

نقد و بررسی دیدگاه فخر رازی پیرامون مسأله رؤیت الهی

غلامعباس حسنونند^۱، علی‌الهداشتی^۲، بابک عباسی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۳/۲۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۲)

چکیده

یکی از مباحث کلامی، بحث رؤیت خداوند، خاصه در روز قیامت است که اشاعره و امامیه در آن اختلاف نظر دارند؛ اشاعره جواز رؤیت در روز قیامت، در مقابل امامیه به عدم آن معتقدند؛ هر کدام این دو با استدلال بر آیات شریفه: «مرا نخواهی دید لیکن به‌سوی کوه بنگر که اگر بر جای خود آرام گرفت مرا خواهی دید» (۱۴۳/اعراف)، «وَجُوهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ...» (۲۳/قیامت) و: «لاتدرکه‌الابصار و هو یدرکه‌الابصار...» (۱۰۳/انعام)، در صدد اثبات دیدگاه خویش بر آمده‌اند. در این مقاله دیدگاه کلامی فخر رازی، تحلیل و بررسی شده، و سعی گردیده میزان تأثیر و تأثیر از فلاسفه و متکلمان قبل و بعد در نوع نگاه وی و نقدهای وارده بر دیدگاه رازی، مشخص و دیدگاه نهایی وی که کشف و رؤیت قلبی است و اختلاف چندانی با امامیه ندارد روشن می‌شود.

واژگان کلیدی: رؤیت، فخر رازی، اشعری، غزالی، رؤیت باطنی.
پژوهش‌های فلسفی و کلامی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دکتری گروه کلام- فلسفه دین و مسائل کلامی جدید، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، نویسنده مسئول:

Email: hasanvand_pnu@yahoo.com

۲- استاد گروه فلسفه دانشگاه قم، قم، ایران.

Alibedashti@gmail.com

۳- استادیار گروه فلسفه واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

Email: Babbaasi@gmail.com

۱. بیان مسأله

مسأله جواز رؤیت خداوند یا عدم آن از جمله مباحث کلامی مهم بین متکلمان و مفسران مسلمان است که هر یک از دو فرقه اشاعره و امامیه بر آن اقامه دلیل نموده و به عنوان سند ادعای خویش، به تفسیر آیات شریفه قرآن مانند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»، (انعام/۱۰۳)، آیه: «قَالَ لَنْ نُرَآنِي وَ لَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَانِي»، (اعراف/۱۴۳) و آیه: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»، اشاره نموده‌اند، (قیامت/۲۳)، [۲۲، ج ۱۳: ص ۱۳۰-۱۳۹]؛ [۴۳، ص ۳۲۲]؛ [۴۰، ج ۷: ص ۲۹۲].

مفسران هر گروه، آیات پیش گفته را سند ادعای دیدگاه خویش دانسته و مطابق شیوه خود بدان‌ها اقامه دلیل نموده‌اند؛ روش هر گروه در استناد و کیفیت آن با تأکید بر دیدگاه فخر رازی در این پژوهش بررسی گردیده تا صحت و سقم هر یک نمایان گردد؛ لذا ضروری می‌نماید با یاری گرفتن از ادله نقلی و عقلی، مدعای فخر رازی تحلیل و بررسی شود. نخست به طرح و تبیین دیدگاه وی و سپس تحلیل و بررسی و نقد نظر ایشان از منظرهای مختلف خواهیم نشست. این بررسی می‌تواند به برداشت دقیق ما از آیات قرآن کمک نماید. از سوی دیگر مسأله رؤیت و ابصار به لحاظ اهمیت آن در معرفت‌شناسی می‌تواند تأثیر زیادی در بحث‌های مربوط به معرفت خداوند داشته باشد. فخر رازی در برخی آثار مانند «الاربعین»، «مفاتیح الغیب»، «المحصل» و «تفسیر کبیر» مدعی رؤیت خداوند است.

۲. طرح پرسش‌های اصلی و فرعی

دیدگاه وی در مورد رؤیت چیست؟ و آیا در تمام آثار خود یک نگاه خطی به مسئله دارد یا تنوع مواجهه دارد؟ آیا معتقد به رؤیت در دنیا است یا آخرت و یا هم در دنیا و هم در آخرت؟ کیفیت رؤیت از نگاه وی چگونه است؟

۳. پیشینه محققین سابق مسأله

قبل از فخر رازی بحث رؤیت خداوند در آثاری همچون: کتاب الرّد علی الزّنادقه (ابن حنبل، ۳۹۳ق)؛ الابانه اللمع و مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ [۲، ص ۲۱]؛ احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی؛ التوحید ابومنصور ماتریدی [۴۹، ص ۵۹-۶۴]؛ در

نهایه الاقدام شهرستانی [۳۶، ص ۳۵۷-۳۶۹]؛ رؤیه الله جل و علا (دارقطنی، ۱۴۲۶ق)، مطرح بوده است.

ابوالحسن اشعری بر آن بود که خداوند در روز قیامت قابل رؤیت است و افراد مؤمن هنگام رستاخیز می‌توانند به دیدار چهره خداوند متنعم شوند و خدا را با چشم ببینند [۲، ص ۲۱]. اشعری رؤیت خدا را در «الابانه» و «اللمع» بررسی و به دلیل اهمیت مسئله رؤیت، بحث خود را در «الابانه» با «رؤیت» در آخرت آغاز می‌نماید. وی در اثبات رؤیت به ادله نقلی استناد و بر آن است که چون این مسأله با اصل توحید منافات ندارد، قابل تأویل نیست؛ زیرا ظاهر آیات قرآن برای ما حجت است و... همان، [۲، ص ۲۱]. وی بحث خود را در «الابانه» با آیه: «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (قیامت، ۲۳-۲۲) که مهم‌ترین دلیل نقلی اشاعره است آغاز و بر مفهوم کلیدی «نظر» متمرکز می‌شود. وی همه احتمالات معنایی «نظر» بجز رؤیت را ردّ نموده، تنها معنای صحیح آن را رؤیت می‌داند و در «اللمع» بدان تصریح می‌نماید. وی می‌گوید طبق آیات ۲۳-۲۲/قیامت، مؤمنان در آخرت قادر به رؤیت خدا با چشم سر هستند و آیه ۱۴۳/قابلیت رؤیت خداوند را اثبات می‌نماید همان، [۲، ص ۱۹-۳۳]. وی به آیات دیگری چون: «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار...» (۱۰۳/انعام) استناد و تفسیر درست «لاتدرکه الابصار» را عدم رؤیت خدا با چشم می‌داند. از نظر وی این آیه با رؤیت خداوند در قیامت منافات ندارد، چون تنها رؤیت خدا را در دنیا مردود می‌شمرد و...؛ همان، [۲، ص ۲۴].

نتیجه اینکه اشعری با توجه به آیه ۲۲ و ۲۳ قیامت معتقد به رؤیت خدا با چشم سر و در ۱۰۳/انعام معتقد به عدم رؤیت خدا با چشم سر است.

- دیدگاه غزالی: وی می‌گوید: «خدا در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است، چنانکه او را در این جهان بی چون و بی چگونه می‌دانند و در آن جهان بی چون و بی چگونه بینند، که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست» [۴۷، ش، ۱، ص ۱۲۵]؛ همان، [۴۷، ش ۶].

۴. پیشینه و نتیجه پژوهش‌های معاصر

در مسئله رؤیت پژوهش‌های مختلفی صورت پذیرفته، است مهم‌ترین آنها عبارتند از:
- مقاله؛ مؤدب، سیدرضا، ۱۳۸۵، وی ضمن بررسی دیدگاه امامیه، اشاعره و معتزله، به بیان دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص عدم رؤیت و نقد نظر رازی پرداخته، رؤیت بصری را ملازم جسمانیت و جهت و مکان می‌داند. شریعتی، رحمت الله، ۱۳۸۶ در

مقاله‌ای با تبیین نظر شیخ طوسی در نفی رؤیت خدا، دیدگاه اندیشمندان اهل سنت را نقد می‌کند. جعفری، محمدعیسی، هفت آسمان، ۱۳۸۹ دیدگاه اشاعره با ابن عربی در مسأله رؤیت خدا را مقایسه می‌کند؛ باطنی غلامرضا، ۱۳۸۹ این پژوهش درصدد واکاوی رؤیت خدا در معتقدات معتزلی، اشعری و شیعی است و آن را با نظریات عرفانی تطبیق و مقایسه می‌نماید؛ توکلی، محمدهادی، ۱۳۹۳...؛ مهاجر، مصطفی، سراج منیر، ۱۳۹۷ اختلاف بین اهل سنت در مسئله رؤیت خدا بررسی می‌شود؛ محمد جعفری، رسول، صیدی، محمود، ۱۳۹۸، تحلیل ادله اشاعره و معتزله درباره رؤیت الهی و نقد آنها با روایات اهل بیت (ع) است؟ و

- کتاب: رؤیت خداوند در این جهان و جهان دیگر، مکارم شیرازی، ناصر، توکل، سید عبدالمهدی، ۱۳۹۶، در این کتاب بحث بر سر رؤیت با چشم سر است نه رؤیت قلبی. حسینی، سید حسن، دانشگاه تهران، ۲۲۵۲، بررسی اختلافات رازی و خواجه به‌ویژه رؤیت؛ رؤیه الله بین‌التنزیه والتشبیه، عبدالکریم بهبهانی، قم، ۱۳۹۲، نویسنده: باور به رؤیت بصری در قیامت عقلا" و شرعا" صحیح نمی‌باشد. رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف، نصرالله پورجوادی؛ مؤلف: دیدار با خداوند در آخرت از جمله عقاید صوفیانه است. کتاب رؤیه الله اثر آیت الله سبحانی؛ رؤیت خدا را نظریه‌ای وارداتی از یهود دانسته و در صدد ابطال این نظریه و دفاع از دیدگاه شیعه با براهین عقلی است.

نتیجه

اینکه درباره نظریات فخر رازی چه در قلمرو تفسیر، چه در حیطه کلامی و اعتقادی، تحقیقات بسیاری صورت پذیرفته است. لکن عیب این پژوهش‌ها، کلی‌نگری و پیش‌داوری در مسأله رؤیت از نگاه رازی است. لذا بر آنیم تا نگرشی دوباره به نظریات وی در بحث رؤیت خدا داشته باشیم، تا از این زاویه کیفیت مسئله و میزان مطابقت دیدگاه‌های وی در مسئله رؤیت را با اشاعره دریافته، حدود پایبندی وی را به نگرش اشاعره درباره رؤیت خدا روشن نمائیم. رازی در پی حقیقت، گاه به ماتریدیه گرایش و زمانی سمت تفکر ضرار می‌رود، و در نهایت رؤیت خدا در قیامت را «کشف» و «رؤیت قلبی» یافته و پس از تحیر فراوان، نظر مبتنی بر سخنان ائمه: از زمان حضرت امیر (ع) را می‌پذیرد. به نظر می‌رسد اگر رؤیت از معنای حسی خارج و در معنایی معقول به کار رود، آنگاه می‌توان گفت که نزاع فکری میان عدلیه و اشاعره (متأخر)، یک جدال لفظی

است؛ زیرا امامیه رؤیت حسی را مردود می‌شمارد، حال آنکه آنچه مورد پذیرش اشاعره است، کشف و شناخت بیشتر خداوند در قیامت است. برخی اشاعره معنای رؤیت را تعدیل و تغییر دادند، لکن در تغییر این دیدگاه که با چشم انجام می‌شود تغییر داده نشده، هم در نگاه متقدمان و هم متأخران، چه رؤیت حسی و چه انکشاف ابهام وجود داشته، از هم متمایز نشده‌اند.

السبکی شاگردان و پیروان اشعری را به شش طبقه تقسیم می‌کند و فخر رازی در طبقه ششم شاگردان وی قرار می‌گیرد [۳۳، ج ۳، ص ۳۶۵-۳۷۲].

دوره حیات رازی (۵۴۳-۶۰۶ هـ) از جهات بسیاری با سیر زندگانی غزالی شباهت دارد. وی در آغاز از طریقه اشعری حمایت کرد، لکن سرانجام به این باور رسید که طریقه اشعریه فقط برای عوام مناسب است... متکلمان پیش از رازی به‌طور گسترده تحت تأثیر اسلاف خود بودند اما رازی و همفکرانش ضمن انتقاد از بزرگانی چون فارابی و ابن سینا در فلسفی کردن کلام به آثار آن‌ها تکیه داشته و بهره‌مند بودند و لذا برای دانستن کلام فراگیری فلسفه و منطق ضروری می‌نمود [۵۵، شماره، ۴۹-۵۰].

۵. امکان شناخت خدا

رازی در پاره‌ای از آثار خود از امکان شناخت ذات حق در «دنیا» سخن می‌گوید [۲۱، ص ۹۹-۱۰۰]. و اما در بیشتر آثار خویش، شناخت ذات خدا را نه در این جهان، بلکه تنها در «آخرت» ممکن می‌داند.

رازی در مورد شناخت مبدأ هستی در آثار گوناگون با دو نظریه موافق است:

۱. شناخت ذات خدا در این جهان: در پاره‌ای از آثار خود با نظریه عموم متکلمان موافقت کرده، شناخت ذات خدا را در دنیا ممکن می‌داند. وی با نقل نظریه ابوالبرکات بغدادی مبنی بر این که: حق تعالی دل‌های مردم را با معرفت ذات خود روشن می‌سازد، می‌نویسد: «نظریه ابوالبرکات بیانگر غایت تحقیق در این باب است» همان، [۲۱، ص ۹۹-۱۰۰].
۲. نظریه شناخت ذات در آن جهان: رازی در بیشتر آثار خود از نظریه ناممکن بودن شناخت خدا در دنیا سخن گفته، به صراحت از امکان چنین شناختی در «آخرت» دفاع می‌کند. وی بر اثبات غیرممکن بودن معرفت خدا در این دنیا چهار دلیل می‌آورد همو، [۱۸، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۷]. در *مفاتیح‌الغیب*، *نقدالمحصل*، *اربعین* و *البراهین* نیز از این نظریه دفاع می‌نماید [۲۲، ص ۱۳۰-۱۳۹]؛ [۴۲، ص ۳۱۵]؛ [۲۴، ص ۲۶۶]؛ همو، [۲۵، ج ۱: ۲۶۶-۲۶۷]، لکن چنین معرفتی را در «قیامت» ممکن

می‌داند. حتی در *اربعین و البراهین* بر تحقق این شناخت تصریح می‌نماید. در *البراهین* می‌نویسد: «و چون به دلایل سمعی، *رؤیت حق* درست شد، هر آینه در *وقت رؤیت*، این علم به ذات خدا حاصل آید» همان، [۲۵، ج ۱: ۲۰۶]، (نظریه نهایی فخر رازی در باب شناخت خداوند).

نگارنده: به نظر می‌رسد فخر رازی در بیشتر کتاب‌های خود از جمله: *اربعین، لوامع‌البینات، الاشارة، مباحث‌المشرقیه، تفسیر کبیر، المحصل*، از امکان «*رؤیت*» خداوند در آن جهان دفاع می‌کند و این نظریه نهایی وی می‌باشد. لذا می‌توان نتیجه گرفت در تمام آثار خود یک نگاه خطی نداشته بلکه در برخی معتقد به رؤیت خدا در این جهان و در برخی دیگر رؤیت را فقط در «*قیامت*» ممکن می‌داند و این نگاه بر دیدگاه‌های دیگر ارجحیت دارد همو، [۱۸، ج ۲، ص ۴۹۵-۴۹۷]؛ همو، [۲۲، ج ۱۳، ص ۱۳۰-۱۳۹]؛ همان، [۲۲، ج ۱۴، ص ۲۳۷-۲۴۵، ج ۳۰، ص ۲۲۶-۲۲۹]؛ همو، [۲۴، ص ۲۶۶]؛ همان، [۲۴، ص ۲۶۶-۲۶۷].

۶. روش شناخت خدا در نظام فکری فخر رازی

هستی خدا: رازی برای اثبات خدا گاه با لحن موافق با روش‌های مختلف پیشنهادی متفکرین مانند: روش عقلی - استدلالی همچون برهان امکان و وجوب خدا و ... و با روش متکلمان: از طریق برهان حدوث و ... و نیز شیوه تصوف و عرفان سخن می‌گوید و نسبت به تمام روش‌ها اظهار تمایل می‌کند همو، [۱۸، ج ۲، ص ۴۵۰-۴۵۱]، گاه بر شیوه‌ای خاص تأکید می‌ورزد: از روش فلسفی دفاع می‌کند و به شیوه فلسفی، از امکان وجود، به اثبات خدا می‌رسد [۴۳، ص ۲۴۲-۲۴۵] و براهین اثبات خدا را به گونه‌ای مبتکرانه طبقه‌بندی می‌کند؛ گاه روش صوفیانه را برترین روش خداشناسی بر می‌شمارد؛ گاه مانند سهروردی در *المطالب‌العالیه* از ترکیب فلسفه و عرفان سخن می‌گوید و از این معنا که اگر شیوه صوفیانه به مدد برهان عقلی برخیزد، برهان از خطا مصون می‌ماند [۳۲، ص ۱۹۵].

۷. گرایش به تصوف و عرفان

رازی با آنکه به کلام و فلسفه و به‌طور کلی به عقل و علوم عقلی، سخت گرایش داشت، سرانجام مانند غزالی به تصوف و عرفان گرایش پیدا نمود. غیر از تفسیر کبیر که از آراء صوفیانه رازی آکنده است، دیگر آثار وی همچون *المحصل، البراهین و اسرارالتنزیل* و ...

از اندیشه‌های خالی صوفیانه نیست، لکن «لوامع‌البینات» حکایت دیگری دارد. وی از کشف و شهود سخن گفته، می‌نویسد: «علم به باطن و معرفت به حقیقت با تصفیه باطن و با صاف کردن دل و گسستن از علائق مادی به بار می‌آید» [۱۵، ص ۱۷۰].

چنین به نظر می‌رسد که شناخت خدا از دیدگاه فخر رازی جنبه عارفانه دارد؛ چرا که در کتاب *لوامع‌البینات* از روشن شدن دل‌های برخی مردم با نور معرفت ذات حق در «دنیا»، سخن به میان می‌آورد، وی شناخت ذات خدا را در آن جهان در پی رؤیت حق تعالی - که از دیدگاه او گونه‌ای کشف به‌شمار می‌آید - ممکن می‌داند [۲۵، ج ۱، ص ۲۰۶].

۸. معنا شناسی رؤیت

رؤیت به معنی دیدن با چشم و نیز به معنی دانستن است [۷، ماده رؤیت]. راغب اصفهانی چهار معنا برای رؤیت آورده است: اول: بوسیله حواس مانند: «لَتَرَوْنَ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوْنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»، (تکاثر/۷-۶)، دوم: رؤیت به وسیله توهم و تخیل مانند: «لَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَقَّى الَّذِينَ كَفَرُوا»، سوم: رؤیت با تفکر مانند: «إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ»، (انفال/۴۸)، چهارم: رؤیت بوسیله عقل: مانند: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ»، (نجم/۱۱). رؤیت اگر با دو مفعول متعدی شود معنای علم می‌دهد مانند: «يَرَى الَّذِينَ أَتُوا الْعِلْمَ»، (سبأ/۶)، اگر با «إِلَى» متعدی شود «به معنای نظری که منجر به اعتبار است»، خواهد بود مانند: «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَيْبِكَ»، فرقان/۴۵، [۳۰، ص ۳۷۵]. در اصطلاح علم کلام رؤیت آن است که با دو چشم ظاهری آفریننده را توان دید یا نتوان دید [۴۴، ج ۲، ص ۱۴۶].

تعیین محل نزاع: رؤیت دنیوی به چیزی تعلق می‌گیرد که در جهت و مکان باشد. حال سؤال این است که آیا صحیح است «رؤیت» بدون مقابله و جهت، به ذات خدای متعال که منزله از جهت و مکان است، تعلق گیرد یا خیر؟ رؤیت را آن گونه که ما در دنیا ادراک می‌کنیم مقید به جهت و مکان است، اما اگر از نحوه دیگری از «رؤیت» که فاقد جهت و مکان بوده، سخن به میان آید زبان عقل ناکارا و بحث «رؤیت» از مسیر خود خارج می‌شود. لذا گفته‌اند: «رؤیت امری است که خدا در موجود زنده خلق می‌کند و مشروط به نور و مقابله و دیگر شرایط که حکماء بر شمرده‌اند نیست» [۱۱، ج ۸، ص ۱۱۵-۱۱۶].

۹. دیدگاه‌های مختلف در مسأله رؤیت خدا:

الف) دیدگاه مثبت: نظریه مجسمه و اشاعره: به نظر مجسمه خدای تعالی چون «جسم است» دیده می‌شود و اما به باور اشاعره، خدا با آن که «جسم نیست» به گواهی آیات قرآن خاصه آیه ۷/اعراف به‌عنوان دلیل نقلی و نیز بدان سبب که هر آنچه «وجود» دارد دیده می‌شود [برهان وجودی] قابل رؤیت است (نه با چشم سر).

ب) دیدگاه منفی: نظریه معتزله و امامیه: به نظر طرفداران این دیدگاه خداوند با چشمان سر دیده نمی‌شود، از آن رو که تنها پدیده حادث، ممکن و مادی قابل رؤیت است (برهان عقلی) و «وجود»، دلیل دیده شدن نیست (ردّ دلیل وجودی). همچنین آیات گوناگون قرآن خاصه آیه ۱۰۳/انعام، ناممکن بودن رؤیت را تأیید می‌کند [۳، ص ۱۳-۲۰]؛ [۳۶، ص ۳۵۷-۳۶۹]؛ [۱۲، ص ۷۱-۷۹]؛ [۳۵، ص ۲۳۰-۲۳۲]؛ [۴۲، ص ۳۱۶].

۱۰. دیدگاه فخر رازی در مسأله رؤیت

اما سؤالی که به نظر مهم می‌نماید این است که آیا دیدگاه فخر رازی درباره رؤیت خدا همان دیدگاه ابوالحسن اشعری است؟ و اگر تفاوت‌هایی بین نظریه او و اشعری وجود دارد ناشی از چه چیزی است؟

رازی به‌عنوان یک اشعری درباره امکان رؤیت الهی آن چنان به زیبایی ادله اشعری را تقریر نموده، که خواننده این مطالب در ابتدا تصور می‌کند سخن رازی، همان سخن اشعری است، لکن با اندکی تأمل روشن می‌شود که آیا رازی رؤیت را مانند اشعری تبیین می‌کند یا در این باره سخنی تازه دارد؟ به نظر می‌رسد فخر رازی در بیشتر کتاب‌های خود از جمله: *اربعین، لوامع‌البینات، الاشارة، مباحث‌المشرقیه، تفسیر کبیر، المحصل*، از امکان «رؤیت» خداوند در آن جهان دفاع می‌کند و این نظریه نهایی وی می‌باشد. لذا می‌توان نتیجه گرفت در تمام آثار خود یک نگاه خطی نداشته بلکه در برخی معتقد به رؤیت خدا در این جهان و در برخی دیگر رؤیت را فقط در «قیامت» ممکن می‌داند و این نگاه بر دیدگاه‌های دیگر ارجحیت دارد [۱۸، ج ۲، ص ۴۹۵-۴۹۷]؛ همو، [۲۲، ج ۱۳، ص ۱۳۰-۱۳۹]؛ همان، [۲۲، ج ۱۴، ص ۲۴۵-۲۳۷، ج ۳۰، ص ۲۲۶-۲۲۹]؛ همو، [۲۴، ص ۲۶۶]؛ همان، [۲۴، ص ۲۶۶-۲۶۷]. برای تبیین مطلب در چند مسأله باید بحث کرد:

الف) خدا فی نفسه قابلیت رؤیت دارد

رازی در تفسیر کبیر تحت هفت مسئله به بررسی مسأله رؤیت در ذیل آیه شریفه ۱۰۳/انعام: «چشم‌ها او را نمی‌بینند و ...» پرداخته، ضمن ردّ نظریه معتزله مبنی بر عدم امکان رؤیت خدا، به ذکر وجوه مختلف مسئله می‌پردازد [۲۲، ج ۱۳، ص ۱۳۰-۱۳۹]، در نقد معتزله که رؤیت را به معنای ادراک گرفته می‌گوید: «نمی‌پذیریم که ادراک بصری عبارت از رؤیت باشد؛ زیرا لفظ ادراک در لغت به معنای رسیدن و پیوستن است؛ چنانکه در قرآن کریم فرموده است: «قال اصحاب موسی انا لمدركون؛ (شعرا/۶۱) اصحاب موسی گفتند: تعقیب کنندگان به ما می‌رسند» و ... [۱۷، ج ۱۳، ص ۱۰۰].

رازی معتقد است اگر بتوان چیزی را با همه حدودش دید، ادراک بصری و چیزی را که نتوان با چشم به حدودش دست یافت، ادراک نامیده نمی‌شود. بنابراین رؤیت جنسی است که در زیر آن دو نوع واقع است: (۱) رؤیت احاطی (۲) رؤیت غیر احاطی؛ رؤیت احاطی همان ادراک است و نفی ادراک در این آیه به معنی نفی یک نوع از رؤیت است و نفی نوع موجب نفی جنس نیست.

لذا از نفی ادراک خداوند، نفی رؤیت او که یک نوع از آن دو نوع است لازم نمی‌آید همان، [۱۷]. وی معتقد است ادراک اخصّ از رؤیت و نفی اخصّ موجب نفی اعم یعنی رؤیت نیست. وی می‌نویسد: «اگر بپذیریم که ادراک بصری همان رؤیت است باز آیه: «چشم‌ها او را نمی‌بینند...» نمی‌تواند به معنای «عموم نفی» باشد و بگوئیم خدا در هیچ حالتی برای کسی در هیچ زمانی قابل رؤیت نیست. این لفظ و تعبیر تنها به معنای «نفی عموم» است و «نفی عموم» موجب ثبوت خصوص است همان، [۱۷]. نتیجه: خدا با هیچ چشمی از چشم‌های بشر در دنیا دیده نمی‌شود ولی فی حد ذاته «دیدنی» و رؤیت پذیر است.

به نظر می‌رسد که قول به تمایز بین دو مفهوم «ادراک» و «رؤیت» در سخن رازی از نظریه ماتریدی اخذ گردیده است [۴۹، ص ۶۱-۶۲]. و البته در میان اشاعره، پیش از رازی توسط ابوبکر احمد بیهقی به کار رفته [۶، ص ۹۷] اشعری به این نکته اهتمام نورزیده است.

نقد نگارنده: رازی از یک سو استدلال عقلی را در اثبات رؤیت ردّ و از دیگر سو دلیل سمعی در اثبات مطلوب اقامه می‌کند و این مفید فایده نیست؛ زیرا آیاتی که استناد می‌نماید، معنای رؤیت خدا از آنها اخذ نمی‌شود و ممکن است به مفهوم دیگری باشند و عجیب آنکه وی آیات و روایاتی را که امامیه در اثبات امامت علی (ع) آمده، با اینکه از

لحاظ فنی دلالت آشکاری بر مطلوب دارند، با آوردن احتمالی ضعیف مبنی بر این که این متون بر بزرگداشت و تعظیم علی (ع) دلالت دارند آنها را از اعتبار ساقط می‌داند [۲۸، ص ۱۷۳]، چگونه آیتی که در اثبات رؤیت الهی بدان‌ها استناد نموده با وجود احتمال خلاف، معتبر می‌داند. مضاف بر این، وی در «المباحث المشرقیه» استدلال می‌کند که خدا «نه جسم» است و «نه جوهر» و «نه عرض» همو، [۲۶، ج ۲، ص ۴۵۸-۴۶۸].

ب) امکان رؤیت خدا با حس ششم

رازی با توجه به آیه ۱۰۳/انعام در چند مقدمه و نتیجه می‌نویسد: کلمه «الأبصار» به معنای چشمان دنیوی است (مقدمه اول)، این چشمان تا زمانی که بر ویژگی‌های کنونی دنیوی خود باقی‌اند، خداوند را ادراک نمی‌کنند (مقدمه دوم) و چون ویژگی‌ها و حالات دگرگون شود خداوند را ادراک و رؤیت خواهند کرد (نتیجه). لذا وی مانند اشاعره امکان رؤیت خدا در آخرت را ممکن می‌داند. رازی تا اینجا تقریباً "با اشعری هم رأی است، لکن در ادامه با عبارت: «اگر هم بپذیریم که ابصار هرگز خداوند را نخواهند دید، پس چرا ادراک خدای تعالی با حاسه ششم که مغایر با حواس موجود است ممکن نباشد؟ همو، [۱۷، ج ۱۳، ۱۰۰]. رازی با این بیان نوعی تمایز را در نظریه خویش با اشاعره آشکار می‌سازد.

نقد: شیخ طوسی می‌نویسد: «اگر آن حس مثل حواس پنج‌گانه باشد، باید با آنها هم بتوان خدا را درک کرد، زیرا مثل هم هستند و حکم دو چیز متمائل، یکسان است. اگر متغایراند، تغایر حس ششم، با حواس پنجگانه بیشتر از تغایر و اختلاف چشم، گوش، لمس با قوه چشایی نیست؛ پس آن حس خارج از این حواس نیست. ...». عبدالجبار معتزلی می‌نویسد: طبق این استدلال، حضرت حق جایز است با حس هفتم چشیده، با حس هشتم لمس با حس نهم بوییده و با حس دهم شنیده شود [۵۲، ص ۲۴۸].

نگارنده می‌تواند از اشاعره سؤال نماید: اگر شما به ظاهر قرآن اکتفاء می‌کنید، حس ششم را از کجا آورده‌اید؟ اگر قرآن ظاهر، باطن، تأویل، تفسیر، صراحت، کنایه، حقیقت و مجاز دارد، این همان سخنی می‌شود که شیعه بدان باور دارد، لکن شما بدون اقامه دلیل چنین سخنی را قبول ندارید. از طرفی آیه ۱۰۳/انعام هیچ اشاره‌ای به حس ششم نکرده و داخل در هیچ یک از مفاهیم کتب مربوطه نیست. لذا اگر آیه می‌گوید

چشم‌ها خدا را نمی‌بیند، مفهومی این نیست که با حس دیگری خدا دیده می‌شود! مضاف بر این اگر منظور از حس ششم مشاهده قلبی و رؤیت عقلی باشد، کسی منکر آن نیست. اما اگر مراد چیز دیگری است باید معین شود تا قابلیت بحث پیدا نماید. دیدگاه فخر رازی در مسأله رؤیت در موارد زیر قابل بررسی است:

الف) نقد دلیل وجودی اشاعره: رازی در آثار خود دلایل عقلی و نقلی امکان رؤیت را نقل و به مخالفان پاسخ می‌دهد. با این وجود ضعف دلیل وجودی را از نظر دور نداشته، آن را مورد نقد قرار داده و ضعیف می‌شمرد [۲۴، ص ۲۶۶-۲۷۷]؛ همو، [۲۵، ج ۱، ص ۱۷۲-۲۰۰] همان، [ج ۱، ص ۱۶۸-۱۷۰].

ب) سمعی بودن رؤیت: رازی می‌گوید «رؤیت» مسأله‌ای سمعی و نقلی است و با ادله فلسفی و عقلی مشکل آن قابل حل نیست، چرا که مسئله نقلی را به کمک نقل باید تحلیل و بررسی شود [۲۴، ص ۲۶۶-۲۶۸]؛ [۲۵، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۸۴]. پیش از رازی، شهرستانی نیز بر سمعی بودن رؤیت تأکید ورزیده بود [۳۶، ص ۲۰۷].

ج) رؤیت، گونه‌ای مشاهده و کشف: رؤیت اشاعره، رؤیت خداوند با چشم سر نیست. رؤیتی نیست که از ارتسام صورت مرئی در چشم بیننده یا بر اثر شعاعی که از چشم بیننده، به شیء مرئی منعکس می‌شود، حاصل شود. رؤیت مورد نظر اشاعره که فخر از امکان تحقق آن دفاع می‌نماید نوعی کشف است، رؤیتی که با چشم باطن صورت می‌گیرد و کیفیت آن بر انسان روشن نیست. رازی، از همین دیدگاه از رؤیت در معنی کشف تام سخن گفته و تصریح می‌نماید که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خدا قابل رؤیت است. «و رؤیت آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلاء و ظهور ذات مخصوصه الله خدای سبحان، چنانکه نسبت آن حالت به آن ذات مخصوصه چنان باشد که نسبت مرئیات با مبصرات و...» [۴۳، ص ۳۱۶]؛ [۲۵، ج ۱، ص ۱۶۶-۲۰۶].

د) رد دلایل عقلی اشاعره در اثبات رؤیت خدا

رازی در باره رؤیت خدا می‌نویسد: «خداوند از داشتن جسم و جوهر و مکان، منزّه است ولی قابل رؤیت می‌باشد» [۲۵، ج ۱، ص ۲۷۶]. وی تا اینجا با اشاعره هم‌رای می‌باشد، لکن در ادامه، با رد ادله عقلی فلاسفه و معتزله، با عنایت به استدلال عقلی اشاعره در اثبات خدا، اختلاف نظر خود را با اشاعره آشکار ساخته، می‌نویسد: «بیشتر اشاعره برای اثبات رؤیت خدا به «دلیل وجودی» تکیه کرده‌اند؛ اما نمی‌توانیم به راه آنان ادامه

دهیم...» [۲۰، ج ۲، ص ۸۷].

رازی ضمن طرح سؤالاتی در ذیل آیه ۱۰۳/انعام به تحلیل و بررسی همه ادله عقلی بر نفی رؤیت خدا پرداخته، آنها را مردود می‌داند. وی هنگامی که پرسش هفتم که دلیل عقلی اشاعره بر امکان رؤیت خدا را مبتنی بر «وجود» می‌دانند، تبیین می‌کند، دچار شگفتی می‌شود که این دلیل، در حالی اقامه شده که اشعری وجود شیء را ماهیت آن می‌داند و اگر «وجود» هر چیزی ماهیت آن باشد، وقتی ماهیات مختلف شوند، وجودها نیز متفاوت می‌شوند. بر این اساس چطور می‌تواند «وجود»، امر مشترک بین واجب و ممکن باشد؟ [۲۵، ج ۱، ص ۲۷۴]؛ [۴۳، ص ۳۱۷].

این استدلال ایجاب می‌کند که علت تامه مرئی بودن اشیاء «وجود» آنها باشد. لذا باید گفت: صرف‌الوجود مصحح رؤیت است و رؤیت مشروط به هیچ شرطی نیست؛ در حالی که این مطلب با آنچه عقلا برآن متفق‌اند در تضاد است. علامه حلی می‌گوید: «همه عقلا غیر از اشاعره اجماع دارند بر اینکه رؤیت به هشت شرط است و بدون این شروط رؤیت حاصل نمی‌شود» [۵۱، ج ۱، ص ۱۶۳].

از بیان رازی متوجه می‌شویم که تفاوت وی با اغلب اشعریان پیش از خود در استناد به دلایل عقلی در اثبات رؤیت خداست. نکته بعد اینکه وی در اینجا به غیریت وجود و ماهیت اقرار و اعتراف نموده، حتی برای نیل به مقصود خویش مجبور به استدلال برای اثبات غیریت وجود و ماهیت می‌شود و این در حالی است که در برخی دیگر آثار خویش تلاش دارد تا خلاف این امر را اثبات نماید.

و) دلیل نقلی: سمعی بودن رؤیت، تنها راه حل مسأله

رازی پس از ناکارآمد دانستن دلایل عقلی در اثبات یا نفی رؤیت خدا، روش غزالی که در صفات خبری، عقل را کارساز نمی‌دانست ادامه داده، تنها راهکار را استفاده از نقل دیده، می‌نویسد: «وقتی می‌بینیم پیامبران و فرستادگان الهی از وقوع این «رؤیت» خبر می‌دهند و اهل مکاشفه وجود حالاتی را بیان می‌کنند که می‌تواند مقدمه «رؤیت خدا» باشد، گمان ما بر جواز وقوع رؤیت خدا تقویت می‌شود؛ هر چند از حقیقت همه چیز، تنها خداوند به‌طور کامل مطلع است» [۲۰، ج ۲، ص ۸۶].

وی نقل را تنها دلیل بر رؤیت خدا در «قیامت» دانسته، می‌نویسد: «مذهب و روش ما در مسئله رؤیت، همان مذهب ماتریدی است که بر اساس آن، نباید رؤیت را با دلیل

عقلی اثبات کنیم بلکه باید به ظواهر قرآن و اخبار تمسک نماییم. پس اگر خصم بخواهد که ظاهر آن را تأویل کند به ادله عقلی وی اعتراض و او را از تأویل منع می‌نمائیم [۲۵، ج ۱، ص ۲۷۷].

از جمله روایاتی که رازی بدان استناد می‌نماید حدیث مشهور: «سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، لاتضامون فی رؤیته» می‌باشد [۱۷، ص ۱۰۳].

نگارنده: فخر رازی به طور آشکار، مانند ماتریدی برای اثبات رؤیت خدا بر «نقل» تکیه می‌کند و روش وی با اشعریان قبل از خویش که ادله عقلی را در کنار نقل مورد توجه قرار می‌دادند، متفاوت است. در مورد وجوه «یومئذ ناضره» باید گفت به نظر می‌رسد عقاید یهود تحت نام سنت نبوی در معارف اسلامی سرایت نموده و اشاعره اهل حدیث با یک ذهنیت قبلی در امکان رؤیت خدا، به دنبال دلالتش از قرآن برآمده‌اند. مثلاً «آیه الی ربها ناظره» از متشابهات است، لذا برای فهم دقیق معنای آن باید به آیات محکم مانند: «لاتدرکه الابصار و هو ...» رجوع نمائیم. آیه یاد شده در مقام بیان امتیازی است که خداوند در اثر عظمت و رفعت مقام واجد آن است و آن این که «می‌بیند ولی دیده نمی‌شود» و تعلق این امتیاز به دنیا و جواز رؤیتش در آخرت با مفاد و هدف آیه ناسازگار است.

ه) چگونگی رؤیت خدا از نگاه رازی

بعد از اثبات «رؤیت خدا»، رازی صحت و جواز آن را از لوازم ذات الهی می‌داند [۲۳، ص ۵۶]. به باور وی «رؤیت» یا همان رؤیت بصری است که انتساب آن به خدا محال و یا چنین نیست و تنها از جهت نتیجه، با رؤیت بصری اشتراک دارد. وی این حالت را کشف می‌داند که در قیامت برای مؤمنین میسر است [همان]. وی می‌نویسد: «اگر مراد از رؤیت، کشف تام باشد، در تحقق آن نزاعی نیست و اگر مقصود حالتی باشد که انسان هنگام دیدن اجسام در خود می‌بیند، نزاعی در نفی آن در حق خداوند نیست...» [۴۳، ص ۳۱۶].

رازی کشف تام در مجردات را نیازمند حواس نمی‌داند بلکه این کشف، حالتی است که برای نفس پاک به وجود می‌آید؛ این نوع انکشاف در ماهیتی که مکان و جهت ندارد بدون مقابل بودن ایجاد می‌شود [۲۰، ج ۲، ص ۸۶]. وی می‌نویسد: «رؤیت، همان کشف تام است و کشف حقیقت در هر چیز بر اساس آن است. اگر آن شیء دارای شکل و

صورت باشد، رؤیت آن با کشف شکل و صورت شیء، و اگر منزله از شکل و صورت باشد، این انکشاف از شکل و صورت داشتن منزله است» همان، [۲۰].

خواجه نصیر در مورد سخن رازی می‌نویسد: «برای اثبات این که این حالت، چیزی غیر از کشف تام باشد به دلیل نیاز است، دلایلی که رازی ضعیف دانسته و به حق رد کرده است [۴۳، ص ۳۱۸].

نگارنده: از آنچه گفته شد به‌خوبی روشن است که رازی نظر اشعری را در باره رؤیت خدا به‌طور کامل نپذیرفته است، لکن در اظهار و تبیین رأی جدید، متحیر گشته و به آسانی نمی‌تواند نظریه‌ای را بپذیرد؛ لذا زمانی نظریه ضرار و در مقطعی دیگر نظریه ماتریدی را تبیین، تا آنکه به نظریه کشف، گرایش پیدا نموده، رؤیت خدا را کشف تام می‌داند و این تحول در دیدگاه وی نشان از دگرگونی در فکر و اندیشه اوست.

۱۱. علل و عوامل تغییر نگرش فخر رازی در مسأله رؤیت خداوند

الف. عقل‌گرایی و تحولات فکری

از دیدگاه اشعری به‌کارگرفتن عقل در فهم و تأیید شرع یک ضرورت است اما مطلق نیست؛ لکن عقل باید مقید به نص باشد که بیراهه نرود. وی در صورت تعارض عقل و نقل، جانب نقل را گرفته، معتقد است عقل باید تابع نص باشد [۵۳، ج ۸، ص ۷۳۶]؛ [۳۱، ص ۱۸۷]؛ [۳۴، ج ۲، ص ۲۶-۲۹].

رازی بر نقش عقل و اهمیت آن تأکید و از منقولات دین، به‌عنوان اموری معقول دفاع می‌کند. به باور وی اگر بخواهیم به خاطر نقل، به عقل خدشه‌ای وارد کنیم عقل و نقل هر دو خدشه‌دار می‌شوند؛ چون مبنای تصحیح نقل ادله عقلی است و اثبات خدای متعال، اوصاف و کیفیت دلالت معجزه بر صدق نبوت، پیش از دلایل نقلی محتاج ادله عقلی است [۱۷، ج ۷، ص ۱۱۷]. رازی در اواخر عمر پیش از پیش به نظریات غزالی نزدیک شد.... [۵۵، ص ۹۳]. با توجه به همین تأویل گرائی، وی، دیدن خداوند را به «کشف» تعبیر می‌کند.

ب. تحولات روحی

رازی در آغاز یک فیلسوف متکلم بود، لکن مانند غزالی از عقل‌گرایی و روش فلسفی روی گردان و گام در مسیر عرفانی نهاد [۸، ص ۴۹۹]. وی ابتدا منتقد غزالی بود و

تفسیرهای او را ناشی از عدم درک مسائل می‌دانست همو، [۱۰، ج ۲، ص ۴-۵] کم کم به او نزدیک‌تر شد و کتاب عرفانی مشکات‌الانوار او را شرح کرد و نه تنها او را نقد نکرد بلکه تلاش نمود تا نظریات غزالی را توجیه کند همان، [۱۰].

نتیجه: حالات عرفانی و تمایلات وی به تصوف، باعث شد در نهایت با تفسیری خاص درباره چگونگی این رؤیت، از مسیر کلام اشعری خارج و به نوعی شهود عرفانی روی آورد.

ج. حقیقت‌جویی

سرانجام رازی به دنبال کشف حقیقت درباره کیفیت رؤیت خدا در آخرت، به تفسیری می‌رسد که آن را کشف تام می‌نامد.

نگارنده: آنچه به ذهن می‌رسد این است که بین دیدگاه رازی و عالمان امامیه در خصوص «رؤیت» اختلاف چندانی مشاهده نمی‌شود؛ چرا که رؤیت خدا با چشم سر از طرف امامیه مطرود است [۳۷، ص ۵۷]؛ منتها تفسیر متکلمان امامیه از این «رؤیت» متفاوت است. عامل خیلی از اختلافات امامیه در تفسیر رؤیت خدا، فضای تاریخی و اتهام تجسم‌گرایی به شیعه است. لذا در چنین شرایطی سعی شده از رؤیت خدا تفسیری ارائه شود که هر گونه اتهام از دامان شیعیان پاک گردد، به‌عنوان مثال شیخ صدوق رؤیت خدا را نوعی علم می‌داند؛ تا جایی که این فضا گذشته از تفسیر، بر نقل روایات نیز اثر می‌گذارد و شیخ صدوق به جهت سوء برداشته‌ها آنها را بیان نکرده است [۳۸، ص ۱۱۹-۱۲۰]. برخی از بزرگان متأخر امامیه نیز این شهود را علم حضوری معنا کرده‌اند [۳۹، ج ۸، ص ۲۴۰-۲۳۹].

د. تأثر فخر رازی از فلسفه و عرفان به‌ویژه غزالی

غزالی در باب رؤیت و علم واجب‌الوجود و ... همان عقاید اشعری‌ها را داشت، البته مانند سایر هم مسلک‌هایش جمود بر همه ظواهر شرع نداشت [۵۶، ص ۳۵۹]. غزالی در احیاء‌العلوم و کیمیای سعادت بحث رؤیت خدا را مطرح و از جوانب مختلف کلامی و عرفانی تشریح می‌نماید.

دیدگاه کلامی: غزالی مانند همه اشاعره، معتقد به رؤیت خداوند با چشم سر در روز قیامت است [۹، ص ۹۹]. دیدگاه عرفانی: وی با آن که معتقد به رؤیت خداست، لکن

هم محل و هم ابزارِ رؤیت عرفانی با رؤیتِ کلامی او متفاوت است. وی، رؤیت خداوند را در دنیا ممکن دانسته، اما بیشتر جنبه معرفتی دارد. جایگاه این معرفت دل عارفان است و البته معرفت دنیوی در جهان آخرت تبدیل به رؤیت خواهد شد. غزالی معتقد است که در جهان آخرت، خداوند دیدنی است لکن این دیدن بی چون و چگونه است [۴۵، ص ۱۲۵]. وی با استناد به آیه ۱۴۳/اعراف و ۱۰۳/انعام مربوط به ندیدن خدا در دنیا و آیه ۲۲ و ۲۳ قیامت... بیانگر امکان رؤیت خداوند در جهان آخرت می‌داند همان، [۴۵، ص ۱۵۴]. وی رؤیت خدا را «نوعی کشف» می‌داند همان، [۴۵، ص ۲۴۳] وی می‌گوید خداوند این قدرت را دارد که در چشم دل یا چشم سر قدرت رؤیت بیافریند همان، [۴۵، ص ۵۴۶].

فخر رازی متکلمی بود که در عین حال، به فلسفه توجه داشت و از این حیث مانند غزالی بود. حتی باید گفت تمایل وی بیش از غزالی بود. نمونه آثار وی *مباحث‌المشرفیه*، شرح اشارات و *عیون‌الحکمه* ابن سیناست. بنابراین می‌توان وی را یک متکلم فیلسوف خلف غزالی دانست. با وجود این که رازی در کلام از غزالی پیروی می‌کرد، هر چند اوایل منتقد وی بود، لکن بعداً سعی در توجیه دیدگاه وی داشت. وی در میان فلاسفه به آثار و اقوال شیخ الرئیس بیش از همه توجه داشته و به نقل، توضیح یا اعتراض و تشکیک بر آن‌ها پرداخته است. وی مانند غزالی رؤیت را نوعی کشف تام دانسته، معتقد است رؤیت خداوند نه از سنخ علم و نه از قبیل نقش گرفتن صورت یا خروج شعاع است، بلکه حالتی غیر از این دو است و تعلق آن به خدا جایز است [۱۹، ص ۴۴۲].

۱۲. تأثیرگذاری رازی بر اندیشمندان بعد از خود

آثار فخر علاوه بر کتاب‌های کلامی و فلسفی اهل سنت در میان شیعیان هم بسیار تأثیرگذار بوده و تغییرات وی در ساختار نوشته‌های کلامی، که بعداً توسط محقق طوسی تثبیت شد، در آثار کلامی امامیه در ادوار بعد تأثیری وسیعی گذاشت. ابن میثم‌البحرانی، معاصر خواجه در قواعد‌المرام کم و بیش از *الگوی‌المحصّل* بهره‌برده است. نخستین شرح بر *المحصّل* وی، شرح قطب‌الدین محمد (۱۸۶۱ق)، از مهمترین و فاضل‌ترین شاگردان فخرالدین رازی است [۴].

۱۳. نقدهای متکلمان بر فخر رازی

جهت اختصار به دو مورد از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

نقد خواجه: خواجه می‌نویسد: «آیه ۱۴۳/اعراف بر دیدن حق تعالی دلالتی ندارد، زیرا آنچه در آیه آمده است که: «اگر کوه در مکان خود استقرار یافت» به‌عنوان شرط برای نظر به کوه است نه شرط برای دیدن خدا. پس معنای آیه چنین است: «نظر کن به کوه وقتی که در مکان خود قرار گرفت». رازی که گفته: آیه دلالت دارد بر این که با عدم شرط حرکت، ماهیت کوه ملازم با سکون می‌شود، آیه چنین دلالتی ندارد. و باز آنچه رازی آورده که: «با حصول شرط حصول مشروط واجب است»، درست نیست؛ چون ممکن است حصول شرط را در تمامیت علت دخالتی نباشد [۴۲، ص ۱۳۸].

آیه ۲۳/قیامت، مراد از آن همان انتظار نعمت خداست؛ چون حالت افرادی را در قبل از ورودشان به بهشت بیان کرده و انتظار آنان به این که به زودی وارد بهشت خواهند شد، سبب نشاط خواهد بود نه اندوه. رازی که می‌نویسد: «آیه ۱۰۳/انعام بر نفی رؤیت خدا دلالتی ندارد؛ زیرا ادراک «دیدن» از تمام جوانب است». درست نیست. لذا دلالت آیه بر اینکه چشم‌ها خدا را درک نمی‌کنند و نمی‌بینند دلالتی تام است [۴۲، ص ۱۳۹]. و نیز می‌نویسد: «و در ادامه می‌گوید: «وجوب وجود بر نفی رؤیت دلالت می‌کند» [۳۵، ص ۴۷].

نتیجه‌گیری

فخر رازی با این که اشعری بود، در مسیر حقیقت‌جویی، نظریات بسیاری را بررسی کرده؛ او زمانی به نظر ماتریدیه متمایل می‌شود و گاهی اندیشه ضرار را می‌پذیرد، ولی در نهایت رؤیت خدا در قیامت را کشف و رؤیت قلبی می‌داند. او پس از تحیر فراوان، نظری را می‌پذیرد که مبتنی بر سخنان ائمه: از زمان حضرت امیر(ع) بود. سخنانی که اگر بدان‌ها توجه می‌شد این همه منازعات درون دینی اتفاق نمی‌افتاد. لذا به نظر می‌رسد اگر رؤیت به معنای حسی مطرح نشود، بلکه در معنای معقول به کار رود، نزاع میان عدلیه و اشاعره (متأخر)، یک جدال لفظی خواهد بود؛ زیرا آنچه امامیه رؤیت حسی را مردود دانسته، حال آنکه آنچه مورد پذیرش اشاعره است، کشف و شناخت بیشتر خداوند در قیامت است. برخی اشاعره معنای رؤیت را تعدیل و تغییر دادند، لکن در تغییر این دیدگاه که با چشم انجام می‌شود تغییر داده نشده، هم در نگاه متقدمان و هم متأخران، چه رؤیت حسی و چه انکشاف ابهام وجود داشته، از هم متمایز نشده‌اند.

منابع و مأخذ

- [۱] ابن حنبل، ۱۳۹۳ ق، *الردّ علی الزنادقه و الجهمیه*، قاهره.
- [۲] اشعری، ابوالحسن، ۱۴۳۰ هـ - ۲۰۰۹، *الایانه فی اصول الدیانة*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- [۳] _____، ۱۳۲۰، *الایانه عن اصول الدیانة*، حیدرآباد دکن.
- [۴] انصاری، حسن، ۱۳۹۴، *انتقادات خواجه نصیر از فخر رازی*، مرکز دایره المعارف اسلامی.
- [۵] بغدادی، عبدالقادر، ۱۴۰۸ ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالجلیل دارالافاق.
- [۶] بیهقی، ابوبکر، احمدین حسین، ۱۴۰۸ ق، *الاعتقاد والهدایه الی سبیل الرشاد...*، بیروت، دارالکتب العربی.
- [۷] پادشاه، محمد، ۱۳۶۳، *فرهنگ آندراج*، کتابفروشی خیام.
- [۸] پور جوادی، نصراله، ۱۳۸۱، *دو مجدد پژوهش‌های در باره غزالی و رازی*، تهران مرکز نشر دانشگاهی.
- [۹] _____، ۱۳۷۵ ش، *رؤیت ماه در آسمان (۲)*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۰] _____، ۱۳۶۴، *فخر رازی و مشکات الانوار غزالی*، معارف، شماره ۲.
- [۱۱] جرجانی، میرسید شریف، (۴)، *شرح‌المواقف*، ج ۸، قم، الشریف رضی.
- [۱۲] جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ ق، *الارشاد*، تعلق زکریا عمیراث، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۱۳] حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷، *کشف‌المراد*، تعلیفات حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۱۴] حلّی، علی اصغر، ۱۳۷۶، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران، انتشارات اساطیر.
- [۱۵] دادبه، اصغر، ۱۳۷۴، *فخر رازی*، تهران، طرح نو.
- [۱۶] دارقطنی، علی بن عمر، ۱۴۲۶ ق، *رؤیه الله جلّ جلاله*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۱۷] رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح‌الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۱۸] _____، ۱۴۱۱ هـ ق، *المباحث‌المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار.
- [۱۹] _____، ۱۴۱۱ هـ ق، *المحصّل*، چاپ اول، محقق اتای حسین، قاهره، مکتبه دارالتراث.
- [۲۰] _____، ۱۴۰۷ ق، *المطالب‌العالیه*، به تحقیق دکتر حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربی.
- [۲۱] _____، ۱۴۰۶ ق، *لوامع‌البینات*، قاهره، مکتبه‌الکلیات‌الازهریه.
- [۲۲] _____، ۱۴۰۱ هـ - ۱۹۸۱ م، *مفاتیح‌الغیب*، چاپ اول، ج ۱۳ و ۱۴ و ۳۰، بیروت، دارالفکر.
- [۲۳] _____، ۱۹۸۹ م، *المسائل‌الخمسون فی اصول‌الدین*، احمد سقا و احمد حجازی، قاهره، المکتب‌القافی.
- [۲۴] _____، ۱۹۸۶ م، *البراهین*، قاهره، مکتبه‌الکلیات‌الازهریه.
- [۲۵] _____، ۱۹۸۶ م، *الاربعین*، چاپ اول، قاهره، مکتبه‌الکلیات‌الازهریه.
- [۲۶] _____، ۱۹۶۶، *المباحث‌المشرقیه*، تهران، انتشارات اسدی.
- [۲۷] _____، ۱۳۴۱، *البراهین*، تهران، دانشگاه تهران.
- [۲۸] _____، ۱۳۲۳ هـ، *معالم اصول‌الدین*، مصر، المطبعه‌الحسینیّه.

- [۲۹] _____، ۱۳۲۳ هـ، *المحصل*، مصر، المطبعة الحسينيه.
- [۳۰] راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۵ ق، *مقدمه جامع التفاسیر*، تحقیق احمد حسن فرحات.
- [۳۱] ربانی گلپایگانی ۱۳۷۷، *فرق و مناهب کلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- [۳۲] زرکان، محمد صالح، ۱۹۳۶ م، *بلده المیدین*، دیروالزور، سوریه.
- [۳۳] السبکی، عبدالوهاب ابن علی، (؟)، *طبقات الشافعیه الکبری*، دارالاحیاء الکتب العربیه و... .
- [۳۴] سبحانی (؟)، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مؤسسه النشره الاسلامی، مؤسسه الامام الصادق (ع).
- [۳۵] _____، ۱۳۸۲، *کشف المراد*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- [۳۶] شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۲۵ ق، *نهایه الاقدام*، تحقیق: احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۳۷] شیخ مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *اوائیل المقالات فی المناهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- [۳۸] شیخ صدوق، محمد بن بابویه، ۱۳۹۸ ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۳۹] طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، قم، دفتر انتشارات اسلامی .
- [۴۰] _____، ۱۳۹۳، ج ۸، *المیزان* .
- [۴۱] طبری، محمد بن جریر، (؟)، *تاریخ طبری*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- [۴۲] طوسی، خواجه نصیر، ۱۳۵۹، *تلخیص المحصل*، تهران، دانشگاه تهران.
- [۴۳] _____، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
- [۴۴] عبدالنبی، القاضی، ۱۳۹۵ ه ق، ۱۹۷۵ م، *جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون*، ...، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- [۴۵] غزالی، ابو حامد محمد، ۱۳۸۴ ش، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۴۶] _____، ۱۳۸۳، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۴۷] _____، ۱۳۶۱ ه ش، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۴۸] _____، ۱۳۶۱ ه ش، *نصیحه الملوک*، تصحیح جلال الدین همائی، تهران، انتشارات بابک.
- [۴۹] ماتریدی، ابومنصور ۱۴۲۷ ق، *التوحید*، دکتر عاصم ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۵۰] محمدپور، محمد، ۱۳۹۰، *بررسی اختلافات ابوالحسن اشعری و فخر رازی*، فروغ وحدت، شماره ۲۶.
- [۵۱] مظفر، شیخ محمد حسین، ۱۹۷۶، *دلائل الصدق*، قاهره، دارالعلم للطباعه.
- [۵۲] معتزلی، عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، *شرح اصول الخمسه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- [۵۳] موسوی بجنوردی، محمد کاظم، ۱۳۷۷، *دایره المعارف اسلامی*، تهران، مرکز دایره المعارف اسلامی.
- [۵۴] موسی، جلال محمد، ۱۹۸۲، *نشأه الاشعریه و تطورها*، بیروت، دارالکتب اللبنانی.
- [۵۵] مهدوی نژاد، محمد حسین، ۱۳۸۷، *ایمان گرایی خرد پیشه در اندیشه فخر رازی*، تهران، نشر دانشگاه امام صادق (ع).

[۵۶] همائی، جلال‌الدین، ۱۳۸۷ش، *غزالی نامه*، نشر هما، تهران.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی