوی حقیقت‌بودن، کدامیک؟ در اینکه اِسکاتِ خصم و چیرگی بر حریف (= مُجیب) در سرشتِ جدل و مناظره نهفته است تردیدی نیست.

سخن این است که «سائل» به هر قیمت که هست در کار اِسکاتِ خصم بکوشد و با بهره‌گیری از باورهای خصم، به هر حال به سبب توانایی بیشتر خود بر او چیره گردد، یا آنکه این همه را در خدمتِ حقیقت‌پژوهی نهد و خصم آنگاه که خاموش می‌گردد حالت جنگجویی را نداشته باشد که تنها به سبب آنکه جنگ‌افزارهایش را از او بازگرفته‌اند و به اصطلاح خلع سلاح کرده‌اند، از کار بازماند؛ بلکه بدان سبب خاموشی‌گزیند که براستی باور خود را دور از حقیقت، یا خلافِ حقیقت می‌بیند و حقیقت را پس از مناظره

به گونه‌ای دیگر می‌یابد. فخر رازی چگونه عمل می‌کرده است؟ تردید نیست که او در پی اسکاتِ خصم و اثبات برتری خود بر حریفان بوده است، اما نمی‌توان همواره هدف او را به اسکاتِ خصم محدود کرد که دست‌کم در بسیاری از موارد در کار حقیقت‌پژوهی است. اگر چنین نبود آن‌همه تغییر رأی و آن‌همه تجدّد فکر که برای او در زندگی حاصل شد معنی نداشت و آنگاه که حقیقتی بر او کشف می‌گردید با این گمان و با این احتمال که بسا در زمینه‌های دیگر نیز بر خطا باشد اندوهگین نمی‌گشت و نمی‌گریست! برخورد‌های تند امام، در پاره‌ای از مناظره‌ها، و برشمردن ضعف‌های برخی از حریفان (= خصمان = مُجیبان)، البته در کنار نمودن قوت‌ها و صفات مثبت برخی دیگر از آنان از یک سو، خصیصهٔ جدل‌ها و مناظره‌هاست، چنانکه در پاره‌ای از بحث‌ها خود دیده‌ایم و می‌بینیم، و از سوی دیگر این معانی اگرچه با اسکاتِ خصم سازگار است، به هیچ‌روی با حقیقت‌پژوهی ناسازگار نیست. برخی از این ضعف‌نمایی‌ها، فی‌الْمَثَل، در کنار قوت‌نمایی با توصیف شرف‌الدین محمد بن مسعود به «فلسفه‌دانی، دقت نظر، و فضل» (مناظرات، گفت‌وگوی شمارهٔ ۷۶)، بدین شرح است:

– رضی‌الدین نیشابوری، «دیریاب، گندذهن، و نیازمند به فکر بسیار در تحصیل کلام اندک بود» (مناظرات، ۲).

– قاضی غزنه «مردی حسود، قلیل‌العلم و کثیرالتّصنّع بود» (مناظرات، ۴۱).

– «ای کاش به ماوراءالنهر نمی‌آمدم و سخنانی این‌سان شگفت‌انگیز و مضحک (سخنان نجومی شرف‌الدین مسعود)

۱. این مطلب را یکی از مخالفان امام فخر، یعنی شهرزوری، حکیم اشراقی، نقل می‌کند؛ کسی که برای نفی امام فخر حتی از استاد صفاتی چون شکم‌پارگی به او نیز کوتاهی نمی‌کند (نزهة الارواح، ۱۴۸/۲).

نمی شنیدم» (مناظرات، ۸۴).

– لحن طنزآمیز امام در مناظره با نورالدین صابونی (مناظره دوم) درخور توجه است. امام این مناظره را چنان ترتیب داده و گفت‌وگوی خود را با نورالدین آن‌سان بازنوشته است که خواننده تنها با خواندن چند جمله به کوفته‌فکری و گندذهنی حریف پی می‌برد. نورالدین در بازگشت از سفر مکه به منبر می‌رود و مردم خراسان و عراق را مشتی نادانِ کودنِ کم‌فهم و بسیار حُقم می‌خواند؛ مردمی که به‌ظاهر انسان‌اند، اما بویی از فهم و ادراک نبرده‌اند! امام با او در این باب مناظره می‌کند:

سائل: امام فخرالدین رازی

مُجیب: نورالدین صابونی

وضع (= موضوع): نادانی و کم‌فهمی مردم عراق و خراسان.

امام: آیا با کسی در عراق و خراسان مناظره و مباحثه کردی؟

نورالدین: نه!

امام: چگونه دریافتی که آنان، جمله، بی‌دانش‌اند و بی‌خرد؟

نورالدین: هر جا مجلسی تشکیل می‌شد و من به منبر می‌رفتم و در زمینه مسائل مختلف سخن می‌گفتم، همه خاموش بودند، می‌شنیدند و نمی‌پرسیدند! هیچ‌کس سؤال نمی‌کرد!

امام: مردم خراسان و عراق در مجالس و عظم خاموش‌شدند. واعظ، در این مجالس، سخن می‌گوید و مردم، می‌شنوند. خاموشی آنان و پرسش نکردنشان از واعظ، به‌هیچ‌روی، به‌معنی بی‌خبری و نابخردی آنان نمی‌تواند بود. آیا استدلال سخت، ضعیف نیست؟

نورالدین: شرمسار، خاموش ماند. (مناظرات، ۱۹-۲۲).

برخی از مناظره‌ها

جز آنچه گفته آمد از میان مناظره‌ها، دو مناظره به عنوان نمونه، برگزیده‌ایم که ذیلاً به طرح آنها می‌پردازیم: نخست، مناظره‌ای کلامی در زمینه کلام خدا، هم به سبب کوتاهی آن، و هم بدان سبب که مسأله کلام خدا از نخستین مسائل کلامی است که متکلمان به طرح آن پرداختند و به نظر بسیاری از محققان، دانش کلام، نام خود را از این بحث گرفت؛ دوم، مناظره‌ای که در زمینه نقد کتاب الملل والنحل انجام گرفته است، هم بدان سبب که موضوعی است روشن و مفهوم، و هم بدان سبب که بحثی است زنده و امروزی.

کلام خدا

یکی از مسائل مهم دانش کلام و یکی از نخستین موضوعاتی که ذهن متکلمان را به خود مشغول داشت، کلام خدا بود. پرسش این بود که: خدا چگونه سخن می‌گوید؟ با زبان و لب، و با حروف و اصوات؟ نیز این پرسش ذهنشان را مشغول می‌داشت که: خداوند کی (= چه وقت) سخن گفته است؟ در ازل، یا در زمانی معین مثلاً به روزگار حضرت موسی (ع)، یا به عهد حضرت عیسی (ع)، و یا در زمان حضرت محمد (ص)؟ اگر می‌گفتند خداوند با زبان و لب سخن گفته است می‌بایست بپذیرند که: خدا، جسم است و پیدا است که خداوند منزّه از جسمیت است. پس، برآستی چگونه سخن گفته است و سخن گفتنش چه معنی دارد؟ لابد سخن گفتن خداوند، حکایتی دیگر است و معنایی دیگر، چیزی است از نوع آفریدن.

در پاسخ به پرسش دوم، یعنی این پرسش که: خداوند کی سخن گفته است؟ اگر می‌گفتند در ازل، حکایت سخن گفتن خداوند با پیامبران به روزگار آنان معنی نمی‌یافت و اگر می‌پذیرفتند که خداوند

در زمانهایی خاص، به عهد پیامبران، با آنان سخن گفته است با این دشواری روبه‌رو می‌گشتند که: سخنی که در زمانی خاص گفته شود پدیده‌ای است در زمان و در مکان، یعنی پدیده‌ای است به اصطلاح حادث و خداوند - که موجودی است فرازمان و فرامکان و به اصطلاح ازلی و ابدی - متصف به صفت حادث نمی‌شود! این پرسشها - که همچنان مطرح است و تا رستاخیز بشر هم مطرح خواهد بود - دو پاسخ کلی و بنیادی یافت:

یک) کلام خدا، حادث است و سخن گفتن خدا، صفت فعل اوست و گونه‌ای آفریدن است؛ آفریدن واژه‌ها و جمله‌ها هم جزئی از آفرینش خداست. این پاسخ معتزله بود.

دو) کلام خدا، قدیم (= ازلی) است و صفت ذات اوست. این پاسخ اشاعره بود.

اینک جای پرسش است که اگر کلام خدا قدیم باشد و صفت ذات او، آیا می‌توان آن را شنید؟ موضوع مناظره همین پرسش است:

سائل: امام فخرالدین رازی

مجیب یا مجیبان: متکلمان ماتریدی

وضع (= موضوع): عدم امکان شنیدن کلام خدا

امام: (خطاب به مجیبان) نظرتان در مورد حدوث، یا قدم کلام خدا چیست؟

ماتریدیان: کلام خدا، کلامی است قدیم و قائم به ذات او (کلام = صفت / موصوف = ذات خدا).

امام: همان نظریه اشعری (رهبر اشاعره)؟

ماتریدیان: با یک تفاوت بنیادی!

امام: چه تفاوتی؟

ماتریدیان: با این تفاوت که به نظر اشعری و پیروان او کلام قدیم قائم به ذات خدا را می‌توان شنید، اما به نظر ماتریدی (رهبر متکلمان ماتریدی) و پیروان وی شنیدن کلام قدیم خداوند - که البته منزّه از واژه‌ها و آواها (= حروف و اصوات) است - ممکن نیست.

امام: چگونه شما رؤیت خدا (= دیدن خدا) را می‌پذیرید، اما شنیدن کلام او را نمی‌پذیرید؟

ماتریدیان: میان این دو امر چه رابطه‌ای است؟

امام: معتزله بر آنند که دیدن خدا ممکن نیست، زیرا نه جسم است، نه در مکان، نه رنگ دارد، نه شکل و هر موجود که چنین باشد نمی‌توان آن را دید. من از آنان می‌پرسم: به چه دلیل دیدن چنین موجودی ناممکن است؟ شما چگونه و به چه دلیل بر ناممکن بودن رؤیت چنین موجوداتی آگاهی یافته‌اید؟ و اینک از شما می‌پرسم: چه فرقی است میان رؤیت خدایی که نه جسم است، نه در مکان است، نه رنگ دارد، و نه شکل، با شنیدن کلامی که نه دارای حرف است، نه دارای اصوات؟ به همان دلیل که چنین موجودی را می‌توان دید، چنین کلامی را هم می‌توان شنید. یا باید دیدن خدا را نپذیرید، یا شنیدن کلام او را هم ممکن بدانید. آیا چنین نیست؟

ماتریدیان: حیرت و سکوت^۱ (مناظرات، ۱۴۰-۱۴۲).

امام، چنانکه در جدل و مناظره معمول است در این مناظره از «مسلمات خصم» به بهترین صورت بهره گرفته است. رؤیت (= دیدن خدا) در شمار باورهای مسلم ماتریدیان است که امام بر بنیاد آن استدلال می‌کند و آنان را به سکوت وامی‌دارد.

۱. گفت‌وگوها در متن کتاب فشرده و کوتاه است، اما در اینجا قدری گسترده‌گی یافته و به پرسشها و پاسخها بر بنیاد مطالب کتاب، شکل مناظره داده شده است.

نقد کتاب الملل والنحل

ملل، جمع ملّة است به معنی دین، و نحل، جمع نَحْلَه، به معنی مکتب فلسفی است. قداما تحت عنوان الملل والنحل کتابهایی نوشته‌اند که محتوای آنها بحث از فرقه‌های دینی و کلامی و نیز بحث از مکاتب فلسفی است. بنابراین الملل والنحل یعنی تاریخ ادیان و فلسفه. کتاب الملل والنحل، تألیف عبدالکریم محمد شهرستانی از جمله کتبی است که در معرفی فرقه‌ها و دینها و مکاتب فلسفی تألیف شده است. امام فخر طری یک مناظره که دامنه آن به مناظره دیگری می‌گشود؛ مناظره‌ای که در آن کتاب شفاء العلیل غزالی نیز مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، کتاب الملل والنحل را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد (مناظرات، مناظره دهم و یازدهم).

سائل: امام فخرالدین رازی

مُجیب: شرف‌الدین مسعودی

وضع (= موضوع): نقد کتاب الملل والنحل شهرستانی.

ماجرا چنان است که روزی شرف‌الدین مسعودی، شادمان، در حالی که چند جلد کتاب نفیس خریده است به نزد امام می‌رود و مناظره چنین آغاز می‌شود:

امام: این کتابها چیست؟

مسعودی: نام چند کتاب را ذکر می‌کند تا می‌رسد به: ملل و نحل شهرستانی.

امام: ملل و نحل، تألیف شهرستانی، کتابی است که در آن، به گمان نویسنده آن، از مذاهب مردم جهان سخن رفته است. اما این کتابی قابل اعتماد و منبعی مطمئن نیست.

مسعودی: چرا؟

امام: زیرا یا منابع آن قابل اعتماد نیست، یا شهرستانی چنانکه باید

از منابع معتبر استفاده نکرده است؛ چرا که اولاً، منبع شهرستانی در مذاهب اسلامی، کتاب الفرق بین الفرق، تألیف عبدالقاهر بغدادی است؛ استادی سخت متعصب که نظریه‌ها و باورهای مخالفان را چنانکه هست نقل نکرده است و به نوشته‌های او اعتمادی نیست؛ ثانیاً، مأخذ معتبر مورد اعتماد در احوال فلاسفه کتاب صوان الحکمه است که شهرستانی کم از آن استفاده کرده و مطالبی اندک از آن نقل کرده است؛ ثالثاً، مأخذ شهرستانی در موضوع ادیان عرب، کتابی است به همین نام تألیف جاحظ^۱ (متکلم معتزلی). اما ارزش کار شهرستانی در ترجمه نظریه‌های حسن صباح (رهبر اسماعیلیان الموت) است از کتاب الفصول الاربعه به زبان عربی، و نقد مطالب این کتاب.

مسعودی: آراء حسن صباح را غزالی (در کتاب شفاء العلیل) نقد کرده و نادرستی آنها را نشان داده است. آیا کتاب غزالی را دیده‌ای؟
امام: دیده‌ام.

مسعودی: من آن کتاب را دارم، می‌توانم بیاورم تا ببینی و بخوانی. سپس کتاب را آورد و گشود و چنین خواند: حسن صباح، به زبان فارسی گفته است: «عقل، بسنده است در معرفت حق، یا بسنده نیست؟ اگر بسنده است پس هر کس را به عقل خویش باز باید گذاشت. اگر بسنده نیست پس هرآینه در معرفت حق، معلّم باید.» غزالی به قصد معارضه با حسن صباح و نقد و ردّ سخن وی می‌گوید: «دعوی بسنده است، یا نیست؟ پس قبول یک دعوی اولیتر از قبول ضد آن، و اگر دعوی بسنده نیست پس هرآینه عقل باید...»
مسعودی پس از خواندن سخنان غزالی، و بیان این معنا که: سخنی

۱. امام فخر در مورد این کتاب و ارزش آن خاموش است.

دقیق‌تر از آن نمی‌توان یافت، در حالی که سخت شادمان بود از امام پرسید: نظرت چیست؟

امام: سخن حسن صَبَّاح تباه و نادرست است، اما سخن غزالی هم چیزی نیست!

مسعودی: در حالی که سخت برآشفته بود، گفت: به چه دلیل؟

امام: زیرا غزالی، اساساً، سخن حسن را درنیافته است. حسن می‌گوید: در شناخت خدا هم عقل ضروری است، هم تعلیم معلم که امام معصوم است. در حالی که غزالی گمان برده است که حسن منحصرأ از تعلیم معلم سخن می‌گوید و عقل را در شناخت حق هیچ‌کاره می‌داند! باید در برابر خصم (= حسن) چنین استدلال کنیم که: عقل، در شناختِ مقدمات، مستقل است و نیازی به معلم ندارد. نیز در جمع و تنظیم مقدمات، استقلال دارد، و چون مقدمات در عقل گرد آیند، به‌ناگزیر نتیجه حاصل می‌گردد. بنابراین: عقل، در شناختِ امور، و نیز در شناخت حق، مستقل است و نیازی به مددگرفتن از امام معصوم - چنانکه حسن صَبَّاح می‌گوید - نخواهد داشت.

مسعودی: خشمگینانه می‌گرید و سخنانی پراکنده می‌گفت؛ سخنانی که عاری از فایده دینی و علمی است (مناظرات، ۹۸-۱۰۸).

نظر امام فخر در باب تعصب بغدادی و بی‌طرف نبودن وی در طرح و معرفی مذاهب اسلامی، نظری است کاملاً دقیق و درست، اما مطالبی که در باب روش شهرستانی در نقل مذاهب اسلامی از کتاب *الفرق بین الفرق* بیان می‌کند کاملاً دقیق و درست نیست؛ چرا که شهرستانی در میان نویسندگان کتب *فِرَق و ملل و نحل*، هم دقیق‌تر از دیگران است، هم بی‌طرف‌تر و به‌همین سبب کتاب وی ارزش ویژه‌ای دارد و همواره مورد توجه بوده است. با این‌همه نقد امام فخر از کتاب *الملل والنحل* قابل توجه است و عنایت او به مسائلی که در زمینه نقد

کتاب در روزگار ما مورد توجه ناقدان قرار دارد تحسین برانگیز است، چنانکه نقد دقیق وی از سخنان منتقدانه غزالی از نظریات حسن صباح نیز دقیق است و شگفتی‌انگیز... آری، همیشه در سخنان امام فخرالدین رازی تازگی‌هایی هست؛ تازگی‌هایی اعجاب‌برانگیز!

ادب و عرفان

حکایت سخن گفتن مردم ایران زمین به زبان شعر، چونان حکایت عاطفی بودن آنان و تمایلات صوفیانه-عارفانه داشتندشان، قصه‌ای است حقیقی‌تر از حقیقت، که خاستگاه شعر، همان خاستگاه عرفان است و خاستگاه عرفان، همان خاستگاه شعر، یعنی که این هر دو از دل و از جان مایه می‌گیرند؛ چرا که تا دلی آتش نگیرد، نه سخنی جانسوز تواند گفت، نه جلوه‌گاه حقیقت تواند گشت. تاریخ پرفراز و نشیب، اما گرانسنگ و دراز آهنگ فرهنگ ایران زمین، گویای این واقعیت است که عمر شعر و زندگی اندیشه‌های عرفانی-فلسفی مردم این سرزمین به‌درازی زمانی است گسترده در میان زمانِ سرودنِ سرودهای (= گاتاها^۱) زرتشت، پیامبر ایرانی (دست‌کم سدهٔ ششم پیش از میلاد) تا برآمدن فریاد اناالحقِ برگ‌برگِ درخت هستی از زبان حکیم فرزانه، سبزواری^۲ (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق) و نیز علی‌رغم برآمدن آواهای

۱. گاتاها، کهن‌ترین و اصیل‌ترین بخش اوستا که مسلماً از خود زرتشت است و کهن‌ترین اثر نیاکان ماست. رک: اوستا، نگارش جلیل دوستخواه، از گزارش استاد ابراهیم پورداود، تهران، انتشارات مروارید.

۲. اشاره است به‌بیتی از حکیم سبزواری؛ این بیت: موسیقی نیست که دعوی اناالحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

دیگرگونه و پدید آمدن ایماهای دیگر تا روزگاری که ما در آنیم؛ روزگاری که بیش از هر زمان به طرح تازه‌ای از ارزشهای فرهنگیمان نیازمندیم تا ضمن بازشناسی ارج و ارجمندی این ارزشهای کم‌مانند و بازیابی هویت خود، در این جهان پُر آشوب بر آنها تکیه کنیم، که بی‌گمان، تکیه‌گاهی مطمئن‌تر از این ارزشهای گرانقدر نخواهیم یافت... با چنین پیوستگی و با چنین وابستگی است که فرهیختگان ایران‌زمین در طول تاریخ، حتی اگر خیام‌وار ریاضی و نجوم می‌خواندند، یا همانند پورسینا در دانش پزشکی سرآمد پزشکان می‌شدند و در فلسفه پشستاز و پیشوای خردگرایان می‌گشتند، باری عواطف خود را، دردها و شادمانیهای خود را به زبان شعر بازمی‌گفتند و پس از یک عمر تکیه کردن بر استدلال و تعقل، سرانجام از مقامات العارفین^۱ دم می‌زدند و از فلسفه‌الغریبه^۲، روی برمی‌تافتند و به حکمة‌المشرقیه (= حکمت‌المشرقیین)^۳ روی می‌آوردند و دردهای نهان‌سوز همیشگی خود و شادیهای دل‌افروز گاهگاهی خویش را به زبان شعر بازمی‌گفتند، یعنی که به اصل خود بازمی‌گشتند؛ به شعر و به عرفان، و چون از غم بی‌کران زمانه به فغان می‌آمدند؛ دردی که - به تعبیر خواجه رندان - «دواش جز می چون ارغوان» نمی‌تواند بود (حافظ، دیوان، ۳۵۸) خیام‌سان (ترانه‌ها، تصحیح هدایت، ۷۶) می‌مویدند که:

افلاک که جز غم نفرزیند دگر ننه‌ند به جا تا نربایند دگر
 ناآمدگان اگر بدانند که ما از دهر چه می‌کشیم نایند دگر
 آخر نه فقط حکمت مزدیستای ما رنگ و بوی عرفان داشت و بنیاد

۱. نام بخش (= نَمَط) نهم کتاب اشارات ابن‌سینا.

۲. اشاره است به میراث ارسطویی موسوم به فلسفه مشاء.

۳. نام کتابی است گمشده از ابن‌سینا که تنها منطقی آن به دست ما رسیده است.

حکمت فهلوی یا پهلویمان بر وحدت نهاده بود، و نه فقط پورسینای خردگرایمان، سرانجام دل به حکمت مشرقی می‌نهاد و از مقامات عارفان سخن می‌گفت و سهروردیمان، آن شهید راه عشق و آزادی، اعلام می‌داشت که: حکمت اشراقی من چیزی نیست جز حکمت ایران باستان (رک: مقدمه حکمة الاشراق، ترجمه دکتر سجادی) یا حکمت پهلوی؛ همان حکمت که بر بنیاد آن وجود به مثابه نور است؛ نور با مراتب مختلف و حکومت وحدت را در سراسر هستی به چشم دل می‌توان دید (شرح منظومه حکمت، تصحیح دکتر محقق-پرفسور ایزتسو، ۵۴) که هیچ‌یک از فیلسوفانمان در عین استدلال و تعقل، شهود را از یاد نمی‌برند و احساس می‌کنند «کار، صعب است مبادا که خطایی» بکنند و چاره کار را در آن می‌بینند که حافظ‌وار «مدد از خاطر رندان طلبند» (حافظ، دیوان، ۳۷۷) و دست در دامن طیب عشق زنند و دارویی که «فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد» (همان، ۱۲۹) از او خواهند. و چنین است که در آراء تمام فیلسوفانمان، از ارسطویی‌ترینشان تا عرفانی‌ترین و اشراقی‌ترینشان نقش افلاطون آشکار است و در استدلالی‌ترین فلسفه‌هایمان رنگ شهود و اشراق مشهود است و حال‌وهوای عرفان محسوس. در چنین حال‌وهوایی است که - فی المثل - سلف فخر رازی، غزالی، از مقاصد الفلاسفه آهنگ تهافت الفلاسفه می‌کند و سرانجام کیمیای سعادت خود را در مشکات انوار می‌یابد و از بیراهی و گمراهی می‌رهد (= الْمُتَقَدُّ مِنَ الضَّلَالِ = رها شده از گمراهی). ... و امام فخر، با آنکه به کلام و فلسفه، و به‌طور کلی به عقل و دانشهای عقلی، سخت گرایش داشت،

۱. مقاصد الفلاسفه؛ تهافت الفلاسفه، مشکاة الأنوار؛ کیمیای سعادت؛ و المتقَدُّ مِنَ الضَّلَالِ. نام پنج کتاب امام محمد غزالی است که اولی فلسفی است، دومی نقد فلسفه است و رنگ کلامی دارد و سومی، چهارمی و پنجمی عرفانی است.

سرانجام، همانند غزالی به تصوّف و عرفان گرایید و بسان تمام اندیشمندان این مرزوبوم، اندیشه‌های ناب خود را به زبان شعر بازگفت.

تصوّف و عرفان، در یک تفسیر و از یک دیدگاه، دو اصطلاح و دو عنوان مترادف است و نامی و عنوانی است بر مکاتب شهودی؛ مکاتبی که خِرَد را در کشفِ حقیقت و رسیدن به حق ناتوان می‌بینند و دست در دامنِ دل صافی می‌زنند؛ دلی که جلوه‌گاه خداست، و در تفسیری دیگر و از دیدگاهی دیگر، گرچه هر دو اصطلاح، عناوین مکاتب شهودی‌اند، اما تصوّف مبتنی است بر زهد و محبت و همانند کلام، مقید است به دین، و عرفان، مبتنی است بر عشق و شوریدگی و همانند فلسفه نه ضدّ دین که از قید دین آزاد است. گرایش شهودی اندیشمندی متدین و متکلم مشرب چون فخر رازی، بدیهی است که از گونه صوفیانه باشد و همواره وفاداری به دین و تقیّد به مذهب در آن لحاظ شود، که اقوال و افعال صوفیانه متدینی چون امام فخرالدین رازی - به ناگزیر - چون اقوال و افعال دیگر صوفیان، به تعبیر عزالدین محمود کاشانی (مصباح‌الهدایه، چاپ استاد همائی، ۱۳۵۶)، «موزون بود به میزان شرع». باری از دریای معارف اسلامی، یعنی از تفسیر‌گیر که بگذریم؛ دریایی که آکنده از معارف صوفیانه نیز هست، آهنگ امام رازی از فلسفه به کلام و از کلام به تصوّف و عرفان، یعنی از استدلال و تعقل به کشف و شهود نیز آهنگی است اگر نه چون آهنگ غزالی آشکارا، اما در نوع خود پیدا و جالب توجه. در اینجا از «رابطه فخر رازی با مشایخ صوفیه» سخن نمی‌گوییم که به نمونه‌هایی از آن در فصل «سنت‌ستیزی و دشمن‌آفرینی» پرداخته‌ایم. آنچه مورد بحث ماست همانا گرایشهای صوفیانه فخر رازی است بر بنیاد آثار او؛ گرایشهایی که اگر بخواهیم به‌طور کامل از آنها سخن بگوییم،

دست کم، رساله‌ای فراهم می‌آید، بنابراین به ذکر نمونه‌هایی از این گرایشهای صوفیانه بسنده می‌کنیم و سپس قصه شعر فخر رازی و حکایت نثر فارسی او را بازمی‌گوییم.

گرایشهای صوفیانه

غیر از تفسیر کبیر که آکنده است از آراء صوفیانه فخر رازی، آثار دیگر وی چون المحصل، البراهین، اسرارالتزویل و... خالی از آراء و اندیشه‌های صوفیانه نیست، اما کتاب لوامع‌الآیّات - که شرح اسماء الله تعالی و صفات اوست - حکایتی دیگر دارد. تقریباً صفحه‌ای از این کتاب نیست که در آن اقوال مشایخ صوفیه به چشم نخورد و حال و هوای عارفانه نداشته باشد. هر نام از نامهای خدا در این کتاب از دو دیدگاه تفسیر می‌شود: از دیدگاه کلامی-دینی؛ از دیدگاه صوفیانه-عارفانه و در پایان، زیر عنوان «قول المشایخ فی هذا الاسم» دیدگاههای بزرگان تصوف و عرفان نقل می‌شود. در این کتاب چنان از دیدگاههای صوفیانه سخن می‌رود که توگویی دیدگاههای نهایی نویسنده محسوب می‌شود. در همین کتاب است که امام به تأویل جسورانه‌ترین سخن صوفیانه، یعنی به تأویل انا الحق، سخن غوغاآفرین حسین منصور حلاج می‌پردازد و پنج تأویل از آن به دست می‌دهد؛ سخنی که گوینده آن را نه فقط بر دار کردند که اندامهایش را، یک‌یک، بریدند: پاهایش را؛ دستانش را؛ زبانش را؛ و سورش را و او به قول عطار (تذکرة الاولیا، نیکلسن، ۱۴۴/۲) «در میان سربریدن تبسمی کرد و جان بداد و گوی قضا به پایان میدان رضا بُرد و از یک‌یک اندام او آواز می‌آمد که انا الحق!...»

نمونه یک) روش صوفیانه: یکی از اختلافات اساسی، و شاید بنیادی‌ترین اختلاف دانشهایی که هدف آنها حقیقت‌پژوهی و

حقیقت‌شناسی است همانا اختلاف در ابزار و روش است. هم فیلسوفان از حقیقت‌شناسی سخن می‌گویند، هم صوفیان از کشف حقیقت. فیلسوفان در کار حقیقت‌پژوهی از به‌کارگیری ابزار عقل (= روح اندیشنده) با روشهای منطقی یعنی دستورالعملهای درست‌اندیشیدن و درست استدلال‌کردن سخن می‌گویند و عقل و اندیشه و استدلال را شناسنده حقیقت می‌دانند، اما صوفیان و عارفان از دل (= قلب) سخن در میان می‌آورند و بر این معنا تأکید می‌ورزند که دل صافی شده (= روح تزکیه‌شده) با سیر و سلوک معنوی کاشف حقیقت است و جلوه‌گاه حق، همان حکایت ممتاز شدن (= جدا شدن) زنگارها (= صفات منفی) از آینه دل و غمّازی یعنی حقیقت‌نمایی این آینه که به قول مولانا در نی‌نامه مثنوی (چاپ نیکلسن، دفتر اول، بیت ۳۴):

آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست

زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست

بدین ترتیب ابزار و روش، تعیین‌کننده است و انتخاب ابزار و روش انتخاب‌کننده را به‌مکتبی خاص وابسته می‌سازد. فخر رازی در برخی از آثار خود، خسته از برهانهای عقلی و شیوه‌های فلسفی از کشف و شهود، یعنی از معرفت صوفیانه و عارفانه سخن می‌گوید؛ همان معرفت و همان شناخت که حاصل تصفیۀ دل با سیر و سلوک معنوی است. وی تصریح می‌کند که: «علم به باطن و معرفت به حقیقت با تصفیۀ باطن و با صافی‌کردن دل و گسستن از علائق مادی به‌بار می‌آید» (تفسیر کبیر، ۱۶۰/۲۱). در تفسیر آیه «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمَقْدَسِ طَوًى» (= ای موسی) تو به‌وادی مقدس گام نهاده‌ای، هر دو موزه (= کفش) خود از پای بیرون آر (طه، ۱۲) می‌گوید: نعلین (= دو موزه)، نماد دو مقدمۀ قیاس است که عقل را به‌شناخت می‌رساند؛

وادی مقدس، نماد و رمز مرحله وحدانیت و مقام وحدت و یگانگی است؛ همان مرحله فنا و شهود حق، که چون سالک بدان وادی و بدان مقام رسد و به معرفت حق واصل گردد و حق را شهود کند به دو موزه استدلالش نیاز نیست، که با دیده جان‌بین، روی معشوق را می‌نگرد و بترک عقل و استدلال می‌گوید، عقل و استدلالی که اینک در این مقام دستگیر او نیست؛ بلکه مانع و حجاب اوست و دور شدن از حجاب، یعنی نزدیک شدن به حق (همان، ۱۳۴/۹-۱۳۵) در تفسیر نامهای نیکوی خدا (= اسماء الله الحسنی) از امتیاز ویژه نام «هو» سخن می‌گوید؛ نامی که انسان را از جز-خدا، جدا می‌سازد و به خدا می‌رساند. چرا که شناخت خدا از طریق نامهای مشتق او، مثل عالم، خالق، رحمان، رحیم و...؛ جز با در نظر گرفتن خلق (= جز-خدا) میسر نمی‌گردد و در نظر گرفتن خلق یعنی پرداختن به غیر حق و پرداختن به غیر حق حجاب حق است و مانع رسیدن به معرفت و چنین است که اندیشه فلسفی و روش عقلی-استدلالی ره به مقام توحید نمی‌برد و خرد بدان سبب که به غیر حق، یعنی به دلیل و برهان و به خلق می‌پردازد از استغراق در معرفت حق محروم می‌ماند (همان، ۱۹۹/۴)؛

لوامع البینات، ۱۰۴) که به قول حافظ (دیوان، ۴۳۴):

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی

یک نکته‌ات بگویم، خود را مبین که رستی

نمونه دو) رؤیت = شهود: از مسائل مورد بحث و اختلاف در دانش کلام، مسأله رؤیت حق، یعنی مسأله دیدن خداست. طرفداران رؤیت، سخنها دارند و برهانها و مخالفان رؤیت نیز خاموش نیستند. آنان نیز برهانهایی می‌آورند که بسا پذیرفتنی‌تر از برهانهای طرفداران رؤیت است؛ چرا که حکایت رؤیت در نگرشهای اولیه و در تفسیرهای ظاهری همانا حکایت دیدن خدا با چشم سر و نه با چشم

سِر (= دل) است، چنانکه حکیمی بخرد چون نظامی گنجوی که طرفدار اشاعره است و مدافع دیدن خدا با چشم سَر، آنجا که معراج پیامبر (ص) را به نظم می آورد (مخزن الاسرار، چاپ وحید، ۱۸-۱۹) می گوید پیامبر (ص) در شب معراج، به کوری چشم مخالفان رؤیت خدا را با چشم خود (= چشم سر) دید:

دید پیمبر نه به چشمی دگر

بلکه بدین چشم سَر، این چشم سَر
دیدنش از دیده نباید نهفت

کوری آن کس که ندیده بگفت
مسأله رؤیت خدا با چشم سَر، در نگرش صوفیانه به شهود حق با چشم سِر (= دل صافی) تبدل می شود و سالک واصل به حق، حق را به چشم دل می بیند. فخر رازی در مسأله رؤیت، همانند صوفیان، از شهود و از کشف تام سخن می گوید و تصریح می کند که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خدا قابل رؤیت است و در روز رستاخیز - که دانشهای انسان جمله بدیهی و ضروری می گردد - خدا بر نیکمردان منکشف می شود (البراهین، ۱/ ۱۶۶ و ۲۰۶؛ تلخیص المحصل، ۱۳۶) و به تعبیر شاعرانه حافظ (دیوان، ۳۵۱) عاشق، رخ معشوق را به گاه تسلیم جان عاریتی خود خواهد دید:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست

روزی رُخش ببینم و تسلیم وی کنم
نمونه سه) تأویل انا الحق: چنانکه اشارت رفت فخر رازی علی رغم پیروی از شافعی، صوفیانه به تأویل آن نکته ای پرداخت که حلاج - به تعبیر حافظ (دیوان، ۳۰۷) - بر سر دار، خوش سروده بود؛ نکته وحدت را و نکته عشق را؛ همان نکته و همان مسأله را که از شافعی نپرسند:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سُراید

از شافعی نپرسند امثال این مسائل
تأویلهای پنجگانهٔ امام فخرالدین رازی از اناالحق؛ از نکته‌ای که حلاج
بر سر دار خوش سرود، چنین است:

(۱) موجود واقعی حق است و بس و جز او جمله باطل است و آن
کس که بدین معنا باور پیدا کند به فَنای در حق می‌رسد و دوگانگی در
میان نمی‌بیند. حلاج به مقام فنا رسیده بود و خدا در حال فنا بر زبان او
این سخن جاری ساخت که: اناالحق.

(۲) اکسیر معرفت، ماسوی را - که باطل است - به حق بدل
می‌سازد؛ چونان مس که چون با کیمیا درآمیزد (بنا به باور کیمیاگران)
به طلا بدل می‌گردد و می‌توان آن را طلا خواند. چنین است حکایت
آنان که چون مردان راه، دست از مس وجود می‌شویند و کیمیای عشق
می‌یابند و به معرفت می‌رسند و به زر (= حق) بدل می‌گردند که به قول
خواجه (دیوان، ۴۸۷):

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی

تا کیمیای عشق بیایی و زر شوی
و چنین است حکایت حلاج که کیمیای عشق یافت و با اکسیر معرفت
به حق پیوست و به زر (= حق) بدل گشت و لاجرم گفت: اناالحق.

(۳) استغراق، موجب احساس یگانگی است و چون حلاج
مستغرق در حق بود احساس کرد که حق است و گفت: اناالحق.

فخر رازی در تبیین تفاوت تأویل اول با تأویل سوم می‌گوید: بر طبق
تأویل نخستین این خداست که از زبان حلاج اناالحق می‌گوید، اما در
تأویل سوم این خودبنده (= حلاج) است که خود را حق می‌خواند.
سپس با حالت سالکی که توگویی خود، تجربه کرده است می‌گوید:
«میان این دو مقام فرق بسیار است، اگر از جملهٔ ارباب ذوق (= اهل

کشف و شهود) باشی این فرق را درمی یابی.»

(۴) چون نور جلال حق بر دل سالک پرتو افکند و حجابهای بشری را از میان بردارد، دل به سوی خدا پرواز می کند و روح به بالاترین منازل سعادت می رسد و خداوند او را به حق بدل می سازد و همانند حلاج بر زبان او می رود که: انا الحق.

(۵) محتمل است که مضاف حق در تعبیر انا الحق، حذف شده باشد یعنی سخن در اصل چنین بوده است: انا عابد الحق؛ انا ذا کرام الحق؛ انا شاکر الحق (لوامع البینات، ۲۹۰-۲۹۲) تأویلهای اول و دوم و سوم یکسره صوفیانه است و فخر رازی با توجه خاصی بدانها پرداخته است... باری سخنان صوفیانه و تعبیرهای عارفانه فخر رازی در کتاب لوامع البینات تا بدان حد است که می توان از دل این کتاب رساله ای در شرح عرفانی اسماء الله بیرون آورد. جلوه ها و معانی عارفانه اشعار منسوب به فخر رازی هم خود حکایتی دیگر است از گرایشهای عرفانی این اندیشمند جستجوگر. همچنین در میان مجالس وعظ و تذکیر امام می توان مجالسی یافت که از آن بوی عرفان و تصوف می آید. چنانکه ابن اثیر نوشته است: روزی در سرای سلطان شهاب الدین غوری وعظ می کرد. در پایان سخن گفت: «ای پادشاه، نه پادشاهی تو می ماند، نه ریاکاری فخر رازی و بازگشت همه به سوی خداست». شهاب الدین که این سخن بشنید چنان بگریست که از بسیاری گریه او دل حاضران بسوخت (الکامل، ۸۲/۲۵-۸۳). مضمون اصلی این وعظ و تذکیر را - که همانا توجه دادن به ناپایداری حیات است - همراه با توصیه به تحمل و سازگاری و استغنا در قطعه ای منسوب به امام چنین پرداخته شده است (آذر، آتشکده، چاپ دکتر شهیدی، ۲۲۱-۲۲۲):

اگر با تو نسازد دشمن ای دوست
 تو می‌باید که با دشمن بسازی
 گرت رنجی رسد مخراش و مخروش
 توکل کن به لطف بسی نیازی
 و گرنه چند روزی صبر فرمای
 نه او ماند، نه تو، نه فخر رازی

حکایت شعر (اشعار فخر رازی)

در غالب مآخذ و منابع که در آنها از حکایت زندگی امام فخر رازی سخن می‌رود از این معنا نیز سخن در میان می‌آید که امام از طبع شعر و از قریحه شاعری هم برخوردار بوده و به پارسی و تازی شعر می‌سروده است و این امر شگفت نیست، که امام در شمار بخردان و زیرکان سرزمینی است که مردم آن به زبان شعر سخن می‌گویند و اندیشه‌های فلسفیشان - غالباً - حال و هوای صوفیانه و رنگ و بوی عارفانه دارد. اشعار منسوب به امام فخرالدین رازی، چنانکه انتظار می‌رود، جمله جگمی و عرفانی است و در آنها مضمونی حکیمانه و عارفانه به نظم آمده است. غالب این اشعار در قالب رباعی و برخی از آنها در قالب قطعه سروده شده است. در منابع کهن، اشعاری به زبان تازی نیز به امام نسبت داده‌اند که انتساب آنها قطعی‌تر و مسلّم‌تر از انتساب اشعار پارسی به او است. قُرب شصت سال پیش، شاید برای نخستین بار، استاد مرحوم سعید نفیسی، اشعار پارسی امام رازی را از منابع مختلف گرد آورد و طی مقاله‌ای - که در احوال وی در مجله ایران امروز، سال ۱۳۱۸ خورشیدی، شماره‌های ۵ و ۶ نوشت - یافته‌های خود را به چاپ رساند. مجموع یافته‌های استاد سعید نفیسی ۲۶ بیت است: ۱۰ رباعی (= ۲۰ بیت) دو قطعه سه‌بیتی (= ۶ بیت).

نگارنده علاوه بر آن ۲۶ بیت، یک قطعه سه‌بیتی یافته است؛ همان قطعه که پیش از «حکایت شعر» ذکر شد؛ قطعه «اگر با تو نسازد دشمن ای دوست...». همچنین چهار رباعی (= ۸ بیت)؛ رباعیهای شماره ۵، ۸، ۱۱، و ۱۳. بدین ترتیب پس از شصت سال ۲۶ بیت به ۳۷ بیت افزایش می‌یابد. در مجالس‌النفایس امیرعلیشیر نوایی (ترجمه فارسی، چاپ حکمت، ۳۲۳) سه بیت از یک قصیده به نام امام فخر رازی ثبت شده است که با سبک و سیاق دیگر اشعار منسوب به امام - که جمله حکمی و عرفانی است - سازگار نیست؛ ابیاتی که در تذکره دولتشاه (چاپ لیدن، ۷۶) به ابوالمفاخر رازی نسبت داده شده است. آن سه بیت چنین است:

بال مرصع بسوخت مرغ ملّع بدن
اشک زلیخا بریخت یوسف گل پیرهن
صبح برآمد ز کوه دامن اطلس‌کشان
چون نفس جبرئیل از گلوی اهرمن
صفحه صندوق چرخ گشت نگونسار، باز

کرد برون مار صبح مُهره مهر از دهن
اشعار فارسی امام فخرالدین رازی را، با اذعان بدین امر که در بازیابی و گردآوری آنها فضل تقدم و تقدّم فصل از آن زنده‌یاد استاد سعید نفیسی است ذیلاً نقل می‌کنیم و منبع یا منابع هر رباعی، یا هر قطعه را نیز ذیل آن ثبت می‌نماییم. ترتیب اشعار برابر است با ترتیب حروف آخر واژه‌های قافیه، یا ردیف:

- ۱ -

جان چیست؟ چنین نطفه صلب قضا
دنیا رجم است و تن مشیمه است او را

تلخی اجل در او غذایی در دهر

وین مردن، زادن است در ملکِ بقا

منبع: هفت اقلیم، ۱۶/۳-۱۷.

- ۲ -

هر جا که ز مهرت اثری افتاده است

سودازده‌ای برگذری افتاده است

در وصل تو کی توان رسیدن؟ کانا

هر جا که نهی پای سری افتاده است

منابع: روز روشن، ۶۰۴-۶۰۵؛ ریاض‌العارفین، ۲۲۸-۲۲۹؛

ریحانة‌الادب، ۲۹۸/۴.

- ۳ -

کنه خردم درخور ادراک تو نیست

آسایش جان بجز مناجات تو نیست

من ذات تو را به‌واجبی کی دانم؟

داننده ذات تو بجز ذات تو نیست

منابع: منابع پیشین؛ هفت اقلیم، ۱۷/۳؛ ریاض‌العارفین، ۲۲۹. در

ریاض‌العارفین به‌جای «ادراک»، «اثبات» و به‌جای «آسایش»، «و

آرامش» ضبط شده است.

- ۴ -

دل‌گرچه در این بادیه بسیار شتافت

مویی بدانست و بسی موی شکافت

گرچه ز دلم هزار خورشید بتافت

آخر به‌کمال ذره‌ای راه نیافت

منابع: نفایس‌الفنون، ۱۳۸/۲؛ هفت اقلیم، ۱۷/۳. در هفت اقلیم،

به‌جای «بدانست»، «نه بدانست» و به‌جای «بسی»، «ولی» ضبط شده

و در نقایس الفنون به جای «آخر»، «لکن» ضبط گردیده است.

- ۵ -

در خلوتِ دوست، پوستِ زحمت باشد
هرچ آن نه خیال اوست، زحمت باشد
تو سایه دشمنی، کجا در گنجی
جایی که خیال دوست زحمت باشد
منبع: نزهة المجالس، رباعی شماره ۱۲.

- ۶ -

هرگز دل من ز علم محروم نشد
کم مانند ز اسرار که مفهوم نشد
هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز
معلوم شد که هیچ معلوم نشد
منابع: آتشکده، چاپ دکتر شهیدی، ۲۲۱-۲۲۲؛ روز روشن،
۶۰۴-۶۰۵؛ ریاض العارفین، ۲۲۸-۲۲۹. استاد مرحوم سعید نفیسی
ذیل این رباعی نوشته است: «در این رباعی، گوینده، سن خود را
هفتاد و دو سال دانسته و حال آنکه به حساب درست، سن امام فخر ۶۲
سال و ۶ روز بوده است. می نویسند این رباعی را در دم مرگ گفته
است. این رباعی به نام عمر خیام هم معروف است، ولی نمی توان یقین
کرد که از عمر خیام باشد.» در نزهة المجالس هم این رباعی (رباعی
شماره ۳۵) به حکیم عمر خیام نسبت داده شده است. ضبط بیت دوم
در این منبع چنین است:

با این همه، چون بنگرم از روی خرد

عمرم بگذشت و هیچ معلوم نشد
با این ضبط، مشکل انتساب رباعی به امام فخر، از بابت سن وی از
میان برمی خیزد.

- ۷ -

آنکس که بداند و بداند که بداند

اسب خرد خویش ز گردون بجهاند

و آنکس که نداند و بداند که نداند

او لاشه خر خویش به منزل برساند

آنکس که نداند و نداند که نداند

در جهل مرکب ابدالذهر بماند

منابع: روز روشن، ۶۰۴؛ هفت اقلیم، ۱۷/۳.

- ۸ -

سیر آمدم از ساز کژآهنگِ وجود

زین پرده بی‌نوای ده رنگِ وجود

صد سجده شکر، در عدم بیش برم

گر باز رهد نام من، از ننگِ وجود

منبع: نزهة المجالس، رباعی شماره ۱۰۳.

- ۹ -

آن مرد نیم کز عدمم بیم آید

آن نیمه مرا خوشتر از این نیم آید

جانی است به عاریت مرا داده خدای

تسلیم کنم چو وقتِ تسلیم آید

منابع: هفت اقلیم، ۱۷/۳.

- ۱۰ -

از دور چرخ امن و سلامت طمع مدار

کاین دور اقتضای چنین‌ها نمی‌کند

اقبالها ز ناگه و ادبار در قفا

بس عاقل است آنکه تماشا نمی‌کند

ما را جز انقیاد چه تدبیر؟ چون قضا

تدبیرها به مشورت ما نمی کند

منبع: مقاله استاد مرحوم سعید نفیسی. در منابع مختلف این قطعه را نیافتیم.

- ۱۱ -

نه از سروکار با خلل می ترسم نه نیز، ز نقصان عمل می ترسم
ترسم ز گنه نیست، که می آمرزند از سابقه حکم ازل می ترسم
منبع: نزهة المجالس، رباعی شماره ۴۰۳۶. این رباعی به خیام هم
منسوب شده است. رک: طریخانه، مرحوم همائی، ص ۱۹۳؛
نزهة المجالس، حاشیه ص ۶۰۱.

- ۱۲ -

درویشی جوی و روی در شاه مکن
وز دامن فقر دست کوتاه مکن
اندر دهن مار شو و مال مجوی
در چاه بزی و طلب جاه مکن
منبع: ریحانة الادب، ۲۹۹/۴.

- ۱۳ -

دنیا به مراد رانده گیر آخر چه
وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه
گیرم به مراد دل بماندی صد سال
صد سال دگر بمانده گیر آخر چه
منابع: المعجم، چاپ مرحوم علامه قزوینی و مدرس رضوی،
۴۵۶-۴۵۷؛ چاپ دکتر سیروس شمیسا، ۳۹۱-۳۹۲؛ رباعیات
باباافضل، چاپ مرحوم سعید نفیسی، ۱۶۸؛ خیام شناخت، محسن

فرزانه، چاپ سازمان خوشه، تهران، ص ۵۱. این رباعی به باباافضل نیز منسوب است. بیت اول آن با اختلاف «وین» به «صد» در المعجم آمده است. شمس قیس می نویسد: این بیت را در مرو بر دیوار سرایی نوشته دیده و داستانی نقل می کند، خواندنی، از بی ذوقی فقیهی که یک چند با او یار و همنشین بوده و می کوشیده است تا به زور شعر بگوید! و پیدا است که چه می گفته! نیز می نویسد که چون چشممان به این بیت افتاد «بر سیل طیب (= شوخی) او را گفتم: این بیت چه معنی دارد و هاء «أَخْرَجَهُ» عاید به کیست و فاعل «أَخْرَجَ» کیست؟ و فقیه در این باب اظهار نظرهای خنده آوری می کند... (قدما «آ» و «ا» و «ج» و «چ» را یکسان می نوشتند. به همین سبب «اخرجه» را هم می توان «آخر چه» خواند، هم «أَخْرَجَهُ»^۱).

- ۱۴ -

ترسم بروم عالم جان نادیده

بیرون شوم از جهان، جهان نادیده

در عالم جان چون روم از عالم تن

در عالم تن عالم جان نادیده

منابع: تاریخ گزیده، ۷۰۱؛ ریاض العارفین، ۲۲۸-۲۲۹؛ مجالس النفایس، ۳۲۳.

- ۱۵ -

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی

تو روح مجردی بر افلاک شوی

۱. با سپاس از دوست گرانمایه، استاد ارجمند دکتر سیروس شمیسا که مرا بدین رباعی ره نمودند و نیز بدین معنا که در مقالات شمس، چاپ احمد خوشنویس مطالبی در باب فخر رازی هست که در چاپ دکتر موحد نیست.

عرش است نشیمن تو، شرمست ناید

کایی و مقیم عرصه خاک شوی
منابع: نزهة المجالس، رباعی شماره ۷۹۲؛ تاریخ گزیده، ۷۰۱؛
مجالس النفايس، ۳۲۲؛ هفت اقلیم، ۱۷/۳؛ در تاریخ گزیده به جای
«ناید»، «بادا» ضبط شده است. جز در نزهة المجالس در منابع دیگر،
در مصراع اول به جای «جسم»، «غم»؛ در مصراع دوم به جای «تو»،
«چون» و در مصراع چهارم به جای «عرصه»، «خطه» ضبط شده است.
در جهانگشای جوینی (ج ۲/۲۴-۲۵) این رباعی به شیخ احمد بدیلی
سبزواری نسبت داده شده (تاریخ گزیده، حاشیه ص ۷۰۱)، و نیز
به خیام (طریخانه، چاپ همائی، ۳۱).

- ۱۶ -

در رهگذرم هزار جا دام نهی

گویی کُشمت اگر در آن گام نهی

یک ذره زمین ز دام تو خالی نیست

گیری و کشی و عاصیم نام نهی

منبع: آتشکده، چاپ دکتر سادات، ۱۱۰۹ ح.

آیا این اشعار، براستی از فخر رازی است؟ بعید نیست. استاد
زنده یاد سعید نفیسی در این باب می نویسد: «بعضی از این اشعار به نام
کسان دیگر مانند عمر خیام و افضل الدین کاشانی (و دیگر شاعران)
نیز معروف است. در ادبیات فارسی هیچ کاری دشوارتر از تشخیص
این (امر) نیست که این گونه رباعیات حکیمانه و عارفانه و (این گونه)
قطعات اخلاقی از کیست و کم اتفاق می افتد که چنین رباعی یا
قطعه ای را به چند تن از سخن سرایان ایران نسبت نداده باشند. پس،
ناچار (این گونه اشعار را) در ضمن گفتار هر کسی که بدو منسوب
است باید تکرار کرد تا... مگر... سند بسیار معتبری به دست آید و

گوینده حقیقی آنرا معلوم کند» (ایران امروز، ۱۳۱۸ خورشیدی، شماره پنجم و ششم). با این همه، انتساب برخی از اشعار، در منابع کهن معتبر، مثل نزهة المجالس، و تاریخ گزیده، به امام فخر، گمان این انتساب را به یقین، نزدیک می سازد.

تحلیل اشعار فارسی

اشعار منسوب به فخر رازی، جمله عرفانی و اخلاقی است. بخشی از آن از نوع اشعار اندرزی و حکمی است، مثل قطعه شماره ۷ و ۱۰، و بخشی دیگر - که شامل تمام رباعیات منسوب به این متفکر بزرگ است - اشعاری عرفانی-فلسفی است و حکایتگر نظریه ها و باورهای عرفانی، اما عرفان بدان سبب که معرفت حقیقت است، و معرفت، ویژه انسان است گونه ای انسان شناسی است، داستان انسان است و حکایت انسان کامل، حکایت آمدن و بودن و رفتن انسان، همان معما و همان پرسش که خیام آنرا حل نداشتنی می بیند و بی پاسخ می یابد و می خروشد (ترانه های خیام، صادق هدایت، امیرکبیر، ص ۶۹) که:

آورد به اضطرارم اوّل به وجود

جز حیرتم از حیات چیزی نفزود

رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود

زین آمدن و بودن و رفتن، مقصود!

همان معما و همان پرسش که عرفا آرام و مطمئن از حل آن و از پاسخ آن سخن می گویند. آنان از آمدن عاشقانه، از بودن عاشقانه، و از رفتن عاشقانه سخن در میان می آورند و بر آنند که مقصود از آمدن، بودن، و رفتن، روشن است. به نظر عارفان:

(۱) اصل انسان، ملکوتی است، و جان او، عاریتی که با نفخة الهی در او می دمند که: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: از روح خود (= خدا) در

انسان دمیدم» (الحجر، ۲۹). حکایت آمدنِ عاشقانه انسان به این جهان هم، حکایتی است که در حدیث «کنز مخفی»^۱ آمده است؛ حدیثی که بر بنیاد آن، خداوند در ازل عاشق خود می‌شود و به سبب این عشق، عاشق جو (یا معشوق جو) و عارف جو می‌گردد. به تعبیر خواجه (دیوان، ۱۵۲):

در ازل پرتو حسنش^۲ ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

و این قصه دم‌زدن حسن از طریق تجلی، یعنی جلوه‌گرشدن حسن و پدید آمدن عشق، آفرینش جهان و انسان را در پی داشت: جهان، به عنوان آئینه خدای نما، اما آئینه‌ای زنگار گرفته، و انسان، به عنوان صیقل این آئینه و بدین سان در مقام آئینه‌ای صافی و خدای نما که به حکم سابقه^۳ و سرنوشت مقرر شد تا حامل بار امانت عشق باشد. (۲) آمدن انسان به این جهان – که نه جایگاه اصلی اوست – و گرفتار غربت این جهان گشتن بدان سبب است که عشق ورزد و معرفت اندوزد و بالفعل به کمالاتی دست یابد که بالقوه دارا بوده است، که حق فرمود: «ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات، ۵۶)، یعنی که هدف از آفرینش جن و انس عبادت حق است و عبادت حق به نظر عرفا، همانا معرفت حق است که: «لِيَعْبُدُونِ»، یعنی «لِيَعْرِفُونِ». بر این بنیاد آدمی، آنگاه از قفس تن و از زندان جهان می‌رهد که به معرفت حق برسد.

(۳) رفتن، یعنی بازگشتن و به اصل پیوستن – که حاصل عشق

۱. «كَتَبْتُ كَنْزاً مَخْفِياً، فَأَحْبَبْتُ أُعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرِفَ: مَنْ كُنْجِي نَهَانِ بُوْدِم، خَوَاسْتَم تَا شَنَاخْتِهْ گَرْدِم، آفَرِیْدگان را آفَرِیْدِم که شَنَاخْتِهْ شوم» (احادیث مثوی، استاد فروزانفر، ص ۲۹).
 ۲. در اصل: «حسنت» که متناسب با مقام سخن، به «حسنش» تغییر یافته است.
 ۳. اشارت است به حدیث «سَبَقْتُ رَحْمَتِي غَضَبِي»: یعنی (خدا می‌فرماید: در کار رِقَم‌زدن سرنوشتها) رحمت و بخشایشم بر خشم و غضبم پیشی گرفت (احادیث مثوی، استاد فروزانفر، ص ۲۶).

ورزیدن است و معرفت‌اندوختن - در پی یک سلسله کردارها و رفتارهای خاص به بار می‌آید که از آنها به سیر و سلوک معنوی تعبیر کرده‌اند. حاصل این سیر و سلوک، رفع حجابهاست، بویژه حجاب «خود»، یعنی «خودندیدن» و پاک و مجرد شدن چون مسیحا و در نتیجه به فلک بر رفتن و سرانجام «او دیدن»، یعنی دیدن رخ معشوق و تسلیم جان عاریتی که همانا رسیدن به «مشاهده» است، یعنی رسیدن به شهود ذات حق، که شهود صفات و افعال، یعنی «مکاشفه» و «محاضره» را در خود دارد و دست‌یافتن به مقام «محق (= توحید ذاتی)» است که مقام «طمس (= توحید صفاتی)» و مقام «محو (= توحید افعالی)» در اوست، همان مقام که خواجه رندان (دیوان، ۳۵۱) این‌سان از آن سخن می‌گوید:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست

روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم
و چنین است که سالک، قطره‌وار به دریا می‌پیوندد و ذات وی - که پرتوی است از ذات ناشناخته حق - در ذات حق محو و فانی می‌گردد؛ در همان ذات که به هیچ‌روی شناختنی نیست و خردها، جمله در او حیرانند: «به‌کنه ذاتش خرد بُرد پی / اگر رسد خس به‌قعر دریا»... و چنین است که دنیا مزرعه آخرت به‌شمار می‌آید و این جهان - به تعبیر فخر رازی (رباعی ۱) - زهدان است و تن، مشیمه و مردن، زادنی است که عمر جاودان در پی دارد و میرنده فانی را ملک بقا در پیش است...

باری این معانی، در سراسر اشعار منسوب به فخر رازی پراکنده است و بویژه، رباعیات این اندیشمند جستجوگر حکایتگر این معانی است: رباعی ۲، حکایت عشق است و جان‌باختن در راه معشوق و بیان این معنا که آفتاب حسن معشوق همه را مجذوب ساخته است و

عاشقان در پای کوی او، در پیشگاه او چه سرها که نینداخته‌اند و چه جانها که نباخته‌اند؛ یعنی جانبازی و سربازی که شرط اصلی در سیر و سلوک عاشقانه به‌شمار می‌آید؛ رباعی ۱۶ نیز با تعابیر و تصاویر دیگر بیانگر همین معانی است. رباعی ۳، داستان ناتوانی خردها در کار خداشناسی است و بیان این معنا که ذات خدا را تنها خدا می‌شناسد که به‌تعبیر خواجه (دیوان، چاپ دکتر خانلری، غزل ۲۳۵):

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست

ایسَنقَدَر هست که بانگ جرسی می‌آید

رباعیات ۴، ۶ و قطعه ۷ نیز هر یک به‌گونه‌ای بیانگر دشواری کار حقیقت‌شناسی است.

رباعی ۵، توصیه‌ای است به‌رفع حجاب، همان قصه «خود ندیدن» و «او دیدن» که: «هرچ آن نه خیال اوست زحمت باشد»؛ چنین است رباعی ۸ که در آن «وجود»، «وجود عاریتی» است و بیان دیگری است از «خود» و «من»، یعنی همان حکایت «خودبینی» که بزرگترین حجاب راه است: «تو خود حجاب خودی، حافظ، از میان برخیز» (دیوان، ۲۶۶).

رباعی ۹، همان ماجرای تولدی دیگر یافتن با مرگ و تسلیم جان عاریتی است به‌دوست (= مقام مشاهده و محق) یعنی فناء فی‌الله شدن و بقاء بالله یافتن. چنانکه رباعی ۱۲ توصیه‌ای است به‌درویشی، یعنی پرهیز از جاه و مال، که شرط سیر و سلوک معنوی است، و رباعی ۱۵، از یک سو بیانگر اصل ملکوتی و آسمانی انسان است و از سوی دیگر، حکایتگر این معنا که شرط پیوستن به‌اصل و بازگشتن روزگار وصل و بازگشتن به‌آسمان، پاک شدن از آلودگیهای مادی است: «ای دل، ز غبار جسم اگر پاک شوی / تو روح مجردی بر افلاک شوی...»، و سرانجام رباعیات شماره ۱۱ و ۱۴ بیانگر دو نکته بس مهم و بدیع‌اند: رباعی

۱۱، از آنرواهمیت دارد و بدیع است که مضمون آن یکسره عرفانی است و از آنجا که به شاعر دیگری منسوب نشده و در منبعی کهن -نزهة المجالس- نیز ثبت شده است دلیلی است استوار بر گرایشهای عرفانی فخر رازی؛ چرا که تأکید بر بخشایش گناه و بویژه تصریح بدین معنا که: «از سابقه حکم ازل می ترسم»، در شمار اندیشه های عرفانی است. خواجه عبدالله انصاری، عارف سده پنجم هجری قمری، تصریح می کند که: «همه از خاتمت می ترسند و عبدالله از سابقه» و توضیح می دهد که: «ای جوانمرد، آنرا که خواست در ازل خواست، و آنرا که نواخت در ازل نواخت، کارها در ازل کرده و امروز کرده می نماید (= کارهای انجام شده و احکام صادر شده در ازل را امروز ظاهر می سازد). سخنها در ازل فرموده و امروز می شنواید. خلعتها در ازل دوخته و امروز می رساند، کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ (الرحمن، ۲۹) (سخنان پیر هرات، چاپ دکتر شریعت، ص ۱۷۴). مقصود از این سخنان آن است که سرنوشتها را در ازل رقم زده اند و نیکبخت را در ازل، نیکبخت کرده اند و بدبخت را در ازل، بدبخت ساخته اند که: «السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِی بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِی بَطْنِ أُمِّهِ: نیکبخت در زهدان مادر خود نیکبخت است و تیره بخت در رحم مادر خویش، تیره بخت» و این همه معلول سابقه حکم ازل است و حاصل حکمی است که در ازل صادر شده است و این معانی، همان است که در رباعی شماره ۱۱ مطرح شده است^۱... و اما رباعی شماره ۱۴ نیز بیانگر نکته ای است بدیع مبنی بر اینکه شرط رسیدن به مقامات معنوی در آن جهان، آن است که روح انسان، در همین جهان، از پرتو سیر و سلوک باطنی بدان مقامات دست یابد...

۱. نگارنده در باب «سابقه» و «خاتمت» در دو مقاله به تفصیل بحث کرده است. رک: مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تربیت معلم تهران، شماره اول، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، پاییز و زمستان ۱۳۷۲.

نمونه اشعار عربی

اما اشعار عربی، در میان اشعار عربی امام فخر، تنها به ذکر قطعه‌ای پنج‌بیتی که از همه معروف‌تر است و بر زبان اهل فضل می‌رود و حال و هوایی عرفانی-اخلاقی نیز در آن است، بسنده می‌کنیم:

۱ نِهَایَةُ أَقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالٌ وَغَايَةُ سَعْيِ الْعَالَمِينَ ضَلَالٌ
وَأَرْوَاحُنَا فِي وَخْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا وَحَاصِلُ دُنْيَانَا أَذًى وَوَبَالٌ
۳ وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طَوْلَ عُمْرِنَا سَوَى أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قَبِيلٌ وَقَالُوا
وَكَمْ قَدْ رَأَيْنَا مِنْ رِجَالٍ وَدَوْلَةٍ فَبَادُوا جَمِيعاً مُسْرِعِينَ وَزَالُوا
۵ وَكَمْ مِنْ جِبَالٍ قَدْ عَلَتْ شَرَفَاتِهَا رِجَالاً، فَزَالُوا، وَالْجِبَالُ جِبَالٌ
ترجمه و شرح: ۱) پایان گامهای (= اقدام) خردهای ما

پای بندهایی است که از رفتن بازمان می‌دارد، یا سرانجام خردورزیهایمان (= اقدام...) و تعقل کردن‌هایمان پای‌بندی است که ما را از سیر (به سوی حق) باز می‌دارد، و نهایت کوششها و تلاشهای مردم جهان همانا گمراهی و بیراهی است.

* «عِقَال»، زانوبند شتر است و در عرفان، نماد حجاب و مانع، و این تعبیر که «عقل، عِقَال است، نه وسیله پرواز به سوی حق» از نظریه‌های عرفانی در معرفت‌شناسی صوفیانه است و از مضامین شعر عرفانی. «سعی» در مصراع دوم، هم ناظر است بر تلاشهای عقلی-فلسفی، هم به‌طور کلی هر گونه تلاش که جدای از سیر و سلوک عرفانی باشد. مولانا (مثنوی، نیکلسن، ۴/ ابیات ۳۳۵۳-۳۳۵۶) خطاب به آنان که جز در کار سیر و سلوک معنوی می‌کوشند، بویژه فیلسوفان (= خردگرایان) می‌فرماید:

... بس بکوشی و به آخر از کلال

هم توگویی خویش، کالعقل عِقَال

همچو آن مرد مُفلسف روزِ مرگ
 عقل را می دید بس بی بال و برگ
 بی غرض می کرد آن دم اعتراف
 کز ذکاوت راندیم اسب از گزاف
 از غروری سر کشیدیم از رجال
 آشنا کردیم در بحر خیال...

رباعی شماره (۶)، اگر آن را از فخر رازی بدانیم، و نیز رباعی شماره (۴) بیانگر همین معانی است.

(۲) روانهای ما - که از این عالم نیست و مرغ چمن بهشت است - از پیکرهایمان (و در پیکرهایمان) در اضطراب و وحشت است و حاصل زندگی ما در این جهان رنج و عذاب و تیره بختی است.

* مضمون مصراع اول نظریه غربت انسان در جهان است و اسارت روح آسمانی در قفس تن، که به قول خواجه (دیوان، ۳۴۲):
 چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است

روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
 وحشت روح از تن هم به سبب همین غربت است. در کتاب مرصادالعباد (تصحیح استاد دکتر ریاحی، ۱۰۱-۱۱۰) بحث مفصلی هست از روند تعلق روح به تن، احساس غربت روح، پریشانی روح و تمهیداتی که خداوند اندیشید تا مگر روح با جسم انس گیرد. مصراع دوم هم حکایت نتیجه و حاصلی است که از دل بستگیها به این جهان به بار می آید. نیز مضمون رباعی شماره (۵) با مضمون و مفاد بیت مورد بحث بی ارتباط نیست.

(۳) از بحثها و گفت و گوهایمان و از خردگراییهایمان در طول زندگیمان بهره ای نبردیم و تنها مجموعه ای از گفته های پریشان و انبوهی از قیل و قالها به بار آوردیم.

* مضمون این بیت نفی فلسفه است و نفی خردگرایی به شیوه اهل عرفان و قیل و قال شمردن بحثها و مناظره‌ها، که سراسر عمر فخر رازی در آن گذشت. و اینک در واپسین روزهای حیات که می‌بیند «کنه خردش درخور اثبات حق نیست» (رباعی ۳)، و می‌بیند که پس از آن همه اندیشیدن «مویی بندانسته است و به کمال ذره‌ای هم راه نیافته است» (رباعی ۴) و «معلومش می‌شود که هیچش معلوم نشده است» (رباعی ۶۰) «درویشی می‌جوید» و دست در دامن فقر می‌زند (رباعی ۱۲). از قیل و قال بی حاصل مدرسه دلش می‌گیرد و درمی‌یابد که حکایت حق و داستان حقیقت به تعبیر حافظ (دیوان، ۲۱۵) «ورای مدرسه و قیل و قال مسأله» است. کسی چه می‌داند شاید سرانجام شمس تبریزی سرانجام بر او هم تأثیر گذاشته باشد!؟ شاید نصیحت ابن عربی جوان در پیری امام فخر کار خود را کرده باشد! شاید هم زخم زبانها و سرزنشهای بهاء ولد تأثیر خود را بخشیده باشد! و بسیار شایدهای دیگر، اما من تردید ندارم که اگر تمام این امور را یک سو نهیم آن خصلت دین‌ورزانه، صوفیانه و شاعرانه‌ای که در فرد فرد مردم ما هست در وجود امام فخر نیز بوده است؛ همان خصلت که مردم عامی و عادی را در پایان عمر به حج رفتن و گرایش شدید به دین برمی‌انگیزد و امام فخرهای متدین را به درون‌گرایی و صوفی‌مشربی و پشیمانی از قیل و قال و حتی گریستن و تأسف خوردن بر اشتغال به بحث و مناظره و علم کلام^۲ می‌کشاند.

(۴) مردان بسیار دیدیم و سعادت‌های فراوان تجربه کردیم که جمله

۱. در مقاله محققانه دکتر نصرالله پورجوادی تمام این «شایدها» را می‌توان خواند. رک: «رابطه فخر رازی با مشایخ صوفیه»، مجله معارف، ویژه فخر رازی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش.
 ۲. مؤلف شذرات‌الذهب (چاپ بیروت، ۱۹۷۹ م، ج ۲۱/۵) می‌نویسد: فخر رازی ضمن تأسف خوردن بر گذشته بر قیل و قال خود می‌گفت: «ای کاش به علم کلام مشغول نمی‌شدم، و می‌گریست.»

شتابان راه زوال پیمودند.

* موضوع بیت تأکید بر گذرندگی زندگی جهان است و آنچه بدان تعلّق دارد و توجّه دادن بدین معنا که: جز حق، چیزی نمی‌پاید و چیزی نمی‌ماند. مضمون اخلاقی-عرفانی قطعه‌ای که با این مصراع پایان می‌گیرد که: «نه او ماند، نه تو، نه فخر رازی» نیز بیانگر همین گذرندگی است؛ بیانگر این معنا که به قول خواجه (دیوان، ۷) «وصال دوام» ممکن نیست:

در بزم دور یک-دو قدم درکش و برو

یعنی طمع بدار وصال دوام را
(۵) و بسا کوهها دیدیم که مردانی به قلّه‌های آن رسیدند، اما آن مردان از میان رفتند و کوهها، همچنان کوهند و پابرجا.

* مضمون بیت، همان مضمون بیت پیشین است و «کوهها» رمز پایداری و ماندگاری، در برابر عمر گذرنده و ناپایدار انسان؛ بدان سبب که دردی بزرگ که شاید تنها عارفانی که «به روز مرگ چو تابویشان روان باشد»، بدان سبب که درد این جهانشان نیست، سنگینی آنرا حس نمی‌کنند، و گرنه حتی خواجه رندان و دردمندان (دیوان، ۲۱۹) هم از این درد سنگین اندوهی بر دل دارد که می‌رس:

جهان چو خلد برین شد به دور سوسن و گل

ولی چه سود که در وی نه ممکن است خلود!
منابع: این قطعه عربی در بیشتر منابع قدیم و جدید نقل شده است: از نزهة الارواح، نوشته شهرزوری (حیدرآباد، ۱۳۹۶ ق، ج ۲/۱۴۹) که، معاصر فخر رازی است؛ و فیات‌الاعیان، ابن خلکان (تحقیق احسان عباس، افست قم، منشورات الشریف الرضی، ۲۵۰/۴) که حدود نیم قرن پس از مرگ فخر رازی تألیف شده است، تا ریحانة الادب، تألیف مدرس تبریزی (۲۹۸/۴-۲۹۹) که منبعی است تألیف شده در روزگار ما.

نثر فارسی

گرچه بیشتر آثار امام فخرالدین رازی به عربی است، اما چند اثر ارجمند از او به زبان مادریش؛ زبان فارسی، نیز برجاست. این آثار - تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است و فهرس ترتیب یافته از آثار وی گواهی می دهند - عبارتند از:

(۱) الاختیارات العلائیه، یا الاحکام العلائیه فی الاعلام السماویة، در دانش نجوم؛ (۲) اسرارالتنزیل، در مباحث فضیلت علم، اثبات خدا، و انسان شناسی؛ (۳) اصول عقاید، در هشت باب: توحید، نبوت، معاد، امامت، و اصول فقه؛ (۴) البراهین در علم کلام، کتابی مفصل در مباحث دانش کلام، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، چاپ دانشگاه تهران، ۲ مجلد حدود ۶۵۰ صفحه؛ (۵) تعجیز الفلاسفه؛ (۶) جامع العلوم، یا حقایق الانوار فی حقایق الاسرار، معروف به ستینی، دایرة المعارفی که در آن شصت دانش معرفی شده است، چاپ سنگی هند، افسست کتابخانه اسدی تهران؛ (۷) رساله روحیه، تعزیت نامه ای است در پاسخ تسلیت خوارزمشاه در وفات پسر امام فخر. رساله شامل مباحثی است در زمینه روح شناسی و مرگ و احوال آن و نیز حقیقت درد فراق و سرانجام حکایت حال خویش؛ (۸) لطایف غیائیه، در کلام، فقه، اخلاق، و دعا. این کتاب به نظر برخی از محققان همان اسرارالتنزیل است. محمد صالح زرکان، نویسنده کتاب فخرالدین رازی (مصر، دارالفکر، حاشیه ص ۱۱۵) - که استدلال می کند این کتاب از فخر رازی نیست - مطالب و مباحث این کتاب را بر طبق نسخه خطی موجود در دارالکتب مصر معرفی می کند و نشان می دهد که مطالب و مباحث آن، همان مباحث و مطالب کتاب اسرارالتنزیل است که پیشتر از آن سخن رفت. نسخه های خطی غالب این کتابها، جز تعجیز الفلاسفه شناخته شده و در کتابخانه های ایران یا خارج از ایران موجود است.

تأمل در نثر فارسی امام فخر تأمل‌کننده را بدین نتیجه می‌رساند که نثر وی به شیوایی و دلنشینی نثر امام محمد غزالی در کتاب کیمیای سعادت و نصیحة الملوك نیست، اما به هر حال نثری است پخته و ساده و روان و از نمونه‌های نثر خوب فارسی در سده ششم به‌شمار می‌آید؛ روزگاری که نثر فارسی مراحل ابتدایی خود را پشت سر نهاده بود و به اوج کمال خود رسیده بود؛ نثری ساده و شیوا و رسا که با آمدن مغول به تدریج جای خود را به نثری دشوار و مغلق و بیمارگونه داد. ملک الشعرای بهار در کتاب ارجمند سبک‌شناسی (ج ۲/۳۹۶) تنها در باب جامع‌العلوم، بحثی کوتاه کرده و نتیجه گرفته است که به سبب ایجاز و اختصار مطالب کتاب و نیز به سبب بسیار مغلوپ بودن نسخه خطی کتاب که در اختیار داشته امکان شناخت و معرفی چگونگی انشاء اصلی امام وجود ندارد، اما تصریح کرده است که «این کتاب به پارسی سهل و آسان نوشته شده» است. ملک الشعرا هفت اصل از علم آداب الملوك را - که مجموعاً شامل هشت اصل است - از همان نسخه مغلوپ، به عنوان نمونه در کتاب سبک‌شناسی آورده است.

در اینجا سه نمونه از نثر امام فخر را از آثار فارسی او ذکر می‌کنیم تا پختگی و سادگی و شیوایی نثر امام - که ملک الشعرا نیز بدان اشاره فرموده است - نمونه آید:

نمونه اول) اصل چهارم، از آداب الملوك، از کتاب جامع‌العلوم، با استفاده از نسخه چاپ سنگی هند (ص ۲۱۷-۲۱۸) و سبک‌شناسی (ج ۲/۳۹۸-۳۹۹):

«پادشاه باید که در عفو فرمودن تأخیر نفرماید و در عقوبت کردن اندیشه فرماید. زیرا که بود که در ثانی الحال، پشیمان شود و از آن پشیمانی هیچ نفع حاصل نشود.

آورده‌اند که: یکی از ملوک، وزیری از وزرای خود را نابینا کرد. آنگاه نامه‌ای از شهر دور بیاوردند و آن را معماً نوشته بودند.

هیچ کس مقصود از آن نامه حاصل نتوانست کرد تا حاجت آمد بدان وزیر پادشاه را. پس وزیر آن را به حیلّتی معلوم کرد، و او بدان سبب شرفِ قربتِ پادشاه بیافت. پادشاه فرمود که: چه مراد داری تا آن را حاصل کنم؟ وزیر گفت: حاجتِ من آن است که چیزی از کس بستانی که آن را به وی بازتوانی دادن اگر حاجت آید! و در احادیث آمده است که هفتاد بار جهاد کردن با کافران چندان قَدَر ندارد که یک بار با نفس در وقتِ خشم منازعت کردن و مقصود او حاصل ناکردن.»

نمونه دوم) سخنی در فضیلتِ علم بر مال، از کتاب اسرارالتنزیل، چاپ سنگی، عصر ناصرالدینشاهی، تهران (ص ۱۵):

«جاهلی پرسید که: عالمان را پیوسته بر درِ سرای پادشاهان بینم، و نادر باشد که پادشاه به درِ سرایِ عالمی رود، و اگر علم بهتر بودی از مال مسأله برعکس بودی! حکیم گفت که: عالم می داند که هم در علم منفعت است و هم در مال، لاجرم هر دو طلب می کند. و جاهل نمی داند که در علم چه منفعتهاست، لاجرم آن را طلب نمی کند.»

نمونه سوم) برهانی اخلاقی-عقلی در اثبات معاد از کتاب البراهین (چاپ دانشگاه تهران، ۱/۳۱۷-۳۱۸):

«هر روز در دنیا نیکوکاری می بینیم و بدکردار می بینیم، و مشاهده می کنیم که نیکوکار بمیرد و هیچ راحت نیافته؛ بلکه همه رنج دیده، و بدکردار بمیرد و هیچ رنج نیافته؛ بلکه همه راحت دیده. پس اگر فردایی نباشد که در وی نیکوکار ثواب یابد و بدکردار عقاب ببیند این دنیا و این خلق عبث و باطل است، و این لایق حکمتِ حکیم (= خدا) نباشد.»

این همان دلیل و همان برهان است که قرن‌ها بعد کانت، حکیم آلمانی (سده هژدهم میلادی) از آن سخن گفت و لزوم اجرای عدالت را، با توجه به بی‌عدالتیهای این جهان و رنج نیکان و آسودگی بدان، دلیل وجود داوری دادگر (= خدا) و جهانی دیگر دانست (رک: کانت، در کتب فلسفی، مثل سیر حکمت در اروپا، تألیف محمدعلی فروغی، و تاریخ فلسفه ویل دورانت، ترجمه دکتر زریاب خوئی)، و این همان سخن و همان دلیل است که پیش از فخر رازی و پیش از کانت، حکیم بزرگ بزرگوار، فردوسی این‌سان آن‌را به نظم آورده است:

یکی بد کند نیک پیش آیدش

جهان بنده و، بخت، خویش آیدش

یکی جز به نیکی جهان نسپرد

همی از نژندی فروپژمرد

فیلسوف، یا متکلم؟

اینک گاه آن رسیده است تا به پرسشی بسیار اساسی پاسخ دهیم؛ بدین پرسش که: امام فخرالدین رازی فیلسوف است، یا متکلم؟ این پرسش همانند پرسشهای فلسفی-کلامی در نظر وی از دیدگاههای مختلف، پاسخهای گوناگون یافته و چونان پرسشهای فلسفی، هیچگاه به یک پاسخ قطعی نینجامیده است؛ پاسخی که همه پژوهندگان و تمام کسانی که به طرح پرسش مورد بحث اقدام کرده اند در آن همداستان باشند و فیلسوف بودن، یا متکلم بودن امام را بپذیرند؛ چرا که برآستی، پاسخ دادن بدین پرسش هم چنان دشوار است که توگویی خود پرسشی فلسفی است!

نخست، پاسخهایی را که در طول تاریخ بدین پرسش داده اند به کوتاهی گزارش می‌کنیم و سپس به تجزیه و تحلیل موضوع می‌پردازیم:

فیلسوف

برخی از محققان، از دیرباز فخر رازی را فیلسوف به شمار آورده اند. ابن ابی‌اصیبعه (۶۰۰-۶۶۸ ق) - که همچون پدرش از چشم‌پزشکان

(= کحالان) روزگار خود بود - فخر رازی را «پیشوای فیلسوفان متأخر» می خواند (عیون الأنباء، ۳/۳۳). پس از ابن ابی اُصیبعه، ناصرالدین بن عمدة الملک متجب الدین منشی یزدی (نیمه دوم سده هفتم و نیمه اول سده هشتم)، مترجم تتمه صوان الحکمه، موسوم به درة الاخبار ولمعة الانوار (ضمیمه سال پنجم مجله مهر، آذرماه ۱۳۱۸ خورشیدی، ص ۱۰۵) در تکمله ای که خود بر ترجمه کتاب افزوده، فخر رازی را «خاتم حکماء اسلامی» خوانده است. طاش کبری زاده (۹۰۱-۹۶۸ ق) دانشمند ترک نیز در کتاب مفتاح السعادة، وی را در ردیف فیلسوفان بزرگ، یعنی در ردیف فارابی و ابن سینا قرار می دهد (زرکان، ۶۱۶) و سرانجام ادوارد براون خاورشناسی انگلیسی (۱۲۴۰-۱۳۰۴ ش) چنین اظهار نظر می کند که «دو تن از اکابر حکمای این عصر (= اوایل عهد مغول) یکی فخرالدین رازی است، دیگر خواجه نصیرالدین طوسی» (تاریخ ادبی ایران، ۲/۸۱۰).

متکلم

بر طبق قول مشهور فخر رازی پس از امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ق) بزرگترین نظریه پرداز مکتب اشعری و آخرین اندیشه مند برجسته این مکتب است. به همین سبب لقبهایی چون سلطان المتکلمین، و امام المتکلمین بدو داده اند. ابن خلکان (۶۰۸-۶۸۱ ق)، گرچه نه بصراحت فخر رازی را فیلسوف می خواند، نه متکلم و حتی از جامعیت او - که شرط فیلسوف بودن است - سخن در میان می آورد، اما بر روی هم از وی شخصیتی دینی تصویر می کند و از برتری او در دانش کلام بر اهل زمانه سخن می گویند و بدین سان بر متکلم بودن امام فخر تأکید می ورزد (ابن خلکان، ۲۴۹/۴). ابن خلدون هم در مقدمه چنین اظهار عقیده می کند که فخر

رازی یکی از دو چهره برجسته در دوران دوم کلام اشعری است. وی تاریخ علم کلام را - چنانکه اشارت رفت - به سه دوره متمایز تقسیم می‌کند: دوره گرایش متکلمان به مقدمات عقلی همراه با منطق‌ستیزی (از عصر اشعری تا غزالی)؛ دوره توجه جدی متکلمان به منطق و فلسفه (از عصر غزالی تا فخر رازی)؛ دوره آمیزش کامل کلام و فلسفه (دوره پس از فخر رازی) (ابن خلدون، ۹۵۵/۲ - ۹۵۶). بدین ترتیب ابن خلدون نیز بر متکلم بودن فخر رازی تأکید می‌ورزد و بدان تصریح می‌کند، اما متکلمی که چون غزالی، و بسا بیش از او، به منطق و فلسفه توجه دارد. در میان محققان جدید اروپایی هم نظریه موتغمیری وات، استاد دانشگاه ادینبورای اسکاتلند، - که فخر رازی را متکلم می‌شمارد - درخور توجه است. موتغمیری وات ضمن توجه به جنبه‌های فلسفی کتاب المحصل فخر رازی و اظهار حیرت از «اهمیت روزافزون فلسفه به عنوان پایه علم کلام» می‌گوید:

«این بدان معنی نیست که وی (= فخر رازی) روی هم رفته به جرگه فیلسوفان درآمده است... در واقع فخر رازی به رغم تفلسف، در اصول جزمی از غزالی محافظه‌کارتر و متعصب‌تر است و برای بحث نظری آزادانه، کمتر آمادگی دارد» (فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزّتی، ۱۴۱).

متکلم - فیلسوف

فخر رازی را می‌توان متکلم-فیلسوف به‌شمار آورد، یعنی متکلمی که آراء او بوی فلسفه می‌دهد و حرکت فکری او به حرکت فیلسوفان می‌ماند. این نظریه را ابن تیمیّه (۶۶۱-۷۲۸ ق) - که طرفدار سرسخت سنت بود و مخالف سرسخت فیلسوفان و متکلمان و صوفیان - ابراز داشته و فخر رازی را متکلمی متفلسف خوانده است (زرکان، ۶۱۷). از سخنان ابن خلدون می‌توان چنین نظریه‌ای را هم

استنباط کرد؛ چرا که توجه جدی یک متکلم به فلسفه چیزی جز تفلسف او نیست.

متدین

در جنب نظریه‌هایی که بر طبق آنها فخر رازی، یا فیلسوف به شمار می‌آید، یا متکلم، و یا متکلم-فیلسوف، یک محقق مصری به نام دکتر محمود قاسم چنین اظهار نظر می‌کند که فخر رازی را نه یکسره فیلسوف توان خواند، نه یکباره متکلم توان گفت، و نه حتی چون ابن تیمیّه او را متکلمی متفلسف به شمار توان آورد، که او نه تنها در طول حیات عقلی خود پیوسته در حال تجدّد فکری بوده است، که همواره تغییر روش هم می‌داده و با این شیوه، گاه به کلام روی می‌آورده، گاه به فلسفه، گاه از هر دو روی برمی‌تافته، و گاه به هر دو گرایش پیدا می‌کرده و در پایان کار هم به طریقه قرآن متمسک شده است. به نظر دکتر محمود قاسم حیات عقلی و زندگی فکری فخر رازی شامل پنج مرحله است:

(الف) مرحلهٔ اوّل، گرایش به کلام = دوران متکلم بودن

(ب) مرحلهٔ دوم، گرایش به فلسفه = دوران فیلسوف بودن

(ج) مرحلهٔ سوم، گرایش به توقّف = دوران حیرت و متوقّف بودن.

مقصود از توقّف، حالتی است که در آن یک متفکر در میان آراء گوناگون و روشهای مختلف حیران می‌ماند. چرا که به گمان او آراء و روشهای گوناگون به همان اندازه که راست و درست می‌نمایند، نادرست و ناراست نیز به نظر می‌رسند.

(د) مرحلهٔ چهارم، بازگشت به کلام، با تمایلات شدید فلسفی =

دوران متکلم-فیلسوف بودن.

(ه) مرحلهٔ پنجم، تمسک به طریقه قرآن = دوران دین‌ورزی

(= تدین) (همان، ۶۱۸).

بدین ترتیب فخر رازی را در تحلیل نهایی، چنانکه گفته آمد، نه یک فیلسوف تمام عیار به شمار توان آورد، نه یک متکلم؛ بلکه باید او را اسلام‌گرایی دین‌ورز و متدین محسوب داشت و حرکتهای کلامی و تلاشهای فلسفی او را مقدمه گرایش نهایی او، یعنی تمسک به طریقه قرآن (= روش قرآنی) شمرد و آن‌همه سر به دیوار حیرت‌زدن را ناشی از درد دین دانست. چنانکه فخر رازی، خود در این باب، در وصیت‌نامه خویش - که باید آنرا واپسین اثر او محسوب داشت -

می‌گوید:

«روش کلامی و به شیوه‌های فلسفی روی آوردن و پندانه‌پرداختن، مادر نهاسودی ندیدم و از پرتو آنها به آرامش نرسیدم و سرانجام دریافتم که این دوروش - روش کلامی و روش فلسفی - در جنب روش قرآنی وزنی نتوانند آورد.» (ابن‌کثیر، ۵۶/۳).



تا روشن نشود که فلسفه چیست و فیلسوف کیست، و تا معلوم نگردد که کلام چیست و متکلم کیست پاسخ دادن بدین پرسش که: فخر رازی متکلم است یا فیلسوف میسر نخواهد بود.

فلسفه چیست؟

فلسفه، حقیقت‌شناسی است. هر گونه تلاش نظری که هدف آن شناخت حقیقت باشد فلسفه به شمار می‌آید، خواه دینی باشد، خواه غیردینی؛ خواه از راه ریاضت کشیدن و تزکیه کردن نفس انجام پذیرد، خواه با تلاشهای خردمندانه و منطقی صورت گیرد. بدین ترتیب هم دین‌ورزیدن و از راه دین جستجوی حقیقت کردن فلسفیدن است و به فلسفه پرداختن، هم تلاشهایی که رنگ عرفانی و صوفیانه دارد

فلسفه ورزیدن محسوب می‌شود. نیز کوششهای نظری که مبتنی بر اصول و مبانی منطقی و استدلالی است فلسفه به‌شمار می‌آید. از این دیدگاه است که نه‌تنها سقراط و افلاطون و ابن‌سینا و کانت و هگل که اندیشه‌مندان معتزلی و اشعری هم فیلسوف‌اند و حتی برهمنان و کشیشان اندیشه‌مند و به‌طور کلی دین‌ورزان اهل تأمل و تفکر هم در زمره فیلسوفان‌اند... فیلسوف خواندن فخر رازی از این دیدگاه امری است بدیهی و مسلم، که او عمری سر به دیوار حیرت می‌کوفت و جستجوی حقیقت می‌کرد...

فلسفه در برابر کلام

وقتی فلسفه را در برابر کلام قرار می‌دهند و می‌پرسند: فلان، فیلسوف است یا متکلم؟ وضع به‌گونه‌ای دیگر است و فلسفه معنایی دیگر دارد و کلام، معنایی دیگر. اگر فلسفه در آن معنا، یعنی در معنای حقیقت‌شناسی به‌طریق دینی و غیردینی، از راه ریاضت، یا از راه استدلال، با تولد انسان متولد شده، فلسفه در این معنا، یعنی فلسفه در برابر کلام، در سده ششم پیش از میلاد، در مهاجرنشین یونانی میلئوس (= ملطیه)، در آسیای صغیر، آنجا که آراء جهان قدیم چون کاروانهای تجاری آن روزگاران تلاقی می‌کرد، پدیدار گردیده است. آنگاه که اندیشه‌مند میلئوس، تالس تحت شرایطی که در میلئوس پدید آمده بود نگاهی دیگر به جهان کرد و تفسیری دیگر از جهان هستی به‌دست داد فلسفه در معنی فلسفه در برابر کلام ظهور کرد. گفته‌اند تالس در تفسیر خود از جهان هستی و در تبیین و توضیح خود در زمینه پیدایی جهان واژه «چه» را به‌جای واژه «که» نهاد و به‌جای آنکه

پرسد: جهان، از «که» پدید آمده، پرسید: جهان، از «چه»^۱ پدید آمده است و پاسخ داد از «آب» و این کار در آن روزگار نگرستن با نگاهی دیگر بود. پیش از تالس:

«مصریان، آسمان و زمین را به صورت خدایان تصویر می کردند. تصویر زمین را در زیر می کشیدند و بالای آن خدای هوا، خدای آسمان را روی دو دست نگاه داشته بود. در تن خدای هوا، ستارگان می درخشیدند و خورشید و ماه نور می افشاندند. تالس، شاگرد کاهنان مصری بود، اما همه اینها را به شیوه ای نو تفسیر می کرد. او خورشید را، اصلاً، خدا نمی دانست و می گفت که: خورشید از همان ماده زمین ساخته شده است. ماه هم همین طور... کاهنان بابلی هم گفته بودند که جهان از تیامات مادر به وجود آمده است که ورطه ای آبی است... و تالس آنجا که کاهنان بابلی الهه بزرگ ورطه بزرگ آبی، یعنی تیامات را می دیدند یک عنصر دید؛ عنصر آب، و آنجا که آنها خدای مفاکی بی بن یعنی آپسو را می دیدند تالس فضا را در تصور آورد.» (م. ایلین، ای. سگال، انسان در گذرگاه تاریخ، ۴۰).

و چنین بود که با نگاه تازه تالس به جهان هستی، حکایتی دیگر و شناخت و معرفتی دیگر پدید آمد؛ حکایتی و شناختی و معرفتی که رنگ علمی داشت، اما یکسره علم - علم تجربی (science) - نبود، از آن رو که مستقیماً قابل تجربه حسی نبود، یعنی امکان نداشت تا این سخن را که: «جهان از آب برآمده، یا چیزها از عنصر آب پدیدار گشته» از طریق تجربه حسی اثبات کرد، همان سان که امکان اثبات این نظریه از راه تجربه حسی نبود و نیست، این نظریه که به قول میرفندرسکی،

۱. قَصَّة «که» و «چه» الزاماً تفسیری ماده گرایانه ندارد و به نتیجه ای مادی منجر نمی شود. بحث بر سر این معناست و تأکید بر این نکته که فیلسوف هم مثل عالم (= طرفدار علم تجربی) مسائل مورد نظر خود را جدای از دین مطرح می کند و در این راه به خرد متکی است.

حکیم افلاطونی عصر صفویه: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی». بنابراین - به گفته برتراند راسل و نیز به قول حکمای خودمان (البته به بیانی دیگر) - آنچه با نگاه تازه تالس پدید آمد، حکایتی بود، یا شناخت و معرفتی بود بین علم و الهیات، (تاریخ فلسفه غرب، ۶/۱ و ۶۴ به بعد)، یعنی معرفتی بود میانه دانش‌هایی که از تجربه به بار می‌آیند، و شناخت‌های دینی که بنیادهای آن‌را در مورد ادیان کهن مصری و بابلی، در افسانه‌های دینی باید بازجست و در مورد ادیان توحیدی، در وحی و در کتابهای مقدس. شناخت میانه علم و دین در جنب شناخت علمی و معرفت دینی، شناخت، یا معرفت فلسفی (= فلسفه: philosophy) نامیده شد. شناخت فلسفی در جنب شناخت علمی که بر اساس تجربه حسی استوار است و در جنب شناخت دینی که متکی است بر نقل (= وحی و نصوص دینی)، بر بنیاد خرد (= عقل) استوار گشت. پردازندگان بدان فیلسوف نام گرفتند و شناخت خردمندانه جهان هستی را هدف تلاش‌های خود قرار دادند. اتکاء شناخت فلسفی (= فلسفه) بر خرد از یک سو و استقلال آن نسبت به شناخت علمی و معرفت دینی از سوی دیگر، موجب شد تا فلسفه به صورت جهان‌بینی یا معرفت «مبتنی بر خرد (= عقل)» و «جدا از دین» جلوه‌گر گردد؛ معرفتی که از طریق به کارگیری ابزار خرد با روش‌های منطقی به بار می‌آید. این، کار همه فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه بوده است. مقصود از این سخن آن است که فیلسوف، همواره خردگراست، که اگر فیلسوف بر خرد تکیه نکند فیلسوف نیست. آنچه فیلسوفان را از یکدیگر متمایز می‌سازد و جریان‌های گوناگون فلسفی پدید می‌آورد دو عامل است:

الف) عامل تفاوت مسائل فلسفی، یعنی مسائلی که به عنوان مسائل فلسفی مورد توجه یک فیلسوف قرار می‌گیرد ممکن است با

مسائلی که مورد توجه فیلسوفی دیگر واقع می شود متفاوت باشد، چنانکه گروهی مسائل مربوط به وجود را مسائل فلسفی می دانند و گروهی دیگر مسائل مربوط به شناخت را، و جمعی بر آنند که مسائل مربوط به ارزشها مسائل فلسفی به شمار می آید.

ب) عامل تفاوت اصول منطقی، بدین معنا که ممکن است اصول منطقی مورد پذیرش فیلسوفی با اصول منطقی مورد قبول فیلسوفی دیگر متفاوت باشد، چنانکه پیروان ارسطو (= مشائیان) بر اصول منطق نظری در کشف حقیقت تکیه می کنند و پیروان حکمت اشراق برخی از اصول منطق نظری را نمی پذیرند. در عصر جدید از منطق جدید سخن می گویند و پیروان هگل از منطق دفاع می کنند که آن را منطق متافیزیکی نیز خوانده اند؛ همان منطق که با عنوان دیالکتیک شهرت دارد... اما به هر حال وجه مشترک متفکرانی که به این روش، یا به آن روش پای بندند و از این مسائل یا آن مسائل به عنوان مسائل فلسفی سخن می گویند خردگرایی یا تکیه کردن بر عقل است. جدایی شناخت فلسفی از معرفت دینی هم نتیجه قهری و منطقی خردگرایی فیلسوفانه خواهد بود. این خردگرایی و این جدایی - که از فلسفه جهان بینی ویژه و مستقل می سازد - موجب می گردد تا: اولاً، جهان بینیهای دینی (= ادیان) فلسفه به شمار نیایند، که تکیه گاه آنها وحی و الهام و کتب مقدس است و ارباب ادیان همانند فیلسوفان بر این باور نیستند که خرد یگانه سرچشمه حقیقت و یگانه راه وصول به حق است؛ ثانیاً، جهان بینیهای شهودی نیز فلسفه محسوب نگردند؛ جهان بینیهایی که بر بنیاد آنها نه خرد، که دل صافی شده از پرتو زهد و باطن تصفیه شده به برکت عشق، شناسنده حق و دریا بنده حقیقت است؛ ثالثاً، جهان بینیهایی که حاصل تلفیق عقل و نقل، یا نتیجه پیوند

فلسفه و دین است از فلسفه جدا گردند^۱ و پردازندگان بدانها فیلسوف شمرده نشوند. بر طبق این جهان‌بینیها - که اصطلاحاً کلام، یا علم کلام نامیده می‌شوند - نه تنها عقل یکه‌تاز میدان کشف حقیقت نیست و نقل نیز همانند عقل، کاشف حقیقت است، که برتری از آن نقل است و اصالت هم از آن نتایجی است که از نقل به بار می‌آید. به نظر اهل کلام (= متکلمان) هر جا داده‌های عقل با نتایج به بار آمده از نقل ناسازگار افتد باید به ترک داده‌های عقل گفت و آن‌ها را به سود داده‌های نقل نادیده گرفت. چرا که وظیفه متکلم دفاع از اصول دین است و هدف کلام، برهانی کردن اصول عقاید. به همین سبب در طول تاریخ کلام اسلامی از آن زمان که متکلمان بحث در اصول عقاید را وجهه همت خود ساختند و وجود مطلق (= ذات حق) را موضوع علم کلام دانستند و بحث از ذات و صفات و افعال حق را مسائل این دانش، تا بدانگاه که در اثر درآمیختن فلسفه و کلام، متکلمان تحت تأثیر فلسفه، مطلق وجود، با موجود بما هو موجود را - که موضوع فلسفه الهی بود - موضوع علم کلام قرار دادند و وجودشناسی کلامی را هم در جنب خداشناسی کلامی بنیاد نهادند، هیچگاه از این معنا که اصل، دین است و هدف، دفاع از اصول عقاید غفلت نورزیدند و به اصطلاح «تقیّد به قید شریعت» و اندیشیدن و استدلال کردن «بر نهج قوانین شرع» (لاهیجی، گوهر مراد، ۱۹) را از یاد نبردند و همواره بر جزم‌گرایی - که لازمه اعتقاد داشتن و باورمند بودن است - پای فشردند. بدین ترتیب دانش کلام از جنبه خردگرایی به فلسفه می‌ماند،

۱. جدایی فلسفه از دین، الزاماً به معنی ستیزیدن فلسفه با دین نیست، که بنیاد کار فلسفی سعه صدر است و آزادی فکر و آزادفکری، و پذیرش این حق طبیعی که انسان می‌تواند به هر نظریه‌ای که راست و درست تشخیص می‌دهد بگراید. اگر فیلسوفی این اصل را نپذیرفت فیلسوف نیست، بلکه متکلم است و ایدئولوژیست، و فلسفه‌ای که در آن این اصل لحاظ نشود فلسفه نیست، بلکه کلام است و ایدئولوژی، حتی اگر جنبه الحادی داشته باشد که آن نیز گونه‌ای کلام است، کلام الحادی!

اما از دو بابت با فلسفه متفاوت است: از بابت روش؛ و از بابت جزم‌گرایی و تقید:

(۱) از بابت روش، بدان سبب کلام با فلسفه متفاوت است که فیلسوف در استدلال‌های فلسفی خود از یقینات، یعنی از قضیه‌هایی که به گونه‌ای یقینی و قطعی به شمار می‌آیند بهره می‌گیرد یعنی بر برهان - که استدلالی است یقین‌آفرین - تأکید می‌ورزد، اما متکلم از مسلّمات و مشهورات در پرداختن استدلال‌های خود مدد می‌جوید و استدلال‌های جدلی (= جدل) ترتیب می‌دهد تا با گزاره‌های مورد قبول طرف بحث (= مسلّمات = مسلّمات خصم) و نیز با گزاره‌های اخلاقی مورد قبول همگان (= مشهورات) «در دل دوست به هر حيله رهی» بگشاید و به هر شیوه بر دشمن ظفر یابد.

(۲) از بابت تقید (= جزم‌گرایی)، از آنرو کلام با فلسفه، و حرکت فلسفی با حرکت کلامی متفاوت است که فلسفه - چنانکه گفته آمد - جهان‌بینی آزاد از دین یا - به اصطلاح - جهان‌بینی «غیرمقید به شریعت» است و کلام جهان‌بینی، یا دقیق‌تر بگوئیم ایدئولوژی مقید به شریعت، که لازمه ایدئولوژی، تقید است و جزم‌گرایی و لازمه جهان‌بینی عدم تقید است و جزم‌ناگرایی... اما قصه تقید و عدم تقید، قصه‌ای است چون «شرح شکن زلف خم اندر خم جانان»، دراز و پریچ وخم، و شرح و تفسیر آن هم دشوار، چون «شرح بی‌نهایت زلف یار که حرفی است از هزاران کاندر عبارت آید» (حافظ، دیوان، ۴۰، (۱۷۱).

در نظر فیلسوف - متکلم، یا متکلمی متفلسف چون ملا عبدالرزاق لاهیجی، داماد ملاصدرا و صاحب گوهر مراد که کمتر از متکلمان دغدغه شریعت و درد دین ندارد رمز و راز تقید کلام و عدم تقید فلسفه را در نوع ادله‌ای می‌داند که متکلمان و فیلسوفان در تلاشهای

کلامی و فلسفی خود به کار می‌گیرند، یعنی در جدل و در برهان. لاهیجی «تقیّد به شریعت»، یا موافقت تلاشهای کلامی را با قوانین شرع به معنی «بنای ادله (= جدلیات) بر مقدمات مسلمّه و مشهوره میان اهل شرع» (گوهر مراد، ۱۹) می‌داند و «عدم تقیّد به شریعت» را - که ملازم تلاشهای فلسفی است - چنین تفسیر می‌کند که: چون «مشهورات و مسلمّات لازم نیست که یقینیّات باشند» (همان، ۱۹) و فیلسوف در استدلالهای برهانی خود با یقینیّات سروکار دارد، بناگزیر، استدلالهای او موافق شرع و مقیّد به دین، یعنی مقیّد به مشهورات و مسلمّات، نیست. لاهیجی می‌افزاید: بدان سبب که حقیقت دین را با برهین عقلی اثبات توان کرد در نهایت، شرع و عقل، یا فلسفه و دین همداستانی دارند (همان، ۱۷) که کُلُّمَا حَكَمٌ بِهَ الشَّرْعُ حَكَمٌ بِهَ الْعَقْلُ. بر این بنیاد لاهیجی تصریح می‌کند که عدم تقیّد فلسفه به شریعت، به معنی مخالفت فلسفه با دین نیست؛ بلکه این «جُهَالٍ به صورتِ علما برآمده‌اند» که دانسته، یا نادانسته «مغلطه نموده که در مفهوم حکمت (= فلسفه) مخالفتِ قوانین شرع، معتبر است و به این سبب مذمتِ حکمت در میان مسلمانان رواج یافته» است (همان، ۱۹).

حقیقتِ امر چیست؟

اما آیا تمام حقیقت همین است؟ متکلم، آشکارا و به گونه‌ای مستقیم موافق شرع استدلال می‌کند و فیلسوف، نهفته و به گونه‌ای غیرمستقیم؟ همین و دیگر هیچ؟! آیا آنچه در سده ششم پیش از میلاد در ملیتوس، با نگاه تازه تالس به جهان روی داد و شناختی پدید آمد که نه علم بود و نه الهیات (= کلام = دین) نسبتی با آنچه لاهیجی می‌گوید تواند داشت؟ در سخنان لاهیجی، البته، حقایقی هست اما سخنان او یکسره حقیقت نیست. در این سخن که عدم تقیّد فلسفه

به شریعت به معنی دین ستیزیدن و مخالفت ورزیدن با شرع نیست تردید نمی توان کرد که فیلسوف در کار آزاداندیشیدن است، نه ستیزیدن با این اندیشه و آن نظریه و مخالفت ورزیدن با دین؛ چرا که شرط تفکر فلسفی، هم سعه صدر داشتن است، و هم بی طرفانه و بدون موافقت، یا مخالفت با دیدگاهی خاص اندیشه کردن، و این هر دو ویژگی - سعه صدر و بی طرفی - است که موجب می شود تا فیلسوف با دین نیز نستیزد و با شرع نیز مخالفت نورزد که او طرفدار اندیشه آزاد است و مخالف تلقین رأی و تحمیل باور به دیگران و موافق آنکه هر کس خود آزادانه برگزیند و با انتخابهای آزادانه خود اندیشه خود را و جهان بینی خود را شکل دهد. همین آزاداندیشیدن و طرفدار انتخاب آزادانه و اندیشه آزاد بودن و از پیش بر سر موافقت یا مخالفت با این رأی و آن رأی بودن، یا نبودن است که فلسفه را از کلام ممتاز می سازد، که متکلم در مقام تشبیه به وکیل مدافع، یا به دادستان (= مدعی العموم) محکمه می ماند که به قصد موافقت، یا مخالفت با نظریه ای که پیش تر آن را درست یا نادرست انگاشته است به استدلال می پردازد و از جدل نیز پرهیز نمی کند، در حالی که فیلسوف در مقام تشبیه به داور (= قاضی) حقیقت جو شبیه است که آراء موافق و مخالف را می شنود و می کوشد تا بی طرفانه به حقیقت دست یابد.^۱ فی المثل، وقتی متکلم با مسأله معاد جسمانی برخورد می کند حقیقت بودن آن را، بدان سبب که در شمار باورهای دینی است، مسلم می انگارد و آنگاه با استدلال به اثبات آن می پردازد، اما فیلسوف، هیچ چیز را از پیش نمی پذیرد و مسلم نمی انگارد. او نه حقیقت بودن معاد جسمانی را می پذیرد، نه خطا بودن آن را؛ بلکه بی طرفانه می کوشد و

۱. در عالم نظر، هر سه باید در کشف حقیقت بکوشند، اما در عالم عمل، گاه قاضی هم بی طرف نیست!

می‌اندیشد تا ببیند آیا چنین امری ممکن است و خرد آن‌را می‌پذیرد، یا نه؟ بدیهی است که نتیجه کار از دو بیرون نیست: سازگاری با شرع، ناسازگاری با شرع. این سازگاری و ناسازگاری را نه باید به معنی موافقت فیلسوف با دین (= شرع) تفسیر کرد، نه به معنی مخالفت وی با آن. فیلسوف کار خود را می‌کند و به هر حال نتایجی به دست می‌آورد که چون آن‌را با دین بسنجیم، یا با آن همداستانی دارد، یا ندارد.

اما، چرا این سنجش پیش می‌آید؟

سنجش داده‌های فلسفی با باورهای دینی معلول سه عامل است:

(۱) اشتراک در مسائل، یعنی که در دین و نیز در فلسفه مسائل مربوط به خدا و جهان و انسان مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و در دین پاسخهای باورمندانه و در فلسفه پاسخهای خردمندانه می‌یابد.

(۲) تقدّم دین، یعنی که اندیشه دینی بر اندیشه فلسفی تقدّم زمانی دارد. دین با ظهور انسان پدید آمده و فلسفه، در معنی نگرش آزاد خردمندانه بر هستی، چنانکه گفته آمد، در سده ششم پیش از میلاد با تالس به ظهور رسیده است. نظریه آگوست کنت (August Comte) متفکر فرانسوی سده نوزدهم مبنی بر سیر تفکر بشر در مراحل سه‌گانه، نیز مؤید این معناست.^۱

(۳) سلطه دین، یعنی دین به علل گوناگون، که بحثی جداگانه می‌طلبد، همواره بر اندیشه و بر ذهن انسان سلطه داشته و انسان نتوانسته است ذهن خود را از نفوذ اندیشه‌های دینی برهاند. تأکید بر این معنا که

۱. به نظر کنت، بشر در تبیین امور و کشف علل رویدادها نخست خیال می‌ورزیده و علت امور را خدایان یا خدای واحد می‌دانسته (= مرحله تخیلی = دینی)؛ سپس تخیل انسان به تعقل بدل گردیده و انسان به خردورزی رسیده است. در این مرحله بدین نتیجه رسیده است که علل رویدادها نیروهایی است نهفته در طبیعت (= مرحله تعقلی = متافیزیکی)؛ سرانجام مشاهده و تجربه جانشین تعقل و تخیل گردیده و بشر تنها از روابط و مناسبات امور سخن گفته و با تبدیل آنها به قوانین کلی علم پدید آورده است (= مرحله اثباتی = علمی). رک: کتب تاریخ فلسفه، برای جوانان کتاب ارجمند سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، ۶۹/۳-۶۶.

فلسفه، جدای از دین است، یا باید جدا از دین باشد و به اصطلاح آزاد باشد و غیرمقیّد، ناشی از عوامل سه گانه، بویژه عامل سلطهٔ دین خواهد بود. وضع دین در غرب به طور عام، و در یونان باستان به طور خاص، با وضع دین در شرق، بویژه در ایران متفاوت است. آنجا، در یونان، عقاید دینی یک سلسله خرافه‌ها بود و داستانها چون داستان عشق‌بازی خدایان و کشمکش آنها با یکدیگر؛ داستانهای شگفت‌انگیز و گاه خنده‌آور، اما آمیخته با تخیلات شاعرانه^۱ و جدای از نظامهای اخلاقی و سیاسی، اما اینجا در مشرق‌زمین، و نیز در ایران‌زمین، ادیان، همواره مجموعه‌ای از حکمت نظری و عملی بوده‌اند. آنجا، در یونان، قانون، حکومت می‌کرده و اینجا، در مشرق‌زمین، دین، حاکم بوده است. به همین سبب داستان جدایی دین از سیاست آنجا و اینجا سخت متفاوت است. قصهٔ فیلسوف و داستان فلسفه هم آنجا و اینجا سخت فرق دارد. آنجا در یونان و سپس در غرب، شاید بتوان فیلسوف بود و جهان‌بینی «غیرمقیّد به شریعت» داشت و اندیشه را به جای باور نشانند، اما اینجا در مشرق‌زمین و نیز در ایران، جهان‌بینی «غیرمقیّد به شریعت» داشتن، سخت دشوار است؛ دشوار، و گاه نزدیک به محال. کار سقراط و افلاطون در فیلسوف‌بودن از کار فارابی و ابن‌سینا بسی آسان‌تر است. راست است که سقراط در تنازع دین و فلسفه به شهادت رسید و یکی از اتهامات او انکارکردن خدایان یونانیان بود و باورداشتن خدای یگانه، اما این امر بیشتر یک ماجرای سیاسی بود، یا دست‌کم ماجرایسی بود دینی-سیاسی که چندان نباید و فیلسوفان یونان با همان روشی که از روزگار تالس پدید

۱. ایلیاد هومر آکنده از این داستانهاست. آنچه موجب ماندن ایلیاد و نیز کتاب دیگر هومر، یعنی اودیسه گردیده ارزش هنری و ادبی آن است. نیز رک: راسل، تاریخ فلسفه غرب، کتاب اول، ص ۴ به بعد.

آمده بود، بی‌دغدغه تکفیر به‌اندیشیدن پرداختند و نظامهای فلسفی خود را پدید آوردند. اما، اینجا، در میهن ما ایران، و به‌طور کلی در جهان اسلام، از همان آغازِ ظهور فلسفه، فیلسوفان، گرچه خود را از متکلمان جدا می‌دانستند و از اندیشه آزاد سخن می‌گفتند و از «عدم تقید به شریعت»، اما پیوسته یکی از هدفهایشان و به‌عبارتی مهم‌ترین هدفشان آشتی دادن دین و فلسفه و تلفیق کردن عقل و نقل بود. معنای این سخن آن است که فیلسوفان مسلمان هرگز نتوانستند همانند فیلسوفان یونان، همانند تالس و یارانش و بسان سقراط و افلاطون و ارسطوی واقعی، و نه همچون تالس و سقراط و افلاطون و ارسطوی ساخته‌وپرداخته‌شده در جهان اسلام، حساب کار اندیشه فلسفی خود را از حساب باورهای دینی و اندیشه‌های مذهبی خویش جدا کنند. آنان همواره مراقب بودند که مبدا استنتاجهای فلسفیشان با باورهای مذهبی‌شان سازگار افتد و دینشان تباه گردد، یا مورد اتهام و مورد تکفیر واقع شوند. معروف است که ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق)، که شاید فیلسوف‌ترین فیلسوفان میهن ما و به‌طور کلی فیلسوف‌ترین فیلسوفان جهان اسلام است، چون در زمینه معاد جسمانی، فیلسوفانه به‌اندیشه پرداخت بدین نتیجه رسید که: امکان اثبات و پذیرش معاد روحانی با برهانهای فلسفی و با میزانهای عقلی هست، اما معاد جسمانی را با برهانهای فلسفی اثبات نمی‌توان کرد و با میزانهای عقلی نمی‌توان پذیرفت. در پی این تأملات عقلی و در پی این نتیجه‌گیریهای فلسفی بود که ابن‌سینای مسلمان (شفاء، الهیات، ۴۲۳) زیرک مآل اندیش اعلام داشت:

«بایسته است تا بدانیم که گونه‌ای معاد از طریق شرع نقل شده که جز از راه شریعت و تصدیق سخن پیامبر (ص) آن را نمی‌توان اثبات کرد و آن معاد بدنی (= جسمانی) است. چنین است خیر

و شری (= پاداش و کیفری) که در روز رستاخیز بر بدن می‌رود.
در شریعتِ حقّه محمدی؛ شریعتی که پیامبر و آقا و سرور ما
محمد(ص) برای ما آورده، در باب حال سعادت و شقاوت
بدنی (= پاداش و کیفر جسمانی) سخنها رفته است.»

یعنی همان سخن معروف منسوب به ابن سینا که: «معاد جسمانی را
چون پیامبر راستگو فرموده است، تعبداً، می‌پذیرم»... نمی‌دانم این
سخن را ابن سینا یکسره از سر اعتقاد گفته است، یا بیم او از
تکفیر شدن نیز در آن دخیل بوده است. هر چه هست ابن سینا را بدین
علت، یا به علل دیگری از این دست، و یا اساساً به گناه فیلسوف بودن و
فلسفه‌ورزیدن به کفر منسوب داشته‌اند و او در یک رباعی این‌سان از
خود دفاع کرده است:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود

محکم‌تر از ایمانِ من، ایمان نبود

در دهر چو من یکنی و، آن هم کافر!

پس در همه دهر یک مسلمان نبود

حتی اگر این رباعی از ابن سینا نباشد، بسانِ افسانه‌ها که حقیقتها را
در دل خود نهان می‌دارند از حقیقتی انکارناپذیر حکایت می‌کند؛ که
نیک گفته است آن کس که گفته است:

گر حقیقت جویی ای مرد نکو رو حقیقت در دل افسانه جو
از این حقیقت که: فیلسوف بودن و فلسفه‌ورزیدن کاری است بس
دشوار، بویژه آنجا که دین حکومت می‌کند و باورهای دینی بر
اندیشه‌ها و بر ذهنها حاکم است. به همان نسبت که متکلم بودن آسان
است، فیلسوف بودن دشوار می‌نماید. انسان، عادتاً تحت سلطه و نفوذ
باورهای رایج است و معمولاً در موافقت با این رأی یا در مخالفت با

آن رأی سخن می‌گوید، اما اندیشه آزاد به‌بند درنیامده و اسیر این باور، یا گرفتار آن اعتقاد نگشته، برآستی امری است آرمانی. اگر با تأمل، کارنامه متفکران عالم را بکاویم و اندیشه آزاد از دین و تفکر غیرمقید به شریعت را شرط بنیادی فیلسوف بودن بدانیم آیا شمار فیلسوفان حتی به شمار انگشتان دستانمان خواهد رسید؟ می‌گویند ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی سده هژدهم میلادی، همان اندیشه‌مندی که در فلسفه انقلاب کپرنیکی کرد^۱ چون با نقد خرد ناب بدین نتیجه رسید که شناخت حقایق و به تعبیر خود او شناخت بوده‌ها (nomenons = نومونها)، بدان سبب که فراتر از زمان و مکان‌اند، با خرد ناب (= عقل نظری) محال است اثبات وجود خدا، اثبات معاد، اثبات بقای روح، و اثبات اختیار را ناممکن دید و متافیزیک عقلانی را مردود شمرد، اما از آنجا که وجود خدا، معاد، اختیار و بقای روح برای او باورمندانه معنی داشت با نقد خرد عملی، متافیزیک اخلاقی بنیاد نهاد که در آن وجود خدا، رستاخیز مردگان (= معاد)، اختیار انسان و جاودانگی روانها، اخلاقاً، پذیرفته بود: وجود خدا، به مثابه اصل موضوع دانش اخلاق پذیرفته است که دانش بدون اصل موضوع بی‌معناست، و لزوم اجرای کامل عدالت، هم جهانی دیگر (= رستاخیز = معاد) را بامعنی و پذیرفتنی می‌سازد، هم جاودانگی روح را، و هم اختیار انسان را^۲. آیا حرکت کانت یک حرکت کلامی نیست؟ فرق پذیرش تعبیدی معاد جسمانی از سوی ابن‌سینا به حکم ایمان او به پیامبر اسلام و آیین مقدس او و معنی داشتن وجود خدا، معاد، اختیار انسان و جاودانگی روح، به مثابه مقوله‌های یقینی در

۱. کپرنیک، اساس نجوم کهن را بر هم زد و کانت، بنیاد متافیزیک کهن ارسطویی را.

۲. رک: کتب تاریخ فلسفه، مبحث کانت. خواندن مقاله کانت را در کتاب سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی و نیز در کتاب تاریخ فلسفه ویل دورانت، به‌جوانان توصیه می‌کنم.

اخلاق نزد کانت چیست؟ مگر نه این است که اعتقاد کانت به مسیحیت موجب شد تا وجود خدا را بپذیرد، معاد را باور کند و به اختیار انسان، به حکم مسئولیت او، و به جاودانگی روح معتقد گردد و آنگاه بکوشد تا راه حلی فلسفی، با نقد خرد عملی، برای این معانی بجوید؟ آری چنین است. کانت یک مسیحی مؤمن و باورمند بود. ویل دورانت در این باب می گوید:

«فیلسوف ما، از بام تا شام در مذهب غوطه ور بود و اثر مبهم این پابستگی (= پای بندی) شدید به مذهب تا آخر در او باقی ماند و هر چه به پیری نزدیک می شد میل شدیدی در خود احساس می کرد که خود و مردم دیگر، اصول و مبانی ایمانی را که مادرش عمیقاً به وی تلقین کرده بود، حفظ کنند.» (ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ۲۴۸-۲۴۹).

و چنین بود که در نقد خرد عملی، توگویی زبان حال او این بود:

«حال که نمی توان دین را بر پایه علم و الهیات (= بر بنیاد عقل) اساس نهاد، پس بر چه پایه ای باید نهاد؟ باید بر پایه اخلاق گذاشت... دین و ایمان باید ماورای قلمرو عقل باشد. (همان، ۲۶۱) ... عقل ما، ما را در اعتقاد به وجودی که ماوراء موجودات دیگر است، یعنی خدا، آزاد می گذارد، ولی حس اخلاقی ما امر می کند که به آن معتقد باشیم. روسو حق داشت که می گفت: احساس دل بالاتر از منطق سر است. پاسکال حق داشت که می گفت: دل برای خود دلایلی دارد که سر، چیزی از آن درک نمی کند.» (همان، ۲۶۳-۲۶۴)

آیا این حرکتها، این گونه عملکردها، حرکتی فلسفی و عملکردی فلسفی است؟ آیا ماورای قلمرو عقل را می توان قلمرو فلسفه خواند؟ بی گمان پاسخها منفی است، که هر گونه تلاش غیر خردمندانه که در

ورای قلمرو عقل صورت گیرد هر چه باشد تلاشی فلسفی محسوب نمی‌شود. بنیاد نهادن دین بر اساس اخلاق و بر پایه احساس دل و دلایل قلب، روشی است که اندیشمندان جستجوگر ما، فخر رازی، آن را روشی کلامی می‌نامد و از آن با عنوان روش بداهت و فطرت یاد می‌کند و تصریح می‌کند که در میان متکلمان بزرگانی چون امام محمد غزالی و عبدالکریم شهرستانی، صاحب کتاب معروف الملل و النحل از آن جانبداری کرده‌اند. بر طبق روش بداهت و فطرت، سرشت انسانی و دل آدمی، گواه این حقیقت است که جهان را آفریدگاری است دانا و توانا و حکیم (شهرستانی، *نهایة الاقدام*، ۱۲۴؛ *المباحث المشرقیه*، ۲/۴۵۱). فخر رازی، خود در بحث اثبات معاد، به شیوه کانت، یعنی بر اساس لزوم اجرای کامل عدالت استدلال می‌کند و وجود نیکان مزدنیافته و بدان کیفر ندیده را دلیل اثبات معاد می‌شمارد (البراهین، ۱/۳۱۷-۳۱۸).

با این اوصاف آیا فخر رازی را فیلسوف می‌توان خواند؟

قصه ابن سینا و حکایت کانت را شنیدیم. کانت در سده هژدهم میلادی می‌زیست؛ در عصر جدید؛ دوران پس از رنسانس؛ روزگاری که می‌کوشیدند تا پیوندهای دینی را در تمام زمینه‌ها بگسلند. فلسفه هم در آن روزگار حکایتی دیگر پیدا می‌کرد، با فلسفه الهی و علم وجود و حقیقت‌شناسی ستیز می‌کردند و طرحی نو درمی‌انداختند؛ طرحهای نو؛ طرحهایی که اگر یکسره مادی نبود، یکباره الهی هم نبود، یا کمتر الهی بود، از آن‌رو که می‌کوشیدند تا بگویند اصلاً کار فلسفه، چنانکه پیشینیان گفته‌اند، حقیقت‌پژوهی و خداشناسی نیست... در چنین حال و هوایی - به قول ویل دورانت - کانت «از بام تا شام در مذهب غوطه‌ور بود»!... اما فیلسوف ما، ابن سینا، او گرچه در دورانی می‌زیست که همچون دوران رنسانس اروپا و عصر جدید آن

دیار، تلاشها متوجه دین ستیزی نبود، اما حقیقت پژوهی و اندیشه آزاد معنی داشت: عصر زرین فرهنگ اسلامی ایران، روزگار سامانیان نژاده فرهیخته، آزاده مردمی ایرانی نژاد و ایران دوست و فرهنگ گستر. ابن سینا در فضایی و در محیطی می زیست و می بالید که در آن باورمندانه دین می ورزیدند و مسلمانی می کردند، اما دین خدا را - که جمله رحمت است - به مثابه ابزاری علیه اندیشه آزاد به کار نمی گرفتند؛ شیوه ای که، متأسفانه، در سده های بعد معمول شد و زمینه های انحطاط فرهنگی سترگ و اصیل را فراهم آورد. در روزگار ابن سینا، یعنی در عهد سامانیان، عصر زرین فرهنگ ایران اسلامی، سعه صدر و وسعت مشرب حکومت می کرد و از تنگ نظریهایی که در سده های پنجم و ششم معمول گردید خبری نبود. در این عصر:

اولاً، فکر و فلسفه معنی داشت و به تبع آن آزاداندیشی، که شاهان سامانی شیفته فلسفه بودند. آنان حکیم ابونصر فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ق) را برانگیختند تا ترجمه هایی جامع و دقیق از آثار یونانی فراهم آورد و بدین سان کاستیهای ترجمه هایی را که تحت نظر خلفا انجام می شد، جبران کند (شبلی نعمانی، شعرالعجم، ۱/ ۲۲-۲۳).

ثانیاً، انسان معنی داشت و انسانیت و حقوق انسانی. مسلمان و غیرمسلمان در کنار یکدیگر درس می خواندند. حتی غیرمسلمانان به گناه مسلمان نبودن محکوم به تحمل محرومیت و محدودیت نمی شدند. بزرگترین شاگرد ابن سینا یک زرتشتی بود اهل آذربایجان، به نام بهمنیار پسر مرزبان، نویسنده کتاب التحصیل در فلسفه، که معلوم نیست مسلمان شده یا زرتشتی مانده است. از پرتو همین آزادی و آزادفکری و سهل گیری بود که - فی المثل - دقایق شاعری که پیش از حکیم توس، فردوسی بزرگ به نظم شاهنامه پرداخت، آزادانه، نه فقط به داشتن کیش زرتشتی می بالید و می سرود:

دقیقی چارخصلت برگزیده است به گیتی از همه خوبی و زشتی
لب یاقوت رنگ و ناله چنگ می خون رنگ و کیش زردهشتی
که اعلام می داشت آیین زرتشتی و راه و رسم زرتشت یگانه آیین و
تنها راه و رسم رهایی بخش است (دکتر صفا، تاریخ ادبیات در ایران،
۴۰۹/۱-۴۱۰):

به یزدان که هرگز نبیند بهشت کسی کاو نداند ره زردهشت
اهمیت و ارزش این موضوع آنگاه روشن می گردد که به یاد آوریم
در سده های بعد، روزگار پایان گرفتن آزادی فکر و تکفیر فلاسفه، کار
به جایی رسید که فی المثل شافعیان به مدرسه حنفیان راه نمی یافتند و
حنفیان به مدرسه شافعیان! و چنین بود که ابن سینا به یک اندیشه مند
آزاداندیش بدل گشت، به یک فیلسوف واقعی، همچون حکیم ابونصر
فارابی که او نیز پیشتر در همین فضا و در همین محیط پرورده شده
بود، که فیلسوفان و هنرمندان بزرگ، زاده دورانهای بزرگ اند و حاصل
فرهنگهای شترگ و دورانهای بزرگ و فرهنگهای شترگ هم جز در
پناه آزادی و آزادی فکر و اندیشه به بار نمی آید. با اینهمه ابن سینا و
فارابی، فیلسوف ترین فیلسوفان اسلامی ایران، با همه آزادی و
آزادفکری همانند کانت، از بام تا شام در دین غوطه می خوردند و
پیوسته در اندیشه آشتی دادن دین و فلسفه و تلفیق کردن عقل و نقل
بودند. مباحثی چون بحث معاد جسمانی، که از آن سخن رفت و دهها
بحث از این دست که می توان در آثار این فیلسوفان باز یافت گواهی
است صادق بر این مدعا که آنان هرگز نتوانسته اند آزاد و غیرمقید
به دین بیندیشند و فیلسوف به معنی اندیشنده غیرمقید به شریعت
گردند! و راستی را فیلسوف شدن و فیلسوفی کردن نه دشوار که
توگویی محال است!، آن هم نه در شرایط نامساعد؛ بلکه در شرایط
مساعد و مناسبی که متفکرانی چون فارابی و ابن سینا و کانت و... در

آن می‌زیستند.

اما روزگار فخر رازی روزگاری دیگر بود. به عهد او زمانه دگر گشته بود و متفکران، دگر. دیگر از آن همه آزادی و آزادفکری و فلسفه‌گرایی و خردورزی عصر سامانیان خبری نبود. ایرانیان نژاده و فرهیخته رفته بودند و انیران نافرهیخته بر ایران حکم می‌راندند، یعنی سامانیان متقرض شده بودند و غزنویان (حدود ۳۶۷-۵۸۳ ق)، و سپس سلجوقیان (۴۲۹-۷۰۰ ق) با تعصبات خشک و با جانبداری از ظواهر و ستیز با خردورزیدن و دشمنی با حقیقت‌پژوهیدن آمده بودند، که قرن پنجم و ششم، قرن ستیزیدن با آزادی و دشمنی‌ورزیدن با اندیشه بود؛ روزگار تقلید و تعصب بود؛ عصر تکفیر فیلسوفان و تألیف تهافت‌الفلاسفه^۱ بود؛ دوران منازعه‌ها و مناظره‌های فرقه‌ای و سپس سوختن و کشتن و غارت کردن بود! و دریغا که اینهمه به نام دین و به عنوان حمایت از شریعت انجام می‌شد! همان که حکیم نترزانه و دردمند توس، فردوسی بزرگ (شاهنامه، چاپ مسکو، ۳۱۹/۹) فرمود:

زیان کسان از پی سود خویش بجویند و دین اندر آرند پیش
در این دوران هر گونه آزادفکری و فلسفه‌ورزی، گمراهی به شمار می‌آمد و فلسفه قفل اسطوره ارسطو، نقش فرسوده فلاطون، و بدتر از همه علم تعطیل خوانده می‌شد (دیوان خاقانی، ۱۷۲) و برای آنکه جای سخن‌گفتن نماند در برابر علم توحید قرار می‌گرفت. آزاداندیشان فلسفی مشرب یا تکفیر می‌شدند و آزارها می‌دیدند، یا

۱. تهافت‌الفلاسفه (= تناقض‌گویی فیلسوفان) کتابی است که امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ق) در ردّ آراء فیلسوفان مشائی نوشته است. غزالی در این کتاب در بیست‌ونه مسأله بر فیلسوفان خرده گرفته و در پایان کتاب آنان را به سبب اظهار سه نظریه تکفیر کرده است: (۱) نظریه قدیم عالم؛ (۲) نظریه علم خدا به کلیات؛ (۳) نظریه معاد روحانی. این کتاب را دکتر علی اصغر حلبی به فارسی برگردانده و مرکز نشر دانشگاهی آن را منتشر کرده است.

بسان شیخ اشراق، سهروردی، سقراطوار به شهادت می‌رسیدند. مرحوم دکتر غنی در کتاب ارزشمند تاریخ تصوف (ص ۴۸۳-۴۸۴) وضع دانش و فلسفه و فکر و اندیشه را در این دوران این‌سان بیان کرده است:

«هدف اساسی از هر بحث علمی، دین و مذهب است... هر علم و هر فن می‌بایست انتسابی با دین برای خود درست کند و نشان بدهد که از چه راه و به چه کیفیت و تا چه اندازه می‌تواند به‌درد دین بخورد. مثلاً: انتساب علوم ریاضی به دین و فایده مذهبی آن این است که علم حساب برای تقسیم موارث و فرائض و سهام لازم است؛ علم هندسه برای تعیین جهت قبله؛ زبان و ادب عرب برای فهم قرآن و حدیث؛ شعر برای استشهاد بر مفردات و ترکیبات آیات قرآنی؛ صرف و نحو و معانی و بیان و امثال آن برای اطلاع بر فصاحت و بلاغت قرآن؛ علم طب به استناد حدیث مشهور: العلمُ علما: علم الابدان و علم الادیان همدوش علم فقه است؛ حکمت الهی برای بحث در اصول و مبانی دین اسلام، یعنی همان اندازه که در علم کلام به کار می‌آید مفید شمرده می‌شود...»

آیا در چنین شرایطی و در چنین اوضاعی می‌توان فیلسوف بود و غیرمقید به شریعت اندیشید؟ هگل، متفکر آلمانی سده نوزدهم میلادی، راست می‌گفت که: «فلسفه هر دوران بازتاب همان دوران در اندیشه‌هاست»، که بی‌گمان، هر عصری و هر دورانی فلسفه خاص خود را پدید می‌آورد، یعنی فلسفه هر دوران متناسب است با همان دوران و مناسب است با اوضاع و احوالی که حاکم بر آن دوران است. عصر طلایی و روزگار دموکراسی یونان، فلسفه عظیم و شکوهمند یونان را پدید آورد و فیلسوفانی بزرگ به تاریخ بشری داد که آخرین

آنها ارسطو بود. در آن روزگار فلسفه معنی داشت، اما پس از این دوران و در پی سلطه مقدونیان (فیلیپ و پسرش اسکندر) بر یونان (حدود نیمه اول سده چهارم پیش از میلاد) و در دوره‌های بعد با سلطه روم (۱۴۶ ق.م) بر یونان، وضع، دگرگشت و جهان‌بینیها دگر، که دیگر نه از آن دموکراسی خبری بود، نه از آن عصر طلایی. یونانی آزاد اسیر شد و اختناق به جای آزادی اندیشه و آزادی بیان نشست. در چنین شرایطی بود که یک سلسله حکمت‌های اخلاقی و صوفیانه و فلسفه‌های شکاکانه به ظهور رسید؛ حکمت‌ها و فلسفه‌هایی که توگویی جمله پاسخی بود به یک پرسش؛ پرسشی که پرسش همه گرفتاران و اختناق‌زدگان تاریخ است، این پرسش که: چگونه رفتار کنیم تا کمتر رنج ببریم و به لذتی و راحتی نسبی دست یابیم؟ پاسخهایی که متفکران گرفتار بدین پرسش دادند و کوشیدند تا راه‌هایی از رنج و رسیدن به راحت و سعادت را بنمایند همان مکاتبی است که تاریخ از آنها با عنوان مکاتب پس از ارسطو یاد می‌کند^۱:

– باید به لذات روحانی پایدار گرایید: اپیکوریان

– باید زهد ورزید و یکسره به ترک دنیا گفت: کلیان

– باید از نیازهای کاذب چشم پوشید و به استغنا رسید: رواقیان

– باید چیزی را تصدیق نکرد تا به آرامش رسید: شکاکان

و این تصدیق نکردن (= اظهار نظر نکردن) که نتیجه آن در حوزه شناخت‌شناسی نفی امکان رسیدن به هر گونه شناخت (= شک مطلق) است از دیدگاه تاریخی و اجتماعی، سکوتی است رساتر از فریاد علیه اختناق و اعتراضی است در برابر آنان که آزادی را به بند کشیده‌اند! سخنی یا مثلی در زبان مردم ما بوده است و هنوز در زبان

۱. در باب این مکاتب گزارش و تحلیل برتراند راسل خواندنی است (تاریخ فلسفه غرب، کتاب اول، ص ۵۵۰-۴۱۱).

آن گروه از مردم که پیوندهای خود را با فرهنگشان نبُریده‌اند باقی است که از جهتی حکایتگر نزاعهای غم‌انگیز و تأسف‌آور فرقه‌ای و مذهبی است، و از جهتی دیگر دعوت است به سکوت اعتراض‌آمیز رساتر از فریاد؛ سکوتی از نوع سکوت اندیشه‌مندان اسیر اختناق در طول تاریخ، از نوع سکوت پیرهونها، و از نوع سکوت رساتر از فریاد خواجه‌رندان، حافظ (دیوان، ۳۴۰):

من که از آتش دل چون خُم می در جوشم

مهر بر لب زده خون می خورم و خاموشم
آن سخن، یا آن مثل - با اندکی دستکاری - چنین است: «آنجا که گفتن یک سخن و گفتن خلاف آن سخن، هر دو گرفتاری به بار می آورد باید زبان در کام کشید و سخن نگفت!» ... آری، اصل سنخیت انکارناپذیر است، و هرگز «زمین شوره سنبل برنیارد». عصر طلایی، نظامهای فلسفی سُترگ پدید می آورد و عصر سلطه و اختناق، یک سلسله شکوه و اعتراض در هیأت نظامهای فلسفی. عصر زرین تاریخ اسلامی ایران، یعنی عهد سامانیان که در آن آزادی و اندیشه معنی داشت فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ابن سینا ظهور کردند که عهد سامانیان با ویژگیهایش می توانست فیلسوف پرور و فلسفه آفرین باشد؛ اما قرن پنجم و ششم، عصر غزنویان و بویژه دوران سلجوقیان با ویژگیهایی چون خردستیزی و قشری‌گری و اختناق، آن هم متأسفانه به نام دین، دوران کلام آفرینی و متکلم‌پروری بود. در این دوران نه جهان‌بینی خردمندانه ابن سینا و فارابی معنی داشت و نه حتی خردگرایی معتزلیان و به حکم آنکه فلسفه هر دوران بازتاب همان دوران در اندیشه‌هاست مکتب کلامی اشعری در این عصر به پیروزی رسید و جهان‌بینی حاکم و رایج سده‌های پنجم و ششم گردید.
از آن زمان که علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق)، رهبر

اشاعره، بر فراز منبر، در مسجد جامع بصره جدایی خود را از معتزله اعلام داشت و بیانیۀ (= مانیفست) مکتب خود را برخواند^۱ (سال ۳۰۰ ق) تا بدانگاه که با حمایت خواجه نظام الملک (۴۰۸ یا ۴۱۰-۴۸۵ ق)، وزیر مقتدر البارسلان سلجوقی و بنیانگذار مدارس نظامیّه، این مکتب به پیروزی رسید و جهان‌بینی رایج گردید قرب یک قرن و نیم می‌گذشت. سال ۳۰۰ ق، آن زمان که بیانیۀ مکتب اشعری اعلام شد آغاز سده چهارم، یعنی عصر زرین فرهنگ اسلامی ایران و روزگار پیروزی خرد بود. بیش از یک قرن و نیم طول کشید تا زمینه‌های لازم برای پذیرش آراء کلامی اشعری فراهم آمد و شرایط بروز و ظهور و گسترش کامل آن تحقق یافت، که روزگاری آن‌چنان، فلسفه‌ای این چنین می‌طلبید. با ظهور امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) نظریه‌پرداز نامبردار مکتب اشعری، نویسنده کتاب تهافت الفلاسفه و تکفیرکننده فیلسوفان خردگرا، مکتب اشعری تکمیل شد و در مقام جهان‌بینی حاکم هر چه بیشتر تثبیت گردید. پیش از غزالی، ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ ق)، صاحب کتاب التمهید، و امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸ ق)، صاحب کتاب الارشاد والشامل در تکمیل مکتب اشعری، به سهم خود، کوشیده بودند، اما آنچه غزالی انجام داد حکایتی دیگر بود؛ حرکتی بود که پیروزی مکتب اشعری را به عنوان جهان‌بینی رایج و حاکم عصر تثبیت کرد. دنباله ماجرا ظهور امام فخر رازی (۵۴۳ یا ۵۴۴-۶۰۶ ق) به عنوان بزرگترین و آخرین نظریه‌پرداز مکتب اشعری است، البته نظریه‌پرداز مبتکر و صاحب نظر...

بدین ترتیب آیا دیگر جای بحث و گفتگو باقی می‌ماند؟ آیا دیگر جای این پرسش هست که فخر رازی فیلسوف است یا متکلم؟ و آیا

۱. اشعری نخست معتزلی مذهب بود و خردگرا، سپس از خردگرایی روی برتافت و به دفاع از سنت و خردستیزی پرداخت. وی مکتب کلامی اشعری (= اشاعره) را پی افکند.

— اساساً — می‌توان با توجه به عنایتی که متفکران اسلامی همواره نسبت به دین ورزیده‌اند و خارخاری که از این بابت وجودشان را فراگرفته بوده است و دغدغه‌ای که همواره در این زمینه داشته‌اند می‌توان آنان را فیلسوف خواند؛ فیلسوف در معنای اندیشه‌مند غیرمقید به شریعت؟ آیا آنان که فخر رازی را فیلسوف خوانده‌اند و آنان که این پرسش را طرح کرده‌اند که: فخر رازی فیلسوف است یا متکلم، به عدم تقید فلسفه به دین و دینداری فخر رازی آن هم با آن‌همه درد و سوز، توجه نکرده‌اند؟

گرچه هر یک از این پرسشها، بویژه این پرسش که «آیا می‌توان متفکران اسلامی را با عنایتشان به دین» فیلسوف خواند جای بحث و گفتگو دارد اما به گمان من یک ویژگی برجسته و ارزشمند در فخر رازی هست که این پرسشها را برمی‌انگیزد و از او شخصیتی برجسته و استثنایی می‌سازد. این ویژگی همانا «جستجوگری» است. همین جستجوگری است که از دیدگاههای مختلف جلوه‌های مختلفی به شخصیت فخر رازی می‌بخشد:

نخست، در نظر آنان که مقلدان سر بر آستانه‌ای می‌سایند و از حدیث چون و چرا و دردسرهای آن می‌گریزند^۱ فخر رازی شخصیتی منفی و اشکال‌تراش جلوه می‌کند و امام‌المشککین لقب می‌گیرد. بویژه از همین نظرگاه است که علیه فخر رازی دشمنیها می‌ورزند و بدو اتهامها وارد می‌کنند و او را به صفاتی منفی موصوف می‌سازند! چنانکه در فصل سنت‌ستیزی و دشمن‌آفرینی از آن سخن گفتیم.

دوم، در نظر آنان که در پی شکستن حصارهای سنت و گسستن زنجیر تقلیدند و اهل چون و چراوند و پذیرای دردسرهای آن،

۱. حافظ (دیوان، غزل ۴۷۱). از این معنا نیز همانند دیگر معانی، رندانه سخن گفته است: حدیث چون و چرا دردسر دهد، ای دل پیاله گیر و بیاسا ز عمر خویش دمی

اشکال تراشیه‌ها و تشکیک‌های فخر رازی نه عیب که جمله حُسن است و نه منفی که جمله مثبت است. به نظر ما همین ویژگی است که از فخر رازی سَنّت‌ستیزی روشمند و صاحب نظر و مبتکر می‌سازد و بدو شخصیت یک فیلسوف می‌بخشد و همین جستجوگری فیلسوفانه خلاف سَنّت است که موجب می‌گردد تا گروهی او را متکلم بدانند، جمعی فیلسوفش بشمارند، برخی متدینش ببینند، و بعضی متکلمی متفلسف. آخر او در طلب حقیقت به تمام مکاتب سر می‌زند و همه راه‌ها را می‌آزماید: حلقه بر در دانش کلام می‌زند، از تصوف و عرفان مدد می‌جوید، از فلسفه استمداد می‌طلبد، سر بر آستانه قرآن می‌ساید تا مگر دری از حقیقت به‌رویش گشوده شود. در هر مرحله و در جریان سرزدن به هر مکتب، موشکافانه و ژرف کاوانه عمل می‌کند و بر اندیشه‌های خود پای می‌فشارد تا هر روش را و هر مکتب را در حدّ توان خود و به اصطلاح «به قدر طاقت بشری» بیازماید و به اصطلاح، سنگ تمام بگذارد. با اینهمه و در اوج پای فشردن بر صحت اندیشه‌ها و مدلل کردن نظریه‌ها چون راهی و روشی دیگر نظرش را جلب کرد به شیوه جزم‌گرایان بر صحت باورها و بر درستی آراء و راه و روش خویش اصرار نمی‌ورزد؛ بلکه بترک آن می‌گوید و با همان دقت نظر و با همان شیوه، روش و آیین تازه را تجربه می‌کند. گاه ناخرسند و ناخشنود از همه راه‌ها حیران، متوقف می‌ماند و سپس کار حقیقت‌پژوهی را از سر می‌گیرد و دست از طلب نمی‌دارد، که موشکافی‌هایش، سر به دیوار حیرت کوییدنهایش، تجدیدنظر کردنهایش، توقفهایش و باز حرکت کردنهایش همه و همه جلوه‌هایی از جستجوگری‌های فیلسوفانه اوست که او اندیشه‌مندی است جستجوگر و خستگی‌ناپذیر، آنچه سعی است در طلب حقیقت می‌کند و در سرکوی جستجوگری و حقیقت‌پژوهی از پای طلب

نمی‌نشیند و توگویی بیت خواجه (دیوان، ۲۳۳) زبان حال و اساس کار اوست که:

دست از طلب ندارم تا کام من برآمد
یا تن رسد به جانان، یا جان ز تن برآید

نتیجه‌گیری

اما چرا با اینهمه جستجوگری برخی از محققان بر متکلم بودن فخر رازی، یا حداکثر بر متکلم-فیلسوف بودن وی پای فشرده‌اند؟ پاسخ آن است که به نظر آنان هدف فخر رازی از آن‌همه جستجوگری و از آن‌همه موشکافی و تشکیک، یک حرکت فلسفی ناب نیست. او نمی‌خواهد بر ویرانه‌های فلسفه‌مثنایی - که مورد نقل و نقد و جرح و تعدیل اوست - بنای فلسفی دیگری برافرازد. بر سر آن هم نیست تا کاستیهای فلسفه‌مثنایی را، به قصد تکمیل آن، جبران کند؛ بلکه - به قول محقق گرانمایه آقای مهندس حسین معصومی همدانی، در مقاله «محققانه میان فلسفه و کلام» - فخر رازی نیز همانند غزالی می‌کوشد تا «به روش فیلسوفان مدّعی متکلمان را اثبات کند... آنجا که به عنوان فیلسوف سخن می‌گوید در مقام ردّ است و آنجا که به عنوان متکلم سخن می‌گوید در مقام اثبات»، و این در حالی است که هیچ متکلمی، حتی غزالی، اینهمه به مسائل فلسفی و به جرح و تعدیل آراء فیلسوفان نپرداخته است، (معصومی همدانی، «میان فلسفه و کلام»، معارف، ویژه‌نامه فخر رازی، ۲۰۵-۲۰۶)، اما جمله این معانی، در خدمت علم کلام است و در خدمت حرکت کلامی و اثبات مدّعی متکلمان، و به همین سبب جوش و خروشها و جستجوگریهای فخر رازی، جمله، مقدمه‌ای است بر اثبات مسائل کلامی و چنین است که او را متکلم باید خواند، و به تعبیر دقیق‌تر متکلم-فیلسوف (و

یا متکلم متفلسف به تعبیر ابن تیمیّه): فیلسوف، به خاطر به کارگیری روشهای فلسفی و به خاطر جستجوگریهایش، و متکلم، به خاطر هدف نهایش که همانا اثبات مسائل کلامی و تثبیت مدّعی متکلمان است. پیداست که این سخنان و این نتیجه گیریها با توجه به معنای خاصی است که معمولاً از فلسفه در نظر می گیریم، یعنی فلسفه استدلالی-عقلی که همان فلسفه ارسطویی یا مشایی است، با دو ویژگی اساسی: تکیه کردن بر عقل و استدلال منطقی؛ جدایی از دین، اما اگر نگاهمان را تغییر دهیم و یکی از این دو ویژگی، یا هر دو ویژگی را لحاظ نکنیم حکایت، حکایتی دیگر خواهد بود... اگر جستجوگری و موشکافی و تشکیک را اساس حرکت فلسفی بدانیم نتیجه ای دیگر به بار خواهد آمد... اگر به شیوه برخی از متفکران امروزی فلسفه را دانش پرسشها بشماریم، و نه دانش پاسخها باز هم با وضعی دیگر و نتیجه ای دیگر روبرو خواهیم بود. نگرش از این دیدگاهها موجب می شود تا فخر رازی در هیأت فیلسوفی تمام عیار جلوه گر گردد... باری از هر دیدگاه که بنگریم آنچه قابل انکار نیست جستجوگریها و موشکافیها و آزاداندیشیهای^۱ فخر رازی است؛ خصیصه ای که سبب طرح این پرسش در طول تاریخ بوده است: فخر رازی فیلسوف است، یا متکلم؟

۱. مگر نه این است که فخر رازی، بر خلاف غزالی نه فیلسوفان را تکفیر کرد، نه آنان را اهل بدعت شمرد؟ او تنها در اصول و مبانی فیلسوفان شک کرد؛ شک فلسفی. این آزاداندیشی و سعه صدر و تشکیک - که از خصایل فیلسوفانه به شمار می آید - نیز از او یک فیلسوف می سازد، و نه یک متکلم...

پیوست

آراء کلامی فخرالدین رازی

علم کلام را به صورتهای گوناگون تعریف کرده‌اند. این گوناگونی نه در بنیاد و جوهر تعریفها، بلکه بیشتر در ظاهر تعبیرها و واژه‌هاست. بررسی تعریفهای مختلف علم کلام نشان می‌دهد که تمام متکلمان هدف دانش کلام را اثبات باورهای دینی [= اصول عقاید] با بهره‌گیری از برهانهای عقلی می‌دانند. عالم علم کلام اسلامی - که اصطلاحاً متکلم نامیده می‌شود - دفاع از حقایق باورهای دینی را وظیفه خود می‌داند و می‌کوشد تا به‌مدد استدلالهای فلسفی، به ایرادها و انتقادهای مخالفان آیین اسلام پاسخ گوید و باورهای اسلامی را توجیه استدلالی کند و با براهین عقلی به اثبات برساند.^۱ باورهای مشترک همه مسلمانان (سنّی و شیعه) توحید است و نبوت و معاد. از این باورها به اصول دین تعبیر می‌گردد. باورهای مورد اختلاف، عدل و امامت است. از این باورها به اصول مذهب تعبیر می‌شود. نگاهی گذرا به فهرست موضوعی آثار کلامی فرقه‌های مختلف این حقیقت را روشن می‌سازد که دانش کلام همانا بحث درباره باورهای پنجگانه و مسائل مربوط به این باورها و نیز توجیه عقلانی آنهاست.

موضوع و مسائل کلام

بنا به باور بیشتر متکلمان، موضوع علم کلام «خدا [= ذات و صفات خدا]» و مسائل آن، اعراض ذاتی ذات حق، یعنی صفات خدا و افعال اوست.^۲

بدین ترتیب تمام مسائل مورد بحث در علم کلام به گونه‌ای با «خدا» پیوند می‌یابد:

۱. ذات خدا: شامل مباحث:

- الف. وجود و ماهیت خدا؛
- ب. روشهای اثبات وجود خدا؛
- ج. برهانهای اثبات وجود خدا؛
- د. امکان شناخت ذات خدا.

۲. صفات خدا: شامل مباحث:

- الف. بحثهای عمومی در باب صفات، مثل تعاریف و طبقه‌بندی صفات، شمار صفات، زیادت صفات بر ذات، یا عینیت صفات با ذات؛
- ب. بررسی صفات سلبی؛
- ج. بررسی صفات ثبوتی.

۳. افعال خدا: شامل افعال این جهانی، و افعال آن جهانی؛

قسمت اول: آفرینش جهان و انسان: شامل مباحث

- (۱) آغاز جهان: مسأله آفرینش و حدوث و قدم جهان؛
- (۲) انجام جهان: مسأله بقا یا فناى جهان؛
- (۳) ماده: مسأله اصل اشياء (نظریه جوهر فرد)؛
- (۴) حقیقت انسان؛

(۵) افعال انسان (مسأله جبر و اختیار).

قسمت دوم: راهنمایی: مسأله نبوت و امامت.

ب. افعال آن جهانی: شامل مباحث:

(۱) معاد (حشر)؛

(۲) حساب و ثواب و عقاب.

در این مقاله، طی سه بخش نخست از ذات، سپس از صفات و آنگاه از افعال خدا و مسائل مربوط به آنها سخن می‌رود و نظریه فخر رازی در هر باب مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد.^۲

بخش اول: ذات خدا

در این بخش، طی چهار فصل، چهار مسأله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد: وجود و ماهیت خدا، روشهای اثبات وجود خدا، براهین اثبات وجود خدا، و امکان شناخت ذات خدا:

فصل اول: رابطه وجود و ماهیت خدا

در آثار مآصدرا و کتب متفکران حوزه صدرایی، بحثی مستقل تحت عنوان «زیادت وجود بر ماهیت» مطرح است. پرسشی که موجب طرح این مسأله شده است این است: آیا مفهوم وجود (هستی) با مفهوم ماهیت (چیستی) یگانگی دارد، یا مفهومی است مغایر با مفهوم ماهیت؟ این بحث در آثار متفکران پیش از مآصدرا نه به صورت مستقل، بلکه ضمن مباحث دیگر مطرح شده است.

۱. نظریه عینیت [= یگانگی مفهوم وجود و ماهیت]

بر طبق این نظریه مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت است و هرآنچه از ماهیت مفهوم می‌گردد، از وجود نیز مفهوم می‌شود. ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری عقیده دارند یگانگی مفهوم وجود و ماهیت محدود به واجب الوجود نیست؛ بلکه ممکنات را نیز در بر می‌گیرد.

به نظر بیشتر متکلمان معتزلی و نیز بنا به عقیده حکمای اسلامی، این عینیت و یگانگی تنها شامل واجب الوجود می‌شود، یعنی وجود واجب نفس ماهیت اوست و به تعبیر حکیم سبزواری در منظومه حکمت الحق ماهیتۀ اینست.

۲. نظریه زیادت [= دوگانگی مفهوم وجود و ماهیت]

بر طبق این نظریه، وجود معنایی است مشترک بین واجب و ممکن که بنا به عقیده ابوهاشم بصری معتزلی و بیشتر متکلمان اشعری، بر ماهیت واجب و ممکن زیادت دارد. بدین معنی که ذهن می‌تواند نه تنها ممکن الوجود بلکه

واجب الوجود را نیز به دو معنی مغایر، یعنی وجود و ماهیت [= هستی و چیستی] تحلیل کند. فخر رازی در الاربعین و البراهین این نظریه را به گروهی بزرگ از متکلمان نسبت داده است.

حکمای اسلامی، زیادت را محدود به ممکنات می‌دانند و بر آنند که واجب مجرد الوجود است و او را ماهیتی نیست و به تعبیری وجود او عین ماهیت اوست.^۴

۱. در واجب و ممکن: دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی ۲. در واجب: حکما و اکثر معتزله	الف. عینیت: یگانگی مفهوم وجود و ماهیت	رابطه مفهوم وجود و ماهیت
۱. در واجب و ممکن: ابوهاشم معتزلی و اکثر اشاعره ۲. در ممکن: حکما و اکثر معتزله	ب. زیادت: دوگانگی مفهوم وجود و ماهیت	

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی، زمانی دراز در این باب متوقف بود و نظریه‌ای قطعی اظهار نمی‌کرد. پس از آن هر زمان یکی از نظریه‌ها را برگزید و از آن دفاع کرد:

۱. توقف: در کتاب الاشارة، پس از یک سلسله بحث در باب رابطه مفهوم وجود و ماهیت، نظری قطعی اظهار نمی‌کند و آرزو می‌کند که خدا پرده از روی حقیقت برگیرد. این تردید و توقف زمانی دراز ادامه می‌یابد. چنانکه در الخمسین می‌گوید: این مطلب دقیق‌تر از آن است که در این مختصر بتوان آنرا طرح کرده^۵ و بدین‌سان با عدم اظهار نظر قطعی تردید و توقف خود را همچنان حفظ می‌کند.

۲. جانب‌داری از نظریه‌ها: سرانجام، دوره توقف در حیات فکری فخر رازی به سر می‌آید و شاید دقیق‌تر و درست‌تر آن باشد که بگوییم: فخر رازی در برخی از آثار خود تردید و توقف را به یک‌سو می‌نهد و بدین شرح از نظریه‌ها در باب رابطه مفهوم وجود و ماهیت جانب‌داری می‌کند:

الف. تأیید نظریه زیادت: فخر رازی در المباحث المشرقیه، الاربعین، و البراهین، دیدگاه ابوهاشم معتزلی را مبنی بر زیادتِ مفهوم وجود بر ماهیت در واجب و ممکن مورد تأیید قرار می‌دهد.^۶ در المباحث المشرقیه، آشکارا بدین عقیده می‌گراید که ماهیت خدا نفس وجود او نیست؛ بلکه امری مخالف وجود حق تعالی است و این عقیده‌ای است که شیخ‌الرئیس بدان معتقد است و ما نیز آنرا برگزیده‌ایم.^۷ چراکه وجود خدا امری است شناخته [= معلوم] و ماهیتش امری است ناشناخته [= غیر معلوم] و نیک پیداست که ناشناخته [= ماهیت] با شناخته [= وجود] فرق دارد.^۸ تصریح فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه (۳۱/۱) بدین معنا که وجود در واجب و ممکن امری است زاید بر ماهیت و عارض بر آن، به معنی گرایش وی به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود نیز هست.

ب. تأیید نظریه عینیت: فخر رازی در پاره‌ای از آثارش - که پس از المباحث المشرقیه نوشته شده است - دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری را مورد تأیید قرار می‌دهد، یعنی وجود را مشترک لفظی می‌شمارد و آنرا نفس ماهیت واجب و ممکن می‌داند. چنانکه در المحصل تصریح می‌کند که وجود واجب لذاته زاید بر ماهیت او نیست و این از آنروست که در صورت بی‌نیازیش از ماهیت، صفت آن به‌شمار نمی‌آید و در صورت نیازمندیش به ماهیت، ممکن‌الوجود محسوب می‌شود.^۹ همچنین در برخی از مواضع تفسیر کبیر با تصریح بدین معنی که صفت قائم به ذات، به ذات نیاز دارد و این نیازمندی سبب امکان اوست، وجوب وجود را عین ذات (ماهیت) حق تعالی می‌شمارد^{۱۰} و بدین سان از نظریه عینیت وجود و ماهیت دفاع می‌کند.

ج. بازگشت به نظریه زیادت: پس از تأیید نظریه عینیت، بار دیگر فخر رازی به نظریه زیادت باز می‌گردد. این بازگشت، طبق تحقیق مؤلف فخرالدین رازی، در آثاری که در اواخر عمر از سوی فخر رازی نوشته شده است دیده می‌شود.^{۱۱}

بدین سان فخر رازی در این مسأله، همانند دیگر مسائل و مباحث

به نتیجه‌ای قانع‌کننده نمی‌رسد. هرچند بظاهر از حالت توقف و تردید روی می‌گرداند و به اظهار نظر می‌پردازد، ولی با گرایش از این باور به باور دیگر نشان می‌دهد که خرسند نیست.

فصل دوم: روشهای خداشناسی

روشهای خداشناسی، شامل روش نقلی، عقلی و قلبی است:

۱. روش نقلی

روشی است که بر طبق آن وحی، یگانه منطق اثبات و شناخت خداست. در این روش، وحی، ابزار شناخت به‌شمار می‌آید و منطق، یعنی اصول و قوانین حقیقت‌شناسی، همانا اصول و قوانین دینی است؛ اصول و قوانینی که مؤمنان، یعنی حقیقت‌پژوهان در روش نقلی باید به کار گیرند تا به شناخت حق نائل آیند و به‌رستگاری رسند. روش قرآنی - که پس از این در روش عقلی بدان اشارت می‌رود - در واقع، روشی نقلی است.

۲. روش عقلی

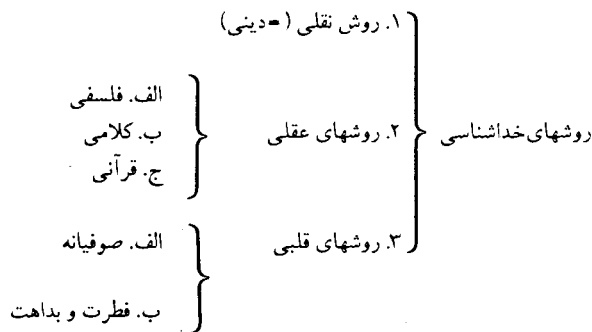
بر طبق این روش، چون ابزار خرد با شیوه‌های منطق ارسطویی (صوری) به کار گرفته شود، شناخت خدا (= حقیقت) امکان‌پذیر می‌گردد. روش عقلی خود مشتمل بر دو شیوه است: شیوه فلسفی (= مشائنی)، و شیوه کلامی. در شیوه فلسفی، استدلال، آزادانه صورت می‌گیرد و به اصطلاح، تعقل مقید به شریعت نیست، در حالی که در شیوه‌های کلامی و بنا بر عقیده متکلمان، استدلال عقلی باید موافق شریعت صورت گیرد و باورهای دینی (= اصول عقاید) را استوار دارد.^{۱۱} مؤلف کتاب *فخرالدین الرازی*، روش قرآن در شناخت خدا را نیز در شمار روشهای عقلی قرار داده است. برابر روش قرآن، توجه به شگفتیهای صنع در آسمان و زمین، خاصه در وجود انسان (= معلول) می‌تواند توجه‌کننده را به وجود خدا (= علت) رهنمون گردد.^{۱۲} این‌گونه توجه، یعنی سیر از معلول به علت، در اصطلاح اهل حکمت و

منطق برهان *إنّ* نامیده می‌شود.^{۱۳} بدیهی است که اگر میزان و معیار «تقیّد» و «عدم تقیّد» را لحاظ کنیم بدان سبب که روش قرآنی، نه مقیّد به شریعت، که عین شریعت است، روش نقلی به شمار می‌آید.

۳. روش قلبی

ابزار این روش دل صافی و فطرت سلیم انسانی است و شامل دو شیوه است: شیوه صوفیانه و شیوه فطرت و بداهت. طبق روش صوفیانه، عقل نارسا و پای استدلالیان چوبین است و تنها مجاهدت و ریاضت و کسب صفای باطن به کشف حقیقت می‌انجامد.^{۱۴} و پرواز دل صافی است که انسان را به سوی خدا می‌برد.^{۱۵} برابر روش بداهت و فطرت - که در میان متکلمان، بزرگانی همچون غزالی و شهرستانی از آن جانبداری کرده‌اند - سرشت انسانی و دل آدمی گواه این حقیقت است که جهان را آفریدگاری است دانا و توانا و حکیم.^{۱۶}

با عنایت به مطالبی که گفته آمد، می‌توان روشهای خداشناسی را به صورت زیر طبقه‌بندی کرد:



دیدگاه فخر رازی

می‌توان، دیدگاه فخر رازی را در باب روشهای شناخت خدا به دو مرحله تقسیم کرد:

۱. مرحله آغازین و میانه: در این مرحله، فخر رازی گاه صرفاً به طرح دیدگاهها، بدون هرگونه اظهار نظر قطعی می‌پردازد و گاه از دیدگاهی خاص دفاع می‌کند، و سرانجام در راه تلفیق روشهای عقلی با روش صوفیانه می‌کوشد:

الف. طرح دیدگاهها: در تفسیر کبیر، در المباحث المشرقیه و نیز در المطالب العالیه شاهد طرح تمام یا بیشتر دیدگاهها در باب شناخت خدا، بدون اظهار نظر و دفاع از دیدگاهی خاص توان بود. توگویی فخر رازی در این آثار به تمام روشهای خداشناسی به گونه‌ای اظهار تمایل می‌کند.^{۱۷}

ب. دفاع از یک دیدگاه: فخر رازی در برخی از آثار خود، تنها به روش عقلی بسنده می‌کند و خرد را یگانه ابزار شناخت خدا می‌شمارد. مثلاً در المحصل می‌گوید: «چون دانستیم که جهان ممکن است و هر ممکنی را مؤثری است خواهیم دانست که جهان را مؤثری (= خدایی) خواهد بود»^{۱۸}. در برخی از آثار - بر خلاف انتظار - فخر رازی را خسته از برهانهای فلسفی و عقلی می‌یابیم و از زبان او سخن کشف و شهود و معرفت ذوقی می‌شنویم: «اندیشه فلسفی راه به مقام توحید نمی‌برد و خرد تا بدانگاه که به معرفت غیر حق می‌پردازد از استغراق در معرفت حق محروم می‌ماند. به همین سبب است که اسم هو نسبت به دیگر اسماء الحسنی [= اسماء مشتقه] امتیازی خاص دارد. و این از آن روست که «هو» انسان را از ماسوی الله جدا می‌کند و به حق می‌رساند، در حالی که شناخت حق از طریق اسماء مشتقه، جز با لحاظ خلق، یعنی شناخت ماسوی الله میسر نمی‌شود و بدین سان نامهای حق تعالی، جز نام «هو»، حجاب شناخت او می‌گردد»^{۱۹}. نیز جای جای در تفسیر کبیر آشکارا به روش صوفیانه می‌گراید، یا دست کم شیوه کلامی را مرحله نخستین در خداشناسی می‌شمارد و تصریح می‌کند که باید از این مرحله گذشت و به مرحله عالی - که چیزی جز تصوف نیست - رسید.^{۲۰} همچنین در برخی از مواضع تفسیر کبیر، به طور ضمنی به روش بداهت و فطرت توجه می‌کند، مثلاً در جایی چنین می‌گوید: «گذشتگان را شیوه‌های لطیف و دلپسندی در اثبات وجود خدا بوده است که

حکم به وجود حق تعالی به طور بدیهی و فطری از جمله آنهاست.^{۲۱}

ج. روش تسلفیقی: فخر رازی در برخی از آثار خود در راه تلفیق روش کلامی و فلسفی با روش صوفیانه می‌کوشد. چنانکه وقتی شیوه کلامی را مرحله نخستین و تصوّف را مرحله عالی خداشناسی می‌شمارد^{۲۲}، در راه چنین تلفیقی تلاش می‌کند. بنا به نوشته مؤلف کتاب فخرالدین الرازی، فخر رازی در المطالب العالیّه آشکارا از این تلفیق سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اگر روش صوفیانه قرین روش عقلانی شود، استدلال از خطا مصون می‌ماند و برهانهای عقلی به برکت شیوه‌های صوفیانه استوارتر می‌گردد.^{۲۳}

۲. مرحله نهایی (پایانی): رجحان روش قرآن: سرانجام فخر رازی در اواخر عمر و در مرحله نهایی اندیشه خود روش قرآن را در خداشناسی بر دیگر روشها رجحان می‌نهد. تفسیر کبیر و بویژه، «وصیت‌نامه» فخر رازی گواه صادقی است بر این مدّعا.^{۲۴} در «وصیت‌نامه» - که واپسین اثر فخر رازی است - می‌گوید: «به روش کلامی و شیوه‌های فلسفی روی آوردم و بدانها پرداختم، اما در آنها سودی نیافتم و دریافتم که هیچیک از این دو روش در جنب روش قرآنی وزنی ندارد.»^{۲۵} این معنا را ابن‌کثیر، در گذشته ۷۷۴ ق نیز در کتاب البدایه و النّهایه بیان کرده است.^{۲۵}

فصل سوم: برهانهای اثبات وجود خدا

در روشهای قلبی، برهان جایی ندارد. آنجا که سخن از گواهی دل در میان است، و آنجا که «آفتاب دلیل آفتاب می‌آید» برهان چه معنی تواند داشت؟ بنابراین برهان، مطلوب اهل استدلال و تعقل است و در روشهای عقلی مطرح می‌گردد. بنابراین سخن از برهان در میان آوردن از سوی فخر رازی، یا هر متفکر دیگر، بیانگر باورمندی وی نسبت به روشهای عقلی، دست کم به هنگام طرح برهان تواند بود.

طبقه‌بندی ابتکاری فخر رازی

فخر رازی با روش ابتکاری ویژه‌ای، برهانهای اثبات وجود خدا را

طبقه‌بندی و نامگذاری کرده است. معیار فخر رازی در این طبقه‌بندی «امکان و حدوث اجسام و اعراض»^{۲۶} است. با این معیار چهار برهان در اثبات وجود خدا می‌توان طرح کرد: برهان امکان ذوات، امکان صفات، حدوث ذوات و حدوث صفات^{۲۷}:

۱. برهان امکان ذوات (= اجسام): برهان حکما: در میان پدیده‌های جهان اگر موجودی واجب‌الوجود یافت شود خداست، و اگر جز ممکن‌الوجود یافت نگردد، از آنجا که از سویی، ممکن به علت هستی‌بخش نیاز دارد، و از سوی دیگر دور و تسلسل نادرست است، ناگزیر، سلسله موجودات ممکن‌الوجود به واجب‌الوجود پایان می‌پذیرد.^{۲۸}

۲. برهان امکان صفات (= اعراض): اجسام در ذات، یعنی در جسم بودن، برابرند و امکان اتصاف آنها به هر صفتی وجود دارد. بنابراین در اتصاف هر جسم به صفتی خاص، به‌مخصص و مرتجع و مؤثری [= خدا] نیاز خواهد بود.^{۲۹}

۳. برهان حدوث ذوات (= اجسام): برهان متکلمان: جهان بدان سبب که نبوده و سپس بود گردیده است حادث به‌شمار می‌آید و هر حادثی به‌محدثی نیاز خواهد داشت. به‌نظر فخر رازی ابراهیم خلیل (ع) در استدلال خود مبنی بر اینکه... لا أُحِبُّ الْآفَلِينَ (الانعام، ۷۶) از این شیوه بهره گرفته و از غروب ماه و خورشید - که دلیل حدوث آنهاست - در اثبات وجود خدا مدد جسته است.^{۳۰}

۴. برهان حدوث صفات (= اعراض) = دلیل آفاق و آنفس = برهان احکام و اتقان: تحوّل نطفه به‌علقه و مضغه و گوشت و خون، خودبه‌خود صورت نمی‌پذیرد و به‌مؤثری [= خدا] نیاز دارد [= دلیل آنفس]. نیز اختلاف فصول و دگرگونی هوا، و رعد و برق و باران و ابر و اختلاف احوال نبات و حیوان، از وجود علتی برتر و مؤثری بی‌همتا [= خدا] حکایت می‌کند [= دلیل آفاق].^{۳۱}

فخر رازی، در آغاز چندان به‌چشم اعتنا به‌این برهان نمی‌نگریست، اما رفته‌رفته با تحوّلی که در اندیشه وی پدید آمد و روش قرآن را در خداشناسی

بر دیگر روشها رجحان نهاد، این برهان را نیز به عنوان برترین و استوارترین برهان پذیرفت و «آن را دلیلی شمرد که سخت بر دل می‌نشیند و در خرد تأثیر می‌گذارد و نزدیکترین طریقه به سوی حق به‌شمار می‌آید».^{۳۲}

برهان صدیقین (= وجودی): در برهان امکان، حد وسط، «امکان» است، در برهان حدوث، حد وسط، «حدوث» است و در برهان طبیعی، حد وسط، «حرکت»؛ اما در برهان صدیقین - که برهان وجودی است، و برهان انبیاء و اولیاست - حد وسط، «وجود» است و بدین‌سان در این برهان «آفتاب دلیل آفتاب می‌آید». برهان صدیقین - از دیدگاه ملاصدرا - بر دو مقدمه استوار است: (۱) اصالت وجود، یعنی که وجود، یگانه واقعیت بیرون-ذهنی است؛ (۲) وحدت حقیقت وجود، که بر طبق آن، اولاً وجود حقیقتی است اصیل و واحد در ذات؛ ثانیاً، مثل نور، مقول به تشکیک است، یعنی دارای مراتب ضعیف و شدید، یا درجات ناقص و کامل است؛ ثالثاً، ثانی ندارد، یعنی حقیقتی اصیل جز وجود متصور نیست.

بر بنیاد مقدمات مذکور برهان چنین طرح می‌شود: الف) فرض اول: وجود، واجب است = مطلوب، ب) فرض دوم: وجود، نیازمند و وابسته است، که این امر با مقدمات، بویژه با اصل «ثانی‌نداشتن» وجود، سازگار نیست. بنابراین فرض اول، درست است و امری است قطعی و مسلم (اسفار، ۱۲/۶-۱۶).

فصل چهارم: امکان شناخت ذات خدا

متکلمان و فلاسفه در باب ممکن بودن و ناممکن بودن شناخت ذات خدا سه نظریه ابراز داشته‌اند:

۱. نظریه منفی: ناممکن بودن شناخت خدا

بر طبق این نظریه، ذات خدا ناشناختنی است و انسان نه در این جهان می‌تواند ذات خدا را بشناسد، نه در آن جهان می‌تواند به ذات حق علم حاصل کند، و این از آن‌روست که:

الف. انسان، تنها یک سلسله صفات سلبی و اضافی را به عنوان صفات خدا می تواند شناخت و ذات حق نه سلبی است، نه اضافی.

ب. ابزار شناخت انسان محدود است به حواس و وجدان و عقل، و خدا بالاتر از آن است که با این ابزار شناخته آید.

از این نظریه ضرابین عمرو معتزلی، ابن میمون، غزالی، امام الحرمین جوینی، ابوحنیفه و گروهی از حکما از جمله فارابی و ابن سینا، دفاع کرده اند.^{۳۳}

۲. نظریه مثبت: امکان شناخت ذات خدا

بر طبق این نظریه، ذات خدا شناختنی است. برخی از طرفداران این نظریه شناخت ذات را در این جهان ممکن می دانند، و برخی بر آنند که تنها در آن جهان چنین شناختی امکان پذیر است:

الف. شناخت ذات در این جهان: بیشتر متکلمان معتزلی، اشعری و ماتریدی بر آنند که چون وجود خدا عین ذات اوست، با شناخت وجود حق تعالی در این جهان، ذات [= ماهیت] وی نیز شناخته می آید. به نظر اینان ناشناخته ماندن ذات خدا، با توجه به شناخته شدن وجود وی، بدان معنی است که یک چیز به اعتباری شناخته آید و به اعتباری ناشناخته ماند.^{۳۴}

ب. شناخت ذات در آن جهان: بر طبق این نظریه - که از سوی فخر رازی و برخی دیگر به باقلانی نسبت داده شده است - شناخت ذات خدا تنها در آن جهان میسر است و چون مؤمنان در روز رستاخیز خدای را می بینند ذات او را نیز می شناسند.^{۳۵}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی، در ادوار مختلف زندگی خود، یا به تعبیری دقیق تر در آثار گوناگون خویش با دو نظریه از سه نظریه ای که در این باب مطرح شده موافقت کرده است:

۱. نظریه شناخت ذات در این جهان: فخر رازی در پاره ای از آثار خویش با نظریه عموم متکلمان موافقت کرده و شناخت ذات خدا را در این

جهان نیز ممکن دانسته است. چنانکه در *لوامع البینات* پس از نقل نظریهٔ ابوالبرکات بغدادی مبنی بر اینکه «حق تعالی دل‌های برخی از مردم را با معرفت ذات خود روشن می‌سازد»، چنین اظهار نظر کرده است که: «نظریهٔ ابوالبرکات بیانگر غایت تحقیق در این باب است.»^{۳۶}

۲. نظریهٔ شناخت ذات در آن جهان: فخر رازی در بیشتر آثار خود از نظریهٔ ناممکن بودن شناخت خدا در این جهان سخن می‌گوید و به تلویح و نیز به تصریح از امکان چنین شناختی در آن جهان دفاع می‌کند. وی علاوه بر طرح برهان طرفداران نظریهٔ مثبت، براهین دیگری نیز بر اثبات این مدعا می‌آورد. در *المباحث المشرقیه* تحت عنوان *إِنَّ حَقِيقَتَهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى* غیر معلومهٔ للبشر، بر اثبات ناممکن بودن شناخت ذات خدا در این جهان چهار برهان می‌آورد.^{۳۷} در تفسیر کبیر، المحصل، الاربعین و البراهین^{۳۸} نیز از همین نظریه دفاع می‌کند، اما چنین شناختی را در آن جهان ناممکن نمی‌شمارد. حتی در الاربعین و البراهین به تحقق این شناخت تصریح می‌کند. چنانکه در البراهین می‌گوید: «و چون به دلایل سمعی، رؤیت حق درست شد، هرآینه در وقت رؤیت، این علم [= علم به ذات خدا] حاصل آید.»^{۳۹} انتساب نظریهٔ شناخت ذات خدا در آن جهان به باقلانی از سوی فخر رازی نیز از گرایش وی به این نظریه حکایت دارد و می‌توان آن را نظریهٔ نهایی فخر رازی در این باب به‌شمار آورد. توضیح سخن آنکه فخر رازی از واژهٔ *مُذْرَکاً* در یک جمله کوتاه باقلانی - که بیانگر امکان رؤیت حق تعالی در آن جهان است - عقیده به امکان شناخت ذات خدا را در آن جهان به‌هنگام تحقق رؤیت به باقلانی نسبت می‌دهد. همانندی معنوی جملهٔ باقلانی در التمهید [= *فَلَيْسَ هُوَ أَلْيَوْمَ مَزْنِيًّا لِيَخْلُقَهُ وَمُذْرَکاً لَهُمْ فَتَرِيكُهُ*]^{۴۰} با عبارت پیشین فخر رازی در البراهین نیز قرینه‌ای بر تأیید این مدعا تواند بود.^{۴۱}

بخش دوم: صفات خدا

در این بخش طی سه فصل ضمن طرح مسائل مربوط به صفات خدا، دیدگاه فخر رازی را در این زمینه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

فصل اول: احکام عمومی صفات

در این فصل پس از تعریف اسم و بیان فرق آن با صفت، چند مسأله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد: رابطه اسم و مسمی و تسمیه، تقسیم و طبقه‌بندی اسماء و صفات، شمار صفات، زیادت صفات بر ذات، و دگرگونی در صفات:

۱. تعریف

اسم واژه‌ای است که بر مسمی یا موضوع له دلالت دارد و برای نامیدن آن به کار می‌رود. مسمی، مدلول اسم است و آن موضوع له یا ذات معینی است که اسم برای نامیدنش وضع می‌شود، و تسمیه - که به گفته غزالی مشترک بین وضع اسم و ذکر اسم است - نام نهادن بر چیزی و نیز خواندن چیزی است با نامی که بر آن نهاده‌اند.^{۲۲}

متکلمان بر آنند که چون ماهیت من حیث هی هی، یعنی قطع نظر از هر وصف و ویژگی اعتبار شود، اسم است مثل آسمان و زمین و چون ماهیت از آن جهت اعتبار شود که متصف به صفتی می‌گردد، صفت است، مثل خالق و رازق. اما - غالباً - متکلمان، اسماء خدا را با ساخت صفت فاعلی، یا ساخت صفت مشبیه و صیغه مبالغه بیان می‌کنند مثل خالق، قدیر، بصیر و همانندان آن. نیز صفات خدا را با ساخت مصدری تعبیر می‌کنند مثل قدرت، علم و...

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در آثار خود تعاریف اسم و مسمی و تسمیه و تفاوت اسم و صفت را به همین صورت پذیرفته و در لوامع الالبينات بدین معانی تصریح کرده است.^{۲۳}

۲. رابطه اسم و مسمی و تسمیه

اشاعره و کرامیه و مائزیدیه به یگانگی اسم و مسمی معتقدند، معتزله و

امامیه بر یگانگی اسم با تسمیه تأکید می‌ورزند^{۲۴} و غزالی بر آن است که اسم و مسمی و تسمیه چنانکه سه واژه غیر مترادف است دارای سه معنی متفاوت نیز هست.^{۲۵}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی نظریه غزالی را قبول دارد، اما با تعبیری لطیف - که بیشتر جنبه تفنّن فلسفی دارد تا اعتقاد - در برخی از آثار خود از نظریه یگانگی اسم و مسمی نیز دفاع می‌کند. بدین ترتیب که عینیت اسم و مسمی را تنها در مورد واژه اسم صادق می‌داند و این عینیت را چنین توجیه می‌کند که طبق تعریف اسم، واژه اسم نیز اسم به‌شمار می‌آید و بدین سان اسم به‌عنوان اسم، با اسم به‌عنوان مسمی یگانگی می‌یابد. با این همه، فخر رازی چنین اظهار عقیده می‌کند که اسم به‌عنوان اسم با اسم به‌عنوان مسمی از مقوله اضافه است و بین دو امر متضایف، گونه‌ای مغایرت وجود دارد.^{۲۶} بنابراین می‌توان عقیده فخر رازی را در این زمینه همان نظریه غزالی مبنی بر مغایرت اسم و مسمی و تسمیه به‌شمار آورد. فخر رازی در تفسیر کبیر، ضمن دفاع از این نظریه، ده دلیل نیز بر مغایرت اسم و مسمی آورده و در *لوامع البیّنات* نیز پنج دلیل در این زمینه اقامه کرده است.^{۲۷}

۳. تقسیم و طبقه‌بندی اسماء و صفات از دیدگاه فخر رازی

متکلمان اسماء و صفات خدا را به گونه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند. فخر رازی با توجه به تقسیم و طبقه‌بندی باقلانی، جوینی، و بویژه غزالی^{۲۸}، به تقسیم صفات و اسماء می‌پردازد. به نظر فخر رازی، اسماء الله دو گونه است: الف. اسم محض: یعنی الله و آن اسمی است عَلَم که ویژه حق تعالی است. فخر رازی الله را غیر مشتق می‌داند و نظریه طرفداران اشتقاق الله را نقد می‌کند و مردود می‌شمارد.^{۲۹}

ب. اسماء مشتق: و آن سایر اسماء الحسنی (بجز الله) است که بر صفات

مختلف خدا دلالت دارد.^{۴۹} همچنین فخر رازی، صفاتُ الله را دو گونه می‌داند:
(۱) صفات مستفاد از اسماء الحسنی: این صفات به صفات هفتگانه - علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام - بازمی‌گردد.

(۲) صفات بیانگر اوصاف و کمال: یعنی صفاتی که به گونه‌ای بیانگر وصفی از اوصاف کمال حق تعالی است، اما در شرع [= قرآن و روایات] ذکری از آنها نشده است. این گونه صفات، بر خلاف اسماء الله، توقیفی نیست و اطلاق آنها بر حق تعالی بدون اجازه شرع رواست.^{۵۰}

طبقه‌بندی صفات: متکلمان با معیارهای گوناگون و از دیدگاههای مختلف به طبقه‌بندی صفات خدا پرداخته‌اند. معروف‌ترین این طبقه‌بندیها، طبقه‌بندی صفات خدا به صفات ذات و صفات فعل (نظریه معتزله، امامیه و برخی از اشاعره)^{۵۱} و تقسیم مورد قبول همه متکلمان، یعنی تقسیم صفات به صفات سلبی و ثبوتی و آنگاه تقسیم این صفات به صفات حقیقی، اضافی و حقیقی-اضافی است.^{۵۲}

فخر رازی طبقه‌بندیهای مختلف صفات را در آثار خود آورده و آنها را پذیرفته و خود نیز به ابتکارهایی در این زمینه دست زده است:

الف. طبقه‌بندی صفات به سلبی و ثبوتی: فخر رازی در برخی از آثار خود از جمله در المحصل و تفسیر کبیر، صفات را به سلبی و ثبوتی تقسیم کرده است.^{۵۳}

ب. طبقه‌بندی صفات به حقیقی و اضافی و حقیقی-اضافی: فخر رازی در الاربعین و البراهین صفات را به حقیقی، اضافی و حقیقی-اضافی (= حقیقه ذات اضافه) تقسیم می‌کند.^{۵۴}

ج. طبقه‌بندی هفتگانه صفات: فخر رازی در لوامع البینات با شیوه‌ای ابتکاری از ترکیب و تلفیق صفات ثبوتی و سلبی با صفات حقیقی و اضافی، طبقه‌بندی تازه‌ای از صفات به دست می‌دهد:

(۱) صفت‌های حقیقی: نمونه: موجود و حی.

(۲) صفت‌های اضافی: نمونه: معبود و مشکور.

- (۳) صفتهای سلبی: نمونه: غنی و واحد.
- (۴) صفتهای حقیقی-اضافی: نمونه: عالم و قادر.
- (۵) صفتهای حقیقی-سلبی: نمونه: قدیم و ازلی.
- (۶) صفتهای اضافی-سلبی: نمونه: اوّل و آخر.
- (۷) صفتهای حقیقی-اضافی-سلبی: نمونه: مَلِک.^{۵۵}

۴. شمار صفات

متکلمان هفت صفت علم و قدرت و حیات و اراده و کلام و سمع و بصر را به عنوان صفات حقیقی (ثبوتی) حق تعالی پذیرفته اند و بیشتر آنان شمار صفات حقیقی را به همین هفت صفت محدود دانسته اند^{۵۶}، و برخی به صفت یا صفاتی حقیقی افزون بر هفت صفت قائل شده اند.^{۵۷}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی به پیروی از غزالی صفات سلبی را بیشمار می داند^{۵۸} و در باب صفات حقیقی دو گونه اظهار نظر می کند:

الف. پذیرش صفات هفتگانه: در کتاب الاشارة و نهایة العقول نظریة محدودیت صفات حقیقی را به هفت صفت می پذیرد.^{۵۹}

ب. توقف و تردید: در کتاب المحصل، چنانچه شیوه شکاکانه اوست، در انحصار شمار صفات حقیقی به هفت تردید می کند. وی پس از ذکر نظریة متکلمانی که قائل به صفات حقیقی افزون بر صفات هفتگانه اند می گوید «انصاف را که نه دلیلی بر اثبات صفاتی افزون بر صفات هفتگانه توان آورد، نه دلیلی بر نفی آنها اقامه توان کرد و بدین سان راهی جز اظهار نظر قطعی نکردن [= توقف] باقی نمی ماند.»^{۶۰} با این همه، خود در این کتاب تنها از هفت صفت حقیقی (ثبوتی) و نه بیش از آن، سخن می گوید.^{۶۱}

۵. زیادتِ صفات بر ذات

معتزله قائل به نیابتِ ذات از صفات حقیقی اند، و امامیه و فلاسفه از عینیت صفات و ذات سخن می‌گویند^{۶۲}، اما اشاعره بر این باورند که صفات حقیقی (ثبوتی) حق تعالی صفاتی است قدیم و زاید بر ذات^{۶۳} و به گفته اشعری، صفات حقیقی، صفاتی است که نه می‌توان گفت خداست، و نه می‌توان گفت غیر خداست.^{۶۴}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در باب رابطه صفات و ذات، نخست به نظریه اشعری می‌گراید، سپس به عقیده معتزله نزدیک می‌شود و سرانجام راه میانه را - که راهی است قرآنی - بر می‌گزیند.

الف. پذیرش نظریه زیادتِ صفات: فخر رازی در برخی از آثار خود همانند دیگر متکلمان اشعری نظریه زیادتِ صفات حقیقی را بر ذات می‌پذیرد.^{۶۵} چنانکه تصریح می‌کند «علم خداوند، صفتی موجود بود قائم به ذات خداوندی»^{۶۵} و «مربدی صفتی است ثبوتی زاید بر فاعلیت و عالمیت (و قائم به ذات)»^{۶۵}. وی پس از طرح شبهه‌های معتزله در باب نفی زیادتِ صفات، به نقد و رد آنها می‌پردازد.^{۶۶}

ب. گرایش به نظریه معتزله: فخر رازی در برخی از مواضع تفسیر کبیر از سیطره نظریه اشعری می‌رهد و به نظریه معتزله می‌گراید. این گرایش در واقع کوششی است که به منظور تلفیق عقاید اشعری با آراء معتزلی صورت می‌گیرد. مثلاً در جایی از این تفسیر از نسبت صفات زاید بر ذات سخن می‌گوید و در جایی صفات را به علم و قدرت باز می‌گرداند و علم و قدرت را قائم به ذات می‌شمارد و علم خدا را لذاته می‌خواند.^{۶۷} همچنین از عینیت صفت وجود با ذات، سخن در میان می‌آورد و نیز از این معنی که صفات قائم به ذات زاید بر ذات، بالذات ممکن و بالغیر واجبند بحث می‌کند.^{۶۸}

ج. گزیدن راه میانه: تردید در نظریه اشاعره و گرایش به نظریه معتزله، مقدمه گزیدن راه میانه از سوی فخر رازی است، راهی که به گفته وی در قرآن

کریم از آن به صراط مستقیم تعبیر شده است. بر طبق راه میانه، نه تنزیه افراطی معتزله درست است که به تعطیل می انجامد، نه تشبیه افراطی مشبهه. راه درست راهی است به دور از تشبیه و تعطیل^{۶۹}، و آن راه قرآن، یعنی صواب ترین راه است و آن چنان است که انسان باید ضمن احتراز از تعمق و خوض افراطی در مسائل، فی المثل در تنزیه، قولِ خدای را بپذیرد که: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و در امر اثبات، بی پرسش از چگونگی باور دارد که: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى^{۷۰}.

۶. دگرگونی در صفات خدا

دگرگونی در صفاتِ اضافی حق تعالی به نظر تمام متکلمان رواست و این از آن روست که صفاتِ اضافی، نه به ذاتِ حق، بلکه به حوادث تعلق دارد، اما در باب دگرگونی در صفات حقیقی حق تعالی، دو دیدگاه از سوی متکلمان طرح شده است:

الف. دیدگاه منفی: نظریه اکثریت: بر طبق این دیدگاه، دگرگونی در صفات حقیقی حق تعالی راه ندارد.

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در بیشتر آثار خود از نظریه اکثریت دفاع می کند و بر این معنی تأکید می ورزد که «چون نسب و اضافات را در اعیان وجود نبود، این معنی (= دگرگونی در صفات اضافی) در حقیقت، حدوث در ذاتِ باری تعالی نبود»^{۷۱}

ب. دیدگاه مثبت: نظریه اقلیت (= کرامیه): بنا به باور کرامیه، در صفات حقیقی خدا نیز دگرگونی راه می یابد و قیام بسیاری از حوادث به ذاتِ خدا رواست.^{۷۲}

دیدگاه فخر رازی

تجدد و تحوّل پیوسته در اندیشه فخر رازی مانع از آن بود که یکسره به باوری گردن نهد. به همین سبب شگفت نیست اگر در برخی از آثارش گرایش به باور

کرامیه با تردید در مُحال بودنِ دگرگونی در صفات حقیقی نیز دیده شود. وقتی در المطالب العالیه می‌گوید: «مذهب صحیح، باور ابوالحسین بصری مبنی بر دگرگونی علم در پی دگرگونی معلوم است» آیا معنایی جز پذیرش دگرگونی در یک صفت حقیقی و نزدیک شدن به باور کرامیه تواند داشت؟^{۷۳}

فصل دوم: صفات سلبی [صفات جلال]

متکلمان، با طرح صفات سلبی، اوصاف ناپسندیده را از ذات حق سلب می‌کنند و ذات بی‌چون حق تعالی را از صفات ناپسندیده منزّه و مبری می‌دارند. بنابراین صفات سلبی بر بنیاد سلب و نفی استوار است. فخر رازی در تفسیر کبیر می‌گوید: «مراد از صفات سلبی آن است که خدا یگانه‌ای است منزّه از تمام جهات ترکیب. چرا که هرآنچه مرکّب است به اجزای خود نیازمند است، و هر نیازمندی بناچار ممکن الوجود خواهد بود و چون خدا در ذات یگانه است، نه متحرّج است، نه جسم، نه جوهر. نه در مکان است، نه حال است، نه در محلّ، نه دگرگونی می‌پذیرد و نه نیازمندی دارد.»^{۷۴} در این فصل، صفات سلبی معروف، بویژه با توجّه به آثار فخر رازی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. توحید [= نفی ترکیب و شریک]

توحید - که بنیادی‌ترین اصول اسلام است - به معنی شناخت حق تعالی به خدایی و اقرار به یگانگی او، و نیز باورداشتن این معنی است که خدای را در خدایی انبازی و مثلی و ضدّی نیست و او آفریدگاری یگانه است.^{۷۵} بدین سان، بنیاد توحید بر نفی شریک و ضدّ و مثل استوار است. به همین سبب بیشتر متکلمان و نیز فخر رازی توحید را نه صفتی ثبوتی، که صفتی سلبی می‌شمارند. چنانکه فخر رازی در تفسیر کبیر بر اثبات این معنی استدلال می‌کند و در لوامع البینات واجد و احد را در شمار صفات سلبی می‌آورد.^{۷۶} وی نیز همانند دیگر متکلمان، توحید (وحدانیت) را بر دو اصل استوار می‌بیند: نفی کثرت [= واحدیت]، و نفی شریک [= احدیت]:

الف. نفی کثرت [= واحدیت]: یعنی ذات حق تعالی ذاتی است یگانه و بسیط که از اجزای مختلف، اعم از اجزای واقعی و مقداری و اجزای ذهنی (جنس + فصل)، ترکیب نیافته است. چرا که هر مرکب - چنانکه گفته آمد - به اجزای خود نیازمند است^{۷۷}، و حق تعالی غنی است و ذات مقدسش منزّه و مبرّی از نیاز است.

ب. نفی شریک [= احدیت]: یعنی در پهنه هستی، در وجوب وجود و در کار آفرینش، موجودی با خدا انباز نیست. او یگانه‌ای است بی مانند که: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. فخر رازی بدین نکته تصریح می‌کند که وحدت، در معنی نفی کثرت، اختصاص به ذات حق ندارد، چرا که مفردات عالم امکان [= عناصر] نیز واحدند، اما وحدت، در معنی نفی انباز، ویژه ذات حق است.^{۷۸} برهان تمناع: متکلمان برهانهای بسیاری در اثبات توحید اقامه کرده‌اند. چنانکه فخر رازی در تفسیر کبیر بیست و دو یا بیست و سه دلیل بر اثبات توحید آورده است: پانزده دلیل عقلی و هفت یا هشت دلیل نقلی. نیز در الاربعین، در البراهین، و در المباحث المشرقیه^{۷۹} دلیلهای مختلفی بر اثبات توحید دیده می‌شود. معروف‌ترین برهان توحید برهانی است معروف به برهان تمناع که بر پایه آیه لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبیاء، ۲۲) طرح شده و از سوی تمام متکلمان پذیرفته آمده است. فخر رازی در آثار خود به تفصیل این برهان را مورد بررسی قرار داده و آنرا ضعیف شمرده است.^{۷۹}

۲. نفی تجسیم و تشبیه

تجسیم، یا جسم‌انگاری، دو معنی دارد: عام و خاص:

الف. معنی عام: تجسیم در معنی عام، یعنی موجود بودن و قائم به ذات بودن. خدای را در این معنی جسم‌انگاشتن رواست.

ب. معنی خاص: تجسیم، در معنی خاص و معروف آن، خدای تعالی را همچون دیگر اجسام طبیعی انگاشتن است. تجسیم، در معنی خاص خود، با تشبیه^{۸۰}، یعنی آدمی‌سان‌انگاشتن حق تعالی، ملازمه دارد. چرا که اهل

تجسیم (= مجسمه) در پندار جسم‌انگارانه خود پیکر خدا را چون پیکر انسان می‌انگارند.^{۸۱}

اهل تنزیه، یعنی متکلمان معتزلی، اشعری و امامیه، نفی تجسیم و تشبیه می‌کنند و «خدای را از اوصاف بشری»^{۸۲} یعنی از آدمی‌سان بودن، منزّه می‌دارند.

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی برابر معیارهای اشاعره از نظریه تنزیه دفاع می‌کند. تعریف وی از صفات^{۸۳} سلبی - که در آغاز بحث مطرح شد - خود گواه این مدعاست. سبب تألیف کتاب اساس التقدیس (تأسیس التقدیس) نیز چیزی جز نقد و ردّ نظریه اهل تجسیم و تشبیه نیست. فخر رازی در آثار خود براهین عقلی و نقلی متعددی در ردّ تجسیم آورده است. بیشتر برهانهای عقلی بر اصل تماثل اجسام بنیاد شده و جوهر استدلال در آنها آن است که «اگر خدا جسم باشد به‌دیگر اجسام می‌ماند و این همانندی موجب ترکیب، حدوث، امکان و نیازمندی حق تعالی و یا سبب قدم جسم می‌گردد»^{۸۴} فخر رازی در تفسیر کبیر، ضمن تفسیر سوره حمد نیز از تنزیه افراطی معتزله و افراط مشبّهه و مجسمه در تشبیه و تجسیم سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که صراط مستقیم - که خدای ما را بدان ره نماید - راهی است میانه تشبیه و تنزیه افراطی^{۸۵}، و بدین سان اگرچه نه به تصریح، دست کم به تلویح، تنزیه اشعری را - که مورد پذیرش او نیز هست - راه میانه (قرآنی) می‌شمارد.^{۸۶}

۳. نفی مکان و جهت: مسأله استوای خدا بر عرش

اعتقاد به مکان داشتن و در جهت بودن خدا، یا منزّه بودنش از مکان و جهت، معلول دیدگاهی است که در تفسیر واژه استواء برگزیده می‌شود، واژه‌ای که دوازده بار در دوازده آیه قرآن، آمده و به‌خدا نسبت داده شده است. معروفترین آیه‌ای که در آن واژه استواء آمده، آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَشْتَوٰی (طه، ۵) است:

الف. استواء، یعنی استقرار: تفسیر ظاهری: به نظر طرفداران تفسیر ظاهری (= کرامیه)، استوای خدا بر عرش به معنی استقرار یا نشستن حق تعالی بر عرش است.^{۸۷} اشعری نیز این تفسیر ظاهری را می‌پذیرد^{۸۸}، اما اهل سنت و اصحاب حدیث، استقرار حق تعالی را بر عرش «بلا کیف» می‌دانند و آن را همانند استقرار اشیای مادی در مکان نمی‌شمارند.^{۸۹}

ب. استواء، یعنی استیلا: تفسیر باطنی: معتزله بر آنند که مراد از استوای خدا بر عرش، استیلا و غلبه و قهر او بر عرش است. این تفسیر از سوی برخی از اشاعره (از جمله غزالی) و نیز جمعی از امامیه پذیرفته شده است.^{۹۰}

دیدگاه فخر رازی: تفسیر باطنی

فخر رازی نیز، همانند غزالی، تفسیر باطنی معتزله را در باب استواء می‌پذیرد و در آثار خود با برهانهای عقلی و نقلی تفسیر ظاهری را مردود می‌شمارد.^{۹۱} فخر رازی بر آن است که تردید در تنزیه حق تعالی از مکان و جهت نشانه خداناشناسی است و تنزیه از مکان و جهت با تفسیر ظاهری استواء سازگاری ندارد. بنا به باور فخر رازی، اگر خرد معنی حقیقی واژه‌ای از واژه‌های قرآن را تأیید نکند، باید به تأویل واژه پرداخت و از آن تفسیری باطنی و معنوی به دست داد و چون عقل سلیم، استواء را در معنی نشستن، در مورد حق تعالی نمی‌پذیرد، راهی جز تأویل آن باقی نمی‌ماند.^{۹۲}

۴. نفی رؤیت

رؤیت به معنی دیدن با چشم و نیز به معنی دانستن^{۹۳} است. در اصطلاح دانش کلام، مراد از رؤیت آن است که با بینندگان [= دو چشم ظاهری] آفریننده را توان دید یا نتوان دید^{۹۴} [نفی رؤیت با چشم ظاهر = صفت سلبی]:

الف. دیدگاه مثبت: نظریه مجسمه و اشاعره: به نظر مجسمه خدای تعالی چون جسم است، دیده می‌شود و بنا به باور اشاعره، خدا با آنکه جسم

نیست به گواهی آیه‌های مختلف قرآن خاصه آیه هفتم سورة اعراف [= دلیل نقلی] و نیز بدان سبب که هرآنچه وجود دارد دیده می‌شود [برهان وجودی]، قابل رؤیت است (البته نه با چشم ظاهری).

ب. دیدگاه منفی: نظریه معتزله و امامیه: به نظر طرفداران این دیدگاه به بینندگان آفریننده را نتوان دید و این از آن‌روست که تنها پدیده‌های حادث، ممکن و مادی قابل رؤیت است [= برهان عقلی] و بودن، دلیل دیده شدن نیست [= ردّ دلیل وجودی]. همچنین آیه‌های گوناگون قرآن، خاصه آیه یکصد و سوم سورة انعام، ناممکن بودن رؤیت را تأیید می‌کند.^{۹۴}

دیدگاه فخر رازی

نظریه فخر رازی را در باب بحث رؤیت، در سه قسمت می‌توان مورد توجه و بررسی قرار داد:

الف. نقد دلیل وجودی اشاعره: فخر رازی در آثار خود دلایل نقلی و عقلی امکان پذیر بودن رؤیت را نقل کرده و به مخالفان رؤیت پاسخ داده است. با این همه از ضعف دلیل وجودی [= خدا چون وجود دارد، دیده می‌شود] غافل نمانده و آن را مورد نقد قرار داده و ضعیف شمرده است.^{۹۵}

ب. سمعی بودن رؤیت: فخر رازی بر آن است که رؤیت مسأله‌ای است سمعی (= نقلی) و با براهین فلسفی و عقلی مشکلی از آن نمی‌توان گشود، چرا که مسأله نقلی را به مدد نقل باید طرح و بررسی کرد.^{۹۶} پیش از فخر رازی، شهرستانی نیز بر سمعی بودن رؤیت تأکید ورزیده بود.^{۹۷}

ج. رؤیت، گونه‌ای مشاهده و کشف: دیداری که اشاعره از آن سخن می‌گویند، دیدار آفریدگار با چشم جهان‌بین نیست. دیداری نیست که از ارتسام صورت مرئی در چشم بیننده، یا بر اثر شعاعی که از دیده بیننده به شیء مرئی می‌پیوندد، حاصل آید. دیداری که اشاعره از آن سخن می‌گویند و فخر رازی از امکان تحقق آن دفاع می‌کند گونه‌ای کشف است، دیداری است که با دیده جان‌بین صورت می‌گیرد و چگونگی آن بر انسان خاکی روشن نیست. شمس الدین آملی «از انکشاف حق بر مؤمنان در

آخرت» سخن می‌گوید، «انکشافی همچون انکشاف بدر، اما بی‌ارتسام صورتی، یا اتصال شعاعی و نیز بی‌مقابله و مواجهه»^{۹۸} و غزالی تصریح می‌کند که «خدا در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است، چنانکه او را در این جهان بی‌چون و بی‌چگونه دانند، در آن جهان بی‌چون و بی‌چگونه بینند، که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست»^{۹۹} و فخر رازی، از همین دیدگاه از رؤیت در معنی کشف تام سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خدا قابل رؤیت است، و این از آن‌روست که معارف انسان در روز قیامت، جمله ضروری و بدیهی می‌شود «و رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلاء و ظهور ذات مخصوصه الله سبحانه و تعالی، چنانکه نسبت آن حالت به آن ذات مخصوصه چنان باشد که نسبت مرئیات با مبصرات. پس اینکه می‌گوییم رؤیت حق سبحانه و تعالی ممکن هست یا نه، معنی این سخن آن است که مثل این حالت که شرح دادیم ممکن هست یا نه؟»^{۱۰۰}

۵. نفی لذت و الم حسی

فلاسفه و متکلمان بر آنند که چون حق تعالی جسم نیست؛ از لذت و الم حسی منزّه است. نیز بر آنند که ساحت مقدّسش از الم عقلی نیز به‌دور است، اما در باب اتّصاف وی به لذت عقلی اختلاف نظر دارند:

الف. نظریه اثباتی: دیدگاه حکما و برخی از متکلمان: طبق نظریه اثباتی، حق تعالی با ادراک تام ذات کامل خود، به‌برترین لذات عقلی دست می‌یابد و این از آن‌روست که ادراک کمال، لذت به‌بار می‌آورد. حکما به‌جای واژه لذت از اصطلاح ابتهاج بهره می‌جویند و بر آنند که خدا مبتهّج باللذات است.^{۱۰۱}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در المباحث المشرقیه از نظریه اثباتی دفاع می‌کند^{۱۰۲} و معتقد به ابتهاج (لذت عقلی) خداست.

ب. نظریه سلبی: دیدگاه بیشتر متکلمان: بر طبق نظریه سلبی، چون

واژه لذت و ابتهاج در شرع وارد نشده و در نصوص مذهبی حق تعالی متلذذ و مبتهج خوانده نشده است، ذات حق از لذت عقلی نیز منزّه است.

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در بیشتر آثار خود، همانند اکثر متکلمان، لذت عقلی را نیز نفی می‌کند. در المحصل، پس از طرح نظریه‌ها، بی‌آنکه مثل همیشه به نقد آراء بپردازد، بدین امر که «نظریه فلاسفه [= لذت عقلی خدا] به اجماع امت باطل است» بسنده می‌کند.^{۱۰۳}

در ادامه بحث به بررسی کوتاهی از چند صفت سلبی می‌پردازیم که فخر رازی در آثار خود بدانها پرداخته است.

۶. نفی حلول و اتحاد

فخر رازی به منظور نفی حلول، به تحلیل لفظ حلول می‌پردازد و اثبات می‌کند که حلول حق در خلق محال است.^{۱۰۴} در نفی اتحاد، با استفاده از برهان معروف ابن سینا در کتاب اشارات^{۱۰۵}، اثبات می‌کند که اتحاد محال است. اما به نظریه عرفانی و عرفا احترام می‌گذارد. فی‌المثل از حسین منصور حلاج و بایزید بسطامی به نیکی یاد می‌کند و پنج تفسیر از انا الحق گفتن حلاج به دست می‌دهد^{۱۰۶} تا اثبات کند که حلاج اتحاد را باور ندارد (رک: فصل ادب و عرفان).

۷. نفی جوهریت

فخر رازی اطلاق لفظ جوهر را به هیچ روی بر خدا روا نمی‌داند و این از آن روست که به توقیفی بودن اسماء الله معتقد است. اما عقیده دارد که با توجه به معانی جوهر، خدای را جوهر در برخی از معانی این اصطلاح توان خواند.^{۱۰۷}

۸. نفی کیفیات محسوس

فخر رازی در تنزیه خدا از کیفیات محسوس، یعنی از رنگ، مزه، و بوی

می‌گوید: گذشته از آنکه اجماع مسلمانان بر نفی کیفیات محسوس از ذات حق تعالی حکایت دارد، تنزیه خدا از جسمیت به معنی تنزیه وی از کیفیات محسوس نیز هست.^{۱۰۸}

فصل سوم: صفات ثبوتی [= صفات جمال]

صفات ثبوتی صفاتی است که جنبه وجودی دارد و در آن سلب و نفی معتبر نیست.^{۱۰۹} در این فصل، هفت صفت ثبوتی مورد پذیرش تمام متکلمان به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرد و نظریه فخر رازی در باب هر یک از این صفات مطرح می‌شود.

۱. قدرت: خدا، قادر مختار است

هرچند فخر رازی در المحصل اعلام کرده است که «فلاسفه به قدرت و اراده خدا قائل نیستند»^{۱۱۰}، اما بی‌گمان، تمام متفکران اسلامی خدای تعالی را قادر می‌دانند. تأکید متکلمان بر اختیار، به منظور احتراز از پذیرش نظریه قدم عالم، موجب شده است که قادر را همواره مختار نیز بدانند و با به کار بردن اصطلاح قادر، به طور مطلق و قراردادی آن در برابر موجب، قادر مختار را اراده کنند.

معنی قدرت چیست؟ متفکران اسلامی، قدرت را در دو معنی به کار برده‌اند:

الف. صحت فعل و ترک: دیدگاه اکثر متکلمان: قدرت، صحت (امکان)

فعل و ترک است و قادر کسی است که انجام دادن و انجام ندادن کار برای وی ممکن (صحیح) باشد، یعنی بتواند کاری را انجام دهد و نیز بتواند آن را ترک کند و مختار آن کس است که چون بخواهد کاری را انجام می‌دهد و چون نخواهد آن را انجام نمی‌دهد. بنا به اعتقاد متکلمان، اختیار وقتی معنی می‌یابد که امکان فعل و ترک تحقق یابد. بر مبنای همین باور است که متکلمان ترک آفرینش را در ازل از سوی حق تعالی لازمه اختیار وی می‌دانند و بدین سان حدود زمانی عالم را اثبات می‌کنند.^{۱۱۱}

ب. مشیت فعل و ترک: دیدگاه فلاسفه و معتزله: قدرت، مشیت فعل و

ترک یعنی خواست و آهنگ انجام دادن یا انجام ندادن کار است، و قادر کسی است که کاری را با علم و قصد و اراده انجام دهد، یا آن را ترک کند، و مختار آن کس است که اگر بخواهد کاری را انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد [= قضیه شرطیه]. بنا بر عقیده طرفداران این دیدگاه، بخش دوم این قضیه شرطیه [= اگر نخواهد انجام نمی دهد] در ازل تحقق نیافته است. بدین معنی که خداوند در ازل خواسته است که جهان را بیافریند و آفریده است و بدین سان جهان از دیدگاه فلاسفه قدیم زمانی است و این از آن روست که بنا به باور فلاسفه، تخلف معلول [= جهان] از علت تامه [= خدا] مُحال است.^{۱۱۲}

دیدگاه فخر رازی

نظریه اصلی فخر رازی را در این باب می توان نظریه اکثر متکلمان دانست، اما وی در برخی از آثارش به عقیده فلاسفه نیز تمایل نشان داده است:
الف. پذیرش دیدگاه متکلمان: فخر رازی در بیشتر آثار خود، قدرت را به صحت فعل و ترک تفسیر می کند و بر لزوم ترک فعل از سوی فاعل مختار تأکید می ورزد و عقیده دارد که نادیده گرفتن لزوم ترک فعل، به معنی پذیرش قدّم عالم خواهد بود. از همین دیدگاه است که فخر رازی فلاسفه را منکر قدرت خدا می شمارد.^{۱۱۳}

ب. گرایش به نظریه فلاسفه: سرانجام فخر رازی چنانکه شیوه اوست، در تردیدناپذیری دیدگاه متکلمان تردید کرد و به نظریه فلاسفه گرایید. وی در کتاب المطالب العالیه - که در شمار آخرین آثار اوست - تصریح می کند که: «این سخن که قادر آن کس است که انجام دادن و انجام ندادن کار از سوی وی ممکن است سخنی است دشوار. چرا که انجام ندادن کار به معنی بقای عدم اصلی است و وقوع عدم از سوی فاعل مُحال است، زیرا قدرت، صفتی است مؤثر و عدم، نفی محض و سلب صرف است.»^{۱۱۴}

شمول قدرت خدا و نظریه فخر رازی: به نظر برخی از متکلمان قدرت خدا محدود است و به تمام پدیده ها تعلق نمی گیرد، چنانکه فی المثل

به عقیده دوگانه پرستان [= ثنویون] خدا تنها آفریدگار نیکیهاست. در برابر این نظریه، اکثر متکلمان بر آنند که هیچ چیز از دایره قدرت خدا بیرون نیست و این از آن روست که نسبت ذات حق به تمام ممکنات یکسان است.^{۱۱۵} فخر رازی نیز بر این معنی تأکید می‌ورزد و تصریح می‌کند که وصف مشترک ممکنات امکان آنهاست و جمله ممکنات در این امر که مقدور خداوند اشتراک دارند. به نظر فخر رازی تعلق گرفتن قدرت خدا به برخی از پدیده‌ها و عدم تعلق آن به برخی دیگر نیازمندی خدا را به مخصص سبب می‌گردد و ذات حق منزّه از نیازمندی است.^{۱۱۶}

۲. علم: خدا عالم است

متکلمان و فلاسفه خدا را عالم می‌دانند، اما در مسائل مربوط به علم اختلاف نظر دارند. مسائل مورد اختلاف آنها بدین شرح است:

مسأله اول: براهین اثبات علم: در اثبات علم، فلاسفه به برهان تجرّد ذات و متکلمان به برهان اِتقان فعل تکیه می‌کنند و فخر رازی علاوه بر این دو برهان، برهان قدرت و اختیار را نیز مورد توجه قرار می‌دهد:

الف. برهان تجرّد ذات: بر طبق این برهان، حق تعالی به سبب تجرّد، عالم است، چرا که موجود مجرد عقل است و عقل، عاقل (= عالم) نیز هست.^{۱۱۷}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه^{۱۱۸} برهان تجرّد ذات را طرح می‌کند و می‌پذیرد.

ب. برهان اِتقان فعل: بر طبق این برهان، خدا بدان سبب عالم است که فعل وی [= آفرینش = جهان] استوار و منظم است و فعل استوار و منظم جز از فاعل عالم سر نمی‌زند.^{۱۱۹}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در بیشتر آثار خود برهان اِتقان را طرح می‌کند و به اعتراضهای

وارد شده بدان پاسخ می‌گوید و در المحصل نتیجه می‌گیرد که کارِ معترضان به نفی علم خدا می‌انجامد.^{۱۲۰}

ج. برهان قدرت و اختیار: بر طبق این برهان، خدا تواناست و توانا فاعلی است که کردار خود را با قصد و اختیار انجام می‌دهد. قصد و اختیار پس از تصور مقصود پدید می‌آید و تصور، گونه‌ای علم است [= اثبات علم تصویری]. از سوی دیگر، تصورات را لوازمی است و هر لازمی را ملزومی نیز هست و تصور حقیقت ملزوم و لازم با تصدیق ثبوت هر یک از این دو امر برای دیگری همراه است [= اثبات علم تصدیقی]. فخر رازی در کتاب المطالب العالیه بر این برهان تأکیدی خاص می‌ورزد.^{۱۲۱}

مسئله دوم: زیادت علم بر ذات: در بحث‌های مربوط به احکام عمومی صفات مطرح شد.

مسئله سوم: وحدت و تغییرناپذیری علم: در حالی که برخی از متکلمان، مثل جهم بن صفوان، به عدد معلومات به علوم حادثه اعتقاد دارند، بیشتر متکلمان به وحدت و تغییرناپذیری علم معتقدند. چنانکه اشعری و پیروان وی خدا را متصف به علمی واحد و قدیم می‌دانند، علمی که تمام معلومات را به تفصیل در بر می‌گیرد و با دگرگونی معلومات دگرگون نمی‌شود.^{۱۲۲}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی نیز عقیده متکلمان را مورد تأیید قرار می‌دهد و در لوامع البینات^{۱۲۳} ضمن مقایسه علم خدا با علم انسان، وحدت علم حق تعالی، عدم تغیر آن و نامتناهی بودنش را اثبات می‌کند.

مسئله چهارم: تعلق علم به جزئیات: آیا علم خدا بر وجه کلی به جزئیات تعلق می‌گیرد، یا بر وجه جزئی؟

الف. خدا جزئیات را بر وجه کلی می‌داند: نظریه فلاسفه: علم حق تعالی به ذات خود (بر طبق برهان تجرد ذات) موجب علم وی به پدیده‌های جزئی بر وجه کلی می‌شود و این از آن روست که ذات خدا علت پدیده‌هاست و

علم به علت سبب علم به معلول می شود. بنا بر عقیده فلاسفه، بدان سبب که جزئیات زمانی پیوسته در حال دگرگونی است، علم خدا بدانها موجب دگرگونی علم وی - که دگرگونی در آن مُحال است - می شود.^{۱۲۳}

ب. خدا، جزئیات را بر وجه جزئی می داند: نظریه متکلمان: بنا بر عقیده متکلمان، خدا به جزء جزء پدیده ها به گونه ای جزئی آگاه است و جزئیات را نه بر وجه کلی بلکه بر وجه جزئی می شناسد.^{۱۲۴}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی نظریه متکلمان را قبول دارد و بر آن است که اگر خدا به جزئیات عالم نبود کردارهای جزئی انجام نمی داد. به نظر فخر رازی دگرگونی که فلاسفه از آن سخن می گویند و آنرا مانع علم خدا به جزئیات زمانی می دانند، دگرگونی در ذات عالم (= خدا) نیست، بلکه دگرگونی در احوال اضافی و اعتباری است و سبب دگرگونی در علم نمی شود.^{۱۲۵}

متکلمان بر اثبات تعلق علم خدا به جزئیات دو برهان اقامه کرده اند و فخر رازی نیز از هر دو برهان بهره گرفته است:

۱. برهان حیات: چون خدا زنده (حی) است و اختصاص علم وی به برخی از معلومات موجب نیازمندی وی به مخصص می گردد، به تمام معلومات علم دارد.^{۱۲۶} فخر رازی در بیشتر آثار خود با استناد بدین برهان، تعلق علم خدا را به جزئیات اثبات کرده است.^{۱۲۷}

۲. برهان تنزه از نقص: چون هر گونه جهل نقص است، خدا به تمام معلومات (= کلی و جزئی) عالم است. فخر رازی در المباحث المشرقیه این دلیل را خطابی شمرده^{۱۲۸} و تصریح کرده است که از آن یقین به بار نمی آید، اما در المطالب العالیه سخت بدان اعتماد کرده است.^{۱۲۹}

۳. حیات: خدا، زنده (حی) است

خدا به نظر تمام خردمندانی که وجود وی را باور دارند، زنده است و این از آن روست که حیات شرط علم و قدرت است و هر موجود داناتی توانا زنده نیز هست.^{۱۳۰}

حیات، صفتی مستقل یا غیرمستقل؟ فلاسفه و متکلمان امامیه، از امکان اِتِّصافِ ذاتِ خدا به علم و قدرت به حیات تعبیر کرده و بدین ترتیب حیات را صفتی غیرمستقل دانسته‌اند، در حالی که جمهور معتزله و اشاعره آن را صفتی مستقل به‌شمار آورده‌اند، صفتی که بنا به اعتقاد اشاعره همانند دیگر صفات ثبوتی خدا زاید بر ذات اوست و موجب دانایی و توانایی حق تعالی می‌گردد.^{۱۲۹} به‌نظر اشاعره، چنانچه ذات خدا مَتَّصِف به‌چنین صفتی نباشد، حصول دانایی و توانایی سزاوارتر از عدم حصول آن نخواهد بود.^{۱۲۹} [= برهان اشاعره].

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی ضمن نقد برهان اشاعره، از استقلال صفت حیات دفاع می‌کند:

الف. نقد برهان اشاعره: به‌نظر فخر رازی، برهان اشاعره در اثبات حیات، به‌عنوان صفت مستقل، نارساست. چرا که می‌توان گفت ذات و یثیه حق تعالی در تحقق امکان دانایی و توانایی خدا بسنده است و به‌صفتی دیگر نیاز نیست.

ب. اثبات صفت حیات: فخر رازی در البراهین چنین استدلال می‌کند که: «صفتِ علم و قدرت امری ثبوتی است و آن امرِ ثبوتی به‌نفسِ ذات نیست، زیرا ما می‌توانیم آن ذات [= ذاتِ زنده] را بدانیم در وقتی که هنوز این صفت معلوم نشده باشد. پس دانستیم که حیاتِ خداوند تعالی صفتی ثبوتی است.»^{۱۳۰}

۴. اراده: خدا مرید است

باورمندان به‌خدا، خدا را مرید (صاحب اراده) می‌دانند، اما در مستقل بودن یا مستقل نبودن این صفت همداستان نیستند:

الف. دیدگاه سلبی: بر مبنای این دیدگاه، اراده صفتی مستقل به‌شمار نمی‌آید. بیشتر طرفداران این دیدگاه، یعنی معتزله و امامیه بر آنند که اراده چیزی جز داعی [= انگیزه] نیست و آن علم به‌مصلحتِ نهفته در فعل است

که چون به قدرت پیوند فعل صورت می‌پذیرد [اراده = علم]، و نجاریه عقیده دارند که مرید بودن خدا معنایی جز غافل نبودن، مغلوب نبودن و مجبور نبودن وی ندارد.^{۱۳۱}

ب. دیدگاه اثباتی: نظریه فخر رازی: بر طبق این دیدگاه، اراده صفتی مستقل است. از این دیدگاه کرامیه، معتزله بصره، برخی از امامیه و اشاعره (البته هر گروه با تفسیری خاص خود) دفاع کرده‌اند.^{۱۳۲} فخر رازی نیز طرفدار دیدگاه اثباتی است و همانند متکلمان اشعری بر آن است که اراده حق تعالی، همچون دیگر صفات حقیقی وی، صفتی است مستقل و قدیم و زاید بر ذات که موجب تقدّم و تأخّر کارهای خدا می‌گردد و کردارهای خداوند را به‌زمان انجام گرفتن آنها اختصاص می‌دهد و بدین سان وجود مستقل آن به‌عنوان صفتی مخصّص [= اختصاص دهنده فعل به‌زمان خاص] به اثبات می‌رسد و این از آن‌روست که تخصیص نه از قدرت بر می‌آید، نه از علم که قدرت، امکان ایجاد پدیده‌هاست و علم تابع معلوم است و بناچار، مخصّص [= اراده] باید صفتی مستقل باشد.^{۱۳۳}

۵ و ۶. سمع و بصر: خدا شنوا و بیناست

سمیع و بصیر دو نام از نامهای نیکو [اسماء الحسنی] ی خداست و حق تعالی در قرآن و روایات بدین دو نام نامیده شده و بدین دو صفت موصوف گردیده است. به‌همین سبب متفکران اسلامی در اتّصاف حق تعالی به صفت سمع و بصر همداستانند، امّا در باب استقلال این دو صفت نیز اختلاف نظر دارند.

الف. سمع و بصر، دو صفت غیرمستقل: بر طبق این نظریه - که فلاسفه، معتزله و امامیه از آن جانبداری کرده‌اند - سمع و بصر حق تعالی به معنی علم وی به‌شنیدنیها و دیدنیهاست.^{۱۳۴}

ب. سمع و بصر، دو صفت مستقل: اشاعره سمع و بصر را همانند دیگر صفات ثبوتی، دو صفت مستقل، حقیقی، قدیم و زاید بر ذات می‌دانند و چنین استدلال می‌کنند که چون خدا زنده است و به‌دور از هر گزند، همانند

دیگر زندگان می‌بینند و می‌شنود.^{۱۳۴}

سمع و بصر، گونه‌ای انکشاف: دیدگاه غزالی و فخر رازی: ظاهراً در آثار متکلمان اشعری تا روزگار غزالی، سخنی از چگونگی سمع و بصر حق تعالی، در میان نیست و تنها بر این تعبیر منسوب به اشعری، که خدا سمیع است به سمع و بصیر است به بصر، تأکید می‌شود تا به استقلال این دو صفت تصریح گردد.^{۱۳۴} غزالی دیدن و شنیدن خدا را گونه‌ای انکشاف دانست و تصریح کرد که از پرتو این دو صفت، کمال دیدنیها و شنیدنیها بر خدا منکشف می‌گردد.^{۱۳۵}

فخر رازی، نیز همانند یک اشعری معتقد، سمع و بصر را دو صفت مستقل حقیقی زاید بر ذات می‌شمارد و همچون غزالی آن را گونه‌ای انکشاف می‌داند و در اثبات آن بر نقل تأکید می‌ورزد:

الف. تأویل سمع و بصر به انکشاف: از دیدگاه فخر رازی، سمع و بصر گونه‌ای انکشاف و تجلی است، تجلی و انکشافی که تنها در نام با تجلی و انکشاف عالم انسانی مشترک است. تأویل سمع و بصر به انکشاف و تجلی، از سوی فخر رازی، نشان‌دهنده گرایش وی به باورهای صوفیانه تواند بود. فخر رازی در پی این تأویل، به سخنان صوفیه در باب این دو صفت استشهاد می‌کند تا تأویل خود را استوار دارد.^{۱۳۶}

ب. نقد عقل و تأکید بر نقل: فخر رازی برهانهای عقلی اشاعره را در اثبات سمع و بصر رد می‌کند و به منظور اثبات این دو صفت بر نقل تأکید می‌ورزد و ضمن بیان این معنی که سمع و بصر از صفات کمال است، تصریح قرآن را در اتصاف حق تعالی به این دو صفت استوارترین دلیل اثبات سمع و بصر می‌شمارد.^{۱۳۶}

۷. کلام: خدا متکلم است (= مسأله حدوث و قدم قرآن)

تمام فرقه‌های اسلامی، خدای را متکلم می‌دانند، اما در باب چگونگی سخن گفتن حق تعالی و حدوث یا قدم کلام وی اختلاف نظر دارند، اختلاف نظری که نه تنها در تاریخ اندیشه اسلامی، بلکه در تاریخ سیاسی و اجتماعی

مسلمانان نیز ماجراها آفریده است. در این مقاله، مسائل مهم کلامی در باب کلام خدا با تأکید بر دیدگاه فخر رازی، مورد بررسی و بحث قرار می‌گیرد:

مسأله اول: حدوث و قدم کلام الله: معتزله کلام خدا را حادث، و اشاعره آن را قدیم دانسته‌اند:

الف. دیدگاه حدوث^{۱۳۷}: نظریه معتزله: کلام خدا صفت فعل اوست و آن مجموعه حروفی است که پی در پی پدید می‌آید و به همین سبب حادث و غیر قائم به ذات است. به نظر معتزله سخن گفتن خدا چنان است که حروف و اصوات را در محلی غیر از ذات خود مثلاً در لوح محفوظ، در جبرئیل، در پیامبر، یا در چیزی دیگر می‌آفریند و بدین سان سخن می‌گوید. چنانکه به هنگام سخن گفتن با موسی (ع) نکته توحید را در درخت آفرید و از زبان درخت با موسی (ع) سخن گفت.^{۱۳۸} بر طبق این دیدگاه پدیده‌ها جمله کلام خداست.

ب. دیدگاه قدم^{۱۳۷}: نظریه اشاعره (کلام نفسی): کلام خدا صفت ذات اوست، به همین سبب صفتی حقیقی، قدیم، زاید بر ذات و قائم به ذات است. اشاعره به پیروی از ابوالحسن اشعری، کلام را بر دو گونه می‌دانند: کلام لفظی، و کلام نفسی. کلام لفظی، مجموعه الفاظی است که به وسیله فرشته بر پیامبران نازل می‌گردد و بی‌گمان، حادث است، اما کلام نفسی - که حقیقت کلام است - مدلول کلام لفظی است و همانند دیگر صفات حقیقی حق تعالی، قائم به ذات او و قدیم است.^{۱۳۹}

دیدگاه فخر رازی

دیدگاه فخر رازی در زمینه کلام خدا را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد:

الف. مرحله تأیید نظریه اشاعره: فخر رازی در این مرحله به گواهی بیشتر آثارش، از نظریه کلام نفسی دفاع می‌کند و کلام خدا را کلام نفسی می‌شمارد و به انتقادهایی که معتزله از کلام نفسی کرده‌اند پاسخ می‌گوید.

ب. مرحله تلیف نظریه معتزله و اشاعره: فخر رازی در المحصل بحث مفصل معتزله و اشاعره را در باب کلام خدا بحثی لفظی و بی‌ارزش و مُعِلّ،

و معلول سوء تفاهم می‌شمارد. به همین سبب نظریه معتزله مبنی بر آفریدن اصوات در اجسام را، از آن‌رو که تمام پدیده‌ها آفریده خداست، نظریه‌ای درست و راست می‌شمرد و مخالف اشاعره را با آن بی‌معنی می‌بیند. فخر رازی تصریح می‌کند که اعتقاد معتزله در باب حادث بودن کلام خدا اعتقادی است صواب. چرا که مراد معتزله از کلام خدا چیزی جز حروف و اصوات، یا به تعبیر خود آنها چیزی جز پدیده‌های جهان هستی نیست. همچنین عقیده اشاعره مبنی بر قدم کلام الله عقیده‌ای راست و درست است و این از آن‌روست که مقصود اشاعره از کلام خدا نه حروف و اصوات، بلکه کلام نفسی است، کلامی که اساساً معتزله آن را باور ندارند و اگر باور می‌داشتند، بی‌گمان، ازلیش می‌دانستند. فخر رازی در تفسیر کبیر نیز به منظور تلفیق دو نظریه می‌کوشد و می‌گوید: «چون کلام خدا را قدیم بشماریم، مقصود ما چیزی جز کلام نفسی (مدلول الفاظ) نیست، و چون از کلام خدا به عنوان معجزه پیامبر سخن گوییم، مراد ما حروف و اصوات حادث است.»^{۱۴۰}

مسأله دوم: وحدت و تعدد کلام: برخی از متکلمان به وحدت کلام حق قائلند و برخی به تعدد آن:

الف. نظریه تعدد کلام: دیدگاه معتزله و قدماء اشاعره: قدماء اشاعره از پنج گونه کلام سخن گفته‌اند: امر، نهی، خبر، استخبار و ندا، و معتزله چنین اظهار عقیده کرده‌اند که وحدت کلام شمول آن را بر امر و نهی و خبر و ندا و استخبار و وعد و وعید ناممکن می‌سازد.^{۱۴۱}

ب. نظریه وحدت کلام: دیدگاه اشاعره و فخر رازی: بنا به عقیده اشاعره، کلام نفسی واحد است و در عین وحدت، اقسام گوناگون کلام را نیز در بر می‌گیرد. به گفته اشعری همان‌گونه که تعدد معلومات سبب تعدد علم خدا نمی‌گردد، گوناگونی کلام - که امری ظاهری است - نیز سبب تعدد حقیقت کلام نمی‌تواند شد.^{۱۴۱}

فخر رازی، در دفاع از نظریه وحدت کلام، چنین اظهار عقیده می‌کند که اقسام گوناگون کلام به‌خبر باز می‌گردد. امر و نهی نیز گونه‌ای خبر است، چرا که مراد از آن خبر دادن از این معنی است که کردار نیک سبب پاداش می‌شود

و کردار بد کيفر به بار می آورد. به نظر فخر رازی بازگشتِ اقسامِ کلام به خبر، وحدتِ کلامِ خدا [= کلامِ نفسی] را ثابت می کند.^{۱۴۱}

بخش سوم: افعال خدا

افعالِ خدا را چنانکه در بحثِ طبقه بندی مسائل کلامی گفته آمد، می توان به افعالِ این جهانی و افعالِ آن جهانی تقسیم کرد. در این بخش، نخست افعالِ این جهانی خدا، و آنگاه افعالِ آن جهانی حق تعالی مورد بحث و بررسی قرار می گیرد:

قسمت اول: افعال این جهانی خدا

فعلِ این جهانی خدا آفرینش و راهنمایی است. وقتی می گویند ماسوی الله فعل خداست، مراد آن است که هر چه هست آفریده اوست.^{۱۴۲} جز خدا [= ماسوی الله] چیزی جز جهان نیست، و جهان، در معنی عام خود، تمام پدیده های ممکن، اعم از موجودات روحانی [= عقول و نفوس] و موجودات جسمانی [= افلاک، عناصر و مرکبات] را در بر می گیرد و در معنی خاص، شامل مجموع اجسام طبیعی می شود، یعنی اجسامی که در زمان و مکان موجود است.^{۱۴۳} انسان نیز جزئی از جهان و فعلِ (آفریده) خداست و جهان در معنی عام خود شامل انسان نیز می شود. فعل دیگر حق تعالی ارشاد خلق و راهنمایی مردم به راه راست و درست و رساندن آنان به سعادت و کمال واقعی است و این راهنمایی از طریق بعثت انبیاء صورت می پذیرد. بنابراین برای روشن شدن افعالِ این جهانی خدا، طی پنج فصل مسائل مهم مربوط به آفرینش جهان و انسان و نیز مسأله نبوت و امامت مورد بحث و بررسی قرار می گیرد:

فصل اول: آغاز جهان: مسأله آفرینش جهان و حدوث و قِدَم آن

فلاسفه، به قِدَم زمانی جهان عقیده دارند و متکلمان به حدوثِ زمانی عالم معتقدند:

۱. قَدَم جهان: دیدگاه فلسفی

فلاسفۀ مشائی، به پیروی از ارسطو و تحت تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی آفرینش را معلول فیض و تعقل می‌دانند. بدین معنی که عقیده دارند حق تعالی در ازل، ذات بسیط، یگانه و بی‌مانند خود را تعقل کرده و چون از یک بی‌واسطه جز یک پدید نمی‌آید [= الواحد لا یصدُرُ عنه إِلَّا الواحد] حاصل این تعقل، یک موجود ازلی، یعنی عقل اول بوده است. در عقل اول، دو جهت قابل ملاحظه است: امکان ذاتی، و وجوب غیری، و همین امر است که سبب ظهور کثرت می‌شود. بدین ترتیب که عقل اول، با تعقل وجوب غیری خود، عقل دوم را در وجود آورده، و با تعقل امکان ذاتی خویش، فلک اول [= فلک اعلی = اعظم = فلک الافلاک] و نفس این فلک را هستی بخشیده است. از عقل دوم - که نیز دو جهت در آن لحاظ می‌توان کرد- عقل سوم و فلک دوم و نفس و یژه آن پدیدار شده و بدین سان و با ادامه تعقل دوگانه ازلی از سوی عقول، ده عقل و نه فلک در وجود آمده است. از عقل دهم یا عقل فعال - که به گفته سهروردی کدخدای عالم عنصری است - نفوس ارضی [= نفوس نباتی، حیوانی و انسانی] و نیز عناصر هستی یافته و از ترکیب عناصر و با افاضه صورت و یژه هر مرکب از سوی عقل فعال بدان، مرکبات یا موالید ثلاث [= جماد، نبات و حیوان] پدید آمده است. بر طبق این نظریه، پدیده‌های مجرد، افلاک و نیز عناصر - که بنیاد مرکبات است - قدیم زمانی (ازلی) خواهد بود و منظور از قدم عالم نیز، چیزی جز قدم مواد و صور و اشکال آسمانها و زمین و قدم مواد و صور عناصر نیست.^{۱۲۳}

۲. حدوث جهان: نظریه متکلمان

متکلمان واسطه در آفرینش، یعنی عقول، را نمی‌پذیرند و بر آنند که جز خدا [= ماسوی الله] به اراده خدا از عدم در وجود آمده است. بنا به باور متکلمان، بدان گونه که در بحث از قدرت (فصل سوم، از بخش دوم) گفته آمد، شرط اختیار، تحقق ترک فعل است و حق تعالی بدان سبب که فاعل مختار است،

بی‌گمان ترک فعل [= آفرینش] کرده است، یعنی خدا در ازل بوده است بی‌آنکه به آفرینش جهان دست یازد و آنگاه با اراده و اختیار خود به آفرینش گیتی پرداخته است. با اعتقاد به وجود این فاصله زمانی بین وجود خدا و وجود عالم است که متکلمان بر حدوث زمانی عالم تأکید می‌ورزند. آنان عقیده خود را در باب حدوث زمانی جهان با برهانهای عقلی و نقلی استوار می‌دارند: از لحاظ عقلی، برجسته‌ترین و معروفترین براهین متکلمان، برهان حرکت و سکون است. طبق این برهان، حرکت و سکون دو پدیده حادث و دو عَرَض قائم به جسم است و جسم، یعنی محلّ پدیده‌های حادث، خود نیز حادث است. از لحاظ نقلی، استناد متکلمان به حدیثِ کَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ از دیگر استنادها معروفیت بیشتری دارد.^{۱۲۲}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در بیشتر آثار خود از نظریه متکلمان جانب‌داری می‌کند و در پاره‌ای از آثار خویش به عقیده فلاسفه می‌گراید:

۱. اعتقاد به نظریه حدوث: فخر رازی بیشتر عمر خود را با اعتقاد به نظریه حدوث جهان گذراند و از دیدگاه متکلمان دفاع کرد. وی با نقد نظریه فلاسفه، قاعده الواحد را بی‌بنیاد شمرد و آن را مورد اعتراض و ایراد قرار داد. چنانکه در کتاب المباحث المشرقیه، چهار اشکال بر این قاعده وارد ساخت.^{۱۲۵} هدف فخر رازی از طرح اشکالها اثبات این معنی بود که برای پدید آمدن کثرت [= جهان] از وحدت [= خدا] نیازی به واسطه [= عقول] نیست. وی به منظور اثبات نظریه حدوث، به برهان معروف متکلمان یعنی برهان حرکت و سکون و نیز به برهان تناهی اجسام عالم، در آثار خود استناد جسته است.^{۱۲۶}

۲. گرایش به نظریه توقف: فخر رازی در کتاب المطالب العالیه به نظریه منسوب به جالینوس حکیم، یعنی به نظریه توقف می‌گراید و می‌نویسد: «نوشته‌اند که جالینوس در بستر مرگ به یکی از شاگردان خود گفت سرانجام ندانستم که جهان قدیم است یا حادث»^{۱۲۷} و آنگاه چنین اظهار نظر می‌کند

که: «جالینوس حقیقت جویی منصف بوده است. چرا که مسأله حدوث و قدم عالم مسأله‌ای است بس دشوار و فراتر از اندیشه بشر و به همین سبب است که کتب آسمانی نیز به صراحت از این معنی سخن نگفته‌اند و پیامبران هم در این باب سکوت اختیار کرده‌اند.»^{۱۳۷}

در زمینه آفرینش جهان دو نظریه از سوی فخر رازی ابراز شده است که می‌توان از آن به آفرینش بی‌واسطه و آفرینش با واسطه تعبیر کرد:

الف. آفرینش بی‌واسطه: فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه با این تعبیر که «در استناد تمام ممکنات به خدا مانعی نیست»^{۱۳۸}، به گونه‌ای آفرینش بی‌واسطه اعتقاد می‌ورزد. نیز در لباب‌الاشارات بدین معنی تصریح می‌کند و حق سبحانه و تعالی را مبدأ تمام موجودات می‌شمارد و سخن خدای را که *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ*، یعنی سرچشمه هر آنچه در جهان هستی است نزد ماست و ما از آن جز به اندازه معین (به عالم خلق) فرو نمی‌فرستیم (الحجر، ۲۱)، اشاره بدین معنی می‌داند که جمیع ممکنات مقدور حق تعالی است و از پرتو قدرت و تأثیر وی از عدم به وجود می‌آید.^{۱۳۹} با این همه، فخر رازی آفریده‌ها را دو گونه می‌شمارد: مشروط، و غیر مشروط:

۱. آفریده‌های غیر مشروط: پدیده‌هایی هستند که در پدید آمدن آنها از خدا، امکان ماهویشان کافی است، لاجرم وجودشان بدون هر گونه شرطی از ذات خدا فائز می‌گردد. از سخنان فخر رازی می‌توان استنباط کرد که وی افلاک را آفریده‌های غیر مشروط می‌شمارد.

۲. آفریده‌های مشروط: پدیده‌هایی هستند که در پیدایی آنها از سوی خدا، علاوه بر امکان ذاتیشان، حدوث پدیده‌هایی پیش از آنها نیز ضرورت دارد، پدیده‌هایی که از حرکت دورانی و سرمدی افلاک، انتظام می‌یابند. این پدیده‌ها، که به هر حال گونه‌ای واسطه در آفرینش‌اند، بنا به باور فخر رازی هیچ گونه تأثیری در ایجاد ندارند؛ بلکه تنها جنبه اعدادی دارند و زمینه‌ساز پدید آمدن پدیده‌های مشروط به شمار می‌آیند، پدیده‌هایی که چون استعداد تام جهت وجود یافتند، از باری تعالی صادر می‌گردند و مستقیماً از سوی

خدا هستی می‌یابند. فخر رازی در لباب‌الآشارات، پدیده‌های عنصری را پدیده‌های مشروط می‌شمارد و تصریح می‌کند که وجود این پدیده‌ها مشروط به اتصالات فلکی است و مَا تُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ اشاره بدین معنی تواند داشت که وجود برخی از پدیده‌ها مشروط به وجود برخی از پدیده‌های دیگر است.^{۱۴۹} وقتی پدیده‌های عنصری پدیده‌های مشروط شمرده شود، نیک پیدا است که مراد از پدیده‌های غیرمشروط چیزی جز افلاک نمی‌تواند بود و افلاک با حرکاتشان پدیده‌های عنصری را آماده پذیرش فیض الهی - که یگانه مؤثر حقیقی است - می‌سازند.

چنین می‌نماید که با همه تأکیدی که فخر رازی بر آفرینش بی‌واسطه می‌ورزد و با همه کوششی که در نفی تأثیر عقول می‌کند و باری تعالی را آفریننده صور عناصر می‌شمارد،^{۱۵۰} در این باب سخت تحت تأثیر اندیشه حکمای مشائی است. طرح نظریه آفرینش مشروط گواهی بر این مدعا تواند بود.

ب. آفرینش با واسطه: طبق این نظریه، خلق جهان، با واسطه فلک اعظم (عرش) و نفس کلی صورت گرفته است. فلک اعظم دارای نفس کلی است و نفوس سماوی و انسانی از نفس کلی فلک اعظم پدید آمده است. بنا به باور فخر رازی، مدبر جهان جسم، آفرینش را از فلک اعظم، یعنی عرش، آغاز کرد و نفس کلی را پدید آورد و نفوس فلکی و عنصری از نفس کلی فلکی در وجود آمد. فخر رازی بر آن است که مراد پیامبر (ص) از «مَعَاقِدِ عِزٍّ» در دعای اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِمَعَاقِدِ الْعِزِّ مِنْ عِزِّكَ عَلٰی اَرْكَانِ عَرْشِكَ همانا جوهر نفس فلکی است.^{۱۵۱} با آنکه فخر رازی می‌کوشد تا تصریح کند که هر گونه مؤثر اعم از فلک، عقل، نفس، روح علوی یا سفلی، مردود است و مؤثری جز خدا وجود ندارد،^{۱۵۲} چه کسی می‌تواند انکار کند که فخر رازی خود به دو مؤثر در آفرینش اعتقاد داشته است: فلک اعظم، و نفس کلی.

فصل دوم: انجام جهان: مسألة بقا یا فناى عالم

متفکرانی که جهان را ازلی می‌دانند و به‌قَدَم ماده قائلند، به‌ابدیت آن نیز معتقدند و بر آنند که «هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام».^{۱۵۳} حکمای مشائی بر

همین باورند و عقیده دارند که چون جهان، فیض مبدأ است و فیض همیشگی است جهان نیز همیشگی و ابدی خواهد بود. مقصود حکما از ابدیت جهان، ابدیت بنیادهای جهان هستی، یعنی عقول مجرد، نفوس ناطقه، اجرام فلکی و ماده عنصری است. در برابر حکمای اسلامی، متکلمان به فناى جهان عقیده دارند. بیشتر متکلمان به نابودی محض و نیستی مطلق موجودات معتقدند [= نظریه اعدام] و برخی از آنان بر آنند که مراد از نابودی جهان پراکنده شدن اجزای موجودات و گسلیدن پیوند اندامهای آنهاست [= نظریه تخریب] و برخی هم متوقفاند و عقیده دارند که طبق آیاتی که در قرآن در این باب آمده است، ترجیح دادن یکی از دو نظریه بر نظریه دیگر ممکن نیست [= نظریه توقف].^{۱۵۳}

دیدگاه فخر رازی

در باب انجام جهان، فخر رازی در برخی از آثار خود از نظریه حکمای مشائی پیروی کرده و در بیشتر آثار خویش از عقیده متکلمان دفاع کرده است:

۱. پیروی از دیدگاه مشائی: فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه، از دیدگاه فیلسوفان مشائی متأثر است و جای جای سخنانی می گوید که حکایت از فناپذیری جهان می کند. چنانکه در طرح این مسأله که فلک نه سبک است، نه سنگین، پس از آوردن برهان به منظور نفی سبکی و سنگینی فلک می گوید «این حجت فناپذیری [= امتناع زوال] اجزای فلک را نیز اثبات می کند».^{۱۵۴} همچنین طی فصلی مستقل اثبات می کند که فلک فساد نمی پذیرد. نیز در همین فصل، افلاک را قدیم زمانی می شمارد^{۱۵۴} و بدین سان از انجام ناپذیری آنچه آغاز نداشته است سخن می گوید.

۲. دفاع از دیدگاه کلامی: فخر رازی در بیشتر آثار خود همانند یک متکلم اشعری در باب انجام جهان سخن می گوید و از این باور دفاع می کند که هر چه را آغاز هست انجام نیز هست. چنانکه در المحصل^{۱۵۵} بر این معنی تأکید می ورزد و تصریح می کند که علی رغم باور فلاسفه و کرامیه، جهان ابدی نیست و این از آن روست که آنچه ازلی نیست ابدیتش نیز واجب

نخواهد بود، زیرا ماهیت پدیده‌های غیرازلی، پذیرنده نیستی است و این پذیرش از ویژگیهای آن است و چنین ماهیتی ابدی نمی‌تواند بود. در الاربعین و البراهین نیز با طرح همین مسأله و تصریح بدین معنی که «هر چه جز خداست محدث است و هر چه محدث بود هم قابل وجود بود هم قابل عدم... و این قابلیت لازم ماهیت است و هر چه لازم ماهیت است هرگز زایل نمی‌گردد»^{۱۵۵}، نتیجه می‌گیرد که «هر چه جز خدای تعالی است، بر همه علی‌الاطلاق، عدم رواست».^{۱۵۵} فخر رازی نیز همانند دیگر متکلمان اشعری به استناد آیاتی از قرآن نظریه فناپذیری جهان و نابودی ماسوی‌الله را استوار می‌دارد. چنانکه در البراهین^{۱۵۵} به منظور اثبات این معنی به چهار آیه از قرآن استناد می‌کند: الأنبياء، ۱۰۴؛ القصص، ۸۸؛ الروم، ۲۷ و الحديد، ۳.

فصل سوم: ماده (مسأله جوهر فرد)

این پرسش که ماده‌المواد یا اصل اشیاء جهان چیست، همواره به عنوان پرسشی بنیادی برای بشر مطرح بوده است. طبیعت‌گرایان (حکمای طبیعی) یونان این پرسش را بنیادی‌ترین پرسش فلسفی شمردند و به منظور پاسخ‌دادن بدان کوشیدند و هر یک از آنها عنصری از عناصر چهارگانه، یا ترکیب عناصر را ماده‌المواد انگاشتند. تحوّل و تکامل و انتظام اندیشه فلسفی در یونان موجب ظهور نظریه ذره‌گرایی (= اتمیسم) در سده پنجم و پیدایی نظریه ارسطویی ترکیب جسم از هیولی و صورت در سده چهارم پیش از میلاد گردید. طبق نظریه ذره‌گرایی، اصل اشیاء جهان، ذره‌های بسیار کوچک و بی‌شمار و تجزیه‌ناپذیری است که اصطلاحاً اتم [= جزء لایتجزی] = جوهر فرد] نامیده می‌شود^{۱۵۶} و بر طبق عقیده ارسطو، اشیاء از ترکیب ماده (= هیولی) و صورت پدید می‌آید. ماده، اصل اشیاء و صورت، حقیقت اشیاء به‌شمار می‌آید. در عالم اسلام، فلاسفه مشائی نظریه ارسطو را پذیرفتند و متکلمان به نظریه ذره‌گرایی باور داشتند.^{۱۵۶} ظاهراً نخستین پذیرنده نظریه ذره‌گرایی ابوالهذیل علّاف معتزلی است. پس از وی این نظریه از سوی جمهور متکلمان پذیرفته شد.^{۱۵۷}

دیدگاه فخر رازی

با آنکه فخر رازی در برخی از آثار خود به نظریه حکمای مشائی می‌گراید و جوهر فرد را نفی می‌کند^{۱۵۸} و در برخی دیگر از آثار خویش متوقف است و اظهار نظر قطعی نمی‌کند^{۱۵۹}، با این همه، می‌توان به گواهی بیشتر آثارش وی را از طرفداران نظریه جوهر فرد به‌شمار آورد. فخر رازی کتابی مستقل نیز در اثبات جوهر فرد تصنیف کرده است^{۱۶۰}. وی در کتاب جامع‌العلوم معروف به سستینی، خود را مدافع این نظریه و به‌عنوان نخستین کسی که برهانی استوار بر اثبات جوهر فرد آورده است معرفی می‌کند و می‌گوید: «در این مسأله (= مسأله جوهر فرد) میان متکلمان و حکما خلاف است و متکلمان را هیچ دلیل بقوت نبوده است و من از برای ایشان حجتی بقوت استخراج کرده‌ام»^{۱۶۱}. آنگاه یکی از براهین اثبات جوهر فرد را ذکر می‌کند. طبق این برهان، زمان، مکان (= مسافت) و حرکت، کم منفصل است. زمان از آنات لایتجزئی و حرکت و مسافت نیز از اجزای تجزیه‌ناپذیر ترکیب یافته است.^{۱۶۱} فخر رازی این برهان را همراه با براهین دیگر در آثار دیگرش، از جمله در المحصل والبراهین^{۱۶۲} نیز در اثبات جوهر فرد ذکر کرده است.

فصل چهارم: انسان

انسان آفریده خداست و فعل وی به‌شمار می‌آید. در این فصل از دو مسأله در باب انسان سخن می‌رود: حقیقت انسان، و افعال انسان:

مسأله اول: حقیقت انسان

حقیقت انسان از دو دیدگاه مادی و روحی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

۱. دیدگاه مادی: طبق این دیدگاه - که می‌توان آن را به دو بخش تقسیم کرد - حقیقت انسان مادی است:

الف. حقیقت انسان جوهری جسمانی است: اکثر متکلمان اجزای اصلی پیکر انسان را حقیقت وی به‌شمار آورده‌اند، اجزایی که بنا به‌باور آنان از آغاز تا پایان حیات بدون پذیرش هر گونه دگرگونی باقی است. بیشتر معتزله و

برخی از امامیه پیکر جسمانی انسان را حقیقت او دانسته‌اند، و نظام معتزلی حقیقت آدمی را اجسام لطیفی دانسته است که در اندامهای وی سرّیان دارد.^{۱۶۳}

ب. حقیقت انسان یکی از اعراض است: از میان طرفداران این نظریه، جالینوس مزاج معتدل، شیوخ معتزله حیات، برخی شکل پیکر آدمی و گروهی آمیخته‌ای از عرضها و برخی دیگر حواس پنجگانه را حقیقت انسان دانسته‌اند.^{۱۶۴}

۲. دیدگاه روحی (معنوی): طبق این دیدگاه، حقیقت انسان جوهری است مجرّد که زنده و دانا و توانا و آزاد و نامیرا (باقی) است. از این جوهر به نفس ناطقه تعبیر می‌شود. حکمای الهی اسلام، برخی از امامیه و گروهی از اشاعره از دیدگاه روحی دفاع کرده‌اند. از میان طرفداران دیدگاه روحی، برخی بر آنند که حقیقت انسان معلول اتحاد و عینیت روح و بدن است، عینیت و اتحادی که با فرارسیدن مرگ از میان می‌رود، روح باقی می‌ماند و تن نابود می‌گردد.^{۱۶۵}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در پاره‌ای از آثار خود از دیدگاه مادی دفاع می‌کند و در برخی از آثار خویش به دیدگاه روحی می‌گراید:

۱. دفاع از دیدگاه مادی: به نظر فخر رازی این سخن که حقیقت انسان عرض است سخنی بی‌بنیاد و غیر منطقی است و اقوال متفکرانی که حقیقت انسان را یکی از اعراض دانسته‌اند در واقع ناظر بدین معنی است که انسان بودن، مشروط به اتصاف انسان به اعراضی خاص مثل مزاج و حیات و نظایر آن است.^{۱۶۶} بدین ترتیب هر چند فخر رازی حقیقت انسان را عرض نمی‌شمارد اما برخی از اعراض را شرط تحقق حقیقت انسانی می‌داند. وی در برخی از آثار خویش از نظریه اکثر متکلمان پیروی می‌کند و حقیقت انسان را اجزای اصلی پیکر مادی وی به‌شمار می‌آورد و تصریح می‌کند که «حق آن است که انسان عبارت است از اجزای اصلی».^{۱۶۷} در تفسیر کبیر

نظریه‌ای اظهار می‌کند که سخت به نظریه نظام می‌ماند. بدین معنی که نفس [= حقیقت انسان] را جسمی سماوی و لطیف و نورانی می‌شمارد که در پیکر جسمانی سریان دارد و تأکید می‌کند که معنی *تَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي* چیزی جز همین سریان نیست.^{۱۶۶}

۲. گرایش به دیدگاه روحی: فخر رازی در *المباحث المشرقیه* از نظریه روحی جانبداری می‌کند و حقیقت انسان را نفس مجرد می‌شمارد، نفس مجردی که نه جسم است و نه منطبع در جسم، و به پیروی از ابن سینا با سه برهان، تجرد نفس را اثبات می‌کند.^{۱۶۸} در کتاب *لباب الالشارات* اثبات می‌کند که نفس، جسم نمی‌تواند بود، چرا که: اولاً، جسم پیوسته دگرگون می‌شود و چیزی که با واژه من بدان اشارت می‌شود [= نفس] به هیچ‌روی و در هیچ حال دگرگون نمی‌گردد. ثانیاً، انسان حتی به گاه غفلت از اندامهای خود از من [= نفس] خویش غافل نیست [= برهان انسان پرنده = برهان ابتکاری ابن سینا]، آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که بی‌گمان، امر باقی پایدار [= نفس] غیر از پدیده ناپایدار [= بدن] است و امر مورد غفلت [= بدن] با آنچه هیچ‌گاه مورد غفلت قرار نمی‌گیرد [= نفس] یگانگی نمی‌تواند داشت.^{۱۶۸} همچنین در کتاب *النفس والزوح* و شرح قواهما از دیدگاه روحی دفاع می‌کند و در دو فصل از تجرد نفس سخن می‌گوید. در فصل چهارم با برهانهای عقلی و در فصل پنجم با براهین نقلی و قرآنی اثبات می‌کند که نفس غیر از پیکر جسمانی است.^{۱۶۹}

مسأله دوم: افعال انسان (مسأله جبر و اختیار)

مسأله جبر و اختیار، یا قضا و قدر، و یا مسأله آزادی اراده انسان یکی از دشوارترین مسائل کلامی-فلسفی است. آیا بشر در انجام دادن کردارهای ارادی خود آزاد است، یا کارهای ارادی انسان نیز همانند دیگر پدیده‌های حادث، آفریده خداست؟ این پرسش در تاریخ کلام اسلامی، نخست دو پاسخ افراطی [= جبر و قدر] یافت و سپس تلاشهایی فکری به منظور یافتن راهی میانه جبر و قدر و دادن پاسخی به دور از افراط و تفریط، از سوی

متفکران مسلمان صورت پذیرفت.

۱. مذهب جبر: بر طبق این مذهب، انسان در کارهای ارادی خود نیز آزاد نیست. همه چیز، حتی کردارهای ارادی انسان، آفریده خداست. به نظر طرفداران این مذهب، فاعل حقیقی خداست و نسبت دادن کارها به انسان، همانند انتساب عمل به جمادات، انتسابی مجازی است. این نظریه از سوی جهم بن صفوان رهبر فرقه جهمیّه اظهار شد و پذیرندگان آن در تاریخ کلام و فرق اسلامی مجبّره یا جبریّه نامیده شدند.^{۱۷۰}

۲. مذهب قَدَر [= تفویض]: بر طبق این مذهب، کارهای ارادی انسان نه آفریده خدا بلکه آفریده خود انسان است. انسان دارای اراده‌ای است آزاد و به همین سبب در برابر انجام دادن کار نیک مورد ستایش قرار می‌گیرد و در برابر انجام دادن کار بد مورد نکوهش واقع می‌شود. خدای تعالی کردارهای ارادی انسان را بدو باز گذاشته و او در برابر حق تعالی مسؤول کارهای نیک و بد خویش است. نخستین کسی که در باب قَدَر سخن گفت معبد جُهنی بود. سپس غیلان دمشقی این نظریه را پذیرفت و متکلمان معتزلی از آن دفاع کردند.^{۱۷۰}

۳. راه میانه جبر و قَدَر: اعتقاد داشتن به قَدَر، قدرت بی‌کران خدا را محدود می‌کند و اعتقاد داشتن به جبر دشواری بزرگ تکلیف و مسؤولیت را مطرح می‌سازد. چرا که لازمه مسؤولیت، آزادی است و هر مکلف، آزاد و مختار نیز هست. توجه به این اشکالها موجب شد که برخی از متفکران برای یافتن راهی میانه تلاش کنند، راهی که نه قدرت خدا را در آفرینش محدود سازد، نه به بنیان حکمت و عدالت الهی خللی وارد آورد. طرح نظریه بین‌الامرین از سوی متکلمان امامیه و پیشنهاد نظریه کسب از سوی اشعری، حاصل تلاشهایی بود که به منظور یافتن راه میانه صورت گرفت. امامیه به استناد حدیث منقول از امام صادق (ع) مبنی بر اینکه لا جبر ولا تفویض بَلْ أَمْرُ بَيْنِ الْأَمْرَيْنِ^{۱۷۱} از راه میانه سخن گفتند و اشعری کوشید تا زیر عنوان کسب گونه‌ای آزادی عمل در کارهای ارادی برای انسان اثبات کند. بنا به باور اشعری، کسب، اقتران قدرت حادث انسان با قدرت ازلی خدا در انجام گرفتن

کارهای ارادی آ می است. خدا خالق و انسان کاسبِ کردارهای ارادی خویش است، یعنی انسان می تواند عمل خود را انجام دهد، اما نمی تواند آن را بیافریند.^{۱۷۲}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در آثار خویش به تفصیل در باب جبر و اختیار به بحث پرداخته است. وی کتابی مستقل نیز در این باب نوشته بوده است که به روزگار ما نرسیده و خود در تفسیر کبیر از آن یاد کرده است.^{۱۷۳} به نظر فخر رازی توجه به مسأله جبر و اختیار از دیدگاههای مختلف نتایج مختلف به بار می آورد. چنانکه اعتقاد داشتن به خدایی که بر هر چیز تواناست و یگانه آفریدگار اشیاء است، انسان را به جبر معتقد می سازد، که کردارهای ارادی انسان نیز بیرون از قلمرو آفرینش چنین آفریدگاری نمی تواند بود. در حالی که لازمه اثبات رسالت و پذیرش پیامبری قبول اختیار آدمی است. چرا که اگر انسان بر کردارهای خود توانا نباشد، چگونه می توان او را مسؤول دانست و برانگیخته شدن پیامبران و فروفرستاده شدن کتب آسمانی چه سودی می تواند داشت؟!^{۱۷۴} با این همه، بررسی آثار فخر رازی نشان می دهد که میل دل وی به جانب جبر است و در بیشتر آثار خود از دیدگاه جبری دفاع می کند، اما جای جای در برخی از آثارش از اختیار انسان نیز سخن در میان می آورد و به منظور یافتن راهی میانه جبر و اختیار می کوشد.

۱. دفاع از جبر: فخر رازی در آثار خود سخت به معتزلیان قدرگرا حمله می کند و آنان را دشمنان خدا^{۱۷۵} می شمارد و در انتقاد از آنان می گوید: «معتزله بر آنند که طاعتشان ثواب به بار می آورد و معصیتشان کیفر و عقاب. آنان، مرجح و سببی جز خویشتن خویش نمی شناسند و جز از خود نمی هراسند و بدین سان با خدا دشمنی می ورزند. اما اهل سنت تدبیر و تکوین و خلق و ابداع را به خدا وامی گذارند و سببی جز خدا نمی شناسند. آری، اینان خویشتن به خدا تسلیم کرده اند و آنان به خود.»^{۱۷۶} این گونه تعبیرات که در سراسر تفسیر کبیر^{۱۷۷} و نیز در دیگر آثار فخر رازی کم نیست

در دفاع از نظریه جبری اشاعره به کار گرفته شده است. بر طبق همین دیدگاه است که فخر رازی در *المحصل* تصریح می‌کند که کارهای انسان با قدرت خدا انجام می‌گیرد و توانایی آدمی به هیچ‌روی در انجام گرفتن کارهای ارادی وی مؤثر نیست.^{۱۷۵} در *الاربعین و البراهین تحت عنوان «فی خلق الافعال»* از نظریه جبری بودن کردارهای ارادی انسان دفاع می‌کند و با تصریح بدین معنی که «دلایل ما در این مسئله بسیار است»^{۱۷۵} با ذکر چهار برهان، نتیجه می‌گیرد که: «بنده موجب فعل خود نبود» و «فرض قدرت بنده بر ایجاد باید که محال باشد»^{۱۷۵} نیز در *المباحث المشرقیه، لوامع البینات* و تفسیر کبیر بر نظریه جبری بودن کردارهای ارادی انسان تأکید می‌ورزد و چنین برهان می‌آورد که: حرکت و سکون آدمی یعنی انجام دادن و انجام ندادن کار، معلول مشیت (خواست) اوست. به نظر فخر رازی پذیرش این معنی که خواست حرکت و سکون بدون پدیدآورنده پدید می‌آید به معنی پذیرش نفی آفریننده است و پذیرش این معنی که پدیدآورنده آن انسان است به معنی قبول تسلسل خواهد بود. چرا که در پدیدآمدن خواست (مشیت)، از سوی انسان، به خواستی دیگر نیاز است و این خواست نیز نیازمند خواستی دیگر است و بدین سان کار به تکرر خواستها می‌کشد و تسلسل پدیدار می‌گردد. بنابراین گزیری جز پذیرش این معنی که پدیدآورنده خواست انسان خداست باقی نمی‌ماند و بدین سان انسان در پدیدآوردن خواست خود نیز اختیاری ندارد و این حقیقت مسلم می‌گردد که «در پهنه هستی جز جبر حقیقتی نیست» و «آدمی، مضطرب است در صورت مختار» که در «اختیار خویش نیز اضطراب دارد و کردارهایش جمله معلول قضا و قدر الهی است»^{۱۷۶}

۲. جستجوی راه میانه: هرچند فخر رازی همانند اشعری و بسیاری از پیروان وی از «کسب» سخن نمی‌گوید و به نظریه کسب اعتقاد ندارد، اما جای جای از نفی جبر و قدر، به عنوان دو نظریه افراطی، سخن می‌گوید و صراط مستقیم را راه میانه جبر و اختیار می‌شمارد. چنانکه در تفسیر کبیر چنین اظهار عقیده می‌کند که: «آن کس که باور دارد که تمام کردارهای انسان معلول توانایی اوست به ورطه قدر درافتاده است، و آن کس که معتقد گردد که

انسان را هیچ‌گونه توانایی در انجام دادن کارهای ارادی خود نیست گرفتار جبر شده است. این دو باور، هر دو افراطی و این دو راه، هر دو کژ است. راه راست آن است که انجام گرفتن کار ارادی را از سوی انسان بپذیریم و بدین حقیقت نیز اقرار کنیم که هر چه روی می‌دهد معلول قضای الهی است.^{۱۷۷} در کتاب المعالم فی اصول الدّین، ضمن تصریح به اختیار انسان، چنین اظهار عقیده می‌کند که کارهای ارادی انسان معلول پیوند داعی به قدرت آدمی است. بدین معنی که چون انسان به بودن سودی در انجام گرفتن کاری اعتقاد حاصل کند، میلی به انجام دادن کار در وی پدید می‌آید. این میل - که از آن به اراده و داعی (= انگیزه) تعبیر می‌شود - به قدرت [= صحت و سلامت بنیه]^{۱۷۸} می‌پیوندد و کار انجام می‌گیرد:

[اعتقاد به سود نهفته در کار ← میل [= داعی] + قدرت [= سلامت بنیه] ← کار ارادی]
و بدین سان انسان، فاعل حقیقی کردارهای ارادی خویش به شمار می‌آید (= نفی جبر)، اما از آنجا که قدرت و داعی آفریده خداست، انسان در کارهای خود یکسره آزاد نیست [= نفی قَدَر]؛ بلکه افعال وی حاصل قضا و قَدَر الهی نیز هست [= راه میانه = راه راست]^{۱۷۹}:

داعی + قدرت ← فعل ارادی

آفریده خدا

فخر رازی در تفسیر کبیر به منظور نفی نظریه معتزله و اثبات عقیده اشاعره تصریح می‌کند که فعل از پیوند داعی (اراده) به قدرت انجام می‌گیرد و چون داعی آفریده خداست، این حقیقت مسلم می‌گردد که خدا آفریدگار کارهای ارادی انسان نیز هست^{۱۷۹}، و بدین سان فخر رازی از همان مقدماتی که در المعالم فی اصول الدّین به منظور اثبات راه میانه بهره جسته بود، در تفسیر کبیر آشکارا در اثبات جبر سود می‌جوید و این سخن براستی راست می‌آید که میل دل فخر رازی به جانب جبر است.

فصل پنجم: هدایت خلق (مسأله نبوت و امامت)

دانستیم که فعل خدا، غیر از آفرینش، هدایت و ارشاد خلق به سوی کمال و سعادت نیز هست. این هدایت و ارشاد از طریق نبوت و بعثت انبیاء صورت می‌گیرد و پیامبران از سوی خدا مأمور هدایت خلق می‌گردند.

۱. تفسیر لغوی و اصطلاحی نبوت

نبوت، بنا به عقیده بیشتر متکلمان، از ریشه «نَبَأَ» و در لغت به معنی خبر دادن، پیام‌آوری و پیامبری است و در اصطلاح دانش کلام در دو معنی به کار می‌رود: الف. معنی عام: نبوت عامه: اعتقاد داشتن به برانگیخته شدن (بعثت) پیامبران از سوی خدا و پذیرفتن آیینی است که آنان از سوی حق تعالی می‌آورند و نبی [= پیامبر] انسانی است که به وی وحی می‌شود. ب. معنی خاص: نبوت خاصه: اعتقاد داشتن به پیامبری و رسالت محمد بن عبدالله (ص)، پیامبر اسلام است.^{۱۸۰}

۲. وحی چیست؟

وحی در لغت به معنی اشارت، پیغام و سخن پوشیده است و در اصطلاح از دو دیدگاه قابل ملاحظه و بررسی است: الف. دیدگاه کلامی: به نظر متکلمان، آگاهی پیامبر از تعالیم و احکام الهی، در رؤیای صادق، یا به وسیله الهام [= معنایی در دل کسی افکندن] و خاصه از طریق نزول فرشته (جبرئیل) صورت می‌گیرد. متکلمان از این معانی به وحی تعبیر می‌کنند و نزول فرشته را برترین گونه وحی می‌شمارند و آن را وحی خاص می‌نامند و بر آنند که جبرئیل به صورتهای گوناگون از آسمان فرود می‌آید و احکام الهی را به پیامبر ابلاغ می‌کند تا پیامبر نیز آن احکام را به مردم ابلاغ نماید. در کتب کلامی، گاه، وحی خاص، ویژه پیامبرانی دانسته شده است که به مقام رسالت رسیده‌اند و اصطلاحاً رسول نامیده می‌شوند و مقامشان برتر از مقام نبی است، و گاه نبوت و رسالت و نبی و رسول به صورت مترادف به کار رفته است.^{۱۸۰}

ب. دیدگاه فلسفی: فلاسفه، جبرئیل، روح الامین و روح القدس، را تعبیّرات دینی و شرعی عقل فعال می دانند و بر آنند که وحی، معلول پیوند قوه خیال نبی با عقل فعال است. چنانکه پیوند قوه خیال اولیاء الله به عقل فعال سبب ظهور کرامت از سوی آنان می گردد. فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله و ابن سینا در التنبیّهات والاشارات بدین معنی تصریح کرده اند.^{۱۸۱} ابن سینا در پاسخ این انتقاد که اگر وحی چیزی جز پیوند قوه خیال نبی با عقل فعال نیست، چگونه پیامبر به گاه وحی فرشته را می بیند، می گوید: رواست تا پیامبر فرشته را با دو چشم خود ببیند، با او سخن بگوید و از او وحی بپذیرد، با این همه، آنچه می بیند وجودی خارجی نباشد؛ بلکه وجودی باشد که در قوه خیال وی شکل گرفته است.^{۱۸۲}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در برخی از آثار خود از دیدگاه فلسفی جانبداری می کند و در بیشتر آثار خویش ضمن نقد دیدگاه فلسفی، می کوشد تا به مدد فلسفه و با به کار گرفتن تعبیّرات و شیوه های فلسفی، از دیدگاه کلامی دفاع کند.

الف. پیروی از دیدگاه فلسفی: فخر رازی در المباحث المشرقیّه از نظریّه فارابی و ابن سینا در مورد وحی جانبداری می کند. وی در همین کتاب قوه عاقله، قوه متخیله و نیز نفس نبی را دارای ویژگیهایی می داند و وحی را معلول ویژگی قوه عاقله و متخیله می شمارد:

۱. ویژگی قوه عاقله: آن است که پیامبر دارای زمینه های خاص عقلی و ذهنی بسیاری است که به مدد آن زمینه ها، بی آنکه در به کارگیری آنها به لغزشی و خطایی گرفتار آید، بی درنگ به هدفها و دانشهای مختلف دست می یابد [= گونه ای وحی باطنی].

۲. ویژگی قوه متخیله: آن است که پیامبر از پرتو این قوه، در حال بیداری فرشتگان خدا را می بیند و از آنان کلام حق را می شنود و از امور غیبی (مغیبات) گذشته، حال و آینده خبر می گیرد^{۱۸۳} [= تعبیر دیگری از نظریّه ابن سینا]. نیز در اسرار التنزیل همانند فلاسفه، نه از هبوط فرشته بر زمین

بلکه از صعودِ نفسِ نبی به عالمِ علوی سخن می‌گوید و همانند ابن‌سینا تصریح می‌کند که تمام نفوس، استعداد چنین صعودی را دارند، اما برخی از آنها بویژه روح انبیاء مستعدتر و قوی‌ترند و از دیگر ارواح در کمال و جلال تمایز دارند.^{۱۸۳}

ب. دفاع از دیدگاه کلامی: این دفاع، گاه به صورت نقد آراء فلسفی انجام می‌گیرد و گاه با تطبیق تعبیرات فلسفی با اصطلاحات کلامی و رنگِ کلامی بخشیدن به اندیشه‌های فلسفی صورت می‌پذیرد:

۱. دفاع، در قالب نقد: فخر رازی در برخی از آثار خود نظریهٔ فلاسفه را نقد می‌کند و مردود می‌شمارد. چنانکه در شرح اشارات در تفسیر و نقد این سخن ابن‌سینا که «برخی از بیماران، صورتهای ظاهری و محسوس مشاهده می‌کنند که آنرا با خارج نسبتی نیست و بناچار معلول سببی باطنی است...»^{۱۸۴}، تصریح می‌کند که «رواداشتن و پذیرفتن چیزی که دیده می‌شود و شنیده می‌آید، اما در خارج ذهن موجود نیست، سفسطهٔ محض است.»^{۱۸۴} نیز در الملخص می‌گوید: اگر روا باشد تا آنچه وجودی خارجی ندارد مشاهده گردد، نمی‌توان به طور قطع و یقین حکم کرد که آنچه گرداگرد ماست واقعیت است، یا پنداری است ساختهٔ قوهٔ متخیله^{۱۸۵}؟! و در المطالب العالیه با طرح همین انتقاد، نظریهٔ فلاسفه را نادرست و سخنشان را سفسطه‌آمیز می‌خواند.^{۱۸۵}

۲. دفاع، به مدد فلسفه: نقد فخر رازی از نظریهٔ فلسفی مقدمهٔ اظهار نظری تازه در باب چگونگی وحی است. چنانکه در المطالب العالیه پس از نقد رأی فلاسفه چنین اظهار نظر می‌کند که: نفوس ناطقه دارای انواع گوناگون است و هر نوع از نفوس، معلولِ روحی (نفسی) فلکی است. فخر رازی، همانند برخی از فلاسفه، از ارواح فلکی - که اصل و سرچشمهٔ نفوس انسانی به‌شمار می‌آیند - به طباع تام [= فرشته = عقل فعال] تعبیر می‌کند و می‌گوید که طباع تام می‌توانند به اشکال گوناگون درآیند، بنابراین رواست که آنچه در خواب دیده می‌شود در بیداری نیز مشاهده گردد.^{۱۸۵} در این نظریه، فخر رازی طباع تام را به جای «فرشته» [= جبرئیل = عقل فعال] قرار می‌دهد

و با تکیه و تأکید بر تشکّل طباع تامّ به صور گوناگون (به جای تشکّل جبرئیل به صورتهای مختلف)، تفسیری فلسفی از نظریّه ظاهری و کلامی به دست می دهد و نظریّه ای ابراز می کند که در ظاهر به باور متکلمان می ماند و در باطن چیزی جز یک تفسیر فلسفی از وحی نمی تواند بود.

۳. مُعْجَزه، شناساننده پیامبر

معجزه، در لغت به معنی عاجزکننده است و در اصطلاح فلسفه و کلام کار خارق العاده ای است که از سوی مدّعی پیامبری صورت می گیرد و مردم از انجام دادن آن فرومی مانند. معجزه مقرون به تحدی است و هدف آن اثبات حقایق معجزه گر [= پیامبر] در ادّعی [= پیامبری] اوست.^{۱۸۶} به نظر فلاسفه، معجزه کردار پیامبر است و بنا به باور متکلمان کردار خداست:

الف. معجزه، کردار پیامبر: دیدگاه فلسفی: بر طبق این دیدگاه، معجزه معلول تأثیر نفس نبی و امداد روح قدسی اوست. به گفته فارابی، پیامبر به منزله جان جهان است و چنانکه نفس جزئی در پیکر متعلّق بدان تصرّف می کند، نفس نبی نیز دارای قوه ای قدسی است که می تواند در عالم کبیر - که به منزله کالبد اوست - تصرّف کند.^{۱۸۷}

ب. معجزه، کردار خدا: دیدگاه کلامی: بر طبق این دیدگاه، معجزه نه فعل نبی بلکه کردار خداست و به دست پیامبر انجام می پذیرد.^{۱۸۸}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی گاه نظریّه فلسفی را تأیید می کند، گاه با نقد نظریّه فلسفی به دفاع از دیدگاه کلامی برمی خیزد و گاه بی آنکه یکی از دو نظریّه را بر دیگری ترجیح دهد به توقّف می گراید:

الف. تأیید دیدگاه فلسفی: در کتاب المباحث المشرقیّه دیدگاه فیلسوفان مشائی را در باب معجزه مورد تأیید قرار می دهد و تحت تأثیر فارابی چنین اظهار عقیده می کند که معجزه معلول تأثیر نفس نبی در واقعیتهاست. بدین معنی که نفس نبی در ماده این جهان تأثیر می گذارد و در آن دگرگونی پدید

می آورد، فی المثل عصا را اژدها می کند و آب را به خون بدل می سازد (= دو معجزه از معجزات موسی (ع)) و کور مادرزاد و بیمار مبتلا به پیری را شفا می بخشد^{۱۸۸} (= از معجزات عیسی (ع)).

ب. دفاع از دیدگاه اسلامی: در برخی از آثار از جمله الملخص^{۱۸۸} ضمن نقد و رد دیدگاه فلسفی، معجزه را فعل خدا می شمارد و از دیدگاه کلامی دفاع می کند.

ج. گرایش به توقف: در المطالب العالیه^{۱۸۸} به گونه ای تردید و توقف می رسد. در این کتاب از تأثیر احتمالی نفوس انبیا سخن می گوید. همچنین از احتمالی اسناد امر خارق العاده به جن و فرشته و نیز به اتصالات فلکی و حرکات ستارگان گفتگو می کند و سرانجام باور جزئی فلاسفه را مبنی بر اینکه معجزه تنها معلول تأثیر قوه نفسانی پیامبر است ترجیحی بلامرجح می شمارد و بدین سان به تردید و توقف می گراید.

در باب فرق معجزه با کرامت و سحر و شعبده، فخر رازی همانند متکلمان اشعری معجزه و کرامت و سحر را از جمله امور خارق العاده می داند و بر آن است که فرق کردار خارق العاده اولیاء الله (= کرامت) با معجزه در تحدی است و فرق معجزه با سحر در معارضه. یعنی پیامبر منکران نبوت خویش را در کار معجزه به مبارزه و رقابت می طلبد و از آنان می خواهد که اگر می توانند به معجزه دست یازند (= تحدی)، اما اولیاء الله با منکران خویش به مبارزه بر نمی خیزند. به نظر وی با سحر و شعبده معارضه توان کرد، چنانکه ساحران کردارهای یکسان انجام می دهند، اما معارضه با معجزه ممکن نیست و مردم از انجام دادن معجزه ناتوانند.^{۱۸۹}

۴. حسن بعثت و هدف و فایده آن

متکلمان و حکمای الهی علی رغم نظریه منکران نبوت (= براهمه)^{۱۹۰} - که خرد را در راهنمایی انسان به سوی سعادت بسنده می دانند - به حسن بعثت اعتقاد دارند و آن را به سبب «لطف»^{۱۹۱} بودن، واجب عقلی [= دیدگاه معتزله و امامیه] و یا به سبب تحقق آن در عالم واقع، ممکن عقلی [= دیدگاه

اشاعره] می‌شمارند. بنا به‌باور آنان می‌توان هدفها و فواید نبوت را شامل هدفهای این‌جهانی (دنیوی) و آن‌جهانی (آخری) دانست:

الف. هدف و فایده این‌جهانی: شامل هدفها و فوایدی است که سعادت این‌جهانی بشر را تأمین می‌کند:

۱. حفظ بقای نوع بشر: دیدگاه فلسفی: بنا به‌باور حکما، پیامبر، با ارشاد خلق و تنظیم روابط اجتماعی مردم، بقای نوع انسان را تأمین می‌کند. توضیح آنکه: انسان، مدنی بالطبع است و باید در جامعه و در کنار هم‌نوعان خود و به‌مدد آنها زندگی کند. نیک پیداست که برای حُسن جریان امور در جامعه و برای جلوگیری از هرج و مرج و افزون‌طلبیهای انسان به‌قوانینی نیاز است و این نیاز با تحقق نبوت و از پرتو وجود نبی برآورده می‌شود.^{۱۹۲}

۲. شناخت سودمندها و ناسودمندها: دیدگاه کلامی: بنا به‌باور متکلمان، پیامبر گذشته از تأمین بقای نوع انسان، امور سودمند و ناسودمند، اعم از کردارها و خویهای (اخلاقی) نیک و بد، غذاها و داروهای سودمند و ناسودمند و... را به‌انسان می‌شناساند و حرفه‌ها و صنایع مفید و نیز کشاورزی را به‌مردم می‌آموزد و بدین‌سان سعادت آنها را در زندگی این‌جهانی تأمین می‌کند.^{۱۹۳}

ب. هدف و فایده آن‌جهانی: بنا به‌باور متفکران اسلامی، پیامبر از یک‌سو مردم را راهنمایی می‌کند تا ضمن برآورده‌ساختن نیازهای اصلی خود و «فراموش نکردن بهره خود از جهان»^{۱۹۴}، به‌ورطه دنیای دون درنیفتند و به‌مهلکه زندگی مادی گرفتار نیابند، و از سوی دیگر به‌آنها کردارهای نیک و معارف الهی می‌آموزد و نفسشان را در علم و عمل به‌کمال می‌رساند و بدین‌سان آنان را به‌سعادت جاودانی رهنمون می‌شود.^{۱۹۵}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در الاربعین والبراهین منکران نبوت را به‌شش گروه تقسیم می‌کند و پس از طرح نظریه آنها به‌نقد و رد باورهایشان می‌پردازد.^{۱۹۵} وی در باب هدف و فایده نبوت، همچون ابواب دیگر، آراء مختلفی بدین شرح بیان می‌دارد:

الف. تأیید دیدگاه فلسفی: در المباحث المشرقیه^{۱۹۶}، نظریه فلاسفه را تأیید می‌کند، یعنی انسان را مدنی بالطبع می‌شمارد و هدف نبوت را حفظ بقای نوع انسان می‌داند.

ب. طبقه‌بندی هدفها و پذیرش آنها: در المحصل^{۱۹۶} هدفها و فواید مختلف نبوت را طبقه‌بندی می‌کند و اعلام می‌دارد که نبوت دارای دو هدف کلی است: تأیید عقل، و دلالت عقل:

۱. تأیید عقل: بدین معنی که پیامبر احکامی را که خرد انسان بالاستقلال می‌تواند دریابد مورد تأیید قرار می‌دهد و آنرا استوار می‌دارد، فی‌المثل این حکم مسلم عقلی که: جهان دارای آفریدگاری است از سوی پیامبر تأیید و استوار می‌گردد.

۲. دلالت عقل: بدین معنی که از پرتو نبوت و به‌مدد پیامبر، خرد انسان به‌دریافت اموری می‌رسد که به‌تنهایی با تکیه بر عقل و بی‌یاری نقل به‌دریافت آنها نمی‌تواند رسید. فخر رازی سه مورد از دریافتهای عقلی را برمی‌شمارد که به‌مدد نقل (نبوت) تأیید می‌گردد و دوازده مورد را مطرح می‌کند که عقل با دلالت نقل به‌دریافت آنها می‌رسد. موارد مطرح‌شده از سوی فخر رازی، تمام اهداف این‌جهانی و آن‌جهانی نبوت را در بر می‌گیرد.^{۱۹۷}

ج. تأکید بر هدف اخروی: در المطالب العالیه، نبوت را دارای دو هدف می‌شمارد:

۱. هدف اخروی (اصلی): و آن ارشاد خلق و دعوت مردم به‌زندگی اخروی و حیات ابدی و توصیه آنها به‌بی‌مقدارشمردن و خوارداشتن زندگی دنیوی است.

۲. هدف دنیوی (فرعی): و آن تنظیم روابط دنیوی مردم است. فخر رازی، با ائتصاف هدف اخروی به‌صفت اصلی و متصف ساختن هدف دنیوی به‌صفت فرعی، بر هدف اخروی نبوت تأکید می‌ورزد و آنرا هدف واقعی برانگیخته‌شدن پیامبران می‌شمارد.^{۱۹۸}

۵. نبوت خاصه: پیامبری محمد (ص)

دانستیم که اعتقاد داشتن به پیامبری پیامبر اسلام را نبوت خاصه می نامند. آنچه در باب معجزه، وحی، و حسن بعثت گفته آمد، معانی و ویژگیهایی است که در باب همه پیامبران و نیز پیامبر اسلام صادق است. آنچه اختصاصاً در این قسمت باید مطرح شود دلیلهای اثبات پیامبری محمد (ص) از دیدگاه متکلمان، بویژه از دیدگاه فخر رازی است. این دلیلهای را می توان با توجه به برخی از آثار متکلمان، خاصه با عنایت به آثار فخر رازی، بدین شرح طبقه بندی و نامگذاری کرد:

الف. دلیل معجزات: مهمترین دلیل متکلمان: این دلیل بر دو مقدمه بنیاد شده است: ادعای پیامبری، و معجزه گری، بدین معنی که هر کس ادعای پیامبری کند و به کردارهایی خارق العاده دست یازد، که دیگران از انجام دادن آن فرومانند، پیامبر است و چون ادعای نبوت از سوی محمد (ص) و نیز معجزه گری از سوی وی به تواتر اثبات شده است، پیامبری وی مسلم خواهد بود. معجزات پیامبر را می توان به دو دسته عام و خاص تقسیم کرد:

۱. معجزه عام: قرآن، که برترین معجزه پیامبر اسلام به شمار می آید.^{۱۹۹}
 ۲. معجزات خاص: سایر معجزات، مثل شق القمر، سخن گفتن با حیوانات بی زبان، سیر ساختن گرسنگان کثیر با طعامی قلیل و نظایر آن.
- دلیل معجزات در تمام آثار کلامی به عنوان مهمترین دلیل پیامبری محمد (ص) مطرح شده است.

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در بیشتر آثار خود، با تکیه بر دلیل معجزات، نبوت پیامبر اسلام (ص) را اثبات کرده و در برخی از آثار خویش با تحلیل مقدمات این دلیل به شرح تفصیلی آن پرداخته است. وی در برخی از آثار خود، بدون به دست دادن هر گونه طبقه بندی معجزات پیامبر را بر شمرده و در برخی از آثار خویش مثل الاربعین و البراهین با معیار حس و عقل به طبقه بندی معجزات پرداخته و آنها را به دو قسم عقلی و حسی تقسیم کرده است:

۱. معجزات عقلی: شش قسم است: اول: امی بودن، دوم: آوردن قرآن دفعهً واحده بدون تمهید مقدمات قبلی، سوم: پایداری در برابر رنجهای در کار پیامبری، چهارم: استجاب دعا، پنجم: خبر دادن از غیب، ششم: ذکر خبر بعثت وی در کتب آسمانی پیشین مثل تورات و انجیل.

۲. معجزات حسی: سه قسم است: اول: معجزات خارج از ذات پیامبر، مثل شق القمر، دوم: معجزات در ذات پیامبر، مثل وجود نور (نور محمدی) در ذات وی، سوم: معجزات در صفات پیامبر، و آن داشتن صفات پسندیده و منزّه بودن از صفات ناپسندیده است.^{۲۰۰}

ب. دلیل طبیعت نبوت (دلیل خوی و کردار پیامبر): دلیل ابتکاری جاحظ: بر طبق این دلیل، طبیعت و ذات نبوت همانا مقتضی آوردن آیینی است که بشر را به سعادت رهنمون شود. همچنین برابر این دلیل، خوی، گفتار، کردار و روش پیامبر نیز باید با آیینی که خود آورده است تطبیق کند و چون پیامبر اسلام آورنده سعادت بخش‌ترین آیینها و سلوک و سیرت او زبانزد خاص و عام بود، بی‌گمان پیامبر خواهد بود.^{۲۰۱}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در المحصل^{۲۰۱}، ضمن تصریح بدین معنی که این طریقه برگزیده جاحظ است و غزالی نیز در المنقذ من الضلال^{۲۰۲} آنرا پذیرفته است، آنرا چنین مطرح می‌کند: «خوی، کردار، احکام و سیرت پیامبری گواه صحت پیامبری اوست، و اگر هر یک از این ویژگیها به تنهایی دلیل کافی بر اثبات پیامبریش نباشد، بی‌گمان مجموع آنها پیامبری وی را اثبات می‌کند»^{۲۰۱}.

ج. دلیل انتخاب و ترقی: دلیل ابن سینا: بر طبق این دلیل، سیر تدریجی هستی به سوی کمال که از اخس به سوی خسیس، و از کامل به سوی اکمل در حرکت است، وجود نبی را - که در مرتبه و پایگاه همچون فرشتگان است - ضروری می‌سازد.^{۲۰۳}

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در کتاب المطالب العالیه با دادن عنوان «انتخاب و ترقی» به دلیل ابن سینا به گونه‌ای دیگر به طرح و شرح و تفسیر این دلیل می‌پردازد. برابر تفسیر فخر رازی، هستی دارای چهار مرتبه است: جماد، نبات، حیوان، و فرشته. جماد فروترین مرتبه هستی است، فراتر از آن نبات است و فراتر از نبات، حیوان. برترین گونه حیوان، حیوان ناطق، یعنی انسان است. انسان خود دارای سه مرتبه است:

۱. مرتبه فرودین: مرتبه مقصران: که مرتبه عامه مردم است.
۲. مرتبه میانین: مرتبه کاملان غیرمکمل: این مرتبه به کاملترین مردمان در هر زمان اختصاص دارد و آن مرتبه کاملانی است که به اصلاح و تکمیل دیگران نمی‌پردازند و تنها به کمال بخشیدن به نفس خود مشغولند. به نظر فخر رازی قطب عالم در عرف صوفیه، ولی در عرف اهل سنت، و امام معصوم، در عرف امامیه، دارای مرتبه کاملان غیرمکمل‌اند.
۳. مرتبه برین: مرتبه کاملان مکمل: مقام انبیاء: و آن مرتبه کسانی است که در قوه نظری و عملی کاملند و بر خلاف کاملان غیرمکمل به تکمیل و اصلاح دیگران نیز می‌پردازند. کاملان مکمل، همان انبیائند و به سبب تکمیل و اصلاح خلق شایسته مقام رهبری خواهند بود و از آن‌رو که در نظام هستی هر مرتبه فروتر با مرتبه فواتر پیوند دارد، پایگاه انبیاء همانا پایگاه فرشتگان مجرد ملاً اعلی است و چنانکه در بحث معجزه گفته آمد به سبب داشتن چنین پایگاهی است که به منزله جان جهانند و می‌توانند در ماده این عالم تصرف کنند. فخر رازی بر آن است که پیامبران دارای چهار صفت‌اند و بنا به تفسیری که وی از سوره «والعصر» به دست می‌دهد این چهار صفت در آیه‌های مختلف این سوره آمده است:

- صفت اول: کمال قوه نظری = *الَّذِينَ آمَنُوا* در سوره «والعصر».
- صفت دوم: کمال قوه عملی = *وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* در سوره «والعصر».
- صفت سوم: کوشش در تکمیل قوه نظری دیگران = *وَتَوَّصَّوْا بِالْحَقِّ* در سوره «والعصر».

– صفت چهارم: کوشش در تکمیل قوه عملی دیگران = وَتَوَاصَوْا
بِالصَّبْرِ در سوره و آل‌عصر.^{۲۰۴}

د. دلیل اخبار پیامبران پیشین: بر طبق این دلیل – که فخر رازی نیز در
المحصل^{۲۰۵} آن را مطرح کرده است – چون در کتب آسمانی پیامبران پیشین
از نبوت محمد(ص) خبر داده شده است، پیامبری وی مسلم می‌گردد.^{۲۰۶}

قسمت دوم: افعال آن جهانی خدا

فعل آن جهانی (آخری) خدا، معاد، حساب و ثواب و عقاب است. معاد،
در لغت، به معنی بازگشت و نیز به معنی جای بازگشت و عالم آخرت
است. در اصطلاح دانش کلام، معاد بازگشت روح یا جسم، و یا بازگشت
روح و جسم انسان به جهان دیگر، پس از مرگ وی در این جهان است. در
این قسمت، نخست از امکان معاد سخن می‌رود، سپس اقسام معاد مورد
بحث و بررسی قرار می‌گیرد و آنگاه دیدگاه فخر رازی در باب معاد طرح
می‌گردد:

فصل اول: امکان معاد

متکلمان و فیلسوفان از سه دیدگاه، مسأله امکان معاد را مورد توجه و
بررسی قرار داده‌اند:

۱. دیدگاه مثبت

بر طبق این دیدگاه – که متکلمان اسلامی و حکمای الهی از آن جانبداری
می‌کنند – امکان تحقق معاد را عقل و نقل تأیید می‌کند. حیات آدمی محدود به
حیات مادی این جهانی نیست و «فروشدن دانه انسان در زمین و غروب ظاهری
خورشید آدمی مقدمه بر آمدنی ابدی و طلوعی بی غروب است».^{۲۰۷}

۲. دیدگاه منفی

بر طبق این دیدگاه – که عقیده حکمای طبیعی و مادی است – امکان معاد

وجود ندارد و آن کس که «از این دورا هه آز و نیاز»^{۲۰۸} گذشت به هیچ روی بازآمدنش نیست و این از آن روست که حقیقت انسان همین پیکر جسمانی یا قوایی مادی است و چون مرگ فرارسد، انسان، یکسره به کام نیستی فرومی رود و چیزی جز مواد عنصری پراکنده از پیکر وی باقی نمی ماند.

۳. دیدگاه توقّف و تردید

بر طبق این دیدگاه - که به جالینوس حکیم نسبت داده می شود - دلیلی قطعی بر امکان معاد و نیز برهانی استوار بر نفی معاد وجود ندارد. با آنکه جالینوس طرفدار جسمانیت نفس و فنای آن با مرگ بدن است [= نفی معاد]، امکان روحانیت و بقای آن را نیز مردود نمی شمارد [= اثبات معاد].^{۲۰۹}

فصل دوم: اقسام معاد

طرفداران دیدگاه مثبت، یعنی متفکرانی که معاد را ممکن می دانند، در باب روحانیت و جسمانیت معاد اختلاف نظر دارند. برخی معاد را جسمانی، برخی روحانی، و برخی جسمانی-روحانی دانسته اند. این اختلاف نظر، معلول اختلاف عقیده در باب حقیقت انسان است. آنان که حقیقت انسان را امری جسمانی می دانند به معاد جسمانی محض اعتقاد دارند و آنان که حقیقت آدمی را نفس مجرّد می شمارند به معاد روحانی یا معاد روحانی-جسمانی معتقدند:

۱. معاد جسمانی: دیدگاه متکلمان

معاد جسمانی بازگشت پیکرهاست در روز رستاخیز، و هستی یافتن آنها بدان گونه که در این جهان هستی داشته اند.^{۲۱۰} بدین معنی که به عقیده طرفداران نظریه اعدام [= اشاعره و مشایخ معتزله] حق تعالی پیکر نابود شده انسان را دوباره می آفریند و در آن حیات می دمد، و بنا به باور طرفداران نظریه تخریب [= برخی از کرامیه، امامیه و ابوالحسن بصری و

محمود خوارزمی] خدا اجزای اصلی پراکنده پیکر انسان را در روز رستاخیز گرد می آورد و آن را زنده می سازد و بدین سان معاد تحقق می یابد. معتقدان به معاد جسمانی بر وجود بهشت و دوزخ مادی و شادمانی و رنج حسی در جهان دیگر تأکید می ورزند.^{۲۱۱}

۲. معاد روحانی: دیدگاه حکمای الهی

معاد روحانی، جدایی نفس مجرد از پیکر جسمانی پس از مرگ جسم و پیوستن آن به عالم مجردات است. بدین معنی که چون از دیدگاه حکمای الهی، نفس ذاتاً روحانی است، فنا نمی پذیرد و پس از نابودی پیکر جسمانی به عالم مجردات (ارواح) می پیوندد. به نظر حکمای الهی، مزد و کیفر نیز روحانی است و بهشت چیزی جز شادمانی و ابتهاج نفوس و دوزخ چیزی جز رنج و تیره بختی ارواح نیست.^{۲۱۲}

۳. معاد جسمانی-روحانی

مراد از معاد جسمانی-روحانی آن است که روح و جسم در آخرت بازگردد. بدین معنی که چون نفس، جوهری است مجرد و باقی، در روز رستاخیز دوباره به بدن تعلق می گیرد و بدین گونه معاد جسمانی-روحانی تحقق می یابد. بسیاری از علمای اسلامی از نظریه معاد جسمانی-روحانی دفاع کرده اند، از جمله آنها می توان از غزالی، کعبی، حلیمی، راغب و قاضی ابوزید دبوسی از قدماء معتزله و ابن هیثم کزّامی و برخی از علمای امامیه نام برد.^{۲۱۳}

دیدگاه فخر رازی در معاد

از آنجا که اعتقاد داشتن به روحانیت یا جسمانیت معاد، معلول اعتقاد به روحانی بودن یا جسمانی بودن حقیقت انسان است، می توان گفت که فخر رازی در پاره ای از آثار خویش، هرچند نه آشکارا، به معاد روحانی اعتقاد می ورزد و در بیشتر آثارش صراحتاً از معاد جسمانی دفاع می کند:

۱. گرایش ضمنی به معاد روحانی: اثبات نفس مجرد، به عنوان حقیقت

انسان، در پاره‌ای از آثار فخر رازی از سوی وی مستلزم اعتقاد وی به معاد روحانی است. اما در هیچیک از این آثار اساساً بحث معاد روحانی طرح نشده است. با این همه، تأمل در سخنان فخر رازی در زمینه تجرد و بقای نفس، خاصه در کتاب النفس والروح و شرح قواهما در اعتقاد وی به معاد روحانی برای تأمل‌کننده تردید باقی نمی‌گذارد، هرچند که فخر رازی خود بدین باور تصریح نکرده است. چنانکه پس از ذکر این سه آیه که: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ^{۱۱۲}، النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا^{۱۱۳}، وَأُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا^{۱۱۴} چنین نتیجه می‌گیرد که این حقیقت انسانی [= نفس] است که پس از مرگ تن باقی و زنده است و لذت و الم را ادراک می‌کند، در حالی که پیکر جسمانی نابود شده است و پافشاری بر زنده بودن آن چیزی جز سفسطه نیست. همچنین پس از استناد به آیه یا آیتها النفس المطمئنة أرجعى إلى ربك راضية مرضية^{۱۱۵}، بدین معنی تصریح می‌کند که نفس با مرگ بدن نمی‌میرد، بلکه از پیکر جسمانی مفارقت می‌کند و به عالم قدس و جلال [= عالم ارواح] می‌رود.^{۱۱۵} در سخنان فخر رازی سه نکته اساسی قابل ملاحظه است: بقای نفس پس از مفارقت آن از بدن، پیوند نفس با عالم ارواح، و ادراک لذت و الم از سوی نفس که بی‌گمان ادراک لذت و الم روحانی است. و معاد روحانی نیز معنایی جز مفارقت نفس از بدن و بقای آن پس از مرگ تن و پیوندش با عالم ارواح نمی‌تواند داشت، و مزد و کیفر، یا بهشت و دوزخ روحانی - که طرفداران معاد روحانی بدان اعتقاد دارند - نیز جز ادراک لذت و الم روحانی از سوی نفس نمی‌تواند بود.

۲. دفاع آشکار از معاد جسمانی: فخر رازی در بیشتر آثار خود حقیقت انسان را اجزای اصلی تغییرناپذیر پیکر جسمانی می‌داند و بر آن است که در این جهان امر و نهی و ستایش و نکوهش متوجه اجزای اصلی است و در آن جهان حشر و نشر و ثواب و عقاب نیز متوجه همین اجزا خواهد بود. بنابراین بعث [= معاد] معنایی جز اعاده اجزای اصلی بدن نمی‌تواند داشت و این از آن‌روست که اعتقاد داشتن بدین معنی که حقیقت انسانی نه نفس

مجرد بلکه پدیده‌ای جسمانی است از یک سو، و اعتقاد به رستاخیز مردگان از سوی دیگر، منطقاً نتیجه‌ای جز اعتقاد به معاد جسمانی نخواهد داشت. فخر رازی، اعاده را گردآوری اجزای پراکنده پیکر انسانی و آفرینش حیات و عقل در آن از سوی حق تعالی می‌داند^{۲۱۶}، زیرا بر خلاف بیشتر اشاعره و همانند برخی از امامیه و کرامیه و معتزله به نظریه تخریب^{۲۱۷} اعتقاد دارد. وی نخست امکان معاد جسمانی، و سپس وقوع آن را اثبات می‌کند^{۲۱۸}:

الف. اثبات امکان معاد جسمانی: فخر رازی به منظور اثبات معاد جسمانی می‌گوید: اولاً: خدا بر تمام ممکنات تواناست و اعاده [= معاد] نیز در شمار ممکنات است؛ ثانیاً: خدا به تمام معلومات، اعم از کلی و جزئی عالم است. بنابراین اجزای اصلی و پراکنده مکلفان را، حتی اگر در شرق و غرب گیتی پراکنده شده باشد، می‌شناسد و می‌تواند آنها را گرد آورد. بنابراین امکان معاد جسمانی مسلم است [= برهان عقلی]، ثالثاً: نصوص قرآن و روایات امکان بعث جسمانی را اثبات می‌کند^{۲۱۸} [= دلیل نقلی].

ب. اثبات وقوع معاد: فخر رازی بر آن است که عقل و نقل معاد جسمانی را تأیید می‌کند. از لحاظ نقلی عقیده دارد که چون پیامبر راستگو از وقوع حشر جسمانی خبر داده است، روی دادن آن مسلم خواهد بود. از لحاظ عقلی وقوع معاد را در تفسیر کبیر، پس از طرح مثالها و آیه‌هایی که مؤید معاد تواند بود، با دوازده برهان عقلی اثبات می‌کند.^{۲۱۹} دو برهان از این دوازده برهان را در آثار دیگرش از جمله الاربعین و البراهین و در جایی دیگر از تفسیر کبیر نیز تکرار می‌کند. این تکرار شاید بتواند قرینه‌ای بر توجه خاص فخر رازی به این دو برهان محسوب شود. چرا که شاید بتوان گفت این دو برهان دارای ویژگیها و تازگیهایی خاص است. هر دو برهان بر این بنیاد نهاده است که حکمت خداوندی اقتضای آن دارد که عدالت اجرا گردد و نیکوکاران به سعادت و آسودگی برسند. بنابراین، می‌توان برهان نخست را برهان لزوم اجرای عدالت نامید و برهان دوم را برهان لزوم حصول لذت و سعادت خواند:

۱. برهان لزوم اجرای عدالت: بر طبق این برهان چون در این جهان عدالت اجرا نمی‌گردد، جهانی دیگر باید تا در آنجا عدالت به‌طور کامل اجرا گردد. هر روز در این جهان شاهدیم که «یکی بدکند نیک پیش آیدش» و نیز می‌بینیم که «یکی جز به‌نیکی جهان نَسِیَرَد» اما جز درد و رنج حاصلی نبرد و «همی از نژندی فروپژمرد». ^{۲۲۰} بنابراین اگر جهانی دیگر نباشد که در آن نیکوکار مزد یابد و بدکار کیفر ببیند، این دنیا و این آفرینش عبث و باطل است و لایق حکمت حکیم (خدا) نیست. ^{۲۲۱}

۲. برهان لزوم حصول سعادت و لذت: بر طبق این برهان چون این سرای نه سرای لذت و سعادت است، سرایی دیگر باید تا در آن نیکوکاران به سعادت برسند و به لذت دست یابند. توضیح آنکه عَلَتِ غایبی آفرینش خلق از سوی حق تعالی یکی از این سه امر تواند بود:

نخست: بی‌خبری محض و دوری خلق از رنج و راحت: این امر، تحصیل حاصل است و کرداری است عبث، چرا که پیش از آفرینش «و آن وقت که در عدم بودیم این معنی خود حاصل بود». ^{۲۲۲}

دوم: گرفتار آمدن خلق به رنج و عذاب: این امر با حکمت و رحمت و بی‌نیازی حق سازگاری ندارد.

سوم: رسیدن خلق به راحت و سعادت: بی‌گمان عَلَتِ غایبی آفرینش جز این نتواند بود، و از آنجا که این سرای، سرای رنج است و «در این عالم هیچ راحت نبود و آنچه مردم او را راحت پندارند دفع الم بود... پس عالم دیگر باید تا بعد از این عالم، آن لذت و سعادت در آن عالم حاصل شود». ^{۲۲۳}

یادداشتها

۱. برای نمونه: ر.ک: شرح عبارات المصطلحة بين المتكلمين، الذکری الافیه للشیخ الطوسی، جلد دوم یادنامه شیخ طوسی، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰ ش، ص ۲۳۷-۲۴۰؛ کشف الظنون عن اسامی الکتاب و الفنون، حاج خلیفه کاتب چلبی، چاپ بیروت، ۱۵۰۳/۲؛ کتاب التعریفات، الشریف علی بن محمد جرجانی، مصر، الطبعة الاولى، ۱۳۰۶ هـ، ص ۶۷، ۸۰ و ۱۰۴؛ شرح المقاصد فی کلام، سعدالدین تفتازانی، استانبول، چاپ سنگی، ۱۳۰۵ هـ، ۱/۵ و ۱۰-۱۳، ۲۷۲/۲؛ شرح المواقف فی علم الکلام، قاضی عضدالدین ایبجی، شرح میرسیدشریف جرجانی، علی بن محمد الحسینی، با حاشیه حسن چلبی و عبدالکریم سیالکوتی، مصر، ناشر محمد افندی، ۱۳۲۵ هـ، ۱/۲۶، ۴۲-۴۳ و ۴۷؛ کتاب النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، المصنف: العلامة الحلّی، الشارح: الفاضل المقداد، قم، چاپ ستاره، افست قائم، چاپ هفتم، ۱۴۰۲ هـ، ص ۵.

۲. شرح مواقف، ۱/۴۲-۴۳، تعریفات جرجانی، ص ۱۰۴. حاج خلیفه تصریح می‌کند که متکلمان قدیم «ذات و صفات خدا» را موضوع علم کلام می‌دانستند. وی همچنین می‌گوید: متکلمان متأخر موضوع کلام را «معلوم [= آنچه علم بدان تعلق می‌گیرد]» از آن جهت که اثبات عقاید دینی بدان بستگی دارد، دانسته‌اند (کشف الظنون، ۱۵۰۳/۲، شرح المقاصد، ۱/۱۰). پس از اختلاط کلام و فلسفه، متکلمان موضوع کلام را موجود بسماء موجود (= موضوع فلسفه) دانستند و در تفاوت کلام و فلسفه به تقیید و عدم تقیید به شریعت بسنده کردند (شرح مقاصد، ۱/۱۱؛ شرح مواقف، ۴۷/۲).

۳. در زمستان ۱۳۶۴ تألیف مقاله‌ای در باب آراء کلامی فخرالدین رازی از سوی مسؤولان محترم مجله معارف به‌این‌بنده پیشنهاد شد. مقاله پیشنهادی، با استفاده از آثار فخر رازی بویژه با بهره‌گیری از یادداشتها و فیشهایی که در طول بیش از دوازده سال (تا سال ۱۳۶۴) جهت تألیف و تنظیم فرهنگ مصطلحات کلامی، به‌وسیله این‌جانب فراهم آمده است، تألیف و تدوین شد. در آخرین مراحل تدوین مقاله، کتابی ارزشمند و محققانه در احوال و آثار و آراء فخر رازی به‌دست نگارنده رسید، به‌نام فخرالدین اُرّازی و آراءه الکلامیة و الفلسفیة، محمد صالح الزرکان، قاهره، دارالفکر، تاریخ پایان مقدمه، ۱۳۸۳ هـ/۱۹۶۳ م، ۶۷۸ ص. مؤلف دانشمند فخرالدین اُرّازی، با استفاده از آثار چاپ‌شده و نیز با بهره‌گیری از

نسخه‌های خطی آثار چاپ‌نشده فخر رازی اثری محققانه تألیف کرده است. نگارنده در تدوین مقاله حاضر از این کتاب، بویژه از مطالبی که از نسخه‌های خطی آثار فخر رازی در آن نقل شده است، با ذکر مأخذ بهره‌جست و در مواردی که با نتیجه‌گیریها و نظریه‌های مؤلف محقق کتاب همداستان نبود، در حواشی مقاله متذکر گردید (رک. شماره ۴۱، ۸۶ حواشی همین مقاله، به‌عنوان نمونه).

۴. الهیات شفا ابن سینا، چاپ سنگی، قم، انتشارات بیدار، ص ۴۹۱؛ شرح منظومه حکمت (چاپ سنگی)، ص ۱۸-۲۲؛ نه‌ایه الاقدام فی علم الکلام، عبدالکریم الشهرستانی، تصحیح آلفرد جیوم، دارالکتاب اللبنانی، ص ۲۱۳؛ کتاب الاربعین فی اصول الدین، امام فخرالدین محمد بن عمر الرازی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ هـ، ص ۱۰۰؛ البراهین در علم کلام، فخرالدین رازی، تصحیح سیدمحمدباقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ هـ، ۳۹/۱-۴۰ و ۸۳؛ ارشاد الطالین الی نهج المسترشدين، فاضل مقداد، تحقیق السید محمد الرجائی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۳۳-۳۴.

۵. الاشارة، الخمسين/با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۶. المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات، للامام فخرالدین محمد بن عمر الرازی، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۹۶۶ م، ۱۸/۱-۲۵؛ الاربعین (امام فخر)، ص ۱۰۰؛ البراهین، ۸۳/۱.

۷. المباحث المشرقیه، ۳۴/۱. امام فخر در البراهین، ضمن تقسیم اقوال در این باب می‌نویسد: «قول سیوم آن است که حقیقت وجود در حق واجب و ممکن یکی است و آنچه معنی وجود است در حق باری تعالی وجود بشرط التجرد عن الهیات (است)» و آنگاه می‌گوید: «و اما قول سیوم اختیار ابوعلی سیناست و به‌نزدیک ما این درست نیست و ما را بر بطلان آن برهان بسیار است» (البراهین، ۸۳/۱) و بدین‌سان دو عقیده متضاد، یکی در المباحث المشرقیه و دیگری در البراهین به‌این‌سینا نسبت می‌دهد.

۸. تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، از خواجه نصیرالدین طوسی، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۹ هـ، ص ۹۷.

۹. التفسیر الکبیر، للامام الفخر الرازی، ۱۲/۱۷۳.

۱۰. المعالم فی اصول الدین، ص ۱۰-۱۱؛ المطالب العالیه، ۱۱۰/۱ (خطی)/با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۱۷۳.

۱۱. حواشی میرسید شریف جرجانی بر شرح مطالع، چاپ سنگی، ۱۲۹۳ هـ، صفحه چهارم.

۱۲. فخرالدین الرازی، ص ۱۷۸-۱۷۹.

۱۳. رساله منطق، دانشنامه علانی، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، تصحیح دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، تهران، کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم، ۱۳۵۳ هـ، ص ۱۴۹.

۱۴. در تصوف عابدانه بر مجاهده و ریاضت تأکید می‌شود و در عرفان عاشقانه بر عشق و مشاهده (رک. مقدمه استاد فقید جلال‌الدین همایی بر کتاب معباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود بن علی کاشانی).

۱۵. حواشی میرسید شریف بر شرح مطالع، صفحه چهارم؛ المباحث المشرقیه، ۴۵۱/۲.
۱۶. نهاية الأقدام، ص ۱۲۴؛ المباحث المشرقیه، ۴۵۱/۲.
۱۷. المباحث المشرقیه، ۴۵۰/۲-۴۵۱؛ المطالب العالیه (خطی)/با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۱۸۶.
۱۸. تلخیص المحصل، ص ۵۱.
۱۹. لوامع الیئات شرح اسماء الله تعالی و الصفات، فخرالدین محمد بن عمر الخطیب الرازی، تحقیق و تعلیق طه عبدالرؤف سعد، قاهره، مكتبة الکلیات الازهریه، ۱۳۹۶ هـ/۱۹۷۶ م، ص ۱۰۴؛ تفسیر کبیر، ۱۹۹/۴.
- ۲۰ و ۲۱ و ۲۲. تفسیر کبیر، ۱۱۴/۲-۱۱۵؛ ۱۶۰/۲۱؛ نیز رک. فخرالدین الرازی، ص ۱۹۶.
۲۳. المطالب العالیه (خطی)/با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۱۹۵.
- ۲۴ و ۲۵. فخرالدین الرازی، ص ۱۸۶؛ وصیت نامه، فخرالدین رازی (چاپ شده در پایان فخرالدین الرازی)، ص ۴۶۰؛ البدایه و النهایه، الحافظین کثیر، بیروت، مكتبة المعارف، الطبعة السابعة، ۱۴۰۸ هـ ق، ۵۶/۱۳.
۲۶. به نظر مؤلف کتاب فخرالدین الرازی، تقسیم ادله وجود خدا با توجه به امکان و حدوث اجسام و اعراض، ابتکار فخر رازی است و پیش از وی این ادله بدین سان تقسیم و تبویب نشده است (فخرالدین الرازی، ص ۱۸۸).
۲۷. تفسیر کبیر، ۹/۱۷؛ لباب الاشارات، فخرالدین محمد عمر الرازی، ضمیمه الشیبهات و الاشارات، چاپ دانشگاه تهران، ص ۲۵۴.
۲۸. المباحث المشرقیه، ۴۴۸/۲-۴۴۹؛ الاربعین، ص ۷۰؛ البراهین، ۵۲/۱-۵۳؛ تلخیص المحصل، ص ۲۲۴؛ تفسیر کبیر، ۱۹/۱۷.
۲۹. الاربعین، ص ۸۴-۸۵؛ البراهین، ۶۶/۱-۶۷؛ تلخیص المحصل، ص ۲۴۵؛ تفسیر کبیر، ۹/۱۷.
۳۰. المباحث المشرقیه، ۴۵۰/۲؛ الاربعین، ص ۸۶؛ البراهین، ۶۹/۱-۷۴؛ تلخیص المحصل، ص ۲۴۲؛ تفسیر کبیر، ۱۰/۱۷.
۳۱. المباحث المشرقیه، ۴۵۱/۲؛ الاربعین، ص ۹۰؛ البراهین، ۷۴/۱-۷۵؛ تلخیص المحصل، ص ۲۲۴-۲۴۵؛ تفسیر کبیر، ۱۰/۱۷.
۳۲. المطالب العالیه (خطی)/با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۱۹۸.
۳۳. الهیات شفا (چاپ سنگی)، ص ۴۸۸-۴۹۱؛ نیز رک. فخرالدین الرازی، ص ۱۶۸؛ الفصل فی الملل و الاوهواء و النحل، ابو محمد علی بن احمد بن حزم الظاهری، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۹۷۵ م، ۱۷۳/۲-۱۷۴؛ تلخیص المحصل، ص ۳۱۵؛ شرح مقاصد، ۱۲۴/۲-۱۲۵.
۳۴. تلخیص المحصل، ص ۳۱۴؛ شرح مقاصد، ۱۲۴/۲-۱۲۵.
۳۵. کتاب آئمهید، ابوبکر محمد بن الطیب الباقلائی، تصحیح الأب رتشر و یوسف مکارثی

- الیسوعی، بیروت، المكتبة المشرقیة، ۱۹۵۷ م، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ شرح مقاصد، ۱۲۴/۲-۱۲۵.
۳۶. لوامع آلییات، ص ۹۹-۱۰۰؛ الاشارة (خطی)/با واسطه فخرالدین آلوازی، ص ۲۰۵.
۳۷. المباحث المشرقیة، ۴۹۷-۴۹۸/۲.
۳۸. تفسیر کبیر، ۱۱۲/۱-۱۱۴؛ تلخیص المحصل، ص ۳۱۵؛ الاربعین، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ البراهین، ۲۰۵-۲۰۰/۱.
۳۹. البراهین، ۲۰۶/۱.
۴۰. التمهید، ص ۲۶۴؛ نیز رک. المطالب العالیة، ۱۷۲/۱ و ۱۷۷ (خطی)/با واسطه فخرالدین آلوازی، ص ۲۰۶.
۴۱. مؤلف کتاب فخرالدین آلوازی پس از طرح نظریه‌های سه گانه در باب امکان یا عدم امکان شناخت ذات خدا چنین اظهار نظر می‌کند که فخر رازی در آثار خود از هر سه نظریه (در زمانهای مختلف) دفاع کرده است. وی تصریح می‌کند که فخر رازی در المباحث المشرقیة، المحصل الاربعین و تفسیر کبیر از نظریه ناممکن بودن شناخت ذات خدا در دو جهان جانبداری کرده و برهانی تازه بر برهین طرفداران این نظریه افزوده است (فخرالدین آلوازی، ص ۲۰۵). اما چنانکه در متن مقاله مطرح شد آنچه از مطالب کتب مورد استفاده مؤلف فخرالدین آلوازی برمی آید تنها نفی امکان شناخت ذات خدا در این جهان است.
۴۲. المقصد الآسنی شرح اسماء الله الحسنی، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الفزالی الطوسی، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الثانیة، ۱۳۲۴ هـ، ص ۶؛ شرح مقاصد، ۱۶۸/۲-۱۶۹.
۴۳. لوامع آلییات، ص ۱۸-۱۹ و ۲۷؛ تفسیر کبیر، ۱۱۰/۱-۱۱۱.
۴۴. التمهید، ص ۲۲۷؛ کتاب الارشاد الی قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد، للامام الحرمین الجونی، تصحیح الدكتور محمد یوسف موسی علی عبدالمنعم عبدالحمید، مصر، مكتبة الخانجي، ۱۹۵۰ م/۱۳۶۹ هـ، ص ۱۴۱؛ البصیر فی الدین، ابی المظفر الاسفراینی، تصحیح و تعلیق محمد زاهد بن الحسن الکوثری، مصر، مكتبة الخانجي، ۱۳۷۴ هـ، ص ۶۰؛ تفسیر روض الجنان و روح الجنان، شیخ ابوالفتوح رازی، تصحیح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۱/۱، ۳۴۰/۵؛ علم الیقین فی اصول الدین، مولی محسن الکاشانی، [قم]، انتشارات بیدار، ۱۳۵۸ هـ، ۹۹/۱؛ المقصد الآسنی، ص ۳؛ لوامع آلییات، ص ۱۸؛ تفسیر کبیر، ۱۰۸/۱؛ شرح مقاصد، ۱۶۸/۲-۱۶۹؛ شرح مواقف، ۲۰۷/۸.
- ۴۵ و ۴۶. المقصد الآسنی، ص ۴-۶؛ لوامع آلییات، ص ۱۸-۱۹؛ تفسیر کبیر، ۱۰۸/۱.
۴۷. تفسیر کبیر، ۱۰۹/۱-۱۱۰؛ لوامع آلییات، ص ۱۹-۲۰.
۴۸. التمهید، ص ۲۳۰ و ۲۶۲-۲۶۳؛ الارشاد، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ المقصد الآسنی، ص ۸۴ و ۴۹ و ۵۰؛ تفسیر کبیر، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ لوامع آلییات، ص ۳۶.
۵۱. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تألیف ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، به تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید؛ مصر، طبع دوم، ۱۳۸۹ هـ/۱۹۶۹ م، مكتبة النهضة المصریة، ۱۹۲/۲-۱۹۵؛ اعتقادات صدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه قمی (شیخ صدوق)،

- مترجم سید محمد علی قلمه کهنه، تهران، انتشارات قدس رضوی، ۱۳۵۲ هـ.ش، ص ۱۵-۱۶؛
 التمهید باقلانی، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ تعریفات جرجانی، ص ۵۸.
۵۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلّی، قم، مکتبه المصطفوی، ص ۲۲۵-۲۲۹؛
 کثاف اصطلاحات الفنون، محمد اعلی بن علی التهانوی، تصحیح المولوی محمد وجیه
 و....، کلکته، ۱۸۶۲، افست، کتابخانه خیام تهران، ۱۴۹۰/۲؛ انوار الملوک فی شرح
 الیاقوت، علامه حلّی، به تصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،
 ۱۳۳۸ هـ.ش، ص ۹۳؛ الاربعین، ص ۱۲۰؛ شرح نجرید قوشچی، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ شرح
 مواقف، ۳۸/۸.
۵۳. تلخیص المحصل، ص ۲۵۵ به بعد؛ تفسیر کبیر، ۱۴۰/۷.
- ۵۴ و ۵۵. الاربعین، ص ۱۲۰؛ البراهین، ۱۰۰/۱؛ لوامع الیّنات، ص ۴۱-۴۲.
۵۶. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، تحقیق محمد محیی الدّین عبدالحمید، مصر، مکتبه
 محمد علی صبیح و الاوده، بی تا، ص ۳۳۴؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، ابوحامد محمد غزالی،
 تحقیق الشیخ محمد مصطفی ابوالعلا، مصر، مکتبه الجندی [تاریخ مقدمه ۱۹۷۳ م/۱۳۹۲
 هـ.ق]، ص ۱۰ و ۷۵؛ الملل والنحل، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد
 الشّهرستانی، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه، الطبعة الثّانیه، ۱۳۹۵
 هـ.ق/۱۹۷۵ م، ۹۵/۱.
۵۷. الملل والنحل، ۹۵/۱؛ التمهید باقلانی، ص ۲۶۳؛ تلخیص المحصل، ص ۳۱۳.
- ۵۸ و ۵۹. لوامع الیّنات، ص ۳۶؛ الاشاره (خطی)؛ نهایه المقبول (خطی)؛ با واسطه فخر الدّین
 آواز، ص ۲۲۶.
- ۶۰ و ۶۱. تلخیص المحصل، ص ۳۱۳-۳۱۴ و ۲۶۹-۲۹۲.
۶۲. الدرّة الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدّمین، نورالدّین
 عبدالرحمن جامی، به اهتمام نیکولایر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات
 اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۸ هـ.ش، ص ۱۹۴؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۳۴؛ شرح مواقف،
 ۴۴/۴۵-۴۵؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۲۲۶.
- ۶۳ و ۶۴. مآخذ پیشین (= ۶۲)؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۲۱؛ الملل والنحل، ۹۵/۱.
۶۵. البراهین، ۱۲۳/۱ و ۱۳۶؛ تلخیص المحصل، ص ۳۰۲ و ۳۰۴ و ۳۰۷؛ الاربعین، ص ۱۵۶.
- ۶۶ و ۶۷. البراهین، ۱۳۸/۱-۱۴۶؛ تلخیص المحصل، ص ۳۰۴-۳۰۵؛ تفسیر کبیر، ۱۳۳/۱ و
 ۸/۲۲.
۶۸. تفسیر کبیر، ۱۷۳/۱۲؛ تلخیص المحصل، ص ۱۰۳. نیز رک. فخر الدّین آواز، ص ۲۲۱.
- ۶۹ و ۷۰. تفسیر کبیر، ۱۸۳/۱؛ اجتماع الجیوش الاسلامیه، ابن قیم، با واسطه فخر الدّین آواز،
 ص ۲۲۲-۲۲۳.
۷۱. البراهین، ۱۰۰/۱؛ الاربعین، ص ۱۲۰؛ تلخیص المحصل، ص ۲۶۴.
۷۲. مآخذ پیشین (= ۷۱)؛ الملل والنحل، ۱۰۹/۱-۱۱۰.

۷۳ و ۷۴. المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ تفسیر کبیر، ۱۴۰/۷.

۷۵. تعریفات جرجانی، ص ۳۱؛ حاشیه شرح مواقف، ۳۹/۸.

۷۶. تفسیر کبیر، ۱۹۰/۴-۱۹۱؛ لوامع الّیّیات، ص ۴۱.

۷۷. المباحث المشرّقه، ۴۵۶/۲-۴۵۷؛ تفسیر کبیر، ۱۹۱/۴.

۷۸. تفسیر کبیر، ۱۹۱/۴ و ۱۹۴ (شاید به همین سبب است که در تعریفهایی که از توحید می شود، آشکارا بر نفی انباز تأکید می گردد و جوهر تعریفهایی که از توحید به عمل می آید چیزی جز نفی شریک نیست)؛ تفسیر کبیر، ۱۵۰/۲۲-۱۵۴؛ البراهین، ۲۰۷/۱-۲۱۶؛ المباحث المشرّقه، ۴۵۱/۲-۴۵۶.

۷۹. تفسیر کبیر، ۱۵۰/۲۲-۱۵۱؛ تلخیص المخصّل، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ البراهین، ۲۰۸/۱-۲۱۴. ۸۰. تشبیه نیز دو گونه است: الف. آدمی سان انگاشتن خدا در ذات یا صفات، ب. خدا سان انگاشتن آدمی، چنانکه غلاة، امامان را به خدا مانند می کنند. در باب معانی جسم رک: شرح مواقف، ۲۵/۸.

۸۱. الفرق بین الفرق، ص ۶۹؛ شرح مواقف، ۲۵/۸؛ الفصل، ۱۱۷/۲-۱۲۰؛ مقالات اشعری، ۲۸۳/۱-۲۸۴؛ الارشاد جوینی، ص ۴۲-۴۴؛ التمهید باقلانی، ص ۱۶۶.

۸۲. تعریفات جرجانی، ص ۳۰. تنزیه، در معنی عام و گسترده آن، نفی تمام صفات سلبی از ذات حق تعالی است. چنانکه معتزله، تنزیه را توحید می دانند و آن را نفی جهت، مکان، زمان، جسمیّت، تحریر، انتقال و تغیر و تأثر و نیز نفی هر کاستی که در تصور گنجد، می شمارند (الانحصار، ابن خیاط، ص ۸۰؛ الملل و الملهل، ۴۵/۱) و اشاعره بر آنند که تنزیه نفی همانندی پدیده های حادث با حق تعالی است (التمهید، ص ۱۶۶؛ الارشاد، ص ۴۲-۴۴؛ غایة الکرام، سیف الدّین آمدی، ص ۱۷۹) و امامیه نیز تنزیه را منزّه داشتن حق تعالی از آنچه شایسته او نیست می دانند (تفسیر ابوالفتح، ۱۲۸/۱؛ علم الیقین، فیض، ۴۵/۱ به بعد).

۸۳ و ۸۴. تفسیر کبیر، ۱۴۰/۷؛ البراهین، ۸۷/۱-۸۹؛ تلخیص المخصّل، ص ۲۵۸-۲۵۹. ۸۵. تفسیر کبیر، ۱۸۳/۱.

۸۶. مؤلف کتاب فخرالدین الرّازی (ص ۲۴۷-۲۵۲)، با نقل سخنان امام فخر، در تفسیر کبیر (۱۸۳/۱) چنین نتیجه می گیرد که صراط مستقیم راهی است قرآنی و مغایر با تنزیه افراطی اشعری. اما چنانکه در متن مقاله گفته آمد و نیز با توجّه به این معنی که فخر رازی سخن از راه میانه افراط معتزلی در تنزیه، و افراط مشبّهه در تشبیه می گوید، چگونه می توان سخن او را نفی نظریّه تنزیه اشعری به شمار آورد؟ و آیا نفی این دو افراط دلیل تأیید نظریّه اشاعره در این باب از سوی فخر رازی نخواهد بود؟

۸۷. الفرق بین الفرق، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ البصیر فی الدّین (اسفراینی)، ص ۹۹-۱۰۰؛ الفصل، ۱۲۳/۲؛ الملل و الملهل، ۱۰۸/۱-۱۰۹.

۸۸. الابانه عن اصول الدّیانة، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، مصر، ادارة الطباعة المنيرية،

- ۱۳۴۸ هـ.ق، ص ۳۴-۳۷.
۸۹. مقالات اشعری، ۲۸۵/۱: الارشاد جوینی، ص ۱۵۶-۱۶۰؛ الاقتصاد غزالی، ص ۵۳.
۹۰. الابانه، ص ۳۴؛ مقالات اشعری، ۲۸۵/۱: الاقتصاد غزالی، ص ۵۵-۵۶؛ كتاب التوحيد صدوق، ص ۲۴۸ و ۳۲۸.
۹۱. البراهین، ۸۹/۱-۹۵: تفسیر کبیر، ۵/۲۲، ۷-۱۲/۱۷-۱۴.
۹۲. فرهنگ آندراج، ماده «رؤیت»؛ فرهنگ منتهی الارب، ماده «ر، ا، ی».
۹۳. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الملقب بدستور العلماء، تألیف القاضي عبدالنسی بن عبدالرسول الاحمد نگرى، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانیة، ۱۳۹۵ هـ.ق، ۱۹۷۵ م، ۱۴۶/۲.
۹۴. رک. بحث رؤیت در کتب کلامی، به عنوان نمونه: الابانه، ص ۱۳-۲۰؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۲۵-۳۳۶؛ الارشاد جوینی، ص ۱۷۴؛ التبیان، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ نهاية الاقدام شهرستانی، ص ۳۵۷-۳۶۹؛ الملل والنحل، ۱/۱۰۰؛ شرح مواقف، ۸/۱۱۵-۱۴۳؛ كشف المراد، ص ۲۳۰-۲۳۲؛ الفصل، ۲/۴-۲؛ تلخیص المحصل، ص ۳۱۶.
۹۵. الاربعین، ص ۱۹۰-۱۹۲، ۲۰۱-۲۱۸ (نقل دلایل و پاسخ به مخالفان)، ص ۱۹۲ و ۱۹۵-۱۹۶ (نقد دلیل وجودی)؛ البراهین، ۱/۱۷۲-۲۰۰ (نقل دلایل و...)، ۱/۱۶۸-۱۷۰ (نقد دلیل وجودی).
۹۶. الاربعین، ص ۱۹۸؛ البراهین، ۱/۱۷۱ و ۱۸۴.
۹۷. نهاية الاقدام، ص ۳۶۹.
۹۸. نفایس الفنون فی عرایس العیون، علامه شمس الدین محمد بن محمود آملی، تصحیح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۷ هـ.ق، ۱/۳۴۸.
۹۹. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ هـ.ش، ۱/۱۲۵؛ نصیحة الملوك، امام محمد غزالی، تصحیح استاد جلال الدین همایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۱ هـ.ش، ص ۶.
۱۰۰. تلخیص المحصل، ص ۳۱۶؛ البراهین، ۱/۱۶۶ و ۲۰۶.
۱۰۱. الاشارات والتهنیات، ابن سینا، شرح خواجه نصیر طوسی، تهران، المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۸ هـ.ق، ۳/۳۵۹-۳۶۰؛ الهیات شفا (چاپ سنگی)، ص ۵۰۸؛ انوار الملکوت، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ شرح تجرید قوشجی، ص ۳۶۳.
- ۱۰۲ و ۱۰۳. البیاحث المشرقی، ۲/۴۹۴؛ تلخیص المحصل، ص ۲۶۶-۲۶۷.
۱۰۴. تفسیر کبیر، ۲۱/۲۱۰-۲۱۱؛ تلخیص المحصل، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ البراهین، ۱/۹۵-۹۶.
۱۰۵. التنییحات والاشارات، ابن سینا، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ.ش، ص ۱۳۶؛ تلخیص المحصل، ص ۲۶۰؛ البراهین، ۱/۹۷.
- ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۰۸. لوامع البیئات، ص ۲۹۰-۲۹۲؛ البیاحث المشرقی، ۲/۴۵۹-۴۶۶؛ تلخیص المحصل، ص ۲۶۷-۲۶۸.



- ۱۱۰ و ۱۱۱. کشف تهاوی، ۱۴۹۰/۲؛ تلخیص المحصل، ص ۲۶۹.
۱۱۲. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار بن احمد، تعلیق الامام احمد بن الحسين بن محمد بن عیسیٰ، تحقیق الدكتور عبدالکریم عثمان، مصر، الطبعة الاولى، ۱۳۸۴ هـ، ۱۹۶۵ م، ص ۶۵ و ۱۵۱؛ التوحید، ابن بابویه (شیخ صدوق)، تهران، مكتبة الصدوق، ۱۳۹۸ هـ، ص ۱۹۸؛ النکت الاعتقادیه، الشیخ المفید، مع تعالیک السید هبة الدین الحسینی الشهرستانی، تهران، المكتبة المرتضویة، ۱۳۹۳ هـ، ص ۱۴؛ الفصل، ۱۶۵/۳ و ۱۱۳/۵؛ تلخیص المحصل، ص ۱۶۴؛ کشف المراد، ص ۱۹۱، ۲۱۹ و ۲۳۵؛ شرح مواقف، ۴۹/۸-۵۰.
۱۱۳. الانتصار، ص ۳۹؛ تعریفات جرجانی، ص ۷۳-۷۴؛ شرح مقاصد، ۳۵/۱-۷۹، ۸۰؛ شرح منظومة حکمت، ص ۱۷۷؛ الدرّة الفاخرة، ص ۲۶.
۱۱۳. الاربعین، ص ۱۲۲-۱۲۳ و ۲۱۹؛ البراهین، ۱۰۳/۱ و ۲۰۲؛ تلخیص المحصل، ص ۲۶۹ و ۳۱۵؛ المباحث المشرقیة، ۴۹۲/۲-۴۹۳.
۱۱۴. المطالب أعلّاه (خطی)/با واسطه فخرالدین اُرّازی، ص ۲۹۸-۲۹۹.
۱۱۵. کشف المراد، ص ۲۱۹؛ شرح باب حادی عشر، ص ۲۰-۲۱؛ تلخیص المحصل، ص ۲۹۸-۲۹۹ و ۳۰۱.
۱۱۶. تلخیص المحصل، ص ۲۹۸-۲۹۹.
۱۱۷. النجاة، ابن سینا، محیی الدین صبری الکردی، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ مقاصد الفلاسفه، امام محمد غزالی، تصحیح الدكتور سلیمان دنیا، قاهره، [تاریخ مقدمه، ۱۹۶۰ م]، ص ۲۲۵.
۱۱۸. المباحث المشرقیة، ۴۶۸/۲.
۱۱۹. رک. کتب کلامی، بحث علم خدا، به عنوان نمونه: اللمع اشعری، ص ۱۰؛ التمهید باقلانی، ص ۲۶؛ الارشاد جوینی، ص ۶۲؛ نهاية الاقدام، ص ۲۲۳-۲۲۴ و ۲۷۴؛ کشف المراد، ص ۲۲۰؛ مواقف، ۶۵/۸-۶۶.
۱۲۰. البراهین، ۱۱۱/۱؛ تلخیص المحصل، ص ۲۷۷-۲۷۹؛ جامع العلوم یا حقائق الانوار فی حقایق الاسرار، معروف به کتاب ستینی، امام فخرالدین رازی، به کوشش محمدحسین تسیحی، تهران، کتابخانه اسدی، ۱۳۴۶ هـ، ص ۶.
۱۲۱. المطالب أعلّاه، ۲۵۱/۱-۲۶۴ (خطی)/با واسطه فخرالدین اُرّازی، ص ۳۰۲.
۱۲۲. نهاية الاقدام، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ لوامع الیّنات، ص ۲۳۳-۲۳۴.
۱۲۳. النجاة، ابن سینا، ص ۲۴۷؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۲۳۳؛ کشف المراد، ص ۲۲۲؛ تلخیص المحصل، ص ۲۹۵؛ الاقتصاد، غزالی، ص ۹۰.
۱۲۴. جامع العلوم، معروف به کتاب ستینی، ص ۶؛ المباحث المشرقیة، ۴۷۷/۲.
۱۲۵. البراهین، ۱۱۴/۱؛ تلخیص المحصل، ص ۲۹۴.
- ۱۲۶ و ۱۲۷. المباحث المشرقیة، ۴۸۵/۲؛ المطالب أعلّاه (خطی)/با واسطه فخرالدین اُرّازی، ص ۳۱۰-۳۱۱.
۱۲۸. رک. تمام کتب کلامی، بخش صفات ثبوتی، نیز رک. المباحث المشرقیة، ۴۹۳/۲؛

- الاربعین، ص ۱۵۴؛ البراهین، ۱/۱۳۳؛ تلخیص المحصل، ص ۲۸۱.
۱۲۹. مقاصد الفلاسفه، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ کشف المراد، ص ۲۲۳؛ نقایس ألفنون، ۱/۳۴۴؛ شرح مواقف، ۸/۸۰-۸۱.
۱۳۰. البراهین، ۱/۱۳۴؛ نیز رک. الاربعین، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ تلخیص المحصل، ص ۲۸۱.
۱۳۱. رک. کتب کلامی، بخش صفات ثبوتی، نمونه: انوارالملکوت، ص ۶۷؛ شرح باب حادی عشر، ص ۲۴؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۲۳۵ و ۲۳۹.
۱۳۲. رک. کتب کلامی، نمونه مآخذ پیشین + نهایه الأقدام، ص ۳۹؛ الارشاد جوبنی، ص ۷۹ و ۹۴؛ شرح مواقف، ۸/۸۲-۸۳ و ...
۱۳۳. تلخیص المحصل، ص ۲۸۱-۲۸۲ و ۳۰۷؛ الاربعین، ص ۱۴۶-۱۴۷ و ۱۵۳-۱۵۴؛ البراهین، ۱/۱۲۳-۱۲۴.
۱۳۴. الابانه، ص ۴۵-۴۶؛ التمهید باقلانی، ص ۲۶-۲۷؛ الارشاد جوبنی، ص ۷۲؛ انوارالملکوت، ص ۶۴-۶۵؛ نهایه الأقدام، ص ۳۴۱؛ الاقتصاد غزالی، ص ۹۸-۱۰۱؛ تلخیص المحصل، ص ۲۸۷؛ التبصیر اسفراینی، ص ۱۴۵؛ شرح مواقف، ۸/۸۹-۹۰؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۳۵۳.
۱۳۵. المقصد الاسنی، ص ۴۱؛ نصیحة الملوك، ص ۸-۹.
۱۳۶. لواع الیقات، ص ۲۳۸-۲۴۰؛ البراهین، ۱/۱۴۸؛ تلخیص المحصل، ص ۲۸۷-۲۸۸.
۱۳۷. نخستین کسی که به حدوث قرآن باور داشت ابوحنیفه، و اولین کسی که آشکارا از قدم قرآن سخن گفت عبدالله بن کلاب بود. پیش از عبدالله، متکلمان به این سخن که قرآن، غیر مخلوق است بسنده می کرده اند (رک. شرح اصول خمس، ص ۵۲۸؛ پاورقی، فخرالدین آلوازی، ص ۳۲۲-۳۲۳).
۱۳۸. امامیه نظریه معتزله را تأیید می کنند و کرامیه حدوث کلام (= اصوات و حروف حادثه) قائم به ذات را باور دارند. رک. شرح اصول خمس، ص ۵۲۸؛ النکت الاعتقادیه شیخ مفید، ص ۲۰؛ کشف المراد، ص ۲۲۴؛ نهایه الأقدام، ص ۲۸۸؛ شرح مواقف، ۸/۹۱-۹۳.
۱۳۹. حشویه و حنابل به صورتی افراطی قدم قرآن را باور داشتند و نه تنها حروف و اصوات قرآن بلکه جلد و غلاف آن را هم قدیم می دانستند. رک. الابانه، ص ۲۰-۲۱؛ التمهید باقلانی، ص ۲۵۱؛ احیاء العلوم، ۱/۹۱ و ۱۰۹؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۳۷؛ الاقتصاد غزالی، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ الملل والنحل، ۱/۹۶.
۱۴۰. تلخیص المحصل، ص ۲۸۹؛ الاربعین، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ البراهین، ۱/۱۵۸؛ تفسیر کبیر، ۳۱/۱.
۱۴۱. نهایه الأقدام، ص ۲۸۸-۲۹۱؛ تلخیص المحصل، ص ۳۰۹-۳۱۰؛ البراهین، ۱/۱۵۴-۱۵۳.
۱۴۲. مقاصد الفلاسفه، ص ۲۳۵ و ۲۵۳؛ کتاب الحدود، ابن سینا، ص ۲۸؛ تعریفات جرجانی، ص ۶۲؛ معجم الفلسفی، جمیل صلیبا، ۲/ماده «عالم».

۱۴۳. مقاصد أفلاسه، ص ۲۲۸-۲۹۶؛ رسالة پرتو نامه، سهروردی (ضمن مجموعه مصنفات)، ۵۴-۵۳/۳ شرح العقائد النسفیة فی اصول الدین و علم الکلام، سعدالدین تفتازانی، تحقیق کلود سلامة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ۱۹۷۴ م، ص ۲۵؛ اندیشه های اهل مدینه فاضله، فارابی، دکتر سجادی، فصل هفتم به بعد.
۱۴۴. التمهید باقلانی، ص ۲۲-۲۳؛ الارشاد جوینی، ص ۱۷-۱۸؛ الاقتصاد غزالی، ص ۳۱؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۲۸؛ نهاية الاقدام، ص ۵ و ۱۱؛ تلخیص المحصل، ص ۲۰۰.
۱۴۵. الاربعین، ص ۲۷-۲۸؛ البراهین، ۱۹/۱-۲۲ و ۲۳-۲۴؛ المباحث المشرقیة، ۵۰۷-۵۰۵/۲.
۱۴۶. الاربعین، ص ۱۳-۲۸؛ البراهین، ۱۴/۱ و ۲۳-۲۴؛ تلخیص المحصل، ص ۱۹۵.
۱۴۷. المطالب عالمیه، ۳۵۲/۲-۳۵۶ (خطی)؛ با واسطه فخرالدین آواز، ص ۳۴۴-۳۴۵.
- ۱۴۸ و ۱۴۹. المباحث المشرقیة، ۵۰۷/۲-۵۰۸؛ تفسیر کبیر، ۱۷۴/۱۹؛ لباب الاشارات، فخرالدین محمد بن عمر آرازی، ضمیمه التنبیها والآشارات، ابوعلی سینا، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۳۹ هـ، ص ۲۶۸.
۱۵۰. المباحث المشرقیة، ۵۱۳/۲-۵۱۴.
۱۵۱. المطالب عالمیه، ۳۸۴/۲ و ۴۴۳ (خطی)؛ با واسطه فخرالدین آواز، ص ۳۵۵-۳۵۶.
۱۵۲. مصرعی است از خواجه رندان حافظ و تمام بیت، که به ازلیت و ابدیت عشق اشارت دارد، برابر نسخه قزوینی-غنی چنین است:
- ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست هر چه آغاز ندارد نیزد انجام
۱۵۳. تلخیص المحصل، ص ۴۰؛ کشف المراد، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ شرح مواقف، ۲۸۹/۸؛ گوهر مراد، ص ۴۴۰-۴۴۱.
۱۵۴. المباحث المشرقیة، ۷۸/۲-۷۸ و ۹۶-۹۷.
۱۵۵. تلخیص المحصل، ص ۲۱۹؛ الاربعین، ص ۲۷۹؛ البراهین، ۲۹۳/۱ و ۲۹۴-۳۰۱ و ۳۰۲.
۱۵۶. نخستین فیلسوفان یونان، دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات جیبی، چاپ دوم، ۱۳۵۷ هـ؛ سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، تهران، کتابفروشی زواری، ج ۱، ص ۲-۱۰ و ۲۷-۲۸.
۱۵۷. مذهب الذرة عند المسلمين / با واسطه فخرالدین آواز، ص ۴۲۰؛ نیز رک. المعتزله، زهدی حسن جارالله، قاهره، ۱۹۴۷ م، ص ۱۱۶.
۱۵۸. المباحث المشرقیة، ۱۱/۲-۲۳ و ۲۵ به بعد.
۱۵۹. التلخیص و نهاية المقول / با واسطه فخرالدین آواز، ص ۴۲۶-۴۲۷؛ نیز رک. شرح العقائد النسفیة، ص ۲۸.
۱۶۰. فخر رازی در البراهین (۲۱۷/۱) از این کتاب یاد کرده است: نسخه ای از آن در مخزن نسخ خطی کتابخانه مجلس شورا موجود است.
- ۱۶۱ و ۱۶۲. سنی، ص ۷؛ تلخیص المحصل، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ البراهین، ۲۵۷/۱-۲۵۹؛ نیز

- رک. فخرالدین آلرّازی، ص ۴۲۷.
۱۶۳. قواعد المرام فی علم الکلام، کمال الدّین میثم بن علی بن میثم البهرانی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۳۹۸ هـ، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ تلخیص المحصل، ص ۵۰-۵۱ و ۳۷۸-۳۸۰؛ انوار الملکوت، ص ۱۴۹؛ مقالات اشعری، ۲۹۹/۱ و ۲۶/۲-۲۷؛ اللّوامع الالیه، ص ۳۶۹؛ کتّاف تهانوی، ۷۵/۱.
۱۶۴. مقالات اشعری، ۲۶/۲-۲۷؛ تلخیص المحصل، ص ۳۷۹؛ کتّاف تهانوی، ۷۶/۱.
۱۶۵. ماخذ پیشین (۱۶۳ و ۱۶۴) + الملل و التحل، ۶۷/۱؛ الفرق بین الفرق، ص ۱۵۴؛ الفصل، ۶۵/۵.
- ۱۶۶ و ۱۶۷. تفسیر کبیر، ۴۴/۲۱ و ۲۷/۱۷؛ الاربعین، ص ۲۶۷ و ۲۹۲؛ البراهین، ۳۱۲/۱.
۱۶۸. المباحث المشرقیه، ۳۴۵/۲ و ۳۷۷-۳۷۹؛ التنبیّات والاشارات، ص ۸۹؛ لباب الاشارات (چاپ شده همراه با اشارات)، ص ۲۳۳.
۱۶۹. کتاب النفس و الروح و شرح قواهما، فخرالدّین رازی، تحقیق الدكتور محمد صغیر حسن المعصومی، افست، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴ هـ، ص ۲۷-۵۱.
۱۷۰. مقالات اشعری، ۳۳۸/۱؛ الفرق بین الفرق، ۲۱۱-۲۱۲؛ الملل و التحل، ۸۵/۱؛ الفصل، ۵۵/۳؛ تعریفات، ص ۳۳ و ۳۶. قدّر هم به معنی اسناد افعال انسان به خود اوست [= اختیار]، و هم به معنی اسناد تمام امور به خداست [= جبر] بنابراین قدّری هم به معنی طرفدار اختیار تواند بود، هم به معنی طرفدار جبر. با بهره گیری از دو معنی متضاد قدّر است که اشاعره، معتزله را قدّری می خوانند و معتزله اشاعره را به قدّر منسوب می دارند و این از آن روست که هر گروه می کوشد تا مصداق حدیث القدریّه مجوسّ هذه الامة واقع نگردد (رک. الابانه، ص ۵۷؛ الملح، ص ۵۲-۵۳؛ رساله جبر و اختیار خواجه نصیر، ص ۷-۱۰).
۱۷۱. کتاب التوحید، صدوق، ص ۳۵۹-۳۶۲؛ مجمع البحرین، ۳/ ماده جبر؛ اعتقادات صدوق، ص ۱۹-۲۰؛ رساله جبر و اختیار، ص ۳۶-۳۷.
۱۷۲. التمهید باقلانی، ص ۳۷-۳۸؛ الارشاد جوینی، ص ۲۱۵؛ الملل و التحل، ۹۷/۱-۹۸؛ تلخیص المحصل، ص ۳۲۵.
۱۷۳. تفسیر کبیر، ۱۳/۱۲۲ (= و اعلم انا اظنننا الکلام فی هذا الدلیل فی کتاب الجبر والقدر).
۱۷۴. تفسیر کبیر، ۶۱/۲، ۱۳/۱۸۴ و ۱۸۶-۱۸۷، ۵۶/۱۱، ۲۶/۲۰۱.
۱۷۵. تلخیص المحصل، ص ۳۲۵؛ البراهین، ۲۱۸/۱ و ۲۲۲-۲۲۳.
۱۷۶. المباحث المشرقیه، ۵۱۷/۲-۵۱۸؛ تفسیر کبیر، ۱۴۱/۷؛ لوامع البیّنات، ص ۲۴۱-۲۴۲.
- فخر رازی از قضا دو تفسیر به دست می دهد:
- الف. قضا، فراهم آوردن اسباب است از سوی خدا، بدان سان که چون برخی از سببها به برخی دیگر پیوست، فعلی معین و خاص انجام می گیرد. [قضا = فعل].
- ب. قضا، علم خداست نسبت به روی دادن کاری، یا حکم خداست در باب روی دادن امری [قضا = علم] [المطالب العالیّه (خطی)]/ها واسطه فخرالدّین آلرّازی، ص ۵۳۲.

۱۷۷. تفسیر کبیر، ۱/۱۸۳.
۱۷۸. متکلمان، قدرت (استطاعت) را در دو معنی به کار برده‌اند:
- الف. معنی عدمی: سلامت و صحت بنیه: چرا که سلامت به معنی دور بودن از گزند است (رک. الفصل، ۱/۳۰ و ۳۴؛ مقالات اشعری، ۱/۳۰۰، الملل و النحل، ۱/۶۴ و ۷۱). فخر رازی نیز از این دیدگاه جانبداری کرده است.
- ب. معنی وجودی: توانایی ویژه: از این دیدگاه استطاعت، عرضی است که خداوند آن را در انسان می‌آفریند تا انسان به واسطه آن، کار اختیاری خود را انجام دهد (رک. الفصل، ۳/۲۲ و ۲۴؛ تعریفات، ص ۸).
۱۷۹. المعالم فی اصول الدّین/با واسطه فخرالدّین آلوازی، ص ۵۳۲ تفسیر کبیر، ۱۳/۱۲۱-۱۲۲/ (در زمینه افعال انسان، بعد از مسأله جبر و اختیار، مهمترین مسأله، مسأله عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح افعال است که به منظور احتراز از اطناب از طرح آن صرف نظر شد). در این باب در فصل «متافیزیک» بحث و گفتگو شده است.
۱۸۰. الفرق بین الفرق، ص ۳۴۲؛ تعریفات، ص ۵۰؛ شرح مقاصد، ۲/۱۷۳؛ شرح مواقف، ۸/۲۱۷-۲۱۸، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ملا عبدالرزاق لاهیجی، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲ هـ، ص ۸۵-۸۶.
۱۸۱. سیاست مدینه، ترجمه آراء اهل المدینه الفاضله، فارابی، مترجم دکتر سیدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۸ هـ، ص ۷۴ و ۱۵۶؛ اشارات، ص ۱۶۵؛ گوهر مراد، ملا عبدالرزاق لاهیجی (چاپ اسلامیّه)، ص ۲۵۷-۲۵۹.
۱۸۲. اشارات، طبع دارالمعارف مصر، ۳/۸۶۳/با واسطه فخرالدّین آلوازی، ص ۵۵۳.
۱۸۳. المباحث المشرقیه، ۲/۴۱۸-۴۲۰ و ۲۳/اسرار التنزیل/با واسطه فخرالدّین آلوازی، ص ۵۵۵-۵۵۶.
۱۸۴. اشارات، ص ۱۶۲؛ شرح الاشارات (رازی و طوسی)، ۲/۱۳۲.
۱۸۵. الملخص (خطی)، المطالب العالیّه (خطی)/با واسطه فخرالدّین آلوازی، ص ۵۵۴-۵۵۶.
۱۸۶. رک. کتب کلامی، بحث نبوت. برای نمونه: شرح اصول خمس، ص ۵۶۸ الفرق بین الفرق، ص ۳۴۴؛ الارشاد جوینی، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ الاقتصاد غزالی، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ نهایة الاقدام، ص ۴۲۳؛ الملل و النحل، ۱/۱۰۲؛ تلخیص المحصل، ص ۳۵۰؛ تعریفات، ص ۹۶ و...
۱۸۷. شرح فصوص الحکمه، منسوب به فارابی، از محمدتقی استرآبادی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۸ هـ، ص ۲۸۱؛ اشارات، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۳۸۰.
۱۸۸. المباحث المشرقیه، ۲/۵۲۴؛ الملخص (خطی) و المطالب العالیّه (خطی)/با واسطه فخرالدّین آلوازی، ص ۵۶۰-۵۶۱.
۱۸۹. تلخیص المحصل، ص ۳۵۰ و ۳۷۳؛ البراهین، ۲/۱۳۶-۱۴۴؛ رک. الفصل، ۵/۲؛ شرح

مقاصد، ۱۷۶/۲؛ شرح مواقف، ۲۲۴/۸.

۱۹۰. در کتب کلامی غالباً از منکران نبوت به «براهمه» تعبیر می‌شود (رک). اوایل بحث نبوت در کتب کلامی).

۱۹۱. لطف آن است که انسان را به طاعت نزدیک و از معصیت دور سازد. بنا به باور متکلمان معتزله و امامیه چون نبوت موجب نزدیکی انسان به طاعت و دوری وی از معصیت می‌شود لطف است (به عنوان نمونه، رک. شرح اصول خمس، ص ۶۴، ۵۱۹، ۵۲۴ و ۷۷۹؛ کشف المراد، ص ۲۵۴).

۱۹۲. شرح فصوص الحکمة فارابی، ص ۲۸۴؛ الهیات شفا، (چاپ مصر)، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۳۸۴.

۱۹۳. کشف المراد، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ شرح باب حادی عشر، ص ۵۹-۶۰؛ تلخیص المحصل، ص ۳۶۱-۳۶۴؛ گوهر مراد، ص ۲۵۳-۲۵۵؛ ارشاد الطالین، ص ۲۹۶-۳۰۰.

۱۹۴. وَلَا تَسْ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا (بخشی از آیه ۷۷، سورة القصص).

۱۹۵. الاربعین، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ البراهین، ۲/۲-۶ به بعد؛ تلخیص المحصل، ص ۳۵۷-۳۶۵.

۱۹۶. البیاح المشرقة، ۲/۲۳؛ تلخیص المحصل، ص ۳۶۲-۳۶۴.

۱۹۷. نگارنده، بی آنکه حکم قطعی و یقینی صادر کند، بر آن است که این طبقه بندی ابتکار فخر رازی است و ظاهراً در آثار کلامی پیش از وی دیده نمی‌شود.

۱۹۸. المطالب المایه (خطی) / با واسطه فخرالدین آلوازی، ص ۵۵۱.

۱۹۹. وجوه اعجاز قرآن خود بخشی است مفصل که برای اجتناب از اطناب از آن صرف نظر شد. (رک: مقاله نگارنده تحت عنوان «اعجاز قرآن» در دایرة المعارف تشیع).

۲۰۰. البراهین، ۲/۴-۲۰؛ تلخیص المحصل، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ سینی، ص ۶.

۲۰۱. تلخیص المحصل، ص ۳۵۱؛ فخرالدین آلوازی، ص ۵۶۶-۵۶۷.

۲۰۲. غزالی در المنقذ من الضلال به منظور اثبات نبوت، شناخت انسان را شامل چهار مرحله می‌داند:

الف. مرحله حس: در این مرحله پدیده‌های محسوس با حواس ظاهری شناخته می‌شود.

ب. مرحله تمیز: در این مرحله، که در هفت سالگی حاصل می‌آید، انسان به کمالات و شناختهای تازه‌ای می‌رسد.

ج. مرحله عقل: در این مرحله شناخت امور واجب و محال و ممکن میسر می‌گردد.

د. مرحله نبوت: در این مرحله امکان شناخت امور که با عقل شناخته نمی‌آیند فراهم می‌گردد. به مدد روش نبوت نه تنها امور غیبی شناخته می‌شود، بلکه بسیاری از احکام نجومی، خاصیت بعضی از داروها و... نیز معلوم می‌گردد. (شک و شناخت، ترجمه المنقذ من الضلال، ابو حامد غزالی، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ هـ، ص ۵۰-۵۳).

۲۰۳. الهیات شفا (چاپ مصر)، ص ۴۳۵؛ النجاة (الهیات)، ص ۲۹۹؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۳۸۳.

۲۰۴. المطالب العالی (خطی) / با واسطه فخرالدین آلوازی، ص ۵۷۲-۵۷۵ به نظر مؤلف کتاب فخرالدین آلوازی دلیل انتخاب و ترقی تلفیقی است از دلیل ابن سینا در شفا و نجات با دلیل جاحظ که از سوی غزالی در المنقذ من الضلال پذیرفته شده است (فخرالدین آلوازی، ص ۵۶۹ و ۵۷۲).
۲۰۵. تلخیص المحصل، ص ۲۰۴.
۲۰۶. مسأله امامت و خلافت از مهمترین مسائل کلامی و نخستین مسأله اختلاف برانگیز در عالم اسلام است. این مسأله که بیانگر نظریه سیاسی اسلامی است، مسأله‌ای است دقیق که جا دارد در مقاله‌ای مستقل مورد بحث قرار گیرد. (رک: فصل «متافیزیک» در همین کتاب).
۲۰۷. اشارت است به دو بیت از مولانا در دیوان کبیر (دیوان شمس):
 کدام دانه فرو رفت در زمین که نرسد چرا به دانه انسانیت این گمان باشد
 فروشدن چو بدیدی برآمدن بنگر غروب، شمس و قمر را چرا زیان باشد
۲۰۸. اشارت است به یک رباعی از خیام، بدان گونه که در رباعیات خیام چاپ انجمن خوشنویسان (ص ۱۱۱) آمده است:
 از جمله رفتگان این راه دراز بازآمده کیست تا به ما گوید راز
 پس بر سر این دوراهه آرز و نیاز تا هیچ نمائی که نمی آیی باز
۲۰۹. الاربعین (فخر رازی)، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ تلخیص المحصل، ص ۳۷۸؛ شرح مقاصد، ۲/۲۱۰-۲۱۱؛ نفایس الفنون، ۱/۳۵۵-۳۵۷.
۲۱۰. الرسائل المشهره، شیخ طوسی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی (رسالة فی الاعتقادات)، ص ۱۰۳؛ شرح باب حادی عشر، ص ۸۶.
۲۱۱. تلخیص المحصل، ۳۷۸؛ الاربعین (فخر رازی)، ص ۲۸۸-۲۸۹؛ البراهین، ۱/۳۰۵-۳۰۷؛ شرح مقاصد، ۲/۳۹-۲۱۰ و ۲۱۱-۲۱۵؛ شرح مواقف، ۸/۲۸۹؛ شرح العقائد النسفیة، ص ۱۳۶؛ شرح باب حادی عشر، ص ۸۶-۸۷؛ کشف تهانوی، ۱/۲۹۴؛ نفایس الفنون، ۱/۳۵۵-۳۵۷؛ نیز، رک. «انجام جهان» در همین مقاله.
۲۱۲. الهیات شفا، (چاپ سنگی)، ص ۵۴۴؛ شرح تجرید فوشچی، ص ۴۱۶.
۲۱۳. الاربعین، (فخر رازی)، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ کشف المراد، ص ۳۲۰-۳۲۱؛ شرح مقاصد، ۲/۲۱۰-۲۱۱.
۲۱۴. چهار آیه مذکور در متن مقاله به ترتیب از سورة: آل عمران، ۱۶۹؛ غافر، ۴۶؛ نوح، ۲۵ و الفجر، ۲۷-۲۸.
۲۱۵. النفس والزوج وقواهما، ص ۴۳-۴۵؛ تفسیر کبیر، ۱۷/۲۷.
۲۱۶. البراهین، ۱/۲۸۸، ۲۳۷ و ۳۱۵-۳۱۶؛ تفسیر کبیر، ۲۶/۱۰۸-۱۱۰؛ تلخیص المحصل، ص ۳۹۲.
۲۱۷. در بحث انجام جهان و نیز در بحث از اقسام معاد از نظریه تخریب و اعدام سخن گفته شد.

۲۱۸. البراهین، ۱/۳۰۷-۳۰۸ و ۳۱۵؛ تفسیر کبیر، ۲۶/۱۰۸-۱۱۰ و ۲۷/۱۷؛ تلخیص المحصل، ۳۹۲-۳۹۳.

۲۱۹. تفسیر کبیر، ۱۷/۱۶-۲۷.

۲۲۰. عبارت فخر رازی در این باب در البراهین (۳۱۷/۱) چنین است: «هر روز در دنیا نیکوکاری می‌بینیم و بدکردار می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم که نیکوکار بمیرد هیچ راحت نایافته؛ بلکه همه رنج دیده و بدکردار بمیرد هیچ رنج نایافته؛ بلکه همه راحت دیده» و این عبارت یادآور دو بیت از حکیم فرزانه، فردوسی بزرگوار است که فرمود:

یکی بد کند، نیک پیش آیدش جهان بنده و بخت خویش آیدش
یکی جز به نیکی جهان نَسَرد همی از نژندی فرو پژمرد

۲۲۱. الاربعین، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ البراهین، ۱/۳۱۷-۳۱۸؛ تفسیر کبیر، ۱۷/۲۰.

۲۲۲. عبارتهایی که داخل گیومه قرار داده شده است عیناً نقل از کتاب البراهین است.

۲۲۳. الاربعین، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ البراهین، ۱/۳۱۸-۳۱۹؛ تفسیر کبیر، ۱۷/۲۰ و ۲۶/۲۰۱.

برای مطالعه بیشتر

وقتی می‌کوشیدیم تا آثاری برای مطالعه بیشتر خوانندگان در زمینه «فخر رازی‌شناسی» معرفی کنم؛ آثاری از فخر رازی و نیز آثاری از فخر رازی‌شناسان و پژوهندگانی که هر یک به گونه‌ای در شناساندن این اندیشمند جستجوگر تلاش ورزیده‌اند به یاد جمله‌ای افتادم که در بخش مربوط به «برای مطالعه بیشتر» در کتاب سعدی، از همین مجموعه، بر قلم استاد ارجمند دکتر ضیاء موحد رفته است؛ این جمله: «درباره سعدی کتابهای بسیار معدودی به فارسی نوشته یا از زبانهای دیگر به فارسی ترجمه شده است!» (سعدی، ص ۱۹۴)، سخنی - مع‌الاسف - راست و درست. با خود اندیشیدم که آیا - دست‌کم - اکثر نویسندگان این مجموعه، آنگاه که عزم کردند تا «برای مطالعه بیشتر» خوانندگان، نوشته‌هایی را معرفی کنند، از نوشتن چنین جمله‌ای یا بیان چنین سخنی ناگزیر نخواهند بود؟! این سخن وقتی جدی‌تر و اسف‌انگیزتر می‌شود و این کمبود آنگاه بیشتر حس می‌گردد که خوانندگان، نسل جوان باشند، و نوشته‌ها از آن دست و از آن گونه که بتواند توجه جوانانی را به خود جلب کند که - غالباً - چونان جوانان بسیاری از دیار دیگر مطالعه برای آنان به صورت یک عادت ثانوی در نیامده است.^۱ آری چنین است. وقتی هنوز درباره سعدی و فردوسی و نظامی و مولانا و... که هیچکس مشککشان

۱. هدف طراحان مجموعه «بنیانگذاران فرهنگ امروز» تألیف چنین کتابهایی به زبان فارسی است.

نخوانده است و کمتر فارسی زبان و حتی غیرفارسی زبان آشنا با فرهنگ ایران زمین است که به آنها و به هنرشان مهر نوزد، کتابهای بسیاری، بویژه مناسب جوانان به زبان ما موجود نیست، تکلیف سنت ستیز دشمن آفرینی چون امام المشککین که کمتر از دل سخن می گوید و بیشتر حکایت خرد سر می کند، روشن است، و چنین است که نمی توان انتظار داشت آثار بسیاری «برای مطالعه بیشتر» پیشنهاد شود. با این همه، صرف نظر از آثار فارسی فخر رازی، که به هر حال فلسفی است و با همه شیوایی - چنانکه در فصل ادب و عرفان گفته آمد - برای خواننده جوان امروز مفهوم و مفید نمی تواند بود، می کوشیم تا در میان آثار معدود و محدود موجود به زبان فارسی، در زمینه فخر رازی شناسی، شماری را برگزینیم و به معرفی آنها بپردازیم؛ شماری که بیشتر آثار موجود را در بر می گیرد:

الف. کتاب و مجموعه

تاکنون، در ایران، کتاب مستقلی درباره فخر رازی، به زبان فارسی، نوشته نشده است، اما در افغانستان کتابی در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. پیش از چاپ مجموعه مقاله ها درباره فخر رازی، در مجله معارف (ویژه نامه فخر رازی)، در تابستان سال ۱۳۶۵ آنچه در ایران نوشته شده بود یک - دو مقدمه بود بر آثار فارسی فخر رازی مثل مقدمه البراهین به قلم سید محمد باقر سبزواری، که چندان هم فخر رازی را معرفی نمی کرد و نیز مقدمه ایشان بر پانزده رساله از فخر رازی و دیگران، همچنین مقاله های کوتاهی در مجموعه ها مثل مقاله فخر رازی در لغت نامه و در دایرة المعارف فارسی و همانندان آن. بدین ترتیب اکنون برای معرفی در این قسمت آنچه موجود است یک کتاب است و یک مجموعه:

(۱) کتاب: مایل هروی، شرح حال و زندگی و مناظرات امام

فخرالدین رازی، چاپ دولتی افغانستان، جدی ۱۳۴۳. کتاب شامل ۳۷۳ صفحه است که در آن احوال و آثار و روزگار و مناظرات فخر رازی به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

(۲) مجموعه: نویسندگان مختلف، مجله معارف، ویژه نامه فخرالدین رازی، دوره سوم، شماره ۱، فروردین-تیر ۱۳۶۵ ش، مرکز نشر دانشگاهی، ۳۴۳ صفحه فارسی + ۸ صفحه انگلیسی، شامل خلاصه مطالب. در این مجموعه ۸ مقاله از نویسندگان ایرانی و ترجمه ۵ مقاله از نویسندگان اروپایی به چاپ رسیده است، بدین شرح: یک) آرنالدز، روزه، مسیحیان بنا بر تفسیر فخر رازی از قرآن، ترجمه علی محمد کاردان.

(دو) —، جبر و اختیار در تفسیر رازی، ترجمه میشل کوئی پرس. سه) —، یافته های فلسفی در تفسیر کبیر، ترجمه رضا داوری. چهار) پورجواد، نصرالله، رابطه فخر رازی با مشایخ صوفیه. پنج) خرمشاهی، بهاء الدین، تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب. شش) دادبه، اصغر، آراء کلامی فخرالدین رازی (این مقاله، پیوست کتاب حاضر است).

هفت) دانش پڑوه، محمد تقی، آشنایی با شرح عیون الحکمه. هشت) زریاب خویی، عباس، فخر رازی و مسأله «وجود». نه) طاهری عراقی، احمد، زندگی فخر رازی. ده) فانی، کامران، فهرست آثار چاپی امام رازی. یازده) قنواتی، ژرژ، رساله اسماء الله فخر رازی، ترجمه اسماعیل سعادت.

دوازده) گی مونو، ادیان ایرانی از نظر فخر رازی، ترجمه سیدجواد طباطبائی.

سیزده) معصومی همدانی، حسین، میان فلسفه و کلام. این مجموعه به مناسبت هشتادمین سال درگذشت امام فخرالدین

رازی فراهم آمد. نیز به همین مناسبت روزهای پنج‌شنبه و جمعه ۱۴ و ۱۵ اسفندماه ۱۳۶۵ سمیناری در محل انجمن حکمت و فلسفه برگزار گردید. در این سمینار سخنرانیهایی بدین شرح صورت گرفت: روز اول: ملاحظات در باب تفسیر کبیر، دکتر رضا داوری؛ فخر رازی اندیشمندی جستجوگر، دکتر اصغر دادبه؛ فخر رازی و فلسفه سیاست، دکتر سیدجواد طباطبائی، روز دوم: فخر رازی و مناظرات او، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ جرحیات منطقی فخر رازی، دکتر ضیاء موحد؛ فخر رازی و خواجه نصیر، دکتر غلامرضا اعوانی. خلاصه این سخنرانیها در مجله فرهنگ، کتاب اول، نشریه مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، پاییز ۱۳۶۶ خورشیدی (ص ۲۶۹-۲۷۶) به چاپ رسیده است.

ب. مقاله

غیر از سخنرانیهایی که پیشتر معرفی شد و نیز غیر از فصول مختلف مجله معارف (ویژه‌نامه فخر رازی) - که در واقع هر یک، مقاله‌ای به‌شمار می‌آید - مطالعه شش مقاله - که ذیلاً معرفی می‌گردد - نیز برای مطالعه بیشتر خوانندگان کتاب فخر رازی سودمند تشخیص داده می‌شود. بدان سبب که برخی از این مقاله‌ها در شرح حال و آثار فخر رازی است و برخی دیگر به کوتاهی آراء و اندیشه‌های او را نیز بیان می‌دارد بسی سودمند است و پیش از غالب مقاله‌های مجموعه (مجله معارف) - که تخصصی است - باید مورد مطالعه قرار گیرد:

(۱) صفاء، دکتر ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم؛ انتشارات فردوس، چاپهای بعد، جلد دوم، صص ۳۰۵-۳۰۸؛ ۱۰۱۶-۱۰۱۷؛ ۱۰۲۰-۱۰۲۱.

در کتب تاریخ ادبیات دیگر نیز در باب فخر رازی مطالبی یافت می‌شود، اما مفصل‌ترین و سودمندترین گزارش را در کتاب تاریخ

ادبیات در ایران می‌توان مطالعه کرد.

(۲) کوربن، هانری، فخرالدین رازی، ترجمه جواد طباطبائی، چاپ شده در: تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)، تهران، انتشارات کویر-انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۷۳ ش، ص ۳۸۱-۳۸۴. این مقاله، نگاهی است کوتاه به احوال و آثار و نیز به وجودشناسی از دیدگاه فخر رازی.

(۳) مدرس، میرزاحمدعلی، ریحانة الآداب، جلد چهارم، ماده «فخر رازی». در این مقاله به احوال و آثار فخر رازی پرداخته شده است.

(۴) نصر، دکتر سیدحسین، فخر رازی، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، چاپ شده در: تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ترجمه فارسی، چاپ مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۵۶ ش، ص ۸۱-۹۸. در این مقاله هم به شرح حال و آثار توجه گردیده و هم گزارشی کوتاه از آراء و اندیشه‌های امام فخر به دست داده شده است.

(۵) *؟، لغت‌نامه دهخدا، ماده «فخر رازی». این مقاله، گزارشی است کوتاه از زندگی و آثار امام فخر.

(۶) *؟، دایرة المعارف فارسی، جلد دوم، بخش اول، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۶ ش، ماده «فخر رازی». این مقاله نیز گزارشی است کوتاه از احوال و آثار و آراء و اندیشه‌های فخرالدین رازی.

نمایه *

اعلام، اشخاص، جاها، کتابها، اقوام و قبایل

ابن اثیر ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۱۷۴	آپسو (یکی از خدایان بابل) ۲۰۲
ابن تیمیّه ۱۲۹، ۱۹۸، ۲۲۶	آشکده ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۲
ابن حجر عسقلانی ۷۴ ح، ۸۰	آداب الملوك ۱۹۳
ابن خطیب (= فخر رازی) ۱۸	آذر، لطفعلی بیک ۱۷۴
ابن خلدون ۹۱، ۹۳، ۱۹۷، ۱۹۸	آذریایجان ۲۷، ۳۰، ۲۱۶
ابن خلّکان ۱۷، ۱۸ ح، ۱۹، ۳۳	آرنالدز، روزه ۱۱۹
۳۵، ۴۰، ۴۹ ح، ۹۸، ۱۹۱، ۱۹۷	آریایی ۲۶
ابن رشد ۱۲۸	آسیای صغیر ۲۰۱
ابن سینا ۲۷، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۷	آشوری، داریوش ۸۱ ح
۵۲، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۷۱	آگوست کنت (فیلسوف فرانسوی)
۷۷، ۸۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۶۷، ۱۹۶	۲۰۹
۱۹۷، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۷	آلب ارسلان سلجوقی ۲۲۲
۲۲۱، ۲۳۸، ۲۵۲، ۲۷۲، ۲۷۸	آملی، شمس الدین ۲۵۰
۲۷۹، ۲۸۵	آندروونیکوس ۱۰۷
ابن عباس ۹۰	
ابن عربی ۱۹۰	ابراهیم خلیل (ع) ۲۳۶
ابن قدوة کرامی ۳۶، ۳۷، ۴۱	ابن ابی اصیبعه ۳۹، ۱۹۶، ۱۹۷

* با سپاس از سرکار خانم مریم ثقفی، دانشجوی دوره دکتری فلسفه، به خاطر همکاریشان در تنظیم نمایه‌ها.

- ابن کثیر ۳۵، ۳۷، ۲۰۰
ابن میمون ۲۳۸
ابن هیثم کرامی ۲۸۹
ابنیه و آثار تاریخی اسلام در
شوروی سابق، کتاب ۴۴
ابوالبرکات بغدادی ۱۶۳، ۲۳۹
ابوالعلاء معری ۱۴۳
ابوالهذیل علف معتزلی ۲۶۲
ابوبکر (خلیفه اول) ۲۲۸
ابوحنیفه ۲۲۸
ابوسعید ابوالخیر ۵۸، ۹
ابومحمد بن عطیه ۹۳
ابوهاشم جبائی معتزلی ۱۲۶
اتوذیموس ۱۴۹
اثیرالدین ابهری ۵۲
الاحتجاج بالقدر، کتاب ۱۲۹
احسان عباس ۱۹۱
الاختیارات العلائیه یا الاحکام
العلائیه فی اعلام السماویه ۱۹۲
ادیب پیشاوری ۲۰
ادینورا، دانشگاه ۱۹۸
الاربیعین، کتاب ۷، ۱۷، ۳۵، ۳۷،
۵۳، ۱۰۷، ۱۴۳، ۲۳۰، ۲۳۱،
۲۳۹، ۲۴۷، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۸۲،
۲۸۴، ۲۹۱
ارسطو ۳۷، ۴۰، ۴۹، ۶۵ تا ۶۷،
۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ح،
۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۶۹
الارشاد، کتاب ۲۰، ۱۲۸، ۲۲۲
ارموی، تاج الدین ۵۲
ارموی، سراج الدین ۵۲
اروپا ۸۰
اساس التقدیس=تأسیس التقدیس،
کتاب ۵۳، ۱۰۷، ۲۵۰
اسرار التنزیل، کتاب ۵۳، ۹۹،
۱۶۹، ۱۹۲، ۲۷۸
اسرار التوحید ۵۸
اسرار القرآن ۵۳، ۹۹
اسفار ۱۲۴، ۲۳۸
اسکاتلند ۱۹۸
اسلامی، محمدجعفر ۹۲
اشارات و تنبیهات ۷۱، ۷۷، ۲۷۸
اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل
۱۹، ۱۰۷، ۲۲۱، ۲۲۹ تا ۲۳۱
اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین
۵۳
اعراب ۹۲
افلاطون ۹، ۱۰، ۴۹، ۶۵ تا ۶۷،
۸۳، ۸۴، ۸۷، ۱۱۹ ح، ۱۲۰،
۱۲۱، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۸
افلاکی، شمس الدین احمد ۴۷، ۶۴
افلوطین ۱۱۵
اقبال، عباس ۱۲۶
اقبال لاهوری، علامه محمد ۲۶
اقسام اللذات ۵۳، ۹۹
اصفهان، ابراهیم بن ابوبکر ۴۳

- اگزستانسیالیسم و اصالت بشر،
کتاب ۴۶
- الکبیادس ۱۵۰، ۱۵۱
- امام زمان (ع) ۱۳۶
- امام صادق (ع) ۹۰
- انجوی ۸۵
- اندلس ۹۳
- انسان در گذرگاه تاریخ، کتاب ۲۰۲
- انصاری، خواجه عبدالله ۱۸۷
- اورگنج کهنه ۴۴، ۴۵
- اوستا، کتاب ۱۶۵
- اویس = اویس قَرَن ۹
- ایران ۵۸، ۸۴، ۹۱، ۱۴۵، ۱۶۵،
۱۹۲، ۲۱۸
- ایرانیان ۴۵، ۱۴۳، ۲۱۸
- ایزسو، پروفیسور توشی هیکو ۱۶۷
- ایجی، عضدالدین ۱۰۷
- ایلیاد، کتاب ۲۱۰ ح
- ایلین. م. ۲۰۲
- بابا افضل ۱۸۰، ۱۸۱
- باقلائی، ابوبکر ۱۰۷، ۲۲۲، ۲۳۸،
۲۴۱، ۲۳۹
- باباطاهر ۵۱
- بایزید ۶۲
- بحرانی، شهاب الدین احمد ۹۲
- بخارا ۲۶، ۲۷، ۳۸ ح
- البدايه والنهايه، کتاب ۳۵، ۲۳۵
- بدیلی سبزواری، شیخ احمد ۱۸۲
- براون، ادوارد ۱۹۷
- البراهین البهائیه، کتاب ۷، ۳۵، ۵۳،
۷۸، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۶۹، ۱۷۲،
۱۹۲، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۴۷،
۲۵۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۸۴
- البراهین در علم کلام - البراهین
- برگسن، هانری ۸۷، ۱۱۹
- بزرگمهر، منوچهر ۸۲ ح
- بصره ۲۲۲
- بصری، ابوالحسین ۲۳۰، ۲۴۶، ۲۸۸
- بطلمیوس ۴۰
- بغداد ۳۴، ۱۳۵
- بغدادی، ابوالبرکات - ابوالبرکات
بغدادی
- بغدادی، عبدالقاهر ۱۶۲، ۱۶۳
- بغدادی، مجدالدین ۵۹
- بلخ ۶۰
- بناکت (شهر) ۳۸ ح
- بنتام (جرمی) ۱۲۸
- بوسعید - ابوسعید ابوالخیر
- بهاء ولد = بهاء الدین سلطان العلما
۳۷، ۳۹، ۴۷، ۴۸، ۵۹
- بهار، ملک الشعرا ۱۹۳
- بهمنیار پسر مرزبان ۵۸، ۲۱۶
- بیروت ۳۸، ۷۴ ح، ۱۵۲
- بیرونی، ابوریحان ۶۵

- جالینوس ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۸۸
جامع التواریخ ۳۰، ۳۲
جامع العلوم ۲۴، ۳۷، ۵۴، ۱۱۸
۱۳۵، ۱۴۸، ۱۹۳، ۲۷۰
جان استوارت میل ۱۲۸
جبرئیل ۲۶۱، ۲۷۷، ۲۸۰
جنگ نهاوند ۲۶
جنید بغدادی ۶۲
جوینی، امام الحرمین ۲۰، ۲۴، ۲۲۲، ۲۳۸
جهانگشای جوینی، کتاب ۲۴، ۱۸۲
جهم بن صفوان ۲۷۳
جیلی، مجدالدین ۱۹، ۲۰، ۲۳
چنین گفت زرتشت، کتاب ۸۱، ۸۴
حاجی خلیفه، کاتب چلبی ۹۸
حافظ (خواجہ شمس الدین محمد)
۱۸، ۲۲، ۵۵، ۷۹، ۸۴، ۸۵، ۱۴۱
۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۱
۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۲۱، ۲۲۳
حقائق الانوار فی حقائق الاسرار،
کتاب ۱۹۲
حسن العماری، دکتر علی محمد ۹۸
حسن صباغ ۱۶۲ تا ۱۶۴
حسینی، دکتر سید محمد ۱۵ ح
حسینی قاری، سید عبدالجلیل ۹۲
حسینیہ ارشاد ۸۰
الحطیثہ ۱۵ ح
حقایق التفسیر، کتاب ۹۰
حلاج، حسین منصور ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۵۲
حلیمی (یکی از متکلمان) ۲۸۹
حیدرآباد ۱۹۱
خاقانی ۴۹، ۶۵، ۲۱۸
خاندان نویختی، کتاب ۱۲۶
خانلری، دکتر پرویز ۱۸۶
خجند ۲۷، ۳۸ ح
خجندی، ضیاء ۸۵
خراسان ۹، ۲۳، ۲۵، ۳۵، ۱۳۵، ۱۵۲
خرمشاهی، بهاء الدین ۹۶، ۹۸
خسروشاهی، شمس الدین ۵۲
خلفای راشدین ۱۳۴، ۱۳۵
خلیف، دکتر فتح الله ۳۸ ح، ۱۵۲
الخمیسین، کتاب ۲۳۰
خواجہ (حافظ) ۱۴، ۴۸، ۱۷۳، ۱۸۴. نیز ح حافظ
خواجہ نظام الملک ۲۲۲
خوارزم ۱۸، ۲۳ تا ۲۵، ۴۴ ح، ۱۲۷
خوارزمشاه، محمد ۱۸، ۲۴، ۳۸
۳۹، ۴۷، ۱۳۵، ۱۸۲
خوارزمشاهیان ۳۹
خوارزمی ۵۸ ح

- خوارزمیان ۴۳
 خوشنویس، احمد ۶۳، ۷۴، ۱۸۱
 خسیام (حکیم عمر) ۶۱، ۱۶۶
 ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۳
 خیام شناخت، کتاب ۱۸۰
 دانشگاه تهران ۱۹۲، ۱۹۴
 دارالملک خوارزم - خوارزم
 دانش پژوه، محمد تقی ۵۹ ح
 داوری، دکتر رضا ۱۱۹
 داوود (پیامبر) ۶۸
 دایرة المعارف فارسی ۵۱ ح
 دبوسی، قاضی ابوزید - قاضی
 ابوزید دبوسی
 درآمدی بر فلسفه، کتاب ۸۰
 درة الاخبار و لمعة الانوار، کتاب
 ۱۹۷
 دقیقی ۲۱۶
 دکارت ۹، ۵۶، ۷۲
 دمشق ۴۰
 دوستخواه، جلیل ۱۶۵
 دولت‌شاه سمرقندی ۱۷
 دیوان حافظ ۲۲
 راسل، برتراند ۷۴، ۸۰، ۸۱، ۹۴
 ۲۰۳، ۲۱۰ ح، ۲۲۰ ح
 راغب اصفهانی ۲۸۹
 رحیمی، مصطفی ۷۴
 رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۳۰، ۳۲
 رضی‌الدین نیشابوری ۱۵۳، ۱۵۴
 ۱۵۶
 روسو (ژان ژاک) ۲۱۴
 رودکی ۲۷
 روض الجنان و روح الجنان، تفسیر
 - تفسیر ابوالفتح رازی
 روم ۲۲۰
 رومیان ۲۷، ۹۱
 ریاحی، دکتر محمد امین ۱۸۹
 ریحانة الادب، کتاب ۱۸۰، ۱۹۱
 ریاض العارفین، تذکره ۸۱، ۱۷۷
 ۱۷۸
 زیدة التواریخ ۳۲
 زرتشت ۵۱ ح، ۸۱، ۱۶۵
 زرکان، محمد صالح ۴۳، ۵۲، ۱۲۹
 ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۹۲، ۱۹۷، ۱۹۸
 زریاب، دکتر عباس ۱۰۰
 زوزنی، تاج‌الدین ۵۲
 زمخشری، جارالله ۲۴
 سادات (دکتر سادات ناصری) ۱۸۲
 سارتر، ژان پل ۲۴، ۴۵
 سام، محمد بهاء‌الدین ۳۵
 سام، سلطان غیاث‌الدین محمد
 ۱۳۵
 سام، معزالدين محمد ۳۵

- سامانیان (سلسله) ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۱۸، ۲۱۶
 سامی (نژاد) ۲۶
 سبزواری، حکیم حاج ملاهادی ۲۲۹، ۱۶۵
 سبزواری، سید محمد باقر ۱۹۲
 سبک‌شناسی، کتاب ۱۹۳
 ستینی، جامع‌العلوم
 سجادی، دکتر سید جعفر ۱۶۷
 سجادی، دکتر سید ضیاء‌الدین ۴۹
 ح، ۶۵
 سخن و سخنوران، تذکره ۵۸ ح
 سعدی (شیخ مصلح‌الدین) ۸۵، ۱۴۰، ۱۳۹
 سقراط ۹، ۱۰، ۲۰، ۷۴، ۷۵، ۱۲۱، ۱۴۷ تا ۱۵۲، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۹
 سگال، ای ۲۰۲
 سلجوقیان (سلسله) ۲۴، ۲۷، ۲۲۱، ۲۱۸
 سلمی، ابو‌عبدالرحمن ۹۰
 سمرقند ۲۷، ۳۸ ح
 سمنان ۱۹
 سمنانی، کمال‌الدین ۱۹
 سهروردی، شیخ شهاب‌الدین
 شهید ۹، ۱۰، ۲۰، ۵۸، ۵۹، ۲۶۴، ۲۱۹، ۱۰۹
 سیدالکتاب، نسوی، محمد بن بدیع
 سیر حکمت در اروپا، کتاب ۱۴۸، ۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۳ ح
 الشامل، کتاب ۲۰، ۱۲۸، ۲۲۲
 شبلی نعمانی ۲۱۶
 شرح اشارات و تنبیهات ۵۳، ۱۴۳، ۲۷۹
 شرح الناسخ والمنسوخ، کتاب ۹۲
 شرح عیون‌الحکمة، کتاب ۵۳
 شرح منظومه حکمت ۱۶۷
 شرح مواقف ۱۲۸، ۱۲۹
 شعر العجم، تذکره ۲۱۶
 شفاء‌العلیل، کتاب ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۲
 شمس قیس رازی ۱۸۱
 شمس تبریزی ۶۱، ۶۲، ۷۴ ح، ۱۸۱
 شمیسا، دکتر سیروس ۱۸۰، ۱۸۱
 شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود ۲۰، ۵۸، ۶۲، ۷۵، ۱۵۶، ۱۹۲
 شهرستانی، عبدالکریم ۱۱۶، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۱۵، ۲۳۳، ۲۵۰
 شوپنهاور (آرتور) ۱۰۰، ۱۴۳
 شیخ اشراق ۱۰ ح، ۲۰، ۵۸، ۵۹، ۷۵، ۱۱۱، ۱۱۹ ح، ۲۱۹ نیز
 سهروردی

- صابونی، نورالدین ۱۵۳، ۱۵۷
صاحب الزمان (= امام زمان) ۱۳۶
صائب ۱۲۶
صدر المتألهین (ملا صدرا) ۱۰، ۵۲، ۸۴، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱
۱۲۴، ۱۲۵، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۳۷
صدری، مهدی ۴۴ ح
صفا (دکتر ذبیح الله) ۹۶، ۹۹، ۲۱۷
صفدی ۳۹
صفویان = صفویه ۴۳، ۲۰۳
صفویه ← صفویان
صوان الحکمة، کتاب ۱۶۲
- غزالی، امام محمد ۲۰، ۲۷، ۶۵، ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۵۵، ۱۶۱ تا ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۱۸ ح، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۶۰، ۲۸۵، ۲۸۹
غزنویان (سلسله) ۲۷، ۲۱۸، ۲۲۱
غزنه (شهر) ۳۵، ۳۸
غنی، دکتر قاسم ۲۱۹
غور (سرزمین) ۲۳، ۳۲، ۳۵، ۳۹
غوری، شهاب الدین ۳۵، ۳۸، ۱۳۵، ۱۷۴
غوری، غیاث الدین محمد سام ۳۵، ۳۷، ۳۸
غوریان (سلسله) ۲۹، ۳۵، ۳۸
غیلان دمشقی ۲۷۳
غیلانی، فریدالدین ۱۵۴
- طاش کبری زاده ۹۷، ۱۹۷
طاهری عراقی، دکتر احمد ۳۹، ۴۴
ح
طبری ۹۲
طبقات ناصری، کتاب ۱۳۵
طوسی، خواجه نصیر ۷۷، ۱۰۷، ۱۹۷
عراق ۱۵۳
عرب ۹۲
عربها ۲۶
عزّتی، دکتر ابوالفضل ۱۹۸

- الفخر، کتاب ۱۵ ح
 فارابی، ابونصر ۹، ۲۷، ۳۷، ۴۷، ۵۸، ۶۲، ۶۶، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۳۸، ۲۷۸، ۲۸۰
 فارابی، ظهیرالدین ۱۳۵ ح
 فتح الفتوح ۲۶
 فخرالدین رازی، کتاب ۲۳۲، ۲۹۳
 ۲۹۶، ۲۹۸، نیز - زرکان
 فردوسی (حکیم ابوالقاسم) ۲۷، ۱۹۵، ۲۱۶، ۲۱۸
 فرزانه، محسن ۱۸۰
 الفرق بین الفرق، کتاب ۱۶۲، ۱۶۳
 فرهنگ، مجله ۱۲
 الفصول الاربعه، کتاب ۱۶۲
 فلسفه در ایران، کتاب ۲۰
 فلسفه تحلیل منطقی، کتاب ۸۲ ح
 فلسفه و کلام اسلامی، کتاب ۱۹۸
 فروزانفر، بدیع الزمان ۵۸ ح، ۵۹ ح، ۱۸۴
 فروغی، محمدعلی ۱۴۸، ۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۳
 فیروزکوه (= پایتخت سلاطین غور) ۲۷، ۲۹، ۳۵، ۱۳۵
 قاضی ابوزید دیوسی ۲۸۹
 قاضی مجدالدین عبدالمجیدبن عمر ۳۶
 قبة الاسلام (= بخارا) ۲۶
 قدوة اولی الألباب - نسوی، محمد بن بدیع
 قرآن ۸۵، ۸۹، ۹۱
 قریش (قبیله) ۱۷، ۱۳۴
 قریشی ۱۳۵
 قزوینی، رکن الدین ۱۵۴
 قزوینی، علامه محمد ۴۱، ۱۸۰
 قفطی ۳۹
 قلعة الموت ۳۱
 قم ۱۹۱
 کاشانی، جمال الدین ابوالقاسم ۳۲
 کاشانی، عزالدین محمود ۱۶۸
 کانت، ایمانوئل ۹، ۸۸، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۳ تا ۲۱۷، ۲۱۷
 کپرنیک ۲۱۳ ح
 کتاب زمان (مجله) ۷۴
 کشف - تفسیر کشف زمخشری
 کشف الاسرار میبدی، کتاب ۹۴
 کشف الظنون، کتاب ۹۸
 کشی، زین الدین ۵۲
 کعبه ۱۳۵
 کعبی (یکی از متکلمان) ۲۸۹
 کلیان (= حکمای کلبی) ۲۲۰
 کنز العمال، کتاب ۵۰
 کیمیای سعادت، کتاب ۱۹۳
 گائها (= گائها) ۱۶۵

- المستصفى، كتاب ٢٠
مسيحيان ٩٣
مصباح الهداية، كتاب ١٦٨
مصر ١٩٢
- المطالب العاليه، كتاب ٥٣، ١٠٩،
١٣٠، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥٦،
٢٥٧، ٢٦٥
معارف، مجله ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣٩،
٤٤ ح، ٦٢، ٦٣، ٧٥
المعالم فى اصول الدين، كتاب ٥٣،
١٣٠، ٢٧٦
معبد جُهنى ٢٧٣
المعجم، كتاب ١٨٠، ١٨١
معصومى همدانى، حسين ٢٢٥
مغول ٢٢، ٤٤، ٨٢، ١٩٣، ١٩٧
مغولان ٣٥
مفاتيح الغيب (= تفسير كبير) ٩٨،
نيز - تفسير كبير
مفتاح السعاده، كتاب ٩٦
المفضل، ابوطالب ١٥ ح
مقاصد الفلاسفه، كتاب ١٦٧
مقامات العارفين (نام نمط نهم
اشارات) ١٦٦
الملخص فى حكمة والمنطق ٥٣،
٢٧٩، ٢٨١
ملطيه (= ميلتوس) ٢٠١
الملل والنحل، كتاب ٣٣، ١٢٦،
١٥٥، ١٥٨، ١٦٣، ٢١٥، ٢٦١
- مناظرات، كتاب ٢٨، ٣٨ ح، ٥٣،
١٥٢
مناقب العارفين افلاكى ٤٧، ٤٩،
٦٤
المنقذ من الضلال، كتاب ٢٨٥
موحد، محمد على ٦٢، ١٨١
موسى (ع) ١٧٠، ٢٦١، ٢٨١
موصلى، شمس الدين ٣٩
مولانا، جلال الدين محمد ٤٧، ٤٩،
٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ١٧٠، ١٨٨
مولايى، دكتور محمد سرور ٥٩
مؤيد الملك (وزير شهاب الدين
غورى) ٣٨
مونتگمرى وات ١٩٨
ميبدى، ابوالفضل ٩٤
ميرفندرسكى ٢٠٢
ميلتوس (= ملطيه) ٢٠١، ٢٠٧
ناصر الدين بن عمدة الملك يزدى
١٩٧
النّبات ومايتعلّق بها، كتاب ٥٣
نجم الدين كبرى ٤٤، ٦٣
نزهة الأرواح وروضة الأفراح، كتاب
١٠ ح، ٢٠ ح، ٥٩، ٦٢، ٧٥،
١٥٦، ١٩١
نزهة المجالس، كتاب ١٧٨ تا ١٨٠،
١٨٢، ١٨٣، ١٨٧
نَسوى، محمد بن بديع ٤١

- نصر، دکتر سیدحسین ۱۰، ح، ۳۴
ح، ۵۹، ۱۵۲
نصیحة المملوک، کتاب ۱۹۳
نظام معتزلی ۱۲۶، ۲۷۱، ۲۷۲
نظامی عروضی سمرقندی ۲۱
نظامی گنجوی ۱۳، ۱۷۲
نفایس الفنون، کتاب ۱۷۷
النفس والزّوج وشرح قواهما،
کتاب ۲۹، ۵۴، ۲۷۲
نفیسی، سعید ۶۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۰
نوابی، امیرعلیشیر ۶۰، ۱۷۶
النور الصّابونی، احمد بن محمود بن
بکر ۵۷، ۹۳
نهایة الاقدام، کتاب ۱۱۶، ۲۱۵
نهایة العقول، کتاب ۵۳
نیچه ۸۱، ۸۴
نیشابور ۱۹
نیکلسن ۵۰، ۷۴، ۱۳۶، ۱۶۹، ۱۸۸
وات، مونتهگمری ← مونتهگمری
وات
واقدی ۹۲
ورارود (= ماوراءالنهر) ۲۳، ۲۵
← ماوراءالنهر
وصیة الرازی (= وصیة نامه)،
رساله ۴۳، ۲۳۵
وفیات الاعیان ۱۸، ح، ۴۹، ۱۹۱
ولتر (فیلسوف فرانسوی) ۲۳، ۲۵
ویل دورانت (مورخ و متفکر
آمریکایی) ۲۹، ۱۰۰، ۱۳، ح، ۲۱۴
هدایة اثیریہ ۵۲
هدایت، صادق ۱۸۳
هرات (= هری) ۱۷، ۳۵، ۳۶، ۳۹،
۴۳، ۴۵
هراکلیتوس ۱۰
هری (= هرات) ۳۹
هفت اقلیم، تذکره ۱۷۷، ۱۷۹،
۱۸۲
هگل (فیلسوف آلمانی) ۸۴، ۲۰۱،
۲۱۹
همدان ۵۱
همایی، جلال الدین ۱۶۸
هندوستان ۳۷، ۳۸، ۱۹۲، ۱۹۳
هندیان ۹۱
هومر (شاعر یونانی) ۲۱۰ ح
یازجی، تحسین ۶۴
یاسپرس، کارل (فیلسوف آلمانی)
۸۰، ۸۱
یزدگردی، دکتر امیرحسن ۱۳۵ ح
یونان ۸۴، ۱۱۴، ۱۳۱، ۲۱۰، ۲۲۰
یونانی ۲۰۱
یونانیان ۹۱
یهودیان ۹۳

اصطلاحات علوم عقلی و نقلی و اجتماعی، ملل و نحل

آخرت ۱۳۷، ۱۸۵، ۲۵۱، ۲۸۷	ابدی ۱۱۷، ۱۵۹
آرمان شهر ۱۳۳، ۱۳۴	ابدیت ۲۶۸
آزاداندیشی ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۶	اتحاد ۶۱، ۲۷۱
آزادی ۱۴ح، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۴۳، ۶۳	اتمیسم ۲۶۹
۱۲۵، ۱۳۵، ۱۶۷، ۲۱۶ تا ۲۱۸، ۲۲۰	ایپکوریان ۲۲۰
۲۲۰، ۲۲۱، ۲۷۲	اجتهاد ۱۳۵
آفرینش ۱۱۴ تا ۱۱۷، ۱۸۴، ۲۲۸	اجسام طبیعی ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۶۲
۲۵۵، ۲۶۳ تا ۲۶۶، ۲۷۷، ۲۹۱	احدیت ۲۴۶، ۲۴۷
آفرینش با واسطه ۲۶۶	احکام الهی ۲۷۷
آفرینش بی واسطه ۲۶۶، ۲۶۷	احکام نجومی ۲۵۴
آفرینش غیر مشروط ۲۶۶	اختیار ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱
آفرینش مشروط ۲۶۷	۱۴۱، ۱۴۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۸
آفات لایتجزئی ۲۷۰	۲۵۶، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۶
آنتی تز ۲۶	۲۸۴
آئین زرتشت ۵۱ح	اخلاق ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۳۷
آئین مزدیسنا ۵۱	۱۴۵، ۱۸۲، ۲۱۳، ۲۱۵
	اخلاقی-عرفانی ۵۳، ۵۴، ۱۹۱
	اخلاقی-عقلی ۱۹۲، ۱۹۴
ابتهاج ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۸۹	

اخلاقی-فلسفی ۵۴	اسلامی - اسلام
ادراک ۶۲، ۱۷۷، ۲۹۰	اسماء الله الحسنی ۱۶۹، ۱۷۱،
ادراک تام ۲۵۱	۱۷۴، ۲۳۴، ۲۴۰ تا ۲۴۲، ۲۵۲،
ادراک کمال ۲۵۱	۲۵۹
ادیان توحیدی ۲۰۳	اشاعره ۱۹، ۳۶، ۶۳، ۷۸، ۸۸
اراده ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۳۴، ۲۴۲، ۲۵۴	۱۰۶، ۱۲۶ تا ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۹۸،
۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۲	۲۰۱، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۸،
۲۷۶	۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۸ تا ۲۵۰، ۲۵۶،
ارادی ۲۷۳ تا ۲۷۶	۲۵۹ تا ۲۶۲، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۵،
ارزش شناسی ۱۲۳	۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۸
ارسطو ۲۰۴	اشعری - اشاعره
ارسطویی ۱۳۸، ۲۱۳ ح، ۲۶۹	اشراق ۶۰
ازل ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۵۹، ۱۸۰، ۱۸۷	اصالت تصور ۱۲۳
۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۹	اصالت ماهیت ۱۱۱، ۱۱۲
ازلی - ازل	اصالت واقع ۱۲۳
استخبار ۲۶۲	اصالت وجود ۱۱۱، ۱۱۲، ۲۳۷
استدلال ۶۰، ۶۲، ۱۰۹، ۱۶۶	اصلي اشیاء ۲۲۸، ۲۶۹
۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۰۵ تا ۲۰۸	اصول عقاید ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۲۷،
۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵	۲۳۲
۲۳۶، ۲۴۸	اصول فقه ۲۰
استکبار ۳۴ ح	اصول مذهب ۱۳۴، ۲۰۵، ۲۱۹،
استوای خدا بر عرش ۱۳۱، ۲۴۸	۲۲۷
۲۴۹	اصولی (علم اصول) ۱۵۴
اسطوره ۴۹، ۶۵، ۲۱۸	اضطراب ۱۸۹
اسکات خصم ۱۴۷ تا ۱۵۱، ۱۵۵	اعتباریت ۱۱۱، ۲۳۱
۱۵۶	اعتزال ۲۴
اسماعیلیه ۱۶ ح، ۲۹، ۳۲ تا ۳۴	إعدام، نظریه ۲۶۸، ۲۸۸
اسلام ۵۰، ۵۱، ۲۰۰	اعراض ۲۳۶، ۲۷۱

اعراض ذاتی ذات حق ۲۲۷	انبیاء ۲۸۶
اعیان وجود ۲۴۵	انس ۱۸۴
افلاطونی ۱۱۸	انسان ۸۷، ۱۰۳ تا ۱۰۵، ۱۰۹،
اکتساب، نظریه ۱۴۰، ۱۴۱	۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۹ تا ۱۲۱، ۱۲۵،
اگزستانس ۸۴	۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۸ تا
الف قدّ هزاره‌ها ۴۷، ۵۰، ۵۱	۱۴۳، ۱۴۵، ۱۷۱، ۱۸۳، ۱۸۴،
الله ۲۴۱، ۲۴۲	۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۶،
الهیات ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۴	۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۶۳،
امام‌المشککین ۱۰، ۱۵، ۱۷، ۵۶	۲۷۰ تا ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۳،
۲۲۳، ۷۵	۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰
امامان شیعه ۱۷	انقلاب کبیر ۲۴
امامت ۱۸، ۱۳۲ تا ۱۳۴، ۱۹۲، ۲۲۷،	انقلاب کپرنیکی ۹، ۲۱۳
۲۶۳، ۲۲۸	انکشاف ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۰
امامیه ۱۳۶، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴	انگارگرایی ۱۲۳ تا ۱۲۵
۲۴۸ تا ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۱	اولیاء الله ۲۷۸، ۲۸۱
۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۱	اهریمن ۵۱ ح
امپریالیسم ۱۴ ح، ۳۴ ح	اهل سنت ۹۵، ۲۷۴، ۲۸۶
امت ۱۳۴	اهل عشق ۴۸
امکان ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۸۷	اهل عقل ۴۸
امکان ذاتی ۲۶۴، ۲۶۶	ایده‌آلیسم ۱۲۳ تا ۱۲۵
امکان شناخت ذات خدا ۲۲۸،	
۲۲۹، ۲۳۸، ۲۳۹	باری تعالی ۲۴۵، ۲۶۶
امکان صفات ۲۳۶	باطل ۵۷، ۲۵۲
امکان اجسام ۲۳۶	بالذات ۲۴۴
امکان اعراض ۲۳۶	بالغیر ۲۴۴
امی بودن ۲۸۵	باقی ۲۷۱
انا الحق ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۴،	باور ۵۵، ۲۳۲
۲۵۲	بت پرست ۴۷، ۵۱، ۵۲

برهان قاطع ۱۶، ۳۰، ۳۲ تا ۳۴	بخرد = بخرد ۱۷۲، ۱۷۵
برهان قدرت و اختیار ۲۵۵، ۲۵۶	بخردان - بخرد
برهان لزوم اجرای عدالت ۸۸	بدهت ۲۱۵، ۲۳۳، ۲۳۴
۱۹۱، ۱۹۲	بدبینی ۵۶، ۱۴۲ تا ۱۴۴
برهان لزوم حصول سعادت و لذت	بدبینانه - بدبینی
۲۹۲	بدعت ۴۰، ۴۷، ۴۸
برهانهای فلسفی و عقلی ۲۱۱، ۲۳۴	بدعت گذار (= مبتدع) ۴۶، ۵۰، ۵۱
بصر ۲۴۰، ۲۵۹، ۲۶۰	براهین قرآنی ۲۷۲
بصیر ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۶۰	براهین نقلی ۲۷۲
بصیرت ۷۶، ۱۵۲	برابرنهاد ۲۶
بعثت ۲۸۱، ۲۸۴	برنهاد ۲۶
بعد مجزّد ۱۱۹ ح	برهان ۱۰۹، ۱۷۱، ۱۹۵، ۲۰۶
بعد موهوم ۱۱۹ ح	۲۳۵، ۲۳۷
بقا ۲۶۷	برهان اثبات وجود خدا ۸۸، ۲۲۸
بقاء بالله ۱۸۶	۲۲۹، ۲۳۵
بقای جهان ۱۱۷، ۲۲۴	برهان اتقان فعل ۲۵۵
بقای روح ۲۱۳	برهان احکام و اتقان ۲۳۶
بقای نفس ۲۹۰	برهان امکان ذوات ۲۳۶
بنیانگذاران فرهنگ ۱۳	برهان إنّ ۲۳۳
بودها ۲۱۳	برهان انبیاء و اولیاء ۲۳۷
بهشت ۴۶، ۲۸۹	برهان تجرّد ۲۵۵، ۲۵۶
پاداش ۱۲۶، ۲۱۲	برهان تمناع ۲۴۷
پادافراه ۶۲	برهان تنزه از نقص ۲۵۷
پدیده‌های عنصری ۲۶۷	برهان تناهی اجسام ۲۶۵
پدیده‌های مشروط ۲۶۷	برهان حیات ۲۵۷
پیامبر ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۶۱، ۲۹۱	برهان صدیقین ۲۳۷
	برهان عقلی ۲۰۷، ۲۲۷، ۲۳۴
	۲۳۵، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۰، ۲۹۱

پیامبر اسلام ۲۷۷، ۲۸۴	ترورسم ۳۴ ح
پیامبران ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۵۹	تز ۲۶
۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۷	تزکیه ۱۲۱، ۲۰۰
پیامبری ۲۷۷، ۲۸۰	تسلسل ۱۰۸، ۱۲۷، ۲۳۶، ۲۷۵
پیکر جسمانی ۲۸۸	تسمیه ۲۴۰، ۲۴۱
پیر هرات ۱۸۴	تسنن ۱۳۵
	تشبیه ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸
تابعین ۸۹، ۹۱	تشکیک ۱۱، ۴۷، ۵۰، ۵۶، ۶۶
تأخر ۱۱۹	۶۷، ۷۰، ۷۲ تا ۷۵، ۷۶، ۸۲، ۲۲۴
تآلم ۶۲	تا ۲۲۶، ۲۳۷
تأمل ۷۰، ۷۶، ۷۷، ۷۸ تا ۹۷	تشیع ۱۸، ۳۵، ۱۳۶
۱۰۶، ۲۰۱، ۲۱۱	تصفیه ۱۲۱
تأملات - تأمل	تصوّف ۵۷ تا ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۱۰۶
تأملات عقلی - تأمل	۱۰۸، ۱۶۸، ۱۷۴، ۲۳۴، ۲۳۵
تاویل ۷۰، ۷۶، ۷۸، ۱۶۹، ۱۷۲ تا	تطابق ماهوی ۱۲۴
۱۷۴، ۲۴۹، ۲۶۰	تعقل ۴۸، ۱۱۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۰۹
تجدّد فکری ۸۲، ۱۹۹	ح، ۲۳۵، ۲۶۴
تجربه حسی ۷۲ ح، ۲۰۲، ۲۰۳	تعلیل ۱۵۴
تجربه‌پذیر ۲۶۹	تفتیش عقاید ۴۹
تجربی ۹۴	تفریط ۱۳۸
تجرد نفس ۲۵۵، ۲۷۲، ۲۹۰	تفسیر ۹۰، ۹۱
تجسیم ۲۴۷	تفسیر ادبی ۹۱
تخریب ۲۶۸	تفسیر باطنی ۴۹
تخیل ۲۰۹ ح، ۲۱۰	تفسیر روایتی (= روایی) ۹۱، ۹۲
ترجیح بلامرجح ۲۸۱	تفسیر روایتی-زبانی ۹۱ تا ۹۳
تذکر ۱۲۱	تفسیر زبانی (= ادبی) ۹۱، ۹۲
تردید ۸، ۶۶، ۲۸۱، ۲۸۸	تفسیر ظاهری ۴۹
ترک فعل ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۵	تفسیر فلسفی ۹۱، ۹۴، ۹۵

جامعیت ۱۹۷	تفسیر موضوعی ۹۹
جان عاریتی ۱۸۵	تفلسف ۱۹۸، ۱۹۹
جاودان ۱۸۵	تفویض ۱۲۵، ۱۲۶، ۲۷۳
جاودانگی روانها ۱۱۳	تقدم ۱۱۹، ۲۰۹
جبر ۱۲۵ تا ۱۲۷، ۱۳۹، ۲۷۶	تقدم زمانی ۱۱۹
جبر و اختیار ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۲	تقلید ۹، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۲۱۸
۲۸۴، ۲۷۲، ۲۲۸	تقید ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۳۳
جبریّه ۲۷۳	تکامل ۹۹، ۱۳۶
جدل ۱۴۶، ۱۴۸، ۲۰۸	تکامل نفسانی انسان ۹۹
جدلیات ۲۰۷	تکفیر ۴۹، ۶۴، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۷
جزم ۸، ۹، ۷۲ ح	۲۱۸، ۲۲۲
جزم‌گرایی ۲۰۶	تکلیف ۲۷۳
جزئی ۲۵۶، ۲۹۱	تکلیف مالا‌یطاق ۱۵۴
جزء لایتجزی ۲۸، ۲۶۹	تکوین ۱۵۳، ۲۷۴
جزئیات ۲۵۶، ۲۵۷	تمائل اجسام ۲۴۸
جزئیات زمانی ۲۵۷	تناقض ۱۲۷، ۱۴۶
جسم ۱۴۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۳۶	تنزیه ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۳
۲۴۶، ۲۴۹، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۸۷	توحید ۹۹، ۱۷۱، ۱۹۲، ۲۲۷
جسمانی ۱۴۴، ۲۱۲، ۲۷۱، ۲۹۰	۲۳۴، ۲۴۶، ۲۴۷
۲۹۱	توحید افعالی ۱۸۵
جسمانیت نفس ۲۸۸	توحید برهانی ۲۴۷
جسمیت ۲۵۳	توقف، نظریه ۱۹۹، ۲۶۵، ۲۶۸
جلال حق ۱۷۴، ۲۷۹	۲۸۸
جماد ۱۱۰، ۱۳۶، ۲۷۳، ۲۸۶	
جمال ۲۵۳	ثبوت ۲۵۶
جن ۱۸۴	ثبوتی ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶
جوهر ۱۱۸، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۷۱	ثنویان ۲۵۵
جوهر جسمانی ۲۷۰	ثواب ۱۲۹، ۲۲۸، ۲۷۴، ۲۹۰

جواهر فرد ۱۱۸، ۲۲۸، ۲۶۹، ۲۷۰	حادث ۷۳، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۱
جواهر نفس فلکی ۱۰۴ تا ۱۰۶، ۱۱۴	۱۵۹، ۲۳۶، ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۶۲
۱۹۱، ۱۸۹، ۱۸۴، ۱۴۴	۲۷۳، ۲۶۵
جوهریت ۲۵۲	حجاب ۴۷، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۳۴
جهان ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۳۴	حدوث ۷۳، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۵
۲۳۹، ۲۵۴، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۶۹	۲۴۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۳ تا ۲۶۶
۲۸۹	حدوث اجسام ۲۳۶
جهان برین ۴۸، ۱۲۱	حدوث اعراض ۲۳۶
جهان بینی اسلام ۲۱۱	حرکت ۴۳، ۲۳۷، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۵
جهان بینی دینی ۲۰۴	حرکت جوهری ۱۰
جهان بینی شهودی ۲۰۴	حساب ۲۲۸
جهان جسمانی ۱۱۶	حسن ۸۸، ۱۲۸ تا ۱۳۰
جهان روحانی ۵۱ ح	حسن بعثت ۲۸۴
جهان شناسی زرتشتی ۵۱ ح	حسن و قبح شرعی ۱۳۲
جهان عقلی ۲۱	حسن و قبح عقلی ۱۳۰ تا ۱۳۲
جهان عینی ۲۱	حق (= حقیقت/خدا) ۱۵۲، ۱۷۳
جهان فرودین ۱۲۱	۱۸۸، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۲ تا
جهان مادی ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱	۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۵
جهان مجرد ۱۲۱	۲۵۸ تا ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶
جهان ۱۸۴، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۶۲	۲۸۸، ۲۷۷
۲۸۸، ۲۶۶	حقایق ۶۶، ۱۵۱، ۲۰۷، ۲۱۳
جهان هستی ← جهان	حقیقت ۸، ۱۶، ۳۴، ۶۰، ۶۲، ۶۳
جهل ۷۴، ۱۳۹، ۲۵۷	۶۷، ۷۱، ۷۲ ح، ۷۵، ۷۶، ۹۰
جهمیّه ۲۷۳	۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳
چشم جهان بین ۷۹	۱۲۵، ۱۴۶ تا ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱
چیستی (= ماهیت) ۱۰۹ تا ۱۱۱	۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۰
۱۲۲ ← ماهیت	۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۴
	۲۲۸، ۲۶۹ تا ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۹۰

خالق ۱۷۱، ۲۴۰	حقیقت‌شناسی ۲۳۲
خدا ۴۵، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۲	حکما ۱۳۲، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۵۱، ۲۸۲
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۵۸	حکمای اسلامی ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۶۸
۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۸۳	حکمای اشراقی ۷۵، ۱۵۶
۱۸۶، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۹	حکمای الهی ۱۰۵، ۲۷۱، ۲۸۷
۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۷، ۲۲۸	۲۸۹
۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۴	حکمای طبیعی ۲۸۷
۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۱ تا ۲۵۶	حکمای مادی ۲۸۷
۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹	حکمای مشائی ۱۲۱، ۲۶۷، ۲۷۰
۲۷۰، ۲۷۳ تا ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۷	حکمت ۲۲، ۶۳، ۶۶، ۱۳۸
خداشناسی ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷	۱۳۹، ۱۶۷، ۲۰۷، ۲۳۲، ۲۷۳
۲۰۵، ۲۱۵، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۶	حکمت اخلاقی ۲۲۰
خداجویی ۱۰۸	حکمت اسلامی ۱۱۴
خداناگرایانه (= ملحدانه) ۴۵	حکمت اشراق ۲۰۴
خرد ۶۴، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۷	حکمت متعالیه ۸۶ ح
۱۸۵، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۳۷، ۲۴۹	حکمت نظری و عملی ۲۱۰
خردستیزی ۲۲۱	حکمت یونان ۶۵
خردورزی ۱۱، ۱۴۴، ۱۸۸، ۲۱۸	حکیم ۵۶، ۲۰۳، ۲۳۳
۲۰۹ ح	حلول حق ۲۵۲
خردمندی ۳۴، ۶۸، ۱۳۵، ۲۰۹	حنبلیان ۴۹، ۵۰
خردمندانه ۲۱۴	حواس پنجگانه ۱۰۴، ۲۳۸، ۲۷۱
خردگرا ۸۶، ۱۶۷، ۲۲۲	حق ۲۴۲، ۲۵۷
خردگرایی ۲۴، ۴۶، ۱۹۰، ۲۰۴	حیات ۱۹۹، ۲۳۰، ۲۵۸، ۲۸۳، ۲۸۷
۲۰۵، ۲۲۱	حیرت ۶۷، ۱۰۱، ۱۲۷، ۱۰۹
خردگرایانه ۸۶، ۱۳۰، ۱۳۱	۱۶۰، ۲۰۰، ۲۰۱
خطابه ۱۸	حیوان ناطق ۱۰۰، ۲۸۶
خلاف‌آمد عادت ۵۵	خاتمت ۱۸۷ ح

خلد برین ۱۹۱	دینی ۲۷۸، ۲۳۳، ۲۱۰
خلق ۲۷۴	
خلق از عدم ۱۱۴ تا ۱۱۷	ذات ۱۰۹، ۱۱۱ تا ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۹
خواجه رندان ۵۱، ۵۵، ۷۹، ۱۴۵	۱۳۹، ۱۴۳، ۱۷۷، ۲۰۵، ۲۳۱
۱۶۶، ۱۸۵، ۱۹۱، ۲۲۱	۲۳۶، ۲۴۶، ۲۵۱
خودبینی ۱۸۶	ذات بسیط ۲۶۴
خوش بینی ۱۴۲، ۱۴۳	ذات حق ۱۱۵، ۲۰۵، ۲۳۸، ۲۴۵ تا
خوی (خویها) ۱۳۹، ۱۴۱	۲۴۷، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵
خیال ۴۸، ۲۷۸	ذات خدا ۱۸۶، ۲۲۹، ۲۴۵، ۲۵۶
خیر ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۱۱	۲۵۸، ۲۶۶
	ذره گرایی ۱۱۸، ۲۶۹
دانش (علم) ۹، ۲۰، ۸۰، ۱۰۳	ذره های بنیادی ۱۲۰
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۸، ۲۰۳	ذهن ۱۲۳ تا ۱۲۵
۲۰۵، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۶	ذهنی - ذهن
دلیل آفاق و انفس ۲۳۶	
دلیل انتخاب و ترقی ۲۸۶	رئالیستها ۱۲۵
دلیل نقلی ۲۵۰	رئالیسم ۱۲۳
دلیل وجودی ۷۸	راز (راز هستی) ۷۴
دوزخ ۲۸۹	رازق ۲۴۰
دوگانه پرستان (= ثنویون) ۲۵۵	رذایل ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴
دیالکتیک ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۲۰۴	رذیلت ۲۲ ح، ۱۳۸
دل صافی ۱۰۵، ۲۳۳	رستاخیز ۱۵۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۸
دمکراسی یونان ۲۱۹	۲۸۹
دنیوی ۱۱۳، ۱۳۳، ۱۳۴	رستگاری ۲۳۲
دیده جان بین ۷۹، ۱۷۱	رندان ۵۵، ۷۹، ۱۴۵، ۱۶۶، ۱۸۵
دین ۱۰۵، ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۹۹، ۲۰۰	۱۹۱، ۲۲۱
۲۰۳، ۲۰۵ تا ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۶	رنسانس ۶۵، ۶۶، ۲۱۵
۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶	روایان ۲۲۰

روح ۴۸، ۵۵، ۱۰۵، ۱۲۰، ۱۲۱،	سائل ۱۵۷، ۱۵۵، ۱۵۱
روح الامین ۲۷۸	سالک ۱۷۰ تا ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۵
روح القدس ۲۷۸	سرشت انسانی ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳
روح علوی ۲۶۷	۲۳۳، ۲۱۵
روحی، دیدگاه ۲۷۲	سرنوشت ۱۴۰، ۱۸۷
روش ۲۳، ۱۰۴، ۱۷۵، ۲۰۶، ۲۳۴	سعادت ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۴
۲۳۵	۱۴۵، ۱۹۰، ۲۱۲، ۲۶۳، ۲۷۷
روشمند۱ ۱۳، ۶۵، ۷۱	۲۸۲، ۲۸۵، ۲۹۲
رؤیت حق تعالی ۷۹، ۸۸، ۱۱۳	سعه صدر ۲۵، ۲۸، ۴۹، ۲۰۸
۱۳۱، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۳۹	۲۱۶، ۲۲۶ ح
۲۴۹، ۲۵۰	سفسطه ۲۷۹
رهبری ۱۳۷	سفلی ۲۶۷
ریاضت ۱۰۵، ۱۰۶	سکون ۲۶۵، ۲۷۵
زاهد ۱۰۶	سکون ذاتی ۱۰، ۴۳
زاید بر ذات ۲۴۴، ۲۵۹، ۲۶۱	سلبی ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۸
زرتشتی ۲۱۶، ۲۱۷	سلوک ۶۲، ۲۸۵
زمان ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۱۳، ۲۷۰	سمع ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۶۰
زندقه ۳۷	سمیع ۲۵۹، ۲۶۰
زهد ۵۱، ۱۶۸، ۲۰۴، ۲۲۰	سنت ۱۶، ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۶۵، ۶۷
زمانی مکانی ۸۷	۷۱، ۷۹، ۸۲ تا ۱۶۸، ۲۲۳، ۲۲۴
زیادت صفات بر ذات ۲۴۴، ۲۴۰	سن تز ۲۶
زیادت صفات خدا بر ذات او ۲۲۸	سنخیت ۱۱۶، ۲۲۱
زیادت علم بر ذات ۲۵۶	سنت گرایانه ۶۸، ۷۹، ۸۰
زیبایی ۱۳۱	سنی ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۲۷
زیبایی شناسی ۱۲۳	سَنیان ۱۳۴
	سَنیان اشعری ۲۴
	سَنیان حنبلی ۴۷
	سوشیانت ها ۵۱، ۵۱ ح

شناخت‌شناسی ۸۷، ۸۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۲۲۰	سوفسطائیان ۸۴ سوفیست ۸۳
شناخت‌شناسانه ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۳	سیاست ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۵۴، ۲۱۰
شهود ۷۵، ۱۰۶ ح، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۳۴	سیروس‌سلوک ۱۰۶ ح، ۱۷۰، ۱۸۵ تا ۱۸۷
شهودی-عرفانی ۹۴ شیطان ۴۸	شافعی ۳۶، ۱۷۲، ۱۷۳ شافعیان ۲۱۷
صحابه ۹۰، ۹۱	شاگردالحق ۱۷۴
صفات ۲۰۵، ۲۳۱، ۲۴۰ تا ۲۴۳، ۲۵۲	شجاعت ۲۲، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹ شر ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۱۱، ۲۱۲
صفات ثبوتی ۱۱۳، ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹	شرع ۶۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۲۰۷ تا ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۴۲
صفات حقیقی ۲۴۲ تا ۲۴۴، ۲۵۹	شرعی ۲۷۸
صفات خدا ۱۱۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۵	شریعت ۱۸۷، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۳
صفات ذاتی ۲۴۲، ۲۴۵	شقاوت ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۴، ۲۱۲
صفات سلبی و اضافی ۱۱۳، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۶	شک ۸، ۷۱ شک ایمانی و عرفانی ۷۲
۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱ تا ۲۵۳	شک دستوری ۹، ۷۲ ح
صفت فعل ۲۴۲، ۲۶۱	شک علمی ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۹
صفت کمال (= حسن و قبح) ۱۲۹، ۱۳۰	شک مطلق ۷۲ ح، ۲۲۰
صفت نقصان (= حسن و قبح) ۱۲۹، ۱۳۰	شک نسبی ۷۲ ح
صناعات خمس ۱۴۷	شکاک ۷۵، ۲۲۰، ۲۴۳
صورت ۱۱۸، ۲۶۹	شناخت ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴
صوفی ۶۲، ۶۳، ۱۰۶، ۱۹۰	۱۵۱، ۱۷۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۳۹
	شناخت حق تعالی ۱۶۳، ۱۷۱
	۲۳۲ تا ۲۳۴

صوفیان ۴۷، ۵۷، ۵۹، ۱۳۶، ۱۷۲،	عالم عناصر و مرکبات ۱۱۵
۱۹۸	عالم قدس و جلال ۲۹۰
صوفیانه ۶۴، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵،	عالم مجردات ۲۸۹
۱۸۸، ۱۹۰، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۳۵،	عدالت ۲۲ ح، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹،
۲۶۰	۱۹۵، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۷۳، ۲۹۱،
صوفیه ۲۶۰، ۲۸۶	۲۹۲
طبائع تام ۲۷۹، ۲۸۰	عدم ۱۷۹، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۹
طبیعت ۱۰۲	عذاب ۱۸۹
طبیعیات ۱۵۲	عرش ۲۴۹، ۲۶۷
طبیعت گرایان ۲۶۹	عرفان ۵۸، ۶۰، ۶۲ تا ۶۴، ۱۰۸،
طفرة ۱۲۶	۱۰۹، ۱۱۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۵،
طمس ۱۸۵	۱۶۸، ۱۷۴ تا ۱۷۶، ۱۸۷، ۱۸۸،
	۲۵۲، ۲۰۰
ظلم ۱۵۱	عرفانی-افلاطونی ۱۴۸
	عشق ۴۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۱۰۵،
	۱۰۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۵، ۲۰۴
عارض ۱۱۱، ۲۳۱	عفت ۲۲ ح، ۱۳۸، ۱۳۹
عارفان ۴۸، ۴۹، ۱۴۲، ۱۶۵، ۱۶۷،	عقاب ۱۲۹، ۲۲۸، ۲۷۸، ۲۹۰
۱۸۳، ۱۸۲، ۱۷۵	عقل ۴۷، ۶۰ تا ۶۲، ۷۷، ۱۰۵،
عارفانه - عارفان	۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۸ تا ۱۳۰، ۱۳۲،
عالم (= جهان) ۱۰۴، ۱۸۱، ۱۸۴	۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۲۰۳، ۲۰۴
عالم ۱۲۴، ۱۷۱، ۲۰۲ ح، ۲۴۳،	۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۶،
۲۵۵، ۲۵۷	۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۸۳، ۲۸۴
عالم امکان ۲۴۷	۲۸۷، ۲۹۱
عالم ارواح ۲۹۰	عقل بالفعل ۱۲۱
عالم انسانی ۲۶۰	عقل بالملکه ۱۲۱
عالم جسمانی ۵۱ ح	عقل فَعَال ۱۱۵، ۱۲۲، ۲۶۴، ۲۷۸،
عالم علوی ۲۷۹	۲۷۹

علم الوجود ۸، ۲۱۵	عقل مستفاد ۱۲۱
علم کلام ۷۸، ۹۰، ۱۲۶، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۷	عقل هیولانی ۱۲۱
علمای امامیه ۲۸۹	عقل سلیم ۲۴۹
علمی ۸۲، ۸۳، ۹۱، ۲۰۹ ح، ۲۱۹	عقل عملی ۱۳۶، ۱۳۸
علوم اسلامی ۸۹	عقل کل ۱۱۵
علوم بلاغی ۹۳، ۹۶	عقل نظری ۱۳۶، ۱۳۸
علوم معقول و منقول ۹۶	عقلی ۶۶، ۷۹، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۹۸
عناصر ۲۶۳	۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۷۸
عینی ۱۲۳ تا ۱۲۵	۲۸۴
عینیت صفات با ذات ۲۲۴	عقلی-ارسطویی ۱۴۸
غربت روح ۱۸۹	عقلی-استدلالی ۹۴، ۱۰۸، ۱۷۱
غنی ۲۴۳، ۲۴۷	عقلی-فلسفی ۵۰، ۱۳۱، ۱۳۲
غیب ۴۷	۱۸۸
فاعل مختار ۲۶۴	عقول ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷
فانی ۱۸۵	عقول دهگانه (= عشره) ۱۱۵
فائض ۲۶۶	عقول مجزّد ۲۶۸
فداییان ۳۱	علّت ۱۱۶، ۱۴۳، ۲۳۲، ۲۵۶
فراماده (= مجرد) ۱۱۶	علّت تامه ۲۵۴
فروع دین ۱۳۴، ۱۳۵	علم ۹، ۲۲ ح، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۴
فرهنگ اسلامی ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۵۲	۱۴۵، ۱۴۹، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۰۳
۹۲ ح، ۱۰۶ ح، ۲۱۶، ۲۲۲	۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹
فضایل ۲۲ ح، ۱۳۸، ۱۴۴	۲۴۰، ۲۴۲ تا ۲۴۴، ۲۵۴ تا ۲۵۹
فضیلت ۲۲ ح، ۱۳۸، ۱۹۲	علم اخلاق ۱۳۲
فطرت ۱۳۹، ۲۱۵، ۲۳۳، ۲۳۴	علم الحدیث ۸۹
فطری ۱۳۸، ۱۳۹	علم تصدیقی ۲۵۶
	علم تصویری ۲۵۶
	علم خدا ۲۱۸، ۲۵۶، ۲۵۷

۸۹، ۹۱، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶	فعل ۱۲۷، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۷
۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۶۱، ۲۰۴	۲۸۱
۲۰۶ تا ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵	فقه ۱۹
۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۶۹	فقه شافعی ۱۹
۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۳	فقه‌های حنبلی ۱۵۴
فلسفیدن ۲۰۰	فقیه ۳۶، ۱۸۱
فلسفی-کلامی ۵۳	فلاسفه (فیلسوفان) ۲۱، ۳۷، ۴۸
فلک ۲۶۸	۸۳، ۸۴، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۴
فلک آلا فلاک ۲۶۴	تا ۱۱۷، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۹۸، ۲۳۷
فلک اعظم ۲۶۷	۲۴۴ تا ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۷۸
فلک اول ۲۶۴	تا ۲۸۱، ۲۸۳
فناء ۶۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۶۸، ۲۶۹	فلاسفه اسلامی ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۳
۲۸۸، ۲۸۹	۲۱۷
فناء فی الله ۱۸۶	فلاسفه مشائی ۱۲۱، ۲۶۴، ۲۶۹
فناى جهان ۱۱۷، ۲۲۴	۲۸۰
فیض ۲۶۴، ۲۶۸	فلسفه ۸، ۳۷، ۵۰، ۶۴، ۶۶، ۶۸
فیضان ۱۱۵	۸۰، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵
	۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۴۵
قادر ۲۴۳، ۲۵۳، ۲۵۴	۱۵۲، ۱۶۶، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۰۰
قاعدة الواحد ۸۷، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۶۵	۲۰۱ تا ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱
قائم به ذات ۱۵۹، ۲۳۱، ۲۴۴	۲۱۵ تا ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳
۲۴۷، ۲۶۱	۲۲۴، ۲۸۰
قُبج ۸۸ تا ۱۲۸	فلسفه ارسطویی ۴۸، ۲۲۵، ۲۲۶
قدر ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵	فلسفه استدلالی-عقلی ۲۲۶
قدرت ۲۴۰، ۲۴۲ تا ۲۴۴، ۲۵۳	فلسفه مشایی - فلسفه ارسطویی
۲۵۴، ۲۵۷ تا ۲۵۹، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۶	فلسفه یونان ۴۸، ۴۹، ۶۵، ۶۶
قَدَم ۷۳، ۲۲۸، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۴	فلسفی ۸، ۴۷، ۵۳، ۶۳، ۶۵، ۶۶
۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۰	۷۱، ۷۷، ۸۰ تا ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۷

قدم عالم ۲۱۸	۴۵، ۷۰، ۹۷، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۶
قدیم ۷۳، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۵۹	۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۹۱
۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۹	کردار (= فعل) ۴۵، ۱۲۹، ۲۸۰
۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۸	کسب ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۷۳، ۲۷۵
قرآن ۲۰۰، ۲۳۳، ۲۴۸، ۲۴۹	کشف ۶۱، ۷۹، ۸۹، ۱۱۳، ۱۴۷
۲۵۹، ۲۶۹	۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۴
قشریان (= اهل قشر) ۱۴۸	۲۰۴، ۲۰۵، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۵۰، ۲۵۱
قشری گری ۲۲۱	کفر ۴۷، ۵۲، ۶۶، ۲۱۲
قضا و قدر ۱۲۷، ۲۷۲، ۲۷۵	کلام، صفت ۲۴۲، ۲۶۰، ۲۶۱
۲۷۶	کلام، علم ۱۸، ۹۳، ۹۴، ۱۰۶
قضیه شرطیه ۲۵۴	۱۰۷، ۱۶۸، ۱۹۲، ۱۹۷ تا ۱۹۹
قطب ۱۳۶، ۲۸۶	۲۰۱، ۲۰۶، ۲۸۰، ۲۸۷
قوانین الهی ۱۳۲	کلام اشعری ۱۹
قوانین شرع ۲۵، ۲۰۷	کلام عقلی ۸۶
قوة عاقله ۱۲۰، ۲۷۸	کلام نفسی ۸۸، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳
قوة عملی ۲۸۶، ۲۸۷	کلام نقلی ۸۸، ۲۶۱
قوة متخیله ۲۷۸، ۲۷۹	کلامی ۵۳، ۶۳، ۸۲، ۹۶، ۹۹
قوة نظری ۲۸۶	۱۵۸، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۲۱
قیاس (در فقه) ۱۵۴	۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۷۹ تا
	۲۸۲
کاسب ۲۷۴	کلامی-دینی ۱۶۹
کاملان غیر مکمل ۲۸۶	کلامی-عرفانی ۵۴
کاملان مکمل ۲۸۶	کلی ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۹۱
کاهنان ۲۰۲	کمال ۸۸، ۱۲۹، ۱۳۰
کافر ۴۴، ۴۷، ۵۱، ۵۲، ۲۱۲	کمال و نقصان - کمال، و نقصان
کثرت ۱۱۵، ۲۶۴، ۲۶۵	کم منفصل ۲۷۰
کرامت ۲۷۸، ۲۸۱	کنز مخفی، حدیث ۱۸۴
کرامیان (= کرامیه) ۱۷، ۳۶، ۴۳	کیفر ۱۲۶، ۲۱۲، ۲۶۳، ۲۷۴

متکلم ۶۳، ۸۷، ۸۸، ۱۰۵، ۱۹۱،	لذات روحانی ۲۲۰
۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۰۸،	لذاته ۲۳۱، ۲۴۴
۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۶۰	لذت ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۵۲
متکلمان ۳۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۶،	لذت عقلی ۲۵۱، ۲۵۲
۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۲ تا ۱۳۴، ۱۵۸،	لوح محفوظ ۲۶۱
۱۹۸، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۲۵ تا ۲۲۷،	لوح نانوشت (= ذهن) ۱۲۰، ۱۲۱،
۲۳۳، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴ تا	۱۴۰
۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۷ تا	لوح نوشته (= ذهن) ۸۷
۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۶۹،	
۲۸۸	مابعدالطبیعه ۱۰۲
متکلمان اشعری (= اشاعره) ۲۲۹،	ماتریدیه ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۳۸،
۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۱	۲۴۰.
متکلمان امامیه ۱۲۸	ماده المواد ۲۶۹
متکلمان معتزلی (= معتزله) ۲۲۹،	ماده عنصری ۱۱۸، ۲۲۸، ۲۶۸
۲۳۸، ۲۷۳	ماسوی الله ۱۰۴، ۲۳۴، ۲۶۳، ۲۶۴،
مُجَبَّرَه ۲۷۳	۲۶۹
مجلد ۴۷، ۵۰	مبتهج بالذات ۲۵۱
مُجَرَّد ۱۲۰، ۱۸۱، ۲۳۰، ۲۷۱	ماهیت (= چیستی) ۴۵، ۷۳،
مُجِيب ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵ تا ۱۵۷،	۱۰۹ تا ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۴۶،
۱۶۱	۲۲۹ تا ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۶۹
محاضره ۱۸۵	متافیزیک ۱۰۰ تا ۱۰۲، ۱۰۴
مُخَلِّث ۱۰۸	متافیزیکی ۸۷ تا ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۹،
مُخَدَّث ۱۰۸	۲۰۹، ۲۱۳
مُخْتَار ۱۲۵، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۷۵	متافوسیکا ← متافیزیک
مدینه فاضله ۱۳۳، ۱۳۷	متأله ۶۲
مذهب ۱۶۳، ۲۱۱، ۲۱۴، ۱۹۱	متفکران (= فیلسوفان) ۶۵، ۶۶،
مُرَجَّح ۲۳۶	۱۳۲، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۵۳،
مرگبات ۲۶۳	۲۵۹

معتزلی ۲۴۸، ۴۹	مُرید ۲۵۹، ۲۵۸
معجزات ۴۸، ۱۳۳، ۲۸۰، ۲۸۱	مِزاج ۲۷۱
۲۸۵، ۲۸۴	مسلمات ۲۰۷
معروض ۱۱۱ ح، ۱۱۲	مسلمانان ۲۰۷، ۲۲۷، ۲۶۱
معرفت ۴۸، ۶۶، ۱۲۰ تا ۱۲۲، ۱۶۲	مسیحی ۲۱۴
۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۲	مشاهده ۱۸۵، ۲۵۰
۲۰۳، ۲۳۴، ۲۳۹	مُشائی ۶۳، ۱۱۹ ح، ۱۲۰، ۱۳۸
معرفت شناسی ۱۸۸	۱۵۲، ۱۶۶، ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۳۲
معقول ۵۶	مشایخ صوفیه ۵۹، ۱۶۸، ۱۶۹
معلول ۱۱۶، ۱۸۷	مُشَبَّه ۲۴۵
معصوم ۲۵۹	مُشترک ۵۱
مغالطه ۱۶۹	مُشترک لفظی ۲۳۱
مغلطه ۲۰۷	مُشکک ۴۶، ۴۷، ۶۶ تا ۶۸
مقامات معنوی ۱۸۷	مشهورات ۲۰۶، ۲۰۷
مکان ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۱۳	مُشیت ۲۵۳، ۲۷۵
۲۴۹، ۲۷۰	مطلق ۲۰۵
مکاشفه ۱۸۵	معاد ۹۹، ۱۱۴، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۱۱
مکتب اصفهان ۸۶	۲۱۳ تا ۲۱۵، ۲۲۷، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱
مکتب رندی ۸۵	معاد جسمانی ۲۹۱
مکتب شافعی ۱۹	معاد جسمانی-روحانی ۲۰۸
مکتب کلام فلسفی ۸۶	۲۱۱، ۲۱۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰
مکتب ملاصدرا ۸۶	معاد روحانی ۲۱۸
ملاحظه ۳۱	معتزله ۲۴، ۷۰، ۷۸، ۸۶، ۸۸، ۹۷
ملاءِ اعلیٰ ۲۸۶	۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۶ تا ۱۲۸
ملحدانه ۴۵	۱۳۰، ۱۳۱، ۱۶۰، ۲۰۱، ۲۲۱
ملکوتی ۱۸۶	۲۳۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵
ممکن (= ممکن الوجود) ۷۳	۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۱
۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۶۰، ۲۲۹ تا	۲۶۲، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۹

نصوص مذهبی ۲۵۲	۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۶
نظام هستی ۴۵	۲۵۰، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۸۱، ۲۹۱
نظامهای اخلاقی ۲۰۰	۲۴، ۳۶، ۵۷، ۸۷، ۸۸
نظم آراء ۹۷	۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۵ تا ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۹۰
نفس ۴۷، ۴۸، ۸۸، ۱۲۱، ۱۳۸	منسوخ ۹۲
۱۴۱، ۱۹۴، ۲۶۴، ۲۷۲، ۲۷۹	منطق ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۱۰۵
۲۸۲، ۲۸۶، ۲۹۰	۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۴
نفس امّاره ۴۸	منطق ارسطویی ۲۳۲
نفس کل (= کلی) ۱۱۵، ۲۶۷	منطق جدید ۲۰۴
نفس نبی ۲۸۰	منطق نظری ۲۰۴
نفسانی ۱۴۴	منطقی ۲۷۱
نفوس ۱۴۰، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷	منکشف ۲۶۰
نفوس ارضی ۲۶۴	موجود ۷۸، ۱۱۴، ۲۴۲، ۲۴۷
نفوس انسانی ۲۶۴	موجودات جسمانی ۱۱۶، ۱۱۷
نفوس حیوانی ۲۶۴	۲۶۲
نفوس عنصری ۲۶۷، ۲۷۹	موجودات روحانی ۲۶۳
نفوس فلکی ۲۶۷، ۲۷۹	مولویّه ۵۹ ح
نفوس ناطقه ۱۲۰، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۹	میزانهای عقلی ۲۱۱
نفوس نباتی ۲۶۴	
نفخه الهی ۴۸، ۱۸۳	ناسخ ۹۲
نفی شریک ← توحید	نبات ۳۶، ۱۱۰، ۲۴۸
نفی کثرت ← توحید	نبوت ۸۸، ۹۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۹۲
نفی کیفیات ← صفات سلبی	۲۲۷، ۲۲۸، ۲۶۳، ۲۷۷ تا ۲۸۴
نفی الم حسی ← صفات سلبی	نبوی ۵۰
نفی لذت حسی ← صفات سلبی	نجاریّه ۲۵۹
نقادی ۷۵، ۸۰، ۹۸	نجوم ۱۹۲
نقد ۷۰، ۷۱، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۴	نسبیت ۷۴، ۱۳۰
۱۲۷، ۱۶۱، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۰	نصوص دینی ۲۰۳

وجود مطلق ۱۱۶، ۲۰۵	نقد خرد عملی ۲۱۳، ۲۱۴
وحدت جهان ۸۷	نقد خرد ناب (= نظری) ۲۱۳، ۲۱۴
	نقل ۲۸۷
هستی ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۴	
۱۱۵، ۱۲۰، ۲۰۹، ۲۴۷، ۲۶۴	واجب ۷۳، ۲۲۹ تا ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۸۱
۲۶۷، ۲۶۸	واجب الوجود ۱۱۰، ۲۲۹ تا ۲۳۱
هستی خدا ۱۱۰	واحد ۲۴۳
هستی‌شناسی ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۲	واحدیت ۲۴۶، ۲۴۷
هگل ۲۰۴	وادی مقدس ۱۶۷
هم‌نهاد ۲۶	واقع‌گرایی ۱۲۳، ۱۲۵
هنر ۸، ۱۴۸	واقعیت ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۶۵
هنرمندانه ← هنر	وانهادگی ۴۵
هنری ۸۳، ۹۱	وجدان ۲۳۸
هیولانی ۸۸، ۱۲۲	وجوب غیري (= بالغیر) ۲۶۴
هیولی ۱۱۸، ۲۶۹	وجود ۶۶، ۷۳، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۴
	۱۲۵، ۲۲۹ تا ۲۳۱، ۲۶۵، ۲۶۶
یزدان ۲۱۷	وجود خدا ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۲۹
یقین ۸، ۷۲ ح، ۲۵۷	۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۶۵
یقینی ۲۰۶، ۲۱۳	وجود عاریتی ۱۸۶
یقینیات ۲۰۶، ۲۰۷	وجودگرا ۸۰

فهرست تفصیلی مطالب

۷	درآمد
۱۵-۵۲	۱. احوال و آثار
۱۷	زندگی (نام و نسب)
۱۸	تحصیلات، استادان
۲۱	سفرها و خطرهای
۲۴	سفر به خوارزم
۲۵	سفر به ورارود (ماوراءالنهر)
۲۸	سفر بهری (بازگشت بهری)
۳۰	حکایت امام و اسماعیلیان
۳۵	سفر به سرزمین غور (بازگشت به خراسان)
۳۶	ماجرای امام و کرامیان
۳۹	ممدوح شاعران
۴۲	مرگ می آید
۴۴	اورگنج یا هرات؟
۴۵	او که بود؟
۵۲	آثار و شاگردان
۵۵-۸۸	۲. سنت ستیزی و دشمن آفرینی
۵۶	به کام و به نام زیستن

۵۷	مناظره
۵۷	تصوّف
۶۵	سنت‌ستیزی، روشمندی
۶۸	مردود بودن مخالفت‌های بی‌بنیاد
۶۹	ناپسندیده بودن تقلید
۶۹	شک علمی (راه میانه)
۷۰	مرحله اول: نقل آرا
۷۱	مرحله دوم: نقد آرا
۷۶	مرحله سوم: نظم آرا (گردآوری/جداسازی/طبقه‌بندی)
۷۹	مرحله چهارم: نوآوری
۸۳	برخی از نوآوری‌ها

۸۹-۹۹

۳. تفسیر کبیر

۹۲	تفسیر روایتی (= روایی)
۹۳	تفسیر زبانی (= ادبی)
۹۳	تفسیر روایتی-زبانی
۹۴	تفسیر فلسفی
۹۵	تفسیر کبیر
۹۸	نظریه نقصان و تکمیل
۹۸	نظریه نقصان
۹۸	نظریه تکمیل

۱۰۰-۱۴۵

۴. متافیزیک

۱۰۲	واژه متافیزیک
۱۰۶	خداشناسی:
۱۰۸	(۱) هستی خدا
۱۰۹	(۲) چیستی خدا
۱۱۳	(۳) صفات خدا

- ۱۱۳ جهان‌شناسی:
- ۱۱۴ (۱) خلق از عدم
- ۱۱۷ (۲) بقا یا فناى جهان
- ۱۱۸ (۳) خمیرمایه جهان
- ۱۱۹ انسان:
- ۱۲۰ (۱) حقیقت انسان (بنیاد مادی یا مجرد انسان/مسأله معرفت)
- ۱۲۵ (۲) افعال انسان
- ۱۲۵ الف) جبر و اختیار
- ۱۲۸ ب) حسن و قبح افعال
- ۱۳۱ (۳) چگونگی رفتار انسان (نبوت/امامت/اخلاق)
- ۱۳۲ نبوت، امامت
- ۱۳۷ دانش اخلاق
- ۱۳۸ (۱) فضیلت و رذیلت؟
- ۱۳۹ (۲) خویهای فطری یا اکتسابی؟ (حکایت تربیت)
- ۱۳۹ الف) نظریه فطرت
- ۱۴۰ ب) نظریه اکتساب
- ۱۴۲ (۳) میل به شر، یا به خیر؟
- ۱۴۲ الف) دیدگاه خوش‌بینی
- ۱۴۳ ب) دیدگاه بدبینی
- ۱۴۴ (۴) سعادت و شقاوت؟
- ۱۴۴ الف) سعادهای درونی (= پیوسته)
- ۱۴۵ ب) سعادهای بیرونی (= گسسته)

۱۶۲-۱۴۶

۵. مناظره‌ها

- ۱۴۹ مناظره سقراط با اتوزیموس (= اسکات خصم)
- ۱۵۰ مناظره سقراط با الکیادس (= کشف حقیقت)
- ۱۵۲ مناظرات امام فخر (بررسی کتاب مناظرات)
- ۱۵۸ برخی از مناظره‌ها

- ۱۵۸ کلام خدا
۱۶۱ نقد کتاب الملل والنحل

۶. ادب و عرفان ۱۹۶-۲۲۶

- ۱۶۹ گرایشهای صوفیانه
۱۶۹ نمونه یک) روش صوفیانه
۱۷۱ نمونه دو) رؤیت-شهود
۱۷۲ نمونه سه) تأویل اناالحق
۱۷۵ حکایت شعر (اشعار فخر رازی)
۱۸۳ تحلیل اشعار فارسی
۱۸۸ نمونه اشعار عربی
۱۹۲ نثر فارسی

۷. فیلسوف یا متکلم ۱۶۵-۱۹۵

- ۱۹۶ فیلسوف
۱۹۷ متکلم
۱۹۸ متکلم-فیلسوف
۱۹۹ متدین
۲۰۰ فلسفه چیست؟
۲۰۱ فلسفه در برابر کلام
۲۰۳ الف) عامل تفاوت مسائل فلسفی
۲۰۴ ب) عامل تفاوت اصول منطقی
۲۰۶ ۱) از بابت روش
۲۰۶ ۲) از بابت تقید
۲۰۷ حقیقت امر چیست
۲۲۵ نتیجه گیری

بنیانگذاران فرهنگ امروز

ویژه ایران و اسلام

منتشر شده است

• فارابی

رضا داوری اردکانی

• ابوریحان

پرویز اذکائی

منتشر می شود

• ابوحیان توحیدی

علیرضا ذکاوتی قراکزلو

• ملک الشعراء بهار

محمدعلی سپانلو

«Fakhr-e-Rāzī» is a book to introduce the sixth century (A.H.) intellectual Imam Fakhr-e-Rāzī and his thoughts.

The book amounts to 350 pages and consists of: an Introduction, 7 chapters, an addendum, an appendix and two indexes; as follows:

Introduction

Chapter 1. His life and his works.

Chapter 2. His status against tradition and enemy making as well.

Chapter 3. Great interpretation.

Chapter 4. Metaphysics.

Chapter 5. Dialogues.

Chapter 6. Literature and gnosticism.

Chapter 7. A philosopher or a theologian?

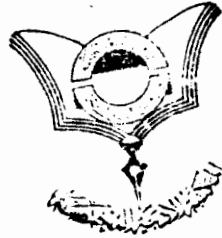
Addendum (an absolutely scientific article based on the most trustful theologian ideas of Imam Fakhr).

An appendix entitled «To study more», which introduces all the books and articles compiled about Fakhr-e-Rāzī.

Indexes (general index and the glossary terms).

The book, being a general and technical one, is a reliable source for the young scholars.

A. Daadbeh



Fakhr-e-Rāzī

By:
Dr. Asghar Daadbeh

Tarh-e-Now
Tehran, 1995