

نقد و بررسی نظریه «خلق الایمان و الکفر» فخر رازی و تأثیر آن در فهم او از قرآن

علی ارشد ریاحی*

چکیده

فخر رازی بر این باور است که حصول ایمان و یا کفر در انسان تنها به وسیله ایجاد مستقیم و بی واسطه خداوند است. به این دیدگاه، نظریه «خلق الایمان و الکفر» می‌گوییم. در این مقاله ابتدا مهم‌ترین ادله فخر رازی برای اثبات این نظریه، توسط نگارنده، به روش تحلیل محتوا و با استدلال‌های عقلی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و معلوم شده است که هیچ‌یک از هفت دلیل او صحیح نیست. سپس تفسیرهایی که او تحت تأثیر این دیدگاه ارائه داده است، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به این منظور کلیه آیاتی که وی تحت تأثیر این دیدگاه، برخلاف معنای ظاهری تفسیر کرده است، جمع‌آوری شده و با توجه به سایر آیات، لوازم و پیامدهای تفسیرهای رازی و معنای ظاهری الفاظ، صحت و سقم برداشت‌های او توسط نگارنده، معین شده و این نتیجه به دست آمده است که هیچ‌یک از دوازده تفسیر فخر رازی (که تحت تأثیر نظریه مذکور ارائه شده است) صحیح نیست.

واژگان کلیدی

فخر رازی، ایمان، کفر، اختیار، فاعل بالاراده.

طرح مسئله

فخر رازی حصول ایمان و یا کفر در قلب بندگان را تنها به ایجاد خداوند وابسته می‌داند و فصلی را به ذکر ادله این دیدگاه اختصاص داده است. (رازی، ۱۴۱۴: ۹۵) در جایی دیگر بیان کرده است که خداوند گاهی بنده را به اجبار از ایمان منع می‌کند. (همان: ۳۰۷) وی در پاسخ به این سؤال که آیات بسیاری بر این مطلب دلالت می‌کنند که مانعی بر سر راه ایمان بندگان و یا اجباری بر کفر آنان وجود ندارد، می‌گوید: «درست است که این آیات بر این مطلب دلالت می‌کنند، ولی به دلیل ادله‌ای که ذکر کردیم، باید آن آیات را بر این مطلب حمل کنیم که مانع ظاهری بر سر راه ایمان وجود ندارد». (همان: ۲۳۶)

این مقاله به دنبال یافتن پاسخ این سؤال است که آیا ادله فخر رازی برای اثبات این نظریه و تفسیرهایی که او تحت تأثیر آن ارائه داده، صحیح است، یا نه. بنابراین، در بخش اول مقاله، مهم‌ترین ادله عقلی فخر رازی برای اثبات نظریه مذکور و در بخش دوم، تفاسیری که او تحت تأثیر این نظریه ارائه داده است، (صرف نظر از بطلان این نظریه) از نظر نگارنده مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

ایمان در مقابل کفر قرار دارد، لذا با مشخص شدن ماهیت ایمان، ماهیت کفر نیز معلوم می‌شود. در مورد چیستی و ماهیت ایمان اقوال متعددی وجود دارد، لکن می‌توان مهم‌ترین آنها را به دو دسته ذیل تقسیم نمود:

الف) شناخت و آگاهی:

از نظر برخی از دانشمندان، ایمان تنها علم و آگاهی است که ممکن است به وسیله برهان و استدلال منطقی (توسط عقل نظری) حاصل شود و ممکن است فطری باشد. بعد از علم به صحت مقدمات و صورت برهان، علم به صحت نتیجه به طور ضروری حاصل می‌شود و انسان در قبول یا عدم قبول نتیجه مختار نیست. علوم فطری نیز بدون اکتساب حاصل است و در اختیار انسان نیست.

این دیدگاه را می‌توان در کلمات سید مرتضی مشاهده کرد. ایشان می‌گوید: «دلیل اینکه ایمان در شرع، همان تصدیق منطقی است، این است که این کلمه از نظر لغوی به همین معناست و اصل، عدم نقل است. الفاظی که در شرع استعمال شده است، باید به معنای لغوی حمل شود، مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف وجود داشته باشد». (علم الهدی، ۱۴۱۷: ۵۳۸ - ۴۱) شیخ طوسی نیز می‌گوید: «هرکس خدا و رسول او را بشناسد، مؤمن است». (طوسی، بی‌تا: ۶۴۸) همچنین طبرسی ایمان را در اصطلاح شرع شناخت و آگاهی به خداوند متعال و پیامبرانش می‌داند. (طبرسی، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۲۲) ملاصدرا نیز در برخی از کلمات خود ایمان را معرفت عقلی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲) و یا می‌گوید: «مؤمن حقیقی به کسی گفته می‌شود که به وسیله نور برهان و عقل به شناخت خدا و قیامت رسیده باشد». (همو، ۱۳۹۱: ۱۱۴) هرچند برخی دیگر از کلمات صدرا به دیدگاه دوم دلالت دارد که به زودی ذکر خواهد شد.

ب) تصدیق قلبی:

طبق این دیدگاه ایمان عقداً قلب است. این دیدگاه ایمان را عملی اختیاری و جایگاه آن را قلب می‌داند نه ذهن؛ پیوندی قلبی که از سنخ محبت و دل‌سپردگی بوده. باوری است در نفس که فراتر از صرف علم و دانش است. این دیدگاه را می‌توان در آراء بسیاری از دانشمندان مشاهده کرد. در ذیل به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

ابوالحسن اشعری در برخی از آثار خود ایمان را تصدیق قلبی دانسته، (اشعری، ۱۹۵۲: ۱۸۰) ولی در برخی دیگر از آثارش علاوه بر تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی را نیز لازم می‌داند. (همو، ۱۳۲۰: ۲۴) شهرستانی می‌گوید: «ابوالحسن اشعری ایمان را باور مؤکد قلبی می‌داند». (شهرستانی، ۱۹۹۲: ۱ / ۹۲)

باقلائی نیز ایمان را تصدیق خداوند می‌داند که در قلب حاصل می‌شود. (باقلائی، ۱۹۵۷: ۳۴۵) شیخ صدوق علاوه بر تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی را جزو ایمان می‌داند. (صدوق، بی‌تا: ۲۲۸) این رأی مورد تأیید زمخشری قرار گرفته است. (زمخشری، ۱۴۰۳: ۱۲۸)

غزالی با تصریح به تفاوت علم و دانش با تصدیق و باور قلبی، ایمان را باور نفسانی می‌داند. (غزالی، ۱۳۸۱: ۲۰۲ - ۳)

ابوالفتح رازی نیز می‌گوید: «ایمان در لغت به معنای تصدیق قلبی است و در شرع نیز باید به همین معنا حمل شود. اگر کسی ادعا کند که در شرع به معنای دیگر نقل داده شده است، باید دلیل بیاورد». (خراعی نیشابوری، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۰۲)

محقق طوسی علم و آگاهی را برای تحقق ایمان کافی ندانسته، بر تصدیق قلبی تأکید می‌کند. وی علاوه بر تصدیق قلبی، اقرار زبانی را نیز لازم دانسته، می‌گوید: «یکی بدون دیگری کافی نیست». (حلی، ۱۴۰۷: ۶۳۲) لکن در اثر دیگری تنها بر تصدیق تأکید دارد (همو، ۱۴۱۳: ۳۴۴) و یا می‌گوید: «ایمان تصدیق به آن چیزی است که علم قطعی به آن تعلق گرفته و پیامبر ﷺ فرموده باشد». (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳: ۹)

فخر رازی نیز ایمان را تصدیق به ضروریات اسلام همراه با اعتقاد می‌داند. از دلایل او معلوم می‌شود که مراد وی از تصدیق، همان تصدیق قلبی است. (رازی، بی‌تا: ۱ / ۲۷۱ - ۲) او تصدیق را غیر از علم و آگاهی دانسته، می‌گوید: «برای ایمان حکم ذهنی (علم) لازم است، ولی کافی نیست». (همان: ۲ / ۲۵)

صدرالمتألهین در برخی از عبارات خود تصریح می‌کند که ایمان نوری است که خداوند در دل بنده می‌تاباند. (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۸۸) همچنین از ادله‌ای که برای اثبات این مطلب ذکر می‌کند که ایمان فقط تصدیق بوده و عمل جوارحی از ایمان خارج است، معلوم می‌شود که مرادش تصدیق قلبی است. (همو، ۱۳۶۶: ۱ / ۲۵۲)

علامه طباطبایی ایمان را تصدیق قلبی و التزام عملی می‌داند. از نظر ایشان ایمان عقدی قلبی است که قابل اقرار نیست. (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۲ / ۳۴۲) عمل از حقیقت ایمان خارج، لکن التزام به عمل در ایمان داخل است؛ زیرا انسان باید به مقتضای باور خود ملتزم و نتایج و آثار عملی باور فی‌الجمله در او آشکار باشد. (همان: ۱۸ / ۲۵۹)

از نظر فخر رازی تحقق ایمان و کفر در قلب انسان تنها به ایجاد خداوند است و حتی خداوند به اجبار انسان را از ایمان باز نمی‌دارد. (رازی، ۱۴۱۴: ۳۰۷) این نظریه نه تنها خلاف ظاهر بسیاری از آیات قرآن، (چنان‌که گذشت فخر رازی به این مطلب اعتراف نمود) بلکه مستلزم تالی فاسدهای بسیاری است:

لازمه این نظریه آن است که بعث رسل به منظور هدایت انسان‌ها به سوی ایمان به خدا بیهوده باشد؛ زیرا ایمان و کفر بدون خواست انسان، مستقیماً به وسیله خداوند در قلب حاصل می‌شود و تلاش انبیا برای قانع کردن بندگان برای پذیرش ایمان سعی بیهوده‌ای است. همچنین از آنجاکه در تحقق ایمان و یا کفر، انسان هیچ نقشی ندارد، لذا توبیخ و تعذیب کافر و یا تشویق و پاداش مؤمن بی‌جهت خواهد بود. علاوه بر این، با توجه به اینکه کفر در رأس شرور قرار دارد و خود، مستلزم شرور بسیاری است، اگر تحقق آن مستقیماً توسط خداوند و بدون تأثیر انسان باشد، لازمه آن نسبت دادن شرور بسیاری به خداوند متعال است.

فخر رازی با وجود این تالی فاسدها، به‌خاطر ادله‌ای که ذکر کرده، به این نظریه قائل شده است. این ادله در واقع مبانی‌ای است که او را به قبول این نظریه سوق داده لذا لازم است این ادله به دقت مورد بررسی و نقد قرار گیرد. در پایان لازم است به این مطلب اشاره شود که در مورد موضوع این مقاله، دو مقاله تاکنون نوشته شده است: مقاله «جبری یا اختیاری بودن ایمان و کفر از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی در مفاتیح الغیب و المیزان»^۱ که در این مقاله، نویسنده ابتدا به بیان آراء اشاعره، معتزله و شیعه در مورد جبر و اختیار پرداخته است و سپس تفاسیر دو دانشمند مورد نظر را در مورد آیاتی که ظاهرشان جبری بودن و یا اختیاری بودن ایمان است، با هم مقایسه کرده است. مقاله دوم «تحلیل دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی درباره اسلام و ایمان»^۲ است که در این مقاله چپستی ایمان و اسلام و نسبت بین آن دو از نظر دو دانشمند مورد نظر مطرح شده است. هیچ‌یک از این دو مقاله ادله فخر رازی برای جبری بودن ایمان و یا کفر و نیز تأثیر این نظریه را در فهم او از آیات قرآن مورد نقد و بررسی قرار نداده‌اند.

فرضیه این مقاله این است که فخر رازی دیدگاه اشتباهی در مورد چگونگی تحصیل ایمان داشته و این دیدگاه نادرست موجب شده است برداشت غلطی از برخی از آیات قرآن داشته باشد.

۱. کافی، عبدالحسین، ۱۳۸۷، بهار و تابستان، دو فصلنامه حدیث و اندیشه، ش ۵، ص ۴۵ - ۲۸.

۲. الهی، عباس، تابستان ۱۳۹۳، فصلنامه مطالعات تفسیری، ش ۱۸، ص ۵۴ - ۳۷.

یک. نقد و بررسی ادله عقلی فخر رازی برای اثبات نظریه «خلق الایمان و الکفر»

فخر رازی برای اثبات نظریه «خلق الایمان و الکفر» چندین دلیل عقلی اقامه کرده است. در اینجا این ادله به روش تحلیل محتوا و با استدلال‌های عقلی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

دلیل اول: علوم کسبی به بدیهیات منتهی می‌شود. اگر تمام آنچه موجب می‌شود که علوم کسبی از علوم بدیهی استنتاج شود، تحقق داشته باشد، حصول علوم کسبی به دنبال علوم بدیهی، ضروری خواهد بود. از آنجاکه تحقق علوم بدیهی (در ذهن) خارج از اختیار بوده و حصول علوم کسبی به دنبال آن علوم بدیهی نیز ضروری است، بنابراین تحصیل علوم کسبی نیز غیر اختیاری است. اگر شرایط لازم و کافی برای استنتاج علوم کسبی از علوم بدیهی تحقق نداشته باشد، ناچار باید اموری ضمیمه شود تا استنتاج صورت پذیرد. آن امور از دو حال خارج نیست: یا علوم بدیهی است و یا علوم کسبی و هر دو محال است؛ زیرا فرض بر این است که تمام علوم بدیهی تحقق دارد، لذا معنا ندارد علم بدیهی دیگری ضمیمه شود. علم کسبی نیز محال است ضمیمه شود، زیرا بحث در حصول اولین علم کسبی است و معنا ندارد قبل از اولین علم کسبی، علم کسبی دیگری ضمیمه شود. خلاصه: تحقق تمام علوم بدیهی در ذهن غیر اختیاری است و استلزام آن علوم بدیهی نسبت به اولین علم کسبی نیز خارج از اختیار انسان است و همین‌طور سایر علوم کسبی بدون اختیار از علوم قبلی حاصل می‌شود. (رازی، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۰۲ - ۳)

نقد دلیل اول: اولاً، این دلیل صحیح نیست، زیرا برای استنتاج و کسب علوم باید ذهن از مجهول به معلومات، سپس در معلومات و در آخر از معلومات به مجهول حرکت نماید. این حرکت که فکر نامیده می‌شود، عملی است اختیاری و تا انسان نخواهد هرگز واقع نمی‌شود.

ثانیاً، این دلیل بر فرض صحت، فقط در مورد بدیهیات اولیه و وجدانیات صادق است. در سایر انواع بدیهیات (که شامل ۴ نوع از انواع شش‌گانه بدیهیات می‌شود) چون نیازمند به یک فعل اختیاری است، این برهان صادق نیست؛ برای مثال، در محسوسات نیازمند به حس کردن است و اگر انسان نخواهد، می‌تواند این فعل اختیاری (حس کردن) را انجام ندهد و در نتیجه این دسته از علوم بدیهی را نداشته باشد.

ثالثاً، این دلیل بر فرض صحت، اثبات می‌کند که علم بدون اختیار حاصل می‌شود، حال آنکه ایمان چنانکه گذشت، از نظر فخر رازی و بسیاری از دانشمندان غیر از علم است. علامه طباطبایی نیز به حق فرموده‌اند: «ایمان عقد و تعلق قلبی است». (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۵ / ۱۵۷) به عبارت دیگر، ایمان دل سپردن و یا دل را به امری گره زدن است. ایمان التزام عملی به مقتضاهای امری است که دل در گرو آن است و در نتیجه غیر از علم است.

دلیل دوم: علم یا تصور است و یا تصدیق. هیچ علم تصویری قابل اکتساب نیست، زیرا اولاً، زمانی که درصد اکتساب تصویری از تصورات برمی‌آییم، اگر آن را تصور کرده باشیم، در این صورت به آن علم خواهیم داشت و چون تحصیل حاصل محال است، لذا امکان ندارد به آنچه علم داریم، باز علم پیدا کنیم و اگر آن را تصور نکرده باشیم، در این صورت به آن علمی نخواهیم داشت و مورد غفلت خواهد بود و معنا ندارد غافل به دنبال کسب آنچه مورد غفلت است، باشد.

ثانیاً، تعریف یک مفهوم تصویری یا به وسیله خود آن مفهوم است؛ یا به وسیله مفاهیم داخل آن مفهوم؛ یا به وسیله مفاهیم خارج از آن مفهوم و یا ترکیبی از موارد مذکور. تعریف یک مفهوم به وسیله خود آن مفهوم محال است، چون دور لازم می‌آید. به وسیله مفاهیم داخلی نیز محال است، زیرا به وسیله بعضی از اجزای داخلی نمی‌توان کل آن ماهیت را شناخت و به وسیله تمام اجزای داخلی نیز نمی‌توان کل را شناخت؛ زیرا مجموع اجزاء همان کل است و لذا دور لازم می‌آید. به وسیله مفاهیم خارجی نیز محال است، زیرا در صورتی می‌توان از مفاهیم خارج از ذات به آن ذات شناخت پیدا کرد که قبلاً علم به اختصاص آن مفهوم به آن ذات داشته باشیم و وقتی علم به اختصاص خواهیم داشت که دو طرف را تصور کرده باشیم. پس در این مورد نیز اشکال دور مطرح می‌شود، زیرا علم به ذات متوقف بر علم به اختصاص است و علم به اختصاص متوقف بر تصور ذات که همان علم به ذات است، می‌باشد به وسیله ترکیبی از وسایل مذکور نیز محال است، زیرا هر کدام از آن طرق محال بوده، در نتیجه ترکیبی از آن روش‌ها نیز محال خواهد بود.

ثالثاً، نمی‌توان مفهومی را تصور کرد مگر اینکه به وسیله حواس پنج‌گانه درک و یا در درون نفس یافت شده باشد؛ نظیر علم به درد، لذت، شادی و ... و یا عقل (و یا خیال) تصوراتی را که از این دو طریق حاصل شده‌اند، با هم ترکیب کرده باشد.

ادراکات حسی بعد از مواجهه با شیء خارجی و ادراکات درونی بعد از وجود آن امر درونی به طور ضروری و بدون اختیار حاصل می‌شود و عقل (یا خیال) نیز تصور خاصی از خود ندارد، بلکه فقط در تصورات حسی یا درونی تصرف می‌کند. هیچ علم تصدیقی نیز قابل اکتساب نیست؛ زیرا اولاً، تصدیقات بدیهی اکتسابی نیستند و اگر آنچه موجب می‌شود بدیهیات مستلزم نظریات شوند، تحقق داشته باشد، حصول نظریات ضروری و اگر تحقق نداشته باشد، حصول نظریات منتع خواهد بود. قلمرو ضرورت و امتناع نیز خارج از اختیار انسان است، بنابراین کسب نظریات اختیاری نیست، بلکه یا به طور ضروری کسب خواهند شد و یا محال است کسب شوند.

ثانیاً، اگر تصور موضوع و محمول برای تصدیق کافی باشد (بدیهیات)، حصول تصدیق ضروری و خارج از قدرت انسان خواهد بود و اگر کافی نباشد، چنین تصدیقی تقلیدی و غیر یقینی خواهد بود. (رازی، ۱۴۱۴: ۹۶ - ۹)

نقد دلیل دوم: به سه دلیلی که فخر رازی در مورد تصورات ذکر کرده، سه اشکال وارد است که به ترتیب عبارتند از:

۱. زمانی که می‌خواهیم یک مفهوم تصویری را تعریف کنیم، به طور اجمال به آن مفهوم علم داریم و چنین نیست که به طور کلی از آن غافل باشیم. شناختی در حد اشاره ذهنی، (به طور مبهم و ناقص) به آن داریم و بعد از تعریف، علم تفصیلی و کاملاً واضح و روشن پیدا می‌کنیم. (نگاه کنید به: شهایی، ۱۳۶۴: ۱۱۵)

۲. تعریف یک مفهوم تصویری می‌تواند به وسیله مفاهیمی خارج از ذات که به آن ذات اختصاص دارند (اعراض خاص) باشد و برای علم به اختصاص آن اعراض به آن ذات، کافی است که به دو طرف اختصاص (اعراض - ذات) اجمالاً علم داشته باشیم و بعد از تعریف، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم. (نگاه کنید به: همان: ۱۴۲)

تعریف مفهوم تصویری می‌تواند به وسیله مفاهیمی داخل ذات (ذاتی) نیز باشد. قبل از تعریف، به تک تک اجزای داخل ذات (جنس - فصل) علم داریم و بعد از تعریف، به مجموعه اجزاء از آن جهت که کل است، علم پیدا می‌کنیم. اجزاء به تنهایی غیر از اجزاء به عنوان کل است، لذا دور لازم نمی‌آید. (نگاه کنید به: همان: ۱۲۵)

۳. عقل ماهیت را به اجزایی تحلیل می‌کند و در صورتی که به هریک از آن اجزاء علم داشته باشد، به مجموعه نیز علم خواهد داشت.

به دو دلیلی که فخر رازی در مورد تصدیقات ذکر کرده، دو اشکال وارد است:

۱. این دلیل در واقع همان دلیل اولی است که از کتاب «المطالب العالیه» نقل شد و مورد نقد قرار گرفت.

۲. اگر تصور موضوع و محمول برای تصدیق کافی نباشد، چنین تصدیقی نظری و در صورتی که استدلالی بر صحت آن اقامه شده باشد، قطعی و یقینی خواهد بود.

دلیل سوم: انسانی که درصدد برمی‌آید تا علم را کسب کند، یا مطلق علم را قصد می‌کند و یا علم به قضیه خاصی را. اگر درصدد تحصیل مطلق علم باشد، حصول علم به قضیه معینی، ترجیح بدون مرجع و در نتیجه محال خواهد بود. اگر درصدد کسب علم به قضیه معینی باشد، دور لازم می‌آید. زیرا در صورتی می‌تواند به قضیه‌ای علم داشته باشد که بداند آن قضیه مطابق با واقع است. به عبارت دیگر، تفاوت علم و جهل به این است که عالم می‌داند قضیه‌ای مطابق با واقع است. بنابراین، انسان نمی‌تواند علم به قضیه‌ای را قصد کند مگر اینکه بداند آن قضیه مطابق با واقع است و به عبارت دیگر، به آن قضیه علم داشته باشد. پس تحصیل علم بر علم و علم نیز بر تحصیل علم متوقف می‌شود. (رازی، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۰۷ - ۹)

نقد دلیل سوم: برای اینکه ترجیح بدون مرجع لازم نیاید، کافی است شخصی که درصدد تحصیل علم است، نسبت حکمیه قضیه معینی را در نظر بگیرد؛ یعنی، ابتدا قضیه معینی را به صورت تردید در نظر بگیرد و سپس درصدد برآید صحت و سقم آن قضیه را بررسی کند و در نتیجه علم به صحت و مطابقت آن قضیه با واقع پیدا کند.

دلیل چهارم: قصد و هدف هر انسانی تحصیل علم است، پس اگر جهل حاصل شود، خلاف قصد او خواهد بود و معلوم می‌شود که از جانب غیر حاصل شده است. اگر گفته شود علت حصول این جهل این است که با علم مشتبه شده است، در جواب گفته می‌شود: این جهل به خاطر جهل قبلی (اشتباه جهل با علم) اختیار و انتخاب شده است و سلسله جهل‌ها ناچار باید به جهل اولی منتهی شود که خدا ایجاد کرده است. (همو، ۱۴۱۴: ۱۰۱)

نقد دلیل چهارم: اولاً، این دلیل صحیح نیست، زیرا لازم نیست همواره مقصود فاعل حاصل شود و فعل به همان هدفی برسد که فاعل در نظر داشته است. چه بسا فعل در اثر عواملی ناخواسته قطع شود و یا در اثر اشتباه، مسیر دیگری را طی کند.

ثانیاً، بر فرض صحت، این دلیل اثبات می‌کند که جهل به قصد و اختیار فاعل نیست، ولی اثبات نمی‌کند که علم خارج از اختیار فاعل است؛ زیرا در مورد علم همان چیزی حاصل می‌شود که مقصود فاعل بوده است.

دلیل پنجم: ایمان امر خوبی است و تمام خوبی‌ها از خداست، پس ایمان از طرف خداست. کفر نیز از طرف خداست، زیرا اولاً، هرکس خالق ایمان را خدا دانسته، کفر را نیز فعل او دانسته است، لذا این دیدگاه که ایمان از طرف خداست، ولی کفر از طرف خدا نیست، خلاف اجماع است.

ثانیاً، اگر بنده بر تحصیل کفر قادر باشد، این قدرت یا قدرت بر تحصیل ایمان نیز هست و یا قدرت بر تحصیل ایمان نیست. اگر قدرت بر تحصیل ایمان هم باشد، باید بنده خالق ایمان باشد و حال آنکه گذشت که ایمان از طرف خداست. اگر قدرت بر تحصیل ایمان نباشد، لازم می‌آید قدرت موجب ضرورت مقدور شود و در این صورت نمی‌توان فاعل را قادر دانست. علاوه بر این، لازم می‌آید کسی که بر امری قادر است، بر ضد آن امر قادر نباشد و این مطلب را طرف مقابل ما منکر است. ثالثاً، وقتی ایمان از خدا باشد، به طریق اولی ثابت می‌شود که کفر هم از خداست، زیرا هر عاقلی به دنبال تحصیل ایمان، معرفت و حق است. حال اگر در قلب او کفر حاصل شود، امری حاصل شده که مقصود او نبوده است. وقتی ثابت شود که بنده خالق ایمانی که مقصود او بوده، نیست، به طریق اولی ثابت می‌شود که خالق کفری که مقصود او نبوده و بلکه از آن فرار می‌کرده و متنفر بوده است، نیز نیست. (همو، بی‌تا: ۱۰ / ۱۹۱ - ۲)

نقد دلیل پنجم: از طرف خدا بودن ایمان منافاتی با از طرف بنده بودن آن ندارد؛ زیرا فاعلیت بنده در طول فاعلیت خداست، نه در عرض آن. فاعل مباشر افعال اختیاری، از جمله ایمان، بنده است و خداوند فاعل باواسطه آن افعال است. کفر نیز فعلی است اختیاری و چنین نیست که اگر کسی به مطلبی یقین و علم پیدا کرد، به ناچار به آن مطلب مؤمن شود، بلکه انسان قادر است به مطلبی که علم دارد، کفر ورزد، چنان که خداوند می‌فرماید: «و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، درحالی که در دل به آن یقین داشتند...». (نمل / ۱۴)

با توجه به اینکه انسان قادر بر ایمان و خالق آن است، ضعف هر سه وجهی که فخر رازی برای اثبات از خدا بودن کفر ذکر کرده است، روشن می‌شود؛ زیرا هر سه وجه بر این امر مبتنی‌اند که خالق ایمان خداست و بنده هیچ نقشی در حصول آن ندارد.

دلیل ششم: کافری که بر کفر اقدام می‌کند، اگر نتواند مؤمن شود، معلوم می‌شود که به اجبار کافر شده است و کفر او اختیاری نیست و اگر بتواند مؤمن شود، قدرت او نسبت به کفر و ایمان یکسان و انتخاب یکی از آن دو نیازمند به مرجح خواهد بود؛ وگرنه ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید. این مرجح اگر از طرف بنده باشد، همان سخنان تکرار می‌شود و اگر از طرف خدا باشد، مدعا اثبات می‌شود. زیرا به دنبال ایجاد آن مرجح از طرف خدا، بنده طرف راجح را برمی‌گزیند، بدون اینکه نقشی در حصول ایمان یا کفر داشته باشد. (همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۳۸۱)

نقد دلیل ششم: انسان نسبت به کفر و ایمان فاعل بالاراده است. می‌تواند کافر شود و یا مؤمن گردد. هر کدام را که برای خود مفید تشخیص داد و نفع خود را در آن دانست، اراده می‌کند. همین نفع و فایده، مرجح است برای اینکه خصوصاً آن را اراده کند. مرجح را خداوند به طور جبری در انسان قرار نمی‌دهد، بلکه انسان خود می‌اندیشد و یکی را به نفع خود تشخیص می‌دهد.

دلیل هفتم: در ماهیت علم تحیر و اختلاف نظر وجود دارد: برخی آن را اضافه، برخی دیگر صفتی حقیقی و برخی هم صورتی مساوی یا معلوم می‌دانند. اگر انسان خالق علم بود، می‌دانست چه امری ایجاد کرده است و چنین تحیر و اختلاف نظری در ماهیت علم واقع نمی‌شد. همچنین در مکان علم اختلاف نظر است: برخی موضع علم را قلب، برخی دیگر مغز و عده‌ای نفس ناطقه می‌دانند. اگر انسان ایجادکننده علم بود، می‌دانست در کجا علم را ایجاد کرده است. (همو، ۱۴۱۴: ۱۰۱ - ۲)

نقد دلیل هفتم: انسان ایجادکننده وجود علم است، نه ماهیت علم و در وجود علم هیچ شکی ندارد. با علم حضوری وجود علم را می‌یابد و در مورد آن یقین دارد، هر چند در مورد ماهیت علم دچار حیرت و شک باشد. چنان که انسان با علم حضوری نفس خود را می‌یابد و در وجود خود شکی ندارد، هر چند در مورد ماهیت نفس و اینکه مجرد است یا مادی، دچار اختلاف نظر باشد.

دو. بررسی و نقد تأثیر نظریه «خلق الایمان و الکفر» فخر رازی بر فهم او از آیات قرآن

دیدگاه مذکور موجب شده تا فخر رازی از برخی از آیات قرآن، مفاهیمی غیر از معانی ظاهری آنها برداشت کند. در اینجا به بررسی و نقد مهم‌ترین آن موارد به ترتیب آن آیات در قرآن می‌پردازیم.^۱

۱. **كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ... ؛ چگونه خداوند جمعیتی را هدایت می‌کند که بعد از ایمان و گواهی به حقانیت رسول و آمدن نشانه‌های روشن برای آنها، کافر شدند** (آل عمران / ۸۶)

سنت خداوند در این دنیا بر این جاری است که هرگاه بنده انجام فعلی را قصد می‌کند، خداوند به دنبال قصد او، آن فعل را ایجاد می‌کند. پس معنای این آیه چنین است که چگونه خداوند در آنان معرفت و ایمان را ایجاد می‌کند و حال آنکه آنان کفر را قصد و اراده کرده‌اند. (رازی، بی تا: ۸ / ۱۲۷)

نقد و بررسی: اولاً، سنت مذکور که همان نظریه کسب است، نظریه باطلی است، زیرا به معنای انکار علیت در بین موجودات خارجی است و تمام لوازم باطل انکار این علیت را به دنبال دارد.

ثانیاً، صرف نظر از اشکال مبنایی، بر فرض صحت نظریه کسب، معنای «انان کافر شدند» این می‌شود که «انان کفر را اراده کردند و خداوند هم‌زمان با اراده آنها، کفر را در آنان ایجاد کرد». بنابراین، معنای آیه چنین خواهد شد: چگونه خداوند در آنان معرفت و ایمان را ایجاد می‌کند و حال آنکه در آنان کفر را ایجاد کرده است. واضح است که خداوند نمی‌شود هم کفر را در آنان ایجاد کند و هم ایمان را و برای بیان این مطلب نیازی به نزول این آیه نیست.

۲. **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ... ؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای اینکه به فرمان خدا، از وی اطاعت شود** (نساء / ۶۴)

خداوند می‌داند که کفار اطاعت نمی‌کنند. با وجود این علم تحقق اطاعت کفار ممتنع خواهد بود و کسی که بداند امری ممتنع است، محال است آن را اراده کند. پس محال است خداوند اطاعت کفار را اراده کند و بنابراین باید لفظ این آیه را تأویل کرد. در این صورت تقدیر آیه چنین می‌شود: ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای اینکه به مردم امر کند از خدا اطاعت کنند. احتمال هم دارد معنای آیه این باشد که ... مگر برای اینکه هنگام مرگ و یا روز قیامت به خدا اقرار کنند؛ زیرا تمام انسان‌ها، حتی کفار هنگام دیدن فرشته مرگ و یا در روز قیامت به خدا ایمان می‌آورند. (همان: ۱۰ / ۱۶۰)

نقد و بررسی: اولاً، اطاعت کفار محال ذاتی نیست. خداوند می‌داند که کفار به اختیار خود اطاعت نمی‌کنند؛ از این رو محال بودن اطاعت آنان به سبب اختیار خود آنان است، نه اینکه به خودی خود امر محالی باشد، لذا تعلق اراده به آن مانعی ندارد. ثانیاً، در ادامه همین آیه، خداوند می‌فرماید: «اگر این منافقین استغفار می‌کردند، توبه آنها پذیرفته می‌شد.» از این عبارت معلوم می‌شود که خداوند می‌خواهد حتی منافقین توبه کرده، از پیامبر اطاعت کنند. ثالثاً، اگر اطاعت کفار محال باشد، پیامبر نیز به این مطلب علم خواهد داشت و در نتیجه محال است پیامبر نیز به اطاعت آنان از خداوند امر کند، چون می‌داند که محال است اطاعت کنند.

رابعاً، وجوب اطاعت از خدا حکمی عقلی است و نمی‌توان گفت: انبیا فرستاده نشدند مگر برای یادآوری و ارشاد به این حکم عقلی. زیرا ارسال انبیا برای تعلیم مطالبی است که بشر به تنهایی نمی‌توانست بداند.

۳. **... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ... ؛ ... امروز دین شما را کامل کردم** (مائده / ۳)

این آیه دلالت می‌کند بر اینکه دین حاصل نمی‌شود مگر به خلق و ایجاد خداوند؛ زیرا خداوند اکمال دین را به خود نسبت داده و اکمال دین نمی‌تواند از خدا باشد؛ مگر اینکه اصل دین از او باشد و فرقی نمی‌کند که دین را عمل بدانیم، یا معرفت و یا مجموع اعتقاد و عمل. (همان: ۱۱ / ۱۳۹)

نقد و بررسی: از اینکه فخر رازی می‌گوید: فرقی نمی‌کند که دین را عمل بدانیم، یا معرفت و یا مجموع آن دو و از اینکه در ادامه این آیه، در تفسیر «وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» می‌گوید: «این آیه نیز دلالت می‌کند بر اینکه خالق ایمان خداست»، (همان: ۱۴۰) معلوم می‌شود که منظور او این است که خداوند ایمان و یا عمل را در بنده ایجاد می‌کند و حال آنکه دین مجموعه عقاید و احکام است و از طرف خداست، ولی پذیرش عقاید دینی و عمل به احکام آن غیر از اصل تشریح دین

۱. لازم به ذکر است که در ترجمه آیات از ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی استفاده شده است.

است. این آیه دلالت می‌کند که اکمال دین از خداست و می‌توان نتیجه گرفت که اصل تشریح دین نیز از طرف خداست، ولی نمی‌توان نتیجه گرفت که پذیرش دین و عمل به آن نیز به اجبار از طرف خداست.

۴. ... ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ ... ؛ ... سپس بسیاری از آنها کور و کر شدند ... (مائده / ۷۱)

بدون شک مراد از کوری و کری در این آیه جهل و کفر است. فاعل این جهل خداوند است، نه بنده؛ زیرا انسان هرگز تحصیل جهل و کفر را برای خود اختیار نمی‌کند. اگر گفته شود: انسان زمانی که جهل را علم گمان کند، آن را برمی‌گزیند، در جواب گفته می‌شود: در این صورت این جهل به خاطر جهل قبلی (گمان اینکه جهل علم است) اختیار شده و زنجیره جهل‌ها ناچار باید به جهل نخستینی ختم شود که فاعل آن به دلیلی که گذشت، خداوند است. (همان: ۱۲ / ۵۸)

نقد و بررسی: اولاً، چنان‌که قبلاً گذشت، شرط فاعل بودن این نیست که فعل به همان هدفی که فاعل داشته است، منتهی گردد. هدف بنده تحصیل ایمان و علم بوده اما به هدفش نرسیده است. تمام فاعل‌ها به هدفشان نائل نمی‌شوند و در صورت عدم نیل به هدف، نمی‌توان فعل را از آنان سلب کرد.

ثانیاً، می‌توان گفت: بنده با اختیار، علت جهل و کفر را تحقق می‌بخشد و به دنبال تحقق علت، به ناچار گرفتار جهل و کفر می‌شود، هر چند نخواهد که گرفتار شود؛ برای مثال، به اختیار، پیروی از هواوهوس می‌کند و در نتیجه نسبت به حق کروکور می‌گردد، هر چند نخواهد که کروکور شود. این احتمال با آیه قبل که به پیروی از هواوهوس آنان اشاره دارد، تأیید می‌گردد.

۵. وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا ... ؛ و این چنین بعضی از آنان را با بعضی دیگر آزمودیم تا بگویند آیا اینها هستند که خداوند از میان ما بر آنها منت گذارده است ... (انعام / ۵۳)

این آیه از دو جهت دلیل بر نظریه ماست:

اول آنکه ایجاد فتنه به خدا نسبت داده شده و مراد از این فتنه اعتراض آنها به خداست که چرا خداوند به این فقرا در دین ریاست داده و اعتراض به خدا کفر است. پس به تصریح این آیه خداوند خالق و ایجادکننده کفر در آنهاست.

دوم آنکه خداوند از قول آنها حکایت می‌کند: «آیا اینها هستند که خداوند از میان ما بر آنها منت گذارده است؟» مراد از منت گذاردن، منت گذاشتن به ایمان و متابعت پیامبر است. پس معلوم می‌شود که ایمان و متابعت رسول را خداوند ایجاد می‌کند. اگر خود بنده ایجادکننده ایمانش باشد، خداوند بر او منتی ندارد، بلکه او خود با ایمان آوردنش بر خود منت گذاشته است. (همان: ۲۳۸)

نقد و بررسی: کلمه «فتنه» به معنای آزمودن است. خداوند فقرا را به اغنیا و برعکس امتحان می‌کند. (نگاه کنید به: طبرسی، ۱۳۷۹: ۲ / ۳۰۵) بنابراین، فتنه به معنای اعتراض و کفر نیست، هر چند کفار در این امتحان مردود شده، سرانجام دهان به اعتراض باز می‌کنند و کفر می‌ورزند. خداوند آنان را کافر نکرده، بلکه تنها آزموده است و آنها به اختیار خود به کفر منتهی شده‌اند.

منت گذاشتن خداوند به این نیست که ایمان و متابعت رسول را بدون اختیار، در بنده ایجاد کند؛ زیرا چنین ایمانی که به اجبار حاصل شده، هیچ سودی برای مؤمن ندارد، بلکه به این است که به انسان عقل و قوه تشخیص دهد؛ پیامبر را با آیات و معجزات ارسال کند و دیگر زمینه‌های هدایت را فراهم سازد، آنگاه بنده به اختیار خود ایمان را برگزیند و البته قدرت برگزیدن را نیز خداوند عطا کرده است. بنده هر چه دارد، از خداست. بنابراین، خداوند بر بنده منت دارد.

۶. ... وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ... ؛ ... و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حائل می‌شود ... (انفال / ۲۴)

خداوند بین کافر و طاعت او و بین مطیع و معصیت او حائل می‌شود. قلوب به دست خداست و او هرگونه بخواهد آنها را می‌گرداند. اگر کافری بخواهد ایمان آورد و خدا نخواهد که او ایمان آورد و یا مؤمنی بخواهد کافر شود و خدا نخواهد که او کافر شود، بین قلب او و آنچه می‌خواهد، حائل می‌گردد. (رازی، بی‌تا: ۱۵ / ۱۴۷)

نقد و بررسی: در مورد معنای این آیه آراء متعددی مطرح شده است (نگاه کنید به: طبرسی، ۱۳۷۹: ۲ / ۵۳۳) که بحث از آنها خارج از هدف این مقاله است، لذا به نقد و بررسی نظر فخر رازی می‌پردازیم:

اولاً، قلب در قرآن بیشتر به معنای قوه‌ای است که انسان به وسیله آن درک می‌کند و یا عواطف باطنی‌اش را، از قبیل: حب و بغض، خوف و رجاء و ... ظاهر می‌سازد. پس قلب آن چیزی است که حکم می‌کند، دوست می‌دارد، می‌ترسد،

آرزو می‌کند و ... به عبارت دیگر، قلب همان جان و روح آدمی است (نگاه کنید به: طباطبائی، ۱۳۷۹ ق: ۹ / ۴۲) و این آیه نمی‌تواند مستمسکی برای قائلین به جبر باشد، زیرا خداوند می‌فرماید: خدا بین بنده و قلبش حائل است، نه اینکه بین بنده و ایمانش حائل باشد. (نگاه کنید به: خزاعی نیشابوری، ۱۳۷۴: ۹ / ۹۱) توضیح: کفر، ایمان، اطاعت و عصیان افعالی است که انسان به وسیله قلب انجام می‌دهد. طبق تفسیر فخر رازی باید گفت: خداوند بین قلب و افعال آن حائل است و هرگاه فعل ایمان و یا کفر بخواد از قلب صادر شود و خدا نخواهد، مانع می‌گردد. حال آنکه طبق آیه خداوند بین انسان و قلبش حائل است.

ثانیاً، از آنجاکه خداوند خالق و هستی‌بخش انسان و تمام قوای اوست، مالک حقیقی مخلوق است و به آن احاطه کامل دارد، لذا هرگز اراده خدا با اراده بنده تعارض نمی‌کند. این دو اراده در عرض هم نیستند تا با یکدیگر تزام کنند، بلکه اراده خداوند فوق اراده مخلوق است. اگر کافری اراده کند مؤمن شود، معلوم می‌شود که در واقع خداوند خواسته است که او با اختیار خود مؤمن گردد و برعکس.

۷. فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ؛ پس اموال و اولاد آنها تو را در شگفتی فرو نبرد. خدا می‌خواهد آنان را به وسیله آن در زندگی دنیا عذاب کند و جانشان برآید، در حالی که کافرند. (توبه / ۵۵)

خداوند اراده کرده است جان آنها در حال کفر برآید، پس خداوند کفر آنان را در حال جان دادن اراده کرد؛ زیرا محال است برآمدن جان در حال کفر محقق شود، مگر در حال تحقق کفر و کسی که امری را اراده کند، لوازم ضروری آن امر را نیز اراده کرده است. از لوازم ضروری برآمدن جان در حال کفر، تحقق کفر در حال جان دادن است، پس خدا کفر آنان را در زمان مرگ اراده کرده است؛ چنان که اگر گفته شود: می‌خواهم او را در حالی که در خانه است، ملاقات کنم، در خانه بودن او اراده شده است و گوینده می‌خواهد که او در زمان ملاقات در خانه باشد. به خلاف موردی که هدف نابود کردن لازمه است؛ برای مثال، اگر گفته شود: می‌خواهم دکتر من را در حال مرض ملاقات کند، گوینده مریض بودن را نمی‌خواهد، زیرا هدف از ملاقات دکتر از بین بردن مرض است. (رازی، بی تا: ۱۶ / ۹۴ - ۵)

نقد و بررسی: خداوند کفر آنان را در حال مرگ اراده کرده است، اما این اراده به معنای ایجاد کفر در دل آنان نیست، زیرا این آیه در مورد منافقین است و ایجاد کفر در دل منافقینی که ایمان ندارند، تحصیل حاصل و در نتیجه محال است، بلکه به این معناست که خداوند می‌خواهد آنان به مال و اموالشان مشغول باشند و از توبه و بازگشت غافل گردند و در نتیجه در کفری که دارند، تا آخر باقی بمانند و این عقوبت اصرار بر نفاق است که آنان به اختیار خود انتخاب کرده‌اند. اینکه خداوند می‌خواهد آنان را به حال خود رها کرده، توفیق توبه ندهد، به خاطر اعمال خود آنان است.

۸. فَأَعْقِبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ...؛ این عمل نفاق را تا روزی که خدا را ملاقات کنند، در دل هایشان برقرار ساخت ... (توبه / ۷۷)

فاعل فعل «اعقب» ضمیری است که به اسم ظاهری برمی‌گردد که قبلاً ذکر شده است. آنچه قبلاً ذکر شده، عبارت است از الله، معاهده، تصدق، صلاح، بخل، تولی و اعراض. ضمیر مذکور به معاهده، تصدق و صلاح بر نمی‌گردد، زیرا این امور افعال پسندیده‌اند و محال است موجب نفاق شوند. همچنین مرجع ضمیر بخل، تولی و اعراض نیست، زیرا این امور ترک واجب‌اند و نفاق، کفر و جهل است و ترک واجب موجب جهل و کفر در قلب نمی‌شود، زیرا اولاً، ترک واجب امر عدمی و جهل امر وجودی است و امر عدمی نمی‌تواند موجب امر وجودی شود. ثانیاً، بسیاری از گناهکاران ترک واجب می‌کنند، ولی به نفاق مبتلا نمی‌شوند. ثالثاً، ترک واجب اگر علت کفر و نفاق باشد، باید در مواردی که به علت عذری آن ترک واجب مباح است، نیز موجب کفر شود، زیرا اختلاف احکام شرعی علت را از علیت ساقط نمی‌کند.

از آنچه گذشت، معلوم شد که فاعل «اعقب» خداوند است و اوست که در قلب آنان نفاق می‌افکند و خالق کفر است. این مطلب را می‌توان با توجه به رجوع ضمیر «ه» در کلمه «يلقونهُ» به خداوند، تأیید کرد، زیرا بدون شک ضمیر مذکور به خداوند برمی‌گردد؛ لذا اولی این است که ضمیر «اعقب» نیز به خداوند برگردد. (همان: ۱۴۱ - ۲)

نقد و بررسی: ترک واجب و به عبارت دیگر، گناه می‌تواند موجب کفر شود (روم / ۱۰) و هر سه دلیل فخر رازی مخدوش است، زیرا اولاً، جهل عدم علم است و امر وجودی نیست. ثانیاً، برخی از گناهان و در شرایط خاصی موجب کفر و

نفاق می‌شوند. ثالثاً، گناه و ترک واجب در شرایط خاصی علت نفاق می‌شود و اگر به‌خاطر عذری عملی مباح باشد، آن عمل گناه و ترک واجب نخواهد بود و در نتیجه علت نخواهد داشت.

ضمیر «ه» در کلمه «یلقونه» نیز نمی‌تواند مؤید باشد، زیرا احتمال دارد به «بخل» برگردد و ملاقات با بخل به معنای دیدن جزای بخل است. (شریف لاهیجی، ۱۳۶۳: ۲ / ۲۹۴)

۹. **إِلَّا مَنْ زَجِمَ رَبُّكَ**؛ مگر کسی را که پروردگارت رحم کند ... (هود / ۱۱۹)

هدایت و ایمان حاصل نمی‌شود مگر به ایجاد خداوند؛ زیرا اختلاف در دین زایل نمی‌شود مگر برای کسی که خداوند به او رحم کرده باشد و این رحمت، اعطای قدرت و عقل، فرستادن انبیا، نزول کتب و رفع عذر نیست؛ زیرا این امور نسبت به کفار نیز انجام شده بلکه مراد از رحمت ایجاد هدایت و معرفت است. (رازی، بی تا: ۱۸ / ۷۷)

نقد و بررسی: اولاً، از نفی اموری که حتی نسبت به کفار انجام شده، نمی‌توان نتیجه گرفت که مراد از رحمت ایجاد و خلق ایمان در دل است، زیرا احتمال سومی وجود دارد و آن این است که مراد مورد لطف خاص قرار دادن و موفق به هدایت کردن باشد. برخی از انسان‌ها به اختیار خود اعمالی انجام می‌دهند؛ در نتیجه شایسته لطف و عنایت الهی می‌گردند و به دنبال لطف و توفیق الهی، هدایت می‌شوند.

ثانیاً، ایجاد ایمان در دل بنده بدون اختیار او، ایمان اجباری است و آیه قبل چنین ایمانی را نفی می‌کند، چون می‌فرماید: اگر پروردگارت می‌خواست همه مردم را یک امت قرار می‌داد.

۱۰. **وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا**؛ ما در قرآن، انواع بیانات مؤثر را آوردیم تا متذکر شوند، ولی جز بر نفرتشان نمی‌افزاید. (اسراء / ۴۱)

خداوند نمی‌خواهد کفار ایمان بیاورند، زیرا خدا می‌داند که آوردن انواع بیانات جز بر نفرت آنان نمی‌افزاید. اگر خداوند ایمان آنان را می‌خواست، هرگز عملی که موجب ازدیاد نفرت و دوری آنان از ایمان شود، انجام نمی‌داد. حکیم اگر تحقق امری را بخواهد و بداند عملی موجب ازدیاد نفرت از آن امر می‌شود، هرگز آن عمل را انجام نمی‌دهد. (همان: ۲۰ / ۲۱۶)

نقد و بررسی: قرآن برای یک فرد و یا یک گروه خاصی نازل نشده، بلکه برای کل جامعه انسانی است و مسلماً عده‌ای از بیانات و ادله قرآن بهره می‌برند و هدایت می‌شوند، هر چند کوردلانی از آن نتیجه معکوس بگیرند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۲ / ۱۲۹)

خداوند هدف از آوردن انواع ادله و بیانات را در قرآن، با «لام» غرض، متذکر شدن همه انسان‌ها معرفی کرده است. خداوند می‌داند برخی به سوء اختیار خویش جز تنفر بهره‌ای نمی‌برند، ولی برای اتمام حجت لازم است نسبت به آنان نیز انواع بیانات نازل شود. (طبرسی، ۱۳۷۹: ۳ / ۴۱۶)

از آنچه گذشت، معلوم شد که خداوند می‌خواهد همه، حتی کفار، ایمان بیاورند و علت نزول انواع بیانات و ادله در قرآن، با علم به اینکه موجب ازدیاد تنفر کفار می‌شود، این است که اولاً، حجت بر کفار تمام شود و ثانیاً، سایرین هدایت گردند، چون امکان ندارد قرآن فقط برای برخی نازل گردد.

۱۱. **... وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**؛ ... و هرگز کفران را برای بندگانش نمی‌پسندد ... (زمر / ۷)

این آیه با این نظریه که خداوند نمی‌خواهد کفار ایمان بیاورند و هرگز ایمان آنان را اراده نمی‌کند، منافاتی ندارد، زیرا اولاً، عادت قرآن بر این جاری است که لفظ «عباد» را در مورد مؤمنین استعمال کند، بنابراین معنای آیه این است که خداوند به کفر مؤمنین راضی نیست و لذا منافاتی ندارد با اینکه به کفر کافران راضی باشد و نخواهد که آنان ایمان بیاورند.

ثانیاً، بر فرض که لفظ عباد به همه بندگان دلالت کند، می‌گوییم: کفر کافران هر چند به رضایت الهی نیست، اما به اراده اوست. اراده با رضایت تفاوت دارد، زیرا رضایت مدح و ثناست. پدرم [فخر رازی] می‌گفت: رضایت ترک اعتراض و سرزنش است و با اراده تفاوت دارد.

ثالثاً، به فرض که رضایت همان اراده باشد، عبارت «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» عام است و به وسیله آیاتی که دلالت دارند بر اینکه خداوند می‌خواهد کافران کفر ورزند؛ مانند آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» تخصیص می‌خورد. (رازی، بی تا: ۲۶ / ۲۴۷)

نقد و بررسی: اشکالات ذیل به ترتیب وارد است:

اولاً، استعمال لفظ «عباد» در چندین آیه قرآن در خصوص مؤمنین موجب اختصاص این لفظ به مؤمنین نمی‌شود، لذا این لفظ به عموم خود باقی است و تمام بندگان را شامل می‌شود.

ثانیاً، هر چند رضایت غیر از اراده است، لکن این دو در مورد خداوند که محال است تحت اجبار باشد، از هم قابل انفکاک نیستند. اگر خداوند امری را اراده کرده باشد، حتماً به آن راضی بوده است.

ثالثاً، نسبت بین دو آیه مذکور، عموم و خصوص من وجه است، زیرا آیه دوم اختصاص به کفر ندارد و مشیت هر امری را شامل می‌شود، لذا آیه دوم نمی‌تواند آیه اول را تخصیص بزند، زیرا برای تخصیص باید تخصیص زنده اخص مطلق باشد تا از جهت ظهور قوی تر باشد و بتواند تخصیص بزند.

۱۲. ... فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ...؛ ... هنگامی که آنها از حق منحرف شدند، خداوند قلوبشان را منحرف ساخت

(صف / ۵)

در تفسیر این آیه بعید نیست گفته شود: خداوند ابتدا آنان را از حق منحرف می‌سازد. پس در این هنگام آنان منحرف می‌شوند. سپس خداوند به دنبال این انحراف، آنان را به انحراف دیگری دچار و قلوبشان را باز منحرف می‌سازد و این انحراف دوم غیر از انحراف قبلی است. (همان: ۷ / ۱۸۱)

نقد و بررسی: اولاً، تفسیر فخر نمونه بارز تفسیر به رأی است، زیرا وی در اثر پیش‌دانسته‌های کلامی خود آیه قرآن را خلاف ظاهر معنا کرده و مطالبی در تقدیر گرفته است که با ظاهر آیه مغایر است، چون آیه می‌فرماید: «اینکه خداوند قلوب آنها را منحرف ساخته است، مجازات انحرافی است که آنان پیدا کردند».

ثانیاً، آیه به‌طور کامل چنین است: «(به یاد آورید) هنگامی را که موسی به قومش گفت: ای قوم چرا من را آزار می‌دهید با اینکه می‌دانید من فرستاده خداوند به‌سوی شما هستم؟ هنگامی که آنها از حق منحرف شدند، خداوند قلوبشان را منحرف ساخت و خدا فاسقان را هدایت نمی‌کند.» اگر تفسیر فخر صحیح باشد، قوم بنی‌اسرائیل می‌توانستند به موسی جواب دهند: چون خداوند ما را منحرف ساخته است.

نتیجه

فخر رازی بر این باور است که حصول ایمان و یا کفر در انسان تنها به‌وسیله ایجاد مستقیم و بی‌واسطه خداوند است. به این دیدگاه، نظریه «خلق الایمان و الکفر» می‌گوییم. در این مقاله هفت دلیل عقلی فخر برای اثبات این نظریه مورد نقد و بررسی قرار گرفته و معلوم شد که هیچ‌یک از آن ادله صحیح نیست. در این ادله وی توجه نکرده است که انسان نسبت به کفر و ایمان فاعل بالاراده است و ایمان با علم تفاوت دارد. همچنین ایشان بین وجود علم با ماهیت آن و نیز بین علم اجمالی و علم تفصیلی تفکیک نکرده است. وی در مورد فاعلیت بنده از این مطلب غفلت کرده که فاعلیت بنده در طول فاعلیت خداست و برای فاعل بودن لازم نیست فعل به هدف فاعل اصابت کند.

در قسمت دوم مقاله، تفسیرهای فخر رازی (براساس نظریه مذکور) در مورد ۱۲ آیه مورد بررسی قرار گرفته و معلوم شد که فخر رازی براساس پیش‌دانسته‌های کلامی خود در زمینه نظریه مذکور برداشت‌هایی کرده که یا با صدر و ذیل آیه ناسازگار است، یا تفسیر به رأی محسوب می‌شود و یا دچار خلط‌هایی شده که به تفصیل در مقاله ذکر شده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۲۰، *الابانه عن اصول الدیانة*، حیدرآباد، دائرة المعارف النظامیه.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۹۵۲ م، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، بیروت، المطبعة الکتاتولیکیه.
۴. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، ۱۹۵۷ م، *التمهید*، بیروت، المكتبة المترفیة.
۵. حلی، جمال‌الدین، ۱۴۰۷ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۶. حلی، جمال‌الدین، ۱۴۱۳ ق، *کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد*، تحقیق حسن مکی عاملی، بیروت، دار الصفوه.
۷. خزاعی نیشابوری، حسین بن علی محمد بن احمد، ۱۳۷۴، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (تفسیر ابوالفتح رازی)*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. رازی، فخرالدین [فخر رازی]، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیه*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی.
۹. رازی، فخرالدین [فخر رازی]، ۱۴۱۴ ق، *القضاء والقدر*، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۰. رازی، فخرالدین [فخر رازی]، بی تا، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۱. زمخشری، عبدالقاسم محمود بن عمر، ۱۴۰۳ ق، *الکاشف*، بیروت، دارالفکر.
۱۲. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد شیخعلی، ۱۳۶۳، *تفسیر*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۱۳. شهابی، محمود، ۱۳۶۴، *رهبر خرد*، تهران، کتابفروشی خیام، چاپ هفتم.
۱۴. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد، ۱۹۹۲ م، *الملل و النحل*، بیروت، دار المعرفه.
۱۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۰، *رساله سه اصل*، تصحیح سید حسین نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
۱۸. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۱ ق، *شرح اصول کافی*، تهران، المحمودی.
۱۹. صدوق، علی بن الحسین، بی تا، *التوحید*، تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم، منشورات جامعه مدرسین.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۹ ق، *المیزان*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹ ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، بی تا، *الرسائل المشتر*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۳. علم الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۷ ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۳۸۱ ق، *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*، قاهره، دار الکتب المصری.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۶، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۷۳، *اوصاف الاشراف*، مقدمه و تصحیح سید مهدی شمس‌الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.