



# برخی از اندیشه های کلامی شیخ ابو الفتوح رازی

اکبر فاینثی

دو روش کلامی

مقدمه

در مقدمه ابن خلدون تاریخ علم کلام به دو شیوه متقدمان و متأخران تقسیم شده است. اولی طریقه قاضی ابوبکر باقلانی است که قواعد و مقدماتی عقلی برای کلام اشعری وضع کرده و از راه دلایل خاصی بدان استدلال می نمود، از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و این که عرض به عرض قائم نباشد و عرض در دو زمان باقی نماند و نظایر آنها که این ادله بر آنها متوقف است. او اعتقاد به این ادله خاص را نیز واجب می دانست، چرا که معتقد بود نفی دلیل مستلزم نفی مدلول است. این طریقه تا عصر امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۹ق) رایج بود تا این که با التفات علمای دین به اصول منطق یونانی، منطق تنها قانون و معیار برای سنجش ادله شد و از آن پس به این قواعد و مقدمات فن کلام متقدمان درنگریستند و با بسیاری از آنها با براهین عقلی خود مخالفت کردند تا این که اصل نفی مدلول بر اثر نفی دلیل تزلزل یافت و معلوم شد که برای اثبات عقاید اهل سنت و حدیث می توان از قیاسات منطقی و علوم طبیعی هم بهره جست و ابو حامد محمد غزالی شیوه کلامی متأخران را پدید آورد و عبدالکریم شهرستانی و امام فخر رازی نیز در کلام به طریقه

جمال الدین ابو الفتوح حسین بن علی بن محمد بن احمد رازی، حسین بن علی خزاعی نیشابوری معروف به شیخ ابو الفتوح رازی، عالم و مفسر نامدار امامی و مؤلف *روض الجنان* و *روح الجنان* فی تفسیر القرآن و *روح الاحباب* و *روح الالباب* فی شرح الشهاب در ری تولد یافت و در قرن ششم ق می زیست.

تفسیر او با سبک و اعطانه بیانگر تبحرش در نحو، قرائات، حدیث، فقه، اصول فقه و تاریخ است. ابو الفتوح بخش بزرگی از کتاب را به بیان احکام فقهی اختصاص داده است و کمتر به مباحث کلامی پرداخته و چون در آن وارد شده، به مباحثی چون توحید، صفات خدا، تکلیف، جبر و اختیار، قضا و قدر، گناهان، توبه، شفاعت، ایمان و کفر، ثواب و عقاب، سؤال و جواب در گور، امر به معروف و نهی از منکر توجه کرده است. آن گونه که افندی از تفسیر ابو الفتوح استنباط کرده، وی به تصوف و کلام صوفیان نیز گرایش داشته است، چنان که شیوه و اعطانه نیز در تفسیر او مشاهده می شود. با توجه به آثار بسیار کمی که از شیخ ابو الفتوح رازی برای ما بر جای مانده است جز بیان طرحوارهای کلی از اندیشه های کلامی او با استناد به کتاب بسیار ارزشمندش به نام *روض الجنان* و *روح الجنان* فی تفسیر القرآن امکان پذیر نخواهد بود.<sup>۱</sup>

۱. دائرة المعارف، ج ۶، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ رازی، مقدمه مترجم، ص ۱۵.

هم حاصل شود مستلزم اجتماع نقیضان و محال است و اگر مراد هیچ کدام حاصل نشود هر دو عاجز و ناتوان خواهند بود و اگر تنها مراد یکی حاصل شود آن دیگری عاجز و ناتوان و ناقص خواهد بود، عجز و نقصی که در ذات خدا راه ندارد.<sup>۱۰</sup>

#### صفات خدا

بیان شیخ در مورد اقسام صفات خدا ذیل آیه شریفه «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها...»<sup>۱۱</sup> چنین آمده است: اسم غیر از مسمی است، چرا که خداوند یکی است در حالی که اسم های بسیار دارد. آن اسما که خدای را به آن بخوانند بعضی صفات است و بعضی نه صفات است؛ صفات خدا مثل قادر و عالم و حی و موجود و مرید و کاره و مدرک و بعضی از آن اسما به این صفات برمی گردد مثل سمیع و بصیر و حکیم و مالک که سمیع و بصیر به حی برمی گردد و حکیم به عالم و مالک به قادر برمی گردد و برخی را صفات افعال گویند یعنی نامی که صفت فعل اوست نه صفت ذات او، مثل خالق و رازق و منعم و متفضل و محیی و ممیت.<sup>۱۲</sup>

#### اراده خدا زائد بر ذات خدا و حادث است

شیخ ابوالفتوح رازی همانند اکثر متکلمان، اراده خدا را از جمله صفات فعل و حادث می داند و برای اثبات این مدعی به ظاهر برخی از آیات استناد می کند، چنان که در قرآن کریم آمده است «ولو اتنا لرنا الیهم... ما کانوا لیؤمنوا الا ان یشاء الله»<sup>۱۳</sup> یعنی

۲. ابن خلدون، مقدمه، ج ۲، ص ۹۴۷ و ۹۴۸؛ حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۶۵ و ۶۶.
۳. رازی، تفسیر روض الجنان و روح الجنان، تصحیح شعرانی و...، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵، سال ۲۵۳۶.
۴. نور (۲۴) آیه ۶۴؛ ر. ک: رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و...، ج ۸، ص ۲۴۸ و تصحیح محمدجعفر یاقفی و...، ج ۱۴، ص ۱۸۸، سال ۱۳۶۸.
۵. بقره (۲) آیه ۱۶۳.
۶. همان (۲) آیه ۱۶۴.
۷. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۱، سال ۲۵۳۶ و تصحیح یاقفی، ج ۲، ص ۲۶۵ و ۲۶۶، سال ۱۳۷۸.
۸. انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.
۹. مؤمنون (۲۳) آیه ۹۱.
۱۰. پیشین، ج ۸، ص ۱۷ و ۱۵۶، سال ۱۳۹۸ و تصحیح یاقفی و...، ج ۱۳، ص ۲۱۵، سال ۱۳۷۸.
۱۱. اعراف (۷) آیه ۱۸۰.
۱۲. پیشین، ج ۵، ص ۳۴۰ و ۳۴۱، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاقفی و...، ج ۹، ص ۳۶، سال ۱۳۷۸.
۱۳. انعام (۶) آیه ۱۱۱.

متأخران شهرت یافته اند. پس از فخر رازی، اصول و مباحث فلسفی به تدریج وارد علم کلام شد.<sup>۲</sup>

#### روش کلامی ابوالفتوح

او در علم کلام طریق متوسط را پیموده و روش قدما را برگزید. متکلمین در اصول دین به دلیل عقلی یا به روایات متواتر تمسک می کردند که موجب یقین باشد و از ظن و خیر واحد و ظواهر ظنی احتراز می جستند. شیخ ابوالفتوح نیز همین طریقه را پیمود. او در تفسیر برخی از آیات به نقل اقوال پرداخته و نظر مختار خود را اظهار کرده است. ضمناً دلایلی هم که برای صحت گفتار خود می آورد صرفاً ادله سمعی و نقلی نیست، بلکه اغلب از عقل هم استمداد می جوید. تفسیر شیخ در علم کلام و عقلیات بیش از سایر تفاسیر مداخله نموده، اما غالباً از حد تفسیر پای بیرون نهاده است و تشکیکات و مجادلات خارج از مدلول آیات را که در تفسیر به آنها نیاز نیست هم آورده است.<sup>۳</sup>

#### توحید

شیخ ابوالفتوح در معنای توحید و دلایل آن می گوید: آیات بسیار زیادی بر وحدانیت حق تعالی دلالت دارند، از جمله «ألا إن لله ما فی السموات و ما فی الارض قد یعلم ما انتم علیه...»<sup>۴</sup> «والهکم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحیم»<sup>۵</sup> و... این آیه دلالت بر توحید و انحصار الوهیت در ذات مقدس خدا دارد. توحید و وحدانیت خداوند چهار معنا دارد: خداوند مثل و نظیر و همتایی ندارد؛ تنها او معبود و اله و مستحق عبادت است؛ تجزی و تبعیض بر خداوند روا نیست؛ خدا در صفات ذات قدیم و صفات دیگر شریک ندارد. پس قول ملحدان و ثنویان و ترسایان و صابثان و مشبهان باطل است.

خداوند در آیه «إن فی خلق السموات و الارض...»<sup>۶</sup> هفت دلیل برای وحدانیت خود ذکر کرده است: خلق آسمان و زمین؛ اختلاف شب و روز؛ کشتی دریا؛ باران زمین زنده کننده؛ انواع جانوران زمین؛ گردانیدن بادهای؛ ابر مسخر از میان آسمان و زمین. هر یک از این نعمت های خداوندی دلیل بر وجود و وحدانیت اوست.<sup>۷</sup>

وی می افزاید متکلمان دلیل تمنع را از دو آیه شریفه «لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا»<sup>۸</sup> و «وما کان معه من اله إذا لذهب کل اله بما خلق و لعلنا بعضهم علی بعض»<sup>۹</sup> اخذ کرده اند که گویند خدا یکی است چون اگر مثلاً دو خدا یا بیش از آن داشتیم میان خواست و اراده آنها تمنع و تراحم پیش می آمد و مراد آنها ضد و مخالف یکدیگر می گشت که در این صورت اگر مراد هر دو با

... آن جماعت کفار ایمان نمی آورند مگر این که خدا ایمان را برای آنها اراده کند. ابوالفتح در تفسیر این آیه می گوید خداوند ایمان اختیاری را برای مردم اراده کرده است و آن جماعت کفار از روی اختیار ایمان نمی آورند، مگر این که خدا ایمان جبری را اراده کند و حال آن که در دین، اجبار و اکراهی نیست.

این آیه شریفه که ایمان آنها به اراده خدا موقوف شده است بر این دلالت دارد که خدا مرید به اراده محدث است. آنچه موقوف بر محدث باشد نمی تواند قدیم باشد، ایمان آنها در وجود خود موقوف به اراده خداست، پس چگونه می توان گفت که اراده خدا قدیم است و ایمان آنها محدث؟ این آیه قول به اراده ذاتی یا اراده قدیم را باطل می کند. پس اراده خداوند از صفات فعل و زائد بر ذات و حادث است.<sup>۱۴</sup>

#### تعلق نگرفتن اراده خداوند به معصیت و افعال مباح و قبیح

شیخ رازی ذیل آیه «قل لا املك لنفسی ضرا ولا نفعاً الا ما شاء الله»<sup>۱۵</sup> می نویسد: افعالی که از انسان سر می زند برخی از آنها مأمور به، برخی منهی عنه و برخی دیگر مباح یا قبیح است که خدا مرید قسم اول است و از قسم دوم کاره است و در قسم سوم نه مرید است و نه کاره.<sup>۱۶</sup>

مجبوره گفته اند که لشایء در آیه «ولا تقولن لشایء ائی فاعل ذلک غذا، الا ان یشاء الله»<sup>۱۷</sup> عمومیت دارد و شامل اطاعت و معصیت و مباح می شود. پس همه طاعات و معاصی و افعال مباح آدمیان با اراده خدا حاصل می شود و انسان در تمامی افعال خود مجبور است. شیخ در رد نظر اشاعره می گوید: منظور از آن یشاء الله طاعت است، چنان که فراء هم گفته است. به علاوه این آیه در مورد خضوع و خشوع و فزع نازل شده است و به معصیت و مباح با خدا فزع نکنند. بنا به اجماع امت بر هیچ مسلمانی روا نیست که بگوید من فردا معصیت کنم ان شاء الله. کلمه شایء در آیه فوق شامل معصیت نمی شود و معصیت مراد خداوند نیست.<sup>۱۸</sup>

#### خدا قابل رؤیت نیست

یکی از مسائل مهم کلامی در آغاز، رؤیت خداوند در روز قیامت بوده است. اهل حدیث و اشاعره می گفتند که خدا قابل ادراک نیست، ولی قابل رؤیت است. آنها برای اثبات مدعای خود به ظاهر آیاتی از قبیل «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره»<sup>۱۹</sup> استناد می کردند. اما معتزله مرئی بودن را از خواص اجسام دانسته و برای احتراز از تجسیم و تشبیه خدا به آفریدگان، این قبیل آیات را تأویل می کردند و حال آن که چندان نیازی به تأویل آنها نبوده

است و عدم رؤیت خدا در دنیا و آخرت به دلیل عقل ثابت است. به چشم دیدن خداوند بنا به حکم عقل و منطق صریح، غیر ممکن است. آن دسته از آیات قرآن که ظاهر آنها منشأ توهم اشعریان شده همه جا با کلمه نظر است نه رؤیت و نظر با رؤیت متفاوت است، چنان که ابوالفتح رازی در این مورد می گوید:

نظر به معنای تقلیب حدقه یعنی برگردانیدن چشم به سوی مرئی است که با رؤیت به معنای دیدن متفاوت است، نگاه کردن غیر از دیدن است، چنان که عرب گوید «نظرت الی الهلال و لم أره؛ به ماه نگاه کردم و آن را ندیدم» که اثبات نظر و نفی رؤیت می کند. نظر سبب رؤیت است و یک شیء نمی تواند سبب خودش باشد یا گوییم نظر مقدمه رؤیت و رؤیت غایت نظر است. هدف از نگرستن به چیزی دیدن آن است و ممکن است با نگرستن به چیزی، انسان آن را ببیند یا نبیند.<sup>۲۰</sup> آیات فوق بیانگر این است که بندگان صالح در روز قیامت به لقای پروردگار نایل می شوند نه این که او را به چشم ظاهر ببینند.<sup>۲۱</sup> خداوند متعال قابل رؤیت بصری و حسی نیست چنان که در آیه «... قال لن ترانی ...»<sup>۲۲</sup> رؤیت خدا صراحتاً نفی شده است.<sup>۲۳</sup>

در ابصار نیز که مترادف با رؤیت است وضع بر همین منوال است. نظر مقدمه ابصار است و پس از نظر ممکن است ابصار حاصل شود یا حاصل نشود، چنان که در آیه ۱۹۸ سوره اعراف

۱۴. پیشین، ج ۵، ص ۳۷، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۹، ص ۵، سال ۱۳۷۶.
۱۵. یونس (۱۰) آیه ۴۹.
۱۶. پیشین، ج ۶، ص ۱۹۴، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۱۱، ص ۱۵۶، سال ۱۳۶۷.
۱۷. کهف (۱۸) آیه ۲۳ و ۲۴.
۱۸. پیشین، ج ۷، ص ۳۲۲ و ۳۲۳، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۱۲، ص ۳۳۷ و ۳۳۸، سال ۱۳۶۸.
۱۹. قیامت (۷۵) آیه ۲۲ و ۲۳.
۲۰. حلی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۲-۴۰؛ رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و ...، ج ۱۱، ص ۳۳۲ و ۳۳۳، سال ۱۳۹۸.
۲۱. طباطبایی، المیزان، ج ۸، ص ۲۴۱، سال ۱۳۹۰/۱۳۷۱.
۲۲. اعراف (۷) آیه ۱۴۳.
۲۳. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و ...، ج ۵، ص ۲۷۲، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۹، ص ۳۸۹، سال ۱۳۷۶.

دلالت دارد چون آنچه که کرده و مجعول باشد نمی تواند قدیم باشد به علاوه این که فرمود بر لغت عرب نهادم؛ لغت وضعی و حادث است نه قدیم و آنچه بر چیزی سازند و بر منهای او نهند مؤخر از او خواهد بود. لغت عرب که مقدم بر قرآن است حادث است، پس قرآن که متأخر از آن است قطعاً حادث خواهد بود.<sup>۳۳</sup> یکی از نام های قرآن کریم حدیث است «الله نزل احسن الحدیث»<sup>۳۴</sup> یعنی خداوند نیکوترین سخن نور را فرو فرستاد... و حدیث ضد قدیم است.<sup>۳۵</sup>

«قبای حدیث بعده یؤمنون»<sup>۳۶</sup> یعنی بعد از این حدیث به کدام حدیث ایمان خواهند آورد دلیل بر حادث بودن قرآن است چون حدیث در مقابل قدیم است.<sup>۳۷</sup>

«ما یأتیهم من ذکر من الرحمن محدث»<sup>۳۸</sup> دلیل بر حدوث قرآن است.<sup>۳۹</sup>

«وتمت کلمه ربک صدقا و عدلا...»<sup>۴۰</sup> بر حادث بودن کلام خدا دلالت دارد.<sup>۴۱</sup>

آمده است «وان تدعوهم الی الهدی لایسمعوا وتریهم ینظرون الیک وهم لایبصرون».<sup>۲۴</sup>

#### متکلم بودن خدا

یکی دیگر از صفات خداوند متکلم بودن اوست. شیخ ابو الفتوح ذیل آیه «والله سریع الحساب»<sup>۲۵</sup> در مورد کلام خدا می گوید: این آیه دلیل بر این است که متکلم بودن خداوند آلت و زیان و حنجره نیست چون اگر چنین می بود حساب خلائق در یک مدت زمان یا اوقات زیاد حاصل می شد نه به یکباره.<sup>۲۶</sup>

#### کلام خدا حادث است

حدوث و قدم کلام خداوند یکی از مسائل اساسی علم کلام است. حشویه و کلاییه و اشاعره و برخی از مرجئه کلام خدا را قدیم به شمار آورده و معتزله و برخی از مرجئه و خوارج آن را حادث و مخلوق دانسته اند<sup>۲۷</sup> و امامیه قرآن و کلام لفظی خدا را حادث و مدلول آن را به عنوان کلام نفسی قدیم می دانند.

متکلمان صدر اسلام در مورد حدوث و قدم قرآن اختلاف داشتند. ابو الفتوح در تفسیر آیه شریفه «هو الذی انزل علیک الکتاب»<sup>۲۸</sup> برای اثبات حادث بودن قرآن که نظر شیعه در مقابل نظر اهل سنت است می گوید: خداوند متعال در قرآن کریم هر آنچه قرآن را به آن خوانده و توصیف می کند از انزال و تنزیل و وحی و احکام و کلام و کتاب و نظایر آن همه دلیل حدوث است و هیچ محتمل قدم نیست.<sup>۲۹</sup>

برخی از آیات قرآن بر حدوث و مخلوق بودن آن دلالت دارد که ابو الفتوح به برخی از آنها استدلال می کند، از قبیل «ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه و هم یلبعون».<sup>۳۰</sup> شیخ در تفسیر این آیه می گوید: مقصود از ذکر قرآن است و مفسران در آن اختلافی ندارند و این آیه به حدوث قرآن دلالت دارد چون لفظ محدث به صورت مطلق به آن نسبت داده شده است و محدث با قدیم متناقض است. اگر قرآن قدیم می بود خدا در این فرمایش خود کاذب می شد. اما قول برخی از اشاعره که گفتند مقصود از ذکر در این آیه محمد (ص) است از روی تعصب است. آنها از قرینه استماع در این آیه غافل گشته اند، چرا که پیامبر مرئی است نه مسموع.<sup>۳۱</sup>

و همچنین آیه «انا جعلناه قرآنا عربیا»<sup>۳۲</sup> بر حدوث قرآن

۲۴. حلی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۴۲؛ رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و...، ج ۵، ص ۳۵۷، سال ۱۳۹۸.
۲۵. نور (۲۴) آیه ۴۰.
۲۶. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و...، ج ۸، ص ۲۳۰، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۱۴، ص ۱۶۱، سال ۱۳۶۸.
۲۷. بدوی، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ج ۲، ص ۱۹۰.
۲۸. آل عمران (۳) آیه ۷.
۲۹. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و...، ج ۲، ص ۴۳۱، سال ۲۵۳۶.
۳۰. انبیاء (۲۱) آیه ۲.
۳۱. پیشین، ج ۸، ص ۵۰۴، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۱۳، ص ۲۰۵، سال ۱۳۷۸؛ حلی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۱۶۰.
۳۲. زخرف (۴۳) آیه ۲.
۳۳. پیشین، ج ۱۰، ص ۷۳ و ۷۴، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۱۷، ص ۱۵۰، سال ۱۳۶۶؛ حلی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۱۶۰.
۳۴. زمر (۳۹) آیه ۲۳.
۳۵. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و...، ج ۱، ص ۷، سال ۲۵۳۶.
۳۶. اعراف (۷) آیه ۱۸۵.
۳۷. پیشین، ج ۵، ص ۳۴۴، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۹، ص ۳۰ و ۳۱، سال ۱۳۷۸.
۳۸. شعراء (۲۶) آیه ۵.
۳۹. پیشین، ج ۸، ص ۳۲۷، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۱۴، ص ۳۰۳، سال ۱۳۶۸.
۴۰. انعام (۶) آیه ۱۱۵.
۴۱. پیشین، ج ۵، ص ۴۲، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۸، ص ۱۳، سال ۱۳۷۶.

تکلیف

شیخ رازی که تکلیف را منحصر به این دنیای فانی و مستوجب ثواب می‌داند در تفسیر آیات «ثم نبعث من كل امه شهيدا ثم لا يؤذن للذين كفروا ولا هم يستعتبون واذا را الذين ظلموا العذاب ...»<sup>۴۲</sup> می‌گوید دو آیه فوق دلیل بر بطلان مذهب نجار و کسانی است که گویند در قیامت تکلیف است و مخلوقات خدا در روز قیامت مکلفند و ایمان و توبه قبول کنند، چرا که در آنجا مردم ملجأ می‌شوند و در صورت الجاء تکلیف بی‌مورد است. به علاوه بر اساس نظر آنها لازم می‌آید که هیچ کافر و فاسقی وارد دوزخ نشود چون منافع و مضار بهشت و دوزخ را می‌بینند و ایمان و توبه ملجأ می‌شوند و با توبه و ایمان وارد بهشت می‌شوند که با مضمون این دو آیه منافات دارد.<sup>۴۳</sup>

آیه «وعلی الذین هادوا حرمنا کل ذی ظفر و من البقر والغنم ... ذلک جزیناهم بیغیهم وانا لصادقون»<sup>۴۴</sup> در مقام جواب از این سؤال مقدر است که اگر چارپایان حلالند، پس چرا خداوند متعال همین انعام را بر یهود حرام کرد. پاسخ این است که اگر خداوند طبیعتی را بر یهود حرام کرد به سبب ظلمی بود که ایشان روا داشتند و این در واقع یک نوع گوسالی بود که با حلیت ذاتی منافات ندارد.<sup>۴۵</sup> شیخ ابو الفتوح در تفسیر این آیه می‌گوید: این چیزها در شرع موسی بر جهودان حرام شد و در شرع اسلام منسوخ گشت. اگر بگویند شرایع تابع مصلحت است و اینها همه تکلیف هستند و تکلیف مستوجب ثواب است نه عقاب، پس چگونه این تکلیف، جزا و عقاب خوانده شده است. در پاسخ گوئیم خداوند این را جزا و عقاب خواند که آنها دست به تحریف و تصحیف و تحلیل محرمات زدند و لذا برایشان حرام شد. تحریم این چیزها بر جهودان پیشین بر سبیل عقوبت و بر متأخران جهود تا نسخ شرع موسی بر سبیل مصلحت است.<sup>۴۶</sup>

هدف خلقت

برخی از علما در مورد غرض خداوند در خلق عالم گفته‌اند که حق تعالی عالم را برای محمد(ص) و آل او آفرید. تمامی مخلوقات طفیلی و وجود مبارک ایشان هستند، چنان که روایت شده است خداوند خطاب به حضرت آدم(ع) فرمود: «لولا هم لما خلقتک». به نظر ما این بر سبیل مبالغه و بیانگر فضیلت آنهاست و حق این است که خداوند تمامی مخلوقات را برای اظهار نعمت و افاضه احسان آفرید. غرض او در خلق جمادات نفع احیا است و غرض او در خلق احیا نفع مکلفان است تا با عنایت و انتفاع از آنها و تحصیل معارف و عبادت خداوند

مستحق ثواب شوند، چنان که خداوند در آیه ۵۷ سوره ذاریات می‌فرماید: «ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون». ۴۷

عمل جزء ایمان نیست

خوارج که عمل را جزء ایمان می‌دانستند می‌گفتند کسی که به خدا و رسول او شهادت دهد، ولی مرتکب گناه کبیره گردد کافر است نه مؤمن، ولی مرتکب معاصی را مؤمن می‌دانستند، آنها می‌گفتند ارتکاب گناهان کبیره انسان را از ایمان خارج نمی‌کند. حسن بصری عقیده داشت چنین کسی نه مؤمن است و نه کافر، بلکه منافق است و معتزله می‌گفتند که این چنین شخصی نه مؤمن، نه کافر، و نه منافق، بلکه فاسق است و منزلتی میان کفر و ایمان دارد که به نظریه منزله بین المنزلتین معروف است.<sup>۴۸</sup> ابو الفتوح می‌نویسد: قتاده و عمرو بن عبید از شاگردان حسن بصری بودند و حسن بصری انسان فاسق را منافق می‌خواند. پس از وفات حسن بصری، واصل بن عطا در یک مناظره با عمرو بن عبید، نظریه منزله بین المنزلتین را اظهار کرد و نظر او را از عقیده حسن بصری بازگرداند و آنها از حلقه درس قتاده کناره گرفتند، لذا آنها و پیروانشان به معتزله معروف شدند.<sup>۴۹</sup> بدان که حقیقت ایمان هم در لغت و هم در شرع به دل باشد. این که معتزلیان و حشویان اهل حدیث ایمان را عبارت از تصدیق به دل و اقرار به زبان و عمل به ارکان دانسته‌اند صحیح نیست چون حق تعالی هر کجا که ذکر ایمان می‌کند عمل صالح را به آن

۴۲. نحل(۱۶) آیه ۸۴ و ۸۵.

۴۳. پیشین، ج ۷، ص ۱۳۳ و ۱۳۴، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی

و ... ج ۱۲، ص ۷۹، سال ۱۳۶۸.

۴۴. انعام(۶) آیه ۱۴۶.

۴۵. طباطبایی، المیزان، ج ۷، ص ۳۶۶، سال ۱۳۹۰/۱۹۷۱.

۴۶. رازی، تفسیر روح الجنان، تصحیح شعرانی و ...، ج ۵، ص ۸۳ تا ۸۱، سال

۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۸، ص ۷۴ و ۷۵، سال ۱۳۷۶.

۴۷. پیشین، ج ۸، ص ۱۶۴ و ۱۶۵، سال ۱۳۹۸ و ج ۱، ص ۳۰۷ و تصحیح

جعفر یاحقی و ...، ج ۱۸، ص ۱۱۵، سال ۱۳۷۵.

۴۸. رازی، تفسیر روح الجنان، تصحیح شعرانی، ج ۲، ص ۲۰۴، سال

۲۵۳۶، بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ص ۸۱.

۴۹. رازی، تفسیر روح الجنان، تصحیح شعرانی، ج ۲، ص ۲۰۵، سال

۲۵۳۶.

دارد و جمع میان آن دو ممکن نیست، لذا مؤمن واقعی نمی تواند مرتد گردد؛ کسی که مرتد می شود اسلام ظاهری داشته است. ۵۸

### جبر و اختیار

با بررسی آیات قرآنی که در آنها از قضا و قدر و جزا و افعال انسان سخن به میان آمده می توان دریافت که مسأله جبر و اختیار در دوران پیامبر اکرم (ص) مسلمانان را به خود مشغول ساخته و مجادلاتی میان او و مخالفانش اعم از مشرکان، مسیحیان و یهودیان پدید آورده است. برخی از آیات قرآن دلالت بر این دارد که فاعلی جز خداوند نیست و افعال انسان برایش از پیش مقدر شده است.<sup>۵۹</sup> و برخی دیگر بیانگر این حقیقت است که انسان مختار و در مقابل اعمال خود مسئول است.<sup>۶۰</sup>

بعد از زمان پیامبر نیز این اختلافات دامنگیر مسلمانان بوده است. اشاعره و معتزله گمان کرده اند که یک فعل اختیاری نمی تواند دو فاعل مختار داشته باشد لذا یکی قائل به جبر و دیگری قائل به تفویض و اختیار مطلق انسان شده است و متکلمان امامیه گویند «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» و حق به جانب امامیه است چون اراده و اجبیه حق تعالی بر فعل انسان با قید اختیار تعلق می گیرد.<sup>۶۱</sup>

مقرون ساخته است «و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات ...»<sup>۵۰</sup> و در ۲۵ مورد دیگر از آیات قرآن نیز چنین آمده است. اگر عمل صالح از جمله ایمان بود این تکرار لغو و بیهوده می شد که لایق جناب حق تعالی نیست.<sup>۵۱</sup>

بنا به اجمال شیعه و سیره مستمره آنها، عمل جزء ایمان نیست، لذا آن روایت که گوید ایمان اقرار به زبان و تصدیق به جنان و عمل به ارکان است یا باید رد شود یا به ایمان کامل تأویل گردد.<sup>۵۲</sup>

### ایمان و کفر جبری نیست

«هو الذی خلقکم فمنکم کافر و منکم مؤمن ...»<sup>۵۳</sup> این آیه که کفر و ایمان به بنده حواله شده دلیل بر بطلان قول مجبره است که گفته اند ایمان و کفر بنده به دست خداوند است و اراده انسان در آن نقشی ندارد. به علاوه ظاهر این آیه مخلوقات را بر دو صنف مؤمن و کافر دانسته است. پس نظر معتزله نیز در منزله بین المنزلتین باطل و خارج از قرآن است.<sup>۵۴</sup>

### نماز و انفاق از فضل ایمان است نه از شرایط آن

شیخ ابو الفتوح ذیل آیه «الذین یقیمون الصلاه و مما رزقناهم ینفقون، اولئک هم المؤمنون حقا ...»<sup>۵۵</sup> می نویسد: نماز و انفاق از فضل ایمان است نه از شرایط ایمان، چون هر یک از آن دو مشتمل بر فریضه و سنت است و در آیه مطلق است و قول به این که اخلال به نماز، سنت و ترک نفقه سنت، موجب خلل و نقصان ایمان است، برخلاف اجماع می باشد، قول معتزله و اهل حدیث که گفتند گناه کبیره و برخی گفتند گناه کبیره و صغیره و ترک نوافل موجب خلل و نقصان ایمان است ظاهراً قول فاسد و باطل است و گر نه لازم می آید که هیچ پیامبر و امام و شهید و صدیقی ایمان کامل نداشته باشد.<sup>۵۶</sup>

### ارتداد مؤمن امکان ندارد

بیان شیخ ابو الفتوح در مورد ارتداد مؤمن ذیل آیه «ومن یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر»<sup>۵۷</sup> چنین است: بنا به عقیده ما ارتداد مؤمن امکان ندارد، کسی که اظهار ارتداد و کفر کند یا ایمان درست ندارد یا این که از روی تقیه یا غرضی دیگر است چون بنا به اجماع، ایمان استحقاق ثواب ابدی و کفر استحقاق عقاب ابدی

۵۰. بقره (۲) آیه ۲۵.

۵۱. پیشین، ج ۱، ص ۶۳، سال ۲۵۳۶ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۵، ص ۱۰۲، سال ۱۳۷۷.

۵۲. پیشین، ج ۲، ص ۲۰۵، سال ۲۵۳۶.

۵۳. تغابن (۶۴) آیه ۲.

۵۴. پیشین، ج ۱۱، ص ۱۷۰، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۱۹، ص ۲۴۳، سال ۱۳۷۵.

۵۵. انفال (۸) آیه ۴.

۵۶. پیشین، ج ۵، ص ۳۷۰ و ۳۷۱، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۹، ص ۶۴ و ۶۳، سال ۱۳۷۸.

۵۷. بقره (۲) آیه ۲۱۷.

۵۸. پیشین، ج ۲، ص ۱۸۱، سال ۲۵۳۶.

۵۹. تکویر (۸۱) آیه ۲۹؛ انسان (۷۶) آیه ۳۰؛ شوری (۴۲) آیه ۸؛ مدثر (۷۴) آیه ۳۱؛ انعام (۶) آیه ۳۹ و ۱۲۵؛ قصص (۲۸) آیه ۶۸؛ احزاب (۳۳) آیه ۳۶؛ توبه (۹) آیه ۵۱؛ سجده (۲۲) آیه ۱۳؛ اعراف (۷) آیه ۱۷۸؛ نحل (۱۶) آیه ۳۶؛ یونس (۱۰) آیه ۴۹؛ هود (۱۱) آیه ۳۵؛ بقره (۲) آیه ۵ و ۶.

۶۰. کهف (۱۸) آیه ۲۹؛ اسراء (۱۷) آیه ۹۴؛ احقاف (۴۶) آیه ۱۴؛ فرقان (۲۵) آیه ۱۵؛ واقعه (۵۶) آیه ۲۴؛ سجده (۳۲) آیه ۳۲؛ توبه (۹) آیه ۸۲ و ۹۵؛ الرحمن (۵۵) آیه ۶۰؛ نساء (۴) آیه ۷۹؛ حدید (۵۷) آیه ۸؛ مدثر (۷۴) آیه ۳۸ و ۴۹؛ تغابن (۶۴) آیه ۲؛ فصلت (۴۱) آیه ۴۶؛ یونس (۱۰) آیه ۱۰۸ و ۳۰؛ انعام (۶) آیه ۱۰۴؛ نساء (۴) آیه ۱۱۰ و ۱۱۱؛ رعد (۱۳) آیه ۱۱.

بدوی، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۶۱. ر. ک: طباطبائی، نهاية الحکمه، ص ۳۰۳.





بزرگ‌ترین مسأله‌ای که شیخ ابوالفتوح به آن اهمیت داده و در بسیاری از موارد از آن سخن گفته است همین مسأله جبر و اختیار می‌باشد. وی آیاتی را که جبریه به آنها تمسک می‌جویند تأویل می‌نماید و اختیار و تفویض مطلق را نیز رد می‌کند.

### رد جبر و تفویض

شیخ ابوالفتوح رازی در تفسیر چند آیه قول به جبر یا تفویض را ابطال می‌کند که برخی را برای نمونه می‌آوریم:

«ما جعل الله من بحیره ...»<sup>۶۲</sup> مردم دوران جاهلیت برای اصناف چهارگانه انعام احتراماتی قائل بودند و به همین منظور احکامی برای آنها جعل کرده بودند. خداوند در این آیه می‌فرماید که این احکام و اوصاف از ناحیه من نیست.<sup>۶۳</sup> شیخ در مقام تفسیر می‌گوید: این آیه دلالت صریح بر بطلان قول جبر دارد. جبریون گفته‌اند اعمالی که از انسان سر می‌زند از قبیل کفر و ایمان و طاعت و معصیت و مباح و قبیح، فاعل آن در واقع خداوند است، اما خداوند در این آیه تصریح می‌کند که آنچه مشرکان کردند و گفتند و نهادند، نه من گفتم و نه من نهادم.<sup>۶۴</sup>

«تریدون عرض الدنيا والله یزید الآخره»<sup>۶۵</sup> نجا از مرجه، اراده خدا را ذاتی می‌داند و اشاعره اراده خدا را قدیم می‌داند و بنابر هر دو قول لازم و واجب می‌آید که جمله مرادات مراد او باشد (مجبره گفته‌اند هر چه مراد ماست مراد خداست). این آیه دلیل بر بطلان قول مجبره است، چرا که خداوند در این آیه شریفه اراده خود را از اراده ما جدا کرده است که فرمود: اراده شما به دنیاست یعنی به عمل و مال دنیا و اراده من به عمل آخرت از طاعات است.<sup>۶۶</sup>

آیه «الله لا اله الا هو الحي القيوم ... له ما فی السموات وما فی الارض»<sup>۶۷</sup> بیانگر این است که خدای تعالی مبدأ وجود و اوصاف و آثار هر چیزی است و مبادی دیگر به او منتهی می‌شوند، از این رو به هر چیز و از هر جهت به تمام معنا قیام دارد و ذات و اوصاف و آثار تمامی موجودات قائم به حق تعالی است.<sup>۶۸</sup> شیخ در تفسیر این آیه می‌گوید: این آیه دلیل بطلان مذهب مفوضه است که گفته‌اند خداوند انسان را آفرید و انسان محدث را به نیابت خودش تفویض خلق عالم کرد.<sup>۶۹</sup>

آیه «... ولا تکسب کل نفس الا علیها ولا تزر وازره وزر اخری ثم ربکم مرجعکم فینبئکم بما کتتم فیه تختلفون»<sup>۷۰</sup> دو دلیل بر بطلان مذهب جبر دارد: یکی «ولا تکسب کل نفس الا علیها» یعنی هیچ شخصی کار زشتی نکند مگر این که بر او باشد و دیگری «ولا تزر وازره وزر اخری» یعنی هیچ نفسی بار دیگری برنگیرد، هیچ کسی را به گناه دیگری نگیرند و یک دلیل هم بر

صحت مذهب عدل دارد و آن این که «ثم الی ربکم ...» یعنی مرجع و مآل و بازگشت شما به سوی اوست و خبر دهد شما را بدانچه در آن خلاف کرده باشید یعنی بر آنچه که انجام داده‌اید به شما جزا و پاداش دهد.<sup>۷۱</sup>

### نقد نظریه کسب اشاعره

شیخ ابوالفتوح در مقام رد نظریه کسب اشاعره ذیل آیه «... وویل مما یکسبون»<sup>۷۲</sup> می‌گوید: کسب در زبان عربی عبارت از فعل است که از آن منفعت به دست آورند، ولی اشاعره در نظریه کسب خود معنای کسب را ندانسته و گفته‌اند انسان هر چه اطاعت یا معصیت کند از روی اختیار نیست، بلکه جبری است چرا که خداوند آن را به دست او جاری می‌کند، خداوند کاسب است و کسب از بنده است؛ در واقع خدا فعل را ایجاد می‌کند و بنده آن فعل ایجاد شده پروردگار را کسب می‌نماید، کارهایی که از انسان سر می‌زند اگر به قدرت انسان باشد کسب است و اگر به قدرت خدا باشد خود عمل است. ابوالفتوح در مقام انتقاد می‌گوید: آنچه به قدرت بنده است اگر احداث فعل باشد عبارت از قول ماست، ولی اگر گویند که کسب فعل است این تعریف کسب به خود آن است که دور و مصادره بر مطلوب و باطل است چون معنایش این است که گویند کسب آن است که کسب فعل به قدرت بنده باشد.

۶۲. ماده (۵) آیه ۱۰۳.

۶۳. طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۵۶، سال ۱۳۹۰/۱۳۷۱.

۶۴. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و ...، ج ۳، ص ۳۴۸ و ۳۴۹، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۷، ص ۱۷۵، سال ۱۳۷۵.

۶۵. انفال (۸) آیه ۶۷.

۶۶. پیشین، ج ۵، ص ۴۴۴، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۹، ص ۱۵۱ و ۱۵۲، سال ۱۳۷۸.

۶۷. بقره (۲) آیه ۲۵۵.

۶۸. طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۲۳۱، سال ۱۳۹۳/۱۳۷۳.

۶۹. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی و ...، ج ۲، ص ۳۲۸، سال ۲۵۳۶.

۷۰. انعام (۶) آیه ۱۶۴.

۷۱. پیشین، ج ۵، ص ۱۰۹، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۸، ص ۱۱۵.

۷۲. بقره (۲) آیه ۷۹.

توبه

شیخ ابوالفتوح در چند مورد درباره حقیقت توبه سخن رانده است، از جمله این که در تفسیر آیه شریفه «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه...»<sup>۷۶</sup> می فرماید: توبه در لغت به معنای رجوع و در شرع عبارت از پشیمانی انسان از گناه گذشته و عزم به عدم تکرار آن است. اجماع امت بر این است که توبه عقاب را ساقط می کند و قبول توبه از ناحیه خداوند یا به ضمان ثواب است یا به اسقاط عقاب و چون عقاب در حق پیامبران و امامان(ع) ثابت نیست قبول توبه آنها برای ضمان ثواب طاعات آنهاست نه اسقاط عقاب. توبه یا از ترک واجب است یا فعل قبیح یا از ترک مندوب است و توبه انبیا از ترک مندوب و به معنای رجوع به فعل مندوب و بر سبیل انقطاع و خضوع و فرع با خداوند است.

آیات و روایات زیادی دلالت بر این دارد که با توبه، کیفر گناهکار، آمرزیده و محو می شود و میان علما اختلاف نظر پیش آمده است که آیا خود توبه، کیفر گناهکار را محو می کند یا خدا آن را از میان برمی دارد و آیا قبول توبه بنا به حکم عقل بر خداوند واجب است یا این که قبول توبه تفضلی از ناحیه حق تعالی است. معتزله بغداد عقیده دارند که توبه مجازات را از بین نمی برد و این خداوند است که با عنایت خود در هنگام توبه آن را از میان می برد، اما معتزله بصره توبه را سبب اسقاط عقوبت و از بین برنده کیفر دانسته اند.

بنا به عقیده شیخ ابوالفتوح، توبه اسقاط عقاب نمی کند، بلکه خداوند به هنگام توبه، عقاب را از باب تفضل اسقاط می نماید و قبول توبه عقلاً واجب نیست، بلکه وجوب آن سمعی و تفضلی است. ابوعلی جبائی معتقد است که توبه از برخی معاصی با اصرار بر برخی دیگر درست است به شرط این که آن شخص بر گناهی از جنس همان که از آن توبه کرده اصرار نکند، مثلاً توبه از نوشیدن این جام شراب با اصرار بر نوشیدن آن جام دیگر صحیح نیست، ولی توبه از زنا با اصرار بر غیبت، سبب اسقاط عقاب زناست چون بنا به عقیده او توبه از گناه لوجه قبحه است که منحصر به هر فعل قبیحی به صورت جداگانه است.

ولی ابوهاشم توبه از بعضی معاصی با اصرار بر برخی دیگر

۷۳. پیشین، ج ۱، ص ۲۳۶، سال ۲۵۳۶ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۲، ص ۲۹۲۸، سال ۱۳۷۸.  
 ۷۴. پیشین، ج ۲، ص ۲۴۱، سال ۲۵۲۶ و تصحیح جعفر یاحقی و ...، ج ۵، سال ۱۳۷۲.  
 ۷۵. پیشین، ج ۹، ص ۳۲۸، سال ۱۳۹۸.  
 ۷۶. بقره (۲) آیه ۳۷.

به علاوه میان حادث و قدیم واسطه نیست چون تقسیم موجود به حادث و قدیم دایر بر نفی و اثبات است. هر آنچه موجود است از دو حال خارج نیست یا آغاز وجودی دارد یا نه، که اولی را حادث و دومی را قدیم گویند. پس کسب هم از دو حال خارج نیست یا قدیم است یا حادث. اگر قدیم باشد مستلزم تعدد قدما و باطل است و اگر بگویند که حادث است نیازمند به محدث خواهد بود. اگر محدثش خدا باشد پس خدا مکتسب باشد و قادر به قدرت محدث و اگر محدثش ما باشیم فعل ما در حق او احداث خواهد بود نه کسب.<sup>۷۳</sup>

تعلق علم خدا بر افعال بندگان مستلزم جبر نیست

علم بر دو نوع فعلی و انفعالی تقسیم شده است. علم فعلی سبب معلوم و علم انفعالی مأخوذ از معلوم است. علم خداوند بر موجودات عالم، علم فعلی است که سبب پیدایش آنهاست. شیخ ابوالفتوح همانند برخی از متکلمان گمان کرده است تعلق علم فعلی خدا بر افعال بندگان اختیار را از آنها سلب می کند و مستلزم جبر است، لذا می گوید علم خدا سبب وجوب عمل بندگان نیست تا جبر لازم آید و بنا به خواست خدا بندگان مختارند. علم و عالمی تعلق دارد به معلوم علی ما هو به و معلوم را بر صفتی نکند پس عالمی تبع معلوم باشد و معلوم تبع عالمی نباشد.

ولی حق این است که علم خدا، علم فعلی است و فعل و عمل انسان با قید اختیار متعلق علم فعلی اوست. تعلق علم خدا بر فعل انسان با اختیار آدمی منافات ندارد. لذا ابوالفتوح در بیان فوق، خود را به تکلف انداخته است.<sup>۷۴</sup>

بدا بر خداوند روا نیست

ابوالفتوح در داستان قربانی کردن گوسفند به جای حضرت اسماعیل می گوید: حضرت ابراهیم ذبح حضرت اسماعیل را در خواب ندیده بود، بلکه مقدمات ذبح را در خواب دیده بود؛ نسخ شیء قبل از زمان انجامش بداست و بدا بر خداوند روا نیست. بدا بر آن کس شایسته است که علمش حادث باشد و از عواقب امور یک امر آگاه نباشد و آن گاه که به عواقب آن پی برد پشیمان شود و از تصمیم خود برگردد، ولی خدا علمش قدیم است و از ازل عواقب امور همه چیز را می داند لذا بدا بر او شایسته نیست.<sup>۷۵</sup>



را صحیح نمی‌داند، چون بنا به عقیده او توبه از گناه لقبحه است و این عام است، چرا که همه قبایح در قبح مشترک هستند.

بنا به عقیده شیخ هم این گونه توبه موجب اسقاط عقاب نمی‌شود، چرا که بنا به اجماع، خداوند موقعی عقاب را ساقط می‌کند که توبه انسان مشتمل بر پشیمانی بر فعل قبیح گذشته و عزم بر این باشد که در آینده مرتکب فعل قبیحی نظیر آن فعل نگردد.<sup>۷۷</sup>

لازم به ذکر است شیخ طوسی نظر ابوعلی جبایی را ترجیح می‌دهد و می‌گوید اگر کسی مرتکب گناه کبیره شود و توبه کند گناه او بخشیده می‌گردد و مستحق ثواب خواهد بود هر چند بعداً مرتکب گناهی دیگر شود، زیرا آن ثواب به جای خود محفوظ و این گناه هم به جای خود محفوظ است.<sup>۷۸</sup>

معتزله چنین پنداشته‌اند که قبول توبه برای اسقاط عقاب بر خداوند واجب است و این آیه شریفه «ثم يتوب الله... والله غفور رحيم»<sup>۷۹</sup> نظر آنها را ابطال می‌کند چون ذکر غفور و رحیم به همراه قبول توبه دلیل بر این است که قبول توبه بر خدا واجب نیست، بلکه خدا به آن متفضل است.<sup>۸۰</sup>

«لقد تاب الله على النبي...»<sup>۸۱</sup> بنا به عقیده ما توبه پیامبران و معصومان از گناه کبیره یا صغیره نیست، چون گناه بر ایشان روا نیست، بلکه توبه آنها بر سیل خضوع و خشوع و انقطاع با خداوند باشد، اما توبه ما از گناه کبیره یا صغیره است. به علاوه توبه مؤثر در اسقاط عقاب نیست، بلکه خدا به هنگام توبه بر آن متفضل است. توبه طاعتی از طاعات است و حظ توبه ثواب است نه اسقاط عقاب و قبول توبه از ناحیه خداوند به معنای ضمان ثواب است.<sup>۸۲</sup>

### امر به معروف و نهی از منکر

ابوعلی جبایی عقیده دارد که وجوب امر به معروف و نهی از منکر به عقل دانسته می‌شود، ولی ابوهاشم و قاضی القضاة و قاضی عبدالجبار با نظر ابوعلی جبایی مخالفت نموده و وجوب آن را بر مبنای شرع دانسته‌اند.<sup>۸۳</sup>

شیخ ابو الفتوح رازی ذیل آیه شریفه «والتكن منكم امه يدعون الى الخير و يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر...»<sup>۸۴</sup> می‌گوید: امر به معروف و نهی از منکر از فروع ابواب امامت است که طریق وجوبش سمع و اجماع امت است؛ بیشتر متکلمان آن را واجب کفایی می‌دانند، ولی بنا به عقیده ما واجب عینی بوده و بر همه مکلفان واجب است؛ برخی از علما طریق وجوب انکار منکر را عقل دانسته‌اند، چون کراهتش واجب است پس منع از آن هم واجب است و الا تارکش به منزله راضی به منکر باشد، ولی بنا به مذهب ما طریق وجوبش سمع (نقل) و اجماع امت است.<sup>۸۵</sup>

### عدل خدا در روز قیامت

شیخ رازی ذیل آیه «والوزن يومئذ الحق...»<sup>۸۶</sup> می‌نویسد در مورد وزن و میزان چهار قول وجود دارد که قول چهارم نیکوترین وجه است:

۱. حسن بصری می‌گوید: ترازوی قیامت دو کفه دارد یکی کفه حسنات و دیگری کفه سیئات، که صحایف اعمال را با آن می‌سنجند چنان که در اخبار آمده است.

۲. عبید بن عمیر می‌گوید: با آن ترازو آدمی را می‌سنجند؛ مرد عظیم الجثه ای می‌آورند که گمان می‌رود سنگین وزن باشد، ولی همانند یک پشه در ترازو باشد و مردم تعجب کنند و مردی لاغر اندام بیاورند که به وزن کوه بسیار سنگین آید.

۳. ابوعلی جبائی می‌گوید: ترازوی قیامت دو کفه حسنات و سیئات دارد و کفه حسنات با علامتی از کفه سیئات جدا شود که مردم ببینند و بدانند.

۴. مجاهد و ابوالقاسم بلخی و بیشتر متکلمان گویند: این مجاز و کنایه از عدل است که خداوند در روز قیامت با بندگان خود به حساب و کتاب و به حق و عدل و داد رفتار می‌کند؛<sup>۸۷</sup> مراد از وزن در این آیه حساب اعمال است.



۷۷. پیشین، ج ۱، ص ۱۵۰ و ۱۵۱، سال ۲۵۳۶ و تصحیح شعرانی و...، ج ۱۰، ص ۵۸ و ۵۹ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۲، سال ۱۳۷۷؛ بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۳۹.
۷۸. بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۳۸.
۷۹. توبه (۹) آیه ۲۷.
۸۰. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی، ج ۵، ص ۳۸۴ و ۳۸۵، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۱، ص ۲۰۸، سال ۱۳۷۸.
۸۱. توبه (۹) آیه ۱۱۷.
۸۲. پیشین، ج ۶، ص ۱۳۱، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۱۰، ص ۶۵ و ۶۴.
۸۳. بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۴۱۴.
۸۴. آل عمران (۳) آیه ۱۰۴.
۸۵. رازی، تفسیر روض الجنان، تصحیح شعرانی، ج ۳، ص ۱۴۱، سال ۱۳۹۸.
۸۶. اعراف (۷) آیه ۸.
۸۷. پیشین، ج ۵، ص ۱۲۰ و ۱۲۱، سال ۱۳۹۸ و تصحیح جعفر یاحقی و...، ج ۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۳، سال ۱۳۷۶.