

آراء کلامی

فخرالدین رازی

نوشته اصغر دادبه

علم کلام را به صورتهای گوناگون تعریف کرده‌اند. این گوناگونی نه در بنیاد و جوهر تعریفها، بلکه بیشتر در ظاهر تعبیرها و واژه‌هاست. بررسی تعریفهای مختلف علم کلام نشان می‌دهد که تمام متکلمان هدف دانش کلام را اثبات باورهای دینی [= اصول عقاید] با بهره‌گیری از برهانهای عقلی می‌دانند. عالم علم کلام اسلامی- که اصطلاحاً متکلم نامیده می‌شود- دفاع از حقایق باورهای دینی را وظیفه خود می‌داند و می‌کوشد تا به مدد استدلالهای فلسفی، به ایرادها و انتقادهای مخالفان آیین اسلام پاسخ گوید و باورهای اسلامی را توجیه استدلالی کند و با براهین عقلی به اثبات برساند.^۱

باورهای مشترک همه مسلمانان (سنی و شیعه) توحید است و نبوت و معاد. از این باورها به اصول دین تعبیر می‌گردد. باورهای مورد اختلاف عدل و امامت است. از این باورها به اصول مذهب تعبیر می‌شود. نگاهی گذرا به فهرست موضوعی آثار کلامی فرقه‌های مختلف این حقیقت را روشن می‌سازد که دانش کلام همانا بحث درباره باورهای پنجگانه و مسائل مربوط به این باورها و نیز توجیه عقلانی آنهاست.

موضوع و مسائل کلام

بنا به باور بیشتر متکلمان، موضوع علم کلام «خدا [= ذات و صفات خدا]» و مسائل آن، اعراض ذاتی ذات حق، یعنی صفات خدا و افعال اوست.^۲ بدین ترتیب تمام مسائل مورد بحث در علم کلام به گونه‌ای با «خدا» پیوند می‌یابد:

۱. ذات خدا: شامل مباحث:

الف. وجود و ماهیت خدا؛

ب. روشهای اثبات وجود خدا؛

ج. برهانهای اثبات وجود خدا؛

د. امکان شناخت ذات خدا.

۲. صفات خدا: شامل مباحث:

الف. بحثهای عمومی در باب صفات، مثل تعاریف و طبقه‌بندی صفات، شمار صفات،

زیادت صفات بر ذات، یا عینیت صفات با ذات؛ طالع‌ات فرنگی

ب. بررسی صفات سلبی؛

ج. بررسی صفات ثبوتی.

۳. افعال خدا: شامل افعال این جهانی، و افعال آن جهانی:

الف. افعال این جهانی: آفرینش و راهنمایی؛

قسمت اول: آفرینش جهان و انسان: شامل مباحث:

(۱) آغاز جهان: مسأله آفرینش و حدوث و قدم جهان؛

(۲) انجام جهان: مسأله بقا یا فناى جهان؛

(۳) ماده: مسأله اصل اشیاء (نظریه جوهر فرد)؛

(۴) حقیقت انسان؛

(۵) افعال انسان (مسأله جبر و اختیار).

قسمت دوم: راهنمایی: مسأله نبوت و امامت.

ب. افعال آن جهانی: شامل مباحث:

(۱) معاد (حشر)؛

(۲) حساب و ثواب و عقاب.

در این مقاله، طی سه بخش نخست از ذات، سپس از صفات و آنگاه از افعال خدا و مسائل مربوط به آنها سخن می‌رود و نظریه رازی در هر باب مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد.

بخش اول: ذات خدا

در این بخش، طی چهار فصل، چهار مسأله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد: وجود و ماهیت خدا، روشهای اثبات وجود خدا، براهین اثبات وجود خدا، و امکان شناخت ذات خدا:

فصل اول: رابطه وجود و ماهیت خدا

در آثار ملاصدرا و کتب متفکران حوزه صدرایی، بحثی مستقل تحت عنوان «زیادت وجود بر ماهیت» مطرح است. بررسی که موجب طرح این مسأله شده است این است: آیا مفهوم وجود (هستی) با مفهوم ماهیت (چیستی) یگانگی دارد، یا مفهومی است مغایر با مفهوم ماهیت؟ این بحث در آثار متفکران پیش از ملاصدرا نه به صورت مستقل، بلکه ضمن مباحث دیگر مطرح شده است.

۱. نظریه عینیت [= یگانگی مفهوم وجود و ماهیت]

بر طبق این نظریه مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت است و هر آنچه از ماهیت مفهوم می‌گردد، از وجود نیز مفهوم می‌شود. ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری عقیده دارند که یگانگی مفهوم وجود و ماهیت محدود به واجب الوجود نیست؛ بلکه ممکنات را نیز در بر می‌گیرد. به نظر بیشتر متکلمان معتزلی و نیز بنا به عقیده حکمای اسلامی، این عینیت و یگانگی تنها شامل واجب الوجود می‌شود، یعنی وجود واجب نفس ماهیت اوست و به تعبیر حکیم سبزواری در منظومه حکمت الحق ماهیته اینته.

۲. نظریه زیادت [= دوگانگی مفهوم وجود و ماهیت]

بر طبق این نظریه، وجود معنایی است مشترك بین واجب و ممکن که بنا به عقیده ابوهاشم

بصری معتزلی و بیشتر متکلمان اشعری، بر ماهیت واجب و ممکن زیادت دارد. بدین معنی که ذهن می تواند نه تنها ممکن الوجود بلکه واجب الوجود را نیز به دو معنی مغایر، یعنی وجود و ماهیت [= هستی و چیستی] تحلیل کند. رازی در الاربعین و البراهین این نظریه را به گروهی بزرگ از متکلمان نسبت داده است.

حکمای اسلامی، زیادت را محدود به ممکنات می دانند و بر آنند که واجب مجرد الوجود است و او را ماهیتی نیست و به تعبیری وجود او عین ماهیت اوست.^۴

<p>۱. در واجب و ممکن: دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی ۲. در واجب: حکما و اکثر معتزله</p>	<p>الف. عینیت: یگانگی مفهوم وجود و ماهیت</p>	<p>رابطه مفهوم وجود و ماهیت</p>
<p>۱. در واجب و ممکن: ابوهاشم معتزلی و اکثر اشاعره ۲. در ممکن: حکما و اکثر معتزله</p>	<p>ب. زیادت: دوگانگی مفهوم وجود و ماهیت</p>	

دیدگاه رازی

رازی، زمانی دراز در این باب متوقف بود و نظریه ای قطعی اظهار نمی کرد. پس از آن هر زمان یکی از نظریه ها را برگزید و از آن دفاع کرد:

۱. توقف: در کتاب *الاشاره*، پس از يك سلسله بحث در باب رابطه مفهوم وجود و ماهیت، نظری قطعی اظهار نمی کند و آرزو می کند که خدا پرده از روی حقیقت برگیرد. این تردید و توقف زمانی دراز ادامه می یابد. چنانکه در *الخمسين* می گوید: این مطلب دقیق تر از آن است که در این مختصر بتوان آن را طرح کرده و بدینسان با عدم اظهار نظر قطعی تردید و توقف خود را همچنان حفظ می کند.

۲. جانبداری از نظریه ها: سرانجام، دوره توقف در حیات فکری رازی به سر می آید و شاید دقیق تر و درست تر آن باشد که بگوییم: رازی در برخی از آثار خود تردید و توقف را به يك سو می نهد و بدین شرح از نظریه ها در باب رابطه مفهوم وجود و ماهیت جانبداری می کند: الف. تأیید نظریه زیادت: رازی در *المباحث المشرقیه*، *الاربعین*، و *البراهین*، دیدگاه ابوهاشم معتزلی را مبنی بر زیادت مفهوم وجود بر ماهیت در واجب و ممکن مورد تأیید قرار

می دهد.^۶ در *المباحث المشرقیه*، آشکارا بدین عقیده می گراید که ماهیت خدا نفس وجود او نیست؛ بلکه امری مخالف وجود حق تعالی است و این عقیده ای است که شیخ الرئیس بدان معتقد است و ما نیز آن را برگزیده ایم.^۷ چرا که وجود خدا امری است شناخته [= معلوم] و ماهیتش امری است ناشناخته [= غیر معلوم] و نیک پیداست که ناشناخته [= ماهیت] با شناخته [= وجود] فرق دارد.^۸

ب. تأیید نظریه عینیت: رازی در پاره ای از آثارش - که پس از *المباحث المشرقیه* نوشته شده است - دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری را مورد تأیید قرار می دهد، یعنی وجود را مشترك لفظی می شمارد و آن را نفس ماهیت واجب و ممکن می داند. چنانکه در *المحصل* تصریح می کند که وجود واجب لذاته زاید بر ماهیت او نیست و این از آن روست که در صورت بی نیازیش از ماهیت، صفت آن به شمار نمی آید و در صورت نیازمندیش به ماهیت، ممکن الوجود محسوب می شود.^۹ همچنین در برخی از مواضع تفسیر کبیر با تصریح بدین معنی که صفت قائم به ذات، به ذات نیاز دارد و این نیازمندی سبب امکان اوست، وجوب وجود را عین ذات (ماهیت) حق تعالی می شمارد^{۱۰} و بدینسان از نظریه عینیت وجود و ماهیت دفاع می کند.

ج. بازگشت به نظریه زیادت: پس از تأیید نظریه عینیت، بار دیگر رازی به نظریه زیادت باز می گردد. این بازگشت، طبق تحقیق مؤلف *فخرالدین رازی*، در آثاری که در اواخر عمر از سوی رازی نوشته شده است دیده می شود.^{۱۱}

بدینسان رازی در این مسأله، همانند دیگر مسائل و مباحث به نتیجه ای قانع کننده نمی رسد. هر چند بظاهر از حالت توقف و تردید روی می گرداند و به اظهار نظر می پردازد، ولی با گرایش از این باور به باور دیگر نشان می دهد که خرسند نیست.

فصل دوم: روشهای خداشناسی

روشهای خداشناسی، شامل روش نقلی، عقلی و قلبی است:

۱. روش نقلی

روشی است که بر طبق آن وحی یگانه منطق اثبات و شناخت خداست.

۲. روش عقلی

بر طبق این روش، چون ابزار خرد با شیوه های منطق ارسطویی (صوری) به کار گرفته شود،

شناخت خدا (= حقیقت) امکان پذیر می گردد. روش عقلی خود مشتمل بر دو شیوه است: شیوه فلسفی (= منطقی)، و شیوه کلامی. در شیوه فلسفی، استدلال آزادانه صورت می گیرد و به اصطلاح، تعقل مقید به شریعت نیست، در حالی که در شیوه های کلامی و بنا بر عقیده متکلمان، استدلال عقلی باید موافق شریعت صورت گیرد و باورهای دینی [= اصول عقاید] را استوار دارد.^{۱۱} مؤلف کتاب فخرالدین الرازی، روش قرآن در شناخت خدا را نیز در شمار روشهای عقلی قرار داده است. برابر روش قرآن، توجه به شگفتیهای صنع در آسمان و زمین، خاصه در وجود انسان (= معلول) می تواند توجه کننده را به وجود خدا (= علت) رهنمون گردد.^{۱۲} این گونه توجه، یعنی سیر از معلول به علت، در اصطلاح اهل حکمت و منطق برهان **إن** نامیده می شود.^{۱۳}

۳. روش قلبی

ابزار این روش دل صافی و فطرت سلیم انسانی است و شامل دو شیوه است: شیوه صوفیانه و شیوه فطرت و بدهت. طبق روش صوفیانه، عقل نارسا و پای استدلالیان چوبین است و تنها مجاهدت و ریاضت و کسب صفای باطن به کشف حقیقت می انجامد^{۱۴} و پرواز دل صافی است که انسان را به سوی خدا می برد.^{۱۵} برابر روش بدهت و فطرت - که در میان متکلمان، بزرگانی همچون غزالی و شهرستانی از آن جانبداری کرده اند - سرشت انسانی و دل آدمی گواه این حقیقت است که جهان را آفریدگاری است دانا و توانا و حکیم.^{۱۶} با عنایت به مطالبی که گفته آمد، می توان روشهای خداشناسی را به صورت زیر طبقه بندی کرد:

	۱. روش نقلی (= دینی)	} روشهای خداشناسی
الف. فلسفی ب. کلامی ج. قرآنی	۲. روشهای عقلی	
الف. صوفیانه ب. فطرت و بدهت	۳. روشهای قلبی	

دیدگاه رازی

می توان، دیدگاه رازی را در باب روشهای شناخت خدا به دو مرحله تقسیم کرد:

۱. مرحله آغازین و میانه: در این مرحله، رازی گاه صرفاً به طرح دیدگاهها، بدون

هر گونه اظهار نظر قطعی می پردازد و گاه از دیدگاهی خاص دفاع می کند، و سرانجام در راه تلفیق روشهای عقلی با روش صوفیانه می کوشد:

الف. طرح دیدگاهها: در تفسیر کبیر، در المباحث المشرقیه و نیز در المطالب العالیه شاهد طرح تمام یا بیشتر دیدگاهها در باب شناخت خدا، بدون اظهار نظر و دفاع از دیدگاهی خاص توان بود. تو گویی رازی در این آثار به تمام روشهای خداشناسی به گونه ای اظهار تمایل می کند.^{۱۷}

ب. دفاع از يك دیدگاه: رازی در برخی از آثار خود، تنها به روش عقلی بسنده می کند و خرد را یگانه ابزار شناخت خدا می شمارد. مثلاً در المحصل می گوید: «چون دانستیم که جهان ممکن است و هر ممکنی را مؤثری است خواهیم دانست که جهان را مؤثری (=خدایی) خواهد بود»^{۱۸}. در برخی از آثار - برخلاف انتظار - رازی را خسته از برهانهای فلسفی و عقلی می یابیم و از زبان او سخن کشف و شهود و معرفت ذوقی می شنویم: «اندیشه فلسفی راه به مقام توحید نمی برد و خرد تا بدانگاه که به معرفت غیر حق می پردازد از استغراق در معرفت حق محروم می ماند. به همین سبب است که اسم هو نسبت به دیگر اسماء الحسنی [= اسماء مشتقه] امتیازی خاص دارد. و این از آن روست که «هو» انسان را از ماسوی الله جدا می کند و به حق می رساند، در حالی که شناخت حق از طریق اسماء مشتقه، جز با لحاظ خلق، یعنی شناخت ماسوی الله میسر نمی شود و بدینسان نامهای حق تعالی، جز نام «هو»، حجاب شناخت او می گردد»^{۱۹}. نیز جای جای در تفسیر کبیر آشکارا به روش صوفیانه می گراید، یا دست کم شیوه کلامی را مرحله نخستین در خداشناسی می شمارد و تصریح می کند که باید از این مرحله گذشت و به مرحله عالی - که چیزی جز تصوف نیست - رسید.^{۲۰} همچنین در برخی از مواضع تفسیر کبیر، به طور ضمنی به روش بداهت و فطرت توجه می کند، مثلاً در جایی چنین می گوید: «گذشتگان را شیوه های لطیف و دلپسندی در اثبات وجود خدا بوده است که حکم به وجود حق تعالی به طور بدیهی و فطری از جمله آنهاست»^{۲۱}.

ج. روش تلفیقی: رازی در برخی از آثار خود در راه تلفیق روش کلامی و فلسفی با روش صوفیانه می کوشد. چنانکه وقتی شیوه کلامی را مرحله نخستین و تصوف را مرحله عالی خداشناسی می شمارد^{۲۲}، در راه چنین تلفیقی تلاش می کند. بنا به نوشته مؤلف کتاب فخرالدین الرازی در المطالب العالیه آشکارا از این تلفیق سخن می گوید و تصریح می کند که اگر روش صوفیانه قرین روش عقلانی شود، استدلال از خطا مصون می ماند و

برهانهای عقلی به برکت شیوه‌های صوفیانه استوارتر می‌گردد.^{۲۳}

۲. مرحله‌نهایی (پایانی): رحجان روش قرآن: سرانجام رازی در اواخر عمر و در مرحله‌نهایی اندیشه خود روش قرآن را در خداشناسی بر دیگر روشها رحجان می‌نهد. تفسیر کبیر و بویژه، «وصیت نامه» رازی گواه صادقی است بر این مدعا.^{۲۴} در «وصیت نامه» که واپسین اثر رازی است - می‌گوید: «به روش کلامی و شیوه‌های فلسفی روی آوردم و بدانها پرداختم، اما در آنها سودی نیافتم و دریافتم که هیچیک از این دو روش در جنب روش قرآنی وزنی ندارد.»^{۲۵}

فصل سوم: برهانهای اثبات وجود خدا

در روشهای قلبی، برهان جایی ندارد. آنجا که سخن از گواهی دل در میان است، و آنجا که «آفتاب دلیل آفتاب می‌آید» برهان چه معنی تواند داشت؟ بنا بر این برهان، مطلوب اهل استدلال و تعقل است و در روشهای عقلی مطرح می‌گردد. بنا بر این سخن از برهان در میان آوردن از سوی رازی، یا هر متفکر دیگر، بیانگر باورمندی وی نسبت به روشهای عقلی، دست کم به هنگام طرح برهان تواند بود.

طبقه‌بندی ابتکاری رازی

رازی با روش ابتکاری ویژه‌ای، برهانهای اثبات وجود خدا را طبقه‌بندی و نامگذاری کرده است. معیار رازی در این طبقه‌بندی «امکان و حدوث اجسام و اعراض»^{۲۶} است. با این معیار چهار برهان در اثبات وجود خدا می‌توان طرح کرد: برهان امکان ذوات، امکان صفات، حدوث ذوات و حدوث صفات^{۲۷}:

۱. برهان امکان ذوات (= اجسام): برهان حکما: در میان پدیده‌های جهان اگر موجودی واجب الوجود یافت شود خداست، و اگر جز ممکن الوجود یافت نگردد، از آنجا که از سوی، ممکن به علت هستی بخش نیاز دارد، و از سوی دیگر دور و تسلسل نادرست است، ناگزیر، سلسله موجودات ممکن الوجود به واجب الوجود پایان می‌پذیرد.^{۲۸}

۲. برهان امکان صفات (= اعراض): اجسام در ذات، یعنی در جسم بودن، برابری و امکان اتصاف آنها به هر صفتی وجود دارد. بنا بر این در اتصاف هر جسم به صفتی خاص، به مخصّص و مرجّح و مؤثری [= خدا] نیاز خواهد بود.^{۲۹}

۳. برهان حدوث ذوات (= اجسام): برهان متکلمان: جهان بدان سبب که نبوده و سپس

بود گردیده است حادث به شمار می آید و هر حادثی به محدثی نیاز خواهد داشت. به نظر رازی ابراهیم خلیل (ع) در استدلال خود مبنی بر اینکه... «لَأَجِبُ الْآفَلِينَ (الانعام، ۷۶) از این شیوه بهره گرفته و از غروب ماه و خورشید- که دلیل حدوث آنهاست- در اثبات وجود خدا مدد جُسته است.^{۳۰}

۴. برهان حدوث صفات (= اعراض) = دلیل آفاق و آنفس = برهان احکام و اتقان: تحوّل نطفه به علقه و مُضغه و گوشت و خون، خودبخود صورت نمی پذیرد و به مؤثری [=خدا] نیاز دارد [=دلیل آنفس]. نیز اختلافِ فصول و دگرگونی هوا، ورعد و برق و باران و ابر و اختلافِ احوال نبات و حیوان، از وجود علتی برتر و مؤثری بی همتا [=خدا] حکایت می کند [=دلیل آفاق].^{۳۱}

رازی، در آغاز چندان به چشم اعتنا به این برهان نمی نگرست، اما رفته رفته با تحوّل که در اندیشه وی پدید آمد و روش قرآن را در خداشناسی بر دیگر روشها رجحان نهاد، این برهان را نیز به عنوان برترین و استوارترین برهان پذیرفت و «آن را دلیلی شمرد که سخت بر دل می نشیند و در خرد تأثیر می گذارد و نزدیکترین طریقه به سوی حق به شمار می آید.»^{۳۲}

فصل چهارم: امکان شناخت ذات خدا

متکلمان و فلاسفه در باب ممکن بودن و ناممکن بودن شناخت ذات خدا سه نظریه ابراز داشته اند:

۱. نظریه منفی: ناممکن بودن شناخت خدا

بر طبق این نظریه، ذات خدا ناشناختنی است و انسان نه در این جهان می تواند ذات خدا را بشناسد، نه در آن جهان می تواند به ذات حق علم حاصل کند، و این از آن روست که: الف. انسان، تنها يك سلسله صفات سلبي و اضافی را به عنوان صفات خدا می تواند شناخت و ذات حق نه سلبي است، نه اضافی.

ب. ابزار شناخت انسان محدود است به حواس و وجدان و عقل، و خدا بالاتر از آن است که با این ابزار شناخته آید.

از این نظریه ضرار بن عمرو و معتزلی، ابن میمون، غزالی، امام الحرمین جوینی، ابوحنیفه و گروهی از حکما از جمله فارابی و ابن سینا، دفاع کرده اند.^{۳۳}

۲. نظریه مثبت: امکان شناخت ذات خدا

بر طبق این نظریه، ذات خدا شناختنی است. برخی از طرفداران این نظریه شناخت ذات را

در این جهان ممکن می‌دانند، و برخی بر آنند که تنها در آن جهان چنین شناختی امکان‌پذیر است:

الف. شناخت ذات در این جهان: بیشتر متکلمان معتزلی، اشعری و ماتریدی بر آنند که چون وجود خدا عین ذات اوست، با شناخت وجود حق تعالی در این جهان، ذات [= ماهیت] وی نیز شناخته می‌آید. به نظر اینان ناشناخته ماندن ذات خدا، با توجه به شناخته شدن وجود وی، بدان معنی است که یک چیز به اعتباری شناخته آید و به اعتباری ناشناخته ماند. ^{۳۴}

ب. شناخت ذات در آن جهان: بر طبق این نظریه - که از سوی رازی و برخی دیگر به باقلانی نسبت داده شده است - شناخت ذات خدا تنها در آن جهان میسر است و چون مؤمنان در روز رستاخیز خدای را می‌بینند ذات او را نیز می‌شناسند. ^{۳۵}

دیدگاه رازی

رازی، در ادوار مختلف زندگی خود، یا به تعبیری دقیق‌تر در آثار گوناگون خویش با دو نظریه از سه نظریه‌ای که در این باب مطرح شده موافقت کرده است:

۱. نظریه شناخت ذات در این جهان: رازی در پاره‌ای از آثار خویش با نظریه عموم متکلمان موافقت کرده و شناخت ذات خدا را در این جهان نیز ممکن دانسته است. چنانکه در *لوامع‌البینات* پس از نقل نظریه ابوالبرکات بغدادی مبنی بر اینکه «حق تعالی دل‌های برخی از مردم را با معرفت ذات خود روشن می‌سازد»، چنین اظهار نظر کرده است که: «نظریه ابوالبرکات بیانگر غایت تحقیق در این باب است.» ^{۳۶}

۲. نظریه شناخت ذات در آن جهان: رازی در بیشتر آثار خود از نظریه ناممکن بودن شناخت خدا در این جهان سخن می‌گوید و به تلویح و نیز به تصریح از امکان چنین شناختی در آن جهان دفاع می‌کند. وی علاوه بر طرح برهان طرفداران نظریه مثبت، براهین دیگری نیز بر اثبات این مدعا می‌آورد. در *المباحث‌المشرقیه* تحت عنوان *إن حقیقته سبحانه وتعالی غیر معلومه للبشر*، بر اثبات ناممکن بودن شناخت ذات خدا در این جهان چهار برهان می‌آورد. ^{۳۷} در تفسیر کبیر، *المحصل، الاربعین و البراهین* ^{۳۸} نیز از همین نظریه دفاع می‌کند، اما چنین شناختی را در آن جهان ناممکن نمی‌شمارد. حتی در *الاربعین و البراهین* به تحقق این شناخت تصریح می‌کند. چنانکه در *البراهین* می‌گوید: «و چون به دلایل سمعی رؤیت حق درست شد، هر آینه در وقت رؤیت، این علم [= علم به ذات خدا] حاصل آید.» ^{۳۹} انتساب نظریه شناخت ذات خدا در آن جهان به باقلانی از سوی رازی نیز از گرایش وی به این نظریه

حکایت دارد و می‌توان آن را نظریه نهایی رازی در این باب به شمار آورد. توضیح سخن آنکه رازی از واژه مُذْرَكاً در يك جمله کوتاه باقلانی - که بیانگر امکان رؤیت حق تعالی در آن جهان است - عقیده به امکان شناخت ذات خدا را در آن جهان به هنگام تحقق رؤیت به باقلانی نسبت می‌دهد. همانندی معنوی جمله باقلانی در التمهید [= فَلَيْسَ هُوَ الْيَوْمَ مَرْتَباً لِخَلْقِهِ وَ مُذْرَكاً لَهُمْ فَتَرِيكُهُ^{۴۰}] با عبارت پیشین رازی در البراهین نیز قرینه‌ای بر تأیید این مدعا تواند بود.^{۴۱}

بخش دوم: صفات خدا

در این بخش طی سه فصل ضمن طرح مسائل مربوط به صفات خدا، دیدگاه رازی را در این زمینه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

فصل اول: احکام عمومی صفات

در این فصل پس از تعریف اسم و بیان فرق آن با صفت، چند مسأله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد: رابطه اسم و مسمی و تسمیه، تقسیم و طبقه‌بندی اسماء و صفات، شمار صفات، زیادت صفات بر ذات، و دیگرگونی در صفات:

۱. تعریف

اسم واژه‌ای است که بر مسمی یا موضوع له دلالت دارد و برای نامیدن آن به کار می‌رود. مسمی مدلول اسم است و آن موضوع له یا ذات معینی است که اسم برای نامیدنش وضع می‌شود، و تسمیه - که به گفته غزالی مشترک بین وضع اسم و ذکر اسم است - نام نهادن بر چیزی و نیز خواندن چیزی است با نامی که بر آن نهاده‌اند.^{۴۲}

متکلمان بر آنند که چون ماهیت من حیث هی هی، یعنی قطع نظر از هر وصف و ویژگی اعتبار شود، اسم است مثل آسمان و زمین و چون ماهیت از آن جهت اعتبار شود که متصف به صفتی می‌گردد، صفت است، مثل خالق و رازق.

دیدگاه رازی

رازی در آثار خود تعاریف اسم و مسمی و تسمیه و تفاوت اسم و صفت را به همین صورت پذیرفته و در لوامع الالبینات بدین معانی تصریح کرده است.^{۴۳}

۲. رابطه اسم و مسمی و تسمیه

اشاعره و کرامیه و متأثریدیه به یگانگی اسم و مسمی معتقدند، معتزله و امامیه بر یگانگی اسم با

تسمیه تأکید می‌ورزند^{۴۴} و غزالی بر آن است که اسم و مسمی و تسمیه چنانکه سه واژه غیر مترادف است دارای سه معنی متفاوت نیز هست.^{۴۵}

دیدگاه رازی

رازی نظریه غزالی را قبول دارد، اما با تعبیری لطیف - که بیشتر جنبه تفنن فلسفی دارد تا اعتقاد - در برخی از آثار خود از نظریه یگانگی اسم و مسمی نیز دفاع می‌کند. بدین ترتیب که عینیت اسم و مسمی را تنها در مورد واژه اسم صادق می‌داند و این عینیت را چنین توجیه می‌کند که طبق تعریف اسم، واژه اسم نیز اسم به شمار می‌آید و بدینسان اسم به عنوان اسم، با اسم به عنوان مسمی یگانگی می‌یابد. با این همه، رازی چنین اظهار عقیده می‌کند که اسم به عنوان اسم یا اسم به عنوان مسمی از مقوله اضافه است و بین دو امر متضایف گونه‌ای مغایرت وجود دارد.^{۴۶} بنابراین می‌توان عقیده رازی را در این زمینه همان نظریه غزالی مبنی بر مغایرت اسم و مسمی و تسمیه به شمار آورد. رازی در تفسیر کبیر، ضمن دفاع از این نظریه، ده دلیل نیز بر مغایرت اسم و مسمی آورده و در لواح البینات نیز پنج دلیل در این زمینه اقامه کرده است.^{۴۷}

۳. تقسیم و طبقه‌بندی اسماء و صفات از دیدگاه رازی

متکلمان اسماء و صفات خدا را به گونه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند. رازی با توجه به تقسیم و طبقه‌بندی باقلانی، جوینی، و بویژه غزالی^{۴۸}، به تقسیم صفات و اسماء می‌پردازد. به نظر رازی، اسماء الله دو گونه است:

الف. اسم محض: یعنی الله و آن اسمی است علم که ویژه حق تعالی است. رازی الله را غیر مشتق می‌داند و نظریه طرفداران اشتقاقی الله را نقد می‌کند و مردود می‌شمارد.^{۴۹}

ب. اسماء مشتق: و آن سایر اسماء الحسنی (بجز الله) است که بر صفات مختلف خدا دلالت دارد.^{۴۹} همچنین رازی، صفات الله را دو گونه می‌داند:

(۱) صفات مستفاد از اسماء الحسنی: این صفات به صفات هفتگانه - علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام - باز می‌گردد.

(۲) صفات بیانگر اوصاف کمال: یعنی صفاتی که به گونه‌ای بیانگر وصفی از اوصاف کمال حق تعالی است، اما در شرع [= قرآن و روایات] ذکر از آنها نشده است. این گونه صفات، برخلاف اسماء الله، توقیفی نیست و اطلاق آنها بر حق تعالی بدون اجازه شرع رواست.^{۵۰}

طبقه‌بندی صفات: متکلمان با معیارهای گوناگون و از دیدگاه‌های مختلف به طبقه‌بندی صفات خدا پرداخته‌اند. معروف‌ترین این طبقه‌بندیها، طبقه‌بندی صفات خدا به صفات ذات و

صفات فعل (نظریه معتزله، امامیه و برخی از اشاعره)^{۵۱} و تقسیم مورد قبول همه متکلمان، یعنی تقسیم صفات به صفات سلبی و ثبوتی و آنگاه تقسیم این صفات به صفات حقیقی، اضافی و حقیقی - اضافی است.^{۵۲}

رازی طبقه‌بندیهای مختلف صفات را در آثار خود آورده و آنها را پذیرفته و خود نیز به ابتکارهایی در این زمینه دست زده است:

الف. طبقه‌بندی صفات به سلبی و ثبوتی: رازی در برخی از آثار خود از جمله در *المحصّل* و تفسیر کبیر، صفات را به سلبی و ثبوتی تقسیم کرده است.^{۵۳}

ب. طبقه‌بندی صفات به حقیقی و اضافی و حقیقی - اضافی: رازی در *الاربعین والبراهین* صفات را به حقیقی، اضافی و حقیقی - اضافی (= حقیقیه ذات اضافه) تقسیم می‌کند.^{۵۴}

ج. طبقه‌بندی هفتگانه صفات: رازی در *لوامع البینات* با شیوه‌ای ابتکاری از ترکیب و تلفیق صفات ثبوتی و سلبی با صفات حقیقی و اضافی، طبقه‌بندی تازه‌ای از صفات به دست می‌دهد:

- (۱) صفت‌های حقیقی: نمونه: موجود و حی.
- (۲) صفت‌های اضافی: نمونه: معبود و مشکور.
- (۳) صفت‌های سلبی: نمونه: غنی و واحد.
- (۴) صفت‌های حقیقی - اضافی: نمونه: عالم و قادر.
- (۵) صفت‌های حقیقی - سلبی: نمونه: قدیم و ازلی.
- (۶) صفت‌های اضافی - سلبی: نمونه: اول و آخر.
- (۷) صفت‌های حقیقی - اضافی - سلبی: نمونه: ملک.^{۵۵}

۴. شمار صفات

متکلمان هفت صفت علم و قدرت و حیات و اراده و کلام و سمع و بصر را به عنوان صفات حقیقی (ثبوتی) حق تعالی پذیرفته‌اند و بیشتر آنان شمار صفات حقیقی را به همین هفت صفت محدود دانسته‌اند^{۵۶}، و برخی به صفت یا صفاتی حقیقی افزون بر هفت صفت قائل شده‌اند.^{۵۷}

دیدگاه رازی

رازی به پیروی از غزالی صفات سلبی را بی‌شمار می‌داند^{۵۸} و در باب صفات حقیقی دوگونه اظهار نظر می‌کند:

الف. پذیرش صفات هفتگانه: در کتاب *الاشاره* و *نهاية العقول* نظریه محدودیت صفات

حقیقی را به هفت صفت می‌پذیرد.^{۵۹}

ب. توقّف و تردید: در کتاب المحصّل، چنانکه شیوه شگاکانه اوست، در انحصار شمار صفات حقیقی به هفت تردید می‌کند. وی پس از ذکر نظریه متکلمانى که قائل به صفات حقیقی افزون بر صفات هفتگانه‌اند می‌گوید «انصاف را که نه دلیلی بر اثبات صفاتی افزون بر صفات هفتگانه توان آورد، نه دلیلی بر نفی آنها اقامه توان کرد و بدینسان راهی جز اظهار نظر قطعی نکردن [= توقّف] باقی نمی‌ماند.»^{۶۰} با این همه، خود در این کتاب تنها از هفت صفت حقیقی (ثبوتی) و نه بیش از آن، سخن می‌گوید.^{۶۱}

۵. زیادتِ صفات بر ذات

معتزله قائل به نیابتِ ذات از صفاتِ حقیقی‌اند، و امامیه و فلاسفه از عینیتِ صفات و ذات سخن می‌گویند^{۶۲}، اما اشاعره بر این باورند که صفات حقیقی (ثبوتی) حق تعالی صفاتی است قدیم و زاید بر ذات^{۶۳} و به گفته اشعری، صفات حقیقی، صفاتی است که نه می‌توان گفت خداست، و نه می‌توان گفت غیر خداست.^{۶۴}

دیدگاه رازی

رازی در باب رابطه صفات و ذات، نخست به نظریه اشعری می‌گراید، سپس به عقیده معتزله نزدیک می‌شود و سرانجام راه میانه را - که راهی است قرآنی - برمی‌گزیند.

الف. پذیرش نظریه زیادتِ صفات: رازی در برخی از آثار خود همانند دیگر متکلمان اشعری نظریه زیادتِ صفات حقیقی را بر ذات می‌پذیرد.^{۶۵} چنانکه تصریح می‌کند «علم خداوند، صفتی موجود بود قائم به ذات خداوندی»^{۶۵} و «مریدی صفتی است ثبوتی زاید بر فاعلیت و عالمیت (و قائم به ذات)».^{۶۵} وی پس از طرح شبهه‌های معتزله در باب نفی زیادتِ صفات، به نقد و رد آنها می‌پردازد.^{۶۶}

ب. گرایش به نظریه معتزله: رازی در برخی از مواضع تفسیر کبیر از سیطره نظریه اشعری می‌رهد و به نظریه معتزله می‌گراید. این گرایش در واقع کوششی است که به منظور تلفیق عقاید اشعری با آراء معتزلی صورت می‌گیرد. مثلاً در جایی از این تفسیر از نسبت صفات زاید بر ذات سخن می‌گوید و در جایی صفات را به علم و قدرت باز می‌گرداند و علم و قدرت را قائم به ذات می‌شمارد و علم خدا را لذاته می‌خواند.^{۶۷} همچنین از عینیت صفت و جوب با ذات سخن در میان می‌آورد و نیز از این معنی که صفات قائم به ذات زاید بر ذات، بالذات ممکن و بالغیر واجبند بحث می‌کند.^{۶۸}

ج. گزیدن راه میانه: تردید در نظریه اشاعره و گرایش به نظریه معتزله، مقدمه گزیدن راه

میانہ از سوی رازی است، راهی که به گفته وی در قرآن کریم از آن به صراط مستقیم تعبیر شده است. بر طبق راه میانہ، نہ تنزیہ افراطی معتزله درست است کہ بہ تعطیل می انجامد، نہ تشبیہ افراطی مشبہہ. راه درست راهی است بہ دور از تشبیہ و تعطیل^{۶۹}، و آن راه قرآن، یعنی صواب ترین راه است و آن چنان است کہ انسان باید ضمن احتراز از تعمق و خوض افراطی در مسائل، فی المثل در تنزیہ، قولِ خدای را بپذیرد کہ: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و در امر اثبات، بی پرسش از چگونگی باور دارد کہ: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى^{۷۰}.

۶. دگرگونی در صفات خدا

دگرگونی در صفاتِ اضافی حق تعالی بہ نظر تمام متکلمان رواست و این از آن روست کہ صفاتِ اضافی، نہ بہ ذاتِ حق، بلکہ بہ حوادث تعلق دارد، اما درباب دگرگونی در صفات حقیقی حق تعالی، دو دیدگاہ از سوی متکلمان طرح شده است:

الف. دیدگاہ منفی: نظریہٴ اکثریت: بر طبق این دیدگاہ، دگرگونی در صفات حقیقی حق تعالی راه ندارد.

دیدگاہ رازی

رازی در بیشتر آثار خود از نظریہٴ اکثریتِ دفاع می کند و بر این معنی تأکید می ورزد کہ «چون نِسَب و اضافات را در اعیان وجود نبود، این معنی (= دگرگونی در صفات اضافی) در حقیقت، حدوث در ذاتِ باری تعالی نبود»^{۷۱}.

ب. دیدگاہ مثبت: نظریہٴ اقلیت (= کرامیہ): بنا بہ باور کرامیہ، در صفات حقیقی خدا نیز دگرگونی راه می یابد و قیام بسیاری از حوادث بہ ذاتِ خدا رواست.^{۷۲}

دیدگاہ رازی

تجدد و تحوّل پیوستہ در اندیشہٴ رازی مانع از آن بود کہ یکسرہ بہ باوری گردن نهد. بہ همین سبب شگفت نیست اگر در برخی از آثارش گرایش بہ باور کرامیہ با تردید در مُحال بودنِ دگرگونی در صفات حقیقی نیز دیده شود. وقتی در المطالب العالیہ می گوید: «مذهب صحیح، باور ابوالحسین بصری مبنی بر دگرگونی علم در پی دگرگونی معلوم است» آیا معنایی جز پذیرش دگرگونی در یک صفت حقیقی و نزدیک شدن بہ باور کرامیہ تواند داشت؟^{۷۳}

فصل دوم: صفات سلبی [صفات جلال]

متکلمان، با طرح صفاتِ سلبی، اوصاف ناپسندیدہ را از ذاتِ حق سلب می کنند و ذاتِ بی چونِ حق تعالی را از صفاتِ ناپسندیدہ منزّه و مبری می دارند. بنابراین صفاتِ سلبی بر

بنیادِ سلب و نفی استوار است.

رازی در تفسیر کبیر می گوید: «مراد از صفاتِ سلبی آن است که خدا یگانه‌ای است منزّه از تمام جهاتِ ترکیب. چرا که هر آنچه مرکّب است به اجزای خود نیازمند است، و هر نیازمندی بناچار ممکن الوجود خواهد بود و چون خدا در ذاتِ یگانه است، نه متّحیز است، نه جسم، نه جوهر. نه در مکان است، نه حال است، نه در محلّ، نه دگرگونی می‌پذیرد و نه نیازمندی دارد.»^{۷۴}

در این فصل، صفات سلبی معروف، بویژه با توجه به آثار رازی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. توحید [= نفی ترکیب و شریک]

توحید - که بنیادی‌ترین اصول اسلام است - به معنی شناخت حق تعالی به خدایی و اقرار به یگانگی او، و نیز باور داشتن این معنی است که خدای را در خدایی انبازی و مثلی و ضدّی نیست و او آفریدگاری یگانه است.^{۷۵} بدینسان، بنیادِ توحید بر نفی شریک و ضدّ و مثل استوار است. به همین سبب بیشتر متکلمان و نیز رازی توحید را نه صفتی ثبوتی، که صفتی سلبی می‌شمارند. چنانکه رازی در تفسیر کبیر بر اثبات این معنی استدلال می‌کند و در لوامع البیّنات واحد و احد را در شمار صفات سلبی می‌آورد.^{۷۶} وی نیز همانند دیگر متکلمان، توحید (وحدانیت) را بر دو اصل استوار می‌بیند: نفی کثرت [= واحدیت]، و نفی شریک [= احدیت]:

الف. نفی کثرت [= واحدیت]: یعنی ذاتِ حق تعالی ذاتی است یگانه و بسیط که از اجزای مختلف، اعم از اجزای واقعی و مقداری و اجزای ذهنی (جنس + فصل)، ترکیب نیافته است. چرا که هر مرکب - چنانکه گفته آمد - به اجزای خود نیازمند است^{۷۷}، و حق تعالی غنی است و ذات مقدّسش منزّه و میرّی از نیاز است.

ب. نفی شریک [= احدیت]: یعنی در پهنه هستی، در وجوب وجود و در کار آفرینش، موجودی با خدا انباز نیست. او یگانه‌ای است بی مانند که: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. رازی بدین نکته تصریح می‌کند که وحدت، در معنی نفی کثرت، اختصاص به ذاتِ حق ندارد. چرا که مفرداتِ عالم امکان [= عناصر] نیز واحدند، اما وحدت، در معنی نفی انباز، ویژه ذاتِ حق است.^{۷۸} برهان تمانع: متکلمان برهانهای بسیاری در اثبات توحید اقامه کرده‌اند. چنانکه رازی در تفسیر کبیر^{۷۸} بیست و دو یا بیست و سه دلیل بر اثبات توحید آورده است؛ پانزده دلیل عقلی و هفت یا هشت دلیل نقلی نیز در الاربعین، در البراهین، و در المباحث المشرقیه^{۷۸} دلیلهای مختلفی بر اثبات توحید دیده می‌شود. معروف‌ترین برهان توحید برهانی است معروف به

برهان تمناع که بر پایه آیه لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبیاء، ۲۲) طرح شده و از سوی تمام متکلمان پذیرفته آمده است. رازی در آثار خود به تفصیل این برهان را مورد بررسی قرار داده و آن را ضعیف شمرده است.^{۷۹}

۲. نفی تجسیم و تشبیه

تجسیم، یا جسم انگاری، دو معنی دارد: عام و خاص:

الف. معنی عام: تجسیم در معنی عام، یعنی موجود بودن و قائم به ذات بودن. خدای را در این معنی جسم انگاشتن رواست.

ب. معنی خاص: تجسیم، در معنی خاص و معروف آن، خدای تعالی را همچون دیگر اجسام طبیعی انگاشتن است. تجسیم، در معنی خاص خود، با تشبیه^{۸۰}، یعنی آدمی سان انگاشتن حق تعالی، ملازمه دارد. چرا که اهل تجسیم (= مجسمه) در پندار جسم انگارانه خود پیکر خدا را چون پیکر انسان می انگارند.^{۸۱}

اهل تنزیه، یعنی متکلمان معتزلی، اشعری و امامیه، نفی تجسیم و تشبیه می کنند و «خدای را از اوصاف بشری»^{۸۲} یعنی از آدمی سان بودن، منزّه می دارند.

دیدگاه رازی

رازی برابر معیارهای اشاعره از نظریه تنزیه دفاع می کند. تعریف وی از صفات^{۸۳} سلبی - که در آغاز بحث مطرح شد - خود گواه این مدعاست. سبب تألیف کتاب اساس التقدیس (تأسیس التقدیس) نیز چیزی جز نقد و ردّ نظریه اهل تجسیم و تشبیه نیست. رازی در آثار خود براهین عقلی و نقلی متعددی در ردّ تجسیم آورده است. بیشتر برهانهای عقلی بر اصل تماثل اجسام بنیاد شده و جوهر استدلال در آنها آن است که «اگر خدا جسم باشد به دیگر اجسام می ماند و این همانندی موجب ترکیب، حدوث، امکان و نیازمندی حق تعالی و یا سبب قدم جسم می گردد».^{۸۴} رازی در تفسیر کبیر، ضمن تفسیر سوره حمد نیز از تنزیه افراطی معتزله و افراط مشبّه و مجسمه در تشبیه و تجسیم سخن می گوید و تصریح می کند که صراط مستقیم - که خدای ما را بدان ره نماید - راهی است میان تشبیه و تنزیه افراطی^{۸۵}، و بدینسان اگر چه نه به تصریح، دست کم به تلویح، تنزیه اشعری را - که مورد پذیرش او نیز هست - راه میان تشبیه و تنزیه می شمارد.^{۸۶}

۳. نفی مکان و جهت: مسأله استوای خدا بر عرش

اعتقاد به مکان داشتن و در جهت بودن خدا، یا منزّه بودنش از مکان و جهت، معلول دیدگاهی

است که در تفسیر واژه استواء برگزیده می‌شود، واژه‌ای که دوازده بار در دوازده آیه قرآن، آمده و به خدا نسبت داده شده است. معروفترین آیه‌ای که در آن واژه استواء آمده، آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اَسْتَوَى (طه، ۵) است:

الف. استواء، یعنی استقرار: تفسیر ظاهری: به نظر طرفداران تفسیر ظاهری (= کرامیه)، استوای خدا بر عرش به معنی استقرار یا نشستن حق تعالی بر عرش است.^{۸۷} اشعری نیز این تفسیر ظاهری را می‌پذیرد^{۸۸}، اما اهل سنت و اصحاب حدیث، استقرار حق تعالی را بر عرش «بلاکیف» می‌دانند و آن را همانند استقرار اشیای مادی در مکان نمی‌شمارند.^{۸۹}

ب. استواء، یعنی استیلا: تفسیر باطنی: معتزله بر آنند که مراد از استوای خدا بر عرش، استیلا و غلبه و قهر او بر عرش است. این تفسیر از سوی برخی از اشاعره (از جمله غزالی) و نیز جمعی از امامیه پذیرفته شده است.^{۹۰}

دیدگاه رازی: تفسیر باطنی

رازی نیز، همانند غزالی، تفسیر باطنی معتزله را در باب استواء می‌پذیرد و در آثار خود با برهانهای عقلی و نقلی تفسیر ظاهری را مردود می‌شمارد.^{۹۱} رازی بر آن است که تردید در تنزیه حق تعالی از مکان و جهت نشانه خداناشناسی است و تنزیه از مکان و جهت با تفسیر ظاهری استواء سازگاری ندارد. بنا به باور رازی، اگر خرد معنی حقیقی واژه‌ای از واژه‌های قرآن را تأیید نکند، باید به تأویل واژه پرداخت و از آن تفسیری باطنی و معنوی به دست داد و چون عقل سلیم، استواء را در معنی نشستن، در مورد حق تعالی نمی‌پذیرد، راهی جز تأویل آن باقی نمی‌ماند.^{۹۲}

۴. نفی رؤیت

رؤیت به معنی دیدن با چشم و نیز به معنی دانستن^{۹۳} است. در اصطلاح دانش کلام، مراد از رؤیت آن است که باینندگان [= دو چشم ظاهری] آفریننده را توان دید یا توان دید^{۹۴} [نفی رؤیت با چشم ظاهر = صفت سلبی]:

الف. دیدگاه مثبت: نظریه مجسمه و اشاعره: به نظر مجسمه خدای تعالی چون جسم است، دیده می‌شود و بنا به باور اشاعره، خدا با آنکه جسم نیست به گواهی آیه‌های مختلف قرآن خاصه آیه هفتم سوره اعراف [= دلیل نقلی] و نیز بدان سبب که هر آنچه وجود دارد دیده می‌شود [= برهان وجودی]، قابل رؤیت است (البته نه با چشم ظاهری).

ب. دیدگاه منفی: نظریه معتزله و امامیه: به نظر طرفداران این دیدگاه به بینندگان آفریننده را نتوان دید و این از آن روست که تنها پدیده‌های حادث، ممکن و مادی قابل رؤیت است [= برهان عقلی] و بودن، دلیل دیده شدن نیست [= رد دلیل وجودی]. همچنین آیه‌های گوناگون قرآن، خاصه آیه یکصد و سوم سوره انعام، ناممکن بودن رؤیت را تأیید می‌کند.^{۹۴}

دیدگاه رازی

نظریه رازی را در باب بحث رؤیت، در سه قسمت می‌توان مورد توجه و بررسی قرار داد:
الف. نقد دلیل وجودی اشاعره: رازی در آثار خود دلایل نقلی و عقلی امکان پذیر بودن رؤیت را نقل کرده و به مخالفان رؤیت پاسخ داده است، با این همه از ضعف دلیل وجودی [= خدا چون وجود دارد، دیده می‌شود] غافل نمانده و آن را مورد نقد قرار داده و ضعیف شمرده است.^{۹۵}

ب. سمعی بودن رؤیت: رازی بر آن است که رؤیت مسأله‌ای است سمعی (= نقلی) و با براهین فلسفی و عقلی مشکلی از آن نمی‌توان گشود، چرا که مسأله نقلی را به مدد نقل باید طرح و بررسی کرد.^{۹۶} پیش از رازی، شهرستانی نیز بر سمعی بودن رؤیت تأکید ورزیده بود.^{۹۷}

ج. رؤیت، گونه‌ای مشاهده و کشف: دیداری که اشاعره از آن سخن می‌گویند، دیدار آفریدگار با چشم جهان بین نیست. دیداری نیست که از ارتسام صورت مرئی در چشم بیننده، یا بر اثر شعاعی که از دیده بیننده به شیء مرئی می‌پیوندد، حاصل آید. دیداری که اشاعره از آن سخن می‌گویند و رازی از امکان تحقق آن دفاع می‌کند گونه‌ای کشف است، دیداری است که با دیده جان بین صورت می‌گیرد و چگونگی آن بر انسان خاکی روشن نیست. شمس‌الدین آملی «از انکشاف حق بر مؤمنان در آخرت» سخن می‌گوید، «انکشافی همچون انکشاف بدر، اما بی ارتسام صورتی، یا اتصال شعاعی و نیز بی مقابله و مواجهه»^{۹۸} و غزالی تصریح می‌کند که «خدا در این جهان دانستی است و در آن جهان دیدنی است، چنانکه او را در این جهان بی چون و بی چگونه دانند، در آن جهان بی چون و بی چگونه بینند، که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست»^{۹۹} و رازی، از همین دیدگاه از رؤیت در معنی کشف تام سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خدا قابل رؤیت است، و این از آن روست که معارف انسان در روز قیامت، جمله ضروری و بدیهی می‌شود «و رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلاء و ظهور ذات مخصوصه الله سبحانه و تعالی، چنانکه نسبت آن حالت به آن ذات مخصوصه چنان باشد که

نسبت مرئیات با مبصرات. پس اینکه می‌گوییم رؤیت حق سبحانه و تعالی ممکن هست یا نه، معنی این سخن آن است که مثل این حالت که شرح دادیم ممکن هست یا نه؟»^{۱۰۰}

۵. نفی لذت و الم حسی

فلاسفه و متکلمان بر آنند که چون حق تعالی جسم نیست؛ از لذت و الم حسی منزّه است. نیز بر آنند که ساحت مقدّسش از الم عقلی نیز به دور است، اما در باب اّتصاف وی به لذت عقلی اختلاف نظر دارند:

الف. نظریه اثباتی: دیدگاه حکما و برخی از متکلمان: طبق نظریه اثباتی، حق تعالی با ادراک تامّ ذات کامل خود، به برترین لذات عقلی دست می‌یابد و این از آن روست که ادراک کمال لذت به بار می‌آورد. حکما به جای واژه لذت از اصطلاح ابتهاج بهره می‌جویند و بر آنند که خدا مبتهج بالذات است.^{۱۰۱}

دیدگاه رازی

رازی در المباحث المشرقیه از نظریه اثباتی دفاع می‌کند^{۱۰۲} و معتقد به ابتهاج (لذت عقلی) خداست.

ب. نظریه سلبی: دیدگاه بیشتر متکلمان: بر طبق نظریه سلبی، چون واژه لذت و ابتهاج در شرع وارد نشده و در نصوص مذهبی حق تعالی متلذذ و مبتهج خوانده نشده است، ذات حق از لذت عقلی نیز منزّه است.

دیدگاه رازی

رازی در بیشتر آثار خود، همانند اکثر متکلمان، لذت عقلی را نیز نفی می‌کند. در المحصل، پس از طرح نظریه‌ها، بی آنکه مثل همیشه به نقد آراء بپردازد، بدین امر که «نظریه فلاسفه [= لذت عقلی خدا] به اجماع اّمت باطل است» بسنده می‌کند.^{۱۰۳}

در ادامه بحث به بررسی کوتاهی از چند صفت سلبی می‌پردازیم که رازی در آثار خود بدانها پرداخته است.

۶. نفی حلول و اتّحاد

رازی به منظور نفی حلول، به تحلیل لفظ حلول می‌پردازد و اثبات می‌کند که حلول حق در خلق محال است.^{۱۰۴} در نفی اتّحاد، با استفاده از برهان معروف ابن سینا در کتاب اشارات^{۱۰۵}، اثبات می‌کند که اتّحاد محال است. اما به نظریه عرفانی و عرفا احترام می‌گذارد. فی‌المثل از حسین منصور حلاج و بایزید بسطامی به نیکی یاد می‌کند و پنج تفسیر از آنالحق گفتن حلاج

به دست می‌دهد^{۱۰۶} تا اثبات کند که حلاج اتحاد را باور ندارد.

۷. نفی جوهریت

رازی اطلاق لفظ جوهر را به هیچ روی بر خدا روا نمی‌داند و این از آن روست که به توقیفی بودن اسماء الله معتقد است. اما عقیده دارد که با توجه به معانی جوهر، خدای را جوهر در برخی از معانی این اصطلاح توان خواند.^{۱۰۷}

۸. نفی کیفیات محسوس

رازی در تنزیه خدا از کیفیات محسوس، یعنی از رنگ، مزه، و بوی می‌گوید: گذشته از آنکه اجماع مسلمانان بر نفی کیفیات محسوس از ذات حق تعالی حکایت دارد، تنزیه خدا از جسمیت به معنی تنزیه وی از کیفیات محسوس نیز هست.^{۱۰۸}

فصل سوم: صفات ثبوتی [= صفات جمال]

صفات ثبوتی صفاتی است که جنبه وجودی دارد و در آن سلب و نفی معتبر نیست.^{۱۰۹} در این فصل، هفت صفت ثبوتی مورد پذیرش تمام متکلمان به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرد و نظریه رازی در باب هر یک از این صفات مطرح می‌شود.

۱. قدرت: خدا، قادر مختار است

هر چند رازی در المحصل اعلام کرده است که «فلاسفه به قدرت و اراده خدا قائل نیستند»^{۱۱۰}، اما بی‌گمان، تمام متفکران اسلامی خدای تعالی را قادر می‌دانند. تأکید متکلمان بر اختیار، به منظور احتراز از پذیرش نظریه قدم عالم، موجب شده است که قادر را همواره مختار نیز بدانند و با به کار بردن اصطلاح قادر، به طور مطلق و قرار دادن آن در برابر موجب، قادر مختار را اراده کنند.

معنی قدرت چیست؟ متفکران اسلامی، قدرت را در دو معنی به کار برده‌اند:

الف. صحّت فعل و ترك: دیدگاه اکثر متکلمان: قدرت صحّت (امکان) فعل و ترك است و قادر کسی است که انجام دادن و انجام ندادن کار برای وی ممکن (صحیح) باشد، یعنی بتواند کاری را انجام دهد و نیز بتواند آن را ترك کند و مختار آن کس است که چون بخواهد کاری را انجام می‌دهد و چون نخواهد آن را انجام نمی‌دهد. بنا به اعتقاد متکلمان، اختیار وقتی معنی می‌یابد که امکان فعل و ترك تحقق یابد. بر مبنای همین باور است که متکلمان ترك

آفرینش را در ازل از سوی حق تعالی لازمهٔ اختیاری می‌دانند و بدینسان حدوثِ زمانی عالم را اثبات می‌کنند.^{۱۱۱}

ب. مشیت فعل و ترك: دیدگاه فلاسفه و معتزله: قدرت، مشیت فعل و ترك یعنی خواست و آهنگ انجام دادن یا انجام ندادن کار است، و قادر کسی است که کاری را با علم و قصد و اراده انجام دهد، یا آن را ترك کند، و مختار آن کس است که اگر بخواهد کاری را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد [= قضیه شرطیه]. بنا بر عقیده طرفداران این دیدگاه، بخش دوم این قضیه شرطیه [= اگر نخواهد انجام نمی‌دهد] در ازل تحقق نیافته است. بدین معنی که خداوند در ازل خواسته است که جهان را بیافریند و آفریده است و بدینسان جهان از دیدگاه فلاسفه قدیم زمانی است و این از آن روست که بنا به باور فلاسفه تخلف معلول [= جهان] از علت تامه [= خدا] محال است.^{۱۱۲}

دیدگاه رازی

نظریهٔ اصلی رازی را در این باب می‌توان نظریهٔ اکثر متکلمان دانست، اما وی در برخی از آثارش به عقیدهٔ فلاسفه نیز تمایل نشان داده است:

الف. پذیرش دیدگاه متکلمان: رازی در بیشتر آثار خود، قدرت را به صحت فعل و ترك تفسیر می‌کند و بر لزوم ترك فعل از سوی فاعل مختار تأکید می‌ورزد و عقیده دارد که نادیده گرفتن لزوم ترك فعل، به معنی پذیرش قدم عالم خواهد بود. از همین دیدگاه است که رازی فلاسفه را منکر قدرت خدا می‌شمرد.^{۱۱۳}

ب. گرایش به نظریهٔ فلاسفه: سرانجام رازی چنانکه شیوهٔ اوست، در تردید ناپذیری دیدگاه متکلمان تردید کرد و به نظریهٔ فلاسفه گرایید. وی در کتاب *المطالب العالیه* - که در شمار آخرین آثار اوست - تصریح می‌کند که: «این سخن که قادر آن کس است که انجام دادن و انجام ندادن کار از سوی وی ممکن است سخنی است دشوار. چرا که انجام ندادن کار به معنی بقای عدم اصلی است و وقوع عدم از سوی فاعل محال است، زیرا قدرت، صفتی است مؤثر و عدم، نفی محض و سلب صرف است».^{۱۱۴}

شمول قدرت خدا و نظریهٔ رازی: به نظر برخی از متکلمان قدرت خدا محدود است و به تمام پدیده‌ها تعلق نمی‌گیرد، چنانکه فی‌المثل به عقیدهٔ دوگانه پرستان [= ثنویون] خدا تنها آفریدگار نیکیهاست. در برابر این نظریه، اکثر متکلمان برآنند که هیچ چیز از دایرهٔ قدرت خدا بیرون نیست و این از آن روست که نسبت ذات حق به تمام ممکنات یکسان است.^{۱۱۵} رازی نیز بر این معنی تأکید می‌ورزد و تصریح می‌کند که وصف مشترک ممکنات

امکان آنهاست و جمله ممکنات در این امر که مقدور خدایند اشترک دارند. به نظر رازی تعلق گرفتن قدرت خدا به برخی از پدیده‌ها و عدم تعلق آن به برخی دیگر نیازمندی خدا را به مخصّص سبب می‌گردد و ذات حق منزّه از نیازمندی است.^{۱۱۶}

۲. علم: خدا عالم است

متکلمان و فلاسفه خدا را عالم می‌دانند، اما در مسائل مربوط به علم اختلاف نظر دارند. مسائل مورد اختلاف آنها بدین شرح است:

مسأله اول: براهین اثبات علم: در اثبات علم، فلاسفه به برهان تجرّد ذات و متکلمان به برهان اتقان فعل تکیه می‌کنند و رازی علاوه بر این دو برهان، برهان قدرت و اختیار را نیز مورد توجه قرار می‌دهد:

الف. برهان تجرّد ذات: بر طبق این برهان، حق تعالی به سبب تجرّد، عالم است، چرا که موجود مجرد عقل است و عقل، عاقل (= عالم) نیز هست.^{۱۱۷}

دیدگاه رازی

رازی در کتاب المباحث المشرقیه^{۱۱۸} برهان تجرّد ذات را طرح می‌کند و می‌پذیرد. ب. برهان اتقان فعل: بر طبق این برهان، خدا بدان سبب عالم است که فعل وی [= آفرینش = جهان] استوار و منظم است و فعل استوار و منظم جز از فاعل عالم سر نمی‌زند.^{۱۱۹}

دیدگاه رازی

رازی در بیشتر آثار خود برهان اتقان را طرح می‌کند و به اعتراضهای وارد شده بدان پاسخ می‌گوید و در المحصل نتیجه می‌گیرد که کار معترضان به نفی علم خدا می‌انجامد.^{۱۲۰} ج. برهان قدرت و اختیار: بر طبق این برهان، خدا تواناست و توانا فاعلی است که کردار خود را با قصد و اختیار انجام می‌دهد. قصد و اختیار پس از تصوّر مقصود پدید می‌آید و تصوّر گونه‌ای علم است [= اثبات علم تصوّری]. از سوی دیگر، تصوّرات را لوازمی است و هر لازمی را ملزومی نیز هست و تصوّر حقیقت ملزوم و لازم با تصدیق ثبوت هر يك از این دو امر برای دیگری همراه است [= اثبات علم تصدیقی]. رازی در کتاب المطالب العالیه بر این برهان تأکیدی خاص می‌ورزد.^{۱۲۱}

مسأله دوم: زیادت علم بر ذات: در بحثهای مربوط به احکام عمومی صفات مطرح شد. مسأله سوم: وحدت و تغییرناپذیری علم: در حالی که برخی از متکلمان، مثل جهم بن صفوان، به عدد معلومات به علوم حادثه اعتقاد دارند، بیشتر متکلمان به وحدت و

تغییر ناپذیری علم معتقدند. چنانکه اشعری و پیروان وی خدا را متصف به علمی واحد و قدیم می‌دانند، علمی که تمام معلومات را به تفصیل دربر می‌گیرد و با دگرگونی معلومات دگرگون نمی‌شود.^{۱۲۲}

دیدگاه رازی

رازی نیز عقیده متکلمان را مورد تأیید قرار می‌دهد و در لوامع الیبینات^{۱۲۲} ضمن مقایسه علم خدا با علم انسان، وحدت علم حق تعالی، عدم تغییر آن و نامتناهی بودنش را اثبات می‌کند. مسأله چهارم: تعلق علم به جزئیات: آیا علم خدا بر وجه کلی به جزئیات تعلق می‌گیرد، یا بر وجه جزئی؟

الف. خدا جزئیات را بر وجه کلی می‌داند: نظریه فلاسفه: علم حق تعالی به ذات خود (بر طبق برهان تجرد ذات) موجب علم وی به پدیده‌های جزئی بر وجه کلی می‌شود و این از آن روست که ذات خدا علت پدیده‌هاست و علم به علت سبب علم به معلول می‌شود. بنا بر عقیده فلاسفه، بدان سبب که جزئیات زمانی پیوسته در حال دگرگونی است، علم خدا بدانها موجب دگرگونی علم وی - که دگرگونی در آن محال است - می‌شود.^{۱۲۳}

ب. خدا، جزئیات را بر وجه جزئی می‌داند: نظریه متکلمان: بنا بر عقیده متکلمان، خدا به جزء جزء پدیده‌ها به گونه‌ای جزئی آگاه است و جزئیات را نه بر وجه کلی بلکه بر وجه جزئی می‌شناسد.^{۱۲۳}

دیدگاه رازی

رازی نظریه متکلمان را قبول دارد و بر آن است که اگر خدا به جزئیات عالم نبود کردارهای جزئی انجام نمی‌داد. به نظر رازی دگرگونی که فلاسفه از آن سخن می‌گویند و آن را مانع علم خدا به جزئیات زمانی می‌دانند، دگرگونی در ذات عالم (= خدا) نیست، بلکه دگرگونی در احوال اضافی و اعتباری است و سبب دگرگونی در علم نمی‌شود.^{۱۲۴}

متکلمان بر اثبات تعلق علم خدا به جزئیات دوبرهان اقامه کرده‌اند و رازی نیز از هر دوبرهان بهره گرفته است:

۱. برهان حیات: چون خدا زنده (حی) است و اختصاص علم وی به برخی از معلومات موجب نیازمندی وی به مخصّص می‌گردد، به تمام معلومات علم دارد.^{۱۲۳} رازی در بیشتر آثار خود با استناد بدین برهان، تعلق علم خدا را به جزئیات اثبات کرده است.^{۱۲۵}
۲. برهان تنزه از نقص: چون هرگونه جهل نقص است، خدا به تمام معلومات (= کلی و جزئی) عالم است. رازی در المباحث المشرقیه این دلیل را خطابی شمرده^{۱۲۶} و تصریح کرده است که از آن یقین به بار نمی‌آید، اما در المطالب العالیه سخت بدان اعتماد کرده است.^{۱۲۷}

۳. حیات: خدا، زنده (حق) است

خدا به نظر تمام خردمندانی که وجود وی را باور دارند، زنده است و این از آن روست که حیات شرط علم و قدرت است و هر موجود دانای توانا زنده نیز هست.^{۱۲۸}

حیات، صفتی مستقل یا غیر مستقل؟ فلاسفه و متکلمان امامیه، از امکان اِتصافِ ذات خدا به علم و قدرت به حیات تعبیر کرده و بدین ترتیب حیات را صفتی غیر مستقل دانسته‌اند، در حالی که جمهور معتزله و اشاعره آن را صفتی مستقل به‌شمار آورده‌اند، صفتی که بنا به اعتقاد اشاعره همانند دیگر صفات ثبوتی خدا زاید بر ذات اوست و موجب دانایی و توانایی حق تعالی می‌گردد.^{۱۲۹} به نظر اشاعره، چنانچه ذات خدا متصف به چنین صفتی نباشد، حصول دانایی و توانایی سزاوارتر از عدم حصول آن نخواهد بود^{۱۲۹} [= برهان اشاعره].

دیدگاه رازی

رازی ضمن نقد برهان اشاعره، از استقلال صفت حیات دفاع می‌کند:

الف. نقد برهان اشاعره: به نظر رازی، برهان اشاعره در اثبات حیات، به عنوان صفت مستقل، نارساست. چرا که می‌توان گفت ذات ویژه حق تعالی در تحقق امکان دانایی و توانایی خدا بسنده است و به صفتی دیگر نیاز نیست.

ب. اثبات صفت حیات: رازی در البراهین چنین استدلال می‌کند که: «صفت علم و قدرت امری ثبوتی است و آن امر ثبوتی به نفس ذات نیست، زیرا ما می‌توانیم آن ذات [= ذات زنده] را بدانیم در وقتی که هنوز این صفت معلوم نشده باشد. پس دانستیم که حیات خداوند تعالی صفتی ثبوتی است.»^{۱۳۰}

۴. اراده: خدا مرید است

باورمندان به خدا، خدا را مرید (صاحب اراده) می‌دانند، اما در مستقل بودن یا مستقل نبودن این صفت همداستان نیستند:

الف. دیدگاه سلبی: بر مبنای این دیدگاه، اراده صفتی مستقل به‌شمار نمی‌آید. بیشتر طرفداران این دیدگاه، یعنی معتزله و امامیه بر آنند که اراده چیزی جز داعی [= انگیزه] نیست و آن علم به مصلحت نهفته در فعل است که چون به قدرت بپیوندد فعل صورت می‌پذیرد [اراده = علم]، و تجاریه عقیده دارند که مرید بودن خدا معنایی جز غافل نبودن، مغلوب نبودن و مجبور نبودن وی ندارد.^{۱۳۱}

ب. دیدگاه اثباتی: نظریه رازی: بر طبق این دیدگاه، اراده صفتی مستقل است. از این دیدگاه کرامیه، معتزله بصره، برخی از امامیه و اشاعره (البته هر گروه با تفسیری خاص

خود) دفاع کرده‌اند.^{۱۳۲} رازی نیز طرفدار دیدگاه اثباتی است و همانند متکلمان اشعری بر آن است که اراده حق تعالی، همچون دیگر صفات حقیقی وی، صفتی است مستقل و قدیم و زاید بر ذات که موجب تقدّم و تأخّر کارهای خدا می‌گردد و کردارهای خداوند را به زمان انجام گرفتن آنها اختصاص می‌دهد و بدینسان وجود مستقل آن به عنوان صفتی مخصّص [= اختصاص دهنده فعل به زمان خاص] به اثبات می‌رسد و این از آن روست که تخصیص نه از قدرت برمی‌آید، نه از علم که قدرت امکان ایجاد پدیده‌هاست و علم تابع معلوم است و بناچار، مخصّص [= اراده] باید صفتی مستقل باشد.^{۱۳۳}

۵ و ۶. سمع و بصر: خدا شنوا و بیناست

سمیع و بصیر دو نام از نامهای نیکو [اسماء الحسنی] ای خداست و حق تعالی در قرآن و روایات بدین دو نام نامیده شده و بدین دو صفت موصوف گردیده است. به همین سبب متفکران اسلامی در اتّصاف حق تعالی به صفت سمع و بصر همداستانند، اما در باب استقلال این دو صفت نیز اختلاف نظر دارند

الف. سمع و بصر، دو صفت غیر مستقل: بر طبق این نظریه - که فلاسفه، معتزله و امامیه از آن جانبداری کرده‌اند - سمع و بصر حق تعالی به معنی علم وی به شنیدنیها و دیدنیهاست.^{۱۳۴}

ب. سمع و بصر، دو صفت مستقل: اشاعره سمع و بصر را همانند دیگر صفات ثبوتی، دو صفت مستقل، حقیقی، قدیم و زاید بر ذات می‌دانند و چنین استدلال می‌کنند که چون خدا زنده است و به دور از هرگزند، همانند دیگر زندگان می‌بیند و می‌شنود.^{۱۳۴}

سمع و بصر، گونه‌ای انکشاف: دیدگاه غزالی و رازی: ظاهراً در آثار متکلمان اشعری تا روزگار غزالی، سخنی از چگونگی سمع و بصر حق تعالی، در میان نیست و تنها بر این تعبیر منسوب به اشعری، که خدا سمیع است به سمع و بصیر است به بصر، تأکید می‌شود تا به استقلال این دو صفت تصریح گردد.^{۱۳۴} غزالی دیدن و شنیدن خدا را گونه‌ای انکشاف دانست و تصریح کرد که از پر تو این دو صفت، کمال دیدنیها و شنیدنیها بر خدا منکشف می‌گردد.^{۱۳۵}

رازی، نیز همانند یک اشعری معتقد، سمع و بصر را دو صفت مستقل حقیقی زاید بر ذات می‌شمارد و همچون غزالی آن را گونه‌ای انکشاف می‌داند و در اثبات آن بر نقل تأکید می‌ورزد:

الف. تأویل سمع و بصر به انکشاف: از دیدگاه رازی، سمع و بصر گونه‌ای انکشاف و تجلّی است، تجلّی و انکشافی که تنها در نام یا تجلّی و انکشاف عالم انسانی مشترک است. تأویل سمع و بصر به انکشاف و تجلّی، از سوی رازی، نشان دهنده گرایش وی به باورهای صوفیانه

تواند بود. رازی در پی این تأویل، به سخنان صوفیه در باب این دو صفت استشهاد می کند تا تأویل خود را استوار دارد.^{۱۳۶}

ب. نقد عقل و تأکید بر نقل: رازی برهانهای عقلی اشاعره را در اثباتِ سمع و بصر رد می کند و به منظور اثبات این دو صفت بر نقل تأکید می ورزد و ضمن بیان این معنی که سمع و بصر از صفات کمال است، تصریح قرآن را در اَتْصَافِ حَقِّ تَعَالَى به این دو صفت استوارترین دلیل اثباتِ سمع و بصر می شمارد.^{۱۳۶}

۷. کلام: خدا متکلم است (= مسأله حدوث و قدم قران)

تمام فرقه های اسلامی، خدای را متکلم می دانند، اما در باب چگونگی سخن گفتن حق تعالی و حدوث یا قدم کلام وی اختلاف نظر دارند، اختلاف نظری که نه تنها در تاریخ اندیشه اسلامی، بلکه در تاریخ سیاسی و اجتماعی مسلمانان نیز ماجرهای آفریده است. در این مقاله، مسائل مهم کلامی در باب کلام خدا با تأکید بر دیدگاه رازی، مورد بررسی و بحث قرار می گیرد: مسأله اول: حدوث و قدم کلام الله: معتزله، کلام خدا را حادث، و اشاعره آن را قدیم دانسته اند:

الف. دیدگاه حدوث^{۱۳۷}: نظریه معتزله: کلام خدا صفت فعل اوست و آن مجموعه حروفی است که پی در پی پدید می آید و به همین سبب حادث و غیر قائم به ذات است. به نظر معتزله سخن گفتن خدا چنان است که حروف و اصوات را در محلی غیر از ذات خود مثلاً در لوح محفوظ، در جبرئیل، در پیامبر، یا در چیزی دیگر می آفریند و بدینسان سخن می گوید. چنانکه به هنگام سخن گفتن با موسی (ع) نکته توحید را در درخت آفرید و از زبان درخت با موسی (ع) سخن گفت.^{۱۳۸} بر طبق این دیدگاه پدیده ها جمله کلام خداست.

ب. دیدگاه قدم^{۱۳۷}: نظریه اشاعره (کلام نفسی): کلام خدا صفت ذات اوست، به همین سبب صفتی حقیقی، قدیم، زاید بر ذات و قائم به ذات است. اشاعره به پیروی از ابوالحسن اشعری، کلام را دو گونه می دانند: کلام لفظی، و کلام نفسی. کلام لفظی، مجموعه الفاظی است که به وسیله فرشته بر پیامبران نازل می گردد و بی گمان، حادث است، اما کلام نفسی - که حقیقت کلام است - مدلول کلام لفظی است و همانند دیگر صفات حقیقی حق تعالی، قائم به ذات او و قدیم است.^{۱۳۹}

دیدگاه رازی

دیدگاه رازی در زمینه کلام خدا را می توان به دو مرحله تقسیم کرد:

الف. مرحله تأیید نظریه اشاعره: رازی در این مرحله به گواهی بیشتر آثارش، از نظریه کلام

نفسی دفاع می کند و کلام خدا را کلام نفسی می شمارد و به انتقادهایی که معتزله از کلام نفسی کرده اند پاسخ می گوید.

ب. مرحله تَلْفِیقِ نظریه معتزله و اشاعره: رازی در *المحصّل* بحث مفصّل معتزله و اشاعره را در باب کلام خدا بحثی لفظی و بی ارزش و مُبَسِّ و معلولِ سوء تفاهم می شمارد. به همین سبب نظریه معتزله مبنی بر آفریدن اصوات در اجسام را، از آن رو که تمام پدیده ها آفریده خداست، نظریه ای درست و راست می شمرد و مخالفت اشاعره را با آن بی معنی می بیند. رازی تصریح می کند که اعتقاد معتزله در باب حادث بودن کلام خدا اعتقادی است صواب. چرا که مراد معتزله از کلام خدا چیزی جز حروف و اصوات، یا به تعبیر خود آنها چیزی جز پدیده های جهان هستی نیست. همچنین عقیده اشاعره مبنی بر قدّم کلام الله عقیده ای راست و درست است و این از آن روست که مقصود اشاعره از کلام خدا نه حروف و اصوات، بلکه کلام نفسی است، کلامی که اساساً معتزله آن را باور ندارند و اگر باور می داشتند، بی گمان، ازلیش می دانستند. رازی در تفسیر کبیر نیز به منظور تلفیق دو نظریه می کوشد و می گوید: «چون کلام خدا را قدیم بشماریم، مقصود ما چیزی جز کلام نفسی (مدلول الفاظ) نیست، و چون از کلام خدا به عنوان معجزه پیامبر سخن گوییم، مراد ما حروف و اصوات حادث است.»^{۱۴۰}

مسأله دوم: وحدت و تعدّد کلام: برخی از متکلمان به وحدت کلام حق قائلند و برخی به تعدّد آن:

الف. نظریه تعدّد کلام: دیدگاه معتزله و قدماء اشاعره: قدماء اشاعره از پنج گونه کلام سخن گفته اند: امر، نهی، خیر، استخبار و ندا، و معتزله چنین اظهار عقیده کرده اند که وحدت کلام شمول آن را بر امر و نهی و خیر و ندا و استخبار و وعد و وعید ناممکن می سازد.^{۱۴۱}

ب. نظریه وحدت کلام: دیدگاه اشاعره و رازی: بنا به عقیده اشاعره، کلام نفسی واحد است و در عین وحدت، اقسام گوناگون کلام را نیز در بر می گیرد. به گفته اشعری همان گونه که تعدّد معلومات سبب تعدّد علم خدا نمی گردد، گوناگونی کلام - که امری ظاهری است - نیز سبب تعدّد حقیقت کلام نمی تواند شد.^{۱۴۲}

رازی، در دفاع از نظریه وحدت کلام، چنین اظهار عقیده می کند که اقسام گوناگون کلام به خیر باز می گردد. امر و نهی نیز گونه ای خیر است، چرا که مراد از آن خبر دادن از این معنی است که کردار نیک سبب پاداش می شود و کردار بد کیفر به بار می آورد. به نظر رازی بازگشت اقسام کلام به خیر، وحدت کلام خدا [= کلام نفسی] را ثابت می کند.^{۱۴۳}

بخش سوم: افعال خدا

افعال خدا را چنانکه در بحث طبقه‌بندی مسائل کلامی گفته آمد، می‌توان به افعال این جهانی و افعال آن جهانی تقسیم کرد. در این بخش، نخست افعال این جهانی خدا، و آنگاه افعال آن جهانی حق تعالی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد:

قسمت اول: افعال این جهانی خدا

فعل این جهانی خدا آفرینش و راهنمایی است. وقتی گفته می‌شود که ماسوی آله فعل خداست، مراد آن است که هر چه هست آفریده اوست.^{۱۴۲} جز خدا [= ماسوی آله] چیزی جز جهان نیست، و جهان، در معنی عام خود، تمام پدیده‌های ممکن، اعم از موجودات روحانی [= عقول و نفوس] و موجودات جسمانی [= افلاک، عناصر و مرکبات] را در بر می‌گیرد و در معنی خاص، شامل مجموع اجسام طبیعی می‌شود، یعنی اجسامی که در زمان و مکان موجود است.^{۱۴۲} انسان نیز جزئی از جهان و فعل (آفریده) خداست و جهان در معنی عام خود شامل انسان نیز می‌شود. فعل دیگر حق تعالی ارشاد خلق و راهنمایی مردم به راه راست و درست و رساندن آنان به سعادت و کمال واقعی است و این راهنمایی از طریق بعثت انبیاء صورت می‌پذیرد. بنابراین برای روشن شدن افعال این جهانی خدا، طی پنج فصل مسائل مهم مربوط به آفرینش جهان و انسان و نیز مسأله نبوت و امامت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد:

فصل اول: آغاز جهان: مسأله آفرینش جهان و حدوث و قدم آن

فلاسفه، به قدم زمانی جهان عقیده دارند و متکلمان به حدوث زمانی عالم معتقدند:

۱. قدم جهان: دیدگاه فلسفی

فلاسفه مشائی، به پیروی از ارسطو و تحت تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی آفرینش را معلول تعقل می‌دانند. بدین معنی که عقیده دارند حق تعالی در ازل، ذات بسیط، یگانه و بی مانند خود را تعقل کرده و چون از یک بی واسطه جز یک پدید نمی‌آید [= الواحد لا یصدُرُ عنه إلاّ الواحد] حاصل این تعقل، یک موجود ازلی، یعنی عقل اول بوده است. در عقل اول، دو جهت قابل ملاحظه است: امکان ذاتی، و وجوب غیری، و همین امر است که سبب ظهور کثرت می‌شود. بدین ترتیب که عقل اول، با تعقل وجوب غیری خود، عقل دوم را در وجود آورده، و با تعقل امکان ذاتی خویش، فلک اول [= فلک اعلی = اعظم = فلک الافلاک] و نفس این فلک را هستی

بخشیده است. از عقل دوم - که نیز دو جهت در آن لحاظ می‌توان کرد - عقل سوم و فلک دوم و نفس ویژه آن پدیدار شده و بدینسان و با ادامه تعقل دو گانه ازلی از سوی عقول، ده عقل و نه فلک در وجود آمده است. از عقل دهم یا عقل فعال - که به گفته سهروردی کدخدای عالم عنصری است - نفوس ارضی [= نفوس نباتی، حیوانی و انسانی] و نیز عناصر هستی یافته و از ترکیب عناصر و با افاضه صورت ویژه هر مرکب از سوی عقل فعال بدان، مرکبات یا مواد ثلاث [= جماد، نبات و حیوان] پدید آمده است. بر طبق این نظریه، پدیده‌های مجرد، افلاک و نیز عناصر - که بنیاد مرکبات است - قدیم زمانی (ازلی) خواهد بود و منظور از قدم عالم نیز، چیزی جز قدم مواد و صور و اشکال آسمانها و زمین و قدم مواد و صور عناصر نیست. ۱۴۳

۲. حدوث جهان: نظریه متکلمان

متکلمان واسطه در آفرینش، یعنی عقول، را نمی‌پذیرند و بر آنند که جز خدا [= ماسوی الله] به اراده خدا از عدم در وجود آمده است. بنا به باور متکلمان، بدان گونه که در بحث از قدرت (فصل سوم، از بخش دوم) گفته آمد، شرط اختیار، تحقق ترك فعل است و حق تعالی بدان سبب که فاعل مختار است، بی گمان ترك فعل [= آفرینش] کرده است، یعنی خدا در ازل بوده است بی آنکه به آفرینش جهان دست یازد و آنگاه با اراده و اختیار خود به آفرینش گیتی پرداخته است. با اعتقاد به وجود این فاصله زمانی بین وجود خدا و وجود عالم است که متکلمان بر حدوث زمانی عالم تأکید می‌ورزند. آنان عقیده خود را در باب حدوث زمانی جهان با برهانهای عقلی و نقلی استوار می‌دارند: از لحاظ عقلی، برجسته‌ترین و معروفترین براهین متکلمان، برهان حرکت و سکون است. طبق این برهان، حرکت و سکون دو پدیده حادث و دو عرض قائم به جسم است و جسم، یعنی محل پدیده‌های حادث، خود نیز حادث است. از لحاظ نقلی، استناد متکلمان به حدیث کان الله و لم یکن معه شیء از دیگر استنادها معروفیت بیشتری دارد. ۱۴۴

دیدگاه رازی

رازی در بیشتر آثار خود از نظریه متکلمان جانبداری می‌کند و در پاره‌ای از آثار خویش به عقیده فلاسفه می‌گراید:

۱. اعتقاد به نظریه حدوث: رازی بیشتر عمر خود را با اعتقاد به نظریه حدوث جهان گذراند و از دیدگاه متکلمان دفاع کرد. وی با نقد نظریه فلاسفه، قاعده الواحد را بی بنیاد

شمرد و آن را مورد اعتراض و ایراد قرار داد. چنانکه در کتاب *المباحث المشرقیه*، چهار اشکال بر این قاعده وارد ساخت.^{۱۴۵} هدف رازی از طرح اشکالها اثبات این معنی بود که برای پدید آمدن کثرت [= جهان] از وحدت [= خدا] نیازی به واسطه [= عقول] نیست. وی به منظور اثبات نظریه حدوث. به برهان معروف متکلمان یعنی برهان حرکت و سکون و نیز به برهان تناهی اجسام عالم، در آثار خود استناد جسته است.^{۱۴۶}

۲. گرایش به نظریه توقف: رازی در کتاب *المطالب العالیه* به نظریه منسوب به جالینوس حکیم، یعنی به نظریه توقف می‌گراید و می‌نویسد: «نوشته‌اند که جالینوس در بستر مرگ به یکی از شاگردان خود گفت سرانجام ندانستم که جهان قدیم است یا حادث»^{۱۴۷} و آنگاه چنین اظهار نظر می‌کند که: «جالینوس حقیقت جوئی منصف بوده است. چرا که مسأله حدوث و قدم عالم مسأله‌ای است پس دشوار و فراتر از اندیشه بشر و به همین سبب است که کتب آسمانی نیز بصراحت از این معنی سخن نگفته‌اند و پیامبران هم در این باب سکوت اختیار کرده‌اند».^{۱۴۷}

در زمینه آفرینش جهان دو نظریه از سوی رازی ایراز شده است که می‌توان از آن به آفرینش بی‌واسطه و آفرینش با واسطه تعبیر کرد:

الف. آفرینش بی‌واسطه: رازی در کتاب *المباحث المشرقیه* با این تعبیر که «در استناد تمام ممکنات به خدا مانعی نیست»^{۱۴۸}، به گونه‌ای آفرینش بی‌واسطه اعتقاد می‌ورزد. نیز در لباب الاشارات بدین معنی تصریح می‌کند و حق سبحانه و تعالی را مبدأ تمام موجودات می‌شمارد و سخن خدای را که *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ*، یعنی سرچشمه هر آنچه در جهان هستی است نزد ماست و ما از آن جز به اندازه معین (به عالم خلق) فرو نمی‌فرستیم (الحجر، ۲۱)، اشاره بدین معنی می‌داند که جمیع ممکنات مقدر و مقدور حق تعالی است و از پرتو قدرت و تأثیر وی از عدم به وجود می‌آید.^{۱۴۸} با این همه، رازی آفریده‌ها را دوگونه می‌شمارد: مشروط و غیر مشروط:

۱. آفریده‌های غیر مشروط: پدیده‌هایی هستند که در پدید آمدن آنها از خدا، امکان ماهویشان کافی است، لاجرم وجودشان بدون هرگونه شرطی از ذات خدا فائض می‌گردد. از سخنان رازی می‌توان استنباط کرد که وی افلاک را آفریده‌های غیر مشروط می‌شمارد.
۲. آفریده‌های مشروط: پدیده‌هایی هستند که در پیدایی آنها از سوی خدا، علاوه بر امکان ذاتیشان، حدوث پدیده‌هایی پیش از آنها نیز ضرورت دارد، پدیده‌هایی که از حرکت دورانی و سرمدی افلاک، انتظام می‌یابند. این پدیده‌ها، که به هر حال گونه‌ای واسطه در

آفرینش اند، بنا به باور رازی هیچگونه تأثیری در ایجاد ندارند؛ بلکه تنها جنبه اعدادی دارند و زمینه ساز پدید آمدن پدیده‌های مشروط به شمار می‌آیند، پدیده‌هایی که چون استعداد تام جهت وجود یافتند، از باری تعالی صادر می‌گردند و مستقیماً از سوی خدا هستی می‌یابند. رازی در لباب الآشارات، پدیده‌های عنصری را پدیده‌های مشروط می‌شمارد و تصریح می‌کند که وجود این پدیده‌ها مشروط به اتصالات فلکی است و ما نَزَّلَهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ اشاره بدین معنی تواند داشت که وجود برخی از پدیده‌ها مشروط به وجود برخی از پدیده‌های دیگر است.^{۱۴۹} وقتی پدیده‌های عنصری پدیده‌های مشروط شمرده شود، نیک پیداست که مراد از پدیده‌های غیر مشروط چیزی جز افلاک نمی‌تواند بود و افلاک با حرکاتشان پدیده‌های عنصری را آماده پذیرش فیض الهی - که یگانه مؤثر حقیقی است - می‌سازند.

چنین می‌نماید که با همه تأکیدی که رازی بر آفرینش بی‌واسطه می‌ورزد و با همه کوششی که در نفی تأثیر عقول می‌کند و باری تعالی را آفریننده صور عناصر می‌شمارد^{۱۵۰}، در این باب سخت تحت تأثیر اندیشه حکمای مشائی است. طرح نظریه آفرینش مشروط گواهی بر این مدعا تواند بود.

ب. آفرینش با واسطه: طبق این نظریه، خلق جهان، با واسطه فلك اعظم (عرش) و نفس کلی صورت گرفته است. فلك اعظم دارای نفس کلی است و نفوس سماوی و انسانی از نفس کلی فلك اعظم پدید آمده است. بنا به باور رازی، مدبر جهان جسم آفرینش را از فلك اعظم، یعنی عرش، آغاز کرد و نفس کلی را پدید آورد و نفوس فلکی و عنصری از نفس کلی فلکی در وجود آمد. رازی بر آن است که مراد پیامبر (ص) از «مَعْقِدِ عِزٍّ» در دعای اَللّهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِمَعْقِدِ الْعِزِّ مِنْ عِزِّكَ عَلٰی اَرْكَانِ عَرْشِكَ همانا جوهر نفس فلکی است.^{۱۵۱} با آنکه رازی می‌کوشد تا تصریح کند که هرگونه مؤثر اعم از فلك، عقل، نفس، روح علوی یا سفلی، مردود است و مؤثری جز خدا وجود ندارد^{۱۵۱}، چه کسی می‌تواند انکار کند که رازی خود به دو مؤثر در آفرینش اعتقاد داشته است: فلك اعظم، و نفس کلی.

فصل دوم: انجام جهان: مسأله بقا یا فناى عالم

متفکرانی که جهان را ازلی می‌دانند و به قدم ماده قائلند، به ابدیت آن نیز معتقدند و بر آنند که «هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام».^{۱۵۲} حکمای مشائی بر همین باورند و عقیده دارند که چون جهان فیض مبدأ است و فیض همیشگی است جهان نیز همیشگی و ابدی خواهد بود. مقصود حکما از ابدیت جهان، ابدیت بنیادهای جهان هستی، یعنی عقول مجرد، نفوس ناطقه، اجرام

فلکی و مادهٔ عنصری است. در برابر حکمای اسلامی، متکلمان به فنای جهان عقیده دارند. بیشتر متکلمان به ناپودی محض و نیستی مطلق موجودات معتقدند [= نظریهٔ اِعدام] و برخی از آنان بر آنند که مراد از ناپودی جهان پراکنده شدن اجزای موجودات و گسلیدن پیوند اندامهای آنهاست [= نظریهٔ تخریب] و برخی هم متوقف اند و عقیده دارند که طبق آیاتی که در قرآن در این باب آمده است، ترجیح دادن یکی از دو نظریه بر نظریهٔ دیگر ممکن نیست [= نظریهٔ توقف].^{۱۵۳}

دیدگاه رازی

در باب انجام جهان، رازی در برخی از آثار خود از نظریهٔ حکمای مشائی پیروی کرده و در بیشتر آثار خویش از عقیدهٔ متکلمان دفاع کرده است:

۱. پیروی از دیدگاه مشائی: رازی در کتاب *المباحث المشرقیه*، از دیدگاه فیلسوفان مشائی متأثر است و جای جای سخنانی می گوید که حکایت از فناپذیری جهان می کند. چنانکه در طرح این مسأله که *فلك نه سبك* است، نه سنگین، پس از آوردن برهان به منظور نفی سبکی و سنگینی *فلك* می گوید «این حجّت فناپذیری [= امتناع زوال] اجزای *فلك* را نیز اثبات می کند».^{۱۵۴} همچنین طی فصلی مستقل اثبات می کند که *فلك* فساد نمی پذیرد. نیز در همین فصل، افلاک را قدیم زمانی می شمارد^{۱۵۴} و بدینسان از انجام ناپذیری آنچه آغاز نداشته است سخن می گوید.

۲. دفاع از دیدگاه کلامی: رازی در بیشتر آثار خود همانند *يك متكلم اشعري* در باب انجام جهان سخن می گوید و از این باور دفاع می کند که هر چه را آغاز هست انجام نیز هست. چنانکه در *المحصل*^{۱۵۵} بر این معنی تأکید می ورزد و تصریح می کند که *علی رغم باور* فلاسفه و کرامیه، جهان ابدی نیست و این از آن روست که آنچه ازلی نیست ابدیتش نیز واجب نخواهد بود، زیرا ماهیت پدیده‌های غیر ازلی، پذیرنده نیستی است و این پذیرش از ویژگیهای آن است و چنین ماهیتی ابدی نمی تواند بود. در *الاربعین و البراهین* نیز با طرح همین مسأله و تصریح بدین معنی که «هر چه جز خداست محدث است و هر چه محدث بود هم قابل وجود بود هم قابل عدم... و این قابلیت لازم ماهیت است و هر چه لازم ماهیت است هرگز زایل نمی گردد»^{۱۵۵}، نتیجه می گیرد که «هر چه جز خدای تعالی است، بر همه علی الاطلاق، عدم رواست».^{۱۵۵} رازی نیز همانند دیگر متکلمان اشعری به استناد آیاتی از قرآن نظریهٔ فناپذیری جهان و ناپودی ماسوی الله را استوار می دارد. چنانکه در *البراهین*^{۱۵۵} به منظور اثبات این معنی به چهار آیه از قرآن استناد می کند: *الأنبياء*، ۱۰۴؛ *القصص*، ۸۸؛

فصل سوّم: مادّه (مسأله جوهر فرد)

این پرسش که ماده‌المواد یا اصل اشیاء جهان چیست، همواره به عنوان پرسشی بنیادی برای بشر مطرح بوده است. طبیعت‌گرایان (حکمای طبیعی) یونان این پرسش را بنیادی‌ترین پرسش فلسفی شمردند و به منظور پاسخ دادن بدان کوشیدند و هر يك از آنها عنصری از عناصر چهارگانه، یا ترکیب عناصر را ماده‌المواد انگاشتند. تحوّل و تکامل و انتظام اندیشه فلسفی در یونان موجب ظهور نظریهٔ ذره‌گرایی (= اتمیسم) در سدهٔ پنجم و پیدایی نظریهٔ ارسطویی ترکیب جسم از هیولی و صورت در سدهٔ چهارم پیش از میلاد گردید. طبق نظریهٔ ذره‌گرایی، اصل اشیاء جهان، ذره‌های بسیار کوچک و بی‌شمار و تجزیه‌ناپذیری است که اصطلاحاً اتم [= جزء لایتجزئی = جوهر فرد] نامیده می‌شود.^{۱۵۶} و بر طبق عقیدهٔ ارسطو، اشیاء از ترکیب مادّه (= هیولی) و صورت پدید می‌آید. مادّه، اصل اشیاء و صورت، حقیقت اشیاء به شمار می‌آید. در عالم اسلام، فلاسفهٔ مشائی نظریهٔ ارسطو را پذیرفتند و متکلمان به نظریهٔ ذره‌گرایی باور داشتند.^{۱۵۶} ظاهراً نخستین پذیرندهٔ نظریهٔ ذره‌گرایی ابوالهذیل علاف معتزلی است. پس از وی این نظریه از سوی جمهور متکلمان پذیرفته شد.^{۱۵۷}

دیدگاه رازی

با آنکه رازی در برخی از آثار خود به نظریهٔ حکمای مشائی می‌گراید و جوهر فرد را نفی می‌کند^{۱۵۸} و در برخی دیگر از آثار خویش متوقّف است و اظهار نظر قطعی نمی‌کند^{۱۵۹}، با این همه، می‌توان به گواهی بیشتر آثارش وی را از طرفداران نظریهٔ جوهر فرد به شمار آورد. رازی کتابی مستقل نیز در اثبات جوهر فرد تصنیف کرده^{۱۶۰} که همچون بسیاری دیگر از آثار علمی دانشمندان این مرزوبوم از میان رفته و به روزگار ما نرسیده است. وی در کتاب جامع‌العلوم معروف به ستینی، خود را مدافع این نظریه و به عنوان نخستین کسی که برهانی استوار بر اثبات جوهر فرد آورده است معرفی می‌کند و می‌گوید: «در این مسأله (= مسأله جوهر فرد) میان متکلمان و حکما خلاف است و متکلمان را هیچ دلیل بقوّت نبوده است و من از برای ایشان حجتی بقوّت استخراج کرده‌ام.»^{۱۶۱} آنگاه یکی از براهین اثبات جوهر فرد را ذکر می‌کند. طبق این برهان، زمان، مکان (= مسافت) و حرکت، کمّ منفصل است. زمان از آنات لایتجزئی و حرکت و مسافت نیز از اجزای تجزیه‌ناپذیر ترکیب یافته است.^{۱۶۱} رازی این برهان را همراه با براهین دیگر در آثار دیگرش، از جمله در المحصل والبراهین^{۱۶۲} نیز در

اثباتِ جوهر فرد ذکر کرده است.

فصل چهارم: انسان

انسان آفریده خداست و فعلِ وی به شمار می آید. در این فصل از دو مسأله درباب انسان سخن می رود: حقیقتِ انسان، و افعال انسان:

مسأله اول: حقیقت انسان

حقیقتِ انسان از دو دیدگاهِ مادی و روحی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

۱. دیدگاه مادی: طبق این دیدگاه - که می توان آن را به دو بخش تقسیم کرد - حقیقت

انسان مادی است:

الف. حقیقت انسان جوهری جسمانی است: اکثر متکلمان اجزای اصلی پیکر انسان را حقیقتِ وی به شمار آورده اند، اجزایی که بنا به باور آنان از آغاز تا پایانِ حیات بدونِ پذیرش هر گونه دگرگونی باقی است. بیشتر معتزله و برخی از امامیه پیکر جسمانی انسان را حقیقت او دانسته اند، و نظام معتزلی حقیقتِ آدمی را اجسام لطیفی دانسته است که در اندامهای وی سرّیان دارد.^{۱۶۳}

ب. حقیقتِ انسان یکی از اعراض است: از میان طرفداران این نظریه، جالینوس مزاج معتدل، شیوخ معتزله حیات، برخی شکل پیکر آدمی و گروهی آمیخته ای از عرضها و برخی دیگر حواسِ سجگانه را حقیقتِ انسان دانسته اند.^{۱۶۴}

۲. دیدگاه روحی (معنوی): طبق این دیدگاه، حقیقت انسان جوهری است مجرد که زنده و دانا و توانا و آزاد و نامیرا (باقی) است. از این جوهر به نفس ناطقه تعبیر می شود. حکمای الهی اسلام، برخی از امامیه و گروهی از اشاعره از دیدگاه روحی دفاع کرده اند. از میان طرفداران دیدگاه روحی، برخی بر آنند که حقیقتِ انسان معلولِ اتحاد و عینیتِ روح و بدن است، عینیت و اتحادی که با فرارسیدنِ مرگ از میان می رود، روح باقی می ماند و تن نابود می گردد.^{۱۶۵}

دیدگاه رازی

رازی در پاره ای از آثار خود از دیدگاه مادی دفاع کرده و در برخی از آثار خویش به دیدگاه روحی گراییده است:

۱. دفاع از دیدگاه مادی: به نظر رازی این سخن که حقیقتِ انسان عرض است سخنی

بی بنیاد و غیر منطقی است و اقوال متفکرانی که حقیقت انسان را یکی از اعراض دانسته‌اند در واقع ناظر بدین معنی است که انسان بودن، مشروط به اتصاف انسان به اعراضی خاص مثل مزاج و حیات و نظایر آن است.^{۱۶۶} بدین ترتیب هر چند رازی حقیقت انسان را عرض نمی‌شمارد اما برخی از اعراض را شرط تحقق حقیقت انسانی می‌داند. وی در برخی از آثار خویش از نظریه اکثر متکلمان پیروی می‌کند و حقیقت انسان را اجزای اصلی بیکر مادی وی به شمار می‌آورد و تصریح می‌کنند که «حق آن است که انسان عبارت است از اجزای اصلی».^{۱۶۷} در تفسیر کبیر نظریه‌ای اظهار می‌کند که سخت به نظریه نظام می‌ماند. بدین معنی که نفس [= حقیقت انسان] را جسمی سماوی و لطیف و نورانی می‌شمارد که در بیکر جسمانی سریان دارد و تأکید می‌کند که معنی *تَقَحَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي* چیزی جز همین سریان نیست.^{۱۶۸}

۲. گرایش به دیدگاه روحی: رازی در *المباحث المشرقیه* از نظریه روحی جانبداری می‌کند و حقیقت انسان را نفس مجرد می‌شمارد، نفس مجردی که نه جسم است و نه منطبق در جسم، و به پیروی از ابن سینا با سه برهان تجرد نفس را اثبات می‌کند.^{۱۶۸} در کتاب *لباب‌الآشارات* اثبات می‌کند که نفس، جسم نمی‌تواند بود، چرا که: اولاً: جسم پیوسته دگرگون می‌شود و چیزی که با واژه من بدان اشارت می‌شود [= نفس] به هیچ روی و در هیچ حال دگرگون نمی‌گردد. ثانیاً: انسان حتی به گاه غفلت از اندامهای خود از من [= نفس] خویش غافل نیست [= برهان انسان پرنده = برهان ابتکاری ابن سینا]. آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که بی‌گمان، امر باقی پایدار [= نفس] غیر از پدیده ناپایدار [= بدن] است و امر مورد غفلت [= بدن] با آنچه هیچگاه مورد غفلت قرار نمی‌گیرد [= نفس] یگانگی نمی‌تواند داشت.^{۱۶۸} همچنین در کتاب *النفس و الروح* و شرح قواهما از دیدگاه روحی دفاع می‌کند و در دو فصل از تجرد نفس سخن می‌گوید. در فصل چهارم با برهانهای عقلی و در فصل پنجم با براهین نقلی و قرآنی اثبات می‌کند که نفس غیر از بیکر جسمانی است.^{۱۶۹}

مسئله دوم: أفعال انسان (مسئله جبر و اختیار)

مسئله جبر و اختیار، یا قضا و قدر، و یا مسئله آزادی اراده انسان یکی از دشوارترین مسائل کلامی - فلسفی است. آیا بشر در انجام دادنِ کردارهای ارادی خود آزاد است، یا کارهای ارادی انسان نیز همانند دیگر پدیده‌های حادث، آفریده خداست؟ این پرسش در تاریخ کلام اسلامی، نخست دو پاسخ افراطی [= جبر و قدر] یافت و سپس تلاشهایی فکری به منظور

یافتنِ راهی میانهُ جبر و قَدَر و دادنِ پاسخی به دور از افراط و تفریط، از سوی متفکران مسلمان صورت پذیرفت.

۱. مذهب جبر: بر طبق این مذهب، انسان در کارهای ارادی خود نیز آزاد نیست. همه چیز، حتی کردارهای ارادی انسان، آفریدهٔ خداست. به نظر طرفداران این مذهب، فاعلِ حقیقی خداست و نسبت دادن کارها به انسان، همانند انتساب عمل به جمادات، انتسابی مجازی است. این نظریه از سوی جهم بن صفوان رهبر فرقهٔ جهمیّه اظهار شد و پذیرندگان آن در تاریخ کلام و فرق اسلامی مُجَبِرَه یا جبریه نامیده شدند.^{۱۷۰}

۲. مذهب قَدَر [= تفویض]: بر طبق این مذهب، کارهای ارادی انسان نه آفریدهٔ خدا بلکه آفریدهٔ خود انسان است. انسان دارای اراده‌ای است آزاد و به همین سبب در برابر انجام دادن کار نیک مورد ستایش قرار می‌گیرد و در برابر انجام دادن کار بد مورد نکوهش واقع می‌شود. خدای تعالی کردارهای ارادی انسان را بدو باز گذاشته و او در برابر حق تعالی مسؤول کارهای نیک و بد خویش است. نخستین کسی که در باب قَدَر سخن گفت معبدجُهَنی بود. سپس غیلان دمشقی این نظریه را پذیرفت و متکلمان معتزلی از آن دفاع کردند.^{۱۷۰}

۳. راه میانهُ جبر و قدر: اعتقاد داشتن به قَدَر قدرتِ بی‌کران خدا را محدود می‌کند و اعتقاد داشتن به جبر دشواری بزرگ تکلیف و مسؤولیت را مطرح می‌سازد. چرا که لازمهٔ مسؤولیت آزادی است و هر مکلف آزاد و مختار نیز هست. توجه به این اشکالها موجب شد که برخی از متفکران برای یافتن راهی میانهُ تلاش کنند، راهی که نه قدرتِ خدا را در آفرینش محدود سازد، نه به بنیان حکمت و عدالتِ الهی خللی وارد آورد. طرح نظریهٔ بین‌الامرین از سوی متکلمانِ امامیه و پیشنهاد نظریهٔ کسب از سوی اشعری، حاصل تلاشهایی بود که به منظور یافتن راه میانهُ صورت گرفت. امامیه به استناد حدیث منقول از امام صادق (ع) مبنی بر اینکه لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین^{۱۷۱} از راه میانهُ سخن گفتند و اشعری کوشید تا زیر عنوان کسب گونه‌ای آزادی عمل در کارهای ارادی برای انسان اثبات کند. بنا بر باور اشعری، کسب، اقترانِ قدرتِ حادث انسان با قدرتِ ازلی خدا در انجام گرفتن کارهای ارادی آدمی است. خدا خالق و انسان کاسبِ کردارهای ارادی خویش است، یعنی می‌تواند عمل خود را انجام دهد، اما نمی‌تواند آن را بیافریند.^{۱۷۲}

دیدگاه رازی

رازی در آثار خویش بتفصیل در باب جبر و اختیار به بحث پرداخته است. وی کتابی مستقل نیز در این باب نوشته بوده است که به روزگار ما نرسیده و خود در تفسیر کبیر از آن یاد

کرده است.^{۱۷۳} به نظر رازی توجه به مسأله جبر و اختیار از دیدگاههای مختلف نتایج مختلف به بار می آورد. چنانکه اعتقاد داشتن به خدایی که بر هر چیز تواناست و بیگانه آفریدگار اشیاء است، انسان را به جبر معتقد می سازد، که کردارهای ارادی انسان نیز بیرون از قلمرو آفرینش چنین آفریدگاری نمی تواند بود. در حالی که لازمه اثبات رسالت و پذیرش پیامبری قبول اختیار آدمی است. چرا که اگر انسان بر کردارهای خود توانا نباشد، چگونه می توان او را مسؤول دانست و برانگیخته شدن پیامبران و فرو فرستاده شدن کتب آسمانی چه سودی می تواند داشت؟!^{۱۷۴} با این همه، بررسی آثار رازی نشان می دهد که میل دل وی به جانب جبر است و در بیشتر آثار خود از دیدگاه جبری دفاع می کند، اما جای جای در برخی از آثارش از اختیار انسان نیز سخن در میان می آورد و به منظور یافتن راهی میانه جبر و اختیار می کوشد.

۱. دفاع از جبر: رازی در آثار خود سخت به معتزلیان قدرگرا حمله می کند و آنان را دشمنان خدا^{۱۷۴} می شمارد و در انتقاد از آنان می گوید: «معتزله بر آنند که طاعتشان ثواب به بار می آورد و معصیتشان کیفر و عقاب. آنان، مرجح و سببی جز خویشتن خویش نمی شناسند و جز از خود نمی هراسند و بدینسان با خدا دشمنی می ورزند. اما اهل سنت تدبیر و تکوین و خلق و ابداع را به خدا وا می گذارند و سببی جز خدا نمی شناسند. آری، اینان خویشتن به خدا تسلیم کرده اند و آنان به خود.»^{۱۷۴} این گونه تعبیرات که در سراسر تفسیر کبیر^{۱۷۴} و نیز در دیگر آثار رازی کم نیست در دفاع از نظریه جبری اشاعره به کار گرفته شده است. بر طبق همین دیدگاه است که رازی در المحصل تصریح می کند که کارهای انسان با قدرت خدا انجام می گیرد و توانایی آدمی به هیچ روی در انجام گرفتن کارهای ارادی وی مؤثر نیست.^{۱۷۵} در الاربعین و البراهین تحت عنوان «فی خلق الافعال» از نظریه جبری بودن کردارهای ارادی انسان دفاع می کند و با تصریح بدین معنی که «دلایل ما در این مسأله بسیار است»^{۱۷۵} با ذکر چهار برهان، نتیجه می گیرد که: «بنده موجد فعل خود نبود» و «فرض قدرت بنده بر ایجاد باید که محال باشد».^{۱۷۵} نیز در المباحث المشرقیه، لوامع البینات و تفسیر کبیر بر نظریه جبری بودن کردارهای ارادی انسان تأکید می ورزد و چنین برهان می آورد که: حرکت و سکون آدمی یعنی انجام دادن و انجام ندادن کار، معلول مشیت (خواست) اوست. به نظر رازی پذیرش این معنی که خواست حرکت و سکون بدون پدیدآورنده پدید می آید به معنی پذیرش نفی آفریننده است و پذیرش این معنی که پدیدآورنده آن انسان است به معنی قبول تسلل خواهد بود. چرا که در پدید آمدن خواست

(مشیت)، از سوی انسان، به خواستی دیگر نیاز است و این خواست نیز نیازمند خواستی دیگر است و بدینسان کار به تکرر خواستها می کشد و تسلسل پدیدار می گردد. بنابراین گزیری جز پذیرش این معنی که پدیدآورنده خواست انسان خداست باقی نمی ماند و بدینسان انسان در پدید آوردن خواست خود نیز اختیاری ندارد و این حقیقت مسلم می گردد که «در پهنه هستی جز جبر حقیقتی نیست» و «آدمی، مضطری است در صورت مختار» که در اختیار خویش نیز اضطراب دارد و کردارهایش جمله معلول قضا و قدر الهی است.»^{۱۷۶}

۲. جستجوی راه میانه: هر چند رازی همانند اشعری و بسیاری از پیروان وی از «کسب» سخن نمی گوید و به نظریه کسب اعتقاد ندارد، اما جای جای از نفی جبر و قدر، به عنوان دو نظریه افراطی، سخن می گوید و صراط مستقیم را راه میانه جبر و اختیار می شمارد. چنانکه در تفسیر کبیر چنین اظهار عقیده می کند که: «آن کس که باور دارد که تمام کردارهای انسان معلول توانایی اوست به ورطه قدر در افتاده است، و آن کس که معتقد گردد که انسان را هیچگونه توانایی در انجام دادن کارهای ارادی خود نیست گرفتار جبر شده است. این دو باور، هر دو افراطی و این دو راه، هر دو کژ است. راه راست آن است که انجام گرفتن کار ارادی را از سوی انسان بپذیریم و بدین حقیقت نیز اقرار کنیم که هر چه روی می دهد معلول قضای الهی است.»^{۱۷۷} در کتاب المعالم فی اصول الدین، ضمن تصریح به اختیار انسان، چنین اظهار عقیده می کند که کارهای ارادی انسان معلول پیوند داعی به قدرت آدمی است. بدین معنی که چون انسان به بودن سودی در انجام گرفتن کاری اعتقاد حاصل کند، میلی به انجام دادن کار در وی پدید می آید. این میل - که از آن به اراده و داعی (= انگیزه) تعبیر می شود - به قدرت [= صحت و سلامت بنیه]^{۱۷۸} می پیوندد و کار انجام می گیرد:

[اعتقاد به سود نهفته در کار ← میل [= داعی] + قدرت [= سلامت بنیه] ← کار ارادی] و بدینسان انسان، فاعل حقیقی کردارهای ارادی خویش به شمار می آید (= نفی جبر)، اما از آنجا که قدرت و داعی آفریده خداست، انسان در کارهای خود یکسره آزاد نیست [= نفی قدر]؛ بلکه افعال وی حاصل قضا و قدر الهی نیز هست [= راه میانه = راه راست]^{۱۷۹}:

داعی + قدرت ← فعل ارادی
آفریده خدا

رازی در تفسیر کبیر به منظور نفی نظریه معتزله و اثبات عقیده اشاعره تصریح می کند که فعل از پیوند داعی (اراده) به قدرت انجام می گیرد و چون داعی آفریده خداست، این حقیقت مسلم می گردد که خدا آفریدگار کارهای ارادی انسان نیز هست^{۱۷۹}، و بدینسان رازی از همان مقدماتی که در المعالم فی اصول الدین به منظور اثبات راه میانه بهره جسته بود، در

تفسیر کبیر آشکارا در اثبات جبر سود می جوید و این سخن بر استی راست می آید که میل دل رازی به جانب جبر است.

فصل پنجم: هدایت خلق (مسأله نبوت و امامت)

دانستیم که فعل خدا، غیر از آفرینش، هدایت و ارشاد خلق به سوی کمال و سعادت نیز هست. این هدایت و ارشاد از طریق نبوت و بعثت انبیاء صورت می گیرد و پیامبران از سوی خدا مأمور هدایت خلق می گردند.

۱. تفسیر لغوی و اصطلاحی نبوت

نبوت، بنا به عقیده بیشتر متکلمان، از ریشه «نَبَأ» و در لغت به معنی خبر دادن، پیام آوری و پیامبری است و در اصطلاح دانش کلام در دو معنی به کار می رود:

الف. معنی عام: نبوت عامه: اعتقاد داشتن به برانگیخته شدن (بعثت) پیامبران از سوی خدا و پذیرفتن آیینی است که آنان از سوی حق تعالی می آورند و نبی [= پیامبر] انسانی است که به وی وحی می شود.

ب. معنی خاص: نبوت خاصه: اعتقاد داشتن به پیامبری و رسالت محمد بن عبدالله (ص)، پیامبر اسلام است.^{۱۸۰}

۲. وحی چیست؟

وحی در لغت به معنی اشارت، پیغام و سخن پوشیده است و در اصطلاح از دو دیدگاه قابل ملاحظه و بررسی است:

الف. دیدگاه کلامی: به نظر متکلمان، آگاهی پیامبر از تعالیم و احکام الهی، در رؤیای صادق، یا به وسیله الهام [= معنایی در دل کسی افکندن] و خاصه از طریق نزول فرشته (جبرئیل) صورت می گیرد. متکلمان از این معانی به وحی تعبیر می کنند و نزول فرشته را برترین گونه وحی می شمارند و آن را وحی خاص می نامند و بر آنند که جبرئیل به صورتهای گوناگون از آسمان فرود می آید و احکام الهی را به پیامبر ابلاغ می کند تا پیامبر نیز آن احکام را به مردم ابلاغ نماید. در کتب کلامی، گاه، وحی خاص ویژه پیامبرانی دانسته شده است که به مقام رسالت رسیده اند و اصطلاحاً رسول نامیده می شوند و مقامشان برتر از مقام نبی است، و گاه نبوت و رسالت و نبی و رسول به صورت مترادف به کار رفته است.^{۱۸۰}

ب. دیدگاه فلسفی: فلاسفه، جبرئیل، روح الامین و روح القدس، را تعبیرات دینی و

شرعی عقل فعال می‌دانند و بر آنند که وحی معلول پیوند قوه خیال نبی با عقل فعال است. چنانکه پیوند قوه خیال اولیاء الله به عقل فعال سبب ظهور کرامت از سوی آنان می‌گردد. فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله و ابن سینا در التنبیهات والاشارات بدین معنی تصریح کرده‌اند.^{۱۸۱} ابن سینا در پاسخ این انتقاد که اگر وحی چیزی جز پیوند قوه خیال نبی با عقل فعال نیست، چگونه پیامبر به گاه وحی فرشته را می‌بیند، می‌گوید: رواست تا پیامبر فرشته را با دو چشم خود ببیند، با او سخن بگوید و از او وحی بپذیرد، با این همه، آنچه می‌بیند وجودی خارجی نباشد؛ بلکه وجودی باشد که در قوه خیال وی شکل گرفته است.^{۱۸۲}

دیدگاه رازی

رازی در برخی از آثار خود از دیدگاه فلسفی جانبداری می‌کند و در بیشتر آثار خویش ضمن نقد دیدگاه فلسفی، می‌کوشد تا به مدد فلسفه و با به کار گرفتن تعبیرات و شیوه‌های فلسفی، از دیدگاه کلامی دفاع کند.

الف. پیروی از دیدگاه فلسفی: رازی در المباحث المشرقیه از نظریه فارابی و ابن سینا در مورد وحی جانبداری می‌کند. وی در همین کتاب قوه عاقله، قوه متخیله و نیز نفس نبی را دارای ویژگیهایی می‌داند و وحی را معلول ویژگی قوه عاقله و متخیله می‌شمارد:

۱. ویژگی قوه عاقله: آن است که پیامبر دارای زمینه‌های خاص عقلی و ذهنی بسیاری است که به مدد آن زمینه‌ها، بی‌آنکه در به کارگیری آنها به لغزشی و خطایی گرفتار آید، بی‌درنگ به هدفها و دانشهای مختلف دست می‌یابد [= گونه‌ای وحی باطنی].

۲. ویژگی قوه متخیله: آن است که پیامبر از پرتو این قوه، در حال بیداری فرشتگان خدا را می‌بیند و از آنان کلام حق را می‌شنود و از امور غیبی (مغیبات) گذشته، حال و آینده خیر می‌گیرد.^{۱۸۳} [= تعبیر دیگری از نظریه ابن سینا]. نیز در اسرار التنزیل همانند فلاسفه، نه از هبوط فرشته بر زمین بلکه از صعود نفس نبی به عالم علوی سخن می‌گوید و همانند ابن سینا تصریح می‌کند که تمام نفوس استعداد چنین صعودی را دارند، اما برخی از آنها بویژه روح انبیاء مستعدتر و قوی‌ترند و از دیگر ارواح در کمال و جلال تمایز دارند.^{۱۸۴}

ب. دفاع از دیدگاه کلامی: این دفاع، گاه به صورت نقد آراء فلسفی انجام می‌گیرد و گاه با تطبیق تعبیرات فلسفی با اصطلاحات کلامی و رنگ کلامی بخشیدن به اندیشه‌های فلسفی صورت می‌پذیرد:

۱. دفاع، در قالب نقد: رازی در برخی از آثار خود نظریه فلاسفه را نقد می‌کند و مردود می‌شمارد. چنانکه در شرح اشارات در تفسیر و نقد این سخن ابن سینا که «برخی از بیماران،

صورت‌های ظاهری و محسوس مشاهده می‌کنند که آن را با خارج نسبتی نیست و بناچار معلول سببی باطنی است...»^{۱۸۴}، تصریح می‌کند که «روا داشتن و پذیرفتن چیزی که دیده می‌شود و شنیده می‌آید، اما در خارج ذهن موجود نیست، سفسطه محض است.»^{۱۸۴} نیز در الملتخص می‌گوید: اگر روا باشد تا آنچه وجودی خارجی ندارد مشاهده گردد، نمی‌توان به طور قطع و یقین حکم کرد که آنچه گرداگرد ماست واقعیت است، یا پنداری است ساخته قوه متخیله^{۱۸۵}؟! و در المطالب العالیه با طرح همین انتقاد نظریه فلاسفه را نادرست و سخنشان را سفسطه آمیز می‌خواند.^{۱۸۵}

۲. دفاع، به مدد فلسفه: نقد رازی از نظریه فلسفی مقدمه اظهارنظری تازه در باب چگونگی وحی است. چنانکه در المطالب العالیه پس از نقد رأی فلاسفه چنین اظهارنظر می‌کند که: نفوس ناطقه دارای انواع گوناگون است و هر نوع از نفوس معلول روحی (نفسی) فلکی است. رازی، همانند برخی از فلاسفه، از ارواح فلکی - که اصل و سرچشمه نفوس انسانی به شمار می‌آیند - به طباع تام [= فرشته = عقل فعال] تعبیر می‌کند و می‌گوید که طباع تام می‌توانند به اشکال گوناگون درآیند، بنابراین رواست که آنچه در خواب دیده می‌شود در بیداری نیز مشاهده گردد.^{۱۸۵} در این نظریه، رازی طباع تام را به جای «فرشته» [= جبرئیل = عقل فعال] قرار می‌دهد و با تکیه و تأکید بر تشکل طباع تام به صور گوناگون (به جای تشکل جبرئیل به صورتهای مختلف)، تفسیری فلسفی از نظریه ظاهری و کلامی به دست می‌دهد و نظریه‌ای ابراز می‌کند که در ظاهر به باور متکلمان می‌ماند و در باطن چیزی جز یک اندیشه فلسفی از وحی نمی‌تواند بود.

۳. معجزه، شناساننده پیامبر
معجز، در لغت به معنی عاجزکننده است و معجزه، در اصطلاح فلسفه و کلام کار خارق العاده‌ای است که از سوی مدعی پیامبری صورت می‌گیرد و مردم از انجام دادن آن فرومی‌مانند. معجزه مقرون به تحدی است و هدف آن اثبات حقایق معجزه‌گر [= پیامبر] در ادعای [= پیامبری] اوست.^{۱۸۶} به نظر فلاسفه، معجزه کردار پیامبر است و بنا به باور متکلمان کردار خداست:

الف. معجزه، کردار پیامبر: دیدگاه فلسفی: بر طبق این دیدگاه، معجزه معلول تأثیر نفس نبی و امداد روح قدسی اوست. به گفته فارابی، پیامبر به منزله جان جهان است و چنانکه نفس جزئی در پیکر متعلق بدان تصرف می‌کند، نفس نبی نیز دارای قوه‌ای قدسی است که می‌تواند در عالم کبیر - که به منزله کالبد اوست - تصرف کند.^{۱۸۷}

ب. معجزه، کردار خدا: دیدگاه کلامی: بر طبق این دیدگاه، معجزه نه فعل نبی بلکه کردار خداست و به دست پیامبر انجام می پذیرد.^{۱۸۶}

دیدگاه رازی

رازی گاه نظریه فلسفی را تأیید می کند، گاه با نقد نظریه فلسفی به دفاع از دیدگاه کلامی برمی خیزد و گاه بی آنکه یکی از دو نظریه را بر دیگری ترجیح دهد به توقف می گراید:

الف. تأیید دیدگاه فلسفی: در کتاب *المباحث المشرقیه* دیدگاه فیلسوفان مشائی را در باب معجزه مورد تأیید قرار می دهد و تحت تأثیر فارابی چنین اظهار عقیده می کند که معجزه معلول تأثیر نفس نبی در واقعتهاست. بدین معنی که نفس نبی در ماده این جهان تأثیر می گذارد و در آن دگرگونی پدید می آورد، فی المثل عصا را اژدها می کند و آب را به خون بدل می سازد (= دو معجزه از معجزات موسی (ع)) و کور مادرزاد و بیمار مبتلا به پیسی را شفا می بخشد^{۱۸۸} (= از معجزات عیسی (ع)).

ب. دفاع از دیدگاه کلامی: در برخی از آثار از جمله *الملخص*^{۱۸۸} ضمن نقد ورد دیدگاه فلسفی، معجزه را فعل خدا می شمارد و از دیدگاه کلامی دفاع می کند.

ج. گرایش به توقف: در *المطالب العالیه*^{۱۸۸} به گونه ای تردید و توقف می رسد. در این کتاب از تأثیر احتمالی نفوس انبیا سخن می گوید. همچنین از احتمال *إِسنادِ امرِ خارق العاده* به جن و فرشته و نیز به *اتصالاتِ فلکی* و *حركاتِ ستارگان* گفتگو می کند و سرانجام باور جزمی فلاسفه را مبنی بر اینکه معجزه تنها معلول تأثیر *قوة نفسانی* پیامبر است ترجیحی بلامرجح می شمارد و بدین سان به تردید و توقف می گراید.

در باب فرق معجزه با کرامت و سحر و شعبده، رازی همانند متکلمان اشعری معجزه و کرامت و سحر را از جمله امور خارق العاده می داند و بر آن است که فرق کردار خارق العاده اولیاء الله (= کرامت) با معجزه در تحدی است و فرق معجزه با سحر در معارضه. یعنی پیامبر منکران نبوت خویش را در کار معجزه به مبارزه و رقابت می طلبد و از آنان می خواهد که اگر می توانند به معجزه دست یازند (= تحدی)، اما اولیاء الله با منکران خویش به مبارزه بر نمی خیزند. به نظر وی با سحر و شعبده معارضه توان کرد، چنانکه ساحران کردارهای یکسان انجام می دهند، اما معارضه با معجزه ممکن نیست و مردم از انجام دادن معجزه ناتوانند.^{۱۸۹}

۴. حسن بعثت و هدف و فایده آن

متکلمان و حکمای الهی علی رغم نظریه منکران نبوت (= براهمه)^{۱۹۰} که خرد را در

راهنمایی انسان به سوی سعادت بسنده می‌دانند - به حُسن بعثت اعتقاد دارند و آن را به سبب «لطف»^{۱۹۱} بودن، واجب عقلی [= دیدگاه معتزله و امامیه] و یا به سبب تحقق آن در عالم واقع، ممکن عقلی [= دیدگاه اشاعره] می‌شمارند. بنا به باور آنان می‌توان هدفها و فواید نبوت را شامل هدفهای این جهانی (دنیوی) و آن جهانی (آخری) دانست:

الف. هدف و فایده این جهانی: شامل هدفها و فوایدی است که سعادت این جهانی بشر را تأمین می‌کند:

۱. حفظ بقای نوع بشر: دیدگاه فلسفی: بنا به باور حکما، پیامبر، با ارشاد خلق و تنظیم روابط اجتماعی مردم، بقای نوع انسان را تأمین می‌کند. توضیح آنکه: انسان، مدنی بالطبع است و باید در جامعه و در کنار هم‌نوعان خود و به مدد آنها زندگی کند. نیک پیداست که برای حُسن جریان امور در جامعه و برای جلوگیری از هرج و مرج و افزون طلبیهای انسان به قوانینی نیاز است و این نیاز با تحقق نبوت و از پرتو وجود نبی برآورده می‌شود.^{۱۹۲}

۲. شناخت سودمندا و ناسودمندا: دیدگاه کلامی: بنا به باور متکلمان، پیامبر گذشته از تأمین بقای نوع انسان امور سودمند و ناسودمند، اعم از کردارها و خوبیهای (اخلاقی) نیک و بد، غذاها و داروهای سودمند و ناسودمند و... را به انسان می‌شناساند و حرفه‌ها و صنایع مفید و نیز کشاورزی را به مردم می‌آموزد و بدینسان سعادت آنها را در زندگی این جهانی تأمین می‌کند.^{۱۹۳}

ب. هدف و فایده آن جهانی: بنا به باور متفکران اسلامی، پیامبر از يك سو مردم را راهنمایی می‌کند تا ضمن برآورده ساختن نیازهای اصلی خود و «فراموش نکردن بهره خود از جهان»^{۱۹۴}، به ورطه دنیای دون در نیفتند و به مهلکه زندگی مادی گرفتار نیابند، و از سوی دیگر به آنها کردارهای نیک و معارف الهی می‌آموزد و نفسشان را در علم و عمل به کمال می‌رساند و بدینسان آنان را به سعادت جاودانی رهنمون می‌شود.^{۱۹۵}

دیدگاه رازی

رازی در الاربعین و البراهین منکران نبوت را به شش گروه تقسیم می‌کند و پس از طرح نظریه آنها به نقد و رد باورهایشان می‌پردازد.^{۱۹۵} وی در باب هدف و فایده نبوت، همچون ابواب دیگر، آراء مختلفی بدین شرح بیان می‌دارد:

الف. تأیید دیدگاه فلسفی: در المباحث المشرقیه^{۱۹۶}، نظریه فلاسفه را تأیید می‌کند، یعنی انسان را مدنی بالطبع می‌شمارد و هدف نبوت را حفظ بقای نوع انسان می‌داند.

ب. طبقه‌بندی هدفها و پذیرش آنها: در المحصل^{۱۹۶} هدفها و فواید مختلف نبوت را

طبقه‌بندی می‌کند و اعلام می‌دارد که نبوت دارای دو هدف کلی است: تأیید عقل، و دلالت عقل:
 ۱. تأیید عقل: بدین معنی که پیامبر احکامی را که خرد انسان بالاستقلال می‌تواند دریابد
 مورد تأیید قرار می‌دهد و آن را استوار می‌دارد، فی‌المثل این حکم مسلم عقلی که: جهان
 دارای آفریدگاری است از سوی پیامبر تأیید و استوار می‌گردد.

۲. دلالت عقل: بدین معنی که از پر تو نبوت و به مدد پیامبر، خرد انسان به دریافت اموری
 می‌رسد که به تنهایی با تکیه بر عقل و بی‌یاری نقل به دریافت آنها نمی‌تواند رسید. رازی سه
 مورد از دریافت‌های عقلی را برمی‌شمارد که به مدد نقل (نبوت) تأیید می‌گردد و دوازده مورد را
 مطرح می‌کند که عقل با دلالت نقل به دریافت آنها می‌رسد. موارد مطرح شده از سوی
 رازی، تمام اهداف این جهانی و آن جهانی نبوت را در بر می‌گیرد.^{۱۹۷}

ج. تأکید بر هدف اخروی: در *المطالب العالیه*، نبوت را دارای دو هدف می‌شمارد:
 ۱. هدف اخروی (اصلی): و آن ارشاد خلق و دعوت مردم به زندگی اخروی و حیات ابدی
 و توصیه آنها به بی‌مقدار شمردن و خوار داشتن زندگی دنیوی است.

۲. هدف دنیوی (فرعی): و آن تنظیم روابط دنیوی مردم است.
 رازی، با اِتصافِ هدفِ اخروی به صفتِ اصلی و متصف ساختن هدفِ دنیوی به صفتِ فرعی،
 بر هدفِ اخروی نبوت تأکید می‌ورزد و آن را هدف واقعی برانگیخته شدن پیامبران می‌شمارد.^{۱۹۸}

۵. نبوتِ خاصه: پیامبری محمد(ص)

دانستیم که اعتقاد داشتن به پیامبری پیامبر اسلام را نبوتِ خاصه می‌نامند. آنچه در باب
 معجزه، وحی، و حسن بعثت گفته آمد، معانی و ویژگی‌هایی است که در باب همه پیامبران و نیز
 پیامبر اسلام صادق است. آنچه اختصاصاً در این قسمت باید مطرح شود دلیلهای اثبات
 پیامبری محمد(ص) از دیدگاه متکلمان، بویژه از دیدگاه رازی است. این دلایل را می‌توان با
 توجه به برخی از آثار متکلمان، خاصه با عنایت به آثار رازی، بدین شرح طبقه‌بندی و نامگذاری کرد:
 الف. دلیل معجزات: مهمترین دلیل متکلمان: این دلیل بر دو مقدمه بنیاد شده است:
 ادعای پیامبری، و معجزه‌گری بدین معنی که هر کس ادعای پیامبری کند و به کردارهایی
 خارق العاده دست یازد، که دیگران از انجام دادن آن فرو مانند، پیامبر است و چون ادعای
 نبوت از سوی محمد(ص) و نیز معجزه‌گری از سوی وی به تواتر اثبات شده است، پیامبری
 وی مسلم خواهد بود. معجزات پیامبر را می‌توان به دو دسته عام و خاص تقسیم کرد:

۱. معجزه عام: قرآن، که برترین معجزه پیامبر اسلام به شمار می‌آید.^{۱۹۹}
۲. معجزات خاص: سایر معجزات، مثل شق‌القمر، سخن گفتن با حیوانات بی‌زبان، سیر

ساختن گرسنگان کثیر با طعمی قلیل و نظایر آن.

دلیل معجزات در تمام آثار کلامی به عنوان مهم‌ترین دلیل پیامبری محمد (ص) مطرح شده است.

دیدگاه رازی

رازی در بیشتر آثار خود، با تکیه بر دلیل معجزات، نبوت پیامبر اسلام (ص) را اثبات کرده و در برخی از آثار خویش با تحلیل مقدمات این دلیل به شرح تفصیلی آن پرداخته است. وی در برخی از آثار خود، بدون به دست دادن هرگونه طبقه‌بندی معجزات پیامبر را بر شمرده و در برخی از آثار خویش مثل *الاربعین و البراهین* با معیار حس و عقل به طبقه‌بندی معجزات پرداخته و آنها را به دو قسم عقلی و حسی تقسیم کرده است:

۱. معجزات عقلی: شش قسم است: اول: امی بودن، دوم: آوردن قرآن دفعهٔ واحده بدون تمهید مقدمات قبلی، سوم: پایداری در برابر رنجها در کار پیامبری، چهارم: استجاب دعا، پنجم: خبر دادن از غیب، ششم: ذکر خبر بعثت وی در کتب آسمانی پیشین مثل تورات و انجیل.
۲. معجزات حسی: سه قسم است: اول: معجزات خارج از ذات پیامبر، مثل شق القمر، دوم: معجزات در ذات پیامبر، مثل وجود نور (نور محمدی) در ذات وی، سوم: معجزات در صفات پیامبر، و آن داشتن صفات پسندیده و منزّه بودن از صفات ناپسندیده است.^{۲۰۰}

ب. دلیل طبیعت نبوت (دلیل خوی و کردار پیامبر): دلیل ابتکاری جاحظ: بر طبق این دلیل، طبیعت و ذات نبوت همانا مقتضی آوردن آیینی است که بشر را به سعادت رهنمون شود. همچنین برابر این دلیل، خوی، گفتار، کردار و روش پیامبر نیز باید با آیینی که خود آورده است تطبیق کند و چون پیامبر اسلام آورندهٔ سعادت بخش‌ترین آیینها و سلوک و سیرت او زبانهٔ خاص و عام بود، بی‌گمان پیامبر خواهد بود.^{۲۰۱}

دیدگاه رازی

رازی در *المحصل*^{۲۰۲} ضمن تصریح بدین معنی که این طریقه برگزیده جاحظ است و غزالی نیز در *المنقذ من الضلال*^{۲۰۳} آن را پذیرفته است، آن را چنین مطرح می‌کند: «خوی، کردار، احکام و سیرت پیامبری گواه صحت پیامبری اوست، و اگر هر یک از این ویژگیها به تنهایی دلیل کافی بر اثبات پیامبریش نباشد، بی‌گمان مجموع آنها پیامبری وی را اثبات می‌کند»^{۲۰۴}

ج. دلیل انتخاب و ترقی: دلیل ابن سینا: بر طبق این دلیل، سیر تدریجی هستی به سوی کمال که از اخس به سوی خسیس، و از کامل به سوی اکمل در حرکت است، وجود نبی را - که در مرتبه و پایگاه همچون فرشتگان است - ضروری می‌سازد.^{۲۰۳}

دیدگاه رازی

رازی در کتاب *المطالب العالیه* با دادن عنوان «انتخاب و ترقی» به دلیل ابن سینا به گونه‌ای دیگر به طرح و شرح و تفسیر این دلیل می‌پردازد. برابر تفسیر رازی، هستی دارای چهار مرتبه است: جماد، نبات، حیوان، و فرشته. جماد فروترین مرتبه هستی است، فراتر از آن نبات است و فراتر از نبات، حیوان. برترین گونه حیوان حیوان ناطق، یعنی انسان است. انسان خود دارای سه مرتبه است:

۱. مرتبه فرودین: مرتبه مقصران: که مرتبه عامه مردم است.
۲. مرتبه میانین: مرتبه کاملان غیر مکمل: این مرتبه به کاملترین مردمان در هر زمان اختصاص دارد و آن مرتبه کاملانی است که به اصلاح و تکمیل دیگران نمی‌پردازند و تنها به کمال بخشیدن به نفس خود مشغولند. به نظر رازی قطب عالم در عرف صوفیه، ولی در عرف اهل سنت، و امام معصوم، در عرف امامیه، دارای مرتبه کاملان غیر مکمل اند.
۳. مرتبه برین: مرتبه کاملان مکمل: مقام انبیاء: و آن مرتبه کسانی است که در قوه نظری و عملی کاملند و بر خلاف کاملان غیر مکمل به تکمیل و اصلاح دیگران نیز می‌پردازند. کاملان مکمل، همان انبیائند و به سبب تکمیل و اصلاح خلق شایسته مقام رهبری خواهند بود و از آن رو که در نظام هستی هر مرتبه فروتر با مرتبه فراتر پیوند دارد، پایگاه انبیاء همانا پایگاه فرشتگان مجرد ملاً علی است و چنانکه در بحث معجزه گفته آمد به سبب داشتن چنین پایگاهی است که به منزله جان جهانند و می‌توانند در ماده این عالم تصرف کنند. رازی بر آن است که پیامبران دارای چهار صفت اند و بنا به تفسیری که وی از سوره «والعصر» به دست می‌دهد این چهار صفت در آیه‌های مختلف این سوره آمده است:

- صفت اول: کمال قوه نظری = *الَّذِينَ آمَنُوا* در سوره *والعصر*.
- صفت دوم: کمال قوه عملی = *وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* در سوره *والعصر*.
- صفت سوم: کوشش در تکمیل قوه نظری دیگران = *وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ* در سوره *والعصر*.
- صفت چهارم: کوشش در تکمیل قوه عملی دیگران = *وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ* در سوره *والعصر*.^{۲۰۴}

- د. دلیل اخبار پیامبران پیشین: بر طبق این دلیل - که رازی نیز در *المحصل*^{۲۰۵} آن را مطرح کرده است - چون در کتب آسمانی پیامبران پیشین از نبوت محمد (ص) خبر داده شده است، پیامبری وی مسلم می‌گردد.^{۲۰۶}

قسمت دوّم: افعال آن جهانی خدا

فعل آن جهانی (آخروی) خدا، معاد، حساب و ثواب و عقاب است. معاد، در لغت، به معنی بازگشت و نیز به معنی جای بازگشت و عالم آخرت است. در اصطلاح دانش کلام، معاد بازگشت روح یا جسم، و یا بازگشت روح و جسم انسان به جهان دیگر، پس از مرگ وی در این جهان است. در این قسمت، نخست از امکان معاد سخن می‌رود، سپس اقسام معاد مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و آنگاه دیدگاه رازی در باب معاد طرح می‌گردد:

فصل اوّل: امکان معاد

متکلمان و فیلسوفان از سه دیدگاه، مسأله امکان معاد را مورد توجه و بررسی قرار داده‌اند:

۱. دیدگاه مثبت

بر طبق این دیدگاه - که متکلمان اسلامی و حکمای الهی از آن جانبداری می‌کنند - امکان تحقق معاد را عقل و نقل تأیید می‌کند. حیات آدمی محدود به حیات مادی این جهانی نیست و «فرو شدن دانه انسان در زمین و غروب ظاهری خورشید آدمی مقدمه بر آمدنی ابدی و طلوعی بی غروب است».^{۲۰۷}

۲. دیدگاه منفی

بر طبق این دیدگاه - که عقیده حکمای طبیعی و مادی است - امکان معاد وجود ندارد و آن کس که «از این دورا هه آزونیان»^{۲۰۸} گذشت به هیچ روی باز آمدنش نیست و این از آن روست که حقیقت انسان همین پیکر جسمانی با قوایی مادی است و چون مرگ فرا رسد، انسان، یکسره به کام نیستی فرو می‌رود و چیزی جز مواد عنصری پراکنده از پیکر وی باقی نمی‌ماند.

۳. دیدگاه توقف و تردید

بر طبق این دیدگاه - که به جالینوس حکیم نسبت داده می‌شود - دلیلی قطعی بر امکان معاد و نیز برهانی استوار بر نفی معاد وجود ندارد. با آنکه جالینوس طرفدار جسمانیت نفس و فنای آن با مرگ بدن است [= نفی معاد]، امکان روحانیت و بقای آن را نیز مردود نمی‌شمارد [= اثبات معاد].^{۲۰۹}

فصل دوم: اقسام معاد

طرفداران دیدگاه مثبت، یعنی متفکرانی که معاد را ممکن می‌دانند، در باب روحانیت و

جسمانیّت معاد اختلاف نظر دارند. برخی معاد را جسمانی، برخی روحانی، و برخی جسمانی-روحانی دانسته‌اند. این اختلاف نظر، معلول اختلاف عقیده در باب حقیقت انسان است. آنان که حقیقت انسان را امری جسمانی می‌دانند به معاد جسمانی محض اعتقاد دارند و آنانکه حقیقت آدمی را نفس مجرد می‌شمارند به معاد روحانی یا معاد روحانی-جسمانی معتقدند:

۱. معاد جسمانی: دیدگاه متکلمان

معاد جسمانی بازگشت پیکرهاست در روز رستاخیز، وهستی یافتن آنهاست بدان گونه که در این جهان هستی داشته‌اند.^{۲۱۰} بدین معنی که به عقیده طرفداران نظریه اعدام [= اشاعره و مشایخ معتزله] حق تعالی پیکر نابود شده انسان را دوباره می‌آفریند و در آن حیات می‌دمد، و بنا به باور طرفداران نظریه تخریب [= برخی از کرامیه، امامیه و ابوالحسین بصری و محمود خوارزمی] خدا اجزای اصلی پراکنده پیکر انسان را در روز رستاخیز گرد می‌آورد و آن را زنده می‌سازد و بدین سان معاد تحقق می‌یابد. معتقدان به معاد جسمانی بر وجود بهشت و دوزخ مادی و شادمانی و رنج حسّی در جهان دیگر تأکید می‌ورزند.^{۲۱۱}

۲. معاد روحانی: دیدگاه حکمای الهی

معاد روحانی، جدایی نفس مجرد از پیکر جسمانی پس از مرگ جسم و پیوستن آن به عالم مجردات است. بدین معنی که چون از دیدگاه حکمای الهی، نفس ذاتاً روحانی است، فنا نمی‌پذیرد و پس از نابودی پیکر جسمانی به عالم مجردات (ارواح) می‌پیوندد. به نظر حکمای الهی، مزد و کیفر نیز روحانی است و بهشت چیزی جز شادمانی و ابتهاج نفوس و دوزخ چیزی جز رنج و تیره‌بختی ارواح نیست.^{۲۱۲}

۳. معاد جسمانی - روحانی

مراد از معاد جسمانی - روحانی آن است که روح و جسم در آخرت بازگردد. بدین معنی که چون نفس جوهری است مجرد و باقی، در روز رستاخیز دوباره به بدن تعلق می‌گیرد و بدین گونه معاد روحانی - جسمانی تحقق می‌یابد. بسیاری از علمای اسلامی از نظریه معاد جسمانی - روحانی دفاع کرده‌اند، از جمله آنها می‌توان از غزالی، کعبی، حلیمی راغب و قاضی ابوزید دبوسی از قدماء معتزله و ابن هیصم کرامی و برخی از علمای امامیه نام برد.^{۲۱۳}

دیدگاه رازی در معاد

از آنجا که اعتقاد داشتن به روحانیت یا جسمانیت معاد معلول اعتقاد به روحانی بودن یا جسمانی بودن حقیقت انسان است، می توان گفت که رازی در پاره ای از آثار خویش، هر چند نه آشکارا، به معاد روحانی اعتقاد دارد و در بیشتر آثارش صراحتاً از معاد جسمانی دفاع می کند:

۱. گرایش ضمنی به معاد روحانی: اثبات نفس مجرد، به عنوان حقیقت انسان، در پاره ای از آثار رازی از سوی وی مستلزم اعتقاد وی به معاد روحانی است. اما در هیچیک از این آثار اساساً بحث معاد روحانی طرح نشده است. با این همه، تأمل در سخنان رازی در زمینه تجرد و بقای نفس، خاصه در کتاب النفس والروح و شرح قواهما در اعتقاد وی به معاد روحانی برای تأمل کننده تردید باقی نمی گذارد، هر چند که رازی خود بدین باور تصریح نکرده است. چنانکه پس از ذکر این سه آیه که: «وَلَا تُحْسِنَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ»^{۲۱۲}، «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا»^{۲۱۳}، و «أَغْرَقُوا فَأَدُّوا نَارًا»^{۲۱۴} چنین نتیجه می گیرد که این حقیقت انسانی [= نفس] است که پس از مرگ تن باقی و زنده است و لذت و الم را ادراک می کند، در حالی که پیکر جسمانی نابود شده است و پافشاری بر زنده بودن آن چیزی جز سفسطه نیست. همچنین پس از استناد به آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»^{۲۱۵}، بدین معنی تصریح می کند که نفس با مرگ بدن نمی میرد، بلکه از پیکر جسمانی مفارقت می کند و به عالم قدس و جلال [= عالم ارواح] می رود.^{۲۱۶} در سخنان رازی سه نکته اساسی قابل ملاحظه است: بقای نفس پس از مفارقت آن از بدن، پیوند نفس با عالم ارواح، و ادراک لذت و الم از سوی نفس که بی گمان ادراک لذت و الم روحانی است. و معاد روحانی نیز معنایی جز مفارقت نفس از بدن و بقای آن پس از مرگ تن و پیوندش با عالم ارواح نمی تواند داشت، و مزد و کیفر، یا بهشت و دوزخ روحانی - که طرفداران معاد روحانی بدان اعتقاد دارند - نیز جز ادراک لذت و الم روحانی از سوی نفس نمی تواند بود.

۲. دفاع آشکار از معاد جسمانی: رازی در بیشتر آثار خود حقیقت انسان را اجزای اصلی تغییرناپذیر پیکر جسمانی می داند و بر آن است که در این جهان امر و نهی و ستایش و نکوهش متوجه اجزای اصلی است و در آن جهان حشر و نشر و ثواب و عقاب نیز متوجه همین اجزا خواهد بود. بنابراین بعث [= معاد] معنایی جز اعاده اجزای اصلی بدن نمی تواند داشت و این از آن روست که اعتقاد داشتن بدین معنی که حقیقت انسانی نه نفس مجرد بلکه پدیده ای جسمانی است از يك سو، و اعتقاد به رستاخیز مردگان از سوی دیگر، منطقاً

نتیجه‌ای جز اعتقاد به معاد جسمانی نخواهد داشت.

رازی، اعاده را گردآوری اجزای پراکنده پیکر انسانی و آفرینش حیات و عقل در آن از سوی حق تعالی می‌داند^{۲۱۶}، زیرا برخلاف بیشتر اشاعره و همانند برخی از امامیه و کرامیه و معتزله به نظریه تخریب^{۲۱۷} اعتقاد دارد. وی نخست امکان معاد جسمانی، و سپس وقوع آن را اثبات می‌کند^{۲۱۸}:

الف. اثبات امکان معاد جسمانی: رازی به منظور اثبات معاد جسمانی می‌گوید: اولاً: خدا بر تمام ممکنات تواناست و اعاده [= معاد] نیز در شمار ممکنات است. ثانیاً: خدا به تمام معلومات، اعم از کلی و جزئی عالم است. بنابراین اجزای اصلی و پراکنده مکلفان را، حتی اگر در شرق و غرب گیتی پراکنده شده باشد، می‌شناسد و می‌تواند آنها را گرد آورد. بنابراین امکان معاد جسمانی مسلم است [= برهان عقلی]، ثالثاً: نصوص قرآن و روایات امکان بعث جسمانی را اثبات می‌کند^{۲۱۸} [= دلیل نقلی].

ب. اثبات وقوع معاد: رازی بر آن است که عقل و نقل معاد جسمانی را تأیید می‌کند. از لحاظ نقلی عقیده دارد که چون پیامبر راستگو از وقوع حشر جسمانی خبر داده است. روی دادن آن مسلم خواهد بود. از لحاظ عقلی وقوع معاد را در تفسیر کبیر، پس از طرح مثالها و آیه‌هایی که مؤید معاد تواند بود، با دوازده برهان عقلی اثبات می‌کند.^{۲۱۹} دو برهان از این دوازده برهان را در آثار دیگرش از جمله الاربعین والبراهین و در جایی دیگر از تفسیر کبیر نیز تکرار می‌کند. این تکرار شاید بتواند قرینه‌ای بر توجه خاص رازی به این دو برهان محسوب شود. چرا که شاید بتوان گفت این دو برهان دارای ویژگیها و تازگیهایی خاص است. هر دو برهان بر این بنیاد نهاده است که حکمت خداوندی اقتضای آن دارد که عدالت اجرا گردد و نیکوکاران به سعادت و آسودگی برسند. بنابراین، می‌توان برهان نخست را برهان لزوم اجرای عدالت نامید و برهان دوم را برهان لزوم حصول لذت و سعادت خواند:

۱. برهان لزوم اجرای عدالت: بر طبق این برهان چون در این جهان عدالت اجرا نمی‌گردد، جهانی دیگر باید تا در آنجا عدالت به طور کامل اجرا گردد. هر روز در این جهان شاهدیم که «یکی بد کند نیک پیش آیدش» و نیز می‌بینیم که «یکی جز به نیکی جهان نسپرد» اما جز درد و رنج حاصلی نبرد و «همی از نژندی فرو پڑمرد».^{۲۲۰} بنابراین اگر جهانی دیگر نباشد که در آن نیکوکار مزد یابد و بدکار کیفر ببیند، این دنیا و این آفرینش عبث و باطل است و لایق حکمت حکیم (خدا) نیست.^{۲۲۱}

۲. برهان لزوم حصول سعادت و لذت: بر طبق این برهان چون این سرای نه سرای لذت

وسعادت است، سرایی دیگر باید تا در آن نیکوکاران به سعادت برسند و به لذت دست یابند. توضیح آنکه علت غایی آفرینش خلق از سوی حق تعالی یکی از این سه امر تواند بود: نخست: بی خبری محض و دوری خلق از رنج و راحت: این امر، تحصیل حاصل است و کرداری است عبث، چرا که پیش از آفرینش «و آن وقت که در عدم بودیم این معنی خود حاصل بود».^{۲۲۲}

دوم: گرفتار آمدن خلق به رنج و عذاب: این امر با حکمت و رحمت و بی نیازی حق سازگاری ندارد.

سوم: رسیدن خلق به راحت و سعادت: بی گمان علت غایی آفرینش جز این نتواند بود، و از آنجا که این سرای سرای رنج است و «در این عالم هیچ راحت نبود و آنچه مردم اورا راحت پندارند دفع الم بود... پس عالم دیگر باید تا بعد از این عالم، آن لذت و سعادت در آن عالم حاصل شود».^{۲۲۳}

یادداشتها

۱. برای نمونه: ر.ک: شرح العبارات المصطلحة بين المتكلمين، الذکری الافغیه للشیخ الطوسی، جلد دوم یادنامه شیخ طوسی، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰ش، ص ۲۳۷-۲۴۰؛ کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، حاج خلیفه کاتب چلبی، چاپ بیروت، ۱۵۰۲/۲؛ کتاب التعریفات، الشریف علی بن محمد جرجانی، مصر، الطبعة الاولى، ۱۳۰۶ هـ.ق، ص ۸۰، ۶۷ و ۱۰۴؛ شرح المقاصد فی کلام، سعدالدین نقتازانی، استانبول، چاپ سنگی، ۱۳۰۵ هـ.ق، ۵/۱ و ۱۰-۱۳، ۲۲۲/۲؛ شرح المواقف فی علم الکلام، قاضی عضدالدین ایجی، شرح میرسید شریف جرجانی، علی بن محمد الحسینی، با حاشیه حس چلبی و عبدالکریم سیالکونی، مصر، ناشر محمد افندی، ۱۳۲۵ هـ.ق، ۲۶/۱، ۴۲-۴۳ و ۴۷؛ کتاب النافع یوم الحسرم فی شرح الباب الحادی عشر، المصنف: العلامة الحلّی، الشارح: الفاضل المقداد، قم، چاپ ستاره، افست قائم، حات هفتم، ۱۴۰۲ هـ.ق، ص ۵.

۲. شرح مواقف، ۴۲-۴۳/۱، تعریفات جرجانی، ص ۱۰۴. حاج خلیفه تصریح می کند که متکلمان قدیم «ذات و صفات خدا» را موضوع علم کلام می دانستند. وی همچنین می گوید: متکلمان متأخر موضوع کلام را «معلوم» = آنچه علم بدان تعلق می گیرد» از آن جهت که اثبات عقاید دینی بدان بستگی دارد، دانسته اند (کشف الظنون، ۱۵۰۳/۲، شرح المقاصد، ۱۰/۱). پس از اختلاط کلام و فلسفه، متکلمان موضوع کلام را موجود باهوا موجود (= موضوع فلسفه) دانستند و در تفاوت کلام و فلسفه به تقید و عدم تقید به شریعت بسنده کردند (شرح مقاصد، ۱۱/۱؛ شرح مواقف، ۴۷/۲).

۳. در زمستان گذشته (زمستان ۱۳۶۴) تألیف مقاله ای در باب آراء کلامی فخرالدین رازی از سوی مسؤولان محترم مجله معارف به این بنده پیشنهاد شد. مقاله پیشنهادی، با استفاده از آثار رازی یویزه با بهره گیری از یادداشتها و فیهایی که در طول بیش از دوازده سال جهت تألیف و تنظیم فرهنگ مصطلحات کلامی، به وسیله این جانب فراهم آمده است، تألیف و تدوین شد. در آخرین مراحل تدوین مقاله، کتابی ارزشمند و محققانه در احوال و آثار و آراء رازی به دست نگارنده رسید، به نام فخرالدین آرزای و آراء الکلامیة و الفللسفیة، محمد صالح الزرکان، قاهره،

- دارالفکر، تاریخ پایان مقدمه، ۱۳۸۳ هـ ق / ۱۹۶۳ م، ۶۷۸ ص. مؤلف دانشمند فخرالدین الرّازی، با استفاده از آثار چاپ شده و نیز با بهره‌گیری از نسخه‌های خطی آثار چاپ نشده رازی اثری محققانه تألیف کرده است. نگارنده در تدوین مقاله حاضر از این کتاب، بویژه از مطالبی که از نسخه‌های خطی آثار رازی در آن نقل شده است، با ذکر مأخذ بهره‌جست و در مواردی که با نتیجه‌گیریها و نظریه‌های مؤلف محقق کتاب همداستان نبود، در حواشی مقاله متذکر گردید (رک. شماره ۴۱، ۸۶ حواشی همین مقاله، به عنوان نمونه).
۴. الهیات شفا، ابن سینا، چاپ سنگی، قم، انتشارات بیدار، ص ۴۹۱؛ شرح منظومه حکمت (چاپ سنگی)، ص ۱۸-۲۲؛ نه‌ایه‌الاقدام فی علم الکلام، عبدالکریم الشهرستانی، تصحیح الفرد جیوم، دارالکتاب اللبنانی، ص ۲۱۳؛ کتاب الاربعین فی اصول الدین، امام فخرالدین محمد بن عمر الرّازی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ هـ ق، ص ۱۰۰؛ البراهین در علم کلام، فخرالدین رازی، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ هـ ش، ۱/۳۹-۴۰ و ۸۳؛ ارشاد الطّالبین الی نهج المسترشدين، فاضل مقداد، تحقیق السید محمد الرجائی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ هـ ق، ص ۳۳-۳۴.
۵. الاشارة، الخمسین / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۱۷۰-۱۷۱.
۶. المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات، للامام فخرالدین محمد بن عمر الرّازی، تهران، مکتبه آلاسدی، ۱۹۶۶ م، ۱/۱۸-۲۵؛ الاربعین (امام فخر)، ص ۱۰۰؛ البراهین، ۱/۸۳.
۷. المباحث المشرقیه، ۱/۳۴. امام فخر در البراهین، ضمن تقسیم اقوال در این باب می‌نویسد: «قول سیوم آن است که حقیقت وجود در حق واجب و ممکن یکی است و آنچه معنی وجود است در حق باری تعالی وجود بشرط التجرد عن الهیات (است)» و آنگاه می‌گوید: «و اما قول سیوم اختیار ابوعلی سیناست و به نزدیک ما این درست نیست و ما را بر بطلان آن برهان بسیار است» (البراهین، ۱/۸۳) و بدینسان دو عقیده متضاد، یکی در المباحث المشرقیه و دیگری در البراهین به این سینا نسبت می‌دهد.
۸. تلخیص المحصل معروف به تقدّم‌المحصل، از خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله تورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه ملک گیل، ۱۳۵۹ هـ ش، ص ۹۷.
۹. التفسیر الکبیر، للامام الفخر الرّازی، ۱۲/۱۷۳.
۱۰. المعالم فی اصول الدین، ص ۱۰-۱۱؛ المطالب العالیه، ۱/۱۱۰ (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۱۷۳.
۱۱. حواشی میر سید شریف جرجانی بر شرح مطالع، چاپ سنگی، ۱۲۹۳ هـ ق، صفحه چهارم.
۱۲. فخرالدین الرّازی، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.
۱۳. رساله منطوق، دانشنامه علّاتی، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، تهران، کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم، ۱۳۵۳ هـ ش، ص ۱۴۹.
۱۴. در تصوف عابدانه بر مجاهده و ریاضت تأکید می‌شود و در عرفان عاشقانه بر عشق و مشاهده (رک. مقدمه استاد فقید جلال‌الدین همایی بر کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود بن علی کاشانی).
۱۵. حواشی میر سید شریف بر شرح مطالع، صفحه چهارم؛ المباحث المشرقیه، ۲/۴۵۱.
۱۶. نه‌ایه‌الاقدام، ص ۱۲۴؛ المباحث المشرقیه، ۲/۴۵۱.
۱۷. المباحث المشرقیه، ۲/۴۵۱-۴۵۰؛ المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۱۸۶.
۱۸. تلخیص المحصل، ص ۵۱.
۱۹. لوامع الّیینات شرح اسماء الله تعالی و الصّفات، فخرالدین محمد بن عمر الخطیب الرّازی، تحقیق و تعلیق طه عبد الرّؤوف سعد، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۳۹۶ هـ / ۱۹۷۶ م، ص ۱۰۴؛ تفسیر کبیر، ۴/۱۹۹.
۲۰. ۲۱ و ۲۲. تفسیر کبیر، ۲/۱۱۴-۱۱۵؛ ۲۱/۱۶۰؛ نیز رک. فخرالدین الرّازی، ص ۱۹۶.

۲۳. المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۱۹۵.
- ۲۴ و ۲۵. فخرالدین الرازی، ص ۱۸۶؛ وصیت نامه، فخرالدین رازی (چاپ شده در پایان فخرالدین الرازی)، ص ۴۶۰.
۲۶. به نظر مؤلف کتاب فخرالدین الرازی، تقسیم ادله وجود خدا با توجه به امکان و حدوث اجسام و اعراض، ابتکار رازی است و پیش از وی این ادله بدینسان تقسیم و تبویب نشده است (فخرالدین الرازی، ص ۱۸۸).
۲۷. تفسیر کبیر، ۹/۱۷، لباب الاشارات، فخرالدین محمد عمر الرازی، ضمیمه التنبیهاث والاشارات، چاپ دانشگاه تهران، ص ۲۵۴.
۲۸. المباحث المشرقیه، ۲/۴۴۸-۴۴۹؛ الاربعین، ص ۷۰؛ البراهین، ۱/۵۲-۵۳؛ تلخیص المحصل، ص ۲۲۴؛ تفسیر کبیر، ۱۹/۱۷.
۲۹. الاربعین، ص ۸۵-۸۴؛ البراهین، ۱/۶۶-۶۷؛ تلخیص المحصل، ص ۲۴۵؛ تفسیر کبیر، ۹/۱۷.
۳۰. المباحث المشرقیه، ۲/۴۵۰؛ الاربعین، ص ۸۶؛ البراهین، ۱/۶۹-۷۴؛ تلخیص المحصل، ص ۲۴۲؛ تفسیر کبیر، ۱۰/۱۷.
۳۱. المباحث المشرقیه، ۲/۴۵۱؛ الاربعین، ص ۹۰؛ البراهین، ۱/۷۲-۷۵؛ تلخیص المحصل، ص ۲۲۴-۲۴۵؛ تفسیر کبیر، ۱۰/۱۷.
۳۲. المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۱۹۸.
۳۳. الهیات شفا (چاپ سنگی)، ص ۴۸۸-۴۹۱، نیز ر.ک. فخرالدین الرازی، ص ۱۶۸؛ الفصل فی الملل و الآهواء و النحل، ابومحمد علی بن احمد بن حزم الظاهری، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۹۷۵م، ۲/۱۷۳-۱۷۴؛ تلخیص المحصل، ص ۳۱۵؛ شرح مقاصد، ۲/۱۲۴-۱۲۵.
۳۴. تلخیص المحصل، ص ۳۱۴؛ شرح مقاصد، ۲/۱۲۴-۱۲۵.
۳۵. کتاب التمهید، ابوبکر محمد بن الطیب الباقلانی، تصحیح الأب رنشر و یوسف مکارثی الیسوعی، بیروت، المكتبة المشرقیه، ۱۹۵۷م، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ شرح المقاصد، ۲/۱۲۴-۱۲۵.
۳۶. لوامع الیبنات، ص ۹۹-۱۰۰؛ الاشارة (خطی) / با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۲۰۵.
۳۷. المباحث المشرقیه، ۲/۴۹۵-۴۹۷.
۳۸. تفسیر کبیر، ۱/۱۱۲-۱۱۴؛ تلخیص المحصل، ص ۳۱۵؛ الاربعین، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ البراهین، ۱/۲۰۰-۲۰۵.
۳۹. البراهین، ۲۰۶/۱.
۴۰. التمهید، ص ۲۶۴؛ نیز ر.ک. المطالب العالیه، ۱/۱۷۲ و ۱۷۷ (خطی) / با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۲۰۶.
۴۱. مؤلف کتاب فخرالدین الرازی پس از طرح نظریه‌های سه‌گانه در باب امکان یا عدم امکان شناخت ذات خدا چنین اظهار نظر می‌کند که رازی در آثار خود از هر سه نظریه (در زمانهای مختلف) دفاع کرده است. وی تصریح می‌کند که رازی در المباحث المشرقیه، المحصل، الاربعین و تفسیر کبیر از نظریه ناممکن بودن شناخت ذات خدا در دو جهان جانبداری کرده و برهانی تازه بر بر این طرفداران این نظریه افزوده است (فخرالدین الرازی، ص ۲۰۵). اما چنانکه در متن مقاله مطرح شد آنچه از مطالب کتب مورد استفاده مؤلف فخرالدین الرازی بر می‌آید تنها نفی امکان شناخت ذات خدا در این جهان است.
۴۲. المقصد الاسنی شرح اسماء الله الحسنی، ابوحامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی الطوسی، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الثانية، ۱۳۲۴ هـ.ق، ص ۶؛ شرح مقاصد، ۲/۱۶۸-۱۶۹.
۴۳. لوامع الیبنات، ص ۱۸-۱۹ و ۲۷؛ تفسیر کبیر، ۱/۱۱۰-۱۱۱.
۴۴. التمهید، ص ۲۲۷؛ کتاب الارشاد الی قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد، للامام الحرمین الجوبینی، تصحیح الدكتور

- محمد یوسف موسی علی عبدالمنعم عبدالحمید، مصر، مکتبۃ الخانجی، ۱۹۵۰ م / ۱۳۶۹ هـ ق، ص ۱۴۱؛
التبصیر فی الدّین، ابی المظفر الاسفراینی، تصحیح و تعلیق محمد زاهد بن الحسن الکوثری، مصر، مکتبۃ
الخانجی، ۱۳۷۴ هـ ق، ص ۶۰؛ تفسیر روض الجنان وروح الجنان، شیخ ابوالفتح رازی، تصحیح حاج میرزا
ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیہ، ۱/ ۳۱، ۵/ ۳۴۰؛ علم الیقین فی اصول الدین، مولی محسن
الکاشانی، [قم]، انتشارات بیدار، ۱۳۵۸ هـ ش، ۱/ ۹۹؛ المقصد الآسنی، ص ۳؛ لوامع البینات، ص ۱۸؛ تفسیر
کبیر، ۱/ ۱۰۸؛ شرح مقاصد، ۲/ ۱۶۸-۱۶۹؛ شرح مواقف، ۸/ ۲۰۷.
- ۴۵ و ۴۶. المقصد الآسنی، ص ۴-۶؛ لوامع البینات، ص ۱۸-۱۹؛ تفسیر کبیر، ۱/ ۱۰۸.
۴۷. تفسیر کبیر، ۱/ ۱۰۹-۱۱۰؛ لوامع البینات، ص ۱۹-۲۰.
۴۸. التمهید، ص ۲۳۰ و ۲۶۲-۲۶۳؛ الارشاد، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ المقصد الآسنی، ص ۸۴.
- ۴۹ و ۵۰. تفسیر کبیر، ۱/ ۱۵۶-۱۵۷؛ لوامع البینات، ص ۳۶.
۵۱. مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین، تألیف ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، به تحقیق محمد محیی الدّین
عبدالحمید، مصر، طبع دوم، ۱۳۸۹ هـ ق / ۱۹۶۹ م، مکتبۃ النهضة المصریة، ۲/ ۱۹۲-۱۹۵؛ اعتقادات صدوق،
ابوجعفر محمد بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، مترجم سید محمد علی قلعه کهنه، تهران، انتشارات قدس رضوی،
۱۳۵۲ هـ ش، ص ۱۵-۱۶؛ التمهید باقلانی، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ تعریفات جرجانی، ص ۵۸.
۵۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلّی، قم، مکتبۃ المصطفوی، ص ۲۲۵-۲۲۹؛ کشف اصطلاحات
الفنون، محمد اعلی بن علی التهانوی، تصحیح المولوی محمد وجیه و...، کلکته، ۱۸۶۲، افست، کتابخانه
خیام تهران، ۲/ ۱۴۹۰؛ انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلّی، به تصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران،
انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ هـ ش، ص ۹۳؛ الاربعین، ص ۱۲۰؛ شرح تجرید قوشجی، ص ۲۶۲-۲۶۳؛
شرح مواقف، ۸/ ۳۸.
۵۳. تلخیص المحصل، ص ۲۵۵ به بعد؛ تفسیر کبیر، ۷/ ۱۴۰.
- ۵۴ و ۵۵. الاربعین، ص ۱۲۰؛ البراهین، ۱/ ۱۰۰؛ لوامع البینات، ص ۴۱-۴۲.
۵۶. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، مکتبۃ محمد علی صبیح و
اولاده، بی تا، ص ۳۳۴؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، ابوحامد محمد غزالی، تحقیق الشیخ محمد مصطفی ابوالعلا،
مصر، مکتبۃ الجندی [تاریخ مقدمه ۱۹۷۳ م/ ۱۳۹۲ هـ ق]، ص ۱۰ و ۷۵؛ الملل و النحل، ابوالفتح محمد بن
عبدالکریم بن ابی بکر احمد الشهرستانی، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفة، الطبعة الثانية، ۱۳۹۵
هـ ق / ۱۹۷۵ م، ۱/ ۹۵.
۵۷. الملل و النحل، ۱/ ۹۵؛ التمهید باقلانی، ص ۲۶۳؛ تلخیص المحصل، ص ۳۱۳.
- ۵۸ و ۵۹. لوامع البینات، ص ۳۶؛ الاشارة (خطی)؛ نهاية القول (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۲۲۶.
- ۶۰ و ۶۱. تلخیص المحصل، ص ۳۱۴-۳۱۵ و ۲۶۹-۲۹۲.
۶۲. الذرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، نورالدین عبدالرحمن جامی، به
اهتمام نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه ملک کبیر، ۱۳۵۸ هـ ش، ص
۱۹۴؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۳۴؛ شرح مواقف، ۸/ ۴۴-۴۵؛ مقاصد الفلاسفة، ص ۲۲۶.
- ۶۳ و ۶۴. مآخذ پیشین (=۶۲)؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۲۱، الملل و النحل، ۱/ ۹۵.
۶۵. البراهین، ۱/ ۱۲۳ و ۱۳۶؛ تلخیص المحصل، ۳۰۲، ۳۰۴ و ۳۰۷؛ الاربعین، ص ۱۵۶.
- ۶۶ و ۶۷. البراهین، ۱/ ۱۳۸-۱۴۶؛ تلخیص المحصل، ص ۳۰۴-۳۰۵؛ تفسیر کبیر، ۱/ ۱۳۳ و ۸/ ۲۲.
۶۸. تفسیر کبیر، ۱۲/ ۱۷۳؛ تلخیص المحصل، ص ۱۰۳-۱۰۴. نیز لک. فخرالدین الرّازی، ص ۲۲۱.

- ۶۹ و ۷۰. تفسیر کبیر، ۱/۱۸۳؛ اجتماع الجیوش الاسلامیه، ابن قیم،/ با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۲۲۲-۲۲۳.
۷۱. البراهین، ۱/۱۰۰؛ الاربعین، ص ۱۲۰؛ تلخیص المحصل، ص ۲۶۴.
۷۲. ماخذ پیشین (=۷۱)؛ الملل والنحل، ۱/۱۰۹-۱۱۰.
- ۷۳ و ۷۴. المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ تفسیر کبیر، ۷/۱۴۰.
۷۵. تعریفات جرجانی، ص ۳۱، حاشیه شرح مواقف، ۸/۳۹.
۷۶. تفسیر کبیر، ۴/۱۹۰-۱۹۱؛ لوازم البینات، ص ۴۱.
۷۷. المباحث المشرقیه، ۲/۴۵۶-۴۵۷؛ تفسیر کبیر، ۴/۱۹۱.
۷۸. تفسیر کبیر، ۴/۱۹۱ و ۱۹۲ (شاید به همین سبب است که در تعریفهایی که از توحید می شود، آشکارا بر نفی انباز تأکید می گردد و جوهر تعریفهایی که از توحید به عمل می آید چیزی جز نفی شریک نیست).
۷۸. تفسیر کبیر، ۲۲/۱۵۰-۱۵۴؛ البراهین، ۱/۲۰۷-۲۱۶؛ المباحث المشرقیه، ۲/۴۵۱-۴۵۶.
۷۹. تفسیر کبیر، ۲۲/۱۵۰-۱۵۱، تلخیص المحصل، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ البراهین، ۱/۲۰۸-۲۱۴.
۸۰. تشبیه نیز دو گونه است: الف. آدمی سان انگاشتن خدا در ذات یا صفات، ب. خدا سان انگاشتن آدمی، چنانکه غلام امامان را به خدا مانند می کنند.
۸۱. الفرق بین الفرق، ص ۶۹؛ شرح مواقف، ۸/۲۵؛ الفصل، ۲/۱۱۷-۱۲۰؛ مقالات اشعری ۱/۲۸۲-۲۸۳؛ الارشاد جوینی، ص ۴۲-۴۴؛ التمهید یاقلانی، ص ۱۶۶.
۸۲. تعریفات جرجانی، ص ۳۰. تنزیه، در معنی عام و گسترده آن، نفی تمام صفات سلبی از ذات حق تعالی است. چنانکه معتزله، تنزیه را توحید می دانند و آن را نفی جهت، مکان، زمان، جسمیت، تحزین، انتقال و تغیر و تأثر و نیز نفی هر کاستی که در تصور گنجد، می شمارند (الانتصار این خیاط، ص ۸۰؛ الملل والنحل ۱/۴۵) و اشاعره بر آنند که تنزیه نفی همانندی پدیده های حادث با حق تعالی است (التمهید، ص ۱۶۶؛ الاشاره، ص ۴۲-۴۴؛ غایه الغرام، سیف الدین آمدی، ص ۱۷۹) و امامیه نیز تنزیه را مرزّه داشتن حق تعالی از آنچه شایسته او نیست می دانند (تفسیر ابوالفتح، ۱/۱۲۸؛ علم الیقین فیض، ۱/۴۵ به بعد).
- ۸۳ و ۸۴. تفسیر کبیر، ۷/۱۴۰؛ البراهین، ۱/۸۷-۸۹؛ تلخیص المحصل، ص ۲۵۸-۲۵۹.
۸۵. تفسیر کبیر، ۱/۱۸۳.
۸۶. مؤلف کتاب فخرالدین الرّازی (ص ۲۴۷-۲۵۲)، با نقل سخنان امام فخر، در تفسیر کبیر (۱/۱۸۳) چنین نتیجه می گیرد که صراط مستقیم راهی است قرآنی و مغایر یا تنزیه افراطی اشعری. اما چنانکه در متن مقاله گفته آمد و نیز با توجه به این معنی که رازی سخن از راه میانه افراط معتزلی در تنزیه، و افراط مشبهه در تشبیه می گوید، چگونه می توان سخن او را نفی نظریه تنزیه اشعری به شمار آورد؟ و آیا نفی این دو افراط دلیل تأیید نظریه اشاعره در این باب از سوی رازی نخواهد بود؟
۸۷. الفرق بین الفرق، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ التبصیر فی الدّین (اسفراینی)، ص ۹۹-۱۰۰؛ الفصل، ۲/۱۲۳؛ الملل والنحل ۱/۱۰۸-۱۰۹.
۸۸. ابانه عن اصول الأدبانه، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، مصر، اداره الطباعة المنیریه، ۱۳۴۸ هـ ق، ص ۳۷-۳۴.
۸۹. مقالات اشعری، ۱/۲۸۵؛ الارشاد جوینی، ص ۱۵۶-۱۶۰؛ الاقتصاد غزالی، ص ۵۳.
۹۰. الابانه، ص ۳۴؛ مقالات اشعری، ۱/۲۸۵؛ الاقتصاد غزالی، ص ۵۵-۵۶؛ کتاب التوحید صدوق، ص ۲۴۸ و ۳۲۸.
۹۱. البراهین، ۱/۸۹-۹۵؛ تفسیر کبیر، ۲۲/۷۵-۱۷/۱۲-۱۴.

۹۲. فرهنگ آندراج، ماده «رؤیت»: فرهنگ منتهی الارب، ماده «ر، أ، ی».
۹۳. جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، الملقب بدستور العلماء، تألیف القاضي عبدالنبي بن عبدالرسول الأحمد نگرى، بیروت، مؤسسه الاعلی للمطبوعات، الطبعة الثانية، ۱۳۹۵ هـ ق، ۱۹۷۵ م، ۱۴۶/۲.
۹۴. رك. بحث رؤیت در كتب كلامی، به عنوان نمونه: الاباه، ص ۱۳-۲۰: الفرق بين الفرق، ص ۳۳۵-۳۳۶: الارشاد جوینى، ص ۱۷۴: التبصیر، ص ۱۳۸-۱۳۹: نهاية الاقدام شهرستانی، ص ۳۵۷-۳۶۹: الملل والنحل، ۱/۱۰۰، شرح مواقف، ۸/۱۱۵-۱۴۳: كشف المراد، ص ۲۳۰-۲۳۲: الفصل، ۳/۲-۴: تلخیص المحصل، ص ۳۱۶.
۹۵. الاربعین، ص ۱۹۰-۱۹۲، ۲۰۱-۲۱۸ (نقل دلائل و پاسخ به مخالفان)، ص ۱۹۲ و ۱۹۵-۱۹۶ (نقد دلیل وجودی): البراهین، ۱/۱۷۲-۲۰۰ (نقل دلائل و...)، ۱/۱۶۸-۱۷۰ (نقد دلیل وجودی).
۹۶. الاربعین، ص ۱۹۸: البراهین، ۱/۱۷۱ و ۱۸۴.
۹۷. نهاية الاقدام، ص ۳۶۹.
۹۸. نفایس الفنون فی عرایس العیون، علامه، شمس الدین محمد بن محمود آملی، تصحیح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۷ هـ ق، ۱/۳۴۸.
۹۹. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ هـ ش، ۱/۱۲۵: نصیحة الملوك، امام محمد غزالی، تصحیح استاد جلال الدین همایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۱ هـ ش، ص ۶.
۱۰۰. تلخیص المحصل، ص ۳۱۶: البراهین، ۱/۱۶۶ و ۲۰۶.
۱۰۱. الاشارات والتنبیها، ابن سینا، شرح خواجه نصیر طوسی، تهران، المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۸ هـ ق، ۳/۳۵۹-۳۶۰: الهیات شفا (چاپ سنگی)، ص ۵۰۸: انوار الملکوت، ص ۱۰۲-۱۰۴: شرح تجرید قوشچی، ص ۳۶۳.
- ۱۰۲ و ۱۰۳. المباحث المشرقیة، ۲/۴۹۴: تلخیص المحصل، ص ۲۶۶-۲۶۷.
۱۰۴. تفسیر کبیر، ۲۱/۲۱-۲۱۱: تلخیص المحصل، ص ۲۶۱-۲۶۲: البراهین، ۱/۹۵-۹۶.
۱۰۵. التنبیها والاشارات، ابن سینا، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ ش، ص ۱۳۶: تلخیص المحصل، ص ۲۶۰: البراهین، ۱/۹۷.
- ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۰۸. لوامع الیّنات، ص ۲۹۰-۲۹۲، المباحث المشرقیة، ۲/۴۵۹-۴۶۶: تلخیص المحصل، ص ۲۶۸-۲۶۷.
- ۱۰۹ و ۱۱۰. کشف نهانوی، ۲/۱۴۹۰: تلخیص المحصل، ص ۲۶۹.
۱۱۱. شرح الاصول خمسة، قاضی عبدالجبار بن احمد، تعلیق الامام احمد بن الحسين بن ابی هاشم، تحقیق الدكتور عبدالکريم عثمان، مصر، الطبعة الاولى، ۱۳۸۴ هـ ق، ۱۹۶۵ م، ص ۶۵ و ۱۵۱: التوحيد، ابن بابويه (شیخ صدوق)، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۸ هـ ق، ص ۱۹۸: النکت الاعتقاد، الشيخ المفید، مع تعلیق السیدیه الدین الحسینی الشهرستانی، تهران، المکتبه المرتضویة، ۱۳۹۳ هـ ق، ص ۱۴: الفصل، ۳/۱۶۵ و ۱۱۳/۵: تلخیص المحصل، ص ۱۶۴، كشف المراد، ص ۱۹۱، ۲۱۹ و ۲۳۵: شرح مواقف، ۸/۴۹-۵۰.
۱۱۲. الانتصار، ص ۳۹: تعریفات جرجانی، ص ۷۳-۷۴: شرح مقاصد، ۱/۷۹، ۳۵-۸۰: شرح منظومه حکمت، ص ۱۷۷: التبرة الفاخره، ص ۲۶.
۱۱۳. الاربعین، ص ۱۲۲-۱۲۳ و ۲۱۹: البراهین، ۱/۱۰۳ و ۲۰۲: تلخیص المحصل، ص ۲۶۹ و ۳۱۵: المباحث المشرقیة، ۲/۴۹۲-۴۹۳.
۱۱۴. المطالب العالیه، (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۲۹۸-۲۹۹.

۱۱۵. كشف المراد، ص ۲۱۹؛ شرح باب حادی عشر، ص ۲۰-۲۱، تلخیص المحصل، ص ۲۹۸-۲۹۹ و ۳۰۱.
۱۱۶. تلخیص المحصل، ص ۲۹۸-۲۹۹.
۱۱۷. النجاة، ابن سینا، محی الدین صبری الکردی، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ مقاصد الفلاسفه، امام محمد غزالی، تصحیح الدكتور سلیمان دنیا، قاهره، [تاریخ مقدمه، ۱۹۶۰ م]، ص ۲۲۵.
۱۱۸. المباحث المشرقیه، ۲/۴۶۸.
۱۱۹. رك. كتب كلامی، بحث علم خدا، نمونه اللمع اشعری، ص ۱۰: التمهید باقلانی، ص ۲۶، الارشاد جوبنی، ص ۶۲، نهاية الاقدام، ص ۲۷۴ و ۲۲۳-۲۲۴؛ كشف المراد، ص ۲۲۰؛ موافق، ۸/۶۵-۶۶.
۱۲۰. البراهین، ۱/۱۱۱؛ تلخیص المحصل، ص ۲۷۷-۲۷۹؛ جامع العلوم، معروف به ستینی، ص ۶.
۱۲۱. المطالب العالیه، ۱/ ۲۶۴-۲۵۱ / (خطی) با واسطه فخر الدین الرازی، ص ۳۰۲.
۱۲۲. نهاية الاقدام، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ لوامع الیئینات، ص ۲۲۳-۲۳۴.
۱۲۳. النجاة ابن سینا، ص ۲۴۷؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۲۳۳؛ كشف المراد، ص ۲۲۲، تلخیص المحصل، ص ۲۹۵؛ الاقتصاد غزالی، ص ۹۰.
۱۲۴. جامع العلوم یا حدائق الانوار فی حقایق الاسرار، معروف به کتاب ستینی، امام فخر الدین رازی، به كوشش محمد حسین تسییحی، كتابخانه أسدی، تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش، ص ۶؛ المباحث المشرقیه، ۲/۴۷۷.
۱۲۵. البراهین، ۱/۱۱۴؛ تلخیص المحصل، ص ۲۹۴.
- ۱۲۶ و ۱۲۷. المباحث المشرقیه، ۲/۴۸۵؛ المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخر الدین الرازی، ص ۳۱۰-۳۱۱.
۱۲۸. رك. تمام كتب كلامی، بخش صفات ثبوتی، نیز رك. المباحث المشرقیه، ۲/۴۹۳؛ الاربعین، ص ۱۵۴؛ البراهین، ۱/۱۳۳؛ تلخیص المحصل، ص ۲۸۱.
۱۲۹. مقاصد الفلاسفه، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ كشف المراد، ص ۲۲۳؛ تفایس الفنون، ۱/۳۴۴؛ شرح موافق، ۸/۸۰-۸۱.
۱۳۰. البراهین، ۱/۱۳۴؛ نیز رك. الاربعین، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ تلخیص المحصل، ص ۲۸۱.
۱۳۱. رك. كتب كلامی، بخش صفات ثبوتی، نمونه: انوار الملکوت، ص ۶۷؛ شرح باب حادی عشر، ص ۲۴؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۲۳۵ و ۲۳۹.
۱۳۲. رك. كتب كلامی، نمونه ماخذ ییشین + نهاية الاقدام، ص ۳۹؛ الارشاد جوبنی، ص ۷۹ و ۹۴؛ شرح موافق، ۸/۸۲-۸۳ و...
۱۳۳. تلخیص المحصل، ص ۲۸۱-۲۸۲ و ۳۰۷؛ الاربعین، ص ۱۴۶-۱۴۷ و ۱۵۳-۱۵۴؛ البراهین، ۱/۱۲۳-۱۲۴.
۱۳۴. الاiane، ص ۴۵-۴۶؛ التمهید باقلانی، ص ۲۶-۲۷، الارشاد جوبنی، ص ۷۲؛ انوار الملکوت، ص ۶۴-۶۵؛ نهاية الاقدام، ص ۳۴۱؛ الاقتصاد غزالی، ص ۹۸-۱۰۱؛ تلخیص المحصل، ص ۲۸۷؛ التبصیر اسفراینی، ص ۱۴۵؛ شرح موافق، ۸/۸۹-۹۰؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۳۵۳.
۱۳۵. المقصد الاسنی، ص ۴۱؛ نصیحة الملوك، ص ۸-۹.
۱۳۶. لوامع الیئینات، ص ۲۲۸-۲۴۰؛ البراهین، ۱/۱۴۸؛ تلخیص المحصل، ص ۲۸۷-۲۸۸.
۱۳۷. نخستین کسی که به حدوث قرآن باور داشت ابوحنیفه، واولین کسی که آشکارا از قدم قرآن سخن گفت عبدالله بن کلاب بود. پیش از عبدالله، متكلمان به این سخن که قرآن، غیر مخلوق است بستنده می کرده اند (رك. شرح اصول خمسسه، ص ۵۲۸؛ باورقی، فخر الدین الرازی، ص ۳۲۲-۳۲۳).
۱۳۸. امامیه نظریه معتزله را تأیید می کنند و کرامیه حدوث کلام (= اصوات و حروف حادثه) قائم به ذات را باوردارند. رك. شرح اصول خمسسه، ص ۵۲۸؛ التکت ألا اعتقاده شیخ مفید، ص ۲۰؛ كشف المراد، ص ۲۲۴؛ نهاية الاقدام، ص ۲۸۸؛ شرح موافق، ۸/۹۱-۹۳.

۱۳۹. حشریه و حنابله به صورتی افراطی قدم قرآن را باور داشتند و نه تنها حروف و اصوات قرآن بلکه جلد و غلاف آن را هم قدیم می‌دانستند. رک. الابانہ، ص ۲۰-۲۱. التمهید باقلانی، ص ۲۵۱؛ احیاء العلوم، ۹۱/۱ و ۱۰۹؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۳۷؛ الاقتصاد غزالی، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ الملل والنحل، ۹۶/۱.
۱۴۰. تلخیص المَحْصَل، ص ۲۸۹؛ الاربعین، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ البراهین، ۱/۱۵۸؛ تفسیر کبیر، ۳۱/۱.
۱۴۱. نهایت الاقدام، ص ۲۸۸-۲۹۱؛ تلخیص المَحْصَل، ص ۳۰۹-۳۱۰؛ البراهین، ۱/۱۵۳-۱۵۴.
۱۴۲. مقاصد الفلاسفہ، ص ۲۲۵ و ۲۵۳؛ کتاب الحدود ابن سینا، ص ۲۸؛ تعریفات جرجانی، ص ۶۲؛ معجم الفلاسفی جمیل صلیبا، ۲ / ماده «عالم».
۱۴۳. مقاصد الفلاسفہ، ص ۲۲۸-۲۹۶؛ رساله پرتو نامه، سهروردی (ضمن مجموعه مصنفات) ۳/۵۳-۵۴. شرح العقائد اَنَسَفِیَہ فی اصول الدین و علم الکلام، سعدالدین تفتازانی، تحقیق کلودسلامتر، دمشق، منشورات وزارة الثقافة و الارشاد القومي، ۱۹۷۴ م، ص ۲۵.
۱۴۴. التمهید باقلانی، ص ۲۲-۲۳؛ الارشاد جوینی، ص ۱۷-۱۸؛ الاقتصاد غزالی، ص ۳۱؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۲۸؛ نهایت الاقدام، ص ۵ و ۱۱؛ تلخیص المَحْصَل، ص ۲۰۰.
۱۴۵. الاربعین، ص ۲۸-۲۷؛ البراهین، ۱/۱۹-۲۲ و ۲۳-۲۴؛ المباحث المشرقیہ، ۲/۵۰۷-۵۰۵.
۱۴۶. الاربعین، ص ۲۸-۱۳؛ البراهین، ۱/۱۴ و ۲۳-۲۴؛ تلخیص المَحْصَل، ص ۱۹۵.
۱۴۷. المطالب العالیہ، ۲/۳۵۶-۳۵۷ (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۳۶۴-۳۶۵.
- ۱۴۸ و ۱۴۹. المباحث المشرقیہ، ۲/۵۰۷-۵۰۸؛ تفسیر کبیر، ۱۹/۱۷۴. لباب آ اشارات، فخرالدین محمد بن عمر الرّازی، ضمیمه التنبیہات و الاشارات، ابوعلی سینا، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۳۹ هـ ش، ص ۲۶۸.
۱۵۰. المباحث المشرقیہ، ۲/۵۱۳-۵۱۴.
۱۵۱. المطالب العالیہ، ۲/۳۸۴ و ۴۴۳ (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۳۵۵-۳۵۶.
۱۵۲. مصراعی است از خواجه رندان حافظ و تمام بیت، که به ازلیت و ابدیت عشق اشارت دارد، برابر نسخه قزوینی-غنی چنین است:
- ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام
۱۵۳. تلخیص المَحْصَل، ص ۴۰؛ کشف المراد، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ شرح مواقف، ۸/۲۸۹؛ گوهر مراد، ص ۴۴۰-۴۴۱.
۱۵۴. المباحث المشرقیہ، ۲/۷۸-۸۱ و ۹۶-۹۷.
۱۵۵. تلخیص المَحْصَل، ص ۲۱۹؛ الاربعین، ص ۲۷۹؛ البراهین، ۱/۲۹۴-۲۹۳ و ۳۰۲-۳۰۱.
۱۵۶. نخستین فیلسوفان یونان، دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، شرکت سهامی جیبی، چاپ دوم، ۱۳۵۷ هـ ش؛ سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، تهران، کتابفروشی زوّار، ج ۱، ص ۲-۱۰ و ۲۸-۲۷.
۱۵۷. مذهب الدرّة عندالمسلمین / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۴۲۰؛ نیز رک. المعتزله، زهدی حسن جارالله، قاهره، ۱۹۴۷ م، ص ۱۱۶.
۱۵۸. المباحث المشرقیہ، ۲/۱۱-۲۳ و ۲۵ به بعد.
۱۵۹. المُلْخَص و نهایت العقول، با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۴۲۷-۴۲۷؛ نیز رک. شرح العقائد اَنَسَفِیَہ، ص ۲۸.
۱۶۰. رازی در البراهین (۱/۲۱۷) از این کتاب یاد کرده است.
- ۱۶۱ و ۱۶۲. ستینی ص ۷؛ تلخیص المَحْصَل، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ البراهین، ۱/۲۵۷-۲۵۹؛ نیز رک. فخرالدین الرّازی، ص ۴۲۷.
۱۶۳. قواعد اعرام فی علم الکلام، کمال الدین میثم بن علی بن میثم البحرانی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی اَلنجفی،

- چاپ اول، ۱۳۹۸ ه. ق.، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ تلخیص المحصل، ص ۵۱-۵۰ و ۳۷۸-۳۸۰؛ انوارالملکوت، ص ۱۴۹، مقالات اشعری، ۱/۲۹۹ و ۲/۲۶-۲۷. اللوامع الالهیه، ص ۳۶۹، کشف تهاون، ۱/۷۵.
۱۶۴. مقالات اشعری، ۲/۲۶-۲۷؛ تلخیص المحصل، ص ۳۷۹، کشف تهاون، ۱/۷۶.
۱۶۵. مآخذ پیشین، (۱۶۳ و ۱۶۴): الملل والنحل، ۱/۶۷؛ الفرق بین الفرق، ص ۱۵۴؛ الفصل، ۵/۶۵.
- ۱۶۶ و ۱۶۷. تفسیر کبیر، ۲۱/۴۴ و ۱۷/۲۷؛ الاربعین، ص ۲۶۷ و ۲۹۲؛ البراهین، ۱/۳۱۲.
۱۶۸. المباحث المشرقیه، ۲/۳۴۵ و ۳۷۷-۳۷۹؛ التنبیهاً والاشارات، ص ۸۹؛ لباب الاشارات (چاپ شده همراه با اشارات)، ص ۲۳۳.
۱۶۹. کتاب النفس والروح وشرح قواهما، فخرالدین رازی، تحقیق الدكتور محمد صغیر حسن المعصومی، افست، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴ ه. ش.، ص ۲۷-۵۱.
۱۷۰. مقالات اشعری، ۱/۳۳۸؛ الفرق بین الفرق، ۲۱۱-۲۱۲؛ الملل والنحل، ۱/۸۵؛ الفصل، ۳/۵۵؛ تعریفات، ص ۳۳ و ۳۴. قدر هم به معنی اسناد افعال انسان به خود اوست [= اختیار]، و هم به معنی استناد تمام امور به خداست [= جبر] بنا بر این قدری هم به معنی طرفدار اختیار تواند بود، هم به معنی طرفدار جبر. با بهره گیری از دو معنی متضاد قدر است که اشاعره، معتزله را قدری می خوانند و معتزله اشاعره را به قدر منسوب می دارند و این از آن روست که هر گره و می کوشد تا مصداق حدیث القدریة محسوسه هذه الایمة واقع نگردد (رک. الا بانه، ص ۵۷؛ اللع، ص ۵۲-۵۳؛ رساله جبر و اختیار خواجه نصیر، ص ۷-۱۰).
۱۷۱. کتاب التوحید، صدوق، ص ۳۵۹-۳۶۲؛ مجمع البحرین، ۳/ ماده جبر؛ اعتقادات صدوق، ص ۱۹-۲۰؛ رساله جبر و اختیار، ص ۳۶-۳۷.
۱۷۲. التمهید بافلانی، ص ۳۷-۳۸؛ الارشاد جوینی، ص ۲۱۵؛ الملل والنحل، ۱/۹۸-۹۷؛ تلخیص المحصل، ص ۳۲۵.
۱۷۳. تفسیر کبیر، ۱۳/۱۲۲ (= و اعلم انا اظننا الکلام فی هذا الدلیل فی کتاب الجبر والقدس).
۱۷۴. تفسیر کبیر، ۲/۶۱، ۱۳/۱۸۴، ۱۸۶-۱۸۷، ۱۱/۵۶، ۲۶/۲۰۱.
۱۷۵. تلخیص المحصل، ص ۳۲۵؛ البراهین، ۱/۲۱۸ و ۲۲۲-۲۲۳.
۱۷۶. المباحث المشرقیه، ۲/۵۱۷-۵۱۸؛ تفسیر کبیر، ۷/۱۴۱؛ اللوامع البینات، ص ۲۴۱-۲۴۲. رازی از قضا دو تفسیر به دست می دهد.
- الف. قضا، فراهم آوردن اسباب است از سوی خدا، بدان سان که چون برخی از سبب ها به برخی دیگر پیوست، فعلی معین و خاص انجام می گیرد. [قضا= فعل].
- ب. قضا، علم خداست نسبت به روی دادن کاری، یا حکم خداست در باب روی دادن امری [قضا = علم] {المطالب العالیه (خطی)} / با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۵۳۲.
۱۷۷. تفسیر کبیر، ۱/۱۸۳.
۱۷۸. متکلمان قدرت (استطاعت) را دو معنی به کار برده اند:
- الف. معنی عدمی: سلامت و صحت بنیه؛ چرا که سلامت به معنی دور بودن از گزند است (رک. الفصل، ۱/۳۰ و ۳۴؛ مقالات اشعری، ۱/۳۰۰، الملل والنحل، ۱/۶۴ و ۷۱). رازی نیز از این دیدگاه جانبداری کرده است.
- ب. معنی وجودی: توانایی ویژه؛ از این دیدگاه استطاعت عرضی است که خداوند آن را در انسان می آفریند تا انسان به واسطه آن کار اختیاری خود را انجام دهد (رک. الفصل، ۳/۲۲ و ۲۴، تعریفات، ص ۸).
۱۷۹. المعالم فی اصول الدین یا واسطه فخرالدین الرازی، ص ۵۳۲؛ تفسیر کبیر، ۱۳/۱۲۱-۱۲۲ / (در زمینه افعال انسان، بعد از مسأله جبر و اختیار، مهترین، مسأله، مسأله عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح افعال است که به

- منظور احتراز از اطباب از طرح آن صرف نظر شد).
۱۸۰. الفرق بین الفرق، ص ۳۴۲؛ تعریفات، ص ۵۰؛ شرح مقاصد، ۱۷۳/۲؛ شرح مواقف، ۲۱۸-۲۱۷/۸، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ملاعبدالرزاق لاهیجی، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲ هـ.ش، ص ۸۵-۸۶.
۱۸۱. سیاست مدینه، ترجمه آراء اهل المدینه الفاضله، فارابی، مترجم دکتر سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۸ هـ.ش، ص ۷۴ و ۱۵۶؛ اشارات، ص ۱۶۵؛ گوهر مراد، ملاعبدالرزاق لاهیجی (چاپ اسلامی)، ص ۲۵۹-۲۵۷.
۱۸۲. اشارات، طبع دارالمعارف مصر، ۸۶۳/۳ / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۵۵۳.
۱۸۳. المباحث المشرقیه، ۴۱۸-۴۲۰ / ۲ و ۵۲۳؛ اسرارالتزیل (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۵۵۶-۵۵۵.
۱۸۴. اشارات، ص ۱۶۲، شرح الاشارات، (رازی و طوسی)، ۱۳۲/۲.
۱۸۵. الملخص (خطی)؛ المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۵۵۴-۵۵۶.
۱۸۶. رك. كتب کلامی، بحث نبوت، برای نمونه: شرح اصول خمس، ص ۵۶۸؛ الفرق بین الفرق، ص ۳۴۴؛ الارشادجوبینی، ص ۳۰۸-۳۰۷؛ الاقتصاد غزالی، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ نهاية الاقدام، ص ۴۲۳؛ الملل و النحل، ۱۰۲/۱؛ تلخیص المحصل، ص ۳۵۰؛ تعریفات، ص ۹۶ و...
۱۸۷. شرح فصوص الحکمه، منسوب به فارابی، از محمد تقی استرآبادی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۸ هـ.ش، ص ۲۸۱؛ اشارات، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۳۸۰.
۱۸۸. المباحث المشرقیه، ۵۲۴/۲؛ الملخص (خطی) و المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرّازی، ص ۵۶۱-۵۶۰.
۱۸۹. تلخیص المحصل، ص ۳۵۰ و ۳۷۳؛ البراهین، ۱۳۶-۱۴۴ / ۲؛ رك. الفصل، ۲/۵؛ شرح مقاصد، ۱۷۶/۲؛ شرح مواقف، ۲۲۴/۸.
۱۹۰. در كتب کلامی غالباً از منکران نبوت به «براهمه» تعبیر می شود (رك. اوایل بحث نبوت در كتب کلامی).
۱۹۱. لطف آن است که انسان را به طاعت نزدیک و از معصیت دور سازد. بنا به باور متکلمان معتزله و امامیه چون نبوت موجب نزدیکی انسان به طاعت و دوری وی از معصیت می شود لطف است (به عنوان نمونه، رك. شرح اصول خمس، ص ۶۴، ۵۱۹، ۵۲۴ و ۷۷۹؛ كشف المراد، ص ۲۵۴).
۱۹۲. شرح فصوص الحکمه فارابی، ص ۲۸۴، الهیات شفا، (چاپ مصر)، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ مقاصد آلفلاسفه، ص ۳۸۴.
۱۹۳. كشف المراد، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ شرح باب هادی عشر، ص ۵۹-۶۰؛ تلخیص المحصل، ص ۳۶۱-۳۶۴؛ گوهر مراد، ص ۲۵۳-۲۵۵؛ ارشاد الطالبین الی المسترشدين، فاضل مقداد، تحقیق السید الرجائی، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ص ۲۹۶-۳۰۰.
۱۹۴. وَلَا تَتَسَّ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا (بخشی از آیه ۷۷، سورة القصص).
۱۹۵. الاربعین، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ البراهین، ۱/۲ به بعد؛ تلخیص المحصل، ص ۲۵۷-۳۶۵.
۱۹۶. المباحث المشرقیه، ۵۲۳/۲؛ تلخیص المحصل، ص ۳۶۲-۳۶۴.
۱۹۷. نگارنده، می آنکه حکم قطعی و بتی صادر کند، بر آن است که این طبقه بندی ابتکار رازی است و ظاهراً در آثار کلامی پیش از وی دیده نمی شود.

۱۹۸. المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۵۵۱.
۱۹۹. وجوه اعجاز قرآن خود بحثی است مفصل که برای اجتناب از اطناب از آن صرف نظر شد.
۲۰۰. البراهین، ۲/ ۶-۲۰؛ تلخیص المحصل، ص ۳۵۱-۳۵۰؛ ستینی، ص ۶.
۲۰۱. تلخیص المحصل، ص ۳۵۱؛ فخرالدین الرازی، ص ۵۶۶-۵۶۷.
۲۰۲. غزالی در المنقذ من الضلال به منظور اثبات نبوت، شناخت انسان را شامل چهار مرحله می‌داند:
- الف. مرحله حس: در این مرحله پدیده‌های محسوس با حواس ظاهری شناخته می‌شود.
- ب. مرحله تمییز: در این مرحله، که در هفت سالگی حاصل می‌آید، انسان به کمالات و شناخته‌های تازه‌ای می‌رسد.
- ج. مرحله عقل: در این مرحله شناخت امور واجب و محال و ممکن میسر می‌گردد.
- د. مرحله نبوت: در این مرحله امکان شناخت اموری که با عقل شناخته نمی‌آیند فراهم می‌گردد. به مدد روش نبوت نه تنها امور غیبی شناخته می‌شود، بلکه بسیاری از احکام نجومی، خاصیت بعضی از داروها و... نیز معلوم می‌گردد. (شک و شناخت، ترجمه المنقذ من الضلال، ابو حامد غزالی، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ هـ. ش، ص ۵۰-۵۳).
۲۰۳. الهیات شفا (چاپ مصر)، ص ۴۳۵: النجاة (الهیات)، ص ۲۹۹؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۳۸۳.
۲۰۴. المطالب العالیه (خطی) / با واسطه فخرالدین الرازی، ص ۵۷۲-۵۷۵. به نظر مؤلف کتاب فخرالدین الرازی دلیل انتخاب و ترقی تلمیذی است از دلیل ابن سینا در شفا و نجات با دلیل جاحظ که از سوی غزالی در المنقذ من الضلال پذیرفته شده است (فخرالدین الرازی، ص ۵۶۹ و ۵۷۲).
۲۰۵. تلخیص المحصل، ص ۲۰۴.
۲۰۶. مسأله امامت و خلافت از مهمترین مسائل کلامی و نخستین مسأله اختلاف برانگیز در عالم است. این مسأله که بیانگر نظریه سیاسی اسلامی است، مسأله‌ای است دقیق که جا دارد در مقاله‌ای مستقل مورد بحث قرار گیرد.
۲۰۷. اشارت است به دو بیت از مولانا در دیوان کبیر (دیوان شمس).
- کدام دانه فرو رفت در زمین که ترست
چرا به دانه انسانیت این گمان باشد
فرو شدن جو بدیدی بر آمدن بنگر
غروب، شمس و قمر را چرا زیان باشد
۲۰۸. اشارت است به یک رباعی از خیام، بدان گونه که در رباعیات خیام چاپ انجمن خوشنویسان (ص ۱۱۱) آمده است:
- از جمله رفتگان این راه دراز
باز آمده کیست تا به ما گوید راز
پس بر سر این دو راهه آرز و نیاز
تا هیچ نمایی که نمی‌آیی ساز
۲۰۹. الاربعین (رازی)، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ تلخیص المحصل، ص ۳۷۸؛ شرح مقاصد، ۲/ ۲۱۰-۲۱۱؛ غایب القنون، ۱/ ۳۵۵-۳۵۷.
۲۱۰. الرسائل العشره، شیخ طوسی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی (رسالة فی الاعتقادات)، ص ۱۰۳؛ شرح باب حادی عشر، ص ۸۶.
۲۱۱. تلخیص المحصل، ص ۳۷۸؛ الاربعین (رازی)، ص ۲۸۸-۲۸۹؛ البراهین، ۱/ ۳۰۵-۳۰۷؛ شرح مقاصد، ۲/ ۲۱۰-۲۱۱ و ۲۱۶-۲۱۵؛ شرح موافق، ۸/ ۲۸۹؛ شرح العقائد التفسییه، ص ۱۲۶؛ شرح باب حادی عشر، ص ۸۶-۸۷؛ کشف تهازوی، ۱/ ۲۹۴؛ غایب القنون، ۱/ ۳۵۵-۳۵۷؛ نیز، رک. «انجام جهان» در همین مقاله.
۲۱۲. الهیات شفا، (چاپ سنگی)، ص ۵۴۴؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۴۱۶.
۲۱۳. الاربعین، (رازی)، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ کشف المراد، ص ۳۲۰-۳۲۱؛ شرح مقاصد، ۲/ ۲۱۰-۲۱۱.

۲۱۴. چهار آیه مذکور در متن مقاله به ترتیب از سوره: آل عمران، ۱۶۹؛ غافر، ۴۶؛ نوح، ۲۵ و الفجر، ۲۸-۲۷.
۲۱۵. النفس و الروح و قوامه... ۲۳-۲۵؛ تفسیر کبیر، ۱۷/۲۷.
۲۱۶. البراهین، ۱/۲۸۸، ۲۲۷-۲۳۱، ۳۱۶؛ تفسیر کبیر، ۲۶/۱۰۸-۱۱۰؛ تلخیص المحصل، ص ۳۹۲.
۲۱۷. در بحث انجام جهان و نیز در بحث... معاد از نظریه تخریب و اعدام سخن گفته شد.
۲۱۸. البراهین، ۱/۳۰۷-۳۰۸ و ۳۱۵؛ تفسیر کبیر، ۲۶/۱۰۸-۱۱۰ و ۱۷/۲۷؛ تلخیص المحصل، ص ۳۹۲-۳۹۳.
۲۱۹. تفسیر کبیر، ۱۷/۱۶-۲۷.
۲۲۰. عبارت رازی در این باب در البراهین (۱/۳۱۷) چنین است: «هر روز در دنیا نیکوکاری می بینیم و بدکردار می بینیم و مشاهده می کنیم که نیکوکار بمیرد هیچ راحت نیافته؛ بلکه همه رنج دیده و بدکردار بمیرد هیچ رنج نیافته؛ بلکه همه راحت دیده» و این عبارت یاد آورد بیت از حکیم فرزانه، فردوسی بزرگوار است که فرمود:
یکی بد کند، نیک پیش آیدش جهان بنده و بخت خویش آیدش
یکی جزیه نیکی جهان نسپرد همی از نژندی فرو پزمرد
۲۲۱. الاربعین، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ البراهین، ۱/۳۱۷-۳۱۸؛ تفسیر کبیر، ۱۷/۲۰.
۲۲۲. عبارتهایی که داخل گیومه قرار داده شده است عیناً نقل از کتاب البراهین است.
۲۲۳. الاربعین، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ البراهین، ۱/۳۱۸-۳۱۹؛ تفسیر کبیر، ۱۷/۲۰ و ۲۶/۲۰.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی