

فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار

دکتر احمد بهشتی*

علیرضا فارسی نژاد**

چکیده

مسأله‌ی جبر و اختیار یکی از مسایل مهم در حوزه‌ی افعال الاهی است که همواره ذهن انسان‌ها را از ابتدای تاریخ تاکنون به خود مشغول داشته است. در این میان، جهمی را طرفداران جبر محض، اشاعره را طرفداران جبر محض در یک مرحله و طرفدار کسب در مرحله‌ی دیگر، معتزله و قدریه را طرفداران اختیار محض و امامیه را طرفداران امر بین الامرین یاد کرده‌اند. بر این اساس، فخر رازی نیز به منزله‌ی یکی از برجسته‌ترین متکلمان اشعری، جبرگرا دانسته شده است. نگارنده در این مقاله، با جست‌وجوی کامل در آثار فخر رازی، موضع وی در قبال نظریات فوق را به دست آورده و نشان داده است که فخر رازی نه یک جبرگرای محض است و نه یک اختیارگرای محض، بلکه ضمن قادر و مختار دانستن انسان از یک طرف، و قول به عمومیت قضا و قدر الاهی از طرف دیگر، سعی کرده است تا میان این دو قول جمع نماید، ولی با وجود آن که همواره در جست‌وجوی راهی میان جبر و اختیار بوده و برای فرار از جبر و توجیه اختیار و مسؤولیت انسان، همانند سایر اشاعره، به نظریه‌ی کسب گراییده، چون آن را ناتمام یافته، به نظریه‌ی امر بین الامرین روی آورده است. البته در تبیین این نظریه نیز توفیقی نیافته و آن را طوری تبیین نموده که به جبر منجر شده است. بنابراین به رغم اعتراف به اختیار انسان، بر سر دو راهی تردید میان جبر و اختیار باقی مانده، ضمن معرفی انسان به منزله‌ی مضطرب در صورت مختار، قائل به غموض و پیچیدگی مسأله شده و افراد را از خوض در این مسایل غامض بر حذر داشته است.

واژه‌های کلیدی: ۱- فخر رازی، ۲- جبر، ۳- اختیار، ۴- قضا، ۵- قدر.

* استاد دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

e-mail: alifarsi@shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۹/۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۳۱

۱. طرح مسأله

از مسایل مهمی که همواره ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته و آنان را رو در روی هم قرار داده است، مسأله‌ی قدرت و اختیار انسان و نسبت آن با عمومیت قدرت و اراده‌ی الهی است؛ زیرا تصور شده که یا باید قدرت و اختیار انسان را پذیرفت، که لازمه‌ی آن محدودیت قدرت و اراده‌ی خداوند است، و یا باید عمومیت قدرت و اراده‌ی الهی را پذیرفت، که لازمه‌ی آن سلب اختیار انسان است. بر این اساس، افراد و گروه‌های مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی، هر یک، در صدد ارائه‌ی راه حل برآمده‌اند.

از میان دیدگاه‌ها و نظریات موجود در زمینه‌ی جبر و اختیار، همواره چهار دیدگاه بیش از سایر دیدگاه‌ها مطرح بوده است که در این جا، به طور مختصر، توضیح داده می‌شود. این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

۱. نظریه‌ی جبر، ۲. نظریه‌ی تفویض، ۳. نظریه‌ی کسب، ۴. نظریه‌ی امر بین الامرین.

۱. **نظریه‌ی جبر:** جمعی از متکلمین، مانند جهیمیه، معتقد به جبر شده و اختیار و آزادی در اعمال و تعیین سرنوشت را از انسان سلب کرده‌اند. بر اساس این نگرش، یک عامل نامربی و مرموز و قدرتی مافوق بر جمیع وقایع عالم گسترده شده است و جریان کارهای آفرینش همواره طبق یک برنامه و طرح قبلی و از پیش تعیین شده و تخلف‌ناپذیر صورت گرفته است؛ بنابراین فاعل حقیقی افعال همه‌ی موجودات، از جمله انسان، خداوند است و فعل مجازاً به انسان نسبت داده می‌شود (۷، ص: ۷، مقدمه‌ی محقق)؛ انسان هم مقهور و مجبور به دنیا آمده و هم از بدو تولد تا لحظه مرگ، نیرویی خاص او را هدایت می‌کند به همان جهتی که می‌خواهد و انسان خواه‌ناخواه همان مسیر را طی می‌کند و هیچ‌گونه حق انتخاب برخلاف آن را ندارد.

البته جبر دارای اقسامی است که به جز یک قسم آن، که در مقابل اختیار است و با اختیار جمع‌شدنی نیست، بقیه با اختیار منافاتی ندارند. نگارنده این قسم را جبر مقابل و بقیه‌ی اقسام (که با اختیار جمع‌شدنی‌اند) را جبر مجامع نامیده است.

۲. **نظریه‌ی تفویض:** عده‌ای معتقدند که فعل اختیاری انسان به اراده و قدرت او وابسته است و انسان هرگز در افعال خویش مجبور نیست. این‌ها معتقدند که فعل اختیاری انسان فقط توسط او پدید می‌آید و انسان در ایجاد و تحصیل فعل خود مستقل است (۵، ج: ۱، ص: ۲۱۷). بنابراین فعل او مخلوق خداوند نیست و اگر گاهی فعل او به خداوند انتساب داده می‌شود، این انتساب حقیقی نیست، بلکه بدین جهت است که خداوند انسان را آفریده و به او قدرت انجام فعل را عطا کرده است، ولی در انجام یا ترک فعل او دخالتی ندارد؛

یعنی فعل انسان از نظر تکوینی به خود او واگذار شده است. این نظریه منسوب به معتزله است و به نظریه تفویض شهرت یافته است.

۳. نظریه‌ی کسب: بیشتر متکلمان اشعری به انگیزه‌ی دفاع از اصل توحید در خالقیت، بر این عقیده رفته‌اند که افعال انسان فقط به قدرت خداوند تحقق می‌یابد و قدرت و اختیار انسان در تحقق افعال او هیچ‌گونه تأثیری ندارد. اما با این اشکال مواجه شده‌اند که اگر افعال اختیاری انسان فقط مخلوق و معلول قدرت خداوند است و قدرت و اراده‌ی انسان در تحقق آن تأثیری ندارد، او فاعل مجبور خواهد بود، حال آن‌که نظریه‌ی جبر مردود است و انسان بالبداهه می‌داند که فاعل مختار است. اشاعره برای رهایی از این تنگنا و توجیه اختیار انسان و این‌که قدرت و اراده‌ی او به گونه‌ای با افعال اختیاری وی ارتباط دارد، نظریه‌ی «کسب» را مطرح نموده‌اند، اما در تفسیر «کسب»، اختلاف نظر فراوانی دارند. این اختلاف تا بدان‌جاست که فخر رازی چهار قول را در باب «کسب» آورده است و با وجود آن‌که همگی در این معنا مشترک‌اند که انسان با قدرت خود چیزی را از عدم به وجود نمی‌آورد، باز در این‌که فعل چگونه محقق می‌شود، اختلاف زیادی دارند (۱۵، ج: ۴، ص: ۱۶۹).^۱ آن‌گاه خود فخر رازی کسب را این‌گونه تعریف می‌کند: «معنای کسب این است که اعضای انسان سالم و شایسته‌ی فعل و ترک باشد؛ به گونه‌ای که اگر داعی فعل یا ترک به آن ضمیمه شود، صدور یا ترک فعل واجب می‌شود» (۱۵، ج: ۲۷، ص: ۵۰۱).^۲

۴. نظریه‌ی امر بین الامرین: هیچ‌یک از دو نظریه‌ی تفویض و کسب را درباره‌ی تفسیر و توجیه اصل اختیار نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا نظریه‌ی تفویض با توحید در خالقیت و عمومیت قدرت و مالکیت مطلقه‌ی الهی منافات دارد، نظریه‌ی کسب نیز با جبرگرایی (که بطلان آن بدیهی است)، جز در تعبیر و اصطلاح، تفاوتی ندارد و در نتیجه، با اصل عدل الهی و تکلیف و توابع آن ناسازگار است.

در مقابل این نظریات، نظریه‌ی دیگری وجود دارد که آن را ائمه‌ی اهل بیت (علیهم السلام) مطرح نموده‌اند و به نظریه‌ی «امر بین الامرین» معروف شده است. این نظریه را متکلمان امامیه و حکمای اسلامی نیز پذیرفته‌اند.

از مطالعه‌ی روایات، به دست می‌آید که این نظریه را نخست امام علی (ع) مطرح فرمود. چنان‌که روایت شده است، امام علی (ع) در پاسخ به فردی که از امام خواست تا درباره‌ی «قدر» سخن بگوید فرمود: «لما ابیت فانه امر بین الامرین لا جبر و لا تفویض» (۲۳، ج: ۵، ص: ۵۷). از امام باقر و امام صادق (ع) نیز در زمینه‌ی نادرستی جبر و تفویض و این‌که راه صحیح در این مسأله، امر بین الامرین می‌باشد، روایات بسیاری نقل شده است (۲۲، ج: ۱، باب الجبر و القدر). از امام رضا و امام هادی (ع) نیز در زمینه‌ی جبر و تفویض و

امر بین الامرین، روایاتی نقل شده است که در آنها به شرح و تفسیر «امر بین الامرین» پرداخته شده است (۱۹، باب نفی الجبر و التفویض).

از «امر بین الامرین» تفسیرهای مختلفی ارائه شده است که در این مقال، مجال پرداختن به آن نیست.

فخر رازی در مسأله‌ی جبر و اختیار، سه مرحله را مطرح کرده و گفته است: «مرحله‌ی اول این است که فرد بر طاعات و عبادات، مواظبت داشته باشد». سپس می‌گوید: «اگر مدتی بر این امر مداومت کند، به درجه‌ی بالاتر می‌رسد و برایش آشکار می‌شود که این طاعات را استقلالاً نمی‌تواند به جای آورد و اگر توفیق و اعانه و عصمت الاهی نباشد، هیچ‌یک از این اعمال را نمی‌تواند انجام دهد». وی این درجه را درجه‌ی متوسط در کمالات می‌داند، آن‌گاه می‌گوید: «اگر فرد از این مقام تجاوز کند، برایش روشن می‌شود که هدایت جز از جانب خداوند نیست» (۱۵، ج: ۱، ص: ۱۶۴).

با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد فخر رازی در صدد بیان این مسأله است که انسان ابتدا اختیارگراست، در مرحله‌ی بعد، در عین پذیرش اختیار، نظریه‌ی تفویض را باطل می‌داند و در مرحله‌ی سوم، به مقام توحید می‌رسد. توحید محض نیز از نظر وی، این است که خداوند را مبدأ همه‌ی کائنات و ممکنات بدانند (۱۵، ج: ۱۳، ص: ۱۴۵).^۳

نگارنده نیز بر همین اساس ابتدا دیدگاه فخر رازی را در مسأله‌ی اختیار و سپس در مسأله‌ی جبر بررسی نموده، آن‌گاه تلاش کرده است تا با بررسی نظر وی در مسأله‌ی کسب و امر بین الامرین، دیدگاه نهایی وی را در مسأله‌ی جبر و اختیار به دست آورد.

۲. فخر رازی و نظریه‌ی اختیار

فخر رازی ظاهراً اصل اختیار و مختار بودن انسان را می‌پذیرد، اما او را مفوض و به‌خود رهاشده نمی‌داند:^۴

۲.۱. فخر رازی و پذیرش اصل اختیار
بر خلاف تصور برخی از محققان، که فخر رازی را اختیارگرا ندانسته و به همین سبب، سعی کرده‌اند به نوعی، وی را به پذیرش اختیار ملتزم کنند، فخر رازی در مواضع متعددی، انسان را مختار دانسته و بر اختیار انسان نیز تصریح کرده است. شواهد چندی این ادعا را اثبات می‌نماید:

شاهد اول: در کتاب *معالم اصول الدین* می‌گوید که انسان فرقی آشکار بین حرکات ارادی خود و آثاری که از طبایعی مثل آتش صادر می‌شود می‌بیند (۱۴، صص: ۶۳ - ۶۴)^۵

و در جای دیگری نیز می‌گوید که فرقی آشکار بین حرکات اختیاری و حرکات غیر اختیاری وجود دارد (۱۵، ج: ۲، صص: ۲۹۴ - ۲۹۵).^۶ این عبارات صراحت دارد در اختیار.

شاهد دوم: در کتاب *المطالب العالیه* می‌گوید: «انسان به واسطه‌ی قصد و اختیار کار می‌کند» (۱۳، ج: ۷، ص: ۱۱۵)^۷ و در کتاب *معالم اصول الدین* می‌گوید: «فاعل مختار به واسطه‌ی قصد و اختیار کار می‌کند» (۱۴، ص: ۳۲).^۸ نتیجه‌ی این دو مقدمه این است که انسان فاعل مختار است.

شاهد سوم: در کتاب *مفاتیح الغیب* در پاسخ به این سخن و دلیل معتزله که اگر انسان قادر و فاعل نبود، صحیح نبود که خداوند خودش را خیر الرازقین بنامد، می‌گوید که در قادر بودن انسان بحثی نیست (۱۵، ج: ۲۳، ص: ۲۴۴).^۹ حتی می‌گوید ما بارها گفته‌ایم که انسان قدرت بر انجام و ترک فعل دارد (۱۵، ج: ۱۹، ص: ۱۸)^{۱۰} و این بیانگر آن است که از نظر فخر رازی، انسان قادر و مختار است نه مجبور؛ چون مجبور از نظر وی، کسی است که قادر نباشد.

شاهد چهارم: فخر رازی نه تنها انسان را فاعل و مختار می‌داند، بلکه در کتاب *المطالب العالیه* می‌گوید پیامبر نیز باید برای مردم روشن سازد که بندگان صانع و فاعل هستند و بر خیر و شر قدرت دارند و حتی می‌گوید پیامبر باید در این مسأله مبالغه کند (۱۳، ج: ۸، ص: ۱۱۷).^{۱۱}

شاهد پنجم: در کتاب *المباحث المشرقیه* می‌گوید نفس انسان می‌تواند به درجه‌ای از شرف و قوه برسد که بتواند به صرف اراده و تصور، انسان بیماری را شفا دهد و انسان سالمی را بیمار نماید و یا عنصری را به عنصر دیگری تبدیل نماید و یا حتی با اراده‌ی خود، باران بباراند و کارهای بزرگ انجام دهد (۹، ج: ۱، ص: ۵۰۹). این عبارات نشان‌دهنده‌ی این است که وی انسان را مرید و مختار می‌داند.

شاهد ششم: در مواضع بسیاری از کتاب‌های خویش، افعال حیوان به طور عام را اختیاری دانسته است (۱۵، ج: ۳۱، ص: ۱۷۷ و همان، ج: ۷، ص: ۱۰۹)، به گونه‌ای که معلق ماندن پرنده در هوا را فعل اختیاری برای پرنده می‌داند (۱۵، ج: ۳۰، ص: ۵۹۳ و همان، ج: ۲۰، ص: ۲۵۲).^{۱۲} پس اختیاری بودن افعال انسان (که یکی از انواع حیوان است) از نظر او اولی است.

شاهد هفتم: در کتاب *مفاتیح الغیب* افعال ظاهری انسان، مثل قول و فعل، را اختیاری می‌داند، به این دلیل که انجام و ترک آن ممکن است (۱۵، ج: ۳۰، ص: ۶۴۳).^{۱۳}

شاهد هشتم: در اثبات این مطلب که مُدرک در همه‌ی ادراکات انسان، یک چیز است و آن همان نفس و حقیقت انسان است، به صراحت حرکات انسان را اختیاری و محرک آن را (که همان نفس انسان است) مختار دانسته است (۹، ج: ۲، ص: ۳۳۲).^{۱۴}

شاهد نهم: در تفسیر آیه‌ی ۱۹۵ سوره‌ی مبارک آل عمران، ضمن افضل دانستن رتبه‌ی مهاجرین اولیه، دلیل افضل بودن آنان را ملازمت و خدمت اختیاری آنان می‌داند (۱۵، ج: ۹، ص: ۴۷۰).

شاهد دهم: فخر رازی تزکیه را امری اختیاری می‌داند، به همین سبب می‌گوید: «رسول نمی‌تواند در باطن مکلفین تصرف کند و آن‌ها را تزکیه کند و اگر هم بتواند این کار را نمی‌کند؛ چون جبر لازم می‌آید» (۱۵، ج: ۴، ص: ۵۹). درباره‌ی هدایت و ایمان نیز همین بیان را دارد که آن‌چه از مردم خواسته شده، ایمان اختیاری است نه ایمان الجائی (۱۵، ج: ۷، ص: ۶۶؛ همان، ج: ۱۱، ص: ۱۹۱ و همان، ج: ۱۳، ص: ۱۱۸).^{۱۵}

شاهد یازدهم: فخر رازی امثال انبیا را اختیاری می‌داند، به همین جهت می‌گوید: «خداوند برای تسلی دادن پیامبر، به او می‌گوید همه‌ی شما انبیا برای ادای رسالت و امثال امر از روی طوع و اختیار مبعوث شده‌اید نه از روی اکراه» (۱۵، ج: ۶، ص: ۵۲۰).

شاهد دوازدهم: فاعل مختار بودن انسان از نظر فخر آن‌قدر مسلم است که فاعل مختار بودن او را دلیل عالمیت وی می‌داند و می‌گوید: «به این جهت گفتیم که انسان باید عالم باشد، چون فاعل مختار است» (۱۵، ج: ۲۱، ص: ۳۹۷).^{۱۶}

۲.۲. فخر رازی و نقد اختیارگرایی محض (تفویض)

هرچند فخر رازی اصل وجود اختیار در انسان را می‌پذیرد، به شدت با نظریه‌ی تفویض مخالف است و آن را مذموم دانسته است (۱۵، ج: ۲۰، ص: ۲۶۰)^{۱۷} و به هیچ‌وجه و تحت هیچ شرایطی آن را نمی‌پذیرد و در سراسر آثار خود، به‌ویژه دو کتاب تفسیر کبیر و *المطالب العالیه*، با دلایل متعدد، به معتزله و نظریه‌ی تفویض می‌تازد و شاید یکی از دلایل جبرگرا دانستن وی نیز همین حمله‌های سختی است که علیه معتزله دارد.

فخر رازی دلایل متعددی بر رد قول به تفویض و نفی خالق و موجد بودن انسان در برابر افعال خود می‌آورد که به دلیل نارسا بودن غالب آن‌ها، تنها به مقبول‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۲.۲.۱. **دلیل اول: دلیل ترجیح:** این دلیل مبتنی بر بطلان ترجیح بلامرجح است، به این صورت که گفته می‌شود بنده هنگام انجام فعل، یا قدرت بر ترک دارد یا ندارد؛ اگر قدرت بر ترک نداشته باشد، قول به تفویض و استقلال باطل است و اگر قدرت بر ترک داشته باشد، یا ترجیح فعل بر ترک، نیاز به مرجح دارد یا ندارد؛ اگر نیاز به مرجح نداشته

باشد، که لازمه‌ی آن ترجیح بلامرجح است که باطل است و اگر نیاز به مرجح داشته باشد، آن مرجح یا از جانب بنده است و یا از جانب غیر. اگر از جانب بنده باشد، باز از مرجح آن سؤال می‌شود و چون تسلسل باطل است، ناچار آن مرجح باید به مرجحی منتهی شود که از بنده نباشد. حال با وجود این مرجح، یا عدم حصول فعل ممکن است یا محال؛ اگر با وجود مرجح، همچنان عدم فعل ممکن باشد، پس اختصاص فعل به یک وقت خاص و نه غیر از آن (به‌رغم تساوی نسبت آن به همه‌ی اوقات) ترجیح بلامرجح است که محال است و اگر با وجود آن مرجح، عدم فعل ممتنع و محال باشد، پس وجود فعل واجب است که در این صورت، بنده استقلال و اختیاری از خود ندارد (۱۱، صص: ۴۵۶ - ۴۵۷ و همان، ۵، ج: ۱، صص: ۲۱۸ - ۲۱۹).

با توجه به آن چه گفته شد، درمی‌یابیم که بنده به هنگام انجام یک فعل، چه قدرت بر ترک نداشته باشد و چه قدرت بر ترک داشته باشد، ولی ترجیح فعل بر ترک نیاز به مرجح داشته باشد. در هر صورت، استقلالی در فعل ندارد و جبر لازم می‌شود (۵، ج: ۱، صص: ۲۱۸ - ۲۱۹ و ۱۵، ج: ۲۳، ص: ۲۹۷). البته این جبر علی و معلولی است، نه جبر محض. معتزله در پاسخ به این دلیل می‌گویند اگر چنین باشد، ضرورت دارد که یا خداوند فاعل موجب باشد و یا عالم قدیم باشد (۱۳، ج: ۹، ص: ۱۵)، که هیچ‌کدام مرضی فخر رازی نیست.

فخر رازی ضمن پذیرش این اشکال، می‌گوید که گرچه این اشکال قبیح است، اشکالی که به شما وارد است قبیح‌تر است، چون لازمه‌ی قول شما این است که اصلاً خدایی نباشد که بخواهد مجبور باشد یا مختار؛ دلیل آن هم این است که قول به تفویض تمام نمی‌شود، مگر این که ترجیح بلامرجح پذیرفته شود که لازمه‌ی آن نفی صانع است؛ چون در این صورت، نمی‌توان از امکان ممکنات، وجود صانع را اثبات کرد (همان).

۲.۲.۲. دلیل دوم: دلیل احتیاج: یکی از دلایل مهمی که فخر رازی در کتاب *المباحث المشرقیه* در نفی علیت صورت نسبت به هیولا می‌آورد و در این جا نیز بسیار کاربرد دارد این است که می‌گوید: «هرچه در ذات خود به چیزی محتاج باشد در فاعلیت خود نیز به آن چیز محتاج است» (۹، ج: ۲، ص: ۵۹)^{۱۸}. اگر این مقدمه به مقدمه‌ی دیگری که می‌گوید: «انسان در ذات خویش به خداوند نیازمند است» (۸، ص: ۳۰۵) پیوست شود، نتیجه می‌دهد که انسان در فاعلیت خود نیز به خداوند محتاج است و این با قول به تفویض منافات دارد.

۲.۲.۳. **دلیل سوم: دلیل عدم دوام:** فخر رازی در همان کتاب، به گونه‌ی دیگری نیز شمول قضا و قدر الاهی به افعال بندگان را اثبات می‌کند، به این صورت که می‌گوید چون انسان نه ذاتش دائمی است و نه فاعلیتش، بنابراین محال است که وجوب فاعلیت او و فعلش به خودش باشد، پس ناچار از خداوند است (۹، ج: ۲، ص: ۵۱۸)^{۱۹} و این با قول به تفویض ناسازگار است.

۲.۲.۳. دلیل قیومیت

در کتاب‌های *لوامع البینات* و *مفاتیح العیب*، با استفاده از صفت قیومیت خداوند، افعال بندگان را به خدا مستند می‌کند، به این صورت که می‌گوید: خداوند قیوم همه‌ی ممکنات است، پس همه‌ی ممکنات با واسطه یا بی‌واسطه به او مستندند. افعال انسان نیز ممکن‌اند، بنابراین افعال انسان نیز با واسطه یا بی‌واسطه به خداوند مستند است (۸، ص: ۳۰۷ و ۱۵، ج: ۷، ص: ۲۰). پس تفویضی در کار نیست.

۲.۳.۱. **نقد و بررسی:** نظریه‌ی تفویض با اصل توحید در خالقیت و تدبیر و با عمومیت قدرت و مالکیت مطلقه‌ی الاهی منافات دارد. در احادیثی که از ائمه‌ی طاهرین (علیهم السلام) در ابطال نظریه‌ی تفویض، روایت شده نیز این اشکالات به تکرار یادآوری شده است (۲۱، ج: ۲، ص: ۱۹۸ و ۲۱، ص: ۲۰۶).

آنچه فخر رازی نیز به جدّ در پی آن است، این است که اثبات کند انسان در افعال خویش مستقل نیست و همه‌چیز، حتی افعال اختیاری انسان، به قضا و قدر الاهی است، اما بسیاری از دلایل وی (که تعداد آن‌ها نیز کم نیست) در اثبات مطلوبش کافی نیست. البته از ادله‌ی معتزله نیز بیش از این استفاده نمی‌شود که فعل انسان در حقیقت به خود او مستند است، او فاعل حقیقی فعل خویش است، از روی اختیار و اراده آن را انجام می‌دهد و این چیزی است که فخر رازی نیز ظاهراً آن را قبول دارد و به آن تصریح می‌کند (۱۴، ص: ۶۱).^{۲۱} اما این که فعل او مخلوق خداوند نیست، از دلایل آن‌ها به دست نمی‌آید، زیرا این که قصد و انگیزه‌ی انسان در فعل او مؤثر است یا ایمان و کفر به مشیت و انتخاب او واگذار شده است، بر استقلال انسان در انجام فعلش و نفی مخلوق بودن فعل از جانب خداوند دلالت ندارد.

تذکر این نکته لازم است که بیشترین دعوای معتزله و فخر رازی در مسأله‌ی جبر و اختیار، به مسأله‌ی اراده و نوع اراده‌ی خداوند برمی‌گردد و به نظر می‌رسد عامل اصلی دعوا این است که محل نزاع درست تعیین نشده است؛ مثلاً آن‌جا که معتزله می‌گویند خداوند از همه ایمان را خواسته و از هیچ‌کس کفر را نخواست (۱۵، ج: ۱۳، ص: ۱۰۸) یا جایی که معتزله می‌گویند خداوند از بنده ایمان و طاعت را خواسته است و بنده کفر و معصیت را

می‌خواهد و مراد بنده حاصل می‌شود، منظورشان اراده‌ی تشریحی است و اشاعره و فخر رازی که می‌گویند خداوند از عده‌ای کفر را خواسته است و مراد خداوند حاصل می‌شود، منظورشان اراده‌ی تکوینی است. البته خود فخر رازی نیز همین مطلب را با این بیان که خداوند خواسته اما دوست نداشته (۱۵، ج: ۱۱، ص: ۲۵۳)^{۲۲} یا خداوند نهی کرده، ولی خواسته و امر کرده، ولی نخواسته (۱۵، ج: ۲۱، ص: ۴۵۱)^{۲۳} مطرح می‌کند و این همان چیزی است که گاهی تحت عنوان اراده‌ی حبی و بغضی مطرح می‌شود.

بنابراین به نظر می‌رسد دعوی معتزله و فخر رازی دعوی لفظی است و اگر محل نزاع درست مشخص شود، می‌توان نظر این دو گروه را با هم جمع نمود، به این صورت که گفته شود: خداوند به اراده‌ی تشریحی، از همه‌ی موجوداتِ مختار و به اراده‌ی حبی، از همه‌ی مؤمنان، ایمان را خواسته است و به اراده‌ی تشریحی، از هیچ‌کس کفر را نخواسته، اما به اراده‌ی بغضی، از همه‌ی کافران، کفر را خواسته است. بنابراین ایمانِ مؤمن و کفرِ کافر به اراده‌ی خداوند است، با این تفاوت که خداوند ایمان را خواسته و بدان راضی است، کفر را هم خواسته، اما بدان راضی نیست، همان‌گونه که خداوند در قرآن کریم نیز فرموده است: «و لا یرضی لعباده الکفر» (زمر/۷).

۳. فخر رازی و نظریه‌ی جبر

قول به عمومیت قضا و قدر الاهی و توحید در خالقیت توسط فخر رازی سبب شده است که وی را نیز همانند سایر اشاعره، جبرگرا بدانند و حتی عده‌ای وی را افراطی‌تر از دیگر اشاعره دانسته و گفته‌اند وی برخلاف سایرین که از تصریح و اقرار به جبر استیحاş دارند، به صراحت از جبر دفاع می‌کند (۱۶، ص: ۵۳۳). اما حقیقت این است که فخر رازی در خصوص جبر، نظر واحدی ندارد؛ گاه صراحتاً یا تلویحاً انسان را مجبور می‌داند و گاه نظریه‌ی جبر را باطل دانسته، خود و اشاعره را از جبرگرا بودن تبرئه می‌کند. برای به دست آوردن دیدگاه واقعی وی در این زمینه، ضرورت دارد در سخنان و ادله‌ی وی بیشتر تأمل شود. به همین منظور، نگارنده نظرات وی را در سه مرحله بررسی کرده است:

۳.۱. فخر رازی و نفی جبر محض

با وجود آن‌که فخر رازی را عموماً جبرگرا می‌شناسند، خود وی به روشنی خود و حتی اشاعره را از این اتهام تبرئه می‌کند. شواهدی نیز چند بر براءت او وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

شاهد اول: در کتاب *مفاتیح‌الغیب*، همان‌گونه که قدر محض را مذموم دانسته، جبر محض را نیز مذموم دانسته است (۱۵، ج: ۲۰، ص: ۲۶۰)^{۲۴} و این نشان‌دهنده‌ی این است

که وی به جبر اعتقادی نداشته است، چون اگر کسی به چیزی اعتقادی داشته باشد، آن را مذمت نمی‌کند.

شاهد دوم: از نظر فخر رازی، کسی «جبری» است که بنده را قادر نداند، در حالی که او نه تنها بنده را قادر می‌داند (۴، ص: ۸۹)^{۲۵}، بلکه در قادر بودن او شک روا نمی‌دارد. بنابراین بر مبنای تعریف او از جبر، نمی‌توان او را جبرگرا دانست.

شاهد سوم: جبر از نظر فخر رازی، این است که چیزی بر خلاف اراده اتفاق افتد، در حالی که از نظر وی، افعال انسان موافق اراده است، بنابراین جبری در کار نیست (۲، صص: ۱۲۶ - ۱۲۷).^{۲۶}

شاهد چهارم: در تفسیر آیه‌ی ۱۰۱ سوره‌ی مبارکه‌ی یونس، که خداوند امر به تفکر در آسمان‌ها و زمین می‌کند، می‌گوید: «امر به نظر و استدلال برای این است که توهم نشود که جبر مطلق حق است» (۱۵، ج: ۱۷، ص: ۳۰۶)^{۲۷}؛ از تعبیر توهم می‌توان دریافت که فخر رازی نه تنها به جبر مطلق اعتقادی نداشته است، بلکه حق دانستن آن را یک توهم می‌دانسته است.

شاهد پنجم: فخر رازی رعایت اسباب را ضروری می‌دانسته است، بنابراین در باب توکل می‌گوید: «توکل این نیست که انسان، آن‌گونه که برخی جاهلان می‌پندارند، خودش را رها کند، بلکه توکل این است که انسان اسباب ظاهری را رعایت کند، اما به آن‌ها اعتماد نکند، بلکه تکیه و اعتمادش به عصمت الاهی باشد» (۱۵، ج: ۹، ص: ۴۱۰). از تعبیر «پندار» و «جاهل» و «رعایت اسباب» می‌شود دریافت که وی به جبر محض، که در واقع، بی‌اثر دانستن اسباب است، اعتقادی نداشته است.

شاهد ششم: فخر رازی تزکیه را امری اختیاری می‌داند، به همین سبب، در تفسیر آیه‌ی تزکیه می‌گوید: «رسول (ص) قدرت بر تصرف در بواطن مکلفین را ندارد و اگر هم داشته باشد، تصرف نمی‌کند، چون لازم می‌آید که آن‌ها جبراً تزکیه شوند نه اختیاراً» (۱۵، ج: ۴، ص: ۵۹).^{۲۸} از این عبارت، فهم می‌شود که وی قائل به جبر مطلق نیست.

شاهد هفتم: یکی دیگر از شواهدی که بر جبرگرا نبودن فخر رازی وجود دارد این است که وی از پاسخ صریح و روشن به اشکالات واردشده بر نظریه‌ی جبر و جبرگرایان سرباز زده، معمولاً به حاشیه رفته و چند اشکال را با یک جواب کوتاه و مبهم پاسخ داده است (۵، ج: ۲، صص: ۳۹ - ۴۴) و این نشان‌دهنده‌ی آن است که یا به نظریه‌ی جبر اعتقادی نداشته و یا دست‌کم به آن راضی نبوده است که بخواهد از آن دفاع کند.

۲.۳. فخر رازی و پذیرش جبر مقابل

فخر رازی با وجود آن که بر مجبور نبودن انسان تصریح کرده و قول به جبر را مذموم دانسته است، شواهدی دال بر پذیرش جبر مقابل هم در سخنان وی مشاهده می‌شود:

شاهد اول: درباره‌ی علم پیشین الاهی معتقد است که هرچه را خداوند می‌داند که واقع می‌شود حتماً واقع می‌شود و هرچه را می‌داند که واقع نمی‌شود حتماً واقع نمی‌شود (۶، ص: ۶۶؛ ۱۵، ج: ۷، ص: ۱۱۷ و همان، ج: ۲۴، ص: ۵۲۷). هم‌چنین می‌گوید برای این که علم خداوند جهل نشود، فعل باید همان‌گونه که خداوند می‌داند واقع شود. نکته‌ی مهم در این جا این است که وی علم ازلی حق تعالی را علت وقوع یا عدم وقوع پدیده‌ها می‌داند (۹، ج: ۲، ص: ۴۹۱؛ ۱۵، ج: ۲۴، ص: ۶۰۵ و همان، ج: ۲۹، ص: ۴۶۸) و در تأیید استدلال خود، دو حدیث نبوی «فقد جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة» و «و السعيد من سعد في بطن امه و الشقي من شقي في بطن امه» را بیان می‌کند (۱۵، ج: ۱۳، ص: ۱۵۳) و این بیشتر با جبر مقابل سازگار است تا با اختیار، چراکه علم ازلی حق تعالی را علت پدیده‌ها دانستن، در واقع، نادیده گرفتن اختیار انسان و دخالتش در سرنوشت خویش است.

شاهد دوم: در اثبات وقوع قطعی پدیده‌ها می‌گوید: «هرچه واقع می‌شود، به این خاطر واقع می‌شود که خداوند وقوع آن را خواسته است و اگر واقع نشود، اراده‌ی خدا تبدیل به تمنی می‌شود و چنین چیزی محال است» (همان، ج: ۲۹، ص: ۴۶۸). در این استدلال نیز اراده‌ی خداوند را علت وقوع دانسته است که لازمه‌ی آن جبر است. آنچه این نتیجه را توجیه می‌کند آن است که می‌گوید گاهی خدا از بنده کفر می‌خواهد و در این صورت، ایمان آوردن بنده محال است (همان، ج: ۱۷، ص: ۳۴۲).

شاهد سوم: باز در اثبات وقوع قطعی پدیده‌ها می‌گوید: «هرچه واقع می‌شود به این خاطر واقع می‌شود که قدرت خداوند به وقوع آن تعلق گرفته است و اگر واقع نشود، قدرت خدا تبدیل به عجز می‌شود و چنین چیزی محال است» (همان، ج: ۲۹، ص: ۴۶۸) و با اندکی تفاوت، ج: ۱۹، ص: ۶۰. این استدلال نیز مبتنی بر علت قطعی دانستن و تأثیر منحصره‌ی قدرت خداوند در افعال بندگان است که نتیجه‌ای جز جبر ندارد.

شاهد چهارم: باز هم در اثبات وقوع قطعی پدیده‌ها می‌گوید: «هرچه واقع می‌شود به این خاطر واقع می‌شود که خداوند به وقوع آن حکم کرده و خبر داده است و اگر واقع نشود، خبر خداوند کذب می‌شود و چنین چیزی محال است» (همان، ج: ۲۹، ص: ۴۶۸). در این استدلال نیز حکم ازلی خداوند به وقوع پدیده‌ها علت وقوع تلقی شده است که مستلزم جبر است.

شاهد پنجم: فخر رازی حدیث معروف پیامبر گرامی اسلام (ص) که می‌فرماید: «قلب المؤمن بین اصبعین من أصابع الرحمن» (۲۰، ج: ۲، ص: ۶۰۴) را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بیشتر با جبر مقابل سازگار است تا با اختیار و جبر مجامع؛ چراکه وی صدور و ترک فعل از جانب بنده را متوقف بر حصول داعی فعل و داعی ترک کرده و حصول آن دواعی را از جانب خداوند دانسته است. حتی دو انگشت را همان داعی فعل و داعی ترک دانسته است (۸، ص: ۲۴۳).^{۲۹} شاهد بر این مدعا نیز این است که وی تصرف خداوند در قلوب بندگان را همانند تصرف یک انسان در چیزی که در دست او و در میان انگشتان اوست دانسته است (۱۳، ج: ۷، ص: ۱۷۳ و ۸، ص: ۲۴۳). در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی ۱۲۰ سوره مبارک مائده نیز مسخر بودن همه‌ی مخلوقات در قبضه‌ی قدرت و قضای الهی را همانند جمادات، که هیچ قدرتی ندارند، دانسته است (۱۵، ج: ۱۲، ص: ۴۶۹).^{۳۰}

شاهد ششم: در کتاب *معالم اصول الدین* نیز برای اثبات این که جمیع افعال بندگان مخلوق و مراد خداوند است برهانی می‌آورد که بیشتر با جبر مقابل سازگار است تا با اختیار؛ چراکه فعل خدا (یعنی خلق داعی در بنده) را سبب فعل بنده می‌داند و می‌گوید فاعل سبب فاعل مسبب نیز هست، آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که افعال بندگان مخلوق خداوند است (۱۴، ص: ۷۶).^{۳۱} در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز خداوند را مخصص فعل بنده می‌داند (۱۵، ج: ۱۹، ص: ۱۲۱).^{۳۲}

شاهد هفتم: در مواضع متعددی، در پاسخ به اشکالات معتزله، یا هنگام برخورد به بن‌بست، می‌گوید خداوند «فعال ما یشاء» است و هر کاری که بخواهد انجام می‌دهد (همان، ج: ۲، ص: ۴۴۷). بر همین اساس است که می‌گوید اگر خدا بخواهد جمیع کفار را به بهشت ببرد و همه‌ی مقربان و صدیقان را به جهنم ببرد، اعتراضی بر او نیست، چون طاعت و معصیت بنده فعل خداوند است و فعل خداوند چیزی را بر خداوند واجب نمی‌کند (همان، ج: ۸، ص: ۳۵۸) و این قول در واقع، قول به اراده‌ی جزافیه^{۳۳} و مستلزم جبر است و اختیار انسان را نادیده می‌گیرد.

شاهد هشتم: فخر رازی معتقد است که هیچ ایجادکننده و خالق‌ی جز خداوند نیست و هر چه موجود می‌شود به ایجاد خداوند موجود می‌شود، حتی افعال و اعمال ظاهری و باطنی بندگان (۱۵، ج: ۱۷، ص: ۲۷۳).^{۳۴} و می‌گوید هر کاری که از فلک یا ملک یا جن یا انس صادر می‌شود، در حقیقت، فاعل آن خداوند است نه کسی دیگر (همان، ج: ۱۴، ص: ۲۷۵).^{۳۵} البته این مطلب تا این حد توجیه‌شدنی و پذیرفتنی است، اما وی به این اندازه اکتفا نمی‌کند، بلکه لازمه‌ی قول به توحید در خالقیت را نفی تأثیر و خالقیت از بندگان

(حتی در افعال خود) می‌داند، چون به اعتقاد او، لازم می‌آید خالق غیر از خداوند وجود داشته باشد (همان، ج: ۱۴، ص: ۲۷۵) و این چیزی جز همان قول مجبره نیست.

شاهد نهم: در یک جا اسناد فعل نزع به شیطان را اسناد مجازی دانسته (همان، ج: ۱۸، ص: ۵۱۳)^{۳۶} و حتی گفته است که ظاهر قرآن مقتضی اسناد فعل به شیطان است، در حالی که این‌گونه نیست. این قول بیشتر با قول به جبر سازگار است، چون جبرگرایان نیز اسناد فعل به بنده را اسناد مجازی می‌دانند.

شاهد دهم: در مبحث ایمان و تأثیر حبّ و بغض در فهم و پذیرش حق، بحث را به گونه‌ای مطرح می‌کند که با جبر مقابل سازگار است؛ به این صورت که می‌گوید: حصول حب و بغض در قلب انسان به اختیار انسان نیست و انسان، چه بخواهد چه نخواهد، حب و بغض در قلب او حاصل می‌شود و وقتی مثلاً بغض و عداوت در قلب کسی حاصل شد، نمی‌تواند حقیقت را بفهمد و این چیزی جز جبر نیست؛ همان‌گونه که خودِ فخر نیز به وضوح بیان می‌کند. در ادامه نیز افعال و اعمال جوارح را مربوط به احوال قلب می‌داند و آن‌گاه از آن، جبر را نتیجه می‌گیرد (همان، ج: ۱۵، ص: ۴۱۱).^{۳۷}

شاهد یازدهم: در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز تعبیری به کار برده که جز جبر از آن فهمیده نمی‌شود. در این تعبیر می‌گوید: «آنچه از خداوند است این است که داعی جازم را خلق کند و آن‌چه از بنده است این است که به هنگام حصول قدرت و داعی جازم، اثر از او صادر می‌شود» (همان، ج: ۱، ص: ۲۳۲).^{۳۸} این در واقع، بی‌اثر دانستن قدرت و اختیار انسان است.

۳.۳. فخر رازی و پذیرش جبر مجامع

با وجود آن‌که فخر رازی عباراتی دارد که بیانگر جبر محض است و ظاهراً با اختیار انسان منافات دارد، به نظر می‌رسد جبری که وی در بیشتر مواقع، از آن دفاع و بدان تصریح می‌کند جبر فلسفی است که با اختیار نیز جمع‌شدنی است، نه جبری که در مقابل اختیار است. در این‌جا به بررسی شواهدی چند در تأیید مطلب فوق می‌پردازیم:

شاهد اول: فخر رازی با وجود آن‌که در کتاب‌های *الاربعین*، *البراهین*، *مفاتیح الغیب* و هم‌چنین *المطالب العالیه* (۱، صص: ۳۱۹ - ۳۲۰؛ ۵، ج: ۱، صص: ۱۰۳ - ۱۰۴ و ۲۱۶؛ ۱۵، ج: ۶، ص: ۵۳۰ و همان، ج: ۲۹، ص: ۴۶۸)، فلاسفه را (به دلیل این‌که فعل را موقوف بر داعی کرده و گفته‌اند وقتی قدرت حاصل شد و داعی نیز به آن پیوست شد، مجموع قدرت و داعی علتِ موجهی فعل شده و فعل واجب الحصول می‌شود) جبری مذهب می‌داند و با وجود آن‌که قول ابوالحسین بصری معتزلی^{۳۹} را به سبب مشابهت با قول فلاسفه، عین جبر دانسته و حتی او را شدید الغلو در قول به جبر می‌داند (۱۴، ص: ۶۱ و ۱۵، ج: ۲، ص:

۲۹۲)، خودِ وی نیز در کتاب *معالم اصول الدین*، به تبعیت از امام الحرمین^{۴۰}، همین قول را برگزیده (همان، ج: ۱۳، ص: ۱۴۵)،^{۴۱} اجتماع قدرت و داعی را علت تامه‌ی فعل دانسته (۱۴، ص: ۶۱؛ ۱۵، ج: ۱۷، ص: ۳۰۲)،^{۴۲} بر مبنای قاعده‌ی فلسفی «امتناع تخلف معلول از علت تامه»، فعل را واجب الوقوع دانسته است (۱۴، ص: ۶۴). البته در کتاب *البراهین*، وجود شرایط و عدم موانع را نیز از جمله موجبات فعل دانسته (۵، ج: ۱، ص: ۱۰۴) که دقیق‌تر است.

نکته شایان توجه در این جا آن است که وی به‌رغم آن که حصول فعل به هنگام حصول قدرت و داعی را واجب و مستلزم جبر می‌داند (۱۵، ج: ۲، ص: ۲۹۲ و همان، ج: ۱۴، ص: ۲۹۸)،^{۴۳} در عین حال، انسان را فاعل حقیقی می‌داند (۱۴، ص: ۶۱)^{۴۴} و این گواه روشنی است بر این که وی از جبر مجامع دفاع می‌کند، نه جبر مقابل؛ به علاوه این که وی مجموع قدرت و داعی را علت تامه می‌داند و این، خود، شاهد دیگری است بر جبر مجامع، که همان جبر علی و معلولی است.

شاهد دوم: در کتاب *المباحث المشرقیه*، در بیان فرق مرید و مختار با غیرمرید و غیرمختار می‌گوید: «فرق مرید و غیرمرید در این نیست که مرید و مختار هم می‌تواند انجام دهد و هم می‌تواند انجام ندهد، اما موجب نمی‌تواند انجام ندهد؛ زیرا اراده وقتی نسبتش به فعل و ترک مساوی است جازم نیست و در این صورت، حدوث مراد ممتنع است و وقتی یکی از دو طرف بر دیگری ترجیح یابد، فعل به حد وجوب می‌رسد و به وجود می‌آید و در این صورت، بین آن و دیگر موجب‌ها فرقی نیست. بنابراین از شرایط مرید و قادر بودن این نیست که «انجام ندادن» برای آن ممکن باشد» (۹، ج: ۲، ص: ۴۹۰ - ۴۹۱).^{۴۵} بر اساس این عبارت، نتیجه می‌گیریم که منظور رازی از جبر، همان وجوب و ضرورت فلسفی است.

شاهد سوم: در مبحث قضا و قدر الاهی، برای این که اثبات کند افعال بندگان نیز مشمول قضا و قدر الاهی است، می‌گوید که افعال بندگان ممکن الوجودند و بر مبنای قاعده‌ی فلسفی «کل ممکن معلول»، نیازمند به سبب هستند و وقتی اسباب آن‌ها فراهم شد، واجب الوجود می‌شوند. آن‌گاه وی از این مطلب، نتیجه می‌گیرد که در وجود، جز جبر چیز دیگری نیست (همان، ص: ۵۱۷).^{۴۶}

نکته‌ی حائز اهمیت این است که وی وجوب فعل را با مقدور بودن در تنافی نمی‌داند، زیرا معتقد است که وجوب فعل معلول وجوب قدرت است و معلول منافاتی با علت خود ندارد، بلکه اگر وجوب آن به سبب وجوب قدرت نباشد، محال است که مقدور به قدرت باشد (همان، ص: ۵۱۹)^{۴۷} و این مطابق آن چیزی است که حکمای الاهی گفته‌اند که وجوب با اختیار نه تنها با اختیار منافاتی ندارد، بلکه تأکیدکننده‌ی آن هم هست (۱۷، ج: ۱،

ص: ۹۹). بنابراین این قول نیز با اختیار انسان منافاتی ندارد (۹، ج: ۲، ص: ۵۱۹)^{۴۸}، زیرا از جمله‌ی آن اسباب، می‌تواند اختیار انسان باشد.

شاهد چهارم: فخر رازی در رد قول معتزله، که ایمان را اختیاری می‌دانند، می‌گوید که اگر منظورتان از اختیاری بودن این است که مجموع قدرت و داعی موجب ایمان می‌شود، این همان چیزی است که آن را جبر و باطل می‌دانید (۱۵، ج: ۱۳، ص: ۱۱۸)^{۴۹}. دلیل جبر نامیدن آن نیز این است که هنگام حصول داعی مرجح بر یک طرف، طرف دیگر مرجوح می‌شود و مرجوح ممتنع الوجود است و وقتی طرف مرجوح ممتنع بود، طرف راجح واجب می‌شود (همان، ج: ۷، ص: ۱۱۶). از این عبارت، فهم می‌شود که جبر مد نظر وی فلسفی است و با قدرت و اختیار، جمع‌شدنی است.

شاهد پنجم: شاهد دیگر این است که تعبیر به جبر و اثبات آن، که در مواضع متعدد آثار فخر به کار می‌رود، بر ممشای قوم (یعنی معتزله) است، چراکه معتزله انتساب فعل به خدا را جبر می‌دانند، به همین سبب، در شاهد چهارم می‌گوید این همان چیزی است که شما آن را جبر می‌نامید یا در تفسیر کبیر می‌گوید این همان جبر به قول شماست (همان، ج: ۲۴، ص: ۵۲۷)^{۵۰}. البته خود وی نیز در جای دیگری می‌گوید این عین همان چیزی است که ما آن را جبر می‌نامیم (همان، ج: ۱۳، ص: ۶۷)^{۵۱}. این امر نشان می‌دهد جبری که معتزله به اشاعره نسبت می‌دهند و مقبول اشاعره نیز هست جبری است که با اختیار منافاتی ندارد.

۳.۳.۱. نقد و بررسی: قول به جبر محض خلاف وجدان و درک بدیهی انسان و منافی با عدل و حکمت خداوند و تکلیف و وعده و وعید و پاداش و کیفر الهی و در نتیجه، باطل است و فخر رازی را (با وجود آن که عباراتی دال بر جبر و منافی با اختیار انسان دارد) به راحتی نمی‌توان یک جبرگرا دانست؛ زیرا وی در مواضع متعددی، قول به جبر محض را مذمت نموده و خود را از آن تبرئه کرده است. البته لازمه‌ی سخنان و ادله‌ی وی جبر است، اما به نظر می‌رسد با استناد به لوازم یک سخن نتوان فردی را قائل به آن لوازم دانست. بنابراین به نظر می‌رسد جبری که وی از آن دفاع و بدان تصریح می‌کند بیشتر جبر فلسفی است که با اختیار نیز جمع‌شدنی است، نه جبری که در مقابل اختیار است.

۴. فخر رازی و راه میانه‌ی جبر و اختیار

دلالت دوگانه‌ی ظاهر برخی از آیات قرآن بر جبر و اختیار (که تعجب فخر رازی را برانگیخته است) (همان، ج: ۲۹، ص: ۴۶۸)^{۵۲} از یک طرف و وجود آیات فراوانی که ظاهراً دال بر اختیار است و آیات فراوان دیگری که ظاهراً دال بر جبر است از طرف دیگر، وی را

بر آن داشته است تا در جست‌وجوی راهی میانه‌ی جبر و اختیار باشد، تا اثبات نماید که این دو دسته از آیات با هم در تنافی و تناقض نیستند (همان، ج: ۱۰، ص: ۱۵۲).^{۵۳} به همین منظور، فخر رازی از یک طرف، به عمومیت قضا و قدر الهی قائل می‌شود و از طرف دیگر، انسان را مختار می‌داند و عمومیت قضا و قدر الهی را به گونه‌ای مطرح می‌کند که شامل افعال اختیاری انسان نیز بشود (همان، ج: ۱، ص: ۱۶۴)؛^{۵۴} بنابراین در کتاب *مفاتیح الغیب*، در تفسیر آیه ۲۷۲ سوره‌ی مبارک بقره، پس از رد ایمان الجائی و اثبات ایمان اختیاری، می‌گوید اختیاری بودن ایمان با وقوع آن به تقدیر و تخلیق الهی منافات ندارد (همان، ج: ۷، ص: ۶۶).^{۵۵}

پس از دانستن این مسأله که خداوند فاعل همه‌ی افعال (حتی افعال اختیاری انسان) است و پس از دانستن این مسأله که انسان در کارهای خود نه مجبور است و نه موقّض و به‌خودرهاشده، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است انسان نه مجبور باشد و نه مختار محض و چگونه می‌توان بین قضا و قدر الهی و فاعلیت انسان در فعل واحد، جمع کرد؟

فخر رازی تلاش می‌کند تا با پذیرفتن کسب در یک مرحله و پذیرش امر بین الامرین در مرحله‌ی بعد و قول به مضطر بودن انسان در صورت مختار بودن در مرحله‌ی دیگر، به راهی میانه‌ی جبر و اختیار برای جمع میان قول به عمومیت قضا و قدر الهی و اختیار انسان دست یابد.

۱.۳. فخر رازی و نظریه‌ی کسب

فخر رازی در خصوص کسب، یکسان اظهار نظر نکرده است؛ در برخی از آثار خود، نظریه‌ی کسب را برای توجیه اختیار انسان می‌پذیرد، اما در برخی از آثار دیگر، آن را ناتمام و اسمی بدون مسمی می‌داند.

۱.۱.۳. فخر رازی و پذیرش نظریه‌ی کسب: فخر رازی در برخی از آثار خود، مثل *چهارده رساله* و *مفاتیح الغیب*، برای فرار از جبر و توجیه مسؤلیت انسان و امر و نهی وی و دفع ظلم از باری تعالی، نظریه‌ی کسب را می‌پذیرد و آن را حالتی متوسط بین جبر و اختیار می‌نامد (همان، ج: ۱، ص: ۷۴).^{۵۶} شواهد زیر این ادعا را تأیید می‌کند:

شاهد اول: در کتاب *چهارده رساله*، صراحتاً اعتقاد به کسب را مطرح می‌کند و می‌گوید: «اگرچه اعتقاد داریم که بنده موجد نیست، لکن اعتقاد داریم که بنده را کسب است» (۶، ص: ۶۵).

شاهد دوم: در کتاب *مفاتیح الغیب*، در پاسخ به این استدلال معتزله که اگر خداوند خالق فعل بنده باشد، لازم می‌آید که برای بنده کسبی وجود نداشته باشد، می‌گوید که بر

مبنای مذهب ما، مجموع قدرت و داعی مستلزم فعل است و در این صورت، کسب معنا می‌یابد (۱۵، ج: ۱۹، ص: ۵۴).^{۵۷}

شاهد سوم: در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی ۱۷ سوره‌ی مبارک انفال، نسبت تیراندازی به پیامبر را حمل بر «کسب» کرده و گفته است: «باید آن را بر این حمل کنیم که آن را کسباً انداخته است، نه خَلْقاً» (همان، ج: ۱۵، ص: ۴۶۶).^{۵۸}

شاهد چهارم: در تفسیر آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی مبارک حدید نیز می‌گوید: «اصحاب ما به این آیه احتجاج می‌کنند که فعل بنده خلق خداوند و کسب بنده است» (همان، ج: ۲۹، ص: ۴۷۳).^{۵۹} از آن‌جا که این قول را رد نکرده است، به نظر می‌رسد با آن مخالف نیست.

۳. ۱. ۲. فخر رازی و نقد نظریه‌ی کسب: فخر رازی با وجود آن‌که در برخی آثار خود، نظریه‌ی کسب را می‌پذیرد، در پاره‌ای دیگر از آثار خود، مثل *المحصل و مفاتیح الغیب*، آن را نظریه‌ای قدیمی (همان، ج: ۵، ص: ۳۳۸)^{۶۰} دانسته و از قول معتزله، دلیلی بر رد نظریه‌ی کسب آورده، ولی پاسخی نداده است؛ لذا به نظر می‌رسد آن را پذیرفته باشد. اجمال آن دلیل این است که بنده یا در ایجاد چیزی مستقل است و یا مستقل نیست؛ اگر مستقل باشد، قول معتزله تأیید می‌شود و اگر مستقل نباشد، لازم می‌آید بنده مضطر و مجبور باشد، که در این صورت، باز اشکالات جبر مطرح می‌شود (همان، ج: ۴، ص: ۶۹).^{۶۱}

۳. ۱. ۲. ۱. نقد و بررسی: می‌توان گفت که فخر رازی با پذیرش کسب، اولین گام فرار از جبر و جستن راهی میانه‌ی جبر و تفویض را برداشته است، کاری که خود ابوالحسن اشعری و سایر اشاعره نیز پس از ناتوانی در توجیه تکلیف و مسؤولیت انسان، انجام دادند. اما مخالفان اشاعره (متکلمان عدلیه) نه تنها این نظریه را نقد و ابطال کرده‌اند، بلکه برخی از محققان اشاعره نیز آن را کافی در حل مشکل جبر ندانسته‌اند. با وجود آن‌که فرقه‌هایی نیز بین نظریه‌ی کسب و نظریه‌ی جبر بیان شده است،^{۶۲} این فرقه‌ها را کافی ندانسته و گفته‌اند نظریه‌ی کسب تعبیر جدیدی از نظریه‌ی جبر است و از عهده‌ی توجیه مسأله‌ی تکلیف و مسؤولیت انسان و اصل عدل الهی بر نمی‌آید.

البته کسبی که فخر رازی بدان قائل شده است با کسب اشعری (که نقشی برای قدرت و اختیار انسان قائل نیست) ظاهراً متفاوت است و با توجه به معانی‌ای که فخر رازی در کتاب *مفاتیح الغیب* برای کسب آورده است (اگر هم نظریه‌ی کسب را پذیرفته باشد)، تفسیر اسفرائینی^{۶۳} را پذیرفته است. شاهد مدعا نیز این‌که در اثبات و تعریف کسب برای انسان، دقیقاً همان استدلال امام الحرمین و ابوالحسنین بصری را می‌آورد.^{۶۴}

این تفسیر از کسب (که در آن مجموع قدرت و داعی موجب فعل دانسته می‌شود) با دیگر نظرات وی برای جمع بین جبر و اختیار سازگار است. نحوه‌ی جمع بین خالقیت

خداوند و قدرت و اختیار انسان در این نظریه نیز به این صورت است که خداوند خالق است و بنده مکتسب؛ خالق بودن خداوند به این معناست که او اسباب مؤدی به پیدایش این فعل را وضع کرده است و کاسب بودن بنده به این معناست که آنچه در وقوع فعل او مؤثر است، قدرت و داعیه‌ای است که قائم به اوست (همان، ج: ۴، ص: ۶۹).

۳.۲. فخر رازی و نظریه‌ی امر بین الامرین

فخر رازی با وجود آن که خودش به روشنی لفظ «امر بین الامرین» را به کار نبرده، به نظر می‌رسد اصل نظریه‌ی امر بین الامرین را پذیرفته است، هرچند آن را به سلیقه‌ی خود تفسیر کرده است. شواهدی این ادعا را ثابت می‌کند:

شاهد اول: در کتاب *مناقب شافعی*، حدیث معروف امام علی(ع) درباره‌ی قضا و قدر - در آن، مردی شامی درباره‌ی قضا و قدر می‌پرسد و امام به او جواب می‌دهد نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی است بین این دو - (۲۳، ج: ۵، ص: ۵۷)^{۶۵} را نقل کرده و آن را در غایت جلالت و شرف دانسته، گفته است: خلاصه و چکیده‌ی کلام اندیشمندان و نتیجه‌ی تلاش‌ها و افکارشان چیزی نیست جز آن چه امیرالمؤمنین علی(ع) در این عبارات کوتاه آورده است (۲، صص: ۱۲۵ - ۱۲۷).^{۶۶}

شاهد دوم: در تفسیر کبیر، نیز قول به جبر محض و قدر محض را مذموم دانسته و عدل را (که به نوعی همان امر بین الامرین است) در این دانسته که عبد را فاعل بدانیم، منتها نه فاعل مستقل، بلکه فاعلی که به واسطه‌ی قدرت و داعیه‌ای که خدا در او می‌آفریند کار می‌کند (۱۵، ج: ۲۰، ص: ۲۶۰).^{۶۷} استاد محمدباقر سبزواری این سخن را نزدیک به سخن امامیه (یعنی امر بین الامرین) دانسته است (۵، ج: ۱، ص: سیزده، مقدمه محقق).

شاهد سوم: در تفسیر آیه‌ی شریف «ایاک نعبد و ایاک نستعین» نیز گفته است: «این آیه دلالت دارد بر نفی جبر و قدر و اثبات این که همه چیز به قضا و قدر الاهی است» (۱۵، ج: ۱، ص: ۱۵۶).^{۶۸} سپس در توضیح مطلب، گفته است: «قول «ایاک نعبد» بیانگر اختیار و نفی جبر است و قول «ایاک نستعین» بیانگر نفی تفویض» (همان، ص: ۲۳۲)؛ بنابراین هرکس بگوید فعل بنده فقط از اوست، گرفتار تفویض شده است و هرکس بگوید فعل بنده فقط از خداست و بنده کاره‌ای نیست، به وادی جبر قدم نهاده است و این دو طرف نامستقیم است؛ صراط مستقیم این است که بنده را فاعل بدانیم و در عین حال، اقرار کنیم که همه چیز به قضای الاهی است» (همان، ص: ۱۶۴).^{۶۹}

شاهد چهارم: در تفسیر استقامت نیز می‌گوید که استقامت در دین و توحید این است که انسان بر خط مستقیم، که حد فاصل میان جبر و اختیار است، باقی بماند (همان، ج: ۲۷، ص: ۵۶۰)^{۷۰} و حتی در جای دیگری می‌گوید ما بارها گفته‌ایم که صراط مستقیم و

راه میانه چیزی بین جبر و قدر است؛ خداوند نیز هر جا آیهای آمده که مجبره می‌توانند به آن استناد کنند، به دنبال آن، آیهای بیان کرده که قدریه می‌توانند به آن استناد کنند و برعکس (۱۵، ج: ۲۶، ص: ۳۰۳).^{۷۱}

البته تفسیری که فخر رازی از «امر بین الامرین» ارائه می‌کند با نظریه‌ی جبر مجامع و تفسیری که وی از کسب ارائه کرده است، تا حدی به یک معناست؛ زیرا وی در تفسیر امر بین الامرین گفته است: «چون فعل انسان موافق اراده‌ی اوست، پس جبر نیست؛ زیرا جبر این است که کاری برخلاف اراده انجام پذیرد و چون سلسله‌ی اراده‌ها (برای پرهیز از محذور تسلسل) در نهایت به خداوند منتهی می‌شود، پس تفویض نیست (۲، صص: ۱۲۶ - ۱۲۷).^{۷۲}

۳.۲.۱. نقد و بررسی: این تفسیر از «امر بین الامرین» از عهده‌ی توجیه یک طرف قضیه (که همان نفی تفویض باشد) برمی‌آید، چون سلسله‌ی اراده‌ها را به اراده‌ی خداوند منتهی می‌داند. اما از عهده‌ی توجیه طرف دیگر قضیه (که نفی جبر محض باشد) بر نمی‌آید، زیرا به‌رغم اذعان وی به موافق بودن فعل با اراده‌ی انسان، تعلق هر اراده و داعی به اراده و داعی قبلی را به نحوی از جنس و جوب و لزوم می‌داند و اگر این‌گونه باشد، لازمه‌ی آن این است که وقتی خداوند اراده و داعی انجام کاری را در ابتدا در انسان ایجاد کرد، اراده‌ها و دواعی بعدی نیز به ضرورت در وی ایجاد شود. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، با وجود قدرت و داعی یا اراده، وجود فعل نیز ضروری می‌گردد و دیگر از دست انسان کاری ساخته نیست و این چیزی جز جبر نیست. البته خود وی نیز در جای دیگری، پس از این‌که مشیت خداوند را مستلزم مشیت بنده و مشیت بنده را نیز مستلزم فعل می‌داند، بر این مبنا که مستلزم چیزی مستلزم آن چیز است، نتیجه می‌گیرد که مشیت الاهی مستلزم فعل بنده است و به صراحت اعلام می‌دارد که این همان جبر است (۱۵، ج: ۳۰، ص: ۷۶۲).^{۷۳}

۳.۳. نظر نهایی فخر رازی

فخر رازی با وجود آن‌که بر مختار بودن و فاعل حقیقی بودن انسان تصریح می‌کند و با وجود آن‌که قول به جبر محض و قدر محض را مذموم دانسته و صراط مستقیم را راهی میانه‌ی جبر و اختیار می‌داند، به نظر می‌رسد نظر نهایی او همان نظر غزالی است که می‌گوید: «انسان مضطرب در صورت مختار است» (۱۵، ج: ۲۱، ص: ۴۵۹)، زیرا در مواضع متعددی، از جمله در کتاب‌های *لوامع البینات*، *المباحث المشرقیه*، *ارشاد الطالبین الی المنهج القویم فی بیان مناقب الشافعی*، *المطالب العالیه* و در مجلدات متعددی از کتاب *مفاتیح الغیب*، بعد از بیان وقوع افعال انسان به قضا و قدر الاهی و نحوه‌ی آن، به روشنی

اعلام می‌دارد که انسان مضطرب در صورت مختار است (۸، ص: ۲۴۲؛ ۹، ج: ۲، ص: ۵۱۷؛ ۲، ص: ۱۲۲؛ ۱۳، ج: ۳، ص: ۶۰؛ همان، ج: ۹، صص: ۲۵ و ۴۳؛ ۱۵، ج: ۷، ص: ۱۰۹؛ همان، ج: ۱۵، ص: ۴۱۱؛ همان، ج: ۲۱، ص: ۴۵۹ و همان، ج: ۲۴، ص: ۵۴۲).

دو عامل سبب شد نگارنده این نظر را نظر نهایی فخر رازی بداند: اولاً فخر رازی در عین مذمت قول به جبر محض و اختیار محض و تلاش برای یافتن راهی میانه‌ی جبر و تفویض (که به همین سبب به نظریه‌ی کسب و امر بین الامرین گراییده است)، با تبیینی که از کسب و امر بین الامرین ارائه کرده است، به نظر می‌رسد نتوانسته است به خوبی بین اختیار انسان و قضا و قدر الهی جمع نماید و به همین روی، برای این‌که باز هم اختیار انسان را سلب نکرده باشد، او را مضطرب در صورت مختار می‌داند تا شاید به این طریق، بتواند بین اختیار انسان و عمومیت قضا و قدر الهی جمع نماید. ثانیاً وی هرکجا که تلاش کرده بین قدرت و اختیار انسان با قدرت الهی جمع نماید، بلافاصله بعد از آن، نتیجه می‌گیرد که انسان مضطرب در صورت مختار است؛ مثلاً در کتاب *مفاتیح الغیب*، پس از بیان این‌که سلسله قصدها و اراده‌ها و داعی‌ها و اختیارها باید به قصد و اختیاری برسد که خداوند ضرورتاً در بنده ایجاد می‌کند، می‌گوید که اگر آن قصد و داعی در انسان ایجاد شد، انسان چه بخواهد چه نخواهد، فعل بر آن مترتب می‌شود. اگر آن قصد و داعی ایجاد نشد، انسان چه بخواهد چه نخواهد، فعل حاصل نخواهد شد (۱۵، ج: ۲۱، ص: ۴۵۹).^{۷۴} آن‌گاه می‌گوید که وقتی مشیت و اراده‌ی یک چیز در انسان ایجاد شد، انسان چه بخواهد چه نخواهد، آن چیز را می‌خواهد و وقتی آن چیز را خواست، چه بخواهد چه نخواهد، آن را انجام می‌دهد. بنابراین نه مشیت یک چیز به اراده و خواست انسان است و نه حصول فعل بعد از مشیت (همان، ج: ۱۵، ص: ۴۱۱)؛^{۷۵} در نتیجه، انسان بیش از مضطرب در صورت مختار، چیز دیگری نیست (همان، ج: ۷، ص: ۱۰۹).^{۷۶}

علاوه بر این، فخر رازی از یک طرف، علوم و تصورات را مبادی افعال بندگان می‌داند و از طرف دیگر، همه‌ی علوم و تصورات را در نهایت ضروری می‌داند. نتیجه‌ی این دو مقدمه این است که همه‌ی افعال بندگان ضروری است. آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که انسان مضطرب در صورت مختار است (همان، ج: ۲۴، ص: ۵۴۲).^{۷۷}

در کتاب *المباحث المشرقیه*، نیز پس از اثبات نیازمندی افعال انسان به سبب، به دلیل بطلان تسلسل، سلسله‌ی اسباب را با واسطه یا بی‌واسطه به واجب الوجود منتهی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که افعال بندگان به قضا و قدر الهی است و انسان مضطرب در صورت مختار است و در دار هستی جز جبر وجود ندارد (۹، ج: ۲، ص: ۵۱۷).^{۷۸}

نحوه‌ی جمع بین اختیار و فاعلیت انسان با عمومیت قضا و قدر الاهی در این نظریه، به این صورت است که انسان فاعل و مختار است، چون قوام فعل به قدرت و اراده‌ی اوست و خداوند نیز فاعل است، چون قدرت و اراده را او در بنده ایجاد کرده است. تفصیل مطلب بدین قرار است:

فخر رازی در کتاب *معالم اصول الدین*، پس از نقل دلیل معتزله مبنی بر بدیهی بودن فاعلیت انسان نسبت به افعال ارادی خویش، برای این که مخالفت با ظاهر آیات قرآن و سایر کتب الاهی لازم نیاید، ضمن فاعل حقیقی دانستن انسان، همه‌ی افعال را به قضا و قدر الاهی نسبت می‌دهد و سعی دارد بین قول به اختیار انسان و قضا و قدر الاهی جمع کند، به این صورت که می‌گوید: «نظر ما این است که با وجود قدرت و داعی مخصوص، فعل واجب الحصول می‌شود و با عدم این دو یا عدم یکی از آن دو، فعل ممتنع الحصول می‌شود و بر این اساس، بنده در حقیقت فاعل است» (۱۴، ص: ۶۱).^{۷۹} چون قدرت و داعی قائم به اوست (۱۵، ج: ۴، ص: ۶۹)، اما در عین حال، فعل او به قضا و قدر الاهی است (۱۴، صص: ۶۱ و ۶۳).^{۸۰} چون آن چه در فعل مؤثر است مجموع قدرت و داعی است و قدرت و داعی را خداوند در او ایجاد می‌کند (همان، ص: ۶۱).^{۸۱} بنابراین همه‌ی افعال به این طریق به خداوند مستند می‌شود (۱۵، ج: ۲۹، ص: ۵۰۳).^{۸۲}

این وجه بهترین وجه از نظر فخر رازی در جمع بین اختیار انسان و قضا و قدر الاهی است، چون در غالب آثار خود، این وجه را با بیانات مختلف، بیان می‌کند و آن را قول مختار می‌داند (۱۴، ص: ۶۱).^{۸۳}

در کتاب *المطالب العالیه* نیز تلاش می‌کند تا فعل را به نوعی به انسان نسبت دهد. در تقسیم داعی، آن را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ یک قسم آن را حاصل به ایقاع بنده می‌داند و قسم دیگر را حاصل به تخلیق الاهی. دلیل او بر قسم اول این است که می‌گوید ما می‌توانیم دواعی و بواعت را در خودمان تغییر دهیم، اما برای این که مشکل تفویض لازم نیاید، سلسله‌ی این دواعی را به داعی‌ای ختم می‌کند که خداوند در ابتدا در انسان خلق می‌کند (۱۳، ج: ۳، ص: ۶۱ و ۱۵، ج: ۶، ص: ۵۳۰).^{۸۴} در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز می‌گوید: «اگر حکم و قضای اولی و ازلی حق تعالی نبود، امکان نداشت که بنده بتواند کاری کند یا چیزی بگوید» (۱۵، ج: ۱۵، ص: ۴۹۶).^{۸۵}

در کتاب *مناقب شافعی* نیز مشابه همین بیان را دارد، ولی به جای لفظ داعی، از لفظ مشیت و اراده استفاده می‌کند، به این صورت که می‌گوید: «صدور فعل از بنده موقوف به حصول مشیت آن فعل در قلب اوست، ولی حصول آن مشیت به مشیت دیگری از جانب بنده نیست، و گرنه تسلسل لازم می‌آید. بنابراین برای پرهیز از محذور تسلسل، باید آن

مشیت منتهی شود به مشییتی که به اراده‌ی خداوند حاصل می‌شود» (۲، صص: ۱۱۹ و ۱۲۲ و ۱۵، ج: ۸، ص: ۳۵۷).^{۸۶}

در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز همین مضمون را با عبارات متعددی بیان می‌کند و به جای مشیت، از واژه‌های اختیار، قصد و داعی استفاده می‌کند (همان، ج: ۳۱، ص: ۱۷۷).^{۸۷} آن‌گاه می‌گوید: «اگر تمام انسان‌ها جمع شوند تا از این برهان رهایی جویند نمی‌توانند، مگر این‌که یا ملتزم به ترجیح بلامرجح و انسداد باب اثبات صانع شوند، یا قول ما که می‌گوییم خداوند فعال مایشاء است را بپذیرند» (همان، ج: ۲، ص: ۴۴۶).^{۸۸}

وی هم‌چنین در همان کتاب، در پاسخ به گروهی از معتزله که با استناد به آیه‌ی شریف «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف/۲۹)، همه‌ی کارها را به اراده‌ی انسان نسبت می‌دادند، به آیه‌ی شریف «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله رب العالمین» (تکویر/۲۹) استناد می‌کند و می‌گوید: «درست است که تا انسان چیزی را نخواهد انجام نمی‌دهد، اما تا خدا نخواهد، انسان چیزی را نمی‌خواهد. بنابراین این دو آیه در کنار هم، دلیل قاطعی است بر این‌که همه‌چیز [حتی افعال ارادی انسان] به قضا و قدر و مشیت الاهی است» (۲، ص: ۱۱۹) (با اندکی تصرف)). در جای دیگری، در تفسیر آیه‌ی دوم می‌گوید: «تا خدا نخواهد که به شما مشیت و اراده دهد، شما چیزی را نمی‌خواهید». سپس می‌گوید: «از یک طرف، خداوند مشیت انسان را به مشیت خودش موقوف کرده است و از طرف دیگر، فعل انسان نیز موقوف به اراده‌ی انسان است و موقوف بر موقوف بر چیزی موقوف بر آن چیز است، پس فعل انسان موقوف به مشیت و اراده‌ی الاهی است» (۱۵، ج: ۳۱، ص: ۷۱).^{۸۹}

۳.۳.۱. نقد و بررسی: این دیدگاه نیز همانند نظریه‌ی کسب و امر بین الامرین و بلکه تعبیر دیگری از آن دو است و نمی‌تواند قدرت، اختیار، تکلیف و مسؤولیت انسان را توجیه کند. با وجود تلاش فراوانی که فخر رازی برای جمع بین فاعلیت انسان و قضا و قدر الاهی انجام داده است، نه‌تنها نتوانسته است بین قدرت و اختیار انسان و قضا و قدر الاهی جمع کند، بلکه مدعی شده که خداوند نیز به‌رغم آن‌که در آیات فراوانی، فاعل، صانع، خالق و محدث بودن انسان را بیان کرده است و در سایر آیات، بیان نموده است که خیر و شر همه از اوست، بیان نکرده است که چگونه می‌توان میان این دو قول جمع کرد، بلکه ایمان اجمالی به آن را واجب دانسته است و حتی گفته پیامبر نیز باید مردم را از خوض و غور در این مسایل منع کند، زیرا طبع اکثر مردم از این مسایل به دور است (۱۳، ج: ۸، ص: ۱۸).^{۹۰} بر همین اساس، هر دو گروه معتزله و اشاعره را از نسبت کفر تبرئه کرده و گفته هر دو گروه در صدد اثبات جلال و کبریائی خداوند بوده‌اند، جز این‌که یک گروه به عظمت خداوند نظر داشته و خدا را تنها موجد دانسته‌اند و گروه دیگر به حکمت خداوند نظر داشته و

خداوند را از انتساب قبایح منزّه دانسته‌اند، آن‌گاه، خود، شواهدی را در تأیید هر دو قول جبر و قدر آورده و با وجود تلاش برای اثبات عدم تعارض بین آیات قرآن، مدعی تعارض^{۹۱} دو نظریه و در نتیجه، صعوبت و غموض مسأله شده است: «...اثبات اله منجر به جبر می‌شود... و اثبات رسول منجر به قدر می‌شود... گویا این مسأله به حسب علوم بدیهی و علوم نظری و به حسب تعظیم خداوند از جهت قدرت و حکمت و از جهت توحید و تنزیه و دلایل نقلی در موضع تعارض واقع شده است» و شاید به دلیل همین غموض و پیچیدگی مسأله است که از اصطلاح متناقض‌نمای «مضطری در صورت مختار» استفاده کرده و بدون ارائه‌ی تبیین درستی از این عبارت، ضمن تصریح به صانع، فاعل و قادر بودن انسان و تأکید بر عمومیت قضا و قدر الهی، به ایمان اجمالی به آن اکتفا کرده، به خدا پناه برده و درخواست عاقبت به خیری می‌کند (۱۵، ج: ۲، صص: ۲۹۴ - ۲۹۵).^{۹۲}

۴. نتیجه

با توجه به شواهد و ادله‌ی فراوانی که اقامه شد، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً به‌رغم ادعان فخر رازی به فاعل حقیقی بودن انسان و اذعان به بداهت این مسأله، اختیاری که او برای انسان قائل است، یک اختیار حقیقی نیست؛ چون نهایتاً سر از جبر و اضطرار در می‌آورد و ثانیاً اگر این اختیار حقیقی هم باشد، فخر رازی با وجود تلاش فراوانی که انجام داده است، نتوانسته است میان این اختیار با قول به توحید افعالی و عمومیت قضا و قدر الهی جمع کند و با وجود انکار جبر محض و اختیار محض و قول به راهی میان آن دو، نتوانسته است تبیین درستی از این راه ارائه دهد و به‌رغم پذیرش نظریه‌ی کسب و امر بین الامرین، آن دو را به گونه‌ای تفسیر کرده که سر از جبر محض در آورده است؛ زیرا از یک طرف، حصول قصد و اراده و مشیت و داعی در قلوب بندگان و اعطای قدرت به آن‌ها را از جانب خداوند می‌داند، و از طرفی، وقوع فعل به دنبال قدرت و داعی را واجب و ضروری می‌داند؛ پس همان‌گونه که خود نیز تصریح کرده است، نه حصول اراده و داعی فعل به اراده‌ی بنده است و نه حصول فعل بعد از حصول اراده و داعی در قلب او به اراده‌ی اوست. ثالثاً فخر رازی نه تنها نتوانسته این دو نظریه را با هم جمع نماید، بلکه مدعی تعارض و در نتیجه، صعوبت و غموض مسأله شده و آن دو را جمع‌ناپذیر دانسته و راه چاره را در این دیده که دست از چاره‌جویی برداشته و پذیرفته شود که خداوند فعال‌مایشاء است و هر کاری که بخواهد انجام می‌دهد و مورد سؤال هم واقع نمی‌شود.

بنابراین نمی‌توان فخر رازی را یک جبر‌گرای محض دانست، اما لازمه‌ی بسیاری از سخنان و ادله‌ی وی چیزی جز جبر محض نیست و حتی می‌توان گفت در اندیشه وی،

غلبه با جبر است و او از این همه طول و تفصیل در مسأله‌ی جبر و اختیار، طرفی نبسته و هم‌چنان بر سر دو راهی تردید میان جبر و اختیار، انگشت حیرت به دندان گرفته و آخر الامر به خدا پناه برده است.

یادداشت‌ها

به منظور رعایت امانت و فراهم نمودن امکان داوری بهتر برای داوران و خوانندگان محترم، بخش‌هایی از عبارات فخر رازی که ضرورت داشت اصل آن در متن آورده شود، مضمون آن در متن و اصل آن در این قسمت آورده شده است.

۱. این چهار قول عبارت‌اند از:

(الف) قول ابوالحسن اشعری: قدرت صفتی است متعلق به مقدر، بدون این‌که قدرت در مقدر تأثیری داشته باشد، بلکه قدرت و مقدر هر دو به خلق الاهی حاصل می‌شوند، منتها آن‌چه به خلق الاهی حاصل می‌شود (که همان متعلق قدرت حادث است) کسب نامیده می‌شود.

(ب) قول ابوبکر باقلانی: اصل فعل به قدرت خداوند حاصل می‌شود، اما طاعت یا معصیت بودن فعل صفاتی است که به قدرت بنده واقع می‌شود و همین اندازه برای صحت امر و نهی کافی است.

(ج) قول ابو اسحاق اسفراینی: وقتی قدرت حادث و قدرت قدیم به مقدر واحدی تعلق بگیرد، مقدر به هر دو قدرت واقع می‌شود؛ گویا فعل بنده با کمک و اعانت الاهی واقع می‌شود و این همان کسب است.

(د) قول چهارم: عادت خداوند بر این قرار گرفته که هرگاه بنده عزم خود را بر طاعت جزم کند، طاعت را در او می‌آفریند و هرگاه عزم خود را بر معصیت جزم کند، معصیت را در او می‌آفریند و در این صورت، هرچند بنده موجد نیست، همانند موجد است و همین اندازه برای صحت امر و نهی و تکلیف کفایت می‌کند.

۲. «الأول: فهو إثبات الكسب للإنسان و هو عبارة عن كون أعضائه سليمه صالحه للفعل و الترك فما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع صدور الفعل و الترك عنه، فإذا انضاف إليه الداعي إلى الفعل أو الداعي إلى الترك وجب صدور ذلك الفعل أو الترك عنه... فهذا هو معنى الكسب»

۳. «و ذلك يوجب التوحيد المحض و هو كونه تعالى مبدئاً لجميع الكائنات و الممكنات».

۴. از نظر فخر رازی فعلی اختیاری است که در تصور فاعل آن، انجامش بهتر از ترکش باشد (۱۵، ج: ۱۵، ص: ۳۷۵ و همان، ج: ۱۳، ص: ۱۲۱). فلما كان صدور الفعل عن الحيوان موقوفاً على حكمه بكون ذلك الفعل خيراً من تركه، لا جرم سمي الفعل الحيوانى فعلاً اختيارياً. و مختار نیز کسی است که فعل به قصد و اراده‌ی او انجام پذیرد (همان، ج: ۳۱، ص: ۴۴) «المختار إنما يفعل بواسطة القصد».

۵. «و الحق عندنا أن العلم بحصول هذه التفرقة ضروري».

۶. «و نجد أيضاً تفرقة بديهيه بين الحركات الاختياريه و الحركات الاضطراريه».

۷. «إنّ الانسان انما يفعل بواسطة القصد و الاختيار».

۸. «الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد و الاختيار».
۹. «لا نزاع في كون العبد قادراً».
۱۰. «قررناه مراراً أن الإنسان قادر على الفعل و الترك».
۱۱. «و أيضاً يبيّن لهم كون العبد صانعاً فاعلاً، قادراً على الفعل و الترك و الخير و الشر، و يبلغ فيه»
۱۲. «استمسك الطير في الهواء فعل اختياري للطير».
۱۳. «بل الأفعال الظاهره من القول و الفعل يمكنه تركها و الإقدام عليها فهي أمور اختياريه».
۱۴. «الحركات الانسانية اختيارية فيكون محرکها مختاراً ... و هو الموصوف بجميع الأفعال الاختياريه و الحركات الإراديه» در کتاب *مفاتيح الغيب* نیز قریب به همین مضمون دارد (۱۵، ج: ۲۱، ص: ۴۰۱).
۱۵. «بل الإيمان المطلوب منهم الإيمان على سبيل التطوع و الاختيار».
۱۶. «إنما قلنا إن الإنسان يجب أن يكون عالماً لأنه فاعل مختار».
۱۷. «القول بأن العبد ليس له قدره و لا اختيار جبر محض، و القول بأن العبد مستقل بأفعاله قدر محض و هما مذمومان».
۱۸. «ان ما يحتاج في ذاته الى الشيء يحتاج في فاعليته الى ذلك الشيء».
۱۹. «فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعليته لا جرم و جب استنادها الى ذات الله تعالى و حينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله و قدره».
۲۰. «أنه لما كان قيوماً لكل الممكنات استندت كل الممكنات إليه إما بواسطة أو بغير واسطه، و على التقديرين كان القول بالقضاء و القدر حقاً».
۲۱. «و على هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقه».
۲۲. «إنه تعالى أرادته و لكنه ما أحبه».
۲۳. «أنه تعالى قد ينهى عن الشيء و يريده و قد يأمر بالشيء و لا يريده».
۲۴. «القول بأن العبد ليس له قدره و لا اختيار جبر محض، و القول بأن العبد مستقل بأفعاله قدر محض و هما مذمومان».
۲۵. «لأننا لا نقول ان العبد ليس بقادر بل نقول انه ليس خالقاً».
۲۶. «أن الجبر أن يحدث الشيء على خلاف الاراده و هاهنا فعل الانسان يحدث على وفق ارادته فلا يكون جبراً».
۲۷. «أمر بالنظر و الاستدلال في الدلائل حتى لا يتوهم أن الحق هو الجبر المحض».
۲۸. «و إلا لكان ذلك الزكاء حاصلًا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الإختيار».
۲۹. «فإن المراد من الاصبعين داعيه الفعل و داعيه الترك».
۳۰. «و هم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدره لها».
۳۱. «... فيكون فعل الله تعالى موجبا لفعل العبد و فاعل السبب فاعل المسبب فأفعال العباد مخلوقه لله تعالى و مراده له».
۳۲. «فعل العبد إنما تعين و تقدر بتخصيص الله تعالى».
۳۳. ملاصدرا قول به ارادهى جزافيه را مفصلاً نقد کرده است (۱۸، ج: ۲، ص: ۱۳۳-۱۳۵).

۳۴. «... لا محدث و لا خالق و لا موجد إلا الله تعالى...» وی در تفسیر بسیاری از آیات تصریح می‌کند که خالق اعمال بندگان خداوند است (همان، ج: ۲۶، صص: ۳۱۷ و ۳۸۷).
۳۵. «کل امر یصدر عن فلک او ملک او جنی او انسی، فخالق ذلک الأمر فی الحقیقه هو الله سبحانه لا غیر».
۳۶. «أن إضافة هذا الفعل إلى الشيطان مجاز».
۳۷. «حصول البغض و الحب فی القلب لیس باختیار الإنسان ... و إذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوماً لا محیص عنه ... لا خلاص من الاعتراف بالجبر».
۳۸. «أما الذی منه فهو خلق الداعیه الجازمه، و أما الذی من العبد فهو أن عند حصول مجموع القدره و الداعیه یصدر الأثر عنه، و هذا کلام دقیق لا بد من التأمل فیهِ».
۳۹. فخر رازی در یک‌جا این قول را به جمعی از محققین معتزله نسبت داده است (۵، ج: ۱، صص: ۱۲۱ - ۱۲۲)، اما در جای دیگر، آن را به ابوالحسن بصری نسبت داده است (همان، صص: ۲۱۶ و ۱۱، صص: ۲۸۰)؛ ولی به نظر می‌رسد منظور او در هر دو جا، همان ابوالحسن بصری باشد.
۴۰. فخر رازی در کتاب البراهین می‌گوید: «و این قول امام الحرمین است از اصحاب ما» (۵، ج: ۱، صص: ۲۱۷). در کتاب المحصل نیز این قول را ابتدا به امام الحرمین نسبت داده و آن‌گاه گفته این همان قول فلاسفه و ابوالحسن بصری معتزلی است (نک: ۱۱، صص: ۲۸۰).
۴۱. «فهذا القول هو المختار عندی».
۴۲. «المختار عندنا أن عند حصول القدره و الداعیه المخصوصه یجب الفعل».
۴۳. «و إذا ثبت هذا کان القول بالجبر لازماً».
۴۴. «و علی هذا التقدير یكون العبد فاعلاً علی سبیل الحقیقه».
۴۵. البته امکان نقد این دلیل هست، اما نگارنده در این‌جا در صدد نقد آن نیست.
۴۶. «فثبت أن افعال العباد متی وجدت أسبابها و جب وجودها ... (فثبت) بهذا ... انه لیس فی الوجود الا الجبر».
۴۷. «فوجوب الفعل لا یمنع کونه مقدوراً».
۴۸. «فعلیم ان کون الفعل واجبا بالتفسیر الذی ذکرنا لا ینافی کونه مقدوراً».
۴۹. «فذلک هو عین ما یسمونه بالجبر».
۵۰. «فذلک هو الجبر علی قولک».
۵۱. «و ذلک عین ما نسمیه بالجبر».
۵۲. «و أقول: العاقل یتعجب جدا من کیفیه تعلق هذه الآیات بالجبر و القدر».
۵۳. «لا منافاه و لا مناقضه بین شیء منها ألبته».
۵۴. «و الصراط المستقیم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله».
۵۵. «و هذا یقتضی أن یكون الاهتداء الحاصل بالاختیار واقعاً بتقدير الله تعالی و تخلیقه و تکوینه و ذلک هو المطلوب».
۵۶. «الحق حاله متوسطه بین الجبر و القدر، و هو الکسب».

۵۷. «و جوابه: أن مذهبنا أن مجموع القدره مع الداعي مستلزم للفعل و على هذا التقدير فالكسب حاصل للعبد». معتزله می‌گویند: کسب عبارت است از فعلِ مشتمل بر دفع ضرر یا جلب نفع (و با وجود قدرت معنا پیدا می‌کند) (۱۱، ص: ۲۸۰).
۵۸. «فوجب حملہ علی أنه رماہ کسباً و ما رماہ خلقاً».
۵۹. «احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد خلق لله تعالى و كسب للعبد».
۶۰. «فأما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطه بين الجبر و الخلق فهو مذکور فی الكتب القديمه فی الكلام».
۶۱. فخر رازی در کتاب *المحصل* نیز مشابه همین استدلال را آورده و به دنبال آن کسب را اسمی بدون مسما دانسته است (۱۰، ص: ۲۸۸). ولی عبارات کتاب مشوش است و دقیقاً معلوم نیست که عبارات‌ها از خود فخر است یا از قول معتزله نقل می‌کند، اما بر اساس قرائن موجود در متن و نیز قرائن موجود در دیگر کتاب‌های وی و کتاب‌های دیگر اشاعره، مثل شرح *مواقف*، به احتمال زیاد این عبارات از معتزله باشد.
۶۲. مثلاً گفته‌اند فرق کسب با جبر در این است که در نظریه‌ی جبر انسان نه قدرت و نه اراده و حتی نه فعلی دارد، اما در نظریه‌ی کسب انسان هم قدرت دارد هرچند مؤثر نیست و هم فعل دارد هرچند خالق آن خداوند است و هم اراده دارد که افعال او به آن مستند است و بنابراین مختار محسوب می‌شود و گفته‌اند همین اندازه که افعال او به اراده و اختیار او مستند است، برای مختار بودن او و اختیاری بودن افعالش کفایت می‌کند.
۶۳. ابواسحق اسفرینی معتقد است که مؤثر در افعال، مجموع قدرت خدا و قدرت بنده است (به تعریف کسب در همین مقاله مراجعه شود).
۶۴. البته در جای دیگری، این قول را به روشنی به امام‌الحرمین و ابوالحسین بصری نسبت می‌دهد (۱۵، ج: ۴، ص: ۶۹).
۶۵. «لما أبيت فأنه امر بين الامرین لا جبر و لا تفویض».
۶۶. «... فثبت أن زبده كلام العقلاء و حاصل افکارهم لیس الا ما أدرجه امیر المؤمنین علی (ع) فی هذه الالفاظ الموجزه».
۶۷. «ان القول بأن العبد لیس له قدره و لا اختیار جبر محض و القول بأن العبد مستقل بأفعاله قدر محض و هما مذمومان و العدل أن يقال ان العبد يفعل الفعل ولكن بواسطة قدره و داعیه یخلقهما الله فیه ...».
۶۸. «و قوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ يدل علی نفی الجبر و القدر و علی إثبات أن الكل بقضاء الله و قدره».
۶۹. «من قال فعل العبد كله منه فقد وقع فی القدر، و من قال لا فعل للعبد فقد وقع فی الجبر و هما طرفان معوجان، و الصراط المستقیم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله».
۷۰. «و أيضا يجب أن يبقى علی الخط المستقیم الفاصل بين الجبر و القدر».

٧١. «قد ذكرنا مرارا أن الصراط المستقيم هو بين الجبر و القدر و هو الطريقه الوسطى، و الله تعالى فى كل موضع ذكر ما يتمسك به المجبره ذكر عقبيه ما يتمسك به القدرية و بالعكس».
٧٢. «و اما قوله «فانه امر بين الامرين، لا جبر و لا تفويض» فتفسيره: هو أن الجبر أن يحدث الشيء على خلاف الاراده و هاهنا فعل الانسان يحدث على وفق ارادته فلا يكون جبراً ثم ان حدوث تلك الاراده فى قلب الانسان ليس من الانسان و الا لافتقر الى اراده أخرى و لزم التسلسل و هو محال بل من الله تعالى فاذا كان الامر كذلك ثبت أنه لا تفويض».
٧٣. «مشيئه الله تعالى مستلزمه لمشيئه العبد و مستلزمه المستلزم مستلزم، فإذا مشيئه الله مستلزمه لفعل العبد، و ذلك هو الجبر».
٧٤. «فالإنسان شاء أو لم يشأ إن لم تحصل فى قلبه تلك المشيئه الجازمه الخاليه عن المعارض لم يترتب الفعل، و إذا حصلت تلك المشيئه الجازمه شاء أو لم يشأ يجب ترتب الفعل عليه».
٧٥. «شئت أو لم تشأ فإنك تشاء ذلك الشيء، و إذا شئته فشئت أو لم تشأ فعلته، فلا مشيئتك بك و لا حصول فعلك بعد حصول مشيئتك بك».
٧٦. «فالإنسان مضطر فى صورته مختار، فهذا كلام قاهر قوى».
٧٧. «فثبت هذا أن العلوم بأسرها ضروريه، و ثبت أن مبادئ الأفعال هى العلوم فأفعال العباد بأسرها ضروريه، و الإنسان مضطر فى صورته مختار».
٧٨. «فاذا افعال العباد منتهيه فى سلسله الحاجه الى ذات واجب الوجود ... (فثبت) بهذا ان افعال العباد بقضاء الله تعالى و قدره و ان الانسان مضطر فى اختياره و انه ليس فى الوجود الا الجبر».
٧٩. «و على هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقه».
٨٠. «و مع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعه بقضاء الله تعالى و قدره» و قريب به همين مضمون (١٥، ج: ١٩، ص: ٨٦).
٨١. «وإذا قلنا بأن المؤثر فى الفعل مجموع القدره و الداعى مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى و قدره» و نزديك به همين معنا (١٥، ج: ١٤، ص: ٣٣٧ و همان، ج: ٢٩، ص: ٥٠٣).
٨٢. «فكانت الأفعال بأسرها مسنده إلى الله بهذا الطريق».
٨٣. «فهذا هو المختار» و نزديك به همين معنا (١٥، ج: ١٤، ص: ٣٣٧).
٨٤. «لأن الدواعى تستند لا محاله إلى داعيه يخلقها الله فى العبد دفعا للتسلسل».
٨٥. «فلو لا حكمه و قضاؤه أولاً لما أمكن للعبد أن يأتي بشيء من الأفعال و الأقوال».
٨٦. «فعلمنا أن حصول الإراده و الكراهات فى القلب ليس إلا بتخليق الله تعالى و تكوينه ابتداء».
٨٧. و قريب به همين مضمون (همان، ج: ٢، ص: ٤٤٤ و همان، ج: ٢٢، ص: ٣٢).
٨٨. اين جمله بيانگر اين است كه وى برهان خود را خيلى محكم مى داند.
٨٩. «فأفعال العباد فى طرفى ثبوتها و انتفائها، موقوفه على مشيئه الله و هذا هو قول أصحابنا».
٩٠. «و لم يبين أنه كيف يجمع بين هذين القولين بل أوجب الايمان بهما على سبيل الاجمال».

۹۱. فخر رازی ظاهر آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/۱۱) را با آیه وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ [الإنسان: ۳۰] در تعارض دانسته است (۱۵، ج: ۱۹، ص: ۲۰).

۹۲. «و أقول: هاهنا سر آخر، و هو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر، ... و إثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدر. بل هاهنا سر آخر هو فوق الكل، و هو أنا لما رجعنا إلى الفطره السليمه و العقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود و العدم بالنسبه إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، و هذا يقتضى الجبر، و نجد أيضاً تفرقه بديهيه بين الحركات الاختياريه و الحركات الاضطراريه و جزماً بديهياً بحسن المدح و قبح الذم و الأمر و النهي، و ذلك يقتضى مذهب المعتزله، فكأن / هذه المسأله وقعت فى حيز التعارض بحسب العلوم الضروريه، و بحسب العلوم النظرية، و بحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته و حكمته، و بحسب التوحيد و التنزيه و بحسب الدلائل السمعيه، فلهذه المآخذ التى شرحناها و الأسرار التى كشفنا عن حقائقها صعبت المسأله و غمضت و عظمت، فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق و أن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين».

منابع

۱. الرازی، فخرالدين محمد بن عمر، (۱۳۵۳ق.)، *الأربعين فى أصول الدين*، الاولى، حيدرآباد الهند: بی.نا.
۲. _____، (۱۴۰۶ق.)، *ارشاد الطالبين الى المنهج القويم فى بيان مناقب الشافعى*، تحقيق احمد حجازى السقا، الاولى، مصر: مكتبه الكليات الازهرية.
۳. _____، (۱۹۹۳م.)، *اساس التقديس فى علم الكلام*، مع مقدمه الدكتور محمد العريبي، الاولى، بيروت: دارالفكر اللبناني.
۴. _____، (۱۴۰۷ق.)، *اعتقادات فرق المسلمين*، تحقيق محمد معتصم بالله البغدادي، الاولى، بيروت: دار الكتاب العربى.
۵. _____، (۱۳۴۱)، *البراهين در علم كلام*، مقدمه و تصحيح نگارش محمد باقر سبزواری، تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
۶. _____ و دیگران، (۱۳۴۰)، *چهارده رساله*، ترجمه و تصحيح محمد باقر سبزواری، تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
۷. _____، (۱۹۸۶م.)، *لباب الإشارات*، مقدمه و تحقيق دکتر احمد حجازى السقا، چاپ اول، قاهره: مكتبه الكليات الازهرية .
۸. _____، (۱۳۶۴)، *لواعب البينات*، راجعه و قدم له و علق عليه طه عبدالرئوف سعد، تهران: بی.نا.
۹. _____، (۱۴۱۱ق.)، *المباحث المشرقيه*، الثانيه، قم: مكتبه بيدار.

١٠. _____، (١٩٨٤م.)، *محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين*، راجعه و قدم له و علق عليه طه عبدالرئوف سعد، الاولى، بيروت: دارالكتاب العربي.
١١. _____، (١٩٩٢م.)، *محصل افكار المتقدمين و المتأخرين*، تقديم و تعليق د. سمیح دغيم، الاولى، بيروت: دار الفكر اللبناني.
١٢. _____، (١٩٨٠م.)، *المسائل الخمسون*، تحقيق احمد حجازی السقا، القاهرة، الازهر: المكتب الثقافی للنشر و التوزيع.
١٣. _____، (١٩٨٧م.)، *المطالب العاليه*، تحقيق الدكتور أحمد حجازی السقا، بيروت: دار الكتاب العربي، الاولى.
١٤. _____، (١٩٩٢م.)، *معالم أصول الدين*، تقديم و تعليق الدكتور سمیح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني.
١٥. _____، (١٤٢٠ق.)، *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*، الثالثه، بيروت: دار احياء التراث العربي.
١٦. الزرکان، محمد صالح، (١٣٨٣ق.)، *فخرالدين الرازي و آرائه الكلاميه و الفلسفيه*، قاهره: دارالفكر العربي.
١٧. سبزواری، حاج ملا هادی، (١٣٨٠ق.)، *اسرارالحکم*، با مقدمه و حواشی حاج ميرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلاميه، بی جا.
١٨. صدرالمتألهين الشيرازي، محمد بن ابراهيم، (١٤١٩ق.)، *الحكمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه*، الخامسه، بيروت: دار احياء التراث العربي.
١٩. الصدوق، التوحيد، (بی تا)، تحقيق و تصحيح و تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، قم المقدسه: منشورات جماعه المدرسين في الحوزه العلميه.
٢٠. _____، (١٣٨٦ق.)، *علل الشرائع*، تحقيق و تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف: منشورات المكتبه الحيدريه.
٢١. الطبرسي، (١٣٨٦ق.)، *الاحتجاج*، تحقيق و تعليق و ملاحظات السيد محمد باقر الخرسان، النجف الأشرف: دار النعمان للطباعه و النشر.
٢٢. الكليني، محمد ابن يعقوب، (١٣٦٣)، *اصول كافي*، تحقيق، تصحيح و تعليق على أكبر الغفاري، الخامسه، طهران: دار الكتب الإسلاميه.
٢٣. المجلسي، محمدباقر، (١٤٠٣ق.)، *بحار الأنوار*، تحقيق يحيى العابدي، الثانيه المصححه، بيروت: مؤسسه الوفاء.