

## نقد و بررسی نظریه «خلق اعمال» فخر رازی و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن

علی ارشدریاحی\*

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۸/۱۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۵)

### چکیده

در این مقاله ابتدا مهم‌ترین ادله فخر رازی برای اثبات نظریه او در مورد «خلق اعمال» مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. هر سه دلیلی که وی برای رد ضرورت اختیار و تمام سیزده دلیلی که برای اثبات نظریه «کسب» خویش اقامه کرده است، ابطال شده‌اند. سپس تفسیرهایی که او با توجه به نظریه مذکور ارائه داده است، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. به این منظور، همه آیاتی که وی تحت تأثیر این نظریه، برخلاف معنای ظاهری تفسیر کرده است، جمع‌آوری شده و با توجه به سایر آیات، معنای ظاهری و متبادر از الفاظ و شأن نزول آیات، و صحت و سقم برداشت‌های او معین و این نتیجه به دست آمده است که هیچ یک از برداشت‌هایی که فخر رازی تحت تأثیر نظریه خلق اعمال از آیات قرآن داشته، صحیح نیست.

**کلیدواژه‌ها:** کسب، خلق اعمال، تسلسل، علم ازلی الاهی، اراده

### ۱. طرح مسئله

تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسر در برداشت او از آیات قرآن از مهم‌ترین مسائل علم تفسیر و هرمنوتیک است. فخر رازی به عنوان متکلمی اشعری، با پیش‌دانسته‌های کلامی خود به تفسیر آیات قرآن پرداخته است و مسئله جبر و اختیار از مهم‌ترین و قدیم‌ترین مسائل

---

\*. دانشجویان گروه الهیات دانشگاه اصفهان و مجری طرح درون دانشگاهی «تأثیر آراء کلامی و فلسفی فخر رازی در فهم او از آیات قرآن» با شماره طرح ۸۴۰۲۰۴  
arshad@ltr.ui.ac.ir

علم کلام است.

این مقاله به دنبال یافتن پاسخ این سؤال است که آیا آرای کلامی فخر رازی در این زمینه صحیح است و آیا تفاسیری که او تحت تأثیر این آرا ارائه داده است، قابل قبول است. فخر رازی برای این که گرفتار اشکالات تفویض معتزله و جبر اشاعره نشود، سعی کرده است راه میانه‌ای را برگزیند و با تفسیری که از نظریه «کسب» به دست داده است، تلاش کرده است هم بنده را فاعل بداند و هم افعال بنده را به خداوند نسبت دهد. در این مقاله با بررسی ادله نظریه او، ناموفق بودن تلاش وی معلوم شده است. در بخش دوم این مقاله برداشت‌های او (تحت تأثیر نظریه مذکور) صرف نظر از بطلان آن نظریه، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

## ۲. نظریه فخر رازی در مورد خلق اعمال

فخر رازی در مورد جبر و اختیار و نظریه کسب اشاعره، نظر خویش را (به عنوان نظریه سوم) این‌گونه بیان می‌کند که تحقق فعل به دنبال مجموع قدرت و داعی واجب است. قادر از آن نظر که قادر است ممکن است فعل از او صادر شود و ممکن است صادر نشود. با توجه به این تساوی نسبت به انجام و ترک، محال است که یکی از دو طرف ترجیح داده شود، مگر آن که داعی و انگیزه برای انجام فعل اضافه شود. پس از انضمام داعی به قدرت، فعل رجحان می‌یابد و وقوع آن ضروری می‌شود. مجموع قدرت و داعی همان «کسب» است (نک: رازی، *القضا و القدر*، ۳۳).

چنان که مشاهده می‌شود، فخر رازی همانند سایر متکلمان قدرت را تساوی نسبت فاعل به فعل و ترک می‌داند. (قادر فاعلی است که نسبت او به فعل و ترک مساوی باشد.) و در مورد تعریف داعی می‌گوید: داعی و صارف از تصدیقات است. هرگاه نافع بودن امری تصدیق شود، به انجام آن فعل داعی حاصل می‌شود، و برعکس، در صورت اعتقاد به مضر بودن آن، داعی بر ترک آن که صارف نامیده می‌شود، به وجود می‌آید (نک: رازی، *المطالب العالیه*، ۱۳/۳).

اگرچه فخر رازی داعی را از تصدیقات می‌داند، نه تصورات، واضح است که مراد او از داعی، میلی است که به دنبال تصدیق به فایده حاصل می‌شود. وی می‌افزاید: نظریه مختار ما این است که مجموع قدرت و داعی معین (انگیزه و میل به انجام فعل معین و خاص) مستلزم حصول فعل است و از آن جا که ایجادکننده قدرت و داعی تنها خداوند

متعالم است، افعال بندگان به قضای الهی است (همان، ۷۳). بنابراین، افعال ارادی در اثر قدرت و داعی بنده است و از این نظر عبد حقیقتاً فاعل است، ولی چون قدرت و داعی را خداوند ایجاد کرده است، صدور فعل از بنده جبری است. به عبارت دیگر، خداوند قدرت و داعی را در بنده ایجاد می‌کند و به وسیله ایجاد آن دو، فعل اختیاری را تحقق می‌بخشد، زیرا تحقق فعل به دنبال تحقق قدرت و داعی ضروری است. فخر رازی نظریه مختار خود را نظریه «کسب» می‌نامد و آن را به امام‌الحرمین نسبت می‌دهد (نک: رازی، التفسیر الکبیر، ۷۸/۴-۷۹).

### ۳. ردّ ضرورت اختیار

فخر رازی در مقابل این سخن که «هر کس بالضروره می‌یابد که اگر بخواهد کاری را انجام دهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد» استدلال می‌کند:

۱- دلیل اول: این سخن خلاف نظر همه علماء است، زیرا گروهی از دانشمندان کاملاً مخالف اختیاری بودن افعال انسان‌اند و دسته‌ای دیگر که قائل به اختیارند برای اثبات نظریه خود استدلال کرده‌اند. لذا هیچ کس وجود اختیار را بدیهی و ضروری نمی‌داند و محال است که همه علماء خلاف یک امر بدیهی نظر داده باشند (نک: رازی، القضاء و القدر، ۲۴۴).

نقد دلیل اول: این که گروهی منکر اختیار شده‌اند، دلیل بر بدیهی نبودن اختیار نیست، زیرا ممکن است بدیهی‌ترین بدیهیات را نیز عده‌ای انکار کنند، چنانکه سوفسطائیان اصل واقعیت را که امری بدیهی است، انکار کرده‌اند. استدلال قائلان به اختیار نیز دلیل بر بدیهی نبودن نیست، زیرا در بسیاری از مسائل بدیهی به عنوان تنبیه بر امر بدیهی و جوهی ذکر می‌شود. برای مثال، در مسئله عدم تکرار وجود، برخی از فلاسفه گفته‌اند که استحاله آن بدیهی است و در عین حال جوهی برای ابطال آن ذکر کرده‌اند.

۲- دلیل دوم: بر فرض که بپذیریم هر کس می‌یابد که اگر کاری را اراده کند، آن کار را انجام می‌دهد و اگر اراده نکند، انجام نمی‌دهد، مسلماً نمی‌توانیم بپذیریم که خود اراده نیز به اراده انسان وابسته باشد؛ یعنی چنین نیست که اگر اراده کردن را اراده کند، آن اراده از او ناشی شود و اگر اراده نکند، ناشی نشود، زیرا اگر اراده نیز منوط به اراده قبلی باشد، آن اراده قبلی نیز وابسته به اراده قبلی دیگری خواهد بود و تسلسل اراده‌ها لازم می‌آید. بنابراین، تحقق اراده در انسان ارادی نیست و بعد از تحقق اراده صدور فعل ضروری است؛ یعنی نه اراده در اختیار انسان است و نه ترتب فعل بر اراده (نک: رازی، المباحث المشرقیة، ۵۱۷/۲-۵۱۸).

نقد دلیل دوم: انسان نسبت به اراده فاعل بالقصد نیست، ولی این به معنای نفی اختیاری بودن اراده نمی‌باشد. به عبارت دیگر، فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد نیست. فاعل بالتجلی، فاعل بالرضا، و فاعل بالعنايه نیز فاعل‌های مختارند، گرچه صدور فعل از آن‌ها منوط به اراده نیست. بنابراین، با آن‌که انسان برای اراده کردن لازم نیست قبلاً اراده کند اراده کردن را تا اراده از او صادر شود، صدور اراده از انسان کاملاً اختیاری است و انسان با علم حضوری می‌باید که می‌تواند اراده کند و یا اراده نکند. اراده کردن و یا اراده نکردن به دست خود انسان است. انسان بدون این که مضطرّ و یا مجبور باشد، می‌تواند تصمیم بگیرد و یا منصرف شود.

۳- دلیل سوم: بیش از این نمی‌توان ادعا کرد که افعال ارادی طبق اراده ما تحقق می‌یابند. مقارنت فعل ارادی با تحقق قدرت و اراده معلوم است، اما این‌که فعل ارادی در اثر اراده و قدرت باشد معلوم نیست. زیرا ممکن است آن‌چه در واقع سبب تحقق فعل ارادی است امری باشد که همواره مقارن با اراده و قدرت است (نک: رازی، *القضاء و القدر*، ۲۴۴).

نقد دلیل سوم: برای اثبات اختیار انسان بیش از این لازم نیست اثبات شود که تا انسان اراده نکند، افعال اختیاری از او صادر نمی‌شود. این‌که خود اراده در تحقق فعل ارادی مؤثر است و یا امری که همواره لازمه اراده است، مهم نیست. خواه خود اراده سبب تحقق فعل ارادی باشد و خواه لازمه اراده، در هر حال بدون اراده فعل صادر نخواهد شد و همین برای اختیاری بودن آن فعل کافی است. فعل غیراختیاری فعلی است که خواه انسان اراده کند و خواه اراده نکند، آن فعل از او صادر شود.

#### ۴. ادله نظریه فخر رازی در مورد خلق اعمال و نقد آن‌ها

فخر رازی برای اثبات نظریه خود ادله متعددی ذکر کرده است که مهم‌ترین آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد:

دلیل اول: بنده در وقت انجام فعل اختیاری یا بر ترک آن فعل قادر نیست و یا قادر است. اگر قادر نباشد، جبر لازم می‌آید؛ و اگر قادر باشد، یعنی بتواند انجام دهد و یا انجام ندهد و به عبارت دیگر نسبت فاعل به فعل و ترک یکسان باشد، با توجه به این‌که ترجیح بدون مرجح محال است، انجام دادن آن فعل نیازمند به مرجح خواهد بود. آن مرجح یا از بنده است و یا از خدا و یا نه از بنده است و نه از خدا. اگر از بنده باشد،

تمام سخنانی که در مورد صدور فعل اختیاری از بنده گفته شد، در مورد صدور این مرجح از او تکرار می‌شود و در نتیجه تسلسل لازم خواهد آمد. اگر از خدا باشد، رجحان حاصل از آن مرجح یا به حدّ وجوب می‌رسد و یا به حدّ وجوب نمی‌رسد. اگر به حدّ وجوب برسد، جبر لازم می‌آید، زیرا هرگاه آن مرجح نباشد فعل ممتنع است و هرگاه باشد واجب است. اگر به حدّ وجوب نرسد، ناچار برای تحقق فعل نیازمند به انضمام مرجح خواهد بود و معلوم می‌شود مرجحی که از طرف خدا بوده است مرجح تامّ نبوده و این خلاف فرض است؛ زیرا فرض بر این است که مرجح تام است. علاوه بر آن، تمام سخنان قبلی در مورد مجموع مرجحی که از طرف خدا بوده است و مرجحی که به آن منضمّ شده است، تکرار می‌شود: رجحان حاصل از آن مجموعه اگر به حدّ وجوب برسد، جبر لازم می‌آید و اگر به حدّ وجوب نرسد نیازمند به مرجح دیگری خواهد بود و تسلسل لازم می‌آید. اگر حدوثِ مرجح نه از خدا باشد و نه از بنده، این صورت مستلزم اثر بدون مؤثر است و به نفعی صانع منجر خواهد شد (نک: رازی، البراهین، ۱/۲۱۸-۲۲۰).

نقد دلیل اول: فعل اختیاری در صورتی که تمام شرایط تحقق آن فراهم باشد و حتی فاعل انجام آن کار را اراده کرده باشد، چون علت تامّه آن محقق شده است، ضرورت پیدا می‌کند و دیگر فاعل قادر بر ترک آن فعل نیست. ولی این ضرورت و عدم قدرت بر ترک موجب جبر نمی‌شود، زیرا ضرورتی است ناشی از اراده. در صورتی که فاعل انجام فعل را اراده نکرده باشد، و لو تمام سایر شرایط لازم جهت تحقق آن فعل محقق باشد، صدور فعل از چنین فاعلی ممکن خواهد بود و نیازمند به اراده فاعل است تا تحقق یابد. این اراده از بنده است ولی مستلزم تسلسل نمی‌شود، زیرا برای تحقق اراده به اراده قبلی نیاز نیست. توضیح این که انسان نسبت به افعال اختیاری فاعل بالقصد است به این معنا که تا قصد و اراده نکند فعلی را، آن فعل از او صادر نمی‌شود، ولی نسبت به اراده فاعل بالتجلی<sup>۲</sup> است؛ یعنی اراده از انسان متجلی می‌شود بدون این که نیازمند به اراده قبلی باشد. با علم حضوری می‌یابیم که می‌توانیم تصمیم به انجام کاری بگیریم و یا منصرف شویم؛ پس صدور اراده از انسان اختیاری است ولی مسبوق به اراده نیست. چنان که گذشت، فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد نیست.

دلیل دوم: هر موجودی یا واجب‌الوجود بالذات است و یا ممکن‌الوجود بالذات. واجب‌الوجود بالذات منحصر در خداوند است و ممکن‌الوجود شامل تمام ماسوی الله، از

۱. برای تعریف فاعل بالتجلی و تفاوت آن با فاعل بالقصد می‌توانید به نهاییه الحکمه علامه طباطبائی مرحله هشتم فصل هفتم مراجعه کنید.

جمله افعال بندگان می‌شود. ممکن‌الوجود نیازمند به مؤثر است و آن مؤثر نمی‌تواند ممکن‌الوجود باشد، زیرا ممکن‌الوجود نیازمند است. بنابراین، تمام ممکنات که شامل افعال بندگان نیز می‌شود در زنجیره‌ای به واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌شود. اگر گفته شود که فعل بنده به سبب قدرت و داعی قائم به او ایجاد می‌شود و این دو را واجب‌الوجود ایجاد می‌کند، بنابراین فعل بنده با واسطه به واجب مستند است. استناد فعل به واجب چون با واسطه است، مانع از استناد فعل به بنده نمی‌شود. در جواب می‌گوییم: با تحقق قدرت و داعی، فعل ضرورتاً محقق می‌شود و با عدم تحقق آن‌ها وقوع فعل ممتنع است. بنابراین، هرگاه خداوند این دو را در بنده ایجاد کند، فعل از او صادر می‌شود و اگر ایجاد نکند صدور فعل از بنده محال خواهد بود (نک: رازی، *المطالب العالیة*، ۳۳/۹-۳۴).

نقد دلیل دوم: بدون شک افعال اختیاری در زنجیره‌ای به واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌شوند، ولی استناد آن‌ها به واجب‌الوجود مستلزم جبر نیست، زیرا ممکن است فاعل مباشر آن‌ها انسان مختار باشد. اراده انسان جزء اخیر علت تامه فعل اختیاری است و صدور آن از انسان با رضایت و اختیار تام است. چنین نیست که انسان چه بخواهد و چه نخواهد، تصمیم به انجام کاری بگیرد. با علم حضوری می‌یابیم که در تصمیم گرفتن برای انجام فعل خاصی مختاریم و به عبارت دیگر انسان نسبت به اراده فاعل مختار است و چنان که گذشت، اختیاری بودن اراده مستلزم تسلسل نیست. خداوند به سبب انسان مختار فعل اختیاری را محقق می‌سازد و در نتیجه فاعل بالتسخیر است، نه این که بدون رضایت و اختیار بنده، اراده انجام فعل خاصی را در او ایجاد کند و بنده چه بخواهد و چه نخواهد مجبور باشد آن فعل را اراده کند.

دلیل سوم: اگر انسان به فایده فعلی تصدیق کند، چه بخواهد و چه نخواهد، به سوی آن تمایل پیدا می‌کند، مگر این که بفهمد مضرات آن فعل از آن فواید بیشتر است. در این صورت، تصدیق به فایده دیگر باقی نخواهد ماند. همچنین اگر کاری را مضر بداند، از آن متنفر می‌شود مگر این که بفهمد آن کار دارای فوایدی است که از ضرر آن بیشتر است. در این صورت، دیگر آن کار را در مجموع مضر محسوب نخواهد کرد. هرگاه انسان میل تام و طلب کاملی به انجام کاری داشته باشد، بالضروره آن فعل را اراده می‌کند و تحقق فعل به دنبال اراده نیز قطعی و ضروری است. خلاصه، فعل اختیاری به دنبال اراده، اراده به دنبال میل تام، و میل تام به دنبال تصدیق به فایده حاصل می‌شود. ترتب این امور بر یکدیگر ضروری و بدون اختیار است. تصدیق به فایده نیز به اموری خارج از

اختیار بنده مستند است. برای مثال، چشم انسان به طور اتفافی و بدون اختیار به شیء ای می‌افتد و یا گوش او صدائی را می‌شنود و در نتیجه به یاد فواید دنیوی و یا اخروی آن می‌افتد (نک: رازی، القضاء و القدر، ۵۴-۵۵).

نقد دلیل سوم: انسان در توجه به معلومات خود مختار است. برای مثال، انسان می‌داند که انجام گناه دارای لذایذ دنیوی و عذاب‌های اخروی است. او می‌تواند توجه خود را به لذایذ دنیوی معطوف سازد و تصور کند که آن گناه چه لذایذی را به دنبال دارد. در اثر توجه زیاد به لذایذ میل، و در نتیجه اراده آن فعل در او محقق می‌شود. همچنین او می‌تواند توجه خود را به عواقب اخروی آن فعل برگرداند و عذاب‌های ناشی از آن فعل را تصور کند و در نتیجه از آن فعل متنفر گردد. لذایذ دنیوی و عذاب‌های اخروی گناه هر دو از معلومات انسان است و انسان کاملاً مختار است که به کدام یک توجه کند و در آن بیاندهد.

دلیل چهارم: اگر خداوند ایجادکننده افعال بندگان و یا ایجادکننده سبب آن‌ها نباشد، محال است که قبل از تحقق آن افعال به آن‌ها علم داشته باشد. از طرف دیگر، می‌دانیم که خداوند از ازل به تمام وقایع علم دارد. بنابراین، نتیجه می‌شود که خداوند موجد افعال بندگان و یا موجد موجب آن‌هاست (نک: رازی، المطالب العالیة، ۵۷/۹).

نقد دلیل چهارم: خداوند ایجادکننده افعال بندگان است، ولی به واسطه انسان مختار. خداوند انسان را آفریده است و به او قدرت و اراده و سایر امکانات را داده است و انسان به اراده خود، ولی به کمک خداوند، افعال اختیاری را انجام می‌دهد. انسان چون مخلوق خداست، هر لحظه به خالق خود نیازمند است و یک لحظه مستقل از او نیست.

دلیل پنجم: اگر از بنده فعلی صادر شود، نمی‌توان گفت که این فعل از بنده صادر شده است، چون قبلاً فعل دیگری از او صادر شده است و همین طور تا بی‌نهایت، زیرا این امر مستلزم تسلسل است. بنابراین افعال بنده باید به فعل اولی منتهی شود که به واسطه فعل دیگری نیست. صدور این اولین فعل از بنده به خاطر اتصاف ذات او به صفاتی است که خداوند ایجاد کرده است. ذات بنده همراه با تمام صفات و خصوصیات که در صدور فعل از او مؤثرند، یا برای صدور فعل کافی است و یا کافی نیست. اگر کافی باشد، جبر لازم می‌آید، زیرا خداوند ذات بنده و تمام امور مؤثر در فاعلیت او را خلق می‌کند و به دنبال خلق این مجموعه، فعل بالضروره محقق می‌شود. اگر کافی نباشد و به عبارت دیگر صدور فعل مشروط به ضمیمه شدن امر دیگری باشد، آن امر محال است

که فعلی از افعال بنده باشد، زیرا بحث بر سر اولین فعل است، لذا ناچار آن امر فعل خداست و در نتیجه جبر لازم می‌آید، زیرا به دنبال فعل مذکور از طرف خداوند صدور فعل از بنده ضروری می‌شود و در صورت عدم آن فعل از طرف خداوند صدور فعل از بنده ممتنع خواهد بود (نک: رازی، *القضاء و القدر*، ۷۱).

نقد دلیل پنجم: صدور فعل اختیاری از بنده به خاطر ناشی شدن اراده از اوست؛ یعنی چون اراده کرده است فعل از او صادر شده است و چنان که گذشت صدور اراده از انسان به خاطر صدور ارادهٔ اراده نیست، بلکه اراده با رضایت و اختیار از انسان صادر می‌شود و انسان نسبت به اراده فاعل مختار است، گرچه فاعل بالقصد نیست. صدور اراده از انسان نه به خاطر ارادهٔ قبلی انسان است و نه به خاطر صفات و خصوصیات که خداوند در بنده ایجاد کرده است و نه به خاطر فعل خدا، بلکه انسان نسبت به اراده فاعل بالتجلی است و اراده با اختیار از او متجلی می‌شود. چنین نیست که به دنبال ایجاد اموری از طرف خداوند انسان چه بخواهد و چه نخواهد، انجام فعل خاصی را اراده کند. صدور اراده از انسان ذاتی نیست و تا انسان به صدور اراده حب نداشته باشد، اراده از او صادر نمی‌شود. تذکر این نکته لازم است که حب غیر از شوق است، زیرا شوق کیف نفسانی است و همواره به کمالی که مفقود است تعلق می‌گیرد و حال آن که حب به کمال موجود هم تعلق می‌گیرد و حتی در مورد خداوند هم صادق است و برای مثال می‌توان گفت: خداوند حب به ذات خویش دارد.

دلیل ششم: افعال انسان ممکن الوجود است و ممکن الوجود بدون سببی که وجود آن ممکن را واجب کند موجود نمی‌شود. بنابراین، هرگاه اسباب افعال انسان حاصل شود، آن افعال ضرورت می‌یابد و هرگاه حاصل نشود، ممتنع خواهد بود. اسباب مذکور اگر افعال انسان باشد تسلسل لازم می‌آید، لذا افعال انسان در زنجیره‌ای به واجب الوجود بالذات منتهی می‌شود و به عبارت دیگر به قضا و قدر الهی واقع می‌شود و انسان مضطرّ و مجبور است (نک: رازی، *المباحث المشرقیة*، ۵۱۶/۲-۵۱۷).

نقد دلیل ششم: یکی از اسباب افعال اختیاری انسان ارادهٔ اوست که از افعال نفسانی محسوب می‌شود و چنان که گذشت این امر مستلزم تسلسل نیست. افعال انسان حتی اگر در زنجیره‌ای به واجب الوجود بالذات منتهی شود، جبر لازم نمی‌آید، زیرا به واسطهٔ انسان مختار به واجب الوجود منتهی می‌شود.

دلیل هفتم: خداوند از ازل به افعال بندگان علم داشته است، لذا بندگان باید همان افعالی را که متعلق علم ازلی خداوند است، انجام دهند و گرنه علم خداوند مطابق با واقع نخواهد بود (نک: رازی، *القضاء و القدر*، ۵۷-۵۹).



نقد دلیل هفتم: علم ازلی خداوند به فعل اختیاری بنده تعلق گرفته است و چنین عملی نه تنها موجب جبر نمی‌شود، بلکه اختیار را تقویت می‌کند، زیرا اگر فعل اختیاری نباشد، علم خداوند مطابق با واقع نخواهد بود. این بحث چون به طور مبسوط در کتب شهید مطهری مطرح شده است، به همین مقدار کفایت می‌شود.

دلیل هشتم: افعال اختیاری انسان ممکن‌الوجود است و خداوند بر هر امر ممکنی قادر است. بنابراین، خداوند بر افعال انسان قادر است. افعال انسان از سه حال خارج نیست: ۱- هم به قدرت انسان واقع می‌شود و هم به قدرت خدا. ۲- به هیچ یک از دو قدرت واقع نمی‌شود. ۳- به یکی از دو قدرت واقع می‌شود. چون هر سه حالت محال است، نتیجه می‌گیریم که انسان فاعل افعال اختیاری خویش نیست (نک: رازی، *البراهین*، ۲۲۲/۱).

نقد دلیل هشتم: افعال اختیاری توسط هر دو قدرت انجام می‌گیرد، ولی در طول یکدیگر. آنچه محال است، این است که یک فعل خاص توسط دو قدرت در عرض هم به وجود آید. توارد دو علت تامه بر معلول واحد شخصی محال است، اما تحقق یک معلول توسط چندین علت در طول یکدیگر مانعی ندارد.

دلیل نهم: اگر خداوند حرکت جسمی را بخواهد و بنده سکون آن را، یا مراد هر دو حاصل می‌شود و یا مراد هیچ کدام حاصل نمی‌شود و یا مراد یکی حاصل می‌شود. چون هر سه حالت محال است، نتیجه می‌گیریم که بنده بر افعال خویش قادر نیست (همان، ۲۲۲-۲۲۳).

نقد دلیل نهم: در این دلیل نیز قدرت بنده و خدا در عرض هم فرض شده است و حال آن‌که خداوند به وسیله انسان مختار افعال اختیاری انسان را انجام می‌دهد. تعارض دو اراده در صورتی است که در عرض هم باشند. اگر در طول یکدیگر باشند، تعارض فرض ندارد. دلیل دهم: اگر بنده ایجادکننده افعال اختیاری خویش باشد، باید به جزئیات آن افعال علم داشته باشد، و حال آن‌که انسان به جزئیات افعال خویش علم ندارد. پس نتیجه می‌گیریم که فاعل آن افعال نیست. (نک: رازی، *المطالب العالیة*، ۸۴/۹).

نقد دلیل دهم: فاعل باید به فعل خویش علم داشته باشد، به طوری که بتواند آن فعل را از بین تمام افعالی که ممکن است از وی صادر شود قصد کند. این مقدار علم با تحقق علم اجمالی به فعل محقق می‌شود و لزومی ندارد که جزئیات فعل خویش را بداند. فاعل کافی است که اجمالاً بداند کدام یک از افعالی را که مقدور اوست می‌خواهد انجام دهد. تمام فاعل‌های مختار به فعل خویش این مقدار علم اجمالی را دارند، گرچه به جزئیات فعل علم نداشته باشند.

دلیل یازدهم: اگر بنده فاعل افعال اختیاری خویش باشد، باید غیر از آن چه بنده اراده کرده است، فعل دیگری محقق نشود و حال آن که در برخی از موارد خلاف مراد فاعل واقع می‌شود. پس معلوم می‌شود که بنده فاعل افعال خویش نیست. توضیح مقدمه اول این که انسان بر افعال مختلفی قادر است و ترجیح یکی از افعال بر سایر افعال به واسطه این است که فاعل آن فعل خاص را قصد کرده است. پس باید تنها همان فعلی که فاعل قصد و اراده کرده است واقع شود. توضیح مقدمه دوم این که بنده گاهی تحصیل علم حق و اعتقاد صحیح را قصد می‌کند ولی جز عقاید باطل چیزی نصیب او نمی‌شود. گاهی انسان نوشته‌ای را می‌نویسد و بعد هر قدر هم سعی می‌کند تا مشابه آن را بنویسد نمی‌تواند و تفاوت‌هایی از نظر خط و شکل بین دو نوشته وجود خواهد داشت (نک: رازی، القضاء و القدر، ۹۳).

نقد دلیل یازدهم: بدون شک تا فاعل فعل خاصی را قصد نکند، آن فعل از بین تمام افعالی که ممکن است از او صادر شود، امتیاز نمی‌یابد. پس صدور فعل بر قصد و اراده فاعل متوقف است و تا فاعل اراده نکند فعلی را، آن فعل از او صادر نمی‌شود، ولی این به آن معنا نیست که هر چه فاعل قصد کند باید محقق شود. چه بسا فاعل انجام فعلی را قصد می‌کند، ولی چون امکانات و توانایی‌های لازم را ندارد از انجام آن عاجز می‌شود. برای مثال، تحصیل اعتقاد حق را اراده می‌کند، ولی چون گرفتار تعصبات است و یا چون از ادله نقلی و یا عقلی لازم بی بهره است و خلاصه چون توانایی و امکانات لازم جهت رسیدن به اعتقاد حق را ندارد، به مقصود نمی‌رسد؛ و یا سعی می‌کند مشابه خطی خوش بنویسد، ولی چون از مهارت و توانایی کافی برخوردار نیست، نمی‌تواند. خلاصه فرق است بین این که «تا فعلی را قصد نکند آن فعل واقع نمی‌شود» و این که «هر چه قصد کند واقع می‌شود».

دلیل دوازدهم: طرف مقابل بحث اعتراف کرده است که بنده بر ایجاد فعلی بعد از عدم آن قادر نیست. لازمه این مطلب این است که بنده بر ایجاد فعل ابتداءً نیز قادر نباشد، زیرا فعل مبتدأ و فعل مُعاد کاملاً عین یکدیگرند و لذا اگر بنده قادر باشد بر انجام فعل در ابتداء، باید بر انجام آن فعل بعد از عدمش نیز قادر باشد (نک: رازی، المطالب العالیة، ۹۳/۹).

نقد دلیل دوازدهم: اعاده معدوم محال است. در واقع وجود مُعاد (شیء اعاده شده) است که محال است و گرنه از نظر ماهیت با مُبتدأ (شیء در ابتدا) یکسان است. وجود مُعاد مستلزم تقدم شیء بر خود و یا دیگر امور محالی است که در جای خود بیان شده

است. عدم قدرت بر اعاده معدوم به جهت استحاله آن است. وجود مُبتدأ هیچ گونه استحاله‌ای ندارد. بنابراین نمی‌توان از عدم قدرت بر اعاده معدوم نتیجه گرفت که فاعل بر فعل در ابتدا نیز قدرت ندارد.

دلیل سیزدهم: اگر قدرت بنده در ایجاد فعل اختیاری مؤثر باشد، تأثیر آن یا با مشارکت محلّ قدرت بنده است و یا با عدم مشارکت آن، و هر دو حالت محال است؛ پس معلوم می‌شود که قدرت بنده تأثیری در تحقق فعل اختیاری ندارد. توضیح استحاله حالت اول: محلّ قدرت نمی‌تواند در تأثیر مشارکت داشته باشد، زیرا شأن محلّ قبول است، نه تأثیر. قابل نمی‌تواند جزئی از فاعل باشد، زیرا نسبت قابل به فعل نسبت امکان است و فقدان، ولی نسبت فاعل به فعل نسبت وجوب است و وجدان. امکان با وجوب تنافی دارد و لذا محال است یکی جزئی از دیگری باشد. توضیح استحاله حالت دوم: تأثیر فرع بر وجود است، لذا اگر فاعلی در تأثیر بی‌نیاز از محلّ باشد، باید در وجود نیز بی‌نیاز از محلّ باشد و حال آن‌که فرض بر این است که قدرت بنده در محلّ حلول دارد و مجرد تام نیست (نک: رازی، القضاء و القدر، ۹۲-۹۳).

نقد دلیل سیزدهم: تأثیر قدرت بنده با مشارکت محلّ قدرت است، ولی مشارکت محلّ به این صورت نیست که محلّ جزء مؤثر باشد، بلکه شرط تأثیر قدرت بنده این است که محلّ قدرت با شیء متأثر دارای وضع و محاذات خاص باشد. برای مثال، شرط رؤیت که یک عمل اختیاری است این است که شیء مرئی با چشم بیننده در فاصله و وضع خاصی قرار داشته باشد، تا قوه باصره بتواند رؤیت کند. فاعل و مؤثر تنها قوه باصره است، اما تا چشم که محلّ قوه باصره است، وضع و محاذات خاصی با شیء مرئی نداشته باشد قوه باصره قادر به رؤیت نیست. فاعل رؤیت مرکب از قوه باصره و محلّ آن قوه نیست و محلّ هیچ‌گونه فاعلیتی ندارد.

۵. بررسی و نقد تأثیر نظریه فخر رازی در مورد خلق اعمال بر فهم او از آیات قرآن  
نظریه مذکور موجب شده است که فخر رازی از برخی از آیات قرآن مفاهیمی غیر از معانی ظاهری آن‌ها برداشت کند. در این جا به بررسی و نقد مهم‌ترین آن موارد به ترتیب آن آیات در قرآن می‌پردازیم. لازم به ذکر است که در برگردان آیات از ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی استفاده شده است.

۱- «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم...» (بقره/۱۳۴). ترجمه: «آن‌ها امتی بودند که درگذشتند. اعمال آنان مربوط به خودشان بود و اعمال شما نیز مربوط به خود

شماست...». این آیه بر این مطلب دلالت می‌کند که بنده کاسب است. در تفسیر نظریه کسب بین اهل سنت و معتزله اختلاف است. اهل سنت سه تفسیر ارائه داده‌اند و معتزله دو تفسیر (نک: رازی، *التفسیر الکبیر*، ۷۸/۴).

نقد و بررسی: اولاً، در تفسیر قرآن باید معانی لغوی کلمات در نظر گرفته شود، نه معانی اصطلاحی کلام اشعری. زیرا قرآن به عرف خاصی خطاب نشده است. کلمه «کسب» از نظر لغوی هرگز به نظریه کسب اشاعره دلالت ندارد. ثانیاً، ذیل آیه می‌فرماید که شما مسئول آن چه آن‌ها می‌کردند نیستید. از این ذیل معلوم می‌شود که مراد از کسب کردن عمل کردن است. آیه می‌فرماید شما مسئول اعمال آن‌ها نیستید؛ اعمال آن‌ها برای آن‌هاست و اعمال شما برای شما.

۲- «زین للذین كفروا الحیوة الدنیا...» (بقره/۲۱۲). ترجمه: «زندگی دنیا برای کافران زینت داده شده است...». اصحاب ما تزئین را به این معنا حمل کرده‌اند که خداوند در قلب کافران اراده اشیا و قدرت بر آن‌ها را ایجاد می‌کند، بلکه بر اساس این نظریه که خالق افعال بندگان تنها خداست، افعال و احوال آنان را خلق می‌کند (همان، ۷/۶).

نقد و بررسی: اولاً، تزئین به معنای آراستن و زیبا جلوه دادن است، نه ایجاد اراده و قدرت به طوری که اختیار از انسان سلب شود. ثانیاً، در مورد زینت‌دهنده دو قول است: ۱- شیطان دنیا را به کافران جلوه می‌دهد، به این وسیله که انگیزه شرّ و گناه را در وجودشان تقویت می‌کند و انجام آن افعال را در نظر آنان نیکو نشان می‌دهد. ۲- خداوند دنیا را برای آنان زینت داده است، به این وسیله که امور لذیذ و خوشایند آفریده و میل به آن‌ها را در وجود آنان قرار داده است (نک: طبرسی، ۳۰۵/۱). طبق هر دو قول هدف از تزئین آموختن انسان است و این هدف با ایجاد اراده و قدرت به طوری که انسان از خود اختیاری نداشته باشد، منافات دارد. امتحان انسان در صورتی معنا دارد که او مختار باشد.

۳- «لیس لك من الأمر شیء أو یتوب علیهم أو یعدّ بهم فإِنَّهم ظالمون» (آل عمران/۱۲۸). ترجمه: «هیچ گونه اختیاری برای تو نیست مگر این که خدا بخواهد آن‌ها را ببخشد یا مجازات کند، زیرا آن‌ها ستمگرند». اصحاب ما عبارت «أو یتوب علیهم» را به خلق توبه در بندگان تفسیر کرده‌اند. خلق توبه به این معناست که خداوند در بنده پیشیمانی از گذشته و عزم بر ترک آن فعل در آینده ایجاد کند (نک: رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۱۹/۸).

نقد و بررسی: اولاً، «یتوب علیهم» به معنای بازگشتن خداوند به بندگان است و رجوع خداوند به بنده به این است که لطف، رحمت، مغفرت، و توفیق خدا شامل حال بنده شود. ایجاد توبه در بنده بدون این که او اختیاری از خود داشته باشد، لطف و رحمتی در حق او

محسوب نمی‌شود، زیرا چنین توبه‌ای کمال و فضیلتی برای بنده نیست. ثانیاً، در آیه ۱۱۸ سوره توبه خداوند توبه‌بندگان را نتیجه بازگشت خود می‌داند و می‌فرماید: «ثمَّ تاب علیهم لیتوبوا»، یعنی «سپس به آنان بازگشت تا توبه کنند». اگر بازگشت خداوند به بنده به معنای خلق توبه در او باشد، بازگشت خدا همان توبه‌بنده خواهد بود، نه نتیجه آن.

۴- «...ثمَّ صرفکم عنهم لیبتلیکم...» (آل عمران/۱۵۲). ترجمه: «... سپس خداوند شما را از آنان منصرف ساخت، تا شما را آزمایش کند...». اصحاب ما و معتزله، در تفسیر این آیه، در پاسخ این سؤال اختلاف دارند که منصرف ساختن مؤمنان از کفار معصیت است، پس چگونه خداوند آن را به خود نسبت داده است. اصحاب ما پاسخ می‌دهند که خیر و شرّ به اراده و ایجاد خداوند است، لذا این سؤال اصلاً مطرح نمی‌شود. خداوند مسلمانان را از کفار باز داشته است ولو این عمل معصیت و شرّ است (همان، ۳۷/۹).

نقد و بررسی: در پاسخ به سؤال مذکور سه وجه ذکر شده است (نک: طبرسی، ۵۱۹/۱) ولی به نظر می‌رسد با توجه به این که این آیات وقایع جنگ احد را ذکر می‌کند و نظر به صدر و ذیل آیه، بهترین وجه این باشد که بعد از پیروزی اولیه در جنگ احد و به دنبال نافرمانی از دستور پیامبر و رها کردن سنگرها، خداوند مسلمین را به حال خود رها ساخت و یاری نکرد؛ در نتیجه آنان شکست خوردند. منصرف ساختن مسلمین از کفار و فرار و شکست آنان علاوه بر این که نتیجه عصیان و نافرمانی مسلمین از دستور پیامبر بود، وسیله‌ای برای امتحان آنان بود. زیرا یکی از اسباب امتحان الهی سختی‌ها و بلااست. لذا نمی‌توان آن را شرّ و معصیت محسوب کرد.

۵- «... قل لو کنتم فی بیوتکم لبرز الذین کتب علیهم القتل إلی مضاجعهم...» (آل عمران/۱۵۴). ترجمه: «... بگو اگر هم در خانه‌های خود بودید، آن‌هایی که کشته شدن بر آن‌ها مقرر شده بود، قطعاً به سوی آرامگاه‌های خود بیرون می‌آمدند...». معنای این آیه این است که تدبیر، پرهیز، و احتیاط نمی‌تواند تقدیر را دفع کند. پس کسانی که خداوند برای آنان قتل را تقدیر کرده است، به‌ناچار و در جمع تقدیرات (در هر صورت) کشته خواهند شد (نک: رازی، التفسیر الکبیر، ۴۹/۹).

نقد و بررسی: از آن‌جا که کلمه «کتب» دلالت بر وجوب می‌کند، آیه شریفه به اجل مسمّا اشاره دارد که غیرقابل تغییر است و در نتیجه در مورد آن نمی‌توان گفت: «در جمیع تقدیرات». توضیح این که خداوند، برای مثال، از ازل علم دارد که اگر فلان شخص در منزل بماند کشته می‌شود و اگر بیرون رود سالم می‌ماند. این اجل را اجل معلق

گویند. در مورد اجل معلّق می‌توان گفت که در این صورت (تقدیر) کشته می‌شود و در آن صورت (تقدیر) سالم می‌ماند. خداوند علاوه بر علم مذکور، می‌داند که آن شخص کدام صورت را اختیار خواهد کرد. برای مثال، می‌داند که در منزل خواهد ماند و در نتیجه کشته خواهد شد، این اجل را «اجل مسماً» گویند. اجل مسماً قطعی و ضروری است و تمام خصوصیات آن مشخص و تمام تقدیرات و صوری که به آن منجر می‌شود، معین است. لذا در مورد آن نمی‌توان گفت: «در جمیع تقدیرات»، زیرا تقدیر آن مشخص و معین است.

۶- «لا یحب الله الجهر بالسوء من القول...» (نساء/۱۴۸). ترجمه: «خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود بدی‌ها را اظهار کند...». معتزله می‌گویند: این آیه دلالت می‌کند بر این که خداوند از بندگان‌اش انجام افعال زشت را نمی‌خواهد و خود نیز آن‌ها را انجام نمی‌دهد، زیرا محبت خداوند عبارت است از اراده او. همچنین اگر خداوند خالق افعال زشت بندگان خود باشد، آن افعال را باید اراده کند، و اگر اراده کند آن‌ها را دوست خواهد داشت. جواب ما این است که محبت از نظر ما عبارت است از اعطای ثواب بر فعل و لذا می‌توان گفت که خداوند فعلی را اراده کرده است، اما آن را دوست ندارد (همان، ۹۰/۱۱)

نقد و بررسی: اولاً، محال است که خداوند فعلی را که زشت می‌داند و دوست ندارد و به عبارت دیگر مبعوض وی است، از بندگان‌اش بخواهد که آن را انجام دهند. همچنین اگر خداوند عملی را انجام دهد که دوست ندارد، به این معناست که او به انجام آن عمل مجبور شده است. ثانیاً، ثواب به معنای پاداش انجام فعل مورد امر است. بنابراین اگر محبت به معنای اعطای ثواب باشد، باید فعلی را که خدا دوست دارد و برای انجام آن ثواب می‌دهد، متعلق اراده تشریحی خدا قرار گرفته باشد. از طرف دیگر، فعلی را که خداوند از بندگان‌اش می‌خواهد که ترک کنند، خود نیز مستقیماً و بدون واسطه انجام نمی‌دهد و به عبارت دیگر متعلق اراده تکوینی نیز واقع نمی‌شود، گرچه به واسطه انسان مختار و به‌طور غیرمستقیم اراده تکوینی به انجام آن تعلق می‌گیرد. از آن‌چه گذشت، معلوم شد که نمی‌توان گفت خداوند اراده کرده است اما دوست ندارد.

۷- «فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم و ما رمیت إذ رمیت و لكن الله رمی...» (أنفال/۱۷). ترجمه: «این شما نبودید که آن‌ها را کشتید، بلکه خداوند آن‌ها را کشت و این تو نبودی که انداختی، بلکه خدا انداخت...». واضح است که مسلمانان ضربه و جراحت وارد می‌کردند، ولی خداوند می‌فرماید: «شما نکشتید»، پس معلوم می‌شود که

حدوث این افعال از خداست، نه از بندگان. همچنین خداوند پرتاب کردن را به پیامبر نسبت می‌دهد و از وی نفی می‌کند. لازم است این آیه را به این معنا حمل کنیم که فعل پرتاب کردن از جهت کسب به پیامبر نسبت دارد و از نظر ایجاد از وی نفی می‌شود (همان، ۱۳۹/۱۵).

نقد و بررسی: اولاً، این آیه به جنگ بدر اشاره دارد و جنگ بدر، چنان که مفسرین گفته‌اند (نک: طباطبائی، ۳۵/۹)، به اعجاز پیامبر به پیروزی مسلمین منتهی شد، با وجود این‌که آنان از نظر تعداد و تجهیزات بسیار ضعیف بودند. پیامبر مشتکی خاک و شن به طرف کفار پرتاب کرد و به دنبال آن، ترس و وحشت در کفار و جرئت و امید در مسلمین پیدا شد و مسلمانان توانستند کفار زیادی را بکشند. بنابراین تأثیر مشتکی خاک معجزه‌ای بود که باعث شکست کفار شد و اعجاز بدون شک (حتی از نظر عدلیه) فعل الهی است و پیامبر به منزله آلت و ابزار است. آنچه محل بحث بین اشاعره و عدلیه است، افعال عادی اختیاری است. بنابراین از استناد معجزات مذکور در این آیه به خداوند نمی‌توان نتیجه گرفت که افعال عادی بندگان مخلوق خداوند است. ثانیاً، اگر معجزه بودن شکست کفار در جنگ بدر انکار شود، نمی‌توان انکار کرد که یاری و کمک الهی علت اصلی پیروزی مسلمین بوده است و در عرف شایع است که فعل از فاعل مباشر سلب و به علت اصلی نسبت داده می‌شود و این نفی و اثبات به این معنا نیست که فاعل مباشر اصلاً فعلی انجام نداده است، بلکه به این مطلب اشاره دارد که فاعل مباشر علت اصلی نیست. آنچه گفته شد، طبق فهم عرف و استعمال رایج است، اما حمل معنای آیه طبق آنچه فخر رازی گفته است (اثبات از نظر کسب و نفی از نظر خلق) هیچ‌گونه دلیل و شاهی (نه از نظر عرف و نه از نظر عقل) ندارد.

۸- «ما كان لنبیّ أن یكون له اسری حتی یشخن فی الأرض تریدون عرض الدنیا واللّه یرید الآخرة واللّه عزیز حکیم» (انفال/۶۷). ترجمه: «هیچ پیامبری حق ندارد اسیرانی بگیرد تا کاملاً بر آنها پیروز گردد. شما متاع ناپایدار دنیا را می‌خواهید، ولی خداوند سرای دیگر را می‌خواهد و خداوند قادر و حکیم است». جبائی و قاضی به این آیه برای ابطال نظریه «تعلق اراده خداوند به تمام افعال بندگان» تمسک کرده‌اند؛ به این بیان که آنان قبل از جاگیری در زمین اسیر گرفته‌اند و قرآن تصریح می‌فرماید که خداوند این کار را اراده نکرده است، بلکه کاری را اراده کرده است که موجب ثواب آخرت می‌شود. اهل سنت در جواب گفته‌اند که خداوند اراده نکرده است که گرفتن اسیر در چنین صورتی طاعت و یا جائز باشد، نه این‌که اصلاً تحقق آن را اراده نکرده باشد (نک: رازی، التفسیر الکبیر، ۲۰۱/۱۵).

نقد و بررسی: اولاً، صدر آیه تنها دلالت دارد بر تعلق اراده تشریحی خداوند به نگرفتن اسیر قبل از تثبیت در زمین و هیچ‌گونه دلالتی ندارد که گرفتن اسیر تحقق یافته است. لذا هم تمسک جبائی و قاضی باطل است و هم جواب اهل سنت. ثانیاً، بر فرض که از طریق روایات اثبات شود که مسلمین اسیر می‌گرفتند، معلوم می‌شود که اراده تشریحی خداوند به این فعل بندگان تعلق نگرفته است. این مطلب هیچ ربطی به نظریه «تعلق اراده خداوند به تمام افعال بندگان» ندارد، زیرا در آن نظریه منظور اراده تکوینی است. در مورد اراده تشریحی واضح است که هیچ یک از معاصی بندگان مطابق اراده تشریحی خداوند نیست. در پایان لازم است ذکر شود که مفسران شیعه برای ابطال نظریه جبر به ذیل آیه تمسک کرده‌اند؛ به این بیان که طبق نظریه جبریون بندگان فعلی را اراده نمی‌کنند مگر این که خداوند آن فعل را اراده کرده باشد و حال آن که در این آیه بین اراده خداوند و اراده بندگان فرق گذاشته شده است. اراده خدا به سرای آخرت و اراده بندگان به متاع دنیا است (نک: طبرسی، ۵۵۸/۲). ولی به نظر می‌رسد که باز بین اراده تشریحی و اراده تکوینی خلط شده است، زیرا اراده خداوند به آخرت اراده تشریحی است. خداوند از بندگان می‌خواهد که با اطاعت سرای آخرت را آباد کنند و این خواستن آخرت برای بندگان اراده تشریحی است و حال آن که آن چه نظریه جبر را ابطال می‌کند، تغایر اراده تکوینی خدا با اراده بندگان است.

۹- «... ثم تاب علیهم لیتوبوا...» (توبه/۱۱۸). ترجمه: «... سپس خدا رحمت‌اش را شامل حال آن‌ها ساخت، تا توبه کنند...». اصحاب ما می‌گویند: «ثم تاب علیهم» دلالت می‌کند که توبه فعل خداوند است و «لیتوبوا» دلالت می‌کند که توبه فعل بنده است. بنابراین، آیه دلالت می‌کند که فعل بنده مخلوق خداست (نک: رازی، التفسیر الکبیر، ۲۱۹/۱۶).

نقد و بررسی: اولاً، در آیه مذکور رجوع آنان نتیجه رجوع خداوند محسوب شده است، نه عین آن. چنین نیست که یک فعل (رجوع) هم به خداوند نسبت داده شده باشد و هم به بندگان، بلکه رجوع بندگان نتیجه و معلول رجوع خداوند دانسته شده است و علت مستلزم دوگانگی علت و معلول است. ثانیاً، بر فرض که یک فعل به هر دو نسبت داده شده باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که فعل بندگان بدون واسطه و مستقیماً فعل خداوند است. زیرا اگر معلول واحد شخصی به دو علت نسبت داده شود، با توجه به استحاله توارد دو علت تامه در عرض یکدیگر بر معلول واحد، نتیجه گرفته می‌شود که آن دو علت در طول یکدیگر قرار دارند.



۱۰- «... من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين إخوتي...» (یوسف/۱۰۰). ترجمه: «... بعد از آن که شیطان میان من و برادرانم فساد کرد...». نسبت فساد به شیطان مجاز است، نه حقیقت. زیرا اگر اقدام انسان به معصیت به سبب شیطان باشد، اقدام خود شیطان به معصیت از دو حال خارج نیست: یا به سبب شیطان دیگری است، که در این صورت تسلسل لازم می‌آید، و یا به سبب شیطان دیگری نیست و خود شیطان به معصیت اقدام می‌کند، که در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چرا همین مطلب در مورد انسان گفته نمی‌شود؛ یعنی چرا گفته نمی‌شود که خود انسان به معصیت اقدام می‌کند. بنابراین، اقدام انسان به معصیت به سبب شیطان نیست. به سبب خودش نیز نمی‌تواند باشد، زیرا هیچ کس نمی‌خواهد مرتکب جهل و فسق و در نتیجه دچار مذمت دنیوی و عقاب اخروی گردد. از طرف دیگر، نمی‌تواند بدون سبب باشد، بنابراین سبب آن جز خداوند نیست (همان، ۲۱۵/۱۸).

نقد و بررسی: انسان فاعل مباشر فساد و دیگر معاصی است و در اثر بی‌ایمانی و یا غرائز حیوانی مرتکب آن‌ها می‌شود، در حالی که شیطان آن اعمال را برای وی زینت داده و از عواقب آن‌ها غافل و به ارتکاب آن‌ها وسوسه کرده است. لذا می‌توان فساد را به طور حقیقی به شیطان نیز نسبت داد، زیرا سبب شده است تا انسان مرتکب فساد شود. وقتی جهل به صورت علم و فسق به عنوان صلاح ظاهر شود و در حالی که امیال شهوانی چشم عقل را کور کرده است و در نتیجه انسان نمی‌تواند عواقب دنیوی و اخروی معاصی را ببیند، انسان به ارتکاب معاصی اقدام می‌کند.

۱۱- «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر» (مدثر/۳۷). ترجمه: «برای کسانی از شما که می‌خواهند پیش افتند یا عقب بمانند». معتزله به این آیه برای اثبات اختیار انسان استدلال کرده‌اند. در جواب می‌گوئیم که این آیه دلالت می‌کند بر این که فعل بنده به اراده اوست، ولی به دلیل آیه ۳۰ سوره انسان («و شما هیچ چیزی را نمی‌خواهید مگر اینکه خدا بخواهد») اراده بنده به اراده خداست، پس این آیه دلیلی است به نفع ما و علیه معتزله (همان، ۲۰۹/۳۰-۲۱۰).

نقد و بررسی: مفهوم جمله «شما نمی‌خواهید مگر این که خدا بخواهد» این است که اگر خداوند بخواهد، شما می‌خواهید و حقیقتاً اراده می‌کنید. جمع بین جمله «افعال به اراده انسان است» و جمله «در صورتی که خدا بخواهد، انسان اراده می‌کند» این است که افعال انسان به اراده انسان است، ولی او مستقل و بی‌نیاز از خدا نیست. اگر خدا نخواهد، انسان نمی‌تواند کاری انجام دهد، ولی اگر خدا بخواهد، انسان با اراده و اختیار خود، افعال اختیاری خود را انجام می‌دهد.

## ۶. نتیجه

فخر رازی قبل از اثبات نظریه اختصاصی خود در مورد خلق اعمال، سعی می‌کند تا ضروری بودن اختیار را نفی کند. در این مقاله با بررسی سه دلیل از ادله او در این زمینه، معلوم شد که هیچ یک از آنها صحیح نیست. وی برای اثبات نظریه خود ادله‌ای اقامه کرده است که در این مقاله مهم‌ترین آنها مورد نقد و بررسی قرار گرفته و معلوم شده است که او در این ادله مرتکب اشتباهاتی شده است. برای مثال، گمان کرده است که ضرورت ناشی از اختیار با اختیار منافات دارد؛ فاعل مختار منحصر در فاعل بالقصد است؛ علم ازلی الاهی مستلزم جبر است؛ اراده بنده در عرض اراده خداست؛ علم اجمالی برای انجام فعل کافی نیست؛ لازمه اختیار این است که هرچه فاعل قصد کند واقع شود؛ و بین قدرت بر اعاده معدوم و ایجاد در ابتدا تلازم است.

پس از نقد سیزده دلیل از ادله نظریه «خلق اعمال» فخر رازی، تفسیرهایی که او تحت تأثیر نظریه مذکور از آیات قرآن ارائه کرده است، مورد نقد و بررسی قرار گرفته و معلوم شده است که در برداشت از قرآن هم مرتکب اشتباهاتی شده است؛ از قبیل تفسیر کلمات قرآن طبق اصطلاحات کلام اشعری، عدم توجه به صدر و ذیل آیه، شأن نزول آیات و آیات دیگر، خلط بین اراده تشریعی و تکوینی، و... حاصل آن چه گذشت، این است که نه نظریه فخر رازی در مورد خلق اعمال صحیح است و نه برداشت‌هایی که تحت تأثیر این نظریه از آیات قرآن داشته است.

## فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. رازی، فخر الدین [فخر رازی]، *البراهین در علم کلام*، تصحیح محمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲.
۳. \_\_\_\_\_، *المطالب العالیة*، تحقیق احمد حجازی سقا، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ه.ق.
۴. \_\_\_\_\_، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۵. \_\_\_\_\_، *المباحث المشرقیة*، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.
۶. \_\_\_\_\_، *القضاء و القدر*، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق.
۷. طبرسی، امین الدین، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ه.ق.
۸. طباطبائی، سیدمحمد حسین، *المیزان*، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۹۷ ه.ق.