

بررسی اختلافات

ابوالحسن اشعری و امام فخر رازی

محمد محمدپور

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین و مدرس مؤسسه آموزش عالی مولانا
rahmand10@ymail.com

چکیده

این مقاله بررسی اختلافات ابوالحسن اشعری و امام فخر رازی را دنبال می‌کند که به رغم وابستگی به دو نظام فکری مشابه، در پاره‌ای از موارد، باهم اختلاف‌نظرهایی دارند. قسمت اول این مقاله به بیان اختلافات کلامی آنها در باب مسائلی چون صفات خدا، جبر و اختیار و ... و همچنین نگرش آنها به فرقه‌های مختلف و قسمت دوم به بیان دلایل اختلافات آنها مثل پیشرفت کلام اشعری، نگرش به قرآن در اندیشه‌های آنها و ویژگی‌های عصر آنها و ... می‌پردازد. ابوالحسن اشعری در کتابهای مختلف خود بعد از انصراف از معتزله، ایرادهای زیادی را به نحله معتزله گرفت. از مهم‌ترین ایرادها مسئله تأویل و استفاده از آرای فیلسوفان توسط معتزله بود و هرچند وی در برخی از مواضع خود چون اثبات وجود خدا به عقل‌گرایی رفته، اما شکی نیست که وی انگیزه فلسفی شدن کلام را نداشته است. با این وجود سنت‌گرایی در فرایند زندگانی وی استمرار داشت، مکتب کلامی وی به رغم اختلافات ظاهری با حنبلیها استمرار اندیشه آنها به شمار می‌رفت. در مقابل فخر رازی اندیشمندی بود که کلام را به عقل‌گرایی نزدیک کرد و در این راه ذهن جستجوگر، نقاد و فعال وی تأثیر فراوان داشت؛ زیرا وی نمی‌توانست به یک عقیده ثابت بماند. چند نظریه‌ای را به عنوان حقیقت می‌پذیرفت، اما جستجوگری دوباره او را به قبول اندیشه‌ای دیگر می‌کشاند و در این امر، آشنایی با آثار فیلسوفان و تأثیرپذیری از آنها، ویژگی‌های عصر وی، گرایش به عقل‌گرایی و ... تأثیر بسزایی داشت. بنابراین طبیعی است که وی رده‌ها و انتقاداتی بر فیلسوفان، حنبلیها و دیگر فرق بنویسد و از تأثیر این عوامل است که در برخی مسائل با ابوالحسن اشعری که به مذهب وی است، اختلاف پیدا می‌کند و او را به باد انتقاد می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: ابوالحسن اشعری، فخر رازی، اختلافات کلامی، دلایل اختلافات، اندیشه سیاسی، ویژگی‌های عصر.



مقدمه

مذهب اشعری، عنوان یک مکتب دینی است که توسط ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۳۰ق) پدید آمد. این نهضت فکری «تلاشی بود نه تنها برای زدودن ساحت اسلام از همه عناصر غیراسلامی که آرام آرام وارد تفکر اسلامی شده بود، بلکه همچنین کوششی بود برای هماهنگ کردن اصول اصلی دین اسلام با تفکر اسلامی». در این مکتب بود که شالوده الهیات اسلامی «راست کیش» در مقابل کلام عقلی معتزله ریخته شد. (۱) ولی طولی نکشید که به مرور زمان، عقاید اشعریان دستخوش تطورات و تحولات شد و حتی برخی از پیروانش در برخی عقاید کلامی و فکری با اشعری به مخالفت برخاستند و یکی از اینها فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) بود که در اعتقاد و کلام پیرو مذهب اشعری بود، ولی وابستگی وی به مذهب اشعری، در تمام دوره‌های زندگی یکسان نبود. وقتی که در علم و دانش پیشرفت بیشتری کرد، در مواضع مختلفی بنا به دلایلی با ابوالحسن اشعری به مخالفت برخاست. این مقاله در صدد بررسی اختلافات این دو متکلم است.

شخصیت دو متکلم

ابوالحسن اشعری در سال ۲۶۰ق در شهر بصره متولد شد و به سال ۳۳۰ق در بغداد درگذشت. چون مادرش با ابوعلی جبائی متکلم بزرگ معتزلی ازدواج کرد، ابوالحسن در خانه وی بزرگ شد و جبائی کلام معتزلی را به وی آموخت و او در عقیده به اعتزال گرایید. اشعری ۴۰ سال با معتزله هم‌نشینی کرد. (۲) اما در این ایام بر بعضی از آراء استاد خود اعتراضاتی می‌کرد، چندی نیز گوشه‌گیری کرد و در آن انزوا، مقدمات عقاید خود را تدوین می‌ساخت، تا اینکه در یک روز جمعه در مسجد جامع بصره به روی تختی رفت و از معتزله بودنش توبه کرد و گفت: من بر ردّ معتزله معتقدم و عیبهای آنان را آشکار می‌کنم. (۳)

اندک اندک چنان شد که اشعری علناً معتزله را لعن می‌کرد، یک روز به مناظره با استاد خود ابوعلی جبائی پرداخت و در این مناظره جبائی شکست خورد و شاگرد خود را به «دیوانگی» نسبت داد. (۴) او بعد از مرگ جبائی در سال ۳۰۳ق به بغداد رفت و مکتب اشعری را تأسیس کرد که مکتبی میانه معتزله و اهل حدیث بود. اشعری آثار و تألیفات زیادی داشته است، آثار او را تا سال ۳۳۰ق، ۹۸ اثر برآورد کرده‌اند. (۵) از آن جمله چهار اثر به نامهای رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، الابانه، اللمع و مقالات الاسلامیین، از همه معروف تر هستند (۶)

امام فخررازی معروف به ابن خطیب یکی از حکیمان نامبردار

و از جمله متکلمان و ناطقان زبردست ایران است. (۷) تولد او در سال ۵۴۴ق در ری بوده و وفاتش در سال ۶۰۶ق در هرات اتفاق افتاده است. او ابتدا نزد پدر مشغول تحصیل شد و پس از مرگ وی، پیش مجدالدین گیلانی شاگردی کرد و آن‌گاه که مجدالدین جهت تدریس به مراغه دعوت شد، فخرالدین نزد وی مصاحبت کرد، و زمانی دراز حکمت و کلام را پیش وی می‌خواند و بعد از مدتی رهسپار خراسان شد و در آنجا آثار ابوعلی سینا را مطالعه کرد، و بعد از آن، وی به دربار غوریان نزد غیاث‌الدین و برادرش شهاب‌الدین رفت، ولی این اسکان دیری نپایید؛ زیرا به واسطه اعتراضاتی که بر فرقه کرامیه وارد می‌کرد، آنها در صدد قتل وی برآمدند و او از آنجا خارج شد و به هرات رفت. او مدتی در خراسان بود و از سلطان محمد خوارزمشاه احترام فراوان دید. فخررازی در حدود سال ۶۰۲ق به هرات بازمی‌گردد و در سال ۶۰۶ق از دنیا می‌رود. (۸) به روایتی کرامیه به واسطه خصومتی که با وی داشتند، او را زهر دادند. (۹) امام فخررازی آثار فراوانی از خود به جا گذاشت. از جمله آثار مهم وی المباحث المشرقیه، التفسیر الکبیر، الاربعین فی اصول الدین و لواعم البینات است. (۱۰)

اختلافات کلامی

۱) براهین اثبات وجود خداوند

برهانی که اشعری برای اثبات وجود خداوند می‌آورد، مبتنی بر استدلال از راه وجود انسان بر وجود علتی کامل و صانع مدبر است. بنابراین، برهان او همان برهان رایج نزد متکلمان است که از طریق استواری بنای عالم و تدبیر آن بر وجود صانع استدلال می‌کنند. پس به روشنی پیداست که اشعری در این برهان خود، به آیات قرآنی ذیل استناد کرده است: «هرآینه ما انسان را از گل خالص آفریدیم و سپس او را از نطفه‌ای در جایگاهی آرام و استوار قرار دادیم. آن‌گاه از آن نطفه لخته خونی (علقه) آفریدیم و از آن لخته خون، پاره گوشتی (مضغه) و از آن پاره گوشت، استخوانها آفریدیم و آن استخوانها را به گوشت پوشانیدیم؛ بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم. پس درخور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان» (مؤمنون، ۱۱-۱۴). پس از نظر اشعری اگر انسان در خلقت خویش بیندیشد که پیدایش او از چه آغاز شده و چگونه مراحل خلقت را یکی پس از دیگری طی کرده تا زمانی که به کمال خلقت رسیده است، یقیناً درمی‌یابد که او نمی‌توانسته خلقت خویش را تدبیر کند و آن را از مرحله‌ای به مرحله دیگر ببرد و ضرورتاً در خواهد یافت برای او صانعی است قادر، عالم و مرید؛ (۱۲) از برهان وی برای اثبات وجود خداوند می‌توان نتیجه گرفت که وی با براهین فلاسفه برای اثبات وجود خداوند بیگانه





بوده است.

ولی امام فخر رازی براهین اثبات وجود خدا را بسط می‌دهد و از شیوه‌های مختلفی برای اثبات وجود خداوند بهره می‌گیرد (۱۳) و با روش ابتکاری ویژه‌ای برهانهای اثبات وجود خدا را طبقه‌بندی و نام‌گذاری کرده که در ذیل بیان شده است:

۱. برهان فطرت: وی در ذیل سوره فاتحه می‌گوید: در عالم امور خیر و شر وجود دارد و هر عاقلی خود را در تغییر دائمی از حالتی به حالت دیگر می‌یابد که این همه تغییرات و حدوث امری بعد از عدم آن است که دلالت بر وجود خدای قادر می‌کند؛ زیرا فطرت سالم گواه بر آن است که هر شیئی که بعد از عدمش ایجاد شود، باید سببی داشته باشد و آن سبب خداست.

۲. شیوه فلسفی: شامل برهان امکان ذوات و برهان امکان صفات است. برهان امکان ذوات به این معناست که اگر در میان پدیده‌های جهان موجود واجب الوجودی یافت شود، آن خداست و برهان امکان صفات به این معناست که اجسام در ذات خود برابرند و امکان اتصاف آنها به هر صفتی وجود دارد. بنابراین اتصاف هر جسم به صفتی خاص، به مرجع و مؤثری نیاز خواهد داشت و آن مؤثر خداوند است. (۱۴)

۳. شیوه کلامی: شامل برهان حدوث ذوات و برهان حدوث صفات می‌باشد. برهان حدوث ذوات بدین معناست که جهان بدان سبب که نبوده و سپس به وجود آمده، حادث به شمار می‌آید و هر حادثی به محدثی نیاز خواهد داشت. وی برهان حدوث در صفات را محصور در دو دلیل می‌داند: یکی دلیل انفسی؛ بدین معنا که تحول نطفه به علقه، مضغه، گوشت و خون، خود به خود صورت نمی‌پذیرد و به مؤثری نیاز دارد و آن مؤثر خداوند است. دیگری دلیل آفاقی؛ بدین معنا که 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 حکایت می‌کند و آن علت برتر و مؤثر بی‌همتا خداوند است. (۱۵)

۴. شیوه بدهت: این شیوه بدین معنا است که شناخت خدا، بدیهی و ضروری است و نیازی به برهان و استدلال ندارد و این استدلال به روش و شیوه قرآنی است که در اواخر عمر به آن گرایش پیدا می‌کند. (۱۶)

۲) صفات خدا

الف) زیادت ذات بر صفات

اشعری معتزله را در خصوص انکار صفات خدا سرزنش می‌کرد و اعتقاد داشت که آنها این سخن را از برادران فیلسوف خود آموخته‌اند و نظریه آنها را درباره صفات خدا به این صورت ابطال می‌کرد: «قول به اینکه حی است حیات نیست، عالم است علم نیست، و قادر است قدرت نیست، و ... تناقض است و قائل به آن مناقض. علاوه بر این، اسمای الهی مشتق از صفاتند،

پس به ناچار علم باشد تا عالم از آن مشتق گردد و قدرت باشد تا قادر از آن مشتق گردد» و نیز طبق روش خود به ادله قرآنی هم استناد می‌جست: «وَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ اشْدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً»؛ (۱۷) «آیا نمی‌بینید که خدایی که ایشان را آفریده، از ایشان به نیرومندی بیشتر است؟ بنابراین وی قول معتزله را به این صورت رد می‌کند که اگر صفات خدا مثل علم او عین ذات او باشند، باید بتوان گفت: یا علم الله اغفرلی و ارحمنی (یعنی ای علم خدا مرا بیامرزد و رحم کن). (۱۸) همچنین وی در مقابل نظریه اهل تشبیه و کرامیه که صفات خدا را حادث می‌پنداشتند، اعتقاد داشت صفات خدا ازلی و قدیم است.

امام فخر رازی در باب رابطه صفات و ذات خدا، نخست به نظریه اشعری می‌گراید و تصریح می‌کند که علم خدا صفتی قائم به ذات خداوندی است و اراده صفتی زاید بر فاعلیت و عالمیت خداوند است، و بعد از این نظریه به رد و نقد شبهه‌های معتزله در باب نفی زیادت صفات خداوند می‌پردازد. (۱۹) اما بر خلاف حشویه و مجسمه و کرامیه که صفات خدا را حادث می‌پنداشتند، قائل به ازلیت و قدم صفات خدا شد. فخر رازی در برخی از آثار خود، از سیطره نظریه اشعری می‌رهد و به نظریه معتزله نزدیک می‌شود و از عینیت صفات خداوند با ذات خداوند سخن درمی‌آورد و در حالی که بسان دیگر اشاعره صفات سبعة خدا را می‌پذیرد، علم خداوند را لذاته می‌خواند (۲۰) و در رابطه با تغییر و یا عدم تغییر علم خداوند به واسطه تغییر معلوم اظهار می‌دارد: «نظریه درست همان نظریه ابوالحسین [معتزلی] است و آن اینکه علم به واسطه تغییر یافتن معلوم تغییر می‌یابد». (۲۱)

به نظر می‌رسد وی با تردید در نظریه اشاعره و گرایش به نظریه معتزله، راه میانه‌ای را گزیده است. راهی که در قرآن کریم از آن به صراط مستقیم تعبیر شده است؛ زیرا مطالبی که در قرآن درباره صفات خداوند وجود دارد، عقیده‌ای ثابت است که هر کدام از متکلمان بر طبق برداشت خود از قرآن، آن را تفسیر کرده‌اند. بنابراین امام فخر رازی که در آخر عمر خود در مباحث کلامی خود، راه قرآن را برگزیده است، سعی می‌کند همان عقیده قرآن را بدون هیچ تغییری درباره صفات خداوند بپذیرد، تا از تعصبات هر کدام از اشاعره و معتزلیان درباره نظریه صفات خداوند برهد.

ب) صفات خبریه

اشعری در باب صفات خبریه، آراء و نظریات خاصی دارد. وی معتقد است که این صفات فراتر از فهم عقلی ما است، پس بایستی آنها را بدون تأویل درباره ذات احدیت بپذیریم و در عین حال تشبیه و تجسیم را از ذات خداوند منزه بدانیم. وی معتقد است صفاتی مانند «استواء»، در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵۹)، «ید»، در آیه «... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ...»

(مانده، ۶۴)، و قدم، و نزول خداوند به آسمان دنیا، و خنده و تعجب او، و ... صفات ثابتی و رای عقل و خرد آدمی هستند و ما فقط مکلف به اعتقاد به این صفات برای خداوند هستیم و باید به ظواهر این آیات اعتقاد و ایمان داشت و با استناد به روایات وارده از پیامبر اکرم (ص) و صحابه آنها را درباره ذات باری تعالی پذیرفت (۲۲) و برای اینکه در مشکل تشبیه گرفتار نشود، با آوردن واژه «بلاکیف» می‌گوید: خداوند دست و پا و صورت و دیگر اعضا را دارد، ولی فاقد کیفیت دست و پا و صورت و دیگر اعضای متعارف انسانهاست. او با این تعریف، به ظاهر خودش را از اندیشه تشبیه رهایی می‌بخشد. (۲۳)

ولی در مقابل، فخررازی درباره صفات خبریه نظریه دیگری ارائه می‌دهد و معتقد است درباره این دسته از صفات، نسبت دادن مقدمات و کیفیات نفسانی آنها به خداوند صحیح نیست (۲۴) و در آیات تشبیهی از قاعده کلی اشعری صرف نظر کرده و تأویلات معتزله را می‌پذیرد و به عنوان مثال وی در تفسیر «ید»، در آیه «... يَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ...» معتقد است، آن به معنای «قدرت» یا «نعمت» است. وی ایرادات بغدادی دیگر مفسر اشعری را در این باره پاسخ می‌دهد (۲۵) و در رابطه با واژه «استواء»، در آیه «الرُّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» معتقد است: مراد از «استواء»، استیلا و غلبه و قهر خداوند بر عرش است. (۲۶) بنابراین از دیدگاه فخررازی اگر عقل واژه‌ای از واژه‌های قرآن را تأیید نکند، باید به تفسیر آن پرداخت و تصویری عقلانی از آن به دست داد.

۳ مسئله جوهر فرد

این پرسش که ماده‌های مواد یا اصل اشیاء چیست؟ همواره به عنوان پرسشی بنیادی برای بشر مطرح بوده است. حکمای طبیعی یونان این پرسش را بنیادی‌ترین پرسش فلسفی شمردند و به منظور پاسخ دادن بدان کوشیدند و هر یک از آنها عنصری از عناصر چهارگانه، یا ترکیب عناصر و یا چیزی غیر از عناصر اربعه مثل آپایرون را ماده‌های انگاشتند. تحول و تکامل و انتظام اندیشه فلسفی در یونان موجب ظهور نظریه ذره‌گرایی در میان فیلسوفان و متکلمان شد. اصل اشیاء جهان، ذره‌های بسیار کوچک و بی‌شمار و تجزیه‌ناپذیری است که اصطلاحاً اتم (جوهر فرد) نامیده می‌شود و بر طبق عقیده ارسطو، اشیاء از ترکیب ماده (هیولسی) و صورت پدید می‌آیند. ماده اصل اشیاء و صورت، حقیقت اشیاء به شمار می‌آید. در عالم اسلام، فلاسفه مشائی نظریه ارسطو را پذیرفتند و متکلمان به نظریه ذره‌گرایی باور داشتند. (۲۷) اشعری از طرفداران جوهر فرد، یا ذره‌گرایی، یا همان جزء لایتجزا است و دلایلی را در اثبات آن ذکر می‌کند. (۲۸) ولی امام فخررازی، اشعری را در مسئله ذره‌نگاری (جوهر فرد) انتقاد کرده است و در برخی از آثار

خود، به نظریه حکمای مشائی می‌گراید و جوهر فرد را نفی می‌کند. (۲۹) اما در آثار بعدی، خود را از مدافعان این نظریه و به عنوان کسی که برهانی استوار بر اثبات جوهر فرد آورده معرفی می‌کند و می‌گوید: «در این مسئله میان متکلمان و حکما خلاف است و متکلمان را هیچ دلیل قوی برای اثبات این مسئله نبوده است و من برای ایشان حجتی قوی استخراج کردم» و آن‌گاه یکی از برهین اثبات جوهر فرد را ذکر می‌کند. طبق این برهان، زمان، مکان و حرکت، کم منفصل است. زمان از آنات لایتجزی و حرکت و مسافت نیز از اجزای تجزیه‌ناپذیر ترکیب یافته است. (۳۰) در نهایت می‌توان گفت: به صورت کلی امام فخررازی قائل به جوهر فرد بود، اما نه به دلایل ابوالحسن اشعری، و اختلافات آنها در مسئله جوهر فرد به طور مطلق از وجوه اختلافات آنها به شمار نمی‌آید.

۴ رؤیت خدا

اشعری قائل به رؤیت خداوند در آخرت است و می‌نویسد: «إِنَّ اللَّهَ يُرَى فِي الْآخِرَةِ بِالْبَصَارِ كَالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ يُرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ وَ لَا يُرَاهُ الْكَافِرُونَ». (۳۱) اشعری با ادله عقلی به اثبات رؤیت خداوند می‌پردازد:

۱. هیچ موجودی نیست، مگر آنکه رؤیت آن جایز باشد و رؤیت معدوم محال است. خداوند نیز موجود است، بنابراین رؤیت او جایز است.
۲. خداوند اشیاء را می‌بیند و اگر خداوند بیننده اشیاء باشد، آن‌گاه خودش را نیز می‌بیند. بنابراین اگر برای ذات خدا بیننده‌ای باشد، پس جایز است که ما او را ببینیم و این بدان سبب است که هر آن که خودش را ادراک نکند، اشیاء را درک نمی‌کند. بنابراین چون خدا به اشیاء عالم است، پس عالم به خود نیز می‌باشد. به همین صورت هر کس خودش را نبیند، اشیاء را نیز نمی‌بیند و خدا نیز چون بیننده اشیاء است، پس بیننده خودش نیز هست. اگر بیننده‌ای برای خدا باشد، آن‌گاه جایز است که ما نیز او را ببینیم، همان‌گونه که چون خدا به خود عالم است، علم انسان به او نیز ممکن است. (۳۲)

اشعری در اثبات مطلوب خود به ادله عقلی و نقلی تمسک جسته است، ولی امام فخررازی استفاده از دلیل عقلی را در این مسئله جایز نمی‌داند و صرفاً به دلایل نقلی در اثبات رؤیت خداوند تمسک می‌جوید و اعتقاد دارد: رؤیت مسئله‌ای است که با دلایل عقلی نمی‌توان آن را اثبات کرد؛ چرا که مسئله نقلی باید به مدد نقل طرح و بررسی شود. او به نقد دلایل عقلی اشعری در این مسئله می‌پردازد. از جمله اشکالات مهم وی به اشعری می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. صحت رؤیت یک امر عدمی است و بنابراین، معلل نیست تا به دنبال علت و سبب آن باشیم و وجود او را سبب صحت





و امکان رؤیت بدنیم. دلیل عدمی بودن رؤیت آن است که خود صحت یک امر عدمی است و بنابراین، صحت رؤیت نیز عدمی است.

۲. هرچند که وجود، علت صحت رؤیت باشد، اما ممکن است خصوصیت ذات خدا با صحت رؤیت در تنافی باشد. همان گونه که حیات علت شهوت و جهل است و هرچند حیات در ذات خدا تحقق دارد، اما دو لازم آن درباره خدا صادق نیست. بنابراین، وجود بر خدا صادق است، اما چون می توان گفت که ذات الهی با رؤیت منافات دارد، پس مرئی بودن بر خداوند صادق نیست. (۳۳)

۵) افعال انسان

الف) جبر و اختیار

در رابطه با افعال انسان معتزله اعتقاد داشتند: انسان خالق افعال خویش است و اهل حدیث اعتقاد داشتند: انسان، خالق افعال خویش نیست و افعال انسان را آفریده خداوند می دانستند و به نظریه جبر اعتقاد داشتند. از دیدگاه اشعری موضع معتزله با توحید سازگاری نداشت و عقیده به وجود خالق دیگر در کنار خداوند بدان علت که بر پایه دیدگاه معتزلی انسان خالق افعال خویش است، با شرک همسان بود و از نگاه او موضع اهل حدیث نیز با این مشکل رو به رو است که اگر انسان فاعل افعال خود نیست، پس نمی توان او را در برابر آنچه از وی سرزده است، مسئول دانست و از این رو، اشعری نظریه کسب را مطرح کرد و بر پایه آن میان افعال ارادی و غیرارادی انسان تفاوت نهاد و در مورد افعال ارادی انسان مدعی شد: این گونه افعال در عین حال که آفریده خداوند است، ولی انسان آن را «کسب» می کند و به دیگر سخن، او مدعی بود: خداوند در انسان قدرتی را برای انجام آن فعل قرار می دهد و این انسان است که به استناد اراده خود و به کمک آن قدرت، فعلی را کسب می کند. این در حالی است که از دیگر سوی، اختیار انسان نه تابع قدرت، بلکه تابع همین اراده است و مسئولیت او نیز به همین اراده بازمی گردد و بدین علت هیچ معضلی فراروی مسئول دانستن انسان نسبت به آنچه کسب می کند، وجود ندارد. (۳۴) نظریه کسب در واقع تلاشی است برای یافتن برون شد از تنگنای مسئله جبر و اختیار و حدود اختیار انسان و چگونگی سازگاری آن با قدرت خداوند، به گونه ای که نه خالق غیر از خداوند برای افعال تصور شود و نه مسئولیت انسان در برابر آنچه انجام می دهد، از او سلب گردد. البته، واقعیت این است که نظریه کسب اشعری چیزی جز تکرار دیدگاه اهل حدیث و جبرگرایان نیست و ظاهراً وی می کوشد ظاهر خشن جبرگرایان را بهبود بخشد و آن را از سامانی عقلی برخوردار سازد؛ (۳۵) زیرا اصل سخن وی در مسئله جبر و اختیار انسان، این است

که خداوند افعال انسان را آفریده است و خود این سخن کافی است که ما پی ببریم وی سخنان اهل حدیث را در مسئله جبر و اختیار انسان، قبول دارد، ولی با پیش کشیدن مسئله کسب کوشش می کند یک جنبه اختیاری به افعال انسان بدهد. اما باز اگر خداوند اعمال انسان را آفریده باشد و قدرت و اختیاری در وجود انسان نهاده باشد که آن اعمال را کسب کند، آفریدن قدرت و اختیار در وجود انسانها برای کسب اعمال نیز به اراده خداوند صورت می گیرد. بنابراین انسان در کسب اعمال از خود اراده و اختیاری ندارد و کسب اعمال از طرف انسان به اراده خداوند انجام می پذیرد.

امام فخر رازی سرپوش کسب را از روی عقیده اشعری برمی دارد و صاف و پوست کنده به نظریه جبر می گراید و نظریه اشعری را برای گریز از جبر بر نمی تابد (۳۶) و در ردّ نظریه مزبور، با محور قراردادن خلق اعمال، می گوید: در صورتی که بپذیریم خلق از سوی خدا و کسب از سوی بنده است، این فرض از سه وجه خارج نیست: ۱. ابتدا خدا عمل را خلق می کند و سپس بنده آن را کسب می کند. ۲. خلق و کسب هم زمان باهم رخ می دهند. ۳. ابتدا بنده عمل را کسب می کند و سپس خدا آن را خلق می کند. هر سه صورت به جبر برمی گردد و نظریه جدیدی را تولید نمی کند. اگر خداوند اول عمل را خلق کند، در این صورت، عبد مجبور به کسب آن است و این توافق برای ما نامعلوم است، علاوه بر اینکه این توافق چون باز هم از مقوله کسب و فعل است، نیاز به توافقی دیگر، تا بی نهایت، دارد و اگر بنده آن را کسب کند، خدا مجبور به خلق آن می شود و اگر هم زمان فرض شود، باید بین خدا و عبد توافق حاصل شود و این محال است. (۳۷) بنابراین می توان گفت: از نظر فخر رازی اعمال انسان اگرچه مستند به قدرت و اراده خود اوست، همه این عوامل و هم خود آن عمل، که معلول این عوامل است، با قدرت و مشیت خدا وجود پیدا می کند.

ب) حسن و قبح افعال

اشعری معتقد است: حسن و قبح افعال امری شرعی است. بنابراین حسن و قبح عقلی را انکار می کند. وی معتقد است: خرد کوچک تر از آن است که بتواند حسن و قبح اشیاء را درک کند و اصلح را از غیر اصلح تمییز دهد و می گوید: «کسانی که عقل را قادر بر درک حسن و قبح افعال می دانند، مشیت الهی را محدود می سازند؛ زیرا پذیرفتن داوری عقل در این زمینه سبب می شود که خداوند آنچه را که خرد خوب و حسن می شمرد، انجام دهد و آنچه را که بد و قبیح می داند، ترک نماید. پس برای حفظ اطلاق اراده خدا باید بگوییم: خوب و بد آن است که خدا آن را خوب و بد بشمارد و هرگاه خدا کافری را به جهنم و مؤمنی را به بهشت روانه کند، خوب است و اگر کودکی بی گناه

را وارد دوزخ کند، کار خوبی به حساب می‌آید» (۳۸)

در مقابل امام فخررازی هرچند به تبع اشعری، حسن و قبح عقلی را نسبت به افعال خدا انکار می‌کند، ولی آن را نسبت به افعال بندگان معتبر می‌شمارد. اصول نظریات وی در این مسئله بدین شرح است: ۱. باید بین افعال خدا و افعال انسان فرق نهاد. ۲. فعل خدا فراتر از حسن و قبح و فراسوی نیک و بد است. ۳. فعل انسان را می‌توان با میزانها و معیارهای حسن و قبح سنجید. ۴. یگانه میزان و معیار تعیین حسن و قبح افعال انسان «خرد» است و با خرد است که می‌توان زشتی و زیبایی کردارهای انسان را تشخیص داد. بنابراین وی اعلام می‌دارد: «من به حسن و قبح عقلی باور دارم و بر آنم که خرد دریابنده و بازشناسنده زشتی و زیبایی کردارهاست» و برای اثبات مدعای خود، چنین دلیل می‌آورد: «مردم پیش از برانگیخته شدن پیامبران، با خرد خود دریابنده زشتی و زیبایی امور بودند». بنابراین وی در مسئله حسن و قبح افعال انسان، به نظریه معتزله می‌گراید. (۳۹)

مواضع آنها در برخورد با فرقه‌ها

۱) تشیع

عصر اشعری درست مصادف است با دوره غیبت صغری امام دوازدهم شیعیان اثناعشری که از سال ۲۶۰ق تا ۳۲۹ق طول کشید. اشعری با اینکه در کتاب مقالات الاسلامیین خود، شیعه را از امهات فرق اسلامی و نخستین آنها قلمداد کرد، ولی عقایدشان را ناصواب پنداشت (۴۰) و در کتاب الابانه نیز به اثبات امامت ابوبکر پرداخت و قول شیعه امامیه را که در مسئله امامت قائل به نصد و می‌گویند: در هر عصری امام معصومی باید باشد، باطل انگاشت. (۴۱) اشعری به عنوان یک سنی مذهب با قبول اولویت امامت افضل بر مفضل، ابوبکر را برتر از حضرت علی(ع) و دیگر صحابه می‌دانست، عقیده وی در ردّ نظریه شیعیان درباره امامت، در میان اهل سنت چنان رخنه کرده بود که ابواسحاق نوبختی که از بزرگان شیعه امامیه و معاصر اشعری است، در کتاب الباقوت خود، بدون اینکه از وی نامی ببرد، به ردّ افکار و آراء وی اهتمام ورزید. (۴۲)

هرچند امام فخررازی نیز به عنوان یک سنی مذهب، قول شیعه را در رابطه با انتخاب امام که قائل به نصد، رد می‌کند و راههای انتخاب خلیفه را بیعت عمومی و یا استخلاف و شورا می‌داند، (۴۳) ولی نظر وی در رابطه با امام علی(ع)، برخلاف نظر ابوالحسن اشعری است؛ چون امام فخررازی در تفسیر آیه مباهله امام علی(ع) را افضل از دیگر صحابه پیامبر قلمداد می‌کند؛ زیرا معتقد است: منظور از کلمه «انفسنا» در این آیه، امام علی(ع) است. پس امام علی(ع) نفس پیامبر(ص) است.

(۴۴) در نتیجه در مسئله امامت برخلاف نظر اشعری، نظریه معتزله را می‌پذیرد که معتقد بودند: در امامت و خلافت افضلیت شرط نیست و امامت مفضل بر افضل را قبول می‌کردند. (۴۵) تمجیدهایی که از امام علی(ع) و اهل بیت(ع) در آثار فخررازی صورت گرفته است، در آثار اشعری دیده نمی‌شود. فخررازی، امام علی(ع) را الگوی هدایت و مایه نجات و حجت قوی برای هر مسلمانی می‌دانست. از نظر امام فخررازی، امام علی(ع) از اهل بیت پیامبر است. دوستی و محبت به آل علی(ع)، لازم و واجب است و همچنین نکته جالب توجهی که در تفسیر کبیر مشاهده می‌شود، وجود اسامی ائمه از امام علی(ع) تا امام رضا(ع) در آن است. وی در ذیل آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْتُرَ» (کوثر، ۱) می‌گوید: مقصود از آن فرزندان پیامبر است؛ زیرا این سوره در رد عیب‌جویی کسانی وارد شده است که پیامبر را «ابتر» می‌خواندند. منظور از آنها بنی امیه است و بعد می‌گوید: جهان پر است از فرزندان پیامبر در حالی که از فرزندان بنی امیه حتی یک نفر هم باقی نمانده است و سپس می‌گوید: بنگر در میان فرزندان پیامبر چه دانشمندان بزرگی پدید آمده‌اند مانند امام باقر(ع)، امام صادق(ع)، امام کاظم(ع)، امام رضا(ع) و ... (۴۶) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هرچند فخررازی در کتابهای خود مطالب زیادی راجع به تشیع می‌نویسد، ولی ما هیچ مدرکی مبنی بر اینکه فخررازی به طور عملی با پیروان این مذهب (تشیع) وارد مناقشه شده باشد و یا از سوی آنان آزار و اذیت دیده باشد، سراغ نداریم. به نظر می‌رسد وی نظر مساعدی نسبت به شیعیان داشته است. او همچنین کتاب الاربعین خود را با دعای مأثور از ائمه شیعه به پایان می‌برد. (۴۷)

۲) معتزله

اشعری بیش از همه با معتزله به مخالفت برخاست. با وجود اینکه خود روزی از مشایخ این فرقه به شمار می‌آمد و سالیان متمادی از عمر خود را در تقریر و تحریر اصول اعتزال گذرانیده بود، به صورت سرسخت‌ترین مخالفان و دشمنان این فرقه درآمد و آنها را اهل الزیغ و البدعه نامید و مشایخ آنها را که مدتها شاگردیشان را کرده بود، صریحاً جاهل و نادان خواند و کتابهای مهم الابانه، اللمع و ... را در ردّ عقاید این فرقه نگاشت. خصومت وی با معتزله تا آن حد شدید بود که هنگام مرگ نیز از آن دست برداشت. (۴۸)

ولی امام فخررازی هرچند در رابطه با مسئله جبر و اختیار انسان، مشاهده خدا در آخرت، خیر و شر و ...، به مخالفت با معتزله می‌پردازد، ولی در پاره‌ای از آثار خود، به عقاید معتزله می‌گراید. به عنوان مثال وی در مسئله ایمان با بسیاری از متکلمان معتزلی هم عقیده می‌شود که ایمان اصل ضروری مصونیت از کفر است و دوزخ برای کسانی نیست که کار بد





را تصادفی مرتکب شده‌اند، بلکه برای کافرانی است که ایمان ندارند (۴۹) و همچنین برای نگارش کتاب «المحصل» خود در بعدی وسیع از کتاب «المعتد» ابوالحسن بصری که عالمی معتزلی بود، بهره برده است و گلدزبهر نیز معتقد است که امام فخر با وجود مخالفت با معتزله، در برخی مسائل و مباحث زیاد و مهم به مذهب آن جماعت رفته است. (۵۰)

۳) فلاسفه

ابوالحسن اشعری در بسیاری از کتابهای خود چون مقالات الاسلامیین و الابانه، ایرادهای زیادی به معتزله می‌گیرد. از مهم‌ترین ایرادها، مسئله تأویل و استفاده از آرای فیلسوفان توسط معتزله بود. بنابراین شکی نیست که وی انگیزه فلسفی شدن کلام را نداشته است، بلکه آن را نقص و مشکل اساسی برای کلام تلقی می‌کرد. وی در ردّ فلسفه سخنها گفت و رسالات متعددی به رشته تحریر درآورد. «برقلس دهری» را که در اثبات قدم عالم نگارش یافته بود، و قول قائلان به هیولی را مردود دانست و به نقص علل ارسطو در سماء و عالم همت گماشت و کتابی نیز در ردّ اهل منطق نگاشت، اما در نوشته‌های خود از فلاسفه مسلمان از جمله سلف خود کنندی و فارابی که معاصر با او بودند، نامی نبرد و علیه آنها مشخصاً چیزی ننوشت. شاید به آثار آنها دسترسی نداشته و با اینکه نوشته‌های فلسفی از وی به جا نمانده است، ولی می‌توان گفت که عقاید او کاملاً در تقابل با عقاید فلاسفه بود. (۵۱)

ولی امام فخررازی که از مطالعه آثار غزالی متأثر شده بود، فلسفه را تا بدانجا خواند که از استادان بزرگ آن ش. او برخلاف متکلمان که فلسفه یونانی یا مشائیان را یکسره رد می‌کردند، در بسیاری از مباحث فلسفه یونانی را انتقاد کرد، در حالی که برخی از آنها را نیز پذیرفت. در مقدمه مباحث المشرقیه، که از مهم‌ترین کتابهای فلسفی اوست، می‌نویسد: «یک گروه شامل کسانی است که فیلسوفان یونانی را تقلید می‌کنند، و هیچ‌کس را لایق آن نمی‌شمارند که اندیشه آنها را مورد بحث قرار دهند، و از اینکه قادرند گفته‌های آنها را دریابند، بر خود می‌بالند، و گروه دیگر شامل کسانی است که همه اندیشه‌های آنها را یکسره رد می‌کنند. هر دو گروه در اشتباهند. ما در نوشته‌های فیلسوفان گذشته غور کرده‌ایم، درست آنها را تأیید و نادرست آنها را ردّ کرده‌ایم. ما اصول چندی بر این فلسفه افزوده‌ایم و اندیشه‌های تازه چندی افزوده‌ایم». (۵۲) همچنین وی شرحی بر الاشارات این سینا نوشته و عقاید فلسفی وی را انتقاد کرده است. ما اگر شبهات فخررازی بر ابن سینا را با اشکالات غزالی مقایسه کنیم، روشن می‌شود وی به مبانی فلسفی احاطه و تبحر داشته و به همین جهت فیلسوفان پس از وی به اشکالات و شبهات او توجه کافی داشته‌اند، برخلاف

تفاوت غزالی. فخررازی عقاید فلاسفه را رد کرد، ولی هیچ‌گاه مانند غزالی آنها را تکفیر نکرد. وی همواره از ابن سینا با احترام یاد کرده است و از او بهره برده است و ابن نگرش فخررازی به فلسفه باعث شد این تیمیه که طرفدار سرسخت سنت و مخالف سرسخت فیلسوفان بود، فخررازی را متکلمی متفلسف بخواند و همچنین ابن ابی‌اصیبه فخررازی را پیشوای فیلسوفان متأخر بنامد. (۵۳)

۴) اهل حدیث

اشعری در کتاب الابانه مکتب اهل حدیث را به طور دربست پذیرفت و از احمد بن حنبل به عنوان پیشوای عقاید نام برد، و گفت: «ما به آنچه ابوعبدالله احمد بن حنبل ... می‌گفت، معتقدیم و با آنچه با اندیشه او مخالف است، مخالفیم». (۵۴) حتی در کتاب «مقالات الاسلامیین» در بخش مربوط به عقاید اهل حدیث، اعتراف می‌کند که من همه را پذیرفته‌ام. (۵۵) به عنوان مثال، اهل حدیث صفات خیریه (۵۶) را به همان معانی لغوی، بر خدا حمل کرده و واقعاً می‌گفتند: خدا دارای دست و پا و صورت و استقرار بر عرش است.

اشعری نیز، همین صفات را به همان معانی لغوی بر خدا حمل می‌کند، ولی برای جلوگیری از تشبیه می‌گوید: «بلاکیف» یعنی خدا دست دارد، ولی کیفیت دست او برای ما روشن نیست. اگر سربوش «بلاکیف» را برداریم، در نتیجه نظر اشعری با نظر اهل حدیث یکی خواهد بود. به نظرمی رسد وی به اهل حدیث نظر مساعدی داشته است. هرچند آنها به خاطر استدلالهای عقلی که در برخی مسائل می‌کرد، به وی بی‌اعتنایی کرده‌اند. چنان که وقتی بر «بربهاری» شیخ حنبلیها وارد شد، گفت: «من ابوعلی معتزلی را ردّ کرده‌ام و بر آراء فرزند او نیز انتقاداتی وارد ساختم». بربهاری با بی‌اعتنایی به وی می‌گوید: من از آنچه گفتی چیزی نفهمیدم، من چیزی جز سخنان احمد بن حنبل را نمی‌پذیرم. (۵۷)

در مقابل امام فخررازی، آیات قرآن و احادیث را به طور وسیعی تأویل می‌کرد، از این رو برخورد وی با حنبلیها که اهل حدیث و قائل به تشبیه بودند، حتمی بود. به خاطر همین حنبلیها در مسیر رفتن به مجالس وعظ و خطابه فخررازی، محللهایی را در نظر می‌گرفتند و در این محلها، سخنان طعن‌آلودی علیه فخررازی می‌نوشتند و حتی درباره شرف و ناموس او جملات زشتی را می‌نگاشتند. فخررازی در خصوص انتقاداتی که بر حنبلیها وارد است، به ویژه در تفسیرش مطالب زیادی را بیان کرده است. این تیمیه که یک حنبلی متعصب بود، انتقادات زیادی بر وی وارد کرده است. امام فخررازی در مقر غوریان با کرامیها که از اهل تشبیه بودند و با حنبلیها نزدیکی فکری داشتند، نیز، خصومت و مناقشه داشته است و به خاطر

همین برای دوری از گزند آنها، مجبور شد که ولایت غور را ترک کند و به هرات برود. (۵۸)

دلایل اختلافات

۱) پیشرفت کلام اشعری

آنچه اشعری اظهار داشت، ترسیمی پایانی از عقاید وی نبود، چه تعالیم و عقاید اشعری در واقع مرحله‌ای نخستین از شکل‌گیری عقاید اهل سنت در قالب سازمان فکری مشخصی است که بعدها از سوی شاگردان و پیروان او تکمیل شد. هرچند با پیروزی او بر معتزله، عقل‌گرایی در جهان اهل سنت افول کرد، ولی موجب اضمحلال کامل آن نشد و نه تنها هواداران مکتب اعتزال قرن‌ها بعد با استفاده از فرصت‌های مناسب از مکتب خود دفاع نمودند، بلکه در میان متکلمان اشعری نیز، چهره‌های شاخص و برجسته‌ای به چشم می‌خوردند که تفکر عقلانی را ارج نهادند، و در مواردی با عقاید اشعری به مخالفت برخاستند و به اصلاح آن همت گماشتند و طولی نکشید که عقاید اشعریان دچار تحولات شد و به عقل‌گرایی بیشتری یافتند، چنانچه ابوبکر باقلانی (۳۳۸-۴۰۳ق) که از بزرگان اشاعره است، سعی بلغی در ترویج مکتب اشعری داشت و رهبری آن را به عهده گرفت و به تهذیب آن پرداخت و مقدمات عقلی را که مبنای ادله و نظرات آنها بود، ترتیب داد و کلام اشعری را به علوم فلسفی و عقلی نزدیک ساخت. چنانچه در رابطه با معجزه می‌گوید: ما برای اثبات نبی، احتیاج به معجزه برای تأیید وی نداریم و می‌شود با دلایل عقلی حقیقت نبی را تأیید کرد. (۵۹) همچنین جوینی (۴۱۹-۴۷۸ق) نیز که یکی از متکلمان بزرگ اشعری است، در رابطه با صفات خبریه در قرآن، مانند معتزله معتقد است: باید صفات خبریه را تأویل کرد و مقصود «استواء» (۶۰) در آیه قرآن را هم غلبه دانست. (۶۱)

غزالی نیز از دیگر متکلمان اشاعره بود که آموزه‌های زیادی را از کلام اشعری، به روش فیلسوفان تقویت کرد، وی اعتقاد داشت که حقایق دین را باید اثبات عقلی کرد. (۶۲) بدین ترتیب راه را برای تحولات بعدی که توسط فخررازی در کلام اشعری به وجود آمد، هموار کرد.

امام فخررازی که در طبقه ششم از اشاعره قرار دارد، (۶۳) یکی از متکلمان معروف اشعری است که افکارش مکتب اشعری را متحول کرد و رنگ فلسفی به آن بخشید. او در استدلال‌های خود، از منطق و فلسفه استفاده بسیار کرد و از این نظر کلام اشعری را به عقل‌گرایی نزدیک نمود و در مواضعی چون جوهر فرد، تعریف ایمان و ... به فلاسفه و معتزله نزدیک شده است.

۲) مشکک بودن امام فخررازی

فخررازی همواره شخصیتی بحث‌انگیز بوده و آراء مختلف و

مخالفی درباره او اظهار شده است. شخصیت جدلی و بحث‌انگیز او باعث شده است که لقب «امام المشککین» به او داده شود. (۶۴) این لقب به قدری جا افتاده است که بسیاری همین امروز هم هنری جز «تشکیک» در نوشته‌های فراوان و پراکنده وی نمی‌بینند. نوسان او میان آراء مختلف، و فور آراء متباین در آثار او، پرداختن او به فلسفه و کلام در آن واحد در کنار مشغله‌های فکری و اجتماعی دیگرش و دشواری استخراج یک نظام فکری منسجم از آثار او، سبب شده است که به او به چشم شخصیتی نگریسته شود که از هیچ زمینه محکم فکری برخوردار نیست، بلکه می‌کوشد از راه چون و چرا کردن در آراء دیگران، تسلط خود را در فن کلام به نازل‌ترین معنی این کلمه به رخ دیگران بکشد. به همین دلیل همواره آماج حملات مخالفان فکری خود قرار می‌گرفت و با این مخالفان مدارا نمی‌کرد. متهم می‌شد و متهم می‌کرد. تکفیر می‌شد و تکفیر می‌کرد. در ولایت غور با کرامیان که اهل تشبیه بودند، خصومت می‌ورزید که باعث اخراج وی از آنجا شد (۶۵) و به علت مخالفت با حنبلیها درس‌هایی برای او درست می‌کردند. چیزی که در این میان بهانه به دست دشمنانش می‌داد، اشتغال و علاقه وی به فلسفه بود، چنانچه ابن تیمیه که یک حنبلی متعصب بود، به خاطر توجه امام فخر به فلسفه، او را به باد انتقاد گرفته است. در ادامه این سنت ستیزی، با توجه به اینکه او در اصول، اشعری مذهب است، ولی به هنگام پرداختن به مسائل کلامی نظریات مخالف اشعری را بیان می‌دارد و بنا به برخی گزارشها، وی اشعری را هم به باد انتقاد گرفته است و درباره او گفته است: «اشعری مردی جاهل و مسکین بوده که همیشه در مذهب جاهلیت سرگردان بوده است». (۶۶) همچنین به علت مخالفت با معتزله در رابطه با مسائلی همچون جبر و اختیار و ... او را از خوارزم اخراج کردند (۶۷) و شرحی که بر کتاب «الاشارات» ابن سینا نوشت، انتقاد فلاسفه را از وی به دنبال داشت. فلاسفه هرچند استعداد وی را در فلسفه انکار نکردند، ولی گفتند: آن شرح نیست، بلکه جرح است (۶۸) و اظهار داشتند: او به حکمت دست نیافت و انگیزه‌اش در «جمع گفته‌های مردم و تحریر و تهذیب و ایجاز و بسط آن»، جاه طلبی و برتری‌جویی بوده است. (۶۹) در ادامه این انتقادات او بر فرق مختلف، زرکان ظاهراً بر پایه وصیت‌نامه معروف فخررازی، به پنج مرحله در حیات فکری رازی قائل شد: ۱. مرحله کلامی ۲. گرایش به فلسفه مشائی ۳. مرحله توقف همراه با تمایل به آراء افلاطون و متکلمان ۴. بازگشت به کلام و حمله به فلسفه، درعین وجود تأثیر فلسفی در فکر او ۵. رهایی کامل از مباحث فلسفی و کلامی و روی آوردن به روش قرآنی. این تقسیم‌بندی پنج‌گانه از حیات امام فخررازی، نشان





از تشکیک در آثار وی دارد. (۷۰)

۳) نگرش به قرآن

نگرش ابوالحسن اشعری به قرآن، از دیدگاه او نسبت به اهل حدیث نشئت می‌گیرد که آنها اعتقاد داشتند: آیات قرآن را باید به همان معنای ظاهری پذیرفت و نباید تأویل کرد. اشعری نیز بعد از انصراف از معتزله، تقریباً در آثار خود، از دیدگاه آنها طرف‌داری می‌کند و عقاید احمد بن حنبل را می‌پذیرد. اشعری، معتزله را که آیات قرآن را تأویل می‌کردند، اهل انحراف و بدعت معرفی می‌کرد و بر این باور بود که آنان از مسیر پیامبر اکرم (ص) و علمای سلف خارج شده‌اند. (۷۱) همچنین یک تفسیر قرآنی نوشته است و در این تفسیر تحریفاتی را که جبائی [معتزلی] به عنوان تأویل قرآن ذکر کرده، رد می‌کند. (۷۲) اینها همه نشان می‌دهد که اشعری تقریباً نگرشی سطحی به آیات قرآن دارد. ولی با توجه به اینکه امام فخر رازی، حکیمی متکلم، فیلسوف، مفسر قرآن، خطیب، واعظ، آشنا به تاریخ، فقه و اصول و علوم ادبی و همچنین در کلام و فلسفه و علوم عقلی از هم‌عصران خود پیشی گرفته بود، یک تفسیری بر قرآن نوشت به نام «تفسیر کبیر» که او در جای جای این تفسیر، افکار فیلسوفان، متکلمان، معتزله، اشاعره، شیعه و ... را نقل و سپس تأیید و یا رد کرده است. چیزی که این تفسیر را برجسته می‌کند، توجه فخر رازی به تفاسیر عقل‌گرایان معتزلی مثل قاضی عبدالجبار معتزلی است و او چون اهل خرد بوده است، از تفاسیر شیعی هم مثل تفسیر ابوالفتوح رازی بهره برده است. به همین علت تفسیر وی جزء تفاسیر عقلی به شمار می‌آید (۷۳) و فخر رازی همه آگاهی‌های علمی و دینی خود را در آن گردآوری کرده است. شیوه او در این تفسیر، استفاده از تمامی علوم و عقاید برای فهم معنی قرآن است. بنابراین طبیعی به نظر می‌رسد که برخلاف ابوالحسن اشعری، از نظر وی آیات قرآن را باید تأویل کرد و معنای باطنی آنها را فهمید. این نگرش متفاوت آنها به قرآن، باعث اختلافاتی در برخی مسائل کلامی مانند «صفات خبریه» شده است. همان‌طور که قبلاً هم ذکر شد، او همواره در حال تجدید فکری بوده که مدام تغییر روش می‌داده است و با این شیوه، گاه به کلام روی می‌آورده و گاه به فلسفه و گاه از هر دو روی می‌گردانیده و گاه به هر دو گرایش پیدا می‌کرده است. ولی در پایان عمر به طریقه قرآنی متمسک شده است که این از وصیت‌نامه وی آشکار می‌شود. وی در وصیت‌نامه‌اش می‌گوید: «به روش کلامی و به شیوه‌های فلسفی روی آوردم و بدانها پرداختم، اما در آنها سودی ندیدم و از پر تو آنها به آرامش نرسیدم و سرانجام دریافتم که این دو روش در مقابل روش قرآنی وزنی نتوانند آورد». (۷۴) چنانچه در رابطه با برخی مسائل کلامی مثل اثبات وجود خدا بعد از به

کارگیری روشهای کلامی و فلسفی برای اثبات وجود خدا، در نهایت شیوه بداهت را که شیوه قرآنی است، برمی‌گزیند. (۷۵)

۴) ویژگیهای عصر

عصر اشعری، یعنی حدود سال ۲۶۰ق تا ۳۳۰ق، عصر حرکات دینی و فلسفی دارالاسلام است. در این دوره، جریانها و حرکت‌های مختلف و عظیم دینی و فلسفی، با ابعاد گسترده، اذهان مسلمانان را متوجه خود ساخته بود، جامعه پهناور اسلامی را دستخوش تحولات فرهنگی شگرفی کرده بود که بی‌تردید نهضت اشعری گسترده‌ترین و مؤثرترین آنهاست. نهضت‌های فرهنگی که در عصر وی بودند، عبارتند از: ۱. معتزله: آنها در مراکز اسلامی مهم آن عصر، بساط درس و بحث گسترده برقرار کرده بودند و در تقریر اصول اعتزال می‌کوشیدند و پیروانی فراوان و مشتاق داشتند. ۲. اصحاب حدیث: بزرگان اصحاب حدیث در بلاد مختلف به تبلیغ سنت و کتاب اشتغال داشتند و برخلاف معتزله در لزوم و فرض تمسک به ظواهر کتاب و سنت سخنها می‌گفتند و در این زمینه به انتشار مقالاتی دست می‌زدند. ۳. شیعه: عصر اشعری مصادف بود با غیبت صغری امام مهدی (عج) که نواب خاص آن حضرت عرایض شیعیان را به عرض آن حضرت می‌رساندند. ۴. فلاسفه: نهضت یونانی و توجه به فلسفه که در قرن دوم آغاز گردید، در قرن سوم به اوج خود رسیده بود. ابونصر فارابی، هم‌عصر اشعری و از پیش‌کسوتان نهضت فلسفی بود. همچنین ماتریدیه و کرامیان از جریانهای فلسفی بودند. ۵. جریانهای غیراسلامی (یهودیان، ترسایان و ملحدان): در سراسر سرزمین پهناور اسلامی پراکنده بودند و به تبلیغ عقایدشان اشتغال داشتند. هر کدام از این نهضت‌های فکری در مباحث مختلف با یکدیگر به مباحثه و مجادله می‌پرداختند و هر یک سعی می‌کردند عقیده خود را در مباحث نظری، کلامی و فکری به کرسی بنشانند. اشعری بسا بیشتر این فرقه‌ها کم و بیش مخالف بود و بیش از همه با معتزله مخالفت کرد. وی در رد فلاسفه و ملحدان، یهودیان و نصاری، کتاب نوشت و عقاید شیعیان را در رابطه با امامت، باطل انگاشت. ولی عقایدش بیش از همه به عقاید اهل حدیث نزدیک بوده و از آنها تأثیر فراوان گرفته است. دلیل نزدیکی عقاید وی به اهل حدیث را می‌توان این‌گونه توجیه کرد؛ آنها دشمن مشترکی داشتند به نام معتزله که به عقل‌گرایی در مسائل کلامی اهمیت می‌دادند و ابوالحسن اشعری نیز به رغم استفاده از عقل در برخی مسائل کلامی مثل رؤیت خداوند در آخرت، عقایدش درست مقابل عقاید معتزله بود و تقریباً به عقاید اهل حدیث نزدیک بود. در نتیجه وی برای رویارویی با معتزله بعد از انصراف از آن فرقه، در حدود سال ۲۹۵ق به بغداد که محل مناسبی برای تثبیت عقایدش بود، می‌رود، ورود وی

به بغداد مصادف بود با دوران مقتدر عباسی (۲۹۵-۳۲۰ ق)، مقتدر زمینه مناسبی را برای پرورش فکری اشعری فراهم آورده بود؛ زیرا وی فقیهان معتزله را وادار کرده بود که از عقایدشان توبه کنند و آنان نیز توبه کرده بودند و خلیفه در این باره از ایشان نوشته گرفته بود. (۷۶) از طرف دیگر، اهل حدیث نیز در این دوره از قدرت زیادی برخوردار بودند و اقتدارشان را از دوره متوکل به بعد به دست آورده بودند؛ زیرا متوکل بر معتزلیان سخت گرفت و آنها را از ترویج عقایدشان باز داشت. (۷۷) بنابراین بغداد محل مناسبی برای اشعری بود که بتواند با عقل‌گرایان معتزلی ستیز کند و بتواند عقاید خودش را تثبیت کند و برای این کار، وی به اهل حدیث پناه می‌برد و به شیخ اهل حدیث «بربهاری» چنین می‌گوید: من بر جبائی و فرزندش ابوهاشم اعتراض کرده‌ام و عقاید یهود و نصاری و مجوس را نقد نموده‌ام. (۷۸) چنانچه در کتابهایش نیز تأکید می‌کند که عقاید اهل حدیث و احمد بن حنبل را پذیرفته است و هرکس با او مخالفت کند، با وی مخالف است. (۷۹) به نظر می‌رسد دلیل حمایت وی از اهل حدیث این باشد که از قدرت آنها برای ستیز با معتزله استفاده کند؛ زیرا آنها تنها نیرویی بودند که قبل از وی به مقابله با عقل‌گرایان معتزلی برخاسته بودند و چون او هم مانند آنها به مقابله با معتزله برخاسته بود، بیشتر به آنها نزدیکی کرد و احتمالاً خلافت عباسی نیز در این کار، وی را یاری کرده باشد.

اما فخررازی در عصری زندگی می‌کرد که جهان اسلام شروع به از دست دادن شادابی و نشاط گذشته کرده بود. شرق جهان اسلام را رکود فلسفه مواجه بود. در عصری که او زندگی می‌کرد، تصوف هم قدرت زیادی پیدا کرده بود. ابن عربی (د ۶۳۸ق)، سلطان العلماء بهاء‌الدین ولد پدر مولانا (د ۶۲۸ق) و ... از عرفای مشهور آن عصر بودند. فرقه‌های قدرتمند عصر وی از جمله فرق سنت‌گرا بودند و با فلسفه و عقل‌گرایی ستیز داشتند که عبارتند از: ۱. حنبلیها ۲. ماتریدیها ۳. کرامیها. معتزله در دوران او، از قدرت زیادی برخوردار نبودند و معتزلیهایی که فخررازی در خوارزم با آنها مناظره داشت، در اعتقاد معتزلی، ولی در عمل پیرو اصول فقه حنفی بودند. نیز مدرکی در فرایند زندگی فخررازی وجود ندارد که وی با شیعیان وارد مناظره و مجادله شده باشد. به نظر می‌رسد شیعیان در محیط زندگی وی که بیشتر در ماوراءالنهر بود، حضور جدی نداشتند و عدم برخورد جدی فخررازی با شیعیان و معتزلیان، از دلایلی بود که وی در برخی از مواضع کلامی مانند تعریف ایمان و ... با معتزله و شیعه هم‌ردیف می‌شود و نیز در بیشتر جلد‌های تفسیر کبیر از عقاید آنها استفاده می‌کند. امام فخررازی که در کلام و فلسفه از هم‌عصران خود پیشی گرفته بود و به خردگرایی ارجح

می‌نهاد و عالم به علوم مختلف بود، بیشتر با حنبلیها و کرامیها که اهل تشبیه و از خرد و عقل‌گرایی به دور بودند، مناظره و ستیز داشت و کرامیها به وجود فخررازی در دربار شهاب‌الدین غوری حسادت می‌کردند و در مناظره‌ای که بین آنها با او پیش آمد، سلطان غوری را مجبور کردند وی را از دیار آنها اخراج کند و آنها وی را متهم به علم ابن سینا و فلسفه فارابی کردند. همچنین حنبلیها نیز برای او آزارهایی درست کردند و چنانچه پیش‌تر ذکر شد، ابن تیمیه که یک حنبلی مذهب بود، فخررازی را به خاطر خردگرایی نکوهش کرده است. (۸۰)

بنابراین ویژگیهای عصر اشعری و فخررازی یکی از مهم‌ترین دلایل اختلافات آنهاست و اشعری که یک متکلم سنت‌گرا بود، طبیعی است بیشتر با خردگرایان معتزلی که در دوران وی حضور پررنگ داشتند، سر ستیز داشته باشد. ولی امام فخررازی که ذهنی نقاد داشت و بیشتر اهل خرد بود و به عنوان یک مجدد در عصر خودش محسوب می‌شد، بیشتر با کرامیها و حنبلیها که در دوران وی، قدرتمند و از خرد به دور بودند، سرستیز داشت. همچنین در توجیه ردیه وی بر عقاید فلسفی ابن سینا در شرحی که بر کتاب *الاشارات* ابن سینا نوشت، باید گفت که وی به مانند غزالی فیلسوفان را تکفیر نکرد و آنها را اهل بدعت نخواند و تنها در اصول و مبانی فیلسوفان شک کرد؛ «شک فلسفی» و این شک و تردید نیز از خصایل خردگرایانه و فیلسوفانه وی به شمار می‌آید. علاقه وی به فلسفه، از ستایش دائمی وی نسبت به ابن سینا فیلسوف اسلامی در قرن چهارم پیداست. وی برخی از کتابهای خود مثل *المحصل* و *مباحث المشرقیه* را نیز به شیوه فیلسوفان نوشته است و در برخی از مسائل کلامی مثل رد جوهر فرد به عقاید فیلسوفان گرایش پیدا کرده است. هرچند بعدها دوباره آن را پذیرفته است. بنابراین چنانچه پیش‌تر ذکر شد، تفحص وی در فلسفه باعث شده بود که برخی وی را فیلسوف بخوانند.

۵) اندیشه سیاسی

ابوالحسن اشعری نخستین متکلم سنی درباره امامت است که اهل سنت پس از او نظریه خود را بر پایه آراء او قرار دادند. اشعری کوشید با به کارگیری اصول چهارگانه تعیین شده از سوی شافعی، مشروعیت دینی خلفای راشدین را اثبات کند. وی از قرآن و حدیث استفاده زیادی برای اثبات مشروعیت خلافت می‌کند. (۸۱) اشعری بنیادهای نظریه اهل سنت در خلافت را استوار ساخت و مواضع سیاسی پیشین آنها را با تکیه بر اصول شافعی نظریه‌مند کرد، نظریه‌مند کردن اندیشه سیاسی اهل سنت توسط وی رابطه مستقیمی با شکل‌گیری دولتهای شیعی مذهب فاطمیان در مصر و علویان در طبرستان داشت؛ چرا که شیعیان نیز آراء عقیدتی و سیاسی خود را نظریه‌مند کرده





بودند. بنابراین باید امامی سنی قیام می‌کرد و عقیده اهل سنت را استوار می‌ساخت. در سرنوشت ابوالحسن اشعری بود که این وظیفه را انجام دهد و راه را برای افرادی مانند ماوردی آماده سازد.

در نوشته‌های امام فخررازی اشاره‌هایی به بحث امامت آمده است، هرچند او نیز مانند یک متکلم اهل سنت، خلافت خلفای راشدین را مشروعیت می‌بخشد، ولی از طرف دیگر در بحث مفصل خود درباره امامت، جز به اثبات خلافت ابوبکر و امامت خلیفه چهارم و نظرات امامیه نپرداخته است و درباره دیگر خلفای راشدین و خلافت و امامت به طور کلی سخنی نمی‌گوید. خلاصه‌ای از دیدگاه‌های امام فخررازی درباره سیاست در دانشنامه او که «جامع العلوم سنی» نام گرفته، آمده است. فخررازی آن کتاب را به علاءالدین محمد خوارزمشاه هدیه کرده است. او در این کتاب دو باب را به سیاست اختصاص داده است؛ باب ۵۶ «عالم السياسات» که دارای ۹ اصل است و باب ۶۰ «آداب الملوک». در باب ۵۶ مسائل زیادی را درباره سیاست آورده است، وی علائم یک پادشاه با فضیلت را بیان می‌کند و توصیه‌هایی را به پادشاه برای اداره امور مملکت ارائه می‌دهد. (۸۲)

نظریه‌مند کردن اندیشه سیاسی خلافت توسط ابوالحسن اشعری و عدم نظریه‌سازی خلافت توسط امام فخررازی و اکتفا کردن وی به اثبات مشروعیت خلفای راشدین، نشانگر میزان اهمیت نظریه خلافت در عصر هر یک از آنهاست. در دوره اشعری خلافت یک نیمچه رمقی داشت که اشعری را وادار کرد بنیانهای سیاسی آن را تثبیت کند و راه را برای ماوردی و ابن فراء هموار سازد، تا آنها به توجیه خلافت و الگوسازی آن همت گمارند. اما در زمان فخررازی دستگاه خلافت عباسی بیش از پیش اعتبار خود را از دست داده و در سرآشویی انحطاط افتاده و راه را برای یورش مغولان هموار کرده بود و دیگر الگوسازی برای آن دیر شده بود. وانگهی چنین می‌نماید که راه توجیه سلطنت مطلقه موجود چنان هموار بود که روان مشکک امام فخررازی هم نمی‌توانست در گام نهادن در وادی آن اندیشه تردیدی به خود راه دهد. (۸۳)

چنانچه گزارشی وجود دارد مبنی بر اینکه وقتی سلطان محمد خوارزمشاه به منظور جنگ با «الناصر» خلیفه عباسی به سوی عراق حرکت می‌کرد، از جمله کسانی که فتوی دادند عباسیان در به دست گرفتن خلافت محق نیستند و خلافت حق سادات حسینی است، امام فخررازی بود. (۸۴) به نظر می‌رسد علت این کار این باشد که برای توجیه سلطنت باید یک مشروعیت دینی پیدا می‌کردند و در این زمان هیچ الگویی بهتر از الگوی تشیع که رقیب جدی تسنن بود، یافت نمی‌شد و امام فخررازی به عنوان یک عالم دینی اهل تسنن دیگر امیدی به خلافت از درون پوسیده عباسی برای عملی کردن اهداف دینی و دنیوی خودش نداشت،

تا الگویی برای مشروعیت آن بسازد. بنابراین سلطنت موجود (خوارزمشاهیان) گذشته از اینکه رگ و ریشه ایرانی هم داشت، در اوج اقتدار و قدرت بود و حتی می‌رفت که خلافت عباسی را قبل از مغولان نابود سازد. بهترین گزینه برای عملی کردن اهداف دینی و دنیوی‌اش بود که در سایه حمایت آنها توانست شخصیت علمی بزرگ و معروف شود. بنابراین برای مشروعیت آن باید یک الگویی می‌تراشید و چه الگویی بهتر از الگوی شیعه برای آن بود و به نظر بعید هم نمی‌رسد فخررازی هم جزء فتوادندگان علیه خلافت عباسی باشد. بنابراین قدرت‌یابی هر یک از الگوهای حکومتی خلافت و سلطنت در زمان اشعری و فخررازی تأثیر زیادی در اندیشه هر یک از آنها داشت. نظام سیاسی حاکم در زمان اشعری با حمایت از اهل حدیث و اهل تشبیه از ستیز آنها با اهل عقل و خرد حمایت می‌کرد. حمایت دستگاه خلافت در بغداد از اشعری تأثیر زیادی در مقابله وی با معتزلیان خردگرا داشت. بنابراین وی به نظریه‌مند کردن اندیشه خلافت دست می‌زد، ولی حمایت نظام‌های سیاسی زمان امام فخررازی مانند غوریان و خوارزمشاهیان از اهل عقل و خرد، از دلایل گرایش فخررازی به عقل‌گرایی شده بود. بنابراین وی سعی در نظریه‌مند کردن اندیشه سیاسی سلطنت داشت و بیشتر مخالفت وی، با اهل حدیث و اهل تشبیه بود که با عقل و خرد میانه‌ای نداشتند و نیز حمایت نظام‌های سیاسی از اهل خرد باعث رواج خردگرایی در محیط زندگی فخررازی یعنی در خراسان و ماوراءالنهر شده بود. چنانچه رنسانس اسلامی در قرن چهارم قمری از این مناطق برخاسته بود و فخررازی هم در آن محیط به تعلیم و تعلم دانش‌های مختلف می‌پرداخت.

نتیجه‌گیری

در نهایت باید گفت که ابوالحسن اشعری در کتابهای مختلف خود چون مقالات الاسلامیین، الابانه و ... بعد از انصراف از معتزله، ایرادهای زیادی را به نحله معتزله گرفت و از مهم‌ترین ایرادها مسئله تأویل و استفاده از آرای فیلسوفان توسط معتزله بود و شکی نیست که وی انگیزه فلسفی شدن کلام را نداشته است، بلکه آن را نقص و مشکل اساسی برای کلام تلقی می‌کرد. اگر چه وی در چند موضع از جمله رؤیت خدا و اثبات وجود خدا، به سمت عقل‌گرایی رفته است، با وجود این، متکلمی سنت‌گرا به شمار می‌آید و هجرت او به بغداد در سال ۳۰۳ق زمینه مناسبی را برای تثبیت عقایدش به وجود آورد و تا آخر عمر هم دست از عقایدش نکشید، مکتب او به رغم برخی اختلافات ظاهری با حنبلیها استمرار اندیشه آنهاست. ولی فخررازی اندیشمندی جستجوگر با ذهنی نقاد و بی‌قرار بود، ذهنی که پیوسته در حال تجدید فکری بود و نمی‌توانست به یک عقیده ثابت بماند. چند

نظریه‌ای را به عنوان حقیقت می‌پذیرفت، اما جستجوگری دوباره او را به قبول اندیشه‌ای دیگر می‌کشاند و در این امر، آشنایی با آثار فیلسوفان و تأثیرپذیری از آنها، ویژگی‌های عصر وی، گرایش به عقل‌گرایی و ... تأثیر بسزایی داشت. بنابراین طبیعی است که وی ردیه‌ها و انتقاداتی بر فیلسوفان، حنبلیها و دیگر فرق بنویسد و از تأثیر این عوامل است که در برخی مسائل با

ابوالحسن اشعری که به مذهب اوست، اختلاف پیدا می‌کند و او را به باد انتقاد می‌گیرد. و به خاطر همین ویژگیهاست که کلام را بیش از پیش به فلسفه نزدیک کرده است که باعث شده برخی به وی نسبت فیلسوف بودن بدهند.

پی‌نوشتها

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۱۵.
۲. وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۴۶۴.
۳. المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم، ج ۶، ص ۳۳۳.
۴. الفرق بین الفرق، صص ۱۶۰-۱۶۳.
۵. تبیین الکذب المفتری، ص ۱۲۸.
۶. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام، ج ۲، صص ۵۶۱ و ۵۶۲.
۷. طبقات الشافعیة الکبری، ج ۸، ص ۸۱.
۸. تاریخ فلاسفه ایرانی، صص ۳۸۲ و ۳۸۳.
۹. فلسفه و کلام اسلامی، ص ۱۴۱.
۱۰. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، صص ۱۷۹ و ۱۸۰.
۱۱. الملع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، صص ۱ به بعد.
۱۲. الملل و النحل، ج ۱، صص ۱۱۹ و ۱۲۰.
۱۳. فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، ص ۱۸۸.
۱۴. المباحث المشرقیه، ج ۲، صص ۴۴۸ و ۴۴۹.
۱۵. التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۹۰؛ ج ۹، ص ۱۱۲.
۱۶. همان، ج ۱۴، ص ۹۹.
۱۷. فصلت، ۱۵.
۱۸. الابانه عن اصول الدیانه، ص ۴۵.
۱۹. البراهین، ج ۱، صص ۱۲۳ و ۱۳۶.
۲۰. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۱۳۳؛ ج ۸، ص ۲۲.
۲۱. فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، ج ۱، ص ۲۸۴.
۲۲. الابانه عن اصول الدیانه، صص ۲۰-۳۰.
۲۳. مقالات الاسلامیین، صص ۲۱۱-۲۹۰.
۲۴. تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۹.
۲۵. التفسیر الکبیر، ج ۱۲، صص ۳۹۷ و ۳۹۸.
۲۶. همان، ج ۱۷، صص ۱۲-۱۴.
۲۷. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، صص ۲-۱۰، ۲۷ و ۲۸.
۲۸. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۵۰.
۲۹. المباحث المشرقیه، ج ۲، صص ۱۱-۲۳ و ۲۵ به بعد.
۳۰. البراهین، ج ۱، صص ۲۵۷-۲۵۹.
۳۱. الابانه عن اصول الدیانه، ص ۷.
۳۲. همان، صص ۵۱-۵۳.
۳۳. البراهین، ج ۱، صص ۱۶۸-۱۷۰.
۳۴. الابانه عن اصول الدیانه، صص ۱۸۱-۲۳۹.
۳۵. سیر فلسفه در جهان اسلام، صص ۲۲۵-۲۲۷.
۳۶. تاریخ علم کلام، ج ۱، ص ۵۷.
۳۷. المباحث المشرقیه، ج ۴، صص ۶۹ و ۷۰.
۳۸. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۳.
۳۹. فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، صص ۱۵۷-۵۱۹.
۴۰. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۲۰.
۴۱. الابانه عن اصول الدیانه، صص ۲۴۷ به بعد.
۴۲. تاریخ فرق اسلامی، ج ۲.
۴۳. البراهین، ج ۲، ص ۱۹۹.
۴۴. التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۹۰.
۴۵. تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلامی، ص ۲۷۴.
۴۶. التفسیر الکبیر، ج ۱، صص ۲۰۹-۲۱۲.
۴۷. از شیعی بودن امام فخررازی هم که البته سخت بعید می‌نماید، سخن به میان آمده است؛ چرا که او در کتاب المطالب العالیه که از آثار بسیار مهم اوست و در اواخر عمر نوشته است، از تسنن به تشیع می‌گراید و نظریه شیعه امامیه را در باب زمان مورد





- تأیید قرار می‌دهد و 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 (فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، صص ۶۰۱ و ۶۰۲).
۴۸. تبیین الکذب المفتری، صص ۳۹ و ۴۰.
۴۹. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، صص ۸۵ و ۸۶.
50. *Encyclopaedia of islam*, vol.1, pp.754,755.
۵۱. تبیین الکذب المفتری، ص ۱۳۰.
۵۲. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴.
۵۳. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ج ۳، ص ۳۳.
۵۴. الابانه عن اصول الدیانه، ص ۲۰.
۵۵. مقالات الاسلامیین، ص ۳۲۵.
۵۶. صفاتی که قرآن و حدیث از آنها خبر داده‌اند، مانند دست، پا، صورت، جلوس و ... (به عقیده اهل حدیث).
۵۷. تبیین الکذب المفتری، ص ۳۹۱، بخش تعلیقیه.
۵۸. الوافی بالوفیات، ج ۴، ص ۲۵۰.
۵۹. تاریخ در ترازو، ص ۴۱.
۶۰. طه، ۵.
۶۱. تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۲۶۹.
۶۲. مقدمه الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۴.
۶۳. طبقات الشافعیة الكبرى، ج ۳، صص ۳۷۲ و ۳۷۳.
۶۴. این عنوان را برای این بدو داده بودند که او در عقاید فیلسوفان پیشین و حتی متکلمان بسیار تردید و شک کرد.
۶۵. الکامل فی التاریخ، ج ۱۲، صص ۱۵۱ و ۱۵۲.
۶۶. روضات الجنات، ص ۷۵۱.
۶۷. در آن زمان معتزلیها از چنان قدرتی برخوردار نبودند که بتوانند کسی را که با عقایدشان مخالف بود، از دیارشان بیرون کنند. آنها در اعتقاد معتزلی بودند ولی در عمل پیرو اصول فقهی حنفی بودند.
۶۸. دایرة المعارف فارسی، ج ۲.
۶۹. نزهة الارواح و روضة الافراح، ج ۲، صص ۱۴۴-۱۴۶.
۷۰. فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، ص ۶۴۰.
۷۱. الابانه عن اصول الدیانه، ص ۱۴.
۷۲. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام، ج ۲، ص ۵۶۳.
۷۳. علم کلام در ایران و جهان اسلامی، ص ۲۶۸.
۷۴. البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۶۳.
۷۵. التفسیر الکبیر، ج ۱۴، ص ۹۹.
۷۶. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۱۳۴.
۷۷. البدایه و النهایه، ج ۱۲، ص ۶.
۷۸. تبیین الکذب المفتری، ص ۳۹۱، پاورقی.
۷۹. الابانه عن اصول الدیانه، صص ۲۰-۳۲.
۸۰. الوافی بالوفیات، ج ۴، ص ۲۵۸.
۸۱. الابانه عن اصول الدیانه، صص ۲۴۷ به بعد.
۸۲. جامع العلوم، صص ۲۰۴-۲۱۶.
۸۳. درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، صص ۱۷۳ و ۱۷۴.
۸۴. روضات الجنات، ص ۶۹۹.

۱. قرآن کریم.
۲. ابن کثیر، *البدایه والنهایه*، بیروت، مکتبه المعارف، ۱۹۹۸م.
۳. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه عباس خلیلی، تهران، بی نا، ۱۳۷۱ش.
۴. ابن ابی اصیبه، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، تحقیق: نزار رضا، بیروت، دارالمکتبه الحیاة، ۱۹۶۴م.
۵. ابن عساکر، *تبیین الکذب المفتری*، تحقیق: حسام الدین قدسی، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
۶. ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، تحقیق: احسان عباس، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۶۸م.
۷. ابن جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، تحقیق: محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷م.
۸. اشعری، *الابانه عن اصول الدیانة*، تحقیق: حسین محمود، قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷ق.
۹. همو، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، تحقیق: حموده غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمه مصریه، ۱۹۵۵م.
۱۰. همو، *مقالات الاسلامیین*، تحقیق: محمد محی الدین، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۳۶۹ق.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه های سیاسی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ش.
۱۲. بغدادی، *الفرق بین الفرق*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمدصبیح و اولاده، ۱۳۶۷ق.
۱۳. حلبی، علی اصغر، *تاریخ فلاسفه ایرانی*، نقش جهان، ۱۳۶۱ش.
۱۴. همو، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلامی*، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۴ش.
۱۵. خوانساری، *روضات الجنات*، تهران، بی نا، ۱۳۶۷ش.
۱۶. ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق: محمدنعیم عرقسوسی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
۱۷. رازی، فخرالدین، *البراهین*، تصحیح: سید محمدباقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش.
۱۸. همو، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۱۹. همو، *المباحث المشرقیه*، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۹۶۶م.
۲۰. همو، *جامع العلوم*، به کوشش محمد تسبیحی، تهران، انتشارات اسدی، ۱۳۷۶ش.
۲۱. زرکان، فخرالدین *الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه*، قاهره، دارالفکر، ۱۳۸۳ق.
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ در ترازو*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ش.
۲۳. سبکی، *طبقات الشافعیة الکبری*، تحقیق: عبدالفتاح محمدحلو، جیزه: هجر الطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان، ۱۹۹۲م.
۲۴. شهرستانی، *الملل و النحل*، تحقیق: محمدسید گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۸۱ق.
۲۵. شهروزی، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، حیدرآباد، بی نا، ۱۳۶۹ق.
۲۶. شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ش.
۲۷. صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، انتشارات سمت، ۱۳۸۵ش.
۲۸. صفدی، *الوافی بالوفیات*، استانبول، وزارة المعارف، ۱۴۰۱ق.
۲۹. طباطبایی، سید جواد، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، انتشارات کویر، ۱۳۸۸ش.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵ش.
۳۱. غزالی، ابوحامد، *مقدمه الاقتصاد فی الاعتقاد*، با مقدمه عادل عوا، بیروت، دارالامانه، ۱۳۸۸ق.
۳۲. فاختوری، حناوچر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
۳۳. فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش.
۳۴. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۸۱ش.
۳۵. مصاحب، غلامحسین، *دایرة المعارف فارسی*، تهران، امیرکبیر: کتابهای جیبی، ۱۳۸۰ش.
۳۶. نعمانی، شبلی، *تاریخ علم کلام*، ترجمه محمدتقی فخرداعی، بی جا، بی نا، ۱۳۷۰ش.
۳۷. وات، مونتگمری، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ش.

38. *Encyclopaedia of islam*, art fakhral-dinal-Razi by G.c.Anwati.

