

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۷/۳،
پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۶۶-۱۳۷

بررسی دیدگاههای سه مفسر در مسئله خلق اعمال* (زمخشری، طبرسی و فخر رازی)

حسن نقی زاده^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

اکرم ده پهلوان

کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

Email: a.dehpahlawan@gmail.com

چکیده

دیری است که متکلمان مسلمان درباره صحت اطلاق مخلوق بر افعال انسان به منازعه بر خاسته‌اند. این نزاع در کاوشهای تفسیری نیز به ظهور رسیده است. در این راستا، رویکرد سه مکتب معتزلی، اشعری و شیعی در نگاه سه مفسر «زمخشری»، «فخر رازی» و «طبرسی» نسبت به موضوع یاد شده تأمل برانگیز است. زمخشری افعال انسان را مخلوق خدا نمی‌داند و مخلوق بودن اعمال انسان را با عدالت خداوندی و اختیار انسان ناسازگار می‌بیند؛ طبرسی نیز رأیی مشابه زمخشری دارد. در این مقاله بررسی خواهد شد که این دو مفسر در مقام ابطال نظریه مخالفت با جبر گرایان اشاعره، خود به چالش بیرون انگاری افعال انسان از جرگه مخلوقات الهی گرفتار آمده‌اند.

اما در تفسیر فخر رازی گرچه از خداوند به عنوان خالق همه کائنات و از آن جمله افعال خیر و شر بندگان یاد می‌شود اما دیدگاه او نیز از پس حل مشکلاتی چون عدالت خداوندی و آزادی انسان بر نمی‌آید.

کلید واژه‌ها: تفسیر کلامی، خلق اعمال، زمخشری، طبرسی، فخر رازی.

* . تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۴/۲؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۸/۱۰.

^۱ . نویسنده مسئول.

مقدمه

به منظور تبیین و بررسی موضوع، نخست یاد آوری سه نکته، مناسب و بلکه ضروری می‌نماید:

۱- ریشه تاریخی نزاع مسلمانان درباره خلق اعمال آدمیان به عهد بنی‌امیه بازمی‌گردد. در این عصر اختلاف درباره قدرت و استطاعت انسان که سوء استفاده های سیاسی را نیز در بر داشت بالا گرفت. عده ای پنداشتند که انسان خالق افعال خویش نبوده و به هیچ وجه روا نیست که اعمال را به او نسبت دهیم او در افعالش کاملاً مجبور است و به هیچ روی قدرت و اراده و اختیاری از خود ندارد. خداوند، فعل را مانند سائر جمادات در ظرف وجود او خلق می‌کند و افعالش مجازاً به او اسناد داده می‌شود درست مانند اینکه می‌گوییم «درخت میوه داد» و «خورشید غروب کرد» (ابو زهره، ۱۰۴). در نقطه مقابل این تفکر، عقیده معتزله رخ نمود که معتقد بود انسان خود، اعمال را خلق می‌کند؛ البته گویند خود معتزله در این خصوص به دو فرقه تقسیم گردیده (تفتازانی، ۱۳۶/۲) و مکتب بغداد قائل به خلق اعمال بشر توسط خود او نبوده (مانند بغدادیون از معتزله) (سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ۳/۳۵۶)؛ اما کسانی چون ابو هاشم جبائی نخستین کسی بود که خلق را به آفریدگان نسبت داد و انسان را خالق افعال خویش به حساب آورد. (عصام الدین، ۱۹۹) او پس از آنکه افعال انسان را به دو قسم حسن و قبیح تقسیم نمود؛ قسم سومی را نیز بر آن افزود که از دیدگاه او به هیچ یک از دو عنوان مزبور متصف نمی‌گردد؛ این قسم عبارت از فعل شخص ساهی و غافل بود. ابو علی جبائی نیز همین رأی را ابراز می‌کرد (همو، ۲۰۳)؛ چرا که فرد ساهی و غافل، بدانچه عمل می‌کند آگاهی ندارد و می‌شود گفت آن را قصد نکرده است (قاضی عبدالجبار، ۶، ۸۳، ۸۲).

در این میان عالمان مکتب امامیه خلقت همه اشیاء، بلکه اعراض و اضافات و لوازم و خصوصیات و فعل و انفعالات آنها را مخلوق خداوند می‌شمارند (برای تفصیل بیشتر رک: دهدار، ۱۹) هر چند که ایشان با استناد به مبانی عقلی و روایاتی از معصومین: (رک کلینی، ۱ / ۱۶۰؛ مجلسی، ۴ / ۱۹۷؛ ابن‌بابویه، ۲۰۶، ۳۱۲) جبر و تفویض هر دو را مردود می‌دانند.

۲- نگاهی به شخصیت سه مفسر:

۲-۱ محمود بن عمر زمخشری از مفسران معتزلی است که در سال ۵۳۸ قمری وفات یافت. (ابن خلکان، ۵ / ۱۷۳ و ۱۷۴؛ زرکلی، ۸ / ۵۵) وی تألیف کشاف (که از میان تفاسیر معتزله کاملترین تفسیر موجود به حساب می‌آید)، را در سال ۵۲۶ هجری قمری آغاز نمود.

(صاوی جوینی، ۷۶؛ برای اطلاع از سایر تفاسیر معتزله رک ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۳۸۷ - ۴۲۹) تفسیر یاد شده از نقطه نظر پرداختن به نکات ادبی مخصوصاً نکات بلاغی در میان همه تفاسیر ممتاز است. زمخشری در زمینه های ادب، حدیث و موعظه، آثار فراوانی از خویش به یادگار گذاشته است. (حموی، ۲/ ۱۱۶۳ و ۱۱۶۴) او در تفسیر خود در عین حال که لغت شناس توانمندی است متکلمی جدلی نیز است. (زمخشری، الکشاف، ۷۹ - ۸۰) و به اقتضای اندیشه معتزلی خود در صورت ناسازگار دیدن عقل و نقل، جانب عقل را بر همه جوانب نقلی ترجیح می دهد. (همان، ۱/ ۵۱۱؛ صاوی جوینی، ۹۵) او می گوید در دین خود زیر پرچم عقل باش و به روایت از این و آن اکتفا نکن. (زمخشری، اطواق الذهب، ۴۶) البته این زیاده روی در تمسک به عقل لغزشهایی را نیز از او به جا گذاشته است.

۲- شیخ ابو علی فضل بن حسن بن فضل طبرسی، متوفی ۵۴۸ هجری قمری (آقا بزرگ تهرانی، ۲۰ / ۲۴): هر چند موضوعات کلامی مطرح شده در مجمع البیان، در بیشتر موارد کوتاه و فشرده است اما طبرسی تقریباً در بسیاری از مباحث کلامی سخن گفته است و طبق یک بررسی اجمالی حدود ۳۳۵ مورد از این مقوله به دست آمده است. (صدر، کاوشی در مسائل کلامی مجمع البیان، ۸۸).

طبرسی با توجه به مضامین برخی آیات لزوم تفکر و استدلال و باطل بودن تقلید را استنباط نموده و طریق عقلی را به عنوان راهی به سوی معرفت معرفی می کند (طبرسی، ۱ / ۴۵۲).

۲- محمد بن عمر فخرالدین الرازی (۵۴۴-۶۰۶ ق): امام، مفسر و یگانه عصر خویش در علوم معقول و منقول بود او در اصل قرشی نسب، ریشه خانوادگی او از طبرستان و محل ولادتش شهر ری بود. به خوارزم و ماوراءالنهر و خراسان سفر نمود و در هرات وفات یافت (زرکلی، ۷ / ۲۰۳). فخر رازی آثار علمی فراوانی دارد که مجال یاد کرد همه آنها نیست (رک. صفدی، ۴ / ۱۷۹ - ۱۸۰). ابن تیمیه مبنای کلامی فخر رازی را برگرفته از ابوالمعالی و شهرستانی و مبنای فلسفی او را از ابن سینا می داند. مؤلفات فخر رازی در تفسیر، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، تفسیر صغیر، تفسیر فاتحة الكتاب، تفسیر سورة البقره علی الوجه العقلي لا النقلی است. (صبحی، ۲ / ۲۷۸-۲۸۳)

۳- پیشینه بحث

تا کنون درباره «خلق اعمال» آثاری اعم از متقدم و معاصر نگاشته شده است اما تا آنجا که

مطالعیم این مسئله به صورت تطبیقی بین سه شخصیت یاد شده، با رویکرد تفسیری در کتاب یا مقاله ای مطرح نشده است.

این مقاله در صدد آن است تا ضمن آگاهی از آراء سه مفسر معتزلی، شیعی و اشعری درباره خلق اعمال انسان به این پرسش نیز پاسخ دهد که آیا می توان گفت همه افعال انسانی مخلوق خداوند است؟ و آیا اثبات این امر با تنزیه ربوبی در تعارض نیست؟ انتساب خلق اعمال انسان به خداوند سبحان، از سوی خدا اختیار را از انسان سلب نمی کند؟ و آیا مجازات الهی در برابر چنین فعلی عادلانه خواهد بود؟

نحوه استدلال سه مکتب در تعیین خالق اعمال انسان

معتزله بر این باورند که صدور افعال از خداوند سبحان بر مصلحت مبتنی بوده و آنچه که انجام می پذیرد، اصلح است. (اینان افعال خدا را دارای غرض می دانستند و آن غرض را عبارت از نفع رساندن به بندگان معرفی می نمودند که در پی آن سخن از صلاحیت و اصلح بودن در افعال الهی پیش می آید. جمهور معتزله معتقدند خدا باید امر اصلح را نسبت به بنده اش قصد و اراده نماید. (امین، ۳/ ۴۵؛ حلبی، ۴۷) از این رو خداوند نه تنها خالق افعال شر که از اراده انسان منشأ گرفته اند نیست؛ بلکه اصلاً هیچ کدام از شر و ضررهایی که در کل عالم وجود دارد را خلق نکرده است (گلدزیهر، ۱۹۷). برخی از معتزله حتی آیه (مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) (فلق / ۲) را تأویل نموده و «من شر ما خلقه الله» معنا کرده اند تا خالقیت خدا را نسبت به شرور انکار کنند (رک زمخشری، الکشاف، / ۸۲۱؛ گلدزیهر، ۱۹۸) طبرسی نیز در آیه مزبور تفسیری مشابه آنچه از معتزله ذکر شد ارائه می دهد (رک. طوسی، ۱۰ / ۸۶۶) و در برابر، فخر رازی آفرینش شرور را مستقیماً به خداوند اسناد می دهد (رک فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۳۲ / ۳۷۳) معتزله در مواجهه با آیاتی از قبیل (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ) (حشر/۲۳) که خالقیت را به خداوند منحصر می داند با استمداد از فنون لغوی و نحوی، مدلول آیه را از آنچه که اشاعره در اثبات خلق اعمال انسان، از سوی خداوند استنباط کرده اند، منصرف کرده اند. مثلاً آیه پیش گفته را این گونه توجیه کرده اند که اگر «الخالق» را صفت فرض کنیم، دیگر خالقیت به خداوند منحصر نخواهد بود (تفتازانی، ۲ / ۱۳۳). البته مفسران مزبور به مناسبت آیه فوق، این مسئله را طرح نکرده اند (زمخشری، ۴ / ۵۱۰؛ طبرسی، ۹ / ۴۰۱؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۹ / ۵۱۵).

به گفته ابن حجر عسقلانی حتی بعضی از معتزله برای نفی اینکه شرور مخلوق خدا

نیست، کلمه «شر» در آیه (مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) را با تنوین قرائت کرده و «ما» را نافیه گرفته‌اند (زمخشری، الکشاف، ۴/ ۸۲۰)

زمخشری نیز - در دفاع از اندیشه معتزلی - در مقام انکار انتساب مخلوق بودن کفر به خداوند به آیاتی تمسک جسته است که آیه ذیل از همین موارد محسوب می‌شود: (وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ) (بقره/ ۸۸) او این آیه را در حکم اظهار رد عقیده به مخلوق بودن قلوب کفار، بر کفر دانسته و قلوب آدمیان را سرشته شده بر مبنای پذیرش دعوت حق معرفی می‌کند (زمخشری، الکشاف، ۱/ ۱۶۴)؛ این در حالی است که اشاعره معتقدند که کفر و ایمان هر دو مخلوق خدا بوده و خلق کفر از سوی ذات حق، مستلزم قبح افعال الهی نیست زیرا که در این آفرینش از ناحیه خدا، حکمتی وجود دارد اگرچه بر ما پوشیده باشد (همان، ۴/ ۵۴۶). فخر رازی و طبرسی با آنکه در تفسیر آیه، مسئله جبر و اختیار را مطرح نموده‌اند، در خصوص خلق اعمال، سخنی به میان نیاورده‌اند (فخر رازی، مفاتیح‌الغیب، ۳/ ۵۹۸؛ طبرسی، ۱/ ۳۱۰).

امامیه خلقت همه اشیاء، بلکه اعراض و اضافات و لوازم و خصوصیات و فعل و انفعالات آنها را مخلوق خداوند می‌شمارد (برای تفصیل بیشتر رک دهمدار، ۱۹)، هر چند که - با استناد به مبانی عقلی و روایاتی از معصومین - (رک. کلینی، ۱/ ۱۶۰؛ مجلسی، ۴/ ۱۹۷؛ ابن بابویه، ۲۰۶، ۳۱۲) جبر و تفویض هر دو را مردود می‌داند؛ اما طبرسی به عنوان مفسری از میان علمای امامیه با ترتیب دادن یک قیاس، خلق کفر و قبیح را توسط خداوند مردود می‌شمارد و می‌گوید: اگر جایز باشد که خدا کفر و قبیح را خلق کند در این صورت فرستادن پیامبری که به کفر و گمراهی دعوت نماید و معجزاتی هم به دست او جاری شود نیز بر خداوند جایز است در حالی که خداوند از انجام چنین کاری که پیامبری را به گمراه نمودن مردم مبعوث نماید منزّه است. او از اینجا چنین نتیجه می‌گیرد که کفر و گمراهی را خدا خلق نمی‌کند (طبرسی، ۱/ ۴۵۲). پیش از این مفسر، بزرگانی چون شیخ طوسی و سید مرتضی نیز با استناد به برخی آیات که نسبت از نزد خدا بودن کفر و مسائل دیگری از این دست را نفی می‌کنند بدین نکته تصریح کرده‌اند که این گونه اعمال، مخلوق خدا نیستند (طوسی، ۲/ ۵۰۹؛ علم الهدی، ۴۶) گویی که در این مسئله میان آنان با معتزله اختلافی به چشم نمی‌خورد. طبرسی در تأیید مدعای خود ذیل چند آیه، بدین مسئله پرداخته است:

۱- (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)

(بقره / ۲۸).

وی با استناد به قسمت «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ» آن را دال بر این معنا می‌داند که خدا نه از بندگان کفر می‌خواهد و نه آن را در وجود ایشان خلق می‌کند اگر چنین باشد درست مثل آن است که به شخصی بگویند چرا کوتاه قامت شده ای، ... (طبرسی، ۱/ ۱۷۲). همچنین پیش از طبرسی سید مرتضی در بیان عقاید اهل جبر، می‌گوید: (از نظر اشاعره) خدا کفر را در وجود آنها «خلق»، می‌کند و سپس آنها را بر این امر مواخذه می‌کند که چرا کافر شده‌اند و می‌فرماید «لَمْ تَكْفُرُونَ» ناگفته پیداست که چنین بازخواستی منطقی نیست (علم الهدی، ۴۳). در واقع طبرسی با پذیرفتن اصل کلامی حسن و قبح عقلی، مواخذه از کفر، با این پیش فرض که خداوند کفر در وجود انسان آفریده باشد را قبیح شمرده است و از آنجا که مواخذه در روز قیامت امری مسلم است، طرف دیگر قضیه - که خلق کفر از ناحیه خداوند در وجود انسان باشد - را انکار کرده است. زمخشری در این باره توضیحی نداده است (زمخشری، الکشاف، ۱ / ۱۲۲)؛ اما فخر رازی ضمن بحثی دراز دامن، اشکالات معتزله بر جبرگرایان را بر اساس آیه فوق یاد آور شده و ذکر دو مطلب را برای رد همه شبهات، کارساز می‌داند: نخست تعلق علم الهی به افعال آدمی که تخلف از آن محال است و دیگر محال بودن تسلسل مرجحات به گونه ای که از منتهی شدن به ترجیح خداوندی ناگزیر باشد (رک : فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲ / ۳۷۶-۳۷۷).

۲- (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) (آل عمران / ۱۹۱).

طبرسی ضمن آن که پدیده‌هایی چون کفر، گمراهی و دیگر قبائح را مصادیقی برای باطل می‌شمارد، از آیه چنین بهره می‌جوید که صاحبان خرد یعنی کسانی که خداوند گفته ایشان را می‌پسندد، وجود انواع باطل در خلقت و از آن جمله کفر و قبائح و گمراهی و... به عنوان مخلوق خداوند را نفی نموده‌اند (طبرسی، ۴ / ۶۴۴). از منظر فخر رازی هم، باطل در قلمرو خلقت خدا راه ندارد اما به این تقریر که تصرف خداوند هر گونه که باشد در حیثه ملک اوست؛ لذا نمی‌تواند مصداق باطل باشد (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۹ / ۴۶۳). زمخشری مطلبی مرتبط با این موضوع ندارد (زمخشری، الکشاف، ۱ / ۴۵۴).

۳- (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ) (اعراف / ۱۸۸).

طبرسی با استناد به «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» آن را دال بر ابطال مذهب جبرگرایان می‌داند به این

بیان که اگر افعال انسان همگی مخلوق خدا بود استثنای بعضی از آنها صحیح نبود (طبرسی، ۴ / ۷۸۰) در صورتی که اگر به آیه قبل از آن توجه شود، مشخص می‌گردد که نفی مالکیت سود و زیان، به موضوع خلق اعمال ارتباطی ندارد آیه چنین است: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِنُهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثُقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسُورُ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف / ۱۸۷).

از اینجا معلوم می‌شود که جمله «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا» وصف حال پیامبر است که مالک نفع و ضرر خود نبوده و در مقام بیان این مسئله است که چگونه امکان دارد کسی علم غیب بداند و در عین حال برای خویشتن جلب خیر نکند و از خود دفع شر ننماید (طباطبایی، المیزان، ۸، ۳۷۲). زمخشری نیز آیه را چنین تفسیر کرده است (زمخشری، الکشاف، ۲ / ۱۸۵).

به نظر می‌رسد ارائه چنین تفسیری از سوی طبرسی از اینجا نشأت گرفته است که وی وجه اتصال آیه به ماقبل آن را مطابق آنچه نقل کردیم نپذیرفته است زیرا به آن با واژه «قیل» اشاره می‌کند که از نوعی موضعگیری مفسر در برابر این احتمال حکایت می‌کند (طبرسی، ۴ / ۷۷۹ و ۷۸۰). فخر رازی نیز از ظاهر آیه مزبور در جهت تأیید مدعای خود استمداد جسته و با معرفی کفر و ایمان به عنوان مصادیق «نفع» و «ضرر» که در آیه کریمه به کار رفته‌اند، وجود آن دو را به اراده و خلق خداوند منتهی کرده است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۵ / ۴۲۶).

۴- (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَا كَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) (مائده / ۱۰۳) خداوند هیچ گونه «بحیره» و «سائبه» و «وصیله» و «حام» قرار نداده است [اشاره به چهار نوع از حیوانات اهلی است که در زمان جاهلیت، استفاده از آنها را به عللی حرام می‌دانستند و این بدعت، در اسلام ممنوع شد.] ولی کسانی که کافر شدند، بر خدا دروغ می‌بندند و بیشتر آنها نمی‌فهمند.

روش طبرسی در ابطال این سخن جبرگرایان به این نکته نظر دارد که خداوند را خالق و جاعل گمراهیها و بدعتها می‌شمارند در اینجا بدین ترتیب است که چون در این آیه، خداوند جعل بدعتی در نظام جاهلی را نفی و ملامت کرده و افتراء، به بدعت گذاران نسبت داده شده است، می‌توان آیه را دلیلی بر بطلان قول جبرگرایان گرفت (طبرسی، ۳ / ۳۹۱). البته چنین به نظر می‌رسد که در بیان طبرسی مفهوم «جعل» که در آیه ناظر به وضع حکم شرعی است با

اصطلاح کلامی فلسفی «جعل» به هم در آمیخته‌اند، حال آنکه این دو، به یک معنا به کار نمی‌روند (طباطبایی، المیزان، ۶/ ۱۵۶؛ فخر رازی، شرح اسماء الله، ۱۲/ ۴۴۷). زمخشری هم «جعل» را ناظر به وضع حکم شرعی معرفی کرده اما به مسئله خلق اعمال اشاره نکرده است (زمخشری، الکشاف، ۱/ ۶۸۵).

۵- (قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (صافات / ۹۵ و ۹۶).

اشاعره و از جمله فخر رازی در اثبات مخلوق بودن اعمال انسان از ناحیه خدا به این آیه تمسک کرده‌اند (اشعری، اللمع، ۶۹، ۷۰). تقریر فخر رازی بدین گونه است که «ما» در «ما تعملون» مصدریه است و تقدیر آن «عملکم» است؛ محصل آیه این می‌شود که «خداوند خالق شما و اعمالتان است» (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۶ / ۳۴۴). زمخشری با استفاده از دو نوع قرینه «مقامی» و «مقالی» در رد نظریه اشاعره می‌نویسد: اگر مقصود همان باشد که جبرگرایان تفسیر کرده‌اند دیگر در این صورت حجتی از ناحیه خداوند بر محکومیت آنان باقی نمی‌ماند ضمن اینکه «ما» چنان که در «ما تَنْجِتُونَ» که معطوف علیه است، موصوله است پس باید در «ما تَعْمَلُونَ» هم موصوله باشد از دید زمخشری کسی که «ما» ی دوم را مصدریه فرض کند، در مذهب متعصب و به علم بیان جاهل و از نظم قرآن بی اطلاع است زیرا در این فرض مراد از «ما تَنْجِتُونَ» اعیان خارجی یعنی بتها اراده شده در حالی که «ما تَعْمَلُونَ» به «اعمال» که معانی محسوب می‌شوند ناظر می‌گردد که موجب از بین رفتن نظم قرآنی می‌شود (زمخشری، الکشاف، ۴/ ۵۰ و ۵۱).

از نظر طبرسی آیه (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) بر این دلالت ندارد که خداوند اعمال انسان را خلق کرده است، وی در تفسیر جمله «ما تَعْمَلُونَ» می‌نویسد: این جمله از قبیل این تعبیرهاست که بگویند این «در» از ساخته فلان نجار است و از طریق استناد به این استعمال لغوی و همچنین استشهاد به گفته ای تفسیری از «حسن بصری» و شواهدی از آیات دیگر، این مطلب را اثبات می‌کند که تعبیر «ما تَعْمَلُونَ» به خصوصیت‌هایی ناظر است که مخاطبان آیه ساخته‌اند، نه همه اعمالی که از ایشان صادر می‌شود؛ چرا که در این صورت نیز آیه از مقام سرزنش کفار خارج شده و بلکه به نوبه خود عذر و بهانه ای در جهت توجیه کافران به دست می‌دهد- که اگر پروردگار، خود خالق اعمال ماست از چه رو بندگان را بر اعمال آنان توبیخ می‌کند؟ - بنابراین طبرسی معتقد است که مجالی برای استناد جبرگرایان به این آیه در اثبات اینکه این آیه بر این دلالت می‌کند که خداوند اعمال بنده را خلق کرده، یافت نمی‌شود

(طبرسی، ۸ / ۷۰۳، ۷۰۴).

۶- (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) (اسراء / ۱۱۰).

طبرسی با تکیه بر این مسئله که «اسم» عین «مسمی» است و طبق مفاد آیه که همه اسامی خداوند نیکو خوانده شده‌اند، نتیجه می‌گیرد که خداوند قیاحی مثل ظلم و غیره را مرتکب نمی‌شود؛ زیرا بر این فرض که افعال الهی بر قیاحی مشتمل باشد دیگر نمی‌توان همه اسمای الهی را نیکو نامید چه اینکه برخی از اسمای الهی از افعال الهی مشتق بوده و اگر خداوند ستمی را روا دارد اسم «ظالم» نیز از آن مشتق می‌شود کما اینکه از فعل عدل الهی اسم «عادل» مشتق شده است (طبرسی، ۶ / ۶۸۹). همین نکته را فخر رازی از قول جبایی آورده و سپس به آن خرده گرفته است که اگر قرار باشد اسماء خداوند با افعال او از چنین تطابقی برخوردار باشد باید خطاب «یا ساکن» و «یا متحرک» به خداوند نیز درست باشد زیرا خداوند خالق سکون و حرکت هم هست (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۱ / ۴۱۸). اما زمخشری این مسئله را ذکر نکرده است (زمخشری، الکشاف، ۲ / ۶۴۶).

۷- (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (یونس / ۴۴). طبرسی

ظلمی را که در اینجا خدای سبحان خویشان را از آن منزّه ساخته است به تفریص در پاداش طاعات بندگان تفسیر نموده است و اما ظلمی را که در جمله دوم آمده است یعنی ستمی را که بندگان نسبت به خود روا می‌دارند، را عبارت از ارتکاب اعمال ناپسندی می‌داند که از آنها نهی شده‌اند و در نهایت به اینجا می‌رسد که قیاح و ظلمی که جبرگرایان به خلق و اراده خدا نسبت داده‌اند نادرست است (طبرسی، ۵ / ۱۶۹). در جایی دیگر ذیل عبارت (وَلَكِنَّ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (عنکبوت / ۴۰)، سخن جبرگرایان را به بیان دیگری ابطال می‌کند و می‌نویسد: اگر ظلم، فعل خدا بود نباید ایشان به تعبیر «به خود ظلم می‌کنند»، متصف می‌شدند بلکه باید همان کسی را ظالم می‌شمرد که ظلم را در حق آنها اعمال کرده بود و بدیهی است که خداوند از چنین نسبت ناروایی منزّه است (همان، ۸ / ۴۴۵). فخر رازی به نقل از واحدی به این اشکال پاسخ می‌دهد که ظالم آن است که در ملک دیگری تصرف کند و مالک الملک هر گونه تصرفش در ملک خویش عین عدل است و تعبیر «بندگان به خود ظلم می‌کنند» تنها این نکته را افاده می‌کند که افعال بندگان به خود آنها منسوب است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۷ / ۲۵۹). زمخشری هم ذیل این آیه تنها به عدل الهی اشاره دارد (زمخشری، الکشاف، ۲ / ۳۴۹).

۸- (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (رعد /

اشاعره به این آیه در مسئله خلق اعمال از چند جهت استدلال کرده‌اند: نخست آنکه آیه در مذمت معتزله است زیرا معتزله پنداشته‌اند حیوانات حرکتی را مثل خدا می‌آفرینند (رک. زمخشری، *الکشاف*، ۲ / ۵۲۲) و با این عقیده مشمول نکوهش این آیه قرار می‌گیرند که درباره این گروه فرمود «جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ» لذا اشاعره نتیجه گرفته‌اند که - بر خلاف عقیده معتزله - انسان خود، فعل خودش را خلق نمی‌کند. فخر رازی که می‌کوشد اشکال مفوضه را که اگر قائل باشیم خداوند اعمال را خلق کرده جایی برای مذمت کفار باقی نمی‌ماند، با یک مثال نقض کند، می‌گوید طبق مبنای مفوضه هر جا که نکوهش یا ستایشی، صورت گرفت لازم می‌آید که عبد در فعل خویش مستقل بوده باشد حال آنکه این ادعایی باطل است زیرا خداوند ابولهب را بر کفرش مذمت کرده با وجود اینکه می‌دانست که او بر کفر خواهد مرد با اینکه واقع شدن امری خلاف معلوم خدا محال است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۹ / ۲۸؛ مناظرات امام فخر رازی، ۷۹-۸۰) فخر رازی علم پیشین الهی را دلیل بر محال بودن تخلف از معلوم دانسته است (*مفاتیح الغیب*، ۳۰ / ۷۶۲-۷۶۳).

طبرسی با دقت در هدف اصلی آیه و قرائن مقامی آن، که در مقام احتجاج علیه کفار است می‌نویسد: اگر بپذیریم که در آیه شریفه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» مراد این باشد که اعمال انسان مخلوق خداست این خود نتیجه معکوس می‌دهد و حجت و بهانه‌ای به دست کفار در توجیه اعمالشان خواهد داد. سپس می‌افزاید: نزد اکثر اصحاب ما آفریدن به کسی جز خدا نسبت داده نمی‌شود چه رسد به اینکه تشابه در خلقت دیگران با خدا، با آیه (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ) منتفی گردد (طبرسی، ۶ / ۴۳۹). البته مشخص است که در آیات (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي) (مائده / ۱۱۰) و (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (مؤمنون / ۱۴). خلق به حضرت عیسی ۷ به طور صریح و به دیگران به طور ضمنی نسبت داده شده است و این مطلب با ادعای طبرسی متعارض به نظر می‌رسد؛ دقیق‌تر آن است که بگوییم وصف خالقیت به طور مستقل را تنها می‌توان به خدا نسبت داد و گرنه آیات کریمه قرآن، خالقهای دیگری غیر از خدا نیز اثبات می‌فرماید (طباطبایی، مجموعه مقالات، ۲ / ۱۹۷). اما تفسیری که امین الاسلام در نهایت از «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» ارائه می‌دهد به نوعی «كُلُّ شَيْءٍ» را محدود می‌کند و با آنکه از ظاهر این عبارت عمومیت در خالقیت نسبت به همه اشیاء استنباط می‌شود، گویی طبرسی از اعتراف به عمومیت در خالقیت بیمناک است تا مبدا از وادی

خلق اعمال خلاف عبودیت، از ناحیه خداوند سر در آورد از این رو می‌گوید خداوند آفریننده هر چیزی است که به دلیل خلق آن استحقاق عبادت کردن و معبود واقع شدن را پیدا می‌کند (طبرسی، ۶ / ۴۴۰).

۹- (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) (ص / ۲۷).

طبرسی و زمخشری باطل نبودن خلقت آسمانها و زمین را به وجود حکمت و غرض از خلقت آنها تفسیر می‌کنند (زمخشری، الکشاف، ۴ / ۹۰، طبرسی، ۸ / ۷۳۸ - ۷۳۹) افزون بر اینکه طبرسی آن را منافی نظر جبرگرایان، در اینکه هر باطل و گمراهی را فعل خدا می‌دانند، توصیف می‌کند (صبرسی، همان) درست همین آیه را اشاعره دلیل بر اینکه خداوند اعمال انسان را خلق کرده قلمداد کرده‌اند چرا که اعمال عباد نیز درون دایره مخلوقات الهی که بین آسمانها و زمین قرار گرفته است می‌گنجد (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۲۶ / ۳۸۸).

۱۰- (مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْأَبْعِيدُ) (ابراهیم / ۱۸).

طبرسی در تفسیر این آیه با استفاده از روش قرآن به قرآن آیه ای را در بیان اینکه اعمال آنان بی فایده است می‌آورد و با بیان اینکه این عمل به آنها منتسب شده است نتیجه می‌گیرد که در این صورت، عمل بی فایده دیگر نمی‌تواند مخلوق خدا نیز باشد (طبرسی، ۶ / ۴۷۵). زمخشری و فخر رازی ذیل این آیه به مسئله خلق اعمال اشاره ای ندارند تنها فخر رازی آن را دلیلی بر این مدعا که انسان کاسب افعال خویش است تلقی کرده است (زمخشری، الکشاف، ۲ / ۵۴۷؛ فخررازی، مفاتیح الغیب، ۱۹ / ۸۱).

۱۱- (وَ إِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ) (آل عمران / ۷۸) (در میان آنها [یهود] کسانی هستند که به هنگام تلاوت کتاب (خدا)، زبان خود را چنان می‌گردانند که گمان کنید (آنچه را می‌خوانند) از کتاب (خدا) است در حالی که از کتاب (خدا) نیست (و با صراحت) می‌گویند: «آن از طرف خداست.» با اینکه از طرف خدا نیست، و به خدا دروغ می‌بندند در حالی که می‌دانند).

طبرسی با استناد به جمله «وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» آن را بر اثبات این مطلب دلیل گرفته است که معاصی از ناحیه خداوند د از نزد او نبوده و فعل خدا هم نیست چه اینکه در این صورت باید «من عنده» صدق می‌نموده و در این بین با استناد به عموم نفی انتساب، چنین اعمال

ناشایستی به خداوند یعنی مربوط نمودن بافته های اهل کتاب به کلام و حیانی می افزاید: پس همچنین جایز نیست که هیچ موردی از سخنان دروغین از نزد خدا باشد زیرا لسان نفی، در این قسمت اخیر «وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» نیز مطلق است (طبرسی، ۲/ ۷۸۰؛ طوسی، ۲/ ۵۰۹؛ ابوالفتوح رازی، ۴/ ۴۰۱). در واقع به نظر می رسد طبرسی نفی نسبت در آیه کریمه «وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» را به همه اعمال ناشایست انسانها تسری داده است تا اینکه بتواند مخلوق نبودن همه معاصی از ناحیه خدا را نتیجه بگیرد.

عقیده اشاعره را در گفت و گوی ابو اسحاق اسفراینی با قاضی عبدالجبار معتزلی می توان به وضوح مشاهده کرد آنجا که قاضی عبدالجبار رئیس معتزله وقتی اسفراینی را دید گفت: «سبحان الذی تنزه عن الفحشاء» و اسفراینی جواب داد: «سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء» (سبحانی، جبر و اختیار، ۱۹۸ - ۱۹۹). در واقع مراد از این گفت و گو این است که از منظر معتزله، اشاعره، قیایح فعل بشر را به خدا نسبت داده اند در حالی که از منظر اشاعره این عقیده از اعتقاد آنان به توحید نشأت می گیرد، از منظر اشاعره، معتزله با اثبات خالقیت انسان نسبت به اعمال خود، به نوعی برای خداوند شریک قایل شده اند و اسفراینی می کوشد با بیان خود، دامن اشاعره را از این اتهام مبرا کند. فخر رازی به قدرت انسان در افعالش معتقد است و تنها استقلال در فاعلیت را، از انسان سلب می کند (فخر رازی، *نهایة العقول*، ۱۶۵ - ۱۶۶) نه اینکه مثل اشاعره سلفی، فاعلیت انسان را نیز مطلقاً انکار کند و او را کاسب یا مکتسب اعمال خویش بداند (اشعری، *مقالات الإسلامیین*، ۱ / ۲۲۰؛ همو، *اللمع*، ۷۲). هر چند قدرتی که فخر رازی برای انسان قائل شده است او را از جبرگرایی رها نمی سازد و این جهت گیری در جای جای نوشته های او پیداست (رک فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱ / ۷۵، ۲۱۶، ۲۳۲؛ همان / ۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۵۱، ۳۷۱، ۳۷۰، ۴۴۶؛ همان، ۳ / ۵۶۶؛ همان، ۶ / ۵۳۰؛ همان، ۷ / ۱۴۴، ۱۱۷، ۱۴۰؛ همان، ۹ / ۴۴۸؛ همان، ۱۳ / ۶۸، ۹۶، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۷۵، همان، ۱۴ / ۲۴۲، ۲۹۸؛ همان، ۱۵ / ۳۷۸، ۴۷۲؛ همان، ۱۶ / ۶؛ همان، ۱۷ / ۳۰۵؛ همان، ۱۹ / ۵۷؛ همان، ۲۱ / ۴۷۱؛ همان، ۲۲ / ۱۳۳، ۱۶۱؛ همان، ۲۳ / ۲۹۷؛ همان، ۲۴ / ۵۲۷؛ همان، ۲۷ / ۵۱۴، ۵۹۸ / ۱). زمخشری ذیل آیه مطلبی ندارد که با این بحث مرتبط باشد (رک زمخشری، *الکشاف*، ۱ / ۳۷۷).

فخر رازی با تمسک به دلایل عقلی و آیات متعددی (از جمله حشر/ ۲۴، انعام/ ۱۰۲، فاطر/ ۳، یس / ۸۱، فرقان/ ۲، انبیاء/ ۱۰۴، لقمان/ ۱۳) خالقیت حقیقی خدا را نسبت به تمامی

اشیاء (که شامل اعمال انسان نیز می‌شود) در خدا منحصر می‌داند و آیه (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (مومنون/ ۱۴) را دال بر انحصار خالقیت در خدا، دانسته و برداشت تعدد خالق را به رغم کاربرد «خالقین» به صیغه جمع مردود می‌داند (فخر رازی، شرح اسماء الله، ۲۰۲-۲۰۵) به این دلیل که آیه مزبور از متشابهات محسوب می‌شود و با آیه (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (زمر/ ۶۲) که از محکّمات است تعارض دارد (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۳ / ۲۶۶). فخر رازی در اثبات این مطلب که اعمال انسانها نیز از دایره مخلوقات خدا خارج نیست به آیاتی استشهاد نموده است :

۱- فخر رازی در تفسیر سوره حمد ذیل آیه «مالک يوم الدين» به اشکالی که معتزله از جبرگرایان گرفته است اشاره می‌کند معتزله معتقدند اگر خدا، خالق اعمال بندگان باشد، دیگر جایی برای ثواب و عقاب و «يوم الدين» باقی نمی‌ماند؛ زیرا اعطای ثواب بر عملی که بنده آن را انجام نداده عبث و عقاب بر چنین عملی ظلم است. پاسخ جبرگرایان چنین است که اگر فرض بگیریم اعمال عباد به تقدیر و ترجیح خدا واقع نشود، دیگر خداوند، مالک اعمال بشر نیست حال اینکه مسلمین اجماع دارند بر اینکه خدا مالک بندگان و اعمال ایشان است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱ / ۲۰۸). زمخشری و طبرسی در تفسیر خود چنین مسئله ای را طرح نکرده‌اند (رک. زمخشری، الکشاف، ۱ / ۱۳؛ طبرسی، ۱ / ۱۰۰).

۲- (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً) (بقره/ ۶). فخر رازی این آیه را تأییدی آشکار برای عقیده کسانی می‌داند که به خلق اعمال قائلند که به دو صورت تبیین می‌شود: نخست آنکه مراد از «ختم» خلق کفر در قلوب کافران باشد و بیان دیگر اینکه منظور از «ختم»، این است که خداوند در انسان انگیزه ای خلق کند که وقتی به قدرت ضمیمه شود موجب کفر شود (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲ / ۲۹۱). این روش تفسیر، به نظر نوعی تحمیل پیش فرضهای کلامی بر آیات است با وجود آنکه در اصل لغت، چنین چیزی در معنای «ختم» نمی‌یابیم (رک. راغب اصفهانی، ۱ / ۲۷۴؛ خلیل بن احمد، ۴ / ۲۴۱؛ ابن منظور، ۱۲ / ۱۶۳). زمخشری برای منصرف ساختن اسناد «ختم» به قلب از حقیقت به مجاز پنج راه حل ارائه نموده و می‌کوشد تا آیه را از برداشتهایی که موهم جبر باشد، دور سازد (زمخشری، الکشاف، ۱ / ۴۱-۵۲). طبرسی نیز در تأویل «ختم» مشابه زمخشری عمل کرده است (طبرسی، ۱ / ۱۳۱).

۳- (وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (آل عمران/ ۱۰۹).

فخر رازی با ملاحظه این نکته که بی تردید، که اعمال بندگان، در زمره چیزهایی است که در آسمانها و زمین موجودند، نتیجه می‌گیرد که اعمال بندگان نیز به خدا انتساب دارد. وی نوع اضافه در «لله» را اضافه فعل می‌داند نه اضافه ملک و دلیل عقلی‌ای که بر آن اقامه می‌کند از محال بودن انگیزه‌های نامتناهی بر فعل، تغذیه می‌کند. از نظر فخر رازی لام در «لله» نمی‌تواند لام غرض باشد چون غرض فاسق از فسق طاعت خدا نیست؛ لذا باید لام را لام «ملکیت» و «تخلیق» بدانیم (فخر رازی، مفاتیح‌الغیب، ۸/ ۳۲۲). طبرسی هم به این نکته که همه آنچه بین آسمانها و زمین است به لحاظ ملکیت و خلق از آن خداست اذعان دارد، اما هم او و هم زمخشری بحث را به خلق اعمال نمی‌کشاند (طبرسی، ۲/ ۸۱۰؛ زمخشری، الکشاف، ۱/ ۴۰۰).

۴- (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفال / ۱۷).

جبرگرایان به آیه فوق در اثبات مذهب خود احتجاج کرده‌اند. اساس استدلال ایشان بر این پایه مبتنی است که خداوند فرمود این شما نبودید که آنها را کشتید بلکه خداوند آنها را کشت در حالی که معلوم است که ایشان بودند که به مقاتله پرداختند و کافران را مجروح کردند؛ پس آیه دلالت دارد که تنها خداوند این افعال را انجام داده است. همچنین اشاعره درباره جمله «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» گویند در عین اینکه وصف پرتاب کننده بودن را به پیامبر نسبت می‌دهد، همان وصف را از او نفی می‌کند از این رو در می‌یابیم که فاعل یعنی پیامبر، به لحاظ اینکه کاسب است، پرتاب کرده نه به لحاظ اینکه خالق و موجد است و گویی خطاب به پیامبر می‌گوید: در واقع این تو نیستی که سنگ می‌اندازی زیرا پرتاب تو اثری افزون بر اثر پرتاب سایر انسانها ندارد و از این جهت بین پرتاب پیامبر و دیگران تفاوتی نیست؛ اما این خداست که آن را پرتاب کرده تا به چشم ایشان اصابت کند پس تنها صورت فعل «پرتاب» است که از رسول خدا صادر شده اما اثر آن از جانب خداست. فخر رازی تأویلات دیگری را که معتزله برای توجیه این آیه آورده‌اند تا به نحوی از اینکه بیان به خلق افعال منجر گردد بگریزند را عدول از ظاهر آیه و روی گردانی از حقیقت به مجاز می‌داند در حالی که اصل در کلام حقیقت است (فخر رازی، مفاتیح‌الغیب، ۱۵ / ۴۶۶). زمخشری نیز تا این مرحله که تنها صورت فعل «پرتاب» است که از رسول خدا صادر شده اما اثر آن از جانب خداست با فخر رازی هم‌رأی است اما از این، مبحث خلق اعمال و یا جبر و اختیار مطرح نمی‌کند (زمخشری، الکشاف، ۲ / ۲۰۷). از منظر طبرسی فعل «رمی» از آن رو به خداوند منتسب شده است که منهزم نمودن لشکر دشمن در اثر پرتاب مшти خاک و سنگریزه از معجزات الهی، پدیده‌ای است که جز

خداوند بر آن قادر نیست، این مفسر به همین اندازه بسنده نموده و خلق اعمال و یا جبر و اختیار را در این مجال مطرح نمی‌کند (طبرسی، ۴ / ۸۱۵).

۵- (قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ) (توبه / ۱۴). جبرگرایان این آیه را بر مدعای قول خویش آشکار می‌دانند که مراد از «تعذیب»، کشتن و اسیر گرفتن کفار است و ظاهر نص آیه دلالت دارد که وقتی مؤمنان، کافران را می‌کشند و اسیر می‌کنند، این قتل و اسیر گرفتن، فعل خداست جز اینکه در تحقق خارجی، این فعل به دست آدمیان انجام می‌شود (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۶ / ۶). زمخشری و طبرسی از این آیه بی آنکه به مبحث خلقت افعال انسانی بپردازند، می‌گذرند (طبرسی، ۵ / ۱۹؛ زمخشری، الکشاف، ۲ / ۲۵۲).

۶- (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ) (حجر / ۸۵).

معتزله مفاد این آیه را بر ضد مذهب جبریه قلمداد کرده‌اند چه اینکه مطابق آن هر کس که باطلی انجام دهد یا از عمل خود باطلی اراده نماید دیگر حق و مخلوق «بالحق» نخواهد بود. از این رو عقیده جبرگرایان که می‌پندارند کفر و معاصی مخلوق خداست باطل می‌گردد. هر چند دو مفسر «معتزلی» و «شیعی» این شبهه را در تفسیر خود نیاورده‌اند (زمخشری، الکشاف، ۲ / ۵۸۷؛ طبرسی، ۶ / ۵۳۰). در نقطه مقابل، فخر رازی درست همین آیه را دال بر مخلوق بودن همه اعمال عباد می‌داند؛ چون آیه دلالت دارد که خدا آسمانها و زمین و همه آنچه میان آنهاست را خلق کرده است و بی شک که اعمال بشر نیز در این دایره قرار دارند، پس خدا خالق آنها نیز است. فخر رازی با توجه به نظم و سیاق آیه این گونه از مفهوم آیه برداشت می‌کند که مراد از «بالحق» تحقق انتقام از کفار در قیامت است؛ چرا که پیامبر با سفاهت و اذیت قوم خویش مواجه بود و خداوند در ادامه گفت و گو درباره اینکه سخن از عذاب اقوام گذشته، فرمود (وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ) (حجر / ۸۵) و خدا در آنجا انتقام تو را می‌گیرد زیرا که او آسمانها و زمین را بالحق آفریده است و پس از آن نیز فرمود (فَأَصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ) (حجر / ۸۵)؛ پس، از آنها به طرز شایسته‌ای صرف نظر کن (و آنها را بر نادانیهایشان ملامت ننما) (رک. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۹ / ۱۵۸).

حاصل آنکه زمخشری و طبرسی با توجیه و تأویل آیات، به قواعد عقلی و از جمله حسن و قبح عقلی تمسک کرده و چنین نتیجه گرفته‌اند که انجام و خلق افعال قبیح انسانها از سوی خداوند، امری قبیح و در نتیجه محال است اما عمده تأکید فخر رازی بر ظواهر آیات بوده که بر اساس آن خداوند را خالق همه چیز توصیف می‌کند؛ لذا از منظر وی گستره خالقیت

خداوند همه چیز و از جمله اعمال خیر و شر انسان را در بر می‌گیرد.
از آنجا که منشأ اعمال خیر و شر در وجود انسان به اعتقادات او باز می‌گردد، این پرسش مطرح می‌شود که خالق کفر و ایمان در انسان کیست؟

خالق کفر و ایمان و دیدگاه سه مفسر

طبرسی با روشی مشابه معتزله در برخورد با آیات قرآنی، تنها خلق ایمان در باطن انسان را به خداوند نسبت می‌دهد اما خداوند را از خلق کفر در انسان مبرا توصیف می‌کند که درباره آن، بحث و اظهار نظر می‌کند:

۱- (إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (آل عمران/ ۱۷۷).

طبرسی با توجه به اینکه در این آیه نسبت مسارعت و کوشیدن و شتاب در کفر، به کفار داده شده است؛ آن را منافی این مذهب می‌داند که خداوند خالق کفر آنها باشد؛ چه اینکه بر این فرض از نظر او چنین نسبتی صحیح نیست و از همین جا نتیجه می‌گیرد که سخن جبرگرایان در عقیده به اینکه خداوند کفر را خلق کرده، باطل است (طبرسی، ۲ / ۸۹۱). فخر رازی و زمخشری در این خصوص، توضیحی ارائه نداده‌اند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۹ / ۴۳۸؛ زمخشری، الکشاف، ۱ / ۴۴۴).

۲- (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أُيْدِيكُمْ وَ أَنْ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) (آل عمران/ ۱۸۲).

به نظر طبرسی آیه چنین حکم می‌کند که اگر عقوبت بدون اینکه بنده مرتکب جرمی شده باشد نوعی ظلم از ناحیه خدا محسوب می‌شود؛ بنا بر این، مفاد آیه در رد سخن جبرگرایان خواهد بود که می‌گویند خداوند کفار را با اینکه خود در آنها کفر را خلق می‌کند و آنها را در حالی که جرمی ندارند عذاب می‌کند. امین الاسلام این نحوه عذاب را بزرگ‌ترین ظلمها معرفی می‌کند (طبرسی، ۲ / ۹۰۰؛ همان، ۴ / ۸۴۶؛ همان، ۷ / ۱۱۶). در واقع طبرسی با این بیان می‌خواهد بگوید همین که خداوند به دنبال ذکر «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أُيْدِيكُمْ» که از مجرم بودن مخاطب حکایت می‌کند ظلم را از خود نفی می‌کند و اگر بنده جرمی مرتکب نشده بود عذاب او از ناحیه خدا ظلم محسوب می‌شد. اظهارات زمخشری نیز مشابه بیان طبرسی بوده و اصل عدل الهی را از آیه استخراج کرده است (زمخشری، الکشاف، ۱ / ۴۴۷). فخر رازی در پاسخ به شبهه وارده بر عقیده‌اش، دوباره حال بودن تسلسل انگیزه‌ها بر فعل و علم الهی را پیش

می‌کشد (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۴/ ۴۴۸).

۳- (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) (انعام / ۱۱۷).

مؤلف مجمع‌البیان با بیان معنای آیه بدون هیچ گونه توضیحی، چنین نتیجه می‌گیرد که گمراهی و اضلال، بر خلاف قول جبرگرایان، فعل بندگان است نه فعل خداوند و ظاهراً شاهد او کلمه «يَضِلُّ» در آیه بوده است این تعبیر درباره کسی به کار می‌رود که خود، طریق گمراهی را پیموده باشد (طبرسی، ۴/ ۵۵۰). فخر رازی بر خلاف شیوه معمول خود که سرانجام از بحث‌های کلامی سر در می‌آورد، ذیل آیه مزبور سخنی از این دست به میان نیاورده است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳/ ۱۲۸). صاحب‌کشاف نیز در این باره ساکت است (زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۶۱).

۴- طبرسی با استناد به دلالت لفظی کلام در آیه (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (تغابن / ۲).

طبرسی می‌گوید این بیان از این حکایت می‌کند که مکلفین دو صنف اند: کافر و مؤمن و از آنجا که ایمان و کفر به خود ایشان و به فعل ایشان مستند شده است و نه به خلقت خداوندی، معلوم می‌شود که خدا ایشان را مؤمن و کافر خلق نکرده است. طبرسی همچنین در تأیید این معنا به دو روایت از پیامبر p که در آن هر مولودی را متولد بر فطرت (الهی) معرفی می‌کند تمسک نموده و اخبار وارده در تأیید این مطلب را بسیار شمرده است (طبرسی، ۱۰ / ۴۴۸). زمخشری نیز انسان را فاعل کفر و ایمان معرفی می‌کند (زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۵۴۶). فخر رازی بر خلاف طبرسی که هر مولودی را متولد بر فطرت (الهی) معرفی می‌کند ضمن توجه به تفاوت آدمیان در اصل خلقت، بر این باور است که فی‌المثل یحیی در شکم مادر، مؤمن بوده و فرعون در شکم مادر کافر بوده است و آیه (أَنَّ اللَّهَ يَبْشُرُكَ بِبَحْيٍ مُصَلِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ) دال بر این مدعا می‌داند (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰/ ۵۵۲).

۵- (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) (یونس / ۱۰۰).

طبرسی و زمخشری در بیان معنای «إِذْنِ» آن را به باز گذاشتن دست بنده و امکان دادن به او در ایمان آوردن و دعوت او با واسطه عقل از سوی خدا تفسیر می‌کند (طبرسی، ۵ / ۲۰۷؛ زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۳۷۲). از منظر فخر رازی تأویل «إِذْنِ» به صورت یاد شده خلاف ظاهر بوده و این آیه تأییدی بر خلق ایمان و کفر از سوی خدا تلقی می‌شود (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۷/ ۳۰۵).

اشاعره پس از اینکه همه چیز را مخلوق خدا معرفی کرده‌اند با طرح این ادعا که کفر و ایمان نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست نتیجه گرفته‌اند که کفر و ایمان نیز مخلوق خداست حال اگر به اشعریان اشکال شود که اگر همه چیز به قدر الهی باشد امر و نهی و ثواب و عقاب چه خواهد بود، در پاسخ می‌گویند وقوع همین امر و نهی نیز از قضاء و قدر است و ثواب و عقاب از لوازم افعالی است که به قضای خدا رخ داده‌اند. آنان آیاتی را دال بر تأیید این عقیده گرفته و به توجیه و تأویل آیاتی پرداخته‌اند که ظاهری منافی عقیده آنان دارد فخر رازی هم در این مسئله با اشاعره هم رأی است و این امر از نحوه تفسیر او از آیات پیداست. نمونه آیات:

- ۱- (الحمد لله رب العالمین) جبرگرایان می‌گویند فعل هر کس که اشرف و اکمل باشد استحقاقش برای اینکه حمد و ستایش شوند بیشتر است و شکی نیست که اشرف مخلوقات ایمان است پس اگر ایمان فعل بنده باشد او از خداوند به حمد سزاوارتر است حال که چنین نیست. نتیجه آنکه ایمان مخلوق خداست، نه فعل عبد؛ چه اگر فاعل خدا نباشد و در عین حال ستوده شود قبیح است با عنایت به این آیه که در مذمت گروهی فرموده است: (وَيُحِبُّونَ أَنْ يُخْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا) (آل عمران/ ۱۸۸) (رک. همان، ۱/ ۲۰۴، ۲۰۱، ۱۹۶، ۱۹۷). طبرسی و زمخشری متعرض این مطلب نشده‌اند (زمخشری، الکشاف، ۱۰/۱-۱۱؛ طبرسی، ۹۷/۱).
- ۲- (وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ) (بقره/ ۲۵۳).

بنا به مضمون آیه، ذات حق هر چه بخواهد انجام می‌دهد، اشاعره به آیه مزبور تمسک جسته و می‌گویند خداوند هر که را بخواهد توفیق می‌دهد و هر که را بخواهد به حال خود رها می‌کند بی آنکه به او اعتراض قرار شود؛ لذا این آیه را دلیل بر این مدعا گرفته‌اند که خدا خالق ایمان مؤمنین است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۶/ ۵۳۰). اما طبرسی و زمخشری اراده خداوند را بر مصلحت مبتنی می‌دانند (طبرسی، ۲/ ۶۲۳؛ زمخشری، الکشاف، ۲/ ۵۵۴ و ۵۵۵).

- ۳- (تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (آل عمران / ۲۶).

فخر رازی با تکیه بر مفاد آیه که فرموده است خداوند بعضی را با ایمان و معرفت عزت بخشیده و برخی را با کفر و گمراهی خوار و زبون ساخته است، ایمان و کفر را از بزرگ‌ترین مصادیق عزت بخشی و ذلت آفرینی خداوند برشمرده است. او همچنین در تفسیر این آیه با استنباط این معنی - که همه خیرات از خدا و به خلق و اراده او صورت می‌گیرد- از عبارت «بیدک الخیر» می‌افزاید افضل این خیرات ایمان است پس معلوم می‌شود که ایمان نیز با عنایت

به خالقیت خداوند حاصل می‌شود، نه به آفرینش عبد. از سوی دیگر اگر این ایمان به واسطه خلق عبد باشد، زیرا هر فاعلی که فعل او اشرف و افضل باشد، در فاعلیت خود بر دیگر فاعلها برتری دارد و از اینجا لازم می‌آید که فاعلیت عبد از فعل خدا برتر باشد؛ در حالی که این امر، کفر و قبیح است پس با این دو جهت ثابت شد که ایمان مخلوق خداوند است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۸/ ۱۹۰). اما تأکید زمخشری بر روی «بیدک الخیر» است تا ثابت کند خداوند فاعل شرور نبوده و اگر نفع و ضرری هم از فعل او حاصل می‌شود بر سیل مصلحت و حکمت است (زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۳۵۰). اما طبرسی ذکر «خیر» در آیه را به جهت ترغیب و تناسب با مقام دانسته و خیر و شر هر دو را در دست قدرت خداوند معرفی می‌کند (طبرسی، ۲/ ۷۲۸).

۴- (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ) (نساء/ ۷۹). شیوه فخر رازی در استشهاد به این آیه برای اثبات مخلوق بودن ایمان توسط خدا چنین است که چون دانستیم که ایمان امری حسن و نیکوست و طبق آیه هر حسنه ای از ناحیه خداست؛ لذا نتیجه می‌گیریم که ایمان انسان مخلوق خداست (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۰/ ۱۴۷). در واقع، این بیان مفهوم «عندیت» را مساوق مفهوم «مخلوقیت» تلقی نموده است. در این خصوص، زمخشری و طبرسی تفسیری مشابه ارائه نموده و متعرض مسئله خلق اعمال نشده اند (طبرسی، ۳/ ۱۲۲؛ زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۵۳۹).

۵- (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا) (اعراف/ ۴۳).

فخر رازی در این باره نیز بحث انگیزه های پیش از فعل را پیش کشیده و می‌گوید معنی «هدانا الله» این است که خداوند قدرت را به ضمیمه انگیزه جزم آور به ما عطا فرموده و مجموع این دو موهبت، فضیلت هدایت را به وجود آورده است؛ که اگر ذات حق قدرت را بدون آن انگیزه و داعیه عطا می‌کرد اثر بخش نبود و همچنین اگر انگیزه ای معارض با آن خلق می‌نمود فعل نیز تحقق نمی‌یافت اما وقتی هر دو را یعنی هم انگیزه و هم قدرت را خلق نمود هدایت که در واقع به تقدیر و ایجاد (تخلیق) و تکوین خداست حاصل شد (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۴/ ۲۴۳ - ۲۴۴). در واقع این نوع برداشت فخر رازی تلفیقی از معنای ظاهر آیه و پیش فرضهای کلامی اوست. زمخشری و طبرسی بحث کلامی ذیل آیه مزبور مطرح نکرده اند (زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۱۰۵؛ طبرسی، ۴/ ۶۴۹).

۶- (وَمِنْهُمْ مَنُ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ) (نحل/ ۳۶).

او این آیه و نظائر آن (اعراف/ ۳۰، یونس/ ۹۶، یس/ ۷) را دال بر صحت مذهب خود و به نوعی تأییدی بر محال بودن وقوع امری خلاف علم پیشین الهی دانسته است و گوید: اینکه فرمود: «حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ» یعنی محال است که ایشان گمراه نشوند و گرنه انقلاب در اخبار الهی از صدق به کذب پدید می‌آید که محال است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۰ / ۲۰۵). اما از سوی دیگر زمخشری مصمم بودن بر کفر را دلیل انقطاع لطف خداوند و به تبع آن گمراهی معرفی می‌کند (زمخشری، الکشاف، ۲ / ۶۰۵). طبرسی با استشهاد به آیه (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ) احتمال می‌دهد که «ضلال» در آیه فوق به معنای «عذاب» به کار رفته باشد (طبرسی، ۶ / ۵۵۴).

۷- (مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًا مُرْتَدًا) (کهف/ ۱۷).

فخر رازی با بیان اینکه قیل و قال جبری و قدری بر سر این آیه معلوم است از کنار آن عبور می‌کند و گویا به تکرار منازعه نیازی احساس نمی‌کند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۱ / ۴۴۴). در این میان زمخشری هدایت بازگو شده در آیه را به هدایت ابتدایی ناظر نمی‌داند (زمخشری، الکشاف، ۲ / ۷۰۸) و طبرسی نیز به آن اشاره ای نمی‌کند (طبرسی، ۶ / ۷۰۳).

۸- (وَ أَنْ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ) (حج/ ۱۶).

اشاعره درباره اینکه مراد از هدایت چیست گفته‌اند مراد از هدایت یا وضع ادله و یا خلق معرفت است. اما اینکه مراد نصب و وضع ادله باشد معقول نیست زیرا این امر همگانی بوده و خداوند برای همه مکلفان انجام داده است و تعبیر «يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ» دلیل بر این است که این نوع هدایت بر خدا واجب نیست بلکه امر آن به مشیت خداوندی وابسته است در حالی که نزد خصم (معتزله) امری واجب است پس گریزی از این نیست که مراد از هدایت در اینجا خلق معرفت است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۳ / ۲۱۲). طبرسی در این مقام به بحث کلامی نپرداخته (طبرسی، ۷ / ۱۲۲) ولی زمخشری هدایت ذکر شده در آیه را به هدایت ابتدایی ناظر نمی‌داند (زمخشری، الکشاف، ۳ / ۱۴۸).

۹- (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (انسان/ ۳).

فخر رازی پس از اینکه وجوه اعرابی چندی بر اینکه مرجع ضمیر «هاء» در «هدیناه» چیست می‌آورد و نقش نحوی «شاکرا» و «کفورا» را بنا بر اقوالی ذکر می‌کند، همه آن اقوال را سزاوار مذهب معتزله معرفی می‌کند و قولی که مطابق مذهب اهل سنت و منتخب «فراء» نیز است چنین بیان می‌کند که «إِمَّا» در اینجا مانند «إِمَّا» در (إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ) (توبه/

است و تقدیر آن چنین است که «ما او را هدایت کردیم سپس او را گاه شاکر و گاه نا سپاس قرار دادیم». مفسر مزبور در تأیید تأویل خویش از این آیه به قرائتی از «ابوالسّمال» که «أُمَّا» خوانده است استناد می‌کند. معنی آیه بنا بر این قرائت چنین می‌شود که «اما آنکه شاکر شد، به سبب توفیق ما بود و آنکه کفر ورزید در نتیجه واگذاشتن و خذلان از سوی ما بود» (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰ / ۷۴۲). زمخشری درست همین قرائت از «ابوالسّمال» را تأییدی بر دیدگاه خود می‌داند با این تفاوت که قسمت پایانی آن را چنین می‌آورد: «آنکه کفر ورزید، در اثر سوء اختیار خودش بود» (زمخشری، *الکشاف*، ۴ / ۶۶۶). کوتاه سخن اینکه طبق برداشت معتزله و همچنین طبرسی از آیه مزبور تقسیم آدمیان به شاکر و کافر به اختیار بنده مستند است (طبرسی، ۱۰ / ۶۱۶). ولی بر اساس تأویل جبرگرایان، فاعل این جداسازی خدا است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰ / ۷۴۲) و دیدیم که چگونه فخر رازی در تفسیر این آیه سردرگم و مضطرب شده است.

۱- (يَذْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) (انسان / ۳۱).

اگر رحمت را در این آیه به ایمان تفسیر کنیم دلالت آیه بر اینکه ایمان از سوی خداست صریح است همچنین «وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» بر این دلالت دارد که «جف القلم بما هو كائن» (عین عبارت روایت در منابع شیعی یافت نشد؛ در منابع اهل سنت رک. ذهبی، میزان الاعتدال، ۲ / ۶۷۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴ / ۱۳۰؛ شعرانی، ۳ / ۵۵۳). چون معنی «أَعَدَّ» این است که بدان علم داشت و در لوح محفوظ نگاشت و معلوم است که پس از این، هر گونه تغییری محال است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰ / ۷۶۲-۷۶۳). اما طبرسی رحمت و عذاب در آیه را به بهشت و جهنم تأویل می‌کند و نه به کفر و ایمان و بدین ترتیب به ورود به مباحث خلق کفر و ایمان هم نیازی احساس نمی‌کند (طبرسی، ۱۰ / ۶۲۷). زمخشری نیز «من یشاء» در آیه فوق را به مؤمنان منحصر نموده و نکته خاصی به آن نمی‌افزاید (زمخشری، *الکشاف*، ۴ / ۶۷۶). او با استناد به گفته ای از ابن عباس در توصیف کیفیت «نابینایی کافران» به یکی از ابیات شاعر عرب استشهاد می‌کند که می‌گوید:

و اعلم ما فی الیوم و الأمس قبله
و لکننی عن علم ما فی غد عمی

بدانچه در امروز و دیروز است آگاهم اما از فردا بی خبرم.

و بر این اساس، ناتوانی ایشان بر بینایی را سبب کفر ایشان می‌شمارد و گویا با این بیان در صدد است اشکال وارده را رفع کند و همچنین عقیده خود بر خلق اعمال از ناحیه خدا را

تثبیت نماید (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۴ / ۲۹۸-۲۹۹).

۱۱- (وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) (شمس / ۷ - ۹).

طبرسی و زمخشری «الهام» خیر و شر به انسان را «تعلیم» بازشناسی خوب از بد، تأویل کرده‌اند. در اثر تعلیم یاد شده، این انسان است که می‌تواند به حسب اراده خود اعمال خیر یا شر را انجام دهد (طبرسی، ۱۰ / ۷۵۵؛ زمخشری، *الکشاف*، ۴ / ۷۵۹). اما وجهی که فخر رازی برمی‌گزیند و آن را با گفته‌ای تفسیری از «ابن زید» تأیید می‌کند به اثبات خالقیت خدا نسبت به کفر و ایمان منتهی می‌شود. از منظر وی الهام در آیه نمی‌تواند به معنای «تعلیم» باشد زیرا «الهام» عبارت از آن است که خداوند در قلب انسان چیزی بیفکند که به نحوی از انجام فعلی ناگزیر گردد؛ سپس نتیجه می‌گیرد که این خداوند است که هم خالق فعل خیر در مؤمن و هم خالق فعل شر در کافر است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۱ / ۱۷۷ - ۱۷۸).

در بخشی از آیات سخن از وصف «به حق بودن» و یا «باطل نبودن» خلقت آسمانها و زمین رفته است (انعام / ۷۳، ابراهیم / ۱۹، نحل / ۳، عنکبوت / ۴۴، زمر / ۵، جاثیه / ۲۲، تغابن / ۳، یونس / ۵، ص / ۲۷، حجر / ۸۵). معتزله این آیات را دستاویزی برای طعن و خرده‌گیری به جبرگرایان قرار داده و گفته‌اند هر که باطلی را انجام دهد یا در مقام عمل، باطلی اراده نماید، عمل او نمی‌تواند به صفت حق بودن متصف گردد لذا عقیده جبرگرایان که می‌پندارند کفر و معاصی، مخلوق خداست؛ باطل است اما فخر رازی منظور از بالحق و یا باطل نبودن خلقت آسمانها و زمین را این گونه تبیین می‌کند که خدای سبحان در اجرام آسمانها و ستارگان، خواص و نیروی معین و مخصوصی قرار داده است که به اعتبار آنها مصالح عوالم پایین‌تر تنظیم می‌شود و اگر آن آثار و فوائد در این عالم نمود پیدا نمی‌کرد خلقت آنها عبث می‌نمود (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۱ / ۲۰۹ - ۲۱۰) و در واقع با این بیان بی‌آنکه اصل اشکال مخالفان را پاسخ دهد زیرکانه از صحنه می‌گریزد.

ملاحظات در باره دیدگاههای سه مفسر

چنان که ملاحظه شد ادله زمخشری بر اثبات مدعای او چندان کارآمد نبوده و او بیشتر می‌کوشد از طریق توجیه لغوی و تمسک به فنون بیانی، مدعای خود را مبنی بر نفی انحصار خالقیت در خداوند و در پی آن اثبات خالقیت انسان نسبت به اعمال خویش را به اثبات رساند؛ هر چند وی در برخی موارد نیز - مانند طبرسی - با استناد به حسن و قبح عقلی و عدل

خداوند، انتساب قبیح به خداوند را انکار می‌کند. زمخشری در مخالفت با اشاعره تا آنجا پیش رفته است که انتساب خلق افعال انسان به اراده خداوند، را انکار و خلق و اراده ذات حق را تنها به امور خیر منحصر می‌کند. وی با استناد به آیاتی در تنزیه ربوبی از ظلم و فعل قبیح، در اثبات نظریه تفویض گرایانه خود تا آنجا کوشیده که از التزام به خالقیت انسان نسبت به اعمال خود سر در آورده است اگر چه او مانند دیگر معتزله در صدد است تا خداوند سبجان را تنزیه کند اما غافل است که این باور، به خارج نمودن خدا از سلطنتش می‌انجامد. چنان که طبق روایات اهل بیت، تکذیب کنندگان قضاء و قدر الهی که خواسته‌اند خدا را به عدالتش توصیف کنند اما در نهایت پروردگار را از سلطنتش خارج ساخته‌اند (رک ابن بابویه، ۳۸۲؛ مجلسی، ۵ / ۹، ۱۲۰، ۱۹۷؛ قمی، ۱ / ۱۹۸، ۲۲۶) و اینان عقیده داشتند که اگر انسان بخواهد به هدایت دست می‌یابد و این امر تنها به دست خود اوست (مجلسی، ۵ / ۱۰).

فخر رازی هم سعی دارد آیات قرآنی را بر اصول و قواعدی که خود پذیرفته است تطبیق دهد. وی در این مسیر آنجا که ظاهر آیه ای عقیده او را تأیید کند، به ظاهر آن تمسک نموده و هر جا مفاد و مضمون آیه ای خلاف رأی او باشد، به توجیه کلامی دست می‌زند که در برخی از این توجیها به دلیل مبتنی بودن قیاس او بر قضایای نادرست، به خطا رفته است.

طبرسی نیز اگر چه به لحاظ التزام به کلام تشیع به نظریه «امر بین الامرین» معتقد است اما به صراحت از آن نام نمی‌برد و در این باره از منابع روایی و رهنمودهای بر جای مانده از میراث حضرات معصومین کمتر ذکری به میان آورده است شاید هم در این باب طبق مصلحتهای زمانه عمل می‌کرده است اما او بیشتر کوشیده است تا با استفاده از قرائن لفظی و غیر لفظی سخن جبرگرایان را ابطال کند و البته نوک پیکان نقد و رد او متوجه جبرگرایان است. وی با استفاده از مفاهیمی چون نظام تکلیف و امتحان، تشویق انسانها به کار خیر و بر حذر داشتن آنها از زشتیها، ستودن نیکوکاران و نکوهش بدکاران، روشن نمودن راه حق و باطل از سوی خدا و اتمام حجت از سوی خدا و حسرت انسان در قیامت نسبت به خطاهای خود، که از مفاد آیات به دست می‌آید و هر یک از این عناصر و مفاهیم به نحوی در اثبات اختیار انسان دخالت دارد؛ در اثبات اختیار انسان و رد قول جبرگرایان، بهره برده است در صورتی که در یک تصویر توحیدی اگر فعل انسان مخلوق خدا باشد خدشه ای به نظام تکلیف و استحقاق ثواب و عقاب وارد نمی‌سازد؛ مشروط به اینکه ارتباط در فاعلیت به دقت شناخته شود و این نکته به درستی فهم گردد که انتساب فعل ما به خداوند به معنی ایجاد و

انتساب آن به انسان به معنی قیام به موضوعیت آن فعل است (که با اختیار خود می‌تواند جانب شر یا خیر را برگزیند) (طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ۳۰۳).

مفسر نامبرده با شیوه ای مشابه زمخشری کوشیده است تا ثابت کند افعال انسان مخلوق خداوند نیست؛ با این تفاوت که وی به خالق بودن انسان نسبت به اعمال خود و نفی انحصار خالقیت در خداوند تصریح نمی‌کند و همچنین از ابزار و ادوات بیشتری نسبت به زمخشری در تأیید رأی خود کمک گرفته است. وی علاوه بر استفاده از قاعده حسن و قبح عقلی برای رفع شبهه نسبت ظلم به خدا در صورت خلق کفر از ناحیه خداوند بر آمده و بیشتر بر عباراتی که اعمال انسان را به خود او نسبت می‌دهد، تأکید می‌کند.

طبرسی از سیاق آیات، مفهوم استثناء، اسمای الهی و اجماع نیز استمداد جسته است. به نظر می‌رسد وی در مخالفت با اشاعره در خلق اعمال، اندکی تندروی کرده است و در این مسئله استدلال وی تمام نیست؛ زیرا اگر چه انتساب خلق اعمال انسان به خداوند، در قالب نظام فکری اشاعره دستاویزی برای تثبیت نظریه جبر گرایانه آنان قلمداد می‌شود و اصل جبر از نظر عقلی مردود است اما این امر باعث نمی‌شود که برای رد نظریه آنها، اصل مخلوق بودن افعال انسان از جانب خداوند را منکر شویم و چنانچه گذشت در نگرش توحیدی همه چیز و از جمله تمامی افعال انسانی مخلوق خدا است بدون اینکه قبحی از ناحیه اعمال ناشایست آدمیان به افعال الهی سرایت کند.

نظریه مختار

به نظر می‌رسد هم فخر رازی و هم زمخشری با عنایت به دیدگاه کلامی و با پیش فرضهایی به سراغ آیات و تفسیر آنها رفته‌اند و هر دو نظریه از جهاتی با تهافت مواجهند چنان که در برخی از آیات به ناچار به تأویلهایی دست زده‌اند که فهم ناقد بصیر، آنها را بر نمی‌تابد. شاید بتوان با عنایت به رهنمود اهل بیت و با رویکرد فلسفی چالشها را به کمترین حد خود رساند.

درباره افعال اختیاری انسان، به حکم عقل بیشتر از چهار فرض تصور نمی‌شود: نخست آنکه فعل انسان علت و سبب نداشته باشد یعنی نه مخلوق انسان باشد و نه مخلوق خدا و بطلان این فرض واضح است؛ زیرا محال است که ممکن بدون علت، موجود شود. دوم اینکه علت فعل انسان به طور هم عرض، هم معلول خداوند باشد، هم فعل انسان. این

فرض نیز باطل است؛ زیرا بنا به عقیده قاطبه متکلمین و فلاسفه توارد دو علت بر معلول واحد محال است.

سوم اینکه فقط معلول خدا باشد، اشعری به همین فرض قائل است زیرا وی با استناد به عمومیت قدرت خداوند می‌گوید: اگر فعل انسان مخلوق خدا نباشد در آن صورت دیگر قدرت خداوند عمومیت خود را از دست خواهد داد و وقتی هم معلول خدا بود، دیگر معنی ندارد معلول علت دیگری چون «انسان» هم باشد.

فرض چهارم این است که فعل انسان تنها معلول اختیار و اراده انسان باشد که عقیده مفوضه است. دلیل ایشان برای انتخاب فرض یاد شده این است که در غیر این صورت امر و نهی و ثواب و عقاب بیهوده خواهد بود ضمن اینکه ناگزیر از انتساب شرور به خداوند سر در می‌آورد.

اما نظر فلاسفه اسلامی بر این است که فعل انسان هم معلول انسان است و هم معلول خدا؛ اما این دو در طول هم هستند. بدین ترتیب توارد دو علت بر یک معلول هم به وجود نمی‌آید. به بیان دیگر خداوند در انسان قدرت، اراده و همه لوازم (انجام دادن فعل توسط انسان را) خلق کرده است و فعل انسانی که معلول معلول خداست بنا بر قاعده «معلولُ المعلول معلول»، معلول و مخلوق خداوند نیز به حساب می‌آید در عین حال که به قدرت و اراده انسان مستند است. بدین ترتیب جبر نیز پیش نمی‌آید و قاعده عمومیت قدرت خداوند نیز نقض نمی‌شود زیرا لازم نیست که طبق قاعده مزبور همه ممکن‌الوجودها مستقیماً و بلا واسطه مخلوق خدا باشند بلکه بالعکس وجود یافتن برخی از موجودات بلا واسطه از ناحیه خدا محال است. البته این مستلزم عجز خداوند نیست بلکه وجود همه موجودات به جز عقل اول چنان است که بلا واسطه از سوی باری تعالی خلق نمی‌شود.

افعال اختیاری انسان (با قید اضافه به انسان) بدون در نظر گرفتن اینکه در تحقق آنها، انسان واسطه باشد مصداق فعل انسان نخواهد بود بلکه آن صرف مخلوق خدا، بی هیچ ارتباطی به انسان خواهد گردید. پس فرض اشعری مبنی بر اینکه انسان در فعلش هیچ نقشی ندارد باطل است. از سوی دیگر از مخلوق بودن فعل انسان توسط خداوند هم جبر لازم نخواهد آمد؛ چنان که اگر قاتلی را به جرم عمل وی محاکمه و مؤاخذه کنند بالوجدان انتساب قتل به خود را انکار نمی‌کند حتی اگر نظری، به عقیده اشعریان ملتزم باشد. همچنین از مخلوق خدا بودن فعل انسان، انتساب شرور به خداوند لازم نمی‌آید؛ زیرا شرور امور عدمی بوده و

افعال شر انسان از آن ناحیه که امتثال نشدن امر خداوند به حساب می‌روند و یا از این ناحیه که مانع کمال انسان می‌گردد، به وصف شر متصف می‌گردند و برای مثال فرقی در نفس فعل تکلم به سخن راست و تکلم به سخن دروغ نیست و دروغ گفتن تنها از ناحیه عدم امتثال امر الهی، با راست گویی تفاوت دارد پس ثابت شد که شرور امور عدمی بوده و عدم هم به خالق نیاز ندارد.

حکما معتقدند موجودات امکانی مؤثراند بی آنکه مستقل باشند بلکه همه ممکنات عین فقر، تعلق و عین ربط و احتیاج صرف اند از این رو چه معنی دارد که در صفات و آثار خود مستقل باشند؟ اگر کسی ممکن را بدین گونه شناخت که وجودش چیزی جز ربط به واجب نیست خواهد یافت که فعلش در همان حال که فعل اوست، فعل خدا نیز هست و در عین آنکه ربط صرف و تعلق محض است، ظهور قدرت خدا، اراده و علم و فعل اوست. حکیم سبزواری گوید:

لکن کما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله وهو فعلنا

به همان گونه که اصل وجود ما (انسانها) به خدا منسوب و وابسته است افعال ما نیز در عین حال که فعل ما هستند به خداوند نیز مستندند (رک. سبزواری، ۳/ ۶۱۷).

با اینکه نسبت فعل و ایجاد آن به بندگان از روی حقیقت و نه از باب مجاز است، شأنی از شؤون خداوند به شمار می‌رود و علم و اراده و حرکت و سکونش حقیقتاً به خداوند منسوب است و با آنکه خود انسان فاعل اعمال خود است، فعل او بر وجه اعلی و اشرف که لایق مقام احدیت باشد و بی آنکه به انفعال و نقص و تشبیه و مخالطت با اجسام آمیخته باشد، یکی از افعال الهی است (صدرالدین شیرازی، ۶/ ۳۷۴)؛ لذا دیدگاه منتسب نبودن معاصی به خدا - از بعد معصیت بودنش - به نفی مخلوق بودن افعال انسان از جانب خدا منتهی نمی‌شود.

البته منظور این نیست که دو عامل به طور مشترک اثر می‌گذارند؛ بلکه مشیت موجود ممکن‌الوجود (انسان)، ظهور مشیت خدا و عین ربط و تعلق به مشیت و اراده خداست. مثل اینکه با گوش می‌شنود و می‌گوید شنیدم. انتساب شنیدن هم به گوش صحیح است و هم به نفس انسان (رک. خمینی، ۷۴۸۳).

دید او مغلوب دام کبری

نیز اندر غالبی، هم خویش را

(مولوی، دفتر سوم، بیت ۴۵۷۷)

اگر چه با تمسک به ظاهر آیه قرآن، خنده و گریه را خداوند ایجاد می‌کند (نجم / ۴۳)؛ اما

ضاحک و باکی، «زید» و «عمرو» اند. برای تبیین نحوه انتساب کفر و ایمان و سیئات و حسنات به خدا و بنده، این مثال تا حدودی روشنگر است: خورشیدی را در نظر بگیرید که نور آن بر دیوار می‌تابد، دیوار گوید: «من روشنم» و راست می‌گوید ولی روشنی او بالذات نیست و باز می‌بینیم که دیوار سایه دارد و هر کس می‌داند که این سایه به دیوار قایم است چه سایه از خود وجود فی ذاته ندارد و سایه از خورشید صادر نشده اما اگر خورشید بر دیوار نمی‌تابید سایه وجود نمی‌یافت پس خورشید اگر چه بالذات به دیوار سایه نداده است اما وجود سایه به اشراق خورشید است. نور نمود حسنات و سایه دیوار نمود سیئات است اما خورشید به دیوار می‌گوید: اگر چه تو روشنی اما من به نور تو اولی از توام و نیز گوید اگر چه ظهور سایه تو نیز از من است اما انتساب آن به تو شایسته تر است تا به من (حسن زاده املی، ۱۰۷-۱۰۹) و این است معنی روایتی که می‌گوید انتساب حسنات بنده به خدا شایسته تر از انتساب آن به خود اوست و در باره سیئات بالعکس (رک. کلینی، ۱۵۲/۱: ... ذاک أنا اولی بحسناتک منک وأنت اولی بسیئاتک منی). جبری با دیده راست کج و قدری با دیده چپ کج دیده‌اند و قائل به امر بین الامرین با دو دیده راست بینش گوید: (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ) (نساء/ ۷۹) آنچه از نیکیها به تو می‌رسد از طرف خداست؛ در عین حال موقن است که (كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ) (نساء/ ۷۸) همه اینها از ناحیه خداست.

بنابراین تمامی افعال انسانی مخلوق خدا است بدون اینکه قبحی از ناحیه اعمال بد انسان متوجه افعال الهی شود.

نتایج بحث

- ۱- به نظر می‌رسد واکاویهای هر سه مفسر در تبیین مسئله خلق اعمال از خطا مصون نمانده است.
- ۲- طبرسی و زمخشری در این ویژگی مشترکند که بیشتر به آیاتی پرداخته‌اند که مؤید نفی خالقیت خدا نسبت به اعمال شر انسان باشد و متعرض آیاتی که ظهوری در جهت خلاف عقیده آنها دارند، نشده‌اند.
- ۳- فخررازی نیز اگر چه جامع‌تر از دو مفسر قبل به مسئله خلق اعمال پرداخته و کوشیده است به شبهات وارده بر عقیده‌اش پاسخ دهد و از این جهت که مطلق خلق اعمال را پذیرفته، نظرش به واقع نزدیک‌تر است؛ اما مقدمات قیاسات وی را قضایایی نادرست تشکیل داده است

و دیدگاه او در مواجهه با عدالت خداوندی و آزادی انسان نارسا است.

منابع

- آقا بزرگ تهرانی، محمد حسن، *الذریعة إلی تصانیف الشیعة*، چاپ دوم، دار الأضواء، بیروت، بی تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، انتشارات جامعه مدرسین، بی جا، قم، ۱۳۹۸ ه. ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الأعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، چاپ دوم، منشورات السید المرتضی، قم، ۱۳۶۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بی جا، بیروت، ۱۴۱۴ ه. ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ ه. ق.
- ابو زهره، محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسة و العقائد و تاریخ المذاهب الفقهیه*، دارالفکرالعربی، بی جا، بی تا.
- اشعری، علی بن اسماعیل، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، با مقدمه و تصحیح و حاشیه حموده زکی غرابه، مطبعة مصرشركة مساهمة مصریة، بی جا، [قاهره]، ۱۹۵۵ م.
- _____، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، چاپ دوم، مکتبه النهضة العربیة، قاهره، ۱۳۸۹ ه. ق.
- امین، احمد، *ضحی الاسلام*، چاپ دهم، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، حاشیه علی قاری و الیاس ابن ابراهیم سینابی، بی نا، بی جا، بی تا، ۱۳۰۵ ه. ق.
- جوینی، مصطفی صاوی، *منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن و بیان اعجازه*، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۵۹ م.
- حسن زاده آملی، حسن، *خیر الأثر در رد جبر و قدر*، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- حلبی، محمد بن سلیمان، *نخبة اللآلی شرح بدأ الأمالی*، بی جا، مکتبه الحقیقة، استانبول، ۱۴۰۷ ه. ق.
- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ ه. ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، دارالکتب العلمیة، بی جا، بیروت، ۱۴۱۷ ه. ق.
- خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، انتشارات علمی و فرهنگی، بی جا، بی تا، ۱۳۶۲.
- هددار، محمد بن محمد، *رساله قضاء و قدر*، حاشیه حسن زاده آملی، چاپ اول، انتشارات قیام،

قم، ۱۳۷۲.

ذهبی، محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، دار القلم، بی‌جا، بیروت، بی‌تا.
_____، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد البجاوی، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بی‌جا، بیروت، ۱۹۶۳ م.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم، چاپ اول، مکتبه الشامیه، دمشق، ۱۴۱۲ هـ. ق.
ربانی، محمد حسن، بهار- تابستان ۸۱ «نظر گاه های ویژه علامه طبرسی»، *پژوهشهای قرآنی*، ش ۲۹-۳۰.

زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، قاهره، بی‌نا، چاپ دوم، ۱۳۸۹ هـ. ق.
زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دارالکتاب العربی، بی‌جا، بیروت، ۱۴۰۷ هـ. ق.

_____، *اطواق الذهب فی المواعظ و الخطب*، با مقدمه یاسین محمد السواس دمشق، چاپ اول، دار ابن کثیر، دار البشائر، بیروت، ۱۴۱۳ هـ. ق.
سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌جا، قم، ۱۴۱۷ هـ. ق.
_____، *جبر و اختیار*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، چاپ اول، مؤسسه تحقیقاتی سید الشهداء، قم، ۱۳۶۸.

سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح و حاشیه حسن زاده آملی، تحقیق و مقدمه مسعود طالبی، چاپ اول، ناب، تهران، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *العهود المحمدیه*، شرکه مکتبه و مطبعة مصطفى البابی الحلبي وأولاده بمصر، بی‌جا، قاهره، ۱۹۷۳ م.
صبحی، احمد محمود، *فی علم الکلام دراسة فلسفیه لأراء الفرق الإسلامیه فی اصول الدین*، دارالنهضة العربیة، بی‌جا، بیروت، ۱۴۰۵ هـ. ق.

صدر، موسی، «کاوشی در مسائل کلامی مجمع البیان»، *پژوهشهای قرآنی*، ۲۹-۳۰، بهار- تابستان ۸۱.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، مکتبه المصطفوی، بی‌جا، قم، ۱۳۶۸.

صفدی، خلیل بن ابیک، *الوافی بالوفیات*، تحقیق أحمد أرناؤوط و ترکی مصطفی، دار إحياء التراث العربی، بی‌جا، بیروت، ۱۴۲۰ هـ. ق.
طباطبایی، محمد حسین، *مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها*، به کوشش خسرو شاهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، بی‌جا، تهران، ۱۳۷۱.

- _____، *نهاية الحكمة*، بی چا، موسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ ه. ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بی چا، دار احیاء التراث العربی، تهران، بی تا.
- عصام الدین، محمد علی، *المعتزله فرسان علم الکلام*، منشأة المعارف، بی چا، اسکندریه، ۱۴۱۷ ه. ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، بی چا، مطبعة الراعی، نجف، ۱۳۵۴ ه. ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *شرح اسماء الله الحسنى*، با مقدمه و حاشیه طه عبد الرؤوف سعد، بی چا، مکتبه کلیات الأزهریة، قاهره، ۱۳۹۶ ه. ق.
- _____، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ه. ق.
- _____، *مناظرات امام فخر رازی درباره مذاهب اهل سنت*، ترجمه و تحقیق یوسف فضایی، چاپ دوم، موسسه مطبوعاتی عطائی، تهران، ۱۳۶۱.
- _____، *نهاية العقول*، [میکرو فیلم از نسخه خطی]، تعداد ورق ۳۳۱، شماره عمومی ۲۷۴، شماره بایگانی ۳۵۳۱.
- قاضی عبدالجبار معتزلی، ابن احمد، *المعنى فى ابواب التوحيد و العدل*، تحقیق توفیق الطویل و سعید زاید، چاپ اول، موسسه مصریه العامه، قاهره، ۱۳۸۲ ه. ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، بی چا، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ه. ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، بی چا، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۶۵.
- گلدزیهر، ایکناس، *مذاهب التفسیر الإسلامی*، ترجمه عبدالحلیم النجار، بی چا، مکتبه الخانجی و مکتبه المثنی، مصر و بغداد، ۱۳۷۴ ه. ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، بی چا، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ه. ق.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، بی چا، ناهید، تهران، ۱۳۷۵.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم الادباء*، ترجمه و پیرایش عبدالمحمد آیتی، چاپ اول، سروش (انتشارات صدا و سیما)، تهران، ۱۳۸۱.