

دوگانگی دیدگاه فخر رازی در مصداق‌شناسی معصوم

* یحیی صباغچی

** ابراهیم نوری

چکیده

فخر رازی، متکلم و مفسر شهیر اهل سنت، نویسنده‌ای پرتألیف و توانا در تحلیل مباحث کلامی است. همین امر یکی از دلایل صعوبت فهم نظر نهایی وی در برخی مسائل است و دیدگاه او در برخی مسائل متزلزل و مبهم به نظر می‌رسد که از آن جمله می‌توان به مسئله «مصداق‌شناسی معصوم» اشاره نمود. رازی همانند بسیاری از متکلمان مسلمان، وجود معصوم را جهت حفظ شریعت از تغییر و تحریف ضروری می‌داند. وی در کتاب *المطالب العالیه* در مسئله نبوت، دیدگاه اهل تشیع را در باب عصمت ائمه به صراحت حق می‌داند که مغایر با دیدگاه او در برخی دیگر از آثارش می‌باشد. در این پژوهش ضمن تحلیل دوگانگی دیدگاه وی در باب «مصداق‌شناسی معصوم»، مدعای برخی پژوهشگران در باب آثار و اندیشه‌های فخر درباره مسئله یادشده نیز نقد شده است. قدر مسلم آن است که وی اصل وجود «معصوم» را پس از پیامبر اسلام ضروری می‌داند و مصداق آن را در مواردی «اجماع» و در مواردی «شخص کامل» معرفی کرده، ائمه شیعه از جمله صاحب‌الزمان (عج) را از مصادیق شخص کامل و معصوم می‌شمارد.

واژگان کلیدی

فخر رازی، امام، عصمت، شخص کامل، شیعه.

sabbaghchi@sharif.ir

enoori@theo.usb.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۲

*. استادیار مرکز معارف اسلامی دانشگاه صنعتی شریف.

**. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۵

طرح مسئله

امام فخر الدین رازی (۶۰۶ - ۵۴۳ ق) ملقب به امام المشککین و ابن خطیب، در شمار شخصیت‌های تأثیرگذار تفکر جهان اسلام است. تا جایی که برخی محققان، وی را از «مجددان» دانسته‌اند. (طاهری عراقی، ۱۳۶۵: ۲۲ - ۵) او در ادوار مختلف زندگی علمی خود، آرای متفاوت و گاه متعارضی داشته است. از جمله این مسائل می‌توان به دیدگاه او در باب مصادیق معصومان اشاره کرد. یکی از مباحث مهم کلام اسلامی که در بیشتر کتب کلامی در بخش نبوت مطرح می‌شود، مسئله عصمت می‌باشد. برخی از متکلمان مسلمان، آثار مستقلاً در این موضوع نگاشته‌اند که از آن جمله می‌توان به فخر رازی اشاره کرد. وی در کتاب *عصمة الأنبياء* پانزده دلیل بر مصونیت پیامبران الهی از گناهان کبیره و صغیره ذکر می‌کند. (رازی، ۱۳۵۵ ق: ۳۵ - ۲۸) او پیامبران را از هرگونه گناه و خطای عمدی به دور می‌داند و می‌گوید ممکن است آنها به نحو سهوی دچار لغزش بشوند. (همو، ۱۳۵۳ ق: ۱۲۶ - ۱۱۷؛ همو، ۱۳۴۱: ۴۷ - ۴۶) اما دیدگاه فخر در مسئله مذکور (عصمت) در غیر پیامبران محل بحث است. وی در بیشتر آثارش ظاهراً فقط انبیا را معصوم می‌داند؛ ولی شواهدی یافت می‌شود که او در برخی کتاب‌هایش از آن عدول نموده، مصادیق معصومان را بیشتر از انبیا می‌داند. (همو، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۶)

مباحث «امامت» همانند «نبوت» در دو بخش کلی بررسی می‌شود: «عامه» و «خاصه». در بحث «امامت عامه»، بیشتر متکلمان مسلمان سنی‌مذهب، همانند متکلمان شیعی، مسئله فوق را واجب دانسته‌اند، با این تفاوت که اهل سنت وجوب آن را فقهی و اهل تشیع، آن را امری کلامی شمرده‌اند.

اهل تشیع در مسئله امامت عامه، با بیان ویژگی‌هایی برای امام که از مهم‌ترین آنها «عصمت» اوست، از اهل سنت متمایز می‌شوند. هرچند متکلمان سنی لفظاً چنین مقامی را برای جانشینان پیامبر اسلام ﷺ نپذیرفته‌اند، با معیار مطلق قرار دادن گفتار و کردار آنها - به‌ویژه خلفای راشدین - در واقع به‌نوعی معصومیت آنها را عملاً تأیید نموده‌اند.

پرسش اصلی آن پژوهش است که آیا رازی دیدگاه اهل تشیع را در مسئله «عصمت ائمه» می‌پذیرد یا نه؟ با تأمل در سخنان وی، جانب مثبت پاسخ این مسئله تقویت می‌گردد. فخر رازی ضمن پذیرش دیدگاه رایج اهل سنت در مسئله عصمت، در برخی موارد موضعی متفاوت نسبت به بسیاری از متکلمان سنی در مسئله فوق دارد. او در بسیاری از آثار خود از جمله تفسیر کبیر به مناسبت بحث «امامت» به طرح مدعا و سپس نقد ادعای اهل تشیع در نظریه فوق می‌پردازد؛ اما در کتاب *المطالب العالیة من العلم الالهی* که ظاهراً در زمره آخرین تألیفات وی می‌باشد، (نعمانی، بی‌تا: ۵) با طرح مسئله‌ای در باب «شخص کامل» به‌صراحت دیدگاه اهل تشیع را در مسئله عصمت امام و غیبت امام زمان (صاحب‌الزمان) می‌پذیرد. (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۶) این مطلب به دأقه برخی پژوهشگران هم‌مذهب وی خوش نیامده است که با تأویل و تفسیرهایی سلیقه‌ای، سعی در فرافکنی داشته‌اند. (زرکان، ۱۹۶۳: ۲۷)

یکی از مسائلی که کمتر مورد توجه پژوهشگران آثار فخر رازی قرار گرفته است، دیدگاه فخر در مسئله عصمت و مصادیق معصومان و تشابه آن در برخی موارد با دیدگاه اهل تشیع است. کثرت تألیفات امام فخر از یک‌سو و اطناب و گستردگی زائدالوصف سخنان وی از سوی دیگر، به‌علاوه پیچیدگی قلم او، شرایط فهم دقیق دیدگاه‌های وی را دشوار و داوری درباره آنها را مشکل می‌نماید. از این‌رو پژوهش‌های دقیق درباره بسیاری از اندیشه‌های او صورت نگرفته است. همانندی دیدگاه‌ها و نزدیکی مواضع رازی با اهل تشیع، محدود به مسئله مذکور نیست؛ بلکه وی در مواردی دیگر نیز به دیدگاه‌های کلامی شیعی نزدیک می‌شود که بررسی و تحلیل هریک از آنها خود مستلزم مقاله‌ای مستقل می‌باشد. (بهشتی و فارسی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۴۸-۱۹؛ رازی، ۱۹۸۱: ۳۲/۱۲۴)

وی در چندین موضع به‌ویژه در تفسیر کبیر به نقد مدعی تشیع در مسئله امامت می‌پردازد؛ (همان: ۸/۱۵۰) ولی از این مخالفت نمی‌توان نتیجه گرفت که وی قاطعانه با تمام ابعاد دیدگاه تشیع در مسئله فوق مخالفت می‌کند. چنان‌که وی در مسائل کلامی متعددی با اشعری مخالفت می‌نماید و به نقد ادله او پرداخته، گاهی برخلاف نظر او سلوک می‌نماید؛ ولی چنین مخالفت‌هایی نمی‌تواند بیان‌گر نفی تفکر اشعری از جانب فخر تلقی گردد؛ چنان‌که در مسئله «رؤیت خدا» در آخرت، گرچه اصل دیدگاه اشعری را می‌پذیرد، تمام دلایل وی را رد می‌نماید و تنها آیات قرآن کریم را مؤید و مجوز امکان رؤیت خداوند می‌شمارد. او می‌گوید اصحاب ما (اشاعره) دلیل عقلانی بر امکان رؤیت به دست داده‌اند؛ ولی ما دوازده دلیل بر ضد آن اقامه کرده‌ایم که هرگز نمی‌توان به آنها جواب داد. (همان: ۱۲/۳۹۸-۳۹۷؛ همان: ۱۳/۱۳۲-۱۳۰؛ شریف، ۱۳۶۵: ۲/۸۶) در باب صفات «خبری» نظیر صفات «استوا» و «ید» در آیات شریفه یا صفاتی همچون نزول، تعجب و خنده برخلاف اشعری که بدون تأویل آنها را می‌پذیرفت و می‌گفت باید به ظاهر این آیات ایمان داشت، فخر به تأویل این‌گونه آیات حکم می‌کند. (رازی، ۱۹۸۱: ۱۲/۳۹۸-۳۹۷) مخالفت وی با نظریه «کسب» اشعری نمونه دیگری از مواضع غیر اشعری فخر می‌باشد. (همو، ۱۳۴۳: ۴/۶۹)

پژوهش حاضر نه به همه سخنان مطرح‌شده در مسئله فوق، که تنها به برخی جنبه‌های مسئله مذکور، یعنی «عصمت امام» می‌پردازد تا روشن شود: اولاً فخر رازی در بسیاری موارد، باورهای مذهبی اهل تشیع را می‌پذیرد و ثانیاً آنچه در کتاب *المطالب العالیة* آمده است، حاصل دخل و تصرف یا کج‌فهمی پژوهشگران شیعی نبوده است. رجوع به کتاب مذکور و ملاحظه تفصیل سخن رازی در باب ویژگی‌های «شخص کامل» - نه «انسان کامل»، زیرا بحث انسان کامل را نخستین‌بار محی‌الدین عربی که معاصر فخر است، مطرح کرد (Chittick, 2005: 50) - ناکارآمدی سخن زرکان را برملا خواهد ساخت.

معنای لغوی و اصطلاحی عصمت

عصمت از ماده «عصم» به معنای امساک یا نگه داشتن و حفظ کردن است. (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ۵۶۹؛

ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۳۳۱) ابن منظور می گوید:

عصمت در کلام عرب به معنای منع است و عصمت خداوند بنده اش را به این معنا است که خداوند او را از چیزهایی که موجب نابودی وی می گردد، باز می دارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۴۰۳)

عصمت در اصطلاح عبارت است از لطف پنهانی خداوند در حق بندگان، به گونه ای که پس از آن برای شخص معصوم، انگیزه ای برای ترک طاعت خدا و انجام گناه وجود ندارد، با اینکه قدرت بر انجام گناه دارد. (حلی، ۱۴۱۷: ۸۹) همچنین گفته شده عصمت، ملکه ای نفسانی است که با پیدایش آن، انجام کار زشت و ترک واجب بر شخص مکلف ممتنع می گردد. (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۷۷)

براساس تعاریف فوق می توان گفت: اولاً عصمت ملکه ای نفسانی است؛ ثانیاً نوعی لطف الهی است که به هر کس بخواهد، می بخشد؛ ثالثاً شخص معصوم در عین قدرت بر ارتکاب گناه از آن دوری می جوید.

چیستی عصمت از دیدگاه فخر

براساس سخنان رازی در باب عصمت و اسباب و چگونگی آن می توان گفت ایشان حقیقت عصمت را ملکه ای نفسانی می داند که با حصول آن در نفس، علم تام به منشأ سعادت بودن طاعت و منشأ شقاوت بودن معصیت حاصل می شود. با انضمام وحی به ملکه مذکور که تکمیل کننده آن است، هر گونه تخلف و تخطی از شخص حامل رخت برمی بندد. (رازی، ۱۳۷۸: ۵۲۳)

وی در مقام پاسخ گویی به منکران عصمت، به ذکر اسباب و عوامل پیدایش آن پرداخته، می گوید هرگاه در شخصی این اسباب فراهم شود، او به مقام عصمت می رسد: ۱. در جسم و روح او خصوصیتی باشد که به اقتضای آن، از گناه خودداری کند؛ ۲. شخص موردنظر به زشتی گناه و زیبایی طاعت واقف بشود؛ ۳. چنین شخصی تابع وحی و اراده خداوند باشد؛ ۴. هرگاه عمل ناپسندی از او سر بزند - چه نسیان و چه ترک اولی - ضمن اینکه سرزنش شود، از ناپسندی آن آگاه گردد. (همان: ۵۲۲)

اصل وجوب عصمت امام

کسانی که امامت را امری واجب دانسته اند، در باب منشأ وجوب آن با یکدیگر اتفاق نظر ندارند. خواجه طوسی می گوید: امامت لطف است و لطف بر خدا واجب است، پس امامت بر خداوند واجب است. (طوسی، ۱۴۰۵: الف: ۴۰۷) شرط لطف بودن امام، معصوم بودن او است. چگونگی تفسیر و تبیین قاعده فوق در کتب کلامی اهل تشیع آمده و به اشکالات و ایرادات مخالفان نیز پرداخته شده است. (بنگرید به: حلی، ۱۳۷۲: ۳۹۰)

گفتنی است از نظر امامیه، وجوب امامت «وجوب کلامی» است، نه «وجوب فقهی». منظور از وجوب

کلامی این است که فعلی به مقتضای عدل، حکمت، قدرت، رحمت یا دیگر صفات کمال الهی واجب است؛ به گونه‌ای که ترک چنین فعلی، مستلزم نقص در ساحت خداوندی و در نتیجه محال است. پس انجام دادن آن، واجب و ضروری است. خواجه طوسی می‌گوید:

نصب الامام لطف؛ لانه يقرب من الطاعة و يبعد عن المعصية، و اللطف واجب على الله تعالى.
(طوسی، ۱۴۰۵ الف: ۴۰۷)

البته کسی آن فعل را بر خداوند واجب نمی‌کند؛ بلکه او، خود، به مقتضای صفات کمال و جلالش، آن را بر خود واجب می‌نماید؛ (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۷: ۱۹۱) چنان‌که فرموده است: «... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...» (انعام / ۱۲) و «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى». (لیل / ۱۲)

به‌طور کلی می‌توان گفت تمام متکلمان شیعه امامیه، اسماعیلیه، زیدیه، اشاعره، ماتریدیه، بیشتر معتزله و حتی برخی از وهابیان، اصل امامت و نیز وجود عنصری معصوم را جهت حفظ شریعت از انحراف و اعوجاج امری واجب می‌دانند و تنها درباره منشأ وجوب و نوع وجوب آن با یکدیگر اختلاف دارند. اشاعره و بیشتر معتزلیان که امامت را امری واجب دانسته‌اند، وجه وجوب آن را برقراری امنیت و آرامش در نظام اسلامی و اجرای بهینه حدود الهی و دوری از ضرر و فساد دانسته‌اند. (بنگرید به: ایجی، ۱۹۰۷: ۸ / ۳۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۵ الف: ۴۰۷؛ تفتازانی، ۱۹۸۹: ۲۳۷ و ۸ / ۳۴۶؛ ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۷: ۱۹۷ - ۱۹۱ و ۲۰۳ - ۲۰۲) فلسفه وجودی امام در جامعه، فراهم شدن زمینه رشد و تعالی و رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی آحاد جامعه است و این مهم محقق نمی‌گردد مگر اینکه مسیر کمال و سعادت و حدود و ثغور آن به‌نحوی صحیح فراهم شود. دست یافتن به این امر، منوط به عصمت شخص رهبر و راهنما است. از این‌رو متکلمان شیعه، عصمت امام از تمام امور قبیح و معاصی را ضروری دانسته‌اند. (بنگرید به: سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۴۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ ب: ۴۲۰؛ همو، بی‌تا: ۲۲۲) شیخ صدوق می‌گوید:

به اعتقاد ما پیامبران و فرشتگان و ائمه، همگی از هر گونه ناپاکی و گناهی اعم از صغیره و کبیره معصوم هستند. (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴: ۹۶)

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در مسئله امامت از یک‌سو همانند قاطبه اهل سنت، آن را مسئله‌ای فقهی می‌داند، نه کلامی (از اصول اعتقادات) (رازی، ۱۳۵۳ق: ۴۳۷؛ همو، ۱۹۷۸: ۱۵۹) و از سوی دیگر، در مقام رد و نقد دیدگاه‌های مخالف - به‌ویژه اهل تشیع - به مجادلات کلامی روی می‌آورد و عملاً آن را در قلمرو مسائل کلامی می‌نشاند.

وی امامت را ریاست عمومی در امور دینی و دنیوی می‌داند:

ریاسة فی الدین و الدنیا عامة لشخص من الاشخاص. (رازی، بی‌تا: ۲ / ۲۱۹)

تعریف فخر دارای دو رکن اساسی است: دینی و دنیوی. براساس رکن اول، ضرورت وجود امام برای اقامه شعائر دینی است و براساس رکن دوم، وجود امام از آن‌رو که مانع از بروز فساد و ناهنجاری اجتماعی می‌شود، واجب است. براساس سخن او، ولایت قضات و فرمانروایان به دلیل غیر عام بودن در امور دینی و دنیوی (محدودیت حدود اختیارات) از تعریف فوق خارج می‌باشد. (زرکان، ۱۹۶۳: ۶۰۰)

امام رازی حفظ شریعت از تغییر و تحریف را امری ضروری می‌داند و بر آن است که معصوم بودن حافظ شریعت، امری واجب است، وگرنه نقل شریعت از جانب او برای دیگران محل تردید خواهد بود؛ اما وی حافظ مذکور را که واجد صفت عصمت است، «اجماع» می‌داند. استدلال رازی در این مسئله در دو کتاب *الاربعین فی اصول الدین و تفسیر کبیر* مشابه یکدیگر است. او در کتاب *الاربعین* می‌گوید: حاملان و ناقلان شریعت و نگه‌دارندگان آن از دگرگونی، افراد معینی هستند که عصمت آنان واجب است. (رازی، ۱۳۵۳ ق: ۲ / ۲۶۵)

وی در جایی دیگر در باب عصمت امام می‌گوید: من نمی‌گویم امام معصوم نیست؛ بلکه می‌گویم امام واجب‌العصمه نیست:

لا اقول انه ما كان معصوماً ... ان الامام ليس من شرطه ان يكون واجب العصمة. (همان: ۲۶۳)

چنان‌که اشاره شد، ایشان متکلمی اشعری است که گرچه در برخی مسائل، دیدگاه اشعری را نمی‌پذیرد و حتی به رد سخن او می‌پردازد، همچنان به مذهب کلامی اشاعره پای‌بند است و در مسئله امامت، همانند آنان نصب امام را واجب شرعی می‌داند، نه عقلی؛ زیرا اجماع، اقامه حدود الهی را در گرو نصب امام می‌داند. وی همانند اشعری، وجود نص و نیز بیعت را جهت انتخاب امام جایز می‌شمارد و ترتیب خلفا را همان ترتیبی می‌داند که پس از پیامبر به وقوع پیوسته است. (همان: ۴۳۷؛ همو، ۱۹۷۸: ۱۵۹) از نظر ایشان، اصل نصب امام، واجب و شرط تحقق آن بیعت است:

... و قال اصحابنا و المعتزلة: عقد البيعة سبب لحصول الامامة. (همو، ۱۳۵۳ ق: ۲ / ۲۶۹)

رازی شرط تحقق فوائد امامت را وجود ویژگی‌هایی در شخص امام می‌داند که ازجمله می‌توان به این موارد اشاره نمود: اجتهاد، حسن رأی، سیاستمداری، شجاعت، عدالت، مرد بودن، آزاد بودن، بلوغ، عقل و قریشی بودن. (همو، بی‌تا: ۲ / ۲۲۸)

حال این پرسش قابل طرح است که با توجه به سخنان رازی در کتاب *المطالب العالیه*، که به صراحت دیدگاه اهل تشیع را در مسئله عصمت امام تأیید می‌نماید، آیا ایشان ویژگی مذکور را در مسئله امامت می‌پذیرد؟

قدر مسلم آن است که او دیدگاه اشعری را در باب ویژگی‌های امام به تمام و کمال نمی‌پذیرد، چنان‌که در مسئله افضل بودن امام، به دیدگاه اهل اعتزال نزدیک می‌شود. (همو، ۱۹۸۱: ۳۲ / ۱۲۴؛ زرکان، ۱۹۶۳: ۶۰۰)

دوگانگی دیدگاه رازی در مسئله عصمت امام

با رجوع به سخنان رازی و دقت در کلام وی در مسئله فوق - که به‌طور پراکنده در برخی آثار او به مناسبت، تلویحاً یا تصریحاً آمده است - درمی‌یابیم که گرچه او به نقد اصل مدعای تشیع در مسئله امامت می‌پردازد، در مواردی به‌صراحت و با قوت، بر تمام یا برخی ویژگی‌های دیدگاه اهل تشیع صحنه گذاشته است و آن را اصلی یقینی و قطعی می‌داند. برای اثبات مدعای فوق و نقد داوری زرکان در مسئله مذکور، به ذکر دو اظهارنظر نسبتاً متفاوت فخر رازی در مسئله مذکور می‌پردازیم تا مشخص گردد که اولاً، وی در مقام «مصدق‌شناسی معصوم» بیان دوگانه‌ای دارد؛ از یک‌طرف فقط پیامبران را از هرگونه گناه و تخلف عمدی به دور می‌داند (رازی، ۱۳۵۵ ق: ۳۵ - ۲۸) و می‌گوید ممکن است به نحو سهوی دچار لغزش بشوند (بنگرید به: همو، ۱۳۵۳ ق: ۲ / ۱۲۶ - ۱۱۷؛ همو، ۱۳۴۱: ۴۷ - ۴۶) و از طرف دیگر، در برخی آثارش غیر از پیامبران، عصمت افراد دیگری را نیز تایید می‌کند. ثانیاً، او در همه آثارش به نفی تمام ابعاد دیدگاه اهل تشیع در مسئله امامت نپرداخته است؛ ثالثاً، ادعای برخی پژوهشگران که وجود چنین سخنانی (تأیید برخی مواضع شیعی) از سوی فخر را انکار کرده‌اند، بی‌دلیل است. اینک به بیان مواضع دوگانه رازی براساس سخنان او به‌ویژه در دو کتاب مهم وی - *تفسیر کبیر* و *المطالب العالیة* که ظاهراً در زمره آخرین تألیفات ایشان می‌باشد - می‌پردازیم و سپس به ارزیابی سخن و داوری زرکان در مسئله فوق (مصادیق معصومان از دیدگاه رازی) خواهیم پرداخت.

یک. دیدگاه رازی در تفسیر کبیر

رازی در تفسیر کبیر، ذیل آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) بحث نسبتاً مفصلي درباره مصداق‌شناسی «اولی الامر» مطرح می‌نماید. وی «عصمت» اولوالامر را می‌پذیرد و تنها در مصداق آن با اهل تشیع و برخی صاحب‌نظران دیگر اختلاف نظر دارد. (رازی، ۱۹۸۱: ۱۰ / ۱۴۸) از دیدگاه ایشان، منظور از اولی الامر در آیه مذکور «اجماع» است که ضرورتاً واجد صفت عصمت می‌باشد؛ زیرا خداوند متعال به‌طور مطلق و جزمی، امر به طاعت آنان نموده است. حال اگر معصوم از خطا نباشند، بر فرض ارتکاب خطا، به اقتضای امر به پیروی مطلق از آنان، باید از خطایشان نیز پیروی شود؛ درحالی‌که فعل خطا از آن جهت که خطا است، مورد نهی خداوند است. در چنین حالتی، اجتماع امر و نهی در یک فعل به یک اعتبار (از یک جهت) پیش می‌آید که محال است. بنابراین اولوالامر مذکور در آیه معصوم هستند:

فثبت قطعاً أن اولی الامر المذكور فی هذه الآیة لابد أن یكون معصوماً. (همان)

چنان که ملاحظه می شود، استدلال فخر رازی بر اصل عصمت اولی الامر، همانند استدلال اهل تشیع است؛ (محمّدی گیلانی، بی تا: ۱۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴ / ۶۲۲؛ حلی، ۱۳۷۲: ۳۶۴) ولی در ادامه بحث در مقام مصداق شناسی معصومان، دیدگاه او مغایر با دیدگاه شیعه است؛ چنان که می گوید:

ثم نقول: ذلك المعصوم إمّا مجموع الأمة او بعض الأمة، لا جائز ان یكون بعض الأمة. (همان)

از نظر او براساس آیه شریفه، مقصود از اولی الامر یا مجموع امت است یا برخی از افراد آن؛ بنا به فرض دوم، شناخت آنان برای پیروی از آنها ضروری است و ما هرگز به آنها دسترسی نداریم تا آنان را بشناسیم و حال که شناخت مصداق امام معصوم برای ما غیرممکن است و ما هرگز از علم و دین و سایر برکات چنان معصومی بهره مند نمی شویم، ثابت می شود که معصوم مورد بحث این آیه، «اهل حل و عقد» امت هستند که این همان «اجماع» است:

و لما بطل هذا، وجب ان یكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله: «و اولی الامر»، اهل الحل و العقد من الامة، و ذلك یوجب القطع بان اجماع الامة حجة. (همان: ۱۴۹)

گفتنی است که رازی در ذیل آیه مذکور به اقوال متعددی اشاره نموده، به رد همه آنها می پردازد. هرچند این مقاله درصدد نقد مدعیات رازی درباره عصمت امامان شیعه نمی باشد - زیرا مقالات و مقامات دیگری می طلبد و البته این امر در جایی دیگر به خوبی انجام شده است (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴ / ۴۰۳ - ۳۹۳) - چون استدلال فوق را مطرح نمودیم، نقد آن را نیز بیان می کنیم: اولاً، اهل حل و عقد، برخی از امت می باشد، نه مجموع امت؛ بنابراین مقتضای استدلال فخر، حجیت رأی اهل حل و عقد است، نه اجماع امت و اهل حل و عقد، برخی افراد امت هستند، نه همه آنان. ثانیاً، حجیت اعم از عصمت است. رأی مجتهد در حق عامی، حجت شرعی است؛ درحالی که عصمت ندارد. ثالثاً، چگونه می توان از تراکم آرای خطا پذیر، به عصمت دست یافت؟ عصمت از مقوله کیفیت است، نه کمیت و اجماع نیز از مقوله کمیت است.

رابعاً، هرگاه بپذیریم که خداوند ما را به اطاعت از اولی الامر معصوم، امر کرده است، باید اذعان نماییم که راه شناخت آنان را نیز گشوده است؛ زیرا تکلیف مالایطاق، قبیح و بر خداوند حکیم محال است. مراجعه به قرآن و سنت این راه را روشن می سازد. با تأمل در آیه تطهیر، حدیث ثقلین، حدیث سفینه و مانند آن روشن می شود که اهل بیت پیامبر اکرم علیهم السلام از مقام عصمت بهره مندند و در نتیجه، مقصود از اولی الامر در آیه همان اهل بیت معصوم پیامبر اکرم علیهم السلام می باشد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

دو. دیدگاه فخر رازی در المطالب العالیة

آنچه از امام‌المشکّین براساس سخن او در تفسیر کبیر بیان گردید، کاملاً مغایر با سخنان وی در این باب در کتاب *المطالب العالیة* است. وی در آنجا در ادامه بحث نبوت و توانایی تأثیرگذاری پیامبر بر سایر انسان‌ها، بحث نسبتاً جامعی را مطرح می‌کند که تشابه زیادی به دیدگاه اهل تشیع در باب مقام معنوی امام و ولایت تکوینی او و بلکه دقیقاً تأیید مدعای آنها در مسئله مذکور است. به دلیل اهمیت مطلب و ارتباط آن با مسئله مورد پژوهش، خلاصه آن را بازگو می‌کنیم.

رازی می‌گوید همچنان که ظهور معجزه به دست پیامبر، دلالت بر صدق او دارد، تأثیر نظری و عملی وی در دعوت انسان‌ها به حق و انصراف آنها از باطل نیز می‌تواند سند گویایی بر حقانیت و صدق مدعای او باشد که البته شیوه اخیر، معقول‌تر و قوی‌تر بوده، با شبهات کمتری مواجه است. وی تحقق طریق مذکور را منوط به طرح مقدماتی می‌داند؛ از جمله شناخت حق از آن‌رو که حق است و شناخت خیر به منظور عمل به آن. حصول این دو امر، موجب کمال نفس در قوای نظری و عملی او می‌گردد و واجد چنین نفسی از دیدگاه فخر، همان «شخص کامل» است که کمالش در گرو دو چیز است: ۱. کمال قوه نظری نفس به گونه‌ای که صور اشیا و حقایق امور در آن تجلی تام پیدا کند و از هرگونه خطا و لغزشی (اشتباه و نسیان) به دور باشد؛ ۲. کمال قوه عملی نفس به گونه‌ای که به سادگی منشأ صدور کارهای پسندیده واقع شود. رازی سعادت حقیقی را در گرو نیل به کمالات فوق می‌داند که تمام انبیای الهی بدان دست یازیده‌اند. (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۴)

بر همین اساس، وی انسان‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. کسانی که در هر دو جنبه فوق (نظری و عملی) ناقص هستند. این گروه توده مردم می‌باشند؛ ۲. کسانی که در هر دو جنبه کامل شده‌اند؛ ولی هرگز نمی‌توانند منشأ اثر در انسان‌های ناقص واقع شوند. این دسته همان اولیای الهی هستند؛ ۳. کسانی که در هر دو به کمال رسیده‌اند و می‌توانند در انسان‌های ناقص نیز منشأ اثر واقع شوند و آنها را از حسیض نقصان به اوج کمال برسانند. این گروه پیامبران الهی هستند.

رازی ضمن اشاره به نامحدود بودن درجات کمال و نقصان می‌گوید گرچه نقصان در میان توده مردم شایع است، ناگزیر باید شخص کامل در میان آنان وجود داشته باشد. وی بر این مدعا دلایلی اقامه می‌کند؛ از جمله می‌گوید: کمال و نقصان با شدت و ضعف در انسان‌ها یافت می‌شود و بسیاری از آنها از نظر نقصان وجودی و ناچیزی قوه فهم و درک، به حیوانات و درندگان نزدیک هستند. در مقابل، ناگزیر باید افرادی وجود داشته باشند که از نظر فضل و کمال در عالی‌ترین درجات قرار بگیرند و در میان آنان شخصی وجود دارد که از همه برتر و کامل‌تر و در بالاترین درجه کمالات انسانی و واجد درجه‌ای از مقام فرشتگان است. (همان: ۸ / ۱۰۵)

او برای تأیید مدعای خویش، دلیل نقلی یا عقلی خردپسندی نمی‌آورد و می‌گوید مدعای فوق به وسیله استقرا قابل اثبات است؛ چنان که جسم مادی دارای سه نوع است: معدن، نبات (گیاه) و حیوان و عقل

بهوضوح درمی‌یابد که حیوان برترین نوع آنهاست و سپس گیاهان قرار دارند و پایین‌ترین درجه از آن معادن (جمادات) می‌باشد. برهمین اساس، عقل بهروشنی حکم می‌نماید که حیوان جنسی است که انواع زیادی را دربر می‌گیرد و انسان برترین آنها بوده، خود دارای اصنافی مثل عرب و ایرانی است. اصناف انسان نیز از نظر کمالات و نقصان با یکدیگر متفاوت و هریک دارای افرادی هستند که آن افراد نیز از حیث کمال و نقص با یکدیگر فرق دارند. وی می‌گوید شکی نیست که در میان آنان «یک شخص» وجود دارد که از همه آنها برتر و کامل‌تر است، بنابراین در تمام زمان‌ها باید شخصی وجود داشته باشد که از همه انسان‌ها از نظر کمالات قوای نفسانی (قوای نظری و عملی) سرآمد و هادی و راهنمای آنان باشد. متصوفه چنین فردی را «قطب عالم» می‌نامند. وی سخن متصوفه را می‌پذیرد و می‌گوید از آنجا که برترین بخش این عالم (سفلی) انسان است که خود دارای قوای نفسانی نظری و عملی می‌باشد و با قوه نظری می‌تواند از انوار قدسی عالم فرشتگان بهره‌مند گردد و با قوه عملی، توانایی اداره و تدبیر امور این جهان را به شایسته‌ترین وجه دارا است، وجود چنین شخصی (قطب عالم) در هر زمانی ضروری است و مقصود اصلی آفرینش این عالم عنصری، وجود چنین شخصی است و جای هیچ تردیدی نیست که چنین مخلوقی، مقصود بالذات آفرینش بوده و کامل است:

... من الناس مختلفون أيضا في الكمال و النقصان، و لا شك أنه يحصل فيهم شخص واحد، هو أفضلهم و أكملهم [فعلى هذا قد ثبت أنه لا بد و أن يحصل في كل دور شخص واحد هو أفضلهم و أكملهم] في القوة النظرية و العملية. ثم إن الصوفية يسمونه بقطب العالم. و لقد صدقوا فيه، أنه لما كان الجزء الأشرف من سكان هذا العالم الأسفل هو الإنسان، الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الأنوار القدسية من عالم الملائكة، و حصلت له القوة العلمية التي يقدرها بها على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الأصح، و السبيل الأكمل. ثم إن ذلك الإنسان الواحد هو أكمل الأشخاص الموجودين في ذلك الدور كان المقصود الأصلي من هذا العالم العنصري، هو وجود ذلك الشخص. (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۶ - ۱۰۵)

فخر می‌گوید انسان‌های ناقص مخلوق بالعرض هستند، نه بالذات و بنابراین از آنجا که وجود اشخاص ناقص انسانی غیر قابل انکار است و صریح عقل آن را می‌پذیرد، وجود «شخص کامل» یا همان «قطب عالم» نیز در هر زمانی به حکم عقل ضروری می‌باشد. در این مرتبه از نظام آفرینش (عالم مادی)، چنین شخصی، قطب و سایر انسان‌ها تابع او هستند. (همان)

گویی ابن‌خطیب (فخر رازی) تمام مطالب فوق را در مبحث مذکور برای اثبات این مدعا می‌آورد که در هر زمانی وجود شخص کامل (انسان کامل) که حجت خدا است، ضروری می‌باشد. رازی پس از توضیح و تفسیرها و بیان مقدماتی که گزیده آنها گذشت، می‌گوید: گروهی از شیعیان (امامیه) چنین فردی را امام معصوم نامیده‌اند

و گاهی آن را با لفظ «صاحب‌الزمان» یاد کرده، می‌گویند او غایب است. آنان در هر دو وصف (عصمت امام و غیبت او) صادق هستند. عبارت کلیدی و اصل سخن رازی در مسئله فوق که به ذائقه برخی هم‌مشریان کلامی وی خوش نیامده، از این قرار است:

و جماعة [من] الشيعة (الإمامية)، يسمونه بالإمام المعصوم. و قد يسمونه بصاحب الزمان و يقولون بأنه غائب. و لقد صدقوا في الوصفين أيضاً. لأنه لما كان خالياً عن النقائص التي هي حاصلة في غيره، كان معصوماً من تلك النقائص و هو أيضاً صاحب الزمان، لأننا بينا أن ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان و ما سواه فالكل أتباعه و هو أيضاً: غائب عن الخلق لأن الخلق لا يعلمون أن ذلك الشخص هو أفضل أهل هذا الدور [و أكملهم و أقول و لعله لا يعرف ذلك الشخص أيضاً: أنه أفضل أهل الدور] لأنه و إن كان يعرف حال نفسه إلا أنه لا يمكنه أن يعرف حال غيره، فذلك الشخص لا يعرفه غيره و هو أيضاً لا يعرف نفسه. فهو كما جاء في الأخبار الإلهية أنه قال تعالى: «أولياي تحت قبائي، لا يعرفهم غيري». (همان: ۱۰۷ - ۱۰۶)

از آنجا که شخص مذکور (امام) از نقایصی که دیگران گرفتارند، به دور است، معصوم می‌باشد. از سوی دیگر نیز از آنجا که چنین شخصی در هر زمانی مقصود بالذات آفرینش است، بنابراین «صاحب‌الزمان» می‌باشد. چنین فردی «کامل» است و دیگران تابع او هستند. همچنین او از دیگران غایب است؛ زیرا دیگران نمی‌دانند چنین فردی برترین انسان زمان آنهاست.

رازی می‌گوید شاید خود آن شخص (فرد افضل و اکمل یا صاحب‌الزمان) نیز نداند که برترین انسان زمان خود است؛ زیرا اگرچه او به حال نفسانی خویش واقف است، چه بسا حالات نفسانی دیگران بر وی مکشوف نباشد و بنابراین او نمی‌تواند وضعیت نفسانی خویش را نسبت به دیگران به‌طور دقیق دریابد. فخر سپس برای اثبات مدعای خویش به حدیثی متوسل می‌شود که: «أولياي تحت قبائي، لا يعرفهم غيري». (همان: ۱۰۷)

به اعتقاد او، باید در هر زمانی، شخصی - گرچه غایب - وجود داشته باشد که حامل تمام صفات کمال باشد و در تمام زمان‌های پی‌درپی، دوره‌ای (زمانی) فرا می‌رسد که در آن شخصی پا به عرصه وجود می‌گذارد که نسبت به انسان‌های برتر زمان‌های دیگر، افضل و «فرید عصر» خود است. چنین عصری ممکن است پس از هر چند هزار سال محقق گردد و شخص مذکور، همان رسول اعظم، نبی مکرم و واضع شرایع و هادی به حقایق است و نسبت او به سایر افراد برتر، همچون نسبت خورشید به ستارگان می‌باشد. وی می‌گوید از آنجا که همه انسان‌ها به دلیل محدودیت‌های زمانی و مکانی نمی‌توانند چنین فردی را درک نمایند، از این‌رو در میان انسان‌های برتر (اصحاب ادوار) شخصی برتر وجود دارد که سایر آنها را در اوصاف کمال و فضایل به «صاحب دور» نزدیک نماید. نسبت این شخص (صاحب دور) به

«فرید عصر» همچون نسبت «ماه» به «خورشید» است و او همان امام یا قائم مقام پیامبر و صاحب شریعت می‌باشد. نسبت سایر انسان‌ها به «صاحب دور» همچون نسبت کوکبی از کواکب این سیاره به خورشید است و نسبت عوام الناس (توده مردم) به «اصحاب ادوار» نیز همچون نسبت حوادث این عالم به خورشید و ماه و سایر کواکب می‌باشد. بی‌شک عقول افراد ناقص به وسیله عقول اصحاب ادوار به کمال می‌رسد و تقویت می‌گردد. (همان) رازی تحلیل و تبیین مذکور را مبتنی بر استقرا و در عین حال، مفید قطع و یقین می‌داند. (همان)

فخر استدلال فوق را نه در مرحله اول حیات علمی خویش - که به شدت یک عقل گرای افراطی آن‌هم از نوع متکلم جدلی است - که در مرحله دوم حیات علمی خود مطرح می‌کند که هم به پختگی فکری نسبی رسیده است و هم به دلیل استوار نمودن کلام خود به قرآن و عرفان هرگز از آن ابراز پشیمانی نمی‌کند. این مدعی نگارندگان براساس تمام نظریات پژوهشگران زندگی فخر رازی قابل اثبات است؛ چه سخن محققانی که حیات علمی او را پنج مرحله دانسته‌اند، ملاک قرار گیرد و چه مدعی کسانی که آن را سه مرحله ذکر کرده‌اند یا آنان که زندگی علمی رازی را به دو دوره کلی علمی تقسیم نموده‌اند که البته همین روایت اخیر موجه‌تر به نظر می‌رسد. پس این ادعا که فخر رازی از نظریه خویش مبنی بر پذیرش عصمت برخی افراد (به غیر از پیامبران) و از آن جمله، تأیید و موجه دانستن قول اهل تشیع در مسئله عصمت پشیمان گردیده و بعد آن را تصحیح نموده است، مردود است.

داوری زرکان درباره دیدگاه رازی در مسئله عصمت ائمه شیعه

محمد صالح زرکان، نویسنده کتاب ارزشمند *فخرالدین الرازی و آراءه الکلامیه و الفلسفیه* - که ظاهراً نخستین بار در یک اثر مستقل به بیان و طبقه‌بندی دیدگاه‌های کلامی و فلسفی فخر رازی می‌پردازد - در مقام بیان و داوری درباره اندیشه‌های کلامی رازی، گویی کمتر تمایل دارد که قرابت یا تأثیرپذیری وی از اندیشه‌های امامیه را به صراحت بیان کند. شاید - با نگاه خوش‌بینانه - یکی از دلایل این امر، تشابه دیدگاه‌های شیعه به معتزله در برخی مبانی و مباحث کلامی باشد که وی طرح دیدگاه تشیع را به‌طور جداگانه ضروری ندانسته است؛ ولی بدیهی است که اخلاق پژوهش ایجاب می‌کند به دلیل استقلال فکری و مذهبی اهل تشیع، تشابه و تأثیرپذیری رازی از عقاید شیعی نیز مورد توجه قرار گیرد؛ همچنان‌که ایشان در مسئله مذکور که سخن رازی به موضع اهل تشیع نزدیک می‌گردد، واکنش نشان می‌دهد. دلیل دیگر عدم تصریح زرکان به مسئله مذکور، استیحاء وی از پذیرش و بیان حقیقت است. با تأمل در سخنان زرکان، دلیل اخیر قوت پیدا می‌کند. وی - آن‌گونه که نگارندگان بررسی نموده‌اند - در دو موضع از کتاب مذکور به بحث رازی و تشیع وی ورود پیدا می‌کند. ابتدا این سخن ابن حجر عسقلانی را نقل می‌کند که:

ان الفخر كان شيعياً يقدم محبة اهل البيت لمحبة الشيعة، حتى قال في بعض تصانيفه: و كان علي شجاعاً بخلاف غيره. (زرکان، ۱۹۶۳: ۲۷)

سپس با نقل سخنان و شواهدی دیگر از آثار فخر رازی به داوری می‌نشیند و سعی می‌کند شواهد مذکور را ابتر، جعلی، ناشی از اشتباهات نسخه‌نگاری و یا دخل و تصرف نسخه‌نگاران شیعی و مسائلی از این دست تلقی کند. (همان: ۲۸ - ۲۷)

وی در خصوص سخنان صریح فخر رازی در *المطالب العالیة* که می‌گوید:

گروهی از اهل تشیع که همانا امامیه هستند، می‌گویند: «شخص کامل» همان امام معصوم است و گاهی آن را با لفظ «صاحب‌الزمان» یاد کرده‌اند و می‌گویند او غایب است و آنان (امامیه) در هر دو مورد برحق می‌باشند: «و قد صدقوا فی الوصفین». (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۶)

این‌گونه سخنان رازی را ناشی از دخل و تصرف ناسخ شیعی می‌داند:

فلعلها زیادة من ناسخ شيعي. (زرکان، ۱۹۶۳: ۲۸)

زرکان در مورد این سخن ابن حجر عسقلانی که می‌گوید از فخر رازی نقل شده است که علی علیه السلام را در مقایسه با سایر هم‌ترازان، شجاع‌ترین فرد می‌داند، می‌گوید:

فهو نقل مبتور لجهل او تعمد ... (همان: ۲۷)

او همچنین در باب اینکه رازی کتاب *الاربعین* خود را با این سخن از ادعیه امامیه ختم می‌نماید:

ولنختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن أكابر أهل البيت عليهم السلام - و هو «يا من أظهر الجميل و ستر القبيح، يا من لم يؤاخذ بالجريمة و لم يهتك الستر، يا عظيم العفو، يا حسن التجاوز، يا باسط اليدين بالرحمة، يا واسع المغفرة، يا مفرج الكربة، يا مقبل العثرات، يا كريم الصفح، يا عظيم المن، يا مبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها، يا رباه، يا سيدة، يا غاية رغبته، يا الله يا الله أسألك أن تصلي على محمد و على آل محمد، و أن لاتشوه خلقي بالتار، و أن تعطيني خير الدنيا الآخرة، و أن تفعل بي ما أنت أهله، و لاتفعل بي ما أنا أهله، برحمتك يا أرحم الراحمين. و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله و صحبه و سلم تسليمًا. (رازی، ۱۳۵۳ ق: ۲ / ۳۲۷)

می‌گوید: سخن فوق نمی‌تواند مؤید تشیع رازی باشد و در ادامه می‌افزاید: این سخن و موارد مشابه آن، بیانگر حبّ فخر رازی به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ به گونه‌ای که سخت دوستی آنان را واجب می‌داند. (زرکان، ۱۹۶۳: ۲۸)

نقد داوری زرکان

چنان که گذشت، زرکان کمتر به پذیرش تشابه و تأثیرپذیری فخر از اندیشه‌های اهل تشیع تمایل دارد. از این رو سعی می‌کند با طرح مسائل غیرواقعی، همچون ساختگی بودن یا تحریف سخنان فخر از جانب افراد مغرض با انگیزه‌های ایدئولوژیکی، اصل صدور چنان سخنانی را از او برنتابد، بدون اینکه هیچ مدرک و سند و دلیل خردپسندی برای مدعای خویش ارائه نماید. در عرف پژوهشگران، مواضع انسان در قبال یک دیدگاه علمی از سه حالت خارج نمی‌باشد: اثبات (پذیرش)، انکار (نفی) و لادری گرای (گفتن نمی‌دانم). بدیهی است که اتخاذ هر یک از مواضع سه‌گانه مذکور، مستلزم اقامه برهان و بینه است. زرکان بدون اینکه مستندات حداقلی بر مدعای فوق ارائه کند، سعی دارد مواضع شیعی یا شبه‌شیعی رازی را از اساس انکار نماید. به نظر می‌رسد چنین عملی - جدای از غیرعلمی بودن شیوه بحث - به نوعی حذف صورت مسئله و نادیده گرفتن یک اصل مسلم است. شاید از آنجا که نمی‌تواند این دیدگاه و تألیف کتاب *المطالب العالیة* رازی را به دوران ابتدایی وی منتسب نماید، سعی می‌کند از ریشه چنین مطلبی را انکار نماید و بگوید حاصل اشتباه نسخه‌نگاری یا افزودن پژوهشگران شیعی است. فخر رازی متکلمی نکته‌سنج است که با هیچ‌یک از فرق و مذاهب اسلامی مدارا نمی‌کند - حتی به رئیس مذهب کلامی خودش - و لذا می‌بینیم به شدت به کرامیه و معتزله حمله می‌کند و یکی از دلایل مهم افزایش حجم تفسیر کبیر او، همین جرح و نقدهای وی بر دیدگاه‌های مخالفان به ویژه آرای کلامی معتزله است. او در مواردی دیگر نیز به برخی دیدگاه‌های اهل تشیع نزدیک می‌شود یا نسبت به آنها سکوت می‌کند یا حتی به گونه‌ای آنها را می‌پذیرد. برای نمونه، می‌توان به این موارد اشاره نمود: چهریه خواندن «بسم الله الرحمن الرحیم» در نماز ظهر و عصر، (رازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۰۹) صلوات بر محمد و خاندان او در پایان بسیاری از مباحث کتب خود از جمله در پایان تفسیر سوره‌های بلند قرآن کریم در تفسیر کبیر و ختم کتاب *الاربعین* به دعایی مأثور که در مبحث قبل به آن اشاره شد.

فخر در تفسیر سوره کوثر، کوثر را به معنای خیر کثیر و یکی از مصادیق آن را اهل بیت پیامبر ﷺ می‌داند: «این سوره در ردّ سخن کسانی که پیامبر را ابتر (بی‌فرزند) خواندند، نازل گردید و به همین سبب خداوند به او نسلی عطا فرمود که در طول تاریخ ماندگار شدند؛ درحالی که بسیاری از فرزندان پیامبر را شهید کردند؛ ولی از اولاد بنی‌امیه یک فرد درخوری باقی نمانده است». (همان: ۳۲ / ۱۲۴)

نگارندگان ضمن تأیید مدعای زرکان مبنی بر عدم تشیع رازی و نیز دوستی و ارادت فخر نسبت به اهل بیت رسول اکرم ﷺ، برآنند که سخنان زرکان در سایر موارد از جمله داوری او در مورد سخنان رازی در باب عصمت و مصادیق معصومان، نادرست و قابل نقد می‌باشد. زرکان ادوار زندگی علمی فخر را براساس تألیفات وی به پنج دوره تقسیم می‌نماید: ۱. مرحله کلامی، ۲. مرحله فلسفه مشائی، ۳. توقف توأم با تمایل به اندیشه‌های افلاطون و متکلمان، ۴. بازگشت به کلام و حمله به فلسفه با استفاده از فلسفه،

۵. روی آوردن به کلام و رهایی کامل از فلسفه و توجه ویژه به قرآن. (زرکان، ۱۹۶۳: ۶۲۶ - ۶۱۷)

البته این مراحل پنج‌گانه محل تأمل است؛ زیرا فخر در آخرین مرحله زندگی علمی خود علاوه بر قرآن، توجه خاصی به عرفان و تصوف داشته است. هرچند این تقسیم‌بندی از جانب پژوهشگران آثار و احوال وی محل تردید بوده است، (Shihadeh, 2006: 14 - 15) بر فرض صحت مدعای زرکان و براساس اینکه آثار مراحل آخر زندگی رازی را که در واقع نماد دوران بلوغ فکری و پختگی کلام اوست، ملاک قرار دهیم، کتاب *المطالب العالیة* که در آن به‌وضوح تمام، عصمت ائمه شیعه و غیبت صاحب‌الزمان عجل الله تعالی فرجه پذیرفته شده است، ازجمله تألیفات مراحل اخیر حیات علمی رازی است و به گفته زرکان، جامع افکار فلسفی و کلامی اوست و بیشتر رنگ‌وبوی افلاطونی و اشراقی دارد تا رنگ‌وبوی ارسطویی و مشائی. (زرکان، ۱۹۶۳: ۳۳۰، ۴۷۶ و ۶۲۳)

همین سخن درباره کتاب *الاربعین* فخر نیز صادق است. البته باید یادآوری کرد که اولاً، هنوز پژوهشگران اندیشه‌ها و احوال فخر رازی به مستند قطعی که نشان دهد آخرین تألیف رازی کدام است، دست نیافته‌اند و آنچه در باب تقدیم و تأخیر برخی آثار وی گفته می‌شود، در حد ظن است؛ ثانیاً، براساس پژوهش‌های صورت‌گرفته، کتب *المطالب العالیة* و *الاربعین*، در ردیف تألیفات آخر رازی است. (نعمانی، بی‌تا: ۵)

بنابراین ادعای زرکان در مسئله فوق صادق نیست و نمی‌توان گفت رازی هیچ تأثیری از اندیشه‌های شیعی نپذیرفته است و در مواضع متعددی از آثار فخر می‌توان تأثیرپذیری او را از اندیشه‌های شیعی رصد نمود. (رازی، ۱۹۸۱: ۹۰ / ۸ و ۱۲۴ / ۳۲؛ همو: ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۸ - ۱۰۶؛ همو، ۱۳۵۳: ق: ۲ / ۲۸۰ - ۲۷۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۰) البته تأثیرپذیری موردنظر، به معنای پذیرش تشیع از جانب رازی نیست. قدر مسلم آن است که رازی متکلمی خرده‌گیر و خردگرا است و او که به معتزله و کرامیه سخت می‌تازد و در موارد متعددی با اهل تشیع به مخالفت می‌پردازد، اگر در برابر بسیاری از آموزه‌های شیعی سکوت می‌کند یا آنها را به‌صراحت می‌پذیرد، نشان از معقولیت و موجه بودن این آموزه‌ها است.

نتیجه

عصمت یکی مباحث محوری در کلام اسلامی است که معمولاً در مبحث نبوت مطرح می‌گردد. از آنجا که اهل تشیع علاوه بر پیامبران، اهل‌بیت پیامبر اسلام را نیز معصوم می‌دانند، در عرف متکلمان امامیه در مبحث امامت نیز مسئله مذکور مورد توجه قرار می‌گیرد. در اهمیت اصل عصمت همین بس که برخی از متکلمان مسلمان ازجمله فخر رازی، اثر مستقلاً در موضوع مذکور پدید آورده‌اند. وی در تمام آثار خود، مصونیت پیامبران الهی را از گناهان کبیره و صغیره می‌پذیرد؛ اما دیدگاه او در مقام مصداق‌شناسی معصومان در غیر پیامبران محل بحث است، اگرچه وی در بیشتر آثارش ظاهراً فقط انبیا را معصوم می‌داند، شواهدی یافت می‌شود که او در برخی کتاب‌هایش از آن عدول نموده، گستره مصداق معصومان را فراتر از انبیا می‌داند.

از نظر ایشان، وجود معصوم در امت برای حفظ شریعت از تحریف ضروری است. او در برخی کتب خود همچون *تفسیر کبیر* و *الاربعین*، مصداق معصوم را «اجماع» یا «اهل حل و عقد» می‌داند؛ اما در کتاب *المطالب العالیة* در مبحث نبوت در مقام بحث از «شخص کامل» به روشنی ائمه شیعه علیهم‌السلام را معصوم می‌داند و دیدگاه اهل تشیع را در خصوص «عصمت امامان» و «صاحب‌الزمان» تأیید می‌کند. برخی پژوهشگران سنی‌مذهب از جمله محمد صالح زرکان به تشکیک در مسئله فوق پرداخته‌اند و از اینکه مبدا پذیرش چنین اصلی از جانب فخر، قرینه‌ای بر تشیع وی تلقی گردد، در اصل انتساب مطالب مذکور به رازی تشکیک نموده‌اند. رازی که متکلمی سنی‌مذهب و چیره‌دست بوده و ادوار علمی (حداقل دو دوره) متفاوتی را پشت سر نهاده است، در مسئله عصمت و در مقام تعیین مصادیق معصومان در تألیفات دوره متأخر حیات علمی خویش، دیدگاه شیعه امامیه را به وضوح تمام تصدیق می‌نماید.

براساس این نوشته‌ها، فخر رازی از دوست‌داران اهل بیت است و محبت آنان را واجب می‌داند و در آثار خود همچون *تفسیر کبیر*، *المطالب العالیة*، *الاربعین* و *لوامع البینات* بلافاصله بعد از ذکر اسم حضرت علی علیه‌السلام و سایر اهل بیت علیهم‌السلام، بر سلوک اهل تشیع مشی نموده، عبارت «علیه السلام» را ذکر می‌کند؛ البته باید گفت این مسئله ضمن بیان جایگاه معنوی اهل بیت نزد وی، هرگز نمی‌تواند دلیلی بر تشیع او تلقی شود.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۴ ق، *اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید، ج ۲.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، ۶ جلدی، تحقیق هارون عبدالسلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۱.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ج ۳.
۵. ایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن، ۱۹۰۷ م، *شرح المواقف*، قم، منشورات الشریف الرضی، الطبعة الاولى.
۶. بهشتی، احمد و علیرضا فارسی‌نژاد، زمستان ۱۳۹۰، «فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار»، فصلنامه *اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، پیاپی ۴۱، ص ۴۸ - ۱۹.
۷. تفتازانی، سعدالدین، ۱۹۸۹ م، *شرح المقاصد*، منشورات الشریف الرضی، قم، الطبعة الاولى.
۸. حلی، جمال‌الدین ابومنصور الحسن بن یوسف بن المطهر، ۱۳۷۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۹. رازی، فخرالدین، ۱۳۴۱، *البراهین*، مقدمه و تصحیح، محمدباقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. _____، ۱۳۴۳ ق، *المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات*، قم، بیدار.
۱۱. _____، ۱۳۵۳ ق، *الاربعة فی اصول الدین*، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية.
۱۲. _____، ۱۳۵۵ ق، *عصمة الأنبياء*، بی‌جا، دار الكتب العلمية.
۱۳. _____، ۱۳۷۸، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین*، قم، منشورات الرضی.
۱۴. _____، ۱۳۸۳، *شهاب الدین سهروردی*، اثرالدین ابهری، ذوالفضایل اخسیکتی و دیگران، چهارده رساله، ترجمه و تصحیح و مقدمه و تراجم احوال: سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ج ۲.
۱۵. رازی، فخرالدین، ۱۹۷۸ م، *معالم اصول الدین*، ضمیمه *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین*، القاهرة، مكتبة الكلية الازهرية.
۱۶. _____، ۱۹۸۱ م = ۱۴۰۱ ق، *التفسير الكبير (مفاتيح الغیب)*، بیروت، دار الفكر، الطبعة الاولى.
۱۷. _____، ۱۹۸۷ م، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دار الكتب العربی.
۱۸. _____، بی‌تا، *نهاية العقول فی دراية الاصول*، بی‌جا، بی‌نا.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۹۷۲ م، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق ندیم مرعشی، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۷، *کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)*، قم، انتشارات جامعه المصطفی العالمية، ج ۲.
۲۱. زرکان، محمدصالح، ۱۹۶۳ م، *فخرالدین الرازی و آراؤه الكلامية و الفلسفية*، بیروت.
۲۲. سید مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۰۵ ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق السید احمد الحسینی، قم، دار القرآن.
۲۳. شریف، میان محمد، ۱۳۶۵، *تاریخ فلسفه در اسلام*، نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. طاهری عراقی، احمد، ۱۳۶۵، «زندگی فخر رازی»، فصلنامه معارف (ویژه‌نامه فخرالدین رازی)، ش ۱.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ الف، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الاضواء.
۲۷. _____، ۱۴۰۵ ب، *رسائل*، بیروت، دار الاضواء.
۲۸. _____، بی‌تا، *تجريد الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. فاضل مقداد، ۱۴۱۷ ق، *النافع يوم الحشر فی شرح باب حادی عشر*، بیروت، دار الاضواء، الطبعة الثانية.

۳۰. محمدی گیلانی، بی تا، *تکملة شوارق الالهام*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۳۱. نعمانی، شبلی، بی تا، *تاریخ علم کلام*، محمدتقی فخر داعی، نشر اساطیر.

32. Chittick, C. William, 2005, *The Sufi Doctrine of Rumi*, Fire Word by Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom Inc.
33. Shihadeh, Ayman, 2006, *The Teleological Ethics of Fakhr Al - Dina Al - Razi*, Edited by H.Daiber and D.pingree volume Lxiv, Bill Leiden, Boston.