

مصادق‌شناسی باورهای شیعی در الهیات فخر رازی

ابراهیم نوری*

محمدحسین توحیدی فرد**

چکیده

فخر رازی مفسر و متکلم اشعری است که هرچند تا پایان عمر بر این مذهب کلامی سلوک می‌کند؛ اما در پاره‌ای باورها از دیدگاه‌های اشعری فاصله می‌گیرد و به نقد آنها می‌پردازد. تزلزل و اضطراب فخر در برخی دیدگاه‌ها، بیان‌گر مطالعه و تأمل او در آراء دیگران و تحول فکری وی است. نزدیک شدن رازی در برخی مسائل کلامی به مذهب شیعه، ناشی از یافتن حقیقت در مواضع پیروان اهل‌بیت علیهم‌السلام و ضعف نظریات کلامی اشعری و عدم کفایت ادله آنها می‌باشد. از مهم‌ترین آنها می‌توان به مسئله صفات الهی، جبر و اختیار، ولایت و امامت و مهدویت، اشاره کرد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی برخی از مهم‌ترین مواضع کلامی تأثیر پذیری رازی از آموزه‌های شیعی می‌پردازد و به این نتایج می‌رسد که معقولیت باورهای مذکور و قوت ادله و شواهد آنها از یک‌سو و ضعف و عدم قدرت اقناع مواضع مدعیات مقابل آنها و تحول فکری رازی از سوی دیگر منجر به اتخاذ چنین موضعی گردیده است.

واژگان کلیدی

فخر رازی، تشیع، خدا، اختیار، امامت، صفات خدا.

enoori@theo.usb.ac.ir
erfanuni2015@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۲۲

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان.
**. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۳۰

طرح مسئله

گوناگونی اندیشه‌های فلسفی و دیدگاه‌های کلامی رازی و فاصله گرفتن او در پاره‌ای از مسائل از اشاعره و پذیرش برخی دیدگاه‌های سایر مذاهب اسلامی، امری انکارناپذیر است. همین تنوع آراء و گاهی تعارض آنان، پژوهشگران را برآن داشت که زندگی وی را دارای چند مرحله بدانند. (بنگرید به: زرکان، ۱۹۶۳: ۶۲۶ - ۶۱۷) برخی آن را به دو دوره تقسیم کرده و گفته‌اند رازی در دوره اول زندگی علمی خود، سخت به عقل و استدلال پایبند است به گونه‌ای که منقولات را بدون تأیید عقل به سختی می‌پذیرفت و حتی آنجا که با عقل ناسازگار است از پذیرش آنها امتناع می‌ورزد. ولی در دوره دوم زندگی فکری‌اش به ناتوانی و محدودیت عقل در حوزه دین و معرفت خدا و حقیقت اذعان می‌نماید، به گونه‌ای که اگر برهان قاطعی بر حقایق مسائل دینی می‌یابد آن را مؤیدی بر مدعای دین و مذهب می‌شمارد و به آن تن می‌دهد. چنانچه دلیل و برهان موجهی بر مدعیات دینی پیدا نمی‌کند، به رد و نفی آن نمی‌پردازد بلکه آنها را برتر و فراتر از حوزه عقل می‌داند. (Shihadeh, 2006: 14-15) او در وصیت نامه خود که بی‌تردید حاصل عمر علمی و عرفانی اوست به این مطلب تصریح می‌نماید که از قیل و قال‌های فلسفی و کلامی سخت به ستوه آمده است و می‌گوید: ای کاش از اوایل زندگی علمی خود به قرآن و احادیث روی می‌آورد. (رازی، ۱۹۸۷: ۱ / ۴۸)

فخر در مراحل زندگی علمی خود در مواجهه با مذاهب جهان اسلام یکسان عمل نمی‌نماید، همواره با معتزله و کرامیه به تندی و بدون مدارا برخورد می‌کند و در برخی آثارش بی‌رحمانه به نقد برخی اندیشه‌های شیعی می‌پردازد به گونه‌ای که همین برخورد عواقب ناگواری برای او در پی داشت. (طاهری عراقی، ۱۳۶۵: ۲۰ - ۱۹) در پاره‌ای از دیدگاه‌های اشعری فاصله می‌گیرد و به برخی دیدگاه‌های شیعه و معتزلیان نزدیک می‌شود و حتی آنها را می‌پذیرد. (شریف، ۱۳۶۵: ۲ / ۸۶ - ۸۵) این دوگانگی اندیشه زمینه‌ساز پرسش‌هایی می‌گردد؛ از جمله اینکه آیا تزلزل برخی آراء کلامی رازی و شباهت دیدگاه‌های او به شیعه ارتباطی با پختگی فکری و تحول روحی او دارد؟ به این معنی که آیا موضع او نسبت به تشیع ناشی از برتری ادله کلامی آنها در مسائل مذکور است؟ آیا نگاه فخر به باورهای مذهبی تشیع در تمام آثار و مراحل حیاتش یکنواخت است؟ قدر مسلم آن است که وی در برخی آثار خود که بنا به گفته بعضی پژوهشگران در زمره تألیفات متأخر وی می‌باشد (زرکان، ۱۹۶۳: ۳۳۰، ۴۷۶ و ۶۲۳؛ نعمان، بی‌تا: ۵) به برخی باورها و اندیشه‌های شیعی نزدیک می‌شود.

چنان‌که اشاره شد فخر رازی به مبانی و مواضع تفکرات کلامی تشیع به‌ویژه در آثار متأخر خود نگاه متفاوت و بلکه مثبت دارد، اما وی معمولاً و شاید به سبب تفکر جدلی و کلامی خویش از پذیرش صریح آنان خودداری می‌کند. پرداختن به تمام موارد مذکور خود مستلزم مقالات متعدد است، از این‌رو نگارنده در پژوهش حاضر به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های او در سه زمینه صفات خداوند، افعال انسان و امامت پرداخته است. بدیهی است که سه مسئله یاده شده از اساسی‌ترین موارد اختلافات کلامی میان تشیع و فرقه‌های اهل سنت

است و نزدیک شدن فخر رازی در این موارد به مبانی شیعی نشان دهنده کاستی و نقصان مبانی کلامی اشعری از دیدگاه این محقق مسلمان است.

مذاهب در نگاه فخر رازی

از آن جهت که فرقه شیعه یکی از فرق جهان اسلام می‌باشد و فخر نیز در کنار سایر مذاهب اسلامی به برخی اصول و مبانی آن توجه نموده است، از این رو نگاه کلی فخر رازی به فرقه شیعه را اجمالاً گزارش می‌نماییم تا روشن شود که آموزه‌های شیعی از دیدگاه رازی دارای اهمیت بوده و به همین سبب تا اواخر زندگی علمی خود همواره به آنها توجه نموده است. می‌توان گفت هر چه به پختگی علمی بیشتری می‌رسد، موضع متعادل‌تری اتخاذ می‌کند و برخی از دیدگاه‌های شیعی را می‌پذیرد.

رازی در باب مقایسه مذاهب عالم و چگونگی برتری یکی بر دیگری تنها به طرح پرسش می‌پردازد ولی از ابراز نظر و داوری در باب حقانیت آنها سخنی به میان نمی‌آورد. او در تفسیر کبیر می‌گوید:

در بیان اینکه کدام یک از فرقه‌های عالم برتر است، باید دانست که این از اموری است که درباره آن جدال شدیدی میان ساکنان نواحی عالم در گرفته است. هر گروه و فرقه‌ای مدعی افضلیت خودش می‌باشد و خود را جامع جمیع صفات پسندیده می‌داند. (رازی، ۱۴۰۱: ۳ / ۵۷)

اما در تفسیر، امام فخر به چنین بحثی نپرداخته است. روشن است که اگر رازی به چنین بحثی ورود پیدا می‌نمود با توجه به شیوه تفصیلی طرح و نقد مباحث و حوصله وافر وی به این امر از یک سو و تسلط او بر آیات و روایات و آراء کلامی ملل و مذاهب از سوی دیگر، به‌علاوه حافظه قوی و عقل نقاد او، بحث درخور تأملی از نظر کمیت و کیفیت پدید می‌آمد. به هر حال نبود چنین بحثی در تفسیر وی یا به دلیل عدم شکل‌گیری آن از جانب رازی می‌باشد و شاید وی چنین بحثی را در اثری مستقل آورده باشد.

به نظر می‌رسد اگر وی به چنین بحثی هم می‌پرداخت، نتیجه‌اش قابل پیش‌بینی بود. زیرا به‌صراحت از سخنان او برمی‌آید که وی مسلمانان را برتر و شاید از میان مسلمانان هم فرقه مذهبی خودش را فرقه ناجیه می‌دانست. اینکه مسلمانان از نظر وی برترین امت روی زمین می‌باشند، از تفسیر او بر آیات مربوط به اسلام به وضوح پیدا است. (همان: ۸ / ۱۳۳)

یکی از مسائلی که ممکن است به ذهن خوانندگان آثار فخر به‌ویژه تفسیر کبیر وی برسد این است که با توجه به اینکه قرآن کریم در موارد متعددی در برابر یهود و نصاری موضع‌گیری می‌کند و به طرد و رد مدعیات آنها می‌پردازد، چرا فخر رازی آن گونه که به معتزله می‌تازد به این ادیان نمی‌پردازد؟ همچنین او که با بسط و تفصیل توان فرسایی به شرح و نقل و نقد معتزله و کرامیه می‌پردازد، در ذیل آیات مربوط به یهود و

خصوصاً نصاری، معمولاً به پاسخ مختصر بسنده می‌کند؟ به چه دلیل مواضع وی نسبت به برخی مذاهب اسلامی در ادوار مختلف زندگی علمی و پژوهش‌اش یکسان نیست؟ و چرا فخر در برخی آثارش نسبت به اندیشه‌های شیعی سکوت و یا کرنش می‌نماید؟

به نظر می‌رسد فخررازی، نویسنده‌ای است که هرچا لازم بداند به شرح و بسط و نقادی می‌پردازد، بر این اساس اولاً؛ با توجه به اینکه در دوران فخررازی اندیشه‌های کلامی معتزلی برای وی اولویت اول را می‌نمود، از این رو بیشتر هم و غم خود را متوجه آنها ساخت. معتزلیان - همانند بسیاری از فرق مسلمان - برای تأیید مدعیات مذهبی خود و نیز دفاع از آن‌ها، از قرآن الهام می‌گرفتند، (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۲۵۲) لذا فخر در گام اول سعی می‌کند ارتباط میان مدعای معتزله با آیات مورد نظر را نفی نماید و سپس برای تأیید سخن خودش به آیات متوسل می‌شود. ثانیاً؛ درست است که او مسائل مربوط به یهود و نصاری را کوتاه و گزیده می‌گوید ولی شاید یکی از دلایل اصلی‌اش این بود که خطر عقیدتی یهود و نصارا در آن زمان چندان احساس نمی‌شد. (روژه، ۱۳۶۵: ۲۹۸) ثالثاً؛ مدارای وی در بعضی آثارش - که ظاهراً در سال‌های پایانی عمر خود آنها را خلق نموده است - با برخی مذاهب مثل اهل تشیع و سکوت در برابر اندیشه‌هایشان نه از سر کم توجهی و بی‌اعتنایی بلکه به سبب عقلانیت و مقبولیت آنها از دیدگاه وی می‌باشد، چنان‌که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

آموزه‌های شیعی در آثار فخر رازی

فخررازی در کلیات مسائل کلامی از اشعری پیروی می‌نماید، اما در مواردی با دیدگاه‌های او مخالفت می‌کند یا دلایل او را بر مدعایی نمی‌پذیرد؛ حتی به دیدگاه رقیبان مذهبی و مخالفان اشعری (یعنی شیعه و معتزله) نزدیک می‌شود. چنان‌که در مسئله رؤیت خدا در آخرت گرچه اصل مدعا را می‌پذیرد ولی برخلاف اشعری که رؤیت خدا را با دلایل عقلی، امکان‌پذیر می‌داند، فخررازی تمام دلایل وی را رد می‌نماید و تنها دلیل نقلی، یعنی آیات قرآن کریم را مؤید و مجوز امکان رؤیت خداوند می‌داند. (رازی، ۱۴۰۱: ۱۳ / ۱۳۲ - ۱۳۰) او در مواردی دیگر نیز به برخی دیدگاه‌های اهل تشیع نزدیک و یا نسبت به آنها سکوت و یا حتی به‌گونه‌ای آنها را می‌پذیرد. از باب مثال جهریه خواندن «بسم الله الرحمن الرحيم» در نماز ظهر و عصر (در مسائل فقهی) (همان: ۱ / ۲۰۹)، صلوات بر محمد و آل محمد در پایان بسیاری از مباحث کتب خود از جمله در پایان تفسیر سوره‌های بلند قرآن در تفسیر کبیر، ختم کتاب الاربعین به دعای مأثور شیعی، چنان‌که در پایان کتاب مذکور می‌گوید:

و پایان این کتاب با دعای روایت شده از بزرگان اهل بیت علیهم‌السلام (می‌باشد: ای که زیبایی را آشکار کنی و زشتی را بپوشانی ... ای خدا. ای خدا از تو درخواست می‌کنم که بر محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و آلش علیهم‌السلام رحمت فرستی و خلقت مرا با آتش، زشت و قبیح نگردانی، و خیر

دنیا و آخرت را نصیب من گردانی و اینکه آنچه تو اهل آنی با من عمل کنی و بجا آوری و بجا نیاوری با من آنچه را که من اهل آنم. به رحمت تو ای مهربان‌ترین مهربانان. و ستایش خدای را که پروردگار جهانیان است. و درود و رحمت خداوند بر محمد ﷺ و آل او و صحابه او (و آن‌طور که شایسته است) سلامش دهید و تسلیم شوید. (همو، ۱۳۵۳: ۲ / ۳۲۷)

رازی در مقام تفسیر سوره کوثر، کوثر را به معنای خیر کثیر دانسته و پس از ذکر اقوالی در این باب یکی از مصادیق آن را اهل بیت پیامبر ﷺ می‌داند. وی می‌گوید:

این سوره در رد سخن کسانی که پیامبر ﷺ را ابتر (بی‌فرزند) خواندند نازل گردید و به همین سبب خداوند به او نسلی عطا فرمود که در طول تاریخ ماندگار شدند، درحالی‌که بسیاری از فرزندان پیامبر ﷺ را شهید کردند. ولی از اولاد بنی‌امیه یک فرد درخوری باقی نمانده است. (همو، ۱۴۰۱: ۳۲ / ۱۲۴)

اینک به تحلیل و بررسی برخی از مهم‌ترین محورهای اصولی شباهت فخر رازی و شیعه می‌پردازیم:

الف) صفات خدا

متکلمان مسلمان در باب چگونگی اتصاف خداوند به صفات و رؤیت‌پذیری او دیدگاه‌های گوناگونی دارند، برخی از آنان همچون معتزله به منظور حفظ توحید ذاتی، صفات را انکار کرده‌اند (معتزلی، ۱۴۱۶: ۱۸۳ - ۱۸۲) و برخی دیگر همچون اشاعره صفات را زائد بر ذات دانسته‌اند. (اشعری، ۱۴۰۹: ۲۱۱ - ۲۱۰) متکلمین شیعی ضمن پذیرش صفات الهی، قائل به عینیت مصداقی اوصاف مذکور (صفات ذاتی) گردیده‌اند. از دیدگاه آنان صفات ذاتی خداوند با یکدیگر مغایرت مفهومی و عینیت وجودی (مصداقی) دارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۴۵) دیدگاه فخر رازی در این باب دارای فراز و نشیب بسیاری است که به‌طور اجمال به آن پرداخته می‌شود:

۱. **صفات خدا؛** چنان‌که اشاره شد یکی از مسائل مورد اختلاف متکلمین اسلامی، مسئله عینیت یا غیریت ذات و صفات خداوند می‌باشد. مشهور است که متکلمین اشعری و در رأس آنها خود اشعری، صفات خدا را زائد بر ذات و قدیم می‌دانستند. (اشعری، ۱۴۰۹: ۲۱۲ - ۲۱۰) رازی در مرحله اول زندگی فکری خود نظر اشعری را می‌پذیرد و طبق عادت دیرینه خود، دیدگاه معتزله را که ذات را نایب مناب صفات می‌دانستند رد می‌کند، ولی بعداً به دیدگاه معتزله می‌گراید. (رازی، ۱۴۰۱: ۱۳ / ۱۲)

واقعیت آن است که رازی در مسئله مذکور نه دیدگاه اشعری را موجه می‌داند و نه سخن معتزله را و سعی می‌کند بین هر دو جمع نماید و می‌گوید تمام صفات به دو صفت علم و قدرت برمی‌گردد و این دو نیز عین

ذات اویند. چنان که برخی محققان گفته‌اند حق آن است که فخر در آثار دوره متأخر زندگی خود به منظور جمع کردن میان اشاعره و معتزله به دیدگاه برخی حکما (ابن‌رشد) - عینیت ذات و صفات الهی - نزدیک می‌شود. (رازی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۸۹؛ زرکان، ۱۹۶۳: ۲۵۲) تبیین صحیح چگونگی عینیت یا غیریت صفات با ذات به گونه‌ای که هم تعدد مفهومی صفات باری تعالی که در آیات و روایات آمده انکار نشود و هم پیامد عقلی نداشته باشد از قدیم مورد توجه متکلمان و فلاسفه مسلمان بوده است. ملاصدرا به تحلیل دیدگاه‌های متقدمین مسلمان در مسئله مذکور می‌پردازد. وی صفات ثبوتی اشیا را از یک جهت به چهار دسته تقسیم می‌کند و تنها یک قسم (عینیت ذات با صفات جمال) را برای ذات واجب معقول می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۴۱ - ۱۳۹) صدرا و بسیاری از محققان امامیه این مدعا را با استناد به برخی روایات معصومین پذیرفته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶ / ۹۰ - ۵۰)

رازی همانند متکلمان شیعی از تشبیه و تنزیه مطلق پرهیز می‌کند. وی در تفسیر آیه «ما را به راه راست هدایت کن» (فاتحه / ۶) می‌گوید:

غرق شدن در تنزیه مطلق خداوند از صفات، مستلزم تعطیل و نفی صفات از خداوند می‌شود همچنان که غرق شدن در اثبات آنها مستلزم تشبیه و جسمانیت ذات احدیت است، هر دو طرف به دور از اشکال نیست، طریق صواب پذیرش صفات به دور از تشبیه و تعطیل است. (اثبات بلا تشبیه دو تعطیل) (رازی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۸۹)

در باب صفات «خبریه» نظیر صفات «استواء» در آیه شریفه «همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است» (طه / ۵۹) و «ید» در آیه شریفه «بلکه هر دو دست (قدرت) او، گشاده است» (مائده / ۶۴) و یا صفاتی همچون نزول، تعجب، خنده و ... برخلاف اشعری که بدون تأویل آنها را می‌پذیرفت - اشعری تجسیم و تشبیه را از ساحت خداوندی نفی می‌کرد - و فراتر از عقل می‌دانست و می‌گفت که باید به ظاهر این آیات ایمان و باور داشت، فخر قائل به تأویل این گونه آیات است، (رازی، ۱۴۰۱: ۱۲ / ۳۹۸ - ۳۹۷؛ شریف، ۱۳۶۵: ۲ / ۸۶) مثلاً او پس از ذکر آرای برخی محققان از جمله اشعری درباره «ید» (دست) داشتن خداوند، معانی کنایی متعددی را که متکلمان گفته‌اند بیان می‌دارد و تقریباً همه معانی مذکور را که با نوعی تأویل همراه است محتمل الصدق می‌داند ولی پذیرش اعضا و جوارح برای خداوند را مستلزم جسم بودن و حرکت داشتن و سایر اوصاف موجودات حادث می‌داند که در نهایت مستلزم حدوث و معلولیت ذات اقدس اله می‌گردد. (رازی، ۱۴۰۱: ۱۲ / ۴۶ - ۴۵) رازی در تفسیر آیه ۶۴ سوره مائده:

یهود گفتند: دست (قدرت) خدا بسته است! به واسطه این گرفتار (دروغ) دست آنها بسته شده و به لعن خدا گرفتار گردیدند، بلکه دو دست (قدرت) خدا گشاده است.

به تفصیل در مورد اسناد ید به خدا سخن می‌گوید و به نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف در مسئله مذکور می‌پردازد. ابتدا نظر مجسمه را که می‌گویند ید عضوی جسمانی مانند همه دست‌هاست، نقد می‌کند. رازی برای ابطال این دیدگاه ابتدا جسمیت را با دلایل عقلی از خداوند نفی می‌کند، سپس می‌گوید: وقتی ثابت شد که خداوند جسم نیست، دست خداوند هم نمی‌تواند عضوی جسمانی باشد. (همان: ۴۲)

وی به رأی جمهور تحت عنوان موحدین می‌پردازد که در این مورد دو گروه هستند. گروهی می‌گویند چون «ید» در قرآن برای خدا اثبات شده است ما بدان باور داریم و به دلیل آنکه عقل محال می‌داند که «ید» منسوب به خدا، جسمی مخصوص و عضوی مرکب از اجزا باشد، داوری عقل را نیز می‌پذیریم؛ اما اینکه ماهیت و حقیقت این «ید» چیست، معرفت آن را به خدا تفویض می‌کنیم. رازی می‌گوید روش سلف همین است. رأی دوم را متعلق به متکلمان گفته است. آنان بر این باورند که «ید» برای مفاهیمی مختلف کاربرد دارد که رازی پنج نوع مفهوم را برمی‌شمارد. یکی همین عضو معلوم، دو، نعمت، سه، قوت، چهار، ملک، پنج، توجه خاص و عنایت ویژه. و برای هر کدام از مفاهیم مذکور شاهد مثالی ذکر کرده است. سپس می‌نویسد: «ید» منسوب به خدا را به معنای عضو مخصوص و معلوم دانستن ممتنع است؛ اما معانی دیگر را می‌توان مراد گرفت. (همان: ۴۳ - ۴۲) همچنان که برخی از متکلمین شیعه «استواء» را به معنای استیلاء و غلبه خداوند بر عرش و «ید» را نماد «قدرت» او می‌داند. (حلی، بی‌تا: ۲۲۵)

وی اسما و صفات الهی را لایتناهی می‌داند که از میان آنها تعداد معدود و محدودی در قالب کتب آسمانی و متون دینی به انسان رسیده است و بسیاری از آنها فراتر از عقل و حتی به عالم بشری ورود پیدا نکرده است. هرکس بر آثار حکمت خداوند و تدبیر الهی بر آفرینش و بر اسما و صفات او بیشتر واقف گردد، مدح و تعظیم او بر خداوند بیشتر خواهد بود. (رازی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۶۰)

۲. **رؤیت خدا؛ اشاعره**، برآنند که خداوند در آخرت با چشم سر قابل رؤیت می‌باشد و اشعری بر این مدعا، دلایل متعدد عقلی نیز اقامه می‌نماید، (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۱۳ - ۱۱۱) در مقابل اشاعره، اهل تشیع و معتزلیان رؤیت‌پذیری خداوند را با دلایل متعدد عقلی رد می‌نمایند. (حلی، بی‌تا: ۲۲۵؛ معتزلی، ۱۴۱۶: ۲۳۳) فخررازی ضمن رد دلایل عقلی معتزله، به نقد ادله عقلی اشعری نیز می‌پردازد و نهایتاً رؤیت‌پذیری خداوند را - در آخرت - از طریق ادله نقلی (سمعی) می‌پذیرد. (رازی، ۱۴۰۱: ۱۳ / ۱۳۲) چنانکه از او نقل شده است:

ما معتقدیم که خدا نه جسم است و نه جوهر، او در محل نیست و با وجود این معتقدیم او را می‌توان دید. اصحاب ما (اشاعره) دلیل عقلانی بر امکان رؤیت به دست داده‌اند، ولی ما دوازده رد بر ضد آن اقامه کرده‌ایم که هرگز به آنها جواب نمی‌توان داد. بنابراین، ما تنها می‌گوییم که خدا را توانیم دید از طریق دلیل منقول، یعنی نص قرآنی. (همان: ۱۳۲)

رازی در باب چگونگی دیدن خداوند در آخرت و اینکه امر مذکور فقط حسی است یا شهود قلبی، به صراحت چیزی نمی‌گوید - وی اصل رؤیت را می‌پذیرد - ولی دلایل اشعری را قاطعانه رد می‌نماید و سر از مواضع متکلمین شیعه و معتزله در می‌آورد. گفتنی است که محققان شیعی به دلایلی دیدن خداوند را با دیده حسی غیرممکن می‌دانند و آیاتی را که مدلول ظاهری آنها رؤیت حق تعالی در آخرت است و یا آنچه به برخی انبیا نسبت داده شده است را گونه‌ای از شهود قلبی و یقین و دریافت حضوری دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۵۳ - ۲۵۲)

۳. **ضرورت تأویل؛** فخر رازی گاهی تأویل را به حکم عقل واجب می‌داند. وی در مورد نزول آهن و حیوانات در آیات ۲۵ و ۶ سوره‌های حدید و زمر: «آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید است» و «و برای شما از چارپایان هشت جفت نازل کرد»، می‌گوید: «معلوم است که جرم آهن و حیوانات از آسمان فرود نیامده‌اند.» و در مورد معیت و قرب در آیات: «و هر جا باشید او با شماست» (حدید / ۴)، «و ما به او از رگ گردن نزدیک‌تریم» (ق / ۱۶) و «و ما از شما به او نزدیک‌تریم ولی نمی‌بینید» (واقع / ۸۵) می‌گوید: هر عاقلی می‌داند که هدف از این آیات قرب از روی علم و قدرت الهی است. قربی که در آیه «و سجده نما و به قرب خداوند در آی» (علق / ۱۹) مورد نظر است نیز قرب عبودیت است نه قرب جهتی؛ چون قرب جهتی با سجده حاصل نمی‌شود. از دیدگاه فخر رازی آیاتی از این دست در قرآن وجود دارند که هر خردمندی چاره‌ای جز تأویل در آن نمی‌بیند. روایات فراوانی نیز وجود دارد که تأویلشان ضروری است. (رازی، ۱۴۰۱: ۸ / ۲۰۱)

ب) افعال انسان

یکی از مسائلی که از قدیم الایام در علم کلام اسلامی مطرح بوده است، بحث جبر و اختیار می‌باشد. مسئله این است که آیا افعال انسان‌ها که اختیاری و ارادی است، از قدرت خداوند بیرون است؛ یعنی خداوند قدرت بر افعال انسان‌ها ندارد و تنها خود، قدرت بر افعالشان دارند؟ یا اینکه قدرت حق تعالی بر تمام موجودات و از جمله افعال عباد و انسان‌ها گسترش دارد؟ چند دیدگاه در این زمینه مطرح و مشهور می‌باشند؛ همه این دیدگاه‌ها به گونه‌ای به آیات قرآن تمسک جستند:

یک. **دیدگاه اهل حدیث؛** این گروه با تمسک به آیاتی از قرآن کریم، بر این باور بودند که همه چیز و از آن جمله افعال انسان هم مخلوق خداوند می‌باشد (نظریه جبر)، انسان در افعال خویش صاحب اراده و اختیار نیست و خداوند فاعل بی‌واسطه تمام افعال انسان است. (شهرستانی، ۱۳۶۵: ۱ / ۷۹)

دو. **دیدگاه معتزله؛** این فرقه دقیقاً نقطه مقابل، اهل حدیث (جبریه) بوده‌اند و این‌گونه باور داشتند که انسان، فاعل مستقل افعال خود می‌باشد (مفوضه)، خداوند تأثیری در افعال انسان ندارد و انسان در افعال خویش مستقل از اراده خدا می‌باشد. (همان: ۵۰)

سه. دیدگاه اشاعره (اشعری)؛ این گروه میان افعال ارادی و غیرارادی انسان فرق نهاده و ادعا می‌کردند که افعال ارادی انسان را خدا می‌آفریند و انسان آنها را کسب می‌کند، این نظریه برای فرار از جبر و تفویض از سوی شیخ ابوالحسن اشعری ارائه گردید و به نظریه کسب معروف گردید. نظریه کسب اشعری این است که افعال انسان، هم به خداوند متعال منسوب است و هم به انسان. با این تفاوت که خدا خالق افعال انسان و انسان کاسب آن است. به‌عنوان مثال وقتی کسی سخن می‌گوید، خداوند خالق صوت است و گوینده سخن، کاسب آن. (جرجانی، بی‌تا: ۸ / ۱۴۶)

چهار. دیدگاه شیعه؛ طرف‌داران این دیدگاه ضمن نفی جبر مطلق و تفویض کامل، به ارائه نظریه «الامر بین الامرین» پرداخته‌اند و بیان نموده‌اند که اختیار انسان در طول اراده خداوند است به‌گونه‌ای که انسان در افعال خویش مستقل از اراده خداوند نیست. همان‌گونه که وجود انسان وجود امکانی است و نیازمند واجب‌الوجود در افعال و صفات خویش نیز چنین است. فاعلیت انسان در طول فاعلیت خداوند قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال. بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می‌باشد و اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی است و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری و نه کار و نتیجه کاری. و وجود همگی آنها نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچ‌کدام هیچ‌گونه استقلالی از خودشان ندارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۷۹ - ۳۷۷؛ امام خمینی، ۱۳۶۲: ۸؛ مصباح، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۱۲)

فخررازی ضمن رد قاطع دیدگاه معتزله، بین نظریه «امر بین الامرین» و «جبر» تزلزل می‌نماید. (رازی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۸۹) وی سعی دارد نظریه «کسب» اشعری را نیز رد کند. او می‌گوید:

نظریه کسب به جبر منجر می‌شود، زیرا اگر بگوییم خلق اعمال از جانب خداست و انسان اعمال را کسب می‌کند، این فرض سه حالت دارد: ۱. خلق اعمال از جانب خدا بر کسب انسان مقدم است؛ ۲. خلق و کسب هم‌زمان می‌باشند؛ ۳. کسب انسان مقدم بر خلق خداست. هر سه فرض به جبر می‌انجامد و نظریه جدیدی به وجود نمی‌آید. اگر اول خداوند عمل را خلق کند، بنده مجبور است آن را کسب نماید و این توافق بر ما نامعلوم است، ضمن اینکه خود این توافق، نوعی فعل و کسب است و نیازمند به توافقی دیگر می‌باشد و این جریان تا بی‌نهایت تداوم پیدا کرده و منجر به تسلسل محال می‌گردد. اگر بنده آن را کسب کند در این صورت خدا باید آن را خلق نماید و اگر خلق و کسب هم‌زمان باشند، باید بین خدا و بنده توافق حاصل شده باشد و این محال است. (رازی، بی‌تا: ۴ / ۶۹)

گرچه سخنان رازی در مسئله جبر و اختیار متزلزل و مضطرب می‌نماید ولی قدر مسلم آن است که او در این مسئله نه دیدگاه اشعری را به تمام و کمال می‌پذیرد و نه دیدگاه اهل اعتزال را و سعی می‌کند نظری

میان آن دو ارائه دهد؛ چنان که می‌گوید:

کسی که بگوید تمام فعل بنده از جانب خودش است در دام قدر افتاده است و کسی که فاعلیت عبد نسبت به فعلش را نفی کند به جبر گرفتار شده است و هر دو آنها به دور از حق است، راه درست پذیرش فاعلیت عبد توأم با اقرار به قضای الهی است. (همو، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۸۹)

رازی همچنین نقش و تأثیر اسباب و مسببات ظاهری را می‌پذیرد و می‌گوید:

اگر اسباب مذکور هیچ تأثیری نمی‌داشتند، هیچ گاه انسان در مسیر گزینش اسباب و علل تردید نمی‌نمود و در حل مشکلات و رفع موانع به دیگران رجوع نمی‌کرد و در گرفتاری‌ها جز حرمان و یأس و حزن راهی دیگر نداشت. (همان)

او در تفسیر کبیر در مواضع متعددی اختیار انسان را تأیید می‌نماید چنان که در مقام پاسخ گفتن به معتزله که انسان را قادر و فاعل افعال خود می‌دانند می‌گوید در قادر بودن انسان تردیدی نیست و انسان قادر به انجام و ترک است، وی تزکیه انسان را به اراده و اختیار خودش می‌داند. (همان: ۱۸۸) وی در جایی دیگر انسان را قادر به رسیدن به درجه‌ای می‌داند که بتواند با اراده و نگاه خود بیمار را شفا دهد و یا شخص سالمی را بیمار نماید. (رازی، ۱۳۴۳: ۱ / ۵۰۹) یا در کتاب *معالم اصول الدین* به وضوح تفاوت افعال و حرکات ارادی انسان و آثاری را که از روی طبیعت اشیا صادر می‌شود، اشاره می‌کند. (همو، ۱۳۲۳: ۶۴ - ۶۳) همچنین رازی در *المطالب العالیه* نیز به صراحت بیان می‌دارد که انسان کارهایش را با قصد و اختیار انجام می‌دهد. (همو، ۱۹۸۷: ۷ / ۱۱۵) به‌طور کلی فخررازی در برخی موارد به مواضع معتزله گرایش دارد و سخن آنان را حق می‌داند و در مواردی پا در وادی جبر می‌نهد و به اشعری نزدیک می‌شود. سخن او در تفسیر کبیر بیشتر در تقابل با معتزله می‌باشد ولی از پذیرش صریح جبر نیز خودداری می‌کند. (همان: ۱۰۵ / ۹ - ۷۵)

قدر مسلم آن است که وی از حل مسئله مذکور به‌گونه‌ای که آرامش باطنی برایش حاصل شود ناتوان مانده است، به نظر نگارنده تزلزل فخر در این مسئله و بسیاری دیگر از آراء کلامی که او را به لقب امام‌المشککین ملقب نموده است را نمی‌توان ناشی از دأب و اوصاف روحی و روانی وی و بدون مبنای علمی و تأمل فکری در اندیشه‌های مذاهب رقیب دانست. چنان‌که اشاره شد او در همین مسئله ضمن توجه به نظریه کسب و تفویض هیچ کدام را به صراحت نمی‌پذیرد. از این‌رو در برخی آثارش انسان را مضطرب به ظاهر مختار می‌داند. (همو، ۱۴۰۱: ۷ / ۱۴۱؛ همو، ۱۹۸۷: ۲ / ۱۷۲) به نظر می‌رسد که از نظر ایشان دیدگاه تشیع (الامر بین الامرین) نسبت به سایر دیدگاه‌ها رجحان دارد هرچند از پس تبیین صحیح آن در مواجهه با علم، قدرت و مسئله قضا و قدر بر نیامده است. از یک طرف وجود آیات فراوانی که ظاهراً دلالت بر اختیار

دارد و از طرف دیگر آیات فراوان دیگری که ظاهراً دال بر جبر است وی را بر آن داشته است تا در جستجوی راهی میان جبر و اختیار باشد، تا اثبات کند که این دو دسته از آیات با هم ناسازگار و متناقض نیستند. (همو، ۱۴۰۱: ۱۰ / ۱۵۲)

ج) امامت

مذاهب اسلامی تفاسیر گوناگونی از امامت و خلافت دارند. اهل سنت خلافت را زعامت و رهبری جامعه اسلامی می‌دانند. طبق این دیدگاه خلافت یعنی حکومت. (جرجانی، بی‌تا: ۸ / ۳۵۰ - ۳۴۹) اما از دیدگاه شیعه حکومت بخشی از امامت و خلافت می‌باشد. زیرا که امام یعنی جانشین پیامبر است و جانشین آن حضرت باید از تمامی شئون ایشان جز نزول وحی برخوردار باشد. به همین سبب متکلمان شیعه، عصمت امام از تمام امور قبیح و معاصی را ضروری دانسته‌اند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۲۲؛ علم الهدی، ۱۴۰۵: ۴۲۹) چنان که شیخ صدوق می‌گوید: «به اعتقاد ما پیامبران و فرشتگان و ائمه علیهم‌السلام همگی از هرگونه ناپاکی و گناهی اعم از صغیره و کبیره معصوم هستند». (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۹۶)

فخر رازی همانند اهل تشیع امامت را امری واجب می‌داند. با این تفاوت که وی مثل بیشتر پژوهشگران و نظریه‌پردازان اهل سنت، امامت را مسئله‌ای فقهی قلمداد می‌نماید نه مسئله‌ای کلامی. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۱۸۵) وی در مقام رد و نقد دیدگاه‌های رقیب - به‌ویژه اهل تشیع - به مجادلات کلامی روی می‌آورد، گویی عملاً مسئله مذکور را در قلمرو مسائل کلامی جای می‌دهد.

از دیدگاه فخر رازی، امامت، ریاست عمومی در امور دینی و دنیوی است. تعریف فوق دو رکن اساسی دارد: دینی و دنیوی. اصل نخست وجود امام را برای اقامه شعائر دینی ضروری می‌داند. بنا به اصل دوم وجود امام از آن رو که مانع از بروز فساد و ناهنجاری اجتماعی می‌شود، واجب است. به گفته فخر رازی ولایت قضات و فرمانروایان به دلیل غیر عام بودن در امور دینی و دنیوی - محدودیت حدود اختیارات - از تعریف فوق خارج می‌باشد. (رازی، بی‌تا: ۲ / ۲۱۹)

فخر رازی همانند اهل تشیع پاس داشت شریعت از تحریف و تغییر را اصلی واجب دانسته و می‌گوید:

بر فرض معصوم نبودن حافظ شریعت، نقل شریعت توسط او برای دیگران محل تردید خواهد بود: وی حافظ مذکور را که واجد صفت عصمت است، «اجماع» می‌داند، (رازی، بی‌تا: ۲ / ۲۶۵)

استدلال وی در این مسئله در دو کتاب *الاربعین فی اصول الدین* و *تفسیر کبیر* مشابه یکدیگر است. همچنین در جایی دیگر در باب عصمت امام می‌گوید: «من نمی‌گویم که امام معصوم نیست بلکه می‌گویم امام واجب‌العصمة نمی‌باشد». (همان: ۲۶۳)

چنان که گفته شد ایشان متکلمی اشعری مذهب است که گرچه در برخی مسائل، دیدگاهی مغایر و مخالف اشعری دارد و حتی به روشنی به رد سخن او می‌پردازد ولی همچنان به مذهب کلامی اشاعره پای بند است. در مسئله امامت، همانند آنان، نصب امام را واجب فقهی (شرعی) می‌داند نه (کلامی) عقلی و 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. (رازی، ۱۳۲۳: ۱۵۹) از نظر ایشان اصل نصب امام، واجب و شرط تحقق آن بیعت است. (رازی، بی تا: ۲ / ۲۶۹) رازی شرط تحقق فواید امامت را وجود ویژگی‌هایی در شخص امام می‌داند که از جمله می‌توان به این موارد اشاره نمود: اجتهاد، حسن رأی، سیاستمداری، شجاعت، عدالت، مرد بودن، آزاد بودن، بلوغ، عقل و قریشی بودن. (همان: ۲۲۸)

با تأمل در سخنان رازی در کتاب *المطالب العالیه من العلم الالهی* که به روشنی دیدگاه امامیه را در مسئله عصمت امام و امام غایب تأیید می‌نماید، (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۵) آیا ایشان ویژگی مذکور را در مسئله امامت به‌عنوان یک اصل می‌پذیرد؟ بر فرض منفی بودن پاسخ پرسش مذکور، قدر مسلم آن است که او دیدگاه اشعری را نیز در باب ویژگی‌های امام به تمام و کمال نمی‌پذیرد، چنان که در مسئله افضل بودن امام، به دیدگاه معتزله نزدیک می‌شود. (همو، ۱۴۰۱: ۳۲ / ۱۲۴)

سخن فخر رازی در کتاب *المطالب العالیه من العلم الالهی* در باب نظریه امامیه در مسئله امامت با آنچه در سایر آثارش از جمله تفسیر کبیر می‌گوید متفاوت است. او در *المطالب العالیه* در مبحث نبوت و تأثیرگذاری پیامبر بر سایر انسان‌ها، بحث نسبتاً مستوفایی مطرح می‌کند که تشابه زیادی به دیدگاه امامیه در باب مقام معنوی امام و ولایت تکوینی او دارد. وی 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 دلیلی مطمئن بر حقانیت و صدق ادعای او باشد. از نظر ایشان این دلیل معقول‌تر و قوی‌تر بوده و با شبهات کمتری مواجه است. وی تحقق طریق مذکور را در گرو مقدماتی می‌داند، از جمله شناخت حق از آن‌رو که حق است و شناخت خیر به‌منظور عمل به آن. حصول این دو امر موجب کمال نفس در قوای نظری و عملی‌اش گردیده و واجد چنین نفسی از دیدگاه فخر رازی همان «شخص کامل» است که کمالش در گرو دو چیز است: ۱. کمال قوه نظری نفس به‌گونه‌ای که صور اشیا و حقایق امور در آن تجلی تام یافته و از هرگونه خطا و لغزشی (اشتباه و نسیان) به دور باشد. ۲. کمال قوه عملی نفس به‌گونه‌ای 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 یافته‌اند. (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۴)

از این‌رو وی انسان‌ها را سه گروه می‌داند: ۱. کسانی که در هر دو قوه «نظری و عملی» ناقص هستند؛ این گروه توده مردم می‌باشند؛ ۲. کسانی که در هر دو جنبه مذکور کامل شده‌اند ولی هرگز نمی‌توانند منشأ

اثر در انسان‌های ناقص واقع شوند، این دسته همان اولیای الهی هستند؛ ۳. کسانی که در هر دو بعد فوق به کمال رسیده‌اند و می‌توانند در سایر انسان‌ها نیز منشأ اثر واقع شوند و آنها را از حضيض نقصان به اوج کمال برسانند، این گروه پیامبران الهی هستند. (همان: ۱۰۵)

رازی در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز می‌گوید: ناگزیر باید شخص کامل در میان توده مردم باشد تا مردم با اقتدا به او مسیر کمال را طی نمایند. (رازی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۸۹) وی در جایی دیگر می‌گوید:

کمال و نقصان به شدت و ضعف در انسان‌ها یافت می‌شود، 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 بوده و در بالاترین کمالات انسانی قرار داشته و واجد درجه‌ای از مقام فرشتگان است. (همو، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۵)

او جهت تأیید مدعای خویش دلیل نقلی یا عقلی خردپسندی نمی‌آورد و 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 بوده و هادی و راهنمای آنان باشد. متصوفه چنین فردی را «قطب عالم» می‌نامند. وی سخن متصوفه را پذیرفته و می‌گوید:

از آنجا که برترین بخش این عالم (سفلی) انسان است که خود دارای قوای نفسانی نظری و عملی می‌باشد، 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 داراست، وجود چنین شخصی (قطب عالم) در هر زمانی ضروری است و مقصود اصلی آفرینش این عالم عنصری، وجود چنین شخصی می‌باشد و جای هیچ تردیدی نیست که چنین مخلوقی، مقصود بالذات آفرینش بوده و کامل است. (همو، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۵)

از دیدگاه فخررازی انسان‌های ناقص مخلوق بالعرض هستند نه بالذات، بنابراین از آنجا که وجود اشخاص ناقص انسانی، غیرقابل انکار است و عقل به روشنی 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: ۱۰۶)

فخررازی پس از بیان مطالب و مقدماتی می‌گوید:

و گروهی از شیعیان (امامیه) چنین فردی را امام معصوم نامیده‌اند و گاهی آن را با لفظ

«صاحب الزمان» یاد کرده و می‌گویند که او غایب است. و آنان در هر دو وصف (عصمت امام و غیبت آن) صادق هستند.» (همان: ۱۰۷)

از دیدگاه رازی عبور از مراتب پایین انسانی و رسیدن به مقامات عالیه آن در گرو داشتن راهنمایی کامل است. انسان به تنهایی نمی‌تواند به مقامات مکاشفه و هدایت راه پیدا نماید مگر اینکه به پیر و راهنمایی اقتدا کند تا او را به راه راست هدایت و در آن استوار نگه دارد. زیرا بیشتر انسان‌ها به دلیل نقصان ذاتی و ضعف عقلی از تمیز حق از باطل ناتوان هستند. بنابراین وجود راهنمای «کامل» که انسان‌های «ناقص» به او اقتدا کنند و از نور عقل و معرفت او بهره مند گردند و به مدارج کمال و سعادت راه یابند ضروری است. (رازی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۹۰)

وی در باب ضرورت وجود راهنمای «کامل» می‌گوید، باید در دنیا شخصی باشد که اشرف اشخاص این عالم و کامل‌ترین و برترین و شکوهمندترین آنها باشد و دیگران تحت فرمان و پیروی او قرار بگیرند، همچنان‌که در عالم ارواح چنین است. گفتنی است که فخررازی فقط واژه «کامل» را به کار می‌گیرد و از لفظ «انسان کامل» استفاده ننموده است، ظاهراً نخستین بار این مبحث توسط محی الدین ابن عربی، پدر عرفان نظری و معروف به شیخ اکبر مطرح شده است. (Chittick, 2006: 50)

از نظر رازی روحانیات از نظر کمالات با یکدیگر در یک درجه نمی‌باشند بلکه برخی فراتر و برخی فروتر هستند. در عالم روحانیات، یک روح کامل وجود دارد که دیگران پیرو محض او می‌باشند، همین قاعده در عالم جسمانیات نیز حاکم و صادق است. بنابراین مُطاع اول در عالم روحانیات و مطاع دوم در عالم جسمانیات می‌باشد و میان آن دو مجانست و مقارنت و ملاقات برقرار است. عالم روحانیات و جسمانیات از یکدیگر جدایی ناپذیرند، زیرا عالم جسمانی فرع و سایه و پرتو عالم روحانی بوده و کاملاً متأثر از آن است، سعادت دنیوی و اخروی در گرو اطاعت از مطاع اول و دوم (یعنی وجود کامل روحانی در عالم روحانیات و وجود کامل جسمانی در عالم جسمانیات) می‌باشد، رازی رسول بشری را مصداق وجود کامل عالم جسمانی می‌داند. (رازی، ۱۴۰۱: ۱ / ۲۶۷)

به هر حال از نظر ایشان وجود راهنما یا پیر و مرشد که در اصطلاح عرفای معاصر وی یا پس از ایشان «انسان کامل» نامیده می‌شد، ضروری است. (همو، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۵)

گفتنی است که تأیید و تصدیق فخررازی نسبت به دیدگاه اهل تشیع که وجود امام معصوم را در هر زمانی ضروری می‌دانند، نمی‌تواند همانند نگاه کلی اهل سنت به مسئله ولایت ائمه شیعه باشد، فخر به صراحت اعتقاد امامیه به وجود امام معصوم در هر عصر را حق می‌داند. (همان: ۱۰۶) درحالی‌که چنین مدعایی در بین هیچ یک از متکلمان هم‌مشرک وی مورد پذیرش نبوده است.

هیچ انسانی بدون اقتدا به چنین موجود کاملی به سعادت نخواهد رسید، رازی دیدگاه اهل تشیع را در باب ضرورت وجود امام معصوم در هر زمانی، ناشی از همین اصل کلی نظام آفرینش می‌داند و بر همین اساس

می‌گوید باور اهل تشیع بر ضرورت وجود امام غایب معصوم نیز - که به دیدگاه اهل تصوف بر ضرورت وجود مخلوقی «کامل» نزدیک می‌باشد به منظور راهنمایی و دستگیری دیگران جهت نیل به سعادت دنیوی و اخروی - حق می‌باشد. (Shihadeh, 2006:139-140)

چنان‌که ملاحظه می‌شود از دیدگاه رازی باید در هر زمانی، شخصی وجود داشته باشد - گرچه غایب باشد - که حامل تمام صفات کمال بوده 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 بوده و «فرید عصر» خود می‌باشد. چنین عصری ممکن است پس از هر چند هزار سال محقق گردد. 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 است که قائم مقام پیامبر بوده و صاحب شریعت می‌باشد. نسبت سایر انسان‌ها به «صاحب دور» همچون نسبت کوكبی از كواكب این سیاره به خورشید است و نسبت عوام الناس (توده مردم) به «اصحاب ادوار» همچون نسبت حوادث این عالم به خورشید و ماه و سایر كواكب می‌باشد. بی‌شک عقول افراد ناقص به وسیله عقول اصحاب ادوار به کمال می‌رسد. (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۷)

فخررازی استدلال فوق را نه در مرحله اول حیات علمی خویش که به شدت یک عقل‌گرای افراطی آن هم از نوع متکلم جدلی است بلکه در مرحله دوم حیات علمی خود مطرح می‌کند که هم از پختگی فکری نسبی برخوردار است و هم به دلیل استوار نمودن کلام خود به قرآن و عرفان هرگز از آن ابراز پشیمانی نمی‌کند. پس، این ادعا که گفته شود، فخررازی از مدعای خویش مبنی بر پذیرش عصمت برخی افراد (به غیر از پیامبران) از آن جمله تأیید و موجه دانستن قول اهل تشیع در مسئله عصمت پشیمان گردیده (زرکان، ۱۹۶۳: ۲۷) و بعد آن را تصحیح نموده، مردود است.

رازی در مسئله امامت در عین حال که یکی از منتقدان دیدگاه اهل تشیع است، ولی آن را از این جهت که اصل وجود شخص معصوم را در هر زمانی ضروری می‌دانند، موجه می‌داند و شرط رسیدن به کمال و سعادت را وجود چنین شخصی در میان مردم می‌داند.

در خاتمه متذکر می‌گردد چنان‌که پژوهشگران افکار و اندیشه‌های فخررازی می‌دانند استخراج و استنباط دیدگاه‌نهایی و اصلی وی در برخی مسائل کلامی بسیار دشوار است. همین اصل (گوناگونی دیدگاه‌های رازی، حتی در موارد تعارض غیر قابل جمع برخی آنان) باعث شده است که محققان او را شخصیتی چند

چهره و دارای ادوار متعدد حیات علمی و فکری بدانند. (چنان که در اوایل مقاله اشاره شد) و وی را با عنوان امام مشککین یاد کنند ولی با تأمل و بررسی آراء امام فخر درمی‌یابیم که قدرت تحلیل، حوصله وافر و تسلط او بر دیدگاه‌های کلامی پیشینیان ستودنی است. فخررازی، اشعری متولد شد و اشعری زیست و اشعری نیز فوت شد اما در پاره‌ای از باورهای کلامی به دلایلی از جمله ضعف مبانی و دلایل اشعری از دیدگاه‌های وی فاصله گرفت و به سایر مذاهب از جمله در مواردی به اندیشه‌های شیعی نزدیک می‌شود. البته این مدعا به معنای نفی مطلق تفکر اشعری و پذیرش مذهب تشیع نیست.

نتیجه

تفکر انتقادی فخررازی بر هیچ محققى در حوزه کلام و الهیات پوشیده نیست. وی به نقد معتزله و شیعه پرداخته و در مواردی با اشعری مخالفت می‌کند و به نقد پاره‌ای از دیدگاه‌های او می‌پردازد. تسلط ویژه امام فخر بر آراء و اندیشه‌های کلامی و آیات و روایات و قدرت تحلیل و نقد، یکی از دلایل دشواری کلام وی است. با دقت و تأمل در آثار مهم فخررازی می‌توان شواهد و ادله زیادی بر دوگانگی برخی دیدگاه‌های وی یافت که این خود حکایت از تکامل و تحول فکری و علمی او دارد. دیدگاه‌های فخررازی در پاره‌ای از مسائل به اندیشه‌های شیعی نزدیک می‌شود. از مهم‌ترین محورهایی که وی مواضع شیعی را تا حدودی می‌پذیرد مسئله ولایت، مهدویت، ضرورت وجود شخص کامل (امام) در هر زمان، نفی تفویض، نفی ظاهری جبر، پذیرش تأویل در برخی آیات، مسئله صفات خدا و ... می‌باشد. رازی در مسئله جبر و اختیار، علیرغم اعتراف به بداخت اختیار انسان، نمی‌تواند میان اختیار و توحید افعالی و قدرت و علم ازلی الهی و قضا و قدر جمع و تبیین خردپسندی ارائه نماید. مسلماً با توجه به سخنان رازی در مسئله جبر و اختیار نمی‌توان وی را جبرگرای محض نامید. نهایتاً می‌توان تمایل وی به پذیرش اختیار (نظریه الامر بین الامرین) را پذیرفت. رازی با طرح دلیلی مبنی بر مراتب موجودات و انسان‌ها و پذیرش قدرت تأثیرگذاری «شخص کامل» بر افراد ناقص، نتیجه می‌گیرد که واجب است میان انسان‌ها در هر عصری چنین شخصی وجود داشته باشد. از دیدگاه او چنین شخصی یا نبی صادق و یا شخص دیگری است که افضل مردم می‌باشد. وی براساس همین دلیل دیدگاه امامیه را در باب امام معصوم و صاحب الزمان غایب علیه السلام تصدیق می‌کند. البته میان دیدگاه رازی و اهل تشیع در مسئله امامت از جمله چگونگی غیبت امام زمان تفاوت‌هایی وجود دارد که پرداختن به آن مستلزم مقاله‌ای دیگر است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۴ ق، اعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید.

۳. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۲، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
۴. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۹ ق، *رسالة الى اهل الثغر*، بیروت، مؤسسه علوم القرآن.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، ترجمه احمد فهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. جرجانی، میر سید شریف، بی‌تا، *شرح المواقف*، قم، منشورات الرضی.
۷. حلّی، علامه، بی‌تا، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبه المصطفوی.
۸. رازی، فخرالدین، ۱۳۲۳ ق، *معالم فی اصول الدین* (حاشیه محصل)، المصر، المطبعة الحسينیه.
۹. رازی، فخرالدین، ۱۳۴۳ ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، انتشارات بیدار. (نسخه الکترونیکی، کتابخانه حکمت اسلامی، مرکز نور)
۱۰. رازی، فخرالدین، ۱۳۵۳ ق، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۱. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۱ ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دارالفکر.
۱۲. رازی، فخرالدین، ۱۹۸۷ م، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۳. رازی، فخرالدین، بی‌تا، *نهایه العقول فی درایه الاصول*، نسخه الکترونیکی، کتابخانه حکمت اسلامی، مرکز نور.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، *درآمدی بر علم کلام*، قم، دارالفکر.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۷، *کلام تطبیقی*، قم، انتشارات جامعه المصطفی العالمیه.
۱۶. روژه، آرنالدز، ۱۳۶۵، «*مسیحیان بنا بر تفسیر فخر رازی در قرآن*»، *مجله معارف*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، نشر دانشگاهی، ص ۲۹۸ - ۲۸۵.
۱۷. زرکان، محمد صالح، ۱۹۶۳ م، *فخرالدین الرازی و آراوه الکلامیه و الفلسفیه*، بیروت، دارالفکر.
۱۸. شریف، میان محمد، ۱۳۶۵، *تاریخ فلسفه در اسلام*، نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۵، *الملل والنحل*، ترجمه، محمد فتح‌الله بدران، قم، منشورات رضی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۰ ق، *اسفار*، بیروت، دارالحیاء التراث العربی.
۲۱. طاهری عراقی، احمد، ۱۳۶۵، «*زندگی فخر رازی*»، *مجله معارف*، تهران، نشر دانشگاهی، ص ۲۸ - ۵.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *تجرید الاعتقاد*، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۴. علم الهدی، علی بن الحسین، ۱۴۰۵ ق، *رسائل الشریف مرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۵. مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *آموزش فلسفه*، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۶. معتزلی، عبدالجبار، ۱۴۱۶ ق، شرح الصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.
۲۷. نعمان، شبلی، بی تا، تاریخ علم کلام، محمدتقی فخر داعی، تهران، نشر اساطیر رازی.
28. Chittick, C. William, 2005. *the sufi Doctrine of Rumi*, Fire word by Seyyed Hossein Nasr. World Wisdom inc.
29. Shihadeh, Ayman, 2006. *The Teleological Ethics of Fakhr Al - Dina Al - Razi*. Edited by H. Daiber and D. pingree volume Lxiv. Brill Leiden . Boston.

