

## ناسازگاری درونی نظام معرفتی فخر رازی در باب علیت و توحید افعالی

محمدعلی اخگر\*\*

علیرضا فارسی نژاد\*

### چکیده

در اندیشه‌ی فخر رازی، از یک طرف مسأله‌ی علیت و تأثیر و تأثر موجودات بر یکدیگر مطرح است و از طرف دیگر، قول به توحید افعالی و عمومیت علیت و فاعلیت خداوند برای همه‌ی افعال و معلول‌ها و بلکه انحصار علیت و فاعلیت به خداوند مطرح می‌شود. برخی معتقدند میان این دو قول ناسازگاری وجود دارد. مقاله‌ی حاضر با هدف ارائه‌ی تبیینی روشن‌تر از این مسأله، کوشیده تا با روش تحلیلی، این مسأله را در اندیشه‌ی فخر رازی بررسی کند. نتیجه‌ی پژوهش این بوده است که توحید افعالی با اصل علیت و فروع آن ناسازگار نیست، بلکه اصل علیت و فروع آن از مبانی فلسفی مهم توحید افعالی بوده و موجب تبیین بهتر آن می‌شود. باین‌حال، در اندیشه‌ی فخر رازی، قول به توحید افعالی و قبول اصل علیت و برخی فروع آن، بیانگر ناسازگاری درونی در نظام معرفتی وی است. البته شاید بتوان میان فخر رازی فیلسوف و فخر رازی متکلم فرق نهاد و قول به اصل علیت را دیدگاه فیلسوفانه‌ی وی و قول به توحید افعالی را دیدگاه متکلمانه‌ی وی دانست؛ هرچند در آثار وی غلبه با رویکرد کلامی است تا فلسفی.

**واژگان کلیدی:** ۱. ناسازگاری درونی، ۲. نظام معرفتی، ۳. فخر رازی، ۴. اصل علیت، ۵. توحید افعالی.

### ۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم فلسفی-کلامی که همواره توجه متکلمان و فیلسوفان مسلمان را برانگیخته، اما کمتر به آن پرداخته شده است، مسأله‌ی سازگاری یا ناسازگاری توحید افعالی با اصل علیت و فروع آن است. در اندیشه‌ی فخر رازی، از یک طرف، قول به توحید افعالی و

عمومیت علیت و فاعلیت خداوند برای همه‌ی افعال و معلول‌ها و بلکه انحصار علیت و فاعلیت به خداوند مطرح شده است و از طرف دیگر، مسأله‌ی علیت و تأثیر و تأثر موجودات بر یکدیگر مطرح است. سؤال اساسی این است که آیا قبول اصل علیت و انتساب افعال و آثار به علل و اسباب دور و نزدیک آن‌ها، با قول به توحید افعالی به معنای «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و انتساب همه‌ی افعال و آثار به خداوند، سازگار است یا ناسازگار؟ اگر سازگار است، چگونه می‌توان میان آن دو جمع کرد؟ و اگر ناسازگار است، کدام یک را باید پذیرفت و کدام را وانهاد؟ کتاب‌ها و مقاله‌های گوناگونی درباره‌ی دیدگاه فخر رازی در خصوص اصل علیت و برخی فروع آن، به‌ویژه اصل سنخیت و قاعده‌ی الواحد، و نیز مسأله‌ی جبر و اختیار، قضا و قدر و کسب نوشته شده است و در آن‌ها دیدگاه وی نقد شده یا با نظر دیگران مقایسه شده است، اما هیچ‌یک به مسأله‌ی رابطه‌ی علیت و توحید افعالی از دیدگاه فخر رازی نپرداخته‌اند؛ داده در کتابی با عنوان *فخر رازی* که به بیان زندگی‌نامه، آثار و اندیشه‌های فخر رازی پرداخته، در ضمن بیان افعال انسان، کمتر از سه صفحه را به مسأله‌ی جبر و اختیار اختصاص داده (۸، صص: ۱۲۵-۱۲۷) و نه تنها به ارتباط این مسأله با علیت نپرداخته است، بلکه در این کتاب، به خود اصل علیت نیز توجه نکرده است. حسنی در کتابی با عنوان *بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی؛ خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی*، به مقایسه‌ی اندیشه‌های این دو اندیشمند و از جمله مسأله‌ی جبر و اختیار پرداخته و به ارتباط آن با مسأله‌ی علیت، حتی اشاره نیز نکرده است (۵). دیباجی در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه‌ی آرای امام فخر رازی و دیوید هیوم در نظریه‌ی علیت»، دیدگاه فخر رازی درباره‌ی علیت را به‌صورت خیلی کوتاه در دو بخش بیان کرده: یکی پذیرش علیت برای خداوند و انحصار علت در وی و دیگری، انکار علیت برای غیرخداوند. وی به قاعده‌ی الواحد و دلیل اینکه فخر رازی آن را انکار می‌کند نیز اشاره‌ای گذرا دارد، اما به‌صورت تفصیلی به رابطه‌ی علیت و توحید افعالی نپرداخته است (۹، صص: ۱۲-۱۳). نجف‌زاده در مقاله‌ای با عنوان «فخر رازی و سه قاعده‌ی مهم فلسفی»، به قاعده‌ی الواحد و انکار آن از جانب فخر رازی پرداخته و با وجود آنکه در چکیده‌ی مقاله، دلیل فخر در انکار این قاعده را تعارض آن با قول متکلمان، مبنی بر انتساب بی‌واسطه‌ی جمیع مخلوقات به خداوند دانسته (۳۳، ص: ۸۹)، اما در متن مقاله، متعرض این مسأله نشده است. شعبان‌پور و یزدان‌مدد در مقاله‌ای با عنوان «انتساب هدایت و اضلال به خدا در قرآن، از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی» ضمن جبرگردانستن فخر رازی، در حد یک جمله، به این مسأله پرداخته‌اند که اشاعره علیت در میان مخلوقات را انکار می‌کنند و همه‌ی افعال و از جمله هدایت و ضلالت را بی‌واسطه به خداوند نسبت می‌دهند (۲۸، ص: ۱۱۶). آرنالدز در مقاله‌ای با عنوان «جبر و اختیار در تفسیر فخر رازی» با عطف توجه به تفسیر فخر رازی در باب آیات نخستین سوره‌ی بقره، بیشتر به مسأله‌ی هدایت الهی و نسبت آن با اختیار انسان و مسأله‌ی خلق اعمال پرداخته و درنهایت، این

مسئله را از اسراری دانسته که در اندیشه‌ی فخر رازی روشن نشده است (۳، صص: ۲۹۹-۳۱۱). نقی‌زاده و ده‌پهلوان در دو مقاله که تفاوت چندانی نیز با یکدیگر ندارند، جز اینکه در یکی به مقایسه‌ی دیدگاه فخر رازی با طبرسی و در دیگری، به مقایسه‌ی دیدگاه فخر رازی با طبرسی و زمخشری پرداخته، بیشتر به مسئله‌ی عمومیت خالقیت و اراده‌ی الهی و شمول آن به همه‌ی افعال، اعم از خیر و شر، پرداخته‌اند (۳۴، صص: ۸۳-۱۱۰؛ ۳۵، صص: ۱۳۷-۱۶۶). بهشتی و فارسی‌نژاد در مقاله‌ای با عنوان «فخر رازی بر سر دوراهی جبر و اختیار» تنها به بررسی دیدگاه فخر رازی در خصوص جبر و اختیار پرداخته‌اند و متعرض مسئله‌ی علیت نشده‌اند (۴، صص: ۱۹-۴۸). شاهنظری و آهسته در دو مقاله که در یکی به مقایسه‌ی دیدگاه فخر رازی با امام خمینی و در دیگری به مقایسه‌ی دیدگاه فخر رازی با مولوی درباره‌ی جبر و اختیار پرداخته، بیشتر بر مسئله‌ی جبر‌گرایی فخر رازی تمرکز کرده‌اند، ولی به مسئله‌ی علیت و ارتباط آن با جبر و اختیار نپرداخته‌اند (۲۶، صص: ۱۶۵-۱۸۵). خادمی در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر اندیشه‌های فلسفی بر قرائت فخر رازی از نظریه‌ی کسب»، با وجود آنکه به مسئله‌ی کسب از دیدگاه فخر رازی و تأثیر اندیشه‌های فلسفی بر قرائت خاص وی از کسب پرداخته، اما به مسئله‌ی علیت و تأثیر آن بر گرایش وی به کسب توجه نکرده است (۷، صص: ۱۳۶-۱۲۵). صیدی، منصوری و بیات در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی مسئله‌ی جبر در تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی»، به مقایسه‌ی جبر از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی پرداخته و بر ارائه‌ی مستندات بر جبر‌گرایی فخر رازی متمرکز شده‌اند (۳۱، صص: ۷۵-۹۴). میرفتاحی، مرادخانی و اکبری در مقاله‌ای با عنوان «قضا و قدر و سرنوشت انسان از منظر ابن‌سینا و فخر رازی»، به مقایسه‌ی قضا و قدر از دیدگاه ابن‌سینا و فخر رازی پرداخته و ضمن اشاره به شباهت دیدگاه این دو با یکدیگر در برخی موارد، بیشتر به بیان تفاوت دیدگاه ابن‌سینا با دیدگاه فخر رازی و امتیازش بر آن و مشوش نشان‌دادن دیدگاه رازی تمرکز کرده است (۳۲، صص: ۲۱۵-۲۳۰).

با مرور کتاب‌ها و مقاله‌های پیشین، تمایز این پژوهش از سایر پژوهش‌های ظاهراً مشابه و برتری آن بر آن‌ها معلوم می‌شود؛ چراکه هرچند تاکنون پژوهش‌های مختلفی درباره‌ی اصل علیت و توحید افعالی و مشابه آن به‌صورت جداگانه انجام پذیرفته و حتی در پژوهش‌هایی که در خصوص توحید افعالی صورت گرفته، بعضاً به مسئله‌ی علیت و فروع آن نیز پرداخته شده است، اما نگارنده به پژوهشی دست نیافته است که به‌طور مستقل و تفصیلی، به بررسی رابطه‌ی توحید افعالی با اصل علیت و فروع آن پرداخته باشد؛ تنها در یک مقاله، در حد چند سطر، به مسئله‌ی ناسازگاری این دو با یکدیگر از دیدگاه برخی اشاعره اشاره شده است (۲، صص: ۱۳۳-۱۳۴). بنابراین مقاله‌ی حاضر، از این نظر کاملاً جدید است.

باتوجه به اینکه از طرفی، این مسأله در میان اعتقادات اسلامی اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد و از طرف دیگر، برخی محققان معتقدند که از نظر برخی اشاعره، باور به اصل علیت با توحید افعالی ناسازگار است، مقاله‌ی حاضر با هدف ارائه‌ی تبیینی روشن‌تر از توحید افعالی و تعیین صحت و سقم این انتساب، تلاش کرده تا با روش تحلیلی، مسأله‌ی سازگاری یا ناسازگاری اصل علیت و فروع آن با توحید افعالی را در اندیشه‌ی فخر رازی بررسی کند. برای این منظور، ابتدا دیدگاه فخر رازی درباره‌ی اصل علیت را بررسی کرده و آنگاه مفهوم توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی را تحلیل کرده و سپس به تبیین و تحلیل رابطه‌ی اصل علیت با توحید افعالی پرداخته است.

## ۲. اصل علیت در اندیشه‌ی فخر رازی

در یک بیان، اصل علیت به معنای این است که هیچ موجود ممکن، که نسبتش به وجود و عدم مساوی است، از حالت تساوی خارج نمی‌شود، مگر با وجود مرجح و مؤثر؛ چون در غیر این صورت، این احتمال باقی است که ممکن است اشیا بدون علت و مؤثر و صرفاً با اتفاق به وجود آمده باشند و چنین چیزی با اصل امتناع ترجیح بلامرجح که محال بودن آن بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است، ناسازگار است (۲۴، ص: ۶۷؛ ۱، ج ۱، ص: ۱۳۲).

فخر رازی نه تنها اصل علیت به معنای فوق را قبول دارد، بلکه از نظر وی یک اصل بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است (۱۰، ص: ۳۳۱؛ ۱۴، ص: ۲۰۹، مقدمه‌ی طه عبدالرئوف سعد)؛ وی پس از بیان اینکه ممکن لذاته، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، می‌گوید ممکن متساوی، هیچ‌یک از دو طرف وجود و عدم برایش ترجیح نمی‌یابد، مگر اینکه مرجحی وجود داشته باشد. وی حصول ترجیح بدون مرجح را مستلزم تناقض و نفی صانع و در نتیجه، محال دانسته است (۱۱، صص: ۲۵-۲۶). او نیز همانند فلاسفه، ملاک احتیاج ممکن به علت را امکان دانسته، نه حدوث (۱۱، ص: ۲۶؛ ۱۷، ج ۱، ص: ۱۲۵؛ ۱۲، ج ۷، ص: ۱۶) و با دلایل متعددی آن را اثبات کرده است (۱۲، ج ۱، ص: ۱۳۵؛ ۱۱، ص: ۲۶؛ ۱۳، صص: ۱۵۱-۱۵۲). البته وی قول کسانی که علت حاجت را امکان به شرط حدوث می‌دانند، قوی‌تر می‌داند (۱۷، ج ۲، ص: ۴۵۲).

## ۳. توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی

فخر رازی به توحید افعالی قائل بوده و معتقد است همان‌گونه که خداوند در ذات و صفات یگانه است، در افعال و از جمله آفرینش نیز یگانه و بی‌نظیر است؛ «بدان که خدا در ذات، صفات و افعالش یگانه است» (۱۲، ج ۳، ص: ۲۵۷)؛ «باید دانستن که... او هم‌چنانک در ذات

و صفات یگانه است، در آفریدگاری و از نیست هست کردن هم یگانه است» (۲۳، ص: ۷۴). توحید افعالی در آثار فخر رازی به چند بیان به کار رفته است: در یک بیان، به معنای این است که هیچ مؤثری جز خداوند نیست؛ «مؤثر یکی بیش نیست و آن هم خدای تعالی است» (۱۱، صص: ۲۱ و ۴۶ و ۷۶؛ ۲۱، ص: ۳۳۳؛ ۲۳، ص: ۷۴). در بیان دیگر، به معنای این است که تنها مؤثر در همه چیز، فقط خداست؛ «خدای سبحان تنها مؤثر در همه چیز است» (۲۳، ص: ۷۴؛ ۱۲، ج ۳، صص: ۲۵۴)؛ در بیان سوم، به این معناست که جز خداوند موجودی نیست که بی واسطه یا با واسطه، مبدأ برای همه‌ی ممکنات باشد، بلکه تنها اوست که مبدأ بی واسطه یا با واسطه برای جمیع ممکنات است، «اما اینکه خداوند در افعالش یگانه است، به این خاطر است که در دار هستی، موجودی جز خدا نیست که بی واسطه یا با واسطه، مبدأ برای همه‌ی ممکنات باشد» (۱۲، ج ۳، ص: ۲۵۷).

#### ۴. رابطه‌ی اصل علیت با توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی

بیان اول توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی، به معنای انحصار تأثیرگذاری در خداوند و سلب هر نوع تأثیرگذاری از دیگران است. این بیان با قول به علیت و تأثیرگذاری سایر موجودات که در برخی از آثارش از آن سخن گفته است (۱۷، ج ۱، صص: ۴۶۸-۴۵۶)، ناسازگار است.

بیان دوم توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی، به معنای منحصرکردن تأثیرگذاری در همه چیز، به خداوند است، اما در خصوص نفی تأثیرگذاری دیگران در برخی چیزها، نه در همه چیز، ساکت است و با مؤثر بودن دیگران در برخی چیزها منافاتی ندارد.

بیان سوم توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی که رساترین بیان وی در باب توحید افعالی است، از یک طرف، ابهام بیان دوم در باب مؤثر بودن غیر خداوند در برخی چیزها را برطرف کرده است؛ زیرا با آوردن قید «با واسطه»، مؤثر بودن واسطه را پذیرفته است، همچنان که در برخی از آثارش، از علیت و تأثیرگذاری سایر موجودات سخن گفته است (همان)، اما از طرف دیگر، با دیدگاه وی مبنی بر سلب تأثیر از سایر موجودات (۱۶، ج ۱، ص: ۲۷۵) ناسازگار است؛ زیرا از یک طرف، خداوند را علت با واسطه دانسته و از طرف دیگر، علیت واسطه را نفی کرده است، در صورتی که این دو با یکدیگر ناسازگارند؛ زیرا قول به علیت با واسطه، مستلزم پذیرش علیت واسطه است.

باتوجه به مطالب پیشین، به نظر می‌رسد در اندیشه‌ی فخر رازی، قبول هم‌زمان توحید افعالی و اصل علیت، با یکدیگر ناسازگارند؛ زیرا از یک طرف، اصل علیت را پذیرفته و بر مبنای نیازمندی هر ممکنی به علت و مؤثر، توحید افعالی را نتیجه گرفته و اثبات کرده است که

همه‌ی موجودات ممکن (ماسوی‌الله)، در هستی و تمام شوون هستی خود، باواسطه یا بی‌واسطه، به غیر خود، یعنی واجب‌الوجود بالذات، نیازمندند (۱۵، ص: ۲۶؛ ۱۸، ص: ۱۴؛ ۱۲، ج ۷، ص: ۱۴) و از طرف دیگر، بر پایه‌ی توحید افعالی، از سایر موجودات سلب تأثیر کرده (۱۶، ج ۱۴، ص: ۲۷۵) و علیت را در واجب تعالی منحصر کرده و معتقد شده است که معطی وجود همه‌ی ممکنات، فقط یکی است و آن هم همان واجب‌الوجود بالذات است (۲۲، ج ۱، صص: ۶۴-۶۵ و ۲۳۲؛ ۱۷، ج ۲، ص: ۴۵۰). بنابراین در اندیشه‌ی فخر رازی، باور به توحید افعالی و اصل علیت، علاوه بر ناسازگاری، مستلزم نوعی دور است.

#### ۱.۴. تحلیل و ارزیابی

حق این است که توحید افعالی نه تنها با اصل علیت منافات ندارد، بلکه اصل علیت یکی از مبانی فلسفی مهم برای توحید افعالی است؛ زیرا اگر اشیایی بدون علت و مؤثر به وجود آمده باشند، دیگر نمی‌توان آن‌ها را باواسطه یا بی‌واسطه به خداوند مستند کرد و از افعال او دانست؛ به عبارت دیگر، با مخدوش شدن اصل علیت، نه می‌توان از علیت و فاعلیت باواسطه‌ی خداوند و علت‌العلل بودن وی برای ممکنات سخن راند و نه از علیت و فاعلیت بی‌واسطه‌ی او برای همه، حرفی به میان آورد؛ زیرا انکار اصل علیت، مستلزم انکار علیت هر علتی، از جمله خداوند است و چنین چیزی به طور حتم، با قول به توحید افعالی که به معنای علیت و فاعلیت بی‌واسطه یا باواسطه‌ی خداوند برای همه‌ی پدیده‌هاست، منافات دارد و حتی می‌توان گفت انکار این اصل، مستلزم انکار فاعلیت و خالقیت مطلق الهی و بلکه مستلزم نفی صانع است؛ چراکه وقتی امکان داشته باشد چیزی بدون علت موجود شود، همین امکان در خصوص سایر امور نیز وجود دارد و در نتیجه، احتیاجی به علت و فاعل نخواهد بود.

#### ۵. رابطه‌ی فروع اصل علیت با توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی

##### ۵.۱. رابطه‌ی اصل «نیازمندی معلول به علت در حدوث و بقا» با توحید افعالی

یکی از مبانی فلسفی مهم توحید افعالی این است که وجود یک معلول، همان‌گونه که در پیدایش خود به علت نیازمند است، در دوام و بقای خویش نیز نیازمند علت خواهد بود (۱، ج ۲، ص: ۷۳۱)؛ زیرا اگر در حدوث به علت نیاز نداشته باشد، یعنی صرفاً با اتفاق به وجود بیاید، نمی‌توان آن را به خداوند نسبت داد و توحید افعالی منتفی می‌شود و اگر پس از نابودشدن علت تامه و حتی بعد از نابودشدن یک جزء از آن، باقی بماند، لازمه‌اش این است که وجود آن در حال بقا از علت بی‌نیاز باشد که به معنای تفویض است و توحید افعالی را خدشه‌دار می‌سازد.

فخر رازی در عین اعتقاد راسخ به توحید افعالی و با وجود آنکه در برخی آثار خود، نیاز ممکنات به خداوند را هم در ذات، هم در صفات و هم در بقا دانسته و به این مطلب تصریح کرده است (۱۷، ج ۱، صص: ۱۳۲ و ۴۷۰ و ۴۸۸؛ ۱۳، ص: ۱۵۱؛ ۱۸، ص: ۱۹۶)، اما در برخی دیگر از آثار خود، نیاز ممکن به علت را فقط در حال حدوث دانسته و گفته است: «جایز نیست که نیاز به علت و مؤثر، در حال بقا باشد؛ چون لازمه‌ی آن، ایجاد موجود است که محال است» (۱۵، ص: ۲۱؛ ۱۸، ص: ۳۰۶).

**۵. ۱. ۱. تحلیل و ارزیابی:** اینکه فخر رازی در برخی آثار خود، نیاز ممکن به علت را صرفاً در حال حدوث دانسته است، با قول او به توحید افعالی که در همه‌ی آثار خود به آن تأکید دارد، ناسازگار است؛ چون توحید افعالی مدنظر فخر رازی، بیشتر به معنای نفی تفویض است و قول به بی‌نیازی ممکن از علت، در حال بقا، مستلزم تفویض است و این دو با یکدیگر ناسازگارند.

حق این است که معلول همان‌گونه که در حدوث به علت نیازمند است، در حال بقا نیز بدان نیازمند است؛ زیرا حتی بنابر نظر خود فخر رازی که امکان را ملاک نیازمندی معلول به علت دانسته است، از آنجاکه امکان وصف ماهیت است و موجود ممکن دائماً وصف امکان را دارد و این نقصان هیچ‌گاه از وی جدا نمی‌شود، بنابراین احتیاج او به علت و مؤثر نیز دائمی خواهد بود (۱۷، ج ۱، صص: ۱۲۵، ۱۳۲ و ۴۸۸؛ ۱۳، ص: ۱۵۱؛ ۲۰، ج ۳، ص: ۴۹؛ ۱۰، ص: ۲۴، مقدمه‌ی دغیم). پس موجود ممکن دائماً به واجب‌الوجود نیازمند خواهد بود؛ زیرا براساس امکان ماهوی، وجود معلول، مابین با وجود علت خود است و علت است که به ماهیت ممکن وجود می‌دهد. پس ماهیت ممکن همان‌گونه که در پیدایش خود به علت نیازمند است، برای دوام و بقای خود نیز به علت نیازمند است. بنابراین وجود ممکن دائماً به علت خود وابسته است و تفاوتی میان حال حدوث و حال بقا وجود ندارد.

#### **۵. ۲. رابطه‌ی اصل عدم تخلف معلول از علت تامه، با توحید افعالی**

یکی از اصولی که در تبیین توحید افعالی بسیار اهمیت دارد، اصل محال بودن تخلف معلول از علت تامه است؛ چون اثبات علیت و فاعلیت خداوند برای جهان و موجودات آن، بر این اصل مبتنی است که معلول از علت تامه‌ی خود تخلف ندارد (۱۱، ص: ۶۴).

فخر رازی با وجود آنکه در غالب آثار خود با استناد به همین قاعده، نظریه‌ی تفویض را نقد و رد کرده است (۱۱، ص: ۶۴؛ ۱۷، ج ۱، صص: ۴۷۰ و ۴۷۷؛ ۲۰، ج ۱، صص: ۱۲۶-۱۲۷)، اما در برخی از آثار خود، با سایر متکلمان هم‌عقیده شده و قاعده‌ی فوق را درباره‌ی فاعل‌های مختار جاری ندانسته، بلکه آن را مخصوص علت‌های جبری و بی‌اختیار دانسته و معتقد شده

است که در خصوص فاعل‌های مختار، بعد از تحقق جمیع اجزای علت، همچنان جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است (۱۹، ج ۱، ص: ۲۴۳).

۵. ۲. ۱. **تحلیل و ارزیابی:** انکار اصل محال‌بودن تخلف معلول از علت تامه، با قول به توحید افعالی ناسازگار است و آن را خدشه‌دار می‌سازد؛ زیرا از آنجا که خداوند علت‌العلل هستی محسوب می‌شود، زمانی می‌توان از علیت و فاعلیت بی‌واسطه یا باواسطه‌ی خداوند برای سایر موجودات سخن راند که معلول از علت تامه خود تخلف نداشته باشد؛ در غیر این صورت، احتمال اینکه آن معلول از چیز دیگری به وجود آمده باشد یا اصلاً به وجود نیاید، وجود خواهد داشت و چنین چیزی موجب خدشه‌دار شدن توحید افعالی می‌شود.

تصور امکان تخلف معلول از علت تامه در برخی مواقع، از یک طرف ناشی از دقت‌نکردن در مفهوم تامه‌بودن علت است و از طرف دیگر، بر نگاه تباینی به رابطه‌ی علت و معلول مبتنی است و از طرف سوم، مبتنی بر رویکرد کلامی به مسأله است و به نظر می‌رسد دلیل اینکه فخر رازی این اصل را انکار کرده است، منافات آن، از نظر وی، با اختیار خداوند و در نتیجه، موجب‌شدن خدا و فاعلیت‌نداشتن او برای برخی افعال است، غافل از اینکه قاعده‌ی عقلی قابل‌تخصیص نیست و در این مواقع، اراده‌ی فاعل یکی از اجزای علت تامه است و تا اراده‌ی وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد، هنوز علت تامه‌ی آن تحقق نیافته است، هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد.

### ۵. ۳. **رابطه‌ی اصل «محال‌بودن واردشدن دو علت بر یک معلول» با توحید افعالی**

یکی دیگر از قواعد معروف فلسفی که همه‌ی فلاسفه بر آن متفق‌اند و مبنایی برای مسأله‌ی توحید افعالی است، قاعده‌ی محال‌بودن واردشدن دو علت بر یک معلول است (۱، ج ۱، صص: ۱۵۱-۱۵۵).

فخر رازی این قاعده را قبول دارد و برای اثبات توحید افعالی از آن استفاده می‌کند. وی همانند سایر فلاسفه معتقد است که محال است دو علت بر یک معلول اجتماع داشته باشند، یا به تعبیر دیگر، محال است که یک معلول از دو علت به وجود آید؛ زیرا لازمه‌ی اجتماع دو علت بر یک معلول این است که با وجود هریک از آن دو علت، معلول واجب‌الوقوع شود که در این صورت، استناد آن به علت دیگر ممتنع است؛ بنابراین با وجود هریک از آن دو علت، از علت دیگر بی‌نیاز می‌شود و چنین چیزی محال است (۱۷، ج ۱، ص: ۴۶۸؛ ۱۰، صص: ۴۱۷-۴۱۶؛ ۱۲، ج ۶، صص: ۱۰۶-۱۰۷)؛ چون مستلزم خلف است؛ زیرا فرض این است که هریک از آن دو علت، به تنهایی برای وجودیافتن معلول کافی است، درحالی‌که در این فرض، یکی از آن دو علت بی‌تأثیر است.

فخر رازی بر مبنای این قاعده نتیجه می‌گیرد که همه‌ی افعال بندگان، فعل خداست و به این طریق، توحید افعالی اثبات می‌شود؛ زیرا براساس این قاعده، از نظر وی محال است که افعال انسان، هم متعلق به خداوند و منسوب به وی باشد و هم متعلق به انسان و منسوب به او؛ بلکه یا باید متعلق به خداوند باشد، یا متعلق به انسان؛ از آنجاکه فرض دوم مستلزم تفویض است، بنابراین افعال اختیاری انسان متعلق به خداوند و منسوب به اوست.

**۵.۳.۱. تحلیل و ارزیابی:** به نظر می‌رسد در به‌کارگیری این قاعده در اثبات توحید افعالی، پیش‌فرض فخر رازی این است که فعل باید متعلق به یک فاعل باشد؛ وی با این کار خواسته است فعل انسان را به خداوند منتسب کند و از آن نفی تفویض را نتیجه بگیرد، در صورتی که این نتیجه‌گیری اشکال دارد و نوعی مغالطه است؛ چراکه اولاً در این مبنای ممکنات و از جمله انسان، در عرض خداوند و مستقل فرض شده‌اند، درحالی‌که استقلال در فاعلیت، به معنای تفویض است که با توحید افعالی ناسازگار است؛ ثانیاً این قاعده، ابطال‌کننده‌ی این فرض است که دو فاعل مستقل و عرضی، فعل واحد شخصی را انجام دهند، نه ابطال‌کننده‌ی دو فاعل طولی که یکی مستقل بوده و دیگری وابسته‌ی به او باشد، یعنی همان‌طور که فخر رازی در بیان سوم توحید افعالی آن را پذیرفته است؛ ثالثاً این قاعده بیان اول توحید افعالی (انحصار تأثیرگذاری در خداوند و سلب هر نوع تأثیرگذاری از دیگران) را نتیجه می‌دهد که مستلزم جبر است و اگر استدلال وی درست باشد، باید بتوان مقابل قولش (یعنی تفویض) را نیز نتیجه گرفت و فعل را به خود انسان نسبت داد نه خداوند، درحالی‌که این نتیجه، ناقض توحید افعالی مدنظر فخر رازی است.

حق این است که بر مبنای این قاعده، نه می‌توان تفویض را نتیجه گرفت، نه نفی تفویض را که همان جبر است؛ زیرا باتوجه‌به انحصار استقلال وجودی در خداوند و استقلال‌نداشتن سایرین، می‌توان همه‌ی افعال ممکنات و از جمله افعال ارادی موجودات مختار و به‌ویژه انسان را توأمان به خود آن‌ها که موجودات وابسته در ذات و فعل‌اند و به خداوند که تنها موجود مستقل در ذات، صفات و افعال است، نسبت داد، بدون اینکه مستلزم تفویض یا جبر بوده یا با قاعده‌ی مزبور منافاتی داشته باشد.

#### ۵.۴. رابطه‌ی قاعده‌ی الواحد با توحید افعالی

یکی از قواعد معروف فلسفی که مبنای توحید در فعل باری تعالی است و می‌تواند مبنای توحید افعالی نیز قرار گیرد، قاعده‌ی معروف الواحد است که مفاد آن این است که از علت واحد، جز معلول واحد صادر نمی‌شود (۱، ج ۱، صص: ۴۵۱-۴۷۳).

بر این قاعده اشکالات متعددی وارد ساخته‌اند که بسیاری از آن‌ها را فخر رازی مطرح کرده است و دیگران در صدد پاسخ به آن‌ها برآمده‌اند (۲۹، صص: ۸۵-۸۷؛ ۳۰، صص: ۲۱-۴۲). از جمله‌ی این اشکالات، آن است که از لوازم قاعده‌ی الواحد، محدودساختن قدرت خدا

و فاعلیت مطلقه‌ی الهی است؛ به این معنا که او فقط قدرت بر ایجاد یک معلول بی‌واسطه را دارد (۲۵، ص: ۳۶)؛ به عبارت دیگر، براساس این قاعده مخلوقات براساس نظام معینی از خداوند صادر می‌شوند و خالقیت او طولی است؛ به این صورت که ابتدا یک معلول بی‌واسطه از خداوند صادر می‌شود و معلول بعدی، معلول باواسطه و معلول معلول است و این روند ادامه می‌یابد تا اینکه کثرات پدید آید (۲۹، ص: ۸۹).

فخر رازی به‌منظور استناد بی‌واسطه‌ی همه‌ی افعال و معلول‌ها به خداوند، نه‌تنها قاعده‌ی معروف الواحد را انکار کرده، بلکه به‌شدت با آن مخالف کرده و در غالب آثارش به نقد و رد آن پرداخته و صدور معلول‌های کثیر از علت واحد، اعم از بسیط و مرکب را جایز دانسته است (۱۷، ج ۱، صص: ۴۶۰-۴۶۸؛ ۱۴، ص: ۲۱۰).

**۵.۴.۱. تحلیل و ارزیابی:** به نظر می‌رسد دلیل اینکه فخر رازی قاعده‌ی یادشده را انکار می‌کند، موجه‌ساختن توحید افعالی و استناد بی‌واسطه‌ی جمیع ممکنات به خداوند است؛ چراکه تصور کرده در صورت پذیرش این قاعده، دیگر نمی‌توان همه‌ی ممکنات را بی‌واسطه به خداوند مستند کرد و از افعال او دانست (۱۷، ج ۱، ص: ۴۶۸) و در این صورت، قدرت مطلقه‌ی الهی محدود می‌شود.

ملاصدرا ریشه‌ی اشکالات فخر رازی به قاعده‌ی الواحد را بی‌توجهی او به مبادی تصویری این قاعده، یعنی بساطت، ترکیب، صدور و علیت، و غفلت از مفهوم خصوصیت و سنخیت معتبر در علیت دانسته است (۲۹، ص: ۸۷).

باور به استناد بی‌واسطه‌ی جمیع ممکنات به خداوند که به انکار قاعده‌ی الواحد منجر شده است، با بیان سوم توحید افعالی در اندیشه فخر رازی که در آن به فاعلیت باواسطه‌ی خداوند قائل شده است، ناسازگار است؛ زیرا باور به فاعلیت باواسطه، مستلزم قبول فاعلیت واسطه است.

حق این است که توحید افعالی نه‌تنها با قاعده‌ی الواحد ناسازگار نیست، بلکه با بیان سوم توحید افعالی در اندیشه فخر رازی که در آن، خداوند فاعل بی‌واسطه یا باواسطه برای همه‌ی ممکنات است نیز سازگارتر است؛ زیرا در دیدگاه رایج، بر مبنای این قاعده، از خداوند که علت‌العلل هستی و واحد حقیقی محض است، تنها یک معلول بی‌واسطه صادر می‌شود و سایر معلول‌ها، درعین حال که با یک یا چند واسطه از وی صادر می‌شوند، اما با این وجود معلول باری تعالی هستند؛ چون معلول معلول یک چیز، درحقیقت، معلول آن چیز است. ضمن اینکه بر مبنای این قاعده، صدور بی‌واسطه‌ی چند معلول از باری تعالی محال است و قدرت خداوند به محالات تعلق نمی‌گیرد (۲۹، ص: ۹۳) و به‌همین دلیل، با پذیرش این قاعده قدرت خداوند محدود نخواهد شد. علاوه بر این، در صورتی که وساطت صادر اول یا صادرهای

بعدی، وساطت مجازی و غیرحقیقی و به نحو اعداد باشد، آن گونه که مشائیان و اشراقیان گفته‌اند (همان، ص: ۹۴) و خود فخر رازی نیز بدان تصریح کرده است، «(و الحق عندی) انه ... لا تأثیر للوسائط اصلا فی الایجاد بل فی الاعداد» (۱۷، ج ۲، ص: ۵۰۸-۵۰۷)، این قاعده با توحید افعالی منافاتی نخواهد داشت.

### ۵.۵. رابطه‌ی اصل «سنخیت میان علت و معلول» با توحید افعالی

یکی از قواعد فلسفی که توحید افعالی می‌تواند بر آن مبتنی شود، قاعده یا قانون سنخیت میان علت و معلول است. مفاد این قاعده آن است که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید، بلکه باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود (۱، ج ۲، ص: ۸۴۶؛ ۱۷، ج ۱، ص: ۴۶۱). براساس این قاعده، علت باید آنچه را به معلول می‌دهد، خود به صورت کامل‌تری داشته باشد (۲۹، ص: ۸۲).

قاعده‌ی سنخیت با قاعده‌ی الواحد تلازم دارد، به گونه‌ای که برخی مجرای قاعده‌ی الواحد را مساوی با مجرای قاعده‌ی سنخیت دانسته‌اند، هرچند برخی دیگر قاعده‌ی سنخیت را از حیث مورد، اعم از قاعده‌ی الواحد شمرده‌اند؛ زیرا قاعده‌ی الواحد را شامل واجب‌الوجود و عقول طولیه نمی‌دانند (۲۵، ص: ۳۰).

فخر رازی پذیرش سنخیت میان علت و معلول را با عمومیت قدرت خداوند ناسازگار می‌داند و به منظور اثبات قدرت مطلقه‌ی خداوند و عمومیت آن و استناد بی‌واسطه‌ی همه‌ی افعال به خداوند، قاعده‌ی سنخیت میان علت و معلول را انکار کرده و با یک دلیل مفصل، آن را باطل کرده و نتیجه گرفته است که امتناعی ندارد که شیء واحد، از جهت واحد، با دو چیز مختلف ملائمت و سنخیت داشته باشد (همان، صص: ۴۶۶-۴۶۷). شاهد بر این مطلب آن است که فخر رازی در پاسخ به برخی از شبهات توحید افعالی، مثل شبهه‌ی مؤثریت افلاک و کواکب، به لزوم نداشتن سنخیت میان علت و معلول استناد کرده و با نفی مؤثریت افلاک و کواکب، آثار منتسب به آن‌ها را مستقیماً به خداوند نسبت داده است (۲۲، ج ۱، ص: ۲۳۷؛ ۲۱، ص: ۳۳۹).

۵.۵. ۱. تحلیل و ارزیابی: اینکه فخر رازی اصل سنخیت را انکار می‌کند، با بیان سوم توحید افعالی در اندیشه وی که در آن، خداوند را فاعل باواسطه دانسته، و با قول به مؤثر بودن برخی ممکنات، ناسازگار است.

به اعتقاد برخی محققان، فخر رازی در حوزه‌ی علل ایجابی، سخت منکر اصل سنخیت است، اما در حوزه علل اعدادی، می‌توان وی را قائل به سنخیت دانست (۶، ص: ۷۹).

حق این است که اصل سنخیت هیچ منافاتی با توحید افعالی ندارد؛ زیرا بر مبنای اصل سنخیت، باید میان علت و معلول نوعی تناسب برقرار باشد و چنین چیزی نه با فاعلیت باواسطه‌ی خداوند ناسازگار است، نه با فاعلیت بی‌واسطه‌اش.

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه قاعده‌ی سنخیت مبنای قاعده‌ی الواحد است، فخر رازی به این دلیل آن را انکار کرده است که در صدد انکار قاعده‌ی الواحد بوده است؛ چون اگر این قاعده را بپذیرد، باید به دنبال آن، قاعده‌ی الواحد را نیز بپذیرد و در این صورت، به زعم خودش، دیگر نمی‌تواند به فاعلیت بی‌واسطه‌ی خداوند برای همه‌ی پدیده‌های هستی قائل شود.

### ۶. نتیجه‌گیری

با تحلیل و بررسی دیدگاه‌های فخر رازی در باب علیت و توحید افعالی، نتایج زیر حاصل شد:

۱. بیان اول توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی، یعنی انحصار تأثیرگذاری در خداوند و سلب هر نوع تأثیرگذاری از دیگران، با قول به علیت و تأثیرگذاری سایر موجودات که در برخی از آثارش از آن سخن گفته است، ناسازگار است؛
۲. بیان دوم توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی، به معنای این است که تأثیرگذاری در همه‌چیز، به خداوند منحصر است، اما وی در نفی تأثیرگذاری دیگران در برخی چیزها، نه در همه‌چیز، ساکت است و این با مؤثربودن دیگران در برخی چیزها سازگار است؛
۳. بیان سوم توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی که در آن با آوردن قید باواسطه، مؤثربودن واسطه را پذیرفته است، با دیدگاه وی مبنی بر سلب تأثیر از سایر موجودات ناسازگار است؛ زیرا از یک طرف، خداوند را علت باواسطه دانسته و از طرف دیگر، علیت واسطه را نفی کرده است، در صورتی که این دو با یکدیگر ناسازگارند؛ زیرا قول به علیت باواسطه، مستلزم پذیرش علیت واسطه است؛
۴. فخر رازی در برخی آثار خود، نیاز ممکن به علت را صرفاً در حال حدوث دانسته است، نه در بقا. این قول با عقیده‌ی او به توحید افعالی ناسازگار است؛ چون توحید افعالی مدنظر فخر رازی، بیشتر به معنای نفی تفویض است و باور به اینکه در حال بقا، ممکن از علت بی‌نیاز است، مستلزم تفویض است و این دو با یکدیگر ناسازگارند؛
۵. فخر رازی در برخی آثار خود، اصل محال‌بودن تخلف معلول از علت تامه را انکار کرده و آن را درباره‌ی فاعل‌های مختار جاری ندانسته، بلکه آن را مخصوص علت‌های جبری و بی‌اختیار دانسته است. انکار این اصل با قول به توحید افعالی ناسازگار است؛ زیرا از آنجاکه

خداوند علت‌العلل هستی محسوب می‌شود، زمانی می‌توان از علیت و فاعلیت بی‌واسطه یا باواسطه‌ی خداوند برای سایر موجودات سخن راند که معلول از علت تامه‌ی خود تخلف نداشته باشد، در غیر این صورت، احتمال این وجود خواهد داشت که آن معلول از چیز دیگری به وجود آمده باشد یا اصلاً به وجود نیاید و چنین چیزی موجب خدشه‌دار شدن توحید افعالی می‌شود؛

۶. فخر رازی بر مبنای قاعده‌ی محال بودن وارد شدن دو علت بر معلول واحد نتیجه می‌گیرد که همه‌ی افعال بندگان فعل خداست و به این طریق، توحید افعالی را نتیجه می‌گیرد؛ اما این نتیجه‌گیری نادرست و خودمتناقض است؛ چرا که اولاً در این مبنا، ممکنات و از جمله انسان، در عرض خداوند و مستقل فرض شده‌اند، درحالی‌که استقلال در فاعلیت به معنای تفویض است که با توحید افعالی ناسازگار است؛ ثانیاً این قاعده، ابطال‌کننده‌ی این فرض است که دو فاعل مستقل و عرضی، فعل واحد شخصی را انجام دهند، نه ابطال‌کننده‌ی دو فاعل طولی که یکی مستقل بوده و دیگری وابسته‌ی به او باشد، یعنی همان‌طور که فخر رازی در بیان سوم توحید افعالی آن را پذیرفته است؛ ثالثاً این قاعده بیان اول توحید افعالی (انحصار تأثیرگذاری در خداوند و سلب هر نوع تأثیرگذاری از دیگران) را نتیجه می‌دهد که مستلزم جبر است و اگر استدلال وی درست باشد، باید بتوان مقابل قول وی (یعنی تفویض) را نیز نتیجه گرفت و فعل را به خود انسان نسبت داد، نه خداوند، درحالی‌که این نتیجه ناقض توحید افعالی مدنظر فخر رازی است؛

۷. فخر رازی برای استناد بی‌واسطه‌ی همه‌ی افعال و معلول‌ها به خداوند، قاعده‌ی معروف الواحد را انکار کرده و صدور معلول‌های کثیر از علت واحد، اعم از بسیط و مرکب را جایز دانسته است، درحالی‌که این قول، با بیان سوم توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی ناسازگار است که در آن به فاعلیت باواسطه‌ی خداوند، که خود مستلزم قبول فاعلیت واسطه است، قائل شده است؛

۸. فخر رازی به منظور اثبات قدرت مطلقه‌ی خداوند و عمومیت آن و استناد بی‌واسطه‌ی همه‌ی افعال به او، قاعده‌ی سنخیت میان علت و معلول را انکار کرده و نتیجه گرفته است که امتناعی ندارد که شیء واحد، از جهت واحد، با دو چیز مختلف ملائمت و سنخیت داشته باشد؛ درحالی‌که انکار این اصل، با بیان سوم توحید افعالی در اندیشه‌ی فخر رازی که در آن، خداوند را فاعل باواسطه دانسته، و با قول به مؤثر بودن برخی ممکنات، ناسازگار است.

باتوجه به نکات پیش‌گفته، می‌توان نتیجه گرفت که با وجود آنکه توحید افعالی با اصل علیت و فروع آن ناسازگار نیست، بلکه اصل علیت و فروع آن از مبانی فلسفی مهم توحید افعالی بوده و موجب تبیین بهتر آن می‌شود، اما در اندیشه‌ی فخر رازی، باور به توحید افعالی و قبول اصل علیت و برخی فروع آن، بیانگر ناسازگاری درونی در نظام معرفتی وی است. البته

شاید بتوان میان فخر رازی فیلسوف و فخر رازی متکلم فرق نهاد و قول به اصل علیت را دیدگاه فیلسوفانه‌ی وی و باور به توحید افعالی را دیدگاه متکلمان‌هی وی دانست؛ هرچند در آثار وی غلبه با رویکرد کلامی است تا فلسفی.

### منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. اسدی گرمارودی، محمد، (۱۳۸۵)، «علیت در فلسفه‌ی اسلامی و نظر مخالفان آن»، *دوفصلنامه‌ی فلسفه، بهار و تابستان*، شماره‌ی ۱۱، صص: ۱۲۳-۱۵۰.
۳. آرنالدز، روزبه، (۱۳۶۵)، «جبر و اختیار در تفسیر رازی»، *معارف*، شماره‌ی ۱، صص: ۲۹۹-۳۱۱.
۴. بهشتی، احمد؛ فارسی‌نژاد، علی‌رضا، (۱۳۹۰)، «فخر رازی بر سر دوراهی جبر و اختیار»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره‌ی ۴۱، صص: ۱۹-۴۸.
۵. حسنی، حسن، (۱۳۷۳)، *بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی؛ خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی*، تهران: دانشگاه تهران.
۶. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ استثنایی، فاطمه، (۱۳۹۰)، «اصل سنخیت از دیدگاه فخر رازی و خواجه طوسی»، *پژوهشنامه‌ی فلسفه‌ی دین*، شماره‌ی ۱۷، صص: ۷۱-۹۴.
۷. خادمی، عین‌الله؛ طالقانی سیدحسن، (۱۳۹۲)، «تأثیر اندیشه‌های فلسفی بر قرائت فخر رازی از نظریه کسب»، *تحقیقات کلامی*، شماره‌ی ۱، صص: ۱۲۵-۱۳۶.
۸. دادبه، اصغر، (۱۳۷۱)، *فخر رازی*، تهران: طرح نو.
۹. دیباجی، سید محمدعلی، (۱۳۷۳)، «مقایسه آرای امام فخر رازی و دیوید هیوم در نظریه علیت»، *کیهان فرهنگی*، شماره‌ی ۱۱۸ و ۱۱۹، صص: ۱۲-۱۵.
۱۰. رازی، فخرالدین محمدبن‌عمر، (۱۹۹۲)، *محصل أفکار المتقدّمین و المتأخّرين*، تقدیم و تعلیق سمیح دغیم، بیروت: دار الفکر اللبنائی.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۹۹۲)، *معالم اصول الدین*، تقدیم و تعلیق سمیح دغیم، بیروت: دار الفکر اللبنائی.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۷)، *المطالب العالیه*، تحقیق أحمد حجازی السقا، بیروت: دار الكتاب العربی.

۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۶)، *لیاب الاشارات*، مقدمه و تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۴)، *محصل أفكار المتقدمین و المتأخرین*، راجعه و قدم له و علق علیه طه عبدالرئوف سعد، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۰)، *المسائل الخمسون*، تحقیق احمد حجازی السقا، الازهر، القاهره: المکتب الثقافی للنشر و التوزیع.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰ق.)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق.)، *المباحث المشرقیه*، قم: بیدار.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق.)، *لوامع البینات*، راجعه و قدم له و علق علیه طه عبدالرئوف سعد، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق.)، *شرحی الاشارات*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، *شرح عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق محمد حجازی احمدعلی السقا، طهران: منشورات مؤسسه الصادق للطباعه و النشر.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۳)، *الأربعین فی أصول الدین*، حیدرآباد الیهند: بی نا.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۴۱)، *البراهین در علم کلام*، مقدمه، تصحیح و نگارش محمداقبر سبزواری، تهران: چاپخانه‌ی دانشگاه تهران.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۳۵)، *الرساله الکمالیه فی الحقائق الالهیه*، تصحیح و مقدمه محمداقبر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، مقدمه‌ی استاد صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۲۵. شانظری، جعفر، (۱۳۸۲)، «قاعده الواحد و فاعلیت الهی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره‌ی ۱۷ و ۱۸، صص: ۲۹-۴۴.
۲۶. شانظری، جعفر؛ آهسته، محمود، (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر امام خمینی و فخر رازی»، *معرفت کلامی*، شماره‌ی ۲، صص: ۱۶۵-۱۸۴.
۲۷. شانظری، جعفر؛ آهسته، محمود، (۱۳۹۲)، «بررسی سیر تحول آرای مولوی و فخر رازی در مسأله جبر و اختیار»، *معارف عقلی*، شماره‌ی ۲۷، صص: ۷-۴۶.

۲۸. شعبان پور، محمد؛ یزدان‌مده، طیبه، (۱۳۹۴)، «انتساب هدایت و اضلال به خدا در قرآن، از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی»، *اندیشه علامه طباطبایی*، شماره ۳، صص: ۹۹-۱۲۰.
۲۹. شمس‌الهی، محمدحسین، (۱۳۹۱)، «درآمدی بر قاعده الواحد و صدور افعال الهی»، *معارف عقلی*، شماره ۲۲، صص: ۷۷-۱۱۰.
۳۰. صیدی، محمود، (۱۳۹۴)، «بررسی و نقد اشکالات فخر رازی به قاعده الواحد»، *پژوهشنامه‌ی کلام*، شماره ۲، صص: ۲۱-۴۲. مشهد: جامعه المصطفی العالمیه.
۳۱. صیدی، محمود؛ منصور، احسان و مرتضی بیات، (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی مسأله جبر در تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه‌ی علمی-تخصصی دانشگاه قم*، شماره ۱، صص: ۷۵-۹۴.
۳۲. میرفتاحی، سیدعقیل؛ مرادخانی، علی و رضا اکبری، (۱۳۹۶)، «قضا و قدر و سرنوشت انسان از منظر ابن‌سینا و فخر رازی»، *انسان‌پژوهی دینی*، صص: ۲۱۵-۲۳۰.
۳۳. نجف‌زاده تربتی، علی‌رضا، (۱۳۷۹)، *فخر رازی و سه قاعده مهم فلسفی، مطالعات اسلامی*، شماره ۱، صص: ۴۷ و ۴۸، صص: ۸۹-۱۰۸.
۳۴. نقی‌زاده، حسن؛ ده‌پهلوان، اکرم، (۱۳۸۹)، «اراده خدا نسبت به افعال انسان از منظر فخر رازی و طبرسی»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره ۳۴، صص: ۸۳-۱۱۰.
۳۵. نقی‌زاده، حسن؛ ده‌پهلوان، اکرم، (۱۳۹۰)، «بررسی دیدگاه‌های سه مفسر در مسأله خلق اعمال (زمخشری، طبرسی و فخر رازی)»، *مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث*، شماره ۳، صص: ۱۳۷-۱۶۶.