

نقش پیش فرض‌های کلامی فخررازی در تفسیر آیات جبر و اختیار

علی نصیری*

هادی شفیعی ناطق**

چکیده

پژوهش پیش‌روی به بررسی نقش مبانی کلامی فخررازی در تفسیر آیات جبر و اختیار پرداخته است. تفسیر به رأی یکی از نکات مهمی است که باید در تفسیر آیات قرآن از آنها برحذر بود. از جمله مصادیق آن دخالت دادن مبانی و دیدگاه‌های شخصی حاصل از استنباط‌های غیرمنقح مفسر است. این تحقیق نشان می‌دهد که دیدگاه جبرانگاری فخررازی در تفسیر آیات مشهور به جبر و اختیار تأثیر بسزایی داشته است و مبانی وی با بسیاری از آیات قرآن ناسازگار است. فخررازی گرچه دارای دیدگاه جبری است، اما می‌کوشد خود را منکر آن معرفی کند. ایشان با تکیه بر دیدگاه شخصی خود، از ظواهر برخی آیات به صراحت دست می‌کشد و دیدگاه جبری خود را در تفسیر آیات جبر و اختیار، بر قرآن تحمیل می‌نماید که این امر مصداق بارز تفسیر به رأی است.

واژگان کلیدی

آیات جبر و اختیار، تفسیر کلامی، فخررازی، تفسیر به رأی.

dr.alinasiri@gmail.com .

hshafiei02@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۹

*. استاد گروه معارف اسلامی دانشگاه علم و صنعت ایران.

**دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۲۶

طرح مسئله

مسئله جبر و اختیار از جمله مسائل پرچالش علم کلام است که دیدگاه‌ها و نگرش‌های متفاوتی در مورد آن در این علم ظهور نموده است. این مسئله در بخشی از آیات قرآن نیز مطرح شده است. دخالت ندادن پیش‌فرض‌های غیر منقح و منطبق با دیدگاه یک گرایش کلامی خاص در تفسیر از جمله اموری است که در متون دینی بر آن تأکید شده و از جمله مصادیق تفسیر به رأی شمرده شده است. در میان مفسران اهل سنت فخررازی به‌خاطر گستردگی احاطه او به علوم مختلف اسلامی و تدوین تفسیری گسترده، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با این حال او منطبق با دیدگاه اشاعره که قائل به جبراند، مبانی کلامی اشاعره را در تفسیر آیات ناظر به این مسئله دخالت داده است. نگارندگان در این مقاله پس از بررسی دو مفهوم جبر و اختیار، نخست اهم مبانی کلامی فخررازی در این زمینه را مورد واکاوی قرار داده و در مرحله دوم با برشمردن نمونه‌ای از تفسیر آیات، میزان دخالت مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی فخررازی در تفسیر این دست از آیات را به تصویر کشیده است.

مفهوم‌شناسی

واژه جبر در لغت به معانی مختلفی آمده است. در *مفردات*، به معنای اصلاح چیزی به نوعی از قهر و غلبه است؛ گاهی هم به معنای اصلاح بدون معنای غلبه است؛ چنان‌که راغب‌اصفهانی از امام علی علیه السلام نقل نموده است: «یا جابر کل کسیر؛ ای اصلاح‌کننده و پیوند دهنده هر چیز شکسته» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۳) کفعمی در متن دعای جوشن کبیر عبارت «یا جابر العظم الکسیر؛ ای پیونددهنده استخوان شکسته» را از طریق امام زین العابدین علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل نموده است (کفعمی، ۱۴۰۵: ۲۵۷)؛ ابن طاووس نیز این عبارت را ضمن دعایی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل نموده است (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۹۱)؛ به این دلیل است که بعضی ادعا کرده‌اند، معنای دیگر جبر «ضد شکستن» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۱۶) گاهی جبر به معنای قهر و غلبه بدون معنای اصلاح به‌کار برده شده است. (راغب‌اصفهانی، ۱۸۳: ۴۱۲)

معنای مشترک بین همه این معانی همان قهر و غلبه است، پیوند دادن شیء شکسته هم با غلبه و قدرت و تفوق حاصل می‌شود و اصلاح امور هم در اغلب اوقات با قهر و غلبه میسر است و تکبر بندگان هم نوعی اظهار بلندمرتبه‌گی و غلبه نسبت به دیگران است. در مورد خدای متعال نیز به معنای بلندمرتبه‌گی حقیقی و قهر و غلبه بر همه مخلوقات است و به نظر می‌رسد در معنای اصطلاحی جبر نیز از همین معنا (قهر و غلبه) بهره برده شده و حلقه ارتباط معنای کلامی با معنای لغوی نیز همین معناست.

شهرستانی در کتاب *الملل و النحل* جبر را نفی حقیقی فعل از بنده و نسبت دادن آن به خدای متعال دانسته و آن را به خالص و متوسط تقسیم نموده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۹۷) از نظر ایشان اگر کسی [نسبت افعال به انسان را مجازی بداند یا اینکه] برای قدرت انسان تأثیری در فعل قائل نشود، قائل به جبر شده است و اگر اصلاً برای انسان قدرتی قائل نشود، جبر خالص است؛ اما اگر انسان را دارای قدرت دانسته اما تأثیری برای آن قدرت در فعل قائل نباشد، جبر متوسط است و اگر تأثیری - اگرچه اندک و جزئی - برای قدرت انسان قائل شود، کسب نامیده می‌شود. (همان)

فخررازی جبر را قهر و اکراه معرفی نموده و براساس قول جبری‌ها که خدا را جبرکننده بندگان می‌دانند، توضیح می‌دهد که اجبار خدا نسبت به بندگان در گفتار و کردارشان بدین معنا است که آنان در این امور اختیاری ندارند و افعال آنان مانند افعال جمادات است، مانند اینکه می‌گوییم آسیاب می‌چرخد، یا ناودان جاری است. (رازی، ۱۹۸۶: ۹)

از نظر شیخ مفید جبر؛ یعنی اینکه خدا فعل طاعت و معصیت را در بنده ایجاد کند درحالی که بنده قدرت بر ضد آن را نداشته باشد (مفید، ۱۴۱۳: ۴۷) علامه مجلسی در ضمن تشریح مسئله امر بین‌الامرین، در مورد جبر توضیح می‌دهد که جبر وادار کردن به فعل و مضطر نمودن شخص با زور و غلبه است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰۰) راغب‌اصفهانی نیز به معنای متداول کلامی آن اشاره نموده است. از نظر او کسانی که ادعا کنند خدا بندگان را به معاصی واداشته است در عرف متکلمان *مُجْبِرِه* گفته می‌شود. (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۳)

در روایتی از امام رضا علیه السلام نقل شده است: «جبر همان ناخوشایندی است ...، جز این نیست که جبر، وادار کردن شخص به چیزی است که ناخوشایند اوست و او میلی به آن ندارد». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵ / ۵۴)

از امام صادق علیه السلام نقل شده که هر کس پندارد که خدا کارهای ما را انجام می‌دهد و سپس به‌خاطر آنها ما را عذاب می‌کند، قائل به جبر شده است. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۴۱۴)

امام هادی علیه السلام در نامه‌ای که به مردم اهواز نوشته است، جبر را این‌گونه تعریف نموده است:

و اما جبر، قول کسی است که گمان می‌کند خدای عزوجل بندگان را بر انجام گناهان مجبور نموده و آنها را به دلیل انجام آن، مجازات می‌نماید. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۴۵۱)

بنابراین با توجه به معنای لغوی جبر و آنچه که از امامان معصوم علیهم السلام در این زمینه نقل شده است، جبر به معنای وادار نمودن انسان بر انجام افعال از سوی خدا است، بدون اینکه انسان نقش و تمایلی در انجام فعل داشته باشد.

در برابر مفهوم جبر واژه «اختیار» قرار دارد. از نظر راغب‌اصفهانی، معنای اختیار عبارت است از: خواستن و طلب نمودن آنچه خیر است یا انسان آن را خیر می‌پندارد اگرچه در واقع خیر نباشد. یعنی خواستن خیر و طلب کردن آنچه را که خیر است و نیز انجام خیر؛ و درباره چیزی هم که انسان خیر می‌بیند و خیر می‌داند، گفته می‌شود هرچند درواقع خیر نباشد. استرآبادی متکلم شیعی، اختیار را به برگزیدن یکی از طرفین فعل یا ترک و تمایل به آن، معنا کرده است. از نظر وی، مرتبه اراده مؤخر از اختیار است و عبارت است از قصد نمودن به آنچه برگزیده شده است. (استرآبادی، ۱۳۸۴: ۲ / ۲۵۸)

از نظر فخررازی، معنای اختیار با مفهوم قدرت گره خورده است، بر این اساس در شرح واژه اختیار پس از ذکر معنای لغوی اختیار که عبارت است از طلب خیر، چگونگی حصول فعل از فاعل مختار را براساس قدرت، توضیح می‌دهد.

از نظر وی، از آنجاکه متعلق قدرت انسان، دو طرف فعل و ترک است و ترجیح یک طرف برطرف دیگر بدون مرجح محال است (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۰۲) علم به مشتمل بودن یکی از طرفین به مصلحت، مرجح آن طرف خواهد بود (دغیم، ۲۰۰۱: ۲۶)؛ به نظر می‌رسد که از نظر وی این فرایند همان اختیار انسان است.

از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، اختیار عبارت است از اینکه نسبت فعل و ترک در قیاس با قدرت مساوی باشد و در قیاس با وجود داعی و عدم آن، واجب یا ممتنع باشد. (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۶۵)

از نظر وی، اختیار عبارت است از اینکه فاعل دارای قدرتی باشد که نسبت فعل و ترک به آن، امکان بالقیاس و نسبت به داعی وجوب یا امتناع باشد.

در مفهوم کلامی اختیار دو عنصر قدرت وداعی وجود دارد که اولی مستلزم وصف امکان فعل و ترک و دومی مستلزم وجوب یا امتناع فعل است، که اولی ضامن باز بودن راه برای انسان در فعل و ترک و دومی ضامن عینیت یافتن و تحقق، یا عدم تحقق خارجی فعل است.

بنابراین با توجه به آنچه که از اندیشمندان مذکور نقل شد و با توجه به احادیثی که در باب جبر در سطور قبل گذشت، و با عنایت به اینکه اختیار دقیقاً در مقابل جبر قرار دارد، معنای اصطلاحی اختیار در مورد انسان این است که فعل و ترک برای انسان ممکن بوده و خدا انسان را وادار به کاری ننموده و در نتیجه انسان افعال خویش را انتخاب نموده است.

پیش‌فرض‌های کلامی فخررازی در زمینه جبر و اختیار

فخررازی از نظر کلامی در گروه اشاعره قرار دارد (رازی، ۱۴۱۳: ۴۹) وی همانند هم‌کیشان خود در

مسئله جبر و اختیار به نظریه کسب قائل است. او نظریه کسب را چیزی بین جبر و اختیار می‌داند و اذعان می‌کند که نه قول به جبر را قبول دارد و نه قول اهل تفویض را. (رازی، ۱۴۲۰: ۱ / ۷۴)

شیخ اشعری بنیانگذار مکتب اشعری قدرت انسان را قدرت حادثه می‌داند که فعل تحت آن قدرت حاصل می‌شود (شهرستانی، ۱۳۱۴: ۱ / ۱۰۹) وی فقط خدا را فاعل حقیقی فعل انسان می‌داند و از نظر وی، تحقق فعل به سبب قدرت ایجادشده از ناحیه خدا در انسان است. (اشعری، بی‌تا: ۷۳)

بنابراین از نظر شیخ اشعری:

۱. خداوند خالق قدرت انسان است.

۲. قدرت حادثه (خلق شده از سوی خدا) همراه با فعل حادث می‌شود و قبل از فعل تحقق ندارد.

۳. قدرت حادثه، تأثیری در فعل انسان ندارد.

فخررازی نیز این مبانی را پذیرفته است و بر عدم تأثیر این قدرت بر افعال انسان نیز تصریح دارد (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۲۶) اما چیزی که وی به آن اضافه نموده، این است که فعل انسان علاوه بر قدرت، به داعی نیز نیاز دارد که آن هم از ناحیه خدا و به خلق الهی ایجاد می‌شود. وی در کتاب *المطالب العالیة*، اولاً قدرت و داعی را مستلزم فعل می‌داند نه علت ایجادکننده فعل، ثانیاً آن قدرت و داعی را از ناحیه خدا می‌داند، بدون اینکه انسان نقشی در قدرت یا داعی داشته باشد. (رازی، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۲)

حال پس از روشن شدن اجمالی مطابقت مبانی فخررازی با مبانی شیخ اشعری، اهم پیش‌فرض‌های کلامی وی در زمینه جبر و اختیار را بر می‌شمریم که عبارتند از: ۱. انحصار علیت در خدا و نفی علیت بین پدیده‌ها؛ ۲. اختیار انسان موجب تخلف فعل از علم الهی؛ ۳. انکار حسن و قبح ذاتی و لوازم آن؛ ۴. توقف افعال انسان بر قدرت و داعی آفریده شده توسط خدا.

۱. انحصار علیت در خدا و نفی علیت بین پدیده‌ها

از نظر فخررازی، چون تنها مؤثر در جهان، فقط خدای متعال است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۴ / ۲۷۵)، پس هیچ ممکن‌الوجودی شأنیت تأثیرگذاری در موجود دیگر را ندارد و از آنجا که تأثیر از نظر وی؛ یعنی ایجاب وجود به ماهیت ممکن و خارج نمودن آن از تساوی نسبتش به وجود و عدم (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۶۰)، پس هیچ ممکن‌الوجودی نمی‌تواند نقش علیت داشته باشد.

از نظر فخررازی پدیده‌های جهان، برخی مقدم در حدوث بر دیگری است بدون اینکه تأثیری بر یکدیگر داشته باشند.

وی این رابطه را بین همه پدیده‌های جهان ساری و جاری دانسته، رابطه بین قدرت و فعل انسان

را نیز بر این اساس تبیین می‌نماید. (رازی، ۱۴۱۴: ۸۵)

بنابراین از نظر فخررازی هیچ موجود حادثی نمی‌تواند، مؤثر به معنای هستی‌بخشی و حتی علت اعدادی باشد؛ چراکه علیت اعدادی خودش نوعی تأثیر است، اگرچه این قسم علیت، از نوع هستی‌بخشی که به آن علیت حقیقی گفته می‌شود، نیست.

فخررازی آنجا که انسان را به عنوان محل حصول قدرت و داعی مطرح نموده و از سلامت اعضا به عنوان بخشی از استطاعت یاد می‌نماید، شاید بتوان برحسب ظاهر، نقش انسان در حد علّت اعدادی را از آن استخراج نمود (رازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۵۰۱)، اما اگر هم چنین باشد، چون سلامت اعضا نیز به اعتراف خود فخررازی مؤثر در فعل نیست، نمی‌تواند مصحح تأثیر اختیار انسان بر فعل باشد. این پیش‌فرض وی که مفاد آن نفی علیت در تعامل بین پدیده‌ها است، در مسئله جبر و اختیار، خودش را به این صورت نشان می‌دهد که هیچ موجودی غیر از خدا از جمله انسان نقشی تأثیرگذار در افعال خویش ندارد.

از نظر او فاعلیت خدا به صورت تولید نیست؛ به عبارت دیگر نمی‌شود فعل خدا به صورت فعل متولد باشد؛ فعل متولد در علم کلام فعلی است که فاعل آن را با سبب انجام می‌دهد؛ به عبارت دیگر، فعلی که به سبب فعل دیگر انجام می‌شود.

بنابراین، از نظر وی تمام ممکنات، مستقیماً به اراده او قدم به وادی هستی می‌نهند. بر این اساس فخررازی فعل متولد را انکار نموده، حتی در تفسیر آیه ۳ سوره توحید، کلمه «لَمْ یَلِدْ» را دال بر نفی فعل الهی به صورت فعل متولد می‌داند. (حلی، ۱۴۱۳: ۳۳۹)

۲. اختیار انسان موجب تخلف فعل از علم الهی

از منظر فخررازی علم پیشین الهی مستلزم تابعیت معلوم خارجی از علم است. وی در کتاب *الاربعین فی اصول الدین* علم به شیء را تابع وجود معلوم می‌داند (۱۹۸۶: ۱ / ۲۰۷)، چنان‌که در کتاب *المباحث المشرقیة* تصریح می‌کند که علم به شیء، تابع وجود خارجی شیء است و بر این اساس وجود خارجی شیء نمی‌تواند علت علم به شیء باشد؛ زیرا وجود تابعی، شأنیت تأثیرگذاری را ندارد، اما از منظر وی چه بسا که علم به ماهیت، علت وجود خارجی شیء بوده (رازی، ۱۴۱۱: ۴ / ۴۷۸) و آن شیء وجود پیدا می‌نماید، بنابراین، وجود خارجی شیء تابع علم به ماهیت شیء است.

از این نظر اخیر او استنباط می‌شود که تخلف وجود خارجی شیء از علم به ماهیت آن شیء، تخلف ناپذیر است، پس علم الهی به ماهیت شیء مستلزم تابعیت و عدم تخلف وجود خارجی شیء از

این علم است، بنابراین، صدور فعل از انسان به‌عنوان شیء خارجی و جوباً حاصل شده و اختیار انسان که با وجوب فعل در تنافی است، محال می‌گردد و این، همان پیش‌فرضی است که در صدر این بحث مطرح شد.

این پیش‌فرض بین فخررازی و معتزله مشترک است. اعتقاد فخررازی این است که اگر اراده خدا به چیزی تعلق گرفت، تعلق اراده‌ای دیگر بر آن محال است، حاصل بیان وی در کتاب *الاربعین فی اصول الدین* این است که اگر فرض کنیم خدا اراده کند جسمی ساکن باشد و انسان اراده کند که آن جسم حرکت داشته باشد، سه صورت خواهد داشت: یکم اینکه هر دو مراد حاصل شوند؛ صورت دوم اینکه هیچ کدام حاصل نشوند و صورت سوم اینکه یکی از این دو حاصل شود.

صورت یکم محال است چون مستلزم اجتماع نقیضین است. صورت دوم هم مستلزم نقص و ناتوانی خدا است. صورت سوم نیز در صورتی که مقصود انسان حاصل شده و مقصود خدا حاصل نشود مستلزم ناتوانی خدا است، بنابراین از نظر وی تعلق دو اراده بر یک فعل محال است، در نتیجه، فعل فقط به اراده خدا حاصل می‌شود و انسان در آن دخالتی ندارد. (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۲۶)

معتزله نیز همین پیش‌فرض را پذیرفته‌اند، فقط در نتیجه‌ای که بر آن مترتب می‌سازند با اشاعره و فخررازی اختلاف نظر پیدا می‌کنند. معتزله با این پیش‌فرض که تعلق دو اراده به یک فعل محال است، نتیجه می‌گیرند که فعل انسان به اراده انسان انجام می‌گیرد و اراده الهی در آن دخالتی ندارد. قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب *المعنی فی ابواب التوحید و العدل* تصریح می‌کند که تعلق دو قدرت به مقدور واحد محال است و اگر فعل به قدرت خدا واقع شود، به قدرت بنده نیازی ندارد، پس فعل به قدرت بنده حاصل می‌شود، در غیر این صورت تالی فاسدهای زیادی در امور دین به دنبال خواهد داشت. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۸ / ۱۷۷)

وی در کتاب *شرح الاصول الخمسة* قول به مخلوق بودن افعال انسان را مستلزم انتساب صفاتی از افعال بندگان همچون ظلم و جور، به خدا می‌داند. (همو، ۱۴۲۲: ۲۳۱)

۳. انکار حسن و قبح ذاتی و لوازم آن

این پیش‌فرض؛ یعنی ثبوت حسن و قبح به شرع، در اعتقاد به جبر و حمل آیات توحید بر فاعلیت بدون منازع خدا و عدم دخالت انسان در افعال، تأثیر بسزایی داشته است؛ زیرا این پیش‌فرض راه فراری را برای قائلان به جبر بازنموده تا از تمام تالی فاسدهایی که بر جبر مترتب است، گریخته و مسئله را خاتمه دهند.

اشاعره منکر حسن و قبح عقلی و ذاتی‌اند و آن را قرارداد خدای متعال می‌دانند. فخررازی به تبع جمهور اشاعره حسن و قبح را تابع شرع دانسته، منکر حسن و قبح ذاتی است؛ دلیل وی این است که اگر حسن و قبح افعال به ذات افعال مربوط باشد، مستلزم این است که قتل ذاتاً ناپسند باشد، بنابر این، قصاص نیز باید ناپسند باشد و اگر منفعت ذاتاً نیکو باشد، زنا و لواط و مانند آن نیز باید نیکو باشد (رازی، ۱۴۰۷: ۳ / ۳۳۸) دلیل دیگر او بر نفی حسن و قبح ذاتی این است که اگر قبح فعل به ذات فعل مربوط باشد، مستلزم این است که «ظلم» و ستم نمودن به یک شخص که ذات این ظلم ضرر رساندن بدون استحقاق آن شخص بوده و امری عدمی است، زیر بنای «قبح» که یک امر وجودی است، واقع شود. (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۳۸)

وی براساس چنین پیش‌فرضی خدا را میرا از اغراض در افعال می‌داند (رازی، ۱۳۸۳: ۵۱) چنان‌که گروه کثیری از اهل سنت افعال الهی را معلل به اغراض نمی‌دانند (شافعی، ۱۴۲۵: ۱۸۴) دلیل فخررازی بر هدفمند نبودن افعال الهی این است که غرض و هدف فعل خدا از دو حال خارج نیست، این هدف و غرض، یا ازلی و قدیم است یا حادث است؛ در صورت اول، مستلزم ازلی بودن افعال است که محال است و در صورت دوم مستلزم حدوث غرض دیگری برای این غرض است و برای آن نیز غرض دیگری و همین‌طور تا بی‌نهایت، به تسلسل می‌انجامد و آن نیز باطل است، پس افعال الهی مبرا از اغراض و اهداف‌اند. (رازی، ۱۳۸۳: ۶۸)

از نظر وی حسن تکلیف مبتنی بر علت یا رعایت مصلحتی خاص نیست، بلکه مبتنی بر آن است که خدا هر چه بخواهد انجام داده و آنچه را بخواهد به آن حکم می‌کند. (همو، ۱۴۲۰: ۹ / ۴۰۲)

۴. مبتنی بودن افعال انسان بر قدرت و داعی

فخررازی از آنجایی که اعتبار پاداش و جزا و وعد و وعید و عبت نبودن بعثت و هدایت الهی را موقوف بر اختیار انسان می‌بینید، در خصوص امور مذکور، خود را ناچار به پذیرش اختیار می‌بیند، از طرف دیگر اختیار بدون اراده و داعی، معنا ندارد، وی قائل به داعی و قدرت می‌شود. (همو، ۱۴۱۴: ۲۳۸ - ۲۳۷)

وی این قدرت و داعی را بی‌ارتباط با انسان می‌انگارد. منظور ما از ارتباط، ارتباط وجودی است، به این معنا که وی قدرت و داعی را از آثار وجود انسان نمی‌داند و صرفاً برای تصحیح اعتبار اموری همچون جزا و پاداش و فایده بعثت و ...، از قدرت و داعی دم می‌زند.

از نظر وی با حصول قدرت و داعی، فعل وجوب پیدا می‌کند و بر این اساس فاعلیت حقیقی

انسان نسبت به فعل ثابت می‌گردد (همو، ۲۰۰۴: ۸۳ و ۸۵)

فخررازی انسان را از ناحیه خدا مکلف می‌داند؛ زیرا این امر از ابتدایی‌ترین اصول انسان‌شناسی دینی است و از طرف دیگر مکلف بودن و ترتب ثواب و عقاب را مبتنی بر مختار بودن انسان می‌داند و از آنجایی که اختیار بدون عامل اجرایی؛ یعنی قدرت تحقق عملی نمی‌یابد، او را قادر نیز می‌داند و بر این اساس تصریح می‌کند که انسان موجودی قادر و مختار است (رازی، ۱۴۱۴: ۲۳۸) وی در طول مباحث کلامی یا تفسیری‌اش نه بر قادر بودن انسان پایبند است و نه بر مختار بودنش.

فخررازی قدرت را اولاً، از آثار وجودی انسان نمی‌داند و خلقتی جدا و منفصل از خلقت وجود انسان برای آن قائل است، به این معنا که قدرت انسان مخلوق مستقیم خداست و ارتباط سبب و مسببی با انسان ندارد (همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۲۵۸) ثانیاً هیچ تأثیری برای این قدرت در فعل انسان قائل نیست (همو، ۱۴۲۰: ۹ / ۳۹۶)، تا آنجا که عبدالملک جوینی از هم‌مذهبان فخررازی نیز بر وی خورده گرفته که اثبات قدرتی که هیچ‌گونه تأثیری در فعل ندارد، مانند نفی قدرت است و اثبات تأثیر آن به صورت نامعقول مانند نفی تأثیر است. (آمدی، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۸۴)

ثالثاً، قدرت را عرض می‌داند که همراه با فعل حاصل شده و به سرعت زایل می‌شود، بر این اساس، انسان قبل از فعل فاقد قدرت است. (رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۱۷۶)

رابعاً، این قدرت به خلق و ایجاد الهی حاصل می‌شود. (همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۲)

وی با تعریف داعی به «علم به ترجیح یکی از طرفین فعل یا ترک» که از مبادی علمی فعل محسوب می‌شود (همو، ۱۴۲۰: ۲۴ / ۵۴۱)، آن را حاصل خلق الهی در انسان می‌داند و بدین ترتیب چیزی برای انسان باقی نمی‌ماند تا مصحح استناد فعل به او باشد.

نقش پیش‌فرض‌های کلامی فخررازی در تفسیر آیات جبر و اختیار

برای آن که روشن شود چگونه پیش‌فرض‌های کلامی فخررازی در تفسیر این دست از آیات تأثیر گذاشته، در ادامه‌ای نوشتار سه نمونه از تفسیر آیات جبر و اختیار براساس تفسیر او مورد بررسی قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که مبنای این نوشتار در نقد آراء تفسیری وی این است که، تفسیری که با دسته‌ای از آیات تعارض داشته و مبنای آن صرفاً آراء کلامی یا فلسفی مفسر باشد، مصداق تفسیر به رأی بوده و از درجه اعتبار ساقط است.

فخررازی و تفسیر آیاتی چند از آیات جبر و اختیار

۱. سوره بقره، آیه ۲۶

... يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا.

فخررازی، ذیل آیه شریفه ابتدا معنای لغوی اضلال را توضیح داده، سپس به شرح معنای اضلال الهی می‌پردازد. از نظر وی گمراه نمودن خدا به معنای فراخواندن به ترک دین است. سپس با دلایل متعدد قرآنی که در آن، خدا این عمل را به فرعون و ابلیس نسبت داده است، در محال بودن چنین معنایی در مورد خدا، ادعای اجماع می‌نماید. از نظر وی باید اضلال الهی از ظاهر خود برگردانده، به معنایی مناسب با مقام شامخ الهی تأویل گردد. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴ / ۵۴۱)

فخررازی در ابتدا تأویل جبری‌ها را - که خود نیز از آن جمله است - مطرح می‌نماید. بر این اساس اضلال خدا را این‌گونه تفسیر می‌کند که خداوند گمراهی و ضلالت را در انسان‌ها می‌آفریند. سپس وی بیش از ده نقد قابل تحسین، از قول معتزله بر این تأویل نقل می‌نماید. (همان: ۲ / ۳۶۶)

برخی از این نقدها از این قرار است:

الف) در لغت به کسی که دیگری را با قسر و اجبار از راهی بازدارد، مُضِلُّ و گمراه‌کننده گفته نمی‌شود، به علاوه اینکه در قرآن کریم فرعون (طه / ۷۹) و شیطان (قصص / ۱۵) گمراه‌کننده معرفی شده‌اند، درحالی که هیچ یک خالق گمراهی نبوده‌اند.

ب) خلق گمراهی که همان خلق داعی حرکت و فعل باطل در انسان است و دعوت او به ایمان، از سوی خدا، تکلیف به دو چیز متضاد است و این کار، پستی و ستم بوده، خدای سبحان منزله از آن دو است.

ج) اگر خدای متعال خالق گمراهی در انسان بوده و او را از ایمان بازدارد، بعثت پیامبران لغو خواهد بود (رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۳۶۵)

فخررازی، پس از نقل نقدهای معتزله، از قول جبری‌ها آن نقدها را وارد دانسته و تحسین می‌نماید. با وجود اینکه وی این ایرادها را ایرادهای قوی و قابل تحسین می‌داند، اما چهار مانع برای پذیرش این نقدها و رها کردن قول به جبر، مطرح می‌کند:

الف) مسئله توقف فعل بر داعی و لزوم منتهی شدن آن به خدا؛

ب) مسئله علم الهی و ناسازگاری آن با اختیاری بودن افعال انسان؛

ج) مسئله خالق بودن فعل که مستلزم تعلق اراده به فعل است؛ گاهی انسان علم را اراده می‌کند،

اما آنچه برای او حاصل می‌شود، جهل است؛

د) مسئله مبادی علمی افعال انسان که از تصدیقاتی تشکیل می‌شوند که مرکب از تصورات غیر کسبی است و امور غیر کسبی؛ یعنی امور خدادادی و از طرف دیگر وی داعی را از سنخ مبادی علمی انسان می‌داند؛ در نتیجه فعل انسان با وجود داعی و قدرت، وجوب می‌یابد، پس جبری است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۳۶۵)

توضیح آنکه: از نظر فخررازی اولاً، گمراهی و ایمان بدون داعی حاصل نمی‌شود و داعی نیز به خلق الهی حاصل می‌شود و این با اختیار انسان سازگاری ندارد (اشاره به پیش‌فرض ۴) ثانیاً، اگر در علم ازلی الهی ضلالت و گمراهی گمراهان منعکس است، اختیار انسان که مقتضی امکان فعلیت هدایت آنان است، موجب جهل الهی و تخلف معلوم از علم اوست؛ پس اختیار انسان در تعارض با علم تخلف‌ناپذیر الهی است (اشاره به پیش‌فرض ۲) ثالثاً، اگر انسان خالق افعال خویش باشد، بایستی همواره فعل او مطابق اراده او بوده، عملش از اراده او تخلف ننماید، حال آنکه انسان گمراه عملش از اراده او تخلف نموده و با آن مطابقت ندارد. انسان گمراه، اراده گمراهی نکرده اما آنچه برای او حاصل می‌شود گمراهی است؛ پس انسان خالق افعال خویش نیست و خدا تنها خالق و علت جهان است (اشاره به پیش‌فرض ۱) رابعاً، اراده و خواست انسان که به هدایت و گمراهی؛ یعنی طاعت و معصیت، تعلق می‌گیرد، طبق مبنای فخررازی همان علم او به ترجیح طرف راجح است و این علم همان داعی فعل است که به خلق الهی ایجاد شده (اشاره به پیش‌فرض ۴) با حصول آن، فعل وجوب پیدا می‌کند؛ پس فاعلیتی برای انسان نسبت به فعلش باقی نمی‌ماند، در نتیجه انسان فاعلی جبری است.

نقد: قبل از آغاز نقد لازم به ذکر است که این نوشتار درصدد نقد تفصیلی مبانی کلامی فخررازی نیست؛ بلکه این نوشتار درصدد نقد تحمیل مبانی کلامی غیر مستند به قرآن، بر قرآن از سوی فخررازی است.

چنان که ملاحظه می‌شود، فخررازی در تفسیر این آیه شریفه، بر مبانی و پیش‌فرض‌های خود تکیه نموده، برخلاف اشکال‌های وارد بر دیدگاهی جبری وی به اضافه ظهور آیات در اختیار انسان، بر آن پیش‌فرض‌ها (پیش‌فرض‌های ۱، ۲ و ۴) اصرار ورزیده و از پذیرش نقدها عذرخواهی می‌کند. او مبانی خویش را به قرآن مستند نمی‌نماید بلکه با تأکید بر مبانی خویش از ظهور آیه دست می‌کشد. لازم به ذکر است که پیش‌فرض ۳ (انکار حسن و قبح عقلی) در همه این تفاسیر که نتیجه‌اش جبری بودن افعال انسان است، مستتر و پنهان می‌باشد که در پایان به آن اشاره خواهد شد.

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه توضیح می‌دهد که این اضلال، اضلال ابتدایی نیست، بلکه مجازات بدکاران است و به همین دلیل اضلال را به بعد از فسق موکول کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱ / ۹۱)

ایشان در جای دیگر از تفسیر *المیزان*، تصریح می‌کند این اضلال و گمراه نمودن به خدا منسوب است؛ زیرا این گمراه نمودن، مجازات بدکاران است (همان: ۱۲ / ۲۴۴) و شاهد بر این مدعا آیات زیادی است که در آن اضلال الهی را شامل ستمکاران دانسته مانند: آیه ۲۷ سوره ابراهیم: «وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ»^۱ و یا اضلال الهی را پس از شرح ستمکاری ستمکاران در مقام سرزنش و اعلام سرانجام ستمگری آنان آورده است، مانند آیه ۵ سوره جمعه: «... بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»^۲ پس نسبت دادن آن به خدا هیچ مشکلی ندارد؛ بلکه اگر منظور گمراه نمودن ابتدایی باشد، از ساحت قدس ربوبی به دور است.

علامه طباطبایی در کتاب *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن* مفاد این آیه شریفه مورد بحث (۲۶، بقره) را نظیر آیه ۱۹ سوره رعد^۳ می‌داند که در آن به جای ضلالت از تعبیر «عمی» به معنای نابینا که منظور گمراه است، استفاده شده است و از نظر وی نیز این کوری غیر از کوری چشم و کوردلی ذاتی است، بلکه منظور آن کوردلی است که به دنبال اعمال زشت و ناپسند انسان حاصل می‌گردد (همان: ۱۴۰۷: ۱ / ۹۰) سید قطب نیز در *فی ظلال القرآن* ذیل آیه شریفه تصریح می‌کند که این اضلال الهی مجازات کسانی است که از قبل قلب‌های آنان دچار قساوت شده است. (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱ / ۵۱)

پس با توجه به آیات ۲۷ ابراهیم و ۵ جمعه معلوم می‌شود که اضلال الهی نتیجه ستمکاری انسان است که از سوی خدا برای او حاصل می‌شود، درحالی که فخررازی این اضلال الهی را بدون در نظر گرفتن آیات دیگر قرآن و صرفاً براساس مبنای کلامی خویش تفسیر می‌نماید.

۲. سوره یونس، آیه ۹۹

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.

براساس تبیین فخررازی از فراز نخست آیه شریفه: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا»، از اینکه خواست خدا به ایمان آوردن همه انسان‌های روی زمین منتفی است و ایمان در همه مردم حاصل نمی‌شود، معلوم می‌شود که خدا از همه آنان ایمان را نخواست است. سپس، نظر ابوعلی

۱. و خدا ستمکاران را در گمراهی وا می‌نهد.

۲. بد است مثال گروهی که آیات خدا را دروغ انگاشتند و خدا گروه ستمکاران را راهنمایی نمی‌کند.

۳. أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ و آیا کسی که می‌داند آنچه از طرف پروردگارت بر تو فرود آمده حق است، همانند کسی است که او نابیناست؟! تنها خردمندان متذکر می‌شوند.

جبائی معتزلی را نقل نموده، به نقد آن می‌پردازد.

براساس نظر جبائی ایمانی که حصول آن از جمیع انسان‌ها براساس مشیت الهی منتفی است، ایمان قهری و جبری است؛ یعنی خدا هیچ کس را جبراً به ایمان وانمی‌دارد که اگر چنین ایمانی مورد نظر خدای متعال بود، به خواست الهی تحقق پیدا می‌نمود. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۷ / ۳۰۴)

فخررازی در مقابل کلام جبائی، با چند تقسیم‌ثنائی عقلی که از شیوه‌های اوست، تفسیر جبائی را رد می‌کند. حاصل استدلال وی این است که اگر کافر فقط قادر بر کفر باشد، به دلیل اینکه این قدرت از ناحیه خداست (اشاره به پیش‌فرض ۱)، جبر لازم می‌آید؛ اگر کافر قادر بر کفر، بر ایمان نیز قادر باشد، مرجح کفر بر ایمان یا انسان است یا خدا. خود انسان نمی‌تواند باشد؛ زیرا مستلزم تسلسل است؛ و اگر این مرجح از ناحیه خدا باشد، می‌توان گفت مجموع این مرجح - داعی - و قدرت موجب کفر شده‌اند و چون هردو از ناحیه خداست، فعل از ناحیه خدا بوده، نسبت به انسان الزامی و جبری است. (رازی، ۱۴۲۰: ۶ / ۵۳۰)

نقد: چنان‌که ملاحظه می‌شود، فخررازی در تفسیر این آیه به مبادی و مبانی کلامی خود تکیه کرده و بر خلق قدرت و داعی از ناحیه خدا در انسان تأکید می‌ورزد. پیش‌فرض‌های کلامی وی جهت‌دهنده مسیر تفسیر وی از آیات مذکور می‌باشد. این در حالی است که این مبانی از آیات قرآن به دست نیامده و مستند به آن نیست.

از منظر علامه طباطبایی، این آیه شریفه بیانگر آن است که مشیت الهی بر این تعلق نگرفته که همه انسان‌های روی زمین از روی جبر و اکراه، ایمان بیاورند و پیامبر نیز نمی‌تواند آنها را با اکراه وادار به ایمان نماید، بلکه مشیت و خواست الهی این است که انسان‌ها از روی میل و اختیار خود ایمان بیاورند؛ زیرا ایمان اکراهی، سودی برای آنها ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۰ / ۱۲۶)

وی فراز دوم آیه «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» را که در آن خداوند با استفهام انکاری بر اجبار مردم بر ایمان و عدم توانایی بر اجبار دیگران به ایمان و بی‌فایده بودن این چنین ایمان اجباری را بیان می‌دارد، دلیل و شاهد بر این معنا می‌داند (همان) و این، تأکیدی است بر دخالت و تأثیر اراده انسان در افعال که از مفاد این فراز از آیه (فراز دوم) به دست می‌آید.

پس چنان‌که ملاحظه می‌شود، تأثیر اراده انسان در افعال در تفسیر علامه مستند به قرآن بوده و از کلام وحی به دست می‌آید.

طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان آیه شریفه را بر قادر بودن خدا بر اجبار مردم در ایمان، حمل

می‌نماید. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۵ / ۲۰۶)

این معنا آن قدر واضح است که مفسر سنی سیدقطب آیه شریفه را چنین معنا می‌کند که اگر خدا می‌خواست همه مردم را به ایمان مجبور می‌نمود تا دیگر برای آنها اختیار و اراده‌ای باقی نماند، ولی چنین نخواست است (سید قطب، ۱۴۲۵: ۳ / ۱۸۲۱)

۳. سوره انفال، آیه ۴۲

إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِنَا

فخررازی در تفسیر این آیه شریفه، دو عبارت «وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» و «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا» را ظاهر در معلل بودن افعال خدا به اغراض و مصالح می‌داند؛ زیرا اولاً، حرف «لام» در «لِيَقْضِيَ اللَّهُ» و «لِيَهْلِكَ» از نظر ادبیات عربی، نشانگر غرض و هدف است و ظاهر آیه بیانگر هدفمندی افعال و احکام الهی به هدف‌ها و مصالح است. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۴۸۷)

این آیه در مورد جنگ بدر است که در آن با وجود اینکه شرایط به ضرر یاران پیامبر بود اما قضای الهی طوری انجام می‌شود که با پیروزی قطعی جبهه پیامبر اسلام ﷺ علیه کفر، راه حق و هدایت روشن گشته و حقانیت پیامبر آشکار گردد و هرکس که هدایت یا گمراه می‌شود، پس از آشکار شدن حق و اتمام حجت می‌باشد. پس روشن می‌شود که فعل خدا و قضای او دارای مصلحت است. بر این اساس اعتقاد فخررازی در مورد حسن و قبح عقلی و ذاتی که در پیش‌فرض‌های وی گذشت خدشه‌دار می‌شود. در واقع فخررازی در تفسیر این آیه از یکی از پیش‌فرض‌های خود (اشاره به پیش‌فرض ۳) برمی‌گردد، در نتیجه کل جریان جبرگرایی زیر سؤال می‌رود. اما فخررازی با وجود اعتراف خود به مخالفت صریح آیه شریفه با مبنای سوم او که در دلالت حرف «لام» در دو مورد آشکار گشت، به بهانه دلایل عقلی (به‌خصوص پیش‌فرض ۳) از ظهور آیه در معنای مذکور دست کشیده و بر عدم ترتب مصالح و اغراض تأکید می‌ورزد. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۴۸۷)

فخررازی در ادامه، ذیل این قسمت از آیه: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِنَا» آن را نشانگر این می‌داند که خدا از همه انسان‌ها علم و ایمان را می‌خواهد و این معنا با دیدگاه جبری وی و یاران وی مبنی بر اینکه خدا از مؤمن، ایمان و از کافر، کفر را می‌طلبد، تعارض دارد؛ اما به بهانه دلایلی که از نظر او دلایل شناخته‌شده و واضح است، از پذیرش اختیاری بودن کفر و ایمان که از آیه استفاده می‌شود، سر باز می‌زند. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۴۸۷)

دلالت این آیه بر جبری نبودن هدایت و گمراهی به اندازه‌ای روشن است که ابن‌کثیر که خود

هم‌مذهب با فخررازی است نیز در کتاب تفسیری خود ذیل این آیه شریفه با احتیاط از کنار آن می‌گذرد؛ زیرا این آیه با گرایش جبری وی ناسازگار است و از فحوای کلام وی اختیار انسان استفاده می‌شود. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴ / ۶۰)

نقد: چنان‌که ملاحظه می‌شود، فخررازی در مسئله جبر و اختیار، افعال الهی را دارای هدف و غرض و مشتمل بر مصالح و مفاسد نمی‌داند؛ زیرا اگر افعال الهی را دارای اغراض و براساس مصالح و مفاسد بداند، تکلیف ما لایطاقی که از تالی فاسدهای دیدگاه جبری است، قابل توجیه نخواهد بود، در نتیجه جبری بودن افعال انسان از سوی خدا توجیهی نخواهد داشت و مستلزم صفت ظلم خدا و ستمگری او خواهد بود و چون ظلم در مورد خدا با ادله عقلی و نقلی منتفی است، پس اساس جبری بودن افعال به هم می‌ریزد. بر این اساس، وی بیهودگی در افعال الهی به معنای بدون غرض و هدف بودن افعال الهی را پذیرفته، آن را در مورد خدا جایز می‌شمارد. اما وی در تفسیر این آیه شریفه برخلاف مبنای کلامی خویش، دلالت آیه را بر هدفمند بودن افعال الهی می‌پذیرد به این دلیل که حرف «لام» قبل از کلمات «یقضی» و «یهلک»، از نظر وی «لام غرض» است و هدف‌دار بودن افعال الهی را نشان می‌دهد، اما سپس در تعارض بین مبنای کلامی خویش با ظهور آیه، از ظهور آیه دست کشیده و مبنای کلامی خویش را که وی آن را دلیل عقلی می‌خواند، ترجیح می‌دهد. وی به دلالت آیه شریفه مذکور بر قضایایی که با مبانی او مخالفت دارد، اعتراف می‌کند، و از نظر وی آیه فوق دلالت بر مختار بودن انسان دارد اما چون این معنا با مبانی وی ناسازگار است، از این تفسیر از آیه رویگردان شده، با تأکید بر مجموع مبانی جبرگرایانه‌اش، از پذیرش ظهور آیه امتناع می‌نماید و این نحوه برخورد با آیه قرآن مصداق بارز تفسیر به رأی است.

از نظر علامه طباطبایی، آیه شریفه مذکور اشاره دارد به اینکه در برخورد دو سپاه مؤمنان و کفار و محل برخورد آنها همه اسباب به ضرر مؤمنان بود اما خداوند مؤمنان را بر کفار پیروز نمود تا برهانی باشد برای مؤمنان در هدایت یافتن آنان و اتمام حجتی باشد بر کفار تا ضلالت و گمراهی آنها پس از روشن شدن حق باشد. (طباطبایی، ۱۴۰۷: ۵ / ۷۲)

این تفسیر علامه بیانگر آن است که خداوند حق را با وضوحی بیشتر و کامل‌تر روشن ساخت تا حجت بر همگان تمام شود و هرکس که پس از این آیت روشن به راه حق بیاید یا در آن باقی بماند، به سرانجامی نیکو برسد و هرکس که به عذاب اخروی گرفتار شود عذری نداشته باشد؛ پس خداوند از همگان ایمان را می‌خواهد، اما برخی ضلالت را برمی‌گزینند و برخی هدایت را و خداوند هیچ کس را بر هدایت و ضلالت مجبور نمی‌نماید.

نتیجه

فخررازی در مسئله جبر و اختیار با تکیه بر مبانی خاص کلامی خود همچون: انحصار علیت در خداوند، علم الهی به افعال، انکار حسن و قبح ذاتی افعال، و موقوف بودن افعال انسان بر قدرت و داعی، با تصریح بر مضطر بودن انسان در افعال خویش که دارای ظاهری اختیاری است، قائل به جبر شده است. وی در تفسیر آیاتی مانند ۱۰۷ انعام و ۴۲ انفال که به مسئله جبر و اختیار ارتباط پیدا می‌کند با تکیه بر همان مبانی کلامی خویش دیدگاه جبرگرایانه را بر قرآن تحمیل نموده و چه بسا در برخورد آیاتی از قرآن کریم که با آن مبانی سازگار نیست به بهانه همان مبانی که از نظر وی استدلال‌های عقلی است، از ظهور آیات دست برداشته آنها را تاویل می‌کند. وی در تفسیر آیه ۴۲ انفال دلالت آیه شریفه بر اختیار انسان را می‌پذیرد، اما به دلیل مخالف بودن این دلالت با مبانی او از ظهور آیه شریفه دست کشیده و بر دیدگاه جبری خویش تأکید می‌ورزد.

این مبانی و اصول فخررازی به مثابه پیش‌فرض‌هایی است که استنباط‌های وی در تفسیر آیات جبر و اختیار را تحت تأثیر قرار می‌دهد و تفسیر آیات مذکور را تفسیر به رأی می‌نمایاند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ ق، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، ج ۵، قاهره، دار الکتب.
- ابن طاوس، سید، ۱۴۱۱ ق، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، ج ۱، قم، دار الذخائر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۹، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، ج ۱۵، بیروت، دار الفکر، چ ۳.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البواہین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، ج ۴، قم، مکتب الأعلام الإسلامی.
- اشعری، ابوالحسن، بی تا، *اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع*، ج ۱، قاهره، المکتبة الأزهریة للتراث.
- حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، شکوری، چ ۳.
- دغیم سمیح، ۲۰۰۱ م، *مصطلحات الإمام الفخر الرازی (فرهنگ نامه)*، ج ۱، بیروت، مکتبة لبنان.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۰۷ ق *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ج ۹، بیروت، دار الكتاب العربی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۱ ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۲، قم، بیدار، چ ۲.

- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۴ق، *القضاء و القدر* ج ۱، بیروت، دار الكتاب العربی، چ ۲.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)*، ج ۳۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۹۸۶ م، *الأربعین فی أصول الدین*، ج ۲، قاهره، مكتبة الكليات.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۲۰۰۴ م، *معالم أصول الدین*، ج ۱، بیروت، دار الكتاب العربی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، سهروردی، شهاب الدین، ابهری، اثیر الدین، اخسیکتی، ذوالفضایل، ۱۳۸۳، *چهارده رساله گوناگون*، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب‌اصفهانى، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، ج ۱، بیروت و دمشق، دار القلم و الدار الشامیة.
- سید قطب، ۱۴۲۵ ق، *فی ظلال القرآن*، ج ۶، بیروت، دار الشروق، چ ۳۵.
- شافعی، کمال‌الدین محمد، ۱۴۲۵ ق، *المسامرة شرح المسایرة فی العقائد المنجیة فی الآخرة*، ج ۱، بیروت، المكتبة العصریة.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل* ج ۲، قم، الشریف الرضی، چ ۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰، قم، اسماعیلیان، چ ۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۲۷ ق، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، ج ۶، بیروت، دار التعارف.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ج ۲، مشهد، مرتضی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، ج ۱، بیروت، دار الأضواء، چ ۲.
- قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ - ۱۹۶۲، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، ج ۱۴، قاهره، الدار المصریة.
- قاضی عبدالجبار، قوام‌الدین، مانکدیم، ۱۴۲۲ ق، *شرح الأصول الخمسة*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی، ۱۴۰۵ ق، *المصباح للکفعمی (جنة الأمان الواقیة)*، ج ۱، قم، دار الرضی، چ ۲.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ج ۱۱۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۲.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *مؤآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۲۶، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ ۲.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی