

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او^۱

اعظم قاسمی*

آریا یونسی**

چکیده

وصیت‌نامه‌ای که از فخرالدین رازی باقی مانده است از گذشته‌های دور موضوع بحث و تفسیر بوده است؛ در وصیت‌نامه روش قرآنی برتر از کلام فلسفه قرار داده شده است و همین سبب شده است که عالمانی مانند ابن‌عماد حنبلی و نویسندگان معاصری مانند فتح‌الله خلیف تصور کنند که این بیان نشانه توبه متکلم از بحث استدلالی است. هم‌چنین، جمله‌ای از قول ابن‌صلاح (که فخر از کلام ابراز ندامت کرد) سبب تقویت این دیدگاه شده است. در این نوشته با بررسی این تفاسیر نشان خواهیم داد که باتوجه به کلیت وصیت‌نامه و آنچه در آن آمده است معنای سخن رازی حاکی از توبه و پشیمانی نیست، بلکه بیان موضعی میانه است میان عقل‌گرایی افراطی و انکار عقل که این دیدگاه میانه روانه را همیشه داشته است و در آثار دیگرش نیز وجود دارد. هم‌چنین نشان داده شده است که آنچه از ابن‌صلاح در مورد ندامت فخر از پرداختن به کلام روایت شده است از چند جهت مخدوش است، چون هم مستندی ندارد و هم روایانی که از ابن‌صلاح روایت کرده‌اند فاصله‌ای چندقرنی با او دارند؛ لذا پذیرفتن صحت آن دشوار است. در نهایت نتیجه گرفته می‌شود که این روایت افسانه‌ای جعلی است که از جانب عالمان ظاهری مخالف کلام بسط یافته است و با شتاب‌زدگی تفسیرهایی غیرمعتبر به دست داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: فخرالدین رازی، وصیت‌نامه، عقل‌گرایی، ابن‌عماد حنبلی، کلام.

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

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

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

۱. مقدمه

فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ ق) یکی از متکلمانی است که آرا در مورد او بسیار متفاوت است و از مدح تا ذم را نصیب خود کرده است؛ خصوصاً عالمان رجال، مانند ذهبی و ابن حجر، از کسانی‌اند که در مقام علمی و مذهبی وی تردید کرده‌اند. هرچند عموماً متفکرانی که تفکرشان به دو یا چند دوره منقسم می‌شود یا در زمانی از زندگی فکری‌شان از عقاید قبلی‌شان باز می‌گردند مسائل پیچیده‌ای را پیش‌روی محققان می‌گذارند. هم‌چنین، در مورد تفکر کسانی که در گذشته‌ای نسبتاً دور می‌زیسته‌اند این مسئله بسیار پیچیده‌تر است. برای نمونه، در مورد این‌که ارسطو زمانی افلاطونی بوده است و سپس از این دیدگاه بازگشته است، یا این‌که در تمام عمر افلاطونی بوده است، یا حتی از همان اوان جوانی غیرافلاطونی بوده است بحث‌ها بسیار زیاد و متضاد است. نه فقط ماهیت تفکر وی و این‌که آیا انقطاعی قابل مشاهده است مورد مناقشه است، بلکه اساس تاریخی آن مورد بحث است. به عبارت دیگر، ابتدا باید تحقیق کرد که چنین روایتی مقرون به صحت باشد.

وصیت‌نامه‌ای از فخر رازی برجای مانده است که سبب ایجاد برخی تفاسیر متضاد شده است. نسخه‌های زیادی از این وصیت‌نامه برجای مانده است که برخی در ضمن آثار دیگران است و برخی وصیت‌نامه است: ابن‌ابی‌اصیبعه و سبکی هر دو وصیت‌نامه کامل را گزارش کرده‌اند، و علاوه بر آن نسخه‌های زیادی از وصیت‌نامه به صورت خطی وجود دارد، مانند نسخه مضبوط در سفینه تبریز (ص ۲۲۲ نسخه برگردان) و نسخه کتاب‌خانه مجلس به شماره ۶۶۸۳۱.^۱ براساس محتویات و آنچه به متن الحاق شده است، از یک‌طرف، کسانی معتقدند که وی در آخر عمر از اشتغال به کلام و به‌طور کلی، عقل‌گرایی عدول کرد و از طرف دیگر دیگرانی هستند که چنین مسئله‌ای را نمی‌پذیرند. اهمیت این مسئله در این است که اگر وی از عقاید قبلی خود عدول کرده باشد پس نباید وی را سردمداری برای عقل‌گرایی در کلام یا اساساً متکلمی واقعی و همیشگی پنداشت. و نیز، اگر وی از این مسئله برائت جسته باشد، پس باید آن را شکستی واقعی برای کلام و بررسی‌های استدلالی تلقی کرد و یکی از دلایل تأکید این نویسندگان بر این امر نیز همین است. اما به نظر می‌رسد که روایاتی که مبنای چنین بازگشتی هستند نتوانند مسجل کنند که این داستان معتبر باشد، خصوصاً از پس بار معنایی قوی و منفی واژه کاملاً دینی «توبه» بر نمی‌آیند. چنان‌که خواهیم دید، به مرور زمان و هرچه از زمان وی دورتر می‌شویم، این داستان بیش‌تر قوت می‌یابد. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که نوعی واکنش از جانب قشری‌گری است؛ یعنی آن‌ها که نه

می‌توانند عقل‌گرایی و کلام فلسفی رازی را برتابند و نه می‌توانند مقام علمی و مرجعیت دینی او را نادیده بگیرند با چنین تفسیری خواسته‌اند تا شرایط را به‌نفع خود تغییر دهند. در این نوشته ابتدا مطالبی که از جانب تذکره‌نگاران و تاریخ‌نگاران فلسفه اسلامی آمده است بررسی می‌شود و سپس به تفسیری می‌پردازیم که فتح‌الله خلیف ارائه داده است و رازی را در آخر عمر تائب معرفی کرده است. درعین‌حال، سعی خواهد شد تا روشن شود که معنای عقل‌گرایی در کارهای رازی به‌گونه‌ای خاص است. هدف این نوشته تحلیل عقل‌گرایی فخر رازی است باتوجه به آنچه در وصیت‌نامه‌اش آمده است و بررسی تفسیرهایی که از آن شده است تا از ره‌گذر آن‌ها نشان داده شود که فخر رازی به چه معنایی عقل‌گرا بوده است و این‌که در آخر عمرش نظر دچار تغییر بنیادی، چیزی مثل توبه، نشده است.

۲. پیشینه بررسی معاصر

درمیان نوشته‌های معاصر می‌توان تعدادی از بررسی‌ها را یافت که درباره مسئله عقل و ایمان نزد فخر رازی هستند. فرق نوشته حاضر با دیگر نوشته‌ها این است که اولین مقاله‌ای است که بحث عقل و ایمان نزد رازی را در دوره اخیر عمرش باتوجه به وصیت‌نامه او، که طبعاً آخرین نوشته اوست، بررسی کرده است. چنین کاری مزایای خاصی دارد: نخست، دوره را کاملاً مشخص و محدود کرده است؛ دوم، باتوجه به نوشته‌ای خاص است و حجم این بررسی در توان یک مقاله است. مقالات دیگر که درباره عقل و دین نزد امام فخرند اغلب درباره وجه کلی نظر فخر درباره عقل و دین‌اند، چنان‌که که «فخر رازی از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خردپیشه» (مهدوی‌نژاد ۱۳۸۷)، «چیستی ایمان و مقومات مفهومی آن از دیدگاه فخرالدین رازی» (خادمی و علی‌زاده ۱۳۸۸)، «سنجش و سازش عقل و ایمان از منظر فخرالدین رازی» (جوادپور ۱۳۸۹)، و «هندسه معرفت دینی فخرالدین رازی» (نوری و دیگران ۱۳۹۵) همه کلیت بحث و منازعه عقل و دین را نزد فخر بررسی کرده‌اند. از آن میان جوادپور (۱۳۸۹) بدون تمیز عقل را نزد او برتر دانسته است و در بخش آخر نوشته به‌اختصار به بحث وصیت‌نامه و چند جمله‌ای که به آن الحاق می‌شود پرداخته است (همان: ۱۳۵)؛ اما هیچ تذکری داده نشده است که این بحث حول وصیت‌نامه است و تنها به اشاره‌ای مبهم که امام فخر در آخر عمر «نسبت به عقل بی‌مهرتر بوده» اکتفا شده است و درعین پذیرش آن به همان معنای ظاهر آن و بدون تدقیق در صحت انتساب مدارک و کلمات آن را مبین دوره اخیر تفکر امام فخر دانسته است.

خادمی و علی‌زاده (۱۳۸۸) بیش‌تر به مقومات مفهوم ایمان نزد رازی پرداخته‌اند و در زمینه بحث عقل و ایمان، براساس شواهدی که یافته‌اند، بیش‌تر به این نظر متمایل شده‌اند که نزد رازی تعقل وجه غالب دارد. این دو توجهی به وصیت‌نامه نکرده‌اند. مهدوی‌نژاد با نقل دوره‌های حیات فکری رازی که محمدصالح زرکان ارائه کرده است نشان داده است که قائل شدن به چنین دوره‌هایی صحیح نیست، چراکه حتی براساس ترتیب کتاب‌های فخر، تاجایی که ممکن باشد، می‌توان نشان داد که این تقسیم درست نیست (همان: ۱۳۵-۱۳۶). در این نوشته مستقیماً هیچ اشاره‌ای به وصیت‌نامه نشده است، بلکه از کتاب محمدصالح زرکان گرفته شده است که او هم خود از ابن تیمیه گرفته است (الزرکان بی‌تا: ۶۲۵) و او هم به طریق امانت نقل نکرده است.^۳ آخرین اثری که باید مورد نظر باشد نوشته نوری، عرفانی، و صیدی است که در همان ابتدا با ارجاع به ابن عماد الحنبلی^۴ صاحب *شذرات* گزارش جرح‌گونه او را پذیرفته‌اند و گویی سخن آخر همین است و معتقد شده‌اند که فخر در اواخر زندگی‌اش از عقل‌گرایی برگشته است؛ همان چیزی که ابن عماد گفته است (ابن عماد: ۱۹۹۱: ۹۸). ما در این نوشته نشان داده‌ایم که کسی مانند ابن عماد هم‌سو با دیگر حنبلیان، خصوصاً ابن تیمیه که هیچ‌گاه دست از جرح و حتی گه‌گاه تکفیر شوافع اشعری برنداشت، موانع زیادی برای نزدیکی به انصاف دارد و حتماً لازم است که گزارشش نقادانه بررسی شود. ما در این نوشته بر خود وصیت‌نامه تکیه کرده‌ایم تا نشان دهیم که محتوای آن توبه‌نامه یا ضدیت با عقل نیست، بلکه معنایی متعادل دارد که قبلاً هم فخر بر آن بوده است.

۳. پیشینه موضوع در آثار متقدم عالمان اسلامی

آنچه در *تواریخ الحکماء* در مورد رازی آمده است اغلب ستایش‌آمیز است، مانند آنچه ناصرالدین بن عمده الملک منتجب‌الدین منشی یزدی (قرن هشتم) ذیل مدخل الإمام، المحقق العلامه، فخرالدین محمد بن عمر الرازی، می‌گوید: «خاتم حکمای اسلامی و مطلع مهر اجتهاد و امامی و مطبوع معاشر تحقیق و ینبوع زلال تدقیق بوده است. و مصنفات و مؤلفات آن خلاصه ادوار از دایره اعداد و حدّ تفصیل متجاوز است ...» (منشی یزدی ۱۳۸۸: ۱۱۶-۱۱۷). گزارش‌های ابن ابی‌اصیبعه در *عیون الأنبیاء فی طبقات الأطباء* (بن‌گرید به ابن ابی‌اصیبعه بی‌تا: ۶۲)، ابن قفطی در *إخبار العلماء بأخبار الحکماء* (ابن قفطی ۱۳۴۷: ۳۹۶-۳۹۸)، و ابن خلکان در *وفیات الأعیان* (ابن خلکان ۱۳۸۱: ج ۳، ۷۰) همگی حکایت از مقام شامخ علمی او دارند. اگرچه برخی از تاریخ‌نگاران حکمت دیدگاه مساعدی درباره او

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او ۱۷۳

نداشته‌اند، همانند شمس‌الدین محمد شهرزوری در *نزهه الارواح و روضه الارواح* که به *تاریخ الحکماء* مشهور است در مقام عقلی و علمی فخر رازی تردید می‌کند و او را از علوم باطن بی‌خبر می‌داند؛ اما با این حال منکر استادی او در علوم «ظاهری» نیست (شهرزوری ۱۳۸۹: ۳۵۵)؛ همین اقوال عیناً در *محبوب القلوب قطب‌الدین اشکوری* آمده است (اشکوری ۱۳۹۱).

بیان شهرزوری درباره فخر پیچیده و غریب است و نمی‌توان دقیقاً مطمئن بود که معنای نهایی آن چیست، چراکه او را دارای «حدت ذهن» می‌داند؛ ولی در عین حال می‌گوید که به واسطه این حدت ذهن در علوم نیز که تصرف نداشته است کتاب نوشته است، مانند کتاب *سرالمکتوم* در سحر و طلسم و *نیرنجات* که شهرزوری مثال می‌آورد (شهرزوری ۱۳۸۹: ۳۵۶). به نظر می‌رسد دلیل این که شهرزوری چنین بر فخر می‌تازد دوری رازی از کشف و شهود است که او بیش‌تر عقل‌گراست تا اهل شهود؛ هرچند در مسائل عقلی قائل به سیر و سلوک است، این سیر و سلوک هم عقلی است (فخر رازی ۱۳۴۴). شهرزوری می‌نویسد: «فخرالدین از این عوالم بی‌خبر بوده و از ظاهر پی به باطن نبرده، از این جهت بر خطا رفته و واقف به اسرار نشده» (شهرزوری ۱۳۸۹: ۳۵۸). بنابراین در واقع از نظر شهرزوری نقص تفکر رازی در این است که به باطن توجهی نداشته است. از این رو، روشن است که وی از تقسیم‌بندی حکما که شیخ اشراق ارائه می‌دهد استفاده می‌کند و از منظری اشراقی به مسئله می‌نگرد. شیخ اشراق در مقدمه *حکمة الاشراق* می‌گوید: «بهترین جویندگان دانش الهی کسانی هستند که هم طالب تأله و هم خواستار حکمت بحثی باشند و در درجت بعد، خواستاران حکمت الهی [بدون توجه به بحث] و سپس، جویندگان حکمت بحثی [بدون توجه به تأله] اند» (سهروردی ۱۳۶۷: ۲۱). چنین دیدگاهی در میان اشراقیان شایع بوده است، چنان‌که قطب‌الدین شیرازی هم در مقدمه بر شرح *حکمة الاشراق* چنین دیدگاهی را مطرح می‌کند و می‌گوید: مشاهدت مجردات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملک و ملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه که پی‌درپی آید» (شیرازی ۱۳۶۷: ۴-۵).

از طرف دیگر تذکره‌نگاران و خصوصاً عالمان رجال نظری نامساعد درباره فخرالدین رازی داشته‌اند. دو موضوع درباره رازی هست که عالمان رجال ذکر کرده‌اند: یکی سخنان رازی در بستر مرگ است و دیگری نوشتن کتاب *سرالمکتوم فی مخاطبه الشمس و النجوم* است. چنان‌که خواهد آمد، عالمان رجال و تذکره‌نگاران جمله‌ای به رازی منسوب می‌کنند

که ظاهر آن این است که از پرداختن به کلام و فلسفه پشیمان است، اما بحث نوشتن کتاب *سرّ المکتوم* نیز در نگاه‌های شکاکانه به او بی‌تأثیر نبوده است.

فخر رازی مذهب شافعی داشته است و به همین جهت نام و «ترجمه» اش در همه طبقات فقهای شافعی آمده است؛ از جمله *طبقات الشافعیه الکبری سبکی و طبقات الشافعیه ابن قاضی شهبه*، و نیز چون عالم قرآن و حدیث بوده است در بسیاری از کتاب‌های رجال مدخلی درباره اش هست، مانند *لسان المیزان ابن حجر عسقلانی و شذرات الذهب ابن عماد حنبلی*.^۵ از میان این نویسندگان، که اغلب عالمان رجال و درآیه هستند، سبکی فخرالدین را صراحتاً «تعديل» و او را از معایب بری می‌کند و کتاب *سرّ المکتوم* را از او نمی‌داند و می‌گوید که آن را به او نسبت داده‌اند، چنان‌که سبکی می‌گوید: «وَأما کتاب السّر المکتوم فی مخاطبه [الشمس و] النجوم، فلم یصحّ أنه له، بل قیل: أنه مُخلَق علیهِ.» (سبکی ۱۹۷۱: ج ۸، ۸۷). در حالی که ابن حجر فخرالدین را به دو چیز متهم می‌کند: نخست، تشکیک و پرسش از ستون‌های دین، چنان‌که می‌گوید: «و له تشکیکات علی مسائل من دعائم الدین تُورث حیره، نسأل الله ینبِت الإیمان فی قلوبنا. و له کتاب السّر المکتوم فی مخاطبه [الشمس و] النجوم، سحر صریح، فلعله تاب من تألیفه إن شاء الله» (ابن حجر عسقلانی ۲۰۰۲: ج ۶، ۳۱۸). ابن حجر یکی از محدثان و علمای برجسته رجال است و در این جا نیز به جرح رازی می‌پردازد، یعنی در روایت حدیث او تردید می‌کند؛ زیرا فخر به مفسر و عالم قرآن نیز مشهور بوده است و تحصیل فقه و اصول به مذهب شافعی پیش پدرش داشته است. از این رو، گاهی به روایت حدیث هم می‌پردازد، خصوصاً در برخی از مواضع تفسیر کبیر (برای نمونه، بنگرید به فخرالدین رازی ۱۳۸۶: ۳۲۱۴-۳۲۱۵). حال این‌که ابن حجر از *سرّ المکتوم* سخن می‌گوید و امیدوار است که فخر از نوشتن آن توبه کرده باشد جرحی متوسط یا کم‌شدت است، چراکه الفاظی که به کار برده است به صراحت بر ضعف راوی دلالت نمی‌کند (بنگرید به ابن حجر ۱۳۹۵: ۱۰۶)؛ و نیز پرداختن به سحر از محرّمات است و تحریم آن شدید. نووی درباره تحریم سحر می‌گوید که احادیث زیادی وجود دارد در این باره و یکی از این احادیث روایت ابن عباس از پیامبر (ص) است که فرمود: «مَنْ اقْتَبَسَ عِلْمًا مِنَ النُّجُومِ اقْتَبَسَ شَعْبَةً مِنَ السَّحْرِ، زَادَ مَا زَادَ» [هرکس علمی از نجوم فراگیرد در حقیقت شاخه‌ای از سحر را فرا گرفته است و هرچه بیش‌تر فراگیرد بیش‌تر در سحر وارد شده است]^۶ (نووی ۱۳۹۶: ۲۸۳-۲۸۴). محتوای این حدیث، از میان دیگر احادیث مرتبط، دالّ بر این است که اگر موضوع کتاب *سرّ المکتوم* نجوم هم باشد قدح در مؤلف پابرجاست.

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

۴. سنجش و بررسی

یکی از استنادات نویسنده به کتاب ابن عماد، *شذرات الذهب*، است که با توجه به بعد زمانی می‌توان در صحت آن تردید کرد. ابن عماد حنبلی است، در حالی که فخر شافعی بوده است. این می‌تواند نکته‌ای مهم باشد، زیرا مذهب حنبلی به شدت با کلام و فلسفه مخالف است و عقل‌گرایی در آن هیچ‌جایی ندارد؛ در صورتی که مذهب شافعی در مواجهه با استدلال عقلی تساهل بیش‌تری دارد و تاحدی از استدلال‌های عقلانی استفاده می‌کند (بنگرید به شافعی ۱۳۵۷). از طرف دیگر، از زمان‌های بسیار دور، خصوصاً با ابن تیمیه که تمایل زیادی در تکفیر و تشریک دارد، خصومت حنابله با شوافع اشعری بسیار برجسته‌تر می‌شود و کسانی که بر شافعیان اشعری اهل کلامی مثل غزالی و امام فخر ردّ می‌نویسند بسیار زیادند (طاهری عراقی ۱۳۶۵: ۲۰-۲۲). پس می‌توان دیدگاه ابن عماد را مبتنی بر تعصبی حنبلی دانست، اما نمی‌توان با قطعیت به آن حکم داد.

اما نقد این تفسیر را می‌توان دو گونه پیش برد: نخست، با توجه به مطالب داخل در *وصیت‌نامه*؛ دوم، با توجه به مسائل دیگری مانند صحت انتساب قول‌ها. ابتدا روش دوم را

بررسی خواهیم کرد. چیزی که ابن عماد آورده است و خود او از آن نتیجه‌ای «توبه» آمیز می‌گیرد و مبنای تفسیر خلیف نیز می‌شود قولی است از ابن صلاح که او هم از قطب طوعانی نقل می‌کند. ابن عماد نمی‌گوید که ابن صلاح در چه اثری چنین چیزی گفته است و اکنون هم در کتاب‌هایی که از ابن صلاح باقی مانده است چنین چیزی وجود ندارد، خصوصاً که ابن صلاح قطعاً تقی‌الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمان بن عثمان ابن موسی بن ابی نصر نصری شهرزوری و هیچ‌کس دیگر نیست که تصور کنیم دو ابن صلاح با هم اشتباه گرفته شده‌اند. از طرف دیگر، کتابی که به نظر می‌رسد منشأ آن باشد احتمالاً *طبقات فقهاء الشافعیة* ابن صلاح است، زیرا موضوع دیگر کتاب‌های مفقود ابن صلاح متفاوت است و بعید است که در آن‌ها چیزی بوده باشد. اما چیزی که مشخص است این است که کتاب *طبقات ابن صلاح* یک «ذیل علی طبقات ابن صلاح» در انتهایش دارد که برخی از مداخل فراموش شده به آن اضافه شده‌اند؛ در آن ذیل مدخلی درباره رازی هست و در آن صرفاً به استادان و تصانیفش اشاره کرده است و او را علامه و مفسر و متکلم عصر خودش معرفی کرده است (ابن صلاح ۱۹۹۲: ۸۶۶).^۷ میان ابن صلاح و ابن عماد بیش از ۴۰۰ سال فاصله است و چون آن‌چه او نقل می‌کند اکنون موجود نیست، تکیه بر آن معقول نیست، خصوصاً که ممکن است ابن عماد خود اشتباه کرده باشد یا تصحیفی موجب آن شده باشد. در مورد راوی هم چیزی در دست نیست و از این‌که قطب طوعانی کیست هیچ اطلاعی در دست نیست.^۸ علاوه بر آن، در همه نسخه‌های *وصیت‌نامه*، وصیت بر شاگرد فخر^۹، ابراهیم بن ابی بکر اصفهانی املاء شده است و اسمی از دیگران نیست (ابن ابی‌اصیبه ۲۰۰۱: ۱۴۰؛ سبکی ۱۹۷۱: ۹۰؛ فخرالدین رازی نسخه خطی ش ۶۶۸۳۱، ۷پ).

نوشته خلیف رساله دکترایی است که از آن در دانشگاه کمبریج دفاع کرده است و پس از آن به اثری نسبتاً کلاسیک تبدیل شده و چند بار چاپ شده است (Kholeif 1966: XI). خلیف در همین قطعه ادامه می‌دهد و از این نظر مهم است که او سخن رازی را به گونه‌ای نادرست می‌فهمد. وی می‌نویسد:

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

تکیه خلیف بر بخشی است که رازی می‌گوید که «[قرآن] از تعمق برای ایراد اعتراض و مناقضات منع می‌کند و همانا عقل بشری در این تنگناها دچار تلاشی و اضمحلال

می‌شود»^{۱۰} (ابن‌ابی‌اصیبعه ۲۰۰۱: ۱۴۱). خود این گزاره در کنار گزاره قبل از آن، «فائده‌ای که در روش قرآن هست در کلام و فلسفه ندیدم» (همان)، می‌تواند مؤید نظر خلیف و کسان دیگری باشد که این نوعی استغفار است؛ اما در ادامه وصیت این حرف بیش‌تر واضح می‌شود و معنای اصلی آن مکشوف می‌شود؛ زیرا تا این مرحله هنوز بحث به‌طور کامل منعقد نشده است. رازی پس از این چیزی می‌گوید که معنای سخنش را عوض می‌کند:

به همین جهت می‌گویم: آنچه که به دلایل روشن از وجوب وجود و توحید و برائت خدا از شریک قدیمی و ازلی و [توحید] ربوبی و فعلی چنان است که تاکنون گفته‌ام و الله را بر همان منهج ملاقات خواهم کرد. و اما [درباره] آنچه که مبهم و ظریف است [می‌گویم] آنچه که در قرآن و احادیث صحیحی که امامان در مورد معنای آن با هم اتفاق دارند^{۱۱} همان است که هست [همان‌طور که آمده می‌پذیرم]. و درباره چیزهایی که چنان نیست می‌گویم: ای پروردگار دو جهان، همه می‌گویند که تو اکرم‌الاکرمین و ارحم‌الرحمین هستی، آنچه از قلم من بیرون آمده و آنچه که در دل داشته‌ام از علم تو نهان نیست؛ می‌گویم: دانسته‌ای که مقصودم تحقیق باطل و ابطال حق نبوده است و چیزی ننگاشته‌ام، مگر این که آن را حق پنداشته باشم و تصور کرده باشم که آن صادق است^{۱۲} ... (همان: ۱۴۲).

در این قطعه رازی از سه نوع متفاوت از موضوعات بحث می‌کند: برخی موضوعات ابتدایی و بدیهی کلام و اصول در مورد توحید و وجود صانع و غیره که او می‌گوید تغییری در آن‌ها نیست؛ دوم، موضوعات ظریف و دقیقی که در قرآن و احادیث صحیح آمده است و او می‌گوید که آن‌ها را چنان که هستند می‌پذیرد (فهو كما هو)؛ و سوم، موضوعاتی که از این دو دسته نیستند و رازی می‌گوید که تعمداً حق را ناحق نکرده است و اگر اشتباهی کرده است در حال استغفار است. این دسته سوم چیزهایی هستند که یا نص صریحی در مورد آن‌ها نیست یا این که تفسیر نصوص مربوطه محل اختلاف است. در واقع، آنچه رنگی از پشیمانی دارد مربوط به این دسته سوم است که اکنون مردی متکلم در بستر مرگ از خدای خود استغفار می‌کند. اما استفاده از واژه «توبه» (repent) جلوه‌ای بسیار قوی به داستان می‌دهد و تاحد زیادی کل معنا را تغییر می‌دهد. به همین دلیل ممکن است کل فهم خلیف از داستان مورد تردید باشد و کسانی دیگر، مانند طارق جعفر، به آن اعتراض کرده‌اند. جعفر علاوه بر خلیف کسانی دیگر را نیز نام می‌برد که با خوانشی سطحی از وصیت‌نامه تصور کرده‌اند که نوعی توبه‌نامه است (Jaffer 2015: 119-125). تمام چیزی که از این قسمت از وصیت‌نامه رازی قابل برداشت است این است که روش و محتوای قرآن برتر از

کلام و فلسفه است، اما کدام متکلمی چنین باوری ندارد؟ یا حتی کدام فیلسوف اسلامی است که نمی‌پذیرد قرآن برتر از همه دیگر نوشته‌هاست. بخشی از متن آن نیز دلالت صریحی دارد بر این که رازی نمی‌گوید که تاکنون کاری کرده است که اکنون پشیمان است. از جانب دیگر، از اوان زندگی فکری‌اش به این اذعان داشته است که عقل بشری با محدودیت‌های بسیاری روبه‌روست و در جای‌جای کتاب جامع‌العلوم به آن اذعان می‌کند. کتاب التَّحْبِیر فی علم التَّعْبِیر رازی حاوی قطعه‌ای است که در هر صورت مربوط به قبل از وصیت‌نامه است و او حتی در علم تعبیر خواب هم به قرآن برتری و اولویت می‌دهد. وی می‌گوید:

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

از این که رازی به برتری قرآن و فرومایگی کلام و فلسفه در مقایسه با آن سخن می‌گوید نمی‌توان نتیجه گرفت که وی به‌طور کامل دست از عقل‌گرایی شسته است. حتی نمی‌توان از توبه غزالی سخن گفت. اشتغال وی به عرفان در اواخر عمر دلیلی بر ترک عقل نیست، بلکه غزالی هیچ‌گاه از دو چیز دست برداشت: نخست، او هیچ‌گاه مذمت فلاسفه را کنار نگذاشت؛ و دوم، هیچ‌گاه دست از بررسی عقلانی برداشت. این دو وجه منافاتی با هم ندارند، چراکه بررسی عقلانی عام است و فلسفه خاص.

مسئله‌ای که پیش‌روی بسیاری از محققان خصوصاً محققان عرب است این است که آن‌ها تمایزی بین عقل و فلسفه قائل نیستند. در مورد رازی هم هیچ‌کدام از نویسندگان نزدیک به زمانش چیزی در مورد توبه یا دست‌کشیدن از فلسفه و کلام ذکر نکرده‌اند. تنها گزارش نزدیک به زمان وی گزارش ابن‌خلکان است که بدون نقل مستقیم وصیت وی می‌گوید: «و وصیت او که در وقت موت پیش شاگردان املا کرد دلالت بر حسن عقیده او می‌کند» (ابن‌خلکان ۱۳۸۱: ج ۳، ۷۳). ابن‌خلکان دو سال پس از مرگ رازی، یعنی در ۶۰۸، به دنیا می‌آید و مرگ وی در سال ۶۸۱ است. نقل قول وی به تفاسیر گوناگون گشوده است، اما در مواجهه با دیگر قراین و هم‌چنین آثار خود رازی وی به اذعان به برتری قرآن اشاره می‌کند و این را دلیلی بر حسن عقیده رازی می‌پندارد. به نظر می‌رسد قول ابن‌خلکان روی در رد اتهامات عالمان قشری داشته باشد که رازی یا امثال وی را به کفر و بدعت متهم می‌کردند.

بنابراین نمی‌توان تأیید کرد که رازی در اواخر عمرش دست از عقل‌گرایی، کلام، یا فلسفه برداشت، چون: نخست، شواهدی که در تأیید آن است چندان قوت و اعتبار ندارد. اغلب آن‌ها در زمانی دور و بعید نوشته شده‌اند و به‌نظر می‌رسد که حربه‌ای برای تفسیری قشری‌اند، مخصوصاً که مدعیان آن اغلب به مذاهبی تعلق دارند که قشری و ضدعقل‌اند؛ دوم، آثار دست‌اول و معتبری مانند *کنز الحکمه* و *نزهه الأرواح* در چنین موردی کاملاً ساکت‌اند و درحالی‌که کسی مانند شهرزوری وی را به ماندن در حکمت بحثی متهم می‌کند هیچ اشاره‌ای به دست‌کشیدن از عقل‌گرایی نمی‌کند. اگر چنین چیزی صحت داشت، می‌توانست موجب مسرت عارف‌مسلكانی مانند شهرزوری یا ابن‌عربی باشد؛ دوم، آثار دیگری مانند *وفیات الاعیان* ابن‌خلکان تفسیری ارائه می‌دهند که دست‌بالا می‌تواند مؤید اذعان به برتری قرآن باشد؛ و نهایتاً هیچ اثری از فخر در دست‌نیست که چنین رویه‌ای را تأیید کند. مدعیان هم می‌گویند که وی در بستر مرگ «توبه» کرد. این امر با دیانت و صداقت فخر در تضاد است، گویی او مدت‌های مدید به چیزی نادرست معتقد بوده است. اگر بخواهیم نظریه توبه فخر در اواخر عمر را رد کنیم، چنین دلایلی کفایت می‌کند، اما به‌لطف گزارش ابن‌اصبغه می‌توان به‌صورتی قطعی تفسیر خلیف یا دیگران را انکار کرد. قطعه‌ای که رازی این سخنان را بر زبان جاری می‌کند در زمینه‌ای وسیع‌تر است که بدون توجه به زمینه بحث و بدون توجه به ارتباط آن با کلیت سخن گم‌راه‌کننده است. رازی در وصیت‌نامه پس از اذعان به اسلام و توکل به رحمت الهی چنین می‌گوید:

... مردم می‌گویند چون آدمی بمیرد علاقه او از جهان خلق قطع گردد. این مخصص از دو وجه بیرون نیست: اول آن‌که اگر اعمال صالح و یادگار نیک از آدمی بماند سبب دعای مردم خواهد شد و دعا در حضور حضرت باری تعالی اثر نیکو دارد؛ دوم آن‌که آدمی درباره مصلحت اولاد و فرزندان و زنان و رد مظالم اهتمام نماید. اما نسبت به موضوع نخست مردی بودم دوست‌دار دانش و در همه موضوعات مطالبی نوشته‌ام. از نگاه کمیت و کیفیت در نوشتن توقف نکردم، صرف‌نظر از آن‌که حق و باطل و غث و ثمین به‌وجود آمده باشد ... وقتی که به کتب کلامی و طرق فلاسفه آشنا شدم و در این راه خدا داناست رنج عظیم بردم، به آن‌قدر رنج سودی نبردم، زیرا هر موضوعی در صفحه قرآن عظیم الشان تجلی می‌کرد و قرآن به ما می‌فهماند که همه خود را تسلیم عظمت مطلق جل‌جلاله کنند و قرآن عظیم انسان را از نقض و ابرام بی‌جا بی‌نیاز می‌سازد، چه حقایق و معانی در مضایق الفاظ ننگند و عقل بشری در تنگنای قوانین منطقی و براهین فلسفی نابود می‌گردد و عقول بشری مضمحل می‌گردد. از آن‌رو،

می‌گویم آنچه از دلایل ظاهره و براهین باهره دانسته‌ام و جوب خداوند یکتایی است که از شریک بیزار است. چون ازلیت و قدمت و تدبیر و تقدیر و فعالیت این‌ها اموری است که بدان معتقد و بر من ثابت و محرز است و خدا را بر همین عقیده ملاقات می‌کنم. و اما آنچه غموض داشته و عقل من بدان نرسیده به دست‌یاری قرآن و پیروی از ائمه دین و پیشوایان به میزان آیات و روایات سنجیده و فهمیده و نگاشته‌ام^{۱۳} (ابن‌اصیبه ۲۰۰۱: ۱۴۰-۱۴۲؛ مایل هروی ۱۳۴۳: ۲۳۹-۲۴۰).

برای درک معنای سخن رازی لازم است تا برخی ملاحظات را در نظر داشته باشیم: نخست، این سخنان مردی است که در بستر مرگ منتظر پایان حیات دنیوی‌اش است. بنابراین نباید انتظار استدلال دقیق و جدی را داشت. چنین موقعیتی سراسر احساس است؛ ترس از مرگ، اندیشیدن به حیات اخروی، محاسبه اعمال هنگامی که در صورت قصور زمانی برای جبران نیست، و از این قبیل؛ دوم، صدر متن چیزی را القا می‌کند که می‌تواند کل معنا را دگرگون کند. او می‌گوید وقتی انسان بمیرد دستش از این دنیا کوتاه خواهد شد. در این صورت باید به فکر توشه آخرت هم بود. رازی می‌گوید اعمال صالح می‌توانند مددی برای جهان باقی باشند و از کارها و اعمال صالح خود دوست‌داری دانش به‌طور کلی، که دانش‌های فلسفی را هم در بر می‌گیرد، و سعی وافر در آن را نام می‌برد؛ سوم، آنچه وی به آن اذعان دارد یکی محدودیت عقل و علم بشری و دیگری برتری قرآن بر اهتمام بشر است. تأکید بر برتری قرآن و این‌که قرآن سرچشمه تمامی دانش‌هاست در دیگر آثار رازی به‌وفور یافت می‌شود، مانند آنچه در مورد دانش‌های مستنبط از سوره حمد در تفسیر کبیر وجود دارد و یک مقدمه و چندین کتاب را شامل می‌شود (رازی ۱۳۸۶: ج ۱، ۵۴-۵۶).

غزالی هم در *جواهر القرآن* به چنین چیزی برای قرآن قائل است، یعنی برتر بودن مطلق قرآن بر دیگر علوم و استنتاج علوم دیگر از قرآن (غزالی ۱۳۹۴: ۳۲-۴۳). با در نظر گرفتن این ملاحظات، می‌توان گفت که وی شأن فلسفه و کلام را پایین می‌آورد، اما مقیاسی که استفاده می‌کند قرآن است، و قرآن نمونه‌های اعلائی آن است، نه علوم دیگر. بنابراین در واقع وی حرف تازه‌ای درباره فلسفه نمی‌گوید. نکته مهم دیگر این است که رازی فقط در مورد فلسفه سخن نمی‌گوید، بلکه روی سخنش با کلام و فلسفه است. پس موضع وی با دیگران بسیار متفاوت است. حتی مقایسه آرای غزالی و فخر رازی با هم نشان می‌دهد که دیدگاه‌های آن دو در مورد فلسفه، دقیقاً مانند کلام، بسیار متفاوت و دور از هم است. غزالی در *احیاء علوم الدین* می‌گوید:

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

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

عیون الحکمه دفتری است ارجمند که آن را از نوشته‌های گران‌بها به‌شمار آورده‌اند. درست بگویم صدفی است دربردارنده مروارید کاوش‌های گذشتگان. یکی از یاران بزرگوار من ... از من درخواست کرد تا دشواری‌های آن را بردارم و گره‌های آن را باز کنم. من از این کار سر برتافتم، چه آن مروارید را کسی هنوز نسفته ... پس من چگونه بتوانم در برابر این دریای خروشان درآیم و راه این ابر سنگین را ببندم؛ دیگر این‌که من همه این دفتر را سراسر نمی‌پذیرم و خرد و بزرگ مسائل آن گرایش ندارم، اگر با آن سازگاری کنم و چرب‌زبان باشم، چنان است که خواسته باشم بندگان خدا را به گم‌راهی بکشانم و اگر آن‌چه را نمی‌پسندم آشکار کنم، مرا رسوا خواهند ساخت و سرزنش خواهند کرد؛ سوم این‌که این دفتر بر پایه کج نهاده شده و نگارنده در آن به راه راست نرفته است. گذشته از این بسیار گزیده و کوتاه است و مردم آن را پربار می‌دانند، چه نگارنده آن را نامور می‌پندارند و همواره می‌کوشند به راز آن راه یابند و نهفته‌های آن را به‌روشنی ببینند. ... و عبارت‌های آن روشن و باز نیست و ناگزیر هرکسی آن را به‌دل‌خواه خویش تفسیر می‌کند و خیال‌ها می‌پردازد و بر آن می‌افزاید و آیندگان که نادان‌تر از آنانند این افزوده‌ها را از خود آن می‌پندارند. از این روی رخنه‌ها و لغزش‌ها در آن رخ می‌دهد ... من خامه و کاغذ را از سرزنش و دشنام و نفرین دور برداشتم، اگرچه آن‌چه را که درست و راست است نهفته نگذاشتم، و آن را تا

می توانستم سنجیده نشان دادم و آنچه را که تباه می دانستم به اندازه توانایی خود بی پایه و سست ساختم (رازی، به نقل از محقق ۱۳۶۵: ۱۱۷-۱۱۸).

چنان که از متن برمی آید، او نه تنها اساس فکری مندرج در *عیون الحکمه* را نادرست می داند، بلکه می گوید که شهرت نگارنده سبب شده است تا کاستی ها پنهان بماند و حتی این شهرت سبب شده است که نادرستی هایی که دیگران به آن افزوده اند به نویسنده نسبت داده شود و شهرت نویسنده اعتبار آن ها باشد. وی تأکید می کند در برابر نادرستی های اساسی موضعی نقادانه گرفته و آن ها را آشکار کرده است و درعین حال از خطاهای آشکاری که احتمالاً افزوده های آیندگان باشند غافل نبوده است. هم چنین، به درستی تأکید می کند که آنچه را حق و درست پنداشته است کتمان نکرده است. این شرح احتمالاً در دوره میان سالی فخر نوشته شده است، چراکه خود اذعان می کند که هنگام نوشتن آن سی سال از شروع نوشتن آثارش گذشته است (همان: ۱۱۸). رازی در *رسالة الفرق فی شرح احوال مذاهب مسلمین و المشرکین*، که مشخص است سال ها پیش از مرگش نوشته شده است چون بسیاری از دیگر کتاب هایش در مورد کلام و فلسفه را نام نمی برد، فیلسوفان را فرقه ای خاص از مسلمین می داند و آن ها را در کنار دیگر فرق قرار می دهد. وقتی رازی یا دیگران از واژه «فرقه» استفاده می کنند منظورشان این است که عقاید آن «فرقه» با اهل سنت و جماعت متفاوت است، هر چند ممکن است که عقایدشان کفرآمیز یا بدعت آمیز نباشد. بنابراین، وقتی وی فیلسوفان را فرقه ای خاص تلقی می کند این مسئله جای تأمل دارد، به ویژه وقتی بر اهل سنت و جماعت بودن خود تأکید می کند. از نوشته وی برمی آید که دلیل مجزاکردن فیلسوفان به صورت یک فرقه برخی عقاید و آموزه های آن هاست، مانند اعتقاد به قدم عالم و انکار علم خداوند به جزئیات. او می نویسد:

مذهب ایشان آن است که عالم قدیم بود و علت مؤثر بالایجاب است، نه بالاختیار و بیش ترین فلاسفه علم خدا را منکرند و حشر اجساد باور ندارند. بزرگ ترین ایشان ارسطاطالیس است و او را کتاب های بسیار بود و هیچ کس در نقل گفتار او و ترجمه کتاب های او بهتر از بوعلی سینا، شیخ الرئیس، نیست که ... دوست داران علم و فلاسفه را اعتقادی عظیم و عنایتی کامل به آن کتاب ها هست. ما نیز در آغاز کار و اوان اشتغال به علم کلام اشتیاق فراوان به دیدن کتب ایشان داشتیم. مدتی از عمر را به آن صرف کردیم و پیوسته درصدد بودیم. فضل و توفیق حق ما را بر آن داشت کتاب هایی تصنیف کنیم که متضمن رد آن ها باشد. چون کتاب *نهایه العقول* و کتاب *المباحث المشرقیه* و کتاب *المخلص* و کتاب *شرح اشارات* و کتاب *جوابات المسائل النجاریه* و

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او ۱۸۳

کتاب *البيان و البرهان في الرد على اهل الزيغ و الطغيان* و کتاب *المباحث العماديه في المطالب المعاديه* و کتاب *تهذيب الدلائل في عيون المسائل* و کتاب *اشاره النظر الى لطائف الاسرار*. همه این‌ها کتاب در بیان اصول دین و شرح و ابطال شبهات فلاسفه مخالفان است (سفینه تبریز ۱۳۸۱: ۲۲۲).

رازی هر جا در مخالفت فیلسوفان سخن می‌گوید می‌گوید: «فلاسفه مخالفان» و براساس آن‌چه از آثارش باقی مانده است نمی‌توان تحقیق کرد که دسته دیگری که «فلاسفه مخالفان» تلقی نمی‌شوند چه کسانی‌اند. می‌توان براساس احتمالی ضعیف و باتوجه‌به هم‌عصری و برخی دیگر از شواهد گفت احتمالاً دربارهٔ مکتب اشراق و شخص سهروردی نظری مثبت داشته است و این قید را بر فلاسفه به این دلیل می‌آورد که با آنان مخالفت نکند. از جهت دیگر، ممکن است بتوان حدس زد که منظور فلاسفه و متکلمان زیدی و اسماعیلی باشند که به همین اصول معتقد بودند. به هر حال، مشخص است که منظور وی از این‌ها فلاسفه علم‌خداوند را رد می‌کنند علم‌خداوند به جزئیات است، نه این‌ها منکر کلیت آن باشند. در مورد انکار حشر اجساد هم وی به ابن‌سینا نظر دارد که قائل به معاد روحانی است و معاد جسمانی را به ایمان واگذار می‌کند. در قطعهٔ منقول جمله‌ای هست که رازی در آن می‌گوید که کتاب‌هایی در ردّ فلاسفهٔ مخالفان تصنیف کرده است؛ از این جمله می‌توان یقین کرد که موضع نقادانهٔ وی دربارهٔ فلاسفه از سال پیش از مرگش بوده است. مخصوصاً که تأکید می‌کند در اوان کارش به فلسفه اشتیاقی وافر داشته است و گویا بعداً نظرش تغییر کرده است، هر چند نباید در نتیجه‌گیری از این سخنان شتاب‌زده عمل کرد. زیرا ادامهٔ همین سخنان نشان می‌دهد که وی از جانب مخالفان بسیار تحت فشار بوده است و اکنون به‌نوعی دارد از خود دفاع می‌کند. شدت این مخالفت‌ها به قدری زیاد بوده است که وی از دوستانش درخواست حمایت می‌کند و از این‌ها که تاکنون از او حمایتی نکرده‌اند شکایت می‌کند. بیان او پس از ذکر آثارش و اذعان به دفاع از دین به رد مخالفان چنین است:

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

از این بیان واضح است که فشارها به قدری بوده است که دوستان وی جرئت حمایت از وی را نداشته‌اند. بنابراین، پای‌بندی به هر نظری که حاکی از روی‌گردانی و توبه‌رازی از فلسفه در اواخر عمر و در بستر مرگ باشد مردود است؛ زیرا از یک‌طرف، چنان‌که نشان داده شد، این‌گرایش دست‌کم از بیست سال قبل از مرگش وجود داشته است؛ از طرف دیگر، این‌گرایش صرفاً موضعی نقادانه درباره فلسفه است، نه طرد و تخطئه آن. هم‌چنین، باتوجه‌به فشارها و مخالفت‌های قشریان با علاقه‌رازی به فلسفه و کلام موجه است بپنداریم که موضع نقادانه وی بسیار رقیق‌تر و کم‌تر بوده است، اما زیر فشارها مجبور شده است تا از درجه تمایلش بکاهد.

۵. معنای عقل‌گرایی نزد فخر رازی

چنان‌که بیان شد، رازی خط فکری نقادانه‌ای برای سال‌های متوالی داشته است، اما لازم است تا به‌طور خلاصه و در جمع مطالب پیشین به معنای عقل‌گرایی نزد او بپردازیم. عقل‌گرایی نزد اشاعره و کسانی مانند فخر رازی معنایی خاص دارد؛ آن‌ها از یک‌جهت منکر عقل‌گرایی معتزله‌اند و قائل به این نیستند که عقل بتواند منبعی مستقل برای احکام باشد و حتی منکر سنجش افعال الهی با عقل‌اند (حلبی ۱۳۷۶: ۹۵؛ قاسمی ۱۳۹۵: ۱۱۴-۱۱۷). چنان‌که ابوجعفر طحاوی، صاحب کتاب مشهور *العقیده الطحاویه*، در زمینه توحید می‌گوید: «لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَفْهَامُ» [وهم به او نمی‌رسد و فهم او را درک نمی‌کند] (الطحاوی ۱۹۹۵: ۸). غزالی در *کیمیای سعادت* این موضع را روشن می‌کند؛ او تفکر را دارای چهار میدان می‌داند و درباره میدان دوم آن می‌نویسد:

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

قطعاتی مانند این در آثار غزالی بسیارند و همه آن‌ها دلایل قاطعی‌اند بر این‌که مدعای خلیف برای توبه‌غزالی به این معنا نیست که غزالی ابتدا عقل‌گرایی صرف بوده است و عقل را به‌عنوان منبع شناخت در همه موضوعات می‌پذیرفته و در آخر عمر از آن رأی

برگشته و «توبه» کرده است، بلکه غزالی همیشه با اعمال ملاحظاتی مانند آن‌چه ذکر شد به عقل و علم می‌نگریسته است. از جانب دیگر، فخر رازی نیز در تفسیر کبیر و در رساله *خداشناسی* معنایی قریب به این معنا را تأیید می‌کند. او در رساله *خداشناسی* تأکید می‌کند که شناخت خدا از این لحاظ که خدا از هر چیزی ظاهرتر است و در تمام عالم آفرینش ساری و جاری است از همه چیز آسان‌تر است؛ اما از آن لحاظ که او نامتناهی است و حدی ندارد و عقل بشر چیزی محدود و متناهی است پس متناهی نمی‌تواند بر نامتناهی احاطه یابد و بنابراین علم بشر در مورد هستی خدا همیشه ناکامل است (رازی ۱۳۴۰: ۱۷)؛ و در تفسیر کبیر ذیل تفسیر آیه ۷ آل عمران می‌گوید که در آیه

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

معنا قبل از راسخون فی العلم تمام می‌شود و تأویل آیات را فقط خدا می‌داند (رازی ۱۳۸۶: ۳۲۱۴-۳۲۱۵)؛ و در ادامه می‌گوید:

آن‌چه ظاهرش با دلایل عقول مخالف است متشابه باشد، آن‌گاه می‌دانند که همه آن دو [محکمات و متشابهات] کلام کسی است که در سخن او تناقض و باطل جایز نیست، پس درمی‌یابند که آن متشابه ناچار نزد خدای تعالی معنایی صحیح دارد (همان: ۳۲۱۹).

از سخن رازی این برمی‌آید که عقل در متشابهات کارساز نیست و نمی‌تواند آن‌ها را تأویلی دقیق کند. از این رو، می‌توان گفت که عقل‌گرایی نزد رازی در معنایی خاص است و آن معنا استفاده از روش استدلالی است، هنگامی که مواد استدلال از شرع اخذ شده است؛ در واقع، عقل به ابزاری تبدیل می‌شود که به خدمت شرع درمی‌آید. او در فصل ششم از مقاله اول *اسرار التنزیل* به این می‌پردازد که ایمان تقلیدی درست نیست و در فصل هفتم آن بلافاصله از برتری قرآن و موجود بودن همه علوم در قرآن سخن می‌گوید؛ یعنی دقیقاً همان‌طور که در *وصیت‌نامه* گفته است. رازی در فصل ششم «در بیان این‌که ایمان مقلد درست نبود» می‌نویسد: «بدان که جماعتی حشویان چنین گویند که تقلید در راه معرفت کفایت باشد، و جماعتی می‌گویند که معرفت جز به واسطه دلیل و حجت حاصل نشود و ما را به درستی این مذهب [دوم] براین بسیار است» (فخرالدین رازی نسخه خطی ش ۷۸۷۰۲، ۳۰ ر).

و سپس به بیان براهین می‌پردازد. پس از آن موضوع فصل هفتم «در فضایل قرآن و تفسیر» است و می‌گوید: «باید دانستن که الله تعالی جمله علوم اولین و آخرین را در قرآن جمع فرموده است و ما را بر^{۱۵} صحت این دعوی براهین بسیار است» (همان: ۳۰ پ). بنابراین با کم‌ترین جست‌وجویی در آثار رازی می‌توان دید که آنچه در وصیت‌نامه آمده است نه تنها موضوعی جدید نیست، بلکه مهر تأییدی است بر آثار و مواضع گذشته. به همین معناست که رازی عقل‌گرا بوده است؛ ولی آنچه خلیف یا نویسندگان متقدم، مانند ابن‌عماد، تصور کرده‌اند چیزی است معادل عقل‌گرایی معتزله که فخر و غزالی خود را دور از آن‌ها می‌دانند.

۶. نتیجه‌گیری

برای اشعریانی چون فخر رازی عقل‌ابزاری سودمند است برای سنجش و بررسی مدعیات و مباحث و روش استدلالی برای آن‌ها از ملزومات است، چراکه آن‌ها متکلمان استدلالی و بحثی‌اند. اما عقل‌گرایی آن‌ها با عقل‌گرایی معتزله متفاوت است و عقل را منبع مستقلى برای شناخت احکام نمی‌دانند، بلکه عقل را در جایی کارآمد می‌دانند که مواد استدلال قبلاً از شرع، آیات قرآن، و احادیث به دست آمده باشد. این معنای عقل‌گرایی نزد فخرالدین رازی است. او در بخش بزرگی از زندگی فکری‌اش چنین نظری را داشته است و در آثار او همیشه انتقاداتی بر معتزله و فلاسفه، کسانی که بسیار بر عقل تکیه دارند، وارد آورده است؛ اما در عین حال چنین نبوده است که مانند قشریان باب استدلال و بحث را ببندد و خصوصیت استدلالی او در تفکرش مشخص است. وصیت‌نامه‌ای که از رازی باقی مانده است دقیقاً این گرایش میانه‌روانه را بازتاب داده است: زیرا از یک طرف اذعان کرده است که مسائلی را که نص مشخص کرده است می‌پذیرد و در آن‌ها بحثی ندارد، اما برای مسائلی که آیه‌ای محکم و مبین در مورد آن نیست یا احادیث صحیحی که نتوان آن‌ها را موردظن دانست، آن‌گاه باب بحث و استدلال باز خواهد بود. وی سپس در وصیت‌نامه تأکید می‌کند که در هرچه بحث کرده است با لجاجت و خیره‌سری و ابطال حق و تلبیس باطل نبوده است؛ به بیان بهتر، موضعی میانه و معتدل در زمینه عقل و استدلال.

با در نظر داشتن این ملاحظات، برخی از عالمان رجال و فقها و طبقات‌نگاران، باتوجه به معنای ظاهری برخی از قسمت‌های وصیت‌نامه و بدون توجه به این‌که وصیت‌نامه هم عقل‌گرایی افراطی را رد می‌کند و هم تعطیل عقل را، تصور کرده‌اند که وصیت‌نامه تنها به انکار عقل پرداخته است و فخر رازی در بستر مرگ از مواضع نقادانه و استدلالی خود توبه

کرده است. بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان گفت وی در بستر مرگ از عقل و روش عقلی توبه کرده است، گویی با لجاجت عقل‌گرا بوده است، در حالی که به ضعف آن آگاه بوده است و تنها در بستر مرگ بوده است که دست از لجاجت برداشته است. از طرف دیگر، رازی روش قرآنی را برتر از علم کلام می‌داند و این سبب شده است که برخی از عالمان تصور کنند این هم مهر تأییدی بر بازگشت و توبه است. این دیدگاه خصوصاً با چیزی که ابن‌عماد حنبلی از قول ابن‌صلاح نقل می‌کند (که فخر رازی دو بار از پرداختن به علم کلام ابراز ندامت کرد و گریست) تقویت شده است. اما چنان‌که نشان داده شد که محتوای وصیت‌نامه چیزی دیگر است و معنای آن دور از برداشت و تفسیری است که حاکی از پشیمانی است، نقل قولی هم که از ابن‌صلاح شده است قابل تحقیق نیست و ضعیف است؛ زیرا اولاً طبقات ابن‌صلاح باقی مانده است و در ذیلی که دارد مدخل فخر رازی آمده است، ولی هیچ اثری از نقل قولی که ابن‌عماد ذکر می‌کند وجود ندارد؛ ثانیاً از گزارش ابن‌عماد و دیگران بر نمی‌آید که این جمله در بستر مرگ گفته شده است، بلکه قرینه‌ای وجود ندارد که بتوان آن را به وصیت‌نامه ربط داد و از این جهت کسانی مانند فتح‌الله خلیف که ارتباطی دیده‌اند بدون دلیل چنین چیزی گفته‌اند؛ ثالثاً مذاهب فقهی و آرای کسانی که چنین نظری را در ابتدا مطرح کرده‌اند سبب می‌شود که تصور کنیم این روایت قرین به صواب نباشد، زیرا اگرچه اکثر این افراد عالمان رجال و فقیه‌اند، از دسته قشریان و دشمنان کلام‌اند و از این جهت اگر متکلمی اهل بحث هم‌چون فخر رازی در آخر عمر از استدلال و بحث توبه کرده باشد، آن‌گاه معنای آن تأیید موضع فقیهان ظاهری خواهد بود؛ و نهایتاً، مقایسه خلیف خصوصاً با غزالی مناقشه‌انگیز و تحریف بحث است. در واقع خلیف بدون این‌که دلایلی متقن و تفسیری دقیق از مواضع و تحولات فکری غزالی داشته باشد او را به گونه‌ای تفسیر کرده است که گویی او هم از عقل‌تائب بوده است، در حالی که غزالی نیز، هم‌چون فخر، همیشه دیدگاهی معتدل درباره عقل داشته است. او در اواخر عمرش به کشف و شهود بهای بیش‌تری داد، ولی برجسته‌کردن این تغییر موضع به گونه‌ای که غزالی در آخر عمر عقل و فضیلت عقل را انکار کرده باشد گم‌راه‌کننده و دور از صحت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این نوشته برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «تدوین، تحلیل، و نقد آرای دین‌شناسانه فخر رازی در حوزه عقل و ایمان» است که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی انجام شده است.

۲. عکس این نسخه در اختیار ما بوده است و وصیت‌نامه در ضمن رسالات کوتاه دیگر کتابت شده است؛ این نسخه بدون افتادگی و خوش خط و سالم است و احتمالاً کتابت آن مربوط به قرن دهم است. به دلیل وجود اختلافات جزئی میان ابن ابی‌اصیبه و سبکی در جاهایی که گزارش‌ها متفاوت بوده‌اند هر سه را مقابله کرده‌ایم.
۳. در نوشته دیگری که به زودی منتشر خواهد شد این بحث باز شده است.
۴. ارجاع آن‌ها تنها به واژه «حنبلی» است، گویی این اسم است! مثل این است که برای اشاره به شیخ صدوق بگوییم: «قمی»!
۵. از این میان جز ابن عماد بقیه همگی شافعی‌اند.
۶. حدیث از منابع اهل سنت است و درجه آن حسن است (نه صحیح) که فقط از سوی ابوداود و ابن‌ماجه روایت شده است.
۷. در مورد این‌که شکل کنونی *طبقات* ابن‌صلاح را باید به چه کسی نسبت داد بحث وجود دارد، اما چیزی که مشخص است این است که یحیی بن شرف‌النوی آن را تهذیب و ابوحجاج یوسف بن عبدالرحمن المزنی آن را تنقیح کرده است (بنگرید به ابن‌صلاح ۱۹۹۲: ۷۰-۵۵).
۸. حتی تصحیح آثاری که ناقل این ماجرا هستند هر کدام به گونه‌ای تصحیح کرده‌اند و نتوانسته‌اند کلمه را درست بخوانند و به صورت‌های «طوعانی»، «طوغانی»، و «طوقانی» ضبط کرده‌اند.
۹. ابن ابی‌اصیبه و سبکی آن شخص را شاگرد فخر می‌دانند (تلمیذ) ولی در نسخه خطی‌ای که در دست ماست او را شاگرد و غلام (تلمیذ و غلامه) دانسته است (ابن ابی‌اصیبه ۲۰۰۱: ۱۴۰؛ سبکی ۱۹۷۱: ۹۰؛ فخرالدین رازی نسخه خطی ش ۶۶۸۳۱، پ۷).
۱۰. [القرآن] يمنع عن التعمق فی ایراد المعارضات و المناقضات، و ما ذاک الا العلم بأن العقول البشريه تتلاشى و تضمحل فی تلك المضایق العمیقه
۱۱. حدیث متفق‌العلیه از منظر اهل سنت حدیثی است که هم بخاری و هم مسلم آن را روایت کرده باشند (نوی ۱۳۹۴: ۲۶)؛ علاوه بر آن، خود عبارت ثقیل بود و در منابع به تفاوت آمده بود. در این جا به صورت «فکل ما ورد فی القرآن و الاخبار الصحیحه المتفق علیها بین الائمه المتبعین للمعنی الواحد» و در *طبقات* سبکی به جای «الاخبار ... الائمه المتبعین» گفته است: «صَّحَّاح، المتبعین...». به نظر می‌رسد سبکی جمله را کوتاه کرده باشد. در نسخه خطی‌ای که در دست ماست، احتمالاً کتابت قرن دهم، همان الفاظ *عیون الانباء* آمده است (بنگرید به فخر رازی نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس ش ۶۶۸۳۱، پ۸).
۱۲. كلما ثبت بالدلائل الظاهره من وجوب الوجوده و وحدته و براءته عن الشركاء فی القدم و الازلیه، و التبدیر و الفعالیه، فذاک هو الذی أقول به و ألقى الله تعالی به. و اما ما انتهى الامر فیہ الی الدقه و الغموض، فکل ما ورد فی القرآن و الاخبار الصحیحه المتفق علیها بین الائمه المتبعین للمعنی الواحد،

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او ۱۸۹

فهو كما هو. والذي لم يكن كذلك اقول: يا اله العالمين اني ارى الخلق مطبقين على انك اكرم الاكرمين و ارحم الراحمين، فلک ما مر به قلمی أو خطر ببالی فاستشهد علمک. و اقول: ان علمت منی انی اردت به تحقیق باطل او ابطال حق فافعلی ما انا اهله؛ و ان علمت منی انی ما سعیت الا فی تقرير ما اعتقدت انه هو الحق، و تصورت انه الصدق، ...

۱۳. برای ترجمه به ترجمه مایل هروی نظر افکنده‌ایم (به سبب فضل تقدمش) و اگر جایی خطایی به نظر رسید اصلاح کردیم که بی‌خطا نیز نیست، اما سبقتش سقمش را می‌پوشاند.

۱۴. مشخص نشد حدیث است یا خیر و از کیست؛ همانند *احیاء علوم الدین*، *کیمیاء* هم احادیث موضوع و مجعول و مرسل زیاد دارد و ظاهراً این یکی از آنهاست. این حدیث در کتب پس از *کیمیاء*، خصوصاً کتب شیعی چون *تسبیح الخواطر* و *نزهة النواظر* معروف به مجموعه *وزام* آمده است، اما این که غزالی خود آن را از کجا آورده است مشخص نیست.

۱۵. در متن نسخه: برین.

کتاب‌نامه

- ابن ابی‌اصیبعه، موفق‌الدین ابوالعباس احمد بن قاسم (۲۰۰۱)، *تصحیح عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، عامر النجار، قاهره: الهیئته المصریه العامه للکتاب.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۵)، *شرح نخبه الفکر*، ترجمه اسماعیل آل ابراهیم ارباب، تربت جام: امام محمد غزالی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۲۰۰۲)، *لسان المیزان*، تحقیق عبدالفتاح ابوغده، ج ۶، بی‌جا: مکتب المطبوعات الاسلامیه.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۳۸۱)، *منظر الانسان: ترجمه و فیات الاعیان*، ترجمه احمد بن محمد بن عثمان بن علی بن احمد شجاع سنجر، تصحیح فاطمه مدرس، ج ۳، ارومیه: دانشگاه ارومیه.
- ابن صلاح، تقی‌الدین ابوعمر و عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوری (۱۹۹۲)، *طبقات الفقهاء الشافعیه*، هذبه و استدرک علیه محیی‌الدین ابوزکریا یحیی بن شرف النووی، نقحه ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن المزی، تحقیق یحیی‌الدین علی نجیب، بی‌جا: دار البشائر الاسلامیه.
- ابن عماد حنبلی، شهاب‌الدین ابوفلاح عبدالحی بن احمد بن محمد (۱۹۹۱)، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، تحقیق عبدالقادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط، ج ۸، دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن قفطی، جمال‌الدین ابوالحسن علی بن یوسف (۱۳۴۷)، *تاریخ الحکماء* [اخبار العلماء باخبار الحکماء]، ترجمه‌ای کهن، تصحیح بهین دارائی، تهران: دانشگاه تهران.
- اشکوری، قطب‌الدین (۱۳۹۱)، «فخر رازی به روایت اشکوری»، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، کتاب ماه فلسفه، ش ۵۹.

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

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

حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام*، تهران: اساطیر.

خادمی، عین الله و عبدالله علی زاده (۱۳۸۸)، «چیستی ایمان و مقومات مفهومی آن از دیدگاه فخرالدین رازی»، *ادیان و عرفان*، س ۴۲، ش ۱.

الزرکان، محمد صالح (بی تا)، *فخرالدین الرازی: آراؤه الكلامية والفلسفية*، بیروت: دارالفکر.

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

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

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۶۷)، *حکمه الاشراف*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.

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

شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۸۹)، *کنز الحکمه (تاریخ الحکماء)*، ترجمه ضیاء الدین درّی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۷)، «مقدمه» بر *حکمه الاشراف*، شهاب الدین سهروردی، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران

الطحاوی، ابی جعفر (۱۹۹۵)، *عقیده الطحاوی*، بی جا: دار ابن حزم.

طاهری عراقی، احمد (۱۳۶۵)، «زندگی فخر رازی»، *معارف*، ش ۷.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۲)، *احیاء علوم الدین*، ج ۱ (ربع عبادات)، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۴)، *جوهر القرآن*، ترجمه و تحقیق مهدی کمپانی زارع، تهران: نگاه معاصر.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.

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

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

فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۰)، *رساله در خداشناسی*، در: *چهارده رساله*، فخر رازی و دیگران، تصحیح سیدمحمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۴)، *سیر نفس*، تصحیح مایل هروی، کابل: بی نا.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۵۴)، *التحییر فی علم التعمیر*، تصحیح ایرج افشار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

نگاهی به عقل‌گرایی فخر رازی: بازخوانی انتقادی وصیت‌نامه او ۱۹۱

فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۶)، *تفسیر کبیر (مفاتیح‌الغیب)*، ۹ ج، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران: اساطیر.

قاسمی، اعظم (۱۳۹۵)، «رابطه دین و اخلاق نزد معتزله»، *تاریخ فلسفه*، س ۷، ش ۳.
قطب‌الدین اشکوری، محمد بن علی دیلمی لاهیجی (۱۳۹۱)، «فخر رازی به‌روایت اشکوری»، *مدخل فخر از محبوب القلوب*.

مایل هروی، غلامرضا (۱۳۴۳)، *شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخرالدین رازی*، مطبوعات تووزارت.

محقق، مهدی (۱۳۶۵)، «آشنایی با شرح عیون‌الحکمه امام رازی»، *معارف*، س ۳، ش ۱، فروردین و تیر.
منشی یزدی، ناصرالدین بن عمده‌الملک منتجب‌الدین (۱۳۸۸)، *درة الأخبار و لمعة الأنوار (برگردان فارسی تنمته صوان‌الحکمه)*، تهران: حکمت.

مهدوی‌نژاد، محمدحسین (۱۳۸۷)، «فخر رازی از عقل‌گرایی اعتدالی تا ایمان‌گرایی خردپیشه»، *تقد و نظر*، ش ۴۹ و ۵۰.

نوری، ابراهیم، مرتضی عرفانی، و محمود صیدی (۱۳۹۵)، «هندسه معرفت دینی فخرالدین رازی»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۱۲.

النووی، یحیی بن حبش (۱۳۹۴)، *التقریب و التیسیر فی اصول‌الحديث*، ترجمه عدنان فلاحی، تهران: احسان.

النووی، یحیی بن حبش (۱۳۹۶)، *فتاوی‌امام نووی (المسائل‌المشوره)*، ترجمه اسماعیل قاضی‌نیا و عبدالرحمن قلابندی، تهران: احسان.

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

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