

دوفصلنامه «مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی»

سال اول، شماره اول - بهار و تابستان ۱۳۹۵؛ صص ۶۱-۸۶

مطالعه تطبیقی آرای کلامی تفاسیر روض الجنان و مفاتیح الغیب

محسن قاسم پور^۱

پیمان کمال‌وند^۲

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۱۹)

چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در صدد است به بررسی و تحلیل تطبیقی برخی از مهم‌ترین آراء کلامی صاحبان تفاسیر روض الجنان و مفاتیح الغیب پرداخته، و عقاید هر کدام را در ذیل آن موضوعات بیان نماید. این دو مفسر علی‌رغم برخی شباهت‌ها در آراء کلامی مطرح در تفاسیر خود، در موارد بسیاری دارای اختلاف نظر می‌باشند؛ ابوالفتوح رازی و امام فخررازی هر دو ایمان را عبارت از تصدیق قلبی دانسته و با دلایل قرآنی به اثبات این مسئله پرداخته‌اند. ابوالفتوح رازی رؤیت خداوند در روز قیامت با چشم سر را ناممکن می‌داند، ولی فخررازی مانند دیگر متکلمان اشعری رؤیت خداوند را در روز قیامت جایز می‌داند. درباره حادث یا قدیم بودن کلام خدا، ابوالفتوح رازی با اعتقاد به کلام لفظی قائل به حدوث قرآن شده، در حالی که فخررازی به کلام نفسی معتقد است. ابوالفتوح رازی مانند جمهور شیعیان قائل به عصمت انبیاء در همه زمان‌ها می‌باشد، اما فخررازی عصمت انبیاء را بعد از نبوت روا می‌دارد. ابو الفتوح رازی در بحث تکلیف مالایطاق معتقد است که خداوند حتی کمتر از حد توانایی به مکلفین تکلیف داده و نه با عدل، بلکه با فضل خویش با ایشان رفتار نموده است. در مقابل امام فخر رازی با دلایلی به اثبات تکلیف مالایطاق می‌پردازد. در بحث رزق، ابو الفتوح رازی را چیزی می‌داند که خداوند خلق را از آن بهره‌مند می‌گرداند، و حرام را جزء روزی به حساب نمی‌آورد، ولی فخررازی حرام را جزء روزی می‌داند.

کلید واژه‌ها: تفسیر روض الجنان، تفسیر مفاتیح الغیب، آراء کلامی، ابوالفتوح رازی، فخررازی.

^۱ - دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان: ghasempour@kashanu.ac.ir

^۲ - دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول): peyman.kamalvand@gmail.com

۱- مقدمه

تفسیر قرآن جریانی پر گستره در تاریخ و فرهنگ اسلامی می باشد. آبشخور این جریان پر دامنه هویت الهی قرآن و معانی بیکران آن بوده است. در تاریخ پرفراز و فرود تفسیر قرآن بی شک جریان های کلامی حضوری پررنگ داشته، و آثار پیدا و پنهان فراوانی برجای نهاده اند. در تعریف دانش کلام گفته شده اصولی است که در احوال امور عامه و جوهر و عرض و ذات واجب الوجود به بحث و تحقیق می پردازد، که برخی از این امور بالذات نیازمند سمع نبوده و در اصطلاح به آن الهیات می گویند، و برخی دیگر از آن جهت که به امور دین تعلق دارد نیازمند سمع است که آن را سمعیات می نامند. سمعیات در ذات خود نیازمند کتاب و سنت اند و عقلیات نیز در مقایسه و موازنه امور از آن دو بی نیاز نیستند. زیرا عقل در معرض خطاهای حسی و وهمی است. (خاتمی، ۱۳۷۰: ۷۷-۷۹) این تعریف اهمیت آیات نور بخش قرآن را در علم کلام روشن می سازد. به همین دلیل از یک سو آثار متکلمان اسلامی آکنده از استدلال به آیه های قرآنی است، و از سوی دیگر مفسرانی که در علم کلام صاحب نظر بوده، به تفسیر خود صبغه ای کلامی بخشیده اند. در میان آنها نام دو تفسیر «روح الجنان و روض الجنان» (ابوالفتوح رازی) و «مفاتیح الغیب» (امام فخر رازی) درخشش چشمگیری داشته و به ویژه در میان هم کیشان آنان از جایگاه والایی برخوردار است. از آنجا که تقابل یا تناظر دیدگاه های این دو مفسر نکات سودمندی برای پژوهشگران قرآنی دارد، این مقاله بر آن است تا با بررسی برخی از مهمترین آراء کلامی دو مفسر پرده از رویکردهای متفاوت کلامی فخر رازی و ابوالفتوح رازی بردارد. نکته قابل ذکر آنکه مسائل کلامی مطرح شده در دو تفسیر روض الجنان و مفاتیح الغیب فراوان است. اما از آنجا که بیشتر این مسائل وابسته به آیه مطرح شده بوده، و نیز جزئی است و همچنین مورد توافق دو مفسر می باشد، از طرح همه آنها صرف نظر شده، و تنها به محورهای معدودی که قابل بحث است، بسنده شده است.

۲- ابوالفتوح رازی و تفسیر روض الجنان

جمال الدین حسین بن علی بن محمد بن احمد خزاعی (ح ۴۸۰-پس از ۵۵۲ق/۱۱۵۷م) عالم و مفسر نامدار امامی و مولف تفسیر «روض الجنان و روح الجنان» شاگرد سید مرتضی، شیخ

رضی و شیخ طوسی بود. منتجب الدین از وی با تعبیر «الامام السعید ترجمان کلام الله تعالی» یاد نموده. (منتجب الدین رازی، ۱۴۰۴: ۷-۸) کیدری نیز او را به عنوان «الشیخ الامام» خوانده است. (کیدری، ۱۴۰۴: ۱۲۳۳/۳) از شاگردان برجسته ابو الفتوح می توان به منتجب الدین و ابن شهر آشوب اشاره نمود. (منتجب الدین، ۱۴۰۴: ۴۸) مهمترین اثر وی تفسیر روض الجنان و روح الجنان معروف به تفسیر ابو الفتوح می باشد. تفسیر بزرگی از قرآن به زبان فارسی، که تاریخ تالیف آن به روشنی مشخص نیست. اما محمد قزوینی طی بحثی نگارش آن را میان سالهای ۵۱۰-۵۵۶ ق تعیین نموده است. (قزوینی، بی تا ص ۶۳۱-۶۳۸) ابو الفتوح در مقدمه این تفسیر پس از ذکر شروط تفسیر و مفسر قرآن چنین می گوید: «پس چون جماعتی از دوستان و بزرگان از امثال و اهل علم و تدین اقتراح کردند که در این باب جمعی باید کردن، چه اصحاب ما را تفسیری نیست مشتمل بر این انواع، واجب دیدم اجابت کردن ایشان و وعده دادن به دو تفسیر: یکی به پارسی و یکی به تازی؛ جز که پارسی مقدم شد بر تازی برای آنکه طالبان این بیشتر بودند و فایده هر کسی بدو عام تر بود. (ابو الفتوح، ۱۳۸۵: ۱/ ۲-۳)

گفتنی است که ابو الفتوح در تفسیر خود از تفسیر تبیان شیخ طوسی بهره برده، و ظاهراً از کار عالم امامی مذهب معاصرش که در همان ایام به تالیف تفسیری عربی اشتغال داشته، یعنی ابو علی فضل بن حسن طبرسی صاحب مجمع البیان بی اطلاع بوده است. (یا حقی، ۱۳۷۱: ۶۳) روض الجنان اصولاً تفسیری است با سبک واعظانه. این خصلت و نیز جامعیتی که ابو الفتوح در کار خود بدان توجه داشته، (ابو الفتوح، ۱۳۸۵: ۱/ ۱-۲) اصلی ترین ویژگی های محتوای تفسیر وی را می رساند. (یا حقی، ۱۳۷۱: ۳۲۹) همچنین وی در تفسیر خود به مباحث کلامی چون جبر و اختیار، قضا و قدر، گناهان، شفاعت، ایمان و کفر، ثواب و عقاب، سوال و جواب در قبر پرداخته است. (حقوقی، ۱۳۴۸: ۱/ ۲۳۵-۲۳۶)

۳- فخر رازی و تفسیر مفاتیح الغیب

امام فخر رازی ملقب به ابن خطیب، در فقه، پیرو مذهب شافعی و در عقاید، پیرو مسلک اشعری است. او در سال ۵۴۴ ق چشم به جهان گشود. بسیاری وی را متکلمی توانا و پیشوای در کلام و تفسیر نامیده اند. (ذهبی، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۹۸) وی دارای صد و پنجاه کتاب و رساله به

زبان فارسی و عربی است که مهم‌ترین آنها تفسیر کبیر است. روش او در این تفسیر، اجتهادی است، و از آنجا که به مباحث عقلی اهتمام خاصی دارد؛ آن را در زمره تفاسیر عقلی دانسته‌اند. (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۲۷۴) بدین معنا که مباحث کلامی و فلسفی را فراوان مطرح می‌کند؛ و نیز به آیات، روایات، ادله عقلی، لغوی و ادبی نیز استدلال، و اقوال و دیدگاهها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۲۷۵) فخر رازی در تفسیر خود، فراوان از جبر اشعری دفاع نموده. از جمله ذیل آیات انعام، ۱۱۱-۱۱۲، ۸۸-۹۰؛ اعراف، ۴۳، ۱۷۸ ... و گاهی برخی از مطالبی را که از نظر عقلی قابل خدشه است و متفکران اسلامی آن را قبول ندارند؛ مانند تکلیف به محال را جایز دانسته، در عین حال گاهی نیز از معتزله دفاع می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۹۰۳-۹۲۳)

برخی از دانشمندان شیعه، از جمله قاضی نور الله شوشتری بر این عقیده اند که امام فخر، تفسیر خود را بر پایه تفسیر ابو الفتوح بنا نهاده. وی می‌نویسد: «این تفسیر فارسی (تفسیر ابو الفتوح) در رشاق و تحریر و عذوبت تقریر و دقت نظر بی‌نظیر است. فخر الدین رازی اساس تفسیر خود را از آنجا اقتباس نموده، و جهت دفع توهّم انتحال بعضی از تشکیکات خود را بر آن افزوده است. این در حالی است که میان تفسیر ابو الفتوح رازی و امام فخر رازی هیچ گونه شباهتی وجود ندارد، و اثبات این مطلب بسیار مشکل است. از آن گذشته، امام فخر در تفسیر آیات گاهی چندان بسط قول داده است که حتی گاه پنج یا شش برابر نوشته ابو الفتوح درباره تفسیر همان آیه یا آیات است. اما می‌توان یقین کرد که چون اهل عقل بوده، بسیاری اوقات از خواندن تفاسیر شیعه متأثر گشته و بر خلاف عقاید اشاعره سخن گفته است». (حلبی، ۱۳۷۳: ۲۷۰) در این مقاله سعی شده تا دیدگاه‌های کلامی دو مفسر، تحلیل و تبیین، و تفاوت‌ها و شباهت‌های کلامی دو تفسیر بررسی گردد.

۴- دیدگاه های کلامی صاحبان تفاسیر روض الجنان و مفاتیح الغیب

۴-۱- حقیقت ایمان

ایمان از جمله مسائل مهم مورد نزاع میان متکلمان است. ایمان در اصطلاح شرع، تصدیق است

به آنچه که بالضروره از اصول دین محمد (ص) شمرده می شود. همچون توحید، نبوت، بحث جزا، (احمدیان، ۱۳۸۲: ۵۳/۱) و امامت. (حسنی، ۱۹۸۷: ۲۲۰) این تعریف مورد توافق تمامی اهل کلام است. البته اهل سنت، امامت را جزء آن موارد نمی دانند. اما اینکه مسمای ایمان اصطلاحی همان اعتقاد و تصدیق است و یا باید اقرار و عمل به مقتضای آن رانیز به آن افزود، مساله ای است که متکلمان مسلمان در آن اختلاف کرده اند. برخی همچون ابوالحسن اشعری و ابو منصور ماتریدی و فخر رازی معتقدند که ایمان همان تصدیق است. (پرهاروی، بی تا: ۳۹۹) و اقرار زبانی برای فرد قادر، شرط ایمان است نه رکن آن (مدرس، ۱۳۹۲: ۴۷) زیرا فقط در صورت اقرار، احکام اسلامی بر فرد اجرا می شود. (سعدی، ۱۴۰۸: ۴۷) بیشتر امامیه نیز عقیده دارند که ایمان همان تصدیق قلبی است و اقرار زبانی جزئی از حقیقت آن نیست و هیچ کدام از آنان عمل صالح و ترک محرمات را از ارکان آن نمی دانند. (حسنی، ۱۹۸۷: ۲۲۱) از طرفی لفظ ایمان نزد امامیه با اسلام مترادف است. (آل کاشف الغطا، ۱۹۹۰: ۱۳۳) جمهور فقها و از جمله ابو حنیفه عقیده دارند که ایمان عبارت است از تصدیق و اقرار. (پرهاوی، بی تا: ۳۹۹) این گروه اعمال را رکن اصلی ایمان نمی دانند اما معتقدند که ایمان کامل نیازمند عمل صالح نیز هست. (سعدی، ۱۴۰۸: ۱۶۵)

ابوالفتوح رازی در ذیل آیه ۳ بقره: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ حَقِيقَتِ اِيْمَانِ رَا دَر لَغْتِ وَ نِيْزِ دَر شَرَعِ، تصدیق به دل می داند و آیه (وَ مَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا) (یوسف / ۱۷) که به معنای تصدیق است را برای آن شاهد می آورد و در ادامه، آن را متفق علیه می داند که اگر کسی دعوی نقل کند، دلیل بر او باشد. و در فقدان دلیل، حجتی باشد بر بطلان این دعوی. دلیل دیگر وی آن است که خداوند هر کجا از ایمان در قرآن نام برده، آن را به دل اضافه نموده. همچنان که فرموده است: (مِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ) (مائده / ۴۱)، (وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ) (نحل / ۱۰۶)، (اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ) (مجادله / ۲۲) و (قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِى قُلُوْبِكُمْ) (حجرات / ۱۴). دلیل دیگر وی آن است که هر کجا خداوند

از ایمان یاد می کند عمل صالح را به آن مقرون نموده: (آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ). اگر عمل صالح جزء ایمان بود این تکرار لغو بود و مانند آن بود که بگویی: اِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوا وَ آمَنُوا، و این سخن حکیمانه نیست. این عبارت دلیلی است بر آن که؛ ایمان تصدیق به دل است و ایشان اخباری را که معتزله و حشویه ایمان را تصدیق به دل و اقرار به زبان و عمل به ارکان میدانند را بدان جهت که سندش مطعون است، و برخی نیز آحاد هستند مردود می داند. همچنین اینکه برخی از اخبار را محتاج تأویل می داند. (ابوالفتوح رازی، ۱: ۱۴۰۸/۱۰۲-۱۰۳)

امام فخر رازی نیز در تفسیر کبیر ابتدا از اختلاف مسلمانان در مورد حقیقت ایمان سخن می گوید و پس از نقل این نظرات، رأی اشاعره را ترجیح داده و ایمان را تصدیق قلبی می داند. سپس برای اثبات اینکه ایمان عبارت است از تصدیق قلبی به اثبات قیود چهار گانه می پردازد و می گوید: قید اول: ایمان عبارت است از تصدیق و جوهی که بر آن دلالت می کند وجه اول: این است که ایمان در اصل لغت برای تصدیق وضع شده، و اگر در عرف شرع در غیر تصدیق به کار رود، لازم است که کسی که به آن زبان سخن می گوید زبانش عربی نباشد و این با وصف قرآن که عربی است منافات دارد. وجه دوم: ایمان از بیشترین واژگانی است که بر زبان مسلمانان جاری است. و اگر در غیر معنای اصلیش به کار رود، انگیزه ها برای شناخت آن معنا بالا می رود. آنگونه که به حد تواتر می رسد. در غیر این صورت نتیجه می گیریم که بر اصل وضعش باقی مانده است. وجه سوم: ایمانی که متعدی به حرف باء شده باشد بر اصل لغت خود باقی می ماند. پس واجب است که غیر متعدی به با هم بر اصل لغت باقی بماند. وجه چهارم: خداوند هر گاه در قرآن لفظ ایمان را به کار می برد آن را به لفظ قلب اضافه می کند مانند: (مِنَ الَّذِيْنَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ) (مائده/۴۱)، (وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ) (نحل/۱۰۶) و (كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيْمَانَ) (مجادله/۲۲). وجه پنجم: خداوند در قرآن هر جا از ایمان نام برده، آن را مقرون به عمل صالح نموده است. به نظر فخر رازی در زبان عربی عطف چیزی به خودش، تکرار و عملی بیهوده است. وجه ششم: در بسیاری از آیات خداوند بعد از ذکر

ایمان آن را مقرون به معاصی کرده. مانند: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) (انعام / ۸۲)، (وَإِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا) (حجرات / ۹)، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ) (ممتحنه / ۱) و (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا) (تحریم / ۸). تمام این موارد مثل خیانت نکردن، ظلم نکردن، قتال کردن مومنان با یکدیگر، توبه، دشمن خدا را به عنوان دوست نگرفتن، به مومنین نسبت داده شده است. قید دوم: ایمان عبارت از تصدیق لسانی نیست: (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا... (بقره / ۸). زیرا آنها را مومن خطاب ننموده. پس اگر ایمان عبارت بود از تصدیق لسانی، این نفی صحیح نبود. قید سوم: ایمان عبارت از تصدیق قلبی مطلق نیست زیرا کسی که جبت و طاغوت را تصدیق می کند مومن نام ندارد. قید چهارم: شرط ایمان تصدیق به جمیع صفات خدا نیست. زیرا رسول اکرم (ص) کسی را که حتی به ذهنش خطور نمی کرد؛ آیا خداوند عالم به ذات است یا به علم، مومن خطاب می نمود. پس اگر تصدیق به جمیع صفات خدا شرط ایمان بود، پس پیامبر مجاز نبود قبل از دانستن این موضوع او را مومن خطاب کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۷۰ - ۲۷۳)

با توجه به آنچه بیان گشت؛ ابو الفتوح و امام فخر با استدلال به آیاتی که در آنها ایمان به عمل صالح مقرون شده، و نیز آیاتی که خداوند بعد از ذکر ایمان آن را مقرون به معاصی کرده، به نقد آرا معتزله و کرامیه پرداخته، و حقیقت ایمان را تصدیق قلبی می دانند.

۴-۲- بررسی رؤیت خداوند از دیدگاه دو مفسر

بحث رؤیت یا عدم رؤیت خداوند در روز قیامت هماناره از مسائل کلامی بحث بر انگیز بین فرقه های مختلف اسلامی بوده است. اشاعره و فرق تابعه آن مانند مشبهه و مجسمه و حشویه معتقدند که مؤمنین در قیامت، خداوند عزوجل را به چشم سر خواهند دید. (شهرستانی، بی تا: ۳۹۶) و در این راستا به روایتی نظیر (انکم سترون ربکم یوم القیامة كما ترون القمر لیلة البدر...) «همانا شما در روز قیامت خداوند را مشاهده خواهید کرد همانگونه که ماه را در شب مهتاب مشاهده می کنید...» تمسک جسته. (طبری، ۱۴۱۲: ۷ / ۲۰۲) در مقابل، امامیه و معتزله عقل را بر نقل ظنی مقدم داشته و با رد ظواهر اینگونه روایات و ترک ظواهر آیات متشابه، لازمه

رؤیت بصری را تجسیم دانسته و ظواهر آیات تشبیه را تأویل نموده اند. (شیخ مفید، ۱۳۸۱، ۲۳-۲۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰: ۱/ ۹۳-۹۷)

ابو الفتوح در ذیل آیه (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (قیامت/ ۲۳) به این اختلاف کلامی اشاره کرده می‌گوید: مشبّهه و اشاعره این آیه را به دلیل اینکه «نظر» چون با «إلی» متعدی شده به معنای دیدن خداوند گرفته و بیتی را شاهد آوردند:

«نظرت الی من زین الله وجهه فیا نظرة کادت علی عاشق تقضی»

سپس وی در پاسخ به ایشان ۸ دلیل ارائه می‌دهد مبنی بر اینکه واژه «نظر» در کلام عرب دارای معانی گوناگونی است. و «رؤیت» هیچ کدام از این معانی را شامل نمی‌شود. وی می‌گوید: «نظر رؤیت نیست بلکه تقلیب حدقه است ... و دلیل بر آنکه نَظَرُ به معنی رؤیت نیامده، آن است که عرب اثبات نظر کند و نفی رؤیت. آنجا که گوید: «نَظَرْتُ إِلَى الْهَلَالِ فَلَمْ أَرَهُ»: «به ماه نگرستم و ندیدم او را». و اگر نظر به معنی رؤیت بود، کلام متناقض می‌گشت. و به منزله آن بود که بگفتی (رَأَيْتُ الْهَلَالَ وَلَمْ أَرَهُ): «ماه را دیدم و ندیدم» و این باطل است. به عبارت دیگر می‌توان گفت نَظَرُ با نگرستن مقدمه رؤیت یا دیدن است. و ممکن است با نگرستن به سوی چیزی انسان آن را ببیند یا نبیند؛ ولی رؤیت غایت است چنان که عرب گوید «مَازَلْتُ أَنْظُرُهُ حَتَّى رَأَيْتُهُ» یعنی «پیوسته می‌نگرستم تا آنگاه که بدیدم». دلیل دیگر بر اینکه نظر غیر از رؤیت است آن است که در واژه «ابصار» نیز که مترادف با رؤیت است وضع بر همین منوال است. نَظَرُ مقدمه است و پس از آن ابصار دست می‌دهد و یا نمی‌دهد.

دلیل دیگر اینکه نظر متنوع شود و رؤیت متنوع نشود مانند اینکه بگویی «نظرت إليه نظر راض، و نظر غضبان، و نظر شزرا، و نظر بمؤخر عینه» دلیل دیگر بر این آن است که: نظر سبب رؤیت است و شیء سبب نفس خود نمی‌شود (لولا أنّی كنت أنظر لما رأيت) «اگر نه آن بود که می‌نگریدم ندیدم او را». دلیل دیگر آن است که «نظر» به «إلی» متعدی است و رؤیت و نظایر آن

متعدی به نفس می‌باشند می‌گویند: نظرت إلیه، و نمی‌گویند: رأیت إلیه. دلیل دیگر آن است که رؤیت را عطف کنند بر نظر به حرف تعقیب. می‌گویند: «نظرت إلیه فرأیته» و چیز را بر نفس خود عطف نکنند، و اگر «نظر» رؤیت بود به منزله آن بود که رأیته فرأیته. پس امثال این کاربردها در عربی فصیح دلیل است بر آنکه نظر با رؤیت در اصل معنی تفاوت دارد حال اگر پرسند که چون تاویل مخالفان باطل شد تاویل درست آیه چیست؟ ابو الفتوح در جواب می‌گوید تاویل درست آن است که نظر به معنی انتظار است و این را روایت کرده اند از عبدالله عباس و قتاده و ابن جریح و ابو صالح و سعید جبیر و روایت کرده اند از امیر المومنین (ع) و جماعتی از اهل علم و نظر. مانند آیات دیگری از جمله: (وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ) (نمل / ۳۵) و یا (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ) (بقره / ۲۸۰) (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۰ / ۵۴-۵۷).

وی همچنین در تفسیر آیه (أَتَتْهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ) (بقره / ۴۶) ابتدا معنی ملاقات را بیان می‌دارد. و این چنین می‌گوید که ملاقات در لغت مقابله بود بر وجه مقاربت نیز باشد و برای دو جسم به کار می‌رود. و «لقاء» و «ملاقات»، به معنی رؤیت نیست. و در آیه مضاف محذوف است و مضاف إلیه به جای آن آمده است. مانند: (وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةَ) (یوسف / ۸۲) و (وَجَاءَ رَبُّكَ) (فجر / ۲۲). سپس به ذکر دلایلی مبنی بر اینکه لقاء به معنی رؤیت نیست می‌پردازد: (فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ) (توبه / ۷۷) که اتفاق است که کافران و منافقان خدای را نمی‌بینند. همچنین سخن رسول خدا که فرمود: «من فارق الجماعة و استدلل الامارة لقي الله و لا وجه له عنده» یعنی «هر کس که از جماعت مسلمانان مفارقت کند و امارت را، یعنی امامت را خوار دارد با خدا ملاقات کند در حالی که پیش او وجهه ای ندارد». و دیگر سخن رسول (ص) است که فرمود: «من حلف علی یمین لیقتطع بها مال امرئ مسلم لقی الله و هو علیه غضبان». و این صفت دوزخیان است و در دوزخ هیچ کس خدای را نمی‌بیند به اتفاق. پس معلوم شد که «لقاء» به معنی رؤیت نیست. ابو الفتوح همچنین در ذیل آیه (فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً) (نساء / ۱۵۳) بر این عقیده است که در این آیه چندین دلیل بر بطلان رؤیت وجود دارد. نخست اینکه خداوند فرمود: (فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ) یعنی خداوند درباره آزار رسول الله

توسط جهودان سخن می گفت که همانا آنچه یاران موسی از او خواستند خیلی بزرگتر از آن بود که جهودان از پیامبر می خواستند. و دوم آنکه صاعقه ای قوم موسی را به خاطر این سؤال فرا گرفت در حالی که آنها کارهایی مانند کفران نعمت، تعنت پیامبر، کفر به خدا و پرستش گوساله را انجام داده بودند. ولی عذابی مانند صاعقه آنها را فرا نگرفت و سوم آنکه «بظلمهم» در آیه نشان می دهد که آنها کار بدی انجام دادند. (همان، ۱۴۰۸: ۶/ ۱۷۴)

اما امام فخر در ذیل این آیه (أَنْتُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ) (بقره/۴۶) معتقد است که لقاء به معنای رؤیت است. وی اینگونه بیان می دارد که: لقاء در اصل لغت عبارت از وصول یکی از دو جسم به دیگری است. به نحوی که با سطح آن مماس شود چنانکه می گویند: (لقى هذا ذاک اذا ماسه و اتصل به). وی آیه (إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْتُهُ) (توبه / ۷۷) را نیز به خاطر اینکه منافق، پروردگار رانمی بیند به معنای (حسابه و حکمه) تفسیر می کند و در توجیه آن می نویسد: جز اینکه این اضمار بر خلاف دلیل است و تنها در زمان ضرورت بدان نروند پس در این جایگاه چون ناچار می شویم، آن ضرورت را معتبر می گیریم. اما اینکه می گوید (انهم ملاقوا ربهم) ضرورتی بر صرف لفظ از ظاهر آن و یا اضمار این زیادتی نیست. پس ناچار واجب می آید که لقاء را به خدا نسبت کنیم نه به حکم خدا چنانکه معتزله می گویند. (فخر رازی، ۳: ۱۴۲۰/۱۴۹۱-۴۹۲) این در حالی است که معتزله و امامیه در امتناع رؤیت، استدلال به آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (انعام / ۱۰۳) را قوی و ارزشمند می دانند. به عقیده آنها در این آیه (ادراک) به معنی رؤیت یا لازم رؤیت است. به گونه ای که ثبوت یکی از آنها و انتفای دیگری امکان ندارد، و جمع معرف به الف و لام هم مفید عموم افراد است. که در صورت نبودن مانع عموم افراد مستلزم عموم زمانها و مکان ها نیز هست. به علاوه آنکه چون در مقام مدح و ثنا گفته شده نقیض آن یعنی (ادراک باری تعالی با چشمها) نقض به شمار می آید و نسبت به باری تعالی جایز نیست. (طوسی، ۱۴۰۶: ۴/ ۲۲۳)

اما فخر رازی تمام این استدلالات را نادرست می داند به نظر وی واژه «ادراک» به معنی مطلق رؤیت نیست، و لازم نیست نفی موجود در آیه را نیز عام در تمام اوقات و اشخاص بدانیم. شاید این نفی عام با برخی از اوقات و یا اشخاص تخصیص یافته باشد، و این آیه در

واقع برای سلب عموم است نه عموم سلب. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳/ ۹۸)

فخر رازی آیه (أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ) (اعراف/ ۱۴۳) را نیز دلیلی بر جواز رؤیت خداوند می‌داند و برای آن چهار دلیل ارائه می‌کند به نظر او حضرت موسی (ع) عارف به واجب، جایز و ممتنع خداوند است و اگر رؤیت ممتنع باشد، حضرت موسی نباید چنین سوالی را مطرح می‌نمود. و در جواب معتزله که حضرت موسی را ناآگاه به عدم رؤیت خداوند می‌دانستند می‌گوید: به اجماع باطل است که حضرت موسی به عدم جواز رؤیت آگاه نباشد ولی معتزله به آن آگاه باشند. (همان، ۱۴: ۱۴۲۰/ ۳۵۴) همچنین معتزله معتقدند که این درخواست تنها به سبب نکوهش و سرزنش قوم موسی (ع) بود که گفته بودند: (أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً) (نساء/ ۱۵۳). فخر رازی چنین ادعایی را نادرست می‌داند و می‌گوید: اگر در حقیقت رؤیت خدا ممتنع باشد، واجب بود موسی (ع) جهل آن قوم را گوشزد نماید و شبهه آنان را از میان بردارد. همانگونه که به خواسته (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا) (اعراف/ ۱۳۸) واکنش نشان داد و نادانی شان را به آنها گوشزد کرد. دلیل دیگر فخر رازی در ذیل همین آیه این است که او می‌گوید: رؤیت بر یک امر ممکن (استقرار) معلق شده است و طبق قاعده (المعلق علی الممكن ممکن) رؤیت خداوند نیز امری است ممکن. وی دلیل دیگری که برای اثبات رؤیت آورده را اینگونه بیان می‌دارد که اگر رؤیت، محال بود خداوند می‌فرمود: (لااری) و نمی‌گفت: (لن ترانی). این پاسخ از جانب خداوند دلیل آن است که موسی خود از دیدن خداوند ناتوان است زیرا ابراز این رؤیت هنوز در او پدید نیامده است. (همان، ۱۴۲۰: ۳۵۵) از دیگر دلایل معتزله توبه حضرت موسی به درگاه خداوند بود ولی فخر رازی توبه حضرت موسی را از آن جهت می‌داند که او بدون اذن خداوند این سوال را طرح نمود. (همان، ۱۴۲۰: ۳۵۷)

برآیند کلام اینکه ابو الفتوح مانند دیگر متکلمان امامیه، رؤیت خداوند در روز قیامت را با چشم سر ناممکن می‌داند و مهمترین دلایل خود را در آیه ۲۳ سوره قیامت بیان می‌دارد؛ که «نظر» در این آیه به معنای رؤیت نیست بلکه به معنای تقلیب حدقه است. همچنین در آیاتی که در آنها لفظ ملاقات آمده است با استدلال اثبات می‌کند که لقاء در عربی به معنای رؤیت

نیست. ولی امام فخر مانند دیگر متکلمان اشعری رؤیت خداوند را در روز قیامت جایز و برای اثبات رؤیت در آیاتی لقاء را به معنای رؤیت می داند، و استدلالات معتزله را در باب اینکه عدم رؤیت خداوند با آیه، خبر و عرف ثابت شده را نادرست می داند. بنابراین این دو مفسر در بیان مسأله رؤیت و عدم رؤیت خداوند در روز قیامت هر کدام دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده اند و از آیه ای مشابه نظرات گوناگون را استخراج نموده‌اند.

۴-۳- حدود یا قدم کلام الله

از جمله صفات ثبوتی و فعلی خداوند، صفت تکلم است حدوث و قدم کلام الهی، از دیرباز مورد اختلاف اشاعره و عدلیه بوده است. مسأله حدوث و قدم قرآن هنگامی پدیدار شد که مسلمانان به دو گروه اشعری و غیر اشعری تقسیم شدند و کلام را به دو نوع کلام «لفظی» و کلام «نفسی» تقسیم نموده اند و این چنین بیان داشته اند: «کلام خدا از گونه کلام نفسی و معنوی است که قائم به ذات پروردگار و یکی از صفات ذات اوست. بنابراین، قرآن که کلام خداست، و مانند ذات و دیگر صفات ذات وی قدیمی خواهد بود». (خوئی، ۱۳۸۲: ۵۳۷) معتزلی‌ها و عدلیه نیز معتقد به حدوث قرآن شدند و کلام را تنها به کلام لفظی منحصر نموده و تکلم را از صفات فعلی خداوند دانستند نه از صفات ذاتی او. (همان، ۱۳۸۲: ۵۳۷) امامیه نیز در باره قرآن بر این باوراند که آیات قرآنی همان الفاظ و حروف است که گاه در قالب سخن و گاه در قالب شکل نوشته ظهور می یابد. بدین سان کلام الله حادث است نه قدیم. (احمدیان، ۱۳۸۲: ۳۳۵)

ابوالفتوح در ذیل آیه (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ) (آل عمران/۷) از مکتب عدلیه دفاع می کند و وصف قرآن به انزال و تنزیل و وحی و کلام و کتاب و آنچه مانند این است را در همه جای قرآن دلیل حدوث قرآن می داند. (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴/ ۱۷۴) او در ذیل آیه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (نساء/ ۱۶۴) اشاره می کند به اینکه مصدر بعد از فعل برای تأکید به کار می رود، و آیه دلیل بر آن است که کلام خداوند محدث است. برای آن که خدای تعالی از قبل از آن با هیچ پیامبر دیگری سخن نگفته بود، و آن را که وقت وجود و حدوث او معلوم باشد قدیم نیست که قدیم آن بود که در ازل موجود باشد وجودش را اوّل نباشد. (همان، ۱۴۰۸: ۶/

۱۹۶) از دیگر دلایل ابوالفتوح برای اثبات حدوث قرآن آیه (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (زخرف/۳) است. وی بر این عقیده است که خداوند در این آیه از مجعول کردن قرآن سخن می گوید یعنی آنچه کرده و مجعول باشد قدیم نمی تواند باشد. دلیل دیگر او این است که خداوند می فرماید قرآن را به لغت عرب و منهاج و طریقت ایشان قرار دادم. و لغت عرب به اتفاق علما محدث است. (همان، ۱۴۰۸: ۱۷/۱۵۰) وی همچنین بر طبقه آیه ای دیگر: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ) (انبیاء/۲) به این خاطر که خداوند اسم محدث را صریح آورده است قرآن را محدث می داند. (همان، ۱۴۰۸: ۱۳/۲۰۵)

این در حالی است که امام فخر با دفاع از مکتب اشاعره در تفسیر آیه (ما نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) (بقره/۱۰) می گوید: معتزله به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه قرآن مخلوق است. زیرا آنها تغییر و تفاوت ناشی از نسخ را از لوازم حدوث می پندارند. سپس در جواب آنها می گوید: ناسخ و منسوخ بودن از عوارض الفاظ و عبارات و لغات است، و نزاعی در حدوث آنها نیست. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۴۲-۶۴۳) وی در جای دیگر به یکی از قوی ترین دلایل معتزله اشاره می کند، و می گوید: معتزله به آمدن افعال ماضی در قرآن احتجاج می کنند، و وجود فعل ماضی در قرآن را دلیل حدوث آن می دانند. زیرا خبر با صیغه ماضی باشد مقدم وقوع مخبر عنه از لحاظ زمانی است، و هر آنچه که از لحاظ زمانی بر دیگری موخر باشد حادث است، و صیغه های ماضی نشان می دهد که خبر، موخر از مخبر عنه است، و در جواب این شبهه دو وجه را ذکر می کند؛ اول آنکه کلام الله را به علم خدا تشبیه می کند، و می گوید: همان گونه که در علم مقتضای تعلق و حدوث آن مستلزم حدوث علم نیست در کلام الله هم به همان گونه است. و دوم اینکه خداوند در سوره فتح فرمود: (لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) (فتح/۲۷) هنگامیکه آنان وارد مسجد شدند، باید خبر وارد شدن آنان به مسجد الحرام منعکس گردد بدون آنکه خبر اول تغییر کند. پس اگر این جایز باشد مساله ما هم جایز است. (همان، ۱۴۲۰: ۲/۲۸۳)

بنابراین در بحث حادث یا قدیم بودن کلام خدا، امام فخر به کلام نفسی معتقد است، و آن را یکی از صفات قدیم خداوند و غیر از الفاظ و نوشتار می داند، و نسخ در آیات قرآن که

مورد استدلال معتزله در مورد حدوث قرآن است را از مقوله نسخ در الفاظ قرآن می داند و آن را منافات با قدیم بودن کلام نفسی خداوند نمی داند. ولی ابو الفتوح با اعتقاد به کلام لفظی، قائل به حدوث قرآن است و با استفاده از کلمات قرآن مانند لفظ محدث در قرآن، محدث بودن کلام عرب و مخلوق بودن حروف و کلمات قرآن، بیان می دارد که کلام الله حادث است، چون امامیه کلام الله را عبارت از الفاظ و نوشتار و حروف و کلمات می داند پس آن را مخلوق می داند.

۴-۴- بررسی عصمت از دیدگاه دو مفسر

بحث عصمت از جمله مباحث مهم مورد اختلاف میان متکلمان اسلامی است. اشاعره معتقداند که پیامبران الهی پس از بعثت، از کبائر معصوم‌اند لیکن ممکن است دچار سهو و نسیان شوند. (بغدادی، ۱۹۷۷: ۳۳۳) این جماعت، صدور گناه کبیره در زمان بعد از بعثت را هرگز از انبیا روا نمی دارند. خواه عمدی باشد خواه سهوی. همچنان که صدور عمدی گناه صغیره را نیز روا ندانسته اند ولی صدور سهوی گناه صغیره را روا پنداشته اند. جز امام الحرمین که حتی صدور عمدی گناه صغیره را نیز روا انگاشته است. (شیخ طوسی، ۱۳۷۸: ۲/۲۳۵) بنابراین در نظر اشاعره در زمان پیش از بعثت، صدور گناهی غیر از کفر را از انبیا روا شمرده شده است. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/۵۱) ولی شیعه با نفی هرگونه ارتکاب گناه صغیره و کبیره، سهو و نسیان، در قبل و بعد از بعثت، به عصمت انبیاء در همه شؤون تأکید می کند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۲۶۲) این موضوع در نزد شیعه به گونه ای است که شیخ مفید آن را مذهب جمهور امامیه می داند که همه معتزله با آن مخالف‌اند. (شیخ مفید، ۱۳۸۱: ۳۰)

ابوالفتوح در ذیل آیه (لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ...) (فتح/۲) همه نظراتی که در مورد معانی «لام» بیان شده است، مخالف ظاهر آیه می داند و منظور از ظاهر آیه را «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تقدم من ذنبك و ما تأخر» دانسته، و بیان می دارد که اقوال مختلفی وجود دارد که «من ذنبك» را به پیامبر نسبت می دهند. مانند: عطاء خراسانی که «ما تقدم من ذنبك» را گناه پدر حضرت پیامبر یعنی آدم می داند و ما تأخر را گناه امت وی. بعضی دیگر گفتند: «ما تقدم» گناه پیامبر در جاهلیت پیش

از اسلام، و «ما تاخر» گناه پیامبر پس از نبوت است. بعضی دیگر گفتند: گناه پیش از فتح مکه و پس از فتح مکه. بعضی دیگر گفتند: گناه روزگار گذشته و آنچه هنوز نکرده است. در ادامه ابو الفتوح همه این اقوال را به خاطر اینکه گناه بر پیغمبر را روا می دارند نادرست می داند و می گوید: «ماگناه بر پیامبران را روانمی دانیم، نه صغیره نه کبیره». وی سپس دست به تاویل آیه می زند و این چنین بیان می دارد که: «منظور از گناه، گناه امت پیامبر است چه متقدم و چه متاخر و معنی «لک» برای تو نیست، بلکه «لاجلک و لحرمتک و بسببک» است یعنی پیامرزد گناه امت «برای تو و به جاه تو و شفاعت تو» و قول دیگر آن است که: لیغفر لک الله، تا پیامرزد خدای آنچه متقدم است و در پیش افتاده از گناه امت تو که با تو کردند. و از گناه ایشان آنچه با تو متاخر است زمانش، که با تو کردند. ابو الفتوح «ذنب» را مصدر می داند، که یک بار به فاعل اضافه می شود و یک بار به مفعول. و ذنب در این آیه به مفعول اضافه شده است. یعنی گناهی که امت با تو کردند». (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۲۳/۱۷-۳۲۵)

ابو الفتوح رازی برای اثبات عصمت پیامبران در ذیل آیه (وَ وَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ) (شرح/ ۲) به بیان نظرات دیگران در مورد آیه می پردازد و می گوید: «گفته اند یعنی تکلیف تو را آسان کردیم به تخفیف اعباء رسالت از تو. و گفتند مراد آن است که: بارگران از دل تو برداشت به غفران گناه امت که گناه ایشان بار بود بر دل تو، و گفتند: معنی آن است که: ما عصمت کردیم تو را از گناه، «وضع» به معنی عصمت است و «وزر» به معنی گناه. و اصل آن در لغت ثقل و گرانی باشد، آنطور که می گویند: «و منه اوزار الحرب للسلاح، و الوزر الذنوب لأنها تتقل صاحبها» (همان، ۱۴۰۸: ج ۲۰ / ۳۲۲) ابو الفتوح در ذیل آیه (إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (انبیاء / ۸۷) نیز برای این آیه وجوه مختلفی را ذکر می نماید، که عصمت انبیاء را قبل از نبوت و پس از آن ثابت کند. وی این سخن حضرت یونس را از سر خضوع و خشوع با خداوند دانسته و روا می دارد که حضرت یونس ترک اولی کرده باشد. پس به خود ظلم کرده است. به آن معنی که نقصان ثواب باشد و «ظلم»، در لغت به معنای نقصان است و نیز معنی «من القوم الظالمین» را اینگونه معنا می کند که: من از جمله آنانم که ظلم کنند و ظلم بر ایشان روا بود، و آن آدمیان باشند، چنان که یکی از ما گوید: انما انا بشر و البشر. (همان، ۱۴۰۸: ۲۷۵/۱۳)

ابو الفتوح آیه (وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا) (اعراف/ ۲۳) را نیز دعای حضرت آدم از روی خضوع و خشوع و استکانت، و آن را نوعی عبادت می داند، که پیغامبران و ائمه - علیه السلام - با عصمتشان در حق خود می گویند. و توبه ایشان از آن جهت است که مستحق ثواب تائبان باشند. زیرا ادله عقلی و نقلی می گوید پیامبران از هر صغیره و کبیره ای مبرا هستند. (همان، ۱۴۰۸: ۸/ ۱۶۰) وی با توجه به معنای «عهد» در آیه (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (بقره/ ۱۲۴) و اینکه خداوند در این آیه تصریح می کند که امامت به ظالمان نمی رسد می گوید: «امام باید معصوم باشد و وجه دلالت آن این است که که ابراهیم - علیهم السلام - این منزلت برای فرزندان خود تمنا کرد، خداوند فرمود که امامت عهد من است، و عهد من به ظالمان نرسد. پس حق تعالی نفی امامت کرد از آن کس که خدای او را ظالم داند بر عموم ظالم نفس خود و ظالم غیر، و آن کس که از این هر دو ظلم مبرا باشد معصوم است.» (همان، ۱۴۰۸: ۲/ ۱۴۳) اما فخر رازی در تفسیر آیه (فَأَرْزَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ) (بقره/ ۳۶) نظری متفاوت با ابوالفتوح مطرح می کند. وی براین عقیده است که: اختلاف در عصمت انبیاء بر چهار قسم است: ۱- در مورد اعتقاد، ۲- تبلیغ، ۳- احکام و فتاوی و ۴- افعال و سیرت. سپس هر کدام را توضیح می دهد و موارد اختلاف را بیان می دارد، و اختلاف فرق را درباره عصمت چنین بیان می دارد: ۱- روافض می گویند انبیاء از هنگام تولد معصوم هستند. ۲- اکثریت معتزله می گویند انبیاء از هنگام بلوغ معصوم می شوند و مرتکب گناه کبیره و کفر شدن قبل از نبوت بر آنها جایز نیست. ۳- اکثر اشاعره و ابی هذیل و ابی علی معتزلی معتقداند که ارتکاب گناه بر انبیاء بعد از نبوت غیر جایز و قبل از نبوت جایز است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/ ۴۵۵) و در ادامه دلایل اشاعره را مبنی بر اینکه گناه صغیره و کبیره بعد از نبوت غیر جایز است را با استناد به آیات فراوانی مطرح می کند. وی می گوید: اگر انبیاء گناه می کردند درجه آنها از عصیان امت کمتر بود. و این جایز نیست زیرا پیامبران در نهایت درجه جلال و شرف هستند. یعنی صدور گناه از آنها خیلی زشت تر از صدور گناه از دیگران است. همانطور که خداوند می فرماید: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ) (احزاب/ ۳۰) و زناى محصنه را سنگسار، و غیر محصنه را حد جاری می کنند. و حد عبد نصف حد آزاده است، در حالی که اجماع است که جایز نیست پیامبر در مرتبه ای پائین تر از امت باشد. و یا اینکه اگر

صدور معصیت از پیامبران جایز بود، آنها مستحق عذاب بودند. زیرا خداوند فرموده است: (وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا) (جن/۲۳) و مستحق لعن نیز می‌شدند. با توجه به آیه (أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) (هود/۱۸) در حالی که امت اجماع دارند بر اینکه پیامبر مستحق لعن و عذاب نیست. (همان، ۱۴۲۰: ۳/۴۵۶) او در ادامه دلایل مخالفانی که اعتقاد دارند پیامبران گناه می‌کنند را چه از باب اعتقاد، چه از باب تبلیغ، چه از باب افعال و سیرت، و چه از باب احکام و فتایا بیان نموده است. (همان، ۱۴۲۰: ۳/۴۵۸) این در حالی است که ایشان مانند دیگر اشاعره گناه بر پیامبران را قبل از نبوت جایز می‌داند. همچنین در مورد آیات ۶ و ۷ یوسف (إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا) و (وَبُيُتُّمُ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ)، منظور از یازده ستاره را انسان‌هایی می‌داند که دارای فضل و کمال هستند که مردم از نورشان در زمین بهره می‌گیرند. و مقتضی است که آنها اولاد یعقوب باشند. و جواب کسانی که این حق را از آن اولاد یعقوب نمی‌دانند به خاطر بلایی که بر سر یوسف آوردند، اینگونه می‌دهد؛ که آن مربوط به قبل از نبوت است و ما (اشاعره) می‌دانیم که گناه بر انبیاء قبل از نبوت جایز است. (همان، ۱۴۲۰: ۱۸/۴۲۱) و آیه (إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (انبیاء/۸۷) را نیز در صورت حمل به قبل از نبوت، جایز، و در صورت حمل بر بعد از نبوت، ترک افضل می‌داند. (همان، ۱۴۲۰: ۲۲/۱۸۱) و یا آیه (وَاسْتَغْفِرُ لِدُنْيِكُمْ) (غافر/۵۵) را حمل بر ترک اولی می‌داند و اگر قبل از نبوت، باشد را جایز و یا محض تعبد مانند: (رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ) (آل عمران/۱۹۴) و یا (رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ) (انبیاء/۱۹۴). (همان، ۱۴۲۰: ۲/۵۲۵)

نتیجه آنکه امام فخر مانند دیگر متکلمان اشعری عصمت را بر انبیاء روا می‌دارد. منتهی بعد از نبوت و آیات قرآن، گناه پیامبران را اگر قبل از نبوت باشد، جایز دانسته، و اگر بعد از نبوت باشد، ترک اولی می‌داند. اما ابو الفتوح مانند جمهور شیعیان قائل به عصمت انبیاء است. و در جای جای تفسیر خویش، و به مناسبات گوناگون به معصوم بودن آنها چه قبل، و چه بعد از نبوت، چه صغیره باشد چه کبیره، چه عمدی چه سهوی، در همه شوون تاکید می‌کند. و در مورد آیاتی مانند آیه های استغفار پیامبران، آن را از روی خشوع و خضوع به درگاه باری تعالی و عبادت می‌شمارد.

۴-۵- تکلیف ما لایطاق

مکلف نمودن انسانها به امور فراتر از توان و طاقت، موضوعی است که از دیرباز در حوزه کلام، مورد بحث قرار گرفته است. بر مبنای صریح آیات قرآنی، تکلیف آدمیان بر اساس وسع و طاقتشان است. اما در عین حال فرقه‌های کلامی در تفسیر آیاتی از این قبیل، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه نموده‌اند. متکلمان کارهای خارج از توانایی بشر را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

الف: آنچه بالذات ممتنع است. (ممتنع ذاتی)

ب: آنچه در نفس خود ممتنع است ولی بندگان توانایی آن را ندارند. (ممتنع عادی)

ج: آنچه در توانایی بندگان هست، اما علم و اراده خداوند به عدم آن تعلق گرفته است. (ممتنع عقلی) (تفتازانی، ۱۳۲۹: ۱/ ۱۵۴) تکلیف به قسم اول نه جایز است و نه واقع شده است. تکلیف به قسم دوم هم واقع نشده، اما اشاعره بر خلاف معتزله آن را جایز می‌دانند. اما تکلیف به قسم سوم به اتفاق، جایز است و نیز واقع شده است. بر اساس این تقسیم بندی، محل نزاع، تنها در جواز قسم سوم است. امامیه معتقد است که تکلیف ما لایطاق قبیح است، و کار قبیح از خداوند حکیم سر نمی‌زند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۶۱) شیخ طوسی می‌گوید: مناسب شأن پروردگار نیست که بشر را مکلف به تکلیفی نماید که طاقت و توانایی انجام آن را نداشته باشد. به علاوه که تکلیف مالایطاق، نقض غرض خواهد بود. چگونه ممکن است به کسی که نمی‌تواند عملی را انجام دهد، تکلیف دهند که حتماً باید چنین کنی و اگر نکردی، عذاب خواهی شد؟! اگر خداوند بنده را که نمی‌تواند عملی را به جای آورد، مکلف نماید که حتماً باید این را به جای آوری، چون آن شخص توانایی انجام آن را ندارد، حتماً به جای نخواهد آورد، حال یا خداوند به علت انجام ندادن تکلیف او را عذاب می‌کند و یا عذاب نمی‌کند، صورت اول، ظلم و در فرض دوم، نقض غرض خواهد شد پس معلوم گردید که حق تعالی منزّه است از تکلیف ما لایطاق. (یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۱/ ۳۵)

ابوالفتوح در ذیل آیه (لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (اعراف/ ۴۲) در مورد تکلیف ما لایطاق بر این عقیده است که خداوند بیش از حد طاقت به ما تکلیف نداده، حتی کمتر از طاقت، ما را

تکلیف نموده است. مثلاً نماز بیش از هفتاد رکعت بوده است. حتی خداوند پایین تر از حد توانایی، به ما تکلیف داده است. یعنی حتی نخواستہ با عدل خویش نیز با ما رفتار نماید، بلکه با فضل خویش با ما رفتار نموده است. پس چگونه است؛ کسی که در تکلیف عدل را روا نمی‌دارد، ظلم نموده و بیش از حد توانایی انسان به او توانایی می‌دهد. در ادامه ابو الفتوح نظرات دیگران را نیز در این باره بیان می‌دارد. (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۸/ ۱۹۴-۱۹۵)

اما فخر رازی در ذیل آیه (وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (حج / ۷۸)؛ در مورد تکلیف مالایطاق می‌گوید: معتزله با استناد به این آیه تکلیف مالایطاق را منع کرده، و اینچنین بیان نموده‌اند؛ که خداوند متعال کفر و معصیت را در کافر و عاصی گذاشته، سپس آنها را از آن منع کرده باشد، از بزرگترین سختی‌ها و مخالف نص صریح آیه است. سپس مخالفت خود را با آنها اینگونه پاسخ می‌دهد که؛ اگر خداوند کافران را امر به ترک کفر کند، ترک کفر مقتضی آن است که کافر علمش را از روی جهل تغییر دهد و این کار از بزرگترین سختی‌ها است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/ ۲۵۶) او در آیه (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) (بقره/ ۱۸۵) برای اثبات وجود تکلیف مالایطاق از نحو و فقه کمک می‌گیرد و می‌گوید: «بنابر آنچه که در اصول فقه ثابت شده است؛ یسر و عسر مفید عموم نیستند. زیرا لفظ مفردی که الف و لام بر آن داخل شده باشد مفید عموم نیست و نیز اگر این استدلال را هم مسلم بگیریم آیه به معهود سابق بر می‌گردد یعنی به روزه و ما در این جایگاه آن را مربوط به روزه می‌دانیم و می‌گوییم خدا در روزه برای شما آسانی خواسته نه دشواری و این شامل احکام دیگر نمی‌شود.» (همان، ۱۴۲۰: ۸/ ۲۵)

از دیگر دلایل فخر رازی بر جواز تکلیف به مالایطاق، در خواست بندگانی است که می‌گویند: (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) (بقره ۲۸۶). آنان از خداوند می‌خواهند آنچه که در طاقتشان نیست بر آنان تحمیل ننماید. به نظر وی اگر تکلیف به محال جایز نبود چنین در خواستی از خداوند نمی‌شد. (همان، ۷: ۱۲۲)

نتیجه آنکه ابو الفتوح و امام فخر در بحث تکلیف مالایطاق نظری متفاوت بیان داشته‌اند؛ ابو الفتوح معتقد است خداوند حتی کمتر از حد توانایی به انسان‌ها تکلیف داده، و با عدل

خویش با آنها رفتار نکرده، بلکه با فضل خویش رفتار نموده است. در مقابل امام فخر با دلایلی به اثبات تکلیف ما لایطاق می پردازد. از جمله به درخواست بندگان در آیه ۲۸۶ بقره اشاره می کند که آنان از خداوند می خواهند آنچه که در طاقتشان نیست بر آنان تحمیل ننماید. اما شیعه تکلیف بما لایطاق و تکلیف شاق را از امور قبیحه می داند و عقیده دارد که هیچ‌گاه حکیم علی الاطلاق، امری که شرایط آن موجود نباشد را به بندگان روا نمی دارد و این امر عقلی است و عقل سلیم حاکم بدان بود و اختلاف اقوال و آرائی که مخالف با این اصل باشد ارزش ندارد. (خاتمی، ۱۳۷۰: ۵۶) ابن حزم اندلسی نیز تکلیف خارج از حد برای بندگان از طرف خداوند را قبیح شمرده است. (اندلسی، ۱۴۱۶: ۲/ ۱۴۰)

۴-۶- رزق از دیدگاه دو مفسر

بحث رزق و اینکه آیا مال حرام نیز شامل رزق می شود یا نه؛ از جمله مسائل مورد اختلاف بین متکلمین است. اشاعره می گویند رزق، هر چیزی است که موجود زنده از آن منتفع می شود خواه با تعدی باشد یا غیر از آن، مباح باشد یا حرام، مملوک باشد یا غیر مملوک. (آمدی، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۲۱) معتزله از نهی و سرزنش خداوند در به کارگیری و انتفاع از حرام چنین برداشت کرده اند که؛ مسلط ساختن بندگان بر محرمات از جانب خدا محال است و به همین خاطر گفته اند: حرام رزق نیست. آنان می گویند خداوند در آیه ۳ سوره بقره رزق را به خود نسبت داده، تا گوشزد نماید که متقین از حلال مطلق انفاق کنند. زیرا انفاق حرام موجب مدح نیست در حالی که این آیه در مقام مدح است. به علاوه خداوند مشرکان را به سبب آن که برخی از آنچه را که خداوند روزی آنها کرده حرام ساختند، نکوهش کرده و می فرماید: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلالاً قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (یونس/ ۵۹) (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/ ۳۸)

ابو الفتوح رازی در ذیل آیه ۳ بقره (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) روزی را چیزی می داند که خداوند خلق را از آن بهره مند میگرداند، و آن شامل همه منفوعات است و به همین دلیل می گویند: «رزقه الله دارا و عقارا و ولدا و علما» و از این جا معلوم می شود که حرام جزء روزی نیست، و دلیل آن این است که (ومما رزقناهم ینفقون) یعنی از آنچه ما روزیشان داده ایم و آنچه خدا

می دهد، حرام نیست. زیرا حرام ممنوع است و «حرمان» ضد «رزق»، «محروم» خلاف «مرزوق» و «حرمان» ضد «رزقنا» است. اگر حرام روزی باشد، این قاعده متناقض آیه است و آن سخنی که با قرآن در تضاد باشد باطل است. دلیل دیگر آن که: آیه مدح کسانی را می کند که از روزیشان انفاق می کنند. اگر حرام روزی بود بر یک فعل هم ممدوح بود هم مذموم. وی دلیل دیگر خود را با استناد به آیه ۸۸ سوره مائده اینگونه بیان می دارد که لفظ «کلوا» به صیغه امر است و مراد مباح بودن است و اباحت ضد تحریم است. همچنین حلالاً طیباً...، نصب بر حال است، یعنی اباحت من شما را در آن حال باشد که روزی حلال بود و طیب. چه اگر حال نه این باشد، این اباحت نبود، بل به بدل او حظر بود و منع و تحریم. ابو الفتوح در تفسیر آیه ۸۸ مائده نیز همین مطالب را آورده است. (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۰۶/۱-۱۰۷)

اما فخر رازی در تفسیر آیه (وَ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا) (مائده ۸۸) می گوید: «اگر حلالاً طیباً متعلق به خوردن باشد؛ تقدیر این است که (کلوا حلالاً طیباً من رزق الله)، و اگر متعلق به خوردنی باشد تقدیر آن این است که (کلوا من الرزق الذي يكون حلالاً طیباً). پس تقدیر اول مورد احتجاج معتزله است که می گویند رزق نیست؛ مگر اینکه حلال باشد. زیرا آیه دلالت می کند بر اذن خداوند در خوردن هر چیزی که خدای تعالی رزق انسان کرده است. و خداوند فقط اذن در خوردن حلال می دهد. پس لازم است که هر رزقی حلال باشد. اما تقدیر دوم مورد احتجاج اشاعره است که می گویند رزق گاهی ممکن است حرام باشد، زیرا اگر رزق، حرام را شامل نمی شد آمدن حلالاً در این آیه متضمن هیچ گونه فایده ای نبود.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۴۱۸)

با توجه به آنچه گفته شد؛ ابو الفتوح و امام فخر هر یک در باب رزق دیدگاه‌های متفاوتی ابراز داشته اند، ابو الفتوح روزی را چیزی می داند که خداوند خلق را از آن بهره مند می گرداند، و شامل همه منفعات است. لذا حرام را جزء روزی نمی داند و امام فخر رازی با استدلال به برخی از آیات قرآن، حرام را جزء روزی می داند. از جمله آنجا که خداوند رساندن رزق به همه موجودات را به دلیل وعده ای که داده یا استحقاقی که دارند بر خود واجب نموده. اما رزق در اصطلاح اشاعره هر حلال یا حرامی است که کسی بخورد. و معتزله

حرام را رزق ندانسته، زیرا به نظر ایشان رزق آن است که خدا برای هر بنده مقرر فرموده سپس انفاق از آن را مستحسن شمرده، و خدا حرام را روزی کسی قرار نمی دهد و امر به انفاق کند.

نتیجه

بررسی دیدگاه‌های کلامی ابوالفتوح رازی و فخر رازی در محورهای شش گانه مطرح شده، این نکته را به وضوح آشکار می سازد؛ که علی رغم برخی شباهت ها در آراء کلامی مطرح شده در تفاسیر روض الجنان و مفاتیح الغیب، این دو مفسر در بسیاری از موارد دارای اختلاف نظر اساسی می باشند.

۱- بحث از حقیقت ایمان و اینکه آیا مسمای ایمان همان تصدیق قلبی است، یا اقرار به زبان و عمل به ارکان نیز جزء آن به شمار می آید یا خیر، اولین بحثی بود که در ذیل آراء کلامی این دو مفسر بیان گردید. که ابو الفتوح رازی و امام فخر رازی هر دو ایمان را عبارت از تصدیق قلبی دانسته، و با دلایل قرآنی به اثبات این مساله پرداختند.

۲- در بحث رؤیت، ابو الفتوح رازی مانند دیگر متکلمان امامیه رؤیت خداوند در روز قیامت با چشم سر را ناممکن می داند. ولی امام فخر رازی مانند دیگر متکلمان اشعری رؤیت خداوند را در روز قیامت جایز دانسته، و معتزله همگام با امامیه به دلیل آنکه مرئی بودن از خواص اجسام است، آیات و اخباری که ظهور در رؤیت دارند را تاویل نموده اند.

۳- درباره حادث یا قدیم بودن کلام خدا؛ ابو الفتوح رازی با اعتقاد به کلام لفظی و با توجه به آیاتی مانند آیه ۲ سوره یوسف و با توجه به کلمات «قرآنا، عربیا و انزلنا» قائل به حدوث قرآن شده، و امام فخر رازی به کلام نفسی معتقد است. و آن را یکی از صفات قدیم خداوند و قرآن غیر از الفاظ و نوشتار می داند، و استدلالهای معتزله را در این باب نادرست می داند.

۴- ابوالفتوح رازی مانند جمهور شیعیان، قائل به عصمت انبیاء در همه زمان ها است. وی آیه های استغفار پیامبران را از روی خشوع و خضوع به درگاه باری تعالی می داند و آن را عبادت می شمارد و در جای جای تفسیر خویش و به مناسبات گوناگون به معصوم بودن آنها از گناه

قبل از نبوت باشد یا بعد از آن، صغیره باشد یا کبیره، عمدی باشد یا سهوی، تاکید می کند. اما امام فخر رازی مانند دیگر متکلمان اشعری عصمت را بر انبیاء روا می دارد منتهی بعد از نبوت و آیات قرآنی که در مورد گناه پیامبران است را چنانچه مربوط به زمان قبل از نبوت باشد جایز و اگر بعد از نبوت باشد آنها را ترک اولی می داند.

۵- ابو الفتوح رازی و امام فخر رازی در بحث تکلیف ما لایطاق نیز هرکدام نظری متفاوت ارائه می دهند. ابوالفتوح معتقد است خداوند حتی کمتر از حد توانایی به مکلفین تکلیف داده و با عدل خویش با آنها رفتار ننموده، بلکه با فضل خویش رفتار کرده است. در مقابل امام فخر رازی با دلایلی به اثبات تکلیف ما لایطاق می پردازد. از جمله به در خواست بندگان در آیه ۲۸۶ بقره اشاره می کند که آنان از خداوند می خواهند آنچه که در طاقتشان نیست بر آنان تحمیل ننماید.

۶- از دیگر مباحثی که این دو مفسر بدانها پرداخته اند؛ بحث رزق است که هر کدام در این باره نظرات جداگانه ای ابراز داشته اند. ابوالفتوح روزی را چیزی می داند که خداوند خلق را از آن بهره مند می گرداند، و شامل همه منفعات است. و حرام را جزء روزی نمی داند. ولی امام فخر رازی با دلایلی و با استدلال به برخی از آیات قرآن حرام را جزء روزی می داند. از جمله آنجا که خداوند رساندن رزق به همه موجودات را به خاطر وعده ای که داده، و استحقاقی که دارند بر خود واجب نموده است.

منابع

«قرآن کریم»؛

۱. آل کاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين (۱۹۹۰م)، «اصل الشيعه و اصولها»، بيروت: دار الاضواء.
۲. آمدی، سيف الدين (۱۴۲۳ق)، «ابكار الافكار فى اصول الدين»، تحقيق احمد محمد مهدى، قاهره: دار الكتب.
۳. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على (۱۴۱۰ق)، «متشابه القرآن و مختلفه»، قم: انتشارات بيدار.
۴. ابو الفتوح رازى، حسين بن على (۱۴۰۸ق)، «روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن»، تحقيق محمد جعفر ياحقى - محمد مهدى ناصح، مشهد: بنياد پژوهشهاى آستان قدس رضوى.
۵. احمديان، عبدالله (۱۳۸۲)، «الايضاح للمعضلات تفسير البيضاوى»، تهران: نشر احسان.
۶. اسد آبادى، عبد الجبار بن احمد (۱۹۹۸م)، «الاصول الخمسه»، حققه و قدم له الدكتور فيصل بدير عون، الكويت: مطبوعات جامعه الكويت.
۷. اندلسى، ابن حزم (۱۴۱۶ق)، «الفصل فى الملل و الاهواء و النحل»، تعليق احمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميه، چاپ اول.
۸. ايجى، عبد الرحمن بن احمد (۱۴۱۶ق)، «المواقف فى علم الكلام»، بيروت: عالم الكتب.
۹. بغدادى، عبدالقاهر (۱۹۷۷م)، «الفرق بين الفرق»، بيروت: دارالافاق الجديده، چاپ دوم.
۱۰. بهار، محمد تقى (۱۳۵۹ش)، «سبك شناسى»، تهران: بى نا.
۱۱. بيضاوى، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، «انوار التنزيل و اسرار التاويل»، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلى، بيروت: دار احياء التراث العربى، چاپ اول.
۱۲. پرهاروى، محمد عبد العزيز (بى تا)، «النبراس شرح شرح العقايد»، پاكستان: المكتبه الحبيبه.
۱۳. تفتازانى، سعدالدين (۱۴۰۹ق)، «شرح المقاصد»، تحقيق عبدالرحمان عميده، قم: انتشارات الشريف الرضى.
۱۴. تفتازانى، سعدالدين و آخرون (۱۳۲۹ق)، «مجموعه الحواشى البهيمه على شرح العقائد النسفيه»، مصر: مطبعه كردستان العلميه.
۱۵. حسنى، هاشم معروف (۱۹۸۷م)، «الشيعه بين الاشاعره والمعتزله»، بيروت: دارالقلم، چاپ اول.
۱۶. حسينى شاه عبدالعظيمى، حسين بن احمد (۱۳۶۳ش)، «تفسير اثنا عشرى»، تهران: انتشارات مسقات، چاپ اول.
۱۷. حقوقى، عسكر (۱۳۴۶-۱۳۴۸)، «تحقيق در تفسير ابو الفتوح رازى»، تهران، بى نا.

۱۸. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۳ش)، «تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام»، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
۱۹. خاتمی، احمد (۱۳۷۰ش)، «فرهنگ علم کلام»، تهران: انتشارات صبا، چاپ اول.
۲۰. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۲ق)، «بیان در علوم و مسائل کلی قرآن»، ترجمه محمد صادق نجمی و هاشم هاشم زاده هریسی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۲۱. ذهبی، محمد حسین (۱۳۸۱ق)، «التفسیر و المفسرون»، قاهره: دار الکتب الحدیثه.
۲۲. سعدی، عبد الملک عبد الرحمن (۱۴۰۸ق)، «شرح النسفیة فی العقیده الاسلامیه»، بغداد: دار الانبار.
۲۳. شهرستانی، عبد الکریم (بی تا)، «نهایه الاقدام الی علم الکلام»، تصحیح آلفرد گیرم، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۲۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، «الاقتصاد»، قم: مطبعه الخیام.
۲۶. ----- (۱۴۰۶ق)، «الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد»، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
۲۷. ----- (۱۴۰۰ق)، «الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد»، تهران: مکتبه جامع چهل ستون.
۲۸. ----- (بی تا)، «التبیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. طوسی، نصیر الدین (۱۹۹۶م)، «تجرید العقاید»، مصر: دار المعرفه الجامعیه.
۳۰. طبیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸ش)، «اطیب البیان»، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۳۱. علوی مهر، حسین (۱۳۸۴ش)، «آشنایی با تفسیر و مفسران»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۳۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۳. کیذری، محمد (۱۴۰۴ق)، «حدائق الحدائق»، دهلی: بی نا.
۳۴. لاهیجی، فیاض (۱۳۷۲ش)، «سرمایه ایمان در اصول اعتقادات»، تصحیح صادق لاهیجی، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.
۳۵. مدرس، عبد الکریم (۱۳۹۲ق)، «الوسیله فی شرح الفضیله»، بغداد: مطبعه الرشاد، چاپ اول.

۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۸۱ق)، «اوائل المقالات فی مذاهب و المختارات»، تحقیق فضل الله زنجانی، نجف: بی نا، چاپ سوم.
۳۷. منتجب الدین رازی، علی (۱۴۰۴ق)، «الفهرست»، به کوشش عبد العزیز طباطبایی، قم: بی نا.
۳۸. نراقی، مهدی (۱۳۵۲ش)، «انیس الموحدین»، تصحیح آیة الله قاضی طباطبائی، تبریز: اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی.
۳۹. نیشابوری، نظام الدین حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، «تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۴۰. یا حقی، محمد جعفر (۱۳۷۱ش)، «مقدمه بر روض الجنان و روح الجنان»، مشهد، بی نا.
۴۱. یزدی مطلق، محمود (۱۳۷۸ق)، «اندیشه های کلامی شیخ طوسی»، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.