



The Attribution of Good Deeds and Sins to God or Human in the 78th and 79th Verses of Surah an-Nisa' Based on the Idea of Fakhr Razi and Imam Khomeini

Rahman Oshrieh*

Received: 2019-06-21 | Accepted: 2020-01-04

Abstract

The attribution of good deeds and sins to God as a subdivision in determinism and free will is noted in the Qur'anic culture. In this regard, good deeds and sins are both attributed to God in some Qur'anic verses (al-Nisa': 78) while some other verses make a distinction between good deeds and sins and regard the first coming from God and the latter from human. This difference in attribution has always been discussed by the commentators as a significant challenge. Among the scholars, Fakhr Razi and Imam Khomeini have reviewed this subject with 2 different perspectives and statements. The results of the study show that Fakhr Razi admits the idea of *Kasb* and therefore he truly attributes both the good deeds and sins to God. He believes that the attribution of sins to human connotes "politeness" and "denial interrogation". On the other hand, Imam Khomeini holds that the attribution of charities and evil deeds to God is real, while the attribution of evil deeds to God and charities to human is virtual.



Keywords

Good Deeds (Hasanat), Sins (Sayi'at), Charities (Kheyrat), Evil, Fakhr Razi, Imam Khomeini

* Associate Professor, University of the Qur'anic Science and Knowledge, Qom | oshryeh@quran.ac.ir

□ Oshrie, R. (2020) The Attribution of Good Deeds and Sins to God or Human in the 78th and 79th Verses of Surah an-Nisa' Based on the Idea of Fakhr Razi and Imam Khomeini. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 6 (11) 161-186 . Doi: 10.22091/ptt.2020.4643.1601





سازگاری اسناد حسنات و سیئات به خدا و انسان در آیات ۷۸ و ۷۹ سوره نساء

در اندیشه فخر رازی و امام خمینی

رحمان عشریه*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۴

چکیده

مسئله «اسناد حسنات و سیئات به خدا» به مثابه فرعی از فروع مسئله جبر و اختیار، مورد اهتمام فرهنگ قرآنی است. در این میان، در برخی آیات، حسنات و سیئات از جانب خداوند قلمداد شده (نساء: ۷۸) اما در برخی دیگر، میان حسنات و سیئات تفکیک به وجود آمده و حسنات از جانب خدا و سیئات از جانب انسان قلمداد گردیده است که این تفاوت در اسناد، به مثابه چالشی مهم، همواره مورد اهتمام مفسران بوده که در این میان، فخر رازی و امام خمینی با دو نگرش متفاوت به بررسی این مسئله پرداخته و با مبانی مختلف، دو دیدگاه برجسته در حل این مسئله ارائه نموده‌اند که در نوشتار حاضر به تنظیم، تقریر، مقایسه و ارزیابی این دو دیدگاه پرداخته شده است. از این رهگذر، مشخص می‌شود که فخر رازی با پذیرش دیدگاه کسب، اسناد حسنات و سیئات به خدا را حقیقی دانسته، اسناد سیئات به انسان را از باب «رعایت ادب» و یا «استفهام انکاری» می‌داند؛ این در حالی است که به باور امام خمینی، «خیرات» به خدا و «شرور» به ممکنات، اسناد حقیقی دارند اما «شرور» به خدا و «خیرات» به ممکنات، اسناد مجازی.



کلیدواژه‌ها

حسنات، سیئات، خیرات، شرور، فخر رازی، امام خمینی.

* دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم | oshryeh@quran.ac.ir

□ عشریه، ر. (۱۳۹۹). سازگاری اسناد حسنات و سیئات به خدا و انسان در آیات ۷۸ و ۷۹ سوره نساء، دوفصل‌نامه

پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۶ (۱۱)، ۱۸۶-۱۶۱. Doi: 10.22091/ptt.2020.4643.1601.۱۶۱-۱۸۶



مقدمه

مسئله «اسناد حسنات و سیئات به خدا» جزء فروع مسئله جبر و اختیار است که همواره مورد اهتمام قرآن کریم (نساء: ۷۸-۷۹؛ اعراف: ۱۳۱) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۲ / صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۸) بوده و اندیشمندان متعددی نظیر مفسران (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۵ / رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۷ / طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۲۲)، متکلمان (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۲۲)، فیلسوفان (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۷۷ / صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۲۳۸) و عارفان (اسفراینی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۴۰ / سبزواری، ۱۳۷۲ش، ص ۳۳۲) آن را کانون بررسی قرار داده‌اند؛ در فرهنگ قرآنی در موارد متعددی به مسئله «اسناد حسنات و سیئات به خدا» پرداخته شده است؛ در برخی آیات، حسنات و سیئات از جانب خدا قلمداد شده (نساء: ۷۸) اما در برخی دیگر از آیات، میان حسنات و سیئات تفکیک گردیده، حسنات از جانب خدا و سیئات از جانب انسان قلمداد گردیده است (نساء: ۷۹) این تفاوت در اسناد، چالشی در این مسئله به وجود آورده است. نمونه روشن این چالش در دو آیه ۷۸ و ۷۹ سوره نساء مشهود است که مطابق آیه نخست، حسنات و سیئات به خدا اسناد داده شده اما در آیه بعدی میان آنها تفکیک شده است: «...وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ... * مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ...» (نساء: ۷۸-۷۹). اندیشمندان مسلمان راه حل‌های متعددی در راستای حل این چالش ارائه نموده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۶ / ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۴۸ / طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۹) در این میان، فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) و امام خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸ش) با دو نگرش متفاوت به بررسی این مسئله پرداخته و با مبانی مختلف، دو دیدگاه برجسته در حل این مسئله ارائه کرده‌اند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۷ / امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۸ و ۱۴۱۸ق، ص ۶۱) که نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به جمع‌بندی، تنظیم، مقایسه و ارزیابی دیدگاه‌های این دو شخصیت پرداخته، و می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. اسناد حسنات و خیرات به خدا و انسان در اندیشه فخر رازی و امام خمینی چگونه

است؟

۲. اسناد سیئات و شرور به خدا و انسان در اندیشه فخر رازی و امام خمینی چگونه است؟

۳. مقایسه و ارزیابی دیدگاه فخر رازی و امام خمینی چگونه است؟

پیشینه پژوهش

آثاری در این مسئله ارائه شده که مهم‌ترین آنها از این قرارند:

الف. «خیر و شر» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳ش، ص ۵-۲۳)

ب. «خیر و شر در منظر علامه طباطبایی» (بهرامی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۸-۱۴۱)

ج. «مسئله شر و انتساب آن به خداوند با تکیه بر آیه ۷۹-۷۸ نساء» (کریم‌زاده

قراملکی، ۱۳۹۳ش، ص ۸۷-۱۰۰)

در نوشته نخست، نویسنده به بررسی مسئله فلسفی-کلامی خیر و شر پرداخته است. به‌طور کلی می‌توان این مقاله را به دو بخش تقسیم کرد. در بخش اول، به ضرورت بحث در باب خیر و شر، اشاره شده و سپس راه‌حلی را که حکمای اسلامی برای حل این مشکل ارائه کرده‌اند، مطرح می‌نماید و در این راستا از نظریات حکمایی چون ابن‌سینا، بهمنیار، غزالی، ملاصدرا، حاج ملاهادی سبزواری، زنوزی و دیگران بهره می‌جوید. در بخش دوم، رهیافت برخی از متفکران معاصر همچون جی.ال.مکی را بازگو نموده و در نهایت، پاسخ فیلسوف معاصر دین، آلوین پلانتینگا را مطرح می‌نماید (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳ش، ص ۵-۲۳). بدیهی است که در این مقاله، کیفیت اسناد خیرات و شرور به خدا کانون بررسی نیست. در نوشته دوم، نویسنده به بررسی تحلیل خیر و شر، اقسام شر، و راه‌حل‌های علامه طباطبایی برای زدودن ناسازگاری وجود خیر و شر با خدا و صفات حق تعالی پرداخته است (بهرامی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۸-۱۴۱) که از این منظر با مسئله ما پیوند بیشتری دارد اما باین حال، در این نوشتار نیز مسئله اسناد خیرات و شرور به خدا کانون محوری مقاله نیست و نه تنها آن را با محوریت اندیشه‌های تفسیری علامه طباطبایی در ذیل سوره نساء مطرح ننموده، بلکه حتی زوایای مختلف این مسئله را در سایه دیگر آثار علامه نیز ارائه نکرده است.

نوشتار سوم بر خلاف دو نوشته پیشین، مسئله انتساب شرور به خداوند را با تکیه بر آیات ۷۸ و ۷۹ سوره نساء کانون بررسی قرار داده اما باین حال، نویسنده به‌طور بسیار مختصر

در ضمن دیدگاه اول، به آراء فخر رازی اشاره کرده اما زوایای مختلف آن را بازگو ننموده است؛ علاوه بر اینکه دیدگاه امام خمینی نیز مطرح نشده است. چنان که ملاحظه می‌شود در هیچ کدام از این نوشته‌ها، بررسی اسناد حسنات و سیئات به خدا و انسان در اندیشه فخر رازی و امام خمینی کانون توجه نبوده و هیچ کدام از این موارد به بررسی مستقل این مسئله و بازگویی زوایای مختلف آن نپرداخته‌اند.

۱. واژه‌شناسی

تبیین مفهومی واژگان «حسنه»، «سیئه»، «خیر» و «شر» پیش از ورود به مباحث اصلی نوشتار، ضروری است:

۱-۱. حسنه

واژه «حسنه» از ریشه «ح س ن»، در لغت به معنای هر چیزی است که موجب خوشحالی و مسرت انسان شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۵). این کلمه در فرهنگ قرآنی معنای وسیعی دارد و شامل حوزه‌های اعتقادی، اخلاقی و افعال خارجی می‌شود؛ چنان که از سوی دیگر، هرگونه خیر و خوبی است که تمام مواهب مادی و معنوی (اعراف: ۹۵؛ هود: ۱۱۴) را دربرمی‌گیرد (همان). بنابراین واژه «حسنه» در فرهنگ قرآن لااقل در دو معنا به کار می‌رود: یکم، طاعت؛ دوم، نعمت و امور خوشایند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۵).

۲-۱. سیئه

واژه «سیئه» از ریشه «س ی ء» در لغت به معنای زشتی است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۸). این واژه در فرهنگ قرآن در دو معنا به کار رفته است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۸۸): یکم، گناه (آل عمران: ۱۹۳؛ انعام: ۱۶۰)؛ دوم، بلایا و امور ناملایم با طبع انسان؛ در برخی از آیات از عذاب‌ها و سختی‌های هشداردهنده به سیئه تعبیر شده است (اعراف: ۱۳۰-۱۳۱ و ۹۴-۹۵).

۳-۱. خیر

واژه «خیر» از ریشه «خ ی ر» و در لغت به معنای هر چیز خوشایندی است که مورد رغبت باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۰۰). این لغت در فرهنگ قرآن دو کاربرد دارد:

یکم، کاربرد اسمی مانند: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» (آل عمران: ۱۰۴)؛ دوم، کاربرد وصفی (افعل تفضیل) مانند: «نَأْتِي بِخَيْرٍ مِنْهَا» (بقره: ۱۰۶)، «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره: ۱۸۴). از سوی دیگر، خیر در فرهنگ قرآن بر دو قسم است؛ یکی «خیر مطلق» که مورد رغبت همگان است؛ و دیگری «خیر مقید» که نسبت به بعضی خیر و نسبت به بعضی دیگر ممکن است شر باشد: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا» (بقره: ۱۸۰)، «أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ * نَسَارِعَ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ...» (مؤمنون: ۵۵-۵۶). (همان، ص ۳۰۰-۳۰۱).

کلمه «خیر» در سلسله مباحث فلسفی، جزء معقولات ثانی فلسفی اند که مصداق عینی ندارند بلکه عناوینی هستند که عقل از حیثیات معین و از وجودهای خاصی انتزاع می‌کند، خیریت و شریّت نیز همچون دیگر مفاهیم فلسفی، عناوینی انتزاعی اند که تنها منشأ انتزاع آنها را باید در عالم خارج جست‌وجو کرد و نه مابزاء عینی آنها را؛ به تعبیر فلسفی، معقولات ثانی فلسفی عروض ذهنی و اتصاف خارجی دارند. حقیقت خیر همان وجود است و خیریت نه تنها مساوی بلکه مساوق با وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰ و ج ۹، ص ۱۲۱).

۱-۴. شر

واژه «شر» از ریشه «ش‌رر» در لغت به معنای هر چیز ناخوشایندی است که مورد نفرت قرار داشته باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۴۸). این کلمه نیز همچون واژه خیر در فرهنگ قرآنی شامل شر مطلق و شر مقید می‌شود (همان). لغت شر در مباحث فلسفی، نه تنها مساوی بلکه مساوق با عدم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۱).

۲. اسناد حسنات و سیئات به خدا و انسان در اندیشه فخر رازی

فخر رازی در تفسیر آیه شریفه «...وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...» (نساء: ۷۸) نخست، دیدگاه برخی مفسران را مطرح می‌نماید که مفاد این آیه را مختص به مصداق خاصی از مصادیق حسنه و سیئه دانسته، به نوعی کلیت مفاد آیه را انکار نموده‌اند؛ به عنوان نمونه، به باور برخی مفسران، مقصود از حسنه در این آیه، فراوانی نعمت و مقصود از سیئه، خشکسالی و کمی نعمت است (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۴ / رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۵)؛ چنان که برخی دیگر از مفسران، حسنه

و سیئه را به ترتیب، پیروزی بر دشمن در میدان جنگ و شکست و آسیب در آن می‌دانند (همان).

فخر رازی پس از نقل این دیدگاه‌ها، اختصاص مفاد آیه به این مصادیق را نپذیرفته، خصوصیت سبب را مانع تمسک به عمومیت لفظ نمی‌داند و بر کلی بودن مفاد آیه تأکید می‌نماید و می‌گوید تعبیر «وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ» شامل تمام حسنات و تعبیر «إِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ» شامل تمام سیئات می‌شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۵). آنچه در این میان اهمیت دارد، تفسیر «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) از یک سو و سازگاری آن با آیه بعد از سوی دیگر است که تقریر دیدگاه فخر رازی از این قرار است:

۲-۱. اسناد حسنات و سیئات به خدا بر پایه «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ»

به باور فخر رازی، واژه «سیئه» دو معنا دارد: «معصیت» و «امور ناخوشایند»؛ چنان که «حسنة» نیز دو معنا دارد: «طاعت» و «نعمت» (همان). از سوی دیگر، تمام موجودات عالم هستی اعم از امور ناخوشایند و نعمت‌ها و یا معاصی و طاعات، استناد حقیقی به خداوند متعال دارند؛ زیرا تمام آنچه غیر خداست، ممکن الوجود است اعم از موجودات خارجی و افعال انسان؛ و تمام موجودات امکانی استناد به واجب‌الوجود دارند. تعبیر «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) نیز اشاره به همین استناد تمام ممکنات به واجب‌الوجود دارد (همان).

آنچه در این میان، محل گفتگوست، طاعات و معاصی است که در مورد نحوه استناد آنها به خداوند متعال میان اندیشمندان در مسئله جبر و اختیار گفتگوست (همان، ج ۱، ص ۷۴)؛ جبریه با استناد به عمومیت توحید در خالقیت، طاعات و معاصی را مخلوق مستقیم خدا دانسته، اختیار انسان را انکار نموده و تصریح نموده‌اند که اسناد طاعات و معاصی به انسان مانند اسناد حرکت به شاخه‌های درخت است هنگامی که باد آن شاخه‌ها را حرکت دهد؛ همان‌طور که شاخه‌ها صرفاً موضوع حرکت‌اند و نقشی در ایجاد حرکت ندارند، انسان نیز موضوع طاعات و معاصی است و نقشی در ایجاد آنها ندارد (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۶۳ / تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۱ / عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۸، ص ۳). در مقابل، معتزلیان، با استناد به عدل الهی، اختیار انسان را پذیرفته ولی گستره توحید در خالقیت الهی را انکار نموده و افعال ارادی انسان را معلول انسان می‌دانند؛ مبنای دیدگاه آنان، بی‌نیازی معلول از علت در

بقاست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۹ و ۱۹۶۵م، ج ۸، ص ۱۷۷). در این میان، امامیه در پرتو آموزه‌های مکتب وحی، نظریه «امر بین الامرین» را مطرح نموده، اراده انسان را در طول اراده الهی دانسته و آن را ناسازگار با توحید در خالقیت نمی‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۷۱ / طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۴).

در این میان، فخر رازی در سایه پذیرش دیدگاه «کسب»، اسناد طاعات و معاصی به خدا را پذیرفته و تعبیر «كُلُّ مَنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) را شامل طاعات و معاصی نیز می‌داند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۵). در راستای توضیح مبنای کلامی این تفسیر، لازم است به تقریر نظریه کسب در اندیشه فخر رازی پردازیم.

نظریه کسب به عنوان دیدگاهی میانه بین «جبر محض» و «تفویض» ارائه شد. جبر محض که توسط جهم بن صفوان (۱۲۸ق) مطرح گردید، بر این مبنا استوار بود که خداوند فاعل بی واسطه همه ممکنات از جمله افعال اختیاری انسان است و انسان هیچ نقشی در صدور آنها ندارد؛ اسناد افعال ارادی به انسان مانند اسناد حرکت به شاخه‌های درخت است هنگامی که باد آن شاخه‌ها را حرکت دهد (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۶۳ / تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۱ / عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۸، ص ۳). در مقابل، دیدگاه تفویض بر این مطلب استوار بود که افعال ارادی انسان معلول خود انسان است و در قلمرو خالقیت الهی داخل نیست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۹ و ۱۹۶۵م، ج ۸، ص ۱۷۷). ابوالحسن اشعری که دیدگاه جبرگرایی را با تشریح تکالیف و ارسال رسولان و انزال کتب آسمانی ناسازگار می‌دانست، به ارائه نظریه «کسب» پرداخت. به باور ایشان، از یک سو، خالقیت و ایجاد، منحصر در خداست و صفت خالقیت از اخص صفات حق تعالی به شمار می‌آید و او خالق همه اشیا، از جمله اعمال و افعال بندگان، شناخته می‌شود؛ او تأکید می‌کند که اطلاق خالق بر انسان، به هیچ نحو، جایز نیست؛ و از سوی دیگر، بر خلاف مدعای جبرگرایان انسان قدرت حادث بر انجام فعل دارد و این قدرت حادث، مقارن فعل است نه سابق بر آن، و صلاحیت ضدین را ندارد، بلکه یا صلاحیت فعل دارد یا صلاحیت ترک؛ و از سوی سوم، عادت الهی بر این جاری شده که در بنده قدرت و اختیاری احداث کند و وقتی مانعی در بین نباشد، بتواند فعل مقدر را مقارن با آن قدرت و اراده ایجاد کند. بر این اساس، فعل انسان منحصرأ متعلق قدرت قدیم

حق تعالی است و قدرت حادث انسان در ایجاد فعل هیچ‌گونه اثری ندارد. فعل بنده در مرحله حدوث و بقاء، مخلوق خداست و در عین حال، توسط بنده کسب می‌شود. بنده خالق و موجد فعل خود نیست، بلکه کاسب آن است. مقصود از کسب، صرفاً مقارنت قدرت و اراده حادث با خلق و ایجاد فعلی است که تنها به واسطه قدرت خداوند انجام می‌پذیرد (اشعری، بی تا، ص ۶۹ و ۱۴۰۰ ق، ص ۵۳۸-۵۳۹).

نظریه کسب و تمایز آن با نظریه جبر همواره در هاله‌ای از ابهام بوده و اندیشمندان اشعری کوشیده‌اند تقریر واضح تری از آن ارائه نمایند. در این میان، فخر رازی با بهره‌گیری از برخی اصول فلسفی، تقریری از نظریه کسب ارائه نمود. به باور او، آنچه پیش از فعل در عبد وجود دارد (قدرت)، نسبت به فعل و ترک حالت تساوی دارد و برای تحقق فعل نیازمند مرجح است، این مرجح همان داعی و انگیزه انجام فعل است و با انضمام داعی به قدرت، وجود فعل ضرورت و حتمیت می‌یابد؛ اما باید توجه داشت که مجموع قدرت و داعی، مخلوق خداست و خلق به معنای ایجاد، مخصوص خداست؛ بنابراین خداوند قدرت و داعی را در انسان ایجاد می‌نماید و در پی آن، فعل صادر می‌شود و در حقیقت، قدرت حادث عبد، از یک سو، علیتش به خدا باز می‌گردد و از سوی دیگر، علت حقیقی انجام فعل نیست بلکه علت اعدادی آن است. بنابراین، فخر رازی باینکه خالقیت را منحصر در خدا می‌داند و قدرت و داعی را مخلوق او می‌شمارد اما تأثیر و علیت قدرت بنده در صدور فعل را نیز می‌پذیرد (رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۰۲ و ج ۱۳، ص ۶۷ و ۱۴۱۴ ق، ص ۴۳).

نکته شایان توجه اینکه، سخنان فخر رازی در مسئله جبر و اختیار متفاوت است؛ در برخی موارد، نظریه کسب را نپذیرفته، آن را منتهی به جبر یا تفویض می‌داند (رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۷۴)، در برخی موارد، تصریح می‌نماید به اینکه نظریه کسب، اسمی بدون مسماست (رازی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۳۳)، در برخی موارد، مؤلفه‌های نظریه جبر گرایی را پذیرفته است (رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۱۹۰ و ج ۱۰، ص ۱۴۷ و ۱۹۸۶ م، ج ۱، ص ۳۲۱)، اما در برخی موارد، تقریر مورد پذیرش خود از نظریه کسب را ارائه نموده است (رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۰۲). به نظر می‌رسد نقد نظریه کسب از سوی ایشان، ناظر به نقد تقریر ابوالحسن اشعری از نظریه کسب است و باین حال، خودش تقریر دیگری ارائه نموده است.

حاصل اینکه، فخر رازی تعبیر «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) را در سایه گستره خالقیت الهی که از مؤلفه‌های مشترک میان نظریه جبر و نظریه کسب است، موجه دانسته، آن را بیانگر گستره توحید در خالقیت می‌داند.

۲-۲. تفکیک در اسناد حسنات و سیئات بر پایه آیه بعد

مطابق تعبیر «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) تمام حسنات و سیئات استناد به خدا دارند؛ اما مطابق آیه بعد «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹) میان اسناد حسنات و سیئات تمایز وجود دارد که به ظاهر با آیه پیشین ناسازگار می‌نماید.

فخر رازی در راستای حل این ناسازگاری، نخست دیدگاه ابوعلی جبایی معتزلی را نقل می‌کند که به باور ایشان، واژه سیئه در آیه نخست به معنای امور ناخوشایند است اما در آیه بعد به معنای معصیت است؛ بنابراین از یک سو، ناسازگاری میان این دو آیه برطرف می‌شود؛ و از سوی دیگر، مبنای معتزلیان در مسئله جبر و اختیار نیز محفوظ می‌ماند و استناد طاعات و معاصی به خود انسان خدشه‌دار نمی‌شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۷). بدیهی است که فخر رازی این پاسخ را نمی‌پذیرد؛ زیرا از یک سو، مبنای معتزلیان در مسئله جبر و اختیار مورد پذیرش ایشان نیست و از سوی دیگر، این راه حل با مبنای خودش مبنی بر کلیت مفاد آیه پیشین شامل «وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ» و «إِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ» ناسازگار است (همان، ص ۱۴۵).

فخر رازی پس از نقل دیدگاه ابوعلی جبایی، راه حل برگزیده خویش را مطرح نموده است. به باور ایشان، تعبیر «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» نه تنها با آیه پیشین (كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ) منافات ندارد، بلکه دلیلی بر اثبات گستره خالقیت خدا نسبت به افعال انسان و اسناد ایمان به خداست؛ زیرا ایمان، حسنه است و هر حسنه‌ای به خدا اسناد دارد، پس ایمان نیز به خدا اسناد دارد. در اندیشه فخر رازی، اگر کسی اسناد حسنه به خدا را در راستای اراده انسان تفسیر نماید، به این صورت که خدا به انسان قدرت داده و انسان با قدرت خدا می‌تواند ایمان را برگزیند، این تفسیر با ظاهر آیه ناسازگار است؛ زیرا آیه، حسنات را مستند به خدا می‌داند در حالی که طبق این تفسیر، حسنات مستند به انسان می‌شود (همان، ص ۱۴۸-۱۴۹).

آنچه باقی می‌ماند، بخش دیگر آیه دوم است: «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» که ظاهرش با عمومیت آیه پیشین ناسازگار است. اما فخر رازی این بخش را نیز ناسازگار با آیه قبل ندانسته و دو پاسخ مطرح می‌کند:

یکم. اسناد سیئه به انسان از باب رعایت ادب الهی است؛ مانند اسناد مرض از سوی حضرت ابراهیم(ع) به خودش و اسناد شفا به خداوند متعال: «وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِين» (شعراء: ۸۰). این در حالی است که خداوند متعال همان‌طور که آفریننده شفاست، آفریننده مرض نیز هست، اما از باب ادب میان آنها تفکیک شده است (همان، ص ۱۴۸).

دوم. اسناد سیئه به انسان از باب استفهام انکاری است؛ مانند فرمایش حضرت ابراهیم(ع): «هَذَا رَبِّي» (انعام: ۷۶) که بیشتر مفسران آن را استفهام انکاری دانسته‌اند. در آیه مورد بحث نیز وقتی ایمان که مورد قصد و اراده بنده است، اسناد به خود بنده ندارد بلکه اسناد به خدا دارد و فعل خداست؛ کفر که مورد قصد و اراده و رضایت بنده هم نیست، چگونه ممکن است به خود بنده استناد داشته باشد؟ بنابراین آیه مورد بحث، اخبار از اسناد سیئه به بنده نیست بلکه استفهام انکاری است (همان).

فخر رازی ادامه آیه را که می‌فرماید: «وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا» (نساء: ۷۹) شاهدی بر اسناد تمام امور از جمله حسنات و سیئات به خدا می‌داند؛ زیرا این بخش آیه بیانگر این نکته است که کار پیامبر(ص) چیزی جز رسالت و تبلیغ نیست؛ اما تحقق هدایت بندگان به دست خداست (همان).

۳. اسناد حسنات و سیئات به خدا و انسان در اندیشه امام خمینی

امام خمینی بر خلاف فخر رازی در سایه نظریه «امر بین الامرین» به بررسی اسناد حسنات و سیئات به خدا و انسان پرداخته است. ایشان میان مسئله «اسناد حسنات و سیئات» و مسئله «اسناد خیرات و شرور» پیوند برقرار نموده و مسئله دوم را کانون توجه قرار داده است. امام خمینی ضمن پیوند حسنات و سیئات با خیرات و شرور بر این باور است که «خیرات» اسناد حقیقی به خداوند متعال دارند و اسناد مجازی به ممکنات دارند؛ اما «شرور» اسناد حقیقی به ممکنات داشته و اسناد مجازی به خداوند متعال دارند. بنابراین در اینجا چهار مدعا وجود دارد که نیازمند اثبات‌اند:

الف. اسناد حقیقی خیرات به خداوند متعال

ب. اسناد مجازی خیرات به ممکنات

ج. اسناد حقیقی شرور به ممکنات

د. اسناد مجازی شرور به خداوند متعال.

به باور امام خمینی، موجه‌سازی این چهار مدعا، راه‌حل ناسازگاری ظاهری میان دو آیه مورد بحث است که بدین ترتیب قابل تبیین است:

۳-۱. اسناد حقیقی خیرات به خدا

امام خمینی اسناد حقیقی خیرات به خدا را در سایه بهره‌گیری از این اصل فلسفی موجه می‌نماید که خداوند متعال وجود صرف است و صرف‌الوجود، جامع همه کمالات عالم هستی است؛ زیرا اگر برخی از کمالات را دارا نباشد، ترکیب از وجدان و فقدان در ذات الهی رخ می‌دهد؛ ترکیب از وجدان و فقدان نیز خلاف صرافت وجود الهی و بیانگر مرگب بودن ذات الهی است؛ بنابراین صرف‌الوجود جامع همه کمالات است و تمام کمالات همه عالم هستی، اسناد حقیقی به او دارند (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۸-۳۹ و ۱۴۱۸ق، ص ۶۱).

۳-۲. اسناد مجازی خیرات به ممکنات

به باور امام خمینی، از یک سو، خداوند متعال وجود صرف است و صرف‌الوجود، جامع همه کمالات عالم هستی است؛ بنابراین تمام کمالات و خیرات عالم هستی، اسناد حقیقی به او دارند؛ و از سوی دیگر، «ممکنات» بیانگر جهات نقصی وجودند (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹) زیرا حقیقت ماهیت، حد وجود است؛ بنابراین «ماهیت» امری عدمی است و هر موجود محدودی دارای ماهیت است و از همین روست که هر وجود معلولی محدود بوده و در نتیجه ماهیت دارد (صدرالمؤمنین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲ و ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه ۱ / طباطبایی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۶۹).

در سایه این دو اصل، روشن می‌گردد که اسناد خیرات به ممکنات، مجازی است؛ زیرا «خیرات» از سنخ هستی‌اند و اسناد حقیقی به «هستی صرف» دارند که واجب بالذات است، اما ممکنات که بیانگر جهات عدمی وجودند، منشئت حقیقی برای ایجاد خیرات ندارند و اسناد خیرات به آنها، مجازی است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹ و ۱۴۱۸ق، ص ۶۱).

۳-۳. اسناد حقیقی شرور به ممکنات

شر به دو قسم حقیقی و غیر حقیقی (عرضی) تقسیم می‌شود: شر حقیقی، از سنخ عدم بوده و وجود، مساوق با خیریت است؛ بنابراین شر حقیقی، نیازمند جعل و آفرینش نیست. شر

غیر حقیقی (عرضی) امری وجودی است و دارای دو حیثیت است که از جهتی وجودی بوده و داخل در قضا و قدر است و از جهت شر بودن، امری عدمی است.

توضیح اینکه، شر امری عدمی است، یا عدم ذات و یا عدم کمالی از کمالات ذات، زیرا اگر شر امری وجودی باشد، یا شر برای ذات خودش است و یا شر برای غیر ذاتش. فرض اول نمی‌تواند صحیح باشد؛ چون وجود شیء نه می‌تواند مقتضی عدم خودش باشد، و نه عدم بعضی از کمالات خودش؛ چون اگر شر مقتضی عدم ذات خودش باشد، لازم می‌آید آن شیء، موجود نباشد و اگر مقتضی عدم کمالی از کمالاتش باشد، شر، همان بخش عدم کمال است نه بخشی که صاحب کمال است؛ پس در نتیجه، شر همان امر عدمی محسوب می‌شود. و همچنین چگونه چیزی می‌تواند طالب عدم کمال خودش باشد در حالی که همه اشیا که از وجود بهره‌مند هستند، طالب کمالات مناسب با خودشان هستند؛ یعنی هر وجودی، کمال خودش را دنبال می‌کند. کدام امر وجودی است که از اتصاف به کمال خودش راضی نباشد؟ و اگر شر وجودی، شر برای غیر خودش باشد یا مُعدم ذات آن غیر و یا معدم کمالی از کمالات آن غیر است و یا اینکه اصلاً مُعدم چیزی نیست. اگر مُعدم ذات یا کمال آن غیر باشد، پس شر همان عدم ذات یا کمال است نه امر وجودی که معدم است؛ چون آن امر وجودی فی نفسه خیر محسوب می‌شود. و اگر این امر وجودی، معدم چیزی از غیر نباشد، پس شری وجود ندارد. بنابراین زمانی که شر وجود منحازی نداشته باشد، نمی‌توانیم مبدأ مستقلی برای وجود آن در نظر بگیریم؛ یعنی احتیاجی نیست که دو مبدأ داشته باشیم؛ یک مبدأ بیشتر نداریم و آن مبدأ خیر و وجود است. و این عدم وجود خیر است که شر را تشکیل می‌دهد. بر پایه این تحلیل، «شر بالذات» وجود ندارد و عدمی است، اما با این حال، شر غیر حقیقی عدم بلکه است که حظی از وجود دارد و به تبع جهت وجودی متعلق آفرینش قرار می‌گیرد.

براین پایه، شرور، بالذات داخل در قضای الهی نبوده و بالتبع داخل‌اند. آنچه بالذات متعلق به خلقت و مورد جعل الهی است خیرات و کمالات است و تمام شرور و امراض و حوادث که در این عالم اتفاق می‌افتد از ناحیه نقص و تزاحم در این نشئه است. به عبارت دیگر، تمام این شرور و اخترام و هلاک و امراض و حوادث مهلک و موزیات و جز

آنها، که در این عالم طبیعت و تنگنای هاویه مظلمه است، از تصادمات و تضاد بین موجودات است، نه به جهات وجودی، بلکه به واسطه نقص در نشئه و تنگنایی مقارّ آنهاست، و این به حدود و نقایص رجوع شود که به کلی از حیطه نور جعل خارج و در حقیقت دون جعل است. اصل حقیقت نور وجود است که بری از جمیع شرور و عیوب و نواقص است، و اما نقایص و شرور و اشیای ضارّه و مودیه به جهات نقص و ضرر گرچه مورد جعل بالذات نیستند، ولی بالعرض مورد جعل اند؛ زیرا که اگر اصل عالم طبیعت متحقق نشود و به جهات وجودیه متعلق جعل نشود، نقایص و شرور در آن متحقق نبود، چنانچه نفع و خیر و کمال در آن متحقق نبود، زیرا این قبیل از اعدام، اعدام مطلقه نیستند، بلکه اعدام مضافه هستند که به تبع ملکات یک تحقق بالعرض برای آنها هست (خمینی، ۱۳۸۳ ش، ص ۶۴۳ و ۱۴۱۸ ق، ص ۶۲ / صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۶۳).

۳-۴. اسناد مجازی شرور به خدا

خداوند متعال وجود صرف است و از وجود صرف نیز جز وجود صادر نمی گردد. بنابراین تنها وجودات که مساوق با خیرات اند، از ذات الهی صادر می شوند. شرور حقیقی از سنخ عدم بوده و قضای الهی به آنها تعلق نمی گیرند. شرور اضافی نیز برگرفته از عالم تراحمات بوده و از حدود وجودات انتزاع می شوند و دارای وجود بالعرض می باشند. بنابراین با توجه به اینکه وجود بالعرض تنها با صدور وجود بالذات متصور است، شرور نیز متعلق قضای الهی قرار گرفته و خیرات و شرور همگی از طرف خدا بوده و مخلوق الهی اند اما از طرف دیگر چون مجعول بالذات نبوده و از حدود وجودات انتزاع می شوند، برگرفته از ضعف وجودات بوده و به خود مراتب وجودی اسناد داده شده و از طرف خود مراتب وجودی اند (خمینی، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۸-۳۹ و ۱۴۱۸ ق، ص ۶۰-۶۳ و ص ۲۷۶-۲۸۲). این مطلب از سوی دیگر فیلسوفان نیز مورد تأکید قرار گرفته است (صدر المتألهین، ۱۳۶۶ ش، ج ۶، ص ۲۲۷-۲۲۸ / فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۲۳).

امام خمینی در سایه این چهار اصل، میان آیات مورد بحث جمع می نماید به این صورت که عبارت شریفه «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) ناظر به مطلق اسناد خیرات و شرور به

خداست به این صورت که هم شامل اسناد حقیقی خیرات به خدا می‌شود و هم اسناد مجازی شرور به خدا را دربرمی‌گیرد. این در حالی است که آیه شریفه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹) کیفیت اسناد پیشین را شرح می‌دهد به این صورت که «حسنات» اسناد حقیقی به خدا دارند و «شرور» اسناد حقیقی به انسان.

ممکن است این پرسش مطرح گردد که امام خمینی بر اساس کدام قرینه، میان مفاد این دو آیه تفکیک نموده، آیه نخست را بر مطلق اسناد و آیه دوم را بر اسناد حقیقی حمل نموده است؟ دقت در اسلوب این دو آیه، قرینه‌ای است که امام خمینی بدان توجه نموده: آیه نخست از تعبیر «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) بهره برده که متناسب با مطلق اسناد است و اسناد مجازی شرور به خدا نیز با تعبیر عنایت سازگار است؛ این در حالی است که آیه بعدی از تعبیر «...فَمِنَ اللَّهِ وَ...فَمِنَ نَفْسِكَ» بهره برده که متناسب با اسناد حقیقی است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۰ و ۱۴۱۸ق، ص ۶۳ / اسماعیلی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۴۹).

امام خمینی در راستای توضیح بیشتر این دیدگاه، نور خورشید را مثال می‌آورد: اگر آینه‌ای در اتاقی باشد و در آن اتاق بچه‌ای از مادر متولد شود و جز درون اتاق را نبیند و فرضاً نور آفتاب غروب نکند و از روزنه‌ای شعاع آن بر صفحه آینه بتابد و در فضای اتاق هم ذراتی نباشد که این بچه ببیند که آن نور از بیرون آمده و به آینه تابیده است؛ چنین بچه‌ای گمان می‌کند که آن آینه ذاتاً متنور است و آن نوری که از آینه تابیده از خود اوست. حال اگر حکیمی به چنین شخصی که آینه را متنور بالذات می‌داند بگوید: این، جسم طبیعی مظلومی است و ممکن نیست از ذات آن نور بتابد، قبول نخواهد کرد. اگر کسی رو به طرف آفتاب ایستاده باشد و نور آفتاب چشم او را خیره کرده باشد، او غیر از نور شمس چیزی نمی‌بیند، او دیگر آینه نمی‌بیند و با چشم راستش هر چه می‌بیند شمس است و چشم چپش بسته است و اگر کسی مجموع شمس و آینه را روی هم رفته ببیند و بگوید آن نوری که از آینه می‌تابد به مجموع آنها نسبت دارد، چنین شخصی احوال است. ولی اگر کسی چنین ببیند: نوری که از آینه تابیده، از آینه است و به همان نسبت که از آینه است از آفتاب است اگر آینه نبود، آن نبود و اگر شمس نبود آن نبود، البته آینه و آفتاب در عرض هم، روی هم رفته علت و مبدأ نور نیستند بلکه آینه مبدأ نور است و به همان جهت که نور به آینه تعلق دارد، به

مبدأ المبادی هم تعلق دارد، بنابراین نگرش می‌توان گفت: آینه مشمس است یا شمس در آینه است و به عبارت دیگر اگر گفته شود: نور از شمس است، درست است و اگر گفته شود: نور از آینه است، صحیح است؛ چون نور حقیقتاً در هر دو هست و هر دو نسبت به آن فاعلیت دارند، البته آن دو با هم و در عرض هم مؤثر نیستند، بلکه آینه اثر دارد و اثر او از آفتاب است و آفتاب فاعل است چنان‌که آینه هم مظهر فعالیت اوست. از سوی دیگر، کمالات آن نوری که از آینه بر دیوار افتاده از شمس است و نقایص آن از آینه است. آن شعاع در دیوار، یک حقیقت نوریه دارد که آن از شمس است و اگر شعاع شمس بر آینه نمی‌تابید آن هم نبود و نقایص و حدودی هم مانند دو متر و یک متر بودن دارد که آنها از آینه است. نوری که از شمس به آینه‌ای که در مقابل آن گذاشته شده می‌تابد، از آینه به اندازه صفحه آن و به نحو اعوجاج به دیوار می‌تابد. این نوری که در دیوار هست هم کمالات اصل نور را داراست و هم نقایص و حدودی مانند حد یک متر یا یک وجب و هم اعوجاج دارد، آنچه از اصل نور است از شمس است؛ زیرا اصل نور از او به صفحه آینه تابیده است و نقایص از خود آینه است مثل اینکه شعاع مستقیم آمده بود و از صفحه آینه کج و به نحو اعوجاج به دیوار تابید با اینکه اصل نوری که از شمس به آینه تابیده است، هیچ حد و کدورتی ندارد، ولی چون آینه محدود است، شعاع در دیوار نیز محدود است و چون صفحه آینه کدورت دارد، آن هم دارای کدورت است، کدورت از شمس افاضه نشده و به صفحه آینه نیامده است. اگر در عالم، شمس نبود، نوری و نقصی و حدی و محدودیتی و کدورتی و صفایی نبود؛ زیرا آینه از خود نوری ندارد تا به نحو محدود یا معوج و یا با کدورت به دیوار بتابد. وقتی آفتاب آمد و بر آینه تابید، نور از صفحه آینه می‌تابد. پس اصل نور از شمس است و نقایص و حدودات و کدورات به او مربوط نیست و همه آنها به خود آینه برمی‌گردد با اینکه اگر آفتاب نبود آنها هم نبودند.

عالم هستی را نیز می‌توان با این مثال تطبیق نمود: اگر شمس وجود و حقیقت وجود صرف، نبود، انسان و مراتب وجود، بلکه همه عالم نبود، مبدأ آثار و آثار و کمال و نقص و خلاصه هیچ چیز نبود؛ چون در مورد عدم من حیث العدم گفته نمی‌شود که ظلمت و عدم محض در عالم بود. ولی چون مبدأ المبادی و صرف الوجود و وجود فوق تمام که همه

وجودات از اوست، موجودی است که در او هیچ نقصان نیست و هرچه کمال است از اوست و صرف‌الحقیقه که در خارج واقعیت دارد کمال است و اصل کمال از اوست، هرچه از اصل وجود، مجعول است از اوست و چون اصل وجود از اوست و جعل هم به اصل وجود خورده است، پس مرتبه تامه جاعل است و مرتبه مادون او که غیر تام است مجعول است، لیکن حد آن مجعول نیست، بلکه اصل حقیقت آن مجعول است. البته چون مرتبه مادون مجعول است معلول است و حکم معلولیت این است که محدود باشد ولی حد آن، از علت نیست. بلکه حد آن، تضییق و محاطیت اوست که جهت عدمی است و این جهت عدمی به حکم معلولیت است و از ناحیه علت نیست، آنچه از علت است اصل حقیقت و واقعیت است. پس اگر این معلول مبدأ اثری باشد، تمام جهات کمالیه اثر از علت‌العلل و علت مؤثر اوست و هرچه از نقص و کدورت و قبح دارد، امر عدمی است و به خود او مربوط است بدون اینکه به علت مؤثرش ربط داشته باشد. بنابراین تمام کمالات از وجود است و وجود، منشأ تمام کمالات است و کمالات عین وجود است و وجود از وجود است؛ چون از وجود صرف جز خیر که وجود است صادر نمی‌شود. پس معلول او و آنچه حقیقتاً مجعول است، ذات وجود و ذات کمال است ولی معلول به حکم معلولیت، محدودیت دارد، یعنی دارای جهت عدمی است که عبارت از فقدان کمال مرتبه علت است و اگر از این معلول اثری دیگر، که آن هم وجود خواهد بود موجود شود، اصل کمال و وجود آن از علت آن خواهد بود، ولی چون علت که یک جهت کمال، یعنی وجود دارد که مؤثریت هم عین آن است از غیر است، آن اثر هم از غیر خواهد بود. البته چون علت آن اثر به حکم معلولیت، دارای محدودیت ذاتی است که مجعول نیست، جهات نقص و عدمی و کدورت و محدودیت در آن اثر حاصل شده است. پس این جهات عدمی از علت آن اثر است و ربطی به علت‌العلل ندارد؛ زیرا علت‌العلل محدودیت و نقص را در آن علت جعل نکرده است؛ چون جعل به اصل وجود خورده و اصل وجود معلول می‌باشد، بلکه محدودیت و نقص در آن علت به حکم معلولیت ذاتیه خود اوست و قابل جعل و تعلق علم و قدرت نیست؛ زیرا امر عدمی است و از عدمیات اضافیه است که حقیقت ندارند، خواه اسم آن را عدم یا ماهیت بگذارند (خمینی، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۳۲۳ و ۱۴۲۱ق، ص ۴۰ و ۱۴۱۸ق، ص ۶۴ / اسماعیلی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۵۱).

۴. مقایسه و ارزیابی دیدگاه فخر رازی و امام خمینی

مقایسه و ارزیابی این دو دیدگاه ضمن محورهای زیر سامان می‌پذیرد:

۴-۱. مقایسه و ارزیابی رابطه مسئله حسنات و سیئات با خیرات و شرور

از جمله تفاوت‌های برجسته میان این دو دیدگاه این است که فخر رازی چالش موجود در این دو آیه را در ضمن مسئله «اسناد حسنات و سیئات» بررسی نموده که با ظاهر آیه نیز کاملاً سازگار است؛ در حالی که امام خمینی آن را در ضمن مسئله «اسناد خیرات و شرور» مورد بررسی قرار داده‌اند؛ این، در حالی است که «حسنات و سیئات» با «خیرات و شرور» تفاوت دارد و برگرداندن مسئله اول به مسئله دوم با ظاهر آیه نیز ناسازگار است؛ اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا امام خمینی با چشم‌پوشی از ظاهر آیه، مسئله «اسناد خیرات و شرور» را در تفسیر آیه، کانون توجه قرار داده است؟ آیا این تخصیص موجه است؟

پاسخ این پرسش در سایه بازخوانی مجدد واژگان «حسنه و سیئه» و «خیر و شر» روشن می‌شود. مطابق آنچه در بخش واژه‌شناسی گذشت، کلمه «حسنه» در دو معنا به کار می‌رود که عبارتند از «طاعت» و «نعمت و امور خوشایند»؛ چنان‌که واژه «سیئه» نیز در دو معنا به کار می‌رود که عبارتند از «گناه» و «بلا یا و امور ناملایم با طبع انسان». این در حالی است که واژه «خیر» به معنای هر چیز خوشایندی است که مورد رغبت باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۰۰) و واژه «شر» به معنای هر چیز ناخوشایندی است که مورد نفرت قرار داشته باشد (همان، ص ۴۴۸). امور خوشایند (خیرات) و امور ناخوشایند (شرور) همان معنای دوم واژه «حسنات» و «سیئات» هستند؛ بنابراین گستره مفهومی واژه «حسنه» و «سیئه» وسیع‌تر از گستره مفهومی واژه «خیر» و «شر» است و شامل طاعات و معاصی نیز می‌شود. اما در کنار این گستره مفهومی، در آیه شریفه، قرینه‌ای وجود دارد که مقصود از حسنه و سیئه در آیات مورد بحث را تخصیص می‌زند؛ آن قرینه عبارت از واژه «اصابه» است؛ واژه «اصابه» به معنای «برخورد»، در مورد افعال اختیاری به کار نمی‌رود و گفته نمی‌شود «أصابنی الصدق» بلکه گفته می‌شود «صدقت» پس این کلمه، مختص امور غیر اختیاری است؛ بنابراین با توجه به این واژه، گستره مفهومی لغات «حسنه» و «سیئه» تنگ گردیده و مقصود از آنها به ترتیب، امور خوشایند و امور ناخوشایند است که مساوی با دو واژه «خیر» و «شر» است. از اینجا، سرآر جاع چالش موجود

در آیه توسط امام خمینی به مسئله «اسناد خیرات و شرور» روشن می‌گردد و می‌بینیم که دیدگاه ایشان نسبت به اصل و ریشه بحث، کاملاً بجا و قابل دفاع است.

۴-۲. مقایسه و ارزیابی اسناد حقیقی خیرات به خدا

«اسناد حقیقی خیرات به خدا» نقطه مشترک میان دیدگاه فخر رازی و امام خمینی است که با عباراتی، مورد تأکید هر دو آیه است: «كُلُّ مَنْ عِنْدِ اللَّهِ» و «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸-۷۹). البته در عین حال، مبنای این دو دیدگاه در این نقطه، مختلف است: فخر رازی با مبنای کسب آن را مطرح نموده ولی امام خمینی با تکیه بر اصول فلسفی آن را استوار ساخته است.

۴-۳. مقایسه و ارزیابی اسناد شرور و سیئات به خدا

«اسناد شرور و سیئات به خدا» از جمله نقاط اختلافی این دو دیدگاه است؛ فخر رازی بر اساس نظریه کسب و گستره خالقیت خدا، سیئات را نیز حقیقتاً فعل خدا می‌داند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۵) اما امام خمینی اسناد حقیقی شرور به خدا را نمی‌پذیرد بلکه بر اسناد مجازی آنها تأکید می‌نماید (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۸-۳۹ و ۱۴۱۸ق، ص ۶۰-۶۳ و ص ۲۷۶-۲۸۲). مطابق آنچه در نکته پیشین گذشت، مقصود از «سیئات» در این آیه، شرور است و شرور مطابق آنچه قبلاً گفته شد، عدم یا عدمی‌اند: شر مطلق از سنخ عدم است اما شر مقید، دارای دو حیثیت است که از جهتی وجودی است و از جهت شر بودن، امری عدمی است اما عدم ملکه است که حظی از وجود دارد و به تبع جهت وجودی دارای تحقق است. فخر رازی از یک سو، با پیش فرض تفسیر سیئه به معاصی و امور ناخوشایند و از سوی دیگر با پیش فرض نظریه کسب، دیدگاه بالا را مطرح نموده که نقد پیش فرض نخست در نکته پیشین گذشت و نقد پیش فرض دوم نیز در ادامه می‌آید.

۴-۴. مقایسه و ارزیابی اسناد خیرات به انسان

«اسناد خیرات به انسان» نیز از دیگر نقاط اختلافی این دو دیدگاه است؛ فخر رازی بر اساس نظریه کسب و گستره خالقیت خدا نسبت به افعال اختیاری انسان، حسنات و خیرات را فعل مستقیم الهی می‌داند و برای انسان هیچ نقشی در ایجاد حسنات قائل نیست (رازی،

۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۵). ممکن است گفته شود که در این نقطه میان دیدگاه فخر رازی و امام خمینی اختلافی نیست؛ زیرا امام خمینی نیز اسناد خیرات به انسان را مجازی می‌داند (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹ و ۱۴۱۸ق، ص ۶۱). پاسخ آن است که اسناد خیرات به ممکنات در مقایسه با اسناد آنها به خدا، مجازی است و این با اسناد حقیقی آنها به ممکنات در مقایسه با موجودات فاقد اراده و اختیار هیچ‌گونه منافاتی ندارد؛ امام خمینی بر اساس نظریه «امر بین الامرین»، اراده انسان را پذیرفته و آن را در طول اراده خدا مؤثر می‌داند اما در عین حال بر اسناد مجازی خیرات به ممکنات در مقایسه با اسناد آنها به خدا تأکید دارد (همان).

در این میان آنچه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، ارزیابی نظریه کسب می‌باشد که فخر رازی به مثابه مبنایی کلامی از آن در تفسیر آیات پیشین بهره برده است. نظریه کسب با نظریه جبر از این نگاه تمایز دارد که جبرگرایان هیچ نقشی برای قدرت انسان قائل نیستند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۶۳ / تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۱) برخلاف پیروان نظریه کسب مثل فخر رازی که نقش قدرت در صدور افعال را می‌پذیرند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۰۲)؛ اما به نظر می‌رسد با وجود این تمایز، نظریه کسب نتوانسته از محذورات جبرگرایی رهایی یابد، زیرا بر پایه آنچه گفته شد، فخر رازی بر این باور است که مجموع قدرت و داعی، مخلوق خداست و خلق به معنای ایجاد، مخصوص خداست؛ بنابراین خداوند قدرت و داعی را در انسان ایجاد می‌نماید و در پی آن، فعل صادر می‌شود. بر این اساس، قیام افعال ارادی انسان به او از سنخ قیام حلولی است نه قیام صدوری؛ و انسان همچون دیواری است که نقاش آن را رنگ آمیزی می‌نماید؛ زیرا مفروض این است که قدرت و انگیزه، فعل بی‌واسطه خداست که در انسان می‌آفریند تا در پی آنها افعال انسان را بیافریند.

۴-۵. مقایسه و ارزیابی اسناد حقیقی شرور به انسان

«اسناد حقیقی شرور به انسان» مهم‌ترین نقطه اختلافی این دو دیدگاه است که عبارت «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» بر آن دلالت دارد؛ دیدگاه امام خمینی کاملاً با ظاهر آیه سازگار است در حالی که فخر رازی با توجه به ناسازگاری دیدگاهش با ظاهر آیه، در صدد توجیه ظاهر آیه برآمده و دو توجیه ذکر نموده است اما هیچ‌کدام از آنها راهگشا نیست:

توجیه نخست با ظاهر آیه ناسازگار است؛ زیرا ظاهر آیه گویای اسناد حقیقی شرور به انسان است در حالی که لازمه توجیه اول، اسناد مجازی آن به انسان است علاوه بر اینکه با وحدت سیاق آیه نیز ناسازگار است؛ زیرا لازمه وحدت سیاق آیه این است که میان «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» و «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» از نظر نحوه اسناد، تفاوتی وجود نداشته باشد؛ یعنی وقتی اسناد حسنات به خدا، حقیقی است، اسناد سیئات به انسان نیز حقیقی خواهد بود.

توجیه دوم از توجیه اول سست‌تر و با ظاهر آیه ناهمخوانی بیشتری دارد؛ زیرا چگونه ممکن است بخش اول آیه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ»، اخبار باشد اما ادامه آن «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» استفهام انکاری؟! بله، تغییر در عنایات و خطابات قرآن کریم که در اصطلاح بلاغت به آن «التفات» می‌گویند دیده می‌شود، مانند عنایت غایب در سوره حمد از ابتدا تا عبارت «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» و سپس تغییر این عنایت از غایب به مخاطب از «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ...» تا انتهای سوره؛ اما این موارد همواره با قرینه‌های مختلف قابل تشخیص هستند ولی گفتار فخر رازی مشتمل بر تغییر مفهوم «اخبار به استفهام» است، بدون هیچ‌نوع قرینه یا اتکاء به هیچ‌گونه دلیلی، و طبعاً قابل پذیرش نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، مطالب زیر قابل استنتاج است:

۱. فخر رازی با پذیرش دیدگاه کسب، اسناد طاعات و معاصی به خدا را پذیرفته و تعبیر «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) را هم شامل طاعات و هم شامل معاصی می‌داند. به باور وی، تعبیر «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» نه تنها با عبارت پیشین «كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» منافات ندارد، بلکه دلیلی بر اثبات نظریه کسب و اسناد ایمان به خداست.
۲. فخر رازی نسبت به بخش دوم آیه «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» که ظاهرش با عمومیت آیه پیشین ناسازگار است، دو پاسخ می‌دهد: یکم. اسناد سیئه به انسان از باب رعایت ادب الهی است؛ دوم. اسناد سیئه به انسان از باب استفهام انکاری است؛ مانند فرمایش حضرت ابراهیم (ع): «هَذَا رَبِّي» (انعام: ۷۶) که بیشتر مفسران، این جمله حضرت ابراهیم (ع) را استفهام انکاری دانسته‌اند.

۳. امام خمینی در سایه نظریه «امر بین الامرین» و با بهره گیری از اصول حکمت متعالیه، با تقسیم ریشه بحث به چهار اصل، به حل چالش موجود در آیه می پردازد: یکم. اسناد حقیقی خیرات به خداوند متعال؛ دوم. اسناد مجازی خیرات به ممکنات؛ سوم. اسناد حقیقی شرور به ممکنات؛ چهارم. اسناد مجازی شرور به خداوند متعال.

۴. امام خمینی در سایه این چهار اصل، میان آیات مورد بحث جمع می نماید به این صورت که عبارت «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) ناظر به مطلق اسناد خیرات و شرور به خداست به این صورت که هم شامل اسناد حقیقی خیرات به خدا می شود و هم اسناد مجازی شرور به خدا را دربر می گیرد؛ و تعبیر «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹) کیفیت اسناد پیشین را شرح می دهد به این صورت که «حسنات» اسناد حقیقی به خدا دارند و «شرور» اسناد حقیقی به انسان.

۵. «اسناد حقیقی خیرات به خدا» نقطه مشترک میان دیدگاه فخر رازی و امام خمینی است اما بقیه محورهای آن دو دیدگاه، در شمار نقاط اختلافی آنهاست که در متن نوشتار مورد ارزیابی قرار گرفته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- اسفراینی، ملا اسماعیل؛ **انوار العرفان**؛ چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- اسماعیلی، محمدعلی؛ شرح رساله طلب و اراده امام خمینی (پژوهشی در توحید صفاتی، کلام الهی، اراده الهی، جبر و اختیار، سعادت و شقاوت و سرشت انسان)؛ چاپ اول، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۶ش.
- اشعری، ابوالحسن؛ **اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع**؛ تصحیح و تعلیق و تقدیم: حموده غرابه؛ قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث، بی تا.
- اشعری، ابوالحسن؛ **مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین**؛ چاپ سوم، آلمان: ویسبادن، ۱۴۰۰ق.
- بهرامی، محمد؛ «خیر و شرّ در منظر علامه طباطبائی»؛ فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۸، ۱۳۸۵ش.
- تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح المقاصد**؛ مقدمه و تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، بی جا: نشر الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق؛ **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جرجانی، میرسیدشریف؛ **شرح المواقف**؛ چاپ اول، قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
- خمینی، روح‌الله؛ **الطلب و الاراده**؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
- خمینی، روح‌الله؛ **تقریرات فلسفه (تقریرات درس امام خمینی)**؛ مقرر: سید عبدالغنی اردبیلی؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ش.
- خمینی، روح‌الله؛ **شرح چهل حدیث**؛ چاپ سی و یکم، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳ش.
- خمینی، روح‌الله؛ **لب الأثر فی الجبر و القدر**؛ مقرر: جعفر سبحانی؛ چاپ اول، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
- رازی، فخرالدین؛ **مفاتیح الغیب**؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- رازی، فخرالدین؛ **الأربعین فی أصول الدین**؛ چاپ اول، قاهره: بی نا، ۱۹۸۶م.
- رازی، فخرالدین؛ **القضاء و القدر**؛ تصحیح و تعلیق: محمدمعتمد بالله، چاپ دوم، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۱۴ق.
- رازی، فخرالدین؛ **تلخیص المحصل المعروف بقصد المحصل**؛ چاپ دوم، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **مفردات الفاظ القرآن الکریم**؛ چاپ اول، دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- سبزواری، ملاحادی؛ **شرح الاسماء الحسنی**؛ تحقیق: نجفقلی حبیبی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ چاپ دوم، قم: بیدار، ۱۳۶۶ش.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ **شرح أصول الکافی**؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالی، ۱۳۸۳ش.

- صدوق، محمد بن علی؛ التوحید؛ چاپ اول، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چاپ اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۱ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین؛ نهاية الحکمة؛ تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی؛ چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
- طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق: احمد قصیر عاملی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عبدالجبار، ابوالحسن؛ المعنی فی ابواب التوحید و العدل؛ قاهره: الدار المصریة، ۱۹۶۵م.
- عبدالجبار، ابوالحسن؛ شرح الاصول الخمسة؛ تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم؛ چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- فیاض لاهیجی؛ گوهر مراد؛ چاپ اول، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ش.
- فیض کاشانی؛ الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام؛ چاپ اول، تهران: لوح محفوظ، ۱۴۲۵ق.
- فیومی، احمد بن محمد بن علی؛ المصباح المنیر؛ چاپ اول، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
- کریمزاده قراملکی، قربان علی؛ «مسألة شر و انتساب آن به خداوند با تکیه بر آیه ۷۹-۷۸ نساء»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، شماره ۲۰، ۱۳۹۳ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ چاپ چهارم، تهران: الطبعة الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- موسوی بجنوردی، سید محمد؛ «خیر و شر»، فصلنامه علمی پژوهشی متین، شماره ۲۳ و ۲۴، ۱۳۸۳ش.
- میرداماد، محمد باقر؛ التعلیقة علی أصول الکافی؛ چاپ اول، قم: خیام، ۱۴۰۳ق.

References

- The Noble Qur'an.*
- Abd ol-Jabbar, Abolhasan (1942). *Sharh al-Usul al-Khamsah*. 1st ed. Ahmad ibn Hussain Abi Hashim (Ed.). Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-Arabi.
- Ash'ari, Abolhasan (1400). *Maqamat al-Islamiin va Ikhtilaf al-Musallin*. 3rd ed. Germany: Wisbaden.
- Ash'ari, Abolhasan (N.D). *Al-Luma' fi Rad ala Ahl al-Zigh val-Bad'*. Hamudah Gharabah (Ed.), Cairo: Maktabah al-Azhariah lel-Turath.
- Bahrami, Muhammad (1386). Kheyr va Shar dar Manzar Allameh Tabataba'ii. *Annual Journal of Qur'anic Research*. Issue 48.
- Efaraini, Mulla Isma'il (1383). *Anvar al-Irfan*. 1st ed. Qom: Daftar Tablighat Islami.
- Fayyaz Lahiji (1383). *Gowhar-i Murad*. 1st ed. Tehran: Sayeh.
- Feyz Kashani (1425). *Al-Shafi fi al-Aqa'id va al-Akhlaq va al-Ahkam*. 1st ed. Tehran: Loh-i Mahfouz.
- Fyumi, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali (1405). *Al-Misbah al-Munir*. 1st ed. Qom: Dar al-Hijrah.
- Isma'ili, Muhammad Ali (1396). *Sharh Risalah Talab va Iradeh Imam Khomeini (Pazhoheshi dar Towhid-i Sifati, Kalam Ilahi, Irade Ilahi, Jabr, va Ikhtiar, Sa'adat va Shaqavat va Sarnevesht-i Insan*. 1st ed. Qom: Jami'ah al-Mustafa.
- Jurjani, Mir Seyed Sharif (1325). *Sharh al-Mawaqif*. 1st ed. Qom: Al-Sharif al-Razi.

- Karimzadeh Qaramaliki, Qurban Ali (1393). Masaleh Shar and Intisab-i an be Khudavand ba Tekyeh bar Aye 78-79 Nisa'. *Biannual Scientific and Research Journal of Exetical Research*. Issue 20.
- Khomeini, Rouhollah (1392). *Taqirrat Falsafe*. Seyed Abdolghani Ardabili (Ed.). Qom: Imam Khomeini Publication Institute.
- Khomeini, Rouhollah (1421). *Al-Talb va al-Iradah*. 2nd ed. Tehran: Imam Khomeini Publication Institute.
- Khomeini, Rouhollah (1421). *Lobb ol-Asar fi al-Jabr va al-Qadr*. Ja'far Sobhani (Ed.), 1st ed., Qom: Imam Sadiq Institute.
- Khomeini, Rouhollah (1421). *Sharh Chehel Hadith*. 31st ed. Qom: Imam Khomeini Publication Institute.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407). *Al-Kafi*. 4th ed. Tehran: Al-Islamiah.
- Mirdamad, Muhammad Baqir (1403). *Al-Ta'liqah ala Usul al-Kafi*. 1st ed. Qom: Khayyam.
- Mousavi Bujnourdi, Seyed Muhammad (1383). Kheyr va Shar. *Annual Scientific and Research Journal of Matin*, Issues 23 & 24.
- Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad (1412). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. 1st ed. Damascus: Dar al-Qalam.
- Razi, Fakhr al-Din (1405). *Talkhis al-Muhassil al-Ma'ruf benaqd al-Muhassil*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Azwa'.
- Razi, Fakhr al-Din (1420). *Mafatih al-Ghayb*. 3rd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Razi, Fakhr al-Din (1986). *Al-Arba'in fi Usul al-Din*. 1st ed. Cairo: N.P.
- Sabzevari Najafi, Mulla Hadi (N.D). *Sharh Asma' al-Husna*. Researched by Najafqoli Habibi. Tehran: Tehran University Press.
- Sadouq, Muhammad ibn Ali (1398). *Al-Tawhid*. 1st ed. Beirut: Islamic Publication.
- Sadr al-Mutahhilin, Muhammad ibn Ibrahim (1366). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. 2nd ed. Qom: Bidar.
- Sadr al-Mutahhilin, Muhammad ibn Ibrahim (1383). *Sharh Usul al-Kafi*. 2nd ed. Tehran: Studies and Research Institute for the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Sadr al-Mutahhilin, Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliah fi al-Asfar al-Aqliah al-Arba'ah*. 3rd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1372). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 3rd ed. Tehran: Nasir Khusruw.
- Tabatabaai, Muhammad Hussain (1385). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Scientific Institute.
- Tabatabaai, Muhammad Hussain (1385). *Nahayah al-Hikmah*. Ghulamreza Fayyazi (ed.). 3rd ed. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Taftazani, Sa'duddin (1409). *Sharh al-Maqasid*. Abd ar-Rahman Amireh (Ed.), 1st ed. N.P: Al-Sharif al-Razi.
- Tha'alabi Neishaburi, Abu Ishaq (1422). *Al-Kashf va al-Bayan an Tafsir al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-Arabi.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (N.D). *At-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. 1st ed. Ahmad Qasir Amili (Ed.). Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-Arabi.
- Abd ol-Jabbar, Abolhasan (1965). *Al-Moghni fi Abwab al-Tawhid va al-Adl*. Cairo: Al-Misriah.